TODD McGOWAN

Sahip Olmadığımız Şeyin Keyfini Sürmek

Psikanalizin Politik Projesi

İngilizce Aslından Çeviren: Kemal Güleç

İMGE Kitabevi

Todd McGowan, Vermont Üniversitesi İngilizce Bölümü'nde sinema, edebiyat ve eleştirel düşünce üzerine dersler veriyor. Başlıca ilgi alanları arasında Hegel, psikanaliz, varoluşçuluk ve bu hatların sinemayla ilişkisi yer alıyor. Elinizdeki kitabın yanı sıra, *Only a Joke Can Save Us: A Theory of Comedy* (2017), *Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets* (2016), *Out of Time: The Ethics of Atemporal Cinema* (2011), *The Impossible David Lynch* (2007), *The Real Gaze: Film Theory After Lacan* (2007) ve *Lacan and Contemporary Film* (2004) kitaplarının yazarıdır. Bunlardan ikisi *Gerçek Bakış* (2012) ve *Lacancı Çağdaş Sinema* (2014) adıyla Türkçeye çevrildi.

Kemal Güleç, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor ve aynı fakültede doktorasına devam ediyor. Başlıca ilgi alanları arasında felsefe ve psikanaliz yer alıyor.

Todd McGowan

Sahip Olmadığımız Şeyin Keyfini Sürmek

Psikanalizin Politik Projesi

İngilizce Aslından Çeviren: Kemal Güleç

İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Refik Tabakçı

ISBN 978-975-533-917-7

Orijinal Adı
Enjoying What We Don't Have: The Political Project of Psychoanalysis

© 2013 by the Board of Regents of the University of Nebraska.
© İmge Kitabevi Yayınları, 2018

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Ankara, Kasım 2018

Editör
Elif Çongur

Kapak Tasarım
Eylül Yolcu

Dizgi ve Sayfa Düzeni
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Yorum Matbaası
Tel: 0 (312) 395 21 12
Sertifika No: 13651

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 17/2 Kızılay 06650 Ankara
Tel: 0 (312) 419 46 10 - 419 46 11
İnternet: imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr
Yayınevi Sertifika No: 11546

Psikanalitik politikanın içerdiği
paradoksu ve bunun gerektirdiği
cömertliği görmemi sağlayan
Sheila Kunkle için

İçindekiler

Teşekkürler 9
Giriş: Psikanalitik Politika Düşmanlığı 13

I. KISIM: ÖZNELLİK

1. Öznelliğin Oluşumu 51
2. Dürtü Ekonomisi 95
3. Sınıfsal Statü ve Keyif 135
4. Kaygıyı Sürdürmek 165
5. Dünyayı Değiştirmek 197

II. KISIM: TOPLUM

6. Fedakârlığın Cazibesi 229
7. Bilgiye Karşı 265
8. Fantazi Politikası 309
9. Çıplak Hayatın Ötesi 351
10. İnancın Zorunluluğu 383
11. Kayıp İmleyen Meselesi 415

Sonuç: Ölüm Dürtüsü Toplumu 445
Dizin 451

Teşekkürler

Bu kitap, fikirlerin oluşumunda ve sunumunda pek çok insandan destek aldığım birkaç yıllık bir çalışmanın sonunda ortaya çıktı.

10 ve 11. bölümler daha önce yayınlanmış, bu kitap için gözden geçirilmiş yazılardan oluşuyor. "İnancın Gerekliliği, ya da Ateizmin Sorunu" başlığıyla yayınlanan makalemin bu kitapta yer almasına izin verdikleri için *International Journal of Žižek Studies*'e teşekkür ederim.[1] Yine, "Kayıp İmleyen Meselesi" başlığıyla yayınlanan makale için de *Palgrave Macmillan*'a teşekkürler.[2]

University of Nebraska Press'ten Kristen Rowley ve Symplokē'den Jeffrey Di Leo'ya destekleri için minnettarım. Onların desteği olmasa, bu kitap gün yüzüne hiç çıkmazdı muhtemelen.

Vermont Üniversitesi'ndeki çeşitli ders ve seminerlerde bir araya geldiğim sinema öğrencileri, psikanalizin politik açılımları üzerine etraflıca düşünmemi sağlayarak bu kitabın oluşumda epeyce önemli bir rol üstlendiler. Bilhassa da Jason Clemence, Adam Cottrel ve Kelly Samaris çok yardımcı oldular.

---

1 *International Journal of Žižek Studies* 4, no. 1 (2010): http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/226/324

2 "The Case of the Missing Signifier," *Psychoanalysis, Culture & Society* 12, no. 1 (2008): 48-66.

Vermont Üniversitesi Sinema Bölümü'ndeki meslektaşlarım Deb Ellis, Dave Jenemann, Hilary Neroni, Sarah Nilsen ve Hyon Joo Yoo çalışmamı sürdürebileceğim ilham verici bir entelektüel ortam sağladılar. Bölüm dışından Joseph Acquisto, John Waldron, Eric Lindstrom, Andrew Barnaby, Emily Bernard ve Ching Selao gibi isimler de düşüncenin her şeyden kıymetli olduğu bu evrenin -bir üniversite değilse de- oluşumuna destek oldular. Ben hiç kabul etmesem de, malum ikiliyi bir araya getirmeye çalışırken politikayı psikanalizin önünde tutuğum konusundaki ısrarından hiç vazgeçmeyen Bea Bookchin var bir de.

Paul Taylor ve Heiko Feldner'e itinalı okumaları için minnettarım. Bu okumalar hem tartışmayı yeni hatlarda genişletmemi, hem de pek çok utanç verici hatayı düzeltmemi sağladı.

Anna Kornbluh bölümlerin ilk halini gözden geçirip çok kıymetli önerilerde bulundu.

Bitmez tükenmez entelektüel enerjisiyle her daim yanı başımda olan Jonathan Mulrooney'ye teşekkür ederim.

Frances Restuccia daha önce dikkate değer bulmadığım fikirleri başka türlü düşünmemi sağladı.

Sıkı bir yoldaş, felsefi bir müttefik haline gelen Fabio Vighi'ye minnettarım.

Psikanalizin felsefi açılımlarına ilişkin kavrayışımı geliştirmemi sağlayan, beni teoriyle daimi bir ilişki kurmaya zorlayan Rob Rushing, Hugh Manon ve Danny Cho'ya teşekkürler.

Jennifer Friedlander ve Henry Krips psikanaliz içinden politik bir konumun nasıl ortaya çıkabileceğini görmemde çok yardımcı oldular.

Kuşkucu tavrıyla okuduğu bölümler için Quentin Martin'e teşekkür ederim. Bu okumalar pek çok hatamı gün yüzüne çıkmadan düzeltmemi sağladı.

Keza, Jean Wyatt da özenli okumalarıyla birçok düşünce hattını gözden geçirmeme vesile oldu.

Kitapta yeni hatlara açılan bazı düşünceleri sunmam için beni davet eden Ken Reinhard'a teşekkür borçluyum. Ken'in benim için çok önemli bir teorik kaynak olduğunu da eklemeliyim.

Olanaksızlığın barındırdığı olanağı hatırlattığı ve hiç hak etmediğim halde bana daima inandığı için Jill Delaney-Shal'a ayrıca teşekkür etmek istiyorum.

Slavoj Žižek'e hiç esirgemediği desteği için ve psikanalitik düşüncenin politik boyutunu ön planda tutmak için gösterdiği çaba için ayrı ayrı teşekkürler.

Sheila Kunkle bu projedeki uzun soluklu ortağım oldu. Bölümlerin çoğunu okuyup kitabın onay almasını sağlayan birçok düzeltme önerdi.

Ve son olarak, Walter Davis, Paul Eisenstein ve Hilary Neroni'nin yardımları olmaksızın bu kitabı tamamlayamazdım. Bu isimlerin her biri kayıpla yüzleşmeyi hiç bırakmayarak bana bu yüzleşmeden başka bir keyif olmadığını gösterdiler.

GİRİŞ

Psikanalitik Politika Düşmanlığı

Apolitik Bir Teorinin Politikası

Psikanaliz tek tek özneler ve onların dertleriyle başlar. Analitik seans boyunca özneye özgürce konuşma olanağı sunup, bu konuşmalara yorumlayıcı bir müdahalede bulunarak psişik arızaların öznenin hayatında meydana getirdiği rahatsızlığı hafifletmeye çalışır. Ama kendisi gibi insanın ıstırabını dindirmeye çalışan Marksizmin aksine, psikanaliz Freud'un ve takipçilerinin hastalarında gördükleri sıkıntıyı giderecek bariz bir politik program barındırmaz. Proleter isyana denk düşecek bir hasta ayaklanması yoktur. Freud politik beyanlarda bulunduğunda, toplumsal ilerleme planlarına dair kuşkuculuğunu açığa vuran bu beyanlar sıklıkla olumsuza meyleder. Ancak ben psikanalitik teorinin uygulanabilir bir politik proje barındırdığı görüşündeyim ve bu projenin Marksizmin yirminci yüzyıldaki akıbetinin ardından özgürleşimci politikaya yeni bir kanal açtığını savunacağım. Sözünü ettiğim psikanalitik politika kimi noktalarda Marksizmle yakınlığını korumakla birlikte, onun başarısız olduğu noktaları da açıklama meziyetine sahip olan gerçek bir alternatif sunuyor. Bu kitap psikanalitik düşünceyi politikaya tatbik etmeye dönük sayısız teşeb-

büse rağmen bir türlü bütünüyle ifade edilememiş olan bu projenin ana hatlarını çizmeyi amaçlıyor.

Daha önceki psikanalitik politika tasarılarından farklı olarak, burada hareket noktamız erken Freud'un cinsel dürtüsü değil, geç Freud'un ölüm dürtüsü (ve bu kavrayışın Jacques Lacan'la takipçilerinin düşüncesindeki gelişimi) olacak. Psikanalitik düşüncenin Freud'dan, onun kendine has ölüm dürtüsü kavrayışından sapan kısmını bütünüyle görmezden geleceğim. Bu da demektir ki Alfred Adler, Carl Jung, Melanie Klein, Donald Winnicott, Wilfred Bion ve hatta Freud'un öz kızı Anna Freud gibi psikanalitik şöhretler bu çalışmada rol almayacak.

Tarihsel açıdan bakıldığında, psikanalitik politikanın önündeki engel daima ölüm dürtüsü olmuştur, çünkü ölüm dürtüsü kendi kendini sabote etme fikrini barındırır. Bilinçdışı bir şekilde toplumsal ilerlemeye ters düşen hareketlerde bulunmamıza neden olur. 1920'de ölüm dürtüsünü keşfetmesinin ardından Freud'u çok daha karamsar bir düşünür haline getiren şey de budur zaten. Oysa ölüm dürtüsü bizi yalnızca kendi çıkarımız hilafına sevk etmez, aynı zamanda da keyif kaynağımız olarak iş görür ki psikanaliz özgürleşimci politikanın rotasını bu keyfe kaydırarak Marksizmin politik programında görülemeyen bir noktayı işaret eder. Marksizm sonrası psikanalitik politika, ölüm dürtüsündeki fedakâr keyfi temel alan özgürleşimci bir projedir. Marksizm fedakârlığın müstakbel haz için elzem olduğunu görebilmiş, fakat onu kendi başına bir son nokta olarak, keyif kaynağı olarak kavrayamamıştır.[1] Marksizmin temel

[1] Müstakbel keyif uğruna yapılan fedakârlığa ilişkin kuvvetli Marksist savununun kaynağını Maurice Merleau-Ponty, onun haksızlığa uğramış çalışması *Hümanizm ve Terör* oluşturur. Merleau-Ponty bu çalışmasında, Komünist şiddetle baskıcı kapitalist şiddet arasındaki temel ayrıma dikkat çekip Stalinist şiddeti savunur. Şöyle der: "Burjuva adaleti kendine emsal teşkil eden geçmişi benimserken, devrimci adalet geleceği benimser. Devrimin

sınırlılığı işte burada yatar.

Freud'un bilinçdışını keşfetmesinden bu yana, psikanalizle politik bir programın izdivacına dönük çabalar her iki tarafta da görülmüştür. Theodor Adorno ve Louis Althusser gibi Marksist düşünürler, Marksizmi öznelliğin karmaşık yapısını hesaba katan bir düşünce biçimiyle desteklemek için psikanalize yönelmiş; Erich Fromm ve Wilhelm Reich gibi psikanalistler de psikanalitik pratikte keşfettikleri acı kavrayışının toplumsal, tarihsel önemini göstermek amacıyla Marksizme yönelmiştir. Bugün, çağdaş siyasal düşüncenin en saygın seslerinden birçoğunun düşüncesi bu kavşakta nefes almaktadır: Alain Badiou, Étienne Balibar, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Rancière ve Slavoj Žižek bunlardan sadece birkaçıdır.

Ancak psikanalitik teori ile politika arasındaki ilişkinin kendini bu ilişkiye can veren temel uyuşmazlıktan kurtarabildiğini söylemek güçtür. Psikanalitik düşüncede kamu yararını hedefleyen her tür programa bünyesi gereği direnen bir şey vardır. Öyle ki destek olmak bir yana, adeta kaçınılmaz biçimde o programın başarısızlığına eşlik eder. Hal böyleyken, psikanalizin iç görülerine politik alaka atfetmenin beyhude olduğu düşünülebilir, ama elinizdeki kitabın amacı tam olarak bu. Bu kitap, psikanalizin ilerleme ve kamu yararına yönelik eleştirisinin sesini bastırmadan, kaynağını psikanalitik düşünceden alan bir siyaset teorisi ve pratiğinin ana hatlarını çizmeye kalkışıyor. Bunun yaparken de psikanaliz tarihinin kendisine meydan okuyor.

---

gerçekleştirmek üzere olduğu bir Hakikat adına hüküm verir" (Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, çev. John O'Neill [Boston: Beacon Press, 1969], 28). Yoğun bir fedakârlığı öne çıkaran yeni dünya, fedakârlık ancak yeni dünyanın ortaya çıkmasından sonra geriye dönük olarak haklı çıkabilecekken onu şimdi ve burada haklı çıkarmayı olanaklı kılar. Komünist fedakârlığın yeni bir dünya yaratmayı hedeflemesi, ona kapitalist fedakârlığın sahip olmadığı bir değer yükler.

Freud bir yandan Rus Devrimine sempatisini dile getirip "daha iyi bir gelecekten mesaj gibi" göründüğünü ifade ederken, diğer yandan da özgürleşimci politikanın her tür projesini bekleyen zorlu engelleri vurgulamayı hiç ihmal etmemiştir.[2] Bilhassa Sovyetler Birliği söz konusu olduğunda, Freud filizlenmekte olan Stalinizm korkusunu henüz Batıda kimsenin onlara dair net bir bilgisi yokken (ve en kötüsü henüz gerçekleşmemişken) tespit etmiştir. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda şöyle not düşer: "Sovyetler burjuvalarının kökünü kuruttuktan sonra ne yapacak, insan asıl onu merak ediyor".[3] İyi toplum fikrinin peşine düşen özgürleşimci politik projenin doğasına ilişkin psikanalitik bir kavrayıştır bu. Freud'a göre, daha iyi bir gelecek kurmayı hedefleyen Sovyetler imkânsız bir hedefin peşine düşmekle kalmayıp, insanların mevcut sıkıntılarını daha da körüklemiş-

---

2 Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 22 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1964), 181.

3 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 21 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 115. Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis. Soldan Freud'a yöneltilen en sert eleştirilerden biri, tüm politik beyanlarının Komünizmi hedef aldığı, buna karşılık Faşizm ya da Nazizm aleyhinde pek az şey söylediği iddiasından oluşur. Bu tezi popüler hale getiren kişi, Freud'a yönelttiği zehir zemberek eleştirileriyle Michel Onfray'dir: "Freud'un toplamda 6000 sayfayı bulan çalışmalarında samimi bir kapitalizm eleştirisi aramak boşuna, faşizm ya da Nasyonal Sosyalizm için de durum bundan farklı değil -oysa sosyalizm, komünizm veya Bolşevizme yönelttiği tartışmaya açık eleştirilere farklı noktalarda rastlamak mümkün. Mussolini'nin iktidara geldiği 1922 senesiyle ölüm tarihi olan 1932 arasında, Freud'un Avrupa Komünizminin eleştirel analizine hiç değinmeyen 1000 sayfadan fazla yazısı yayınlanmıştı" (Michel Onfray, *Le crépescule d'une idole: L'affabulation freudienne* [Paris: Grasset, 2010], 477-78, çeviri bana ait). Onfray'in eleştirisi, Freud'un Komünizme ilişkin beyanlarının daima bu projenin kendisine yönelik bir hayranlığı yansıttığını, daha da önemlisi, bütün bir psikanalizin Faşizmin kınaması olarak iş gördüğünü ıskalar. Freud'un Faşizm eleştirilerini değil de Komünizm eleştirilerini dillendirmesinin asıl sebebi, ikincisinde ilkinde rastlanmayan temel bir şey görmesidir.

tir. Ama bu ne Freud'un kişisel yargısıdır, ne de bu yargıdan yola çıkarak psikanalitik düşünceyle ilerlemeci politik projeler arasına uyuşmazlık yerleştiren basit bir önyargıdır; psikanalitik düşüncenin dünyaya bakışında mevcut olan bir uyuşmazlıktır.

Bu iddia ilk bakışta pek de akla yatkın görünmez: Arzunun doğasına ilişkin, sol politikanın daimi sorunlarından biri niteliğindeki arzuyu ideolojiden özgürleştirme meselesiyle meşgul olan siyaset kuramcılarının işini kolaylaştıracak bir psikanalitik kavrayış hayal edilebilir, örneğin. Benzer bir teorik desteğin tarihsel örnekleri yok değil sonuçta. Louis Althusser ideolojik çağırma teorisini Jacques Lacan'ın öznenin dile girişine ilişkin kavrayışıyla tanışıklığı sayesinde geliştirmiştir, keza Juliet Mitchell de ataerkinin yapısal etkilerine dair eleştirisini Freudcu maskülenlik ve feminenlik anlayışıyla karşılaştıktan sonra inceltmiştir. İki örnekte de, psikanaliz teorisyenlere hâkim toplumsal yapının nasıl işlediğini anlama olanağı vermiş, bu da söz konusu yapıyla mücadele etmenin bir yolunu bulmada temel teşkil etmiştir. Mitchell'in iddiasıyla, "psikanaliz ataerkil toplumun *tasdiki* değil, *analizidir*. Kadına yönelik baskıyı anlamak, onunla mücadele etmek istiyorsak şayet, psikanalizi ihmal etmeyi göze alamayız".[4] Mitchell psikanalizi politik mücadelede işlevsel bir araç olarak gördüğünden, feminizmin psikanalizi ataerkine suç ortaklığı et-

---

[4] Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women* (New York: Random House, 1974), xiii, vurgular Mitchell'e ait. Mitchell'in psikanalizin ortaya çıkardığı şey itibarıyla politik bir değere sahip olduğu yönündeki görüşünün feminizm içindeki yankısı büyüktür. Laura Mulvey feminist film teorisini dillendirirken Mitchell'inkine çok benzer bir iddia ortaya koyar örneğin. Dönüm noktası niteliğindeki makalesi "Görsel Haz ve Anlatı Sineması"nın hemen başında şu notu düşer: "Psikanalitik teori, ataerkil toplumun bilinçdışının film biçimini nasıl şekillendirdiğini gösteren politik bir silah olarak benimsenmiştir burada" (Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema," *Movies and Methods*, Vol.2 içinde, der. Bill Nichols [Berkeley: University of California Press, 1985], 305).

mekle itham ettiği uzun soluklu tartışmayı burada görmezden gelir.[5]

Mitchell'in pozisyonu (ki psikanalize yönelen hemen her siyaset kuramcısı bu pozisyonu benimser) gibi bir pozisyonun temelini oluşturan şey, ironik bir biçimde, psikanalizin hiçbir politik taahhüt içermeyişinden kaynaklanan politik kullanışlılığıdır. Demek istediğim, psikanalizin gayesi öznenin ve içinde var olduğu toplumun bilinçdışı hakikatini keşfetmektir; bu hakikati değiştirmek değil. Dolayısıyla da esasen buyurgan değil betimleyicidir. Psikanalitik tedavinin kendisi bile bu tedaviden geçen öznede köklü bir değişime işaret etmez. Söz konusu özne yalnızca tanır, Jacques Lacan'ın deyimiyle, "ben buy[muş]um" noktasına varır. Tedavi kişinin öznelliğindeki bir dönüşümden ziyade, öznenin kim olduğuna dair bir tanımadır. Psikanaliz için bu tanıma devrimin en esaslı biçimi olmakla birlikte, devrim öznenin faaliyetini değil o faaliyetle ilişkilenme biçimini değiştirir. Bu manada, psikanaliz açısından ortada çözüm bekleyen politik bir mesele yoktur ve bu da tüm enerjisini anlamaya, yorumlamaya vakfetmesine imkân verir. Bu ise ürettiği kavrayışın sol politik mücadelenin kendisini sahiplenen farklı biçimlerine temel oluşturabilmesini sağlar.

Sorun şu ki bu sahiplenme psikanalitik yorumun betimleyici işleyişini durdurduğu anda problemli hale gelir. Psikanaliz bir kültürün veya sosyoekonomik düzenin (örneğin ataerkinin, kapitalizmin) yapısını tarif et-

[5] Yirminci yüzyıl boyunca psikanalize yönelen sayısız feminist teorik saldırıdan söz edilebilirse de, gitgide daha çok feminist teorisyenin psikanalitik bakış açısını açıktan benimsemeye başlamasıyla, son zamanlarda bu saldırılar önemli ölçüde azalmıştır. En önemli eleştirilerden birkaçı şöyle sıralanabilir; Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. Constance Borde ve Sheila Malovany-Chevallier (New York: Alfred A. Knopf, 2010); Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Norton, 2001); Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Morrow, 1970).

mekle kalmaz çünkü; sosyoekonomik ve kültürel sınırların ötesine uzanan temel bir geçerlilikte ısrar eder. Üstelik bunun farklı tarihsel dönemler için geçerli olmasında da bir o kadar ısrarcıdır. Kısacası, tek tek öznelerle toplum arasındaki ilişkiye dair evrensel bir teoridir psikanaliz.[6] Freud psikanalizi belirli bir tarihsel uğrakta keşfetmiş, bu uğrak ortaya koyduğu kavrayışı, hatta formüle edebildiği düşünceleri dahi biçimlendirmiştir elbette. Ama (Oidipus kompleksi veya homoseksüelliğin sapkınlık olarak etiketlenmesi gibi) tikel unsurları (toplumun antagonistik doğası ya da topluma girişin kastrasyonu icap ettirmesi gibi) evrensel unsurlardan ayırmak mümkündür. Psikanaliste düşen görev Freud'un keşfindeki evrenselliği yakalamaktır, ne var ki herhangi bir politik projeye engel teşkil eden de bu evrenselliğin ta kendisidir. Özneyle toplumsal düzen arasındaki antagonizma indirgenemeze şayet, o halde esas engel kapitalizm yahut ataerki değil insan toplumunun kendisidir.

Psikanalizin içgörülerinin en ufak bir geçerliliği olması için, yalnızca geçmiş ve şimdi için değil tasavvur edebildiğimiz, gerçekleştirebileceğimiz her gelecek toplum için de aynı şekilde geçerli olmaları gerekir. Freud psikanalitik kavrayışını belirli bir tarihsel uğrakta geliştirmesine, keşfettiği evrensel öznellik ve toplumsal düzen yapıları başlangıçta kendi tarihsel konumunun sınırlarını yansıtmasına karşın, ona söz konusu yapıları keşfetme olanağı veren bu konum olmuştur. Juliet Mitchell'in düşündüğünün aksine, söz konusu kavrayış çağdaş ataerkil toplum için geçerli olduğu kadar kendini ataerkinden azat etmiş gelecek toplum için de geçerli

[6] Psikanalizi politik amaçlarla benimseyenler arasındaki hâkim görüşlerden biri, psikanalizin içgörülerinin daima tarihselleştirilmesi gerektiğidir. Bu iddia, yüzeyde akla yatkın görünmekle birlikte, esasen psikanalize ters düşen bir tarihselcilik hegemonyasını onaylar. Psikanalizin içgörülerinin tarihselleştirilmesi bu içgörülerin gücünü ciddi oranda hafifletir.

olacaktır. Bu, nevroz ve psikoz şimdi nasıllarsa daima öyle olacaklar demek değildir elbette; özneyle toplumsal düzen arasında bulunan ve bu spesifik arızaları üreten temel antagonizmanın üstesinden gelemeyeceğimiz anlamına gelir. Bu da iyi toplumu psikanaliz açısından ulaşılmaz bir kurgu haline getirir.

İşe Yaramaz Teori

Psikanalizin özgürleşimci politikaya -ve bizatihi politikaya- çıkardığı en büyük sorun iyinin, iyi toplumun mutlak reddidir. *Politika*'nın başında, Aristoteles iyiyi politik faaliyetin başat amacı olarak tarif eder ki aradan geçen 2500 yılın ardından bu amacın değiştiğini söylemek güçtür.[7] Aristoteles eserinde bu kurucu düşüncenin ispatına hiç kalkışmaz, politik düşüncenin su götürmez bir varsayımı olarak kabul edip geçer. Ardından gelen siyaset kuramcıları da onun iyiye dair görüşlerinden ziyade, iyinin neyi içerip içermediğini sorgular. Politik açıdan iyiyi arama konusundaki bu mutabakat yalnızca siyaset kuramcılarıyla da sınırlı değildir üstelik, politika üzerine düşünen hemen herkes bu mutabakata dâhildir.

Oysa psikanalizin perspektifinden bakıldığında, iyi diye bir şey yoktur. İyi toplum yalnızca toplumdaki bireylerin çatışan arzuları yüzünden erişilmez değildir. Toplumsal çatışmayı rekabet halindeki bireysel arzuların bir arada var oluşuyla açıklamaya çalışan bir teori, toplumsal düzenin antagonistik doğasını layıkıyla düşünemez. Zira bireysel arzular ne kadar farklı olursa olsun, bir parça tavizle tüm bu arzuların birbirleriyle uzlaştırılabileceği farzedilebilir. Bireysel düzeyde çatışan

[7] Bkz. Aristotle, *Politics*, çev. B. Jowett, *The Complete Works of Aristotle* içinde, der. Jonathan Barnes (Princeton NJ: Princeton University Press, 1984), 2: 1986-2129. Türkçesi: *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi.

sayısız arzu tarafından bölünmüş bir toplum varsayımına karşın, John Rawls gibi bir düşünür, örneğin, adil bir toplum hayal edebilir. Toplum, Rawls'un adalet hakkında hüküm verirken bireysel alakaları, arzuları ya da toplumsal konumu göz ardı etmeye izin veren bir şey olarak tarif ettiği "cehalet örtüsü" üzerinden tahayyül edildiğinde, adalet hakkaniyet düşüncesinden ibaret hale gelir.[8] Bu da tüm eşitsizliklerin temize çekildiği iyi bir toplumu olanaklı hale getirip, çatışan bireysel arzuları uzlaştırır.

Ancak iyi toplumun önündeki bariyer bundan daha yüksektir. Bu bariyerin temelini oluşturansa Freud'un aslen kendi içinde çelişkili bulduğu iyi fikrinden başkası değildir. Sorun bizim iyiye ulaşmadaki başarısızlığımız değil, iyinin ta kendisidir. Psikanalizin gündeme getirdiği esas politik kavrayış işte budur. Özgürleşimci politika ve onun içerdiği özgürleşme projesini zora sokan şey en başta bu kavrayıştır. İyi toplum idealine yaklaştıkça, eş zamanlı olarak bu idealde gizlenen boşluğa da yaklaşırız. İyi kavramı ahlaki muhakeme ve doğru düzgün bir toplum tertibine ilişkin görüşlerden öylece doğmaz. Onu yalnızca yasaklanışını deneyimleyerek geliştirebiliriz. İyinin yasaklanması hâlihazırda var olan bir ideale engel oluşturuyor değildir yani, bu ideali kuran şeyin ta kendisidir.

İyi, gerçekleşmesinin önüne diktiğimiz bariyerler olmaksızın herhangi bir varoluşa sahip değildir. Jacques Lacan'ın en önemli politik beyanlarından birinde dile getirdiği üzere, "Freud'un haz ilkesi konusunda attığı adım bize Yüce İyi -*das Ding*'e, anneye, ensest nesnesine denk düşen bu Yüce İyi yasaklanmış bir iyidir ve bundan başka bir iyi de yoktur- diye bir şey olmadığını gös-

[8] Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş baskı (Cambridge MA: Harvard University Press, 1999). Türkçesi: *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Çoşar, Ankara: Phoenix.

termiştir. Freud'un alaşağı etmiş olduğu ahlak yasasının temeli budur".[9] İyi ile yasaklama arasındaki bu kurucu bağ iyinin peşine düşmeyi bütünüyle çelişkili hale getirir. İyiye doğru atılan her adım, aynı zamanda ters yöne doğru atılmış bir adımdır. Ne kadar yaklaşırsak o kadar altını oyarız ulaşmayı umduğumuz toplumsal istikrarın. Bu yalnızca başarısız olmuş ütopyacı sosyalist tasarılarda meydana gelen bir şey değildir üstelik, her tür toplumsal yapı için geçerlidir.

Psikanaliz açısından iyi, gerçekleştirilmesi olanaksız bir ideal değil, tutarlı ve sürdürülebilir bir politikayı yönlendirme becerisinden yoksun bir aldatmacadır. Siyaset kuramcıları (idealin gerçekleşmesinin olanaksız olduğunu kabul etseler bile) toplumu iyi doğrultusunda hareket ettirmek manası taşıyan değişimin tetiklenmesine yardımcı olmak adına yazdıkları için, bu eleştiri politik proje fikrinin kendisini baltalama tehlikesi taşır. Muhafazakâr kuramcılar bu eleştiriye bağışık görünebilir, ama onların tahayyül ettiği şey de bir iyiye dönüş ya da zımnen iyiyle ilişkilendirdikleri bir toplumsal istikrarın tesis edilmesidir aslında.[10] Meşrebi ne olursa olsun, siyaset kuramcısı dünyayı değiştirmek ve bu değişimin devamlılığını (yahut daha iyi bir duruma dönüşü) desteklemek için yazar; oysa psikanaliz dünyayı yorumlar, ilerleme gibi görünen şeyde iş başında olan tekrarı deşifre eder.

---

[9] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, çev. Dennis Porter (New York: Norton, 1992), 70.

[10] Muhafazakâr siyaset kuramcısı Carl Schmitt, örneğin, ilerlemeci teşebbüse bir düşmanı yok etmek üzere saldırır. Schmitt dost/düşman ayrımını politika için elzem görmekle birlikte, ona göre bu ayrımın sürdürülmesi iyi statüsündedir. Biz savaşı iyi toplumun bir parçası olarak kabul etmeye meyilli olmayabiliriz, ama Schmitt için aynı şey söylenemez. Ona göre, toplumsal hayatı yaşamaya değer kılan şey dost/düşman ayrımında temellenen savaştır. O olmadan, yaşam pek de "ilginç" bir şey değildir. Bu pozisyonun taşıdığı aşırı muhafazakârlık, iyi fikrinin Schmitt'e politikanın ayrılmaz bir parçası olarak görünmesini sağlar. Schmitt'in dost/düşman ayrımı üzerine teorisi hakkında detaylı bilgi altıncı bölümde bulunabilir.

Julia Kristeva'nın psikanalizin bünyesinde barındırdığı politik projeyi daimi bir isyan olarak kabul etmesinin sebebi de aslen budur. Psikanaliz modernist edebiyatın yaptığı gibi pozitif bir program ortaya koymak yerine, yalnızca özdeşlik ve iktidarın bir olumsuzlaması olarak sürdürür varlığını. *İsyanın Manası ve Manasızlığı* adlı eserinde, Kristeva "psikanalizin ve bir kısım edebiyatın isyan kültürünün olası örneklerini oluşturabileceğini" ileri sürer.[11] Onun bakış açısından, psikanaliz isyan talep ettiği ölçüde bütünüyle politiktir, ama bu isyan devrime asla dönüşemez. Psikanalitik isyan, isyan olarak kalmaya, kendisine karşı direnmeye devam edeceği bir mevcut iktidar yapısına mahkûmdur. Kristeva psikanalitik düşünceyi bilimsel rasyonalite ve ilerleme hegemonyasındaki bir hıçkırık olarak görür. Bu manada, pozitif bir psikanalitik politika ortaya koymaya dönük her çaba psikanalizin isyan kültürünün oluşumunda oynadığı kilit rolü iptal edecektir.

Kristeva'nın pozitif psikanalitik politikayı reddi, pozitif programın örtük biçimde her isyanda bulunduğunu hesaba katmayı ihmal eder. Biri isyan ettiği zaman, bunu isyan ettiği sisteme alternatif oluşturan bir sisteme güvenerek, dayanarak yapar. İsyanın can verdiği kapitalist sistem bunun en iyi örneğidir muhtemelen. Eğer psikanaliz de basitçe isyandan ibaret olsaydı politik açıdan hiçbir manası kalmazdı. Yine de, Kristeva'nın hakkını teslim etmemiz gerek; psikanalizle ilerici değişim arasındaki yapısal husumeti layıkıyla tespit etmiştir. Psikanaliz bu sürece destek olmak yerine onun arıza yaptığı, kesintiye uğradığı noktaların altını çizer.

---

[11] Julia Kristeva, *The Sense and Non-sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, çev. Jeanine Herman (New York: Columbia University Press, 2000), 29. Kristeva'nın politik bir isyan şeklindeki psikanaliz kavrayışının gelişimi görmek için bkz. Julia Kristeva, *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, çev. Jeanine Herman (New York: Columbia University Press, 2002).

Psikanalizin bu konumu, onu praksisin merkeziyetine vurgu yapan Marksizmle temel bir anlaşmazlık içine sokar. Marx toplumsal değişimi mümkün kılmak amacıyla teori yapmıştır ki her politik proje doğası gereği bu amacı paylaşır. Ancak Marx'la Freud'u diğer düşünürlerden ayıran bir şey vardır ki o da sahip oldukları toplumsal antagonizma kavrayışıdır. Freud'a göre antagonizma kendini bireysel öznelerin derin ıstırabında gösterirken, Marx'a göre sınıf mücadelesinin kendisinde gösterir. Bu odak farkına rağmen, antagonizmanın temel statüsüne ilişkin inancı ikisi de paylaşır; zaten onları toplumsal düzeni temel bir antagonizma tarafından değil de çatışmalar tarafından bölünmüş bir bütün olarak gören (John Stuart Mill ve John Rawls gibi) siyaset kuramcılarından ayıran da budur. Çatışmaları müzakere ve uzlaşı yoluyla çözüme kavuşturabiliriz, ama antagonizma çözümün olanaksız olduğu iması taşır.

Antagonizma yalnızca birbirine karşıt iki pozisyondan -örneğin, burjuvazi ile proletarya- ibaret değildir; karşıtlığın her bir pozisyonda içsel olarak bulunmasıdır. Bu fikir, yani her pozisyonun kendisiyle içten bir karşıtlık içinde olduğu fikri liberal siyaset kuramcılarının kolay kolay kabul edebileceği bir şey değildir (tabii liberal siyaset kuramcıları olarak kalmak istiyorlarsa). Çünkü liberal siyaset kuramcıları nasıl toplumu bir bütün olarak görüyorlarsa, toplumdaki tüm çatışmalı pozisyonları da kendi içinde bir ve özdeş kabul ederler. Oysa Marx için de, Freud için de durum bundan farklıdır. Marx için, burjuvaziyle proletarya arasındaki çatışma aynı zamanda burjuvazinin kendi içindeki bir çatışmanın göstergesidir. Kapitalist üretim tarzının çelişkileri sebebiyle, burjuvazi proletaryayı kendi içinden üretir. Freud içinse, bireyle toplumsal düzen arasındaki çatışma aynı zamanda bireyle toplumsal düzenin her birindeki içsel bir çatışmanın işaretidir.

Birey kavramından yoksun toplumlar bile bu evrensel antagonizmayı hesaba katmak zorundadır. Başka bir deyişle, toplumsal düzenin daimi var oluşu ile yeni öznelerin bu düzene girişi arasında bir uyum tesis etmeye çalışmaları gerekir. Birey Batıya ait bir fikir olabilir, ama öznenin toplumsal düzene girişinden kaynaklanan toplumsal antagonizma için aynı şey söylenemez. Claude Lévi-Strauss'un bambaşka toplumlarda ortaya çıkardığı detaylı evlilik kuralları bu antagonizma probleminin evrenselliğini doğrulamaktadır.[12] Toplumsal düzenin arkasında bir artık bırakmaksızın kendini yeniden üretemeyişi müstakil bir varlık olarak bireyin ortaya çıkmasına sebep olur, ama bu artık her zaman Batı dünyasının aşina olduğu birey formunu almayabilir.

Marx ve Freud topluma dair köklü eleştirilerini bu antagonizma kavrayışına borçludurlar. Bu kavrayış onlara hem proletaryanın/bireyin kendine dönük baskıya nasıl yatırım yaptığını, hem de burjuvanın/toplumsal düzenin kendi yıkımına nasıl katkıda bulunduğunu görme imkânı vermiştir. Toplumsal dengenin de devrimci değişim ihtimalinin de nedeni antagonizmadır. Marx'la Freud yorumun hareket noktası olarak antagonizmayı alması gerektiğinde hemfikir olmakla birlikte, Marx proletaryanın zafere ulaşması ve bunun sonuncunda da sınıf mücadelesinin ortadan kalkmasıyla birlikte, son kertede antagonizmanın üstesinden gelmenin mümkün olabileceğini düşünür.

Marx üretimin sermaye birikimi uğruna değil de toplum yararına gerçekleşeceği bir toplum, üretimin sınırsızca gelişmesine imkân tanıyacak bir değişim tahayyül eder. Ona göre, kapitalist üretim tarzı içinde,

---

[12] Bkz. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, çev. James Harle Bell, John Richard von Sturmer ve Rodney Needham (Boston: Beacon Press, 1969).

> kapitalist üretimin önündeki *esas engel sermayenin ta kendisidir.* Sermayenin ve onun kendini değerli kılmasının [self-volarization] üretimin hem başlangıç hem son noktası olarak, hem güdüsü hem de amacı olarak görünmesidir; üretimin sadece ve sadece *sermaye* uğruna gerçekleşmesidir; yani, üretim araçlarının yalnızca üreticiler *toplumu* için durmadan genişleyen bir yaşam modeline aracılık etmemesidir... Araç -toplumsal üretim güçlerinin kısıtlanmamış gelişimi- mevcut sermayenin değerlenmesiyle kısıtlanmış haldeki amaçla daima çatışır. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzı bir yandan maddi üretici güçlerini geliştirmenin ve buna uygun dünya pazarını yaratmanın tarihsel bir aracıysa, diğer yandan da söz konusu tarihsel görev ile buna karşılık gelen toplumsal üretim ilişkileri arasındaki daimi çelişkidir.[13]

Kapitalist üretim tarzına yönelik bu eleştiride karşımıza çıkan şey, araçla amacın artık birbiriyle çatışma içinde olmayacağı bir toplum fikridir. "Toplumsal üretim güçlerin kısıtlanmamış gelişimi" -antagonizmasız bir toplum- Marx için hakiki bir tarihsel ihtimali ifade eder. Oysa bu Freud'un reddettiği bir ihtimaldir, çünkü Freud antagonizmayı toplumsal yapıyı kuran şeyin ta kendisi olarak görür.

Korunmasız İlişki

1920'de *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi yazmadan evvel, Freud antagonizmayı henüz bu şekilde kavramış değildi. Toplumun günün birinde bastırma ihtiyacından tamamen kurtulabileceğine ilişkin ütopik inancı hiçbir zaman pay-

[13] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Three*, çev. David Fernbach (New York: Penguin, 1981), 358-59. Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, III. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, İstanbul: Yordam.

laşmamış olmakla birlikte, psikanalizin gelişiminin erken dönemlerinde Freud'un sorunlu bulduğu şey cinsel faaliyet üzerindeki çağdaş ahlaki kısıtlamaların aşırılığıydı. Freud bu konudaki açıklamalarına "reform önerilerinde bulunmanın hekimin işi olmadığını" kabul ederek başlamışsa da, devamında şu ifadeyi eklemekten geri durmamıştır: "[Christian] Von Ehrenfels'in modern sinir hastalıklarının yayılmasında ahlakın üstlendiği önemli rolü vurgulayarak medeni cinsel ahlakımızın zararlı etkilerine dikkat çektiği tarifini genişletecek olsaydım eğer, bu tür önerilerin aciliyetini kabul edebilirdim sanıyorum".[14] Freud bu ifadeyi 1908'de, neredeyse tüm dikkatini cinsel dürtülere verdiği bir dönemde dile getirmiştir. "'Ego' cinsel dürtülerin taleplerini tehdit olarak görüp bastırma yoluyla bu talepleri savuşturduğu"[15] için, Freud o sıralarda cinsel dürtülerle egonun çıkarları arasında bir çatışma görüyordu. Bu çatışmanın üstesinden tam olarak gelebilmiş hiç kimse olmadığı halde, o bu çatışmanın aşılabilir olduğunu düşünüyordu; cinsel aktiviteye ilişkin kısıtlamalara dair bir reform programını destelemesini sağlayan da budur zaten. Toplumsal düzeyde egonun cinsel dürtülerden kopardığı lokmayı küçültebilir, bu sayede toplum içindeki öznenin göreceli tatminini arttırabiliriz.

Ama 1920'de ölüm dürtüsünün keşfiyle birlikte, bu iyimserlik teorik açıdan savunulamaz hale gelmiş, gözden kaybolmuştur. Freud'un bilinçdışını keşfetmesi başkalarının düşüncesinde aksamaya neden olmuşken, ölüm

---

[14] Sigmund Freud, "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 9 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1959), 204.

[15] Sigmund Freud, "The Psycho-analytic View of Psychogenic Disturbance of Vision," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 11 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1957), 215.

dürtüsünü keşfi bizzat kendisinin ve takipçilerinin düşüncesinde bir aksama yaratmıştır -bu aksaklığı *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin tereddütlü, dönüşlü tarzında görmek mümkündür. Cinsel dürtüleri hesaba katmayı sürdürüp, bu şekilde psişik ikiliği (baştan sona yenilenmiş bir formda da olsa) korumasına karşın, Freud psişedeki ve daha da genelde toplumdaki hâkim gücün ölüm dürtüsü, yani tekrar zorlantısı olduğunu görmeye başlamıştır. Öncesinde cinsel dürtülerin egoyla bağlantılı dürtülerden daha güçlü olduğunu düşünen Freud, ölüm dürtüsünün cinsel dürtülerden de güçlü olduğunu inanır. Bu ikilik sürmesine rağmen, ölüm dürtüsünün keşfi Freud'un herhangi bir reform ya da ilerici politik değişim ihtimalini kabul etme kabiliyetini tümden değiştirmiştir.

Cinsel dürtüler Freudcu düşünce temelinde kaldığı sürece olumlu değişim bir ihtimal olarak var olmayı sürdürür, çünkü tatminsizlik cinsel dürtülerin kendilerine kayıtlı değildir. Nevroz gibi psişik rahatsızlıklar, cinsel dürtüler ile (toplumun özneye dayattığı kısıtlayıcı ahlaka cisim veren) egoyla uyum içindeki başka güçler arasındaki çatışmadan doğar. Cinsel dürtülerimizi egoyla bağlantılı bastırmadan tümüyle özgür bırakamasak da yükümüzü hafifletmek, bir parça özgürlük kazanmak olasıdır. Bu şekilde bakıldığında, Freudcu bir cinsel özgürleşme politikası hayal edebiliriz. Otto Gross, Wilhelm Reich ve Erich Fromm gibi solcu psikanalistlerin yaptığı da budur esasen; her biri cinsel özgürleşmeye odaklanıp baskıcı toplumu hedef almıştır.

Bu teorisyenler açısından, ölüm dürtüsünün keşfinden önceki erken Freud politik açıdan çok daha işlevsel bir Freud'dur. Üçü de farklı teorik perspektifler geliştirmiş olmakla birlikte, Reich ile Fromm -Gross 1920'de ölmüştür, ama yaşasaydı onların muhalefetini benimserdi muhakkak- ölüm dürtüsü kavramını Freud'un hane-

sindeki talihsiz bir sapma olarak görürler. Her biri psikanalizle Marksist, sosyalist bir düşünce formunu baş göz etmeyi denemiş, bunu yaparken de toplumun antagonizmanın üstesinden gelebileceğine, toplumsal düzen içinde cinsel örgürleşmenin mümkün olduğuna dair Marksist inancı paylaşmışlardır. Söz konusu düşünürler için bastırma toplumsal hayat için ödenmesi gereken bir bedelden ziyade, Reich'in tabiriyle, otoriter bir kuraldır.

Oysa Freud henüz ölüm dürtüsünü ortaya atmamışken bile, cinsel dürtülerin tıkır tıkır çalışmadığında, kendi içinde çatışmalı olduğu konusunda ısrar etmiştir. Onun kendinden menkul ikili dürtü kavrayışı -ilkin cinsel dürtü ile kendini koruma dürtüsü, sonrasında yaşam dürtüsü ile ölüm dürtüsü- diyalektik bir kavrayıştır aslında; antagonistik çatışma tek bir dürtünün ürünüdür. Fakat solcu psikanalistler meseleye bu gözle bakmazlar. Onların perspektifinde, cinsel dürtünün karaya oturmasına sebep kendisi değil çarptığı karşıt güçtür-toplumsal kısıtlamalardır. Bunun sonucunda da psikanalizin politik projesi kusursuz bir netliğe kavuşur: Toplumsal kısıtlamaları kaldırıp cinsel dürtüye alan açmak.

Bu politikanın en ayrıntılı formülasyonunu Wilhelm Reich ortaya koyar. Hem sadık bir Marksist hem de psikanalist olan Reich, proleter devrimle cinsel özgürleşmeyi aynı düzlemde ele almıştır. Her ne kadar daha sonra Sovyetlerin cinsel özgürleşme konusunda geri adım atıp muhafazakâr aile ideolojisine döndüğünü kabul edecekse de, Reich 1927'deki ziyaretinde bu teorik işbirliğinin Sovyetler Birliği'nde gerçekleştiğini tespit etmiştir. Ona göre, toplumsal düzen özneleri cinselliğe ilişkin baskıcı kısıtlamalardan özgürleştirerek doğal libidolarının serpilmesine imkân verebilir. Reich'in gördüğü kadarıyla, mücadele ayan beyan ortadadır. Otoriter bir kural doğal cinselliğe kısıtlamalar getirmekte, bu kısıtlamalar da psikanalizin tedavi ettiği nevrotik bo-

zukluklara yol açmaktadır. Reich, Freud'un toplumsal kısıtlamalara karşı eleştirel bir pozisyon almakta başarısız olduğu, bu yüzden de baskıcı bir otoriter yapının sebep olduğu sorunların faturasını toplumdaki kurbanlara kestiği görüşündedir.[16]

Komünist devrimle doğrudan işbirliğine girmemiş olmakla birlikte, Erich Fromm da Reich'a yakın bir pozisyon benimser. Fakat Reich'ın aksine, Fromm ölüm dürtüsünün belli bir yorumunu kabul eder. Bir ölüm dürtüsü meydana gelebileceğini kabul eder, ama bu dürtünün bağımsız bir statüye erişebileceğine ikna olmaz. Ona göre, kendini ve başkalarını yok etmeye dönük bir dürtü olan ölüm dürtüsü yaşam dürtüsünün bastırılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, eğer yaşam kendini başarılı bir şekilde dışa vurursa, özne kendi hilafına yönelmek yerine hem kendisi hem de başkalarıyla müşfik ilişkiler geliştirecektir. Fromm'daki bu ufak değişikliğe rağmen, Reich ve Fromm için psikanalitik politik proje temelde aynıdır. Psikanaliz doğal libido ya da cinsel dürtüden taraftır, onun özgürleşmesinden yanadır. Psikanalizin iyiye dönük eleştirisini ikisi de kabul etmez; Reich ve Fromm nazarında, psikanalitik düşünce ve terapinin tesis edilmesine yardımcı olabileceği iyi toplum cinsel özgürleşmenin gerçekleşeceği toplumdur.

Gross, Reich ve Fromm psikanalizin politik düzeyini geliştirmiş, ama bunu birer psikanalist olarak gerçekleştirmişlerdir. Psikanalitik tedaviye dönük yatırımları politik bir teori kurma kabiliyetlerini sınırlandırmıştır. Onlar önce psikanalist, sonra siyaset kuramcısıdır. Ayrı-

[16] Reich'e göre, henüz bakıcı toplumsal güçler tarafından kuşatılmamış olan çocuk cinselliği bastırılmamış cinsellik için bir model oluşturabilir. Çocuksu cinselliğin bastırılmamış doğallığını idealize eden Reich şu iddiayı öne sürer: "Gerçekten özgür insanlardan oluşan bir topumun teminatı sadece ve sadece burada, çocuksu doğal canlılıktadır" (Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Governing Character Structure*, gözden geçirilmiş baskı, çev. Theodore P. Wolfe [New York: Farrar, Straus and Giroux, 1945], 259).

ca, ölüm dürtüsünü politik mücadelenin üstesinden gelmesi gereken kurucu bir engel olarak görmelerine karşın, geç Freud'un ölüm dürtüsüne dönüşünü topluca reddetmişlerdir.[17] Oysa Herbert Marcuse bu kısıtlamaların tümünden azadedir. Marcuse, psikanalize politik güçlükleri ele alırken destek bulmak için gelmiş bir felsefeci, bir kültür kuramcısıdır ve her politik projenin ölüm dürtüsünü içermesi gerektiğinin farkındadır. Psikanalizi temel alan bir politika kurmaya dönük iki muazzam teşebbüsten biri olan *Eros ve Uygarlık*'ta, Marcuse Marx'la Freud'u kendine has bir şekilde birleştirdiğini ilan eder. *Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme* alt başlığını taşır bu kitap.[18]

Marcuse kıtlığın cinsel dürtülerimizin, yani erosun bastırılmasını gerektirmeyecek ölçüde bertaraf edilmiş olacağı bir toplum tahayyül eder. Bu tür bir toplumda işgücü ihtiyacı ortadan kalkacak, gerçeklik ilkesinin hâkimiyeti (yani, tatminin ertelenmesi) yerini haz ilkesinin serbestliğine (yani, tatmine doğrudan erişime) bırakacaktır. Marcuse tarihsel ilerlemenin şimdiye kadar bastırmayı arttırdığını kabul etmesine karşın, işgücünün

---

17 Erich Fromm'un düşüncesinde "nekrofili" dediği bir tür ölüm dürtüsü vardır aslında, ama nekrofili yalnızca biyofili eksikliği sonucu ortaya çıkar. Freud'un ölüm dürtüsüne verdiği bağımsız dürtü statüsüne sahip değildir.

18 Marcuse bastırmadan tamamen kurtulmanın imkânsız olduğu fikrini kabul etmekle birlikte, erken Freud'a benzer şekilde, toplumun işleyişinin sürmesi için şart olmayıp yalnızca sömürgen toplum yapısının bir sonucu olan bastırmanın, yani kendisinin "artı-bastırma" (surplus-repression) dediği şeyin azaltılabileceğine, hatta ortadan kaldırılabileceğine inanır. Bu şekilde ütopyacı perspektifi savuşturmuş olsa da -toplum ne kadar özgür olursa olsun, bastırma belli bir düzeyde de olsa varlığını daima sürdürecektir-, Freud'un keşfettiği ölüm dürtüsünü kendi politik vizyonuna dâhil edebildiği söylenemez. Ölüm dürtüsü, burada yalnızca erosun gücü altında kaybolup gidişiyle boy gösterir. Şöyle der Marcuse: "Artı-bastırmadan kurtulmuş bir eros güçlenecek, güçlenmiş bir eros ise ölüm dürtüsünün [instict] hedefini bertaraf edecektir" (Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* [Boston: Beacon Press, 1955], 235). Türkçesi: *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: Idea.

ortadan kalkmasıyla -ve bunu başarmak için gereken sosyalist devrimle- birlikte ilerlemenin bastırmayı arttırmak yerine erosu özgürleştireceği diyalektik bir tersine çevirme gerçekleşeceğine inanıyordu. Bu bakış, öznelerı kendilerini hayatta tutan toplumsal bütünle uzlaştıracağı için, ölümün bile travmatik boyutunu kaybedeceği bir dünya hayal etmemize izin verir.

Marcuse daha iyi gelecek tahayyülünü kurgularken erosa karşı koyan ilkeyi -ölüm dürtüsünü, yani kendisinin thanatos dediği şeyi- de ihmal etmez. Erosun aksine, Marcuse'ye göre thanatos toplumun işleyebilmesi adına bastırma talep eden saldırgan, yıkıma dönük bir içgüdüdür.[19] Bu içgüdünün yıkıma dönük gücünü hafifletmenin bir yolu vardır ama: Saldırganlık büyük ölçüde cinsel tatmin eksikliğine cevaben doğduğu için, toplumun erosu bastırmadan kurtarması öznelerin deneyimlediği saldırganlığı tümden ortadan kaldırmasa da azaltacaktır. Marcuse'nin ideal toplumu, Freud'un tek tek öznelerle toplumsal düzen arasına yerleştirdiği antagonizmadan kurtulmanın bir yoludur aslında. Marcuse terminolojiyi geç Freud'dan almasına karşın, erken Freud'un ve solcu takipçilerinin yaptığı gibi cinsel dürtülerin özgürleşmesine odaklanarak yapar bunu.

Ancak böyle bir program ölüm dürtüsünün olanca teorik ağırlığını taşıyabilecek kabiliyette değildir. Marcuse, ölüm dürtüsünü yalnızca ideal bir toplumun onun gücünü nasıl kırabileceğini göstermek amacıyla kabul eder, lakin ölüm dürtüsünün mevcudiyeti dahi politik program denen şeyi sabote etmeye yeterlidir. Bu durum

[19] Marcuse'nin yaptığı gibi ölüm dürtüsünü saldırganlığa indirgemek psikanalitik düşüncenin tarihinde epey sık rastlanan bir durumdur ve başlıca kaynağı da Melanie Klein ve takipçileridir. Bu düşünce çizgisini kıran, ölüm dürtüsünü saldırganlıktan ayırıp diğer tüm dürtüler için numune oluşturduğunu kavrayan ilk kişi Jacques Lacan olmuştur. Saldırganlıkla bağlantılı yıkıma odaklanmak yerine, Lacan ölüm dürtüsünü tekrar eden dairesel bir hareket olarak kavramıştır.

Freud'a *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun sonunda şu sözleri söyletmiştir: "İnsanların karşısına peygamber edasıyla çıkacak cesareti bulamıyor, onlara hiçbir teselli sunamadığım konusundaki suçlamalarını kabul ediyorum".[20] Ölüm dürtüsü geleneksel formdaki politik programın sunabileceği türden bir teselli ihtimalini ortadan kaldırır, çünkü ilerlemenin önüne Marksist politik aidiyeti yüzünden Marcuse'nin dahi bütünüyle kabul edemeyeceği kadar temel bir bariyer diker.

Her Şey Ölümün Başının Altından Çıkıyor

Ölüm dürtüsü, özü itibarıyla travmatik olan yapısal bir kayba geri dönme dürtüsüdür; yani ne (Marcuse'nin düşündüğü gibi) saldırganlıktır, ne de (Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de kullandığı metaforun ima ettiği gibi) inorganik bir duruma dönme itkisidir. Ölüm dürtüsü, öznenin kendisinden bir parça feda ederek toplumsal düzene girmesi ve bu şekilde toplumsal, konuşan bir varlık haline gelmesi manasındaki öznelliğin kendisiyle beraber doğar. Bu feda edimi yalnızca kaybıyla var olan bir nesne yaratır. Öznenin aslında hiçbir zaman sahip olmadığı bir şeyden mahrum kaldığı bu kayıp, ilksel kaybın tekrarı sayesinde keyif üreten ölüm dürtüsünü kurar.

Öznenin bu fedakârlık edimini gerçekleştirip kendini sabote etmesinin sebebi, bu kaybın öznenin kayıp nesnesini yeniden üretip ona bu nesneye sahip olma imkânı vermesidir. Ancak nesne bir kez elde edildiğinde nesneliğini yitirir. Sonuç olarak, kendi çıkarına ters düştüğü halde, özne nesneyi üreten bu fedakârlık edimini sürekli tekrar etmek durumunda kalır. Ölüm dürtüsü perspektifinden bakıldığında, şiddete iktidar kazanmak için değil, yegâne keyif kaynağımız olan kaybı üretmek

[20] Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, 145.

amacıyla yöneliriz. Zira kayıp nesne olmaksızın hayat en ufak bir tatmin kırıntısı dahi sunmaz. Yaşanılası bir hayatı, yani kayıp nesne sayesinde keyif alınabilen bir hayatı mümkün kılan şey kaybın tekrarıdır.

Ölüm dürtüsünün sebep olduğu tekrar öyle herhangi bir deneyimin tekrarından ibaret değildir ama. Bu tekrar zorlantısı özneyi bilhassa kendisini travmatize eden, dengesini bozan deneyimleri tekrar etmeye sevk eder. Bu manada, özne için işlerin yolunda gitmesi olsa olsa ölüm dürtüsünün o faaliyete çomak sokma ihtimalini arttıracaktır. Ölüm dürtüsünde ima edilen teori uyarınca, iyiye-ilerlemeye dönük her teşebbüs kendi altını oyacak bir reaksiyon üretmeye meyledecektir. Bu hem bireysel hem toplumsal düzeyde gerçekleşir. Örneğin, psikanalitik tedavide negatif terapötik reaksiyon, ufukta beliren tedaviye karşı rahatsızlığı muhafaza etmeye dönük bir gayret formu alır. Düzenli bir şekilde başarısız romantik ilişki tercihlerinde bulunmayı sürdüren bireyler bunun bir başka örneğini oluşturur. Politik açıdan bakıldığında ise, ilerlemenin mücadele etmeyi umduğu baskı formlarını bizzat tetikleyerek, aslında durmadan kendi altını oyduğuna işaret eder. Ters tepme her ilerlemeci programın kendisinde kayıtlıdır.

Ölüm dürtüsü psişede mazoşist bir yapı meydana getirir esasen. Özneye düzenleyici bir ilke sunarak onu doğruca keyfine yönlendirir ki bu keyif daima travmayla bağlantılıdır. Bu yapı öznenin kendi çıkarı doğrultusunda, menfaatlerine uygun hareket etmeye dönük tüm çabalarını zora sokar. Ölüm dürtüsü özneyi kendi çıkarı aleyhinde eylemeye, menfaatine olan projeleri sabote etmeye sevk eder.

Sağduyu bize sadizmin mazoşizmden daha anlaşılır olduğunu söyler, çünkü sadistin nesne üzerinde iktidar kurma düşkünlüğü bir şekilde anlaşılabilirken, mazoşis-

tin kendine zarar vermesine anlam vermek güçtür. Fakat psikanaliz açısından, mazoşizm öznelliğe dair bir model işlevi görür. Ölüm dürtüsünün yapısı dikkate alındığında, bu sefer mazoşizm kolayca anlaşılırken sadizm gizemli bir hale bürünür. Mazoşizm özneye kaybın keyfini sunarken, sadizm bu keyfi başka türlü veriyormuş gibi görünür.

Lacan'ın "Kant ile Sade" makalesinde ortaya koyduğu devrim niteliğindeki sadizm yorumu tam olarak bunu ileri sürer. Bu makalenin okurları çoğunlukla Kantçı ahlak ile Sadecı sapkınlık arasındaki felsefi bağlantıya odaklanır, ama Lacan'ın bu makalede attığı en önemli adım sadizmin cazibesine dair açıklamalarında saklıdır. Geleneksel olarak, çoğu insan sadisti kurbanlarına nesne muamelesi yapmakla itham eder, oysa Lacan'a göre sadistin yaptığı şey kendisini ötekinin keyif nesnesine çevirmektir aslında. Şöyle der Lacan: "Sadist Öteki'nde var olmanın sancısından muaftır, ama bu durumun kendisini "ebedi bir nesne" haline getirdiğinin farkında değildir".[21] Acıyı öteki çekmesine karşın, yegâne keyif figürü de yine odur. Sadistin sadist edimde bulduğu keyif işte bu ötekine atfedilen keyiftir; sadist edimin amacı keyfe neden olmaktır. Bu manada, sadizm baş aşağı edilmiş bir mazoşizm formudur aslında, temel öznellik yapısı korunur.[22] Kendine zarar vermenin insan faaliyetinde böylesine belirleyici bir rol üstlenmesinin sebebi, özneye can veren şeyin ölüm dürtüsü olmasıdır.

---

[21] Jacques Lacan, "Kant with Sade," *Écrits: The First Complete Edition in English* içinde, çev. Bruce Fink (New York: Norton, 2006), 656.

[22] Sheila Kunkle öznenin kendini yok etme, kaybını sahneleme çabasının bir tezahürü olan soykırım şiddetiyle meydana gelen yaralanmalar sırasında sadistçe bir başkasının bedenini parçalamayı şöyle yorumlar: "Başkasının bedenini parçalamak... kendi varlığının tekinsiz mahrem çekirdeğiyle, yüzleşmesi dayanılmaz olan ve şimdi doğruca ötekinin bedeninde bulunan Şey ile baş etme girişiminin işaretidir" (Sheila Kunkle, "The Ugly Jouissance of Genocide," *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 4, no. 1 [1999]: 121).

Bir diğer meşhur psikanalitik politika savunucusu Norman O. Brown, Herbert Marcuse'nin aksine, ölüm dürtüsüne odaklanan bir psikanalitik politika inşa etmeyi denemiştir. Brown ölüm dürtüsünü basitçe erosun bastırılmasının talihsiz bir sonucu olarak görmek yerine, kendi başına güçlü bir kategori olarak kavramıştır. *Ölüme Karşı Yaşam* adlı eserinde, ölüm dürtüsünü insanın ölümü ve kaybı kabullenemeyişinden doğan bir kendini iptal etme itkisi olarak kavramıştır. Onun ifade ettiği şekliyle, "insan nevrozunun esası ölüm dürtüsüdür. Ölüm dürtüsü ise bebeğin anneden ayrılmayı kabul edemeyişiyle birlikte doğar ki yaşayan tüm organizmalara bireysel yaşam bahşeden de, onları ölüme götüren de bu ayrılmadır."[23] Brown'a göre, ölüm ve yıkımın peşinde olmamızın sebebi, paradoksal olarak, ölümü kabullenemeyişimizdir. Onun bakış açısında, kendi ölümümüzü kabullenme kabiliyetine sahip olsaydık ölüm dürtüsüne yakalanmaktan sakınabilir, kendimizi insani şiddet ve yıkımdan kurtarabilirdik.

Marcuse'ninki gibi, Brown'un toplumsal ideali de cinsel dürtülerin serbestliğiyle ölüm dürtüsünün azaltılmasını, bertaraf edilmesini içerir. Ama Brown işi o kadar ileri götürür ki, ona göre bu ideali gerçekleştiremediğimiz takdirde ölüm dürtüsünün boyunduruğundaki insan türünün soyu da tıpkı dinozorlar gibi tükenecektir. Ölüm dürtüsüne (ve ölümün kendisine) Marcuse' den daha çok paye vermesine rağmen, Brown da benzer bir hataya düşer: Ölüm dürtüsünün öznelerin üstesinden gelebileceği bir güç olduğu inancı. Oysa Freud'a göre, ölüm dürtüsü her mağlubiyette intikam alan güçtür, hiçbir ütopyanın bütünüyle ardında bırakamayacağı tekrardır. Ölüm dürtüsüne, onun önceliğine dair sahici bir

[23] Norman O. Brown, *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, ikinci baskı (Middletown CT: Wesleyan University Press, 1985), 284.

tanıma, ilerleme fikrini baştan sona yeniden düşünmemizi gerektirir.

Geriye Doğru İlerlemek

Ama işte, ilerleme fikri politikanın olmazsa olmazı gibi görünür. İlerleme ihtimali olmazsa insanların politik mücadeleye dâhil olmasının hiçbir gerekçesi kalmayacakmış gibi görünür. İlerleme ihtimalinin ortadan kalkması tüm politik faaliyetleri nafile kılacak, bu da politik faaliyetin tümden terkedilmesine sebep olacaktır sanki. Bıkıp usanmaksızın ilerleme ideolojisiyle mücadele etmiş bir düşünür olan Jacques Derrida bile, bir tür sahici ilerleme fikrini zımnen muhafaza etmiştir. Zaten bu sahici ilerleme fikri olmaksızın, Derrida ilerleme fikrini eleştirirken politik faaliyeti onaylayan bir konuma sahip olamazdı.

Derrida gibi isimler için, ilerleme fikrinin sorunu tarihin devinimine bir teleoloji tayin edip, bu şekilde politik faaliyeti bağlamaya hizmet eden belli bir gelecek reçetesi yazmasında yatar. İlerleme fikri özgürlüğümüzü arttırmak yerine, geleceği temsil eden açıklığı kapatarak onu zayıflatmaktadır. Derrida ilerlemeyi yapısöküme uğratmasına karşın, yapısökümü kendisinin "özgürleşimci vaat" dediği daha iyi bir gelecek umuduyla aynı düzleme çeker. *Marx'ın Hayaletleri*'nde şöyle izah eder bunu: "Eh, bir yapısökümde indirgenemez olarak kalan, yapısöküme bizatihi yapısökümün olanaklılığı kadar direnen şey, belli bir özgürleşimci vaat deneyimidir belki de, yahut yapısal bir mesiyanizmin biçimselliği belki; dinden muaf bir mesiyanizm, mesiyanizmden muaf bir mesiyanik hatta.[24] Yapısöküm özgürleşimci vaadi da-

[24] Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf (New York: Routledge,

ima yerine getirilecek bir vaat olarak tutup gerçekleştirmekten kaçınmasına karşın, Derrida bu doğrultudaki hareketin kendisini zımnen ilerleme olarak kavrar.

Yapısökümün politik boyutu daha iyi bir dünyanın mümkün olduğu inancı üzerine kuruludur: Hiyerarşileri yapısöküme uğratır, adaletin yerini bulmasında ısrar edip mevcudiyetine ilişkin yanılsamalara karşı mücadele edersek insanların ıstırabını hafifletebilir, daha eşitlikçi bir dünyanın tesis edilmesine katkıda bulunabiliriz. Tam manasıyla gerçekleşmesi onu kendi zıddına dönüştürecek olsa bile (Derrida'nın görüşü bu yöndedir), iyi vardır. İyi toplumun daima yaklaşan bir nokta olarak, Derrida'nın ifadesiyle, *gelen* olarak kalmasını sağlamak gerekir, fakat iyiye gelecek statüsü vermek onu aşağı çekip gözden düşüreceği yerde, yücelterek yapısöküme uğratamayacağımız bir fikir olan müstakbel adalete yerleştirir -nihai, yüce iyi.[25] Yapısökümde dahi, teorisyenin normatif bir çağrıda bulunabilmesi önce bir tür ilerleme ihtimalinin mevcut olmasını gerektirir.[26]

1994), 59. Türkçesi; *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul.

[25] Derrida müstakbel adaletin aynı anda hem yapısökümün temeli olduğu, hem de yapısöküme bağışık olduğu konusunda ısrarcıdır. *Marx'ın Hayaletleri*'nde şöyle ifade eder bunu: "Yapısökümcü düşünce, yani burada önemsediğim şey, hem belli bir adalet fikrinin (bu noktada hukuktan ayrı) yapısöküme uğratılamaz oluşunu, hem de olumlamanın ve dolayısıyla vaadin indirgenemezliğini daima vurgulamıştır" (Derrida *Specters of Marx*, 90.

[26] 1980'lerin sonu ila 1990'ların başındaki etik ve politik dönüşünden önce bile, yapısökümün metafizik ikicilik eleştirisi üzerinden Derrida'nın düşüncesine can veren şey ilerleme fikridir. O dönemlerde, felsefi düşünce içinde politik bir değişim ihtiyacı aşikâr hale gelmiştir. Örneğin, *Yazı ve Fark*'ın açılış yazısında, Derrida şu iddiayı ileri sürer: "Yeni kavramlar, yeni modeller aramak, bu metafizik karşıtlıklar sisteminden kaçan bir *ekonomi* aramak gerekiyor" (Jacques Derrida, "Force and Signification", *Writing and Difference* içinde, çev. Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1978], 19). Bu noktada, Derrida yapısökümü Marksizmin belli bir formuyla aynı düzleme çekmeden çok önce, yeni bir ekonomi aramakta ve bu yeni ekonomiyi açıkça ilerleme olarak görmektedir; aksi takdirde mevcut metafizikle yetinirdi.

Ama ilerleme fikrinin kaçınılmazlığı daha da derinlere uzanır. Bu fikri ima eden normatif bir çağrıdan ibaret değildir; Kendini saf tanımlamalarla sınırlayanlar da dâhil olmak üzere, her düşünce sistemi ister istemez bir ilerleme ihtimaline işaret eder. Bir düşünce sistemi kurma ediminin kendisi, daha iyi bir dünyanın mümkün olduğuna, bu sistemin temin ettiği bilginin söz konusu daha iyi dünyanın gerçekleştirilmesine destek olacağına dönük bir inanç taşır. Eğer ilerlemenin olanaklı olduğuna inanmasaydım bir düşünce sistem inşa edeceğim diye uğraşmazdım. En karamsar düşünce sisteminde dahi, bizatihi sözceleme ediminin kendisi mevcut olanın ötesine geçmeye dönük temel bir iyimserliğin, umudun ispatıdır. Bu tespit, Charles Fourier gibi bariz bir ütopyacı için ne kadar geçerliyse, Arthur Schopenhauer gibi son derece karamsar bir düşünür için de o kadar geçerlidir. Telaffuz edilen içerik ilerleme fikrini bütünüyle reddetse dahi, bu düşünce sistemini sözceleyen pozisyonun kendisi ilerleme fikrine yatırım yapmış bir pozisyondur. İyinin gerçekleştirilmesi imkânsız olabilir, ama ondan bütünüyle vazgeçmek de bir o kadar imkânsızdır. Bizatihi bilgi üretimi, çoğunlukla da kendisine rağmen, daha iyi bir geleceğe işaret eder.

Bilgiyle ilerleme arasındaki bu bağlantı Aydınlanma'ya egemen olan fikir olmuştur. *"Aydınlanma Nedir?"* yazısında Kant, Aydınlanma'nın herkesin bilgi edinme hakkına, "kendi aklını kamusal bir şekilde ve serbestçe kullanma özgürlüğüne" sahip olduğu bir ortam gerektirdiğini vurgular.[27] Özneler akıl yürütme yoluyla bilgi edinirken bu bilginin toplumun yeniden inşasında kullanıma sokulması ilerlemeyi kolaylaştırır. Kant için, tüm

[27] Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'", *Practical Philosophy* içinde, çev. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 18, vurgular Kant'a ait.

Aydınlanma düşünürleri için, bilgi doğası gereği ilerlemeci bir eğilime sahiptir. Bilgi bizi geçmişin tahakkümünden, tekrarın angaryasından kurtarır. Zaten ilerlemenin mümkün olmasının yegâne sebebi de geçmişi bilme ve ondan ders çıkarma kabiliyetine sahip olmamızdır.[28] Aydınlanma'nın ilerlemeye duyduğu bu inanç insan özneyi bilginin öznesi olarak, bilmek isteyen bir özne olarak kavramasının sonucudur.

Oysa psikanaliz açısından, bilgiyle ilerleme arasındaki bağlantı ilerleme ihtimalinin lanetidir. Özne bilmeyi değil bilmemeyi arzular, kendi varoluşunu sakınılan bu bilgi etrafında örgütler. Lacan bunu *XXI. Seminer*'de açıkça ifade etmiştir: "Bilgi arzusu değil de... bir bilme korkusu vardır asıl."[29] Sakındığımız bu bilgi bilinçdışının bilgisidir, çünkü bu bilgi bizi ölüm dürtüsünün gücüyle, tekrarın kaçınılmazlığıyla yüzleştirir. Yol almamıza, geleceğe umutla bakmamıza imkân veren bilmediğimiz şeydir-ahmaklığın bize özgü formudur. Bilmeye dönük bu temel ret olmasaydı şayet, özne devam filan edemezdi.[30]

Freud'un düşünce tarihinde gerçekleştirdiği büyük devrimin esası özneyi bilgi öznesi değil de arzu öznesi olarak kavramasında yatar. Freud'un yaptığı şey, Platon'dan Kant'a kadar tüm düşünürler doğuştan gelen bir

---

[28] Aydınlanma'nın bilgiyle ilerleme arasındaki ilişkiyi kavrama biçimi, George Santayana'nın meşhur ifadesinin habercisidir: "Geçmişi hatırlamayanlar onu tekrar etmeye mahkûmdur" (George Santayana, *The Life of Reason or The Phases of Human Progress: Reason in Common Sense* [New York: Scribner's, 1924], 284).

[29] Jacques Lacan, "Le séminaire XXI: Les non-dupes errent, 1973-1974", 23 Nisan 1974 oturumu, taslak, çeviri bana ait.

[30] Çocuğun ailesine yönelttiği bitip tükenmez sorular, bir bilgi arzusu ya da doğuştan gelen bir merak olmadığı yönündeki psikanalitik görüşe aykırı görünür. Oysa bu sorular dünyanın düzenine ilişkin rastgele sorular değildir. Bu soruların hepsi çocuğun ebeveynlerinin arzusuyla alakalıdır. Lacan şöyle ifade eder bu durumu: "[Çocuğun] sorduğu her şey, en nihayetinde Öteki'nin kendisinden istediğini varsaydığı şeyi yerine getirmek içindir" ("Le séminaire XXI," 9 Mayıs 1974 oturumu, çeviri bana ait).

bilme açlığını öznelliğe esas kabul etmişken başka bir temel dürtü öngörmesinden ibaret değildir ama, Freud öznenin arzulamaya devam edebilmek için bilmemek istediği görüşündedir. Özne ne bildiğine göre değil nasıl arzuladığına göre eyler. Bilme edimiyle arzulama edimi arasında bağlantı kurabilseydik eğer, bu iki özne fikri arasında da bir bağlantı kurabilirdik.

Ancak bilgiyle arzunun pek de iyi geçindiği söylenemez: Özne ne arzuladığını, nasıl keyif aldığını bilmek istemez. Öznenin bilgisi eksik kalmalıdır ki bilgideki bu noksan öznenin arzusunu tetiklesin, keyif aldığı noktaya ışık düşürsün. Bilinçdışı öznenin kendi keyfini bilemeyişinden doğar. Ama buradaki esas mesele bilinç düzeyindeki bilginin keyfe, onun travmatik kökenine dair bilgiye erme kabiliyetinden yoksun olması değil, bilincin bu bilginin önüne set çeken şeyin ta kendisi olmasıdır. Bilinç düzeyindeki bilgi bilinçdışına erişimi engeller, bu yüzden de bilinçli bilme gayreti daima kendi kendini bertaraf eder.

Psikanaliz özneden bilgi projenin geleneksel görünümünü terk etmesini talep ederek bilgi projesinde yer alan bu temel boşluğu doldurmaya gayret eder. Öznenin bilinçdışını keşfedebilmesi adına bilinçli bilgiyi parantez alan bir alan inşa eder. Psikanalizin temel kuralının -dile gelmesi gereken şey bilinenlerden ziyade akla geliveren sözcüklerdir- amacı öznenin bilmek istemediği şeye ışık düşürmektir. Öznenin bildiği ile söylediği arasında bir boşluk vardır. Konuşma edimi sırasında, özne bilinç düzeyinde bildiklerinden fazlasını söyler ki bilinçdışı işte bu fazlalıktır -öznenin bildiğini bilmeksizin sahip olduğu bilgidir. Bu bilginin paradoksu, ona erişmenin ancak bu bilgiyi aramıyorken mümkün olması, erişildiği anda da kaybolmasıdır.

Psikanalizin temel kuralına mümkün olduğunca bağlı kalmak, öznenin onunla karşılaştığı vakit kendisini bile şaşırtan bu bilmediği şeyi tanımasına imkân verir. Ama tanıma, öznenin edindiği bu bilgi yoluyla ilerleme kaydetmesine müsaade etmez. Psikanalizde meydana gelen tanıma, terimin bildik anlamıyla bilgi statüsüne sahip değildir; tanıma bilgi sahasındaki doldurulamaz bir boşluğu mimler daha ziyade. Özne kendini yabancılığını hiç kaybetmeyen bir bilinçdışı arzuda tanır ve tüm yabancılığına rağmen onun sorumluluğunu üstlenir. Ama bunu yapmak kişinin bir özne olarak değişmesini, ilerlemesini sağlamaz; özneyi zaten neydiyse o haline getirir. Bu şekilde, özne ölüm dürtüsünü iyiye ulaşmak için aşılması gereken bir engel olarak görmeyi bırakıp öznelliğinin hakikati olarak görür.

Sonu Gelmeyen Tekrar

Bir yandan her düşünce sisteminin bir tür ilerleme fikri barındırdığını, diğer yandan da ölüm dürtüsü kavramının ilerlemenin olanaksız oluşuna işaret ettiğini ortaya koyan çelişkili bir sonucun kabul edilmesi, psikanalitik düşünceyi -bilhassa da psikanalitik politik projeyi- hayli çetin bir zeminde bırakır. Psikanalitik tedavinin etkisine duyduğu inancı kaybettiği görülen geç Freud'un, yani 1920 sonrası Freud'un mutlak karamsarlığı bu şekilde açıklanabilir belki. 1937'de (yani ölümünden yalnızca iki sene evvel) kaleme aldığı son yazılarından biri olan "Sonlandırılabilir ve Sonlandırılamaz Analiz" Freud'un tekrarın gücünü kırma kabiliyetimize dair endişelerini açıkça gösterir. Bu yazıda, Freud öznenin kastrasyon kaygısı ve penis kıskançlığını terk etmeyi reddedişini tekrarın inatçılığının bir simgesi olarak ele alır. Şöyle not düşer: "Analitik işlemin hiçbir safhası, penis sahibi olmayı dileyen bir kadını bu imkânsız dileğinden vaz-

geçmeye ikna etmeye çalıştığınız, yahut bir adamı pasif tavrın erkekler için daima kastrasyona işaret etmediğine, birçok ilişkide bunun kaçınılmaz olduğuna ikna etmeye uğraştığınız zamanlarda basan o bunaltıcı boşu boşuna uğraşıp durma hissinden, nefesinizi boşa tükettiğiniz şüphesinden daha sancılı değildir".[31] Yani travmatik kaybın etrafını çeviren tekrar ötesine geçmenin mümkün olmadığı bir bariyer gibi iş görür.

Bu bariyeri hesaba kattığımızda, psikanalitik tedrisattan geçmiş politik proje bir arada düşüne geldiğimiz politikayla ilerlemeyi birbirinden ayırmamızı talep eder. İlerlemeden kaçamayız, ama bildik ilerleme fikri de çuvallayıp durur. Sahici bir psikanalitik politika işte bu paradoks üzerine bina edilmelidir. Bu tür bir politika, iyi toplumla aramıza giren bariyeri aşmak amacıyla ilerlemeye çalışmak yerine, bariyerle özdeşleşmeyi ilerlemenin paradoksal amacı olarak görmemizi talep eder. İyi toplumun önündeki bariyer -toplumsal semptom- aynı anda hem takılıp durduğumuz bir engeldir, hem de keyif kaynağımız.[32]

İyinin peşine düşen bildik politikalar şimdiyi sınırlandıran limitten azade bir gelecek hedefler. Bu gelecek sahici bir temsili demokrasi, sosyalist bir ütopya, iktida-

---

[31] Sigmund Freud, "Analysis Terminable and Interminable," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 23 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1964), 252.

[32] İlerleme bir yanılsamadır demek, belirli ampirik örneklerde (Orta Çağ'dan moderniteye örneğin) ilerlemenin hiçbir zaman gerçekleşmediğini söylemekle aynı şey değildir. İlerlemenin ontolojik bir mesele olmadığını ima eder daha ziyade: Ne kadar ilerlenirse ilerlensin, diyelim ki ilerleme ideolojisinin vaadi kadar ilerlemiş olalım, ilerleme öznelliği kuran kayba deva olamaz. Kaldı ki ampirik ilerleme örnekleri dahi -mesela, 1960'larda Amerika'daki insan hakları mücadelesi- kaçınılmaz olarak geri dönen bir bastırma eşliğinde gerçekleşir (birbirinden ayrılmış konutlar, varlıklı beyazlara özel okullar vesaire). Bu ırkçılığı kaçınılmaz bir şey olarak kabul etmemiz gerektiği manasına gelmez elbette; sadece ilerleme fikrine yapılan yatırımın daima kendi zıddını, üstelik de müstehcen bir kaynaktan ürettiğini gösterir ki tekrarı benimsenmesi buna karşı iş görür işte.

rın ve servetin adilce bölüşüldüğü bir toplum, hatta hatta limite cisim verenlerin defedildiği faşist bir düzen formu dahi olabilir. Ama ona ulaşmaya yönelik tüm çabalara rağmen iyi erişilmez olarak kalacaktır. İyi toplumla aramıza giren limit, iyi toplumu kuran şeyin ta kendisidir çünkü. Limiti aşmak, ona ulaşmaya çalışırkenki iyi fikrinin parçalara ayrılmasına sebep olur. Psikanalitik politika, limiti aşmak veya ortadan kaldırmakla uğraşmak yerine onunla özdeşleşmede ısrar eder. Bu türden bir politikada içerilen ilerleme kavrayışı iyinin kendisine doğru bir ilerleyiş değil, bizi iyiden ayıran engele doğru bir ilerleyiştir.

Limitle özdeşleşmek dürtünün tekrarını benimsemeyi gerektirir, çünkü dürtünün etrafında dönüp durduğu nokta engeldir, limittir. Dürtünün her tür mükemmelliğin altını oyması kusursuz bir dürtü öznesini olanaksız kılar. Ama dürtü deneyimini değiştirmek mümkündür. Psikanalizin temel iddiası-psikanalitik bir politik proje fikrini düşünülebilir kılan bahis- şudur; öznenin tekrara ilişkin farklı bir tutum benimsemesi tekrarın kendisinde köklü bir dönüşüme yol açar. Tekrar etmeye mahkûm olabiliriz, ama bu tekrarı aynı pozisyondan sürdürmek zorunda değiliz. Engeli aşıp iyiye varmaya çalışmaktansa, ilerlemenin önündeki bu engelle özdeşleşerek tekrarı benimsemek hem öznenin, hem de toplumsal düzenin doğasını değiştirir. Bu şekilde, tekrar insanın kaçıp kurtulmaya çalıştığı bir yük olmaktan çıkıp öznenin varlığının esası, tatmin bulduğu kip haline gelir.

Politikanın iyi bir toplum inşası değil de tekrarın benimsenmesi şeklinde düşünülmesi, geleneksel politik projeyi rayından çıkarıp taşıdığı değeri ters yüz eden bir hareket doğurur. Bu politika fikri Marksizmin verebileceği türden bir umut, örneğin antagonizma ve kaybın

üstesinden gelme umudu taşımaz. Bu perspektifte, ütopyacı bir ideali kaybetmekle kalmayıp, alternatif gelecek fikrini-aşılmaz limitlerle kuşatılmamış bir gelecek fikrini- tümden kaybederiz ki kuşkusuz bu fikir çok daha fazla politik enerji harekete geçirir.[33] Diğer taraftan kazandığımız şeyse, öznelerin kendi keyiflerini yapılandırmasına yönelen bir politik formdur. Bu şekilde, iyinin sahasını terk edip ölüm dürtüsü rehber alındığında, özgürleşimci politika küresel kapitalizmin genişleyip ilerleyeceği yeni bir patika açmak yerine gerçek bir alternatif üretebilir. Ölüm dürtüsü psikanalizin siyasal düşünceye yaptığı en devrimci katkıdır. Ama bununla birlikte, siyasal düşünceye görece yabancı bir kavramdır; bu yüzden Freud'un ölüm dürtüsüyle ne kastettiğini netleştirmek, bir ölüm dürtüsü politikasının neye benzeyeceğini göstermek için edebiyattan, sinemadan ve tarihten çeşitli örneklere başvuracağım.

Takip eden bölümler, önce politik bir varlık olarak özne üzerine düşünmek ve sonra toplumun politik yapısını kavramak adına ölüm dürtüsünün izinden gidecek. Ölüm dürtüsünün öznelliği nasıl biçimlendirdiğine ilişkin bir açıklamayla başlayan birinci kısımda, odak noktası başlı başına özne olacak. Bu kısımdaki bölümlerde öznenin nasıl keyif aldığı, dürtüyle toplumsal sınıf arasında nasıl bir ilişki olduğu, dürtünün etik bir varlık olarak özne üzerinde ne tür etkilere sahip olduğu ve öznenin nasıl politize olduğu gibi sorular ölüm dürtüsü üzerinden cevaplanmaya çalışılacak. Ölüm dürtüsünün

[33] Umut kapitalizmin hâkim ideolojik temellerinden biri olduğu için, farklı bir gelecek umudu üzerine kurulu solcu bir politika kapitalizm altında bilhassa güçsüzleşir. Çünkü kapitalizm, özneleri içlerindeki ontolojik yaraya merhem olacak bir meta sunarak ele geçirir. Meta öznelliği tanımlayan boşluğun devası haline gelir, fakat metanın bu şekilde iş görmesi ancak gelecek kipinde, dolasıyla da hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir umudun korunmasıyla mümkündür. Umutlu solcuların kapitalist ideolojinin umut vaaz eden sesine kapılması oldukça kolaydır. Böyle düşününce, kapitalizmin 1960'ların radikal öğrencilerinden başarılı dişçiler yaratmasına şaşmamak gerekir.

tek tek özneler üzerindeki etkisine ilişkin bu tartışma, ölüm dürtüsünün toplumun oluşumuna etkisiyle başlayan ve toplum üzerindeki etkisini soruşturan ikinci kısma temel teşkil edecek. İkinci kısımda, ölüm dürtüsü kavramının bugünün temel politik sorunlarının incelenmesinde nasıl yardımcı olabileceği incelenecek: Bilinçlendirmenin yetersizliği, fantazinin karşı konulmaz gücü, biyolojik indirgemecilik ve köktenciliğin büyüyen tehlikesi, dini inancın cazibesi, bastırmayı ortadan kaldırma girişimlerinin başarısızlığı. İki kısımdan oluşan bu kitapla amaçlanan şey özne ya da toplum tarafından benimsenecek politik bir hedef tayin etmek değil kesinlikle, yalnızca hâlihazırda var olan yapıları tanıyıp usulca haberdar etmektir. Ölüm dürtüsünün açıkça ifade edilmesi, özneye ve topluma ulaşması özgürlüğün yeniden ele alınmasına temel teşkil edebilir.

Psikanalitik tedavide meydana gelen şey de budur nitekim; öznelliğe temel teşkil eden şeyin ölüm dürtüsü olduğunun tanınmasıdır. Bu tedavi sayesinde, özne öznellik problemine çözüm bulma ihtimaline duyduğu inancı terk eder. Öznenin telafi etmeye çalıştığı kayıp kurucu bir kayıp haline gelir -ve böylece keyfin önündeki bir bariyerden ziyade onun anahtarı olarak görünür. Psikanalitik düşünceyi temel alan bir politik projenin, teoriyi kliniğin dışına taşıyıp toplumun kendisine uygulayarak bu tedaviyi yaygınlaştırmaya çalışması beklenir. Ancak mesele herkesin psikanalize girmesi filan değildir tabii ki; psikanalitik teorinin politik bir teori olarak iş görebileceğini göstermektir. Politik açıdan, insanların psikanalitik terapiye gidip gitmediğinin hiçbir önemi yoktur. Bu teori, iyileştirme ihtimali ve onunla bağlantılı nihai keyifte değil de keyifle kayıp arasındaki ayrılmaz bağda ısrar ederek, politik bir değişim başlatabilir. Kaybın inatçı doğasını tanımadan özgürce keyif alır hale gelemeyiz.

Özgürce keyif almamız konusundaki bu ısrarına rağmen, psikanalitik düşünce pek de akla yatkın bir özgürlük kavrayışına sahip değildir. Öznenin özgürlüğünü kazanmasının yolu ölüm dürtüsünden geçer. Bu dürtüyü kuran kayıp, özneyi toplumsal çevresine olan bağımlılığından özgürleştirir ve ilksel kaybın tekrarı da bu özgürlüğü sürdürür. Travmatik kaybın kaçınılmazlığını benimseyerek özne kendi özgürlüğünü benimser aslında; sahiden özgürlüğü mesele edinmiş her politik projenin de bu kaybı merkeze alması gerekir. Politika keyfi iyi sancağı altında sınırlamak yerine özgürce keyif almaya alan açma olanağına ancak bunu yaparak sahip olabilir.

I

ÖZNELLİK

1

Öznelliğin Oluşumu

Kaybetmenin Önemi

Ölüm dürtüsünün politikası Freud'un ortaya koyduğu devrimci öznellik fikriyle, öznenin bilgi değil arzu peşinde koştuğu kavrayışıyla başlar. Bu fikri takiben, geleneksel ilerleme kavramı savunulamaz hale gelir, özne kendi kendine zarar veren bir varlığa dönüşür. Belli bir açıdan bakıldığında, Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi erken düşünürlerin Freud'un bilgi öznesinden arzu öznesine doğru gerçekleştirdiği bu devrimci dönüşü önceden sezmiş olduğu söylenebilir. Zira Schopenhauer ve Nietzsche bilgi arayışımızın aslında çok daha temel bir arayışa, tatmin arayışına hizmet ettiğini vurgulamış, bu şekilde felsefenin geleneksel özne kavrayışından ayrılmışlardır.[1] Fakat bununla birlikte, ikisi de insan hayvanın bilgi sahasına, dil sahasına girişinin önemini tam olarak kavrayamamıştır. Schopenhauer ve Ni-

[1] Schopenhauer'le Nietzsche arasında, istence dair benimsedikleri tavırla bağlantılı bir farktan söz edilebilir. Budizm'e benzer şekilde, Schopenhauer istenci öznenin kaçıp kurtulmaya çalışması gereken bir lanet olarak görürken, Nietzsche istenci tüm yaratıcı gücün kaynağı kabul eder. İstencin ıstırap kaynağı olduğunu ikisi de kabul etmesine karşın, Nietzsche bu ıstırabı göğüslemeyi tercih ederken Schopenhauer aşkın bir istenç sayesinde bundan kurtulmanın peşindedir. Ama bu temel ayrıma karşın, bilginin geleneksel Batı felsefesindeki bariz önceliğini ikisi de onaylamaz.

etzsche'ye göre bilgi (ya da temsil) bir yandaysa, istenç diğer yandadır ve biyolojik bir olgudan ibarettir. Oysa Freud'un arzulayan özne kavrayışında, özne bilgi sahasına teslimiyetin içgüdüsel varlıkta yarattığı deformasyonun sonucudur. Yani bilgiden ziyade arzu doğrultusunda hareket ediyor olsak da, paradoksal olarak, içgüdülerimiz bilgi dolayımından geçtiği için böyle yaparız. Schopenhauer ve Nietzsche'nin öznesinin aksine, Freud'un öznesi saf biyolojik içgüdüyü hiçbir zaman deneyimlemez; onun deneyimlediği şey daima bilinçdışı arzudur.[2]

Arzunun önceliğini sahiden tanımak bilinçdışını insan hayvanlıkla bağlantılı bir istenç yahut içgüdü bölgesi olarak kavramayı bırakıp, özü itibarıyla bilince indirgenemez olan bambaşka bir psişik mahal olarak görmeyi gerektirir. Freud'a göre, öznenin bilinçdışı arzusunu bilmemesinin sebebi kendi hayvani yönünü kavramadaki başarısızlığı değildir; özne bilinçdışı arzusunu bilmez, çünkü bilinçdışı arzu özneyi doğuran şeyin ta kendisidir ve her tür bilgi projesinin önünde gelir. Bu manada, Freud'un devrimi gerçek bir devrimdir, öznelliğin nasıl ortaya çıktığına dair eşsiz bir görüşe dayanır.[3] Psikana-

---

2 Freud'un düşüncesinin Nietzsche'nin öngörülerinin gerçekleşmesinden ibaret olduğu iddiasının problemi burada yatar. Bu pozisyon, Freud'un Nietzsche'nin biyolojizminden tamamen ayrıldığını göremeyen Michel Onfray'in pozisyonudur. Şöyle der Onfray: "Freud'un düşüncesinde üzerine bina edildiği kurucu bir Nietzschecilik bastırıldığı hipotezini benimsiyorum. Zira tıpkı Nietzsche gibi, Freud için de esas neden bedendir; *bilinçdışı da dâhil olmak üzere* her şeyin nihai düğüm noktasıdır" (Michel Onfray, *Apostille au "Crépuscule": Pour une psychanalyse non freudienne* [Paris: Grasset, 2010], 77, çeviri bana ait). Onfray Freud'dan bir Nietzscheci çıkarabilmek için psikanalizin çok çok temel bir noktasını görmezden gelmek zorunda kalır -özne ve bilinçdışı biyolojiyle kültür arasındaki bir çarpışmadan doğar. Bilinçdışı kültüre girişin ardından varlığını koruyan bir biyoloji kalıntısı değil, kendi varlığını doğruca kültüre borçlu olan bir fazlalık, bir deformasyondur.

3 Batı felsefe tarihinde Freud'a en yakın duran şahsiyet, Schopenhauer ve Nietzsche'den ziyade Hegel'dir aslında. Hegel bilgi öznesine bağlı kalmasına rağmen, düşüncesi baştan sona bilgi projesinin aşması olanaksız olan temel sınırı göstermeyi amaçlar. Hegel açısından, mutlak bilgi öznenin aşılmaz bir

litik düşüncenin tüm politik açılımları öznelliğin doğumuna dair bu kavrayışla başlar, onu diğer tüm siyaset kuramlarından ayıran esasen budur. Kaybın özne açısından kurucu statüye sahip olması, iyiye varmaktan ziyade kaybın tekrarını merkeze alan bir politika kurmayı gerektirir. Psikanalitik düşünce kaybın tekrarına mahkûm olduğumuzu varsayar, ama bu tekrarla farklı bir ilişki tesis ederek bizi özgürleştirmeyi amaçlar. Psikanalitik politikanın özgürleşimci projesi işte bu yeni ilişkidir.

Freud'un düşüncesinde, insan hayvan başlangıçta nesnel dünyası bulunmayan otoerotik bir varlıktır. Ben ile öteki (yahut özneyle nesne) arasındaki ayrım doğuştan gelen bir şey değil psişik bir başarıdır. Bebeğin otoerotik kipinde henüz kendisiyle nesneler arasında bir ayrıma yer yoktur ve varlık bu ayrımsız mevcudiyette belli bir tatmin bulur. Bu otoerotizm henüz narsisizm bile değildir ama. Çünkü öznenin kendi egosuyla narsistik bir ilişki kurabilmesi için bile önce bir egonun oluşması gerekir ve bu da ancak otoerotik döngüdeki bir kırılma sayesinde mümkün olur. Freud'un "Narsisizm Üzerine: Bir Giriş" yazısında ifade ettiği gibi, "birey başlangıçta egoyla kıyaslanabilecek bir bütünlüğe sahip değildir, ego geliştirilmesi gereken bir şeydir. Oysa otoerotik dürtüler başından beri oradadır, demek ki narsisizmin meydana gelebilmesi için otoetorizme bir şey -yeni bir psişik eylem- eklenmesi şarttır".[4] Ego (öznenin libidosu açısından başka nesnelerle rekabet halindeki) bir tür özel nesne olduğundan, egonun oluşabilmesi ve öznenin narsistik hale gelebilmesi öznenin

sınırı tanıdığı noktanın adıdır; bilgi sahası içinde yer alan bir bilgisizlik noktasıdır. Hegel bu şekilde ifade etmezdi muhtemelen ama, bu bilgisizlik noktası öznenin bilinçdışı arzusudur, bilgi projesinin başladığı noktadır.

4 Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.14 içinde, çev. ve der. James Strachey (New York: Norton, 1957), 77.

özneyle nesne arasında ayrım yapmış olmasını gerektirir. İnsan hayvanın ayrımsız otoerotizminde ayrım meydana getiren şeyse Freud'un "yeni bir psişik eylem" dediği bu yaratıcı edimdir.

Özne dediğimiz şey bir kayıp deneyimi sayesinde ortaya çıkar. Hem özneyi hem de nesneyi, yani bu edim sayesinde ortaya çıkan ve öznenin kaybettiği şeyin ta kendisi olan nesneyi yaratan bu kayıp öznenin bir parçasının kaybıdır. Öznenin nesne dünyasına duyduğu ilgi de bu dünyayı kayıp nesnesi etrafında kurmuş olmasından gelir. Jacques Lacan şöyle ifade eder bunu: "Analitik teoriye dair somut deneyimimizde nesnenin eksikliği fikrini merkeze olmadan yaptığımız bir tek şey yok. Olumsuz bir şey olmak şöyle dursun, bu durum öznenin dünyayla kurduğu ilişkinin kaynağıdır".[5] Nesnenin kaybı, bu kayıp etrafında dönen ve öznenin ilişkiye girebileceği bir dünya meydana getirir.

Bununla birlikte, hiç kimse nesne yaratmak için bedeninin gerçek bir parçasını feda etmez tabii ki. Bunu beklemek biraz fazla kaçardı. Ama psişik feda edimi, aynı anda hem önceden mevcut olmayan bir ayrımın oluşmasını, hem de bu ayrımın öznenin arzusunu nesne dünyasına yönlendirmesini sağlar. Freud öncü makalesi "Olumsuzlama"da şöyle tarif eder bu işlemi: "Öznel nesnel karşıtlığı doğuştan getirilen bir şey değildir. Bu karşıtlığı meydana getiren yegâne şey düşüncenin önceden algılanan bir şeyi tekrar anımsama kabiliyeti barındırmasıdır; düşünce anımsanan şeyi harici nesnesinden ayırıp onun yer almadığı bir temsil halinde yeniden üretir. Dolayısıyla, gerçeklik testinin ilk ve öncelikli amacı temsil edilene karşılık gelen gerçek bir nesne bulmak değil, bu nesneyi *tekrar bulmak*, kendimizi nesnenin

[5] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV: La relation d'objet*, 1956-1957, ed. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 1994), 36, çeviri bana ait.

hâlâ orada olduğuna ikna etmektir".[6] Freud dilbilim terimlerini kullanmıyor olmasına karşın öznenin dilde yabancılaşmasına atıf yaptığı, bu yabancılaşmayı hem özne hem de nesnenin ortaya çıkışının anahtarı olarak gördüğü bellidir.

Özne dilin buyruklarına boyun eğdiğinde nesne dünyasıyla dolaylı bir ilişkiye girer. Konuşan varlık kitap, kalem veya kâğıtla ilişki kurmaz, onun ilişkiye girdiği şey "kitap", "kalem" veya "kâğıt"tır. Özneyle algıladığı nesnenin arasına imleyen girer. Dilde yabancılaşmak özneyi nesne dünyasıyla doğrudan bir temastan mahrum eder. Ama bununla birlikte, "Olumsuzlama"dan aldığım yukarıdaki pasajda, Freud öznenin dile girişini özneyle nesne ayrımını üreten olayın ta kendisi kabul eder -bu ayrımı yaratan "düşünmenin önceden algılanan bir şeyi tekrar anımsama kabiliyeti barındırmasıdır; düşünce anımsanan şeyi harici nesnesinden ayırıp onun bulunmadığı bir temsil halinde yeniden üretir". Bu da demektir ki özne dilin beraberinde getirdiği dolayımın yahut dolaylılığın kendisini mahrum ettiği o doğrudan ilişkiye aslında hiçbir zaman sahip değildir.

Özne dilin dolayımına dâhil olmadan önce herhangi bir nesneye sahip değildir -bırakın nesnelerle ayrıcalıklı bir ilişkiyi, otoerotizmi yüzünden bu aşamada tam bir ilişkisizlik söz konusudur. Bu manada, ilk yaratıcı edim öznenin dilde yabancılaşmaya gönüllü oluşudur; öznenin doğrudan erişimi olmayan nesneleri üreten fedakârlıktır. Dilin önemi de bu kurucu fedakârlığın mahalli olmasından gelir zaten, yoksa dilin kendinden menkul bir önemi yoktur. Öznenin dildeki bir varlık olarak iş gördüğüne tanık olduğumuzda biliriz ki bu fedakârlık

---

[6] Sigmund Freud, "Negation", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.19 içinde, çev. ve der. James Strachey (New York: Norton, 1961), 237-38.

edimi gerçekleştirilmiştir, ancak bu fedakârlık öznenin kendi kendine yüklendiği bir edim değildir.

Özneye dile girmeyi dayatan daima ötekilerdir. Konuşan varlığın ortaya çıkmasını sağlayan şey onların teşviki, onların özendirmesidir. Ama öznenin dilde yabancılaşmaya açık olması, konuşan bir özne haline gelebilmek adına kendisinden bir parçayı feda etmeye gönüllü oluşu, dile giriş öncesinde varlığın kendisinde bir eksiklik olduğunu ima eder. Demek istediğim, öznenin ayrıcalıklı nesneden vazgeçerek özne haline geldiği bu edim dille çakışır, ama ona indirgenemez. Özne bu fedakârlık edimini gerçekleştirir, çünkü mevcut otoerotizmini yeterince tatminkâr bulmaz -otoerotik varlık kusursuz bir bütünlüğe sahip değildir, tam tatmindeki bu noksan da dilin ve toplumun yabancılaştırma işlemi yoluyla özneyi yakaladığı açılığı üretir. İnsan hayvanın başlangıçtaki otoerotik durumu yeteri kadar tatminkâr olsaydı eğer kimse konuşmaya başlamaz, öznellik asla oluşmazdı. Konuşma denen şey hayvani varlığımızdaki, hatta varlığın ta kendisindeki bir ilk yaranın işaretidir.

Gelgelelim, öznelliğin ortaya çıkmasının tek yolu kendi kendini yaralamaktır. Başkaları çeşitli gerekçelerle bebeği otoerotik durumunu terk etmeye teşvik etmelerine karşın, öznelliği kuran ilk kayıp daima ve kaçınılmaz biçimde kendiliğindendir. Öznellik en temelde mazoşist bir forma sahiptir ve kendisini kuran mazoşist edimi tekrar edip durur. Fedakârlık edimi otoerotik karantinanın menettiği bir tatmin vaadine kapı açar ki öznenin baştaki otoerotik durumu terk edip toplumsallık çağrısını kabul etmesinin sebebi de budur. Ancak dikkat etmemiz gerek, "fedakârlık" terimi öznenin söz konusu kaybın öncesinde (kendi başına veya ebeveyniyle birlikte) sahip olduğu bir bütünlükten vazgeçtiğini ima ettiği ölçüde yanıltıcı olabilir.

Özne fedakârlık ediminde sahip olmadığı bir şeyden vazgeçer. Öznelliği kuran ilk kaybın hiçbir tözel tarafı yoktur, belli bir şeyden vazgeçiliyor değildir. Bu tanımlayıcı jestle, özne varlık uğruna kayıp nesnesini feda eder. Peki, madem özne bir hiçten vazgeçiyor, o halde bu ilk feda edimine ne gerek var? Öznenin ortaya çıkması neden bu kayba bağlıdır? Öznenin kendisini özne olarak kurması için kayıp deneyimi neden bu kadar elzemdir? Yanıt ihtiyaçla arzu arasındaki ayrımda saklı. İnsan hayvanın ihtiyaçları kayıp deneyimine bağlı değildir, ama öznenin arzusu öyledir.

Arzuyu meydana getiren şey ilk fedakârlık edimidir: Özne etrafında arzusunu şekillendirebileceği bir kayıp nesne üretmek için bir hiçi feda eder. Richard Boothby'nin psikanalizin arzunun doğumuna ilişkin kavrayışına getirdiği eşsiz açıklamada ifade ettiği üzere, "nesnenin yıkımı ve kaybı... kaybolan şeyi yeni bir formda tekrar elde etmeyi olanaklı kılan simgesel bir düzlem açar".[7] Boothby şöyle sürdürür açıklamasını: "Fedakârlık arzunun şekilleneceği kalıbın oluşmasını sağlar. Bu manada, fedakârlığın temel işlevi için *do ut desidero* tabiri *do ut des* tabirinden çok daha uygundur: Karşılığında bir şey alayım diye değil, arzulayabilmek için veriyorum".[8] Öznenin arzusu bu kayıp nesne doğrultusunda hareket etmesine karşın, nesnenin hiçbir pozitif mevcudiyeti yoktur, yalnızca kaybıyla var olur. Kayıp nesnenin, yani arzulamaya neden olan nesnenin elde edilebilir olmayışı buradan gelir.[9] Arzu öznesini doğuran şey bu nesnenin

---

7 Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan* (New York: Routledge, 2001), 188.

8 Boothby, *Freud as Philosopher*, 189. *X. Seminer*'de şöyle der Lacan: "Kim olursak olalım, bilinmez bir ilahi güce fedakârlıkta bulunmadan sürdüremeyiz yaşamımızı; kabul edilsin veya edilmesin, arzularımızın bize dayattığı bazı sakatlıkları bu güce adayıp dururuz. (Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X: L'angoisse, 1962-1963*, ed. Jacques-Alain Miller [Paris: Seuil, 2004], 320-21, çeviri bana ait).

9 Lacan'ın bu kayıp nesneye verdiği isim, Platon'un *Şölen*'inde Alcibiades'in

meydana gelmesidir, ama nesne töze sahip olmadığı için hiçbir zaman ampirik bir arzu nesnesi haline gelemez. Zaman zaman bir arzu nesnesinin kayıp nesneye cisim verdiğini zannedebiliriz, fakat nesneyi elde eder etmez boşluğunu keşfederiz. Kayıp nesne ampirik değil yapısal bir kayıptır.

Hiçle Karın Doyurmak

Bu doğrultuda, arzulayan öznellik için anoreksiyi model alabiliriz. Kültür eleştirmenlerinin çoğu, haklı olarak, anoreksinin çağdaş toplumda bolca rastladığımız ve kadınsı güzellik idealine ulaşmaya çabalayanları açlığa mahkûm eden baskıcı kadınlık tanımlamalarının bir sonucu olduğu görüşündedir. Naomi Wolf'un *Güzellik Miti*'ndeki klasikleşmiş açıklamasına bakılırsa, kadının doğuştan ast olduğu düşüncesi etkisini yitirmeye başladıktan sonra, zayıflık ideali kadını kontrol etmenin-bedenini denetlemenin- bir yolu haline gelmiştir.[10] Anoreksik kadının mağduriyetine cisim vermektedir: Kadın ataerkil bir ideali içselleştirmiş, bu ideale ulaşmak için kendi bedenine şiddet uygulamaktadır.

Bu analizdeki sorun şu ki anoreksik sadece kadınsı güzellik idealine cisim vermeye çalışıyor değildir.[11] Ano-

---

Sokrates'te vurulduğu şey olan agalma'yı tartışırken geliştirdiği *objet petit a*'dır. Aktarım üzerine sekizinci seminerdeki agalma, araya giren iki seminer boyunca geçirdiği değişimin ardından, on birinci seminer *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nda *objet petit a* haline gelir. Bkz. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert, 1960-1961*, der. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 2001); Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, ed. Jacques-Alain Miller (New York: Norton, 1978). Türkçesi: *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis.

[10] Bkz. Naomi Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women* (New York: Doubleday, 1991).

[11] Bu noktada, Naomi Wolf'un Barack Obama'nın seçilmesinin ardından sağcı Çay Partisi'ne yakınlaşmasını, anoreksiyi yalnızca kadına dönük baskının bir semptomu olarak görüp, politik bir edim olarak ele almadaki başarısızlığının

reksik zayıflık peşinde koşarken bunu öyle aşırıya götürür ki peşine düştüğü idealden çok çok uzak bir bedenle kalakalır. Etrafındakiler bu görüntüsünün hoş olmadığını, haddinden fazla zayıfladığını söylese dahi, o kilo kaybetmeye devam eder. Bu yüzden de çoğu feminist anoreksiği yıkıcı bir figür olarak görür. Elizabeth Grosz'un ifadesiyle, "anoreksi ne popüler görüşün öne sürdüğü gibi bir ego 'arızasıdır', ne de kontrolden çıkmış bir 'diyet hastalığıdır'; hayalet uzva benzer şekilde, Oidipal-öncesi (yani kastrasyon öncesi) beden için, kadının anneyle kurduğu ve ataerkil düzen içinde terk etmesi icap eden maddi bağlantı için yas tutmanın yollarından biridir muhtemelen. Anoreksi kadın bedeninin toplumsal anlamına dair bir protesto biçimidir".[12] Grosz anoreksinin aşırılığını ataerkinin şakşakçılığını yapmadan, anoreksiyi feminist direnişle aynı düzleme çekerek açıklar. Ama anoreksiği tamlık ve annelik bağıyla bir arada ele alır; kayıp nesneyle değil. Bu manada, Grosz anoreksinin sahiden radikal olan yönünü, anoreksiğin arzusunun gücünden doğan radikalliğini kaçırır.

Anoreksik basitçe yemeyi reddediyor değildir; karnını hiçle doyurur o, hiçlik onun kayıp nesnesidir. Pozitif yiyecek formları öznenin eksiğine seslenmekte başarısız olurken, hiçlik öznenin arzusuna hitap ederek arzunun kendini sürdürmesini sağlar. Anoreksiğin aç kalmasının sebebi Kafka'nın açlık sanatçısı gibi tatmin edici bir yiyecek bulamayışı değil bulmuş olmasıdır, bulduğu yiyeceğin canlı organizmadan ziyade arzulayan özneyi doyurmasıdır. Anoreksinin mantığı örtük biçimde

---

nihai sonucu olarak gören vahşi bir psikanalitik açıklamaya cüret edilebilir. Anoreksinin böyle ele alınması nesnenin hiçliğini kavrama konusundaki bir yetersizliğin işaretidir ki Çay Partisi'nin görüşünü besleyen, onu radikal olmaktan alıkoyup gerici bir politik hareket haline getiren de aynı yetersizliktir.

[12] Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 40.

her öznede iş başında olan arzunun işleyişini açığa vurur. Özne çeşitli arzu nesnelerinin (yeni bir araba, yeni bir ev, yeni bir sevgili vesaire) peşine düştüğünde bu nesnelerin kendine has bir cazibeye sahip olduğuna inanır, oysa arzusunun gerçek motoru vazgeçtiği hiçliktir, tüm nesnelerin temsil etmeyi deneyip de başaramadığı şeydir. Arzu nesnesini arzulanabilir kılan yegâne şey kayıp nesneyi temsil etmeye yeltenmesidir ki anoreksiğin açığa vurduğu da esasen budur. Yine de anoreksik bir istisnadır; anoreksik olmayan öznelerin çoğu kayıp nesnenin hiçlikten ziyade belli bir şeyde bulunabileceğine inanır.

Anoreksi arzunun yapısını çağrıştırmasına karşın, kadın öznelliği kontrol etmenin bir yolu olan zayıflık idealinin yükünden ayrı düşünülemez. Ama bu ideal de anoreksiğin kendi bedeniyle ilişkisini çarpıtmasının yanında, arzunun doğasını görünür kılar. Kusursuz zayıflık idealinin olanaksızlığı, anoreksik özneye arzunun yapısal imkânsızlığını bilinçdışı da olsa teyit etme imkânı verir. Erkek öznelerin (ya da bu ideale mesafe almış diğer kadın öznelerin) aksine, anoreksik kendi nesnesinin imkânsızlığıyla yüzleşmekten kaçınamaz. Baskıcı zayıflık ideali, anoreksiğin arzunun hakikatine kendi bedeninde şahit olmasını sağlar.[13]

Kayıp nesnenin imkânsız doğasını -anoreksiğin gösterdiği şeyi- kavramak politik edimin doğasını yeniden düşünme olanağı barındırır. Politik edim belli bir nesneyi elde etmekten, toplumsal iyiye ulaşmaktan ziyade bütün imkânsızlığına rağmen öznenin arzusunda ısrar etmeyi gerektirir; ölüm dürtüsünde gerçekleşen tam olarak budur. Ölüm dürtüsünü temel alan bir politika-

[13] Anoreksiğin ayrıcalıklı statüsü psişeyle politikanın kesişmesinin tehlikesini gösterir. Toplumumuz daha eşitlikçi olup daha az baskıcı kadınsı güzellik ideali barındırsaydı, anoreksi diye bir şey olmazdı. Dürtünün yapısı başka bir yerde gösterirdi kendini.

nın anahtarı, tıpkı anoreksideki gibi nesnenin hiçliğini yakalamak ve bu sayede tatmini dürtünün kendisinde bulmaktır. Ancak öznenin nesnesiyle ilişkisi, doğası gereği bu ihtimali neredeyse imkânsızlaştıran bir yanılsama üretir.

Öznelliği başlatan kayıp nesne herhangi bir töze sahip olmamasına karşın, özne açısından sahip olduğu statü nesnenin hiçliğini gizler. Kayıp nesne özneye keyif alma kabiliyetinin anahtarını elinde tutan *tek* nesne gibi görünür. Öznenin kayıp nesneye yaptığı bu yatırıma tamamlanmaya dair bir fikir eşlik eder: nesnenin kaybı geriye dönük bir tamamlanmışlık durumuna-hiçbir zaman olmamış bir tamlık durumuna- neden olur ve bu imgesel duruma dönüş vaadini taşıyan da bizzat nesnedir.[14] Kısacası, nesne öznenin boşluğunu doldurmayı, arzusuna cevap vermeyi vaat eder. Öznenin yaptığı bu yatırımın sonucu olarak, baştaki kayıp nesne öznenin daha sonraki tüm arzulamalarının motoru haline gelir.

Baştaki fedakârlık edimi olmaksızın özne ne arzulayabilir, ne de keyif alabilir; hiçbir özgürlüğe sahip olmadığı, kendi varlığından ibaret bir dünyada sıkışıp kalır. Ayrıcalıklı nesnenin kaybı sayesinde, özne hiçbir otoritenin dolduramayacağı bir boşluk yaratarak kendisini (ailesel veya toplumsal) otoritenin mutlak hâkimiyetinden kurtarır. Dolayısıyla öznelliği kuran ilk özgür edim, nesneden vazgeçmektir. Otoritenin öznede eksik olanı vermeye dönük daha sonraki tüm çabaları az kalacaktır -ya da haddini aşacaktır, çünkü öznedeki boşluğu yalnızca hiçlik doldurabilir. Tatminsizlik ve hayal kırıklığının özgürlükle bağlantılı olması buradan gelir: Otoritenin istediğimiz şeyi vermedeki başarısızlığını dene-

[14] Anne figürüyle rahimde veya erken bebeklikte kurulan ilk bağ çocuğa başlangıca ait bir tamlık sağlamaz. Eksiklik bu kusursuz görünen bağa bile sızar, söz konusu bağ sahip olduğunu düşündüğümüz bütünlüğe ancak bundan sonra erişir.

yimlediğimizde, aynı zamanda otoriteyle aramızdaki mesafeyi ve özne olarak radikal özgürlüğümüzü deneyimleriz.

Istırap İdeolojisi

Özgürlükle kaybı özdeşleştirmenin doğuracağı muhtemel problem, çoğu zaman ideolojinin de aynı operasyonu gerçekleştiriyor olmasıdır. Istırabı yüceltmek ideolojinin özneleri toplumsal düzenin taleplerini karşılamaya ikna etmek için benimsediği temel yöntemlerden biridir. Öte dünyada cennetin keyfini sürmek isteyen öznelerin dünyevi ıstırabı kabul etmeleri gerektiğini ileri süren Hıristiyanlık bunun en bariz örneğidir muhtemelen. Bu takası kabul eden özne, çektiği sefalete isyan edip baskıcı egemen sınıfı devirmek yerine usulca bu sefaleti göğüsler. Buna karşılık, kapitalist baskının boyunduruğu altında çekilen ıstırabın erdem taşımadığı, öte dünyada bu dünyada ıstırap çekenleri bekleyen bir cennet bulunmadığı fikri Marksizmin en temel iddialarından biridir. Marksizm'e göre, ıstıraba imtiyaz tanımaya dönük her çaba kaçınılmaz olarak baskıcı sınıfla işbirliği içindedir; baskıya maruz kalan sınıfla değil. Ve özgürleşmek en başta zorunlu olmayan ıstıraptan kurtulmak demektir.

Ama Marx zorunluluk bölgesi dediği şeyi bütünüyle aşamayacağımızı kabul eder. Sosyalist bir toplumda dahi, çok düşük bir düzeyde de olsa katlanmamız gereken zorunlu bir ıstırap daima olacaktır. Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde yer alan ifadesiyle, "insan gücünün kendi başına bir amaç olarak gelişeceği gerçek özgürlük bölgesi... ancak zorunluluk bölgesi temelinde filizlenebilir.[15] Yine de, Marx açısından ıstırap sakınmaya çalış-

[15] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Three*, çev. David Fernbach (New York: Penguin, 1981), 959.

tığımız şeyi temsil etmektedir. Marx'ın düşüncesinin bütün amacı zorunluluk bölgesi pahasına özgürlük bölgesini genişletmektir. Bu anlamda, sosyalist bir toplumda deneyimleyeceğimiz haz ıstırap karşıtı bir hazdır; ıstıraptan ayrı düşünemeyeceğimiz keyif değildir.

Keyfimizin başlangıca ait bir kayıp deneyimine bağlı olduğu ve keyfi bu deneyimi tekrar ederek elde ettiğimizi öne süren psikanalitik düşünce Marx'tan bariz biçimde ayrılmasına karşın, Hıristiyan ideolojiyle, daha doğrusu ıstıraba ayrıcalık tanıyan her tür ideolojiyle ufak da olsa bir benzerlik taşır. Kayba keyfimizin kaynağı olarak ayrıcalık tanımak, bir bakıma, kaybın kendi kendisinin mükâfatı olduğu anlamına gelir. Yani kaybı gelecekteki bir haz uğruna deneyimlemeyiz aslında, daha ziyade, ayrıcalıklı bir nesne ortaya çıkmasına izin verdiği için ondan keyif alırız. Georg Simmel, klasikleşmiş çalışması *Paranın Felsefesi*'nde nesnelerin değerinden söz ederken tam olarak bu noktayı yalıtır: "Değer, talep eden özneye göre değil bu ilişkinin bir fedakârlığa mâl olduğu gerçeğine dayanarak belirlenir".[16] Bir şeye biçilen değer bize mâl olduğu fedakârlıkla bağlantılıdır, çünkü arzulanabilirliği üreten şey -paradan, zamandan, mülkten vesaire yapılan- fedakârlıktır. Fedakârlık gerektirmeyen nesnelere ihtiyaç duyabiliriz, ama onları arzulayamayız.

Bedelsiz erişebildiğimiz nesnelerden keyif almak bu yüzden olanaksızdır. Para ödemek satın alınan nesneleri fedakârlıkla, kayıpla donatır ve bu da onlara değer verir.[17] Bedava nesneleri problemli hale getiren şey -me-

---

[16] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, ikinci baskı, çev. Tom Bottomore ve David Frisby (New York: Routledge, 1990), 80. Türkçesi: *Paranın Felsefesi*, çev. Öykü Didem Aydın ve Yavuz Alogan, İstanbul: İthaki.

[17] Freud'un psikanalizin ücretsiz yahut çok düşük bir ücretle yapılması halinde işe yaramayacağı konusundaki ısrarı, kaybın kurucu boyutuna ilişkin kavrayışından kaynaklanır. Psikanalitik seansa başka türlü sahip olmayacağı değeri veren şey analizanın feda ettiği paradır. Erich Fromm, Freud'a ilişkin ana-

sele çoğunlukla bu olsa da- ucuz etten yapılan yahninin yavan olması değildir; sorunlu olan bu nesnelerin kayıpla bağlantılı bir ürün olan ayrıcalıklı nesne statüsüne çıkarılmayıp kaçınılmaz biçimde ampirik nesneler olarak görünmesidir. Değerin kaynağı olan yaratıcı edim kayıptır.[18]

Psikanaliz Hıristiyanlığın ilk günah mefhumunu kabul ediyormuş gibi görünmekle birlikte, onu gelecekteki mükâfatından ayırır. Bu *Cennet Yeniden*'i [*Paradise Regained*] olmayan bir *Kayıp Cennet*'tir [*Paradise Lost*] aslında; kaybın aynı zamanda kurtuluş olduğu bir kavrayıştır. Bu benzetmeye göre, ilk günah ıstırabımızın hem kaynağıdır, hem ödülü. Travmatik kayıp acıtır, ama keyif veren (en azından verebilecek) bir şekilde acıtır. İdeolojik jest -bu ister Hıristiyanlık olsun, ister kapitalizm- zorunluluk ya da ıstırabın erdemini ilan etmekten çok, gelecekteki bir rahatlama vaadine, ıstırabı onu telafi eden bir fikir etrafında konumlandırmaya dayanır.

İdeoloji özneleri kaybın mutlak olmadığına, kârlı bir alışverişe dönüşebileceğine ikna etmek üzere şekillenir.[19] Oysa hiçbir tözel kazanç veya ödül öznelliği ku-

---

lizinde ücretlendirme konusundaki bu ısrarı Freud'un para takıntısına indirgeyip, karşılamaya gücü yetmeyenler için ücretsiz psikanaliz önerir övünerek. Ama psikanalizin değer teorisini bütünüyle terk edip, yerine alternatif bir teori koymayışı bu eleştiri ve pratiği sorunlu hale getirmektedir. Fromm açısından, hayatın kendisi başlı başına değerlidir.

[18] Adam Smith tarafından geliştirilen ve daha sonra Marx'ın da üzerinde çalıştığı emek değer teorisi, kayıpla değer arasındaki bağı temel öncülü olarak alır. Satılabilir olan şey, değerli bir nesnenin üretildiği çalışma esnasında meydana gelen kayıptır (zaman kaybıdır, enerji kaybıdır, özgürlük kaybıdır). İş gücü gerektirmeyen bir nesne kâr üretemez ki bu durum üretilmeyip doğal dünyada bulunan nesneler için bile geçerlidir. Yalnızca bulup çıkarmak için iş gücüne ihtiyaç duyulan altın veya elmas gibi ender madenlerin değer taşıması bu yüzdendir.

[19] Birçok farklı ideoloji vardır kuşkusuz, ama kişinin kaybından kâr edebileceği fikrini tüm ideolojiler paylaşır. Kapitalist ideolojiye göre, yoğun çalışmaya eşlik eden kayıp zenginlikle sonuçlanır; Hıristiyan ideolojiye göre, dünyevi hazlardan fedakârlık etmek ebedi saadete kapı açar; Marksist ideolojiye göre, bugün yürütülen işçi mücadelesi yarının sosyalist toplumunu olanaklı kılar;

ran ayrıcalıklı nesnenin kaybını telafi edemez; bu telafisi mümkün olmayan bir kayıptır. Buna rağmen, ideoloji her kaybın üretken bir boyut taşıdığını öne sürer. Bu noktada ideoloji tektir; tüm ideolojiler ideolojinin belli bir formundan ibarettir. Hıristiyan ideolojiye göre, bu dünyadaki ıstırabımız mükâfatını cennetin saadetinde bulacaktır. Kapitalist ideolojiye göre, bugün sarf ettiğimiz emek yarın zenginlikle ödüllendirilecektir. Radikal İslam'a göre, intihar ederek gösterdiğimiz fedakârlığın mükâfatı sonsuza dek cennette kalmak olacaktır.

Gelecekteki bir hazza kapı aralamayan, ama yine de bizi en iyi şekilde tanımlayan şey olan verimsiz kaybı hiçbir ideoloji kabul edemez. Bu yüzden eğer ideolojiyi zora sokmak istiyorsak, bolluk bereket içinde yaşamak için kaybın veya fedakârlığın şart olmadığını iddia etmek yerine, kaybın verimsizliğinde ısrar etmeliyiz.[20] Özne gelecekteki hiçbir kazancın ilk kaybı telafi etmeyeceğini kavradığında, ideoloji özneyi kontrol etme kabiliyetini yitirir. Bu açıdan bakıldığında, en ideoloji karşıtı felsefi eserlerden biri Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'dir.

Hegel bütün bir *Fenomenoloji*'yi kaybın kendi kendinin mükâfatı olduğu fikrini açıklamaya adamıştır. *Fenomenoloji*, dayandıkları mantık sonuna dek takip edildiğinde kendi kendinin altını oyan çeşitli felsefi pozisyonları izlemektedir. Her bir örnekte, felsefi pozisyon

terapötik ideolojiye göre, terapi seanslarında duyulan ıstırap normal bir yaşamın huzuruna uzanır. İçerik düzeyindeki bu muazzam çeşitliliğe karşın, tüm ideolojiler öyle veya böyle bir telafi vaat eder; bu telafi sinizm ideolojisindeki gibi bilen azınlıktan olmanın hazzı dahi olabilir. Velhasıl, tikel bir ideolojiyi tartışmak yerine bizatihi ideolojiden söz edebilir ve bu şekilde ideolojik fikirler ile ideolojiyi zora sokan fikirleri birbirinden ayırabiliriz.

[20] Psikanalizin içindeki dirimselci sapkınlık kaybı tümden önleme kapasitemizde ısrar eder. Bu pozisyona göre (ki popüler hale getiren Wilhelm Reich'tir), saf üretken varlıklar haline gelip hayatımızı hiçbir zorunlu kayıp yaşamadan sürdürebiliriz. Bu pozisyon açısından, kaybın gerekçesi daima ideolojiktir.

en nihayetinde kendini imha etmeye meyletmektedir. Bu şekilde, Hegel her felsefenin (ve tabii ki her öznenin) mantığına kaybın, fedakârlığın gömülü olduğunu göstermektedir. Kayıp olumsal bir sonuçtan ziyade, pozisyonun etrafında kendini kurduğu bir merkez haline gelmektedir. Bu durum Hegel'in sorguladığı ilk tutumda -duyu kesinliği, daha doğrusu anlık duyu deneyimimizin nihai hakikate denk düştüğü inancında- açıkça görülür.

Hegel bu pozisyonun mantığını üstlenerek şunu gösterir: Duyu kesinliği doğrudanlığın değerinden yana durmasına karşın, aslında hakikat iddialarını tartabilmek için karmaşık bir dolayım ağına dayanmaktadır. Kısacası, duyu kesinliği hakikat iddialarını ileri sürdüğü esnada tutarlı bir felsefi pozisyon olarak kendi kendinin altını oymaktadır. Hegel'e göre, bu fedakârlık duyu kesinliğine ilişkin olumsal bir sorun olmayıp her tür felsefenin zorunlu merkezidir. Felsefi bir pozisyon ne ölçüde istikrarlıysa, o ölçüde kendinden, kendi temel mantığından caymış demektir. Felsefi bir pozisyon üstlenildiğinde, aynı anda bu pozisyonun kendi kendine verdiği zararın da kavranması, bu kayıpla da özdeşleşilmesi gerekir.[21]

Ancak klasik Hegel okumasına göre, diğer felsefi pozisyonlara dair bu kavrayış Hegel'in kendi felsefesinde, bilhassa da *Fenomenoloji*'nin nihai pozisyonu olan mutlak bilgideki bir çıkmaza uzanır. Pek çok yorumcu açısından, mutlak bilginin kayba karşı zaferi Hegel'in

---

[21] Hegel'in *Fenomenoloji*'de yer alan kayıpla özdeşleşme sürecine ilişkin tarifi Derrida'nın icra ettiği yapısökümcü yaklaşıma yakın görünmekle birlikte, bu iki pozisyon birbirinin tam zıddıdır. Derrida kaybı başka felsefi pozisyonlarla özdeşleşmek yerine onlara mesafe alarak keşfeder. Dolayısıyla da kaybın kendisini benimseme imkânını tasavvur edemez. Derrida için, kayıp daima ötekinin kaybıdır-uzaktadır. *Açmazlar*'da "Ölümüm olası mı?" diye sormasının sebebi budur (Jacques Derrida, *Aporias*, çev. Thomas Dutoit [Stanford CA: Stanford University Press, 1993], 21).

kaybı telafi ettiği, üretken kıldığı, ona hükmettiği noktayı mimler. Fakat bu okuma Hegel'in mutlak bilgiyi nasıl nitelediğine dikkat etmeyi ihmal eder; kim bilir, belki de terimin kendisi yanıltıcı olmuştur. Hegel'in *Fenomenoloji*'yi mutlak bilgiyle bitirmesinin asıl sebebi kurucu bir fedakârlığın kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.

Mutlak bilgiye ulaşmak bu kavrayışa ermek demektir. Hegel'in ifadesiyle, "kendini bilen Tin yalnızca kendisini bilmekle kalmaz, kendi olumsuzunu, sınırını da bilir: Sınırını bilmekse kendini feda etmeyi bilmektir".[22] Mutlak bilgiye ulaşan biri, bulunduğu pozisyonu kuran şeyin kayıp olduğunu idrak eder. Bu tanıma ise kayıptan sakınmak veya üstesinden gelmeye çalışmak yerine, kaybı kayıp uğruna benimseyip ondan keyif almaya izin verir. Takipçilerinin söylediklerinin aksine, Hegel'in mutlak bilgiye ulaşması kaybı yenmenin son adımını değil, ona hükmetme gayreti karşısında felsefenin zaferini mimler. Hegel felsefeyi ideolojinin kaybı telafi etmeye, özneleri kaybın yapısal değil de ampirik bir statüye sahip olduğuna ikna etmeye yönelik gayretlerine karşı koyabileceği bir noktaya çekmiştir.

İnsanın ıstırabına dair ideolojik manipülasyon, kaybın telafisine ilişkin bir imge sunmasının yanında ıstırabın ve kaybın kaynağını da konumlandırır: Tek tek öznelerin çektiği ıstırabın müsebbibi dünyadaki şiddet ve kıtlıktır. Örneğin, Soğuk Savaş dönemi Amerikan ideolojisinde fedakârlık gerektiren harici güç Sovyetler Birliği'dir. Bugün aynı rolü Radikal İslam oynamaktadır. Üstelik Radikal İslam Amerikalıların insan hakları konusunda yaptığı fedakârlıkların gerekçesi olmakla kalmayıp, ıstırabın kendisiyle ilişkilerini de dönüştürdüğün-

[22] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 492. Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea: İstanbul.

den bu gerekçelendirme çok daha geniş bir yankıya ulaşmaktadır. Istırabın kaynağını bir dış tehditte konumlandırmanın ileride bu ıstırabın telafi edileceği hayaline kapı aralamak gibi bir işlevi vardır. Bunun gerçekleştiği her durumda, kayıp öznelliğin kurucusu olmaktan ziyade üstesinden gelinebilecek olumsal bir sorun haline gelir. Kaybın yapısal zorunluluğunu kabul etmek ideolojiyi en güçlü motivasyonundan mahrum edeceği için, hiçbir ideoloji kayıpla bu türden bir ilişki kuramaz. Bunun bir başka ifadesi şudur; hiçbir ideolojinin kabul edemeyeceği şey ölüm dürtüsüdür. Tam da bu sebeple, ölüm dürtüsünü temel alan psikanalitik bir politika ideolojinin büründüğü tüm formları kapsayan kusursuz bir eleştiri sunar bize; ölüm dürtüsünü yakından incelemek bu eleştiriyi tam olarak nasıl beslediğini ortaya koyacaktır.

Yaşamıyor Olmanın Neşesi

Terimin kendi imaları ve Freud'un bu yöndeki önerilerine karşın, ölüm dürtüsü ölmeye, inorganik bir duruma dönmeye yönelik bir dürtü değildir. Ölüm dürtüsü hayatı sonlandıran ölümden ziyade yaşamın içinde gerçekleşen ölüme ilişkindir. Arzulayan özneyi doğuran ayrıcalıklı nesnenin kaybını tekrar deneyimlemeye dönük bir dürtüdür. Bu deneyim, ölümün öznede yer ettiği ve onu hayat döngüsünden çekip çıkardığı anı imlediği ölçüde yaşarken ölmek deneyimidir. Ayrıcalıklı nesnenin kaybı özneyi yoldan çıkarıp hayatın kendisiyle kurduğu ilişkiyi bozar.

Bu noktadan itibaren özne basitçe hayatta kalmaya ya da hayata tutunmaya çalışmak yerine, arzusunun yapısını belirleyen kayba dönüp duracaktır.[23] Özne dedi-

[23] Nietzsche öznelliğin hayatta kalma arzusuna indirgenemeyeceğini layıkıyla tespit etmişse de, öznenin hayatın kendisinden uzaklaşmasını yakalayacak

ğimiz şeyi kuran yaşama dair bu aksaklık, öznelliğe ilişkin organik veya biyolojik her açıklamayı yetersiz kılar. Arzu öznesi sadece yaşamını sürdüren bir özne değildir; içinde bir ölüm formu, kendinden sonraki tüm ilişkileri biçimlendiren bir kayıp formu taşır. Bu kayıp özneyi dünyanın dışına çekip kendi çevresine, dünyasına tamamen yabancılaşmış halde bırakır.

Öznelliği kuran travmatik kayıp öznenin kendine ait bir dünyaya sahip olmasını engeller. Özne, Martin Heidegger'in tarif ettiği gibi bir dünyadaki-varlık olarak var olmaz. Öznellik fikrini reddeden Heidegger, varlığı *Dasein*, oradaki-varlık terimi üzerinden ele alır. Ona göre, *Dasein* daima dünyadaki-bir-varlıktır ve dünyeviliği dışında düşünülemezdir. Oysa öznellik *Dasein* ile dünyası arasında bir ayrım ima eder ve tam da bu yüzden *Dasein* üzerine konuşurken öznellikten söz edemeyiz. *Dasein* kendi dünyasına yabancılaşmış halde olmasına karşın, esasen o dünyanın bir parçasıdır: *Dasein*'in dünyası onu durduran ve ötesine geçmesinin olanaksız olduğu bir sınırdır. Bununla birlikte, Heidegger'in *Dasein*'in dünyeviliği ve nesnelerle ilişkisine dair görüşü bir çıkarım değil, varsayımdır.[24] Yani aslına bakılırsa, Heidegger dış dünyanın mevcudiyetine kuşku düşüren, varlığının ispatlanması gerekebileceğini ileri süren Batı felsefe ta-

---

kadar ileri gitmemiştir. Nietzsche'nin insanın temel arzusuna dair kavramı güç istenci, kendisinin sık sık biyolojik terimlerle tarif ettiği organik bir dürtüdür. Öyle ki Nietzsche bir noktada güç istenci ile ormandaki ağaçların faaliyeti arasında bir analoji kurar.

[24] Heidegger'deki *Dasein*'in dünyevi olduğu varsayımına ilişkin bu eleştiriyi açıkça dile getiren ilk kişi, pek çok açıdan Heidegger'in talebesi sayılabilecek olan Jean-Paul Sartre'dır. Sartre'ın deyimiyle, "dünyadaki-varlığın yapısı olarak görünen ontolojik birlikte-varoluşun, söz gelimi, Pierre ile dostluğumda ya da Annie ile birlikte oluşturduğumuz çiftte tezahür eden birlikte-varoluş gibi bir ontik birlikte-varlığa temel oluşturması olanaksızdır" (Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, çev. Hazel E. Barnes [New York: Washington Square Press, 1956], 334). Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan İlgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki.

rihini hicvetmektedir. *Dasein*'in dünyası bir fedakârlık edimi sayesinde oluşmuş değildir; Heidegger'e göre bu dünya *Dasein*'in varlığını kuran ve ona eşlik eden ufuktur.

Freud kurucu travmatik kayıp deneyimine ayrıcalık tanıyarak, özne ile dünyası arasındaki ilişkiyi sağlama almaya değil bu ilişkinin doğumunu anlamaya çalışmaktadır. Hiç kimsenin nesnelerin *a priori* olarak kendisinden ayrı olduğu bir dünya varsayamayacağını kastetmektedir. Freud'a göre, özne sürekli deneyimlenen bir dünyadan ziyade, ayrım içermeyen otoerotizmin dünyevi olmayan durumundan başlar. Belli bir olumsuzlama edimi -baştaki hiçliğin feda edilmesi- olmaksızın, bu ayrımsız mevcudiyetten nesneler doğması olanaksızdır. Ama bu ilk fedakârlığın ardından dahi, özne Heidegger'in *Dasein*'in deneyimiyle özdeşleştirdiği dünyeviliğe ulaşamaz. Çünkü özne kayıp deneyimi sayesinde doğar ve kendisine ait bir dünyası yoktur -ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Dünyayla ve dünyadaki nesnelerle kayıp nesne dolayımıyla ilişki kuran yabancılaşmış, dünyayla bağlantısı kesilmiş bir haldedir o. Başka bir deyişle, özne dünyanın varlığını kayıp nesnenin yokluğu sayesinde deneyimler. Dünyadaki ampirik nesneler *o* nesne olmayı başaramadıkları sürece özneyi tatmin edemezler. Öznenin dünyada girdiği her ilişkiyi kayıp nesne biçimlendirir.

Travmatik kayıp deneyiminin özne üzerinde bu tür bir bağlayıcılığa sahip olması -özne sürekli ona döner, bu deneyimi tekrar yaratmaya çalışır- arzulamayı da, arzulanan nesneyi de bu deneyimin doğurmasından gelir. Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de tartışmaya açtığı meşhur fort/da oyunu ancak bu kurucu deneyim sayesinde anlaşılabilir örneğin. Freud'un fort/da oyununa ilişkin analizi, 1920 tarihli kitabın haz ilkesine ters düşen örneklerinden biri değildir yalnızca. Felsefi açıdan,

Freud külliyatındaki bir kırılma anını temsil eder. Freud insan faaliyetinde kaybın nasıl bir önceliğe sahip olduğunu fort/da oyununa dair gözlemi sayesinde idrak etmiştir.

Freud'un eserleriyle az çok tanışık olan herkesin bildiği üzere, Freud ucuna ip bağlı bir makarayla oynamakta olan torununa ilişkin gözlemini nakleder; oyun makaranın (fort [gitti] diyerek) fırlatılıp gözden kaybolması ve sonra (da [geldi] diyerek) geri sarılmasından ibarettir. Bu oyunda Freud'u şaşırtan şey, "ikinci edime daha görkemli bir haz ilişik olduğuna hiç şüphe olmadığı halde, haz veren bir biçimde sonlanan ilk edimin, yani fırlatma ediminin çok daha sık ve adeta kendi başına bir oyun gibi sergileniyor olmasıdır".[25] Oyunun Freud'da ikilem yaratması haz ilkesine meydan okumasından kaynaklanmaktadır: Makaranın gözden kaybolusunun ondan daha fazla haz verebilecek olan tekrar belirmesinden daha sık tekrar etmesi Freud'un kendi teorik yaklaşımına ters düşmekteydi. Buna karşın, Freud oyunu haz ilkesi üzerinden yorumlamak için epey gayret göstermiştir. Örneğin, torunun başlangıçta pasif kaldığı bir olayda (ayrıcalıklı nesnesinin gidişi) aktif bir rol üstlenmekten haz duyduğunu ileri sürmüştür. Nesnesinin ayrılması sahiden tatsız olmasına karşın, bunu aktif bir şekilde tekrar etmek çocuğun hoşuna giden bir hâkimiyet hissi vermekteydi. Bu açıklamayı kendisi de yeterince tatminkar bulmadığı halde, Freud fort/da oyununa dair tartışmasını burada kesmiştir.

Freud oyuna ilişkin analizini oyunun simgeselleştirme sayesinde torununa hâkimiyet hazzı verdiğini söyledikten hemen sonra kestiği için, çoğu yorumcu bunu

---

[25] Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.18 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1955), 15-16. Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis.

Freud'un oyun üzerine son sözü olarak almıştır. Oysa Freud fort/da oyununa benzer şekilde haz ilkesini inkar eden başka bir fenomen üzerine çalışırken, sonunda haz ilkesinin ötesindeki bir dürtü önerir. Freud'u tekrarın özne üzerinde hazdan çok daha güçlü olduğuna ikna eden bu fenomen analizanlarının geliştirdiği olumsuz terapötik tepki, yani psikanalitik tedaviye direnme eğilimi olmuştur. Bu doğrultuda, (her ne kadar Freud yapmadıysa da) fort/da oyununa geri dönüp yeniden yorumlamak gerekir. Fort/da oyunu üzerine söylenebilecek son söz haz değildir zira; oyunda bundan fazlası -keyif, ya da Freud'un ölüm dürtüsü dediği şey- vardır.[26]

Hiç mi hiç akla yatkın görünmese de, özneye keyif veren şey ayrıcalıklı nesnesinin gözden kaybolmasıdır; özne nesneye sahip olmaktan değil olmamaktan keyif alır, çünkü bu deneyim özneyi ayrıcalıklı nesnesine en yakın olduğu ana, baştaki kayıp anına döndürür.[27] Nesne var olmadığı için tekrar elde edilemezdir ve bu yüzden de yalnızca kayboluşu tekrar edilebilir. Keyif ile kayıp arasındaki bu temel bağlantı keyfi katlanması zor bir şey haline getirir. Öznenin keyfi kaçınılmaz bir ıstırap verir kendisine.

---

[26] Freud ölüm dürtüsüne ilişkin tartışmayı tekrardan ziyade filli ölümü çağrıştıran biyolojik bir metafor üzerinden yürüttüğü için, pek çok Freud yorumcusu tekrar zorlantısı ile ölüm dürtüsünü birbirinden ayrı düşünür. Ama *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin yapısı ölüm dürtüsünün nasıl okunmamız gerektiği konusunda birtakım işaretler barındırır. Freud psişeye ait bir yasa olan haz ilkesinin işleyişini zora sokan örnekler verdikten sonra, ölüm dürtüsüne geçmeden evvel doğruca tekrar zorlantısı üzerine geniş bir tartışmaya girişir. Burada çarpıcı olan şey, birinden diğerine geçerken dahi Freud'un tekrar zorlantısı ile ölüm dürtüsü arasında açık bir ayrıma gitmemiş olmasıdır. Bu yapı ışığında, ölüm dürtüsünün yeni bir kavram olmadığı, Freud'un tekrar zorlantısını kavramsallaştırmasının bir yolu olduğu görülebilir. Zaten eğer Freud bu şekilde okunmazsa ölüm dürtüsü durduk yere ortaya çıkmış gibi görünür, çünkü Freud'un kitaba başladığı örneklerin hiçbiri ölümün kendisine dönük bir arayış içermez.

[27] Juan-David Nasio'nun deyimiyle, "Yıkıma uğramak keyfi körükler" (Juan-David Nasio, *Le fantasme: Le plaisir de lire Lacan* [Paris: Petite Bibliotheque Payot, 2005], 90, çeviri bana ait).

Fort/da örneğinin gösterdiği gibi, haz keyfimize tahammül etmemizi sağlayan bir işbirlikçidir. Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de "haz ilkesinin aslında ölüm dürtüsüne hizmet ettiği anlaşılıyor" derken üzerinde durduğu şey budur.[28] Keyif temel bir kayıp deneyime dönerek bizi travmatize ettiği için, nesnenin varlığına eşlik eden hazzın peşine düşerken aslında travmadan sakınmanın bir yolunu ararız. Ama bu haz aldatıcıdır, bütünüyle imgesel bir statüsü vardır. Yani kayıp nesnenin tekrar elde edilmesine eşlik eden haz onu bekleyenlere nihai haz gibi görünmesine karşın, gerçekleştiği an patlamış bir balon misali sönüverir. Hazza bu şekilde bakıldığında, Freud'un torununun makaranın geri dönüşünün yarattığı "haz verici sona" pek de yüz vermemesi gayet anlaşılır hale gelmektedir -tıpkı, tüketicilerin satın almış oldukları metalara ilgisini kaybedivermesi gibi.[29]

---

[28] Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 63.

[29] Ölüm dürtüsüyle haz arasındaki ilişkiyi bu şekilde kavramsallaştırmak, Freud'un düalizmi -eros (veya cinsel dürtüler) ile ölüm dürtüsü arasındaki karşıtlığa dair ısrarı- üzerine düşünmenin yeni bir yolunu sunar. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda, Freud bu karşıtlığı bütünlük ve dağılma açısından ele alır. Eros bütüncül bir güçtür ve ölüm dürtüsü de erosun meydana getirdiği bütünlüğü dağıtmaktadır. Freud (Jung'un monizmine karşı) kendi düşüncesindeki düalizmde ısrar etmesine rağmen, psişedeki bir dürtünün -ölüm dürtüsünün- diğerlerine kıyasla mutlak bir önceliğe sahip olduğunu ve erosun ölüm dürtüsünün işleyişinin bir yolu olarak görülmesi gerektiğini düşündüğü açıktır. Freud'un düşüncesinde tekrar eden bir motiftir bu; kariyerinin başlarında, düalisttik bir yapı içinde cinsel dürtüleri egonun karşısına yerleştirmiş, ama cinselliğin gücünün egonun kaygılarını daima aştığını göstermiştir. Freud'un düalizmi gerçek bir düalizmden ziyade, dürtülerin kendi içinde nasıl çatıştığını ve bunun monizmi nasıl bozduğunu kavrama yöntemidir. Aslına bakılırsa, Freud bu yöntem için düalizm terimini tercih etmiş olmasına karşın doğru tabir diyalektiktir. Karşıt güçler (erken Freud'da ego dürtüleri, geç Freud'da eros) ana dürtüdeki (cinsel dürtüler ve ölüm dürtüsü) açmazın emaresinden başka bir şey değildir. Eros tekrarın hizmetindedir. Bütünlükler yaratmamızın, simgesel bağlar geliştirip kimliği besleyen bağlantılar kurmamızın sebebi ilksel bir dürtünün bizi bu doğrultuya sevk etmesi değil, bu oluşumların kurucu kayıp deneyimimizi yeniden yaratma ve tekrar etme ihtimalini doğurmasıdır.

Bu bakış, bir sanat formu olan tragedyanın cazibesini de anlaşılır kılmaktadır. Her ne kadar Aristoteles tragedyayı Freud'un haz ilkesine yakın bir şekilde düşünmeyi başarmışsa da, sanatın yalnızca verdiği haz üzerinden düşünülmesi tragedyanın ortaya çıkmasını anlamayı güçleştirir. Haz ilkesi öznenin kendini aşırı uyarılmadan kurtarmış olmasını gerektirir: Çünkü haz uyarılmadan değil, onun eksikliği çekilen nötr bir durumdan doğar. Aristoteles'e göre, tragedyanın bize çekici gelmesinin nedeni "acıma ve korku uyandıran hadiselerle meşgul olup bu duygular üzerinden katarsis uyandırmasıdır"[30] Yani, tragedya bize ölçüsüz acıma ve dehşet duygularımızdan kurtulma imkânı sunar ve verdiği hazzın açıklaması da bu işlemde saklıdır. Ama bu açıklama sanatın duygusal durumumuzu yükseltme, kendisini deneyimleyenleri bu deneyimden öncekine kıyasla daha yüksek bir duygusal uyarılmışlık haline sokma kabiliyetini hafife alır. Eğer tragedyanın meselesi güçlü duygular ortaya çıkartmaksa şayet, Aristoteles sanatın neden bu duyguları serbest bırakmadan önce izleyicide bu duyguları körüklemesi gerektiğini açıklayamaz. Sanatı yalnızca hazla bağlantısı üzerinden düşünen her açıklama, tragedyaya duyduğumuz arzu söz konusu olduğunda benzer güçlüklerle karşı karşıya kalacaktır.

Tragedya pek fazla haz sunmayan bir sanat formu olsa da, keyif almamız için bir fırsat sunar. Tragedya izlerken kayıp deneyiminin tekrarından keyif alırız. Üstelik tragedyanın sergilediği şey öyle rastgele bir kayıp değildir. Onun öne çıkardığı kayıp daima kendiliğindendir. Oidipus kendini kör eder örneğin; Antigone Kreon'a kendi ölümünü kaçınılmaz hale getirmek için meydan okur; Hamlet, Claudius'la çarpışmayı hayatına mal ola-

[30] Aristotle, *Poetics*, çev. R. Kassel, *The Complete Works of Aristotle* içinde, der. Jonathan Barnes (Princeton NJ: Princeton University Press, 1984), 2: 2320. Türkçesi: *Poetika*, çev. Samih Fırat, İstanbul: Can.

cağını bile bile seçer. Tragedya kahramanı aynı anda hem kayıp deneyiminden, hem de ona katlanmaktan mesuldür; *Kral Oidipus*'taki Oidipus gibi, tragedya kahramanı başına gelen yıkımın sorumlusu kendisi değilken bile, sanki kendi iradesinin bir sonucuymuş gibi bu yıkımın mesuliyetini üstlenir; kaynağı dışarıda olan yarayı kendiliğinden hale getirme etkisini barındıran da budur nitekim.[31] Tragedyanın kaybın kendiliğindenliği üzerinde yoğunlaşması, izleyiciler olarak bizi ayrıcalıklı nesnemizi kaybettiğimiz o ilk ana -asli ve kendiliğinden yaramıza- döndürür. Tragedyanın izleyicide uyandırdığı keyif fedakârlığın tekrarından doğar.

Daha İyisi Hiç Olmadı

İlk kayıp, kayıp nesneyle ilişki içindeki öznenin temelini atan kurucu bir deneyim olmasına karşın, bizi yanlış yönlendirip tözel bir şey kaybetmiş olduğumuza inanmamıza yol açar. Bir hiçi kaybettiğimizi, kayıp nesnemizin bir hiçliğe cisim verdiğini göremeyiz çoğu zaman. Kendi köklerimizle ilişki kurmanın bir kipi olan nostaljinin yayılmasındaki en önemli etken kayıp nesnenin tözelliğine duyulan bu inançtır. Nesneyi tekrar elde edip, kayıp deneyimi öncesinde sahip olduğumuza inandığımız tam keyfi yeniden bulmanın hayalini kurarız. Oysa bu keyif hiç var olmamıştır, nesnenin yeniden elde edil-

[31] Hegel'e göre klasik kahramanla modern özne arasındaki farkı oluşturan şey, klasik kahramanın sorumluluk alanı dışında kalan şeyin mesuliyetini alma kapasitesidir; tıpkı Oidipus'un babasını öldürüp annesiyle evlenmiş olmasının sorumluluğunu almış olması gibi. *Estetik*'te şöyle der Hegel: "Günümüzde insanlar yapmış olduklarının bütün sorumluluğunu almayı kabul etmez; bilgisizliğe veya durumu yanlış anlamış olmaya sığınarak, bu davranışlarının bile isteye yapmadığı kısmının mesuliyetini almaz, yalnızca bildiklerinin, bu bilgiye dayanarak bile isteye gerçekleştirdiği şeylerin hesabını verir. Oysa kahraman için böyle bir ayrım söz konusu değildir; kahraman her davranışının sorumluluğunu tüm benliğiyle üstlenir" (G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Vol.1, çev. T. M. Knox [Oxford: Clarendon Press, 1975], 187-88).

mesi başta belli bir haz verebilir belki, ama sonunda daima hayal kırıklığı getirir; özlem duygumuzu sürdürebilmenin, özlem duyulan geçmişe dönüşün gerçekleşmemesine bağlı olmasının sebebi budur. Psikanalitik düşünce, kaybın özne için kurucu olduğunda ısrar ederek, nostalji ve onun çağdaş politika üzerindeki zehirli etkisine karşı savaşır.

Nostalji bize keyifle kayıp arsındaki zorunlu bağı görmekten kaçınma imkânı sunar. Nostaljik bir perspektifte, keyif gerçekte hiç sahip olmadığı bir saflık kazanır. Öznenin kısmi ve eksik olmasından kaynaklanan bir deneyim olmaktan çıkıp onu tamamlayan, bütünlük veren bir deneyim haline gelir. Nostaljinin çizdiği keyfe ilişkin bu yanlış imge, aynı zamanda onun bu kadar cazip olmasının da sebebidir. Özneler olarak, kaybettiğimiz şeyi bulmaya çalışırken bireysel geçmişimize ve kolektif kültürel tarihimize yöneliriz sıklıkla.

Yahudi-Hıristiyan toplumun köken miti olan Cennet hikâyesi nostaljinin toplumumuzdaki ayrıcalıklı konumunu çarpıcı biçimde göstermektedir. İlk günah öğretisi ilk günahın kaçınılmazlığını gösterirken, insanlığın Cennet Bahçesi'nden kovulmasına dair açıklama da kaybolmuş bir mükemmellik imgesi sunarak bu öğretiyi dengeler. İyi ve Kötü Bilgi Ağacı'nın meyvesini yemeden önce, insanlık ayrıcalıklı nesneyle doğrudan bir ilişkiye sahipti. İnsanlar Cennet Bahçesi'nin keyfini sınırsızca sürebilmekteydi. Bu spesifik köken miti sahip olduğu gücü öznenin ilk kayıp deneyiminden kaynaklanan kendini kandırmayla bağlantısından almaktadır. Kayıp deneyimi bizi bir şey kaybettiğimize inanmaya teşvik eder ve Cennet miti de kaybettiğimiz şeyin içini doldurur. Cennet mitini (bir metafor olarak dahi olsa) kabul ettiğimizde, nostalji öznesi olduğumuzu, bir hiçi değil de belli bir şeyi kaybetmiş özneler olduğumuzu zımnen onaylamış oluruz.

Bununla birlikte, bu öznellik kipi yaradılışa ilişkin fikirlerimizin çok ötesine uzanır. Politik söylem içinde Kurucu Babaların sözlerine tanınan ayrıcalıkta, önceki dönemleri taklit eden moda akımlarının gücünde, sinemada tarihsel hikâyelerin popülerliğinde kendini gösteren şey bu öznellik kipidir. Yalnızca son örnek üzerinden gidersek, izleyiciler *Cesur Yürek* (*Braveherth*, Mel Gibson, 1995), *Er Rayn'ı Kurtarmak* (*Saving Private Rayn*, Steven Spielberg, 1998) ve *Külkedisi Adam* (*Cinderella Man*, Ron Howard, 2005) gibi filmlere geçmişi insanların ayrıcalıklı nesneden dolaysızca keyif alabildikleri destansı bir zaman olarak gördükleri için giderler. *Cesur Yürek*'teki William Wallace (Mel Gibson) özgürlüğünü kazanmak için girdiği savaşta ölmüş olsa dahi, eksiksiz bir özne görüntüsüne, kaybından ziyade tamlığıyla tarif edilen bir özne görüntüsüne sahiptir. Perdeye yansıyan bu tamlık imgesi, izleyicinin bir zamanlar sahip olduğuna inandığı şeye dair özlemine dokunur. Nostalji çağdaş kültürün hemen her yanına uzanır; en yok göründüğü noktalara dahi.

Örneğin, günümüzde çocuğun idealize ediliş biçimi, ilk bakışta nostaljinin reddi gibi, geçmişten çok geleceğe dönük bir yatırım gibi görünür. Ama Lee Edelman bu fenomene ilişkin nefis bir açıklama sunduğu kitabı *Gelecek Yok*'ta çocuk kültünü tam da bu nedenle eleştirir. Edelman çocuğa ayrıcalık tanımayı geleceğe ve baskıcı bir toplumsal düzenin yeniden üretimine yönelik heteroseksist bir ideolojinin uzantısı olarak görür: "Çocuk toplumsal düzenin nihai amacına cisim vermeye, düzeni teminat altına alan yegâne şey olarak görülmeye başlandı."[32] Edelman, daha iyi bir geleceğe inanma ihtiyacımızın bir sonucu olarak çocuk imgesinin öne

[32] Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham NC: Duke University Press, 2004), 11.

çıktığı görüşündedir. Ama bu imgenin sahip olduğu gücün psişik kaynağından hiç söz etmez.

Çocuğu idealize etmemizin sebebi geleceğe dair umudumuza cisim vermesi değildir basitçe; asıl sebep çocuğun kaybettiğimize inandığımız şeye bir bakış atma imkânı sunmasıdır. Masum çocuk eksikliği yokmuş, kayıptan muafmış gibi görünür. Kendimizi bu çocuk imgesine adadığımızda, kendi kayıp bütünlüğümüze ilişkin bir imgeyi onaylamış oluruz. Çocuğun saflığına inanmak, kendi kayıp saflığımızı varsaymak demektir. Çocuğa dönük şiddetin yetişkinlere dönük şiddetten daha fazla nefret uyandırmasının nedeni de çocuklukla kaybedilmiş saflık arasındaki bu bağlantıdır esasen. Amerika'daki Megan Kanunu (çocuğa yönelik cinsel saldırıdan hüküm giymiş insanların adreslerinin ilan edilmesi), Kayıp Çocuk Alarmı ([Amber Alert] bir çocuk kaçırıldığında ulusal düzeyde devreye giren acil durum yayını) ve buna benzer birçok başka uygulama çocuğun eksiksiz bir varlık olduğuna, çocuğa dönük şiddetin en büyük suçlardan biri -masumane bütünlüğün yıkımı- olduğuna dair nostaljik inançtan doğmuştur.[33]

Çocuk imgesine üzerimizde sahip olduğu gücü veren şey nostaljidir. Bu imgeye boyun eğdiğimiz için kaybın en küçük çocukların deneyiminde bile oynadığı kurucu rolü göremez hale geliyoruz. Bir perspektif yanılsaması sayesinde, çocuk bize varoluş travmasının zarar vermediği bir varlık olarak görünüyor. Örneğin, firmalar veya yardım kuruluşları pazarlama kampanyalarında çocuk imgesi kullandığında, bu kuruluşların bize sunduğu tam tatminin gerçekten var olduğuna inanabiliyoruz. Çocuk imgesinin böylesine başarılı bir pazarla-

[33] Kuşkusuz, aklı başında hiç kimse çocuk kaçırmaların azaltılması ve engellenmesine karşı çaba sarf etmez, ama mesele de tam olarak bu zaten. Günümüzde aklıselim olmanın kendisi, çocuğun yüceltilmesi ve çocuksu saflığın korunmasında ısrar etmeye eş değer görülüyor.

ma aracı olmasının sebebi kayıpla ilişkimizi tanımlayan nostaljiyi paylaşmasıdır.

Geçmişe özlem duymanın yaygınlığı, en bariz etkisini çağdaş politik programların şekillendirilmesinde göstermektedir. Çağdaş sağcı toplumsal ve kültürel gündemin tamamı kendini bir bolluk dönemi nostaljisinde temellendirir. Okul duası talebi, eşcinsel evlilik karşıtlığı, kürtajı yasaklama gayreti, idam cezasına verilen destek; hepsinin motoru geçmişe duyulan özlemdir. Örneğin, çağdaş Amerikan muhafazakârlığına göre, Amerikan toplumunun başına musallat olan pek çok toplumsal sorunun (erken hamileliğin, okullardaki şiddetin, nezaketsizliğin vesaire) kaynağı okul duasının terk edilmesidir. Okul duasını savunanlar öğrencilerin okulda dua ettiği zamanları kaybın olmadığı bir dönem olarak görürler.

Bu erken tarihsel uğrakta, özneler ayrıcalıklı nesneyle doğrudan bir ilişkinin ve bunun doğurduğu tam tatminin keyfini sürmekteydiler. Bizler olsa olsa bir çöküşün neticeleriyizdir ve dünyanın bir zamanlar barındırdığı ama şimdi kaybetmiş olduğumuz tam tatmin olasılıkları ancak bu çöküş perspektifinden bakıldığında görülebilir. Benzer şekilde, eşcinsel evlilik tehdidinin önüne geçme çabaları muhafazakârların evliliğin tertemiz bir kurum olduğu, bireye nesnesine doğrudan erişim izni veren bir bağ olduğu zamanlar hayal etmesine izin vermektedir. Muhafazakarlığın önerdiği nostalji çerçevesinde, kayıp ancak eksikten azade bir geçmişe dönerek aşılabilecek bir sınır konumundadır. Muhafazakârlığın zorunlu, kurucu bir kayıp fikrini kabul etmesi olanaksızdır.

Nostaljiye bel bağlamayan bir sağcı politik hareket zaten düşünülemezdir, ama çoğu zaman özgürleşimci politikalar da nostaljinin gücüne boyun eğmektedir. Bu durumun örneklerini çevreciliğin bazı biçimlerinde, alternatif tıp uygulamalarında ve küreselleşme karşıtı ha-

rekette görmek mümkündür. Örneklerin her birinde, solun politik amacı -çevreyi korumak, insanlara daha fazla tedavi opsiyonu sunmak, küresel kapitalizmle mücadele etmek- daha önceki bir döneme, dünyayla daha az yabancılaşmış bir ilişkiye dönme fikriyle kuşatılmıştır. Bu fikir eksiksiz bir öznellik imgesi ima eder ve ima ettiği imge de politik amacı nostaljinin rengine bular.

Doğayla uyum içindeki bir hayata dönmeyi, Batılı olmayan homeopatik tedavi biçimlerini ya da küresel kapitalizmi alt etmenin yerel üreticileri desteklemekle mümkün olduğunu savunanların hepsi bir nostalji politikasını benimsemiş haldedir. Doğal dünyayla dengeli bir ilişkiye dönebileceğimiz fikri, bu dengenin mevcut olduğu ama öznelliğin doğumuyla beraber kaybolduğu bir zaman varsayar. Öznelerin özlemine başvurmanın özgürleşimci güçlere taraftar kazandırdığı muhakkak. "Esnaftan alışveriş yapmak" fikrini çekici bulan pek çok insan, başka türlü özgürleşimci projelere ortak olma nedeni bulamayabilir örneğin. Ama bu stratejinin uzun vadeli maliyeti özgürleşimci politikanın kazandığı taraftar sayısına değmez. Muhafazakarlık nostalji üzerinde bir tekele sahip değildir tabii ki, ama nostalji kendi içinde muhafazakar bir yapıya sahiptir.

Nostaljinin muhafazakâr olmasının en temel sebebi toplumsal düzendeki gediği gizlemeye yaramasıdır. Nostalji tıkır tıkır işleyen ve bu sayede öznelliğin kendisine hiç yer bırakmayan bir düzeni olası kabul eder. Oysa öznenin özgürlüğü toplumsal düzenin tıkır tıkır işleyememesine, uyum ve bütünlük yakalayamamasına bağlıdır. Bu başarısızlığı bastıran bir politik felsefe, aynı zamanda özgürlüğün ortaya çıktığı açıklığı da bastıracaktır, doğal olarak. Nostaljik özne özneleşmesinden önceki bir geçmişe erişimin peşindedir aslında. Nostaljiye sığınmak kişinin özgürlüğünden kaçmasından başka bir şey değildir. Bunu gerçekleştirip toplumsal düzendeki

gediği kapatmak isteyen nostaljik özne, öznenin özgürlüğünü değil de kayıp geçmişi tekrar canlandırmayı vaat eden güçlü bir otorite figürüne bel bağlar ister istemez.[34] Nostaljik bir söylemde konumlanan özgürleşme ideali, özneyi çeşitli otorite figürlerine bağımlılığından kurtarmaya yönelik tüm özgürleşimci projelerle temasını kaybeder. Üstelik de nostalji pratikte hiçbir işe yaramaz, yalnızca teoride iş görür.

Nostaljik cazibe sonunda daima hayal kırıklığı getirir. Kayıptan önceki bir zamanın peşine düşeriz, ama bu zaman yalnızca kaybıyla vardır: Öznelliğin doğumu kaybedilen nesneyi geriye dönük olarak yaratır. Çağdaş muhafazakarlığın toplumsal politikasının görünür kıldığı üzere, nostaljiyi temel alan politikalar nostaljik vaadi hiç gerçekleştirmez aslında. Geleneksel bir ekonomik programa yönelik yoğun çabalarına karşın, Ronald Reagan ve George W. Bush (son elli yıldaki nostaljik politikaların iki büyük önderi) toplumsal gündemlerini aktif bir şekilde uygulamaya geçirmeyi hiç denemediler. Reagan ve Bush için, dönüş rüyasının kendisi gerçek bir dönüşün sahip olmadığı bir politik etkileyiciliğe sahipti. Okul duası kamusal eğitimde tekrar kural haline gelirse örneğin, bu durum geçmişe atfedilen bütünlüğün var olmadığını ortaya çıkaracaktır olsa olsa. Eşcinsel yaşam tarzı tehdidi gerçekten ortadan kaldırılırsa, heteroseksüel evliliğin sıradanlığı kendini bir kez daha gösterecektir ya da. Nostalji, ancak biri çıkıp da onu gerçekleştirmediği sürece kullanışlı bir politik araçtır. Gücünün sınırı bu kadardır.

---

[34] Nostaljinin bel bağladığı otorite figürleri genellikle anaakımın dışında konum almış figürlerdir ve bu konumları toplumsal düzendeki gediği tanınma sahibi liderlerin yapamayacağı bir şekilde doldurmalarına izin verir. Akupunkturcu, homeopatik doktor veya guru gibi figürler, anaakım otoritelerin erişemediği bir şeye erişme imkânına sahipmiş gibi göründükleri için çekici gelir bize. Anaakım otorite figürlerinin aksine, bu kimselerin otoritesi imleyenin kendisinden değil, imleyen zincirinde kayıp olan şeyle bağlantılarından kaynaklanır.

Nostalji nihai keyfi öznenin geçmişine yerleştirirken, paranoya ötekine yerleştirir. Bu bakımdan, paranoya özneye yalnızca (nostaljide olduğu gibi bir) nihai keyif imgesi vermekle kalmayıp, aynı zamanda onun yokluğuna dair de bir açıklama sunar. Nostaljiyle paranoya, özneye keyfindeki eksiği anlamanın bir yolunu sunmak adına genellikle kol kola çalışır. Bir öznellik kipi olarak, nostaljinin politik sonuçları tek başınayken sınırlı görünür. Topluluklar nostaljiyi politik bir silah olarak kullanabilirler, ama nostalji öznenin bir başkasıyla değil de kendisiyle ilişkisini içerdiğinden politik ağırlığı bir ölçüde dağınıktır. Oysa aynı şey paranoya için söylenemez, bu yüzden de paranoyaya karşı koymanın yolunu bulmak acil bir politik görevdir.

Paranoya bizatihi yapısı gereği politiktir. Çünkü paranoyada öteki bir tehdit olarak görülür ve ona karşı husumet beslenir. Paranoyak özne genellikle ötekine karşı iki olası tutumdan birini benimser. İlkinde, paranoya ayrıcalıklı nesnenin kaybını açıklamaya hizmet eder. Ötekine karşı paranoyak bir tutum benimsiyorsam eğer, onun keyfinin benim keyfime mal olduğunu düşünüyorumdur. Öteki, aslen benim olması gereken kayıp nesneden keyif almaktadır. Benim kaybın öznesi olarak var olmamın sorumluluğu keyfimi çalan ötekine aittir. Paranoyanın bu türü kaybın yükünü öznenin sırtından alıp ötekine yükler; üstelik tıpkı nostalji gibi, özneyi bu nesneye sahip olmanın mümkün olduğuna ikna eder. İkinci tutumda ise, paranoya kendimizi ayrıcalıklık nesneyi kaybetmediğimize ikna etme çabasını temsil eder. Paranoyak olmamızın sebebi ötekinin keyfimizi çalmış olması değil, bunu planlamasıdır. Ötekinin yarattığı hayali tehdit nihai keyfe sahip olduğumuzun ve ötekinin bunu çalmayı hedeflediğinin işaretidir. Ayrıcalıklı

nesne yapısal olarak kayıp statüsünde olmasına karşın, hayali bir tehdit sayesinde, nesnenin varlığa kavuştuğuna ilişkin bir fantazi geliştiririz.

Paranoyanın nasıl olup da özne için cazip bir tutum olabileceğini görmek ilk bakışta pek kolay değildir. Paranoyak öznenin somut, elle tutulur hiçbir varlığı olmayan daimi bir tehditle baş etmesi gerekir. Bu öznenin tanıştığı herkes onun ayrıcalıklı nesnesini çalabilecek veya çoktan çalmış olan potansiyel bir düşmandır. Öznenin kendi kimliği açısından, paranoya güvenlik yahut istikrar sunmaz. Hatta öznenin kimliğine dair tüm güvenini yerle bir eder. Ama cazibesinin kaynağı da öznelliği dönüştürme biçimi değildir zaten; paranoyanın cazibesi toplumsal anlam mahallindeki gediği kapatma kabiliyetinde, toplumsal etkileşimlerimizi olanaklı kılan bir garantör olma becerisinde yatar.

Paranoya toplumsal otoritenin kendine has tutarsızlığına cevaben doğar.[35] Toplumda otoriteler vardır, ama Otorite yoktur; oysa öznelere bir dayanak sunmak, ayaklarının altında sağlam bir zemin olduğu hissi vermek için kati bir Otorite şarttır. Toplumsal beyanname ve düzenlemeler özneyi imkânsız bir pozisyona yerleştirir: yoğun bir çaba sarf etmeksizin, hiç kimse toplumsal otoritelerden gelen her emre öylece inanıp itaat edemez. Toplumsal beyannamelerin her düzeyinde bu tür çelişkiler meydana gelmektedir. Örneğin, bugün çok fazla yağ yemenin tehlikesine dair birtakım şeyler işiten biri, yarın da çikolatanın kanseri önlediğini duyar. Aileler bir yandan çocuklarına kavga etmemelerini söylerken, diğer yandan da haklarını savunmalarını öğütler. George W. Bush Irak Savaşı'nın kitle imha silahlarının yayılma-

[35] Jacques Lacan'ın toplumsal otoriteye verdiği isim "büyük Öteki"dir; büyük Öteki, toplumsal etkileşime dair örtük ve zorunlu olarak tutarsız kurallar koyan anonim bir güçtür. Lacan büyük Öteki'nin var olmadığını ileri sürerken, aslında onun tutarsızlığına ve hiçbir ifadeyi kesin olarak doğrulayamadığına vurgu yapmaktadır.

sını engellemek adına yürütüldüğünü iddia etmiş, ama sonra da aynı savaşın ülkeyi vahşi bir diktatörün elinden kurtarmayı amaçladığını öne sürmüştür. Bu tür tutarsızlıklar yalnızca bizim toplumumuza özgü olumsal gelişmelerden kaynaklanıyor değildir; toplumsal düzenin kendisindeki temelsizliğin zorunlu bir sonucudur. Toplumun kontrolünü elinde bulunduran ve toplumsal düzenin tutarlığını garanti edebilecek nihai bir otorite yoktur. Bunun yerine, bir yapı iş başındadır vardır ve bu yapı tam da doğru düzgün işlemiyor oluşuyla işler.

Toplumsal otoritenin tutarsızlığı -toplumsal anlam mahallindeki gedik- farklılık için bir açıklık sağlar. Eğer toplumsal otorite tıkır tıkır çalışan bir kapalı devre olsaydı, özneyi bu yapıya dâhil etmek mümkün olmazdı. Öznenin kendini toplumsal otoriteye sunmasının nedeni, bu otoritenin ona çelişkili talepler yöneltmesidir tam olarak. Özne birbiriyle bağdaşmayan bu buyruklarla karşı karşıya geldiğinde toplumsal otoritenin kendisinden tam olarak ne istediğini kolayca anlayamaz. Otoritenin arzusu söz konusu tutarsızlığın ardında bütün gizemini korur. Özne toplumsal Öteki'nin bu bilinmeyen arzusuna cevaben arzulamaya başlar: Toplumsal otoritenin tutarsızlığı özneyi cezbetme ve onda Öteki'nin arzusu olma arzusunu kurma etkisine sahiptir. Baştan sona tutarlı bir toplumsal otorite, her ne kadar mantıken düşünülemez olsa da, öznede bu şekildeki bir arzu uyandırmaz. Bireyleri itaate zorlayabilir, ama tutarsız bir toplumsal otoritenin yaratığı türden bir libidinal yatırıma neden olamaz.

Toplumsal otoritenin tutarsızlığıyla yüzleşmek özne adına pek de kolay bir iş değildir. Pek çok özne, çelişkili fikirleri bastıran imgesel bir inşa sayesinde toplumsal otoritenin tutarlı olduğuna dair bir inancı sürdürmeye çalışır. Ama bu fikirleri bastırmanın söz konusu fikirleri çok daha güçlü hale getirmesi ve bir tür nevrozla sonuç-

lanması bu çözümü sorunlu hale getirir. Bir diğer olasılık paranoyak tepkidir. Paranoyak özne otoritedeki gedik sorunuyla boğuşmaya çalışmaktansa, bu gedikte var olan ve perde arkasında ipleri elinde tutan bir öteki varsayarak söz konusu gediği ortadan kaldırır. Slavoj Žižek'in açıkladığı gibi, "paranoya en temelde 'Öteki'nin Ötekisi'nin varlığına, yani görünen toplumsal dokunun ardında saklanan ve gördüğümüz şeyleri toplumsal hayatın umulmadık etkileri olarak gösteren, bu şekilde tutarlılığın garantisi olan bir Öteki'nin varlığına duyulan inançtır: Örneğin, piyasalardaki kaos, ahlaki yozlaşma vesaire Yahudi komplosunun planlı stratejisinin ürünüdür.[36] Paranoyanın özneye sağladığı konfor düpedüz bu garantiden kaynaklanır. Paranoyak özne için, toplumsal otoritenin yüzeydeki tutarsızlığı çoğu öznenin farkında bile olmadığı asıl otorite tarafından sağlanan daha derindeki bir tutarlığı gizlemektedir. Paranoya, öznenin hem komployu fark ederek kendini üstün hissetmesine, hem de toplumsal otoritenin tutarsızlığına ilişkin korkuyla yüzleşmekten sakınmasına olanak sağlar.

Nostaljide olduğu gibi, paranoya da esasen sağcı politik gündemle uyumludur. Paranoyanın ötekine dönük kuşkusu milliyetçi politikaları besleyerek geleneksel bir toplumsal tertibata dönüş çağrısını harekete geçirir. Soğuk Savaş'a yapılan yatırımın büyük ölçüde paranoya kaynaklı olmasına benzer şekilde, çağdaş Terörle Mücadele Savaşı'nı besleyen de paranoyadır. İbret verici bir sağ politik düzen olan Faşizmin temelinde de yine paranoya yer alır; Yahudiler veya benzer topluluklar kanunlara saygılı yurttaşları hiçe sayarak toplumsal düzeni gizlice kontrol etmektedir. Perde arkasında faaliyet gösteren bir öteki düşüncesi, insan haklarına getirilen kısıtlamaların, ırkçılığın, polis şiddetinin vesaire gerekçesi

[36] Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, ikinci baskı (New York: Routledge, 2001), 216.

olarak hizmet eder. Paranoyak bir halk, Faşist bir rejimi benimseye hazır bir halktır.

Paranoyayla muhafazakârlık arasındaki doğal bağlantıya karşın, paranoyayı solcular da kullanır; nostaljiden çok daha geniş ölçüde üstelik. Kapitalist dünyanın akıbetine karar veren gizli güç simsarlarına dair paranoyak teoriler solda epey yaygındır. En meşhur komplo teorilerinden birkaçını zikretmek gerekirse; büyük petrol şirketlerinin alternatif enerji kaynaklarının gelişmesini engellediği, Kennedy'ye düzenlenen suikastın arkasında CIA'in olduğu, belli başlı ilaç şirketlerinin Amerikan Gıda ve İlaç Dairesi'ni (FDA) kontrol ettiği gibi teoriler solda adeta sağduyudur. Bu teorilerin, kendilerini kabul eden öznedeki işleyişinin doğru veya yanlış olmalarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Paranoyak özne kendi şüphelerini kendisi doğrular çoğu zaman, ama bununla birlikte, paranoya özneye toplumsal düzenin tutarsızlığıyla yüzleşmekten sakınmanın bir yolunu sunar. Paranoyak özne için, komplo teorileri yalnızca tek bir olayı açıklamaz, toplumsal düzen sorununu tümden çözer. Bu düşünce işlemine göre, tüm kayıpların sorumlusu toplumsal düzeni rayından çıkarıp dengesini bozan komplodur.

Paranoyak özne kaybın zorunlu olduğunu kabul edemez ve komplo teorisi de bu kaybı ontolojik statüsünden kurtarıp ampirik bir şeye dönüştürme işi görür. Bu durum Oliver Stone'un Kennedy'nin ölümüyle sonuçlanan muazzam bir komployu anlatan filmi *JFK*'da açıkça görülür. Stone bu komplonun varlığı konusunda haklı olabilir kuşkusuz, ama filmin azıttığı esas konu Kennedy'nin yüceltilmesidir; paranoyada ne olup bittiğini gösteren türden bir yüceltmedir bu. Filme göre, Kennedy iktidarda kalmış olsaydı, bu durum Vietnam Savaşı'nın dehşetini ve Amerika'nın psişesinde açtığı yarayı engellemiş olacaktı. Kennedy sayesinde, film savaş ve kaybı yaşamamış bir Amerikan toplumu hayal edile-

bilmektedir. Komplo teorisi, Stone'a bu imge sayesinde kayıptan sakınma olanağı verir.[37]

Yüzünü paranoyaya dönen tek solcu Stone değildir ama. Pek çok solcu başka türlü tanımlayamadıkları güçlere karşı koyabilmek için bunu yapar. Politik baskıdan mağdur olanlar arasında, paranoya ve komplo teorileri kontrol sistemlerini ve hatta bu sistemlere karşı hareket geçmeyi düşünmenin bir aracı gibi iş görür. Örneğin, Peter Knight'ın ifade ettiği gibi, "komplo Afro-Amerikan politik ve kültürel aktivizminin çeşitli formlarının oluşumunda önemli bir rol oynamıştır".[38] Doğrudan aktivizm ürettiğinde, paranoyanın politik değeri Stone'un filmindeki örnekten daha yakın görünmektedir sola.[39]

Marksist Fredric Jameson, *Jeopolitik Estetik*'te paranoyak sinemayı analiz ederken paranoyanın bu yönüne odaklanır. Bu çalışmada, Jameson komplo teorisini bilişsel haritalandırma -küresel kapitalist sistemi kendi bütünlüğü içinde düşünme gayreti- dediği şeyle aynı düzleme çeker. Çağdaş küresel kapitalizmin parçalı yapısı, erken dönemlerde mümkün olan bu tür bir bilişsel haritalandırmayı engellemektedir. Bugün, bizatihi bü-

---

[37] Paranoyanın politik bir pozisyon olarak-ve Stone'un bir filmci olarak- muhafazakâr doğası, *JFK*'daki sağcı komplonun yerine Amerikan toplumunun keyfinin hırsızı olarak İslami terörizmi geçiren *Dünya Ticaret Merkezi*'nde ([World Trade Center] 2006) gözler önüne serilmektedir.

[38] Peter Knight, *Conspiracy Culture: From Kennedy to the X-Files* (New York: Routledge, 2000), 143.

[39] Paranoyak gelenek Amerikan romanında 1960'lardan beri bariz bir eleştirel keskinliğe sahiptir. Thomas Pynchon, Toni Morrison, Don De Lillo ve E. L. Doctorow gibi yazarlar paranoyayı çağdaş Amerikan kapitalizmine nüfuz eden bağlantıları sergilemek için kullanmışlardır. Ama meşgul oldukları ve betimledikleri paranoyaya belli bir mesafeden yaklaşmaları bu yazarları Oliver Stone gibi isimlerden ayırmaktadır. Paranoya yatırım yapılan bir pozisyon olarak değil, açıklamanın bir aracı olarak iş görmektedir. Sonuç olarak, özne Don De Lillo'nun *Libra*'sı (muhtemelen paranoyak romanların en paranoyağıdır) gibi bir romanı okur ve çağdaş kapitalizmin jeopolitiğinin paranoyayı nasıl ürettiğini ona yenilmeden fark eder. Bu manada, Amerikan paranoyak kurmacasının politik bir form olan paranoyaya karşı verilen mücadelenin bir parçası olduğu söylenebilir.

tünlüğü düşünebilmek için bile öznelerin bir komplo fikrine başvurmaları gerekir. Jameson'ın *Başkanın Tüm Adamları*'na (*All The President's Man*) dair analizinde ifade ettiği üzere, "komplo haritasının kendisi... bütün halindeki bir bilişsel haritalandırma olasılığı sunarak hem ona vekalet eder, hem de onun alegorisini oluşturur"[40]. Jameson'ın ifadesi onun komplo teorisi ve paranoya hakkındaki ikilemini yansıtır -bilişsel haritalandırmanın alegorisi olmasına karşın, onun yerine de geçerama bununla birlikte, Jameson komplonun kullanışlılığını sol için bir strateji olarak görmektedir; özellikle de küresel kapitalist *leviathan*'a karşı.

Sorun şu ki paranoya özneleri baskıcı bir sisteme karşı harekete geçirmeye yaradığında dahi, özneleri faillikten alıkoyar. Toplumsal otoritenin gediğini ortadan kaldırıp, bu gediği her şeyin sorumlusu olan gerçek bir otoriteyle doldurarak, paranoya özneleri özne olarak var oldukları sahanın dışına iter. Özne toplumsal otoritedeki gediğin konumunu işgal eder; özne bu gedik ve toplumsal anlam mahallindeki içsel bir tutarsızlık sayesinde ortaya çıkar. Paranoyanın öznelere toplumsal otoriteyi tutarlı bir alan olarak deneyimlemesine ne kadar izin verdiği, öznenin ne ölçüde kendisine karşı çalıştığına bağlıdır. Paranoyaya yaslanan özgürleşimci politikalar elle tutulur politik kazanımlar getirdiğinde bile, öznenin zihnindeki otoritenin gücünü arttırıp özgürlüğünü kısıtlayarak kendi kendinin altını oymaktadır. Üstelik de bu aslında hiçbir işe yaramaz.

Nostalji gibi, paranoya da öznenin kendi temel durumuyla baş etmesini sağlayacak başarılı bir strateji oluşturamaz. Özneye vaat ettiği keyfi hiçbir zaman veremez. Gizli otoriteyi ifşa etmek veya ortadan kaldırmak nihai keyfi getirmek yerine korkunç bir hayal kırıklığı

[40] Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 79.

doğuracaktır. Bu yüzden de, paranoyak zihniyetin gizli ötekinin defedildiğini kendi kendine kabul ettirmesi olanaksızdır. Paranoya tehdidin ortadan kaybolmasının keyif vereceğini hayal etmesine rağmen, paranoyanın sağladığı keyif mevcut tehdidin sürdürülmesini gerektirir. Paranoya keyifle kayıp arasındaki bağlantıyı kabul edemediği için tökezler. Öznenin, kaybın, üstesinden gelebileceği kötücül bir gizli gücün olumsal sonucu olduğunu hayal etmesine imkân tanır. Paranoya örtük biçimde kaybın önlenebilir bir şey olduğunu varsayarak, özneleri kendi keyiflerinin doğasını tanıma ve konumlandırmayı beceremeyen bir duruma terk eder.

Hedef Gözeten Şiddet

Psikanalizi kurduğu sıralarda Freud da paranoyayla flört etmiş, bu flört baştan çıkarma kuramıyla sonuçlanmıştı. Freud psikanalitik düşüncedeki ilk büyük teorik atılımını gerçekleştirdiğinde, histerinin nihai sebebinin cinsel istismar -ebeveynlerin çocuğu cinsellikle çok erken tanıştırması- olduğuna inanmaktaydı. Bu teze göre, ebeveyn tarafından baştan çıkarılmak histerinin yaygın olmasından sorumlu olan büyük bir komploydu. Ama 1897'de Wilhelm Fliess'e yazdığı bir mektupta, Freud neredeyse tüm babaların gerçek birer sapık olduğuna dair düşüncesini "histerinin umulmadık ölçüde yaygın görülmesine" bağlamış, "çocuğu yönelik sapkınlığın bu kadar yaygın olmasının pek akla yatkın olmadığını" ifade etmiştir.[41] Bu noktada, baştan çıkarma kuramı cinsel tacizin norm kabul edilmesini gerektirdiği için Freud baştan çıkarma kuramını terk eder. Ölüm dürtüsü düşüncesini 1920'de ortaya atmış olmasına karşın,

[41] Sigmund Freud, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, çev. ve der. Jeffrey Moussaieff Masson (Cambridge MA: Harvard University Press, 1985), 264.

bu yöndeki en büyük adımı yaklaşık yirmi sene kadar evvel baştan çıkarma kuramını terk ederek atmıştır.

Pek çok solcu eleştirmen Freud'u tam da bu sıçrama yüzünden eleştirmiştir. Jeffrey Masson gibi popüler bir figürün Freud'u ebeveyn zulmünün fiili hakikatine sırtını dönmekle itham ettiği ve çocuk istismarına çanak tuttuğu konusunda bir bütün olarak psikanalizi eleştirdiği noktada, Jean Laplanche ve Walter Davis gibi psikanalistler baştan çıkarmayı çocukluğun kaçınılmaz bir gerçeği olarak formüle edip psikanalizi gözden geçirmişlerdir. Laplanche, baştan çıkarma kuramını "ötekinin insan varlığı ve cinselliğinin kuruluşundaki önemini doğruladığı" için benimser.[42] Davis ise, baştan çıkarma kuramını "insan varlıkların birbirlerine yaptığı zulmün" öznenin psişesinin oluşumundaki önceliğini onaylamanın bir yolu olarak görmektedir.[43] Masson, Laplanche, Davis ve pek çok başka isim baştan çıkarma kuramının terk edilmesini, Freud'un psikanalitik teorinin doğası gereği barındırdığı radikalliği terk etmesi olarak görür. Baştan çıkarma kuramı olmaksızın, psikanaliz sol cenahtaki pek çok kişiyi kendisine çeken toplumsal eleştiri boyutunu kaybetmiş gibi görünür. Oysa Freud'un baştan çıkarma kuramına sırtını dönmesi, öznenin doğumuna vesile olan şiddetin doğasını kavradığının ilk işaretidir aynı zamanda.

Baştan çıkarma kuramının terk edilmesiyle bağlantılı kavramsal sıçrama ölüm dürtüsünün keşfine uzanan yolun kaldırımlarını döşemiştir, çünkü Freud'a şiddetin basitçe başka birinden kaynaklanmadığını, öznenin fantazisini kurduğu şeyin ta kendisi olduğunu görme olanağı vermiştir. Düşüncesindeki bu sıçramadan sonra, öznelliğin ve ölüm dürtüsünün kökeni olarak öznenin

---

[42] Jean Laplanche, *Essays on Otherness* (New York: Routledge, 1999), 212.

[43] Walter Davis, *Deracination: Historicity, Hiroshima, and the Tragic Imperative* (Albany: State University of New York Press, 2001), 144.

kendi kendine uyguladığı bir ilk şiddet varsaymak teorik açıdan mantıklı görünmeye başlamıştır ki Freud'un 1920'de attığı adım tam olarak budur. Araya giren yıllar boyunca Freud'un keşfini kolaylaştıran ya da geciktiren pek çok başka etken doğmuştur elbette, ama Freud bu keşfin temelini genellenmiş bir baştan çıkarma düşüncesinden uzaklaştığı an atmıştır aslında.

Baştan çıkarma kuramı, Freud'un öznelliğin öznenin kendi kendine uyguladığı şiddetten -arzuyu kuran ayrıcalıklı nesnenin şiddetli fedakârlığından- doğduğunu idrak etmesine engel teşkil ediyordu. Oysa ölüm dürtüsü, psişeyi yapılandıran ilke, özneyi bu şiddeti sürekli tekrarlamakla meşgul eder. Bu açıdan bakıldığında, nostalji de paranoya da öznenin kendi kendine uyguladığı şiddetten kaçmasının yollarıdır. Ama şiddetten sakınma gayreti dahi özneyi şiddete sevk eder. Nostalji ve paranoya özneyi neredeyse kaçınılmaz olarak keyfinin önündeki bir engel olarak görünen ötekine yönelik şiddete iter.

Ölüm dürtüsünün gerektirdikleriyle baş etmenin başlıca yolu, pek çok özne için -fantazisi kurulan veya hakikaten gerçekleşen- dış kaynaklı şiddettir. Freud'un *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde ortaya koyduğu üzere, "gerçekten de, kendimizi yok etmemek, kendi kendimizi yok etme zorlantısına karşı koyabilmek için başka bir şeyi veya kişiyi yok etmemiz gerekiyormuş gibi görünür. Ahlakçı için ne talihsiz bir açıklama!".[44] Ötekine yönelik şiddet kendine dönük şiddetin yerine geçmeye çalışır; bu tür bir şiddetse, deyim yerindeyse, kestirme bir yoldan öznenin ilk kayıp anını tekrar etmeye çalışır. Bu şiddet öznenin kendisini tekrarda saklı olan ıstırap-

[44] Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.22 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1964), 105.

tan koruyan bir tekrarın peşindedir. Ötekine yönelik saldırgan şiddet tekrarın keyfi (özneye saklanan şey) ile tekrarın ıstırabını (ötekine tahsis edilen şeyi) birbirinden ayırmaya çalışır. Ölüm dürtüsü açısından bakıldığında, saldırgan şiddetin cazibesi kolayca görülebilir. Ölüm dürtüsü keyifle ıstırap arasındaki rahatsız edici bağlantıya dair zarif bir çözüm sunmaktadır adeta.

Ölüm dürtüsü sorununa ilişkin bir çözüm olarak saldırgan şiddetin benimsenmesi, yalnızca devreye soktuğu şiddet döngüsü yüzünden problemli değildir. Saldırgan şiddet kendine dönük şiddete giden yolu uzatmaktan, dolambaçlı yolu seçmekten başka bir şey değildir. Bu manada, özne şiddet içeren bir eylemde bulunduğunda, bilinçdışı olarak umduğu şey uyguladığı şiddete cevaben ötekinin de şiddetle intikam almasıdır aslında. Ötekinin şiddetle cevap vermesi o ana kadar öteleyip durduğumuz kaybı deneyimlememize imkân verir. Ötekine yöneltilen şiddet, özneyi kendine dönük şiddetin tatmin ettiği gibi tatmin etmez. Ölüm dürtüsünün gerektirdiği tekrara göğüs gerebilmek için, dış kaynaklı şiddetin eninde sonunda kendine dönük şiddete yol açması gerekir.

Tekrarın psişedeki gücü özneyi kendi kendine uyguladığı şiddetten kaçmanın imkânsızlığıyla baş başa bırakır. Psikanalitik düşüncenin siyasi faaliyetlerimizde tanımamızı ve göğüslememizi sağladığı şey tam olarak budur. Tek soru, bu şiddetin alacağı formdur. Özne kendine şiddet uygulamanın bir aracı olarak ötekini mi kullanacaktır, yoksa bu şiddeti doğrudan doğruya kendine mi uygulayacaktır? Bilinçdışı tekrarın gücünü tanımak, şiddet sorununun inatçı karakterini kavramamızı sağlamasının yanında, ütopik nazariyeler içermeyen saldırgan şiddetten kaçınmanın bir yolunu bulmamızı da sağlar. Şiddetten sakınmaya çalışmak yerine, onu gerçek nesnesine-benliğe yöneltebiliriz. Özne kendi simgesel

özdeşleşmelerine, egosuna, en derin inançlarına yönelik ne kadar çok şiddet saldırısına maruz kalırsa, saldırganlığın verdiği tatmine karşı keyifli bir alternatif bulma ihtimali de o kadar artar.

2

Dürtü Ekonomisi

Tatmin Olabilirim

Psikanalizin politik boyutu onu bir ekonomi teorisi olarak kavradığımızda netlik kazanır. Freud düşüncelerini ifade ederken zaman zaman ekonomik terimlere başvurmuş olsa da, psikanalitik düşüncenin ekonomisini tüm yönleriyle açıklığa kavuşturduğu söylenemez. Açıklığa kavuşturulmayı bekleyen bu ekonomik yapı psikanalizin temel ilkelerindedir. Psikanalizin ekonomisi, kapitalist ekonominin yaptığı gibi nihai tatminin peşine düşmek yerine, tatmini dürtüde bulma kabiliyetimize odaklanır. Her tür birikim, kazanım formunu reddeden bir ekonomidir bu. Tatmini dürtümüzde bulmak, bizi bambaşka suretlerde karşımıza çıkan toplumsal taleplere uymaya çalışmanın doğurduğu tatminsizlikten kurtarır. Toplumsal otoriteler kimi zaman itaat etmemizi, uyum göstermemizi talep ederken, kimi zaman da tüketmemizi, şahsiyet göstermemizi talep eder. Otoritenin yöneltiği talepler ve bizim bu talepleri karşılamak için sarf ettiğimiz çaba, her halükarda kaçınılmaz bir tatminsizliğe yol açar. Çünkü bu talepleri karşılamaya çalışırken aslında edinilmesi olanaksız bir nesne, bir tanınma hissi elde etmeye çalışırız. Üstelik bu meşguliyet bizi talebi

yönelten otoriteye bağımlı kılar. Bu şekilde, kapitalizmin ekonomik yapısıyla bu yapının dayattığı sonu gelmez birikim telaşesi öznenin toplumsal otoritenin iktidarına bağımlılığına tekabül eder.

Psikanaliz bu birikim ve bağımlılık döngüsünde bir kırılma tasavvur eder. Psikanalizin politik projesi belli bir yerde -mesela birikimde- konumlandırılmış nihai tatmini aramayı bırakıp, ancak keyfimizin nerede yattığını yeniden düşünmekle mümkün olabilecek bir dönüş, keyfe doğru bir dönüş tasavvur eder. Psikanalitik ekonomiye göre, keyif elde edilebileceğimiz herhangi bir şeyden ziyade bizi rahatsız eden şeyde saklıdır ve bunu idrak etmek politik öznelliğimizin doğasını değiştirir. Keyfimizin önündeki engel aynı zamanda keyfimizin kaynağıdır, nihai tatmini bulmak için ortadan kaldırmamız gereken bir şey değildir.

Freud'un kariyeri boyunca ortaya koyduğu tüm eserlerin temelini bir tür psişik ekonomi düşüncesi oluştursa da, bunun en bariz görüldüğü yer tamamlamadığı erken bir çalışması olan 1895 tarihli *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'dir.[1] Bu taslak metinde, Freud psişik süreçleri tümüyle mekanik, bilincin etkisini neredeyse tamamen görmezden gelen bir model üzerinden açıklamaya çalışır. Psikanalitik düşünceye hâkim düşünürlerin çoğu, Freud'un teorisinin bu noktada sergilediği fizyolojik karakterin psişeye dönük kavrayışını ciddi ölçüde kısıtladığı görüşünde olmasına karşın, bu fizyolojik teoriyi psişik bir teoriye tercüme etmek pekâlâ mümkündür.[2]

---

1 Bkz. Sigmund Freud, *The Project for a Scientific Psychology*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.1 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1966), 281-397

2 *Proje* Jacques Lacan için anahtar metinlerden biri olmuştur, çünkü Lacan fizyolojik psişe teorisini yapısal, dilbilimsel bir teorinin öncülü olarak görür. Lacan'a göre, Freud'un Ferdinand de Saussure gibi birinin düşüncesinden mahrum kalmış olması dilin psişenin yapısında oynadığı rolü kavrama kabiliyetini sınırlandırmış, bu yapıyı farklı terimlerle açıklamak üzere başka bir alana -fizyolojiye- yönelmesine neden olmuştur.

Proje'de, Freud psişeyi nöronlar arasında dolaşan psişik enerjiyi boşaltmak üzere tasarlanmış bir sistem olarak görür. Enerji -iç güçler ve dış uyaranlar vesilesiyle- psişeyi hem içeriden hem dışarıdan sıkıştırmaktadır. Düşüncesinin bu noktasında, Freud psişik yaşamın sonradan haz ilkesiyle ilişkilendirdiği bir amaç olan sıfır derecesindeki bir uyarıma dönmeyi amaçladığına inanmaktadır. Buna göre, psişik süreçler uyarımı savuşturarak psişeyi tatminsizlikten kurtarıp tatmin duruma geri döndürmektedir.

Ancak 1920'de, Freud'un ölüm dürtüsünü keşfiyle birlikte tatmin kavramı temel bir değişimden geçer. *Proje*'de ve (psişeyi haz ilkesi üzerinden ele alan) 1920 öncesi diğer metinlerde, tatmin psişenin uyarımın boşalması sayesinde eriştiği bir durumken, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de ölüm dürtüsünün keşfinden sonra, tatmin dürtünün yöneldiği amaçtan ziyade onun kendi hareketine bağlanır. Ama tatminin psişedeki mutlak önceliği her iki ekonomik modelde de korunur. Psişe her şeyden önce tatminini sürdürmeye çalışır ve bunda gayet başarılıdır.

Freud'un 1985'te kavradığı biçimiyle, tatminin psişik operasyonlarda meydana gelmesinin sebebi uyarım boşalmasının her koşulda gerçekleşmesidir. Tek tek özneler arasındaki sonsuz farka rağmen, uyarım boşalmasını deneyimledikleri sürece tüm öznelerin tatmin olduğu söylenebilir. Bu işlem psişede dolambaçlı bir yolla karşılaşsa dahi, bir yolunu bulup her öznede başarılı olur. Bireysel farklar temel bir olgu olan uyarım boşalmanı etkilemez, olsa olsa farklı psişik rotalara neden olur.

Başka bir deyişle, psişenin bu operasyonu gerçekleştirirken izlediği rota her tikel durumda farklılık göstermesine karşın, gerçekleştirdiği şey evrenseldir. Özne kendi tatmininin farkında olsun veya olmasın, psişenin ger-

çekleştirdiği bu operasyonun evrensel niteliği Freud'a öznede tatmin üreten şeyin psişenin ekonomisi olduğunu tanıma olanağı vermiştir. Ölüm dürtüsünü merkeze alan sonraki modelde tatminin kaynağı uyarım boşalmasından ziyade dürtünün daimi gücü olmasına rağmen, Freud 1985'teki psişik modelden ölüm dürtüsünü merkeze alan sonraki modele geçtiğinde psişede gerçekleşen operasyonun evrenselliği korunur.

Psikanaliz de dahil nasıl bir terapi düşünürsek düşünelim, düşündüğümüz şey tatminsizlikten tatmine doğru bir harekettir genelde. Özne tatminsizliğe yol açan psişik bir rahatsızlık yüzünden terapiye gider ve başarılı olması durumunda daha çok tatmin olma becerisiyle terapiyi bırakır.[3] Yani, ne tatminsizlik çekmeyen özne terapiye gider, ne de sonunda belli bir tatmin sağlamayan terapi pratik bir çözüm olmayı sürdürebilir.

Ama ilk bakışta gayet akla yatkın görünmesine karşın, psikanalitik terapide bu model uygulanmaz, daha doğrusu, böyle bakıldığında psikanaliz bir terapi değildir. Psikanaliz tatminsizliği tatmine çevirip öznede niteliksel bir değişim meydana getirmek yerine, niceliksel bir düzeyde araya girmeye -ve bu müdahalenin gerekçesini bulmaya- gayret eder. Tatminsizlik çeken özneyi tedavi etmek yerine, tatmin olan ama bunun için çok fazla psişik enerji harcayan, fazla dolambaçlı bir yol izleyen özneyi bu durumun kendisiyle yüzleştirir. Bu manada, psikanaliz en temelde psişenin ekonomisine ilişkin bir teoridir.

Ölüm dürtüsü ve öznede sebep olduğu tekrar kendi kendini tatmin eden bir hat izler. Ölüm dürtüsü dış

---

[3] Tatminsizlik-tatmin eksenindeki bu hareket, birçok terapi formuyla kapitalist ekonomik sistem arasında bir bağlantı kurar. Bu model üzerinden düşünüldüğünde, terapinin etkinliği herhangi bir meta halini alır. Terapi tüketicinin deneyimlediği boşluğu doldurarak tam tatmin sağlamayı vaat eder. Ama tıpkı diğer metalar gibi, tatminsizliği ortadan kaldırmayı amaçlayan terapi potansiyel bir tedavi olarak kendi değerini koruyabilmek adına kaçınılmaz biçimde tatminsizlik üretir.

dünyanın önüne çıkardığı tüm engellere rağmen-yahut tam da bu yüzden- tatmine, keyfe giden bir patika bulur. Psikanalitik düşüncede sabit olan öznenin tatminidir, zaten Freud'u dürtünün varlığını bu tatminin kaynağı olarak görmeye sevk eden de budur.[4] Ölüm dürtüsünün ürettiği tatmin dürtünün dairesel yapısından kaynaklanır: Dürtü tatmini dışsal bir hedefe yönelmek yerine kendi tekrar eden hareketi üzerinden üretir.

Dürtünün kendi kendine tatmin olma niteliği onu fizyolojik ihtiyaçlardan ayrı düşünmeyi gerektirir: İhtiyaç giderilip giderilmediğine bağlı olarak tatminsizlikle tatmin durumları arasında salınır. Oysa dürtü için böyle bir söz konusu değildir.[5] (Tatmin olması nesnesini keşfedip edemediğine bağlı olan) biyolojik ihtiyacın aksine, (nesnesi kayıp olan) dürtü daima tatmin üretir. Bu açıdan bakıldığında, dürtü merkezli bir pratik olan psikanaliz ne özlemi duyulan o tatmini sağlayabilir, ne de talihsizlere yardım eli uzatabilir.[6]

Psikanalitik müdahalenin analizan tarafından sarf edilecek psişik enerji miktarı açısından ekonomik olması gerekir. Analizanın dürtü pozisyonunu tamamen üstlenebilmesi için, psikanalistin amacının-analistin arzusunun- analizanın dürtü hattına yerleştirmiş olduğu sa-

---

[4] *XVI. Seminer*'de şöyle not düşer Lacan: "Freud'un yazdığı gibi, dürtü mitolojiktir kuşkusuz. Mitolojik olmayan şey dürtünün özneyi tatmin ettiği varsayımıdır" (Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI: D'un autre à l'autre*, ed. Jacques-Alain Miller [Paris: Seuil, 2006], 211, çeviri bana ait).

[5] Dürtünün "sarsılmaz kuvveti", der Lacan *XI. Seminer*'de, "daima belli bir düzen içindeki biyolojik işleve indirgenmesini engeller. Freud'un dürtü üzerine söylediği ilk şey... onun gecesi gündüzü, kışı baharı, inişi çıkışı olmadığıdır. Dürtü daimi bir güçtür". (Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, çev. Alan Sheridan [New York: Norton, 1978], 165).

[6] Bu paradoksal bir durumdur elbette. Belli bir düzeyde de olsa tatminsizlik çekmeyen hiç kimse analize gitmez, ama bu tatminsizlik ikinci bir düzeyde meydana gelir: analize yönelenler tatmin olma biçiminden tatminsizlik duyar genelde.

pakları ortadan kaldırması gerekir. *XI. Seminer*'de, Lacan analistin karşı karşıya kaldığı durumu şöyle izah eder: "Analiz öncesinde her şeyin tıkır tıkır işlediği, kendine özgü tatminini üreten bir sistem vardır karşımızda. Bizim bu sisteme müdahale etmemizin tek sebebi başka yollar, daha kısa yollar olduğunu düşünmemizdir".[7] Analiz esnasında, analizan bilmeyerek de olsa dürtü yolunu kısaltıp daha ekonomik hale getirmeye dönük bu arzuyu kabul eder. Analitik tedavi işte bu kısaltmadır; Freud bunu ilk olarak 1895'te, öznenin psişik enerjisini akıtmak için devreye soktuğu psişik sapakların maliyetine vurgu yaptığı *Proje*'de kavramıştır.

Semptomun Sırrı

Tipik bir nevrotik, analize tatminsiz olduğuna dair bir inançla başlar genelde. Keyif almasına engel teşkil eden bir semptomdan -mesela uykusuzluktan- yakınır. Analisti bildiği varsayılan özne, yani semptomunun sırrını bilen bir özne olarak görür. Bu bilginin aktarılması sayesinde semptomun üstesinden gelebileceğini, engeli ortadan kaldırıp serbestçe keyif alabileceğini umar. Oysa nevroz süresince, semptomlar nevrotiğin tatmin kaynağı olarak iş görür. Analiz ihtimali ancak tatmin fazla külfetli hale geldiğinde, semptom hayatın her yanına sızıp katlanılmaz bir hal aldığında doğar. Çünkü nevrotik semptomun verdiği rahatsızlıktan doğan tatmini göremez. Analizin amacı, bu rahatsızlığı ortadan kaldırmaktan ziyade öznenin onunla ilişkisini değiştirmektir. Öznenin semptomun doğurduğu rahatsızlığı tatmin edici bir hayatın önündeki engel olarak görmeyi bırakıp, bu rahatsızlığın tatmin kaynağı olduğunu idrak etmesi gerekir.

---

[7] Lacan, *Four Fundamental Concepts*, 166.

Psikanalitik düşünceyle semptom arasındaki bu ilişki, psikanalizin (diğer terapi biçimleri ve tıbbın kullandığı) tedavi yöntemlerinden en bariz biçimde ayrıldığı noktayı mimler. Hasta semptomunu göstermek üzere doktoruna başvurduğunda, doktor semptomu ortadan kaldırmak için altta yatan hastalığı tedavi etmeye çalışır genelde. Doktor açısından, semptom yalnızca altta yatan hastalığa ilişkin bilgi verdiği ölçüde kıymetlidir. Oysa psikanalitik düşüncede semptom altta yatan rahatsızlığın belirtisi olduğu kadar, öznenin psişik varlığına bütünlüğünü veren şeydir.

Semptom ölüm dürtüsünün dairesel hareketindeki bir aksamadır, ama bu dairesel hareketi başlatan da onun doğurduğu rahatsızlıktır. Semptomun dairesel harekette meydana getirdiği aksama olmasa dürtü diye bir şey olmazdı; arzulayan bir özne değil de yaşayan bir organizma olurduk.[8] Semptom öznenin her zamanki gibi kontrol edemediği bir aşırılık noktasını mimler. Öznenin arzusunu gerçekleştirmedeki başarısızlığından doğar: Özne semptomu -örneğin, afaziyi- giderilmemiş bir eksiğe, aşk nesnesine doğru şeyi söyleme aczine cevaben geliştirir.

Öznenin bir şeyi ıskaladığı noktayı mimleyen başarısızlık, öznenin kendisinden keyif aldığı nokta haline gelir. Nesneyle ilişkide başarılı olmak diye bir şey söz konusu olmadığı için, özne tatmini yalnızca kendine has başarısızlık kipinde bulabilir. Bu semptomatik başarısızlık sayesinde, özne kayıp nesnesiyle ilişkiye girer ki bunun gerçekleştirmenin tek yolu bu başarısızlıktır.

---

[8] Joan Copjec dürtünün yapısına ve aksamayla ilişkisine dair mükemmel bir açıklama sunar: "Ölüm dürtüsü, hedefine *ulaşmayarak* tatmin olur. Kaldı ki, Freudcu teoride dürtünün hedefine ulaşmasını önleyen *ketlenme* dış kaynaklı veya dışsal bir *engelle* bağlantılı olarak dürtünün kendi *faaliyetinin* bir parçası olarak kavranır". Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation* [Cambridge MA: MIT Press, 2002], 30. Türkçesi: *Tut ki Kadın yok: Etik ve Yüceltim*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Encore.

Semptom nesneyle kurulabilecek gerçek ilişkinin zayıf bir ikamesinden ibaret değildir. Öznenin başarısızlığı aslında bir başarı formudur; semptomdan duyulan rahatsızlığın neden olduğu sıkıntı özneyi özne yapan şeydir.

Öznelliğin kurucusu olan bu temel semptomatik arıza her öznede bulunur.[9] Bu arızanın ortadan kaldırılması keyif sahibi normal bir özne doğurmayacağı gibi, bizatihi öznenin (ve keyif alma becerisinin) iptaline yol açacaktır. Psikanaliz semptomun doğurduğu rahatsızlığın keyfin önündeki bir engel değil de onun kaynağı olduğunu, semptomsuz, normal bir keyif alma biçimi olmadığını göstererek, özneyi kendi arızasını ıskalayıp durduğu nihai tatminin önündeki bir engel olarak görmeyi bırakıp semptomatik arızası üzerinden tatmin olabilen bir noktaya çeker.

Bu söylediklerim psikanalizin uykusuzluk çeken özneyi daimi bir uykusuzluğa mahkûm ettiği, sızlanmayı bırakıp uykusuzluğunun tadını çıkarması gerektiği manasına gelmez elbette. Psikanaliz, uykusuzluğun tatminkâr bir yaşam sürmesine engel olduğunu düşünen obsesifin bu durumun doğurduğu tatmini tanımasını sağlar, daha ziyade. Öznenin arızayı öznelliğinin kurucusu olarak görmesi, uykuya daldığında uykusuzlukla bağlantılı tatmini kaybetmeyeceğini kavramasını sağlar. Böylece özne yeniden uykunun tadını çıkarmaya başlayabilir. Psikanaliz bu dönüşüme olanak tanıyıp ölüm dürtüsünün yörüngesini daha ekonomik hale getirir.

Bilhassa *Aşk* gibi son dönem eserleri için dile getirilmesine karşın, Toni Morrison'un hemen her romanında buna benzer bir tasarruftan söz edilebilir.[10] Morri-

---

[9] Lacan özneye can veren temel semptomu tarif etmek için *sinthome* ifadesini kullanır.

[10] *Sevilen*, *Jazz* ve *Cennet*'te de benzer bir yapı görülür. Örneğin sonuncusunda, Ruby kasabası sakinleri kasabanın dışındaki eski bir manastırda yaşayan

son birbirlerinden nefret etmelerine rağmen hayatlarının büyük bölümünde birlikte yaşayan iki kadının hikâyesini anlatır *Aşk*'ta. Bu iki kadını, Christine'le Heed'i birbirine bağlayan şey aynı yaşta olmalarına rağmen birinin dedesi diğerinin kocası olan Bill Cosey'dir. Heed'in on bir yaşındayken Bill'le evlenmesi, Christine'le olan yakın arkadaşlığını bozup dostluklarında kalıcı bir hasara neden olur. Christine'le Heed evliliğin ardından birbirilerini semptom olarak, tatminlerinin önündeki bir engel olarak, Bill Cosey'e tek başına sahip olmadaki başarısızlığın emaresi olarak deneyimlemeye başlar. İki kadın Bill'in ölümünden sonra da onun evinde birlikte yaşamaya devam eder, çünkü her ne kadar onlar bunun farkında olmasa da karşılıklı semptom rolü üstlenerek birbirlerine keyif vermektedirler.

Romanın sonunda, Christine'le Heed Bill'e ait olan ve yıllardır ziyaret etmedikleri terk edilmiş bir otele gider. Oteli gezdikleri sırada Heed merdivenden düşüp ölümcül bir şekilde yaralanır. Ölüm döşeğindeyken Christine'le göz göze gelirler. İkisi de karşısındakini engel olarak görmeyi bırakıp keyfinin kaynağı olarak görmeye başlar. Daha doğrusu, arzuladıkları nesnenin önündeki engeli aşmaktan değil de engelin kendisinden keyif aldıklarını görebilir hale gelirler. Tıpkı *Sevilen*'deki Sethe gibi, Heed de son anlarında semptomunu üstlenerek ondan keyif almayı başarır ve psikanalizin önerdiği dönüşüme benzer bir dönüşümden geçer. Sonunda Christine'e duyduğu ilgiyi açık eden Heed dürtü yolunu kısaltır ve kendine özgü keyif kipini tanımaya başlar.

---

yabani kadınlar görürler. Kasabanın namuslu halkı gizli kapaklı ziyaret ettikleri, istenmeyen hamilelikleri önlemek için yardım aldıkları bu kadınları önüne gelenle yatmakla, yollu olmakla suçlayıp hor görür. Romanın sonunda, kasabalı elinde tüfeklerle manastırı basıp semptomu fiziksel güçle ortadan kaldırmaya çalışır, ama öldürülen kadınların yeniden ortaya çıkması semptomun yok edilemez olduğunu, öznenin kendi keyfini organize edişinde önemli bir rol üstlendiğini gösterir.

Bireysel semptoma benzer şekilde, toplumsal semptom da esasen keyif olanağına işaret etmesine karşın onun önündeki bir bariyer gibi görülür. Pek çok teorisyenin dikkat çektiği üzere, kapitalist toplumda sistemin dengesini bozan semptom Yahudi figürüdür. (Her şeyden önce bir figür olduğu için, genellikle Yahudilerin işgal ettiği bu semptomatik pozisyonu hemen her toplumsal kimlik işgal edebilir. Tarihsel açıdan bu pozisyonun ilk sahibi Yahudilerse de, zamanında onların işgal ettiği pozisyonda bugün Filistinlilerin olması çağdaş toplumdaki en büyük ironilerden biridir herhalde.) Slavoj Žižek'e göre, "Yahudi karşıtı kapitalistin Yahudi'ye duyduğu öfke aslında bizatihi kapitalizme ait olan, kapitalizmin antagonistik doğasının ürettiği aşırılığa duyulan öfkedir".[11] Yahudi figürüne atfedilen aşırılık bizatihi sistemin aşırılığı olmasına karşın, bu figürün kendisi aşırılıkları törpülenmiş bir kapitalizm inancını besler. Bu aşırılıkları törpülenmiş kapitalizm inancı politik karşılığını Yahudi figürünün cisim verdiği aşırılığı ortadan kaldırmaya çalışan Faşizm'de bulur.

Faşist ideolojinin suçlamak için Yahudi figürünü seçmiş olması olumsal bir tarihsel mesele değildir, bu figür bizatihi kapitalizmin semptomudur. Yahudi figürü kapitalizmin zıvanadan çıktığı noktadır; Faşist ideoloji bu figürün ortadan kaldırılmasıyla kapitalist sistemin yeniden dengeye kavuşacağını, kapitalist ilerlemenin daimi yenilikçiliğiyle geleneksel toplumsal istikrarını bir arada sürdürebileceğini varsayar. Ama kapitalizmin kendi bünyesinde barındırdığı dengesizlik Yahudi figürünün ortadan kaldırılmasına dönük Faşist girişimin tökezlemesine sebep olur. Bu figürün başarılı bir şekilde

---

[11] Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham NC: Duke University Press, 1993), 206.Türkçesi: *Olumsuzla Oyalanma: Kant, Hegel ve İdeoloji Kritiği*, çev. Hakan Gür, Ankara: İmge.

yok edilmesi dengeli bir kapitalizm yaratmak yerine, Faşist projenin başarıya ulaşmasının, sona ermesinin olanaksızlığını açığa çıkarır. Faşizm ortadan kaldırmaya çalıştığı figürün gerçekten ortadan kalkmasını hazmedemez.

Yahudi figürünün dayanıklı doğası -gerçek Yahudilerin kökü kazındıktan sonra bile ayakta kalması- bu figürün öznenin keyfinde oynadığı rolü gösterir. Faşist özne Yahudi figürünü kendi keyfi önündeki nihai engel olarak görür ve bu da söz konusu figürünün ortadan kaldırılmasını elzem hale getirir. Oysa psikanaliz, aslında Faşistin de nevrotiğe benzer şekilde engelin kendisinden keyif aldığını gösterir. Bırakın keyfin önündeki bir engel olmayı, Yahudi figürü bu keyfi olanaklı kılan şeyin ta kendisidir. Yahudi figürü kapitalizmin semptomu olarak, yapıdaki aşırılık noktasını imleyerek sistemin kendi keyfine cisim vermektedir.[12]

Faşist Yahudi figürünü yok etmeye çalışarak aslında bu keyfe erişir, iştirak eder. Yahudi figürünü yok etmenin Faşiste keyif vermesinin yegâne sebebi, bu figürün kapitalizmin bir semptomu olarak işgal ettiği pozisyondur. Ama tıpkı nevrotikler gibi, Faşistler de bu keyfe dolaylı bir yoldan erişirler. Faşistler Yahudi figürünün kendileri için keyif kaynağı olduğunu göremeyip, keyif-

[12] Marx'ın erken bir çalışması olan "Yahudi Meselesi Üzerine", Marksist politikayla psikanalizi temel alan bir politika arasındaki karşıtlığı açıkça gösterir. Marx bu yazıda politik açıdan Yahudilerin özgürleşmesinden yana tavır sergiler, ama bununla birlikte, Yahudiliği kapitalizmin semptomu olarak tanımlar. Yahudilikle kapitalist aşırılığı aynı düzleme çekip, psikanalizin semptomla özdeşleştirip müdafaa ettiği bu aşırılığın ortadan kaldırılmasını savunur. Bu Marx'ın proto-faşist olduğu manasına gelmez elbette, ama semptomsuz, tıkır tıkır işleyen bir toplumsal düzene duyduğu inancı açıkça gösterir: "Yahudi'nin *toplumsal* kurtuluşu *toplumun Yahudilikten kurtuluşudur*" (Karl Marx, "On the Jewish Question," *The Marx-Engels Reader*, ikinci baskı içinde, der. Robert Tucker [New York: Norton, 1978], 52). Buna karşılık, psikanalitik politik proje ne Yahudi'nin kurtuluşuyla meşguldür, ne de toplumun Yahudilikten kurtuluşuyla; esas mesele Yahudi pozisyonunun özgürleşmesidir. Semptomu tedavi etmek yerine onunla özdeşleşmemiz gerekir.

lerinin önündeki bir engel olarak görürler. Yani aslında tatmin olan öznelerdir, ama bu tatmine ulaşmak onlar için fazla külfetlidir.

İşte Freud'un nevrotikte karşılaştığı şey de tatminsizlikten ziyade bu türden fazla külfetli bir tatmindir. Lacan *XI. Seminer*'de bütün bir psikanalitik projenin ardındaki itici gücün esasen bu olduğunu ileri sürer: "Bizim müdahalemizin tek gerekçesi bu *fazladan külfettir*".[13] Başka bir deyişle, müdahalenin maksadı tatminsizliği gidermek değil analizanın keyfiyle ilişki kurma biçimini değiştirmektir. Nevrotikler tatminsiz olduklarına inandıkları için Freud'a başvurmuştur. Ama bu ikincil düzeyde gerçekleşen bir tatminsizliktir: çoğu zaman farkında olmasalar da, bu insanların tatminsizliğinin ardında tatmin olma biçimleri yatar. Tatmini tatmin olarak tanıyamadıkları için ona ulaşmanın başka bir yolunu ararlar. Freud'un bu duruma tepkisi tatminle alakalı pozisyonda bir değişim meydana getirmeye çalışmak olmuştur.

Nevrotik ölüm dürtüsü deneyimiyle arzu deneyimini birbirine karıştırır ve psikanaliz de nevrotiğin hatalı bir şekilde arzu gördüğü yerdeki dürtüyü görünür kılmaya çalışır. Mevcut eksiklik durumumuzda kayıp olarak deneyimlediğimiz tamlığa bir zamanlar sahip olduğumuz hayali, tatmini tatminsizlik olarak görmemize sebep olur. Başka bir ifadesiyle, ayrıcalıklı nesnemizin bir zamanlar tözel bir mevcudiyeti olduğuna inanmak, o nesnenin ayrıcalıklı nesne statüsüne çıkmasını sağlayan şeyin nesnenin kaybı olduğunu görmemize engel olur. Bu yanlış tanıma, tamlığın geçmişte var olduğuna ve gelecekte de mümkün olabileceğine duyduğumuz inancı sürdürmemizi sağlar. Örneğimiz nevrotik olsa da, bu yanlış tanıma arzunun doğasına aittir esasen; arzunun

[13] Lacan, *Four Fundamental Concepts*, 166.

ortaya çıkışını ve daha sonra da kendini sürdürmesini sağlayan şeydir. Arzu kendisini tatmin edecek nesneyi arayıp durur, ama daima elinden kaçırır -daha doğrusu, kendisini (ve daimi tatminsizliği) sürdürmek adına, arzu nesneden kaçar. Yani arzu tatmine ulaşmanın değil arzu olarak kendini sürdürmenin, arzulamaya devam etmenin peşindedir. Arzunun durmadan tatmin edici bir nesne arayıp da bir türlü elde edemeyişi bu yüzdendir. Arzu dürtünün devridaiminden aldığımız tatmini görmemizi engelleyip tatminsizlik deneyimlememize yol açar. Arzu dürtünün yanlış tanınmasından başka bir şey değildir.[14]

Kapitalizm Ölüm Dürtüsüne Karşı

Kapitalist ideoloji, kendi varoluşunu tatminkâr bulmayan ve tüm yatırımını mutluluk idealine, tam tatmin hayaline bağlayan özneler yaratmayı hedefler.[15] Bu düşünce kendini kapitalizmin gündelik işleyişinde gösterdiği kadar, Adam Smith ve David Ricardo'dan Friedrich Hayek ve Milton Friedman'a kadar pek çok ciddi teorisyenin düşüncesinde de gösterir. Örneğin Adam Smith'e göre, toplumun gerçek zenginliğin tatminine erişmesi insanın birikime dönük doğal meylinin serbest bırakılmasına bağlıdır. Şöyle der Smith: "Özgürlük ve güvenlikten mahrum kalan bireyin kendi durumunu iyileş-

[14] Öznenin yalnızca arzusunda ısrar etmeyi sürdürerek arzudan dürtüye geçebilmesini sağlayan şey, arzuyla ölüm dürtüsü arasındaki bu asli bağdır. Alenka Zupančič'in şu iddiasının altında yatan da budur: "Dürtüye varmanın tek yolu arzudan geçmek, sonuna kadar arzuda ısrar etmektir" (Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan* [New York: Verso, 2000], 239). Türkçesi: *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Ankara: Epos.

[15] Howard Hawks'ın *Erkekler Sarışın Sever* (1953) filminde, Lorelei Lee (Marilyn Monroe) arkadaşı Dorothy Shaw'a (Jane Russell) verdiği nasihatte kapitalist ideolojinin mantrasını neredeyse mükemmel bir şekilde ortaya koyar: "Eğlenceyi bir yana bırak da mutluluğu bul artık".

tirmeye dönük doğal gayreti bir ilke olarak, yani başka bir hiçbir desteğe ihtiyaç duymaksızın tek başına öyle güçlüdür ki yalnızca toplumu zenginlik ve refaha taşımakla kalmayıp, pek çok başka engelin de üstesinden gelebilir".[16] Birikim arzusu kapitalist öznelerin engelleri aşıp mutluluk sahibi olmasına imkân verir. Smith ve diğerleri açısından, ne aşılamaz bir bariyer söz konusudur, ne de bariyerin kendisinden keyif alma ihtimali.

Kapitalizm Freud'un nevrotik analizanlarının başına musallat olanla aynı yanlış tanıma temelinde sürdürür varlığını: Arzuyu dürtü sanmak, nesneyi *elde edemeyişteki* tatmini görememek. Bu yanlış tanıma olmaksızın, varlığını sürdüremez. Kapitalist öznenin kendi keyfine körlüğü yapısaldır, kapitalist özne olarak devam etmesini sağlayan da budur zaten. Bunu ve kapitalist öznelliğin son durak olmadığını -bunun ötesinde bir de ölüm dürtüsü olduğunu- açığa çıkaran Freud'un düşüncesi olmuştur. Kapitalizm nesne elde etme fikrine bağlı iş gördüğü müddetçe psikanalizin özgürleşimci politikası doğası gereği antikapitalisttir.

Kapitalizm arzunun daimi tatminsizliğinden beslenir. Daha fazla sermaye biriktirmeye, verimliliği arttırmaya çalışmaya ve piyasaya sürekli yeni metalar sürülmesine -kısacası, kapitalist ekonominin her veçhesine- yol açan şey bu tatminsizliktir. Kapitalist toplumdaki piyasacıların peşinde olduğu şey öznede arzu uyandırıp

---

[16] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Hamburg: Management Laboratory Press, 2008), 412. Türkçesi: *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Bankası. Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük*'de servetin hükümet tarafından yeniden dağıtılmasına karşı kapitalizmi savunur. Friedman'a göre, hükümetin işe karışması kapitalizmin vaat ettiği nihai tatminin elde edilmesinin önündeki bir engeldir. Smith'in de ötesinde, Friedman nihai tatmini yalnızca devletin birikimi sınırlamasıyla engellenebilecek gerçek bir ihtimal olarak görür (Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* [Chicago: University of Chicago Press, 2002]). Türkçesi: *Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Nilgün Himmetoğlu ve Doğan Erberk, İstanbul: Eski Kitaplar.

dürtüsüne kör kalmasını sağlamaktır. Kapitalizmin ihtiyaç üretimi üzerinden arzuyu nasıl sürdürdüğünü *Grundrisse*'de şöyle tarif eder Marx: "Üretim yalnızca ihtiyaca dönük malzeme temin etmekle kalmayıp malzemeye dönük bir ihtiyaç da oluşturur... Tüketimin nesneye duyduğu ihtiyaç bizatihi nesnenin hazırlanışı tarafından yaratılır. Sanatın nesnesi -tıpkı diğer ürünler gibi- sanata duyarlı, güzellikten keyif alan bir kitle yaratır örneğin. Dolayısıyla, üretim yalnızca özne için bir nesne yaratmakla kalmayıp, o nesneye uygun bir de özne yaratır".[17] Kapitalizm arzuyla doğru orantılı bir tatminsizlik hissini sürdürerek -hatta arttırarak- iş görür.

Kapitalizmin yeniye olan düşkünlüğünün açıklaması burada saklıdır. Kapitalizm daima yeniyi arar, yeni olanı benimser, çünkü yeni öznede bir eksiklik hissi uyandırıp arzuyu canlı tutar. Yeni öznenin önceden deneyimlediğini aşacak bir müstakbel keyif vaadi taşır. Kapitalizmin her zamankinden daha çok ihtiyaç yaratmasının ardındaki itici güç bu vaattir. Yeni cazibesini koruduğu -en azından uzakta olduğu- sürece, bir sonraki nesne daima *o* gibi, o tarifsiz keyfi getirecek nesne gibi görünür.

Roman Polanski *Çin Mahallesi* (*Chinatown*, 1974) filminin sonuna yakın bir yerde, kapitalizmin zenginlik içinde bile tatminsizlik çeken öznelere ihtiyaç duyduğunu açıkça gösterir. Sondan bir önceki sahnede, Jake Gittes (Jack Nicholson) hâlihazırda büyük bir servetin sahibi olmasına karşın vahşice birikim yapmayı sürdüren Noah Cross'a (John Huston) sitem eder. Bu iki karakter arasında geçen diyalog birikim buyruğunun doyumsuz doğasını net biçimde gösterir. Jake Cross'a "Ne kadar zenginsiniz?" diye sorar, Jake'i satın alabileceğini

[17] Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993), 92. Türkçesi: *Grundrisse*, çev.Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim.

fark eden Cross ise "Bilmem, sen kadar istiyorsun?" diyerek cevap verir. Ama Jake'in peşinde olduğu şey para değildir; yalnızca Cross'u sürükleyen şeyin ne olduğunu merak etmektedir. Diyalogun devamında, Jack "Ha yok, ben sadece ne kadar zenginsiniz onu merak ettim. On milyon var mıdır mesela?" der. Cross'un cevabı "Eh, vardır herhalde" olur. Bunun üzerine, Jack "E neden o zaman? Daha iyi ne yiyebilirsiniz ki? Satın alamayacağınız bir şey kaldı mı?" diye sorar. Cross kapitalist öznenin alametifarikası denebilecek cinsten bir cevap verir: "İstikbal, Bay Gittes, istikbal". Cross'un "gelecek" vurgusu kapitalizmin vaadine-bugün ele geçiremediğimiz kayıp keyfin gelecekte mümkün olduğuna- inandığını gösterir. Milyonları olmasına rağmen tüm dikkatini geleceğe vermesi, Cross'un hâlihazırda aldığı tatmini tanıyamadığının işaretidir.[18]

Kapitalizm bir yandan özneleri daimi bir tatminsizlik hissine mahkûm ederken, diğer yandan da kapitalisti yeni meta yaratmaya ve tüketiciyi de bu metayı satın almaya teşvik eden müstakbel keyif kancasını sallar. Nasıl ki kapitalist üretilen her yeni metanın *o* olacağını umuyorsa, tüketici de satın aldığı her yeni metanın *o* olacağını umar. Ama ne kadar başarılı olursa olsun, ne kapitaliste ne de tüketiciye kayıp keyfini sunabilecek bir ye-

[18] Filmde Cross'la kızı (Faye Dunaway) arasındaki ensestvari ilişki, gönlünce tüm kadınlarla birlikte olabilen ilk babanın statüsünden ziyade, Cross'un kapitalizmin mantığına yaptığı yatırımın bir ürünüdür. Kızın -hatta filmin sonunda ortaya çıktığı üzere torunun- kıymetli bir aşk nesnesi haline gelmesinin sebebi geleceğe cisim vermesidir. *Çin Mahallesi*, bugün farklı biçimlerine epey aşina olduğumuz, *Küçük Gün Işığım*'da (Jonathan Dayton ve Valerie Faris, 2006) etkileyici bir şekilde hicvedilen, Walter Davis'in *An Evening with JonBenet Ramsey* (Bloomington IN: iUniverse, 2004) oyununda sağlam bir eleştiriye konu olan çocuksu güzellik gösterisinin en mide bulandırıcı haline tanık olduğumuz çocuğun fetişleştirilmesi olgusunu adeta önceden görmüştür. Bugün, çocuğun fetişleştirilmesini sert biçimde eleştiren bir yönetmenin henüz reşit olamayan biriyle cinsel ilişkiye girmekten hüküm giymiş olması yakın tarihimizin en büyük ironilerinden biridir herhalde.

ni meta söz konusu değildir, çünkü keyfin statüsü imgeseldir. Meta gerçekleştiği (kapitalist açısından piyasa sürüldüğü, tüketici açısından satın alındığı) anda ister istemez keyif değerini yitirir.

Bu manada, kapitalizm Noel zamanındaki bir çocuğun tavrına bel bağlar. Noel arifesinde ağacın dibine bırakılan tüm hediyeler müstakbel keyif vaadi taşır, ama Noel günü öğleden sonra açılan paketlerin hiçbirinde aradığı keyfi bulamayan çocuk sıkılır ve yeniden arzulamaya başlar. Bu sıkıntı basitçe çocuktaki narsisizmin emaresi ya da müsamahakâr anne babanın çocuğu şımarttığının işareti değildir; daha ziyade, kapitalizmin arzu dünyasındaki yapısal bir gerekliliktir. Müstakbel keyif vaadinin döngüsü ve onu takip eden kaçınılmaz tatminsizliğin kendini sürdürmesinin tek yolu kapitalist öznenin umut etmeye devam etmesi, yani yeni metanın vaadine inanmasıdır. Kapitalizmi ayakta tutan şey, her şeyden önce umuttur. Umuttan vazgeçmek -ama yine de devam etmek, devam etmekten keyif almak- bizi arzudan dürtüye geçirir. Bu tür bir dönüşüm kapitalist öznenin sonudur aynı zamanda: Umudu olmayan kapitalist özne, kapitalist özne olmaya devam edemez.

Bizi bu olanaktan mahrum eden şey, tatmin oluşumuzu tatminkâr bulmanın bir yolunu bulamayışımızdır. Kendisi bu şekilde ifade etmezdi muhtemelen ama, *1984 El Yazmaları*'nda kapitalizmin bir etkisi olarak gördüğü hümanizme meylettiği noktalar, Marx'ın kapitalist sistemin dürtüye gösterdiği direnci anlamaya çalıştığı noktalardır aslında: Kapitalizm tatmin oluşumuzu tatminkâr bulmamıza mani olur. Kapitalizm Marx'ın "kendinden feragat" [self-renunciation] dediği bu mantık üzerine kuruludur. *El Yazmaları*'nın belki de en meşhur pasajında dile getirdiği üzere; "Ne kadar az yiyip içersen, ne kadar az kitap alır, tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, teori yapar-

san; ne kadar az şarkı söyler, resim çizer, eskrim yaparsan, o kadar fazla *sermaye biriktirirsin* -ne güvelerin ne de tozun zarar verebileceği hazinen o kadar *büyür*. Sen ne kadar *azalırsan*, *sahip oldukların* o kadar artar; kendini ne kadar az ifade edersen, *yabancılaşmış* olduğun, ayrı düştüğün yaşamın o kadar büyür".[19] Marx'ın burada "yabancılaşılmış yaşam" derken kastetiği şey kapitalizmin mesul olduğu suni bir yaşam değil, tatminin tatmin edici olmadığı, kapitalist arzu mantığına sıkışıp kalmış bir yaşamdır.

Marx'ın da ima ettiği gibi, bu durumun alternatifi yeme içmeyle, kitap satın almakla bağlantılı bir doğrudan tatminden ziyade, hâlihazırda sahip olduğumuz tatminin tatmin edici hale gelmesidir, dolayımdan geçmiş bir tatmine ulaşma kabiliyetidir. Yani yapabildiğimiz kadar çok şey yapmak değildir mesele. Kapitalizmin özneyi kendi tatminine yabancılaştırması "ne"den ziyade "nasıl" düzeyinde gerçekleşir. Kapitalizm dur durak bilmeyen birikim talebiyle bu türden bir yabancılaşmayı teşvik eder.

Birikim kapitalizmle bağlantılı bir süperego buyruğudur. Başka bir ifadesiyle, birikim kapitalizm içinde ahlaki bir yükümlülük statüsündedir; kapitalist özne "daha" diyen iç sesine kulak tıkayamaz. *Kapital*'in ilk cildinde,Marx kapitalizmin birikim buyruğundaki bu süperego düzeyini muazzam bir şekilde yakalar: Biriktirin, biriktirin! Musa da bu, peygamberler de!".[20] Burada, Marx birikim çağrısının adeta bir yasa gibi, biçimsel açıdan bir emir gibi çalıştığını açığa çıkarır. Bu buyruğa uymak için ne kadar çabalarsak çabalayalım, bu sesi

---

[19] Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964), 150. Türkçesi: *1984 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim.

[20] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*, çev. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1976), 742. Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, I. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılgan, İstanbul: Yordam.

susturmanın, süperegonun iştahını bastırmanın bir yolu yoktur: İster tek tek kapitalist özneleri, ister bir bütün olarak kapitalist toplumu düşünelim, ne kadar biriktirilirse biriktirilsin hep az gelecektir. Başka bir deyişle, süperego ödemekle bitmeyecek bir borcun alacaklısıdır. Biriktirdikçe daha da çok biriktirebileceğimizi fark ederiz.[21] Bu birikim talebine boyun eğmek, olsa olsa bizi daha derinlere sürükler.

Brikimi keyfe özdeş kılmak kapitalist ideolojinin temel projesidir. Bu yüzdendir ki, kapitalist özneler Frank Norris'in natüralist romanı *McTeague*'deki Trina karakterinin eylemleriyle özdeşlik kuramasalar bile, bu eylemlere anlam verebilirler. Romanın en hatırlanmaya değer sahnesinde, Trina istiflediği altınlarla birlikte yatağa girer ve bu deneyimin kendisinden yoğun bir cinsel haz alır: "Tüm altınları çarşafın üzerine serip yatağa uzandı, üzerini çıkardı ve altınların pürüzsüz yüzeyinin tenine dokunmasından aldığı tuhaf, esrik hazla bütün gece parayla koyun koyuna uyudu".[22] Norris, Trina'yla altınları arasındaki bu cinsel münasebeti sapkınlık olarak niteler, ama birikimle keyif arasındaki doğal görünen bağlantı yüzünden bu durum pek çok okura oldukça tanıdık gelir, makul görünür. Bu sahnede, altının cinsel doğası başka türlü elde edilemez olan bir keyfi muhafaza etme, içerme kabiliyetinden gelir.

Pek çoğumuz altınla ya da parayla seks yapmayız. Ama Trina gibi bir karakterin eylemlerine yön veren, birikimle keyif arasındaki o bağı kabul ederiz. Birikimin yüceltilmesi, çoğu zaman müstakbel keyfe cisim veren

---

[21] Kapitalizmin birikim talebinde sapkın bir Sokratesçi mantık iş başındadır. Sokrates'e göre, daha çok bilgi olsa olsa cehaletimizin daha çok farkına varmamızı sağlar. Kapitalizmde ise, biriktirdikçe daha fazlasını da biriktirebilecekken aslında ne kadar az biriktirmiş olduğumuzun farkına varırız. İki durumda da (birinde bilgi, diğerinde sermaye) edinme sürecini harekete geçiren, gerçekte hiçbir şeye sahip olmadığımıza ilişkin tanımadır.

[22] Frank Norris, *McTeague* (New York: Penguin, 1982), 360-361.

metaların satın alınmasında kendini gösterir. Yeni kıyafetler, hit şarkılar veya son teknoloji elektronik cihazlar satın almamızın sebebi bu metaların vaat ettiği keyfe erişmektir. Ancak kapitalist ideolojinin etki alanındayken, bu tutum ilişkilerimize kadar uzanır: Bilinçdışı düzeyde de olsa, toplumsal statümüzü yukarı çekecek arkadaşlar seçeriz ve bu durum romantik partner seçimlerinde de geçerlidir. Kapitalist toplumda keyfin en mahrem formları birikim düşüncesi temelinde hayat bulur ve bundan bağımsız düşünülemez.

Buradan yola çıkarak, kapitalist topluma yönelik eleştirinin başlıca hattı toplumun kapitalizmin ideolojisine ayak uyduramayışıdır. Bilhassa da Frankfurt Okulu'ndan sonra- Marksist analizin tezi açıktır; kapitalist ideoloji pek çok öznenin sıkıntısını çektiği birikim eksiğini gizlemek ve bu şekilde uysal özneler üretmek için başarılı birikim imgesini kullanır. Bu pozisyona göre, Hollywood filmlerindeki gibi bir keyif imgesi tatminsiz haldeki öznelerin tatmin olmasına yardım eden yanlış, yanılsamalı bir haz yaratır. Humphrey Bogart'la Ingrid Bergman ya da Ashton Kutcher'la Natalie Portman arasındaki romantik bağa mest olan kapitalist özneler, şeylerin kapitalist düzeni içindeki kendi pozisyonu üzerine pek düşünmez. Bu özneler gerçek bir şeydense keyfin imgesine yatırım yapar. Theodor Adorno'nun "kitle kültürü en temelde uyumlanmadan ibarettir" demesi bununla bağlantılıdır.[23] Adorno ve Frankfurt Okulu için keyif imgesinin yayılması, kapitalist ideolojinin, bu düzenin aşılmaz tatminsizliği içinde var olmalarına karşın keyif sahibi olduklarına inan özneler yaratma biçimidir.

Kapitalist ideolojinin bu tip imgeler yayması karşısında, eleştirel düşünce savunucularına düşen vazife bu

[23] Theodor W. Adorno, "The Schema of Mass Culture", *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* içinde, der. J. M. Bernstein (New York: Routledge, 1991), 67.

imgeleri parçalara ayırmaktır; bu imgelerin göbeğindeki keyif eksikliğini ifşa edip, Adorno'yla Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde açıkça gösterdiği gibi, kapitalizmin ve onun ideolojik hizmetkârı kültür endüstrisinin bu keyfi hiçbir zaman gerçekten vermediğini göstermektir.[24] Bu bakış açısına göre, kapitalist özneler keyif sahibi olduklarını hissetmelerine karşın gerçekte keyif alıyor değildirler. Aslında daimi bir tatminsizlik durumu içindedirler; Adorno ve Horkheimer kendilerininkine benzeyen devrimci bir bilinç yaratmak için bu tatminsizliği ifşa etmeyi ummuşlardır. Frankfurt Okulu üyeleri gibi Marksist düşünürler için kapitalizmin esas problemi, (kapitalist sistem tarafından kollanıyormuş gibi görünenler için bile) hiç yerine getirmediği keyif vaadidir.

Ama bu eleştirinin hiç temas etmediği bir nokta var: Birikimle keyfin bağdaştırılması. Bu bağı çok az Marksist sorgulamıştır. Aslına bakarsanız, Marksist projenin başlıca amacı, bir yandan birikimi keyfin kaynağı olarak tutarken, diğer yandan da birikimin büyütülmesi veya dengelenmesi gibi görünür. Bu tutum büyük ölçüde Marx'ın üretime tanıdığı ayrıcalıktan ve üretim araçlarının serbest kalması manasındaki Komünist devrim görüşünden kaynaklanır. Üretim araçlarının kısıtlanmamış gelişiminin önüne üretim ilişkilerinin kısıtlanması engelini koyan kapitalizmin aksine, komünizm bu kısıtlamaların tümünü ortadan kaldırıp, hiçbir kısıtlama olmaksızın üretim fazlasına -ve dolayısıyla da sınırsız keyfe- olanak tanıyacaktır.

Sınırsız keyif ideali, Marx'tan etkilenmiş çağdaş düşünürler tarafından geliştirilen politikalarda da görülebilir. Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin kodu çözül-

[24] Bkz. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, çev. Edmund Jephcott (Stanford CA: Stanford University Press, 2007). Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı.

müş akımlar çağrısında, Alain Badiou'nun daha fazla teknolojik gelişme talebinde, Paolo Virno'nun feshedilmiş sınırları benimsemesinde görülen budur örneğin.[25] Bu gelecek tahayyülleri kapitalist ideolojinin temel vaadini -birikime tanıdığı ayrıcalığı- kabul etmeyi gerektirir, ama Marx'ın kendi düşüncesi buna ters düşen bir hareketi de barındırır ve kapitalist sistemin daha esaslı bir eleştirisinin ipuçları bu harekette bulunabilir. Marx'ın düşüncesindeki bu öteki boyutu göz önüne aldığımızda, keyifle haz arasındaki ilişkinin kapitalist sistem içinde nasıl iş gördüğünü kavrayıp, ölüm dürtüsünü temel alan bir politikanın bu ilişkiye nasıl müdahale edebileceğini inceleyebiliriz.

Kayıp Keyfimizi Bulmak

Marx, sık sık kapitalist üretim biçiminin insan faaliyetinin itici gücünü nasıl dönüştürdüğünü göstermiş ve Komünizmi bu dönüşüme yönelik ıslah edici bir adım olarak görmüştür. Bu bakış açısında, birikim dürtüsü bizatihi insan öznelliğine özgü bir dürtü olmaktan çıkar ve başka bir alternatif belirir. *Kapital*'in ikinci cildinde "çünkü itici gücün zenginleşme değil de keyif olduğunu varsaydığımız anda kapitalizm hükümsüz kalır" derken, Marx adeta psikanalizin özgürleşimci politikasını telaffuz etmiştir.[26] Bu noktada, kapitalizmi bahsi geçmeyen diğer ekonomik sistemlerden ayıran şey, faaliyetin mo-

[25] Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983); Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, çev. Norman Madarasz (Albany: State University of New York Press, 1999); Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, çev. Isabella Bertoletti, James Cascaito ve Andrea Casson (Los Angeles: Semiotext[e], 2004).

[26] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Two*, çev. David Fernbach (New York: Penguin, 1978), 199. Türkçesi; *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, II. Cilt*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam.

tivasyonunun keyif mi, zenginlik mi olduğu konusundaki ayrımdır. Birikimin alternatifi tatmindir -daha da net ifade etmek gerekirse, tatminimizi tanımaktır. Kapitalizmin temel problemi de burada yatar: Kendi keyfimizi tanımamıza, bizi sürükleyen şeyin bu keyif olduğunu görmemize müsaade etmez. Kapitalizmin bizi mahrum ettiği asıl şey düşünmeye, sevmeye, teori yapmaya, şarkı söylemeye, resim çizmeye ya da (Marx'ın yukarıda sözünü ettiğim örneğini kullanacak olursak) eskrim yapmaya ilişik tatminden ziyade, bu tatmini eylemlerimizin muhtemel bir motivasyonu olarak görmektir. Keyif odaklı ya da keyif merkezli bir dürtüyü kapitalist sistemin dışındaki bir olanak biçiminde düşünebiliriz. Bu dürtünün -ölüm dürtüsünün- keyiften başka bir maksadı yoktur ve bu da kapitalist dürtünün birikimci mantığının aksi yönde iş gördüğü manası taşır. Kapitalist birikim dürtüsü ölüm dürtüsündeki bir çarpıtmayı, dürtünün yapısını değiştiren bir düzenlemeyi temsil eder.

Ancak kapitalist birikim dürtüsü keyfi basitçe ortadan kaldırıyor değildir. Ölüm dürtüsünün yeniden-yazılmış bir biçimi olarak, birikim dürtüsü öznenin keyfini tanımasını epey güçleştirmesine rağmen, ölüm dürtünün temin ettiği keyfi vermeyi sürdürür. Kapitalizme yaptığımız yatırım kendi keyfimizi tümüyle görmezden gelmeyi gerektirmediği gibi, en temelde kapitalizmin keyif verme kabiliyetine bağlıdır. Kapitalist özneler sahiden keyif almıyor olsalardı şayet, hiçbiri kapitalist özne olmaya devam etmezdi. Kapitalist evrende gerçekten de keyif alırız -ölüm dürtüsü çalışmaya devam eder-, ama bu onun bizi ikna etmeye çalıştığı biçimde gerçekleşmez.

Politik mücadele belli ürünlerden keyif alma hakkı için, bu hakkı toplumun tamamına yaymak için yürütülen bir mücadeleden ibaret değildir. Aynı zamanda -hatta çoğu zaman- keyfimizi nasıl tanımlayıp nerede ko-

numlandıracağımıza ilişkin bir mücadeledir. Kapitalist ideoloji bugün muzafferse, bunun nedeni işte bu mücadeleyi kazanmış olmasıdır. Kapitalist özneler olarak, keyfimizi birikim üzerinden tanımlamamız gerekir: Bu öznellik kipinde keyif almanın yolu arzu nesneleri biriktirmekten geçer. Bu tarif her köşe başını tutmuş durumda: Bugünün hâkim mantığına göre, romantizmin verdiği keyif bile öznenin arzu nesnesini edinmesinden doğar. Ama keyif üzerine düşünmenin tek yolu bu değildir. Bugün, özgürleşimci politikanın en önemli vazifelerinden biri keyif üzerine düşünme biçimimizi dönüştürmektir -kapitalist ideolojinin birikimle keyif arasında kurduğu bağı koparmaktır.

Kapitalist ideoloji özneleri arzu nesnesi edinmekten, bu nesnelere sahip olmaktan keyif aldıklarına ikna etmek için hiçbir fırsatı kaçırmaz. Popüler fantazilerin öznenin nesneyi edindiği ana odaklanması tesadüf değildir. Hollywood'un bildik aşk hikâyeleri, herhangi bir çiftin ilişkilerindeki gündelik sorunlarla mücadelesine odaklanmaktansa, bu çiftin bir araya gelme anını öne çıkarır. Örneğin, *Sevginin Bağladıkları* (*Sleepless in Seattle*, Nora Ephron, 1993) filmi uzun süre ayrı kalmış bir çiftin heyecan verici kavuşma anı üzerine kuruludur ve filmin mantığına göre, izleyiciler olarak bize nihai keyfi sunan bu sarılma anıdır. Bu son sarılma doruk noktasıdır (yani, her iki aşığın da aşk nesnesine kavuştuğu noktadır) ve salondan sarılmanın, kavuşmanın keyfimizin kaynağı olduğuna ikna olmuş halde ayrılırız. Bugün popüler olan fantazilerin yapısı keyifle birikim arasındaki bağın altını çizer.

Birikim keyfi üzerindeki bu vurguyu sorunlu hale getiren şey, egoist öznelerden oluşan yıkıcı bir toplum üretmeye yönelmesi değildir (yaptığı şey tam olarak bu olmasına rağmen); asıl sorun gerçekte hiçbir işe yaramamasıdır. *Sevginin Bağladıkları* gibi bir film izlediği-

mizde, keyfimiz (varsa tabii) aşıkların aşk nesnelerini elde ettikleri andan doğmaz aslında. Filmin keyfimizi nerede konumlandırdığını kavramak için keyifle haz arasındaki katı ayrıma bakmamız gerekir. Freud'a göre, haz bir uyarım boşalmasıyla oluşur; bu boşalma ise arzumuzu gerçekleştirmenin önündeki engellerin üstesinden gelebildiğimizde doğar. Haz hoş duygular uyandırıp bir mutluluk hissi verirken, keyif bizi derinden sarsar, o mutluluk haline gölge düşürür. Bir bakıma, biz hazza sahip oluruz, keyifse bize. Olağan seyirci *Sevginin Bağladıkları*'nın sonunda haz deneyimlemesine karşın, keyif aldığı nokta burası değildir. Bu an keyfimizin tükendiği noktayı mimler daha ziyade. Biz nesnenin edinilmesinden değil, finale uzanan olaylar zincirinden -karakterlerin nesnenin yokluğuyla mücadelesinden- keyif alırız. Nesneyi edinme anı hazzı en yoğun deneyimlediğimiz anı mimler, ama mesele keyif olduğunda, keyfimizin doğduğu andan ziyade bitiği anı temsil eder.

Freud'un insan faaliyetinin itici gücü şeklindeki haz ilkesi kavrayışıyla kapitalist birikim dürtüsü arasında bir bağ vardır. İkisinde de son noktaya odaklanılır -kendini uyarımdan kurtarıp haz edinen psişe de, endişe duymaksızın şeylerin keyfini çıkarabilmek için sermeye ve meta biriktiren özne de bu noktaya odaklanır. Bu son noktaya ilişkin tasavvurları farklıdır ama: Haz ilkesinin mantığına göre, özne uyarımı ortadan kaldırmaya çalışır; oysa kapitalist dürtü mantığına göre, özne sürekli daha fazla meta edinerek uyarımı arttırmaya çalışır. Edinmenin fiziksel uyarım ihtimalini arttırırken psişik uyarımı yatıştırmanın bir yolu olduğunu düşündüğümüzde, bu iki pozisyonu bir araya getirebiliriz. Eğer yeterince sermayeye sahipsek, bu sermayenin kaybına dair huzursuz edici düşüncelerden kaçınabiliriz. Ancak temel kategori olarak haz ilkesini değil de ölüm dürtüsünü aldığımız

anda, psikanalizin motivasyon kavrayışıyla birikim dürtüsü arasındaki bu benzerliği sürdürmek imkansız hale gelir.

1920'den önce, Freud keyifle hazzı özdeşleştirmiş, keyfi haz ilkesinin faaliyetinden doğan bir ürün olarak görmüştür. 1915 tarihli "Dürtüler ve Kararsızlıkları" yazısında şöyle ifade eder bu durumu: "Dürtünün amacı [*Zeil*] her fırsatta tatmin olmaktır, bu da ancak dürtünün kaynağındaki uyarım durumunun ortadan kalkmasıyla mümkündür".[27] Tatmin veya keyif uyarımın ortadan kaldırılmasının sonucudur, ki bu da haz ilkesinin talep ettiği şeydir tam olarak. Ama *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi yazmasının ardından, haz ilkesi insan faaliyetinin başlıca açıklayıcı kategorisi olmaktan çıkar Freud için.[28] Haz bir kategori olmayı sürdürür, ama ölüm dürtüsü hazzı kurucu pozisyonundan eder. Haz insan faaliyetinin kendisini açıklamak yerine, açıklayıcı bir kategori olan ölüm dürtüsüne ek olarak iş görmeye başlar.

Haz ölüm dürtüsünü bilinci yemleyerek destekler. Haz anlarının dürtüyü katlanılır, hatta çekici kılması sayesinde, özne aktif biçimde ölüm dürtüsünün -özneyi kullanan, öznenin huzuru, menfaati pahasına keyif üreten bir dürtünün- patikasını izler. Ama bu haz yalnızca

---

[27] Sigmund Freud, "Instincts and Their Vicissitudes," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.14 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1957), 122.

[28] Adrian Johnston *Time Driven* başlıklı kitabında Freud'un kendisinin bile ayak basmadığı topraklara uzanan bir vazifeyi üstlenip, Freud'un 1920 öncesi metinlerinden biri olan "Dürtüler ve Kararsızlıkları"nda geçen dürtünün yapısına ilişkin tarifle ölüm dürtüsünün keşfi arasında bir bağ kurmaya çalışır. Bu durum, ölüm dürtüsünün yapısının, dürtünün "Dürtüler ve Kararsızlıkları"nda söz edilen dört bileşeninde konumlandırdığı, aynı ölçüde talepkar ve birbiriyle çatışma halindeki iki güç arasında bölünmüş bir yapı olarak tanımlamasına imkân verir. Johnston'a göre, "dürtünün [*Trieb*] metapsikolojik yapısı birbiriyle uzlaşmaz, zıt iki hat boyunca ayrılır -*tekrarlama hattı* (kaynak-baskı) ile *değişim hattı* (hedef-nesne)" (Adrian Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive* [Evanston IL: Northwestern University Press, 2005], 149).

imgesel olabilir: Hâlihazırda deneyimlenen bir hazdan ziyade müstakbel bir hazzın imgesidir. Birikim mantığıyla zenginleşmeden doğan müstakbel hazzın temel problemi işte burada yatar.

Arzulanan metayı sahiden elde etmenin doğurduğu tatminsizliği her kapitalist özne deneyimlemiştir. Arzu nesnesi kayıp bir nesne olarak akla hayale sığmaz bir hazza cisim verir, ama elle tutulur hale geldiği anda sıradan bir nesneye dönüşüverir. Arzu nesnesini edinmek nesnenin bütün arzulanabilirliğini alıp götürür. Nesnede cisim bulan haz, yalnızca nesne özne için erişilmez olduğu sürece mevcuttur. Çünkü aslında olmayan bir nesneyi arzularız ve bu yüzden de nesneyi elde etmek hazdan ziyade hayal kırıklığı yaratır. Nesnenin mevcudiyeti ne kadar arzulanabilir olursa olsun, bu mevcudiyetin bize nesnede arzuladığımız şeyi sunması olanaksızdır. Bu açıdan bakıldığında, birikimin kendisinden keyif almanın mümkün olduğu iddiası kapitalist ideolojinin en sinsi yalanıdır. Biriktirme edimi bu fikri benimseyen öznede kaçınılmaz bir hayal kırıklığı yaratır, ama bu hayal kırıklığı en tatmin edici şey olmayı vaat eden nesnenin edinilmesinden hemen sonraki hayal kırıklığı kadar keskin değildir.

Kıymetli bir metanın edinilmesini takip eden hayal kırıklığı kapitalist öznenin birikim işlemini terk etmesine vesile olmaz. Aslına bakarsanız, bu durum kapitalist özneye yeterince birikime sahip olmadığı, daha fazlasına ihtiyaç duyduğu fikrini aşılar. Bu şekilde, kapitalist ideoloji bizzat kendisinin ürettiği hayal kırıklığıyla beslenir. Eğer kapitalist ideoloji öznelere vaat ettiği nihai keyfi sahiden verseydi, kimse bu birikim sürecine dâhil olmak zorunda hissetmezdi kendini. Daha net ifade edecek olursak, özneler ufacık bir birikimle tatmin olur ve kapitalist özne olmayı bırakılardı. Kapitalizm tatminsiz olan, ama nihai tatminin mümkün olduğuna inanan öz-

nelere gerekesinim duyar. Bunu da nihai tatmini biriktirme ediminde konumlandırarak gerçekleştirir.

Özneler kendilerine sunulan bu keyif haritasını kabullendikleri için kapitalist ideolojiye yatırım yaparlar. Dolayısıyla, bu ideolojiyle mücadelede esas olan onun önerdiği fantazilerin altını oymak değil, keyfimizin konumlandığı yeri açığa çıkarmak, farklı bir harita oluşturmaktır. Keyif aldığımız asıl şey birikim değil kayıp deneyimidir -ayrıcalıklı nesnenin kaybıdır. Birikim nesnelere sahip olmamızı sağlar, ama *nesneye* yokluğu içinde sahip olmamıza imkân tanımaz. Birikimin hâlihazırda sahip olunan şeyden tatmin olmaya izin vermeyip daha fazla biriktirme arzusuna yol açmasının sebebi budur. Oysa kayıp, nesneyi nesneliğini yitirmeden deneyimleme imkânı barındırır. Ayrıcalıklı nesneyi kaybedişimiz sayesinde, bu ayrıcalıklı nesnenin ortaya çıkmasını sağlarız. Bu şekilde kavrandığında, kayıp yaratıcı bir edim haline gelir. Nesnenin kaybı keyfimizin kurucusudur, çünkü söz konusu nesneyi dünyanın geri kalanında ayırıp bizi tatmin etme kudretiyle donatan şey bu edimin ta kendisidir.

Nesnenin kaybı sayesinde nesneden yokluğu içinde keyif alabiliriz, kaldı ki nesnenin bizde arzu uyandırabilmesinin tek yolu budur. Bu şekilde keyif aldığımızda, belli bir şeyden ziyade hiçlikten keyif alırız. İlk bakışta, bu durum ikinci sınıf bir keyif kipi gibi görünür. Hâlihazırda gözünün önündeki bir nesne dururken, insan neden mevcut olmayan bir nesnenin keyfine gönül indirsin ki? Çünkü bu keyif biçimi -yokluğun keyfi- bizim gibi arzulayan varlıklar adına tek keyif biçimidir. Nesneye gerçekten sahip olduğumuzda, nesne keyif verebilirliğini yitirir. Nesneden keyif alabiliriz, ama ondan keyif almamızın tek yolu yokluğudur. Nesnenin yokluğuyla keyif arasındaki bu bağı tanıyan özne -bu tanıma anında- kapitalist ideolojiye yatırım yapmış bir özne

olmaktan çıkar. Bu ideoloji bizi yalnızca birikime iliştirdiği nihai keyif imgesine inandığımız sürece tutabilir.

Bu, keyfin kayba bağlı olduğunu tanıyan öznelerin elini eteğini dünya malından çekmiş varlıklar haline gelecekleri, sahip olmadıkları iPod'lardan, büyük ekran televizyonlardan, lüks otomobillerden keyif alacakları manasına gelmez. Arzu nesneleriyle farklı bir ilişki kuracakları, kayba ve fedakârlığa cisim veren arzu nesnelerinden keyif alabilecekleri manasına gelir, daha ziyade. Kendilerine herhangi bir pozitif mevcudiyet atfedilmeyen bu nesneler biriktirilemezdir. Bu nesneler kendilerine iliştirilmiş nihai bir müstakbel keyif olmaksızın ortaya çıkar ve bu yüzden de meta olarak iş göremezler. Meta kendisini üreten emeğin görünmezliğine bağlıdır; nesnedeki kaybı tanıyan, nesneye değerini veren şeyin kayıp olduğunun ayırdına varan özne emeği görünür kılar. Kendi keyfini kayıpta konumlandırabilenler değerin toplumun üreticileri tarafından yapılan fedakârlıkta yattığını görüp, bu grupla politik işbirliği içine girebilirler. Bu dönüşüm faaliyetteki bir değişimden ziyade perspektifteki bir değişimden kaynaklanmaktadır.

Bu perspektif değişimini sporcu ve taraftarların spora bağlılıkları üzerinden düşünebiliriz. Günümüzde sporun artan önemi meta mantığının hâkimiyeti ve bu mantığın uyuşturucu etkisinin bir nişanesidir adeta. Sporcular ve taraftarlar nihai keyfi galibiyetle bir düşünüp, kapitalizm gölgesindeki gündelik hayatın tatminsizliğinden kaçmanın bir yolunu sunan galibiyete odaklanırlar. Ama galibiyete odaklanmanın kendisi, hem sporcular hem de taraftarlar açısından gerçek keyfin nerede yattığını gizler. Kazanmak haz verici bir deneyim olabilir, ama keyif galibiyete uzanan yolda feda edilen zamandan, emekten doğar.

Hâkim meta mantığı iki durumda da keyfin kaynağının fedakârlık olduğunu gizlemesine karşın, sporcuyla

taraftar bu fedakârlığı farklı düzeylerde de olsa gerçekleştirirler -sporcu bu fedakârlığı yoğun antrenmanlar için harcadığı uzun zamanla gerçekleştirir, taraftar belli bir takım veya sporcuyu takip etmek için harcadığı zamanla. Bu mantığa göre, galibiyetin hazzı fedakârlığı yalnızca haz fedakârlığın keyfine hizmet ettiğinde meşru kılar. Psikanaliz, meta mantığını tersine çevirip vurguyu fedakârlığa kaydırmamıza imkân verir. Yani aslında galibiyet için yanıp tutuşmanın, tezahürat etmenin tek gerekçesi onu olanaklı kılan fedakârlığı sürdürmektir. Vurgudaki bu kayma, keyfimizin doğasındaki bir değişimden ziyade, hâlihazırda nasıl keyif aldığımızı tanımaktan doğan radikal bir dönüşüme tekabül eder.

Vurgudaki bu ufak değişimin toplumu temelden değiştirebileceğini düşünmek pek akla yatkın görünmese de, Giorgio Agamben *Gelecek Toplum*'daki nefis bir pasajda tam olarak bunu dile getirir. Agamben, Walter Benjamin'in Mesih'in krallığını tarif eden Ernst Bloch'a anlattığı rivayet edilen bir hikâyeden bahseder. Mesiyanik krallıkta, der Benjamin, "ufacık bir fark dışında, her şey şimdi nasılsa aynı öyle olacak".[29] Agamben Benjamin'in tarif ettiği bu belli belirsiz değişimin emaresini hale imgesinde görür, ama haleyi metaya yaklaşmanın farklı bir yolu -metayı bir birikim nesnesi gibi görmek yerine, bir fedakârlık nesnesi olarak görme kapasitesi- olarak görmek de pekâlâ mümkündür.

Kapitalist ideoloji öznenin tüm dikkatini birikim üzerine, nesneyi kayıp haliyle deneyimlemek yerine ona sahip olmak üzerine yoğunlaştırmasına karşın, bir üretim tarzı olarak kapitalizm özneyi daima nesnenin yokluğuna katlanmaya iter. Bu manada, kapitalist ideolojiyle kapitalist pratik birbirinden tamamen farklıdır ve bu farklılık kapitalizmin işleyişi açısından hayatidir. Biri-

[29] Bkz. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 53.

kimci mantık, öznenin kaybın öznesi olduğunu tanımasına, keyfini nesnenin yokluğuyla özdeşleştirmesine müsaade etmez. Ama kapitalizmin özneye keyif verme yolu da bu yokluğu muhafaza etmekten geçer.

Bu çelişki kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretimi açısından çok önemlidir. Kapitalizmin temin ettiği tatmin özneleri ayakta tutarken, kapitalist ideolojinin kışkırttığı arzu da özneleri sistemi genişletmeye iter ki bu sistemin hayatta kalabilmesi için ihtiyaç duyduğu şeydir. Kapitalizm özneleri ayrıcalıklı nesnenin daimi yokluğuna katlanmak zorunda bıraktığı için, kendi ideolojisine yatırım yapmış öznelere keyif vaat eder. Ama bu öznelerin keyiflerinin gerçek kaynağını tespit etmesine asla müsaade etmez. Keyfi yeniden konumlandırma edimi -keyif ile kayıp, yokluk arasındaki bağın ifşası- kapitalist ideolojinin çağdaş özneleri sömürme kabiliyetini yitirmesine neden olur.

Egonun Sapakları

Keyfimizi yeniden (daha doğrusu, yerli yerince) konumlandırmaya dönük politik çabanın başlıca hedeflerinden biri egodur. Kapitalizm gölgesindeki hayat, özneleri keyiflerinden keyif almaktan yapısal olarak mahrum ettiği için, en güçlüsü ego olan birtakım uzlaşma kipleri doğar. Kişisel gelişim endüstrisi, örneğin, özneleri egolarını güçlendirmeye teşvik ederek her yıl milyarlarca dolar kazanıyor. Tatminsiz olduklarına inanan, güçlü bir ego kimliğine ihtiyaç duyan özneler tatminsizliklerine çözüm bulma umuduyla kitaplara, seminerlere, videolara ve başka birtakım mecralara yöneliyor. Ama bu sahada buldukları çözüm her ne olursa olsun problemlidir; çünkü ego ve onun psişeye getirdiği kısıtlamalar ölüm dürtüsü için fazladan sapaklar üretmekten başka bir işe yaramaz. Egonun özneyi kendi tatminini tat-

minkâr bulacağı bir noktaya sevk etmesi mümkün değildir.

Freud egonun psişik enerji akışındaki rolünü, psişedeki üç ayrı yapıdan biri olan ego düşüncesini geliştirmesinden yaklaşık otuz yıl kadar önce, 1895 tarihli *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'nde kavramıştır. Düşüncesinin bu erken noktasında dahi, Freud egoyu bir savunma mekanizması olarak, psişeyi travmaya karşı korumanın bir yolu olarak görmüştür. Buna göre, psişenin travmada deneyimlediği memnuniyetsizliği önleme çabası içindeki ego, psişik enerjinin doğrudan akışı önündeki bir bariyer işlevi görmektedir. *Proje*'de şöyle der Freud: "Bir ego varsa eğer, birincil psişik süreçleri kısıtlaması gerekir".[30] Ego bu kısıtlamayı Freud'un yan-yatırımlar [side-cathexes] dediği şeyin yaratımı sayesinde gerçekleştirir. Yan-yatırımlar travmatik deneyimden (ya da bu tip bir deneyimin hatırlanmasından) doğan uyarımı dağıtan alternatif yollar temin eder. Uyarım memnuniyetsizliğe yol açacak biçimde doğrudan serbest kalacağı bir patikayı izlemek yerine, egonun yan-yatırımlarına yakalanır ve bu da öznenin deneyimlediği memnuniyetsizliği azaltır. Sorun şu ki egonun dolambaçlı yolları -yan-yatırımları- bir yandan travmanın etkisinin azaltırken, diğer yandan tatminsizlik üretir.

Özne ne kadar güçlü bir ego geliştirirse, ego dürtüde o kadar çok kısa devreye sebep olur ve özneyi tatmini ıskaladığı hissiyle baş başa bırakır. Tam da yüzden, özsaygıyı arttırma projesi zafere ulaşması imkânsız, sonu gelmez bir projedir. Egonun kavrayışıyla, bu kendi kendini mağlup etmektir. Öznenin egosu güçlendikçe daha güçlü bir ben-imgesi kazanacağından yola çıkarak, bunun özneyi keyfinden keyif alabilir hala getireceği düşünülebilir, ama aslında bunun tam tersi olur.

---

[30] Freud, *Project for a Scientific Psychology*, 324.

Güçlü bir egonun oluşması ölüm dürtüsünün izlediği patikada bir sürü sapak açılması demektir ve bu da özneyi kendi tatminine yabancılaştıran bir süreçtir. Öznenin güçlü bir egoya sahip olması kendi keyfine yabancı kalmasına -kendi keyfini ötekinin keyfi olarak deneyimlemesine- neden olur. Bu yüzden de güçlü ego özneyi ırkçılık karşısında savunmasız bırakmakla kalmayıp, ötekinin ölçüsüz keyfine odaklanan ırkçı çağrılara daha açık hale getirir.

Bizatihi egonun oluşumu, getirdiği kısıtlamaların işaretidir. Özne egosunu kendine ilişkin bir imge temelinde değil, türdeş bir varlığın imgesinden yola çıkarak geliştirir. Diğer tüm imgeler gibi bu imge de bütünlük içerir; öznenin bu imgeyi bedensel egosu olarak benimsemesi gerçek bedeninin parçalarını gizler. Belli bir ego benimseyerek bir yanılsamaya yenik düşeriz aslında, ama bedenin parçalanmasında da bu bütünlüğün başarısızlığını deneyimleriz. Ego bir yandan özneye bir kimlik ve istikrar hissi verirken, diğer yandan da bu kimliğe denk düşmedeki daimi başarısızlığını hatırlatır. Ego mükemmel bir öteki imgesinden doğduğu için, bizi kendi başarısızlığımızla ötekinin başarısı arasında bir bağ kurmaya sevk eder.[31] Ötekinin bütünlüğü bizim eksikliğimize mâl olmaktadır. Ötekinin kimliği bizden çalınmış olandır.

Herman Melville'in *Moby Dick* romanındaki Kaptan Ahab figürü güçlü egonun ürettiği tatminsizlik ve paranoyanın güzel bir örneğini sunar bize. Melville Ahab'ı kim olduğuna ve var olma sebebine dair güçlü bir hisle donatır. Ahab'ın beyaz balinaya duyduğu öfke yalnızca

[31] Jacques Lacan'ın psikanalizin egoya odaklanan formlarına topluca karşı çıkmasının sebebi, egonun rekabet sonucu ortaya çıktığının, bu rekabeti hiç aşamadığının ayırdına varmış olmasıdır. Güçlü bir ego geliştirilmesi başka egolarla girilen rekabetin önüne geçmediği gibi, bu rekabeti üreten şeyin ta kendisidir. Alter ego basitçe bir başkası değildir, aynı zamanda da egonun kendi gücünü sınayacağı bir rakiptir.

kendini sakatlamış olmasından kaynaklanmaz; bu öfkenin bir sebebi de -hatta başlıca sebebi- sakatlığın Ahab'ın bedensel egosuyla ilişkisidir. Bacağını kaybetmiş olması Ahab'ı parçalanmış bir bedenle baş başa bırakır ve Ahab bu parçalanmışlığı bedensel egosunun tamlığıyla kıyaslar. Bu kıyaslama temel bir tatminsizlikle sonuçlanır ve Ahab bu tatminsizliği kendisine açıklamak için balinayı tam tatminini önündeki engel olarak, tamlığının hırsızı olarak konumlandırır. Balinanın gerçekten de Ahab'ın bacağını aldığına şüphe yok, ama yalnızca imgesel bir statüye sahip olan tamlığını aldığı söylenemez. *Moby Dick* Ahab'ın tatminsizliğiyle kayıp tatminin telafisine dair arayışı etrafında kuruludur. Ahab balinayı yok etmenin buna hizmet edeceğine inanır, ama bu çabanın hizmet ettiği tek şey kendisinin yok olmasıdır.

Ahab'ın kaybettiğine inandığı tatmini telafi etme saplantısı onu çekicilikten uzak bir karaktere dönüştürür. Ama bu çekicilikten uzak hali güçlü bir egodan yoksun olduğu manası taşımaz. Ahab'ın tatminsizliğini körükleyen de, çekicilikten uzak görüntüsünün kaynağı da güçlü egosudur -tam olduğuna, kendine dair belli bir imgeye özdeş olduğuna ilişkin hissiyatıdır. Ahab üzerinden, Melville güçlü egonun politik ve varoluşsal sınırlılıklarını çarpıcı biçimde ortaya koyar. Bu noktada, güçlü bir egonun neye benzediğini açıkça görebiliriz: Güçlü ego özneyi kendi tatminini tanıyamaz hale getirip, tatminsizliğine deva bulmak adına bu tatminsizliğin kaynağına doğru daimi bir arayışa sürükler. Bu manada, güçlü ego kapitalist öznellik açısından kusursuz bir psişik modeldir, zaten kapitalist toplumun yaygın biçimde güçlü egoyu teşvik etmesinin sebebi de budur.[32]

[32] Melville'in Kâtip Bartleby'si Ahab'ın kusursuz bir antipotunu sunar. Bu, Ahab'ın güçlü egosuna karşı Bartleby'nin zayıf bir egoya sahip olduğu manasına gelmez; asıl mesele Bartleby'nin hiç ego geliştirmemiş olmamasıdır. Bartleby kapitalizmin işleyişi içindeki bir kıymıktır - Giorgio Agamben,

Cimrilik ve Aşırılık

Kapitalizmin cazibesi büyük ölçüde aşırılıkla ilişkisinden kaynaklanır. Kapitalizmi savunanlar onun aşırılığı talep etme, ödüllendirme ve ondan istifade etme becerisini takdir ederler. Kapitalist bir özne yarının keyfini sürebilmek için bugün fazladan çalışır; bir diğeri cüretkâr bir yatırımından aşırı kazanç sağlar; bir başkası da elindeki fazladan sermayeyi yeni bir fabrika açıp ek iş yaratmak için kullanır. Kapitalizmin bireycilikle bağının temelini aşırılığa meyli oluşturur. Aşırılığı hiçbir şekilde hoş görmeyen ve bireysel ekonomik farkları ortadan kaldıran sosyalizmin aksine, kapitalizm bireysel farkların aşırıya kaçmasına bel bağlar.

Kapitalizm aşırılığı yalnızca kendi amaçları doğrultusunda harekete geçirmez. Kapitalizmin temel dinamiği, kapitalistin işçiler tarafından yaratılan bir fazlalığı kendine mâl etmesidir. Marx'ın açıkladığı üzere, kapitalist ürettikleri değere karşılık para vererek işçilere emeklerinin karşılığını adilce öder. Kapitalistin karşılığını ödemediği-bedel ödemeksizin kendine mâl ettiği- asıl şey işçilerin emekleriyle yarattığı artı-değerdir. Kendisi farkında olsun veya olmasın, kapitalistin kârının asıl kaynağı kendine mâl ettiği bu artı-değerdir; kapitalist sistem içinde emeğin işleyiş biçiminden doğan saf aşırılıktır.[33] Bu fazlalık olmasaydı kapitalist sistem diye bir şey de olmazdı.

Slavoj Žižek, Eric Santner ve yazmaya devam eden pek çok antikapitalist teorisyen için bir modeldir-, çünkü kendi egosuna ve ötekinin kendisine sağladığı tamlık hissine hiç aldırış etmez.

[33] Kârın aldığı form, kendi kaynağını artı-değere el koyulmasının oluşturduğunu gizler. Kapitalistler metanın satış anında kâr ettiği için, değeri üretimin yarattığını ve satılanın bu değer olduğunu görmeyip, değerin kaynağını satış ediminin oluşturduğunu zannederler. Marx'a göre, kapitalist üretim tarzının bu aldatıcı yapısı hem kapitalistin hem de işçinin kârın özüne kör kalmasına yol açar. Değerin yaratıldığı noktayı layıkıyla tespit edebilecek kişi teorisyendir-Marx'ın kendisidir.

Kapitalizmin aşırılıkla ilişkisi yalnızca ahlaki bir mesele değildir. Kapitalistin artı-değeri kendine mâl etmesi kapitalist ya da başkaları (mesela, nihai üründen keyif alabilenler) için fazladan keyif üretme etkisine sahip olsaydı şayet, bu amacın aracı haklı çıkardığını ve ilk el koyma edimine değdiğini söyleyebilirdik. John Rawls'un adil toplum testini kullanıp -yani, "cehalet örtüsü"nü benimseyerek, işgal ettiğimiz konuma bakmaksızın toplumun arzulanabilirliğini inceleyip-, başarılı birer kapitalist olacağımızdan emin olamasak dahi kapitalizmi tercih edeceğimizi hayal edebiliriz. Başka bir ifadesiyle, muazzam keyif fırsatı düşünüldüğünde, başarısızlık halinde ortaya çıkacak fakirlik riskine girmek makul görünebilir. Ama kapitalizm fazladan keyif ürettiğinde dahi, öznelerin bu keyifte tatmin bulmasına müsaade etmez. Kapitalist özne kendi keyfine ister istemez yabancılaşmış haldedir ve nihai keyfi gelecekte yahut başkasında-daima başka bir yerdedir- konumlandırmanın doğurduğu tatminsizliği deneyimler.

Kapitalist öznelerin deneyimlediği keyif sınırlıdır, çünkü bu keyif için çok fazla zahmete girmeleri gerekir. Kapitalizmin aşırılığı ölüm dürtüsünün önüne çok sayıda sapak çıkarır ve bu da öznelerin keyifleriyle ilişkisinde cimriliği devreye sokar. Ölüm dürtüsü, tekrar eden yörüngesi sayesinde tatmin üretir ve bu yinelemeyi katetmesi gereken sapaklara aldırmadan gerçekleştirir. Ama sapaklar öznenin bu tatmini tatminkâr bulma kapasitesini ciddi oranda azaltır; kapitalizm bu sapakları ölüm dürtüsünün önüne keyfi erteleyerek çıkartır. Kapitalist özne nihai keyfi daima başka bir yere konumlandırdığı için, bu öznenin tatmini tatmin edicilikten daima uzaktır. Kapitalizmin ölüm dürtüsünü yoldan çıkarma çabasındaki aşırılık, aşırı keyifsiz bir sistemle sonuçlanır.

Kapitalizm bir aşırılıklar sistemidir, işçilerin ürettiği fazlalığa el koyulması sayesinde işleyen bir sistemdir,

ama yine de öznenin aşırılık deneyiminin önüne sistematik biçimde engeller koyar. Kapitalist ekonomi kendini gelecek etrafında örgütlediği için, öznelerden (psişik ve ekonomik olarak) geleceğe yatırım yapmalarını talep eder. Hiç kimse gelecekteki keyfine bakmaksızın aşırı derecede keyif almamalıdır: Kayıtsız şartsız harcama yapmamalıdır. Bu kapitalist dünya görüşü bizatihi keyfin doğasına ihanet eder. Özne keyfini yarın için saklayıp muhafaza edemez, çünkü keyif yalnızca kendisine dayatılan düzenin dışında var olur. Keyif, öznenin keyfini bir hesap kitap meselesine indirgeme kabiliyetine gölge düşüren bir sonsuzluk deneyimidir ki kapitalist ekonominin özneye dayattığı şey tam olarak bu hesap kitaptır.

Buna karşılık, dürtünün ekonomisi aşırılığın keyfi sayesinde bir keyif fazlalığıyla sonuçlanır. Özneler bu aşırılığın keyfini ölüm dürtüsünün yolunu uzatan sapakları ortadan kaldırdığında deneyimler. Bu, kapitalist sistem içinde bulmanın olanaksız olduğu türden bir aşırılıktır. Kapitalizm aşırılığı tasarruf için kullanır, oysa dürtünün ekonomisi tasarrufu aşırılığı serbest bırakmak için kullanır. Tasarrufla keyif arasındaki bu diyalektik ilişki Freud'un esprinin ekonomisine dair analizinde açıkça görülür; bu analiz, bizi kapitalizmin nihai sorununun eğlenceli olmayışı olduğu sonucuna götürür.

Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri'nde, Freud bir esprinin ürettiği tatminin tasarruftan, idareli olmaktan doğduğunu açıkça ifade eder. Bu tasarrufun örneklerini söz oyunlarında görebiliriz: Söz oyunu doğrudan hiçbir bağı olmayan, ilgili imleyenleri birbirine bağlamak için dolambaçlı bir yol izlememiz gereken iki ayrı fikir arasında doğrudan bir hat çeker. Yolu kısaltıp bir düşünceden diğerine uzanan yoldaki fazladan sapakları ortadan kaldırarak, iki fikir arasında ekonomik bir yol tesis

eder. Bu tasarrufun karşılığı söz oyunu karşısında ortaya çıkan aşırı keyifte kendini gösterir. Örneğin, "Jerry Garcia artık ölüler arasında" dersem, ölüm sözcüğünün iki farklı manası -yaşamıyor olmakla *Grateful Dead* grubunun bir üyesi olmak- arasında bir bağ kurmuş olurum. Söz oyununun belirgin hale getirdiği bağlantıyla gerçekleştirdiği tasarruf sebebiyle, (gerçekten gülmesek bile) bu türden söz oyunlarına gülme kapasitesine sahibizdir.

Başka espriler de söz oyunuyla aynı mantık uyarınca iş görür; başka türlü ayrı olan şeyleri birbirine bağlamamıza ya da göremediğimiz bağlantıları fark etmemize imkân tanır. Babe Ruth, ülkenin liderinden daha çok kazandığı gerçeği ortaya çıkınca başkandan daha iyi bir yıl geçirdiğini söylediğinde insanlar güler, çünkü espri genellikle kıyas üstü kabul edilen başkanlıkla bir beysbol oyuncusunu konumunu, yani şeylerin büyük düzeni içinde önemsiz bulduğumuz bir konumu birbirine bağlar. Bunun yanında, ekonomik sistemin kendisinde iş başında olan örtük bağlantıları da görünür kılar; sistemin herkesi birbirine nasıl bağladığını gösterir. Espri dediğimiz şeyden keyif alabiliyor olmamızın temeli bu tür bağlantılardır. Freud'un ifade ettiği gibi, "keyif... psişik harcamalarda iktisatlı olmaya dayanır".[34] Esprilerin öznenin keyif aldığı bir fazlalık, bir artık üretmesi psişedeki bilinçdışı bağlantıları idareli kullanmasından kaynaklanır.

Freud hiç yapmamış olsa da, onun esprilere ilişkin analizini ölüm dürtünün terimlerine tercüme edebiliriz. Espri dürtünün yolunu kısaltacak biçimde iş görür: Dürtünün dolaysız yolunu uzatan sapakları, yan-yatırımları terk etmemizi sağlar. Bir espriye güldüğümüzde, bir an-

[34] Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.8 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1960), 120. Türkçesi: *Espriler ve Bilinçdışıyla* İlişkileri, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel.

lığına tatminimizi tanıyıp, bu sapakların doğurduğu tatminsizlik hissinden kurtulmuş oluruz adeta. Ama kapitalizm mizah duygusundan yoksundur ve espriyi -ya da en azından iktisadi etkisini- en aza indirmek için hiçbir fırsatı kaçırmaz.

Espri kapitalizmin lanetidir, çünkü kapitalizmin işleyişi fikirler arasında bağlantılar kurulmasını kolaylaştırmaktan ziyade bu bağlantıların kesilmesine bağlıdır.[35] Kapitalist özneler için, piyasada sergilenen ahlakdışı davranışların evdeki özel hayatla hiçbir alakası yoktur örneğin; satın aldığımız ürünlerin onları üreten emekle hiçbir ilişkisi yoktur; ekonomik sıkıntılarla politika arasında hiçbir bağ yoktur. Kuşkusuz, kapitalist sistem içinde espriler hızla yayılır ve pek çok kapitalist özne sık sık fıkralar anlatır.[36] Ama özü itibarıyla, espri kapitalist ekonominin işleyişini bozan bir işlev yerine getirir -oldukça farklı görünen fikirleri bağlar. Kapitalizm keyif konusunda tutumlu olmayı talep eder, ama bağlantıları kolaylaştırıp dürtünün yolunu kısaltan bir tutumluluktan da kaçınır. Oysa ölüm dürtüsünün sağladığı esas tatminini gizleyen tatminsizlik hissinden yalnızca bu türden bir tutumlulukta ısrar ederek kurtulabiliriz.

---

[35] Alenka Zupančič komedi üzerine yürüttüğü enfes tartışmada (ki komediyi espriden ayırır), komedinin bağlantıları görmemizi nasıl sağladığını net biçimde açıklar. Komedi kuşatıcı bir birlik veya bütünlük içinde her şeyi birbirine bağlamaktan ziyade, gerçekliğimizin görünüşte birbirinden ayrı duran unsurlarını bağlayan kaybı, yokluğu görünür kılar: "Düpedüz kendisinin kayıp olmasına binaen, komik kısa devrenin verili bir gerçekliği bir arada tutan kayıp bağlantının bir tezahürü olduğunu, diğer taraftan Birlik'inse bu kayıp bağlantının üzerini örtmeye yaradığını söyleyebiliriz" (Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy* [Cambridge MA: MIT Press, 2008], 65. Türkçesi: *Komedi: Sonsuzun Fiziği*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis).

[36] Kapitalizm espriyi kullandığı zaman, bu tasarrufu kabullenmek yerine ondan kâr etmeye çalışır. Örneğin, öğrendiği en yeni esprileri işçileriyle paylaşan fabrika sahipleri, espriyi fabrikada belirginleşen farklı konumlar arasındaki sınıfsal antagonizmayı yumuşatmanın bir yolu olarak kullanmaya çalışır. Bu şekilde, işçilerin kendi durumlarıyla fabrika sahiplerinin durumu arasında kurabileceği bağlantıları engellemek için espri içerisindeki bağlantıları kullanırlar.

Psikanalitik düşünce, kapitalist toplumun ötesindeki belirli bir toplumsal örgütlenme biçimine ilişkin bir reçete sunmaz. Ama esprinin ekonomisini benimsemenin önemini gözler önüne serebilir. Bu sayede, birikim (ve müstakbel bir keyif) uğruna değil de keyif uğruna tasarruf edilebilir. Psikanalizin geliştirdiği psişik ekonomi modeli, aşırılıktan kâr etmek yerine onun keyfini sürme imkânına yönelir. Fazlalıktan keyif aldığımız bir toplum Cennet olmayacaktır tabii ki, ama sorunun ne olduğuna ilişkin tanıma keyfi bu kadar rahatsız edici bir şey olmaktan çıkaracaktır. Bize dert olan şey, keyif aldığımız şeydir.

3

Sınıfsal Statü ve Keyif

Özgürlük ve Adaletsizlik

Soldan sınıflı topluma ve kapitalizme yöneltilen eleştirilerin hemen hepsi, toplumsal sınıfların daimi mevcudiyeti tarafından sürdürülen adaletsizlik etrafında örgütlenir. Marksizmin etik zeminini ve temel hareket noktasını adaletsizlik üzerindeki bu vurgu oluşturur. *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*'nin önsözünde, Kojin Karatani Marx'la Kant'ın düşüncesi arasında bağ kurup Marksizm ile etiğin ayrılmaz olduğunu ileri sürer: "Düşününce, Kant'ın düşüncesine içkin olan ahlaki uğrak olmadan komünizmin kavramsallaştırılması mümkün olmazdı".[1] Karatani'nin belirtiği gibi, Marx sosyalizmi tarihsel gereklilik temelinde savunur, ama bu savununun bir diğer nedeni de kapitalist, sınıf merkezli toplumsal düzendeki korkunç adaletsizliktir. Kapitalizmin yapısına ilişkin teorik analizinde işçilerin sömürülmesinden ya da kapitalistin kesintisiz birikiminden söz ederken, Marx sık sık ahlaki kınamaya işaret eden ifadeler kulla-

[1] Kojin Karatani, *Transcritique on Kant and Marx*, çev. Sabu Kohso (Cambridge MA: MIT Press, 2003), viii. Türkçesi: *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis.

nır. Bu tip kullanımlar Marx'ın yalnızca (*1894 El Yazmaları* ve *Komünist Manifesto* gibi) erken, tartışmalı eserleriyle sınırlı değildir; üç ciltlik *Kapital*'deki olgun ve makul analizlerde dahi görülür.[2]

Bununla birlikte, kapitalizmin ürettiği adaletsizliğe yönelik eleştiri Marksizme mahsus değildir. Solun büyük bir kısmıyla ılımlıların da dâhil olduğu geniş bir kesim, kapitalizmin doğurduğu özgürlükleri takdir etmelerine kaşın, bu eleştiriyi tekrar etme eğilimindedir. Marksist politikaya mesafeli duran Richard Rorty, örneğin, kapitalist bir sistemde "zenginlerin daima yoksulları daha da yoksullaştırarak zenginleşmeye çalışacağı, emeğin tümüyle metalaştırılmasının ücretli çalışanların yoksullaşmasına yol açacağı" konusunda ısrarcıdır.[3] Bu eleştiri hattına göre, kapitalizmin en temel problemi eşitlikçi adalete karşı sergilediği yapısal dirençtir. Metalaştırma işlemi nesneler arasındaki niteliksel ayrımları ortadan kaldırıp hiyerarşik farkları düzleştirmesine rağmen, birikime dönük dengeleyici bir baskı bu düzleştirmenin gerçek toplumsal eşitliği kolaylaştırmasını engeller. Kapitalizmde nesneler daha eşit hale geldikçe özneler daha az eşit hale gelir ki hem Marksist, hem de liberal eleştirinin hedefinde bu adaletsizlik yer alır.

Sınıflı topluma yönelik eleştirilerinde adaleti temel alan Marksizmin ve sol kanattan diğer teorilerin aksine, psikanaliz özgürlükle -daha doğrusu, kapitalizm altında mevcut olmayan özgürlükle- başlar. Başka bir deyişle, psikanaliz (ağırlıklı olarak örtük biçimde olsa da) Marksizmin kapitalizme yönelik eleştirel tutumunu paylaşır,

---

2 Kapital'den temsili bir cümlede şöyle der Marx: "Sermayenin yasaları kapsamındaki en temel hak, emek gücü sömürüsünde tüm kapitalistlerin eşit olmasıdır" (Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*, çev. Ben Fowkes [New York: Penguin, 1976], 405).

3 Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin, 1999), 205.

ama kapitalizmin neden olduğu problemleri ondan farklı yorumlar. Farklı bir eleştiri ortaya koyar ve bu da farklı bir tepkiyi beraberinde getirir; psikanaliz temel değerin eşitlik değil özgürlük olduğunda ısrar eder. Görünüşte karşıt kutuplarda duran bu iki kavram, siyaset felsefecilerini daima meşgul etmiştir. Örneğin Isaiah Berlin'in meşhur nitelemesiyle, iyi toplumun inşa edilebilmesi için özgürlük ve adalet daima birbirine göre tartılması gereken pozisyonlardır: "Bir kişinin yahut bir toplumun arzu ettiği gibi yaşamayı seçme özgürlüğü, en bariz örneklerini eşitlik, adalet, mutluluk, güvenlik ve toplumsal düzenin oluşturduğu birçok başka değerin iddiasına göre tartılmalıdır. Bu bakımdan, özgürlük sınırsız olamaz."[4] Özgürlüğe vurgu yapan (John Locke, Thomas Jefferson ve Friedrich Hayek gibi) siyaset felsefecilerinin çoğu, zımnen veya alenen, kapitalizmi destekler, ya da en azından sosyalizm karşıtıdır; çünkü sosyalizm bireysel özgürlüğün sınırlandırılmasını talep eder.

Kapitalizme özgürlük namına karşı çıkan Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger gibi düşünürler, bu karşı çıkışı soldan ziyade sağdan gerçekleştirmiştir çoğu zaman; maddi zenginlik değilse de manevi eşitlik üreten kapitalist şeyleşmenin dengeleyici eğilimlerinden özgürlüğe sığınmışlardır. Bu düşünürler, ticari ilişkilerin üstünde yer alan ve kendini-aşmış, yani kapitalizmin göreli eşitliğinin önlemeye çalıştığı ölüme-doğru-oluşa sahiden ulaşmış varlık durumundaki aristokrasi figürlerini savunmuşlardır. Olağan düşünme biçimimizde, adalet yerine özgürlüğü vurgulamak belli bir düzeyde de olsa

[4] Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," *The Proper Study of Mankind* içinde (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), 240. Richard Rorty veya John Rawls gibi liberaller, bir yandan özgürlükle adaleti sınırlandırırken diğer yandan da onlara alan açan bir toplumsal uzlaşı sayesinde, özgürlükle eşitliğin çatışan taleplerini uzlaştırmanın mümkün olduğuna inanırlar.

sınıfsal ayrımı kabul etmek demektir.[5] Bu durum, benimsenen özgürlüğün bireysel özgürlük olduğu durumlarda bilhassa geçerlidir ve psikanalizin meselesi de buymuş gibi görünür. Kısacası, psikanaliz kendini bireysel özgürlükten yana konumlandırdığı için, kapitalizm taraftarlarında veya sağ kanat muhalefette göze çarpan aristokrat düşüncede gördüğümüz türden bir *laissez-faire* [bırakınız yapsınlar] ilkesinden taraf olduğu düşünülür.

Oysa psikanalizde karşılaştığımız şey, sınıfsal ayrıma gereksinim duyan bireysel özgürlükten tümüyle farklıdır; psikanaliz sınıflı toplumun özneleri özgürlükten nasıl mahrum ettiğini göstermektedir. Psikanalizin sınıflı topluma yönelik eleştirisi, kapitalizmin özgürlüğe getirdiği kısıtlamalara dönük eleştirisi üzerine kuruludur. Sınıfsal statümüz mahrum olduğumuz özgürlüğün nişanesidir. Sınıfsal bakımdan sivrilmek için özgürlüğümüzü feda etmemiz gerekir. Bu yalnızca kapitalist üretim ilişkileri için değil, Nietzsche ve Heidegger tarafından neşredilen aristokrat ideal için de geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında, teorik düzeyde, psikanalitik proje toplumdaki sınıf yapısının ürettiği problemleri hedef alır; psikanalitik tedaviye rehberlik eden zımni ideal sınıfsız toplumdur.[6] Sınıflı topluma dönük bu karşı duruşu psikanalizin doğumunda dahi görebiliriz.

---

[5] Solda, eşitlik yerine özgürlüğü öne çıkaran ve kapitalizmi hedef alan siyaset felsefi anarşizmdir. Ama anarşizmin tüm formları romantik bir öznellik kavrayışına dayanır: Öznenin varlığının tüm koordinatlarını toplumsal kısıtlamalar sağladığında, anarşizm öznelliğin bu toplumsal kısıtlamaların tümüyle dışında ortaya çıkabileceğini varsayar. Ancak özne toplumsal düzene tamamen karşıt bir pozisyon üstlendiğinde bile, negatif bir manada da olsa bu düzene bağlıdır.

[6] Psikanalitik pratiğe rehberlik eden şey çoğu zaman sınıfsız bir toplum ideali değildir elbette. Çoğu psikanalist, hastalarını sınıflı toplumla özgür öznellik arasındaki zıtlığı tanımaya yöneltmek yerine, sınıflı toplumun taleplerine uyum göstermeye sevk eder.

Psikanaliz, Aydınlanma projesinin başarı ve başarısızlığının kesiştiği noktada doğmuştur. Aydınlanmanın temel güdüsü öznenin otoriteye bağımlılığını kırıp özgürleşmesinde ısrar etmektir. Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısından ifade ettiği üzere, "Aydınlanmanın parolası şudur o halde: *Sapere aude!* Aklını kullanmaya cüret et!".[7] Psikanaliz, bir yanıyla bu projenin bilinçdışına uzanması ve genişlemesini temsil eder. Zira sahiden özgür olabilmek için öznenin otoriteye yönelik bilinçli bağımlılığıyla yüzleşmesi yetmez, bilinçdışı bağlılığıyla da yüzleşmesi gerekir. Psikanaliz bu hedefi öne çıkardığı ölçüde, Kant'ın tarif ettiği Aydınlanma projesinin bir parçasıdır. Ama diğer yandan da, psikanalizi doğuran şey bu projenin hayata geçirilememiş olmasıdır.

Aydınlanma dışsal otoriteyi reddedip öznenin özgürlüğünde ısrar etmesine karşın, bu otoritenin hâkimiyeti ve öznenin özgürlükten yana mahrumiyeti Aydınlanma sonrası dönemde de varlığını korumuştur. Yani otorite özne üzerindeki hâkimiyetini sürdürmüştür, ama bununla birlikte, aydınlanmış özne kendini bu tür bir otoritenden özgürleştirebileceğine inanmaya başlamıştır. Kuruluşu itibarıyla, psikanaliz özgürlüğün kolayca erişilebilir göründüğü bir zamanda özgürlüğün bulunmadığını öne sürmüştür. Psikanalizi doğuran şey bu çelişkidir işte; psikanaliz bu çelişkiyi çözmeye, öznenin Aydınlanmanın vaat ettiği o özgürlüğe kavuşmasına yardım etmeye çalışır.

Toplumsal otoritenin Aydınlanmadan sonra da özneyi kısıtlamaya devam etmesinin başlıca sebebi, Aydınlanma sonrası toplumun Aydınlanmanın eşitlik idealini gerçekleştirememiş olmasıdır. Öznelerin özgürlükten yoksun olmasını sürdüren şey, sınıfsal ayrımların ve sınıflı toplumdaki adaletsizliğin mevcudiyetini koruması-

[7] Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?", *Kant: Political Writings* içinde, çev. H. B. Nisbet, ikinci baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 54.

dır. Marksizm sınıf sömürüsünün sömürülen sınıflara yüklediği ekonomik ve toplumsal maliyete dikkat çekerken, psikanaliz kapitalizmin bu sistemden doğrudan fayda sağlayan orta ve üst sınıflar da dâhil toplumun tüm kesimlerine yüklediği psişik maliyeti vurgular. Psikanaliz toplumsal ve çevresel koşullarla açıklanabilen ıstıraptan ziyade açıklanamayan ıstırabı, kendi durumuna dışarıdan baktığında mutlu olması beklenebilecek olanların ıstırabını mesele edinir. Psikanaliz kapitalist, sınıflı toplum tarafından talep edilen psişik maliyete cevaben doğmuştur.[8] İronik biçimde, üst sınıflar bu bedeli çok daha ağır öder; kapitalist üretim tarzının doğurduğu eşitsizliklerin sıkıntısını onlar da kendilerine has biçimde çeker. Hiç kimse zavallı zengin bir çocuğun talihsizliğine yanmak ya da Bill Gates'in çektiği sıkıntıları anlamaya çalışmak istemez elbette. Buradaki asıl mesele, özgürlük yoksunluğuyla keyifsizliğin kapitalizm ve sınıflı toplum yapısından çıkar sağlayanlara da musallat olduğunu vurgulamaktır. Kapitalist oyunda kazananlar bile, aslında kaybeder; bu kapitalist sistemin en büyük kusurudur belki de. Bu noktada, psikanalizin tedavi ettiği analizanların durumunu gözden geçirmek iyi olacaktır.

Zenginin Analizi

Pek çok Marksist düşünür psikanalizi kapitalizmin sınıflı toplumundaki üst yapıya ait bir unsur olarak görür ve bu eleştiri psikanalize başvuranların genellikle üst sınıftan olduğuna dikkat çeker. Bu saldırı hattı doğru

[8] Sınıf eşitsizliği kapitalizmin doğumundan çok önceye uzanmasına karşın, psikanaliz ancak kapitalist modernliğin ertesinde ortaya çıkabilmiştir; bunun nedeni, psikanalizin ortaya çıkabilmek için Aydınlanmanın özgürlük idealinin oluşturduğu zemine gereksinim duymasıdır. Önceki sosyoekonomik sistemlerde, özgürlük yoksunluğu pek de çelişkili bir durum değildir. Feodal sistem otoriteden özgürleşme iddiası taşımaz, örneğin.

olsa da gerekçesi için aynı şey söylenemez. Psikanaliz orta ve üst sınıftan öznelere odaklanır, çünkü bu öznelerin sınıfsal ayrıcalıklara yaptığı yatırım adeta kaçınılmazdır. Sınıfsal ayrıcalıklara ne kadar yatırım yaparsak, keyif alma özgürlüğümüzden o kadar fedakârlık etmemiz gerekir. "Tedavinin Başlangıcı Üzerine" yazısında, Freud'un alt sınıftan öznelerin "nevroza yakalanma ihtimalinin daha düşük" olduğunu ve bu yüzden de psikanalize daha az ihtiyaç duyduğunu düşünmesi bununla bağlantılıdır.[9]

Freud sınıfsal statünün psişenin işleyişine bir yük bindirdiğinin psikanalizi keşfettiği andan beri farkındaydı.[10] Bunun bir sonucu olarak, ya da Freud'un en başında beri inandığı gibi, üst sınıftan öznelerde gerçekleşen bastırma alt sınıftan öznelere oranla daha büyüktür. Sınıfsal imtiyaz, sunduğu toplumsal avantajlara karşılık bastırma talep eder. Freud, nihayetinde alt sınıftan öznelerin psikanalize ihtiyaç duymadığı fikrini reddetmiş olsa da, bu temel iç görüyü hiç terk etmez. Yalnızca üst sınıf statüsünün talep ettiği sınıfsal imtiyaza yapılacak psişik yatırımın, pekâlâ alt sınıftan özneler tarafından da yapılabileceğini görmeye başlamıştır. Kapitalist toplumdaki sınıf mücadelesinin kaybeden tarafında olanlar, diğer taraftakilerle özdeşlik kurabilir ve bu sayede psişik olarak sınıfsal imtiyazlara yatırım yapabilir -hatta bazen sınıfsal imtiyaza sahip olanlardan da fazla olabilir bu yatırım.

---

9 Sigmund Freud, "On Beginning the Treatment", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.12 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1957), 133.

10 Psikanalitik tedavinin kurucu metni olan *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da, Freud alt sınıftan taşralı bir kız olan Katharina'nın daha az bastırma deneyimlemiş olmasının tedavisini çoğu orta ve üst sınıf hastasınınkinden daha kolay hale getirdiğini not düşer. Bkz. Sigmund Freud ve Joseph Breuer, *Studies on Hysteria*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.2 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1955).

Çağdaş Amerikan toplumundaki veraset vergisi karşıtı yaygın tutum bu durumun en çarpıcı örneklerinden birini sunar. Vergi Amerika'nın yalnızca en zengin yüzde beşlik dilimini etkileyecek olmasına rağmen, Amerikalıların büyük bir kısmı bu vergiye karşıdır. 2005 Martında yapılan bir ankete göre, katılımcıların yüzde 85'inin verginin azaltılması yahut tamamen kaldırılmasını desteklemesi bir yana, muhalif tutum katılımcıların gelir düzeyine göre değişim göstermez.[11] Katılımcılar söz konusu verginin ne kendi aile ve çiftliklerini, ne de en zengin dilim dışında hiçbir Amerikalıyı etkilemeyeceği konusunda bilgilendirildiklerinde dahi vergiye muhalif tutumlarını korumuşlardır. Çoğunluğun vergiye karşı böylesine sağlam bir muhalefet sergilemesinin sebebi, en varlıklı yüzde beşlik dilimin sınıfsal statü ve ayrıcalıklarıyla özdeşlik kurmuş olmalarıdır. Buradaki asıl mesele, zengin olmayanların bir gün kendilerinin de zengin olabileceklerini hayal etmesinden ziyade, vergiye tabi olmayan kısıtlanmamış bir zenginlik imgesini sürdürmek istemesidir. Gelgelim, analizanın sınıfsal statüsüyle psikanalitik tedavi ihtiyacı arasındaki belli belirsiz ilişki varlığını korur. Alt sınıftan öznelerin aksine, üst sınıftan özneler toplumsal pozisyonlarının bağlı olduğu psişik yatırımdan kaçınamazlar. Sınıfsal statüye yaptığı yatırımı çeken üst sınıftan özneler, tam da bu münasebetle, maddi açıdan üst sınıf olmayı sürdüremezler.[12]

---

11 Anket sonuçlarının tamamı ve detaylı bir analiz için bkz. http://www.policyandtaxationgroup.com/pdf/BNATaxReport.pdf.

12 Toplumun geri kalanından yalıtılmış, dizginlenmemiş bir varoluş uğruna toplumsal düzenin kısıtlamalarını reddeden üst sınıftan figürlerin fantazisi budur işte -bir fantazi. (Robert Heinlein'in bilimkurgu klasiği *Stranger in a Strange Land*'deki hükümet karşıtı tuhaf milyarder Jubal Harshaw ve aynı ölçüde kurgusal olan Howard Hughes gibi) Zenginlikle örülü yalıtılmış bir hayat süren insanlar da vardır kuşkusuz, ama bu yalıtım esas itibarıyla yanlıştır. Harshaw ve Hughes toplumun geri kalanından ayrı yaşarlar, ama bu kendilerini yalıttıkları toplumun ürettiği ve kendi bireysel kimliklerini perçinleyen metalarla çevrili bir yaşamdır. Fiziksel yalıtıma eşlik eden psişik bir

Sınıfsal statüye eşlik eden bastırmayı netleştirmek için bir önceki bölümde ele aldığımız espri örneğine geri dönebiliriz. *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'nde, Freud sınıfla espri arasında derin bağ olduğunu iddia edip, esprilerin toplumsal sınıfla bağlantısı içinde açıklanması gerektiğini ileri sürer. Freud'a göre, esprinin cinsel veya müstehcen olan gerçek tabiatı yalnızca (sınıflı toplumda imtiyaz sahibi olmayan) alt sınıflar arasında açıkça görülebilir. Burada, en edepsiz espriler bile olduğu gibi dillendirebilir. Ama sınıfsal statü yükseldikçe, esprinin kabul edilebilir olması için giderek daha fazla eğilip bükülmesi, daha fazla bastırmadan geçmesi gerekir; öyle ki özgün cinsel boyutu yalnızca imalı, dolaylı olarak görülebilir.

Her iki durumda da aynı şeyden keyif almamıza karşın, ikincisinde keyif patikasının biraz daha uzaması gerekir. Freud'un belirttiği gibi, "incelikli müstehcen bir espriye güldüğümüzde, bir köylüyü kaba saba, bayağı bir şeye güldürenle aynı şeye güleriz. Haz iki durumda da aynı kaynaktan fışkırır. Ama bununla birlikte, kaba saba bir ifadeye gülmek için kendimizi zorlamak hiçbir işe yaramaz; ya utanç duyarız, ya tiksindirici buluruz. Gülmek ancak bir espri imdadımıza yetiştiği zaman mümkün olur."[13] Üst sınıflar keyif için alt sınıflardan daha fazla fedakârlık yaptıkları için, esprinin özgün, müstehcen biçimini kamusal olarak deneyimleyemezler.

---

yalıtım söz konusu değildir. Bu yaşam dış dünyayı reddedebilecek bir kimlik yaratan toplumsal tanınmaya yapılacak maddi ve psişik yatırıma bağlıdır. Bu manada, Jubal Harshaw'unki ile Antigone gibi bir karakterin yalıtımı arasında hiçbir paralellik yoktur. Sophocles'in oyununun sonunda Antigone'nin yalnız kalması kendi simgesel kimliğine dair tüm bağlarını terk etmiş olmasına bağlıdır, oysa Jubal Harshaw'un yalnızlığı sahip olduğu simgesel kimliğe dayanır.

[13] Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.8 içinde, çev. ve der.. James Strachey (London: Hogarth Press, 1960), 101.

Fedakârlık emreden toplumsal yasanın buyrukları uyarınca, sınıfsal statü fazla keyif almayı bırakıp daha katı yaşamayı gerektirir. Üst sınıfın en sefil üyeleri dahi, sınıfsal statülerinin sağladığı tanınma karşılığında bu fedakârlıktan geçmiştir. Psikanaliz açısından, sınıfsal imtiyaz kötü bir anlaşmadır; buna karşılık sınıfsız toplum ideali hem adalet, hem de keyif için artan bir özgürlük imkânını temsil eder.

İnsan keyfini feda etmekten de keyif alabilir pekâlâ, nitekim üst sınıftan öznelerin deneyimlediği keyif kipi esasen budur. Ölüm dürtüsünün kendi kendini tatmin eden doğası, keyiften vazgeçme işleminin doğurduğu ilave keyif olmaksızın keyfi tümden terk etmeyi olanaksız kılar. Esprilerin el değmemiş müstehcen formlarından keyif alamayan üst sınıftan öznelerin başına bu gelir işte. Üst sınıftan özneler açık saçık bir espriye muhatap olduklarında aldıkları keyif bir öfke, bir tiksinti deneyimine denk düşer. Bu tanınamamış bir keyiftir, ama yine de keyiftir. Bununla birlikte öfke veya tiksinti formundaki keyif, özne için çok daha külfetli bir keyiftir. Üstünlüğünden keyif alan üst sınıftan bir özne, bu keyfi tatminkâr bulabilmek için dolambaçlı bir yol izler ki bu dolambaçlı yol üst sınıftan olmanın kaçınılmaz bir sonucudur. Zenginlik ve toplumsal tanınma maddi yaşamı kolaylaştırabilir, ama dürtü yolunu uzatıp öznenin kendine özgü keyif kipini benimsemesini güçleştirir.

Buradaki mesele, yoksulluğu cilalayıp yaşamın hiçbir metaya sahip olmadan sürdürülmesinden ziyade, öznenin metayla ilişkisini dönüştürmektir. Meta keyif temin eder etmesine, ama bunu yalnızca kendisine sahip olunmadığı durumlarda yapabilir. Sınıfsal statü, ancak onu bir hedef olmaktan çıkarıp kurtulunması gereken bir yük olarak deneyimlediğimiz zaman keyfe vesile olabilir. Psikanalitik düşüncenin gösterdiği gibi, her me-

ta pirittir [ahmak altını], sınıfsal imtiyaz maddi manası dışında hiçbir ayrıcalık getirmez. Sınıfsal statü, vaat ettiği keyfi en çok metayı biriktirip en üst sınıf mertebesine erişenlere bile vermez.

Bu açıdan bakıldığında, psikanaliz kapitalizm eleştirisinde yeni bir yaklaşım sunar. Buna göre, kapitalist toplumun problemi, soldan gelen tipik eleştirinin öne sürdüğü gibi tüm dikkatini yitik bir keyfe verip de gerçekten önemli olanı görmezden gelmesi değildir. Böyle bir eleştiri, kapitalist topluma saldırırken onu ancak gıdıklayabilecek hadiselere odaklanır; Ortadoğu barış süreci gibi çok daha önemli meseleler dururken, Britney Spears'ın doğum sancılarına odaklanır örneğin. Genellikle, kapitalizmin -bilhassa da "patolojik narsisist" bir karakter sergileyen küresel kapitalizmin- keyif bayraktarlığı yaptığını düşünmeye meyilli olsak da, kapitalizm aslında kendi keyfimizi üstlenemediğimiz bir sosyoekonomik sistemdir. Bu bakımdan, kapitalizmi eleştirirken daha az keyif düsturunu değil, daha fazla keyif düsturunu benimsemeliyiz, ama bunu yaparken de keyfe erişmenin doğrudan bir yolu olmadığını gözden kaçırmamalıyız.[14] Daha fazla keyif -yani, tatminimizi tanımakancak birikim buyruğunu terk ettiğimizde mümkün olur. Freud'un espri kitabında ve başka yerlerde örtük biçimde dillendirdiği kapitalizm eleştirisinin esası budur. Freud, kapitalizmin sosyoekonomik merdiveninde çıktığımız her basamağın bize ne kadar pahalıya-keyfe- mâl olduğunu gösterir.[15]

---

[14] Daha az değil de daha fazla keyfe yönelik çağrı tehlikeli bir çağrıdır, çünkü keyfi çağdaş otoritenin en temel formu olan toplumsal ödeve dönüştürme tehlikesi taşır. Öznenin katlandığı, acı çektiği keyfi haz ve mutluluktan net biçimde ayırmamız gerekir; çünkü bu ikisi kaybın üstesinden gelme vaadi taşır.

[15] Freud'un kavrayışından yola çıkarak, genellikle tatmin denizinde yüzdüğü hayal edilen Bill Gates'in aslında tatmine uzanan en zorlu yollardan birine sahip olduğunu düşünebiliriz. Tekelini genişletmek için harcadığı çabanın

David Fincher'ın *Dövüş Kulübü* (1999) filmi keyfin sınıfsal statü açısından maliyetinin bir listesini çıkarır adeta. Film anlatıcı Jack'in (Edward Norton) içinde olduğu olağanüstü bir tatminsizlik durumuyla başlar. Jack şık kataloglardan sipariş ettiği pahalı ve son moda mobilyalarla döşenmiş lüks bir dairede yaşar. Dairesini dayayıp döşemek için büyük bir itina gösterir ve bu şekilde keyif alacağına inanır, ama bu çabası daima tatminsizlikle sonuçlanır. Tüketim ve sınıfsal ayrıcalık keyfe neden olacağı yerde uykusuzluk ve depresyona neden olur. Hayatı ancak kendi dairesini patlatıp, uçakta tanıştığını zannettiği ama kendi aksinden başkası olmadığı anlaşılan Tyler Durden'le (Brad Pitt) birlikte döküntü bir evde yaşamaya başladığında değişir. Jack keyif konusunda ne kadar ihtiyatlı ve gerginse, Tyler bir o kadar serbesttir. Ama Tyler'ın ortaya çıkışıyla birlikte Jack'in keyfi de belirginleşir. Film Jack'in giderek artan keyfiyle dairesini patlatıp önceden üstlendiği sınıfsal statüyü terk etmesi arasında doğrudan bir bağ kurar.

Jack'in kurduğu dövüş kulübü üst ve orta sınıflar için tahayyül edilemez bir fenomendir; bu yüzden de dövüş kulübü başladıktan sonra orta sınıf işine devam edemez. İzbe bir barın bodrumunda yapılan dövüşler ve dövüş kulübünün ruhuyla sınıfsal statüye ilişkin endişeler birbirinin tam zıttı istikametleri gösterir. Dövüş kulübüne katılmak, birinin ağzınızı burnunuzu dağıtmasına izin vermek demektir; kulübe katılmanın amacı dövmekten ziyade dayak yemektir. Sınıfsal statüye eşlik eden tanınma, yalnızca sınıf mücadelesinin en tepesindekilere -dövüşen ve kazananlara- bahşedilir; buna karşılık, dövüş kulübü dayak yemesine rağmen dövüşmeye devam edebilmeyi, sınıfsal statünün yokluğuyla ilişki-

yoğunluğuyla büyük hayır işlerinde sergilediği çelişkili gayretleri bunun emaresidir; sahip olduğu emsalsiz birikimin kendi tatminini tatminkâr bulmasına hiçbir şekilde yardımcı olmadığının işaretidir.

lendirdiği bir meziyeti öne çıkarır. Orta sınıf varoluşunu ardında bırakmak, Jack'in dövüş kulübünden keyif almasını, hatta (Tyler olarak) Marla Singer'la kendi orta sınıf hayatında daha önce hiç deneyimlemediği türden bir ilişki kurmasını sağlar. Dövüş kulübü genişlerken, Jack de eski şehrin yoksul kesimlerindeki terk edilmiş, yıkık dökük bir eve taşınır; yaşadığı bütün o maddi sıkıntılara rağmen burada yaşamak daha keyiflidir. Filmin gösterdiği gibi, sınıfsal statüden keyif almaya çalışmak beyhude bir uğraştır. Gerçek keyfin ortaya çıkmasına imkân tanıyan tek şey sınıfsal statünün terk edilmesidir.[16] Keyif de fedakârlık gerektirmesine karşın, birikim uğruna yapılan türden bir fedakârlık değildir bu. Keyif bizatihi birikimin feda edilmesini talep eder.

James Cameron'ın *Tinatik* (1997) filmindeki Rose (Kate Winslet) karakteri için de benzer bir durum söz konusudur. Film Rose'un evlenerek üst sınıf statüsünü güvence altına almaya çalıştığı bir durumla başlayıp (annesinin de belirttiği üzere, Rose'un sahip olduğu toplumsal değerin tek kaynağı olan ailesinin parası tükenmiştir), zengin nişanlısını ve onun soyadını terk etmesiyle biter. Jack'le (Leonardo DiCaprio) ilişkisinde, Rose zenginlik ve imtiyazın erişilmez kıldığı keyfe ulaşabilmek için sınıfsal statüsünden feragat eder. Jack'i Rose için çekici yapan tek şey aralarındaki aşk değildir yani; Jack Rosa'a keyif alma özgürlüğü sunar. Aslına bakılırsa, Jack Rose'un sınıfsal imtiyaz hapishanesinden kaçmak

[16] Bununla birlikte, *Dövüş Kulübü* sınıfsal statüyü terk etmenin ne kadar zor olduğunu da gösterir. Jack bunu kendi kendine başarır, ama bedelini de ikiye bölünerek -aynı hem Jack hem Tyler Durden olarak- öder. Özgürlüğü kendi faaliyetinin bir sonucu olarak değil de Tyler'ın faaliyetinin bir sonucu olarak deneyimlemek zorunda kalır, çünkü o deneyim başka türlü tahayyül edilemezdir. Filmin bu bölünme üzerinden gösterdiği şey, toplumsal sınıfından kopmanın önlenemez psikotik boyutudur. Sınıfsal statüsüne yatırım yapmayı kesen öznenin psikotik olması şart değilse de, öznenin ayaklarının altındaki zemini kaybetmesine denk düşen bu kopuş psikozvari bir momente ihtiyaç duyar.

için kullandığı bir araçtan ibarettir; bu yüzden de onu asla bırakamayacağını söyledikten hemen sonra okyanusun derinliklerine bırakabilmiştir.

Titanik ve *Dövüş Kulübü*'nde gördüğümüz gibi, psikanalize göre sınıfsal statü keyfin önündeki temel bir engeli temsil eder. Sınıfsal statü, sebep olduğu yabancılaşmayla telafi edici bir keyif verirken dahi, bizi kendi keyfimize yabancılaştırır. Özneler kendi çıkarları doğrultusunda hareket edip sınıfsal statülerini yukarı taşımaya çalışırken, keyfin yükünden kaçınırlar. Psikanalizin sınıflı toplumla keyif arasındaki ilişkiye dair söylediklerine kulak verdiğimizde görürüz ki Aydınlanma sonrası dünyanın sınıfsız toplum idealine yaklaşamayışının temel sebebi, bu idealin örtük olarak gerektirdiği şeyi, yani keyifle yüzleşmeyi reddetmiş olmamızdır. Psikanaliz sınıfsal imtiyaza karşı inatla keyfin tarafındadır.

Tanınmanın Bedeli

Özneler topluma girdiklerinde toplumsal düzenin talebiyle karşılaşırlar. Keyif fedakârlığına yönelik bu talep, karşılığında toplumsal tanınma vaat eder. Tanınma, öznelere kimlik oluşturacakları bir zemin sunarak kendilerini kıymetli hissetmelerini sağlar. Toplumsal tanınmaya sahip özneler, yalnızca bu tanınmanın kendisinden gelen bir kıymete sahiptir. Popüler bir çocuk kendini değerli hissedişini katıldığı bir faaliyete -futbol oynamaya, iyi bir ortalamaya sahip olmaya ya da amigo olmaya- bağlayabilir, ama değer katıldığı faaliyetin anonim bir toplumsal otorite tarafından onaylanıp onaylanmadığına bağlıdır aslında. Örneğin, bir futbolcunun sahip olduğu popülerliğin keyfini sürdüğünü hayal edebiliriz, oysa popülerlik futbolcunun örtük arzusundan ziyade toplumsal otoritenin talebine endeksli olduğu öl-

çüde, bu statüye eşlik eden tanınma keyfi imkânsız hale getirir.[17]

Öznenin toplumsal düzene girerken karşılaştığı talep doğrudan imleyen düzeyinde telaffuz edilir. Toplumsal otorite özneye şöyle der örneğin: "Şu şekilde hareket edersen takdir (tanınma) kazanırsın". Ancak bu talep imleyen düzeyinde dile getirilmemiş olan bilinçdışı arzunun üzerini örter. Otoritenin özneden gerçekten istediği şey ile imleyen düzeyinde açıkça talep edilen şey birbirine özdeş değildir. Öznenin kendi arzusunu harekete geçiren şey toplumsal otoritenin, Öteki'nin arzusudur: Öznenin arzusu Öteki'nin kendisinden ne istediğini anlamaya -Öteki'nin arzusunun gizemini çözüp bu arzu içindeki konumunu tespit etmeye- yönelik bir arzudur. Özneyi arzulayan bir özne haline getiren şey toplumsal otoritenin söyledikleri (talep) değil, söylemedikleridir (arzu). Arzunun yolu, toplumsal otoritenin sırrı, Öteki'nin arzusunun gizemi diye bir şey olmadığını -otoritenin ne istediğini kendisinin de bilmediğini- kavrayarak toplumsal otoriteye bağımlı olmaktan kurtulma imkânı barındırır. Bu kavrayışa ermek pek kolay bir iş değildir; garanti etmemekle birlikte, bu kavrayışı olanaklı kılan tek pozisyon arzu konumudur. Toplumsal otoritenin talebine bağlı olan özne, ne bu otoriteye bağlılığından kurtulabilir, ne de onun talebini gerçekleştirebilir.

Tanınma kazanmaya endeksli sözde Hegelci politik projelerin sınırlılığı burada yatar. Bu tür projeler mücadele ettikleri düzenin sınırları içinde kalmaya mahkûmdurlar; başarılı olduklarında bile vaat ettikleri tatmini vermezler. Tam tanınmanın beraberinde getirdiği şey,

[17] Popüler olmaktan kaçınmak özgür olmaya ve keyif almaya yetmez. Popüler olamayanların çoğu bu özlemle kendine yatırım yapar, diğerleri ise sınıfsal bir statü duygusu arayışıyla başka ağlar kurar. Hiçbir toplumsal statü keyfe erişim garantisi sunmaz.

nihayet toplumsal otoritenin gizli bölgelerine nüfuz edebilme hissinden ziyade, bu sırrın var olmadığını görmenin doğurduğu hayal kırıklığıdır. Mesela, eşcinsel evliliğin Amerika'da yaygın kabul görmesi şimdiye dek görülmemiş bir tatmin sağlamaz, çünkü bu tanınmayı verecek toplumsal otorite kendi içinde tutarlı bir tözel varlık değildir. Geleneksel otorite eşcinsel çiftlere evlilik cüzdanı verse, nüfuzun çoğunluğu bu evliliği meşru kabul etse dahi, böyle resmi bir evliliği onaylayabilecek bir fail yoktur. Toplumsal otorite daima gayrıresmidir, dayanaksızdır ve bu yüzden de tanınma peşinde koşmak hayal kırıklığından başka bir şey doğurmaz.

Toplumsal tanınma peşinde koşanlar, toplumsal otoritenin taleplerine endeksli bir yaşam kurarlar; tanınma toplumsal ödevlerini yerine getirenlere verilen bir ödüldür. Popülerlik kazanmak için popülerliğe uzanan toplumsal kurallara bağlı kalınması şarttır, örneğin. Duruma uygun kıyafetler giymeyi, doğru insanlarla takılmayı, kabul gören sporlarla meşgul olmayı ve lisanımünasiple konuşmayı gerektirir. Standartlardan çok uzaklaşılması popülerliğe gölge düşürür. Popülerliği küçümseyenler dahi, sıklıkla başka bir tanınma kaynağının yörüngesine girip başka türlü bir popülerlik formuna yatırım yaparlar. Popüler kalabalığın attığı kancaların hepsini reddeden, ama başka aykırı insanların taleplerine körü körüne itaat eden aykırı bir tip de toplumsal tanınmanın etki alanındadır. Toplumsal tanımaya dönük bu bağlılık gençler arasında daha da belirgindir, ancak bu daha haklı olduğu anlamına gelmez; yetişkin evreni bu duruma aynı ölçüde tolerans göstermez.[18] Arzu yo-

[18] Öznenin ilk gençlik yıllarından sonra deneyimlediği göreli üslup ve davranış özgürlüğü tümüyle yanıltıcıdır. Gençlik yılları boyunca oluşan ve öznenin daha sonraki tüm mevcudiyetini etkileyen temel bir teslimiyete dayanır. Öteki'nin yönelttiği talepler gençlik yıllarında çok daha aleni ve şiddetlidir, çünkü gençlik öznenin kendini tamamen bu taleplere adamadığı bir dönemdir.

lunu izlemenin -toplumsal otoritenin belirgin taleplerinin ötesine geçmenin- toplumsal statü açısından bir bedeli vardır.

Kendini otoritenin talepleriyle sınırlandıran kimselerin gerçek yasalara ötekilerden daha çok riayet eden insanlar olmaları gerekmez. Aslına bakarsanız, toplumsal otoritenin talebi yasalarla sık sık çatışır, çünkü toplumsal otoritenin talep ettiği şey öylesine bir itaat değil sevgidir. Yüklü miktarlarda para biriktirmek uğruna yasaları çiğneyen suçlular bu talebe en çok yatırım yapanlar arasındadır örneğin. Cezai davranış kendine has bir radikallik barındırmaz; çoğu suçlu politik açıdan muhafazakârlığa yakındır.[19] Talebin nesnesi bir dizi kanuna uymaktan ibaret değildir; öznenin toplumsal otorite uğruna her şeyini feda etmesidir.

Otorite öznelere yasayı ihlal etmelerini gerektiren bir talep yönelterek, bu talebi yerine getirmeye çalışanlar arasında bir suçluluk bağı oluşturur. Örneğin, belli bir noktada etik ve yasal hususları görmezden gelmeyi gerektirdiği halde, çağdaş kapitalist toplum sermayenin kısıtlanmamış birikimini talep eder. Bu talebe kendi vicdanlarına aykırı davranıp yasaları ihlal edecek kadar uygun davrananlar, eğer söz konusu talep ihlal boyutu içermiyorsa toplumsal otoriteye hiç olmadıkları kadar tabi hale gelirler. Talebin doğurduğu suç sadakatlerinin nişanesi olur. Yasayı ve müşterek ahlakı çiğnemeyi gerektiren türden bir kabul ayini mantığıdır bu. Talep özneleri kendi keyiflerinden uzaklaştırıp toplumsal üretkenliğe yöneltir. Bu dönüş, kendisine eşlik eden temel toplumsal duygu olan suçluluktan ayrı düşülemez.

---

[19] Televizyon dizisi *The Sopranos*'un en büyük başarılarından biri, organize suça karışmış olanların esasen muhafazakâr olduklarını gösterebilmiş olmasıdır. Yaşamlarındaki ölçüsüz şiddet ve cinselliğe rağmen, karakterin ateşli vatanseverliğinde, aile idealine bağlılıklarında, kurumsal hiyerarşiye gösterdikleri saygıda vesaire görülebileceği üzere, bu insanlar politik açıdan en uysal, en itaatkâr özneler arasındadır aslında.

Tanınma uğruna keyfini feda eden özneler, bu fedakârlığın karşılığını tanınmayla alacakları, elde ettikleri tanınmanın feda edilen keyfi geride bırakacağı beklentisi içindedirler. Tüm ampirik kanıtlar bu bahisten yanaymış gibi görünür: Tanınma sahibi öznelerin keyif sahibi de olduğuna dönük imgelerin bombardımanı altındayız. En güzel arabaları süren, en iyi restoranlarda yemek yiyen, en şık kıyafetleri giyen, en çekici insanlarla birlikte olanların bu insanlar olduklarını görüyoruz. Öte yandan, tanınma çağrısına kayıtsız kalanların keyfini pek görmeyiz ama. Tabiatı gereği, onlar gözlerden uzak keyif alırlar. Dahası, tanınma sahibi olmayanların aleni sefaletini, her gün sessizce yanlarından geçip gittiğimiz dışlanmışlar arasında rahatça görüyoruz. Görünüşe bakılırsa, tanınma uğruna yapılan keyif fedakârlığı özneyi en tanınmışlar arasına sokan bir anlaşmadır.

Bu yargıyı problemli hale getiren şey görünürlük üzerindeki vurgusudur; keyif görüntüsünü gerçek bir şey zannetmesidir. Oysa sahiden keyif alan biri bu keyfi sergileme ihtiyacı duymaz. Sahiden keyif alan özne, keyfini Öteki'ne sahnelemek yerine ona kayıtsızlaşır. Joan Copjec'in altını çizdiği gibi, "*jouissance* ancak Öteki'nden onay *görmediği* yerde filizlenebilir".[20] Keyif özneyi tüketerek Öteki'nin yargısına dikkat etmesine mani olur ve tam da bu nedenle, özne keyfini sergileyemez, toplumdışı kalmayı umursamaz. Keyif alan biri kendini keyfe kaptırır; keyif alan özne için keyif alıyor olmak kâfidir. Oysa tanınma, kendine özgü bir tatmin sunsa da, sonunda başka bir şeye dönük bir hevesle baş başa bırakır özneyi. Özne ne kadar tanınma elde ederse etsin hiç yetinemeyecek, hep dahasını arayacaktır. Keyfin aksine, tanınma sonsuz bir mücadeledir.

---

[20] Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation* (Cambridge MA: MIT Press, 2002), 167.

Bununla birlikte, hiç kimse tanınma yerine doğrudan keyfi seçemez. İlk keyif kaybı, ilk fedakârlık kaçınılmazdır. Önceki bölümlerde üzerinde durduğum gibi, bu keyif yalnızca kayıp olduğu sürece mevcuttur: Öznenin tanınma uğruna keyfini kaybetmekten bütünüyle sakınmasının bir yolu yoktur. Sakınabileceği bir şey vardır ama; tanınmayı benimseyerek keyiften vazgeçmeyi sürdürmemek öznenin elindedir. Tanınmayı ilk elden reddetmek olanaksızdır, özne bu talebi ancak kabul etmiş olduğu toplumsal talebi gözden geçirerek, tanınmanın cazibesine kayıtsızlaşarak reddedebilir.

Toplumdaki her şey bu kayıtsızlığı önlemek üzere iş görür. Toplumsal düzen işlemek için ihtiyaç duyduğu enerjiyi öznelerin tanınma uğruna feda ettiği keyiften alır. İşleyişini kendisine bağlı olanların sağladığı daimi keyif akışına borçludur. Keyfini feda etmek yerine üstlenen özneler, toplumsal düzenin üretim veya yeniden üretim sürecine katkıda bulunmazlar. Özneyi kuran, varoluşunu sürdüren şey keyif olmasına karşın (keyif alamayan özne yaşama iradesini tümden kaybeder), keyfin toplum nezdinde bir kullanım değeri yoktur. Toplumsal düzen denen şeyin ve özellikle de kapitalizmin amacı, öznenin keyfinin kullanışsızlığını işe koşmak, onu kullanışlı hale getirmektir. Toplum, toplumsal bağı güçlendirmek ve hâkim düzenin devamını sağlamak için keyfi üretkenlikte konumlandırmaya çalışır, ama bunu yapmak için özneleri keyiflerini feda etmeye, toplumun çimentosu gibi iş gören toplumsal tanınmaya hibe etmeye ikna etmesi gerekir.

Slavoj Žižek *Paralaks*'da, Andy ve Larry Wachowski'nin *Matrix*'inde (1999) insan varlıkların kendilerini kontrol eden bilgisayar sisteminin bataryaları olarak resmedildiği imgenin özneyle toplumsal otorite arasındaki ilişkinin mükemmel bir örneğini sunduğuna dikkat çe-

ker. Uzun, ama tamamına yer vermeye değecek kadar iyi bir pasajda şöyle açıklar bunu:

> *Matrix* neden insan enerjisine *ihtiyaç duyar?* Bu soruya yalnızca enerji üzerinden yanıt aramak elbette manasızdır: *Matrix* kolayca başka bir enerji kaynağı bulabilirdi; milyonlarca insan biriminin hepsini birbirine bağlayan bir sanal gerçekliğin fazlasıyla karmaşık düzenini gerektirmeyen daha güvenilir bir enerji kaynağı, örneğin. Bu açıdan, tutarlı tek yanıt şudur: *Matrix* insan *jouissance*'ından beslenir -böylece yeniden temel Lacancı teze, yani büyük Öteki'nin anonim bir makine olmadığı, sürekli bir *jouissance* akışına ihtiyaç duyduğu tezine dönmüş oluyoruz. *Matrix*'e en uygun kavrayış budur: Sapkınlığın iki yönünün yan yana gelmesi -bir yanda gerçekliğin askıya alınabilecek keyfi kurallar tarafından düzenlenen sanal bir bölgeye indirgenmesi; diğer yanda bu özgürlükte saklı hakikat, öznenin tamamen araçsallaştırılmış bir edilgenliğe indirgenmesi. Üçlemenin sonraki filmlerinde görülen niteliksel çöküşün başlıca sebebi, bu merkezi özelliğin ele alınmadan öylece bırakılmış olmasıdır: insanların ve bizatihi *Matrix*'in jouissance'a, onun üstlenilmesine ilişkin tavrında bir değişim olsaydı eğer, işte o zaman gerçek bir devrimden söz edebilirdik. Sözgelimi, ya bireyler *Matrix*'i ona *jouissance* salgılamayı reddederek sabote etseydi?[21]

Öznenin feda ettiği keyif toplumsal otoriteyi besler, ama bu fedakârlığın sürekli olmasını gerektiren hiçbir şey yoktur. Fedakârlık tanınmaya -yani, sınıfsal statüye- bağlıdır ve sınıfsal statü için verilen mücadeleden çekilmek pekâlâ mümkündür. Sınıfsal statü için verilen mücadeleden çekilmek özneyi doğruca sınıf mücadelesine dâhil

[21] Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge MA: MIT Press, 2006), 313. Türkçesi: *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore.

eder ki Marx'ın üzerinde ısrarla durduğu gibi; bu, toplumsal sınıfların ortadan kaldırılmasına yönelik bir mücadeledir. Ne var ki imkânsız bir mücadeledir.

Sınıf, bir bakıma, medeniyetin ilk günahı gibi iş görür; Freud'u toplumsal yaşamın sebep olduğu ıstıraba değmeyebileceğini düşünmemeye teşvik eden bu olmuştur. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda şöyle not düşer Freud: "Üzerine düşünmemiz gereken hayret verici bir iddiayla karşı karşıya kalırız. Bu iddia sefaletimizden büyük ölçüde uygarlık dediğimiz şeyin sorumlu olduğunu, uygarlıktan vazgeçip ilkel koşullara geri dönersek çok daha mutlu olacağımızı söyler".[22] Freud'un da ifade ettiği biçimde, toplumsal düzenin biz öznelere çıkardığı psişik maliyetin farkına vardığımızda, sınıfsal imtiyazın pek de görüldüğü gibi bir ayrıcalık olmadığı açıkça ortaya çıkar. Sınıfsal statü yükseldikçe, öznenin keyfinden fedakârlık etmesini talep eden düzene yatırımı da bir o kadar artar. Bu talebin etrafından dolanmak diye bir şey söz konusu değildir: Özne bu fedakârlığı bilinçdışı düzeyde gerçekleştirdiği için, zenginlik veya sınıfsal ayrıcalıkları, onlara eşlik eden keyif fedakârlığını gerçekleştirmeksizin doğrudan tercih edemez.

Toplumun sınıfı tümüyle geride bırakması pek mümkün değilse de, onunla farklı bir ilişki kurmak pekâlâ mümkündür. Sınıfsal statü, peşine düşülen bir ideal olmaktan çıkıp sakınmaya çalıştığımız mecburi bir yük haline gelebilir. Toplumsal tanımayı, toplumun yerine getirmesi beklenen en nahoş görevleri gördüğümüz gibi görebiliriz. Ama tanınmaya yapılan yatırımın yalnızca egemen sınıfla sınırlı kalmayıp, toplumun tüm katmanlarında etkili olduğu kapitalist toplumda bu pozis-

[22] Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.22 içinde, çev.ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 86.

yonu üstlenmek hayli zordur. Bu durum, kapitalizmin tarihe getirdiği en belirleyici kırılmayı temsil eder; toplumsal sınıf ve tanınmayla farklı bir ilişki kurmanın önündeki temel engeli mimler.

Efendilik *versus* Kapitalizm

Geleneksel, prekapitalist (ve premodern) toplumla kapitalist toplum arasındaki en temel fark keyifle nasıl baş ettikleri konusunda kendini gösterir.[23] Geleneksel toplum, toplumun üyeleri olarak tanınmış olanlarla çalışanlar -yani, efendi ile köle- arasındaki katı bir ayrım üzerine kuruludur. Kapitalizm, kapitalist sınıfla işçi sınıfı arasındaki ayrımı sürdürmesine karşın, efendiyle köle arasındaki ayrımı silikleştirir ve bu sayede söz konusu ayrım artık ontolojik bir farkı imlemez. Kapitalistle işçi toplumsal yapı içinde beraberce var olurlar, oysa efendinin pozisyonu kölenin radikal bir biçimde dışlanmasına bağlıdır.

Efendi/köle diyalektiği üzerine analizinde, Hegel -benim yukarıda tanınma olarak andığım- itibarı efendiliğin mükâfatı olarak görür. Hegel'e göre, efendi/köle diyalektiğinde önemli olan şey kimin çalışıp kimin çalışmadığı değil, kölenin gerçekleştirdiği teslimiyetin neticesi ve efendinin bağımsızlığıdır. Efendinin emirlerine uymayı kabul ederek onun efendilik hissini tanıyan ve bu şekilde efendiliğe itibar kazandıran daima köledir. Efendi kölenin sahip olmadığı bir kimlik duygusuna sahiptir, ama bu kimliği soyut bir şey olmaktan çıkarıp elle tutulur hale getiren, teyit eden de kölenin sunduğu hizmettir. Hegel'in deyimiyle, "efendi *kendisi için* var-

[23] Burada, Fredric Jameson'ın modernitenin kapitalizmden ayrı düşünülemeyeceği iddiasını benimsiyorum. Bkz. Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (New York: Verso, 2002).

olan bilinçtir, ama artık bu bilincin yalnızca Kavramı değildir. Daha ziyade, başka bir bilinç vesilesiyle kendisine dolaylı haldeki bir *kendisi için* bilinçtir".[24] Efendinin efendiliğini tasdik eden şey kölenin sağladığı dolayımdır, ama efendi köleye aynı dolayımı sunmaz. Kölenin pozisyonu simgesel kimlikten yoksundur.

Bu ilişkinin Hegel versiyonunda, kölenin sahip olduğu tek şey iştir (gerçi bu iş eninde sonunda efendi/köle ilişkisinin aşılmasının anahtarı haline gelecektir). (Kapitalist düzende işçinin yalnızca kısmen kapitalist uğruna sarf ettiği emeğin aksine) Kölenin emeği tümüyle efendi uğruna sarf edildiği için kölenin kendisine hiçbir fayda sağlamaz. Emek bir başkasına ait olduğu için, bu pozisyondaki biri sarf ettiği emek karşılığında ne tanınma kazanmayı umabilir, ne de keyif bulmayı. Çalışan işçidir, ama bu emeğin meyvesini yiyen efendidir.

Aslına bakılırsa, Hegel efendinin kölenin ürettiği nesneden aldığı keyfi keyfin en saf türü olarak görür, çünkü katlanılması gereken tüm zahmeti bir başkası üstlenir. Ama tanınmanın keyfe nasıl engel olduğunu fark edemediği için, bu çıkarım sorunludur. Tanınma mücadelesinde efendi kendi keyfini riske eder, çünkü keyfin efendi nezdinde hiçbir değeri yoktur. Kölenin aksine, efendi kendi keyfinde tatmin bulmaz, zaten itibar uğruna keyfini riske edebilmesinin sebebi de budur. Sonuç olarak, efendi kölenin ürettiği şeyi yiyip içebilir, giyebilir veya el koyabilir, ama ondan keyif alamaz. Efendi pozisyonu ve ona eşlik eden tanınma düşünüldüğünde, efendi en temelde köleden aldığı nesnenin keyfini çıkarmayı feda eder. Diğer taraftan, köle keyif almakta özgürdür ve Lacan'ın belirtiği üzere, Hegel'in kaçırdığı şey tam olarak budur.

---

[24] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 115.

Hegel'in keyif alan efendi ve çalışan köle imgesi, hem efendinin keyifsizliğini hem de kölenin keyif alma kapasitesini ıskalar. Lacan'ın *XVII. Seminer*'de ifade ettiği gibi, "*jouissance* araçlarının yegâne sahibi" köledir.[25] Efendi köleden çalışma talep etmesine ve bu emeğin ürününü kendine mal etmesine karşın, kölenin keyfine dokunmaz. Efendi köleyi hâkim simgesel yapı içine çekmeye çalışmaz, tek terdi kölenin çalışmaya devam etmesidir. Lacan şöyle devam eder: "[Efendi] köleyi kendi bedeniyle ilgili tasarrufta bulunmaktan mahrum eder, buna kuşku yok, ama bu önemsizdir, çünkü *jouissance*'ını ona bırakır".[26] Her köle keyif almaz tabii ki, ama efendinin aksine, köle için bu bir ihtimaldir hiç değilse. Efendi simgesel statü fikrine yatırım yapıp bunun üzerinden kimlik edinirken, köle kolayca simgesel kimliğe kayıtsız bir tutum benimseyebilir, çünkü kölenin durumunda bu kimlik değerden yoksundur. Köle konumundaki bazı kimseler efendiyle özdeşlik kurup onunki üzerinden bir kimlik hissi devşirir. Bu tür köleler efendinin sahip olduğu tanınmayı sanki kendilerininmiş gibi deneyimler. Böyle yaparak, keyif pahasına tanınmayı seçen efendinin yolundan giderler. Ama diğerleri, efendinin itibarına kayıtsız kalmaları sayesinde keyif alabilir hale gelirler. Köle de feda eder, ama efendinin itibar uğruna yaptığını aksine, bu fedakârlık keyif olanağını dışarıda bırakmaz.

---

[25] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, çev. Russell Grigg (New York: Norton, 2007), 79.

[26] Lacan, *Seminar XVII*, 107. Bir yıl önceki seminerde, Lacan efendinin efendi olarak ortaya çıkmasını sağlayan şeyin keyiften vazgeçme edimi olduğunu ileri sürer ki işçinin keyfine el koyulmasını olanaksız kılan da budur. Lacan'a göre, "efendiyi kuran şey... keyiften feragat etmektir, bu da demektir ki efendinin gücünün kaynağı bu feragattir" (Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI: D'un autre à l'autre, 1968-1969*, der. Jacques-Alain Miller [Paris: Seuil, 2006], 17, çeviri bana ait).

Kuşkusuz, kimse kapitalizme karşı köle düzeninden, feodal bir ekonomiden yana tercihte bulunmaz.[27] Kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimi köleyi ve serfi dolaysız esaretinden özgürleştirmiştir. Ama bu özgürlüğün bir bedeli vardır. Kölenin aksine, proleter efendinin alanı dışında, onun keyiften yaptığı fedakârlığın dışında kalma becerisini yitirmiştir. Kapitalizm aleni tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırır -kapitalist ve işçi görünüşte özgür failler olarak karşı karşıya gelir-, ama bunun yanında, tahakküm altındaki kölenin işgal ettiği harici pozisyonu da ortadan kaldırır.

Keyiften yapılan daimi ve sonsuz fedakârlık kapitalist sistemin yapısal bir özelliğidir. Kapitalizm, kapitalistin işçinin ürettiği artı değere el koyması üzerine kuruludur. Kapitalist işçilere ancak kendilerini bir iş gücü olarak yeniden üretmeye yetecek kadar ödeme yapar; ortaya koydukları emek bundan fazlasını üretmesine karşın, işçiler bu ek değeri yaratan emeklerine karşılık hiçbir ücret almazlar. Marx'ın ortaya koyduğu gibi, işçiler günün belirli saatlerini kendilerini ve mevcut toplumsal tertibatı yeniden üretmek için gereken zorunlu emeğe dâhil olarak geçirmelerine ek olarak, artı emekle [surplus labor] bağlantılı olarak da ilave saatler harcarlar. Zorunlu emek tarafından üretilen metanın satışı işçilere ödeme yapmak için kullanırken, artı emek tarafından üretilen metaların satışı kapitalisti zenginleştirmek için kullanılır.

Marx'a göre, zorunlu emek-zaman kendimizi yeniden üretmek için harcamamız gereken emek miktarıdır.

---

[27] Michel Foucault geç dönem yazılarında, klasik Yunan toplumunun evrensel bir yasaya tabi olmaksızın efendilik verebilmesini idealize eder. Foucault bunu mümkün kılan şeyin kölelerin ve kadınların dışarıda bırakılması olduğunu hakkıyla görür, ancak bu dışlamanın fiilen modern evrensel içerme sisteminden daha az baskıcı olduğunu ileri sürer. Bu analiz, Yunan efendinin görünüşte kendi kendini sürdüren efendiliğinde kölenin oynadığı rolü, kölenin bu efendiliği tanınmasının rolünü hesaba katmaz.

Zorunlu emek-zaman bireysel düzeyde de, toplumsal düzeyde de düşünülebilir. Her halükarda, mevcut varlığın sürdürülebilmesi için gerekli zaman yatırımını oluşturur. Oysa artı emek-zaman ilerleme uğruna harcanır. Daha iyi bir gelecek yaratmak uğruna şimdi feda edilen zamandan oluşur. Bu manada, hiçbir zorunluluğu yoktur. Artı emek sarf eden biri, aksi halde keyif almaya harcayacağı zamanı çalışarak geçirir, keyfi pahasına fazladan çalışır ki aşırı olan bizatihi budur.

Kapitalist sistemde, feda edilen keyif kendini artı emeğin ürettiği artı değerde gösterir ve artı değere el koyulmasının evrenselliği de bu fedakârlığı kaçınılmaz hale getirir. Marx'ın dikkat çektiği gibi, artı değeri üreten süreç tümüyle yapısaldır: Ne işçi artı değeri üretmemeyi seçebilir, ne de kapitalist bu değere el koymamayı. İşçilerin sınıf bilinci ne kadar yüksek olursa olsun, kapitalist sistem içinde kaldıkları sürece artı değer üretmeyi sürdüreceklerdir; artı değer işçinin feda ettiği keyfin kendini gösterdiği noktadan başka bir şey değildir.

Antikitedeki kölenin aksine, kapitalist sistemde kapitalistin yanı sıra işçi de ister istemez keyif feda eder. Kapitalizm artı değeri meydana getirmek için keyif fedakârlığına gereksinim duyar: Artı değer, ilk fedakârlığın sonucu olan artı keyfin [surplus enjoyment] tezahürüdür. İşçi keyif almak yerine kapitalist mübadele sistemine dâhil olup, bu mübadele sayesinde tanınma edinmeye çalışır. Bu sistem (antik sistemin kölelerine sunulan gibi bir) hayatta kalma vaadinin yanında, işçileri de kapsayan bir zenginleşme -ya da sınıfsal statü- vaadi taşır.

Herkes kapitalist olabilir, zaten sistem de herkesin bu yönde hareket etmesini talep eder. Kapitalist sistem içinde, kapitalist birikim projesine kapılmadan çalışmak neredeyse imkânsızdır; sistem işçileri her fırsatta psişik bir yatırıma teşvik eder (borsaya para yatırmayı gerekti-

ren emeklilik planları bunun en bariz örneğidir herhalde). İşçinin ürettiği artı değere yapısal olarak el koyulduğu sürecin psişik bir karşılığı vardır. İşçi artı değere el koyulduğuna şahit olduğunda, kayıp keyfinin telafisini umarak kapitalist işleyişe yatırım yapar. Kapitalistin kârında, kendi yabancılaşmış artı keyfinin bir başkasını zenginleştirmeye yaradığını görür ve bu da söz konusu değeri telafi etme fikrini ortaya çıkarır.

Ama artı değer formundaki keyif, keyif verebilirliğini yitirir. Artı değer keyfin biriktirilebilir bir değere dönüştürülmesini mimler. Keyfin kendisi kayıtsız şartsız saf bir tüketime yol açıp birikime direnç gösterdiği halde, artı değer kapitalist birikimin temelini oluşturur. İşçi kendi yarattığı artı değeri yeniden sahiplenme fikrine yatırım yaptığı anda, keyfinden vazgeçmiş demektir. Antik sistemde köleyle efendi arasındaki niteliksel fark hiç ortadan kalkmaz, oysa kapitalizm işçiyi henüz palazlanmamış bir kapitaliste dönüştürür; sistemin dışında tutmak yerine, artı değer kategorisi aracılığıyla siteme dâhil eder.

Sistemdeki harici konumun bu şekilde yapısal olarak ortadan kalkması, artı değerin sahiplenilmesi etrafında şekillenmeyen önceki toplumsal, tarihsel sistemlerde var olan bir keyif alanının ortadan kalktığının emaresidir. Ama bu dönüşüm keyiften tamamen vazgeçmeyi gerektirmez. Aslına bakılırsa, kapitalizm öncesi dönemlerde kolayca görülemeyen bir keyif olanağı -yahut bizatihi keyif fikrini yeniden düşünme imkânı- sunar. Efendiyle köle arasındaki ilişki keyifle tanınmayı birbirinden bariz biçimde ayırıp, her birini karşıt öznel pozisyonlara tahsis eder. Bunun sonucunda, keyif alan özne hiçbir içsel sınırla yüzleşmeden keyif alabilir. Köleler keyiflerine getirilmiş bir sınırı deneyimlese de bu sınır daima dışsaldır; efendinin yasakları ve iş buyurmaları biçimde belirir.

Bu durum köle adına yanıltıcı bir keyif fikri doğurur: Keyfin sonsuz yapısı bütünüyle gerçekleştirilmiş bir sonsuzdan ziyade, potansiyel bir sonsuz olarak görünür. Yani köle için, bugünkü keyfin kısmi olması kısmi olmaktan çıkacak gelecekteki bir keyfe işaret eder. Köle efendinin dayattığı sınırı, ister istemez, keyfi kısmi hale getiren şey olarak tanır ve bu sınırın ortadan kalkacağı, sınırsızca keyif alabileceği bir gelecek tahayyül eder. Bu müstakbel keyif hep ufuktaki bir keyif olmak zorundadır. Bir efendi/köle ekonomisi içinde, keyif hiç gerçekleşmeksizin duran sonsuz bir projedir. İmkân dâhilindeki bir sonsuzdur, ama kimse bu sonsuza erişemez.

Kapitalist sistem ve onun tanınmaya getirdiği evrensellik içinde, hiç kimse bu potansiyel sonsuz modeline göre keyif almaya devam edemez. (Artı değere el koyulması yüzünden) Tüm özneler yapısal bir tanınma talebinin parçası olmuş kapitalist özneler olarak varolur. Kapitalist toplumda, tanınma kimsenin el etek çekemeyeceği bir şey -öznelliği kuran bir evrensel- haline gelir. Keyif alan bir özne haline gelmenin tek yolu, önce tanınma ve sınıfsal statü kancasına takılıp sonra reddetmektir. Özne ancak tanınma arayışında keyfini feda ettikten sonra keyif alabilir. Bu süreç, keyfin prekapitalist toplumlarda karanlıkta kalan gerçek doğasını açığa çıkarır. Keyfe dolaysızca erişmek imkânsızdır; keyif daima önceki bir kayba, fedakârlığa bağlıdır. Özne kayıptan keyif alır ve bu yüzden de ancak kısmen keyif alabilir.

Şimdi, tanınmayı reddedip keyiften yana tercihte bulunan öznenin bir örneğine bakmak için *Tinatik*'teki Rose'a geri dönebiliriz. Filmin sonlarına doğru kurtarıldıktan sonra, Rose kurtarma görevlilerinin kimlik tespiti yaptığı diğer kurtulanların arasına oturur. Görevlilerden biri Rose'a adını sorar ve Rose da "Rose Dawson" diyerek yanıtlar, yani kendi soyadı yerine merhum sev-

gilisinin, Jack'in soyadını verir. Önceki aristokrat ailesinden hiç miras kalmadığını, değer kaynağı olarak geriye yalnızca aile adının kalmış olduğunu bildiğimizde, bu jestin önemi artar. Rose aile ismini feda edip, kendisini bu isme bağlı toplumsal statüden azat ederek keyif uğruna tanınmadan vazgeçer. Kendisini "Dawson" imleyeniyle özdeşleştirmesi, paradoksal olarak, imlemenin kısıtlamalarından kurtulmanın bir yolunu sunar. Fedakârlığı sayesinde keyif alır, kapitalist sistem içinde mümkün olmayan bir özgürlüğe kavuşur.[28]

Kapitalizmin ardından, bugünkü keyfin kısmiliğinin gelecekteki eksiksiz bir keyfin emaresi olmadığını görebiliriz. Keyfin kısmiliği içsel bir zorunluluğa bağlıdır: Özne nesnesi kayıp olmaksızın keyif alamaz; nesnenin keyfini yalnızca onun yokluğunda alabilir. Bu keyif, tıpkı prekapitalist dönemlerdeki gibi sonsuz niteliktedir. Ama sürekli bu sınıra doğru ilerleyip bir türlü ulaşmayan bir sonsuzdansa, tümüyle gerçekleşmiş, kendi içsel sınırını -önceki kaybın zorunluluğunu- da içeren bir sonsuzdur.[29]

---

[28] Rose'u geminin battığı gece yaşadıklarını anlatan yaşlı bir kadın olarak resmeden *Titanik*'in çerçeve öyküsü, Rose'un daha önce tanınmayı reddetmesini hafifletme etkisine sahiptir. Helikopterle batığın üzerine demirlemiş keşif gemisine uçarken, Rose'un üst sınıfa geri döndüğünün, daha önce kazandığı özgürlüğe ihanet ettiğinin göstergesi niteliğindeki birçok valizle geldiğini görürüz. Bu yaşlı Rose imgesi, enkazdan kurtarıldıktan sonra önceden gerçekleştirilmiş olan kırılmayı sürdürmenin hiç de kolay olmadığını ortaya koyar. Cameron çerçeve öyküyü hem ihaneti vurgulamak hem de özgürlük edimini tekrar etme olanağını göstermek için işe koşar. Filmin sonunda, Yaşlı Rose Jack'le birlikte nişanlısından çaldıkları kıymetli kolyeyi okyanusa bıraktığında, aslında birikimle geçen ömrü boyunca ihanet ettiği özgürlük jestini tekrar eder. Cameron özgürlüğü bu şekilde, ihaneti ve yeniden üstlenmeyi içeren bir biçimde tarif ederek hem özgürlüğü sürdürmenin zorluğunu gösterir, hem de özgürlüğü üstlenmenin daima mümkün olduğunu.

[29] Kapitalizm öncesi dönemlerdeki sonsuz keyif, Hegel'in sonsuzu uzaktaki bir noktaya doğru ilerleyen düz bir hat olarak gördüğü kötü sonsuz kavramının bir örneğidir. Kapitalizmin olanaklı hale getirdiği sonsuz keyifse, Hegel'in doğru sonsuz fikri olarak gördüğü şeyle uyum içindedir: Bu noktada, çemberin daimi hareketi sonsuz üzerine düşünmenin bir modelini sunar.

Kapitalist toplum, bir yandan başlangıçta kimsenin kaçmasına izin vermeyen bir tuzak kurup, diğer yandan da herkesin geçebileceği bir açıklık yaratır. Kapitalist sistemin işçinin üzerine yağdırdığı tüm bu teşviklerin ortasında, kendini sermaye biriktirme projesine kaptırıp sınıfsal statüyü yukarı çekmeye çalışmamak neredeyse yapısal bir imkânsızlıktır. Ama keyfe giden yol bu değildir. Tanınma ve sınıfsal statünün cazibesine kapılmak, toplumsal düzenin üretimi ve yeniden üretimi uğruna keyif feda etmeye devam etmek demektir. Keyfe giden yol bundan çok daha çetindir. Bu çetin yol, toplumsal tanınmanın kendini pazarlamak için kullandığı keyif imgesine direnip, tahayyül edilemez olan bir keyfe odaklanmaktan geçer. Bu öznenin sergilemekten ziyade katlandığı bir şey olan gerçek keyiftir. Kaygı ve acı kaynağı olan bir keyiftir; kökü kayıptır. Ama bununla birlikte, özneyi sürekli daha zengin bir deneyim arayışına sokmak yerine tatmin eden yegâne keyiftir.

4

Kaygıyı Sürdürmek

Tanınmanın Paradoksu

Tanınma özneyi toplumsal otoriteye bağımlı hale getirip keyiften yoksun bıraktığı halde, toplumsal bağa yatırım yapmasına vesile olur. Ötekiler nezdinde tanınma arayışı içine girilmesi, özneyi toplumsal bağdan meneden ve diğer öznelerce kabul edilen bağlayıcı kısıtlamaların inkârına yol açan psikotik alternatifin reddedildiğinin göstergesidir. Bu anlamda, tanınmanın iyi bir şey olduğu düşünülebilir. Yanlışlığına, gerektirdiği fedakârlığa rağmen, tanınma arayışı içine girmenin etik bir boyutu vardır belki de. Tanınma arayışı öznenin kendi mahrem keyfini aşıp toplum içindeki ötekilerin selametiyle meşgul olmasını sağlar.

Tanınma arayışı içindeki özne sürekli olarak toplumsal statüsünü yükseltmekle meşguldür, ama bir yandan bununla uğraşırken diğer yandan da başkalarını memnun edecek yollar bulmaya çalışır. Bu konudaki motivasyonu saf olmadığı halde, ötekilere belli bir mutluluk verebilir. Mesela, bir öğrenci hocasının moda anlayışını övdüğünde, hoca bu övgünün altında yatan şe-

yin tanınma arayışı olduğunu kısmen de olsa bilir, ama bu bilgi övgünün hocaya haz vermesine engel olmaz.[1] Psikanalizin tanınma peşine düşmenin özneye maliyetini vurgulaması, onun pozitif etkilerini gözden kaçırdığı gibi izlenim doğurabilir. Ama tanınma simgesel otoriteye boyun eğmeyi gerektirir ve bu teslimiyet de bir bağlantı tesis eder.

Hegel'in ahlak felsefesiyle tanınmanın kutsanışını bir araya getiren bir Hegel okuması vardır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde, Hegel ötekinden gelen tanınmanın öznelliğin ortaya çıkışında oynadığı rolü kabul eder. Ona göre, bu tanınmanın yokluğunda özne kendi yalıtılmış haline ilişkin yanılsamalı bir tutum içine sıkışır ve tatminkâr bir kimlik edinemez.[2] Bu nedenledir ki, efendiyle köle arasındaki itibar (yahut tanınma) mücadelesi özne açısından hayli önemli bir ilerlemeyi mimler. Bu mücadelenin içinde, efendiyle köle birbirlerini layıkıyla tanıyamasalar dahi, özne ötekinin kendisini tanımasına bağımlı olduğunun farkına varır. Diyalektiğin sonraki aşamalarında, tanınma manevi topluluk içinde kendine uygun düşen biçimi bulur ve bu nokta etik açıdan öznelliğin son durağıdır.

John Rawls gibi liberal bir düşünür açısından, Hegel'in bir ahlak felsefecisi olarak taşıdığı değer tanınma arayışının oynadığı etik role ilişkin kavrayışından gelir. Ona göre, Hegel'in kendisini Kant'ın da ötesine taşıyan en büyük katkısı, tanınmayı -yani, toplumsal uyumu- etik göreve bağlayabilmiş olmasında saklıdır. Hegel bireyci bir etikten ziyade toplumsal bir etik kavrayışına sahiptir. Rawls'un ifadesiyle, "Hegel ahlaki pusulamızı kendi toplumsal dünyamızın kurum ve adetle-

---

[1] Bu kişisel bir örnek değil bu arada. Ben hiç böyle bir iltifat almadım.

[2] Hegel'in meşhur ifadesiyle, "*Özbilinç kendi tatminine ancak başka bir özbilinçte ulaşabilir*"(G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller [Oxford: Oxford University Press, 1977], 110, vurgu Hegel'e ait).

rinde bulmamızı ister; bu kurum ve adetlerin içinde büyüdüğümüz, onlara uygun düşünce ve eylem kalıpları geliştirdiğimiz için bizim bir parçamız haline gelmişlerdir zira".[3] Rawls'a göre (daha doğrusu, Rawls'un Hegel'in iddia ettiğini düşündüğü üzere), tanınma arayışına girdiğimizde, bilinçdışı da olsa kendimizi toplumsal dünyamıza en münasip etik pozisyona yerleştiririz. Yani, tanınma arayışı etiğin en aşağı noktasını (özerkliğimizden vazgeçip toplumsal otoriteye bağımlı hale gelme arzumuzu) işaret etmediği gibi, öznelliğimizin etik temelini oluşturmaktadır.[4]

Bu okumanın (ki Rawls'a mahsus bir okuma olmadığı gibi, neredeyse hâkim okumadır) esas problemi, Hegel'in tanınmanın nihai başarısızlığına ilişkin görüşünü kavrayamamış olmasıdır.[5] Öznelliği kuran şey tanınma arayışı olduğu halde, tanınmanın özneyi tekilliği içinde idrak etmesi olanaksızdır. Tanınma özneyi simgesel bir kimliğe indirger -bir profesyonel, bir ebeveyn veya bir Amerikalı olarak tanınırım- ve bu yüzden de

---

[3] John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman (Cambridge MA: Harvard University Press, 2000), 333.

[4] Başlarda, analisti tanınmaya uzanan yoldaki sapaklardan yakınan hastalara tanınma sağlayabilen bir toplumsal otorite vekili olarak gören Jacques Lacan'ın erken dönem düşüncesinde de benzer bir Hegelci psikanaliz okuması vardır. İlk seminerde, Lacan tanınmaya verdiği payeyi hiçbir belirsizliğe yer bırakmayacak biçimde dile getirmiştir: "Şükürler olsun ki özne simgesel bir dünyada, yani konuşan ötekilerden oluşan bir dünyada ikamet eder. Arzusunun tanınmanın dolayımına duyarlı olmasının sebebi budur. Aksi halde, tüm insani fonksiyonlar öteki dediğimiz şeyin yok edilmesine yönelik belli belirsiz bir dileğe saplanıp kalırdı" (Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*, 1953-1954, çev. John Forrester, ed. Jacques-Alain Miller [New York: Norton, 1988], 171). Ama sonra, Lacan burada "öteki denen şeyin yok edilmesine yönelik belli belirsiz dilek" dediği şeyin tanınmanın dolayımında da tamamıyla faal olduğunu kavramaya başladığında bu pozisyondan uzaklaşır. Tanınma kurtuluş sağlayan bir şey olmaktan çıkar ve Lacan yıkımdan kaçmak yerine onu öznellikle bütünleştirmenin yolunu arayan bir psikanalize yönelir.

[5] Hegel'in bir tanınma havarisi olduğuna yönelik paradigmatik ifade Robert R. Williams'ın *Hegel's Ethics of Recognition* çalışmasında geçer (Berkeley: University of California Press, 1997).

öznenin eşsizliğini, yani öznede belirli simgesel koordinatlara indirgenemez olan şeyi tümüyle ıskalar; her ne kadar bu eşsizlik en nihayetinde bir fantaziden (öznenin kendine özgü fantazi kurma tarzından) ibaret olsa da.

Başarısızlık diğer yönde de iş başındadır: Öteki nezdinde tanınma arayışına giren özne, gerçek bir ötekiden ziyade, bir imleyen inşasından ibaret olan simgesel bir varlığı hedef alır. Gerçek bir insandan gelecek tanınmanın peşine düştüğümüzde dahi, bu tanımaya değerini veren şey, söz konusu ötekinin kendisi de tümüyle gayriresmi olan bir toplumsal otorite tarafından yetkilendirilmiş olmasıdır. Tanınma arayışı herhangi bir etik statüye sahip olamaz, çünkü yalnızca kendisine boyun eğildiği için mevcut olan bir varlığa boyun eğmeği gerektirir.[6]

Özne tanınma arayışına girdiğinde kendini toplumsal otorite nazarında bir şahsiyet olmaya adar ki otoriteye işlerlik kazandıran şey de bu tanınma arayışıdır. Ama özne bu arayışın hiçbir noktasında gerçek ötekiyle, ötekinin kendisiyle sahiden karşılaşmaz. Bazı düşünürlerin "komşu" adını verdikleri bu gerçek ötekiyle karşılaşmak, toplumsal otoriteye yüz çevirip tanınma projesini terk etmeyi gerektirir.[7] Özne komşuyu toplumsal tanınma deneyimlemediği noktada keşfeder. Kenneth Reinhard'ın açıkladığı gibi, komşu "toplumsal ilişkideki bir tekinsizliğe, duygudaş kimlik yüküne ve 'kavrayışına'

---

6 Emmanuel Levinas, etik felsefesini ötekinin kendi simgesel kimliğine indirgenemez olan yüzüyle karşılaşmada temellendirerek, simgesel bir varlık olan ötekinin namevcudiyetini pas geçmeye çalışır. Buradaki problem, Levinas'ın ötekinin yüzüne katlanmayı etik kabul etmesidir; bu varsayım, katlanmayı belirleyen imleyen yapısına yönelik örtük bir referans gerektirir. Çerçeveyi oluşturan imleme yapısına ait bu referans olmadan ne "yüzün çıplaklıktan mahrum olduğu" bilinebilir, ne de bunun etik bir sorumluluk olduğu (Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingus [Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969], 75).

7 En önemlisi için bkz. Slavoj Žižek, Eric L. Santner ve Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

direnen bir keyfe cisim verir".[8] Tanınma deneyimi bu tekinsizliği gizleyip, ötekinin keyfini özne açısından daha katlanılır hale getirmek üzere bu keyfi dolayımlar. Ama aynı zamanda da öznenin komşudan, gerçek ötekiden sakınmasına yol açar.

Öznenin etik varlığının ve keyfinin anahtarı gerçek ötekiyle karşılaşmadır. Diğer yaklaşımların etikle keyif arasında bariz bir ayrıma gittiği noktada, psikanaliz bu ikisi arasındaki temel bağlantıyı görmemizi sağlar. Çoğu düşünce tarzında, etik başkası uğruna kendi keyfini feda etmeyi ima eder. İşimde terfi almak için yalan söylemek yerine, daha huzurlu bir çalışma ortamı yaratmak için doğruyu söylerim örneğin. Boş zamanımın tamamını porno izleyerek geçirmek yerine, bir kısmını gıda bankasında çalışmaya ayırırım. Spinoza'nın *Etik*'ine göre, etik kendi perspektifimden düşünmeyi bırakıp, her tekil olayı bütün bir yaratım açısından değerlendirebileceğim bir "entelektüel Tanrı aşkı"na [*Amor intellectualis Dei*] yaklaştığımda ortaya çıkar. Şahsi olandan, kendi çıkardan kamusala, bütünü ilgilendirene doğru gerçekleşen bu hareket, hemen her etik projeye tanımını veren şeydir. Ancak psikanalitik düşünce etiği bu şekilde kavramaz. Etiği keyfin feda edilmesi değil bizatihi keyif üzerinden, ötekiyle gerçekten karşılaştığım nokta üzerinden ele alır. Psikanalitik düşünce açısından, keyifte ısrar etmek etik öznellikte ısrar etmek demektir.

Komşu, yani gerçek öteki keyif alan ötekidir. Ötekinin tekilliğinin en bariz işareti keyif alma tarzıdır. Ona ilişkin diğer her şey -duyguları, düşünceleri, arzuları, başarıları vesaire- anlam düzeni, yani dil sayesinde anlaşılıp aktarılabilir. Bu deneyimleri, başlangıçta onlara anlamını veren imleyenin dolayımı sayesinde paylaşabiliriz. Ama ona ilişkin diğer her şeyden farklı olarak,

[8] Kenneth Reinhard, "Toward a Political Theology of the Neighbor", Žižek, Santner ve Reinhard, *The Neighbor* içinde, 32.

ötekinin keyfiyle karşılaşmak bizi rahatsız eder, çünkü bizi dikkate almaz. Ötekinin simgesel kimliği kendisini değerli kılan bakışın kaynağı olarak bizi içermesine karşın, keyfi hem bizi görmezden gelir, hem de bizim keyfimiz pahasına gerçekleşiyormuş gibi görünür. Keyif alan bir ötekiyle karşılaştığımızda kendi yalıtılmışlığımızı, öteki için mutlak önemsizliğimizi deneyimleriz.

Keyif alan öteki ile karşılaşma, ötekiyle özne arasında radikal bir kopuş gerçekleştiğinde meydana gelir. Basketbol maçı veya rock konseri gibi olaylar, izleyicinin gördüğü keyifle özdeşleşmesine ve bu şekilde ötekinin keyfiyle karşılaşmanın doğurduğu travmadan sakınasına imkân tanır. Buna karşılık, bilmediğimiz bir dili konuşan insanların ortak kahkahası, gizli bir toplulukta seks partileri yapıldığına ilişkin söylentiler ya da yeni yeni ayaklanmaya başlayan bir çocuğun anne babasının odasından duyduğu tuhaf sesler dışarıdakine hiçbir açıklık bırakmaz. Benimki pahasına keyif alan ötekiyle bana kayıtsızca keyif alan öteki arasındaki ayrım silikleşir. Esas mesele ötekinin keyfinin beni içermeyişi oluverir.

Talebin Ötesi

Geleneksel toplumsal tertibatta, toplum öznelere talepler yöneltir ve özneler de ya bu talepleri yerine getirmeye çalışır, ya toplumsal otoritenin bu talep tarafından gizlenen arzusunun peşine düşer. İlk patika nevrotik olandır: Nevrotik otoritenin talebine uyarak onun nazarında tanınma kazanmayı umar. Sorun şu ki, otoritenin talep ettiği şey arzuladığı şey olmayabilir. Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, her talep bir arzu gizler -daha doğrusu, gizliyormuş gibi görünür, ama özne için bu ikisi aynı kapıya çıkar. Toplumsal otoritenin arzusunun dile getirilemez, dile getirilen bir talebe indirgenemez oluşu, ondan gelecek tanınmayı sağlama almaya çabasını daima tökezletir. Arzunun talebe indirgenemez olu-

şu, özneyi bu iki yoldan birini seçmek zorunda kaldığı bir toplumsal taleple karşı karşıya bırakır.[9]

Öznelliğimizi belirleyen bu temel seçim, çağdaş kapitalist toplumda neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Son zamanlarda meydana gelen önemli değişimlerden bazıları (internet devrimi, ekonominin küreselleşmesi, hibrid öznelliklerin ortaya çıkması) yanılsamalı bir hareket yaratıp temel toplumsal yapıya dokunmadığı halde, talep ve arzunun diyalektiğinden uzaklaşmak öznenin kendi toplumsal mevcudiyetini deneyimleme biçimini temelden dönüştürmüştür. Bugün, özneler toplumsal otoritenin yönelttiği açık bir taleple karşılaşmıyor ve bu nedenle de otoritenin talebinin ardında saklanan gizemli arzusuyla yüzleşemiyorlar.[10]

Özne, mahrem keyfine yasak getirip kamu yararını öne çıkaran aleni bir talep yerine, çeşitli otorite figürlerinin kendisinden keyif almaya teşvik ediliyor. Otoritenin yönelttiği talepler geleneksel manadaki talep değil artık; ardında hiçbir şey gizlemiyor. Otorite arzusunu gizlemek yerine ulu orta sergileyip özneleri de aynısını yapmaya teşvik ediyor.[11] Charlie Sheen'in "kazanmakla"

---

9 Ne ötekinin talebine bağlı kalmayı seçmek özneyi daha iyi bir duruma taşıma garantisi sunar, ne de ötekinin arzusunu aramayı seçmek. Birinde özne kendini ötekine doğrudan bağlı halde bulur, diğerinde dolaylı olarak. Psikanalizin müdahalesi, öznenin ötekinin var olmadığının farkına varıp bu bağımlılığı kırmasını sağlar. Bu da demektir ki, ötekinin talebi gizemli bir arzunun üzerini örter, ama bu gizem ötekinin değil öznenin kendi arzusuna aittir.

10 Renata Salecl'ın dikkat çektiği üzere, "'Çok fazla seçim' toplumundaki sorun şudur; bir yandan Öteki'nden gitgide daha az talep geliyormuş ve özne eskiye oranla çok daha serbestmiş gibi görünürken, diğer yandan da özne sürekli kendi *jouissance*'ının peşinden gitmeye teşvik ediliyor" (Renata Salecl, *On Anxiety* [New York: Routledge, 2004], 62-63). Türkçesi: *Kaygı Üzerine*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis. Ayrıca, bkz. Renata Salecl, *The Tyranny of Choice* (London: Profile Books, 2011). Türkçesi: *Seçim Ikilemi*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis.

11 Bu dönüşüme ilişkin etraflı bir tartışma için bkz. Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment* (Albany: State University of New York Press, 2004).

ilgili atıp tutması, Nicolas Sarkozy'nin bir süper modelle evlenmesi, Silvio Berlusconi'nin ortalığa dökülen yozlukları; bugünün otorite figürleri keyiflerini herkesin gözü önünde sergileyip başkalarının da aynı şeyi yapması için örtük bir buyruk yayınlıyor. Sonuç olarak, özne aleni talebe bağlı kalmakla gizli arzunun peşine düşmek arasındaki bir seçimden ziyade, bu keyif buyruğuna itaat etmeye çalışmakla toplumsal doku içinde bir yerlerde saklı olan kayıp talebi aramak arasındaki bir seçimle yüz yüze kalıyor. Bu, patolojik narsist konumla köktencilik arasındaki bir seçimdir ve bizim çağımızı işte bu seçim tanımlar.

Güçlü bir babasal otoritenin talepleri üzerine kurulu olan geleneksel toplum yapısının aksine, bugünkü yapıda babasal otoritenin yeni bir biçimi söz konusudur ve bu yeni otoritenin keyifle ilişkimiz açısından belirgin sonuçları vardır. Bu dönüşüm, doğrudan doğruya babasal otoritenin özneleri keyiften koruyabilmesiyle bağlantılıdır. Geleneksel otorite figürleri yasakla hükmeder: Toplumsal düzene kabul edilmek için özneden keyfini feda etmesini talep eder. Babasal otoritenin bu biçimi -bir yandan, otorite figürüyle özne, diğer yandan da özneyle keyif arasına- mesafe koyarak yönetir. Oysa yeni otorite, yakınlık uğruna mesafeyi terk eder. Bizi akıl sır erdiremediğimiz anlaşılmaz bir taleple karşı karşıya bırakmak yerine, kendi keyfini sergileyerek hücum eder.

Bu yeni otorite nadiren otorite kılığına bürünür, ama ironik biçimde bu onu çok daha güçlü kılar. Slavoj Žižek'in dikkat çektiği gibi, "bugünün patronu veya babası... kendisine arkadaş gibi davranılmasını ister; sık sık cinsel imalarda bulunur, karşılıklı içmeye davet eder ya da kötü kötü şakalar yapıp laubali bir samimiyetle yaklaşır bize", böylece "onunla dalga geçeceğimiz, alay edeceğimiz kişisel bir alandan bile mahrum kalırız; bu efendi iki düzeylidir: otorite olduğu kadar arkadaştır

da".[12] Çağdaş babasal otoritenin yakınlığı özneyi nefes alabileceği kişisel bir alandan mahrum eder, onu otoritenin müstehcen keyfiyle burun buruna getirir.

Sonuç, eksikle mücadele eden geleneksel bir arzu öznesi yerine, rahatsız edici bir varlıkla cebelleşen bir öznedir. Eric Santner'ın çağdaş kaygıyı "yokluk, eksiklik kaygısından ziyade aşırı yakınlıktan, müstehcen ve art niyetli bir varlıkla aramızdaki mesafeyi kaybetmekten duyulan kaygı" olarak yorumlaması bu yüzdendir.[13] Otoritenin fazla yakına gelmesi müstehcenliğini alenileştirmiştir. Babasal otoritenin -keyfi yasaklayan bir figürden keyif almayı buyuran bir figüre- dönüşmesi öznenin hem otoritenin kendisiyle, hem de ötekiyle ilişkisini temelden değiştirmiştir.

Yasaklama özneden uzakta bulunan -ve aynı mesafeyi öznenin tüm ilişkilerine dâhil eden- bir toplumsal otorite meydana getirirken, aleni bir yasağın olmayışı çağdaş özneyi gerçek bir ötekine yakınlıkla baş başa bırakır. Yasaklamanın toplumsal alanı herkesin simgesel bir kimlik formuna indirgendiği, keyiften tümüyle arındırılmış bir bölgedir. Bu bölge olmadığında (ki çağdaş durum budur), özne simgesel kimliğinin ötesindeki ötekiyle, keyif alan ötekiyle karşılaşır. Kulaklıkla müzik dinleyen, yüksek sesle cep telefonuyla konuşan, aşırı miktarlarda yemek yiyen, bilmediğimiz bir yabancı dilde konuşan ya da alışılmadık bir koku yayan ötekilerle karşılaşır.[14] Hâkim otorite formu yasak üzerinden iş

---

[12] Slavoj Žižek, "Afterword: Lenin's Choice", *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917* içinde, der. Slavoj Žižek (New York: Verso, 2002), 204.

[13] Eric L. Santner, *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1996), xii.

[14] Tüm bu keyif görüntüleri içinde en çarpıcı olanı umumi tuvalette telefonla konuşmaktır herhalde. Burada, özne bir yandan azametli bir keyif gösterisi içindeki ötekilerle yüzleşirken, öte yandan da telefonun diğer ucundaki insanı mahrem olması beklenebilecek bir faaliyetin sesine maruz bırakır.

görmediği için, keyfin kamusal görünümleri günümüzde çok daha yaygındır. Keyfin kamusal görünümü, hâkim toplumsal buyruğu ihlal etmek yerine onu beslemektedir. Sonuçsa önü alınamayan bir kaygıdır. Ötekiyle arzunun gereksinim duyduğu asgari mesafeyi kaybeden herkes bu yakınlığın doğurduğu kaygıyı deneyimler.

Bizleri keyif alan öteki yağmuruna tutan çağdaş toplum keyfin kamusal görünümlerine yasak getiren geleneksel toplumdan belirgin biçimde ayrılmasına karşın, mevcut durumun geleneksel toplumların hakikatini temsil etmek gibi bir anlamı vardır. Marx'ın kapitalizmin şimdiye dek var olan tüm toplum biçimlerinin hakikatini (özellikle de ekonominin oynadığı kurucu rolü) ortaya çıkardığını düşünmesi gibi, keyif buyruğuyla yönetilen toplum da yasakla yönetilen tüm önceki toplumların hakikatini açığa çıkarır.

Bu toplumlar keyfe getirdikleri kısıtlamalar yoluyla keyif alan özneyle keyif alan öteki arasındaki gerçek karşılaşmanın üzerini örter. Bununla birlikte, simgesel ilişki bu gerçek karşılaşmaya aracılık ettiğinde dahi, bu karşılaşma tüm toplumsal ilişkilerin sınırını, kapsayamayacağı noktayı işgal ettiği ölçüde söz konusu ilişkilerin nihai bahsi olmayı sürdürür. Çağdaş toplumda olduğu gibi, geleneksel toplumlarda da özne için asıl mesele kendisini kaygıya düşüren bu ilişkidir.[15] Psikanalize göre, ahlaki konum bu kaygının mutlaka üstlenmesini gerektirir -ki bu aynı zamanda keyif yoludur.

[15] Bizimki gibi keyif buyruğu üzerine kurulu bir toplumdaki asıl sorun kaygı üretmesi değil, bu kaygının yanı sıra, o olmaksızın keyif alınabileceğine dönük bir de inanç üretmesidir. Tüketim kültürünün hemen her köşesinden fışkıran keyif imgeleri keyfin travmatik boyutunu dışarıda bırakır. Peşine düşülmesini teşvik etmek için keyfi imgesel formda sunarlar, ama bu form gerçekleştirilmezdir.

Keyif alan ötekinin varlığına kamusal alanda daha sık rastlanmaya başlamasıyla birlikte, bu dönüşümü belgeleyen bir dizi film ortaya çıkmıştır. Bu filmlerde tesadüfi görünen çok sayıda karşılaşma üzerinden etkileşime giren hayatlar resmedilir. Karşılaşmalar kamusal bir dünyanın veya simgesel yapının dolayımı olmaksızın meydana gelir ve bu yüzden de karakterler karşılaşmayı keyif alan ötekiyi içeren şiddetli bir şok biçiminde deneyimler. Bu filmlerde resmedilen etkileşimler, keyif alan öteki sorunu ile bu durumun öznede doğurduğu kaygıyı açıkça ortaya koyar. Paul Thomas Anderson'ın *Manolya*'sı (Magnolia, 1999) ile Paul Haggis'ın *Çarpışma*'sı (Crash, 2004) bu yeni film biçiminin örnekleri arasında sayılabilirse de, formun öncüsü ve sembol örneği kesinlikle Robert Altman'ın *Sosyeteden İnsan Manzaraları*'dır (Short Cuts, 1993).

Altman'ın filminin başlıca amacı, Fredric Jameson'ın bilişsel haritalandırma dediği şeyin basit bir versiyonunu gerçekleştirmektir.[16] Bilişsel haritalandırma sayesinde bireysel tecritimizi aşıp içinde bulunduğumuz sosyoekonomik alana dair bir görüş kazanırız. Bizim görünüşte bağımsız olan faaliyetlerimiz ile ötekilerin faaliyetleri arasındaki bağ belirginleşir. *Sosyeteden İnsan*

[16] Jameson'a göre, eski devrimci sınıf bilinci projesi çağdaş kültürel manzara içinde mümkün olmadığı için bilişsel haritalandırmaya başvurulması gerekir. Zamanın git gide uzamsallaşması, her şeyden önce öznelere uzamsal olarak kendilerini kültürel alan içinde konumlandırma olanağı verecek bir politik çabayı talep eder. *Postmodernizm*'in sonunda, Jameson kitap boyunca kullandığı "bilişsel haritalandırma" kavramını seçme sebebini şöyle açıklar: "'Bilişsel haritalandırma' gerçekte 'sınıf bilinci' yerine kullanılan bir koddan fazlası değildi -bir yandan yeni ve şimdiye dek hayal edilmemiş türden bir sınıf bilincine duyulan ihtiyacı dile getirirken, açıklamayı da postmodernde ima edilen yeni uzamsallık doğrultusuna çekiyordu" (Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* [Durham NC: Duke University Press, 1991], 417-18).

Manzaraları'nda, Altman bunu karakterleri birbirine bağlayan örtük toplumsal bağları açığa çıkaran olumsal karşılaşmalar yoluyla gerçekleştirir. Bu noktada, olumsallık zorunluluğun tezahür ettiği biçim gibi iş görür: Film olumsal karşılaşmalarımızın temelini oluşturan zorunluluğu tespit edebilmek için bizi bu karşılaşmaları yeniden okumaya davet eder. Bu şekilde, bireysel tecritimizin tuzağına düşmeden kendi faaliyetimizle ötekilerin faaliyeti arasındaki bağı görebiliriz.

Gelgelelim, izleyiciler bu kopuşu gerçekleştirebilseler de, filmdeki karakterlerin çoğu için böyle bir durum söz konusu değildir. Ötekiyle bağlantı filmdeki karakterler için görünmezliğini korur, çünkü ötekiyle her karşılaşma keyif alan bir ötekiyle karşılaşmadır aşağı yukarı. Karakterleri öznel deneyimleri düzeyinde bir araya getiren bağ, gerçek, keyif alan bir ötekine yakınlıktır. Birkaç örnek zikretmek gerekirse, motosikletli polislik yapmakta olan Gene (Tim Robbins) rutin bir trafik kontrolü sırasında Claire'ı (Anne Archer) baştan çıkarmaya çalıştığında; Gordon (Buck Henry), Vern (Huey Lewis) ve Stuart (Fred Ward) eğildiğinde eteğinin altına bakabilmek için durmadan hizmetçileri Doreen'den tereyağı istediklerinde; ayyaşın teki olan Andy Bitkower (Lyle Lovett) oğlu bilinci kapalı halde hastanede yatan Ann Finnigan'a (Andie MacDowell) tehdit telefonları açtığında kendini gösteren şey budur. Keyif alan ötekinin hayaleti filmdeki hemen her etkileşime eşlik eder ve karakterlerin çok azının katlanabildiği bir kaygı yaratır.

Sosyeteden İnsan Manzaraları'nda, keyif alan ötekiyle karşılaşma hem kamusal etkileşimlerde, hem de ev içi alandaki samimi etkileşimlerde gerçekleşir. Altman çağdaş toplumun her alanında gerçekleşen bu karşılaşmaları sahneye koyarak, ailenin Christopher Lasch'ın dediği gibi "kalpsiz bir dünyadaki cennet" değil de o

kalpsiz dış dünyanın bir yansıması olduğunu açığa vurmuştur. Karakterler keyif alan öteki baskısından kaygıdan muaf olan ev içi alana sığınmak istedikleri her an, keyif alan ötekinin daha da kaçınılmaz bir formuyla karşılaşırlar. Motosikletli polis Gene bu durumun en belirgin olduğu karakterdir. Evdeyken, Gene'i daima bağırıp çağıran çocuklar ve haylayıp duran bir köpeğin gürültüsüyle cebelleşirken görürüz, sevgilisi Betty'yle (Frances McDormand) buluşmak için evden ayrıldığındaysa, bu sefer de Betty'nin kendisini dışarıda bırakan keyfiyle mücadele etmek zorunda kalır. Ne yana dönse gerçek öteki pusuda beklemektedir ve kendi keyfi -gönül macerası- ötekine kıyasla hep daha sönük görünür.

Altman, ötekinin keyfinin filmdeki diğer karakterler için ne kadar katlanılmaz olduğunu göstermekle kalmayıp, bu keyif alan ötekinin boğucu varlığıyla izleyiciyi de yüzleştirir. Bu durum filmin tamamında görülmekle birlikte, en belirgin olduğu iki kilit sahneyi ayırabiliriz. İlkinde, Paul Finnigan (Jack Lemmon) oğlu Howard'a ondan ve annesinden uzaklaşmasına sebep olan olayı, annesini teyzesiyle aldatışını anlatır. Oğlunu yirmi beş yıldır görmeyen Paul, torununun -Howard'ın oğlunun- araba çarpması sonucu bilinci kapalı halde yattığı hastanede ortaya çıkar. Oğluna ondan neden uzaklaştığını açıklamak ister, ama Howard'ın bu açıklamayı dinlemek gibi bir arzusu olmadığı bellidir. Paul, oğlunun ilgisizliğine rağmen anlatmaya devam etmekle kalmayıp, teyzesiyle girdiğiyle cinsel ilişkinin ayrıntılarına girer; buna annesinin onları yatakta basması da dâhil. Altman bu sahnenin çoğunu Paul'ün uzun yakın planlarıyla verir. Yalnızca bir iki kez Howad'a keser ki bu kesmeler de jest ve mimiklerinden anlaşıldığı gibi Howard'ın rahatsızlığını vurgulamak içindir. Paul'ün keyif gösterisine (anlattığı hikâyenin hem içeriğine hem de biçimine-bu-

nu anlatmanın münasebetsizliğine) Howard'la birlikte izleyicinin de katlanması gerekir.

İkinci sahnede ise yine uzun bir planla, Marian Wyman'ı belden aşağısı çıplak halde kocası Ralph'le (Matthew Modine) tartışırken görürüz. Paul'le Howard'ın sahnesine benzer şekilde, Marian ihanetini itiraf etmektedir ve (şüphelenmekte haklı çıkan) Ralph'le birlikte izleyici de Marian'ın keyfiyle yüzleşmeyi deneyimler. Ancak Marian'ın çıplaklığı bu sahnenin ürettiği kaygının yoğunluğunu arttırır. Marian eteğine içki döker ve temizlemek için çıkarır. O eteği çıkardığı sırada, Ralph misafir beklemelerine karşın Marian'ın iç çamaşırı giymediğini fark eder. Bu uzun planda, Marian bir yandan açıklamasına devam ederken diğer yandan da bacaklarına kadar uzanan ama vajinasındaki tüyleri açıkta bırakan, hatta öne çıkaran bir bluz giyer. Plan, Marian'ın çıplaklığını erotize etmemekle birlikte, onun bu duruma kayıtsızlığı -ve iç çamaşırı giymemiş olması- yoğun bir şekilde keyif almakta olduğu hissini güçlendirir; Altman ne Ralph'e nefes alma fırsatı verir, ne de izleyiciye. Altman Marian'ın yasak keyfine getirdiği açıklamayı uzun bir plana yaydığı için, izleyicinin Marian'ın yersiz çıplaklığına ve rahatsız edici ifşaatına aynı anda katlanması gerekir.[17]

Sosyeteden İnsan Manzaraları, keyif alan ötekiyle karşılaşmanın öznede kaygı uyandırma etkisine odaklanmasına karşın, öznenin ötekinin keyfine ilişkin deneyiminin çoğu zaman aldatıcı olduğunu da gösterir.

---

[17] Marian'ın ufak kaçamağını anlatma biçimi, Ralph ve izleyici için onun keyif alan bir öteki olduğu düşüncesini güçlendirmekten başka hiçbir işe yaramaz. Marian yaşadığı cinsel deneyimi "Sevişelim mi?" diyen sevgilisinin (Marian'ın deyimiyle) laubali sözleriyle tarif eder önce. Seviştiklerini itiraf ettikten sonra ise, ısrarla bunun kendisi için hiçbir şey ifade etmediğini ve adamın içine boşalmadığını söyler. Marian'ın ihanetini böyle detaylı anlatmasının sebebi Ralph'in yaşadığı sarsıntıyı hafifletmektir, ama Ralph bu sahnede onu keyif alan bir öteki olarak gördüğü için söylediği her şey ters teper.

Başka bir ifadesiyle, tanık oldukları keyif aslında bir performanstan ibaret olduğu halde, özneler keyif içinde yüzen bir ötekiyle karşı karşıya olduklarına inanırlar. Filmdeki en unutulmaz karakterlerden biri olan Lois Kaiser (Jennifer Jason Leigh) sergilediği keyif görüntüsüyle hayatının gerçekliği arasındaki bu mesafe yüzünden göze çarpar. Evde telefonda seks işçiliği yapan Lois Kaiser, film boyunca bir yandan annelik yaparken bir yandan da müşterilerine telefonda seks hizmeti sunar. Mesela bir sahnede kızının altını değiştirirken telefonda müşterisine oral seks yapar. Bütünüyle hayali olan bu cinsel faaliyete ilişkin şehvetli tarifiyle sahnedeki görüntüsü keskin bir kontrast oluşturur. Görmeden edemediğimiz üzere, buradaki keyif sadece sözden ibarettir.

Sorun şu ki, özneler ötekinin keyif sergilediğini fark ettiklerinde dahi bu performansta gizli bir keyif olduğundan şüphe duymaya devam ederler.[18] Bu yüzden de öğlen *Sosyeten İnsan Manzaraları*'nı izleyip akşam telefonda seks hattını arayabiliriz. Lois'in telefonda seks yaparkenki kayıtsızlığına tanık olmasına rağmen, sadece o sözleri söyleyebilmek için bile olsa bir parça keyif deneyimliyor olması gerektiğine inanan kocası Jerry (Chris Penn) örtük bir gerçek keyfe ilişkin bu şüphenin en bariz örneğidir. Jerry keyif alan ötekinin baskısını filmdeki diğer tüm karakterlerden fazla hisseder. Karısı telefonda seks işçisidir, en yakın arkadaşı Bill (Robert Downey Jr.) sürekli cinsellik hakkında atıp tutmaktadır, kendisi ise zengin müşterilerinin yüzme havuzlarını temizlemektedir. Etrafını saran bu keyfin ürettiği kaygıyla baş edemeyen Jerry, filmin sonunda şiddetle sağa sola saldırır.

[18] Felsefi pozisyon olarak inşacılığa işaret eden kimliğin performatifliği üzerindeki bu vurguyu sorunlu hale getiren şey, toplumsal bir inşadan ibaret olan simgesel kimlik düşüncesi değildir; simgesel kimliğin doğal değil de icra edilen bir şey olduğunu gördükten sonra bile varsaymayı sürdürdüğümüz keyfe açıklama getiremeyişidir. Hiçbir simgesel kimlik yoktur ki gizli keyif araçlarına sahip olan gerçek bir öteki saklıyormuş gibi görünmesin.

Sırnaşmalarına direnen bir genç kızı Bill'le birlikte parka kadar takip edip piknik yaparken vahşice öldürür. Altman bu eylemi keyif alan ötekiyle karşılaşmanın ürettiği kaygının tezahürü olarak sunar.

Modern öznelerin çoğu kendilerinde kaygı uyandıran insanların kafasını taşla ezmez, ama *Sosyeteden İnsan Manzaraları*'nın böyle sonlanması yine de anlamlıdır. Günümüzde gerçekleşen (fiziksel ve psişik) şiddetin büyük bölümü keyif alan ötekiyle karşılaşmanın doğurduğu kaygının eseridir. Hem radikal İslamcı intihar bombacılarının, hem de Terörle Mücadele Savaşı'nın doğurduğu şiddetin kökeni kaygı deneyimidir. İntihar bombacıları keyfin gölgeye çekileceği ve bu şekilde kaygı üretmeyi bırakacağı bir dünya yaratmak için Batıdaki yozlaşmış keyif alanlarını -barlar, kulüpler, diskolar, Dünya Ticaret Merkezi vesaire- hedef alır. Gerçek köktenciler yakındaki nesneden ve onun ürettiği kaygıdan uzaklaşıp yeniden arzulayabilmenin hayalini kurar. Ama intihar bombacısının gerçekleştirdiği eylemler de Batılı öznede kaygı üretip doğruca Terörle Mücadele Savaşı'na yol açar.[19]

İntihar bombacılarının ürettiği kaygı yalnızca savurdukları varoluşsal tehditten kaynaklanıyor değildir. Tehdit ettikleri Batılı öznelerin aksine, intihar bombacıları inançları sayesinde keyif alıyormuş gibi görünürler. Kendilerini feda etmeye gönüllü olduklarına yoğun bir şekilde inanırlar: Fedakârlıklarının karşılığında yetmiş iki bakireyle ödüllendirileceklerinden emindirler. Batılı sinik özne, ki onun için inanç daima boş inançtır, bu görünüşte sahici inançla karşılaştığında neredeyse kaçınılmaz olarak kaygı deneyimler. 11 Eylül saldırılarından

[19] George W. Bush'un terörle mücadele etmek üzere başlattığı savaş bitse bile temsil ettiği olgu devam edecektir. Bu mücadele, Batı intihar bombacıları ve dehşet verici aleni keyif gösterileriyle karşılaştığında ortaya çıkan kaygının yön verdiği tüm faaliyetleri kapsıyor.

sonra, intihar bombacılarının alacaklarına inandıkları ilahi ödüle odaklanılması, terörizm kaygısıyla keyif alan ötekiyle karşılaşmanın doğurduğu kaygı arasındaki ilişkinin göstergesidir. İntihar bombacısı -hem sorgulanamaz inancı, hem de ilahi ödül beklentisi yoluyla- keyif alır ve 11 Eylül 2001 günü kulelere çarpan şey işte bu keyiftir. Tüm intihar bombacılarını ortadan kaldırmayı hedefleyen Terörle Mücadele Savaşı'nın asıl amacı bu keyfin ve ona eşlik eden kaygının ortadan kaldırılmasıdır.

İntihar bombacılarıyla Terörle Mücadele Savaşı'nı sürdürenler, *Sosyeteden İnsan Manzaraları*'nda telefonda seks işçiliği yapan karısını izlediğinde Jerry'nin de düştüğü hataya düşer. Keyfin imgesinden başka hiçbir şey olmayan yerde keyif alan bir öteki görürler. İntihar bombacısı dekolte kıyafetler içindeki Batılı kadınları gördüğünde, çıplak tenin keyfe açıklık vaat ettiğine inanır, ama bu durum keyfin ifşaat ve sınır ihlaliyle değil de kısıtlamalar ve engellerle iş gördüğünü anlayamamanın işaretidir. Gerçek keyfe ulaşmak için aşılması gerektiği düşünülen sınırı hiç kimse yeterince ihlal edemez. Keyfin gerçek elbisesi peçedir, mini etek değil.[20] Keyif alan Batılı öteki, keyif alan bir kendinde öteki değil intihar bombacısının keyif alan ötekisidir. Hiçbir başarılı saldırı bu keyfi ortadan kaldıramaz, çünkü bu keyfin kaynağı saldıran öznenin ta kendisidir.

Terörle Mücadele Savaşı'nı sürdürenler ve onları destekleyenler intihar bombacılarını nihai keyfin peşin-

[20] Luis Bunuel'in son filmi *Arzunun O Belirsiz Nesnesi* (*Cet obscure objet du désir*, 1977) bugün hâkim olandan bütünüyle farklı bir terörizm kavrayışı ortaya koyar. Mini eteğe değil de peçeye tepki olarak doğan bir terörizm tasavvur eder. Başka bir deyişle, kadınların aleni keyif gösterilerinin değil de arzularının anlaşılmazlığının sebebiyet verdiği terörist saldırıları gösterir. Terörist saldırılar, arzusunun nesnesini elde etmenin imkânsız olduğunu ifade eden Mathieu (Fernando Rey) tarafından anlatılan ve tek bir kadını iki farklı oyuncunun oynadığı (Carole Bouquet and Angela Molina) hikâyenin arka planında meydana gelir.

deki gerçek müminler olarak görür. Zaten köktencilerin davaları için ölmeye gönüllü olmasının altında yatan esas neden olarak yetmiş iki bakire fikrinin bu kadar öne çıkmasının sebebi de burada saklıdır. Şehitler için vaat edilen yetmiş iki bakirenin ne Kuran'da, ne de İslami teolojide hemen hiçbir dayanağı olmamasına karşın, Batıdaki insanlar intihar bombacısı olanlar için bu gerekçeyi tekrar edip durur, çünkü bu gerekçe, biz Batılıların aksine radikal İslamcıların gerçek müminler olduğuna ilişkin yaygın algının da destek olduğu o keyif alan öteki fantazisine çok uygundur.

Bu insanların tehlikelerinin ve keyiflerinin kaynağını inanç oluşturur. Ama dava uğruna kendini havaya uçurmak asla sarsılmaz bir inancın emaresi değildir. Pascal'ın düşündüğü gibi, inancından emin olmayan birinin inançlı biri gibi davranması, inancı güvenceye almanın bir yolu olarak iş görür. Dramatik eylem, öznenin inancının kanıtı olmaktan ziyade, neredeyse çaresizce inanıyor olduğunu kendine kanıtlama çabasıdır. Dava uğruna kendilerini feda etmek zorunda kalan özneler, çoğu zaman davaya inançlarını kaybetmemek için böyle yapmak zorunda kalır. Kısacası, asıl tehlikeli olan gerçekten inanan -sahiden keyif alan öteki- değil inanmak isteyen ama bir türlü inanamayan öznedir. Terörle Mücadele Savaşı'nın doğurduğu şiddet gerçekten inananları hedef aldığı sürece yanlış hedefe saldırmış olacaktır. İntihar bombacısı tipik Batılı bir özneden o kadar da farklı değildir aslında: İkisi de keyfi keyif alan bir öteki formunda kendilerine yönelik bir saldırı olarak deneyimler ve altında ezilmeden önce bu şiddetli keyfi yok etmenin yollarını arar.

Kaygıyı ortadan kaldırmak için şiddet kullanmak, daha fazla şiddet doğurup herkesi birbirine düşman etmesi bir yana, hiçbir işe yaramaz. Şiddet ötekini öldürebilir, ama ötekinin keyfini yok edemez. Aslına bakılırsa,

ötekinin ölümü keyfi yok etmekten ziyade çoğu zaman arttıran bir etkiye sahiptir; zaten bu yüzdendir ki, şiddet kendisine başvuran özneye asla kalıcı bir çözüm sunmaz. Ötekinin ölümü keyif alan öteki fikrini ortadan kaldırmadığı gibi, bu keyfin başka yerlerde de filizlenmesine, kendini göstermesine neden olur. David Lynch'in *Kayıp Otoban* (*Lost Highway*, 1997) ve *Mulholland Çıkmazı* (*Mulholland Drive*, 2001) gibi filmlerinde de karşımıza çıkmasına rağmen, bu durumun en bariz örneği kendini *İkiz Tepeler* (*Twin Peaks*, 1990-91) dizisinde gösterir.

Dizi bir yandan okul balosu kraliçesi olan ve evlere yemek servisinde gönüllü olarak çalışan, ama diğer yandan da uyuşturucu kullanıp fahişelik yapan Laura Palmer'ın (Sheryl Lee) gizemli ölümü etrafında döner. Laura'nın çelişkili kimliği, dizideki diğer tüm karakterlerin onu keyfe ilişkin düşüncelerinin anahtarı olarak görmesine yol açar. Laura keyif alan ötekinin somut hali gibi davranmaktadır. Doğaüstü bir güçle donatılmış gibi görünen babası Leland dizi başlamadan Laura'yı öldürür. Ama Lynch (ve yapımcı Mark Frost) Laura'nın keyfinin (yine Sheryl Lee tarafından canlandırılan) kuzeni Madeleine Ferguson'da geri döndüğünü gösterir. Hem Laura hem de kuzeni Madeleine rolünü aynı oyuncuya vererek, Lynch bu karakterlerin taşıdığı keyfin devamlılığını vurgular. Leland'ın kızı gibi yeğenini de öldürmesi gerekmektedir ve dizi bu şiddet döngüsünün polis Leland'ı yakalamadan biteceğine ilişkin hiçbir ipucu vermez. Aslına bakılırsa, Lynch'in Leland'ı doğaüstü bir güçle donatmasının asıl sebebi de bu tür bir şiddetin açgözlü doğasını vurgulamaktır.

Keyif alan ötekini hedefleyen şiddetin doyumsuz olmasının tek sebebi ötekinin keyfinin yok edilemez oluşu değildir; bu şiddetin asıl gayesi keyfi yok etmek değil sürdürmektir. Batıdaki yozlaşmış keyif alanlarına saldı-

ran intihar bombacıları bu keyfi yok etmeyi, radikal İslamcıların müstehcen keyfine son vermek amacıyla Terörle Mücadele Savaşı'nı sürdürenlerden daha çok istiyor değildir. İki durumda da, şiddet önünü kesmek istediğini ilan ettiği keyifte daha büyük bir patlama üretir. Nasıl George W. Bush'un Irak'ı işgali etmesi ülkeyi İslami terörizm batağına sürüklediyse, 11 Eylül saldırısı da Batıda şiddetli keyif gösterilerini arttırdı. Bush ve köktenciler birbirlerine gerçekten düşman gibi davransalardı şayet, amaçladıklarını söyledikleri şeyin tam tersinin gerçekleşmesinde bu kadar etkili olmazlardı. Bunlar şiddetin basit, istenmeyen yan etkileri değildir. Keyif alan ötekine yöneltilen şiddet, başarısız olarak başarılı olur: Onun keyif alan ötekiyi ortadan kaldırmakta başarısız olması ötekini teşvik edip çok daha görkemli bir keyif imgesi üretir.

Bununla birlikte, keyif alan ötekine yöneltilen öldürücü şiddet tek alternatif değildir elbette. *Sosyeteden İnsan Manzaraları*'nda dahi, Altman kaygı deneyimine verilebilecek farklı tepkileri gösterir. Çoğu zaman, toplumsal otoritenin veremediği keyifle aramıza yeni bir mesafe koymayı deneyerek kaçarız bu deneyimden. Filmdeki diğer karakterlerin çoğundaki alternatif bir toplumsal dolayım formu inşa etme gayretinde gördüğümüz şey budur. Ancak bir üçüncü olasılık daha mevcut: kaygı deneyimi etik ve politik bir tercih olarak üstlenilebilir.

Kaygı Etiği

Kaygı deneyiminde etik bir boyut olduğunu düşünen ilk isim Martin Heidegger olmuştur. Heidegger'e göre kaygı korkudan farklıdır, çünkü belirli bir nesnesi yoktur. Korkunun tabiatı, kendisine neden olan nesneden sakınarak korkunun ortadan kaldırılmasına imkân tanırken, kaygı bu tür bir rahatlamaya müsaade etmez ve tam da

bu sayede varoluşumuza dair kurucu bir şeyi açığa çıkarır. Yani kaçınılmazlığı ve evrenselliği kaygıya bir ifşaat gücü verir. "Metafizik Nedir?" de, Heidegger kaygının tam olarak ne ifşa ettiğini ısrarla şöyle tarif eder: "Kaygı hiçliği açığa çıkarır".[21] Kaygı deneyiminde, özne hiçlik korkusuyla -kendi varlığının ya da dünyadaki herhangi bir varlığın hiçbir sağlam temeli olmadığı, öznenin "hiçbir dayanağı olmadığı" gerçeğiyle- yüzleşir.[22] Bu hiçliğin açığa çıkmasının bir sonucu olarak, kaygı olağan deneyimlerimizin üzerini örttüğü temel bir açıklığın farkına varma imkânı yaratır.

Kaygının etik boyutu, öznenin asli bağımsızlığı ve özgürlüğünü -hem kendisinin toplumsal düzendeki temelsizliğini, hem de bu düzenin kendi temelsizliğinigösterebilmesinde saklıdır. Kaygı deneyimi sırasında ortaya çıkan hiçlik özneyi toplumsal düzene bağlılığından azat eder; Heidegger'in "hiçliğin açığa çıkmasından önce ne şahsiyet mümkündür, ne özgürlük" demesi bununla bağlantılıdır.[23] Eğer öznenin yegâne temeli hiçlikse, o halde bu temel bir temelsizlikten ibarettir; hiçbir bir fiili toplamsal yapı özneye temel oluşturmaz. Kaygı deneyimi, özneye haz vermemesine karşın, hiçlikle travmatik bir yüzleşme içermesi sebebiyle öznenin özgürlüğünü açığa çıkarır. Özne kaygı deneyimlediğinde, toplum içinde işgal ettiği yerle veya ötekilerin kanaatleriyle meşgul olmayı bırakır.

Freud'un kaygı tanımı da Heidegger'in tarifiyle aynı temel yapıyı paylaşır, ama Freud bu yapıyı ontolojik terimlerden ziyade psişik terimlerle ele alır. Freud'a göre, kaygı esasen kastrasyona ilişkindir: Küçük Hans örne-

---

[21] Martin Heidegger, "What Is Metaphysics?", çev. David Farrell Krell, *Basic Writings* içinde, der. David Farrell Krell (San Francisco: Harper and Row, 1977), 103.

[22] Aynı, 110.

[23] Aynı, 106.

ğinde görüldüğü gibi, özneler kaygıyı kendi eksikleriyle yüz yüze geldikleri durumlarda deneyimler. Küçük Hans at fobisini babanın kastrasyon gücüyle yüzleşmekten kaçınmak için geliştirmiştir; sakınılabilir hale getirmek üzere, nevrozu onu bu at figüründe yeniden konumlandırmıştır. Kastrasyon özneyi meydana getiren hiçliktir ve onunla karşılaşmak özneyi varoluşsal hiçlikle karşılaşmakla aynı şekilde travmatize eder.

Ama kaygı üzerine düşünmenin başka bir yolu daha vardır. Pek çok noktada Heidegger'le benzerlik göstermesine rağmen, Jacques Lacan kaygıyı tam ters biçimde tanımlar. Lacan'a göre, kaygı -Heidegger'in hiçlik dediği- bir yoklukla karşılaşmaktan değil de baskın bir varlıkla karşılaşmaktan doğar. Kastrasyon deneyimi kaygı doğuran bir sahne kurmasına karşın, tek başına kastrasyon öznede kaygı üretmez. Aslına bakılırsa, kastrasyonun ürettiği yokluk veya hiçlik öznede güven uyandırabilme etkisine sahiptir: Özneye ötekinden uzaklaşma, nefes alma fırsatı sunar. Kastrasyonun yol açtığı kopuş travmasının sakinleştirici bir diğer yüzü vardır.

Kaygıyı, kastrasyonun ürettiği yokluk -kayıp nesne, yani *objet petit a*- yokluk olmaktan çıktığında deneyimleriz. Lacan'ın kaygı meselesine odaklanan seminerinde ifade ettiği gibi, "kaygının kaynağı eksiğin pozitif bir formdaki bu beklenmedik görünümüdür".[24] Kayıp nesnenin yok olmasını bekleriz, ama bu boşluğun doldurulduğu bir temsil alanıyla karşılaşırız.

Toplumsal otorite özneye arzulama alanı vermeyecek ölçüde her yerde ve eksiksizdir. Lacan der ki "varlığın teminatı yokluk ihtimalidir. Çocuk için en kaygı verici durum içinde kendini kurduğu, arzulayan bir varlık haline geldiği ilişkinin bozulmasıdır; bu ilişkinin en çok hasar aldığı zaman eksik ihtimalinin ortadan kalktığı,

[24] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X: L'angoisse, 1962-1963*, der. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 2004), 75, çeviri bana ait.

annesinin daima arkasında durduğu zamandır; özellikle de başarısız olamayacak bir talep modeli oluşturan altının temizlendiği andır".[25] Otoritenin eksiksiz varlığı kaygı doğurur, çünkü bu durumda çocuğun ötekinin keyfiyle arasındaki mesafe kaybolur. Bu durum çocuk/ebeveyn ilişkisinden her toplumsal ilişkiye uzanır. Ötekinin mahrem keyfi -kokusu, konuşma biçimi, jestleri- özneyi sürekli topa tutar. Bu, çağdaş toplumsal dünyada her zaman meydana gelen bir saldırıdır.

Amerikan Senatosunun Clarence Thomas'ın yüksek mahkeme üyeliğini oyladığı oturum sırasında veya Bill Clinton'ın görevi kötüye kullanma duruşması sırasında, mahrem keyif kamusal söylemin olağan bir parçası oldu. Anita Hill'in Thomas tarafından taciz edildiği iddiasına ve Clinton'ın Monica Lewinsky'yle cinsel ilişkisine dair detaylar gazetelerde, gece bültenlerinde ve kültürel alanın hemen her köşesinde tartışılan olağan meseleler haline geldi. O dönemde, Thomas ve Clinton'ın halkın büyük bölümünde kaygı yaratan -Thomas'ın yüksek mahkeme üyeliğini reddederek veya Clinton'a soruşturma açarak kamusal alanın temizlenmesi çağrılarına sebep olan- müstehcen keyfinden kafamızı kaldırmak pek mümkün değildi. Böyle geniş yankı uyandıran olayları güçlü bir babasal otoritenin hâkim olduğu varsayılan 1950'lerde de görmek mümkündür, ama geçmişten farklı olarak, bu tür olaylar bugün gündelik düzeyde meydana gelen daha geniş bir toplumsal fenomeni teyit eder yalnızca.

Nicholas Ray'in *Asi Gençlik* (1955) filmindeki indirgemeci Freudculuk eleştirmenler tarafından pek ciddiye alınmaz, oysa film ötekinin boğucu varlığının nasıl bir kaygı ürettiğini geleneksel bir biçimde örneklendirir.[26]

---

[25] Lacan, *Séminaire X*, 67, çeviri bana ait.

[26] Filmin standart eleştirisini (başka nedenlerle filmi beğendiğini söyleyen) Thomas Doherty dile getirmiştir. Doherty için, film Jim'in kaygı deneyimin-

Ana karakter Jim Stark (James Dean) üzerinden ergen sıkıntısını ifade etme biçimiyle, film kültürel bir dönüm noktası niteliğindedir. Jim'de kaygı doğuran şey varoluşsal bir hiçlik deneyimi değil, ebeveynlerinin aşırı duyarlılığı ve keyif görüntülerinin yakınlığıdır. Filmin hemen başında, Jim'in karakoldaki meşhur serzenişi -Beni deli ediyorsunuz!- kaygıdan kaçmak için gösterdiği ilk gayreti temsil eder, ama nihai kaçış filmin sonunda arkadaşlarıyla birlikte gittiği bir gözlemevinde gerçekleşir; Jim uzayın engin hiçliği ve kayıtsızlığına tanık oldukları bu mekânda kurtulur kaygıdan. *Asi Gençlik*'te, hiçlik kaygı doğurmak yerine onun devası olarak iş görür.

Bugün, çağdaş öznelliğin içine işlemiş olan kaygıdan kurtulma konusundaki en yaygın strateji sinizme başvurmaktır. Sinik ötekinin keyfini alelade addedip bu keyfe kayıtsız bir tavır benimser. Sinik açısından, ne gerçek keyif diye bir şey vardır, ne de diğerlerinden daha kıymetli bir nesne. Sinizm öznenin imkânsız nesnenin kurgusallığının farkına varıp onu sıradan, herhangi bir nesne olarak görmesini sağlar. Örneğin, sinizmin babası sayılan Diyojen (mastürbasyon gibi) keyif yüklü olduğu düşünülen faaliyetlerin gerçekte sıradan durumlardan ibaret olduğunu göstermek için kamusal alanda mastürbasyon yapmıştır. Bu dönüşüm sayesinde, özne keyif alan ötekiyle karşılaşmanın doğurduğu kaygıyı savuşturur. Umulduğu gibi iş gördüğü ölçüde, sinizm keyiften yoksun bir dünya ürettiği için kaygıdan da muaf bir dünya üretir.

Ama çağdaş sinik düşünürlerinin gösterdiği üzere, mesele keyif olduğunda, sinik özneler dört başı mamur bir sinizmi sürdüremezler. Keyfin olanaklılığına ya da

---

den kastrasyon tehdidi oluşturan anneyle zayıf babayı sorumlu tutar. Şöyle not düşer; "filmdeki pop Freudculuğun büyük kısmı fena halde demodedir" (Thomas Doherty, *Teenagers and Teenpics: The Juvenilization of American Movies in the 1950s* [Philadelphia: Temple University Press, 2002], 84).

sahici bağlılığa inanmadıkları halde, inanca inanırlar. Yani, gerçekten inanan ötekiler olduğuna inanırlar. Bu inancın yanlış olduğuna dönük sinik bilgiye rağmen, sinik özneler inançtan gelen keyfe inanırlar ve bu yüzden de sinizm başlangıçta vaat ettiği gibi kaygıyı dindirmez.

Karşıt strateji -yasaklama ve babasal yasayı diriltme gayreti-, sinizmden farklı olarak, kayıp nesnenin ve keyif verme kabiliyetinin kabulünü gerektirir. Yasaklamayı yeniden devreye sokmak ve geleneksel simgesel otoritenin mahalline geri dönmek için harcadığımız çabalarla, aslında keyifle aramıza asgari bir mesafe koymaya çalışırız. Bu çabalar genellikle muhafazakârlığın çeşitli biçimlerinde karşımıza çıkar. Muhafazakârlığın en temel görünümlerinden biri, çağdaş öznellik deneyiminde keyfin önüne yeniden bariyer koyma vaadidir. Bu bariyeri yeniden koyarak, muhafazakârlık kaygıyı uzakta tutmayı, keyif alan ötekine mesafe alma olanağı vaat eder.

Ama tıpkı sinizm gibi, yasağı diriltme çabaları da özneyi rahatlatacağı yerde bir kaygı durumuna döndürmekle sonuçlanır. Çağdaş muhafazakârlık enerjisini keyfi sınırlamaktan değil onu serbest bırakmaktan alır. Sınırlama sayesinde artan bir keyif vaat eder ve her ne kadar bunu yapmak daha fazla kaygı üretse de bu vaadini gerçekleştirir. Muhafazakârlık yasakları tekrar devreye soktukça daha yoğun keyif alanları yaratır. Sinik özne yarı çıplak bir bedenin ifşaatında en ufak bir keyif görmezken, muhafazakâr tenin ufacık bir parçasının açılmasıyla keyiflenebilir. Kaygının hâkim olduğu bir dünyada, mesafe yaratma çabası bile daha fazla keyif üretme etkisine sahiptir. Hem sinizm, hem de muhafazakârlık çağdaş öznenin mevcut nesneye kaygı verici yakınlığına cevaben doğmuştur. Kaygı deneyimine getirilecek muhtemel tek çözüm olarak, ikisi de ötekinin keyfine belli bir mesafeden bakar.

Alternatif -psikanalizin tanımladığı etik patika- ötekiyle karşılaşmanın doğurduğu kaygının benimsenmesini talep eder.. Kaygının etik bir boyutu varsa şayet, bu boyut kaygıyla keyif arasındaki ilişkide saklıdır. Heidegger'in düşündüğünün aksine, kaygının etik boyutu kaygının yoklukla değil de varlıkla -ötekinin keyfinin boğucu varlığıyla- bağlantılı olmasından kaynaklanır. Bir anlamda, yokluk veya hiçlikle karşılaşmak varlıkla karşılaşmaktan daha kolaydır. Yokluk, bizi travmatize ettiği halde, kendimizi arzu öznesi olarak kurmamıza imkân tanır. Kaygı üretmek yerine, özneyi kaygıdan arzuya geçirir. Özne yapısal bir yokluk olan kayıp nesneyle karşılaştığında, bu nesnenin cisim verdiği keyfin peşine düşer ve bu meşguliyet özneyi açık bir yön duygusu, hatta anlamla donatır. Bu, öznenin simgesel yapı içinde hiçbir eksikle karşılaşmadığı zaman eksiğini çektiği şeydir tam olarak. Özne keyfin yokluğuyla karşılaşması gereken yerde keyifle karşılaştığında, kaygı onu bunaltır.

Bu durumda, özne kendisini arzu patikası üzerinde konumlandıramaz. Arzunun gelişebileceği alanı sağlayan eksikliğin -yokluğun- eksiğini çeker. Bunun sonucunda ise keyif alan ötekiyle karşı karşıya gelir ve kaygı deneyimler. Arzu öznesinin -ya da Heideggerci kaygı öznesinin- aksine, bu türden bir kaygıyı yaşayan özne ötekini gerçek boyutuyla deneyimlemektedir aslında.

Gerçek öteki, özneyi ihlal eden bir biçimde kendi müstehcen keyfine kapılmış olan ötekidir. Bu keyifle aramıza güvenli bir mesafe koymak mümkün değildir, ondan tamamen sakınamayız. Çağdaş dünyada bu keyiften saklanacak yer yoktur. Bu bakımdan, çağdaş özne her an her yerdeki bu keyfin tetiklediği kaygıyı kaçınılmaz olarak deneyimleyen bir öznedir. Gelgelelim, bu keyif etik bir imkân barındırır. Slavoj Žižek'in dile getirdiği gibi, "tahammül etmeyi öğrenmemiz gereken şey

bu ölçüsüz ve davetsiz *jouissance*'tır işte".[27] Ötekinin "ölçüsüz ve davetsiz *jouissance*'sı"na tahammül ettiğimiz, onun ürettiği kaygıya dayandığımız zaman ötekini gerçek boyutuyla kabul etmiş, ayakta tutmuş oluruz.

Bizim çağımızın etik parolası tahammüldür. Ama çağdaş tahammül düşüncesinin ötekine yalnızca keyfinden vazgeçip hâkim simgesel yapıyı kabul ettiği ölçüde tahammül edilmesindeki ısrarı sorunludur. Demek istediğim, oyunu kurallarına göre oynayan ötekine simgesel boyutu içinde zaten tahammül gösteriyoruz. Bu türden bir tahammül öznenin kendini iyi hissetmesini ve simgesel kimliğini sürdürmesini sağlar. Sorun şu ki, aynı zamanda da ötekinde ötekinden fazla olan şeyi -onun kendine has keyif alma biçimini- yok eder.

Ötekiyle gerçek boyutuyla karşılaşmanın -öznede kaygı üreten bir karşılaşmanın- tek yolu, ötekine tanımını veren şeyi sürdürmektir. Sahici tahammül gerçek ötekine tahammül eder; simgesel bir yapının dolayımından geçmiş ötekine değil. Bu da öznenin payına düşen bir kaygı deneyimini gerektirir. Bu sürdürülmesi zor bir pozisyondur, çünkü "göğsünüzdeki yabancı keyfin tüm o anlaşılmaz ağırlığına" katlanmayı gerektirir.[28] Ötekinin müstehcen keyfi, sahiden tahammül eden özneyi de

---

[27] Žižek, "Afterword: Lenin's Choice," 208. Politik öznellik üzerine eşsiz çalışmasında, Molly Rothenberg her öznede bulunan ve ötekinde kaygı üreten aşırılık üzerine yürüttüğü tartışmada bu noktayı açıklığa kavuşturur. Şöyle not düşer Rothenberg: "Görebildiğim kadarıyla, aşırılığa yönelik savunmanın askıya alınması -ya da daha yıkıcı savunmaların nötralize edilmesi-, öznenin kendi *jouissance*'ıyla ilişkisindeki dönüşümün başkalarını etkileyebilmesinin tek yoludur. Bu durdurma öznenin kendisi dışındaki aşırılıkların yerini tespit edip ortadan kaldırmak için sarf ettiği faydasız ve sıklıkla da yıkıcı çabalardan vazgeçip, ilişkisizlikle ilişkisini kabul etmesi demektir. Öznenin kendini savunmayı (ya da narsisizm, saldırganlık, yansıtma ve başkalarını suçlama gibi yıkıcı savunmaları uygulamayı) reddetmesi, aşırılığın sıcak bir patates gibi elden ele dolaştığı toplumsal alandaki duygusal fırtınaya verdiği desteği azaltır." (Molly Anne Rothenberg, *The Excessive Subject: A New Theory of Social Change* [Malden MA: Polity, 2010], 207).

[28] Lacan, *Séminaire X*, 76, çeviri bana ait.

topa tutar, ama bu özne keyfin ürettiği kaygıdan sakınmaz.

Kimin Keyfi?

Ötekinin keyfine eşlik eden kaygının benimsenmesi bugünün etik pozisyonu temsil ediyorsa da, bunun bizi kaygıyı üstlenmeye teşvik edeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Etik tavrın kaygıyı yatıştırmanın bir yolunu -bir ilaç, yeni bir otorite yahut başka bir şey- bulmak yerine ona katlanmaya denk düştüğü bir durumda kim etik olmak ister ki? Kaygıyı sürdürmenin ne gibi bir faydası olabilir ki? İşin aslına bakılırsa, kaygı özneye hiç de iyi gelmez, zaten özneye keyif imkânı sunmasının sebebi de budur. Özne ötekinin keyfiyle karşılaştığında, karşılaştığı şey aslında kendi keyfinin aldığı formdur. Ötekinin keyfinin sebep olduğu kaygıya katlanmak, aynı zamanda öznenin kendi keyfini deneyimlemesidir. Lacan'ın ifade ettiği üzere, ötekinin keyfi ve benim keyfim söz konusu olduğunda, "bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur".[29] Dolayısıyla, kaygı etik bir pozisyon olmanın yanında, keyif deneyimini üstlenmenin de anahtarıdır. Kaygı deneyimini reddetmekse keyiften kaçmak demektir.

Ötekinin keyfinin aynı zamanda bizim keyfimiz oluğu fikri ilk bakışta pek akla yatkın görünmez. İki basit örnek zikretmek gerekirse; iş yerinde küfür kıyamet çığlıklar duyduğunda ya da kamusal alanda tutkuyla öpüşen bir çift gördüğünde keyif alan insanların sayısı epey azdır. Bu gibi durumlarda, olan bitenden keyif almak yerine, genellikle faaliyetin uygunsuzluğundan irkilme eğilimi taşırız ve bu bize gayet haklı bir tepki gibi

[29] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, çev. Dennis Porter (New York: Norton, 1992), 198.

görünür. Keyfin kamusal görünümü rahatsız ediciliğiyle toplumsal mutabakatı ihlal eder; yalnız kalmamıza izin vermeyip hislerimize saldırır. Keyiften muaf bir alan olarak kurulmuş kamusal alanın örtük sözleşmesini ihlal eder. Diğer taraftan, ötekinin keyfinden sakınmaksa bizi kendi keyfimizden eder.

Ötekinin keyfine nasıl muamele ettiğimiz kendi keyfimizle nasıl bir ilişki içinde olduğumuzun göstergesidir. Ötekinde canımızı sıkan şey -ötekinin keyfinin bizim varoluşumuzda meydana getirdiği rahatsızlık- kendi keyif alma tarzımızdır. Eğer ötekinin keyfinden keyif almasaydık, ona şahit olmak bizi psişik olarak rahatsız etmezdi. Ona kayıtsız kalır, kendi işimize gücümüze odaklanırdık. Mesela, toplu taşımada çalan radyodan rahatsız olduğumuzda, radyonun kapatılmasını isteyip, bu şekilde dinlemek istemediğimiz o müziği dinlemek zorunda kalmayız; ama o rahatsız edici müziğin çalınması sayesinde deneyimlediğimiz yabancı keyif gösterisini de deneyimlemeyiz. Ötekinin keyfinin bizim dikkatimizi çekiyor olmasının kendisi bu keyifle aramızdaki mahrem -daha doğrusu na-mahrem [*extimate*]- ilişkinin göstergesidir.[30]

Keyif alan ötekinin epistemolojik statüsünü düşündüğümüzde, bu ilişki daha da belirgin hale gelir. Çünkü gerçek ya da keyif alan öteki gözlenebilir herhangi bir kimliğe indirgenemezdir; ötekinin gerçekten keyif alıp almadığını asla bilemeyiz. Bir küfür patlaması incinmiş bir ayak parmağının sonucu olabilir, mesela. Trafik lambası beklerken arabada yüksek sesle radyo dinleyen biri, otobandan çıktıktan sonra radyoyu kapatmayı unutmuş

[30] Kulaklıksız radyolardan (iPod gibi) ufak ve kulaklı cihazlara doğru gerçekleşen kültürel dönüşün keyif alan ötekiyle karşılaşmanın doğurduğu kaygıyı ortadan kaldırdığını söylemek güçtür. Ötekinin keyfinin sessiz olması, zar zor duyulabilmesi onun yabancılığını ve ulaşılmazlığını azaltmadığı gibi, daha da arttırmak gibi etkiye sahiptir.

olabilir. Neden olmasın, duyma güçlüğü çeken biri de olabilir. Bir çiftin kamusal alanda şehvetli davranışlar sergilemesi, ilişkilerindeki keyifsizliği hem kendilerinden, hem de başkalarından gizleme çabasını yansıtıyor olabilir.

Mesele ötekinin keyfi olduğunda, orada sahiden keyif olup olmadığını bilmenin imkânı yoktur. Ötekinin keyfini ancak kendi fantazimizin perspektifinden deneyimleriz. Bangır bangır radyo dinleyen biriyle karşılaştığımızda, dinlediği müziğin ona diğer her şeyi unutturacak cinsten bir keyif verdiği gibi bir fantazi kurarız örneğin; ya da ulu orta öpüşen bir çift gördüğümüzde, onları dış dünyadan koparan bir keyfe sahip oldukları fantazisi kurarız. Fantazi çerçevesi olmaksızın, keyif alan bir öteki deneyimlemek olanaksızdır.

Fantazi çerçevesinin keyif alan ötekine erişimde oynadığı bu rol, Faşist ideolojide daha belirgin hale gelir. Faşizm, gayrımeşru biçimde bütün bir toplumsal yapı pahasına keyif alan dâhili bir düşman varsayar -Yahudi figürü veya onu andıran bir şey. Faşizm keyif alan ötekiyi ortadan kaldırmaya çalışarak, herhangi bir keyif lekesinden muaf saf bir toplumsal yapı kurmayı umar. Bu saflık nihai keyfe imkân tanıyacak, bu keyif bütünüyle meşru olacaktır. Oysa Faşizmin gerçek keyfi, hiçbir leke barındırmayan müstakbel topluma yönelik bu umutta değildir. Faşistler kendi keyiflerini zulmettikleri bu keyif alan öteki sayesinden deneyimler. Yahudi figürünün cisim verdiği keyif faşistin kendi keyfidir, ama o bunu kabul edemez. Faşizm, diğer hiçbir toplumsal yapıda olmadığı ölçüde keyfin inkârı -keyfi belli bir mesafede tutarken keyif almaya çalışmak- üzerine kuruludur.[31] Ama bu çaba Faşizmle sınırlı olmayıp her yerde

[31] Faşizm bir yandan Yahudi figürünü ortadan kaldırmaya çalışıp, diğer yandan da onun sayesinde keyif aldığı için, başarısız bir politik program olmaya mahkûmdur. Başarılı olmuş bir Faşist toplum, Faşist bir toplum olmayı sür-

hâkimdir, çünkü hiçbir özne kendi keyif alma tarzından kolay kolay hoşnut olamaz.

Onu doğrudan deneyimlemeye izin vermeyen şey bizatihi keyfin yapısıdır: Keyif deneyimlediğimizde biz ona sahip olmayız, o bize sahip olur. Kendi keyfimizi dışarıdan bize yöneltilen ve bilinçli niyetlerimize hükmeden bir saldırı olarak deneyimleriz. Bu yüzden de, kendi keyfimizin fantazisini keyif alan öteki üzerinden kurarız. Kendi çıkarlarımıza ve menfaatlerimize aykırı davranırız; keyfimiz bizi buna mecbur eder, başka türlüsünü yapamayız. Öznenin keyif alma tarzı en ona özgü olan şey olsa da, keyif özneyi boğar.

Özne keyif alan ötekiyle karşılaşmada gerçek ötekini fantazi vasıtasıyla idrak etmesine karşın, bu karşılaşma yine de sahicidir, yine de etik bir statüye sahiptir. Gerçek ötekinin ortaya çıkabileceği alanı kapatan simgesel kimliğin namevcudiyetinin aksine, keyif alan ötekiyle karşılaşma fantazisi bu alanı açık bırakır. Fantazi düzeyinde öteki tarafından rahatsız edilmenin kendisine izin vererek, özne gerçek ötekinin tekilliğini -keyif alma tarzını-, bu tekilliği reçetevari bir kimliğe hapsetmeksizin kabul eder.

Gerçek ötekinin rahatsız edici keyfiyle karşılaşmaya ayrıcalık tanımanın sonuçları, özümsenebilir bir simgesel kimlikle karşılaşmaya kıyasla çok daha rahatsız edicidir. Böyle bakıldığında, keyif alan öteki tarafından sarsılmaya asla mahal vermeyen müsamahakâr tutum, öfke ve güvensizliğe kıyasla, gerçek ötekiyle sahiden karşılaşmaktan çok daha uzaktır. Yasadışı göçmenlere yurttaş muamelesi gösteren liberal özne, gerçekte öteki için tüm sahayı kapatmış olur. Vatandaş muamelesi gören göçmen gerçek öteki değildir. Diğer taraftan, zenofobik

düremez; toplumun keyfini organize etmeye yarayan figürü ortadan kaldırmış olur. Faşizmin bizzat tanımladığı haliyle, başarı yapısal bir imkânsızlıktır.

muhafazakâr özne ise yasadışı göçmenin yerlileri dışarda bırakan dilbilimsel ve kültürel bir keyfin içinde yüzdüğü fantazisi kurar. Bu fantazi, paradoksal olarak, gerçek ötekiyle liberal tahammülün menettiği türden bir karşılaşmaya izin verir. Zenofobik bu karşılaşmadan da, kendi keyfinden de kaçınır tabii ki, ama yine de liberalin deneyimlemediği bu karşılaşmayı deneyimler. Müsamahakâr liberal ötekine açık olmasına rağmen ötekiliği ortadan kaldırırken, zenofobik muhafazakâr da ötekiliğe izin verip ötekini dışarıda bırakır. Dolayısıyla, etik pozisyon liberal tahammülü muhafazakârın gerçek ötekiyle karşılaşmasında sürdürmeyi gerektirir.

5

Dünyayı Değiştirmek

Normalliğin Modern Eleştirisi

Etik bir öznellik mümkünse şayet, bu öznelliğin normalliğin deli gömleğini giymeyeceği düşünülebilir. Normallik, genel kanı itibarıyla, düşünceden yoksun kitlesel pasifliğin benimsenmesiyle etik ve politik sorumluluktan kaçışı temsil eder. Modern düşünce, sanat ve politika enerjisinin büyük bölümünü normalliğin toplumsal değişimi ya da daha basit düzeyde bireysel gelişimi engelleyen bir hapishane olduğu fikrine vakfetmiştir. Bu düşünceye göre, entelektüel, estetik ve politik devrimlerin başarısızlığı normalliğin durağanlık üretme gücünden kaynaklanır. Kapitalist toplum, devrimleri ve devrimci hareketleri kapitalist yaşamın renkliliğine uygun, radikal bir alternatif kendini gösterdiğinde onu benimsemek için hazırlıklı olmayan normal özneler üreterek savuşturur. Kapitalist sistemde, alternatife yönelen hareketler ya doğrudan doğuya kuşkuyla karşılanır, ya da ihtiva ettikleri fark ortadan kaldırılır. Adorno ile Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde dile getirdikleri gibi, normların hüküm sürdüğü kapitalist toplumda "her şeyin kullanılması, her şeyin normlara uygun olması gerekir. Ötekinin mevcudiyeti dahi provokasyon-

dur".[1] Bu şekilde, normallik ötekiliği bastırmanın ve *status quo*'yu sürdürmenin aracı halini alır.

Normalliğin modern toplumda sahip olduğu güce yönelik müşterek eleştiri, çeşitli düşünce hatlarını -Heidegger'le Adorno'yu, Sartre'la Derrida'yı, Foucault'yla Irigaray'ı- birbirine bağlar. Farkları bir yana, bu düşünürlerin hepsi belli bir farklılık formunu normalliğin modernite içindeki hegemonyasından kurtarmanın peşindedir. Normal bir özne haline gelmek, kapitalist toplumun işleyişi uğruna farkın feda edilmesi demektir; bu bakımdan, düşünce projesi -yahut politik eylem- farkı hayatta tutmayı sağlamanın bir yolunu bulmaya denk düşer. Bunu başarmanın yolu, Heidegger'e göre sahici ölüme-doğru-oluş deneyimidir, Adorno'ya göre eleştirel düşünce faaliyeti; Sartre'a göre fark öznenin kendi hiçliğini tanımasını gerektirir; Derrida'ya göre anlamlandırma içindeki *différance* oyunu sayesinde ortaya çıkar. Normal tüm toplumu kuşatmaya, hükmetmeye mukadder görünmesine rağmen, hatta bizatihi ona direnmenin kaybedilmiş bir mücadeleyi temsil ettiğini düşünmelerine rağmen, bu düşünürlerin her biri normalliğe karşı bir direniş biçimi tasavvur etmiştir. Modern politik buyruk, öyle bir şey varsa tabii, öznenin normallik içinde konumlandırılmasına müsaade etmemeyi gerektirir.

Hepsi bu şekilde ifade etmemiş olsa da, pek çok modern düşünürün normallikte gördüğü şey şeyleşmedir; öznel faaliyetin nesnel statüye büründüğü bir süreçtir. Bu manada, normalliğin modern eleştirisi için hareket noktasını Heidegger ve Georg Lukács oluşturur. Şeyleşmenin ya da ona benzer bir sürecin felsefi analizi söz konusu olduğunda, bu düşünürlerin ilki fenomenolojik

[1] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, çev. Edmund Jephcott (Stanford CA: Stanford University Press, 2007), 150.

perspektifin, ikincisiyse Marksist perspektifin başlangıç noktasını temsil eder. Şeyleşme metayı yaratan emeği (ve istismarını) gizleyerek her şeyi aynılaştırır ve bu şekilde metayı Lukács'ın "hayaletimsi bir nesnellik" dediği şeyle donatır; kendi kurucu doğasının tüm izlerini silecek kadar rasyonel ve kapsayıcı bir özerklik verir ona.[2] Şeyleşme sayesinde, normal kendi oluşumunu bulanıklaştırır, kendini daimi ve sorgulanamaz biçimde takdim eder. Normal öznellik, daima yeniden inşa edilmesi gereken bir süreç olarak değil de istikrarlı ve çoktan erişilmiş bir kimlik olarak görünür. Normalliğin başlıca yalanı, işte bu istikrar görüntüsüdür. Onunla mücadele etmek, bu görüntünün gizlediği çatlakları ifşa etmek demektir.[3]

---

[2] Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge MA: MIT Press, 1971), 83. Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge. *Varlık ve Zaman*'ın son sayfasında, Heidegger kendi felsefesinin şeyleşmeyi hedef aldığını alenen reddetmiştir. Ama Lucien Goldmann, bu iki düşünürün felsefi tasarısının ortaklıklarını (hiç değilse negatif boyutunu) ikna edici bir biçimde gösterir: "Lukács ve Heidegger'de ortak olan temel problem insanın anlamdan ve dünyadan ayrılmazlığıdır, özne-nesne özdeşliğidir: insan dünyayı anladığında *Dasein*'in anlamını, kendi varlığının anlamını idrak eder, ne var ki, dünyayı anlayabilecek olan da kendi varlığına dair bu kavrayıştır" (Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*, çev. William Q. Boelhower [Boston: Routledge and Kegan Paul, 1977], 40). Goldmann'ın çalışması, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı yazarken Lukács'ı dikkate aldığını açıkça ortaya koyar; Heidegger'in büyük eserinin sonundaki şeyleşmeye ilişkin bu inkârı üreten şey, felsefi bir selef olarak Lukács'ın mevcudiyetidir.

[3] *Fark ve Tekrar*'da, Gilles Deleuze normalliğin durağan aynılığına kıyasla farkın önceliğini vurgular. Deleuze'ün tasarısı bu önceliği vurgulamak, bu şekilde normalliğin ideolojik hâkimiyetini sarsmak üzerine kuruludur: "Bireyselleşmiş farkın belirli bir farktan nasıl ayrıldığını göstermek yetmez, en başta ve öncelikle de, bireyselleşmenin madde ile biçimi, tür ile kısmı ve inşa edilen bireyselliğin diğer tüm unsurlarını nasıl *önceklediğini* göstermemiz gerekir" (Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton [New York: Columbia University Press, 1994], 38. Türkçesi: *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk). Deleuze'ün henüz şizofreniyi radikal bir antikapitalist konum olarak benimsemediği bu görece erken dönemde dahi, bu düşüncenin tohumlarını ekildiğini görebiliriz.

Normalliğin sersemletici, saf bir nesnellik dünyasıyla özdeşleştirilmesi, en belirgin halini Alain Badiou'nun düşünesinde alır. Badiou'ya göre, durum (Badiou normalliğin hüküm sürdüğü bölgeyi tarif etmek için bu terimi kullanır) muhtemel özneleri nesnelere dönüştürüp özne olarak ortaya çıkmalarını önlemektedir. Durum perspektifinden, olay bölgesinin tanınması olanaksızdır, oysa olay hem politika, hem de öznellik açısından anahtar konumdadır. Olay *status quo*'nun durağanlığındaki bir kırılmadır ve öznenin doğabileceği ortamı sağlayan da bu kırılmaya sadakat göstermektir. Badiou'nun *Varlık ve Olay*'da ifade ettiği gibi, "olaysal-bölgenin paradoksu, yalnızca ortaya çıktığı durumda mevcut olmayan şey temelinde tanınabilmesidir".[4] Olayı tanımak ve özne haline gelmek, normal durumun kavranmasına mani olduğu şeyi kavramayı gerektirir. Badiou için, normallik durağanlaştırıcı bir güçtür, bu yüzden de ona karşı daima tetikte olunması gerekir.[5]

İdeoloji, normalliği öznenin cisim vereceği simgesel kimlikler kurarak üretir. Aslına bakılırsa, simgesel kimlik inşası ve bu kimliğin sürdürülmesi her tür ideolojinin temel prensibidir. Simgesel kimlik, imleyene boyun eğmeyle birlikte ortaya çıkan kimlik sorununa ilişkin istikrarlı bir cevap sunar özneye. Bu kimlikle, özne toplumsal düzenin bünyesi gereği yabancılaştırıcı olan yapısı içinde kendini evinde hisseder, kendi varoluşunun

---

[4] Alain Badiou, *Being and Event*, çev. Oliver Feltham (New York: Continuum, 2005), 192. Badiou durumun normalliğine saldırmasına karşın, psikanalizin politik projesine ismini zikrettiğim diğer tüm düşünürlerden daha yakındır.

[5] Badiou'nun normale karşı düşmanlığı, yerleşik herhangi bir politik sistemi muhatap almayı reddetmesine yol açar. İçinde yer aldığı *Organisation politique*, çeşitli meselelere ilişkin radikal konumları üstlenerek müdahalelerde bulunmuş, saldırgan eylemleri öne çıkarmıştır, ancak parti siyasetine hiç dâhil olmamıştır. Badiou'ya göre, seçim siyaseti normal durumun hâkimiyetinin ayrılmaz bir parçasıdır; bu yüzdendir ki, Nicolas Sarkozy üzerine kitabında, "genel oylama(nın)... kafa karışıklığını seçim meselesi olarak sunan bir devlet mekanizması" olduğunu ileri sürer (Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, çev. David Fernbach [New York: Verso, 2008], 17).

yükünden kurtulur. Jean-Paul Sartre'ın herhangi bir kimliğin kabulüyle kendini aldatma arasında bağ kurmasının sebebi budur. Simgesel bir kimlikle özdeşlik kurduğumda, ideolojinin olmamı istediği kişi olurum ve bu şekilde -kendime hiçbir zaman özdeş olmama- özgürlüğünden mahrum kalırım. Kendini aldatma, simgesel kimliği özneyi en isabetli tanımlayan şey olarak kabul eder, bu yüzden de bu kimliğin oluşumunda ve üstlenilmesinde kendi oynadığı rolün hiç farkında olmayan bir özne üretir.

Ama Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te dikkat çektiği üzere, gerçek kendini aldatma olanaksızdır. Hiçbir özne simgesel kimliğini kusursuzca taşıyamaz. Bu kimlik, özneyi tam manasıyla tatmin eden bir yanıt olmayı hiç başaramaz. Simgesel kimliğim, beni ben olmayan bir nesneyle karşı karşıya getirir. Sartre'a göre, "kendimi o olarak takdim ediyorsam şayet, ben o değilimdir; ondan, tıpkı nesnenin özneden ayrı olması gibi, *hiçlikle* ayrılmışımdır, ama bu hiçlik beni ondan yalıtır. Ben o olamam, sadece *oymuş* gibi yapabilirim; yani o olduğumu hayal edebilirim".[6] Simgesel kimlik sahibi biri olmaya ne kadar çalışırsam çalışayım, bu özdeşleşmeyi gerçekleştirmemi engelleyen hiçlik bariyerini -yani, kendi faaliyetimin bariyerini- aşamam. Her simgesel özdeşleşme başarısız bir simgesel özdeşleşmedir.

Simgesel kimliğin bu başarısızlığı basit bir mantık hatasından ibaret değildir. Simgesel kimlik, simgesel özdeşleşmenin oynadığı ideolojik rol açısından zorunludur. İdeoloji simgesel özdeşleşme sürecine yönelen, bu özdeşleşmeyi tamamlamakla meşgul olan özneler üretebilmek için simgesel kimliğin başarısız olmasına ihtiyaç

[6] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956), 103, vurgular Sartre'a ait.

duyar. Temel paradoks işte budur: Simgesel kimlik öznenin ideolojiye girişini mimler, ama kendi altını oymamak ve ideolojik baskıdan muaf bir özne üretmemek için bu girişin hiç tamamlanmaması gerekir. Simgesel özdeşleşmenin başarılı olması, öznenin tamamen bu kimliğe bürünmesi halinde, özne bu kimliği meşgul olması icap eden bir problem olarak deneyimlemeyi bırakır. Simgesel kimliğin kusursuzca üstlenilmesi, özdeşleşmenin gördüğü ideolojik işlevi baltalar. Öznenin anormalliği -kendi kimliğiyle tam olarak örtüşmedeki başarısızlığı-, onu normalliğe bağlı tutan şeyin ta kendisidir.

Normal öznellik işleyebilmek adına belli bir düzeyde anormallik gerektiriyorsa şayet, bu normalliğin eleştirisini de, normdan sapmanın kutsanmasını da çetrefilli bir hale getirir. Norm her şeyin üzerine aynılık damgası basarak değil, farka belli bir düzeyde müsaade ederek hükmeder. Normdan sapılması onun gücüne halel getirmediği gibi, gücüne güç katar. Normdan sapmanın kutsanması, karşı çıkmak istenen mantığa fiilen yenik düşmek demektir. Bu şekilde bakıldığında, ideolojinin kapanından kurtulmak olanaksız görünür. Hele de Robert Pfaller'in öne sürdüğü gibi, ideoloji "işleyebilmek için bir olumsuzlama jestine" ihtiyaç duyuyorsa, ister istemez ideolojinin ekmeğine yağ sürmüş oluruz.[7]

Sapmaların normu yıkmak yerine desteklediğini açığa vurmak için Michel Foucault'dan daha fazla çaba sarf eden olmamıştır. Üretken ve (olağan iktidar fikrinin aksine) basitçe kısıtlayıcı olmayan iktidar düşüncesiyle, Foucault baskıcı normlarla nasıl mücadele edilebileceğine ilişkin tüm düşünceleri yeniden şekillendirmiştir.

---

[7] Robert Pfaller, "Negation and Its Reliabilities: An Empty Subject for Ideology?", *Cogito and the Unconscious* içinde, der. Slavoj Žižek (Durham NC: Duke University Press, 1998), 236. Pfaller ideolojinin kapanına takılmamızı engelleyecek tek şeyin Marksist bilim olduğu görüşündedir, ancak olumsuzlamanın yanılsama olduğu bir ideolojiden Marksist bilim insanı konumuna tam olarak nasıl geçileceğinden hiç bahsetmez.

Örneğin Foucault'ya göre, sekse dair püriten fikirlerin yıkılmasıyla birlikte yirminci yüzyılda cinselliğe ilişkin yeni bir söylemin doğması, cinselliğe ilişkin normların çökmesinden ziyade seks üzerindeki denetimin güçlendiğinin göstergesidir. Seks hakkında alenen konuşmak serbest hale geldiğinde, bu konuşmalar cinsel faaliyetimizi normalleştirme, düzenleme etkisine sahip olur. Foucault'nun kavramsallaştırdığı haliyle, normalliğin hegemonik iktidarına direnmeyi sağlayacak etkin bir tahribat yaratmak, bu hegemonik iktidardan kaçmak olanaksız görünür.

İdeolojik denetimin yıkılmasıyla genişlemesi arasında bir bağlantı olduğuna ilişkin görüşüne rağmen, Foucault yine de yıkıcılık modeline sadık bir politik pozisyon benimser. Cinselliğe ilişkin söyleme büsbütün karşı çıkıp, "bedenler ve hazlar" üzerinde ısrar etmeyi savunur.[8] Normallik alanının genişlemesini başarılı bir şekilde durdurup, bireysel özgünlüğümüzde ısrar etmenin böyle mümkün olacağına inanır. Ama Foucault direnişi diğer modern düşünürlerden farklı bir sicile -imlenmeyen bedenin ta kendisine- yerleştirdiğinde dahi, yıkımın modern kutsamasına dâhil olmayı sürdürür; üstelik de onun kör noktasını gördüğü halde. Böyle yapar, çünkü Foucault'nun normal kavrayışı başka türlüsüne müsaade etmez. Her şeyi ve herkesi baskı altına alan bir normallik kavrayışı karşısında, yıkım tek makul alternatif haline gelir.[9]

---

[8] Bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction, Volume I*, çev. Robert Hurley (New York: Random House, 1978). Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.

[9] Foucault'nun tepeden tırnağa baskıcı bir güç şeklindeki normallik görüşü kariyeri boyunca varlığını korur. Onun düşüncesinde, normalleştirici yapı kültür içinde gerçekleşen her faaliyete belirleyici bir rol oynayabileceği koordinatlar temin eder. *Kelimeler ve Şeyler*'de ifade ettiği gibi, bir kültürün -diline, algı şemalarına, mübadelelerine, tekniklerine, değerlerine, pratikleri arasındaki hiyerarşiye hükmeden- temel kodlar, insana her şeyden önce muhatap alacağı, içinde evinde olacağı ampirik bir düzen temin eder" (Michel

Psikanalizin normal öznelliğe ilişkin tavrı, onu modern düşüncenin neredeyse tüm biçimlerinden ayırır. Psikanaliz, normalliği sahici değişimin önündeki bir engel olarak görmediği gibi, onda bir eyleme, dünyayı değiştirme kabiliyeti görür. Psikanaliz açısından, kapitalist toplumun devamını sağlayan şey normallikten ziyade anormalliğin yaygınlığıdır. Kapana kısılmış durumda olmamızın sebebi normalliği yıkmakta başarısız olmamız değil, bunda gayet başarılı olmamızdır. Freud'un nevroza odaklanmasının sebebi de budur: Nevroz normallikten çok daha yaygındır ve nevrotik bir zemin olmaksızın normallikle neredeyse hiç karşılaşmayız. Modern düşüncenin normallik eleştirisine yönelik psikanalitik muhalefet, konformizm sorununu ve politik faaliyetin önüne diktiği engelleri yeniden düşünmeyi gerektirir.

Freud'un temel iddiası, normal olarak algıladığımız şeyin aslında anormallik yüklü olduğudur. Bu açıdan da nevrotikler normal öznellik gibi görünen şeyin analizinde kilit roldedir. *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde şöyle der Freud: "Nevrotiklerin bize gösterdiği şey, rüya analizinin sağlıklı insanlarda açığa çıkardığı şeyin abartılı ve kaba bir formudur yalnızca".[10] "Sağlıklı" ve normal öznelerin çoğu, tıpkı nevrotikler gibi, dünyaya dair deneyimlerini, dünyadan ayrı tuttukları ve onu katlanılır hale getiren fantazmatik bir destekle bütünler. Bu destekleme işlemi, öznelere toplum içinde işlevsel bir varoluşa sahip olma imkânı verir, ama bununla birlikte, onları sahici edimden mahrum eder. Normal olmadaki başarısızlığı, özneyi ideolojinin yapılarıyla mücadele etmeye

---

Foucault, *The Order of Things* [New York: Random House, 1994], xx. Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları).

[10] Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psycho-analysis*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.16 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1963), 338.

ve tam da bu münasebetle söz konusu yapıların içinde var olmaya mahkûm eder. Normal bir özne haline gelmek, öznenin kendi farkında ısrar etmekten vazgeçmesi, yani paradoksal olarak farkın ortadan kaldırılmasına hizmet eden bir ısrardan vazgeçmesi demektir.

Psikanalitik manasıyla düşünüldüğünde, normal öznenin normdan sapıp sapmadığını ölçebileceği bir dışsal varlık yoktur. Bu bakımdan, normal bir özne haline gelmek, normalliği güvenceye alabilecek resmi bir toplumsal otorite olmadığını tanımak demektir. Sheila Kunkle'ın dikkat çektiği gibi, psikanaliz "normalliğin gerçekte psikozun özel bir formundan ibaret olduğunu idrak etmiştir".[11] Normali tanımlayan toplumsal otoritenin hiçbir dayanağı yoktur, dolayısıyla gerçek bir norm ortaya koyma becerisinden yoksundur. Ama normallik basitçe psikoz değildir; psikozun engellediği tanınmayı mümkün kılan "özel bir form"dur. Bu harici normun yokluğu özneye "ben iyi, sen iyi" türünden bir tanınma imkânı sunmaz; daha ziyade, hiç kimsenin iyi olmadığını, fantazmatik sapmaların normun bir parçası olduğunu görünür kılar.

Analizin Tartışmalı Görevi

Psikanalizin normal öznelliği kucakladığı, hatta kutsadığı fikri, belli bir stereotipik imgeye çok uygundur. Soldan psikanalize yöneltilen geleneksel eleştiri, psikanalizin tatminsiz özneleri burjuva normalliğin gerekliliklerine uyumlu hale getirme işlevine odaklanır.[12] Psikana-

[11] Sheila Kunkle, "Embracing the Paradox: Žižek's Illogical Logic," *International Journal of Žižek Studies* 2, no. 4 (2008), http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/166/260.

[12] Psikanalitik projeye ilişkin genel beyanlarıyla, bu eleştiriyi davet eden bizzat Freud'dur. "Psikoterapi Üzerine" konferansında, Freud analitik işlemi hastanın normalliğe geri dönmesini sağlayacak bir düzeltme olarak tarif eder: "Hastanın zihnindeki bilinçdışı malzemenin bilinçli malzemeye dönüşmesi,

lizle adaptasyon arasındaki bu bağın en belirgin olduğu yer, analizin başlıca amacı sağlıklı bir ego geliştirmek olan Amerikan ego psikolojisidir. Bu hareketin kurucu figürlerinden Heinz Hartmann, sağlıklı bir ego üretimini özneyle toplumsal düzen arasındaki sürtüşmeyi ortadan kaldırmanın anahtarı olarak görür. Hartmann'a göre, "psikanalitik terapinin amacı... çevreyle daha iyi işleyen bir senteze, bir ilişkiye ulaşmasında insana yardımcı olmaktır".[13] Klasik çalışması *Ego Psikolojisi ve Adaptasyon Sorunu*'nun başlığında da görüldüğü gibi, psikanaliz, öznenin toplumsal düzeni bir düzeyde etkilemesine yardımcı olsa bile, esasen bu düzene adapte olmasına yardımcı olmaktadır.[14] Pek çok solcunun zihninde, psikanalizin baskıcı bir normalliğin devamında pay sahibi olması buradan gelir.

Psikanalizi savunanlar, Hartmann ve takipçilerinin psikanalitik projeyi temsil etmediğini ileri sürmekte hiç vakit kaybetmediler.[15] Oysa düşününce, psikanaliz tatminsizliği tatmine -en azından, aşırı bir tatminsizlikle yaşamaktan kurtulma becerisine- dönüştürür. Zaten radikal bir davaya hizmet etmek adına insanlara kötü his-

---

normallikten sapmanın düzelmesi ve zihninin tabi olduğu zorlantının ortadan kalkmasıyla sonuçlanır"(Sigmund Freud, "On Psychotherapy," çev. J. Bernays ve James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.7 içinde, çev. ve der. James Strachey [London: Hogarth Press, 1953], 266).

13 Heinz Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, çev. David Rapaport (Madison WI: International Universities Press, 1958), 81.

14 Dürüst olmak gerekirse, kitap başlığı kadar kötü değil. Hartmann, adaptasyonu, öznenin payına düşen saf bir teslimiyetten ziyade, toplumsal normlara uygun davranmakla bu normları değiştirme gayreti arasındaki bir müzakere olarak görür.

15 Bir örneği için bkz. Walter Davis, *Inwardness and Existence: Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx, and Freud* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 232-313. *İçe Dönüklük ve Varoluş*, psikanalizle Marksizmi (Hegel'in diyalektiği ve varoluşçulukla birlikte) aynı felsefi projenin parçaları olarak düşünmeye adanmış tek teşebbüsü temsil eder. Marksizmle ortaklığı, psikanalize aşina olduğumuzdan çok daha aleni bir politik boyut kazandırır burada.

settirseydi eğer, bir terapi olarak varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı. Bu tür bir analiz biçimi Marksistlere hitap edebilir belki, ama yüzlerce, binlerce dolarını sadece tatminsizliğini körüklemek ve bu sayede politik aidiyetini güçlendirmek için harcamaya gönüllü olacak çok insan yoktur. Hastalar dertlerinden kurtulmak için para öder; körüklensin diye değil. *Histeri Üzerine Çalışmalar*'nın sonunda, Freud histerik bir hastasına hitaben şu sözleri sarf eder: "Eğer histerik ıstırabınızı olağan bir mutsuzluğa çevirmeyi başarabilirsek, bunun çok daha kazançlı olduğuna ikna olacaksınız. Sağlığına kavuşmuş bir zihinsel yaşamla, bu mutsuzluğa karşı çok daha iyi silahlanmış olacaksınız".[16] "Histerik ıstırabın" ikamesi olarak "olağan mutsuzluğu" teşvik ederek bile olsa, psikanaliz anormallikten uzaklaşır ve normalleşme sürecine yardımcı olur.

Psikanalitik düşüncenin en radikal isimleri dahi, psikanalizi insani ıstıraba verilmiş bir tepki olarak, bu ıstırabı kısmen de olsa hafifletme çabası olarak görür. Örneğin, Jacques Lacan bunu analistin temel vazifesi addeder. Lacan özneyi adapte etmek, normalleştirmek peşinde olmadığı -hatta tam da bu nedenle Amerikan ego psikolojisini eleştirdiği- halde, psikanalistleri sıklıkla kendini insani ıstırabı hafifletmeye adamış olanlar şeklinde niteler; bireysel ıstıraptaki en ufak bir hafifleme bütün bir toplumun istikrarını arttırma etkisi doğuracaktır. Politik eylemin motoru ıstıraptır; daha az ıstırap demek, daha az politik faaliyet demektir.[17]

---

[16] Joseph Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.2 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1955), 305. Türkçesi: *Histeri Üzerine Çalışmalar*, çev. Emre Kaplan, İstanbul: Payel.

[17] Bu manada, psikanaliz devrimden çok reforma benzer. Devrimci perspektiften bakıldığında, tüm reformlar en nihayetinde muhafazakârdır, çünkü reform mevcut sistemi iyileştirmesiyle devrimci ateşi söndürme etkisine sahiptir. Bu yüzdendir ki, çoğu devrimci reformistlere sempati duyanları bariz düşmanlarından çok daha büyük bir tehdit olarak görür.

Bu doğrultuda, teorisyenler Freud'un tedavi etmeye çalıştığı psişik rahatsızlıkları başlangıç nitelediğindeki -hatta düpedüz oturmuş- radikal bir politik pozisyon statüsüne çıkarmaya meyletmişlerdir sık sık. Hemen her psişik rahatsızlık, bu tedaviden payına düşeni almıştır: Helene Cixous histerinin radikalliğini kutsamış; Judith Butler sapkınlığın yıkıcılığına methiyeler düzmüş; Gilles Deleuze ve Felix Guattari şizofreninin devrimci bir statüye sahip olduğunu ilan etmiştir.[18] Bu örneklerin her birinde, tedavi fikrine direnilmesi gerekir. Çünkü rahatsızlığın radikalliği, tedavinin kendisiyle yan yana getirdiği normalliğin hegemonyasına kafa tutmasından ileri gelir. Normal öznelliğin kabullendiği noktada histeri sorgular; normal öznelliğin fantazi kurduğu noktada sapkınlık eyler; şizofreni ise ona istikrar kazandıran egonun tutarlılığını bozar. Hâlbuki Freud, bu çağrıyı kendisi de duyduğu halde, rahatsızlıkların bu şekilde idealize edilmesine hiç yönelmemiştir.

Kısa yazısı "Nevroz ve Psikozda Gerçeklik Kaybı"nda, Freud nevrozun ve psikozun isyankâr tabiatını tanıdığını açıkça ifade etmiştir: "Nevroz da, psikoz da... idin dış dünyaya karşı isyanının, gerçekliğin gerekliliklerini benimsemeye gönülsüz oluşunun -beceriksizliğinin de diyebiliriz- ifadesidir.[19] Nevroz ve psikozun devreye soktuğu ret, bir bakıma, öznenin arzusunun gücünün göstergesidir. Nevrozun veya psikozun türlerini kutsayanlar, psişenin toplumsal gerçekliği benimsemeye dönük reddine ve bu redde görünür olan arzunun gücüne

---

[18] Tahmin edilebileceği üzere, potansiyel politik gücünden söz edilmeyen tek rahatsızlık obsesyondur. Mahrem keyfini korumanın bir yolu olarak kamusal yasaya gösterdiği aşırı duyarlıkla, obsesyon yorumlaması hiç de kolay olmayan temel bir muhafazakârlık formudur.

[19] Sigmund Freud, "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.19 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 185.

odaklanırlar. Bu, simgesel kimliğin ve beraberinde getirdiği kısıtlamaların kabulünden ziyade, ona karşı koymaktır.

Sorun şu ki, nevroz da psikoz da (hatta bu bakımdan, sapkınlık da) devrime hiç dönüşmeyen isyanlardır.[20] Harekete geçirdikleri değişimler toplumsal ilişkiler üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip değildir; psişenin kendi iç dinamikleriyle sınırlı kalır. Aslına bakılırsa, toplumsal ilişkilerde herhangi bir değişim *meydana getirmemek* temelinde, antagonistik toplumsal gerçekliği sürdürecek biçimde iş görürler. Nevroz ile psikoz farklı psişik yapıları temsil etmelerine karşın, ikisi de kamusal dünyadan geri çekilmeye ve bu münasebetle de eyleme dönük bir redde yol açar. Her biri kendine özgü biçimde gerçekleştirir bu geri çekilmeyi: Nevroz Freud'un *reservation* dediği, kamusal dünyadan ayrı var olan bir fantazi alanı kurarken, psikoz kamusal dünyanın yerine alternatif bir dünya yaratır düpedüz. Bu manada, ikisi de kamusal dünyayı özel bir dünyayla ikame eder, ama psikozunki çok daha geniş kapsamlıdır.

Nevroz ve psikoz, tepki gösterdikleri kamusal dünyanın yapısını değiştirmeden öylece bırakır. Kamusal dünyaya yapılan psişik yatırımın geri çekilmesi ve bu yatırımın mahrem alternatife yöneltilmesi öznenin kendisini isyankâr, hatta radikal olarak deneyimlemesine olanak tanır, ama sahiden radikal olmasını zorunlu kılmaz. Toplumsal normları ihlal etme fantazisi kuran nevrotikler, kurdukları fantazi bu normlara dayanmasına ve

[20] Frances Restuccia, Lars von Trier'in *Dalgaları Aşmak* [1996, Breaking the Waves] filminde görüldüğüne ilişkin tartışmasıyla histerinin devrimci boyutuna dair en ikna edici örneklerden birini ortaya koyar: "Fantazisi varlığını korumaya, bir bakıma maddileşmeye zorlanıyor gibidir" (Frances Restuccia, "Impossible Love in *Breaking the Waves*", *Lacan and Contemporary Film* içinde, der. Todd McGowan ve Sheila Kunkle [New York: Other Press, 2004], 206). Bu noktayı, yani fantazinin maddileşmesini daha sonra normallikle ilişkilendireceğim -hatta psikanalizin de ilişkilendirdiğini iddia edeceğim.

onları el değmeden bırakmasına rağmen kendilerini bu normların dışında hisseder. Bu manada, öznenin radikal bir özne haline gelmesinin önündeki en büyük engel, zaten radikal bir özne olduğuna ilişkin inançtır -nevrotiğe tanımını veren inançtır.[21]

Nevroz öznenin kendi öznelliğine ilişkin temel bir yanlış tanımayı gerektirir, çünkü özne fantazmatik özel bölgeyi hakiki özü kabul eder, onu kamusal görünümleriyle değerlendirmekten imtina eder. Nevrotik açısından, gerçek ben sakladığım şeydir; kamusal olarak sergilediğim şey değil. Nevrotiğin tümüyle özel isyanı, içinde yaşadığı toplumun işleyişini aksatmakta başarısız olmakla kalmayıp, bu toplum açısından daha iyi bir özne -ötekiler pahasına, daima kendi mahrem keyfini korumanın hesabını yapan biri- yaratılmasına yardımcı olur.[22]

Psikoz, bünyesi gereği, radikal öznelliğe nevrozdan daha yakın görünür. Kamusal dünyayı reddeder, ama bu isyanı fantazmatik özel bir bölgeyle sınırlı değildir. Psikotiğin alternatif dünyası, ister istemez, mevcut kamusal dünyanın geçerliliğine kuşku düşürür. Nevrotiğin aksine, psikotik toplumsal bakımdan inşa edilen kimliğe eşlik eden tatmini reddeder ve bu şekilde toplumsal düzenin oluşturmaya çalıştığı istikrarı bozar. Deleuze ve Guattari'ye göre, psikozun temel-sarsma kapasitesi şizofreniğin kapitalizmle ilişkisinde görülebilir. *Anti-*

---

[21] Hegel bilgi projesine ilişkin benzer bir not düşer. Şöyle der *Encyclopedic Logic*'te: "Hakikatin bilgisinden ve çalışılmasından geri duran şey tevazu değil, ona hâlihazırda sahip olduğumuza dair bir kanaattir" (G. W. F. Hegel, *Logic*, çev. William Wallace [Oxford: Clarendon Press, 1975], 26).

[22] Carl Schmitt, Hegel'i takiben, burjuvayı kamusal olanla hiç alakadar olmayan ve tümüyle kendi mahrem keyfiyle meşgul olan biri olarak tanımlar. Ama burjuvanın kamusal alandan uzaklaşmanın, kapitalist topluma en temel katkısını mimlediğine değinmeyi ihmal eder. Schmitt'e göre, "burjuva, apolitik risksiz özel alandan ayrılmak istemeyen bir bireydir. Özel mülkiyet sahibi olmanın rahatlığı içindedir; bireysel mülkiyetinin meşruiyeti altında totaliterlik karşıtı bir birey olarak hareket eder (Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, çev. George Schwab [Chicago: University of Chicago Press, 1996], 62). Türkçesi: *Siyaset Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis.

Oidipus'ta ifade ettikleri üzere, "şizofrenik ısrarla kapitalizmin sınırını arar: Kapitalizmin kendine özgü eğilimini yerine getirir, onun artı-ürünüdür, proleteridir, ölüm meleğidir. Tüm kodları alt üst eder, kodu çözülmüş arzu akımlarının taşıyıcısıdır".[23] Bu görüşte, şizofreniğin kimliksizliği kapitalist üretim ilişkilerinin işleyişi için anahtardır.

Ama psikotik asla yeterince psikotik değildir. Psikotik özne mevcut kamusal dünyayı zımnen onaylar; bu dünyayı alternatifin yaratımında onu görmezden gelerek -alternatifin yaratılmasındaki etkisini tanımayarak- kabul eder. Psikotiğin mevcut kamusal dünyayı görmezden gelmesi, ironik bir biçimde, bu dünyaya verdiği değerin göstergesidir. Psikoz kamusal dünyada bazı kısmi sorunlara yol açabilirse de, psikotik bu dünyayı görmezden gelerek onu el değmemiş halde bırakır. Jeffrey Dahmer gibi bir psikotik birini yediğinde örneğin, bu durumun yenen insanı rahatsız ettiğine şüphe yok. Ama aynı eylem toplumsal düzenin işleyişine hiç dokunmaz. Hatta polis gücünün ve denetimin arttırılmasını teşvik eden bir canavar imgesi temin ettiği ölçüde, düzenin işleyişine yardımcı olduğu bile söylenebilir. Nevroza benzer şekilde, isyanının mahrem tabiatı psikozu kaçınılmaz olarak tökezletir.

Nevroz ve psikozun aksine, sapkınlık kamusal dünyadan geri çekilmez, zaten pek çok teorisyenin sapkınlığın -ya da ona benzer bir şeyin- politik gücünden söz etmesi de bununla bağlantılıdır. Nevrotik ve psikotiğe benzer şekilde, sapkın kendi mahrem keyfinde ısrar eder, fakat onu daima kamusallaştırır ve bu da simgesel yasayı söz konusu keyfi bastırarak ifşa olmaya zorlar. Sapkı-

[23] Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 35. Türkçesi: *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.

nın otoriteyi küçük düşürmesi, bu otoritenin gücünü kırmaya yarıyormuş, sapkının radikalliğinin işaretiymiş gibi görünebilir. Oysa sapkınlık daima otoritenin altını oymaya, ama bunu hiçbir zaman tamamlayamamaya yazgılıdır. Sapkın radikal edimi tamamlamayı ve otorite figürünü devirmeyi hiç başaramaz, çünkü sapkının keyfi bu otoriteyle mücadele etmekten doğar. Dolayısıyla sapkının eylediği, ama bu eylemi asla tamamlamadığı söylenebilir.

Freud normal öznelliği bu etkisizliğin aşılması olarak tanımlar. Normal öznellik sapkın öznellik gibi otoriteyi kışkırtmakla kalmayıp, onu sahiden devirmekle meşguldür. Nevrotik veya psikotik tavrın aksine, normal tavır özel bir değişimden ziyade, kamusal dünyayı değiştirecek bir edime yol açar. Şöyle der Freud: "Makul, normal davranış dış dünyada iş görmeye neden olur. Ama psikozda olduğu gibi içsel değişimler tetiklemeyi de hiç bırakmaz".[24] Freud'un düşüncesinde, normal özne dünyayı değiştirir. Normalliğin tatmin edici olmayan bir kamusal dünyaya uyum sağlamanın reddedilmesi ve onu değiştirmek için edim gerektiğine ilişkin nihai bir tanıma olarak kavranması şartıyla, psikanalizin normalleştirici bir uğraş olarak görülmesi kesinlikle doğrudur.

İfşanın Müstehcenliği

Böyle tanımlanması, normalliğin fantaziye başvurulmasını tümüyle önlediği manası taşımaz. Fantazi kaçınılmazdır, çünkü toplumsal gerçeklik deneyiminin eksizsiz bir tatmin sunması mümkün değildir: Görmüş olduğumuz gibi, ideolojik çağırma başarısızlık yoluyla iş görür ve bu başarısızlık öznenin fantaziye yönelmesini tetikler. Sonuç olarak, nevrotiğe benzer şekilde normal

[24] Freud, "Loss of Reality", 185.

özne de bir fantazi dünyasına sahiptir. Fark, fantaziyle kamusal dünya arasındaki ilişkide saklıdır daha ziyade: Nevrotik fantazilerini yalıtılmış bölgeler olarak, ayrı alanlar olarak tutarken, normal özne bu iki dünyanın birbirine temas etmesine, birbirini etkilemesine müsaade eder. Kamusal dünyadaki tatminsizliğin nevrotiğe ıstırap verebilmesinin nedeni, fantazinin mahrem sığınağına çekilmenin gerçek bir ihtimal olarak daima hazırda bulunmasıdır. Fantazi içinde, kamusal dünyanın gereklilikleri -fantazide mevcutlarsa tabii-, öznenin keyfinin bastırmaya çalışmak yerine, keyif fırsatlarına dönüşür. Oysa normal özne için, fantazi özel bir soluklanma alanı olmaktan çıkıp kamusal dünyanın bir parçası haline gelir.

Freud için, normal özenin toplumsal düzene uyum sağlamış bir özne olmadığını, toplumsal düzeni dönüştürebilecek bir patika olan kendi fantazisinde -hiç değilse verdiği keyifte- ısrar eden bir özne olduğunu söyleyebiliriz. *Psikanaliz Üzerine Beş Konferans*'ta ifade ettiği gibi;

> Başarılı ve enerjik insan, çabalayarak gönlünde yatan fantazileri gerçekleştirebilmiş olan kişidir. Dış dünyanın mukavemet göstermesi ve öznenin kendi zayıflığı sonucu bu gerçekleşmediği takdirde, özne gerçeklikten uzaklaşmaya başlayıp, çok daha tatmin edici olan ve hastalık halinde içeriği semptomlara dönüştürülen fantazinin dünyasına sığınır. Ama bebekliğe geri çekilerek gerçekliğe temelli yabancılaşması gerekmez; bazı olumlu koşullar altında, bu fantazilerin gerçekliğe uzandığı bir patika bulması yine de mümkündür.[25]

[25] Sigmund Freud, *Five Lectures on Psycho-analysis*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.11 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1957), 50.

Freud burada genel bir dinleyici kitlesine hitap ettiği için psikanalizin hedeflerini olabildiğince basitleştirerek ifade eder, ama bu durum psikanalizin temel yönelimini değiştirmez. Psikanaliz, öznelerin tatminkâr veya adil olmayan bir gerçekliğe uyum sağlamasına yardımcı olmak yerine, kendi fantazmatik keyiflerini gerçekleştirmelerine yardımcı olur.

Bunun, öznenin dünya üzerindeki gücünü serbest bırakmak gibi Nietzscheci bir yankısı vardır. Hatta daha da kötüsü, Donald Trump'ın gelecek vaat eden yöneticilerine onları kovmadan hemen önce vermiş olabileceği bir tavsiye gibi gelir kulağa. Kendini dünyaya uyumlu hale getirme, ona hükmet. Evrak işlerinde çalışacağına kurula başkanlık et. Ama psikanaliz açısından işler bu kadar basit değildir. Freud başarının "gönülde yatan fantazilerin gerçekleştirilmesinden" geçtiğini söylediğinde, bu ifadenin izaha muhtaç olmadığı düşünülebilir. Örneğin, evrak odasında didinirken yönetici olmayı düşlemektense, bu fantazinin gerçek dış dünyada hayata geçmesini sağlayacak -gece okuluna gitmek gibi, işlevsel bağlantılar kurmak gibi- adımlar atılması gerektiği düşünülebilir. Ama Freud'un açıklamasına ilişkin bu ilk okuma, fantaziyle dış dünya arasındaki ilişkinin doğasını göz ardı eder.

Fantaziyle dış dünya uyumlu bir şekilde bir arada var olamaz. Fantazi dış dünyaya ilişkin tasavvurumuzu biçimlendirmesine, hatta bu gerçekliğin temel koordinatlarını temin etmesine karşın, bunu güvenli bir psişik mesafeden gerçekleştirir; fantazi nasıl gördüğümüzü belirler, ama gördüğümüz şeyler üzerinde gözle görülür bir etkisi yoktur. Başka bir deyişle, dış dünyayı genellikle fantazimizin penceresinden deneyimleriz, ama bu pencerenin kendisini gerçekliğin bir parçası olarak deneyimlemeyiz. Fantaziyle gerçeklik arasındaki bu mesafe kısalıp da fantazimizin bir parçası dış dünyada görünür

hale geldiğinde, özne bu yakınlığın doğurduğu travmayı deneyimler ve gerçeklik kavrayışını yitirir. Özne fantazisiyle karşılaştığında, kendi varoluşunun hakikatiyle değil, en temel yalanıyla -her tür anlatısallaştırmaya direnen bir antagonizmayla karşılaşmayı çevrelemek üzere yaratılan temel öyküyle- karşılaşır. Bu yüzden de, Slavoj Žižek'in dikkat çektiği gibi, "kendi fantazimizin çekirdeği bizim için katlanılmazdır".[26] Fantazinin gerçekleşmesi doğası gereği travmatiktir, çünkü öznenin öznelliğini belirleyen temel yalanın -yani, keyif tarzının- kamusal bir şekilde ifşa olmasını gerektirir.[27]

Pek çok Hollywood filminin sonunda gerçekleşen romantik beraberliğin, fantaziyle dış gerçekliğin bir araya geldiği bu noktayı mimlediği söylenebilir. Seyirci, Frank Capra'nın *Bir Gecede Oldu* (*It Happened One Night,* 1934) filmi gibi bir filmin tamamına yakınını, Peter Warne (Clark Gable) ile Ellie Andrews'un (Claudette Colbert) romantik bir çifte dönüşeceği fantazisini kurarak seyreder (ki filmdeki karakterlerin de bu fantaziyi paylaştığı aşikârdır) ve film de seyircinin bu beraberliğin gerçekleştiğine tanık olmasına izin verecek bir biçimde sonlanır. Beraberlik travmatik bir boyut içermeksizin gerçekleşir ve bu da seyircinin kendini iyi hissetmesini sağlar.

Filmin fantaziyle dış gerçeklik bir araya geldiğinde oluşan travmadan kaçınmasını sağlayan şey, fantaziyi yıkıcılığını tümüyle içeren bir biçimde, tam olarak gösteremeyişidir. Romantizm fantazisi kurarız, çünkü ka-

---

[26] Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences* (New York: Routledge, 2003), 98. Türkçesi: *Bedensiz Organlar: Deleuze ve Neticeleri Üstüne*, çev. Umut Yener Kaya, İstanbul: Monokl.

[27] Franz Kafka'nın *Dava*'sının bu kadar rahatsız edici olmasının bir sebebi de, öznelliğin fantazmatik çekirdeğinin, yani bu temel yalanın ifşasıyla bağlantılı olan travmadır. İçeriği tümüyle belirsiz olan bir suçlamayla karşı karşıya kalan Joseph K., bu duruma öznelliğinin fantazmatik yapısını -iktidarın nasıl işlediğine dair imgesini, sınıfsal önyargılarını, paranoyasını vb.- açığa vuran bir biçimde cevap verir.

rakterlerin birbirlerinin temel yalanını nasıl ortaya çıkardığını görürüz: Ellie Peter'ın maskülenliğindeki sahteliği açığa vurur, Peter'sa Ellie'nın bağımsızlık yanılsamasının göründüğü gibi olmadığını. Ama filmin sonunda bir araya geldiklerinde, ikisi de diğerinin yalanını kabul etmeyi öğrenir; birbirlerine uyum sağlarlar ve bu uyum izleyici için fantaziden geri çekilmeyi temsil eder. Sondaki bu romantik beraberlikten haz duyabilmemizin yegâne sebebi, filmin köşeleri törpülenmiş bir fantazi sunmasıdır.

Diğer taraftan, Amy Heckerling'in hak ettiği değeri görmemiş filmi *Ridgemont Lisesinde Hızlı Günler* (*Fast Times at Ridgemont High*, 1980), fantaziyle dış gerçeklik buluştuğunda oluşan bu travmayı olabilecek en iyi biçimde yakalamıştır. Film, bir noktada, evin hemen dışındaki havuzda yüzmekte olan Linda Barrett'ın bikinisinin üstünü çıkarıp kendisine doğru koştuğunu düşleyerek banyoda mastürbasyon yapan Brad Hamilton'ı (Judge Reinhold) gösterir. Brad mastürbasyon yaptığı sırada içeri Linda girer. Linda karşılaştığı manzaradan iğrenmekte, Brad'se yerin dibine girmektedir ve film seyirciyi bu utancı paylaşmaya zorlar. Fantaziyle dış gerçeklik gerçekten bir araya geldiğinde olan -ve bildik Hollywood filmlerinin sonundaki fantazmatik beraberlikte görünmeyen- şey tam olarak budur işte.[28]

Fantazi, ayrıcalıklı nesnenin kamusal kaybına getirdiği özel bir açıklamayla, öznenin öznelliğini belirler.[29]

---

[28] Seyirci açısından fantaziyle dış gerçekliğin bir araya gelmesi, bir bakış [*gaze*] deneyimine -arzunun nesne-nedeniyle görsel alanda karşılaşmaya- yol açar. Jane Campion, Andrei Tarkovsky, Alain Resnais, Alfred Hitchcock, Wim Wenders ve David Lynch gibi isimlerin de aralarında olduğu kimi yönetmenler, filmlerinde bu karşılaşmayı öne çıkarır. Bakışla sinemada karşılaşma üzerine daha detaylı bir açıklama için bkz. Todd McGowan, *The Real Gaze: Film Theory after Lacan* (Albany: State University of New York Press, 2007). Türkçesi: *Gerçek Bakış: Lacan Sonrası Sinema Kuramı*, çev. Zeynep Özen Barkot, İstanbul: Say.

[29] Philippe Van Haute'un gayet iyi açıkladığı gibi, "fantazi öznenin Öteki'nin

Daha önce gördüğümüz gibi, özneyi doğuran şey bu kayıptır: Bu kayıp deneyimi öncesinde ne özne vardır, ne de nesne; ikisi de bu deneyim sayesinde ortaya çıkar. Ama fantazinin ayrıcalıklı nesnenin kaybını bir anlatı yapısı içinde konumlandırması -bu kaybın nasıl gerçekleştiğine ve sebebine ilişkin bir öykü anlatması-, kayıp nesnenin, kaybından önce tözel bir statüye sahip olduğu yanılsaması üretir. Bu manada, fantazi öznenin kendisine anlatıp durduğu temel yalan işlevi görür. Fantazinin kayıp nesneyi tözel bir statüye yerleştirmesi, aynı zamanda kayıp nesnenin tekrar elde edilebileceğini, bu şekilde kayıp tatmini telafi etmenin mümkün olduğu düşüncesine yol açar. Öznellik, bu fantazmatik yalan olmaksızın düşünülemezdir. Bu yalan öznenin ıstırabına bir açıklama getirip, tamlığa yeniden erişme ihtimalini gözeterek eksiğine katlanmasını sağlar. (Öznenin fantazi yaşantısıyla yeni bir ilişki kurmasını sağladığı halde) Psikanalitik tedavi dahi, öznenin fantaziye karşı bu doğal meylini ve bağımlılığını aşmasını sağlamaz. Hiçbir özne kısmen de olsa fantaziye başvurmadan devam edemez. Fantazi, özneye arzusu için doğrultu, etrafında keyfini örgütleyeceği bir merkez tayin eder ve tayin ettiği bu doğrultunun, merkezin daima müstehcen bir niteliği vardır.

Fantazmatik keyfin müstehcenliği, toplumsal bağı oluşturan simgesel antlaşmada kısa devreye neden olma biçiminden kaynaklanır. Fantazilerimizde, toplumun büyük kesimini atlattığımızı, kimsenin almadığı türden bir keyif aldığımızı tahayyül ederiz. İdeoloji tüm özneleri aynı düzeye çekiyorsa, fantazi de özneyi tüm kuralların

---

tamamlanmamışlığıyla, arzu nedeniyle ilişkiye girdiği durumu sahneler; özneyi cezbetmeye devam eden bir *jouissance* kaybını düşler (imag(e)-ines) (Philippe Van Haute, *Against Adaptation: Lacan's "Subversion" of the Subject*, çev. Paul Crowe and Miranda Vankerk [New York: Other Press, 2002], 134).

istinası olarak ayırır. Özne olarak eşsizliğimizin anahtarı, öznelliğimizin bu fantazmatik çekirdeğidir.[30] Fantazi, tüm faaliyetlerimize yön veren kısıtlamaları bertaraf ederek, özneye keyif verir. Dolayısıyla, fantazilerimiz ifşa olduğunda, toplumun bir parçası olup olmadığımız, ona ne kadar uyumlu olduğumuz herkes tarafından görülebilir. Tabii aynı zamanda, isyanımızın imgesel statüsü de herkes tarafından görülebilir: Toplumsal bağdan kopmak için eylemediğimizi, sadece bunun fantazisini kurduğumuzu herkes görebilir. Fantazisi ifşa olmuş özne, dışlanmış bir zavallı gibi görünmeye başlar adeta. Başka birinin fantazisiyle yüzleşmek son derece utanç vericidir.

Bu dinamiği somut bir şekilde incelemek için yönetici olma hayali kuran kâtip örneğine dönebiliriz. Bu örneğin faydalarından biri mantığa aykırı statüsüdür: Yönetici olmak -mesela banyoda mastürbasyon yaparken yakalanmanın aksine-, kapitalist toplumdaki hemen herkesçe paylaşılan sıradan bir tutkudan başka bir şey ifade etmez. Buradaki mistifikasyon, yöneticilerin, en azından bazılarının, fantazisini gerçekleştirmeyi başarmış kâtipler olduklarını varsaydığımız için oluşur. Ama fantazi kuran bir kâtip, gerçekte asla başarılı bir yönetici olmaz.[31]

Başarılı bir yönetici olma fantazisi, başarılı bir yönetici olmaktan başka bir yere uzanır. (Belki de basit bir

---

[30] Öznenin tekilliğinin yegâne temeli yalan söyleme -daha doğrusu, kendine has bir şekilde yalan söyleme- kapasitesidir. Her bireye tanınan temel bir haysiyete yönelik hümanist ısrar, sahte eşsizliğin kaynağını tanımaktan sakınma çabasını temsil eder.

[31] Bunun istisnası Michael J. Fox'tur. *Başarının Sırrı*'nda ([*The Secret of My Succe$s*] Herbert Ross, 1987), büyük bir şirkette kâtip olarak çalışan Brantley Foster (Michael J. Fox) aynı şirkette yönetici olma fantazisi kurmaktadır. Evrak odasında edindiği bilgilere dayanan basit bir hile sayesinde, Foster bir yandan yeni yönetici Carlton Whitfield'i idare ederken, diğer yandan kâtiplik görevini sürdürür. Filmdeki yegâne travmatik an, bir kimlik olarak Carlton Whitfield'ın fantazmatik doğası kamusal olarak ifşa olduğunda gerçekleşmesine karşın, fantazinin gerçekleşmesi onu hiç travmatize etmez.

kâtip olmayı gerektirir.) İş dünyasında veya başka sahalarda başarı kazananlar, bu başarının fantazisini kuranlar değildir. Eylemlerini planlıyor, varacakları hedefleri düşünüyor olabilirler, ama fantazi bölgesi aslında bu planlar ve hayallerden oluşmaz. Fantazi gerçek olmayan bir düzeyde kendi erotik gücüne bağlıdır. Özneye keyif verir, çünkü gerçekliği atlatmasını sağlar; keyif doğruca bu atlatma hissinden, ötekileri bağlayan kısıtlamalardan kaçmaktan doğar.

Ötekilerin itaat etmek zorunda oldukları bir gerçekliği atlatma hissi, fantazi dediğimiz şeyin temel çekirdeğini oluşturur. Bu yüzden de, özneler fantazilerini kamusal görüş alanından saklar. Bu biçimsel gizliliği tüm fantaziler paylaşır; bu gizlilik öznenin fantazisinin ihlal edici doğasına ilişkin inancının göstergesidir. Fantazinin gizlediği şey özneyi travmatize etme tehdidi taşıyan şey değil, gizlemenin ta kendisidir. Utanç verici olan fantazinin içeriği değil, biçimidir. Kendisine iliştirilen gizlilik olmaksızın hiçbir eylem utanç verici değildir, bu yüzden de utancı önlemenin en etkili yollarından biri, utanç vermesi muhtemel edimlerin -birinin pornografiye ilgisinden söz etmesi gibi, aşırı terleme eğilimini dile getirmesi gibi vb.- açıkça söylenmesidir.[32] Kendini ifşa etmek, fantazi yüklü edimlerin ötekiler tarafından açığa çıkarılmasına mani olur ve bu şekilde gizliliğini açığa vurur. Bu gizliliğin ifşa edilmesi, öznenin ayrıcalıklı ve görünüşte eşsiz keyif alma tarzının açık edilmesi demektir.

Yönetici olma fantazisi kuran kâtip bu fantazisini sahiden gerçekleştirirse eğer, sonuç kâtibin erotik hayatının da, bir yönetici olarak iş hayatının da parçalanması

[32] Lisedeki arkadaşlarımdan biri, mastürbasyon yapmayı ne kadar sevdiğiyle övünüp dururdu ki bu durum onu küçük düşürmediği gibi, beklenenin aksine okuldaki popülerliğini arttırmıştı. Gerçi o bunu zaten güçlü bir popülariteye sahipken yapmıştı.

olacaktır. Eski kâtip, bu simgesel konumdan kurtulamayacaktır -"gizli ben"in yaşayabileceği gizli bir sığınaktan mahrum kalacaktır. Bunun neticesinde, yönetici-olan-kâtip, yöneticinin simgesel konumunun doğasına karşı mücadele ederek bu pozisyonun kendisini dönüştürmek zorunda kalacaktır. Fantazinin gerçekleşmesi hem (onu kıymetli sırrından mahrum ederek) öznenin kendisini travmatize eder, hem de (işleyebilmek için ihtiyaç duyduğu zemini altından çekerek) toplumsal gerçekliği travmatize eder; ikisinin de dönüşmesine yol açar. Freud'un başarıyı fantazinin gerçekleştirilmesi olarak niteleyen ifadesini anlamamız gereken bağlam işte budur. Bu, sözcüğü genellikle tanımladığımız biçimden epey uzaktır; aslına bakılırsa, Freud'un başarı olarak gördüğü şeyi gerçekleştiren özne, terimin burjuva manasıyla başarılı olamaz.

Psikanalitik Başarı

Toplumsal düzenin özneden talep ettiği şey, her şeyden önce fedakârlıktır: Hangi yapıda olursa olsun, toplumsal düzenin işleyişinin korunabilmesi için öznenin kendinden bir parça -keyfinden bir parça- feda etmesi gerekir. Bu fedakârlık talebi nevrozu üretir. Nevrotiğin bastırması bu fedakârlığın alametidir: Nevrotikler kendi keyifleri uğruna eylemek yerine, bastırır ve bu şekilde kendilerini toplumsal düzenin taleplerine uydururlar. Nevrotik gerçekleştirdiği bu fedakârlığı fantaziye çekilerek telafi eder, ama bu fantazi mahrem kalmalıdır ki toplumsal düzene müdahil olamasın. Fantazi nevrotiği meşgul etme etkisi barındırır.

Her ne kadar nevroz gibi doğrudan bir fedakârlık gerektirmeseler de, psikoz ve sapkınlık da keyiften geri çekilmenin yolları olarak iş görür. Daha önce gördüğümüz üzere, psikotik özne radikal öznelliğe nevrotikten

çok daha yakın görünür. Psikotik nevrotiğin geçtiği ve sancısını çektiği fedakârlığı belirgin bir şekilde reddeder. Ama bununla birlikte, psikoz keyif kaynağının tanınmasına yönelik bir inkârı mimler. Psikotik, simgesel yasayı görmezden gelir; keyfi yasa aracılığıyla değil kendi koşullarıyla bulur. Ama bu psikoza tanımını veren temel bir yanlış tanımadır. Psikotik simgesel yasayı onu pas geçişiyle zımnen kabul eder, bu nedenle de hiçbir psikotik simgesel yasanın öyle veya böyle *yasaklamadığı* bir faaliyetten keyif alamaz. Psikotik görmezden geldiği yasanın kendisine borçlu olduğunu tanıyamaz. Ne psikotik benimseyebilir keyfinin hakikatini, ne de nevrotik: Nasıl keyif aldıkları konusunda ikisi de kendini kandırır.

Buna karşılık, sapkının başarısızlığı oldukça öğreticidir, çünkü sapkın özneler keyiflerini tümüyle kamusal bir şekilde üstlenirler. Başka bir deyişle, sapkınlık kendi keyfinden geri çekilmek şeklinde belirmez. Ama tıpkı nevrotik ve psikotik gibi, sapkın da keyfinin hakikatini kavrayamaz. Sapkının kamusal keyif gösterisi, keyifte sadece keyif uğruna ısrar ettiği manasına gelmez; kamusal gösteri bu keyfe yasak getirecek bir otoriteye sebebiyet verme çabasıdır. Bruce Fink'in belirttiği gibi, "sapkınlık kimi zaman kendisini her türlü kısıtlamadan muaf, keyif peşindeki bir faaliyet olarak takdim edebilirse de, daha az görünen amacı yasaya varlık kazandırmaktır: Yasa olarak Öteki'ni (yasa-koyucu Öteki) yürürlüğe sokmaktır".[33] Kuşkusuz, hiçbir sapkın keyif alma tarzının hakikatini, yani keyfine gem vurmanın kendisinden keyif aldığını tanıyamaz. Ama sapkınlık en temelde toplumsal otoritenin kışkırtılmasıdır ve her ne kadar sapkın bu bağımlılığı tanıyamasa da, bunun sunduğu keyif

[33] Bruce Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique* (Cambridge ma: Harvard University Press, 1997), 180. Türkçesi: *Lacancı Psikanalize Bir Giriş*, çev. Özgür Öğütcen, İstanbul: Encore.

bizzat kendisinin harekete geçirdiği otoriteden kaynaklanır. Yani sapkınlık, nevrozda ve psikozda olduğunda da fazla bir keyiften çekilmeyi temsil eder.

Freud'un tanımladığı haliyle, başarılı normal öznellik bunun tam aksine işaret eder. Normal özne toplumsal otorite bölgesinin tamamıyla dışında var olmaz, ama bu özne nevrotiğin, psikotiğin ve sapkının alamadığı türden bir keyif alabilir. Normal özne (nevrotikte olduğu gibi) toplumsal otoritenin yıkılmasını özel bir mesele olarak almak yerine, kendi fantazisini açıktan savunur. Bu özne kendi keyif alma tarzını, toplumsal tanınma pahasına kendi fantazisinde ısrar ederek benimser.[34] Psikanalitik işlemin temel amacı da budur nitekim; bunu yapan özne zorunlu olarak fantazisini ifşa eder ve kamusal bir şekilde keyif alır.

Kamusal bir şekilde keyif almak, özneyi aptal denebilecek bir duruma sokar. Aptal, toplumsal otoritenin takdiri için çırpınmayı bırakmış, toplumsal tanınmanın veya mükâfatın cazibesine bağışık bir öznedir. Tanınma özne için yalnızca özne toplumsal otoritenin tözel statüsüne -yani, toplumun sunduğu kimliklerin sağlam bir temeli olduğuna- inandığı ölçüde kıymetlidir. Aptal böyle bir temelin mevcut olmadığını, hiçbir kimliğin hiçbir temeli olmadığını kavrar. Özne için olası yegâne temel öznenin kendisinde -öznenin keyfini organize eden fantazide- saklıdır. Böyle bir özne aptal haline gelir, çünkü sürekli olarak toplumsal otorite açısından hiçbir şey ifade etmeyen şekilde hareket eder. Aptal kendi keyfinin anlamsızlığını dışavurur.

Bu aptalların rastgele eylediği manasına gelmez ama. Anlamsız keyif gelişigüzel keyif değildir, anlamlandır-

[34] Öznenin kendi keyif alma tarzını benimsemesi narsisizm değildir. Narsisist kendi egosunu bir aşk nesnesi olarak görür ve bu nesnede haz bulur. Böyle yaparak, narsisist, öznenin tatmin bulmak için katetmesi gereken ötekiyle karşılaşma yolunda kısa devre oluşturmaya çalışır. Oysa kendi keyif alma tarzını benimsemek, ister istemez, ötekininkini de benimsemeyi gerektirir.

manın simgesel dünyasına indirgenemez olan keyiftir. Kendi keyif alma tarzını benimsemiş olan aptal, aslında kayda değer bir düzen içinde hareket eder. Bu tür özneler bariz bir biçimde kendi menfaatlerine ve her tür iyiye karşı hareket eder. Aptalın paradigmatik durumu, kayıp davanın peşindeki ve hiçbir umut olmadığı halde eylemeye devam eden bir özneyi örneklendirir. Kaybedilmiş bir davanın peşine düşmek, özneyi motive eden şeyin olası bir mükâfat değil, yalnızca ve yalnızca meşguliyetin keyfi olduğunu gösterir. Sahici aptal kayıp davayı tevekkülle takip etmez, kayıp olandan başka bir dava olmadığı bilgisiyle takip eder. Hamlet örneğinin gösterdiği gibi, bu tanıma özneyi paralize etmek yerine onu cesaretlendirir.

Hamlet babasının hayaleti tarafından tembihlenip, onun katlinin intikamını almak için Claudius'u öldürmesi gerektiğine karar verdiğinde, adaletin olanaklı olduğuna inanmaktadır. Shakespeare'in oyunun başında, Hamlet omuzlarına binen bu yük için dövünmesine rağmen, dünyada onun eylemini sağaltacak bir düzenin mevcut olduğuna inanır. Şöyle der bize: "Çığrından çıkmış bir zaman bu. / Ey kör talihim benim! / Bana düşmez olaydı dünyayı düzeltmek".[35] Bu dizeler, Hamlet'in payına düşen adalete inandığını gösteriyor ki bu da örtük olarak adaleti dağıtabilecek sağlam temellere sahip bir toplumsal otoriteyi varsayıyor. Ancak Ophelia'nın mezarını gördüğünde bu tavrı radikal bir dönüşüme uğrar. Oyunun tam bu noktasında, Hamlet her tür otoritenin temelsizliğini ve kendi davasının umutsuzluğunu tanır.

Ophelia'nın mezarında, Hamlet ölümün tüm simgesel bağları çözen gücüyle yüzleşir. Adalet ve onur ölümün o muzaffer sureti karşısında anlamsızlaşır. Claudius' tan intikamını alsa dahi, bunun hiçbir şey getirmeyeceğini fark eder: Düzen eski haline dönmeyecektir, zaman

[35] William Shakespeare, *Hamlet*, 1.5.189-90. Türkçesi: *Hamlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası, 37.

çığrından çıkmıştır bir kere. Ama tam da bu anda Hamlet kendini planını gerçekleştirmeye adar. Fantazisini -babasının intikamını almayı-, bunun kendi sonunu getireceğini fark ettiğinde gerçekleştirir. Hamlet ancak davası kayıp bir davaya dönüştüğünde eyleyebilir.

Hamlet eyleminin tözel bir şey başaracağını umduğu sürece, doğru zaman hiç gelmez. Ama adaleti yeniden tesis etme ihtimaline inancını yitirip, eyleminin yalnızca kendi fantazmatik keyfine hitap ettiğini anladığında, doğru anı beklemekten kurtulur. Toplumsal otorite üzerinde bir etkide bulunmayı uman özneler asla eyleyemezler, çünkü otoritenin bu eyleme vereceği tepkiyi hesap edemezler. Tıpkı oyunun başındaki Hamlet gibi, böyle özneler zamanlarını otoritenin arzusunu bulmaya çalışmakla ve eylemlerinin öteki üzerinde kesin bir etki yapacağı anı beklemekle harcarlar. Ve bu an hiç gelmez tabii ki. Ama aptalın konumu benimsendiğinde her an eylemek için doğru andır, çünkü aptalın eylemi toplumsal otoritenin bu eyleme hazır olup olmadığını ölçü almaz.

Bununla birlikte, aptal öznelliği savunmanın bir tehlikesi vardır. Birçok insan aptal konumunu hayatları için anlam ifade eden simgesel bir kimlik olarak benimser. Böyle özneler sahiden başarılı eylemler gerçekleştirmek yerine sapkınca hareket ederler. Farkı oluşturan şey öznenin aptal konumuyla nasıl ilişkilendiğidir. Sapkın aptal toplumsal otoriteyi tepki vermesi için kışkırtmaya yönelik hareket eylerken, sahici aptal toplumsal otoritenin tepkisine aldırmaksızın kendi keyfi uğruna eyler. İlki bu konumdan bir kimlik hissi devşirirken, ikincisi bunu yapmaz.

Sapkın özneyle sahici aptal arasındaki fark Hamlet karakterinde görülebilir. Hamlet oyunun başında babasının öldürüldüğünü ilk duyduğunda deli numarası yapar; kelimenin tam manasıyla aptal rolü yapar. Ama bu

pozisyonu kendi keyfini gerçekleştirmek amacıyla değil, otoriteyi kışkırtmak için üstlenir. Hamlet deliliği Claudius'ta işlediği suça delil oluşturacak bir tepki tetiklemeye çalışmak için kullanır. Ama Claudius Hamlet'in ortaya koyduğu kışkırtıcı performansa onun istediği gibi tepki verdiğinde dahi, Hamlet eyleme geçmek yerine bu rolü sürdürmeye devam eder.

Hamlet ancak oyun sona ererken, dünyada herhangi bir düzen, eylemlerini güvence altına alan toplumsal otorite olmadığını fark ettikten sonra eyleme geçebilir. Harekete geçtiğinde, bunu yasalar veya adalet temelinde değil kendi fantazi çerçevesi temelinde gerçekleştirir. Beşinci perdede, Hamlet sahici bir aptal haline gelir; kalabalığa oynamayı bırakıp, otoritenin tepkisine aldırmaksızın kendi fantazisini takip etmeye karar verir. Bu şekilde, başarılı öznelliğe, öznenin dünyayı nasıl değiştirebileceğine ilişkin bir model oluşturur.[36]

Öznenin kendi fantazisinde kamusal olarak ısrar etmesini savunmak, dünyada esaslı bir değişim meydana getirmek için pek de güvenilir bir reçete gibi görünmez. Psikanalizin geliştirdiği politik tutum bu olsaydı şayet, politik gerekçelerle psikanalize yöneltilen suçlamalar büyük ölçüde haklı olurdu. Oysa bu peşin verilmiş bir hükümdür. Öznenin kendi fantazisini benimsemesiyle politika arasındaki ilişkiyi, *Schindler'in Listesi*'ndeki (*Schindler's List*, Steven Spielberg, 1993) karakterlerin tekrar ettiği, *Talmud*'dan bir dizenin bükülmüş bir versiyonu olan şu ifade üzerinden düşünebiliriz: "Kim bir hayat kurtarırsa, bütün dünyayı kurtarmış gibidir". Bu

[36] Hamlet oyun başında aptal olmaya karşı direnç göstermesine rağmen, sorgulamak üzerindeki ısrarı aptal konumunu uygun davranan bir öznellik bir formunu gösterir. Sorgulama işlemi sayesinde, özne kendini tüm cevapların kifayetsiz olduğunu keşfetmeye hazırlar ki aptal öznelliği üreten şey bu keşiftir. Ancak bu öznellik formunu kabul etmek, öznenin bir noktada sorgulamayı bırakmasını gerektirir. Sorgulamada sonsuz bir görev olarak ısrar edilmesi, nihai cevabı bilen bir otorite varsaymak demektir zira.

ifadenin bizim terimlerimize tercüme edilmiş hali şudur: "Kim kendi fantazisinde kamusal olarak ısrar ederse, bu yolu tüm dünyaya açmış olur". Bunu gerçekleştiren özne simgesel dünyasının yapısında temel bir değişim meydana getirir.

Bir özne tanınmanın süslü sözleri yerine kendi keyfinin saçmalığını tercih ettiğinde, bu eylem toplumsal otoritenin temelsizliğini -toplumsal düzenin etrafına kurulu olduğu boşluğu- açık eder. Kolektif bir şekilde toplumsal otoritenin temelsizliğinin farkına varılması, başka türlü bir toplumsal düzen, öznelerin otoriteye bel bağlamadığı, toplumsal düzenin sorumluluğunu üstlendikleri bir düzen üretecektir. Bu düzen, özneleri eylemlerini haklı gösterecek bir ruhsattan mahrum edecektir. Toplumsal varoluşa içkin olan özgürlük, otoritenin ortadan kayboluşunun ışığında belirginleşecektir.

II

TOPLUM

6

Fedakârlığın Cazibesi

Müşterek Bir Yokluk

Öznellik meselesi toplumsal düzenin yapısına ilişkin sorulardan ayrı düşünülemez. Bireyle toplum arasındaki ilişkiye dair kavrayışımız teorik pozisyonumuza ilişkin net bir işaret niteliğindedir. Bu diğer teoriler için ne kadar geçerliyse, psikanalitik düşünce için de o kadar geçerlidir. Bu ilişki hakkındaki kavrayışımız neredeyse kaçınılmaz biçimde teorik bir varsayım olarak, içinden konuşulan teorinin hareket noktası olarak varlık gösterir. Özneyle toplum arasındaki etkileşimin anlaşılmasında biri bireyi, diğeri toplumsal örgütlenmeyi hareket noktası olarak alan iki hâkim pozisyondan söz edilebilir. Modernite içinde, bu pozisyonlardan ilkinin kaynağını İngiliz liberal felsefe geleneği, ikincisinin kaynağını ise Alman diyalektik düşünce geleneği oluşturur.

John Locke gibi liberal bir düşünür açısından, toplum bireyi değil bireyler bir araya gelerek toplumu biçimlendirmektedir. Thomas Hobbes'ten John Stuart Mill'e ve Any Rand'a uzanan düşünce geleneği içinde, Locke toplumun dışındaki bireysel varoluşu açık ve be-

lirgin bir varlık olarak görür. Locke'a göre, bireyin durumu toplumsal yapının dokusu dikkate alınmaksızın da analiz edilebilir. Bu doğal durumda, özne özgürdür. Locke'un deyimiyle, "İnsanın *Doğal Özgürlüğü*, Yeryüzündeki her tür Üstün Güçten özgür olması, İnsanın İradeye veya Yasama Otoritesine tabi olmayıp kendi Hükmü için yalnızca Doğa Yasasına sahip olması demektir".[1] Locke'un bireyin doğal özgürlüğüne ilişkin bir çıkarımda bulunabilmesi, bireyi kimliğin toplumsal üretiminden ayrı tutmasından ileri gelir. Onun düşüncesinde, bireysel kimlik kendini yalnızca harici bir biçimde etkileyen toplumsallaşma sürecinden ayrı ortaya çıkmaktadır. Toplum öznenin yapabileceği seçimleri sınırlandırmakta, ama bireyde kendini seçme iradesi yaratmamaktadır. İşte burası, karşıt gelenekten gelen bir ismin, Karl Marx'ın Lock'un felsefesindeki kör noktayı göreceği yerdir tam olarak.[2]

Marx'ın bireyciliğe yönelttiği eleştiri, en az Locke'un onu desteklemesi kadar hararetlidir. Ama tahmin edilebileceği üzere, Marx bireyi basitçe toplumsal bir inşaya indirgemek yerine kavramın kendisini tarihselleştirir. Belirli bir tarihsel dönemin öncesinde (kapitalist üretim ilişkilerinden evvel yani), birey diye bir şey yoktur. Marx'ın prekapitalist evren tasavvurunda, toplumsal

---

1 John Locke, *Two Treatises of Government* (New York: Cambridge University Press, 1988), 283.

2 Karşı çıkanların hemen hepsi ve destekleyenlerin de büyük bir bölümü için, toplumsal güçlerin bireyin önemsizliği üzerindeki tesirine vurgu yapan diyalektik geleneğin zirvesini Marx'tan ziyade Hegel temsil eder. *Tarih Felsefesi*'ndeki meşhur ifade -"Genele kıyasla tikel çok cüzi bir değerdedir: Bireyler feda edilebilir, gözden çıkarılabilirler."- bu sonucu destekliyor gibi görünüyor (G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, çev. J. Sibree [New York: Dover, 1956], 33. Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea). Bununla birlikte, Hegel'in bireyin önemini en aza indirmesi, yalnızca arttırmak içindir. Onun felsefesi bize şunu gösterir; bireysellikten (tikelden) başlamakta ısrar edenler, ancak evrensel düşünüldüğünde ortaya çıkan sahici bir tekilliğe hiç erişememiş olanlardır. Hegel'in diyalektik düşüncesinde, evrensel tekile karşıt değil özdeştir.

güçler bireyleri birey diye bir şeyin bulunmadığı dünyalar üretecek kadar baskı altında tutmaktadır. Marx *Grundrisse*'de bunu açıkça dile getirmiştir: "İnsan varlıkların bireylere dönüşmesi tarihin devinimi sayesinde mümkün olmuştur... Bu bireyselleşmenin başlıca aracı bizzat mübadeledir".[3] Toplumsal düzenden yalıtılmış bir halde kendisiyle meşgul olan özne, bireye karşı hiçbir yükümlülüğü bulunmayan toplumsal süreçlerin bir sonucudur.

İster bireyle başlasın, ister toplumla, her pozisyon karşıtının -toplumun veya bireyin- ortaya çıkışını açıklamak gibi bir güçlükle karşı karşıyadır. Locke topluma yönelik güdüyü mülkiyeti korumaya dönük bireysel arzuyla açıklarken, Marx bireyin gelişimini toplumsal düzene temel oluşturan üretim araçlarındaki yapısal değişimlerin sonucu olarak görür. Ancak iki pozisyon da karşıtında biriken ve kullanılan güce takılır. Locke'un liberalizmi bireyin varoluşundaki toplumsal tazyik düzeyini layıkıyla hesaba katamaz, Marx'ın komünizmi ise bireyin arzusuyla toplumsal iyi arasındaki çatışmaya doyurucu bir şekilde değinemez.

Bu iki uç konumun sınırlılıkları ışığında, pek çok düşünür birey ile toplumsal düzen arasındaki ilişkide bir mücadele, bir gerilim gören orta noktada yer almıştır. Bu düşünürlerin çoğuna göre, toplum bireyi ciddi oranda biçimlendirmektedir, ama bireysellik de her bir öznenin bu biçimlendirmeye verdiği farklı tepki sayesinde ortaya çıkmaktadır. Eğer Marx'ın öne sürdüğü gibi toplumun dışında bir bireysellik söz konusu değilse, bireysel farkların sıralanmasından oluşmayan bir toplum da söz konusu değildir; bu farklılıklar etkileşime girdikleri toplumsal yapıda birtakım değişimler tetikle-

[3] Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993), 496.

yebilirler. Sağduyumuza hitaben bireyle toplumun karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu söyleyen bu pozisyon, muhtemelen bugünün hâkim pozisyonudur.[4] Bu psikanalitik teoride ima edilen pozisyona yakın olmakla birlikte, psikanaliz bireyle toplum arasındaki etkileşimi, her birinin ötekine nasıl vesile olduğunu açıklamayı da olanaklı kılan oldukça titiz bir şekilde formüle eder.

Psikanalitik düşünceye göre, ne özne bağımsız bir varoluşa sahiptir, ne de toplumsal düzen; ikisi de ötekinin tamamlanmamışlığından doğar. Özne toplumsal düzenin kapalı bir yapıya dönüşmede başarısız olduğu noktada var olurken, toplumsal tertibata girişi onun da kendine özdeş olmayı başaramayışının bir sonucudur. Nasıl öznenin iç tutarsızlıkları onu toplumsal düzene bağlayan dışsallık için bir açıklık üretiyorsa, her toplumsal düzende bulunan iç tutarsızlıklar da öznenin doğabileceği alanı yaratır. Bağlayıcı araçları temin eden, özneyle toplumsal düzen arasındaki bağı kuran şey iki tarafın da arızalı olmasıdır.

Başka türlü ifade edecek olursak, öznenin bir gruba yahut topluma girmesi öznelliğinin kaynağını oluşturan kökensel kayba bağlıdır. Bu kayıp ve öznede ürettiği arzu olmaksızın, en temelde öznenin keyif alma kapasitesini sınırlandıran bir toplumsal bağa girmeyi hiç kimse kabul etmez. Bu kurucu kaybın psikanalitik adı insan hayvanın "prematüre doğmasıdır"; bu durum diğer hayvanlarda görülmeyen fazladan bir bağımlılık yaratır. Bu prematüre doğum fikrini savunmak isteyip istememe-

---

[4] Bireyle toplum arasındaki gerilimi sürdürme çabasını en iyi örneklendiren düşünür Simon Critchley'dir muhtemelen; Critchley kendi düşüncesini (bireye ilişkin olan) etiğin tikelliğiyle (toplumsal düzene ilişkin olan) politikanın evrenselliği arasında konumlandırır. *Etik-Politika-Öznellik* kitabını, iki taraftan birini seçmenin imkânsızlığını tanıyarak Kant'ı anımsatan bir ifadeyle bitirir: "Nasıl politikadan muaf etik boşsa, etikten muaf politika da körtür" (Simon Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought* [New York: Verso, 1999], 283).

mizden bağımsız olarak, kurucu bir kayıp düşüncesi öznelliğin ortaya çıkışında yine de hayatidir. Kayıp olmasa ne arzu diye bir şey olurdu, ne de öznellik. Bu kayıp, özneyi kaybın telafi edilebileceği yer olan topluma sevk eder.

Özne imgesel bir nihai keyfin cazibesine kapılıp da diğer tüm keyif deneyimleri hayal kırıklığı halini aldığında, topluma girişin gerekliliklerini kabullenmeye hazır demektir. Hüsrana uğramış özne, ötekilerin de kabul ettiğini gördüğü keyfe getirilmiş toplumsal kısıtlamalara razı olur. Toplum, üyeleri arasındaki antagonizmaların etrafından eşitliği veya adaleti teşvik ederek dolaşır. Ama bu eşitlik kendini inkâr etmekten doğan bir eşitliktir. Freud'un ifadesiyle, "toplumsal adalet, sırf başkaları da onlarsız kalsın diye -yahut onları isteyemesinler diye, ki aynı şeydir- pek çok şeyden kendimizi mahrum etmek demektir. Eşitliğe yönelik bu talep toplumsal vicdanın ve vazife bilincinin temelidir".[5] Öznenin hayal edilen keyfe kıyasla mevcut her keyfi yetersiz bularak hüsrana uğraması, açıklamasını bu keyfi herkese yasak eden toplumsal eşitlik talebinde bulur. Toplumun bir üyesi olmanın beraberinde getirdiği eşitlik uğruna, özne hiçbir zaman sahip olmadığı bir tam keyfi feda eder.

Hiçlikten Yapılan Müşterek Fedakârlık

Öznenin sahip olmadığı şeyi feda etmesinin onu özne olarak kuran şey olmasına benzer şekilde, toplumsal hayatı meydana getiren de imkânsız bir hazdan yapılan müşterek fedakârlıktır. Öznenin topluma girmek için yaptığı fedakârlık önceki fedakârlığı tekrar eder, fakat

[5] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 18, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1955), 121.

meydana gelen şey biraz farklıdır. Ayrıcalıklı nesneden yapılan ilk fedakârlık öznede ölüm dürtüsünü devreye sokar ve bu şekilde özne olarak bireyi kurar, ama bu fedakârlığın tekrarı bir yandan ölüm dürtüsünü ehlîleştirme gayretini mimlerken, diğer yandan da onun mantığını izler. Yani bizi bu tekrara sevk eden şey ölüm dürtüsü olmasına karşın, tekrar ölüm dürtüsünün bizim için yarattığı imkânsız bağı çözmeye çalışır. Toplum, öznellik sorununu çözmeye yönelik bir çabadır.[6]

Terimin psikanalitik anlamıyla, öznelliğin toplumdan önce var olduğu düşüncesi düpedüz abestir, çünkü öznellik ancak hayvan varlığın üzerine toplumsal bir talebin yüklenmesiyle mümkündür. Ama toplum içinde, özneleşme işlemi iki adımda gerçekleşir: Önce özneyi kuran bir ilk kayıp gerçekleşir, sonra özne bu ilk kaybı zikretmek ve toplumsal düzene girmek için bir fedakârlık daha yapar. Toplumsal düzenin özneyi gerçekten yakalaması ancak kaybın tekrarı sayesinde mümkündür, çünkü ikinci kayıp, bir bütün olarak toplumsal düzenin iyiliği için yapılan fedakârlıkla gerçekleştirilecek bir yatırımı gerektirir. Bu manada, özneler toplumsal düzene girişlerinden evvel vardırlar ve doğru düzgün toplumsallaşmış özneler yalnızca toplumun iyiliği uğruna fedakârlık yapmış olanlardır. Toplum uğruna bu fedakârlığı yapmayı reddeden özne toplumsal bağa katılamaz, toplumsal düzen içindeki bir yabancı olarak var olur. Ki bu da psikotiğin işgal ettiği pozisyondur.

Ayrıcalıklı nesneyi yaratan şey bu nesnenin feda edilmesi olduğu için, kaybettiğimiz şeye sahip olmamız

---

6 William Faulkner, *Abşalom, Abşalom*'da benzer bir fikir ortaya koyar; savaşın farklı toplumlar arasında bulunan doğal bir antagonizma yüzünden değil, toplumun yeniden üretimine temel oluşturan antagonizmadan kurtulmayı sağladığı için var olduğunu ileri sürer. Faulkner'ın tarifiyle, Amerikan İç Savaşı üvey kardeşler Henry Sutpen ile Charles Bon'un, savaşın ardından Henry'yi Charles'ı öldürmeye itecek antagonizmayla yüzleşmek yerine, savaşın travmasını deneyimlemesine izin vermektedir.

imkânsızdır; bir imkânsızlığı arzularız yani. Ama topluma yönelmek bu imkânsızlığın yerinde bir imkân görmemizi sağlar. Toplumsal düzene girmek için fedakârlığı tekrar ettiğimizde, bunu toplumsal otoritenin talebi üzerine gerçekleştiririz. Toplumsal otorite nihai keyfi yasaklar ve bu yasak nihai keyfin imkânsızlığını gizlemeye yarar. Öznelliği kuran ilk fedakârlıktan toplumsal bağı kuran tekrarına geçiş, imkânsızlıktan yasaklamaya geçiştir. Toplumsal yasağı kabul etmeye razı oluruz, çünkü bu yasağın imkânsız nesnemizi imkân dâhiline çekmek gibi bir etkisi vardır. Bu manada, topluma katılmak imkânsızlığın ortadan kaldırmasını -imkânsızlığın hiç gerçekleşmeyecek bir olasılığa dönüşmesini- teklif eder.

Bu doğrultuda, toplumun bana yönettiği talep olmasaydı, sahip olabileceğim yegâne keyfin daima elimden kaçan bir keyif olacağı düşünebilir. İlk fedakârlık öznenin kendisini bir hiçlikten mahrum bırakmasını gerektirirken, özne topluma girdiğinde fedakârlığın tekrar edilmesi ilk fedakârlığı geriye dönük olarak dönüştürür ve öznenin hiçliğin ta kendisini değil de tözel bir nesne kaybettiğine inanmasına yol açar. Toplumsalmış özne, feda ettiği şeyin hiçliğini göremez hale gelir. Bu bakımdan, topluma yönelmek aldatıcıdır. Öznenin kuruluşu gibi, toplumsallaşması da onu bir yalana ortak eder. Toplumsal bağ müşterek bir yalanın sonucunda ortaya çıkar ve katlanılmaz bir imkânsızlıktan sinir bozucu bir yasaklamaya geçmemize olanak tanıdığı için de bizi cezbeder.

Bizler toplumun üyeleri olarak var oluruz, bize ortak bir şey kazandıran müşterek fedakârlık sayesinde bu kapasitede keyif buluruz. Ancak sahip olduğumuz ortak şey pozitif bir nesne değil, fedakârlık ediminin ta kendisidir. Fedakârlık özneye doğduğu ana geri dönmenin bir yolunu sunarken, topluma da toplumsal düzenin kurul-

duğu noktaya dönme fırsatı sunar. Örgütlü kurban ritüellerinin toplumda kalıcı bir yeri olmasının sebebi, bu türden bir geri dönüşü gerçekleştirmeleridir. Nispeten az vurgulanır, ama psikanalitik düşünce toplumlardaki fedakârlığın kökeni ve kalıcılığına ilişkin eşsiz bir yaklaşım sunar.

Fedakârlık hem bireysel hem de toplumsal çıkarın aleyhine görünen bir edim olduğundan, yaygın oluşu siyaset ve toplum kuramcıları açısından bir problemi temsil eder. Bu problemi ortadan kaldırmak üzere, fedakârlığın büyük düşünürleri onu görünümünün yalanladığı bir amaçla uzlaştırmayı denemişlerdir. Örneğin, Marcel Mauss fedakârlığı toplumsal bağın kurucu biçimi olarak görür. Kuzeybatı Amerika Yerlileri üzerinden yürüttüğü *potlatch* [Kuzey Amerika yerlilerine özgü geleneksel festival] tartışmasında dile getirdiği üzere, Mauss'a göre "yok etmenin fedakârlıkla gerçekleştirilmesinin temel amacı, bunun zorunlu olarak karşılıklı bir verme eylemi olmasıdır".[7] Fedakârlık (başka bir bireyle, başka bir kabile veya tanrıyla vb.) karşılıklılığa neden olarak öncesinde hiç var olmayan bir bağ kurulmasıyla sonuçlanır. Fedakârlıkta bulunan için bir kayıp oluşturmaktan ziyade, bu edimi gerçekleştiren kişinin yararına sonuçlanır, arzulanan ilişkinin getirisini yükseltir. Fedakârlığı (armağan vermeyi) bu şekilde yorumlayarak, Mauss onun diğer görünümünün etrafından dolanıp fedakârlığın nasıl çıkarcı davranış bölgesi içinde kaldığını gösterir. Ama bunu yaparak, bağların ve ilişkilerin neden sözel veya akdi antlaşmaları değil de fedakârlık edimini gerektirdiği sorusunu uyandırır. Örneğin, yalnızca ilişki kurmak isteyen toplumlar açısından, fedakârlık katlanılması gereken fazladan bir külfet gibi

[7] Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, çev. W. D. Halls (New York: Norton, 1990), 16.

görünmektedir. Kısacası, fedakârlık olgusunda örtük olarak bulunan aşırılık Mauss'un getirdiği açıklamaya rağmen varlığını korur.

Fedakârlığın belki de en önemli düşünürü olan Georges Bataille'ın felsefesinin temel motivasyonunu işte bu aşırılık oluşturur. Bu gizemli fenomenle meşgul olanlar arasında, fedakârlığı belli bir çıkar formuna indirgemeye çalışmayan tek isim Bataille'dır. Bataille fedakârlığı kendi uğruna gerçekleştirilen bir edim olarak görür. Ona göre, toplumlar işleyişleri açısından hayati olduğu için, ondan keyif aldıkları için feda eder. Şöyle der Bataille: "Genel olarak bir büyümeden söz etmek mümkün değildir, tüm enerji formları lüks bir şekilde israf edilmektedir o kadar! Yeryüzündeki yaşamın tarihi, büyük ölçüde vahşi bir taşkınlığın tarihidir; asıl hadise lüksün gelişimidir, daha külfetli yaşam biçimlerinin üretilmesidir".[8] Temel toplumsal operasyon bizatihi aşırılıktan kurtulmaktır ve bu genellikle feda ederek gerçekleşir. Toplum ilerledikçe lüks daha baskın hale gelir, giderek daha fazla fedakârlık yapılır ki bu fedakârlık daima kendi kendinin ödülüdür; yükü hafifletmesinden kaynaklanan bir keyif verir.[9]

Bataille'ın feda etmeye ilişkin teorisinin problemi ilan ettiği belirsiz ontolojide saklıdır. Bataille'a göre, dünyada aşırı miktarda enerji vardır -bunun en bariz temsili,

---

[8] Georges Bataille, *The Accursed Share, Volume I*, çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1991), 33. Türkçesi: *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden İstanbul: Sel.

[9] Bataille'ın enerjinin serbest bırakılmasıyla keyif arasındaki ilişkiyi kavrama biçimi, Freud'un erken dönemlerini andırır. Bu, hazzı aşırı uyarımın boşalmasının bir sonucu olarak gören Freudcu haz ilkesinin kabul görmemiş bir versiyonudur adeta. Freud bu teorinin temelini, biyolojik terimlere başvurduğu, "nöronların kendilerini *Q*dan [uyarım miktarı] ayırma eğiliminde" olduğunu ileri sürdüğü 1895 tarihli *Bilimsel Bir Psikoloji Projesi*'nde atmıştır.(Sigmund Freud, *The Project for a Scientific Psychology*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 1 içinde, çev. ve der. James Strachey [New York: Hogarth Press, 1966], 296).

sürekli aşırılıklarını yakan güneştir- ve varoluşun temel amacı da bu aşırılığın ortadan kaldırılmasıdır. Armağan ederek, feda ederek veya düpedüz yok ederek, tüm varlıklar bu fazladan enerjilerini boşaltma çabası içindedir. Bu teoriye göre, her ne şekilde olursa olsun, yok etme en temel olgudur; birikim yalnızca fedakârlık ve yıkım ihtimalini ortaya çıkarmak için gerçekleşmektedir. Bataille toplumsal bir olgu olarak fedakârlığın önceliğini doğru tespit etmişse de, onu doğası itibarıyla aşırı ve (güneş hakkındaki argümanında açıkça görüldüğü üzere) esasen ampirik olan bir varlık teorisine bağlamıştır. Bataille'ın aşırılık gördüğü yerde, bir başkası kolayca denge görebilir: Varlıkların belli bir enerji topladığı ve sonra bu enerjiyi dışarı attığı bir evren. Ama Bataille bir aşırılık felsefesiyle başladığı için, aşırılığı varlığın kendisinde görür.[10]

Psikanalitik düşünce Bataille ile aynı sonuca varmasına -fedakârlığı kişisel çıkara veya toplumsal iyiye indirgenemez bir toplumsal fenomen olarak görmesine- rağmen, bu noktaya farklı bir patika izleyerek ulaşır. Psikanaliz feda etmeye yönelik güdüyü, özneyi kuran ve toplumsal düzene girişle tekrar edilen ilk kayıpta konumlandırır. Toplumu kuran şey kayıp olduğu için, toplumlar kaçınılmaz olarak onu tekrar etmeye meyillidir; sıklıkla da kurban formunda. Toplumlar kurban etme ritüellerini, öznelerin sahip oldukları ortak hiçlikle kar-

[10] Bataille'ın fedakârlık teorisinin bir diğer sınırlılığı da fedakârlığın tek tek özneler düzeyinde nasıl işlediğini göremeyişinde yatar. Bataille'a göre, insanlar fedakârlığın önceliğini kendisinin kısıtlayıcı bir ekonomi dediği şeyin perspektifine sıkışıp kaldıkları için tanıyamazlar. Genel bir perspektiften, yani toplumu bir bütün olarak ele alan bir perspektiften bakmayı başaramazlar, bu yüzden de fedakârlığın toplum için nasıl bir iş gördüğünü göremezler. Feda edilen bireyin çilesine odaklanıp, fedakârlıktaki taşkınlığı gözden kaçırırlar. Bataille'ın genel bir perspektife yönelik çağrısı, ister istemez, fedakârlığın her an her yerdeliğini minimize etme etkisine sahiptir. Toplumların feda etmeye yatkınlığı, tek tek öznelerin yatkınlığıyla doğrudan bağıntılıdır ki Bataille'ın teorisi bu duruma açıklama getirmez.

şılaşarak toplumsal bağı deneyimlemesini, ondan keyif almasını sağladığı için gerçekleştirirler.

Bu tür ritüeller, tanrıları memnun etmek için hayvanların (veya insanların) kamusal olarak kurban edildiği premodern toplumlarda açıkça görülür. Kurbanlar lütuf kazanma veya kötülüğü savuşturma niyetini dile getirirseler de, bilinçdışı işleyişleri yalnızca fedakârlığın kendisini gerçekleştirmektir. Fedakârlığın peşinden gelen haz -bereketli mahsullerle sonuçlanan bol yağış gibi-, feda etmenin keyfine kıyasla kesinlikle ikincildir. Toplumlar bizatihi feda etmek uğruna feda ederler, ortaya çıkardığı ürünler için değil. Modernitenin doğumuyla birlikte, fedakârlık uğruna yapılan bu fedakârlık sona ermemiş, yalnızca kılık değiştirmiştir. Modernliği tanımlayan şey, fedakârlığın önceliğini kabullenmeye dönük temel bir ret olan aydınlanma ve rasyonalite düzeyi değildir.

Modernite kurban ve israf merkezli bir rejimin yerine, fayda ve birikim merkezli bir rejim geçirmiştir. Modern bilinç faydalı olana yönelir: Teknolojik gelişmeleri, tıbbi atılımları ve ekonomik ilerlemeyi yararlılık temelinde meşrulaştırır.[11] Modern toplumlar dünyayı daha pürüzsüz hale getirme, ondan en üst düzeyde verim alma niyetiyle hareket eder. Ama bunun yanı sıra, müsrif tutum da varlığını korur -en çok da modernitenin faydacılık felsefesinin kökünü kazımayı bir türlü başaramadığı din formunda.

Modern dini pratikler, çoğunlukla hayvan veya insan kurban etmekten uzak durma eğiliminde olsalar da,

[11] Faydanın modernitede sahip olduğu merkezi rolün, faydacılığın örtük felsefi pozisyonunu ortaya koymak gibi bir etkisi vardır. Fazla sayıda mensubu olmasa da, faydacılık doğal bir tutum olarak göründüğü için diğer felsefi pozisyonların kendilerini ona karşı konumlandırmaya çalıştığı bir pozisyon olarak iş görür. Başta Kant olmak üzere modernitenin tüm saygın etik filozofları, nispeten az sayıda düşünür faydacı etiği benimsemesine rağmen kendi sistemlerini faydacı bir etiğe karşıt olarak tanımlar.

toplumsal fedakârlığın gerçekleştiği başlıca alanlardan birini temsil eder. Mensuplarının çıkarı veya daha genelde toplumun yararı açısından düşünüldüğünde, din zamandan ve kaynaklardan yapılan büyük bir fedakârlığa dayanak oluşturmaktadır. Dini evrimsel biyoloji açısından sorunlu hale getiren de budur nitekim. Bu bilimin prensiplerine göre, doğal seçilim israfı beslemekten ziyade onu ortadan kaldırma eğilimindedir.[12] Uyandırdığı geniş çaplı cazibeyle de birleşince, dinin müsrifliği evrimci biyologları onun varlığını ve sürekliliğini evrimsel faydaları olan başka bir sürecin yan ürünü olarak açıklamaya zorlar (en saygın evrimci biyologlara göre, otorite figürlerine güvenme eğilimidir bu). Ancak bilim keyfi hesaba katmadığı için evrimci biyologların göremediği bir şey vardır ki o da kaynakları fedakârlık uğruna feda etmenin cazibesidir. Dini ritüeller -bir spor kulübüne tapınmak gibi baştan aşağı değişmiş bir formda da olsa- modernite içinde varlığını sürdürür, çünkü ilk müşterek toplumsal fedakârlığın tekrarı için muazzam bir fırsat oluşturur.

Dini pratikler, öznelerin ilk toplumsal fedakârlığı tekrar etmelerine izin vermenin yanında, keyif kaynağı olan bu fedakârlığı maskeleme işi de görür. Dinler inananlara yaşam tarzı seçimlerindeki özgürlüğü, haz için harcanabilecek parayı veya aksi takdirde boş zamana dönüşecek zamanı feda etmeleri gerektiğini söyler. Bu fedakârlıkları gerçekleştirenlere vaat edilen mükâfat -genellikle saf bir keyifle geçecek ebedi bir yaşamdır, ya da en azından ayrıcalıklı bir topluluğun üyeliğidir- fedakârlığa meşruiyet kazandırma işi görür. Bu sayede, dinin fedakâr mensupları yaptıkları fedakârlıkları feda etmenin kendisi uğruna değil de müstakbel bir mükâfat uğ-

[12] Bataille'ın ifade ettiği gibi, "Din, bir toplumun aşırı kaynakları kullanmaktan, daha doğrusu yok etmekten (en azından kullanışlı oldukları ölçüde) aldığı tatmindir" (Bataille, *Accursed Share, Volume I*, 120).

runa yaptıklarına inanabilir. Dini fedakârlıkları gerçekleştirirken gerçek keyfimizin nerede yattığını görmeyiz -kayıpla keyif arasında bağlantıyı tanımayız, ki bu aldanış dinin cazibesini koruyabilmesi adına elzemdir. Keyfimize tutunuruz, ama aynı zamanda da keyfimizin katlanmamız gereken bir kayıptan ziyade sahip olabileceğimiz bir şey olduğu yanılsamasına tutunuruz.

Tıpkı din gibi, müsrifliğini çoktan anladığımız ve ilan ettiğimiz savaş da modernite içinde varlığını korumaktadır. Tipik modern özne, Stanley Kubrick'in *Zafer Yolları* (*Paths of Glory*, 1961) gibi bir filmi izleyip, savaşın cehennem olduğuna, hiçbir gereği olmadığına ikna olabilir. Ama aynı özne, sinemayı terk ettikten sonra, Komünist saldırının yayılması ihtimaline karşı Vietnam'a asker göndermekten başka çare olmadığına inanmaya başlayabilir.

Savaşın modern öznelerde uyandırdığı cazibenin sebebi keyfimizi harekete geçirmesidir. Savaşlar yalnızca iktidarın saltanatını genişletmek veya savunmak için yürütülmez; bir diğer sebep de toplumsal bir fedakârlığın gerçekleştirilmesine imkân vermeleridir. Savaş sayesinde, toplumsal düzen askerlerini feda eder ve savaşın cazibesinin büyük bölümünü işte bu fedakârlık oluşturur. Askeri birlikleri desteklemek ister istemez bu fedakârlığı desteklemek, kutsamak manası taşır; "Askeri destekle, eve getir" sloganını kullanan savaş karşıtı hareketlerin kitleleri eyleme teşvik etmekte başarısız olmasının nedeni budur. Askeri birliklerin geri çağrılması, toplumun libidinal yatırımının kaynağını oluşturan askerlerin feda edilmesi ihtimalini ortadan kaldırır. Askerleri eve getirmek onlardan keyfi almanın sürdürülmesini imkânsız hale getirir.

Zafer Yolları gibi manasız bir fedakârlığın tasvir edildiği savaş karşıtı filmlerin temel problemi şudur: bu fedakârlık savaşı cazibesinden yoksun bırakmaktan zi-

yade onu körükler. Bu yüzden de, Sheila Kunkle'ın ifade ettiği gibi, tüm savaş filmleri savaş destekçisidir.[13] Bir film savaşı ne kadar olumsuz tasvir ederse etsin, kıyım ister istemez savaşın gizli cazibesiyle bağlantılıdır. Kubrick'in filmi, savaşın son derece manasız olduğunu göstermesiyle fedakârlıktan keyif alma kabiliyetimizi bir ölçüde zayıflatır elbette, ama onu tümüyle ortadan kaldırmaz.

Diğer taraftan, *Er Rayn'ı Kurtarmak* (*Saving Private Ryan*, Steven Spielberg, 1998) gibi bir film savaşın doğurduğu acıyı anlamlı bir amaca bağlar ve bu da onu savaşı daha dolaysızca destekleyen bir film yapar. *Er Rayn'ı Kurtarmak*, II. Dünya Savaşı'nda askerlerin feda edilmesinden keyif almamıza, keyfi fedakârlıktan ayırmamıza olanak tanır. Filmi, fedakârlığın kendi uğruna değil de (Er Rayn'ın kurtarılması ve müttefiklerin zaferiyle) sonda deneyimlediğimiz haz uğruna yapıldığını inanarak izleriz. Feda etmek için bir nedene ihtiyaç duyarız, ama başka türlü fedakârlığa gönüllü olamayacağımız için değil, bu neden kendi keyfimizin travmatik doğasını inkâr etmemize elverdiği için ihtiyaç duyarız. Kendimize keyfimiz uğruna değil de fedakârlığın bize kazandırdığı şey uğruna fedakârlıkta bulunduğumuzu söyleriz. Fedakârlığın gerekçesi, fedakârlığı faydaya yönelik modern talebe uygun hale getirmek gibi bir etkiye sahiptir.

Nihai Nedenin Yokluğu

Fedakârlığın kendi uğruna gerçekleştiğini görmemenin bu kadar yaygın olması, nihai neden perspektifinden düşünmenin hâkimiyetinden kaynaklanır. İlk olarak Aristoteles tarafından tanımlanan nihai neden "amaçtır, bir

[13] Özel Görüşme, 20 Mayıs 2007, Burlington VT.

şeyin uğruna yapıldığı şeydir".[14] Motive edici bir amaç, eylemin gerçekleştireceği bir sonuç temin etmesi bakımından, nihai neden eyleme neden olur. Bir eylemi nihai neden açısından değerlendirdiğimizde, onda maksatlılık ararız. Bu tür bir değerlendirmenin, diğer nedensellik formlarını tanımlamada illaki bir yetersizliğe yol açması gerekmez. Bilindiği üzere, Aristoteles'e göre, nihai neden formel neden, maddi neden ve etkin nedenden oluşan bütüncül nedensellik teorisinin yalnızca bir yönüdür.

Sözün özü, nihai nedenin diğer nedensellik formlarını ortadan kaldırmadığı çoğulcu bir nedensellik teorisi sürdürülebilir. Örneğin, Amerikan İç Savaşı'nın nihai nedeninin kölelik değil ücretli emek temelinde kurulacak birleşik endüstriyel bir Amerika olduğuna ilişkin tanıma, ne modern savaş stratejisinin gelişimini formel neden olarak kabul etmeyi, ne silahlı kuvvetlerin iki taraf için de maddi neden olduğunu, ne de Fort Sumter'ın bombalanmasını etkin neden olarak tanımayı engeller. Ama nihai nedenin düşüncemiz üzerindeki hâkimiyeti, içkin neden diyebileceğimiz şeyi, yani daha geniş bir amaç uğruna değil de kendi uğruna gerçekleştirilen eylemin özü itibarıyla barındırdığı nedeni kavrayabilmemize mani olur.[15]

Nihai neden perspektifi, düşüncemize erişmenin olanaklı olduğu iyiye ayrıcalık tanıyarak hükmeder. İyiyi zarardan, bedensel hazdan, ötekilerin idaresinden, bilgiden, hayatta kalmaktan, şahsi menfaatten veya maddi ürünlerden kaçınmak olarak tanımlasak bile, neredeyse kaçınılmaz olarak, onu eylemlerimize motivasyon oluş-

---

[14] Aristotle, *Physics*, çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye, *The Complete Works of Aristotle* içinde, der. Jonathan Barnes (Princeton NJ: Princeton University Press, 1984), 1:332. Türkçesi: *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.

[15] Nihai neden açısından düşünmeye getirilmiş en doyurucu felsefi eleştiriyi Spinoza ortaya koymuştur; Spinoza'nın *Etik*'i nihai nedenlere hiçbir şekilde başvurulmayan bir sistem inşa etme çabasıdır.

turan nihai neden olarak görürüz.[16] Bu düşünce çerçevesinde, hiç kimsenin belirli bir iyi üretme amacı gütmeyen edimlerde bulunmayacağı söylenebilir. Çağdaş öznelerin çoğu iyiyi izafi terimlerle düşünmesine karşın -Henry'nin iyiliğine olan şey Alexandra'nın iyiliğine olmayabilir, hatta birbirlerine ters düşebilir-, iyinin kendisine ayrıcalık tanımayı kabul eder.

İyi kavramanın iktidarla özdeşleştirilmesi, kavramın hâkimiyetini en geniş sınırlarına ulaştırır. Geçmişi Nietzsche'ye kadar uzanan ve çağdaş entelektüel evrende Michel Foucault tarafından popüler hale getirilen bu düşünce hattı, eylemleri bu eylemlere girişenlere sağladıkları iktidar açısından analiz eder: İdareci sermaye formundaki iktidarın peşindedir; âşık yeni romantik fetihler formundaki iktidarın; siyasetçi psişik açıdan itaatkâr bir cemaat formundaki iktidarın ve ebeveynler de üstün başarılara sahip bir evlat formundaki iktidarın peşindedir. Bu tablo, motivasyonumuzu oluşturan amaç olan geleneksel iyi fikrindeki radikal bir çöküş gibi görünmesine karşın, eylemlerin iktidar açısından analiz edilmesi bir iyi düşüncesinin yerine bir diğerini geçirmekten ibarettir. Amaç olarak iktidarı ahlaken sorgulayanlar dahi, onu eylemlere motivasyon oluşturan iyi -yani, nihai neden- olarak görürler. İktidar analizi nedensellik kavrayışı bakımından teleolojik olmayı sürdürür, bu yüzden de iyi üzerine düşünmenin geleneksel biçimiyle aynı sınırlılıktan mustariptir.[17]

---

[16] *Nikomakhos'a Etik*'in başlangıcında açıkça görüldüğü gibi, Aristoteles'in nihai neden üzerindeki ısrarı, iyiyi eylemlerimizin yegâne motivasyonu olarak kavramasıyla bağlantılıdır. Şöyle der Aristoteles: "Tüm sanatların ve tüm soruşturmaların, keza her eylem ve seçimin, belli bir iyiyi hedeflediği düşünülmektedir; bu sebeple, haklı olarak, iyilik her şeyin amaçladığı şey olarak ilan edilmiştir" (Aristotle, *Nichomachean Ethics*, çev. W. D. Ross, Barnes, *The Complete Works of Aristotle* içinde, 2:1729). Türkçesi: *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.

[17] İktidar analizinin nihai neden bölgesinde kalması, düşünce sistemleri arasındaki benzerliğe rağmen yan yana düşünmenin pek de kolay olmadığı

Nihai neden perspektifinden, yani eylemlerimizin hedeflediği iyi perspektifinden düşündüğümüzde, eylemlerin kendi kendilerini amaçlıyor olabileceği ihtimalini gözden kaçırırız. Toplumun eylemlerini sağladıkları keyif bakımından düşünmek, iktidarın, mutluluğun veya bedensel hazzın yerine başka bir amaç yerleştirmekten ibaret değildir. Keyif eylemlerimizin peşine düştüğü ve elde etmemizi sağladığı bir sonuç değildir; bizatihi eylemin kendisindedir. Bu nedenle de iktidar veya başka türlü bir iyinin aksine, keyfe malik olmak imkânsızdır. Keyif peşinden koşulan bir iyiye indirgenemez, çünkü topluma faydalı olmaktan ziyade onu bir şeyden mahrum eder. Keyif telafisi mümkün olmayan bir harcamadır. Hazzın peşine düşebiliriz, ama aynı şey keyif için söz konusu değildir; keyif eylemlerimizin içkin nedeni olarak iş görebilse de, bizi bilinçli bir hedef şeklinde motive etmektense yönlendiren bir şeydir.

Freud 1920'de ölüm dürtüsünü keşfettiğinde, keyfi eylemlerimizin içkin nedeni olarak etkin bir şekilde kavramsallaştırmıştı. Ama psikanalitik yöntemin doğumundan yirmi beş yıl kadar önce, Freud nihai nedenin hâkimiyetinden ayrılmaya başlamıştı bile. Serbest çağrışıma dayalı psikanalitik yöntemin hareket noktası, bilinçli etkileşimlerimizi yönlendiren nihai nedeni bir kenara koyma çabasıdır. Analizan konuştuğunda, analist analizanın imleyenleri kullanarak oluşturmaya niyetlendiği

---

Foucault'yla Deleuze'ü yan yana getirir. Her ne kadar Deleuze Foucault'ya adanmış övgü dolu bir kitap yazmış, Foucault *Anti-Oidipus*'a yazdığı meşhur önsözde Deleuze'den özgüyle söz etmişse de, Deleuze'ün Spinoza'ya yakınlığının ve nihai nedene yönelttiği eleştirinin onu Foucault'nun iktidar analizinden olabildiğince uzaklaştırması beklenebilirdi. Oysa Deleuze, Foucault'nun iktidara karşı direnmeyi öne çıkarmasında -ki bu direnişin motivasyonunu iktidar değil bizzat hayat oluşturur- entelektüel bir akrabalık bulur. Foucault üzerine kitabında dile getirdiği üzere, "iktidar yaşamı nesnesi olarak aldığında, yaşam iktidara direnmeye dönüşür" (Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Sean Hand [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988], 92).

anlamdan ziyade, bizatihi imleyenlere ve onların ne söylediğine odaklanır. Psikanalizin temel öncülü, analizanın imleyenleri kendi uğruna kullandığı ve bu imleyenlerin de analizanın bilinçli niyetlerinin ötesinde kendi kendilerine imledikleridir. İmleyenlerin ardındaki bilinçli anlam -analizanın anlatmaya çalıştığına inandığı şey- tam olarak nihai neden olarak iş görür. Bu bilinçdışı bir arzunun bilince tercümesidir ve tercüme bilinçdışı arzuyu gizler; tıpkı nihai nedenin içkin nedeni gizlediği gibi. Psikanalitik tedavi, analizanların içkin nedeni açıkça dile getirebilecekleri, kendi keyifleriyle farklı bir ilişki kurabilecekleri noktaya ulaşmalarına yardımcı olur.

Toplumsal Bağın İki Biçimi

Toplumun kendi keyfiyle cinsel farkta telaffuz edilen farklı mantık türleri dolayımıyla ilişkiye girdiğini düşünebiliriz. Psikanalitik düşünce içinde, cinsel fark ayrıcalıklı bir statüye sahiptir. Joan Copjec'in ifade ettiği gibi; "cinsel fark ırksal, sınıfsal ve etnik fark gibi değildir. Bu farklılıklar simgeselde kayıtlıdırlar, oysa cinsel fark için aynı şey söylenemez: Simgeselde cinsel farkın yalnızca kaydedilemeyişi kayıtlıdır. Başka bir ifadesiyle, cinsel fark simgesel değil gerçek bir farktır".[18] Cinsel farkın gerçek statüsü, cinsel antagonizmanın toplumsal düzendeki kurucu antagonizma olduğunu gösterir. Cinsel fark toplum içinde uzlaşmanın asla sağlanamayacağı mantıksal bir ayrım yaratır. Ama aynı zamanda da politik bir mücadele noktasını mimler.

Çağdaş düşünürlerden psikanalitik düşünceye yöneltilen en yaygın politik eleştirilerden biri, cinsel farkın diğer farklardan (ırksal fark, sınıfsal fark, cinsel yö-

[18] Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan against the Historicists* (Cambridge MA: MIT Press, 1994), 207.

nelim farkı vb.) önde geldiği konusundaki psikanalitik ısrardan kaynaklanır. Örneğin, Thomas Dipiero ırksal farkın kimlik oluşumunda eşit derece önemli olduğunu ileri sürdüğü *White Man Aren't* isimli çalışmasında, psikanalitik teoriye düpedüz bu nokta üzerinden saldırır.[19] Cinsel farkın önceliği üzerindeki bu ısrar, en iyi ihtimalle gelişigüzel, yani öznelliğin kendisine yönelik bir tepkiden ziyade psikanalitik yöntemin kendine özgü yapısının bir işlevi gibi görünürken, kötü ihtimalle ideolojik, yani sınıfsal, ırksal ve etnik ayrımların önemini hafifletiyormuş gibi görünür. Eleştirmenler açısından, cinsel fark üzerindeki bu odak psikanalizin temel kusurunu tasdik etmektedir: Aile dinamiğinin ötesini düşünmeyişi, toplumsal düzenin sebep olduğu sorunlarla boğuşmakta büyük ölçüde yetersiz kalması.[20]

İronik bir biçimde, psikanalitik düşünceye toplumsal ve politik geçerliliğini veren şey, cinsel farkın gerçek statüsü ve bir antagonizma olarak önceliği üzerindeki ısrarıdır. Diğer farkların aksine, cinsel fark toplumsal düzenin temel yapısına zemin oluşturur. Cinsel fark, toplumu keyif temelinde örgütlemenin birbiriyle örtüşen

---

[19] Bkz. Thomas Dipiero, *White Men Aren't* (Durham NC: Duke University Press, 2002). Dipiero'nun pozisyonuna yönelik nihai psikanalitik cevap *avant la lettre* gelmiştir. Kalpana Seshadri-Crooks, *Desiring Whiteness*'ta, ırk ve cinsiyetin imleyenle farklı ilişkilere sahip olduğunu, cinsel farkın ayrıcalıklı statüsünün buradan kaynaklandığını açıklar. Şöyle not düşer: "Irk dil tarafından bütünüyle kuşatılmakta, bütünüyle onun tarafından üretilmektedir. Irkçı simgesel [yapı] eksik değildir; ırkçı öznenin pusulasını tamamen ve layıkıyla kuşatan bir imleyeni kaçırmış değildir" (Kalpana Seshadri-Crooks, *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race* [New York: Routledge, 2000], 44).

[20] Bu eleştirinin en meşhur ifadesini ortaya koyan Gilles Deleuze ve Felix Guattari'den söz ediyorum tabii ki. *Anti-Oidipus*'ta, Deleuze ve Guattari psikanalizin toplumsal antagonizmaları ailesel antagonizmalara indirgediğini ileri sürer: "Politik, kültürel, dünya tarihsel ve ırksal muhteva geride bırakılmakta, Ödipal değirmende öğütülmektedir" (Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983], 95).

iki ayrı yolunu sunar.[21] Cinsel fark sorununa odaklandığı *XX. Seminer*'de, Lacan bu iki örgütlenme tarzını küme teorisine atıfla haritalandırır. Eril örgütlenme tarzı toplumun daha aşina olduğu bir örgütlenme sunar: Dışlama işlemi üzerinden kurulan bir toplumsal bağ yaratır. Eril cinsel kimlik, idealize edilmiş ilk babanın, yani Öteki erkeklerin aksine kastrasyona tabi olmayan bir figürün istisnai statüsü sayesinde ortaya çıkar. Bu eksiksiz figür sadece bir istisna olarak var olduğu için, erkek öznelere -var güçleriyle öyle olmaya çalışmalarına rağmen- onun gibi olmanın olanaksız olduğu bir model sunar. Ama bununla birlikte, onlara ne olmadıklarını göstererek de kimlik oluşturmalarına olanak tanır.

Eril cinsiyetlenme bir başarısızlık olmasına karşın -hiç kimse hedeflediği ideale ulaşamaz-, eril kimlik için bariz bir doğrultu tayin eder. Erkek ideal tarafından belirlenen standarda asla ulaşamaz, ama neye ulaşamadığına dair net bir fikre sahip olabilir. Bu manada, erkek öznenin durumu o kadar da fena değildir: Faaliyetine hayat veren, bir bakıma onu maksatlı hale getiren bitimsiz bir projeye sahiptir. Fakat erkek öznelliğin çekirdeğini oluşturan istisnanın üstlendiği rol, ister istemez eril cinsiyetlenme projesini kendi içinde antagonistik hale getirir. Erkek özneler ötekilerin kendilerine dair fikirlerini hesaba katmaksızın, öylece idealin peşinden gidemezler.

Nihai keyif yalnızca istisnanın pozisyonunda mevcut olduğundan, erkek öznenin bu keyfin olası olduğunu göstermek adına istisnanın mevcudiyetini varsayması gerekir. Eril cinsiyetlenme mantığı üzerine kurulu bir

---

[21] Alexandre Stevens'ın ifade ettiği gibi, "cinsiyetlenme meselesi yalnızca özdeşleşme açısından değil, belirli bir *jouissance* pozisyonu, bir keyif alma yolu, hatta bir yaşam biçimi açısından da önemlidir" (Alexandre Stevens, "Love and Sex beyond Identifications," *The Later Lacan: An Introduction* içinde, der. Veronique Voruz ve Bogdan Wolf [Albany: State University of New York Press, 2007], 216).

toplum, istisna formunda daima kendisiyle savaş içindeki bir toplumdur. İstisnanın tekelinde görünen keyfe erişebilmek için istisnayı hedef alır. Eril cinsiyetlenmeyle kurulan öznelerin amacı ya istisnai olmaktır (ve bu sayede kastrasyondan muaf bir istisna olarak keyif almaktır), ya da istisna pozisyonunu ortadan kaldırmaktır (ve bu sayede istisnai keyfe istisnai statüsünü ortadan kaldırarak erişmektir). İki ihtimal de istisna olduğu varsayılan figürün hedeflenmesini, ele geçirilmesini gerektirir.

Eril cinsiyetlenme mantığında, toplumsal bağ toplumun üyelerinin kolektif kimliğinin etrafında biçimleneceği bir düşman temin etmek adına belirli bir grubun dışlanmasına bağlıdır. Toplumun meşru üyelerinin keyif alamayışlarının açıklaması düşmanın, yani istisnanın yapısal pozisyonunu işgal edenin gayrımeşru keyfidir. Düşman -dâhili veya harici-, eril mantık etrafında örgütlenen toplum için idealize edilmiş baba rolünü oynar alttan alta. Bu noktada, kimlik yalnızca karşıtlık üzerinden biçimlenir.

Toplumsal tertibat içinde dost/düşman ayrımının indirgenemezliği üzerindeki ısrar, kimlik oluşumunun belli bir biçimine ayrıcalık tanıyan eril mantığın hâkimiyetinin göstergesidir. Bu ayrım ve onun ima ettiği dışlama etrafında örgütlenmemiş bir politik varoluş tasavvur edemeyen siyaset kuramcısı Carl Schmitt'in düşüncesi, bunun en net örneğini oluşturur muhtemelen. Schmitt'in düşüncesinde, bizzat toplumsal düzenin temel organizasyonunu oluşturan bu ayrım diğer tüm ayrımların üzerindedir. Schmitt'e göre, "gerçek dost/düşman gruplaşması varoluşsal açıdan öyle güçlü ve belirleyicidir ki, politik olmayan antitez, tam da politik hale geldiği anda, o ana kadar saf dini, ekonomik veya kültürel olan kriter ve motivasyonlarını mevcut politik durumun koşul ve sonuçlarına sıkıştırıp ikincilleştirir. Her halükarda, bu gruplaşma daima en aşırı ihtimale yöne-

len bir biçimde politiktir. Bu nedenle de söz konusu gruplaşma daima belirleyici insan gruplaşmasıdır, politik varoluştur".[22] Schmitt bariz bir karşıtlık içermeyen hiçbir kimlik tahayyül edemediği için, dost/düşman ayrımı etrafında kurulmayan bir politik gruplaşma da tahayyül edemez. Bu da eril istisna mantığına yaptığı yatırımın göstergesidir.

Schmitt'i dost/düşman ayrımının gerekliliğinde ısrar etmeye sevk eden şey militarist tavrı ve Faşizme duyduğu sempati -Heidegger'e benzer şekilde, başlarda Schmitt de Nazi Partisini desteklemiştir- değildir yalnızca. Aslına bakılırsa, Schmitt'in bu ısrar için sağlam etik gerekçeleri vardır. Bu ayrım ortadan kaybolduğunda, politik olan da kaybolur ve onun yerini ekonomi alır. Başka bir deyişle, dost/düşman ayrımı olmadığında saf ekonomik varlıklara indirgenmiş hale geliriz. Schmitt'e göre, bu tamamıyla liberalizmin bir siyaset felsefesi olarak kitlesel kabulünün sonucudur; Schmitt'in ateşli bir liberalizm karşıtı olmasının nedeni budur nitekim. Schmitt'in Sağ ile bağlantısına rağmen, bu durum Chantal Mouffe gibi çağdaş solcuları Schmitt'in düşüncesinin bu yönünü benimsemeye ve radikal demokrasi kavramına dâhil etmeye sevk etmiştir. Schmitt'e benzer şekilde, Mouffe biz/onlar antagonizmasını aşamayacağımıza inanmakta, bunun için çabalamanın Fransa'daki Jean-Marie Le Pen ve Avusturya'daki Jorg Haider gibi figürlerin gerici popülist politikalarını serbest bırakmak gibi bir etkisi olduğunu ileri sürmektedir.

Dost/düşman ayrımı politik açıdan hem Sağ için, hem de Sol için oldukça caziptir, çünkü bilinç için en erişilebilir olan toplumsal bağı örgütleme tarzını temsil eder. Düşman figürü, toplum içindeki öznelere bu toplumun bir üyesi ve özne olarak deneyimledikleri kayba

[22] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 38.

ilişkin bir açıklama sunar. Sovyetler Birliği'nin Beş Yıllık Planının başarısızlığının gerekçesi Troçki'dir örneğin; Amerika'da gündelik hayatın güvensizliğine teröristler neden olmaktadır; Filistinlilerin deneyimlediği sefaleti İsrail hegemonyası üretmektedir. Toplumun deneyimlediği kaybın mesuliyeti bazı durumlarda gerçekten düşmana aittir, buna şüphe yok, ama önce öznellikle sonra da toplumsal düzenle birlikte gelen kaybın kendisinden hiçbir düşman sorumlu tutulamaz. Düşman ontolojik bir fenomeni -toplumsal düzen içindeki kaybı- ampirik bir fenomene -kayıp örneklerine- dönüştürür. Yol üzerine yerleştirdiği engeller sayesinde, düşman toplumsal düzen ya da sahici bir toplumsal bağ içindeki kolektif kimliğin sahip olabileceğimiz bir şey olduğuna inanmayı kolaylaştırır. Engel kolektif kimliğin yokluğunu, bu kimliğe sahip olunabileceği gibi yanıltıcı bir ihtimale dönüştürür ki sahip olma ihtimali eril istisna mantığının ayrılmaz bir parçasıdır.[23]

Erkek öznellik sahip olduğuna ya da olması gerektiğine inandığı şeyle meşgul olurken, kadın öznellik, yapısal bir pozisyon olarak, sahip olunmayan şeyin benimsenmesini içerir. Dişi pozisyonu üstlenmek, *ipso facto*, sahip olunan her şeyin hiçliğe sahip olmayı içerdiğini tanımak demektir. Dolayısıyla, bu pozisyon sahip olma ihtimalinin eril bir yanılsama olduğu iddiası taşır. Lacan'ın başlıca varisi ve damadı olan Jacques-Alain Miller'ın belirttiği gibi, "gerçek bir kadın... erkeğe sahip olmanın manasızlığını gösterir. Bir ölçüde, kadın erkeğin iflasıdır".[24] Miller'ın "sahip olmanın manasızlığı"

---

[23] Eril istisna mantığının nihai politik uzantısını Faşizm temsil eder. Faşist rejim toplumu yekpare bir bütün olarak yeniden inşa etmeyi vaat eder, ama bunu düşmanın -Yahudilerin, göçmenlerin vb.- tümüyle dışlanması sayesinde gerçekleştirir.

[24] Jacques-Alain Miller, "On Semblances in the Relation between the Sexes," *Sexuation* içinde, der. Renata Salecl (Durham NC: Duke University Press, 2000), 22. Buradaki erkek ve kadın öznelliğin biyolojik veya kültürel terim-

derken ne kastettiğini kavramak, bizi ilk travmatik kayıp deneyimine geri döndürüp nesnenin hiçliğiyle yüzleştirir.

Kadın öznellik kastrasyondan muaf bir ideal etrafında şekillenmez. Nihai keyfe sahipmiş gibi görünen ve bu keyfi kendine saklayan bir ilk anne figürü yoktur. Kadın öznelliğin de çeşitli idealleri vardır ve elbette bu idealler kadın öznellik üzerinde çeşitli etkilere sahiptir, ama yalnızca tek bir ideal yoktur. Daha ziyade, çok sayıda ideal vardır ve bu idealler çoğu zaman birbirleriyle çelişirler. Lacan'ın "Kadın diye bir şey yoktur, büyük K ile başlayan Kadın evrenseli işaret eder" iddiasının nedeni tam olarak budur.[25] İdeal bir Kadın figürünün yokluğu, kadın özneler için baştan aşağı farklı bir öznellik yapısı meydana getirir. Erkek özneler kendilerini asla erişemeyecekleri bir istisnayla ilişki içinde tanımlarken -bir erkek için, istisna daima başka biri olacaktır-, kadın öznelerin kendilerini bu tür bir referans noktası olmadan tanımlaması gerekir.

Bu durumun sonucu, kadın öznelliğin daha ince bir zemine dayanmasıdır: erkek özne için referans noktası oluşturan istisnanın yokluğunda, kadın özne kendini içinde konumlandıracağı bütünleşik bir kategoriden yoksundur. Kuralı oluşturmak için bir istisna (ya da bir iç oluşturabilmek için bir dış olması) şart olduğundan, tutarlı bir kadın öznellik kategorisi yoktur. Bunun yerine, onları tanımlayan bariz bir kuralın bulunmadığı bir dizi tekillik mevcuttur. Kenneth Reinhard'ın belirttiği gibi, "bütünleşik bir kategorinin *bulunduğu* erkeğin durumundan farklı olarak, kadınlar *tepeden tırnağa tekildir*, ne bir sınıfın emsalleridirler, ne de kapalı bir kü-

lerden ziyade yapısal olduğunu; öznelerin ne fiziksel cinsiyetine, ne de benimsemiş oldukları toplumsal cinsiyet kimliğine atıf yapmadığını belirtmeye gerek yok sanıyorum.

[25] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore 1972-1973*, çev. Bruce Fink (New York: Norton, 1998), 72-73.

menin elemanları; *her biri bir istisnadır*".[26] Kadın öznelliği tanımlayan bir istisnanın olmayışı, kadın öznelliği istisnanın ta kendisi haline getirir.

Erkek öznellik istisnanın erişilmez pozisyonuna atfettiği nihai keyif için didinip durur. Onun keyfi daima müstakbeldir; nesnesini ele geçirmeye, ona sahip olmaya dayalıdır. Oysa kadın öznellik sahip olunmayan şeyden keyif almayı sağlar; kadın özne kayıptan keyif alır. Bu tür bir keyif, keyfin eril formundaki gibi dışlayıcı değildir. Birkaç istisnayla sınırlı değildir, çünkü kadın cinsiyetlenme mantığında istisna dışında bir şey yoktur. Öznelerin toplumsal bağ içinde deneyimledikleri gerçek keyfi yalnızca kadının keyfi sunmasına karşın, toplumsal bağ hem kadının sahip olmamaktan doğan keyfini, hem de erkeğin sahip olmaktan doğan keyfini kapsar.

Toplumsal bağın temelini oluşturan şey müşterek bir kayıptır; toplumsal düzen uğruna hiçlikten yapılan kolektif fedakârlıktır. Bu kolektif fedakârlık veya kayıp deneyimi, keyfi kadın cinsiyetlenmeyle bağlantı içindeki bir formda temin eder. Bu paylaşılan bir sahip olmama deneyiminin keyfidir, toplumsal bağın zorunlu olarak aldığı ilk formdur. Bir arada, kolektif bir hayat sürebilmek için her özne bir şey feda eder ve toplumsal bağ bu müşterek fedakârlık sayesinde inşa edilir. Bu bağ travmatik ve utanç vericidir, çünkü kabullenilmesi özneleri eksiklerinin alenen ifşa olduğu bir konuma yerleştirir. Özneler toplumsal bağın özünü -kolektif fedakârlık anını- deneyimlediklerinde, aynı zamanda kaybın görünür olmasından doğan küçük düşmeyi deneyimler. Bu bağdan alınan keyif pahalıya mal olur, bu yüzden de hiçbir toplum bu bedeli uzun süre ödemeye gönüllü olmaz.

---

[26] Kenneth Reinhard, "Toward a Political Theology of the Neighbor", Slavoj Žižek, Eric L. Santner ve Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 58.

Sonuç olarak, her toplumsal düzen en bariz örneğini dost/düşman ayrımında gördüğümüz erkek istisna mantığına başvurup, sahip olmamaya dayalı kadın mantığı uyarınca iş gören toplumsal bağın travmatik doğasını gizler. Erkek mantığı bir hepsi -istisna pozisyonu üzerinden oluşan bir bütünlük- mantığıdır, özneleri hiç elde edemeyecekleri bir tamamlığın peşinde sürükleyerek daima tatminsizlik durumunda bırakır. Diğer taraftan, sahip olmamaya ya da istisnanın evrenselleşmesine dayalı kadın mantığı alternatif bir toplum formu tarif eden, farklı bir toplumsal düzen mantığı değildir. İstisna üzerine kurulu fallik düzenin altında yatan gizli bağdır, daha ziyade. Bu iki mantık her toplumda bir aradadır, ama toplumların açıkça dile getiremedikleri şey altta yatan hepsi-değil [*not-all*] mantığıdır.

Toplumsal bağı sahip olmamaya dayalı kadın mantığı üzerinden düşünmeyi ne Carl Schmitt, ne de Chantal Mouffe başarabilmiştir. Bu mantığın temelini oluşturan şey bizzat kayıptır, onun üstesinden gelmenin imkânsızlığıdır. Hepsi-değil [*not-all*] mantığı toplumsal düzeni dost/düşman, iç/dış ya da kural/istisna açısından görmez; bu mantık açısından yalnızca düşmanlar, yabancılar ve istisnalar vardır. Mesele herkesin dost olması değil, kişinin kendisi de dâhil olmak üzere herkesin düşman olmasıdır. Bu evrenselleşmiş istisna düşüncesine göre, içle dış arasında katı bir ayrıma gidemeyiz, çünkü içeridekiler -dostlar- yalnızca sahip olmadıkları şey üzerinden tanımlanır ve bu da onları dışarıdakilerden -düşmanlardan- ayırt edilemez hale getirir.

Toplumsal bağdan aldığımız keyif sahip olmama mantığı uyarınca iş görür: Keyif aldığımız şey müşterek bir kayıp deneyimidir. Oysa toplumsal bağdan aldığımız haz, bütüne ve istisnaya dayalı erkek mantığını takip eder. Bizi dışarıdakilerden ayıran bir kolektif kimlik edinme ihtimalinden haz alırız. Bu haz, bir bakıma keyif

almamızı kolaylaştırmaya yarar, keyfimizin üzerini örter. Toplumun üyelerinin çoğu kolektif bir kimliğe sahip olmaktan doğan hazzı kabul edebilirken -bir bayrağın cisim verdiği ulusal birliğin kabulüne hemen hiç kimse itiraz etmez örneğin-, müşterek bir kayıp hissi sayesinde var olan toplumsal bağ düşüncesini çok azı benimser. Bu nedenle de müşterek kaybın görünür olduğu anların peşinden, alelacele pozitif bir kolektif kimlik oluşturma çabası gelir çoğunlukla. Bunun bir başka ifadesi şudur; keyif görünür hale geldiğinde hazza kaçarız.

Keyiften Hazza

11 Eylül 2001'deki saldırılar karşısında Amerika'nın verdiği tepki, keyiften hazza sığınmanın en bariz örneklerinden birini oluşturur. Amerikan toplumunun büyük çoğunluğu açısından, 11 Eylül saldırıları doğrudan doğruya toplumsal bağı tekrar canlandırma işlevi üstlendi. Saldırıların sebep olduğu kayıp, özneleri Amerikan toplumuna üyeliklerini tanımlayan müşterek fedakârlığa geri götürdü. Amerikalıların çoğu yanan ve yıkılan ikiz kuleler imgesiyle dehşete düşmesine rağmen, saldırılar muazzam bir yoğunlukla toplumsal bağı bir kez daha deneyimlemelerine olanak verdiği ölçüde, terimin mutlak psikanalitik manasıyla, Amerikalılar saldırılardan keyif aldılar.

Bu insana acı veren bir bağdır; tıpkı bir terörist saldırının verdiği gibi. Bu bağ bir saldırının sonucu olsa bile, dost/düşman ayrımına dayalı erkek mantığıyla biçimlenmez ki *Le Monde*'un 12 Eylül 2001 günü "Nous sommes tous Americains" [Hepimiz Amerikalıyız] manşetiyle çıkmış olması bunun göstergesi olabilir.[27] 11 Ey-

[27] Alain Badiou'ya göre, Fransız genel yayın yönetmeninin kullandığı "biz" ifadesinin motivasyonunu oluşturan şey, Amerikalıların kaybıyla özdeşleşmek-

lül saldırıları etrafında kurulan bağ, başlangıçta içle dışı açık bir şekilde ayıran bir bağ değildi. Kayıp deneyimine razı olan her özne, o anda Amerikan toplumunun bir parçası haline gelebiliyordu. Toplumsal bağın hepsideğili [*not-all*] kayıp deneyimi sayesinde meydana gelir, ama bu tür bir bağın tanınması katlanılmazdır. Özne hiç haz duymaksızın keyif alır bu bağdan. Bu, düpedüz sancılı bir keyiftir. Hatta sancılı olmakla da kalmayıp, oldukça küçük düşürücüdür. Toplum kurban olmanın ve travmaya katlanmanın utancını -yani, bizatihi keyfin utancını- deneyimler.

Bu utanç verici keyfi gizlemek üzere, Amerika süratle beraberinde onarılmış bir bütünlük -imgesel kusursuz güvenliğin yeniden oluşması- vaadi getiren bir iktidar iddiasına yöneldi. Afganistan'a düzenlenen saldırı, Amerikan toplumunun çoğu üyesine haz verdi. Bu haz travmatik kayıpla ortaya çıkan keyfi katlanılır kılmaya yarasa da, bünyesinde barındırdığı vaadi yerine getiremedi. Keyif tatmin eder, oysa haz daima hayal kırıklığı yaratır. Afganistan'a düzenlenen saldırının getirdiği hayal kırıklığı, beklentileri karşılayacak gerçek hazzı bulmaya yönelik bir başka girişimin, Irak'a düzenlenen sonraki saldırının kaldırım taşlarını döşedi. Amerikan toplumu açısından, uzakta cereyan eden bu savaşlar travmatik saldırılardan keyif almanın gerekçesi olarak iş görmüştür. Bizi bağlayan kayıptan kurtulmak istediğimiz için, arzuladığımız toplumsal bağdan kaçınırız. Sa-

---

ten ziyade barbar toplulukların saldırısı karşısında Amerikan uygarlığıyla özdeşleşmektir. Bu manada, başlık açıkça ırkçıdır. Badiou'nun bu saldırıyla ilgili göz ardı ettiği şey, kaybın cazibesi ve keyfimizde oynadığı kurucu roldür. Fransa daha sonra Afganistan'a düzenlenen saldırıyı desteklemiş olsa dahi, başlığın kendisi hiçbir düşman tasavvur etmediği gibi, bunun yerine müşterek bir kayıp deneyimi üzerinden kolektivite yaratır. Badiou'nun eleştirisinin tamamı için bkz. Alain Badiou, "On September 11, 2001: Philosophy and the 'War against Terrorism,'" *Polemics* içinde, çev. Steve Corcoran (New York: Verso, 2006), 15-35.

hici toplumsal bağ yalnızca ve yalnızca müşterek kayıp deneyiminde -yani, sahip olmamaya dayalı kadın mantığına uygun şekilde- var olabilir.

Ancak Irak'a düzenlenen saldırı, kayba bağlı keyfin kaçınılmazlığını bir kez daha göstermiştir. Irak Savaşı sahip olmaya dayılı erkek mantığın açık bir sonucudur, sahip olmaktan doğan hazzı üretmeyi amaçlamaktadır: Amerika, dik kafalı bir diktatörü tahtından indirip küresel açıdan önemli bir bölgede sağlam bir müttefik kazanacaktır. Bu hem savaşın dile getirilen gerekçesidir, hem de bu savaşı Amerikan emperyalizmi için bir idman olarak gören eleştirmenlerce getirilen açıklamadır. Bu fikre farklı anlamlar yüklemelerine karşın, hem savaşı sürdürenler, hem de eleştirenler için savaş sahip olmaya ilişkindir. Buna karşın savaş sahip olmamayla, yeni bir kayıp deneyimiyle sonuçlandı. Sahip olmanın getirdiği hazzın peşine düşmek, Amerikan toplumunu 11 Eylül saldırılarının getirdiği travmatik kayba geri döndürdü. Hiç kimse açıkça kaybetmek niyetiyle savaşmaz tabii ki, ama her savaş beraberinde fedakârlık ve kayıp getirir ki bu da toplumsal bağın nihai özünü, bu bağdan keyif alma becerimizin kaynağını oluşturur. Sahip olmaktan doğan hazzın peşine düşmek, bu arayışın kaçınılmaz eşlikçisi olan kayba yol açar.

Emperyal güçlerin askeri ve ekonomik menzillerini son raddesine kadar genişletmesinin sebebi kaçınılmaz bir güç istenci ya da sonsuz büyümeye yönelik biyolojik bir dürtü değildir. İmparatorlukların fetih dürtüsünün kökleri, imparatorluğun sahip olduğu hiçbir varlığın temin edemeyeceği şeyin -kayıp deneyiminden doğan keyfin- arayışındadır. İmparatorluklar, sırf fethedemeyecekleri bir bölge keşfetmek için durmadan yeni bölgeler fethederler. Afganistan Savaşı Amerikan yönetimini tam olarak bu manada hayal kırıklığına uğrattı, çünkü kayıp olasılığını bile vermedi. Donald Rumsfeld'in ülkenin

bombalayacak herhangi bir hedefi kalmadığı konusunda dövünmesi bu doğrultuda okunmalıdır. Ama bunun aksine, Irak olası bir mağlubiyeti müjdeliyordu, zaten eğer bu mağlubiyet gerçekleşmeseydi, Bush yönetimi gözünü Suriye ve İran'a dikecekti muhtemelen. Öne sürülen gerekçeler ve gizli motivasyonlar her ne olursa olsun, güçlü toplumlar savaşa en nihayetinde kurucu bir kaybı tekrar etmek ve bu kaybın yol açtığı keyfi kolaylaştırmak amacıyla girerler.[28]

Bu yalnızca savaş için değil, toplumsal düzenin meşgul olduğu her tür pozitif proje için geçerlidir. Örneğin Eyfel Kulesi gibi bir anıt inşa etmek, Fransız toplumuna kolektif kimlik edinmesine izin veren bir iyelik sağlamıştır. Kulenin inşası zamandan ve paradan muazzam bir fedakârlık gerektirmiştir. Ama Eyfel Kulesi'ni düşündüğümüzde, inşası için ihtiyaç duyulan fedakârlığı düşünmeyiz genellikle; sunduğu kimlik hissini düşünürüz. Eyfel Kulesi Fransa'ya, bir ulus olarak pozitif bir özdeşleşme noktası sağlar ve Fransız özneler bu kimlik sayesinde haz duyabilir. Ancak verdiği hazzın aksine, Eyfel Kulesi'nden kaynaklanan keyif inşasının gerektirdiği fedakârlıktan doğar. Tamamlanan her toplumsal ürün -mesela Irak zaferi, Eyfel Kulesi'nin güzelliği, jilet gibi otobanlar vs. - haz vaat eder, ama bu haz söz konusu ürünün üretimi sırasında yapılan fedakârlıklardan doğan keyif için bir bahanedir esasen. Bu fedakârlıklar, toplumsal düzenin bir üyesi haline gelmek için her öznenin gerçekleştirdiği fedakârlık edimini tekrar ederek toplumsal bağı deneyimlememize imkân verir. Haz peşine düşmek pek geri tepmez (her ne kadar öyle olsa da), ama hiçbir zaman yalnızca kendi uğruna yapılmaz.

[28] Toplumların kendilerini savunmak ve hayatta kalmak için de savaşıyor olabilecekleri gerçeği göz ardı edilemez tabii ki. Ama saf bir savunma savaşı gibi görünen savaşlar dahi öznelerin toplumsal bağdan keyif almasını sağlayan bir fedakârlık üretir ve bu şekilde salt savunmanın ötesine uzanır.

Toplumsal projelere bize mal olacakları şeylere rağmen değil, bilakis, bize mal olacakları şey için girişiriz.[29]

Hazla keyfin diyalektiği, toplumdaki öznelerin liderlerle ilişkisinde de kendini gösterir. Freud'a göre, grubun tüm üyeleri lideri bir ego ideal konumuna yerleştirir ve bu ego ideal toplumun üyeleri arasındaki ortak bağı geliştirir. Ama liderle özdeşlik kurmanın iki boyu vardır: Bir yandan, özneler kendilerini liderin eksik dünyanın ötesindeki kastrasyonsuz bir ideali temsil eden simgesel pozisyonuyla özdeşleştirirken, diğer yandan da varolan güçlü lider imgesine rağmen onun zayıflıklarıyla özdeşlik kurar.[30] Öznelere toplumun bir üyesi olma hissiyatını vermek adına, bu iki özdeşleşme tarzı bir arada, ama tepeden tırnağa farklı biçimde iş görür. Liderin gücüyle özdeşlik kurmak özneye simgesel bir kimlik ve tanınma hissi sağlarken, liderin zayıflıklarıyla özdeşlik kurmak da öznenin topluluğun bir parçası olmaktan keyif almasını sağlar.

Liderin kudretiyle özdeşlik kurmak, onun zayıflıklarıyla özdeşlik kurmaktan doğan keyfi gizleyen bir haz verir. Zayıflıkları liderin de kaybın öznesi olduğunu,

---

[29] Freud'un keyifle maliyeti arasındaki bağlantıya ilişkin farkındalığı, onu psikanalizin ücretsiz veya düşük bir ücretle yapılmaması gerektiğinde ısrar etmeye sevk etmiştir. Hayrına yapılan psikanaliz analizana fayda sağlamayacağı gibi, onu seanslardan keyif alma becerisinden yoksun bırakır. Yalnızca bedelini ödediğimiz sürece keyif alabiliriz, çünkü keyfin kaynağını oluşturan şey ödemedir-kayıp edimidir. Bu nokta, Freud'u, psikanalitik pratiğinde fazlasıyla hayırsever olan, hastalarına ödeme gücü oranında ücret belirleyen mürtet Wilhelm Reich'ten ayıran anahtar noktalardan biridir. Freud'a göre, bu cömertlik yalnızca Reich'in cüzdanına giren meblağı azaltmakla kalmayıp, önerdiği analizin etkinliğini de sınırlandırmaktadır. Ücretsiz analiz, keyfe hiç yer bırakmayan bir analizdir.

[30] Slavoj Žižek'in dikkat çektiği gibi, "Özellikle sağcı ideoloji, zayıflık ve suçluluğu insanlara özdeşleşilecek bir vasıf olarak sunma konusunda oldukça beceriklidir: Bunun izlerini Hitler'de dahi bulabiliriz. Hitler halkın önüne çıktığı zaman, insanlar bilhassa onun histerik, iktidarsız öfke patlamalarıyla özdeşlik kuruyorlardı - yani kendilerini bu histerik *pozda* tanıyorlardı" (Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* [New York: Verso, 1989], 106). Türkçesi: *Ideolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

halka cisim veren tarafsız biri olarak kendini tümüyle hükmetmeye adamaktansa keyif aldığını gösterir. Zayıflıklar liderin keyfinin emaresidir, şahsi bir keyfin kamusal imgeyi lekelediği noktalardır. Bir topluluktaki öznelerin bu noktalarla özdeşlik kurması, keyfin varlıktan ziyade kayıpla bağlantılı olduğunu tasdik eder. Ama liderin zayıflıkları onun kudretinin belirtilerini gölgede bırakamaz. Kudret, liderin zayıflıklarıyla özdeşlik kuran öznelerin bu travmatik olması muhtemel özdeşleşmeyi inkâr edip, bilinç düzeyinde kendilerini zayıflıklarla değil de kudretle bağdaştırmalarına izin verir.

Bill Clinton'ın başkanlığı süresince koruduğu popülaritesinin yörüngesi, liderin açmazlarıyla özdeşleşmenin nasıl gerçekleştiğini açıkça gösterir. Monica Lewinsky'le yaşadığı uygunsuz cinsel ilişkiye dair suçlamalar ilk ortaya çıktığında, Clinton'ın halktan aldığı destek oranı en üst seviyesindeydi. Pek çok kişi mahrem bazı kabahatlerinden ötürü Clinton'ın muhtemelen suçlu olduğunu, ama yine de cinsel kabahatlerin mahrem kalması gerektiğini düşünüyordu. Clinton'ın cinsel zayıflıkları kendisini suçlayan Cumhuriyetçileri kızdırmış olmasına karşın, genel popülaritesini arttırmıştır. Bu eğilim Clinton'ın gerçekten suçlu olduğunu açıkça ortaya çıkana, zayıflığını inkâr etmek imkânsız hale gelene kadar sürdü. Bu noktada, Clinton'la özdeşlik kurmanın kaçınılmaz olarak zayıflığıyla özdeşleşmek olduğu belirginleşti ki bu da bu özdeşleşmeyi sürdürmeyi çok daha zorlaştırdı. Amerikan halkı, yalnızca kısmen gizli kaldığı müddetçe Clinton'ın zayıflığının keyfini sürebilmiş, bu zayıflık üzerinden toplumsal bir bağ kurabilmiştir.

Sahici bir toplumsal bağ kurulmasının önündeki temel engel, bu bağın travmatik doğasını kabullenmeyi reddetmektir. Afganistan'ı bombalamaya eşlik eden hazzı, travmatik kayıp deneyimi sayesinde deneyimlediğimiz müşterek keyfi gizlemek için kullanırız. Ama bu haz kaçınılmaz olarak bizi hayal kırıklığına uğratır, biri-

lerinin deneyimlemeyi umduğumuz eksiksiz hazzı çalmış olduğu inancını tetikler. Bu yüzden de ne Terörle Mücadele Savaşı'nın tam olarak sona ermesi mümkündür, ne Amerika'nın kusursuz bir güvenlik tesis etmek için işgal ettiği ülkeler listesinin sonunu görmek, ne de idam edilecek terörist liderlerin tükenmesi.[31] Kusursuz güvenlik, tıpkı eksiksiz haz gibi, mitiktir. Üzerinden atlanamayan bir deneyimin -kurucu kayıp deneyiminin- üzerinden atlamaya çalışır ki sahici bir toplumsal bağın anahtarını elinde tutan bu deneyimin ta kendisidir.

Toplumun yapısı (ki anlam yapısının bir sonucudur) özneleri müşterek fedakârlık olanağına ve onun sonucu olan toplumsal bağa körleştirir. Çocuklar paylaşma ideolojisini ne kadar duyarsa duysun, onlara hakkaniyet ilkesini ne kadar tekrar edersek edelim, kaçınılmaz olarak, yaptıkları fedakârlıkların ötekilerin payına düşenden fazla, adil olmayan bir keyif almasını sağladığına inanacaklardır. Slavoj Žižek'in *Olumsuzla Oyalanma'da* dile getirdiği gibi, "'Öteki'ne daima aşırı bir keyif atfederiz: Ya (hayat tarzımızı alt üst ederek) keyfimizi çalmaya çalışmaktadır ya da gizli, sapkın bir keyfe erişimi vardır. Kısacası, 'öteki'yle alakalı olarak bizi asıl rahatsız eden şey onun keyfini organize etme biçimidir, doğrudan doğruya bu biçimle bağlantılı olan bir fazlalık, bir 'aşırılık'tır: Yemeklerinin kokusudur, gürültülü şarkı ve danslarıdır, tuhaf adetleridir, çalışmaya yönelik tutumlarıdır".[32] Bu inanç -ötekinin gizli keyfine ilişkin

[31] Usame bin Ladin'in öldürülmesine eşlik eden rahatlama ve haz duygusu birkaç haftadan fazla sürmedi. Çok geçmeden başka teröristlerin hedef alınması, başka kumpasların ortaya çıkması gerekti. Daha da önemlisi, bin Ladin'in öldürülmesinden sonra kısa bir süre içinde halkın Barack Obama'nın performansına verdiği desteğin düşüşe geçmesidir; sanki Obama'nın başarısı Amerikan kamuoyunun genel hayal kırıklığını arttırmış gibidir. Bu, ekonomik krizin Obama'nın popüleritesini kaybetmesinde oynadığı rolü görmezden gelmek anlamına gelmez. Ekonomik krizin içinde dahi, bin Ladin'in ölümünün haz verici etkisi ister istemez sönüp gidecektir.

[32] Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham NC: Duke University Press, 1993), 203.

bu paranoya- imleyenin kendi şeffaflığını ortaya koymadaki başarısızlığından kaynaklanır.

İmleyen bir anlamda şeffaftır: Psikanalizin olanaklı olması, öznelerin bilinçdışı arzularını saklamak için yoğun bir çaba sarf ettiklerinde dahi (yahut tam da bu yüzden) bu arzuyu dile getirmesine bağlıdır. Öznenin seçtiği imleyenler, bilinçdışı arzusunun hakikatini açığa vurur. Ama bunun yanı sıra, imleyen kendi şeffaflığını açıktan belli etmez; her imleyen, yalnızca öznenin kendisinin erişimi olan bir şeyi, gizli bir anlamı, mahrem bir niyeti gizliyormuş gibi görünür. Ludwig Wittgenstein, felsefi kariyerinin büyük bölümünü, imleyenin bir şeyler gizleyebileceği düşüncesini benimseyen diğer felsefecileri bu düşünceden vazgeçirmeye çalışarak geçirmiştir. İmleyenlerin şahsi bir anlam gizlediğine inandığımızda, doğruca dilin aldatıcılığına kurban gideriz. Birinin söylediklerini duymak, kavranacak her şeyi kavramamıza olanak tanır. Wittgenstein'ın ifade ettiği gibi, "'niyetinin ne olduğunu yalnızca o bilebilir' demek manasızdır".[33] Wittgenstein, öznenin ötekinin niyetini onun kendisinden bile daha iyi bilebileceğini ileri sürecek kadar ileri gider. Şöyle der: "Kendiminkini değilse de, başkasının ne düşündüğünü bilebilirim".[34] İmleyenin şeffaflığını tanıyarak, öznelliğin kendisine eşlik ediyormuş gibi görünen paranoyayla savaşabiliriz ki Wittgenstein'ın düşüncesinin tamamı bu savaşa dâhildir.

Wittgenstein'ın argümanının felsefeci ve din adamları arasında pek çok destekçi bulduğuna şüphe yok, ama bu argümanın ilk ortaya çıkışından bu yana ötekinin gizli keyfine ilişkin paranoya ortadan kaybolmadı. Hatta bu paranoyanın daha da yaygın hale geldiğini söy-

---

[33] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958), 223. Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis.

[34] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 222.

lemek yanlış olmayacaktır. Peki, bu durum Wittgenstein'ın düşüncesinin yeterince neşredilememiş olmasından mı kaynaklanıyor, bu düşünceye karşı popüler dirençten mi? Yoksa paranoyanın bizatihi imleyenin yapısına kayıtlı olmasından mı? Öznenin imleyenin ardında gizlendiğini varsaydığı gizli mana, imleyenin opak görünümünün bir sonucudur ve bu gizli anlama yönelik itirazlar ne kadar artarsa artsın, özneleri buna inanmaktan alıkoymayacaktır.

Ötekinin öznenin feda etmiş olduğu gizli bir keyfe sahip olduğu inancı, kolektif hayatın pürüzsüz işlemesini imkânsız hale getirir. İnsanların ortak bir toplum -dil- oluşturmak üzere bir araya gelmesine izin veren güç, aynı zamanda toplumun işleyişini engelleyen gücün ta kendisidir. Ütopyaya engel olan şey bizatihi imleyenin yapısıdır. Bu yapı, keyif alan ötekine ilişkin paranoyak, kıskanç öznelerle dolu toplumlar üretir.

Öznelerin ötekinin keyfinden rahatsız olmaksızın keyif aldığı bir toplum hayal edilebilirse de, bu tür bir bakış keyfimizin doğasını kavrayamaz. Keyfimizi doğrudan kendi içimizde değil de öteki dolayımıyla buluruz. Ötekinin keyfine dair kıskançlığımız varlığını sürdürür, çünkü bu bizim keyif alma tarzımızdır. Bu bakımdan, toplumsal düzen uğruna kendi şahsi keyfinden vazgeçmek, keyif alan öteki düşüncesinden vazgeçmekten çok daha kolaydır.

Eşitliğin toplumsal antagonizma sorununu çözmemesinin sebebi işte budur. Adalet hissi, ötekinin keyfini kıskanmayı ortadan kaldırmaktan ziyade bu kıskançlığı körükler. Eşitlik ve adalet talebinin kökenini ötekinin keyfine ilişkin kıskançlık oluşturur. Joan Copjec'e göre, "kıskançlık adalet kavrayışımızın önündeki bir engel olmak şöyle dursun, onun başlıca koşuludur."[35] Eşitlik

[35] Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation* (Cambridge MA: MIT Press, 2002), 164.

ve adalet düşüncesi kıskançlıkta temellendiği için, toplumun her üyesi ötekilere ve onların bir bütün olarak toplumsal düzen uğruna hazdan feragat etme taahhütlerine sürekli kuşkuyla bakar. Kuşkunun sürekli olarak kendini göstermesi, toplumsal antagonizmanın önlenemez şiddet patlamaları üretecek bir biçimde işlerliğini koruduğunu gösterir.

Öteki keyif alıyor olabilir, ama bu kayba rağmen meydana gelen bir keyif değildir. Öznenin kendi keyfine benzer şekilde, ötekinin keyfi de kaybın keyfidir, çünkü başka türlü bir keyif yoktur. Keyifle kayıp arasındaki bağlantının tanınması -yani kadın cinsiyetlenmenin mantığını kabul edilmesi-, öznenin haz pahasına keyfi öne çıkarmasına müsaade eder. Nesneye sahip olmanın imkânsızlığını deneyimlemiş olanlar, kimsenin nesneye sahip olamayacağını, çünkü nesnenin bir hiçlik olduğunu, ancak kaybıyla var olduğunu ve özneye ancak bu formda keyif verebileceğini tanırlar.

Kaybın özneleri için, kıskançlığın kilit rol oynamadığı sahici bir toplumsal bağın tesis edilmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Toplumla birey arasındaki antagonizma, özneler toplumun öteki üyelerinin ayrıcalıklı nesneye kendilerinden çok daha iyi bir erişime sahip olduğuna inandıklarında deneyimlenen kıskançlıktan kaynaklanır. Bu nesnenin yalnızca kaybı sayesinde var olduğunu -ve keyif verebileceğini- kavrayan özne için, kıskançlık kaçınılmaz olmaktan çıkar. Hiçliğin yapısı, hiç kimsenin bir diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı bir niteliktedir; kaybın hiyerarşisinden söz edilemez, çünkü herkes aynı hiçliği kaybetmez. Birbirine travmanın benimsenmesiyle bağlanan öznelerden oluşan sahici toplum, hiçliğin aslında bir şey olduğunu tanıyabilecek bir toplum olacaktır.

7

Bilgiye Karşı

Uzman Yönetimi

Psikanalitik düşünce, öznelliğin ve toplumsal düzenin yapılanmasında keyfin oynadığı rolü kavramanın bir yolunu sunar. Ama bunun yanında, keyfin politik mücadele alanını nasıl biçimlendirdiğini, bu alanın otoritenin konumundaki değişimi andıran tarihsel bir değişimden geçtiğini görmemizi de sağlar. Kapitalizmin beraberinde getirdiği büyük değişim yalnızca ekonominin ve toplumsal ilişkilerin doğasıyla sınırlı değildir, kapitalizm toplumsal otoritenin doğasını da önemli ölçüde değiştirmiştir. Michel Foucault'nun ve pek çok başka düşünürün ortaya koyduğu üzere, kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte iktidar yer değiştirmiştir: merkezi toplumsal iktidarın yerini dağınık iktidar ağları almıştır.[1]

[1] Foucault iktidarın dağılmasıyla kapitalizmin gelişimi arasında hiçbir doğrudan bir bağlantı kurmamış, bu değişimin ardındaki itici gücü açıklamasız bırakmıştır. İktidarın dağılmasını otoritenin gerçekleştirdiği denetimin genişlemesi olarak görmüş, bu genişlemeye ışık düşürmeyi, ona bu şekilde karşı koymaya çalışmıştır. Ama Foucault'nun karşı çıktığı düşman kesinlikle ekonomik bir sistem değildir; onun düşman bellediği şey bilgi sisteminin ta kendisidir. Dolayısıyla da analiz ettiği problemin bir parçası olmamak adına, bilginin bildik işleyişi gibi işlemeyen (Nietzsche'den devraldığı) soykütüğü biçimi gibi bilgi formları düşünmesi gerekmiştir.

Buradaki mesele, kraliyet rejiminin yerini iktidarın geniş bir halk kesimi arasında paylaşıldığı temsili hükümete bırakması değil, otoritenin toplum içindeki konumunun ve temelinin radikal bir değişim geçirmiş olmasıdır. Monarklar ve despotlar kapitalist çağda varlıklarını korumuş olsalar dahi, çok temel bir değişimden geçmiş, nihai otorite pozisyonuna cisim vermeyi bırakıp toplumsal dokunun geneline yayılmışlardır. Bütünleşik tek yasa, bir kurallar ve tavsiyeler karışımına dönüşmüştür.

Başka bir ifadesiyle, aşkın bir pozisyondan toplumsal ilişkileri denetleyen efendinin yerini içinde etki gösterdikleri iktidar ilişkilerine gömülü çeşitli uzmanların aldığı söylenebilir. Toplumsal alana bütünlük veren merkezi bir yasanın yokluğunda, uyulması gereken kuralları temin eden, yaşamın çeşitliliğine rehberlik eden uzmandır. Anthony Giddens'a göre, bu durum "bugün içinde yaşadığımız maddi ve toplumsal çevreyi düzenleyen teknik beceri ve profesyonel uzmanlık sistemleri" tarafından yönetilen bir evren ortaya çıkarmıştır.[2] Toplumsal otoritenin kaynağını oluşturan şey, efendilik değil bilgidir artık. Uzmanlık sistemlerinin saltanatı, kapitalist çağın şafağında "katı olan her şeyin buharlaşması, kutsal olan her şeyin dünyevileşmesi" ile başlayan sürecin neticesidir.[3] *Komünist Manifesto*'da yer alan bu meşhur burjuva toplumu tarifi, metaforik biçimde, kapitalist bir ekonominin gerektirdiği radikal toplumsal dengeleme sürecini tarihe not düşer aslında.

Kapitalizm gibi mübadeleye dayalı bir ekonomi, mübadele edilen nesnelerin birbirine denk olmasını talep

---

2 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford CA: Stanford University Press, 1990), 27. Türkçesi: *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı.

3 Karl Marx ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, çev. Samuel Moore (New York: Verso, 1998), 38. Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim.

eder. Çünkü mübadelenin denklik içermediği, yani bir tarafın aldatılmasına yol açtığı bir durumda sistem kendini sürdüremez. Denklik içermeyen bir mübadele sistemi uygulanabilir bir mübadele sistemi değildir. Meta çatısı altında toplanan tüm nesnelerin denk olması, özneler için de aynı şeyi ima eder: Eğer bir tek varlık evrensel denklikten muaf olursa, sistemin mantığı doğruluğunu koruyamayacağından bütün sistem işlevini yitirir.[4] Marx'ın en muazzam içgörülerinden biri, kapitalist sistemin mecburen tesis ettiği bu evrensel denkliğin hâkimiyetinin dönüştürücü etkisini tanıyabilmiş olmasıdır. Ama ironik bir biçimde, Marx ve Engels'in tarif etikleri bu süreç, eninde sonunda onu yıkmak için girişikleri projenin altının oyulmasıyla sonuçlanır.

Marx üç ciltlik *Kapital*'i ve diğer pek çok yazısını, kapitalist üretim ilişkileri hakkında, solcu militanların bu ilişkileri dönüştürmek üzere kullanabileceği bilgiyi temin etmek için kaleme almıştır. Kapitalizme karşı mücadelenin teoriyle sınırlı kalmayıp pratiğe dökülmesini umduğu halde, bu mücadeleyi bilgiyle, uzmanlıkla yürütmüştür. Marx dünyayı yansıtmaktan (onun iddiasıyla, bilginin tarihsel olarak işgal ettiği pozisyon budur) ziyade ona aktif biçimde müdahale eden bir düşünce tarzı yaratmaya, pratik bir teori kurmaya çalışmıştır. Bu

[4] Kapitalizmin evrensel denkliği, toplumsal düzeni krala tanınan bir istisna üzerinden tesis eden önceki tüm sistemlerden bariz bir kopuşu mimler. Kapitalizm genel bir eş değer (para) barındırmasına rağmen, bu genel eş değer değerini belirlediği diğer metalarla aynı düzeyde yer alır, oysa kral tebaasından farklı bir düzeydedir. Jean-Joseph Goux'nun *Simgesel Ekonomiler* başlıklı çalışmasını çığır açıcı olmaktan alıkoyan problem işte budur. Goux bu kitabında, ekonominin genel eş değeriyle babanın toplumdaki rolü arasında bir benzerlik olduğuna dikkat çeker. Ona göre, "nasıl ürünlerin genel eş değeri altınsa, nesnelerin eş değeri fallus, öznelerin eş değeri de babadır" (Jean-Joseph Goux, *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, çev. Jennifer Curtiss Gage [Ithaca NY: Cornell University Press, 1990], 24). Bu noktada, Goux babanın altının sahip olmadığı istisnai bir statüye sahip olduğunu gözden kaçırır. Genel eş değer, efendi imleyenin yaptığı gibi yapıya dışsal bir konumda ortaya çıkmaz.

durum, *1844 El Yazmaları*'nın tamamında ve "Feuerbach üzerine Tezler"de açıkça görülebilir. *1844 El Yazmaları*'nda şöyle der örneğin: "Teorik antitezler *ancak pratik bir yoldan*, insanın pratik enerjisi sayesinde çözülebilir. Haliyle, bu antitezlerin çözümü bir kavrama meselesinden ziyade *gerçek* bir hayat meselesidir; *felsefe* bunu *yalnızca* teorik bir mesele olarak ele aldığı için bir çözüm de bulamamıştır".[5] Marx'ın praksis odaklı bir teori kurmasının nedeni, (Foucault gibi) bilginin iktidarla suç ortaklığından sakınmak değil, bilginin tarihsel aczine ilişkin endişesidir. Feuerbach üzerine son tezin açıkça gösterdiği gibi, Marx tarih meydana geldikten sonra onu yorumlamaktan ziyade dünyaya müdahale etmenin, onu değiştirmenin peşindedir.

Ancak Marx'ın eserlerini kaleme aldığı çağda bilgi sorunu başka bir yerde yatmaktadır. Tehlike, bilginin yetersiz olması değil çok güçlü olması ve toplumsal bir otorite formu olarak iş görmesidir. Kapitalist sistemin gerçekte nasıl çalıştığıyla meşgul olan bir bilgi tedarikçisi olarak, Marx'ın bir uzman olmaktan sakınması mümkün değildir. Buna karşın, kapitalizmin ortaya çıkardığı süreç içinde uzman bir otorite figürü olarak iş görür. Bu manada, Marksizmin Stalinizme dönüşmesi, her ne kadar kaçınılmaz değilse de, kapitalizmin otoritenin yapı-

---

[5] Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964), 141-42. Marx'ın pratik odaklı bir düşünce kurma gayreti, -çoğunlukla kabullenilmemiş olsa da- kendisini takip eden düşünce tarihi üzerinde, hatta Marksizmin kaygılarına alenen karşı çıkmış düşünürler arasında bile belirleyici bir etkiye sahiptir. Martin Heidegger'in, *Dasein*'in nesne dünyasından ayrılmış haldeki bir özne olarak değil de şeylerle üretken ilişkisi içinde kavranması gerektiği üzerindeki vurgusu, Marx'ın bu doğrultuda attığı adıma çok şey borçludur örneğin. Marx olmasaydı, Heidegger'in dile getirdiği şu ifade tahayyül bile edilemezdi: "Üretken davranışta, doğrudan doğruya davranışın bağlı olduğu kendinde-varlığın anlaşılmasına yönelen bir şey mevcuttur" (Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter [Bloomington: Indiana University Press, 1982], 115).

sında meydana getirdiği değişimin bir sonucudur. Stalin uzman bilgisinin en güçlü figürüdür; üretkenliği en üst seviyeye çıkartmak adına Sovyet toplumunu sıkı bir denetime tabi tutmuştur.[6] Serbest piyasa uzmanı Henry Ford'un bürokratik muadilidir. Alternatif bir çözümün mevcut olduğunu gösteren net bir şey olmamakla birlikte, Marx'ın kendi doktrinini bir uzmanlık sistemi olarak kurması, farkında olmadan mücadele etmeyi amaçladığı mantığa yenilmesine neden olmuş, Stalin gibi bir figürün ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır.

Marx bir Aydınlanma düşünürüdür. Aydınlanmanın başında, bilgi özgürleşmeye ve devrime yönelik bir güçtü. Kilisenin otoritesi bilginin gücünden ziyade efendi imleyenin gücüne dayandığı için de, Galileo gibi bir isim, örneğin, Katolik Kilisesi'nin otoritesi için tehdit oluşturuyordu. Bertolt Brecht'in Galileo'nun geri adım atmasını resmeden oyununda, kilisenin düşünürü kurulu düzende çalkantı yaratabilecek bir bilginin peşinden koştuğu için Galileo'yu paylar, ama Galileo gerçek bilim insanının düşüncenin peşinden şartsız şurtsuz gitmesi gerektiğinde ısrar eder. Galileo'nun kilisenin otoritesinin üzerine kurulu olduğu temelleri sarsmaktan korkan düşünürlere verdiği nasihat etkileyicidir: "Bu sarsılmış öğretileri savunmak da nesi? Sizler sarsıntıyı yaratanlar olmalısınız".[7] Galileo'nun burada dile getirdiği gibi, bilim insanının, bilgi arayanın pozisyonu açıktır. Bilginin peşine düşmek otoritenin iktidarına karşı koymayı içe-

---

6 Georges Bataille, Rusya'nın feodal toplumdan endüstriyel topluma geçişi için Stalin'in -ve Stalinist şiddetin- şart olduğunu ileri süren ilgi çekici bir savunma ortaya koyar. Bataille'a göre, bu zorlu sıçramayı mümkün hale getiren şey Stalin'in bürokratik uzmanlığıdır ki bu uzmanlık büyük toplumsal değişimleri şiddet kullanarak gerçekleştirme iradesini de içermektedir. Bataille'ın açıklamasının tamamı için bkz. Georges Bataille, *The Accursed Share: Volumes II and III*, çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1993).

7 Bertolt Brecht, *Galileo*, çev. Charles Laughton (New York: Grove Press, 1966), 69. Türkçesi: *Bütün Oyunları cilt 7*, İstanbul: Mitos Boyut.

rir, otoriteyi tedirgin eden bir gücü temsil eder ki Galileo'nun Engizisyonun hedefi olmasının sebebi de budur.

Galileo'nun gösterdiği otoriteye meydan okuma cesareti tarihte olduğu gibi Brecht'in oyununda da solup gider. Galileo geri adım atar, kilisenin Aydınlanma projesine ve onun özgürleştirici potansiyeline geçici bir darbe indiren iktidarına teslim olur. Galileo'yu geri adım atmaya iten Engizisyon korkusu Descartes'ı da *Dünya* [The World] başlıklı incelemesini yayınlamaktan alıkoymuştur, örneğin. Ama Aydınlanmanın ve bilginin gücü, efendi imleyenin otoritesiyle girdiği tarihsel mücadeleyi kazanmıştır. Bu gerçekleşip de bilgi toplumsal bir otorite kaynağı haline geldiğinde ise, bilgi Aydınlanmanın evrensel özgürleşme projesiyle temasını kaybetmiştir. Bilgi özgürlükten ziyade tutsaklığa aracılık eden bir güç haline gelmiş, Aydınlanma da onun tam zıddına dönüşmüştür.[8]

Uzmanların otoritenin sesine dönüşmesiyle birlikte, politik atmosfer çarpıcı bir değişimden geçmiştir; bu değişimin uzantıları son otuz yılda giderek daha görünür hale gelmiştir. Otoritenin 17. yüzyılda başlayan bu dönüşümü 20. yüzyılın sonunda tamamlanmış, geleneksel politik düzenin tersine çevrilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu toplumsal devrim, toplumsal değişim güçlerini favori silahından -bilgiden- mahrum bırakmıştır, çünkü değişim bariz biçimde öznelerin çıkarına olmasına rağmen, bu silahın kullanımı onları toplumsal değişime karşı konum almaya sevk etmek gibi bir etkiye sahiptir.

---

[8] Aydınlanmanın kendi aleyhine dönerek toplumsal otoritenin genişlemesine hizmet eden bir güce dönüşme potansiyeli, Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun "Aydınlanmanın diyalektiği" ismiyle yalıttıkları şeydir tam olarak. Bu diyalektik içinde, özgürleşme ve bağımsızlık deneyimleri bile karşıtının ifadesine dönüşür. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, çev. Edmund Jephcott (Stanford CA: Stanford University Press, 2002).

Bugünün dünyasında, uzman bilgisi özneleri dışsal bir buyruğa bağlı yasaklamanın gücüyle karşı karşıya gelmeye zorlamaktadır. Uzmanın yükselişi, gündelik hayatın giderek artan karmaşıklığı ve aldatıcılığına karşılık gelir ki görünüşe bakılırsa, çağdaş varoluş kendisini seçilebilir kılmak için bile uzman analizi talep etmektedir. Ulrich Beck, "risk toplumu" olarak adlandırdığı şeyin ortaya çıkmasına ilişkin açıklamasında, uzman bilgisine dayalı politikanın tarafları değiştirdiğine dikkat çeker: "Bilimsel risk tanımlarının kabul görmemesi nüfus içindeki bir "irrasyonellik" olarak nitelenemez; bilakis, risk üzerine bilimsel ve teknik açıklamaların içerdiği kültürel kabul edilebilirlik öncüllerinin *yanlış olduğunun* göstergesidir. Teknik risk uzmanları, örtük değer öncüllerinin ampirik doğruluğu konusunda *yanılmaktadırlar*, bilhassa da halka neyin kabul edilebilir göründüğüne ilişkin varsayımlarında".[9] Uzmanlar, öznelerin her köşesinde riskler barındıran çağdaş toplumun ana hatlarını seçebilmesine izin veren yönergeler temin eder, ama bu işlevi halkın ne arzuladığına ilişkin doğru dürüst bir bilgiden yoksun halde yerine getirirler. Bu süreçte, uzmanlar kaçınılmaz olarak otorite figürü rolünü üstlenirler. Beck'in yukarıdaki ifadesinin gösterdiği üzere, genel nüfusun perspektifinden bakıldığında, uzmanla halk arasındaki ilişki çatışmalıdır.

Psikanalitik düşünce, bize uzman otoritesinin yükselişinin sonuçlarıyla efendinin otoritesinin zayıflamasına ilişkin bir bakış açısı sunabilir. Bir otorite figürü olarak uzmanın doğumu, politik sahayı tepeden tırnağa değiştirmiştir ve politik düşüncemizin de bu değişime uyum sağlaması gerekir. Psikanalitik düşünce bu adap-

[9] Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, çev. Mark Ritter (Newbury Park CA: Sage Publications, 1992), 58. Türkçesi: *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Bülent Oral Doğan ve Kazım Özdoğan, İstanbul: İthaki.

tasyonu gerçekleştirmek için ayrıcalıklı bir aracı temsil eder. Uzmanla mücadele etmek, efendiyle mücadele etmekten çok daha zordur: Efendiliği alt üst edecek bilgi, uzmanın sahip olduğu gücün bir parçasıdır ve bu yüzden de ona karşı yıkıcı gücünü yitirir. Efendiyle uzmanın keyifle ilgili olarak bambaşka pozisyonlar üstlenmesi, farklı -bilgiden ziyade keyfe odaklanan- bir politik programı zorunlu kılar.

Toplumsal otoritenin önceki biçimi olan efendinin aksine, uzman keyfi yasaklamakla kalmayıp, kuralları belirleme eylemi sayesinde, bu keyfe cisim veriyormuş gibi de görünür. Uzman, özneleri onları bekleyen tehlikeler hakkında, davranışlarını nasıl değiştirmeleri gerektiği konusunda bilgilendirmekten keyif alır ve öznelerin isyan ettiği şey de işte bu keyiftir. Peter Segal'in, komediyi bir öfke kontrolü terapistinin müşterisini taciz edişinde yakalayan *Asabiyim* (*Anger Management,* 2003) filminin ana odağını uzmanın danışmanlık sağlamaktan devşirdiği bu keyif oluşturur.

Film, bir seyahat sırasında uçuş görevlisiyle aralarında geçen bir yanlış anlama nedeniyle öfke kontrolü terapisine katılma cezası alan çekingen iş adamı Dave Buznik'in (Adam Sandler) sancılarını konu ediniyor. Terapist Dr. Buddy Rydell (Jack Nicholson) Buznik'i korkutmayı, ona bağırıp çağırmayı ve hatta kişisel hayatını istila etmeyi de içeren agresif bir tedavi uygulamaktadır. Ama filmin sonunda, Rydell'ın Buznik'e yardım etmek yerine kız arkadaşına kur yaparak ondan uzaklaştırdığı, Buznik'in hayatını alt üst ettiği ortaya çıkar. Burada, uzmanın bilgiyi kullanmaktan aldığı keyfi tüm yönleriyle görürüz; bu keyif öznenin aldığı tavsiye pahasına gerçekleşir.

Asabiyim uzman rejimi üzerinden bir komedi yaratmaya çalışmasına rağmen, son kertede tümüyle bu rejimin içinde yer alır. Filmin sonunda, Rydell'ın tüm

bu olayları -uçuş görevlisiyle yaşanan hadise ve hâkimin verdiği ceza da dâhil- Buznik'i kendini ifade etmeye (özellikle de kız arkadaşına) yöneltmek adına ayarladığı ortaya çıkar. Rydell öfke kontrolü terapisi değil, kendini ifade etme terapisi vermektedir. Bu sonuç, filmin (ve izleyicinin) uzmanlıkla ilişkisini dönüştürür: Film bilginin ve uzmanlığın hâkimiyetine karşı çıkmaktansa onu tasdik eder. Filmin sonu, film uzman hâkimiyetinin sağlam bir eleştirisi olabilecekken bunu bozmakla da kalmayıp, bunu filmin tamamına yayar. Filme bütünlüğünü veren şey uzmanın bir bildiğinin olması, aslında müşterisinin gerçek menfaatlerine hizmet ettiği düşüncesi olduğu için, eleştiri -ve maalesef komedi- yeterince ileri gidemez. Filmin uzmanlığa onu eleştirmek içinmiş gibi görünen yatırımı, hem başarısız bir komedi, hem de başarısız bir eleştiri ortaya çıkmasına yol açar.

Uzman yönetiminin hegemonyası bugün öyle bir düzeye ulaşmıştır ki eninde sonunda bu hegemonyaya katılmadan ona itiraz etmeye, uzmanın keyfini ifşa etmeye çalışan bir film, roman veya başka herhangi bir sanat eseri düşünmek dahi güçtür. Ama öte yandan, izleyicinin uzmanla birlikte keyif almasına imkân tanıyan işler kültürel alanın her yanında çoğalmaktadır. *CSI: Crime Scene Investigations* ve *House M.D.* gibi televizyon dizileri, bu dinamiği en berrak haliyle göstermektedir: Bu diziler önce izleyiciye çözümü imkânsız görünen bir problem sunup, sonra da uzmanın çözüm bulmadaki dehasını gözler önüne seriyorlar. Uzman bilgisi -sıradan insana açık olmayan bilgi- tüm yanıtlara sahiptir ve bu da onu tartışmasız bir otorite odağı haline getirir. Bu dizilerin popülaritesi, izleyicinin uzmanın keyfini, yani özne için genellikle travmatik olan bir keyfi paylaşmasını sağlama becerilerinden kaynaklanır.

Uzman otoritesiyle temas kurmanın, tam da uzmanın yakınlığı nedeniyle, özne üzerinde travmatik bir et-

kisi vardır. Eskinin efendisi belli bir mesafede dururken, uzman tıpkı *Asabiyim*'deki Dr. Buddy Rydell gibi daima öznenin burnunun dibindedir, ona nefes alabileceği bir alan bırakmaz. *Asabiyim*'in gösterdiği gibi, bu yakınlığın özneler üzerinde uyarıcı bir etkisi vardır. Uzman yönetimi altında, özneler Eric Santner'in "insana dair her şeyi biliyormuş gibi görünen bir babaya maruz kalmanın yol açtığı daimi bir travma" diye ifade ettiği şeyi deneyimler.[10] Bu tür bir otorite figürüne, "bu aşırı bilgiye" maruz kalmak, "her şeyden önce *cinselleştirmeye* tekabül eden bir beden yoğunlaşması" üretir.[11] Bilgi özneyi özgürleştirmekten ziyade onu travmatize eder, toplumsal düzenin hükmüne tabi olmasında merkezi bir rol oynar.

Sınıf Bilincinin Sonu

Bilginin özgürleştirici bir araçtan iktidar aracına dönüşmesinin, özgürleşimci politika açısından yıkıcı etkileri vardır. Çünkü geleneksel olarak, özgürleşimci politika politik değişimi kolaylaştırmak için bilgiye bel bağlar, öyle ki bilginin yurttaşlara ulaştırılması bugün bile özgürleşimci politikanın başlıca faaliyet alanlarından biridir. Özgürleşimci projelere müdahil olan çoğu insan için, en temel vazife işçi sınıfına mensup olanlar arasında bir sınıf bilinci oluşturmaktır. Bu düşünce hattına göre, sınıf bilinci politik değişimin maddi temelini oluşturmaktadır. Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde

---

10 Eric L. Santner, *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1996), 86.

11 Santner, *My Own Private Germany*, 87. Santner'e göre, Daniel Paul Schreber uzman otoritesinin arketipik kurbanıdır, ama aynı zamanda da bu otorite formuna verilebilecek etik ve politik yanıta ilişkin fikir vermektedir. Bu yanıt, Santner'in uzman rejimi tarafından üretilen semptomla özdeşleşmek -ki bu rejimin tam olarak gerçekleşmesini engelleyen şeydir- diye nitelediği şeyi içerir.

dile getirdiği gibi, "bir sınıfın kaderi, tarihin karşısına çıkardığı sorunları açıklığa kavuşturma ve çözme becerisine bağlıdır".[12] Lukács gibi bir düşünür için, politik değişim belirleyici eylemi olanaklı kılan bilgiye bağlıdır. Otorite geleneksel efendi konumunu işgal ettiği sürece, bilgi devrimci bir işlev üstlenebilir. Tarihsel açıdan, özgürleşimci politikaların temel sorunu eğitime erişim olmuştur; Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da ana hatlarını çizdiği komünist programın anahtar bileşenlerinden birinin kamusal eğitime evrensel erişim olması tesadüf değildir.

Bugün özgürleşmeden taraf olanlar arasında, bilginin politik değişimin kaynağı olacağı konusundaki ısrarı hala sürdürenler yok değildir. Bu pozisyona göre, muhafazakâr politikaları destekleyenler doğru dürüst bilgiden yoksun oldukları için kendi menfaatleri aleyhine hareket etmektedir. Bu insanlar propagandanın kurbanlarıdır ve özgürleşimci politikanın bu bilgi eksikliğini gidermesi gerekir. Büyük medya kuruluşlarının bilgi üzerindeki denetimi kırılırsa, özneler kendi çıkarı aleyhine hareket etmeyi bırakıp, aktif bir şekilde çağdaş kapitalizme karşı çıkmaya başlayacaktır. Bu pozisyonu benimseyenler açısından, politik faaliyet bilgilendirme, bilinçlendirme ve olayların aydınlatılmasına bağlıdır.

Oysa bugün bilinçlendirme gayretlerinin başarısızlığı her yanımızı kaplamış durumda. Thomas Frank'in övgülere mazhar olan çalışması *Kansas'ın Nesi Var?* bu tür başarısızlıkları konu ediniyor, örneğin. Frank, ABD' nin Kansas gibi bölgelerindeki insanların kendi ekonomik çıkarlarını baltalayacak politik eylemlerde bulunma eğilimlerine dikkat çekiyor. Şöyle not düşüyor: "Amerikan siyasi yaşamı, temel menfaatleri konusunda yanılan

[12] Georg Lukacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge MA: MIT Press, 1971), 53.

insanlar üzerine kuruludur".[13] Sağın Amerika'daki ve tüm dünyadaki mevcut başarısı, sağcı politikaların kendisine faydalı olacağına ikna olanların sayısındaki bir artışa işaret etmez. Bu durumun gösterdiği asıl şey şudur; muhafazakârlık, insanlara keyiflerini bugünün özgürleşimci politikalarının olanak vermediği bir biçimde organize etme olanağı vermektedir. Özgürleşimci politika daha doğru bir dünya görüşü öneriyor olabilir, ama Sağ da muazzam bir keyif öneriyor.

Geleneksel olarak, özgürleşimci politikanın politik mücadelede sahip olduğu temel avantaj otoriteye meydan okumasıydı. Kişi özgürleşimci davaya katıldığında, yerleşik iktidar rejimine karşı çıkar, bu karşı koyuştan doğan keyfi deneyimlerdi. 2011'deki Arap Baharı devrimlerinde de açığa çıkan bu keyif bugün hala görülebilir. Özgürleşimci faaliyet daima belli bir risk (hatta pek çok devrimcinin akıbetinin gösterdiği üzere, ölüm riski) içermesine rağmen, beraberinde ne gündelik itaatte, ne de simgesel kimlikte bulunmayan bir keyif getirmekteydi. Kısacası, özgürleşimci militanlık, tarihsel olarak, içerdiği riski hafifletmektense büyüten güçlü bir libidinal bileşen içermekteydi. Özgürleşimci politikanın bu özgürleştirici gücü hemen her politik filmde görülebilir. Bu filmlerde, birlikte özgürleşimci bir projeye katılıp aşık olan aktivistleri, adaleti tesis etme mücadelesinin içinde filizlenen romantizmi görürüz.

Onlarcası içinde birkaçını zikretmek gerekirse, Warren Beatty'nin *Kızıllar* (*Reds*, 1981), Ken Loach'un *Ekmek ve Güller* (*Bread and Roses*, 2000) ve Gillian Armstrong'un *Charlotte Gray* (2001) filmlerinde kendini gösteren şey, baskıcı egemen düzene karşı yürütülen mücadeleye içkin keyfin göstergesi olan bu dinamiktir.

---

[13] Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America* (New York: Henry Holt and Company, 2004), 1.

Her bir örnekte, baskıcı bir rejime karşı girişilen mücadelenin doğurduğu riskten romantizm filizlenir. *Ekmek ve Güller*'de Maya (Pilar Padilla) ile Sam (Adrien Brody) arasında gelişen aşkın ilk kıvılcımı, Maya ofis binasında temizlik işçilerinin sendikalaşmasına yardımcı olmaya çalışan Sam'e şirketin güvenlik görevlilerini atlatması için yardım ettiği an çakar. Maya Sam'e yardım ederek temizlik görevlisi olarak çalıştığı işini tehlikeye atar ve bu risk ikisi arasındaki erotizmin itici gücü olur.

Muhafazakârlık genellikle bu türden bir keyif vermez, ama onun da kendine özgü bir cazibesi vardır. Muhafazakârlık otoritenin ve istikrarın yanında saf tutar. Özgürleşimci politika otoriteye meydan okumaktan doğan bir keyif sunarken, muhafazakârlık o otoriteyle özdeşleşmekten doğan bir keyif sunar. Milli marşlar işitildiğinde, bayraklar göndere çekildiğinde alınan keyif, bu keyiftir işte. Ulusal askeri üniformanın, üzerinde gezinen parmakların karıncalanmasına sebep olan kumaşı bu keyiften dokunmuştur. Bu erotizm özgürleşimci politikanın erotizmi değildir (muhtemelen onun kadar güçlü de değildir), ama yine de bir erotizm biçimidir. Libidinal bir yük oluşturur. Muhafazakârlıkla özgürleşimci politika arasındaki mücadele, ne muhafazakârlığın ne de özgürleşimci politikanın tekelinde olmayan keyfi organize etmenin birbirine rakip iki yolu arasındaki tarihsel bir mücadeledir.

Özgürleştirici gücü bilgide konumlandıran geleneksel vurguya rağmen, özgürleşimci politikayla muhafazakârlık arasındaki mücadelenin odağı evvelden beri bilgiden ziyade keyiftir. Politik arenada, bilgi yalnızca öznelerin keyiflerini seferber etme biçimiyle ilgili olduğu müddetçe önemlidir. Öznelerin ideolojik manipülasyonu fark etmesi ve doğru dürüst bilgiye vakıf olmasının politik bir değişim tetikleyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Bir şeyin (bir devlet başkanının veya bir *Twinkie*'

nin) bizim için zararlı olduğuna ilişkin bilgi, ondan aldığımız keyfi azaltmaz. Ama bunun nedeni bilgilerimizi yok sayarak keyif alma becerimiz değil, bilginin keyfimize hizmet etmesidir. *Twinkie*'nin verdiği keyif şekerin insan metabolizması üzerindeki fizyolojik etkisinden kaynaklanmaz, bu maddenin bedene verdiği zararın bilgisinden kaynaklanır. Bir şeye eşlik eden zararı bilmek ondan keyif almamızı kolaylaştırır aslında, özellikle de bu bilgiyi yadsıyabildiğimiz zamanlarda. Keyif (şüphesiz ki *Twinkie*'nin de verdiği) bedensel hazlardan farklıdır; öznenin kendi keyfine katlanmasını sağlayan bir miktar fedakârlığa bağlıdır. Keyif alabilmemiz için fedakârlık şarttır.

Keyfin esasen mazoşisttik bir yapısı vardır.[14] Daima, dış kaynaklı ve bizi zayıf düşüren bir yabancı güç formunda gelir. Ama Alenka Zupančič'in de belirttiği gibi, "bana tuhaf gelen şey basitçe komşunun, ötekinin keyif alma tarzı değildir. Asıl mesele, (ötekinin keyfiyle birlikte ortaya çıkan, hatta ondan ayrı düşünülemez olan) kendi keyfimi tuhaf bulmam, hasmane bir şey olarak deneyimlememdir".[15] İlk kayıp deneyimi, etrafında keyfimizi yapılandırdığımız kayıp nesnenin doğumuna vesile olur ve daha sonraki tüm keyif deneyimlerimiz bu ilk kayıp deneyimine dönmemizi talep eder.

Fedakârlık ve kayıp vasıtasıyla, yalnızca bir yokluk olarak varolan ayrıcalıklı nesneyi yeniden oluştururuz. Ayrıcalıklı nesneyi gerçekten edinmenin kaçınılmaz bir hayal kırıklığına sebep olmasının sebebi budur: Kayıp nesne mevcut hale geldiğinde, ayrıcalıklı statüsünü yitirip sıradan bir ampirik nesneye dönüşür. Bu bakımdan,

---

[14] Jacques Lacan *XXIII. Seminer*'de keyfimizin "gerçeğin keyfi" olduğunu ve "gerçeğin verdiği asıl keyfin [de] mazoşizm olduğunu" ifade eder (Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XXIII: Le sinthome, 1975-1976* [Paris: Seuil, 2005], 78, çeviri bana ait).

[15] Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan* (New York: Verso, 2000), 225.

bilgi keyif almamıza pek de öyle düşünebileceği gibi -yani, neyin menfaatimize olduğunu göstererek- yardım etmez; bize feda edecek bir şey vererek yardım eder: Mesela, sigaranın sağlığa zararlı olduğunu, bizi öldürebileceğini bilirsek, bu bilgi gayet sıradan bir şey olan sigara içmeyi keyifle dolu bir eyleme dönüştürebilir.[16] Sigara içerken, her fırtta fedakârlık edimini tekrar eder, ilk kayıp deneyimine geri döneriz. Ölümümüzü hızlandırmak basitçe sigara içmenin bedeli değildir, sigara içmekten keyif almamızın vesilesidir. Bu manada, sigara içenleri gerçekten de öldürür. Zaten eğer bunu yapmazsa, (bedensel haz vermeye devam edebilirse de) keyif verme becerisini yitirir.[17]

Geleneksel efendinin yönetimi altında, bu türden bir keyif olanağını sürdüren şey yasaktır: bir eylemin keyfini sürebilmemiz bu eylemin toplumsal bir yasağı çiğnemesine bağlıdır. Lacan *VII. Seminer*'de şöyle not düşer: "*Jouissance* doğrultusundaki ihlal, yalnızca karşıt ilke tarafından, Yasa formları tarafından destekleniyorsa gerçekleşir. *Jouissance*'a uzanan patikalarda bir şeylerin tükenmesi, bir şeylerin bu patikaları aşılmaz, yasaklı hale getirmeye meyletmesi, deyim yerindeyse, *jouissance*'ın arazi aracına dönüşür".[18] Yasaklama, fedakârlık ihtimali doğurup keyfi olanaklı kılar. İyi olanı feda eder, yasağı çiğneriz.

---

[16] Geçenlerde, bir arkadaşım açık havada yürüyüş yaptığımız sırada sigara içtiği için özür dileyip, sigara içtiği zamanlar ulu orta mastürbasyon yapıyormuş gibi hissettiğini itiraf etti. O bu eylemden utanç duyduğunu ifade etmek istiyordu, ama yaptığı benzetmenin ifade ettiği şey daha önemliydi; keyfin sigaraya ilişik olduğunu ileri sürüyordu.

[17] Her sigara içen sigara içmekten keyif almaz elbette. Sigara içmeyi veya zararlı herhangi bir faaliyeti zararlı olduğunu bilmeksizin gerçekleştirmek de mümkündür. Basit hazları bulmak tahmin edilebileceğinden çok daha zor olmakla birlikte, böyle bir durumda özne yalnızca haz duyar. Deneyimimize bilgi sızdığı an, hazzımıza da keyif sızar.

[18] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, çev. Dennis Porter (New York: Norton, 1992), 177.

Ama yasaklama çağdaş toplumda bu rolü oynamıyor artık. Belirli faaliyetleri yasak eden bir evrensel yasak yok artık; bir zamanlar yasağın oynadığı bu rolü, faaliyetlerin neden olduğu zarara ilişkin bilgi oynuyor bugün. Sigaradan düpedüz yanlış olduğu için değil, neden olduğu hasarı bildiğimiz için uzak dururuz. Evlilik dışı cinsel ilişkiye girmekten yanlış olduğu için değil, içerdiği toplumsal ve bedensel tehlikeleri bildiğimiz için çekiniriz. Muhafazakârlar bile bu şekilde düşünür, bu şekilde konuşurlar. Mesela, muhafazakârlar prezervatif hakkındaki bilgilendirmenin cinsellik eğitiminden çıkarılmasını savunduğunda, prezervatifin AIDS'in yayılmasını engellemekte yüzde yüz güvenilir olmadığının bilindiğini iddia ederler. Her bir örnekte, otorite yasa değil bilgidir. Efendiye meydan okumayı gerektiren politikanın libidinal yükü bugün büyük ölçüde ortadan kalktı, bu libidinal yük artık otoritenin yeni faillerini temsil eden uzmanlara meydana okumaya ilişik.

Popülizmin Tezatları

Bugün sağ politikanın en güçlü biçimi olan muhafazakâr popülizm, egemenliğini bu yeni otorite formunun gelişimine borçludur. Popülist liderlerin cazibesi keyifle kurdukları ilişkiye dayanır. Geleneksel efendi figürü keyfi yasaklarken, popülist lider özneleri uzmanlar tarafından keyiflerine getirilen kısıtlamalardan kurtarır. Muhafazakâr popülistler sıklıkla geleneksel değerlere dönme çağrısı yapmalarına (kürtajın sınırlandırılmasını, okul duasını vb. desteklemelerine) rağmen, bu değerleri yasaklamanın hizmetine sürmezler. Bunun yerine, kullandıkları retorik geleneksel değerleri özgürleşmenin ve bağımsızlığın pozisyonuna yerleştirir. Popülist lider, öznelerin bu yeni otoritenin içini boşaltmaya yeltendiği geleneksel değerleri serbestçe benimseyebilmeleri için,

onları baskıcı uzman otoritesinden kurtarmayı teklif eder. Bu şekilde, geleneksel değerler bir yasak kaynağı olarak iş görmelerine karşın, bunun tam tersine, bariz bir özgürleşme kaynağına dönüşürler.

Bu dönüşüm, Amerika'daki evrim ve (son tezahürlerine "akıllı tasarım" denilen) bilimsel yaratılışçılık eğitimi etrafında dönen tartışmalarda açıkça ortaya çıkmıştır. Yaratılış düşüncesi, temel itibarıyla davranışa yönelik otoriter kural ve yasaklara dayanan bir doktrindir. Eğer insanı Tanrı yarattıysa, o halde mantıksal olarak insanın Tanrı'nın getirdiği kısıtlamalara uyması gerekmektedir. Ancak bugün gelinen noktada, yaratılış düşüncesini savunanlar kendilerini otoritenin hizmetindeki kimselerden ziyade ona başkaldıran mücadeleciler olarak nitelemektedirler. Uzmanın -yani, evrimsel bilimin profesyonel olmayanların başa çıkamayacağı bir düzeydeki karmaşıklığını anlayabilen bilim insanlarının- otoritesince yerleştirilen hâkim fikirlere karşı çıkan bir doktrine inanma, bu doktrini öğretme özgürlüğü için savaşmaktadırlar.

Yaratılış fikrini savunanlar, *Münasebetsiz Bir Darwinizm ve Akıllı Tasarım Rehberi*, *Darvinizme Karşı Ufku Genişletmek* ve *Seyrek Muhalefet* gibi isyankâr tınılara sahip kitaplar kaleme aldılar.[19] Kendilerini, toplumsal otoritenin ulakları olarak takdim etmek şöyle dursun, otoritenin en gürültücü karşıtları olarak niteliyorlar. Bu nitelemeler radikal bir davaya girişmek gibi, bize anlatılanlara inanmayı reddetmenin bir yolu gibi görünüyor. Ama yaratılış düşüncesini savunanların davalarını sürdürme biçimi, daha çok çağdaş popülist lide-

[19] Bkz. Jonathan Wells, *The Politically Incorrect Guide to Darwinism and Intelligent Design* (Washington DC: Regnery Publishing, 2006); Phillip E. Johnson, *Defeating Darwinism by Opening Minds* (Downer's Grove IL: Inter Varsity Press, 1997); ve William A. Dembski, ed., *Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing* (Wilmington DE: ISI Books, 2004).

rin kullandığı taktikleri andırır.[20]

Uzman otoritesi çağında, efendi figürü artık insanların etrafından dolanması gereken sağlam bir otorite gibi görülmez. Geleneksel toplumdaki otoriter efendinin aksine, çağdaş efendi figürü yasaklar koymak yerine, bu yasakların etrafından dolanan yollar teklif eder. Davranışa getirilen kural formundaki yasaklar (yahut öneriler) uzmandan gelmektedir artık. Tıbbi uzmanlar, kamusal alanlarda sigara içilmesini önleyen ya da (zararlı yağ içeren besinler gibi) sağlığa zararlı yiyeceklerin tüketiminin daha sıkı denetlenmesini öngören kurallar getirilmesine yönelik kampanyalar yürütmekte; çevrebilimciler [ekolojistler], insanların hangi araçları nasıl kullanacağını sınırlandırmaya dönük düzenlemeler önermekte; ebeveynliği denetleyen otoriteler ailelerin kendi çocuklarını nasıl yetiştirip yetiştiremeyeceği konusuna sınırlar getirmeye çalışmaktadır.

Otoritenin bu yeni tezahürü çerçevesinde, efendi özgürleşmeye ve keyfe yönelik bir güce dönüşür. Slavoj Žižek *Gıdıklanan Özne*'de şöyle not düşer: "Görünüşte, Totaliter Efendi de katı emirler dayatmasına, bizi hazlarımızdan feragat edip ulvi bir Ödev uğruna kendimizi feda etmeye zorlamasına rağmen, alenen söylediklerinin satır araları okunduğunda görülebilen asıl buyruğu bunun tam tersidir-sınır tanımaz, ölçüsüz bir *ihlal* çağrısıdır".[21] Çağdaş popülist lider takipçilerine canları çekti-

---

[20] İnsan faaliyetinin küresel ısınmada önemli bir payı olduğu düşüncesine karşı yürütülen muhafazakâr kampanya muhafazakâr popülizmin başka bir biçimini temsil eder, ama bilimsel yaratılışçılıkla aynı retoriğe yaslanır. Küresel ısınma konusundaki bilimsel mutabakattan kuşku duyan biri, kendisini otoritesiyle çağdaş topluma yön veren uzmanın hâkimiyetine başkaldıran biri olarak konumlandırabilir örneğin. Buna karşılık, küresel ısınmaya karşı mücadele eden çevreciler bilginin tarafında saf tutar, uzmanın otoritesini bir silah gibi kullanırlar.

[21] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (New York: Verso, 1999), 391. Türkçesi: *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos.

ğince sigara içebileceklerini, istedikleri arazi aracını kullanabileceklerini, çocuklarını nasıl istiyorlarsa öyle yetiştirebileceklerini söyler. Efendi, otoriteye cisim vermekten ziyade, uzmanın her yanı etkisi altına alan otoritesine meydan okur.

Ancak efendi figürü -ki en iyi örneğini Faşist lider oluşturur- yalnızca ölçüsüz bir ihlali tetiklemez. Bu tip figürler, ihlali gerçek bir itaatin mazereti haline getirirler aynı zamanda. Ebeveynliği denetleyen otoritelerden ziyade efendiye kulak verip çocuklarını kemerle döven ana babalar, gerçek (muhtemelen Tanrı'nın buyurmuş olduğu) yasaya bağlı kaldıklarını düşünebilirler. Bu insanlar, (toplumun geri kalanının aksine) bir yandan ihlale eşik eden tatminin keyfini sürerken, diğer yandan da eksiksiz bir itaatkârlık deneyimleyebilirler. Bu paradoksal konum, bütünüyle aldatıcı olan yapısına rağmen, öznenin keyfini en üst düzeye çıkarmanın bir yolunu sunar. Bugün, efendi figürünün gücünün kaynağını oluşturan şey, keyfi görünüşte karşıt olan biçimlerde harekete geçirebilme becerisidir: Efendi figürünün takipçisi aynı anda *hem* yasaya itaat etmekten, *hem de* onu ihlal etmekten keyif alır.[22]

Keyfin dağılımı, önceleri hem özgürleşimci güçler hem de muhafazakârlar için dengeli bir oyun alanı idiyse de, uzman otoritesinin yükselişi dengeyi muhafazakârlıktan yana bozmuştur. Bugün, iki keyif alma tarzı da -yani ihlalden keyif almak da, itaatten keyif almak da- muhafazakârlığın ayrıcalıklı bölgesine dönüşmüş durumda, buna karşılık özgürleşimci politika ise uzmanlardan (ve onlarla özdeşlik kuranlardan) başka kimseye

[22] İtaatle isyanın bu birleşimi, 1990'lardaki kürtaj karşıtı *Operation Rescue* grubunun kullandığı taktiklerde açıkça görülebilir. Topluluk, bir yandan Solun 1960'larda yasaya karşı çıkan protestolarına müdahil olurken (hatta radikal üyeler kürtaj yapanlara şiddet uygularken), diğer yandan da Tanrı'nın *Operation Rescue* liderlerinin direktiflerinde tezahür eden yasasına itaat etmenin keyfini sürüyordu.

keyif vermeyen bilginin alanına sıkışmış durumdadır. Thomas Frank'in incelemiş olduğu Kansas gibi sol popülizmin eski kaleleri, politik parametreler deprem gibi bir alt üst oluş geçirdiği halde popülist dokularını korumuştur. Amerika'da, sola duyulan sempatinin en güçlü olduğu kesimler, beklenebileceği gibi yoksullar veya işçi sınıfı değil, eğitimliler ve varlıklıların bir bölümüdür.

Ancak orta-üst ve üst sınıfların sola duyduğu sempati asla bir sempatiden fazlası olamaz. Bu kesimler değişimin gerçek failleri olamaz, çünkü sahiden anlamlı sonuçları olan bir değişim bu sempatinin dile getirildiği pozisyonun ta kendisini ortadan kaldıracaktır.[23] Orta-üst ve üst sınıftan özneler, toplumsal konumlarının bağlı olduğu mevcut toplumsal düzenlemelerde belli bir tatmin bulurlar ve psişik olarak toplumsal konumlarından sıyrılamadıkları sürece de bu tatmin onları değişimin ateşli savunucuları olmaktan alıkoyar. Bu sınıflar kürtaj karşıtı *Operation Rescue* gibi hareketlere katılanlara ilham veren adanmışlığı gösterme eğiliminde değillerdir, çünkü tehlikede olan onların keyif alma tarzı değildir. Muhafazakâr popülistler toplumsal değişim başlatmaya hazırlanan öznelere ilham verir, ama onları gerici bir istikamete sevk ederler. Bu liderlerin başarısı uzman hükmünün, yani Jacques Lacan'ın "üniversite söylemi" dediği şeyin zaferinin yapısal sonucundan başka bir şey değildir.

---

[23] Sol eğilimli aktör Alec Baldwin 2011 Ekim'de *Occupy Wall Street* [*Wall Street'i İşgal Et*] hareketini ziyaret ettiğinde, üst sınıfların özgürleşimci hareketlere gösterdiği ilginin basit bir ilgiden başka bir şey olmadığını göstermiştir. Aynı fikirde olduğu insanlarla karşılaşmayı bekleyen Baldwin hareketin fazla ileri gittiğini, kapitalizmin kendisini sorguladığını keşfetti. Baldwin'in *Occupy Wall Street*'ten geri çekilmesi onun kişisel samimiyetsizliğinden ziyade, özgürleşimci projelere müdahil olmanın üst sınıflar için ne kadar zor olduğunun göstergesidir. İsa'nın zenginlerin cennete girmesine ilişkin problemleri açıkça ortaya koyması gibi, biz de onları evrensel özgürleşmeden ayıran bariyeri fark etmeliyiz.

Üniversite Söyleminin Doğumu

Lacan, efendi yönetiminden uzman yönetimine veya uzman bilgisiyle yönetilmeye geçişin toplumsal ilişkileri düzenleyen söylemde bir değişim meydana getirdiğini ileri sürer. Lacan için, söylem yalnızca dille bağlantılı temel bir ilişkilenme tarzı değil, toplumsal bağın temelidir. Söylem, toplumsal etkileşimde mevzubahis olan dört temel unsuru yapılandırma biçimiyle, toplumsal etkileşimi olanaklı kılan şeydir: efendi imleyen, bilgi, keyif ve özne. Her söylem bu unsurları farklı şekillerde konumlandırır; söylemin yarattığı toplumsal bağın doğası bu unsurların nasıl bir düzen içinde olduğuna bağlıdır. Lacan'ın söylem teorisine dönerek, uzman bilgisi rejiminin temel yapısını inceleyebilir, bu rejimde meselenin ne olduğunu keşfedebiliriz.

Lacan *XVII. Seminer: Psikanalizin Öteki Yüzü*'nde dört söylem ayırt eder: Efendinin söylemi, üniversite söylemi, histeriğin söylemi ve analistin söylemi. Bu söylemlerin her biri dört temel pozisyon içeren aynı temel yapıyı paylaşır: (1) otoritenin söylemi veya pozisyonu içindeki fail; (2) failin ötekisi: faili destekleyebileceği gibi ona karşı da olabilir; (3) söylemin ürünü: söylemin aktif biçimde ürettiği şey; (4) söylemin hakikati: söylemin içinde gizlenen, söylemin yapısı analiz edilerek görülebilen şey. Dört söylem, toplumsal bağın unsurlarını (efendi imleyen, bilgi, keyif ve özne) bu dört söylemsel pozisyona nasıl yerleştirdiklerine göre birbirinden ayrılır.

Dört söylem teorisi kesinlikle bir tarih teorisi değildir, ama özellikle efendinin söylemiyle üniversite söylemini içeren böyle bir teorinin gelişmesine imkân sunar. Tarihsel açıdan toplumsal örgütlenmeye temel oluşturan efendinin söylemi içinde fail pozisyonunda, yani söyleme yön veren pozisyonda efendi imleyen yer alır.

Ötekinin pozisyonunda bilgi, ürün pozisyonunda artı keyif (veya Lacan'ın *a* ismi verdiği şey), hakikat pozisyonda ise bölünmüş özne bulunur.

Efendinin söylemi etrafında organize olan toplumlarda, efendi imleyenin hâkimiyeti olasılıkların belirlenmesi ve faaliyetlerin sınırlandırılması işi görür. Efendi imleyen öznelere açık tüm simgesel kimlikleri destekler, özneler nasıl bir özdeşlik kurarsa kursun efendi imleyenin hâkimiyet alanı içinde kalır. Ancak bu tabiiyet hiçbir aksilik olmadan gerçekleşmez; efendinin söyleminin ürettiği artı keyif bağlılık üretebileceği gibi isyan da tetikleyebilir. Bu, itaatten doğan keyfe dayalı, ama isyanla bağlantılı keyfin de daima tehdit ettiği bir yapıdır. Bilgi bu rejimi destekler, ama aynı zamanda da Aydınlanma örneğinde olduğu gibi ona ters düşme tehlikesi taşır.

Efendinin söylemindeki belirsizliğin nedeni öznenin bu söylem içinde işgal ettiği pozisyondur. Özne efendinin söyleminin hakikatidir; fail rolünü efendi imleyen üstlenmesine rağmen, söylemin ardındaki gerçek itici güç bölünmüş öznelliktir. Efendinin beyanları ve yasakları öznenin bölünmüşlüğünün toplumsal dokuda açtığı yarayı iyileştirme çabasını temsil eder. Öznenin kendi içinde bölünmüş olması, toplumsal bedeni bütün olmaktan, uyumlu olmaktan alıkoyar. Bu toplumun boğazına takılan bir kılçıktır, toplumsal düzenin tam ortasındaki bir arızadır. Efendinin söylemi bu arızanın etrafında, onu bastırmak ve efendinin tek egemen olduğu düzenli bir rejim kurmak üzere inşa edilir. Ama efendinin söylemi bu görevi icra etmekte başarısız olur ve bu da üniversite söyleminin doğmasına vesile olur.

Üniversite söylemi efendinin söyleminin başaramadığı şeyi gerçekleştirmeye çalışır. Bilgiyi fail pozisyonuna, artı keyfi failin ötekisi pozisyonuna ve bölünmüş özneyi de söylemin ürünü olarak konumlandırır. Üniversite söylemiyle histeriğin söylemi, tarihsel açıdan

efendinin başarısızlığına cevaben doğmuştur. Üniversite söylemi egemen toplumsal bağ haline gelmiş, (daima sorgulayan bölünmüş özneyi fail pozisyonuna, cevaplardan yoksun olan efendi imleyeni ise öteki pozisyonuna yerleştiren) histeriğin söylemi ise muhalif toplumsal hareketlerin üstlendiği başlıca form halini almıştır.[24]

Efendinin söylemi kapitalist çağda kendini sürdüremez. Kapitalizm, efendinin mübadele döngüsünün dışında işgal ettiği alanı ortadan kaldırarak, efendinin söyleminin hâkimiyetini sarsar. Efendinin istisnailiğini yitirmesi herkesçe görülebilir hale gelir. Mladen Dolar'ın ifade ettiği gibi, "kapitalizm üniversite söylemiyle bağlantı içinde kurulmuştur, üniversite söylemi kapitalizmin ikizidir, çiftidir".[25] Kapitalist üretim ilişkileri, yalnızca Marx'ın ileri sürdüğü gibi eşitlik ve özgürlük düşüncesini devreye soktuğu için değil, efendiyi bu otorite figürünü ayakta tutan iddiadan yoksun bıraktığı için de devrim niteliğindedir. İstisnai statüsü olmaksızın, efendi talepte bulunabileceği zeminden mahrum kalır ve başka temellere sahip bir efendinin bu efendinin yerine geçmesi gerekir. Bu şekilde, uzman otoritesinin doğumu için ihtiyaç duyulan alan açılmış olur.

Efendinin söyleminin hâkimiyetinden üniversite söyleminin hâkimiyetine geçiş devrimci bir geçiş olmasına rağmen, kilit unsur değişmeksizin kalır. Lacan'ın dört söylem teorisinin görünür kıldığı şey -bir teori olarak önemini borçlu olduğu şey de diyebiliriz, efendinin uzman otoritesi rejiminde, yani üniversite söyleminde oy-

---

[24] Histeriğin söylemi içinde, fail bu söylemsel yapı üzerine kurulu olan bir toplumsal bağ için problem oluşturan bölünmüş öznenin ta kendisidir. Bölünmüş özne daima bölünmüşlüğüne deva olacak bir efendi aradığı için, histeriğin söylemi efendinin söylemine geri döner. İsyanların çok daha sert bir efendilik formuyla sonuçlanmaya yatkın olmasının sebebi budur.

[25] Mladen Dolar, "Hegel as the Other Side of Psychoanalysis", *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on "Seminar XVII"*, der. Justin Clemens ve Russell Grigg içinde (Durham NC: Duke University Press, 2006), 136.

namayı sürdürdüğü roldür. Üniversite söyleminin yükselişi efendinin egemenliğini sona erdirmez. Aslına bakılırsa, tam tersi bile iddia edilebilir: Üniversite söyleminin hâkim toplumsal bağ olmasının efendiyi neredeyse zarar verilemez bir pozisyona, yani efendinin söylemi içinde işgal ettiği pozisyonun tam tersine yerleştirmek gibi bir etkisi vardır. Uzman bu pozisyon değişimini kolaylaştırıp, bilerek veya bilmeyerek efendinin hizmetinde çalışır. Bugün sözü geçenler bilim insanları, beslenme guruları ve dünyaca ünlü ekonomistler olabilir, ama bu kimselerin işlevi perde arkasındaki efendiye vekâlet etmektir.

Hem Mladen Dolar, hem de Alenka Zupančič Lacan'ın dört söylem teorisi üzerine yürüttükleri tartışmalarda ısrarla bu noktanın üzerinde dururlar. Dolar'a göre, "Lacan'ın üniversite söylemi inşasındaki bütün mesele bunun başka bir tuzak olması, görünüşte özerk ve kendi kendini hareket ettiren bilginin gizli bir şartı olmasıdır, bu söylemin hakikatinin çizginin altındaki efendi tarafından alıkonulmasıdır".[26] Üniversite söylemi içinde, hakikat pozisyonunu efendi imleyen işgal eder ki bu da uzman otoritesinin en nihayetinde efendinin hizmetinde çalıştığı manasına gelir. Zupančič bu tartışmaya şunu ekler: "Lacan'ın üniversite söyleminde ayırt ettiği şey yeni ve gözden geçirilmiş bir efendi söylemidir".[27] Üniversite söylemi efendi söyleminin başarısızlığına cevaben doğmuştur, ama radikal bir toplumsal yapı değildir. Otoritenin kapitalist üretim ilişkilerinin gerekliliklerıyle baş edebilmesini sağlamak adına, efendilikle bağlantılı otoritenin yeniden yapılandırılmasını temsil eder. Üniversite söyleminin (ve uzman otoritesinin) hakikati olan efendilik saklıdır ve içinde barındığı bu gizlilik yüzünden de çok daha etkilidir.

---

[26] Dolar, "Hegel as the Other Side," 136.

[27] Alenka Zupančič, "When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value", Clemens ve Grigg, *Jacques Lacan and the Other Side* içinde, 168.

Süperego Formu

Efendinin statüsündeki değişim, kendisini süperegonun statüsündeki bir değişimle hissettirir ve bu politik faaliyet açısından belirgin sonuçları olan bir değişimdir. Bu değişimi, Freudcu süperegoyla Lacancı süperego arasındaki ayrım temelinde kavrayabiliriz. Lacan hiçbir zaman yeni bir süperego versiyonu geliştirmemiş olmasına, ısrarla Freudcu süperego kavramı üzerinde durduğunu ifade etmiş olmasına karşın, ortaya koyduğu açıklama vurguyu Freud'un yerleştirdiğinden farklı bir yere koyar. Freud'un teorisinden Lacan'ınkine geçişte temel yapı değişmemesine rağmen, bu yapının aldığı biçim değişir.

Freud süperegoyu yasanın içselleştirilmiş bir temsilcisi olarak kavramıştır. Süperegoyu ana baba otoritesini temsil eden figürün bir uzantısı olarak tarif etmiş, öznenin onunla ilişkisini bu terimlerle değerlendirmiştir. *Ego ve İd*'de şöyle der örneğin: "Nasıl çocuk ebeveynlerine itaat etme zorlantısı içine giriyorsa, ego da süperegosunun kategorik buyruklarına boyun eğer".[28] Yasanın dışsal otoritesi, etkin bir şekilde işleyebilmek adına içeriden bir desteğe ihtiyaç duyar ve bu iç destek öznenin kendi dürtülerini kullanabildiği için, yasağın failinin yasanın kendisinden daha güçlü hale gelmesiyle sonuçlanır. Freud süperegoyla id arasında yakın bir bağ olduğundan söz eder ki süperegonun özneye yönelik saldırısına güç veren şey bu bağdır. Süperego tarafsız bir otorite değildir; tepeden tırnağa libidinal yüklüdür.

Freud'un süperego kavrayışı, süperegonun yasaklama rolünü öne çıkarır. Süperego öznenin ne düşünüp ne yapabileceğini sınırlandırır; öznenin pişesine her-

[28] Sigmund Freud, *The Ego and the Id, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, Vol.19, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 48.

hangi bir dış otoriteden daha talepkâr bir otorite yerleştirerek efendinin gücünü arttırır. Freud, rasyonel cezalandırılma korkusunun özneleri kâfi derecede uysallaştırabilmek için yeterli olmadığı kanaatindedir. İtaat için, bu rasyonel korkunun irrasyonel bir güçle desteklenmesi gerekir ki bu güce cisim veren de süperegodur.

Lacan, kendi süperego kavrayışında, Freud'un süperegonun enerjisini idin rezervuarından çektiği yönündeki iddiasına geri döner. Bu iki psişik bölgenin Freud'un şemasında birbirine fazla yakın olması, Lacan'ı süperegoyu yasaklamadan ayırıp keyif buyruğuyla aynı düzleme çekmeye sevk eder. *XVIII. Seminer*'de şöyle der Lacan: "Süperegonun düzeni... tam olarak... bu saf keyif çağrısından, yani kastrasyonsuzluk çağrısından kaynaklanır".[29] Süperego özneyi yasak kılığındaki buyruklarla bombardıman altında tutarken bile, Lacan bu buyrukların esasen keyif buyurduğunda ısrar eder.

Lacan'ın kavradığı biçimiyle, süperego sürekli olarak özneye keyif almakta başarısız olduğunu hatırlatıp, öznenin kendi başarısızlıklarını kıyaslayabileceği bir ölçü olarak nihai bir keyif idealini devreye sokar.[30] Hiçbir özne süperegonun buyruklarına itaat edemez, çünkü onun ortaya koyduğu ideal ulaşılamazdır. Özne itaati

---

[29] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVIII: D'un discourse qui ne serait pas du semblant, 1971*, der. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 2006), 177-78, çeviri bana ait.

[30] Lacan'ın cinsel fark teorisi, Freud'un kadın öznelerin erkek öznelerden daha az süperego geliştirdiği yönündeki görünüşte kadın düşmanı iddiasını doğrular. Süperego özneyi topa tutan nihai bir keyif ideali devreye sokuyorsa eğer, bu ideal kadın öznelerde erkeklerdeki gibi mevcut değildir. Eril süperego için enerji kaynağı, eril nihai keyif idealidir -kastrasyondan muaf ilk baba imgesidir- ve kadınlarda buna denk düşen bir ideal mevcut değildir. Ancak ironik bir biçimde, bu durum (Freud'un ima ettiği gibi) erkek öznelerin kadın öznelerden daha etik olmasıyla değil tam tersiyle sonuçlanır. Etik buyruklarla bağlantısına rağmen, süperego ötekinin keyfini kıskanıp duran paranoyak bir özne ürettiği için, etiğe yönelen bir güç olarak iş görmez. Bu kıskançlık, erkek öznelere özgü değilse de, eril yapının erkekleri kıskançlığa meyilli hale getiren zorunlu bir ürünüdür.

sayesinde bu ideale ne kadar yaklaşırsa, ideal de o hızla kaybolur. Süperego özneye bulmasına asla müsaade etmediği bir keyif emreder.

Bir bakıma, süperegonun ortaya çıkışının uzman otoritesinin yükselişi ve geleneksel efendinin zayıflamasına bağlı olduğu söylenebilir. Freud'dan önce hiç kimse böyle bir fail kavramsallaştırmamıştır; bu durum süperegonun kavramsallaştırılmasından önce var olmadığı manasına gelmese de, ayrı ve güçlü bir fail olarak varlığını hissettirmediği manası taşır. Efendi rejimi altında, yasanın saçma ve tamamıyla despotik olan boyutu kendini efendi figüründe gösterir. Efendinin getirdiği yasaya meşru veya pratik olduğu için değil, yalnızca efendi öyle söylediği için uyulur; efendinin otoritesi anlamsızdır, doğum veya zenginlik gibi tamamıyla tesadüfi olgulardan kaynaklanır.

Uzman otoritesinin yükselişiyle birlikte, yasanın bu saçma boyutu gözden kaybolmuş gibidir. Çünkü uzmanın statüsü ve emirleri efendinin sahip olmadığı bir meşruiyete sahiptir. Uzman otorite statüsünü eğitim ve öğretim aracılığıyla kazanır, onun beyanları asla kendi uğruna bir itaat emretmez. İtaatin daima rasyonel bir gerekçesi vardır: insanlar uzmanın beslenmeye getirdiği kurallara kendi sağlıkları için uymalıdır; flört etmeye dönük tavsiyelerini kendi romantik beklentilerini geliştirmek; çevreye ilişkin öğütlerini dünyayı kurtarmak için dinlemelidir vs. Her tür yasanın temelini yasanın irrasyonelliği -"ben öyle söylediğim için itaat et" buyruğu- oluşturur, oysa uzmanın otoritesi buna yer bırakmaz.

Dışsal yasanın saçma boyutunun ortadan kalmasının sonucu, süperego formunda içselleştirilmiş olarak yeniden ortaya çıkmasıdır. Uzman rejimi altında, yasanın saçmalığını süperego devralır ve bu da süperegonun efendi yönetimi altında hiçbir zaman sahip olmadığı bir güce sahip olmasını sağlar. Dolayısıyla, süperegonun ger-

çek doğumu uzman otoritesinin yükselişi ve dışsal yasanın saçmalığının tahliyesiyle gerçekleşir. Prokapitalist öznelerin vicdan azabı ve suçluluk duygusu deneyimlemiş olduklarına şüphe yok, ama özneye hiçbir manevra kabiliyeti sunmayan bir fail olan tümüyle gelişmiş bir süperegonun doyumsuz ve acımasız taleplerine katlanmak zorunda kalmamışlardır: süperego ne kadar verilirse o kadar talep eden bir faildir. Dışsal cezalandırmalardan korkmak -suçluların kamu önünde sürüklenip parçalanması pratiği artık yaygın değildir, örneğin- içsel korkuların hafiflemesine neden olur. Bu bilginin hâkimiyetinin bir sonucudur.

Bilginin Tarafında Saf Tutmak

Bilginin hâkimiyeti özgürleşimci politikayı zor bir pozisyona yerleştirir. Özgürleşimci olmayı bırakmadan Aydınlanma projesini terk edemez, ama aynı zaman da keyfi Aydınlanmanın programına dâhil etmenin bir yolunu bulması gerekir. Özgürleşimci politika kendisini bilgiden yana konumlandırdığında, otoriteye meydan okumaya denk düşen eski pozisyonunu terk edip, keyfin serbest bırakılmasından ziyade sınırlandırılmasıyla bağlantılı hale gelir. Ve uzman otoritesinin bir temsilcisi olarak, özgürleşimci politika keyif hırsızı gibi görünür. Bize dayattığı bilgi kayıp bir keyif duygusu üretir.

Michael Moore, başarıları ve başarısızlıklarıyla, çağdaş özgürleşimci politikanın karşı karşıya geldiği bu açmazın neredeyse mükemmel bir örneğini sunar. Aktivist bir yönetmen olan Moore'un başarısı, izleyicinin keyfini harekete geçirip, bu keyfi artan özgürlük ve eşitlikle yan yana getirmesidir. Bu durum Moore'un ilk iki belgeseli *Roger and Me* (1989) ve *The Big One*'da (1997) açıkça görülebilir. İki film de izleyicinin büyük sermayeye muhalefet etmekten keyif almasına imkân verir. İl-

kinde, Moore *General Motors*'un Michigan, Flint'deki tesislerini kapatmasıyla ilgili röportaj yapabilmek için şirketin *CEO*su Roger Smith'i takip eder. Moore'un kararlı takibi, Smith ve *General Motors*'un yalnızca işçilerin hayatlarını mahvetmekle kalmayıp, izleyicinin bizzat filmin yapım süreci sayesinde deneyimlediği keyfe de düşman olduklarını gösterir.

The Big One aynı istikamette daha da ileri gider. Keyif, kapitalizm eleştirisinin her yanına sinmiştir. Film şirketlerin rekabet kılığı altında küçülmelerine ilişkin bir eleştiri ortaya koyar; Moore küçülme konusunda en suçlu şirketleri "Yılın [En Başarılı] Küçüleni" şeklinde ödüllendirmek üzere (gerçekten yarışma kazananlara verilen türden) büyük boy simgesel bir çek takdim eder. Moore, Amerika'da bir *Nike* tesisi açılması bahsiyle şirketin *CEO*su Phil Knight'a bizzat meydan okur ve onu bir koşu yarışına davet eder. Film geceleri gizlice gerçekleştirilen sendikal örgütlenmeyi, bu durumun sendikal faaliyeti uluslararası casusluk düzeyine yerleştirdiğini gösterir. Buradaki keyif büyük sermayeye yöneltilen çeşitli eleştirilerde, onu tökezletme gayretindedir ve büyük sermaye bu eleştirilere bilgide temellenen savunmalarla filmin içinde yanıt vermektedir.[31]

Moore'un filmde bizzat yer alması, çağdaş kapitalizmin adaletsizliğine meydan okumaktan doğan bir keyif avatarı olarak iş görür. Dağınık saçları, eskimiş beyzbol şapkası, aşırı kilosu - fiziksel görünümünün tüm bu yönleri, doğruluktan ziyade keyfe olan bağlılığının göstergesidir. Bir uzmandan çok bowling arkadaşına benzer

[31] *Roger and Me* ve *The Big One*'ın sorunu, çağdaş ekonominin problemi olarak işçilerinin çıkarlarına ters eylemlerde bulunan bireysel kapitalistleri hedef almalarıdır. Bu şekilde, iki film de kurumsal küçülmenin yapısal boyutunu -bu sürecin kötü niyetli birkaç kapitalistle sınırlı olmadığını, bizatihi kapitalizmin bir etkisi olduğunu- açığa vurmakta başarısız olur. Moore, sonraki filmi *Kapitalizm: Bir Aşk Hikâyesi'nde* (*Capitalism: A Love Story*, 2009) bu hatayı düzeltir.

ve bu görünümü filmlerinde özgürleşmeyle keyif arasında bağ kurmasına yardım eder. Bu bağlantı *Benim Cici Silahım*'da (*Bowling for Columbine*, 2002) zirveye ulaşır.

Benim Cici Silahım'ın dehası, Amerika'daki silah şiddetini beklenebileceği gibi ülke genelinde ateşli silahların yaygın erişilebilirliğine bağlamayıp, komşudan sakınmaya bağlamasıdır. Filmin başında Amerika'da silah edinmenin ne kadar kolay olduğundan bahsedilmesine rağmen, Moore filmi Amerika ile silahlanmanın artmasına rağmen silahlı şiddetin artış göstermediği Kanada'yı kıyaslayarak bitirir. Filme göre, iki ülke arasındaki fark, Kanadalılar üzerinde etki göstermeyen tehditkâr bir öteki hayaletinin Amerikalılar üzerinde etkili olmasıdır. Moore, Toronto'daki bir muhiti ziyaret ettiği sırada kilitli olmayan kapılarla, ötekine ilişkin genel bir korkusuzlukla karşılaşır. Silah şiddetine yol açan şey, Amerika'da bu tavra rastlanmaması, ötekinin tedbirli olunması gereken bir tehdidi temsil ettiği düşüncesinin yaygınlığıdır. Filmin izleyiciye sunduğu nihai reçete daha az silahtan ziyade daha az kilitli kapıdır.

Kapının üzerindeki kilit, ötekinin keyfinin önündeki engel için kapsayıcı bir metafordur. Moore Amerika'daki silahlı şiddet sorununun kökeni olarak kilitli kapılara odaklanarak, bu şiddeti ulusun kaçınılmaz bir şekilde keyif alan öteki kisvesine bürünen kendi keyfinden geri adım atmasıyla bağdaştırır. Ötekinin keyfinden korunma gayreti aynı zamanda kendi keyfinden sakınmaktır ki *Benim Cici Silahım* Columbine Lisesi'nde gerçekleşen katliam gibi olayları üreten şeyin işte bu tavır olduğu düşüncesiyle sonlanır. *Roger and Me* ve *The Big One* gibi, *Benim Cici Silahım* da keyfin alanını muhafazakârlıktan ayırmayı becerir. Ama *Fahrenheit 9/11* (2004) direksiyonu diğer yöne kırar. Bu filmde, Moore

keyfin müstehcenliğine karşı uzman bilgisinin safına geçer.

Fahrenheit 9/11'in bariz amacı, Amerikan halkıyla George W. Bush arasındaki özdeşleşmeyi kırmaktır. Moore bu özdeşleşmeyi başkanın zayıflıklarını ifşa edip meşruiyetini sorgulayarak kırmaya çalışır. *Fahrenheit 9/11*'i sorunlu hale getiren şeyse, film yapısının gerçekleştirmeyi umduğu politik dönüşümü bizzat engellemesidir. Bir yandan, film solcu izleyicileri otorite pozisyonuna yerleştirerek onları memnun eder. Kendilerini Moore'un Bush'un beceriksizlik ve kayıtsızlık anlarını sıralayan dış sesiyle özdeşleştirip, filmde imtiyazların ve yolsuzlukların sıralanmasıyla kendi pozisyonlarının haklı olduğunu düşünebilirler. Ama öte yandan, *Fahrenheit* Bush'a en zehir zemberek eleştirileri yönelttiği anlarda öteki izleyicilere Bush'la özdeşleme imkânı sunar.

Filmin ilk kırk dakikası boyunca, Moore'un sesini duymamıza karşın kendisini nadiren görürüz. Moore bu seçimi filmin daha az öznel veya partizan görünmesini sağlamak için, bu tavrın öne sürdüğü tezlere daha fazla izleyiciyi ikna edeceğine inandığı için yapmıştır muhtemelen. Ama sonuç tam tersidir: Bedensiz bir ses olarak, Moore bir otorite figürüne dönüşür. Bush'un keyif aldığını görüp, Moore'un bu keyfi kınadığını duyarız. Moore'u fiziksel olarak görmeyiz ve bu da onun keyiften ziyade otoriteyle bağdaştırılmasına yol açar.[32]

Bush'un 2000 seçimindeki şaibeli zaferi ve sonrasını naklettikten sonra, Moore 11 Eylül 2011'e kadarki Bush

[32] Moore'un film yapım tarzını eleştiren birçok eleştirmen, filmlerinde bizzat yer almasının bu filmlerin en zayıf noktasını oluşturduğunu ileri sürer, ama bu eleştiri en etkili belgeselin en saf olanı olduğu gibi yanlış bir düşünceye dayanır. Moore'un filmlerdeki mevcudiyeti müstehcendir -argümanın nesnelliğine leke sürüp bilginin dosdoğru aktarılmasını engeller-, ama filmlerin politik etkinliğinin kaynağını da kesinlikle bu oluşturur. Eleştirmenlerin Moore'un kendi filmlerinde yer almamasını istemesinin nedeni, daha iyi filmler yapmasını sağlamak değil filmlerin başarısız olmasını istemeleridir.

yönetimine odaklanır. Bush'u Beyaz Saray'da çalışırken göstermek yerine bilhassa tatil yaparken, çiftliğinde vakit geçirirken gösterir. Dış ses Bush'un 11 Eylül öncesinde vaktinin yüzde 42'sini tatilde geçirdiğini anlattığı sırada, biz de balık tuttuğu, botla dolaştığı ve Texas, Crawford'daki çiftliğinde oyalandığı bir dizi imge görürüz. Moore'un filmi, terörist saldırılardan (en azından bir kısmından) keyfi için haddinden fazla zaman harcarken işine gereken vakti ayırmayan (güvenlik brifinglerini dahi okumayan) Bush'u sorumlu tutar.

Bush'un 11 Eylül saldırılarını duyduğu an eleştirinin doruk noktasını oluşturur. Moore, bir ilkokulda çocuklarla derse katıldığı sırada özel kaleminin haberi kulağına fısıldadığı anı gösterip, Bush'un yüzündeki kayıtsız ifadeyi öne çıkarır. Bush'un sınıftaki bu görüntüsüne Moore'un onu açık açık suçlayan sesi eşlik eder: "Kimse ne yapacağını söylemediği, Gizli Servis onu güvenli bir yere götürme konusunda aceleci davranmadığı için olsa gerek, Sayın Bush ne yapacağını bilmeksizin öylece oturup çocuklarla birlikte *My Pet Goat* okumaya devam etti". Moore bunları söylerken, biz Bush'un kitabı açıp okumaya başladığını görürüz. Moore ekranın tam altına bir saat yerleştirir: Saat "sabah "09:07"yi gösterir, araya giren bir bindirmenin ardından "09:09" ve ardından yine bir bindirmeyle Basın Müşaviri Ari Fleischer'ın görüntüsü ekrana geldikten sonra da "09:11"i gösterir. Son olarak, ekrandaki saat 09:12'yi gösterirken bindirmeyle Bush'un görüntüsü ekrana gelir, kamera uzaklaşır ve dış ses konuşmaya başlar: "Bush Florida'daki bu sınıfta otururken, işinin başında daha fazla vakit geçirmesi gerektiğini düşünmüş müdür acaba? Göreve gelmesinden bu yana, terörle mücadelenin başındaki isimlerle terör tehdidi üzerine bir kere olsun toplantı yapmış olması gerekmez miydi?". Bu şekilde, film Bush'un gerçekleşen saldırıları önleyememesi ve sonrasında da ka-

rarlı bir tavır gösterememesi (hatta hiçbir şey yapmaması) ile kâfi derecede çalışmaması arasında bir bağ kurar. Sesin otoritesi, Bush'u çok fazla keyif aldığı için kınayıp onunla kurulan özdeşliği kırmayı umut eder.

Moore Washington Kongre Üyesi Jim McDermott'la röportaj yaptığı sırada, bilgiyle keyif arasındaki zıtlık iyice netleşir. Bir yandan Moore'un sesini duyarken, diğer yandan da McDermott'u Bush yönetiminin korkuyu politik bir silah olarak kullanmasına ilişkin soruları cevaplarken görürüz. Moore bu röportajdan oluşturulan klipleri görünüşte alakasız başka bir sahneyi, Bush'un golf sahasında gazetecilerle konuştuğu sahneyi çerçevelemek için kullanır. Bush kameraya bakıp şöyle der: "Teröre son vermemiz gerek. Bütün ulusları bu terörist katilleri durdurmak için ellerinden geleni yapmaya çağırıyorum. Teşekkür ederim". Bir iki saniyelik bir duraksamadan sonra, Bush devam eder: "Neyse, bu vuruşa iyi bakın". Film Bush'un golf topuna vurduğu görüntüye kesip ardından McDermott'la yapılan röportaja döner.

Moore, Bush'un terörle mücadele ederken aniden golf becerilerini sergilemeye geçmesini terörle yeterince mücadele etmediğini açığa vurmak için kullanır. Bu sahnenin vahameti Bush'un aklının nerede olduğunu göstermesinden kaynaklanır: görünüşe bakılırsa, golf terörizmden çok daha önemlidir onun için. Bu sahne, Bush'un sırf politik görevinden gelen otoritesinin -efendinin otoritesinin- altını oymaya yardım eder. Ama Moore Bush'un otoritesinin altını oyarken, -Kongre üyesi olmasının yanında, altyazıda bildirildiği üzere, profesyonel bir psikiyatrist olan- McDermott'ın otoritesi yanında yer alır. Film, Irak Savaşı'nın saçmalığı ve onun kadar olmasa da 11 Eylül saldırıları için Bush'u suçlamasına rağmen, onu sorumlu bir otorite gibi resmetmez. Bush'un kabahati müstehcen keyfidir.

Bush'un müstehcen keyfini öne çıkarmak başarısız bir politik stratejidir, çünkü Bush'la özdeşlik kuran insanlar onunla bu keyfe rağmen değil, tam da bu yüzden özdeşlik kurar. Bush'un raporları okumayıp toplantılara katılmaması, sık sık tatile çıkıp gazetecilerle konuşurken sürçülisan etmesi; özdeşleşmeye imkân veren şey tam da bu tür hatalardır. Popüler bir liderle özdeşleşme iki farklı düzeyde gerçekleşir. Bir yandan, liderin kudretiyle özdeşlik kurup kendimizi bu kudretle ifade ederiz. Bu özdeşleşme egomuzu okşayıp haz verir. Diğer yandan da, liderin zayıflıklarıyla özdeşlik kurarız. Bu özdeşleşme ise liderden keyif almanın anahtarıdır. *Fahrenheit* Bush'un müstehcen keyfine karşı bilgiden yana saf tuttukça, paylaşılan bir keyif sayesinde Bush ve taraftarları arasında oluşan özdeşleşmeyi pekiştirir.[33]

Fahrenheit ile aynı dönemde yayınlanan bir başka film, Morgan Spurlock'un *Şişir Beni* [*Super Size Me*, 2004] filmi de tam olarak aynı hataya düşer. Film otuz gün boyunca her öğünü McDonald's'ta yemenin Spurlock'un sağlığına nasıl zarar verdiğini gösterip, *fast food* endüstrisini suçlar. Spurlock'un doktoru, yaşadığı sağlık sorunlarını net bir biçimde ortaya koyup, bu sorunların *fast food*'la beslenmekten kaynaklandığını belirtir. *Şişir Beni* uzman eşliğinde bizi bilgilendirir, ama keyif meselesine hiç değinmez. Bunun yerine, keyfi daima Spurlock'un aşırıya kaçtığını gördüğümüz imgede görünür hale getirir. Film, bir yandan imge düzeyinde *fast food* ürünlerinin verdiği yoğun keyfi gözler önüne sererken, diğer yandan da *fast food*'a karşı olduğunu ilan eder.

---

[33] *Fahrenheit 9/11*'i takip eden filmi *Sicko* (2007), Moore'un önceki filmlerinin pozisyonuna döner. *Sicko* aldıkları aşırı keyif için sigorta yöneticilerine ve sağlık profesyonellerine saldırmak yerine, çeşitli evrensel sağlık hizmeti sistemlerinin Amerika'daki özel sistemden çok daha fazla keyif verdiğini gösterir. Filmin güçlü yanlarından biri, Moore'un İngiltere'deki evrensel sağlık hizmetleri sisteminde çalışmasına karşın lüks bir konutta yaşayan ve lüks araç sahibi olan bir doktorla yaptığı röportajı filme dâhil etmesidir.

Fahrenheit'ın aksine, bilginin kolaylaştırdığı keyfi burada doğrudan görürüz.

Şişir Beni ile *Fahrenheit*'ın ortak özelliği, keyfe karşı bilginin yanında yer alma çabasıdır. Özgürleşimci politikanın tarafında yer alan pek çok figür belgeseli kıymetli bir araç olarak görür, çünkü belgesel geleneksel medyanın sunmadığı bir bilgi verir. İnsanların, kendilerini yönlendiren ideolojik manipülasyonu kırmasına yardım eder. Ancak Hilary Neroni'nin belirttiği gibi, belgesel biçiminin gerçek takıntısı keyfin rolünü ıskalamasına yol açar. Ebu Garip hapishanesinde meydana gelen dehşete odaklanan belgeseller üzerine yürüttüğü tartışmada şöyle der Neroni: "Gerçeklerin peşinde koşmak, bu belgesellerin Ebu Garip fotoğraflarına dair en rahatsız edici gerçeği ıskalamasına sebep oluyor: İşkencecilerin yüzündeki gülümseme. İşkencecilerin yüzünde görülen bu keyif, işkence ideolojisinin altında yatan şeyin ne olduğuna dair en önemli ipucunu verir: Bu ideolojinin kalbinde belli bir saçmalık yer aldığını ortaya çıkarır".[34] Keyfi kolaylaştırmaktan ziyade gerçekleri gün yüzüne çıkaran belgesel formu üzerindeki bu vurgu, politik bir araç olarak kendi etkinliğini sınırlandırır. Belgesel tabiatı gereği bilginin yanında yer alıyormuş gibi görünür ve bu da karşıtlarına onun öğrettiği şeyi hiçe sayarak keyif alma fırsatı sunar. Belgesel büyük bir eyleme yönelik yoğun bir ihtiyacı ortaya koyduğunda dahi durum budur.

Davis Guggenheim'ın Al Gore'u anlatan *Uygunsuz Gerçek* [*An Inconvenient Truth*] isimli belgeseli, 2006 senesinin Amerikan solunda en fazla ilgi ve beğeni toplayan politik olayıdır. Filmin başarısı Gore'u halkın dik-

[34] Hilary Neroni, "The Nonsensical Smile of the Torturer: Documentary Form and the Logic of Enjoyment," *Studies in Documentary Film* 3, no. 3 (2009): 246.

katine sundu ve başkanlık yarışına girmesi için dört bir yandan gelen çağrılar doğurdu. Birçok insan bunu iklim değişikliğine karşı mücadelede bir dönüm noktası olarak görmektedir. Gore'un küresel ısınma hakkında gerçekleştirdiği slayt gösterisinin başlıca görüntülerini içeren film, bütünüyle uzman otoritesine yatırım yapar. Bilginin pozisyonundan konuşan Gore aşırı keyfe -aşırı elektrik kullanmak, çevre dostu olmayan araçlar kullanmak, bilinçsizce tüketmek vb.- karşı uyarılarda bulunur. Film tamamıyla bilinçlendirme ve keyfi sınırlandırma üzerine kuruludur. Gore'un filmini bir toplanma noktası olarak ele alarak, özgürleşimci güçler *Fahrenheit*'ı benimsedikleri zaman yaptıkları gibi keyif bölgesini bir kez daha muhafazakârlığa bırakmıştır.

Buna karşılık, muhafazakârlığın küresel ısınma tartışmalarına en meşhur müdahalesi uzman bilgisine karşı keyfi harekete geçirmeye çalışmaktır. Michael Crichton'ın *State of Fear* (2004) romanı, iklim değişikliğiyle ilgili tezlerini kanıtlamak için çaresizce çevre felaketleri yaratan çevreci terörist örgütlere karşı savaşarak küresel ısınma yalanını ortaya çıkarmaya çalışan John Kenner'ın sancılarını anlatır.[35] Crichton, bugün gücün ve iktidarın konumunu bu grupların işgal ettiğini gösterir. Örneğin, Kenner bir noktada şunu ileri sürer: "Amerika'daki çevreci gruplar yılda yarım milyon dolar elde ediyor. Bu parayla ne yaptıkları ise hiç denetlenmiyor".[36] Kenner'ın çevrecilere karşı yürüttüğü mücadele hatalı olduklarını göstermekten ibarettir, ama asıl önemli olan şudur ki Kenner bu mücadeleyi yürütürken girdiği bir dizi gizemli maceradan keyif alır.

Kenner çevre terörüne karşı mücadelede James Bond rolünü üstlenmiştir, çevrecilerin hain planlarını engel-

[35] Dikkat çekici olan şu ki, Crichton bu roman yüzünden küresel ısınma konusunda Kongre önünde ifade vermeye davet edilmiştir.

[36] Michael Crichton, *State of Fear* (New York: Harper Collins, 2004), 182.

lemesi ideolojik olduğu kadar duygusal da bir zaferdir. Bir belgeselle popüler bir roman karşılaştırılamaz elbette. Ama mesele de budur zaten. Özgürleşimci politika belgeselde verilen uzman görüşüne yatırım yaparken, muhafazakârlık keyfin ön planda olduğu bir form keşfetmiştir. Belgesel, bilinçlendirmek ve eğitmek için tasarlanmış bir biçimdir.

Ancak bir belgeselin izleyicileri değiştirmekte gerçekten başarılı olması için yalnızca fazladan bilgi vermesi yetmez. Onların keyiflerini organize etme biçimini de değiştirmesi gerekir ki Moore'un erken dönem belgeselleri ve *Fahrenheit 9/11*'ı takip eden *Sicko*'da (2007) meydana gelen budur. Bir belgesel kendisini bilgi vermekle sınırlandırıyorsa eğer, bunun sonucu ortadan kaldırmaya çalıştığı soruna katkıda bulunmak olacaktır. Alex Gibney'in *Enron: İş Dünyasının Açıkgözleri* [*Enron: The Smartest Guys in the Room,* 2005] filmindeki gibi, uzman otoritesinden yana tavır almaktansa, uzmanlığı saldırılarının hedefi olarak tanımlaması gerekir. Ama son kertede, uzmanlıkla savaşmayı deneyen *Enron* gibi belgeseller dahi, politik bir faaliyet tarzı olarak belgesele ve bilinçlendirmeye yatırım yapmak gibi başarısızlık garantili bir stratejiyi temsil eder, çünkü biçimin kendisi örtük biçimde uzmanın tarafında yer alır.[37] Özgürleşimci güçlerin belgesel biçimine bağlılığı, bilginin gücüne olan daimi inançlarının ve keyif bölgesini muhafazakârlığa terk etmeye istekliliğin ifadesidir.

---

[37] Michael Moore'un (*Fahrenheit 9/11* dışındaki) filmleri ve Agnès Varda'nın *Toplayıcılar* (*Le glaneur et la glaneuse*, 2000) gibi otobiyografik bir form benimseyen diğer belgeseller, odağı bilgiden keyfe kaydırmayı başarıp, bu şekilde belgesel formun doğal görünen sınırlarından kaçarlar. Otobiyografik belgeselde keyfin oynadığı rolün analizi için bkz. Hilary Neroni, "Documenting the Gaze: The Autobiographical Turn in Judith Helfand's *Blue Vinyl* and Agnès Varda's *The Gleaners and I*," *Quarterly Review of Film and Video* 27, no. 3 (2010): 178-92.

Çok Fazla Demokrasi

Psikanaliz, keyif kendi çıkarımız pahasına gerçekleştiğinde bile-yahut bilhassa da böyle zamanlarda-, keyfin bilgi karşısında daima galip geleceğini ileri sürer. Ama psikanaliz yalnızca keyifle bilgi arasındaki ilişkiye dair politik tavsiyede bulunmaz. Özgürleşmeyle keyif arasındaki özdeşliği görünür kılmak adına keyfe ilişkin bilgimizi harekete geçirmek ve buna öncelik tanımak için çaba gösterir. Muhafazakârlık keyfi özgürleşimci politikaları yenme ve otoriteyi savunma umuduna yerleştirmesine karşın, psikanaliz otoritenin iktidarından özgürleşmenin keyfini görünür kılar.

Muhafazakâr popülizmin varlığının gösterdiği gibi, keyfin muhafazakâr bir biçimi vardır, ama bu biçim yapısını özgürleşimci politikadan alır. Muhafazakâr popülistlerin etkin olabilmesi için, toplumsal otoriteye teslim olduklarında dahi takipçilerini ona meydan okuduklarına ikna etmeleri gerekir. İtaatkâr yaratılışçılar değil de isyankâr yaratılışçılar olduklarını düşünmeleri gerekir.

Keyif bir aşırılıktan, toplumsal otoritenin müsaade ettiklerinin ötesine uzanmaktan doğar. Muhafazakârlık keyfi kullanıyorsa da bunu daima çok hassas bir biçimde yapar, çünkü keyfin asıl uygun düştüğü yer otorite figürlerinin dayattığı toplumsal kısıtlamalardan bizi özgürleştirmeye çalışan özgürleşimci güçlerdir. Bu manada, demokrasi keyif ve onun aşırılığı etrafında örgütlenen toplumsal düzenlemelerdir. Demokrasinin kapitalizmle ve kendi bünyesinde taşıdığı aşırılığın ehlileştirilmesini sağlayan parlamenter bir sistemle uyumlu hale gelmesi bu durumu gizler.

Ama demokrasi daima keyifle dolu bir imleyen, hiçbir toplumsal yapının tamamen içeremeyeceği aşırılığın bir göstergesi olmuştur. Jacques Rancière'nin *Demokrasi Nefreti*'nde dile getirdiği gibi, "toplumsal ve poli-

tik bir yaşam biçimi olan demokrasi aşırılığın saltanatıdır. Bu aşırılık demokratik hükümetin iflasını imler ve bu yüzden de onun tarafından bastırılması gerekir".[38] Demokrasi aşırıdır, çünkü toplumsal otoriteyi meşru kılan tüm gerekçeleri ortadan kaldırır. Demokrasi meşru bir toplumsal otoritenin yokluğunu imler, hükümetin "yönetilecek tüm başlıkların yokluğundan başka hiçbir şeye dayanmadığını" ifade eder.[39] Demokraside, insanlar yönetir, ama demokrasi bir varlık olarak insanın var olmadığına yönelik paradoksal bir tanımayı gerektirir. Bu şekilde, demokrasi zorunlu bir gayrımeşruluğun ve ona eşlik eden keyfin kabulüdür.

Platon ve Aristo gibi erken demokrasi muhalifleri demokratik aşırılığa denge ve düzen düşüncesiyle karşı çıkmışlardır. Hem Platon hem de Aristo için, en iyi yönetim biçimi, demokrasiden ziyade, en iyi olanın en iyi olduğu için yönettiği aristokrasidir.[40] Demokrasiden farklı olarak, aristokrat yönetim bir kamu yararı vizyonuyla hareket eder. Demokratik yönetim altında, toplumsal düzen kamu yararının peşinden gitmeyi bırakıp, şahsi menfaatler arasındaki çatışmanın gelişmesini engelleyecek sınırların olmadığı anarşik bir duruma geçer. Demokrasi toplumun tahammül edebileceğinden çok

---

[38] Jacques Ranciere, *Hatred of Democracy*, çev. Steve Corcoran (New York: Verso, 2006), 8. Türkçesi: *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas İstanbul: İletişim.

[39] Ranciere, *Hatred of Democracy*, 41.

[40] *Politika*'da, Aristoteles demokrasiyi bir sapkınlık olarak tarif eder, ama en az sakıncalı olanı şeklinde niteler. Demokrasiye ilişkin başlıca sorun, demokrasinin kamusal işlevlerin ihmal edilmesine açık olmasıdır. Şöyle der Aristoteles: "Bir şeye ortak olanların sayısı arttıkça ona gösterilen itina azalır. İnsanlar esasen kendilerinin olan şeylere kafa yorarlar ve müşterek çıkarlara ancak kendilerini bireysel olarak etkilediği zaman, nadiren ilgi gösterirler. Diğer hususlar bir yana, insanlar bir başkasının yapacağını düşündükleri şeyleri savsaklamaya daha yatkındırlar; ailelerde olduğu gibi, birkaç hizmetçi çok sayıdaki hizmetçiden daha çok iş görür genelde" (Aristotle, *Politics*, çev. B. Jowett, *The Complete Works of Aristotle* içinde, der. Jonathan Barnes [Princeton NJ: Princeton University Press, 1984], 2:2002).

daha fazla keyfin patlak vermesini imler. Platon ve Aristo, bu erken demokrasi muhalifleri, demokrasinin çağdaş destekçilerinden çok çok daha iyi bir argüman öne sürmüşlerdir.

Daha sonraki demokrasi kuramcıları, demokrasiyi toplumun iyiliğini geliştirmenin etkin bir biçimi olarak, istikrar ve güven veren bir yönetim tarzı olarak görmüşlerdir. Örneğin, John Locke gibi figürler için, demokrasi herkesin iyiliğini teminat altına almanın en iyi yoludur. Locke iyiyi mülkiyetin güvenliğiyle özdeşleştirip, "İnsanların Uluslar altında birleşip Hükümetin buyruğu altına girmelerinin en büyük ve *başlıca amacının Mülkiyetin Korunması*" olduğunu ileri sürer, bu amaca en iyi hizmet edenin de çoğunluğun yönetimi olduğu görüşündedir.[41] Kapitalizmin yükselişiyle birlikte, demokrasinin rezilliği geri plana düşmüş, demokrasi kamu yararıyla özdeş hale gelmiştir. Demokrasi hızla yaygınlaşmış, ama bunun bedeli özüne ihanet edilmesi ve örtük biçimde meydan okuduğu bir idealin kölesi olmak olmuştur.

Psikanaliz için, -hiç bulunmaksızın daima aranan imkânsız iyi de dâhil olmak üzere- iyi yoktur. İyi fikri düşüncemiz için yem işi görür. Düşüncemizi baştan çıkarıp toplumsal yapıları keyfi hesaba katmaksızın düşünmemizi sağlar. Öznenin ve toplumun keyiflerini harekete geçiren şeyden ziyade iyi uğruna, birtakım ürünler uğruna hareket ettiklerini düşünürüz. Bu düşünce ise kapitalist çağdaki demokrasi savunucularına rahat vermeyen pratik sorunlara yol açar.

Demokrasiyi iyi olarak kavradığımızda, bu iyilik için arzu yaratmakta, hatta tasavvur etmekte dahi zorlanırız. Demokrasi öznelerin çıkarları lehineymiş gibi görünmesine rağmen, Faşizm gibi antidemokratik hareket-

[41] John Locke, *Two Treatises of Government* (New York: Cambridge University Press, 1988), 350-51.

lerin yaptığı biçimde öznelerin keyfini harekete geçirme gücüne sahip değildir. Faşizm beraberinde aşırı doğasından kaynaklanan bir keyif vaadi getirir ki öznelerden kendi çıkarları aleyhinde hareket etmelerini talep ettiği ölçüde, bu çok daha çekicidir. Faşizmin takipçisi keyif almak için iyiyi, kendi çıkarını feda eder. Dolayısıyla, faşizmin perspektifinden bakıldığında, feda edilen şey -yok edilen, yok etmekten keyif alınan iyi- demokrasinin kendisidir. Faşizm kendisini alternatif bir iyi olarak sunmaktansa iyinin feda edilmesini kolaylaştırdığı için, özneleri iyi olduğu düşünülen demokrasinin edemeyeceği bir yoldan cezbeder, bu da demokrasi savunucularını çözümsüz bir güçlükle baş başa bırakır. Demokrasi iyi olarak kavrandığı sürece, onun peşine düşmek özneler açısından cazip hale getirilemez, evrensel cazibesinin doğası daima ıskalanır. Demokrasiyi keyifle özdeşleştirmenin tek yolu, demokrasiyle iyi arasındaki yanlış bağlantıyı kırmaktır. Neyse ki bu bağlantı küresel kapitalizmdeki son gelişmeler sayesinde giderek inceliyor.

Kapitalist ekonomi ile demokratik bir siyasal yapı arasında meydana gelen kopuş sürecini çağdaş jeopolitiğin alanında görebiliriz. Bunun en net görebileceği yer otokratik Çin'in önemli bir kapitalist güç olarak doğumudur. Çin örneğinde, öncesinde tahayyül bile edilemez olan bir fikri -demokrasisiz kapitalizm- görürüz. Ama mesele kapitalizmin demokrasi olmadan da iş görebilmesi değil, onsuz çok daha iyi işlemesidir.[42] Çin'de ve çağdaş kapitalist evrende, özgürlük emeğini satma özgürlüğünden ve artı değere el koyma özgürlüğünden ibarettir -muhalif sesler yükseltme ve politik olarak yönetime katılma özgürlüğü yoktur.

[42] Kapitalizmle demokrasi arasında giderek derinleşen bu ayrışmanın görüldüğü tek yer Çin değildir. Bu ayrışma, politik harcamalar üzerindeki denetimsizliğin seçim siyasetini neredeyse tamamen ekonominin kontrolüne girmeye ittiği Rusya ve Amerika'da da görülebilir.

Demokrasinin kapitalizmden kopması bir yanıyla hayıflanılacak bir olaydır. Çin'de otoriterliğin artmasını ve özgürlük olanağının kaybolmasını kolaylaştırmıştır. Ama bu kopuş diğer yanıyla da bize demokrasi fikrimizi yeniden değerlendirmek, demokrasinin rezilliğine geri dönmek için bir fırsat sunar. Aslına bakılırsa, demokrasinin statüsüne ilişkin kayda değer bir şeyi açığa çıkarır: Demokrasi çıkarlarımıza hizmet etmez. Kapitalizm kendinden bekleneni -ve iyiyi- demokrasi olmadan da en az onun kadar etkin bir şekilde gerçekleştirir. Demokrasinin kendisi giderek artan bir şekilde, kapitalist sistemin -başarılı bir şekilde işlemesi için şart olmayan, hatta çoğu zaman buna engel olan- bir aşırılığı olarak iş görmeye başlamıştır.

Demokrasiyi kapitalizmden ayırıp kapitalist sistemin aşırılığı olarak kavramak, onu yeni bir biçimde kavramamıza olanak tanır. Demokrasi, hiçbir zaman tam olarak ulaşmaksızın ele geçirmek için çırpınıp durduğumuz bir iyi (imkânsız müstakbel adalet) olmaktan ziyade, arzumuzu harekete geçiren kayıp nesneye, bizi kendi çıkarımız aleyhine hareket etmeye zorlayan bir nesneye dönüşür. Bugün demokrasi mallar biriktirmemize (yahut iyiye ulaşmamıza) yardım etmez, daha ziyade bu patikanın önündeki bir engel işlevi görür. Özgürlük ve eşitlik üzerinde ısrar ederek ya da demokratik müzakereyle meşguliyet içinde harcanan vakit, mal biriktirme eylemi içindeyken harcanamayacak bir vakittir. Malların işleyişi açısından bakıldığında, bu boşa harcanmış bir zamandır. Aslına bakılırsa, demokrasi çıkarlarımızı onun uğruna feda etmemizi gerektirir: Demokrasiye ulaşmak için küresel kapitalizmin bize sunduğu malları riske atmamız, hatta onlardan vazgeçmemiz gerekir. Bu fedakârlık talebi, demokrasinin cazibesini azaltmak şöyle dursun, düpedüz onu arzulanabilir kılan şeydir.

Yannis Stavrakakis'in *Lacancı Sol* isimli çalışmasının itici gücünü demokrasiyle keyif arasında bağlantı kurmak oluşturur. Stavrakakis'e göre, bu bağlantı, demokrasi -hatta radikal demokrasi- taraftarlarının çoğu başarısızlık ya da hepsi-değil [*not-all*] deneyiminden kaynaklanan bir keyif olanağını göremediği için yeterince vurgulanmayan bir bağlantıdır. Şöyle der Stavrakakis: "Demokratik öznellik, *jouissance*'a karşı olmak bir yana, yoğun tutkulara ilham verebilir... Birikimin, hâkimiyetin ve fantazinin ötesindeki bir *jouissance*, bir hepsi-değil ya da tam-değil keyfini harekete geçirir".[43] Stavrakakis'in kavradığı biçimiyle, demokrasiyi modernitenin başlangıcından bu yana bağlı olduğu toplumsal iyi imgesinden ayırdığımızda, keyfe karşıt olmayı bırakır.

Demokrasiyi toplumsal iyi imgesinden ayırmak demokrasinin rezil boyutunu -iktidarın tözel bir mevcudiyeti olmayan bir varlıkta (insanda) konumlanmasını- vurgulamayı gerektirir. Demokrasi halk iradesinin kurumsallaşmış biçimlerde ifade edilmesi sayesinde değil, politik iktidarın nihai temelsizliğini deneyimlediğimizde, varlığını hissettiren herhangi bir toplumsal otoritenin yokluğunu deneyimlediğimizde ortaya çıkar. Demokratik itki toplumsal düzenin kalbindeki yokluğa bağlıdır, ama demokrasinin kapitalizmle ve iyiyle bağlantısının bu boşluğu iktidar sahibi tözel insan mitiyle doldurmak gibi bir etkisi vardır. Çağdaş jeopolitik evren demokrasiyi kayıp nesne pozisyonuna yerleştirip bu bağlantıyı koparır ve demokrasinin rezilliğine döner.

Kuşkusuz, demokrasiyi iyi yerine kayıp nesne olarak kavramsallaştırmak gibi basit bir eylem demokrasi düşüncesinin pratik işleyiş biçimini değiştirme gücüne sahip değildir. Ama çağdaş demokrasi çağrılarından kaynaklanan keyfi hâlihazırda görebiliyoruz. Barack Oba-

[43] Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics* (Albany: State University of New York Press, 2007), 278-79.

ma'nın başkanlık kampanyasını çevreleyen keyif ve 2011 Arap devrimlerinde açığa çıkan keyif, demokrasinin statüsünün kapitalist düzenin merkezi olmaktan çıkıp aşırılığı olmaya kaydığında olanaklı hale gelen bu fenomenin yalnızca iki örneğidir. Bu dönüşüm demokrasinin asli statüsüne, toplumsal düzene tam olarak uygun olmayan bir keyifle olan asli bağlantısına dair bir iyileştirmedir aslında.

Demokrasiyi keyifle özdeşleştirmek cazibesini ifade etme şeklimizi de değiştirebilir. Demokrasiyle iyi arasındaki çağdaş ayrımı açıklığa kavuşturup, demokrasi ve sağladığı keyif için iyinin feda edilmesi gerektiğini vurgulayabiliriz. Eğer demokrasi çağdaş özneler tarafından bir kayıp nesne olarak kabul görür, demokrasi savunucuları doğurabileceği keyfi harekete geçirebilirse, küresel kapitalizme denk düşen malların evrensel dolaşımının saltanatı karşısında zafer kazanma şansına sahip olabilirler. Psikanalizin politik projesi esasen demokratiktir, ama psikanaliz demokrasiyi aydınlığa kavuşmuş şahsi çıkarlarımızla uzlaştırmamız mümkün olmasa da keyfini sürebileceğimiz bir aşırılık olarak görür. Bize özgürlük getirecek olan şey daha fazla bilgi değil, daha fazla keyiftir.

8

Fantazi Politikası

Felsefe *versus* Fantazi

Politikanın vurgusunu bilgi meselesinden keyif meselesine kaydırmak fantazinin politik mücadelede oynadığı rolü gözden geçirmeyi gerektirir. Fantazi öznelerin ve toplumların keyiflerini organize etme biçimidir. Vaat ettiği keyif verip verebileceğinden daha fazla olsa da, öznelerin kendilerine keyif veren deneyimleri konumlandırmasını sağlayan bir çerçeve temin eder. Ama fantaziye ilişkin politik yargı neredeyse evrensel düzeyde olumsuz yöndedir. Ütopyacı sosyalistler taraftarlarını motive etmek amacıyla antagonizmalarından arındırılmış bir yarın fantazisi kullansalar da, ciddi siyaset felsefecileri, özellikle de Marksist gelenekten gelenler, fantazinin politik farkındalık üzerindeki zararlı etkilerini vurgulamaya meyillidirler. Siyaset felsefecileri fantaziye yönelttikleri bu suçlamaları bizzat Batı felsefesinden devralmışlardır; Platon'un *Devlet*'i yazmasından bu yana, fantaziye yöneltilen eleştiri Batı felsefesi içinde öyle veya böyle merkezi bir konumdadır. Buna karşılık, psikanalitik düşünce fantaziyi kurtarmanın bir yolunu sunar, üstelik de fantazinin yapısına kayıtlı görünen ilerlemeciliğe yüz vermeden. Psikanalizin fantaziye ilişkin

bu tavrı, onu Batı felsefesi tarihi boyunca eklemlenen politik görüşle bağdaşmayan bir konuma yerleştirip, politika üzerine düşünmenin yeni bir yolunu sunar.

Batı felsefesinin büyük isimleri, en azından Marx'tan öncekiler, radikal politik görüşleriyle tanınan isimler değildir. Felsefenin politikası denebilecek bir şey varsa dahi, bu politika muhafazakârlığın bir biçimi gibidir daha ziyade. Platon'dan bu yana, felsefe tarihi toplumsal ilişkilerdeki eşitsizliğin meşrulaştırılmasının tarihidir. Jacques Rancière'ye göre, Platon bu geleneği "demokratik eşitliğin tiranlığın eşitsizliğinden ibaret olduğunu" göstererek başlatmıştır.[1] Geleneğin diğer ucundaysa, Hegel insanların kendilerini insan olarak kurabilmeleri için monarkın-eşitsizliğin doruk noktasının yani- felsefi gerekliliğinde ısrar etmiştir. Hegel'in siyaset felsefesinde, monark bir tür noktalama işareti olarak iş görüp, devletin belirgin bir nitelik kazanmasına vesile olan bir sınır sağlar.[2] Batılı düşünürlerin çoğu gibi, Hegel de

---

1 Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, çev. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 19. Bu argümana klasik biçimini verenler, *Sınıf Ideolojisi ve Antik Siyaset Teorisi* başlıklı çalışmalarıyla Ellen Meiksins Wood ile Neal Wood olmuştur: "Sokrates, Platon ve Aristo... demokrasinin gelgitlerini dengelemek, çoğunluğun ve başta Atinalılar olmak üzere bütün Yunanistan'ı içine çektiğini düşündükleri vulgar ticari zihniyetin tiranlığına son vermek için, yaşam biçiminin ve soyluluğun taşıdığı değerinin yeniden düzenlenebileceği, canlandırılabileceği ve bu sayede yeniden kent hayatının temeli haline gelebileceği düşüncesindedir. Bu politik düşüncenin, aristokrasinin dördüncü yüzyıl boyunca giderek yükselen sınıf bilincinin en iyi entelektüel ifadesi olduğu söylenebilir; sınıf olarak daha belirgin hale gelmiş gibi görünen bu bilinç artan bir yok olma tehdidiyle karşı karşıyaydı" (Ellen Meiksins Wood ve Neal Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context* [New York: Oxford University Press, 1978], 3). Sorun şu ki, Sokrates, Platon ve Aristo'nun kendi sınıfsal kökenlerine indirgemesi, felsefe yapmanın kendisinin kurulu toplumsal koordinatlara ihanet etmek anlamına geldiğini gözden kaçırır. İdeolojinin nasıl işlediğini gözler önüne seren ilk isim mağara alegorisiyle Platon olmuştur ve her ne kadar Platon var olan sınıfsal ilişkileri meşrulaştırmak niyetindeydiyse de bu sınıfsal bir ihanettir.

2 *Hukuk Felsefesi*'nde, Hegel "monarkı ve monarşinin zorunlu, dolaysız bir sonucu olan bütünün eklemlenmesini hesaba katmadığımızda, halkın biçim-

eşitsizlik olmaksızın toplumsal düzenin ayakta kalamayacağı görüşündedir ve kendi siyaset felsefesini bu varsayım etrafında kurmuştur.

Kulağa halka yönelik felsefi bir önyargı gibi gelen bu görüş, Batı geleneğinin otoriteye taviz vermek yerine ona meydan okuyan en radikal düşünürleri tarafından bile paylaşılır. Örneğin, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'yi baskı odaklarına karşı bir saldırı olarak, bir özgürlük çağrısı olarak kurmuştur. Ama *Teolojik-Politik İnceleme* bütün antiotoriteryanizmine karşın toplumsal eşitlik olanağını savunmaz. Aslına bakılırsa, Spinoza bu incelemenin muhtemel okurları olan "sıradan insanları" kıyasıya eleştirir. Hatta onları okumaktan caydıracak kadar da ileri gider: "Sıradan insanlara ya da aynı duygusal tutumun kurbanı olanlara bu kitabı okumalarını önermiyorum. Doğrusunu isterseniz, alışkanlıkları yüzünden yanlış yorumlayıp kendilerini sıkıntıya sokacaklarına, bu kitabı tamamen görmezden gelmelerini tercih ederim".[3] Spinoza'nın sıradan insanlara karşı sergilediği düşmanlığın asıl rahatsız edici yanı, bu düşmanlığın Spinoza'nın felsefesi üzerinde hiçbir etkisi olmayan basit bir önyargının yansıması olmayıp, doğrudan doğruya felsefenin kendisinden doğmasıdır.

Spinoza için, kendi felsefesinin mücadele etmeye çalıştığı problemi meydana getiren şey duyguların gücüne teslim olmak ve (duyguları rasyonaliteye tabi kılmak yerine) rasyonaliteyi duygulara tabi kılmaktır. Sıradan insanlar gibi duyguların kendisini yönlendirmesine müsaade edenler insana özgü bir kölelik durumda var olurken, duyguları rasyonalitenin rehberliğine bıra-

---

siz bir yığın olduğunu ve devlet olmaktan çıktığını" ileri sürer (G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox [London: Oxford University Press, 1952], 183). Türkçesi: *Tüze Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.

[3] Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 2. Baskı, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2001), 8. Türkçesi: *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C. B. Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost.

kanlar insana özgü bir özgürlük durumunda var olurlar. Muhtemelen Batı geleneği içinde Marx'tan önceki en radikal düşünür olmasına karşın, bu geleneğin tamamına sirayet eden antidemokratik tutumu Spinoza da paylaşır.

Batılı düşünürler arasında alenen sergilenen bu demokrasi düşmanlığına karşın, bu geleneğin demokratik özgürleşme için temel teşkil eden geniş katılımlı bir felsefi proje barındırdığı söylenebilir. Fantazinin çarpıtıcı ve zayıflatıcı gücünü hedef alan bir felsefe projesi fikrine, Platon ve Nietzsche gibi en aristokrat düşünürler bile katılır. Fantazinin özneyi ve toplumu hakikati deneyimlemekten alıkoyarak özgürleşmeye mani olduğu düşüncesi, Batı geleneği içindeki en yaygın fikirdir muhtemelen.

Platon ve Aristo'dan Quine ve Derrida'ya uzanan felsefi geleneğe hayat veren şey fantaziye karşı verilen mücadeledir. Bu düşünürler için, fantazi insan deneyimindeki azametli bir gulyabaniyi temsil eder. Bu gelenek içinde, doğrudan doğruya fantaziden bahseden, terimi kullanan bir düşünür bulmak zor olmasına karşın, kendi düşüncesini fantazmatik olarak nitelendirebileceğimiz belirli bir varoluş veya deneyim biçimine karşı konumlandırmayan bir düşünüre rastlamak da bir o kadar enderdir. Başka bir deyişle, öznede tam olarak fantazinin yaptığı gibi etkili olan yapıların iktidarıyla mücadele etmek Batı felsefesi içindeki en yaygın politik projedir.[4]

Batı felsefesini politik bir projeyle karakterize etmek, bu gelenekte yer alan filozofların söylemeye yatkın

[4] Batı felsefesinin homojen bir düşünce bütünü olmadığına, içinde birbirine karşıt büyük akımlar barındırdığına şüphe yok. Zaten ben de fantaziye (veya fantazi gibi biçimlenen deneyimlere) ilişkin eleştirel bakışın tüm düşünürlerce paylaşıldığını iddia ediyor değilim, buradaki mesele fantazinin önemli ve pek çoğu da farklı geleneklerden gelen düşünürleri birbirine bağlayan bir konu olması daha ziyade.

olduğu şeylerle ters düşer. Örneğin, Wittgenstein "felsefenin... her şeyi olduğu gibi bıraktığını" iddia eder.[5] Buna benzer ifadeler Kant'ın, Nietzsche'nin, Heidegger'in veya başka düşünürlerin çalışmalarında da bulunabilir. Ama felsefenin politik boyutuna dair bu aleni redde rağmen, fantazi-vari düşünmeye yöneltilen felsefi eleştiri, özneleri toplumsal bütün içindeki pozisyonlarına ilişkin bir farkındalığa ittiği ölçüde, zımnen politiktir. Kısacası, fantazinin özne üzerindeki etkisini kırmak özneyi politize eder.

Dahası, fantaziye yönelen bu felsefi meydana okuma politika üzerine, politik eylem üretme üzerine düşünme biçimimizden haber verir. Politik bağlılık için, söz gelimi, Kant'ın düşüncesini temel alanlar varsa da, çoğu düşünür politik hareket noktası olarak felsefesinin fantazi eleştirisini alır.[6] Politik eylem, biraz da felsefenin sayesinde, fantazinin gücüne ve ideolojiyi destekleme rolüne karşı savaşma projesine dönüşmüştür. Bu açıdan düşünüldüğünde, psikanalizin getirdiği en önemli politik yenilik fantaziyi başka bir şekilde kavramamıza olanak tanımasıdır. Psikanaliz fantazinin politik değerinin herkesçe erişilebilir olduğunun ayırdındadır; Batı felsefesi geleneğindeki hâkim düşüncenin aksine, fantazi *ipso facto* olumsuz değildir. Psikanalizin yardımıyla, felsefenin fantazinin üzerimizdeki etkisine ilişkin eleştirisine katılmak zorunda kalmayıp, onu politik katılımın temeli olarak görebiliriz. Bu manada, politik görev fantaziyi tümüyle ortadan kaldırmaya ya da ilerlemeci politik fantaziler yaratmaya çalışmak değil, fantaziyle ilişki-

---

[5] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958), 49.

[6] Kant'ın 1781'de kaleme aldığı *Saf Aklın Eleştiri*'sinin aklın düşüncede oynadığı fantazmatik role saldırarak, 1789 Fransız Devrimi için oldukça hayati bir tuğla döşemiş olduğu iddia edilebilir pekâlâ. Aklın fantazmatik kullanımlarına saldırmak, benzer bir fantazi yapısına dayanan Fransız toplumunun hiyerarşik yapısını sarsmaya olanak tanımış olabilir.

lenme biçimimizi değiştirmek, fantazi yapısının radikal boyutunu görmemizi sağlayacak bir ilişkiye girmektir.

Fantaziye yöneltilen saldırıların en meşhur olanı, Platon'un ideolojik aldanışı görsel imgenin sınırları içinde konumlandırdığı mağara alegorisidir. *Devlet*'in 7. kitabının başında, Sokrates mahkûmların tutulduğu ve kuklacıların oynattığı kuklaların önlerinde oluşturduğu gölgelere bakmaya zorlandığı bir mağara tarif eder. Sokrates, bu durumdaki "mahkûmların hakikatin bu insan elinden çıkma şeylerin gölgesinden ibaret olduğuna bütünüyle inanacağını" ileri sürer.[7] Bu, toplumsal düzen içindeki bireylerin bu düzenin fantazmatik boyutunun, yani Sokrates'in "görsel alan" dediği şeyin etkisine yenik düştükleri durumun alegorisidir. Felsefenin görevi özgürleşmeyi kolaylaştırmak, gölgelerle dolu mağaradan gün ışığına, iyiye doğru hareket ettirmektir.

Sokrates özgürleşme potansiyelinin demokratik olarak dağıldığı görüşündedir: "Öğrenme gücü ve... göz gibi herkesin öğrenmesine yarayan, ama karanlıktan aydınlığa çevrilmesi ancak bütün bir bedenin dönmesiyle mümkün olabilecek bir organ her ruhta mevcuttur".[8] Herkes fantazmatik aldanıştan kurtulabilir, ama bu kurtuluş bireyin varoluş tarzının temel bir dönüşümden geçmesini gerektirir. Görsel imgeden ve görsel alana temel oluşturan idealar dünyasından uzaklaşılması gerekir. Bu şekilde, imgenin nasıl üretildiği görülür ve imge baştan çıkarma gücünü yitirir. Platon'un özgürleşme kavrayışı budur; özgürlük fantazinin gücünü aşmaktan doğar.

Pek çok modern düşünür için, fantazi öznenin dile girişinin tüm uzantıları üzerine düşünememeye yol açar.

---

[7] Plato, *The Republic*, çev. G. M. A. Grube, *Plato: Complete Works*, der. John M. Cooper içinde (Indianapolis: Hackett, 1997), 1133. Türkçesi: *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası.

[8] Plato, *Republic*, 1136.

Dile giriş özneyi ister istemez yabancılaştırır -dilin dünyası şeylerden ziyade sözcüklerin dünyasıdır-, ama bu yabancılaşma fantazinin özneyi inanmaya sevk ettiği gibi baştaki bolluk durumunun yitirilmesini temsil etmez. Dildeki özne eksiktir, ama bu eksik öznenin payında herhangi bir kayba denk düşmez.

Fantazinin rolü, bir yerlerde tatmin edici bir arzu nesnesi olduğu yanılsaması üretmek, dilin hem gizlediği hem de ima ettiği bir şeyler dünyası olduğu yanılsaması üretmek için, öznenin travmatik eksik deneyimini daha kabul edilebilir bir kayıp deneyimine dönüştürmektir. Bu bakımdan, fantazinin temel yalanı öznenin kaybetmiş olduğu başlangıca ait bir bolluk imgesi yaratmasıdır. Özneye bu tür bir imge (ve kaybını açıklayan bir anlatı) temin ederek, fantazi özneyi dildeki ve toplumdaki yerleşikliğine körleştirir. Fantazi öznenin dilin sınırları dışında iş gördüğüne, deneyiminin bu sınırları aştığına -bu sınırların kendisi için kurucu olmadığına- inanmasına yol açar. Öznenin mevcut dünyanın ötesindeki bir "gerçek dünyaya" inanmayı sürdürebilmesini sağlar ve bu inanç da özneyi mevcut dünyaya körleştirir. Bu fantazmatik aldanışın bir sonucu olarak, özne kendi yerleşikliğinin getirdiği sınırlılıkları hiçbir zaman göremez.

Modern felsefe boyunca bu eleştirinin farklı versiyonlarına rastlamak mümkünse de, fantaziyi ve aldatıcılığını Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı kadar açık hedef alan bir düşünür bulmak zordur. Kant aklı kendi fantazmatik boyutundan arındırmayı ve bu sayede felsefenin spekülasyon yapamayacağı kati sınırlar oluşturmayı amaçlar. İlk *Eleştiri*'de, Kant felsefenin düşüncenin sınırlarını açığa çıkarmaktan başka bir şey olmadığı görüşündedir. Şöyle der *Saf Aklın Eleştirisi*'nde: "Felsefe, kendi sınırlarını kesin bir biçimde bilmekten

ibarettir".[9] Felsefe, düşüncemizin bir yanılsamaya kurban gitmediği sürece deneyimimizi aşamayacağını söyler bize. Aklımızı pozitif bir şekilde kullanmaya, deneyim dünyasının ötesini düşünmeye -mesela Tanrı, özgürlük veya ölümsüzlük üzerine spekülasyonlara- kalkıştığımızda, ister istemez fantazinin yemini yutmuş oluruz. Bizi fantazinin yalanına, örneğin Tanrı'nın varlığını yalnızca kavramlara dayanarak kanıtlayan ontolojik kanıtlara sevk eden şey aklın ta kendisidir. Bu türden bir fantazmatik aldanış Kant'ın düzeltmeyi amaçladığı basit bir felsefi hatadan ibaret değildir; bu aldanışın belirgin politik sonuçları vardır ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni düzeltici bir minvalde yazmış olmasının asıl sebebi de budur.

Ontolojik kanıt gibi bir fantazmatik formül bizi baştan çıkardığında ortaya çıkan politik tehlike, fantazinin bizi düşüncemize hükmeden sınırlara körleştirme biçimindedir. Saf aklın temin ettiği fantazi senaryosunda evrenin en derin sırlarına, hatta Tanrı'nın varlığına ilişkin kesin bir bilgiye sahip olabiliriz. Bu şekilde, saf akıl sınırlardan muaf bir özgürlük yanılsamasına yol açar -ne düşünüp düşünemeyeceğimize ilişkin sınırları yok sayar- ve bu yanılsamaya aldanmak da deneyimimizin içkin sınırlarını gözden kaçırmamıza neden olur.

Kant'a göre, gerçek özgürlüğümüzü yalnızca deneyimimizi yöneten *a priori* kurallara dair bir farkındalık sayesinde tanıyabiliriz. Bu durum Kant'ı şu iddiayı öne sürmeye iter: "Layıkıyla kavradığımızda görürüz ki, başlangıçta bilgimizin deneyimin tüm sınırlarının ötesine uzanmasından aşağı kalır yanı olmayan bir şey vaat ediyormuş gibi görünen saf akıl, düzenleyici ilkelerden

[9] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Alan Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 637. Türkçesi: *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.

başka bir şey ihtiva etmez".[10] Felsefe, aklı fantazmatik bir yoldan spekülasyon yapmak için devreye sokmak yerine, onu pozisyonumuzun yapısal sınırlılıklarını tanımak için kullanmayı öğretir. Kant açısından, aklın fantazmatik meyli karşısında felsefenin alması gereken konum budur.[11]

Kant'ın felsefeyi fantazmatik boyutundan arındırmak için sarf ettiği çabaya rağmen, onu takip eden düşünürler yeni bir vurguyla da olsa bu konuyu tekrar etmişlerdir. On dokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüzyılda fantaziden uzaklaşmaya çabalayan iki büyük düşünce hareketi -fenomenoloji ve analitik felsefe-, Platon'la başlayıp Descartes ve Kant'a uzanan önceki felsefi geleneğin terk edilmesini gerektiriyordu. Bu düşünce hattına göre, Platon'un fantazi eleştirisi yeterince eleştirel olmadığı gibi, aslında fantazinin en derin türü -metafizik fantazi- içinde yer almaktadır. Metafizik fantazi

---

[10] Kant, *Critique of Pure Reason*, 621-22.

[11] Kant ilk *Eleştiri*'de felsefi fantazileri söküp atılması gereken yersiz bir korku olarak görmesine karşın, ikinci *Eleştiri*'nin yayınlanmasıyla birlikte radikal bir dönüşüm meydana gelir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, Kant ahlaki yasaya öznenin gerçek özgürlüğü bulduğu bir tür fantazi statüsü verir. Ahlaki yasanın temelini kavrayış veya teorik aklın dünyası oluşturmaz; ahlaki yasa, düşünür olarak özneden ziyade, dünyadaki herhangi bir failden ibaret olan özneye ilişkindir. Başka bir deyişle, ahlak yasası etik olabilmek, etik davranabilmek için öznenin pratik varlığının temelden değişmesini gerektirdiği halde, öznenin şeylere ilişkin teorik kavrayışına uygulanamaz. Kant'ın ikinci *Eleştiri*'de fantaziye yönelmesi, Alman İdealizminin daha sonraki figürleri -Fichte, Schelling ve Hegel- açısından temel teşkil etmiştir. Fichte'nin kendi felsefe teorisi için ikinci *Eleştiri*'yi hareket noktası alması, Alman İdealizmini, Batı felsefe tarihinde düşünürlerin fantazmatik arızaya ya da yanılsamaya kurtulunması gereken bir yükten ziyade teorik verimliliğin kaynağı olarak muamele ettiği bir uğrak yapmıştır. Hegel'in *Fenomenoloji*'de kullandığı yöntem, örneğin, fantazmatik hatalarımızın ne kadar verimli olduğunu, düşünceyi nasıl hareket ettirdiğini göstermeye dayanır; mutlak bilgi fantazinin nihai olarak çözülmesi değil, fantazmatik arızanın düşüncenin asla üstesinden gelemeyeceği bir şey olduğunun tanınmasıdır. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde fantaziye yönelmesine dair bir analiz *The Impossible David Lynch* (New York: Columbia University Press, 2007) kitabımın sonuç bölümünde bulunabilir.

erişilebilir bir idealar dünyası, zamanın dışında var olan bir özne tahayyül eder.

Fenomenoloji projesi felsefeyi deneyimde temellendirmeyi ve bu şekilde Batı felsefe tarihine yön veren Platonik fantaziyi söndürmeyi amaçlar. Örneğin, Husserl aşkın bir idealar dünyasının gerçekte var olmayan fantazmatik bir aldatmacayı temsil ettiğine inandığı için, düşünürleri şeylerin kendisine ve şeylerin deneyimine dönmeye çağırır. Ona göre, şeylerin deneyimi dışında düşünmeye yönelik her çaba, hiçbir felsefi geçerliliği olmayan yanılsamalı bir dünyanın yaratılmasıyla sonuçlanır.

Fenomenolojik gelenek içinde, düşünürler yalnızca felsefe tarihini eleştirmekle kalmayıp, deneyim doğrultusunda yeterince ileri gitmedikleri için birbirlerini de eleştirirler. Örneğin, Heidegger Husserl'ın deneyimi anlamak için bilince tutunmayı temel almasının Batı felsefesinin metafizik fantazisi içinde kaldığını ileri sürer. Heidegger, öznelliği varlığın kendisine indirgemek ve bu şekilde tüm fantazmatik unsurlarından sıyırmak için "Dasein" kavramını ortaya atar. *Dasein* kendi zamansallık deneyiminde varolan bir varlığın zamandaki yerleşikliğinden başka bir şey değildir. Platon'dan bu yana Batı düşüncesine hayat veren özne, yalnızca fantazmatik bir yanılsama olarak var olmaya devam etmektedir.

Analitik gelenek fantazi meylini farklı bir alanda -felsefenin psikolojik açıklamalara başvurma eğiliminde- görmesine karşın, onun felsefe tarihine yaklaşımı da aynı ölçüde serttir. Analitik geleneğin başlangıcında, Gottlob Frege felsefeyi psikolojiye yönelik meylinden arındırmaya çalışmıştır. Frege'in peşinde olduğu şey, özneyi deneyime indirgemekten ziyade, mantığın kurallarını bu kurallara ulaşan öznenin faaliyetinden ayırmaktır. Şöyle der *Aritmetiğin Temelleri*'nde: "Ne bir fikrin

kökenine ilişkin bir betimlemeyi tanım olarak alalım, ne de bir önermenin bilincine vardığımız zihinsel ve fiziksel koşulları ona ilişkin bir kanıt olarak alalım. Bir önermenin düşünülebilir olmasıyla doğruluğunu birbirine karıştırmayalım".[12] Heidegger bir köken bulmaya dönük metafizik girişimi sebebiyle Batı düşüncesine saldırırken, Frege köken aramayı da muhafaza etmek istediği hakikatle hiç ilgisi olmayan yanlış bir adım olarak görür. Frege Heidegger'den oldukça farklı amaçlarla yola koyulmasına karşın, hakikati Batı felsefe tarihinde işgal ettiği metafizik konumdan kurtarma projesini paylaşır. İki düşünür de felsefeyi tekrar yeryüzüne indirmeyi ve bu şekilde fantazmatik boyutundan arındırmayı hedefler.

Benzer şekilde, Wittgenstein da dilin ötesindeki bir dünyaya inanan (yani, bu dünyanın fantazisini kuran) dildeki varlıklar olarak doğal meylimizi düzeltecek olanın felsefe olduğu görüşündedir. *Mavi Kitap*'ta şöyle ifade eder bunu: "Sözcüğün kullandığımız anlamıyla, felsefe ifade biçimlerinin bizde uyandırdığı cazibeye karşı verilen bir savaştır".[13] Kullandığımız "ifade biçimleri" dildeki varlıklar olarak statümüzü gizledikleri ölçüde bizi cezbeder -fantazmatik bir aldatmaca yaratır. Dile girişimizden öncesine ait bir imge sunarak, hem bizim asli temelsizliğimizi, hem de bize özgü dil oyununun temelsizliğini gizler. Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine*'de dile getirdiği şu sözler de bununla bağlantılıdır: "*Başlangıcı* bulmak oldukça zordur. Daha doğrusu, başlangıçtan baş-

---

[12] Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Inquiry into the Concept of Number*, trans. J. L. Austin (Evanston IL: Northwestern University Press, 1980), vi. Türkçesi: *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, çev. H. Bülent Gözkân, İstanbul: YKY.

[13] Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (New York: Harper & Row, 1958), 27. Türkçesi: *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: İş Bankası.

lamak zordur. Ve daha da geriye gitmeyi denememek".[14] Fantazmatik yanılsamalarımız sayesinde, "daha geri" gidebileceğimize, varlığımızın dilin dışında var olan temellerine erişebileceğimize inanırız. Bu şekilde, dil oyunumuzun kökleri gerçekliğin yapısındaymış gibi görünür, oysa hiçbir temeli yoktur.

Wittgenstein için, dil oyununun başlangıcı mutlak bir başlangıcı temsil ederken, fantazi de dil oyununun başlattığı kırılmanın mutlak doğasını gizlemeye hizmet eder. Wittgenstein fantaziye dönüşün bariz politik sonuçları olduğu görüşündedir: fantazi tarafından kandırılmış özneler hâkim dil oyununun belirleyici unsurlarına tabi olduklarını ve bir özgürlük yanılsamasına sığındıklarını kavrayamazlar. Daima bir (dil) oyun(u) oynayıp durduklarını göremezler. Modern felsefenin sahici bir özgürlük inşa etmek için dağıtmaya azmettiği şey işte bu fantazmatik özgürlük yanılsamasıdır.[15]

Analitik felsefenin tarihi boyunca, fantazi karşıtlığı hemen her yerdedir ve bu karşıtlık fantazmatik düşünceyi Kıta felsefesinin kendisiyle bir tutar genelde. Bu düşünce hattına göre, Kıta felsefesinin bir tür aşkınlığa başvurma alışkanlığı, fantaziye yaptığı yatırıma -ve deneyime bağlı kalamayışına- işaret eder. Bu yüzdendir ki çok sayıda analitik felsefeci Kıta felsefesini "şiir" veya "teoloji" olarak görüp ciddiye almaz. Örneğin, A. J. Ayer herhangi bir şekilde aşkınlığa başvurmanın, başvuranı mantık alanından uzaklaştırdığını ileri sürer: "[Aşkınlığı] tarif etmeye çabalayanların tüm emekleri bir saçma-

---

[14] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, çev. Denis Paul ve G. E. M. Anscombe, der. G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright (New York: Harper and Row, 1972), 62. Türkçesi: *Kesinlik Üstüne: Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis.

[15] Wittgenstein, özgürlük düşüncesini hiçbir zaman dil oyununa girişin tanınmasının bir sonucu olarak ele almamıştır. Ama bütün bir projeyi usulca biçimlendiren şey bu idealdir.

lığın üretimine vakfedilmiştir".[16] Oysa felsefe fantazmatik düşünmenin tuzaklarını ifşa edip, bir kaldıraç işlevi görerek bizi saçmalıktan kurtarabilir.

Marx ve Filozoflar

Fantazinin öznenin deneyiminde oynadığı rol söz konusu olunca, Batı felsefenin net bir politik tavra -hatta politik bir programa- sahip olduğu söylenebilir. Özneleri çıplak gerçeklikten ziyade gerçekliğin nasıl üretildiği hakkından bilgilendirmeyi amaçlayan bu program, fantazinin baştan çıkarıcı cazibesini ortadan kaldırmak üzerine kuruludur. Marx felsefeye mesafeli durmasına rağmen, fantazi eleştirisi üzerindeki bu vurgu Marx'la ve Marksizm'le açık bir bağlantı içindedir. Gayet iyi bilindiği üzere, Marx felsefeye politik açıdan yeterince etkin olamadığı için saldırır. "Feuerbach üzerine Tezler"in on birincisi, Marx'ın felsefeye yönelttiği eleştirilerin en berrak ifadesini oluşturur: "Filozoflar sadece dünyayı çeşitli biçimlerde *yorumladılar*, oysa asıl mesele onu *değiştirmektir*".[17] Marx'a göre, filozoflar düşüncenin en temel görevini yerine getirmekte başarısız olmuştur: Dünyaya ilişkin teorik bir kavrayış geliştirmekle yetinmeyip onun üzerinde pratik bir etkiye sahip olmak.

Marx felsefenin kendisini bir sorun olarak görmekte, bu yüzden de düşüncenin politize olabilmesi için felsefenin tümden terkedilmesi gerektiğini düşünmektedir. *Marx'ın Felsefesi*'nde şöyle der Étienne Balibar: "*Feuerbach Üzerine Tezler*... onun daima en yüce hırsı olan özgürleşmenin ve kurtuluşun gerçekleşmesinin yegâne aracı olarak felsefeden kesin bir şekilde çıkılmasını

---

[16] Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1946), 34.

[17] Karl Marx, "Theses on Feuerbach," *The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), 145, vurgular Marx'a ait.

(*Ausgang*) talep eder."[18] Ama felsefenin politikasını Marksist politikanın prensipleriyle yan yana düşündüğümüzde, Marx'ın felsefeden "kesin çıkış" çağrısı paradoksal görünür. Marx felsefenin kendisini politikleştiremeyişini eleştirmesine karşın, aslında kendisi de felsefenin politika kavrayışının bir versiyonunu benimser. Marx'ın kapitalist üretim ilişkilerine yönelik politik eleştirisi, hemen her noktada, bu ilişkilerin fantaziyle mest olmuş, bu yüzden de kapitalist ekonomik yapının gerçekte nasıl işlediğini göremeyen özneler üretme eğilimine yönelik bir eleştiridir.

Kapitalist öznelerin temel fantazisi, içinde bulunduğu toplumsal yapıya hiçbir şey borçlu olmayan bir bireysel varoluştur. Marx bir kapitalizm eleştirmeni, bir analist olarak sürdürdüğü kariyerinin tamamında bu fantaziyle mücadele etmiş olsa da, bunu *Grundrisse*'deki kadar doğrudan yaptığı bir başka eserini bulmak güçtür. Bu çalışmanın ilk defterinden itibaren, Marx bireyin hiçbir zaman ayrı bir birim olmadığını, bireysel varoluşu olanaklı kılan daha geniş bir toplumsal düzenin parçası olduğunu göstermeye çalışmıştır. Onun iddiasıyla, tarihselleştirme edimi bireysel bağımsızlığın bir yalan olduğunu görmemizi sağlar: "Tarihte geriye doğru ne kadar ilerlersek, birey ve dolayısıyla da üreten birey bütüne o kadar bağımlı, o kadar ait görünür".[19] Tarihselleştirmek, bireyin görünüşte bağımsız bir şekilde hareket etmesini olanaklı kılan toplumsal güçleri görünür hale getirir. Tıpkı Platon'un mağarasındaki mahkûmlar gibi, kapitalist özneler de başlarını çevirip onları konumlandıran, gördükleri şeyleri kontrol eden güçleri göremezler ve özgür failler olduklarına inanırlar. Kapitalist sis-

[18] Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (New York: Verso, 1995), 17. Türkçesi: *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim.

[19] Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993), 84.

tem içinde baskın konumdaki tarihdışı düşünce, bireyleri topluma bağımlı oldukları olgusuna kör bırakır ve bu körlük de proleter sınıf bilincinin oluşturulmasının, kapitalizmin devrilmesinin önündeki aşılmaz bir engel işlevi görür.

Kapitalizmin öne çıkardığı bireyci fantazi kendi açılımları üzerine düşünmeyi başaramaz ki Marx'ın fantaziye saldırdığı cephe tam olarak burasıdır. Fantazinin inandırıcılığını tutarsızlığına, kendisiyle çelişki içinde var olma becerisine borçlu olmasına benzer şekilde, bireyci fantazinin inandırıcılığı da kendini yalıtılmış birkaç bireyle sınırlandırmasına bağlıdır. Bireyciler herkesin birey olduğuna, özgür bir fail olarak eyleme becerisine sahip olduğuna inansalar da, bu statü örtük biçimde çoğunluktan esirgenir. Bireyci fantazi para biriktiren ve bu şekilde kendini kapitalistin statüsüne çıkaran işçiler tahayyül eder.

Neredeyse evrensel ölçüde kabul gören bu açıklamaya göre, kapitalizm çalışkanlığı ödüllendirip tembelliği cezalandıran bir meritokrasidir. Oysa Marx'ın dikkat çektiği gibi, bu fantazinin çökmesi için evrensel ölçüde üstlenildiğini düşünmemiz kâfidir. Şöyle der Marx:

> İşçinin irade, fiziksel güç, dayanıklılık, hırs vb. sayesinde eline geçenleri paraya dönüştürmeyi başarması olsa olsa sınıfının ve onun genel varoluş koşullarının bir istisnasıdır. Eğer işçilerin tamamı ya da çoğu haddinden fazla çalışkan olursa (üretimin en önemli ve en gelişmiş dallarında çalışkanlığın kişilerin tercihine bırakılmadığı modern sanayide böyle bir şeyden ne kadar söz edilebilirse tabii), bu durum metaların değerini değil niceliğini, yani kullanım değeri olarak üzerine binecek talebi arttırır yalnızca... Tek bir işçinin ortalamanın üzerinde, bir işçi olarak yaşayabilmesi için gerekenden fazla *çalışkan* olması, ancak başka birinin ortalamanın altında çalışkan olması, tembel olması sayesinde

mümkündür; bir işçinin tasarruf edebilmesi bir başkasının savurganlığına bağlıdır.[20]

Marx bireyci fantaziyi son noktasına götürüp, çalışkanlık politikasının herkesçe benimsemesi halinde ne olabileceğini göstererek, bu fantaziyi savunanların göz ardı etmek zorunda kaldıkları çelişkiyi açığa çıkarır. Her fantazi bu tür çelişkiler gizler ki gücünün anahtarı da budur.

Marx için, fantazi kapitalist ideolojinin basit bir ürünü değil, bu ideolojinin teşvik ettiği düşünme biçimidir; kapitalist üretim ilişkilerinin yapısına kayıtlıdır. Kapitalist, bir işletmenin başarısını sadece ve sadece kârlılığına bakarak değerlendirir, çünkü -en azından her başarılı kapitalistin bilincinde- üretim sürecinin yegâne gerekçesi kârdır. Kâr ise mübadele edimi sırasında, tüketici kapitalistin üretmiş olduğu bir metayı satın aldığında ortaya çıkmaktadır. Kârın üretim safhasına değil de mübadele sürecine yerleştirilmesi, kapitalist üretim tarzı içindeki herkesi yanlış yönlendirir ve asıl kaynak emek -daha doğrusu, artı değere el konulması- olduğu halde, değerdeki artışı üreten şeyin mübadele olduğuna inanmaya sevk eder. Tüm kapitalistler kâr üreten bir faaliyetin içinde olduklarına inanırlar, ama Marx aslında artı değer üreten (ya da üretimini kolaylaştıran) bir faaliyetin içinde olduklarını gösterir. Sistemin içine gömülmüş olanlar fark edemese de, kâra temel oluşturan, kârı belirleyen şey emek sürecinin yarattığı artı değerdir.

Marx'ın gördüğü üzere, kâr kapitalistleri emeğin değer yaratımında oynadığı role, bu değeri onu yaratanlardan alıp acımasızca el koydukları olgusuna körleştiren kapitalist bir fantazidir. *Kapital*'in üçüncü cildinde

[20] Marx, *Grundrisse*, 286.

şöyle der örneğin: "Karşı karşıya olduğumuz bu asli suretinde, kâr artı değerle aynı şeydir o halde; yalnızca mistik bir forma bürünmüştür ki bu biçim de kapitalist üretim tarzının kaçınılmaz bir sonucudur".[21] Kârın mistifikasyonu kapitalist sınıfın bilinçli veya bilinçdışı manipülasyonunun yol açtığı bir şey değildir. Kapitalist sistemin doğasına aittir, "zorunlu olarak ortaya çıkar". Ama yapısal gerekliliği onu daha az fantazmatik, daha az mistik yapmaz; Marksist politik mücadele kârın temelinde artı değer olduğunu açığa çıkarıp bu çekiciliğe karşı savaşmaktan oluşur.

Ek değerin avantajlı mübadeleyle değil artı değere el konulmasıyla yaratıldığının idrakına varanlar, kapitalist üretim ilişkilerine daha az yatırım yapacak, kapitalist sistemin politik yıkımı için çalışmaya hazır olacaktır. Marx kârın doğası gereği barındırdığı mistifikasyonu açığa çıkarmaya odaklandığı için, teorik çalışmasını bariz bir politik boyuta sahip sermayeyi analiz etmeye vakfetmiştir. Bu mistifikasyonu çözecek olan, kârı üreten temel yapıya ve kârın bu yapıyı gizlemeye yarayan fantazmatik doğasına ilişkin farkındalık kazanılmasıdır.

Marx'ın kapitalizme özgü mistifikasyona karşı verdiği mücadelenin tepe noktasını meta fetişizmi oluşturur. Ona göre proleter sınıf bilincinin önündeki temel engel meta fetişizmidir ki meta fetişizmi fantaziyle birebir aynı yapıya sahiptir. Kapitalist özneler, metaya fantazmatik bir şekilde muamele ederler, ama bunu farkında bile olmadan yaparlar. Ona aşkın bir önem atfettiklerinin farkında bile olmaksızın, bilinç düzeyinde sıradan bir nesneymişçesine gerçekçi bir etkileşime girerler metayla.

---

[21] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Three*, çev. David Fernbach (New York: Penguin, 1981), 127.

Kısacası, meta fetişizmine kapılan kapitalist özneler metayla kurdukları ilişkinin bir fantazi olduğunu göremezler ve Marx'ın *Kapital*'de çabaladığı şey de bu durumun bilincine varılmasını sağlamaktır. *Kapital*'in ilk cildindeki meşhur ifadesiyle, "meta-biçiminin ve onu ortaya çıkaran emeğin ürünleri arasındaki değer-ilişkisinin, metanın kendi fiziksel doğasıyla ve bundan doğan nesnel ilişkilerle hiçbir bağlantısı yoktur. Burada, insanları şeyler arasında fantastik bir ilişki biçimi olduğunu varsaymaya iten şey, bizzat insanlar arasındaki spesifik toplumsal ilişkiden başka bir şey değildir".[22] Metanın fantazmatik bir nesneye dönüşmesi, kendisini yaratan üretim sürecinden -toplumsal ilişkilerden- tamamıyla bağımsızdır. Sermayenin yapısal zorunlulukları, öznelerin metayla sihirli güçleri olan bir şeymişçesine etkileşime girmesini talep eder ki kapitalist öznelerin yaptığı da budur; bilinç düzeyinde metanın böyle bir güce sahip olmadığının bildiklerinde dahi onunla böyle ilişki kurarlar. Metaları alıp satma biçimleriyle, özneler emeğin meta değerinin yaratılmasında oynadığı rolü zımnen inkâr ederler.

Marx, meta fetişizmine ilişkin farkındalık yaratıp fantaziyi bilinçli hale getirmeyi ve bu şekilde etkisini kırmayı umut ediyordu. Marx'ın ve onu takip eden pek çok Marksistin kapitalizm eleştirisinde meta fetişizmine merkezi bir rol vermesinin sebebi budur. Marksist felsefenin yirminci yüzyıldaki anahtar metinlerinden biri olan Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*, örneğin, şeyleşme kavramını incelemek üzere meta fetişizmini temel alır. Keza, Frankfurt Okulu'nun teorik yapısı da bütünüyle meta fetişizminin yapısına dayanır. Meta fetişizminin teorik açıdan böylesine kurucu bir rol üstlenme-

[22] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*, çev. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1976), 165.

sinin nedeni, bir yandan kapitalist üretim ilişkilerinin devam etmesini sağlarken, diğer yandan da kapitalizmi yıkmanın önündeki en zorlu engeli oluşturan fantazi olmasıdır.

Meta fetişizmi kapitalist üretim ilişkilerinin devamlılığı için hayatidir, çünkü tıpkı kârın doğası gibi, üretim ilişkilerinin varlığını gizler. Bu anlamda, meta fetişizmi kapitalist toplum için temel fantazi işlevi görür. Laura Mulvey Marksist fetişizm eleştirisini geliştirirken, meta fetişizmi sürecinin "bir fantazinin inkârını gerektirdiğine" dikkat çeker. Ona göre, "bir metanın piyasadaki başarısı üretimine, bağlamına işaret eden izlerin, fabrika tozunun, makine kalıplarının ve hepsinden önemlisi de emek sömürüsünün izlerinin silinmesine bağlıdır. Arzulanabilmesi için, metanın baştan çıkarıcı bir pırıltıyla piyasaya sürülmesi gerekir".[23] Mulvey için (ve Marx için) devrimci değişimin anahtarı, bu fantazmatik yanılsamayı kırmak ve onun engel olduğu proleter sınıf bilincini yaratmaktır.[24]

Bu politik program, bariz biçimde Batı felsefesi tarihinde bulunandan daha politik olmasına rağmen, felsefenin politikasıyla aynı temel yapıyı paylaşır. İki pozisyon da, fantazinin toplum içindeki statümüzü-toplumsal ilişkilerimizin *üretken* boyutunu- gizlediğinin idrakındadır. Fantazi, tam da bu şekilde, bizi neredeyse kaçınılmaz bir şekilde toplumdaki egemen fikirlere ve bu-

---

[23] Laura Mulvey, *Fetishism and Curiosity* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 4.

[24] Marksist politika için meta fetişizmini kırmanın önemini gördüğümüzde, Brecht estetiğinin Marksist sanatçılar arasında neden bu kadar yaygın olduğu da açıklığa kavuşur. Brecht izleyicide bir *Verfremdungseffekt*, yani fantazinin sahip olduğu gücü açıklığa kavuşturan -ve izleyicinin fantaziye eleştirel bir mesafe almasını sağlayan- bir yabancılaşma deneyimi yaratmayı hedefler. Bu sayede, izleyiciler meta fetişizminin yapısını ve (tıpkı sanat eserinin üretiminde sarf edilen emeği gördükleri gibi) metanın ardındaki emeği görmeye başlar.

na bağlı olarak da yönetici sınıfın çıkarlarına bağlar. Bu pozisyona göre, öznelerin sahici politik faaliyete katılabilmesi, kendi çıkarları doğrultusunda hareket edebilmesi için önce fantazinin kendileri üzerindeki etkisini kırmaları gerekir. Dolayısıyla, fantaziye saldırmak Batı felsefesi ve Marksizm açısından politik faaliyetin olmazsa olmazıdır.

Fantazinin Psikanalitik Kabulü

Felsefeye ve Marksizme benzer şekilde, psikanalizin tarihi de fantazi karşıtlığı üzerine kuruludur. Bu tarihin temel yörüngesi, fantazi dünyasına aşırı yatırım yapan hastayı tedavi etmek gibi görünür. Kendi fantazilerinden mustarip olan nevrotikler psikanalistlere başvuruyormuş, katıldıkları seanslar da bu fantazilere mesafe almalarını ve bu şekilde işin iç yüzünü görmelerini sağlıyormuş gibi görünür. Öznenin fantazi dünyasına müdahale etmek -ya da öznenin fantazi kuruyor olduğunun farkına varmak- psikanalitik işlemin en baskın imgesidir.

Benim terapim, örneğin, normal insan diye bir şeyin var olmadığına ilişkin bir farkındalık kazanmak üzerineydi. İnsanların benzer durumlar karşında nasıl tepki vereceğine ilişkin sorularım karşısında analistimin sessizliğini koruması, sonunda normal tepki veya normal insan diye bir şey olmadığı gerçeğini tanımamı sağlamıştı. Bir fantazi olduğunu fark etmeksizin, normallik fantazisine yatırım yapmıştım ve analiz bu fantaziyi açığa çıkarıp, yaptığım yatırımı çekmemi kolaylaştırmıştı. Bu şekilde, diğer pek çok hasta gibi, varlığından bile haberdar olmadığım bir sınırın ötesine geçmişim gibi hissetmiştim.

Psikanalizin politik önemini tanıyan pek çok teorisyen, bu önemi fantaziyle mücadele etme becerisi sebe-

biyle verir. *Lacan ve Politik Olan*'da, Yannis Stavrakakis'i "ütopyacı düşünce fantazisinin katedilmesini" psikanalizin çağdaş politik görevi addetmeye sevk eden şey psikanalizin bu yönüdür, örneğin.[25] Filozof için veya Marksist için olduğu gibi, Stavrakakis için de tehlike fantazinin simgesel düzene musallat olan boşluğu gizleme biçimindedir. Şöyle der *Lacan ve Politik Olan*'da: "Fantazi, gerçeği onu 'gerçekleştirmeyi' vaat ederek, gerçekle gerçeklik arasındaki boşluğu doldurmayı vaat ederek, gerçekliğin üretiminin söylemsel doğasını bastırarak olumsuzlar".[26] Stavrakakis açısından fantazinin ideolojik boyutu buradadır; bu tanımayı mümkün kılan, fantazinin gücünü kırmanın bir yolunu sunansa psikanalizden başkası değildir. Bu türden bir psikanalitik politika, modern felsefenin ve Marksizmin fantazi karşısında aldığı tavrı açıklığa kavuşturur; bu tavır psikanalitik pratiğe ve öznenin "fantaziyi katetmesine" yardımcı olma çabasına bütünüyle uygun görünür.[27]

---

[25] Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political* (New York: Routledge, 1999), 110. Bu çalışmada, Stavrakakis fantaziyi katetme düşüncesini, öznenin politik bir varlık haline gelebilmesi adına fantazinin özne üzerindeki gücünü alt etme çabası olarak yorumlar. Ama olası tek yorum bu değildir. Richard Boothby fantazi katetmeyi neredeyse tam ters biçimde, öznenin kendini bütünüyle fantazinin çekirdeğine adamasının bir yolu olarak kavrar. Şöyle der *Filozof olarak Freud*'da: "Lacancı manasıyla, fantaziyi katetmek fantaziyi hiç olmadığı kadar yoğun bir şekilde sahiplenmek, fantazinin imgelemi aşan gerçek çekirdeğiyle hiç olmadığı kadar mahrem bir ilişkiye girmek demektir" (Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan* [New York: Routledge, 2001], 275-76).

[26] Stavrakakis, *Lacan and the Political*, 107.

[27] Stavrakakis Lacancı bir politika kavrayışı formüle etmeye çalışmasına karşın, başlangıç noktası Lacancı düşünce değil patikanın kendisidir. Başka bir deyişle, Stavrakakis Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un radikal demokrasi politikasının oluşturduğu net bir temelle gelir Lacan'a, bu projeyi desteklemenin peşindedir. Bu yüzden de, psikanalizin fantaziye ilişkin farklı tutum içinde olabileceğini bu çalışmasında göremez. Ama sonraki çalışması *Lacancı Sol*'da [*The Lacanian Left*], Laclau ve Mouffe'tan uzaklaşarak politik projesini kararlı bir şekilde psikanalitik düşüncede temellendirir, bu da fantazinin barındırdığı politik olanakları ve sağladığı keyfi görmesini sağlar.

Gelgelelim, psikanalitik pratikte fantaziye yönelen yüzeydeki antipatiye rağmen, fantazinin politik değeri psikanaliz için felsefe ve Marksizm için olduğu kadar net değildir. Psikanalizin politik potansiyelini tümüyle ortaya çıkarmak için, dikkatimizi psikanalizin fantaziye bahşettiği pozitif öneme çevirmemiz gerekir. Felsefe ve Marksizm, fantazinin toplumsal yerleşikliğimizi gizleyen rolüne ilişkin eleştirilerinde tabii ki haklılar. Ama yalnızca fantazinin gizlediği şeye odaklanıp ortaya çıkardığı şeyi göz ardı etmesi, bu politika kavrayışını sorunlu hale getirir. Psikanalizin politik önemini görebileceğimiz yer tam burasıdır işte: fantazinin ne ortaya çıkardığı noktasıdır. Psikanalizin felsefe karşısındaki değeri, fantazinin politik önemini ne felsefenin, ne de Marksizmin göremediği bir biçimde kavrayabilmesinde saklıdır.

Fantazi bir yandan imleyene tabi olduğumuzu gizleyip bu bağımlılığı deneyimlememizi güçleştirirken, diğer yandan da başka türlü imkânsız olan deneyimleri mümkün hale getirir.[28] Fantazi özneye aşkın bir deneyim sunar ve her ne kadar yanılsamalı olsa da bu aşkınlığın politik bir muhtevası vardır. Öznenin, olağan şartlarda kendisini kısıtlayan simgesel yapının sınırlılıklarına tabi olmadığı bir anı temsil eder. Böylelikle, bu fantazmatik aşkınlık anı, özne için simgesel yapının otoritesine karşı temel bir meydan okumadır. Aslına bakılırsa, fantazinin radikal anlamı, ideolojinin yayılmasına neden olan özelliğinin ta kendisidir: Fantazi yanılsamaları bir yandan özneleri hâkim simgesel yapının içinde tu-

[28] Fabio Vighi psikanalitik politikanın fantaziye yönelik paradoksal tutumunu mükemmel bir şekilde yakalar. "iki diyalektik uğrağın (fantaziyi dağıtmak ve yeniden şekillendirmek) aynı hareketin parçası" olduğunu ileri sürer (Fabio Vighi, *On Žižek's Dialectics: Surplus, Subtraction, Sublimation* [New York: Continuum, 2010], 163). Vighi'nin kitabı, psikanalitik politika kavramını bilhassa küresel kapitalizme alternatif bir oluşum odağına alır ve kitabın başlığının da ifade ettiği üzere, bu politik mücadelenin hareket noktası olarak Slavoj Žižek'in felsefesini alır, ancak kitap bir Žižek yorumu olarak görülmemelidir.

tarken, diğer yandan da bu yapının ötesini geçme düşüncesine yer açar. Modern felsefenin ve Marksizmin aksine, psikanaliz fantazinin yapısında bulunan bu politik karmaşayı görmemize olanak tanır.

Fantaziye verilen bu itibar, psikanalizin başlangıcından itibaren kendini hissettirir. Mesele öznenin psişesi olduğunda, fantazi gerçek anılardan çok daha önemlidir. Örneğin, Freud erken makalesi "Perde Anılar"da, erken çocukluğa ait anıları bilinçdışı fantazilerin önündeki bir perde şeklinde tarif eder. Freud'a göre, fantazinin cinsel içeriği yalnızca gerçek bir anı aracılığıyla görülebilir. Şöyle not düşer *Perde Anılar*'da: "[fantazinin cinsel içeriği], fantazinin içindeki kaba duygusal unsurdur... ki bu da neden üstü kapalı bir içerik olması gerektiğini, neden bir çocukluk sahnesinin çiçekli deseni altında gizlenmesi gerektiğini açıklar".[29] Freud'un burada dikkat çektiği nokta, gerçekte ne olup bittiğini keşfetmek için anıyı fantazinin çarpıtmalarından temizlememiz gerektiği değil, gerçekten olan şeyin, gizlediği fantaziden çok daha az psişik önem taşıdığıdır.

Özne bir fantaziye erişmek için de, onu gizlemek için de gerçek bir sahneye dair anısını kullanır. Evet, fantazi çarpıtır, ama aynı zamanda da öznelliğin kendisine cisim verir, özneyi fiili deneyimin sınırları dışına taşır ki Freud'un onu anıdan daha üstte tutması da bu yüzdendir. Fantaziye verilen bu değer, psikanalitik düşünce içinde yer alan örtük politik projenin bir parçasıdır; psikanalitik politikayı Aydınlanmada temellenen diğer politik projelerden ayıran şeydir.

Fantazi hâkim simgesel yapının getirdiği sınırların ötesindeki bir aşkınlık deneyimine olanak tanıdığı içindir ki elle tutulur politik faydaları vardır. Bu getiriler

[29] Sigmund Freud, "Screen Memories", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.3 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1962), 317.

birbiriyle bağlantılı üç şekilde ifade edebilir: (1) fantazi sayesinde, hâkim simgesel yapı içinde düşünülemez olan alternatif seçenekleri deneyimleriz; (2) fantazi gündelik gerçekliğimizin bizi koruduğu travmatik aksaklıkla karşılaşmamızı kolaylaştırır; (3) fantazi, kayıpla keyif arasındaki bağlantıyı açıklığa kavuşturup, kaybın önüne geçmeye çalışmak yerine onu benimseyen bir politika düşünmemize olanak tanır. Freud ve Lacan fantaziyi (veya bir bütün olarak psikanalizi) politik bir bağlamda düşünmemiş olmasına karşın, bu üç politik boyutun her biri Freud'un ve Lacan'ın düşüncesinde açıkça görülebilir.

Bununla birlikte, Ursula K. Le Guin bilim kurguları gibi açık bir şekilde fantaziyi keşfetmeye adanmış sanat eserlerine baktığımızda görürüz ki, fantazinin politik uygulanabilirliği bu eserlerde çok daha belirgindir. Fantazinin politik olanaklarını gösteren birçok sanat eseri vardır kuşkusuz, ama Le Guin romanları fantaziyi öyle farklı biçimlerde ele alır ki fantazinin politik gücünün tüm yönlerine temas edebileceğimiz bir alan sunar bize. Le Guin'in üç romanına -*Karanlığın Sol Eli* (*The Left Hand of Darkness*), *Rüyanın Öte Yakası* (*The Lathe of Heaven*) ve *Mülksüzler* (*Dispossessed*)- bakarak, fantazinin belirli politik boyutlarının dramatize edilişini görebiliriz. Bu romanların her birinde, Le Guin fantazinin potansiyel politik gücünün bir yönüne ışık düşüren bir dünya yaratıp, fantazinin özgürleşme projesinde oynayabileceği rolü açıklığa kavuşturur.

İmkânsızı Olanaklı Kılmak

Fantazi bir yandan bizi bir yokluk deneyiminden korurken (toplumsal düzen içindeki yerleşikliğimizin üzerini örterken), diğer yandan da ideoloji tarafından gizlenen olanakları görmemizi sağlar. Fantazinin yerine ge-

tirdiği en temel politik işlev budur. Fantazi hem özneye simgesel yasanın yasakladığı faaliyeti deneyimleme imkânı sunar, hem de gündelik hayat içinde tahayyül bile edilemez olan senaryoları, hiçbir yasanın alenen yasaklamasını gerektirmeyecek ölçüde gizli olanakları sahneler. Bu Freud'un *Giriş Dersleri*'nde dikkat çektiği bir noktadır: "Fantazinin faaliyeti içinde, insanlar gerçeklikte feragat etmiş oldukları dışsal zorlantıdan özgür olmaktan keyif almaya devam ederler".[30] Fantazinin alanı içinde, özne simgesel yapıdaki boşlukları keşfetme özgürlüğüne sahiptir. Fantazinin sahip olduğu bu güç, öznenin bilinçdışı arzusundan doğmuş olmasından gelir ki bu arzu kaçınılmaz bir şekilde hâkim simgesel yapıyı kuşatan imkânsızlıklara doğru çekilir. Fantazi sayesinde, arzu simgesel yapının içermediği -ve içermesi mümkün olmayan- şeyi, simgesel yapı içindeki anlamsızlık noktasını arar. Bu manada, fantazi doğası gereği yıkıcıdır; özneyi simgesel kısıtlamalardan radikal bir özgürlük pozisyonuna yöneltir.

Hem felsefenin, hem de Marksizmin tarihi açısından, fantazinin getirdiği özgürlük özgürlükten yoksun olmanın en kötü türüdür, çünkü gerçek özgürlüğü ortadan kaldırmaya hizmet eder. Öznelerin gerçeklikte katlandıkları "dışsal zorlantıdan" kaçtıkları bir fantazi senaryosu kurması, bu zorlantıyı tanıma ve ona isyan etme olasılığını aşağı çeker. Fantazi düzeyindeki özgürlük maddi özgürlükteki bir eksikliğin tamamlayıcısıdır. Bu yüzden de pek çok düşünür fantazinin temin ettiği yanılsamalı özgürlüğe şiddetle karşı çıkar. Bu düşünürler fantaziye saldırıp, bizi yöneten gerçek kısıtlamaları tanımayı savunurlar. Fantazinin peçesini indirdiğimizde, özgür olmadığımızı görebiliriz. Ama fantazinin peçesini

[30] Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psycho-analysis*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.16 içinde, çev. ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1963), 372.

indirmek yerleşikliğimizin ötesindeki diğer olasılıkları görmemize izin vermez, bu da bu türden bir politikanın karşısındaki temel engeli temsil eder.

Başka bir deyişle, fantaziye saldırma politikası mevcut ideolojinin getirdiği kısıtlamaları aşmamıza elvermez. Oysa fantazi yanılsamalı bir aşkınlık imgesi sunarak, bizi simgesel düzenin getirdiği kısıtlamaların ötesine taşır ve bu yaparken de önceden menedilmiş olasılıkları açar. İmkânsızlığın barındırdığı olanak fantazi sayesinde görülür. Psikanaliz fantazinin politik etkinliğini görmemizi sağlıyorsa şayet, bunun nedeni fantazinin imkânsızı deneyimlememize nasıl imkân verdiği üzerindeki vurgusudur.

İdeolojinin özneler üzerindeki etkisini sürdürmesinin başlıca yollarından biri, nelerin olanaklı görüneceğine ilişkin kısıtlamalar getirmektir. Çağdaş ideoloji kapitalizmi imkân ufkumuzun ta kendisi olarak kurar, örneğin. Bu ufuk içinde, kapitalizm dışındaki bir ekonomik örgütlenme düşüncesi tahayyül bile edilemezdir. Radikal değişimin tahayyül edilemez statüsü, geç kapitalist ideolojinin *en büyük* başarısıdır. Ancak fantazinin bölgesi, bu ideolojinin zayıf karnıdır. Kapitalizmin sona ermesi ihtimalini düşünemeyiz belki, ama fantazisini kurabiliriz.[31] İdeoloji üzerinde durduğu zemini korumak, özneleri en şahsi bölgede bile baştan çıkarmak için fantaziye bel bağlar, ama fantaziye bel bağlamanın kendisi ideolojinin temel zafiyetine işaret eder. Fantazi sayesinde, özneler bugün tahayyül edilemez olanı tahayyül ediyor, küresel kapitalizmin hegemonyasını kırmak

[31] Kapitalizmin sona ermesine ilişkin fantaziler bilim kurgu dünyasında oldukça yaygındır. *Uzay Yolu* (*Star Trek*), örneğin, paranın insan davranışına yön veren bir şey olmaktan çıktığı sosyalist bir toplum tahayyül eder. Bununla birlikte, James Cameron'un *Titanik*'i (*Titanic,* 1998) gibi daha gerçekçi eserlerde bile, yıkılmaz görünen şeyin yıkılmasına dair imge, kapitalizmin sona ermesine ilişkin fantazmatik bir yorum ima eder.

gibi imkânsız görünen olasılıklar üzerinde duruyorlar. Fantazi çağdaş özne için en aşılmaz görünen sınırlılıkları işte bu şekilde çürütür.

Le Guin'in *Karanlığın Sol Eli*'nde kurduğu fantaziye hayat veren şey, bu şimdinin ideolojik sınırlarını aşma becerisidir işte. 1969'da, Amerikan feminizmindeki bilinçlendirme hareketi doğduğu sıralarda kaleme alınan bu roman, toplumsal cinsiyete ilişkin tüm özelliklerin son derece olumsal olduğunu açığa vuran bir dünya tasavvur eder. Le Guin hikâyeyi Kış (yerlilerin dilindeki adıyla, Gethen) gezegenindeki yabancı bir elçi olan Genly Ai'nin ağzından anlatır. Kış'ın yerlileri, genellikle cinsel bir kimliğe sahip değildirler. Gethenliler, ayın yirmi iki gününü ne erkek ne kadın oldukları bir cinsel hareketsizlik durumda geçirirler. Geri kalan günlerde ise, *kemmer* adıyla bilinen ve tamamen cinselliğe ayrılmış bir evreye girerler. Bu evrede, Gethenliler erkek veya kadın cinsel kimliklerinden birini alabilirler, ama üstlendikleri bu cinsiyet bütün bir ayın cinsiyet sahibi varlıklar olarak geçirdikleri birkaç günü için geçerlidir yalnızca. Bu fantazmatik senaryonun belki de en çarpıcı yanı, Kış'a yabancı bir elçi olarak gelen Genly Ai gibi bir yabancının algısını tümüyle allak bullak etmesidir.

Cinsiyet sahibi bir varlık (bir erkek) olan Genly Ai, kimliğin cinsel farkla bağdaştırdığı toplumsal cinsiyet özellikleri olmadan algılanmasını zor bulur. Genly Ai Kış sakinlerini, onlara bir toplumsal cinsiyet kimliği atfetmeden algılamakta ne kadar zorlandığını şöyle anlatır: "İki yıldan beri Kış'ta olmama karşın hâlâ bu gezegenin insanlarını onların gözünden göremiyordum. Bunu denedim, ama çabalarım bir Gethenliyi önce bir erkek sonra da kadın olarak görmeye çalışıp onları kendi doğaları açısından saçma ama bizler için vazgeçilmez olan bu kategorilere sokmaya zorlamaktan öteye gide-

medi".[32] Genly Ai'nin Gethenlileri doğru göremeyişi, toplumsal cinsiyet odaklı düşünmenin insan algısı üzerindeki gücüne gösterir, ama roman bir başka olasılığa daha işaret eder; toplumsal cinsiyet kimliğinin düşüncemiz üzerinde oynadığı rolü ortadan kaldırma olanağıdır bu.

Karanlığın Sol Eli, cinsel yeniden üretimi korurken toplumsal cinsiyet tanımından sakınan bir dünya tasvir ederek, okurun toplumsal cinsiyet denen şeyin temelsizliğini görmesini sağlar. Le Guin'in romanda kurduğu fantazide, toplumsal cinsiyet hem keyfi, hem de öznellikten bağımsız hale gelir ki bu da olumsal ve son derece önemsiz statüsünü açığa çıkarmaya yarar. Erkek ve kadın toplumsal cinsiyet kategorilerinin olmadığı bir dünya tasavvur ederek, Le Guin ataerkil ideolojinin düşünülemez kıldığı bir şeyi tasavvur edip, düşünülemez statüsüne meydan okur. Bu manada, Le Guin'in romanın fantazmatik boyutu ataerkil ideolojinin menettiği olasılıkları açarak bir politik edim işlevi görür.

Kış'taki cinsel yapının bir sonucu olarak, çocuk doğurmanın kadınla bağdaştırılması gibi toplumsal cinsiyetle tanımlanması en doğal görülen faaliyetlere ilişkin düşüncelerimiz bile sorgulamaya açık hale gelir. Genly Ai'nin dikkat çektiği gibi, "on yediyle otuz beş yaş arasındaki herkesin... "çocuk bakımına bağlanabilir" durumda olması, aslında burada hiç kimsenin, kadınların başka yerlerde olabileceği gibi çocuk bakımına -psikolojik ve fiziksel olarak- sıkı sıkıya bağlanmadığı anlamına geliyor".[33] Le Guin'in romanı fizyolojik bir mucize gerçekleştirip erkeklerin doğurmasını sağlayamaz tabii ki, ama bu faaliyet üzerine düşünme biçimimizi değiştirip

---

[32] Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness* (New York: Ace Books, 1969), 12. Türkçesi: *Karanlığın Sol Eli*, çev. Ümit Altuğ, İstanbul: Ayrıntı, 23.

[33] Le Guin, *Left Hand of Darkness*, 93. Türkçesi: *Karanlığın Sol Eli*, çev. Ümit Altuğ, İstanbul: Ayrıntı, 87.

doğumu yalnızca kadına özgü bir yük olarak görmeyi bırakmamızı teşvik edebilir. Le Guin'in fantazmatik senaryosunun, öznelerin yeni olasılıklar düşünmesine imkân verdiği yollardan biri budur, örneğin. Böyle yaparak, örtük biçimde her fantazinin barındırdığı bir politik gücü açığa çıkarır.[34] Bazı feministlerin *Karanlığın Sol Eli*'deki fantaziyi üstlenmesi ve politik programlarının temeli haline getirmesi pek de şaşırtıcı olmasa gerek.

Travmaya Açılan Kestirme Yol

Fantazi, ideolojinin menetmeye çalıştığı olasılıkları açmasının yanında, özneyi toplumsal gerçekliğin kapattığı bir travma deneyimine açık hale getirir. Özneler gündelik toplumsal gerçekliklerini, gerçekliğe musallat olan ve tıkır tıkır işlemesine mani olan bir travmatik çekirdekten sakınma etrafında kurarlar. Dünyamızın "normal" görünmesi, bu travmatik çekirdeğin yalnızca bir yokluk olarak işlemesine bağlıdır. Gündelik gerçekliğimizin olağan görünmesini sağlayan şey, bu bilinemez ve travmatik çekirdeğin dışlanmasıdır aslında.

Özneler bu travmayla gerçeklik deneyimleri içinde karşılaşacak olursa eğer, ortaya çıkan şok bu gerçekliğin olağanlığını yerle bir eder. İdeolojinin gücü budur işte: İdeoloji gerçekliğimizi, bu gerçekliğin temelini oluşturan travmadan muaf bir alan olarak kurar.[35] Biz toplum-

---

[34] *Karanlığın Sol Eli*'nde toplumsal cinsiyet kimliğinin çözülmesi, erkekle kadın arasındaki tüm karşıtlıkların reddi olarak görülmemelidir. Le Guin'in fantazmatik dünyasında dahi, özneler aylık döngülerinin cinsel kısmı boyunca belirli bir cinsel kimliğe bürünürler. Kış'ın yerlileri Lacan'ın cinsel ilişkinin başarısızlığı olarak adlandırdığı şeyden muaf değildirler, sonuç olarak.

[35] Bariz farklar barındıran ideolojiler var olmasına karşın, tüm bu ideolojiler travmaya aynı şekilde yaklaştığı için tek bir ideolojiden söz edebiliriz. Kendisini yaratan travmatik çekirdekten muaf bir toplumsal gerçeklik kurmak, tüm ideolojilerin ortak paydasıdır, temel vazifesidir.

sal gerçeklik alanı içinde kaldığımız sürece, travma da mevcut bir yokluk olarak kalır. Her toplumsal düzende zorunlu olarak bulunan mevcut bir yokluk olarak iş gören bu travmatik çekirdeği deneyimlemek, ancak gerçeklikten fantaziye geçişle mümkündür.

Bizi bu travmatik çekirdeğe uzanan yola sokan şey, fantazinin başka türlü imkânsız olan bir deneyimi olanaklı kılmasıdır. Fantazi bizi ideolojinin çatırdadığı noktaya sevk ederek bu travmatik açıklığı deneyimlememize olanak tanır. Fantazinin dışındayken, ideolojiye kuşku düşüren her tür deneyime karşı koyarız, çünkü bu deneyime eşlik eden travmadan sakınmak isteriz. Ama fantazi yapısı içinde, her şey bambaşkadır. Travmayla karşılaşma fantazi içinde gerçekleştiğinde, fantazinin vaat ettiği nihai tatmin sebebiyle bu karşılaşmaya direnmek yerine onun peşine düşeriz. Fantazi içinde, ideoloji içindeki travmatik boşluğu tanımak bir olanağa dönüşür.[36]

Fantazi bizi içinde var olduğumuz toplumsal düzenin yapısına körleştirmesine karşın, bu yapının içindeki boşluğu fark etmemize imkân verir. Toplumsal düzen içindeki bu boşluk politik değişim olanağına işaret eder, çünkü düzenin eksik olduğu noktaya işaret eder: *Bu* nokta toplumsal düzenin zayıf karnıdır. Özne toplumsal düzendeki bu boşluğu doldurmak için fantaziye başvurur, ama boşluğu doldurmaya dönük bu çabası boşluğu travmatik boyutu içinde deneyimlemesini sağlar. Fantazi simgesel yapının layıkıyla açıklaması mümkün olmayan şeyi -kendi kökenini- açıklayan imgesel bir anlatı yaratır.

---

[36] Travmayla karşılaşma deneyimi bilinci ikincilleştirdiği için, travmayla fantazide ve rüyada karşılaşmaya daha yatkınızdır. Gündelik yaşam içinde, bilinç bir yandan travmatik çekirdekle karşılaşmamızı engelleyen bir savunma mekanizması olarak iş görürken, diğer yandan da faaliyetlerimize rehberlik eder.

Fantazi senaryosu simgesel yasanın kökenini -bereketin ve keyfin kaybolduğu anı- sahneler ki bu nokta gerçeğin gözden kayboluşu içinde belirginleştiği noktadır. Fantazi senaryosu daima içermesi olanaksız olan bu gerçeğe yönelir. Richard Boothby'nin *Filozof olarak Freud*'da dile getirdiği gibi, "fantazi daima zihinsel bir tasarı, görsel bir biçim olmakla birlikte, hayal edilemez olana yönelir. Fantazi içinde arzunun en yoğun biçimde aradığı şey imge görünümünde verilemez.[37] Yani, fantazi imgeyi ve imgesel senaryoyu imgenin ötesinde varolan travmatik çekirdeği göstermek için kullanır.

Psikanalizin kurucu rüyası -Irma'nın enjeksiyonu rüyası-, fantazinin toplumsal yapı içindeki travmatik boşlukla karşılaşmayı kolaylaştırma becerisini açıklığa kavuşturur. Freud'un rüyası, bir hastanın tedavisi sırasında yaptıkları hata için yakın arkadaşı Wilhelm Fliess ve kendisini temize çıkaran bir fantazi senaryosu kurar. Bu manada, fantazi psikanalizin patolojik kökenini gizlemekte, buradan doğan bilimsel olmayan pratikleri gölge düşürmektedir.[38] Ama bununla birlikte, Freud'un, rüyanın travmaya anlam vermeye yönelik teşebbüslerine rağmen anlam verilemeyen bir travmayla karşılaşmasını sağlayan da Irma rüyasında kurduğu bu fantazidir.

Freud bu travmayı hastalığını teşhis etmek üzere Irma'nın boğazını incelediği sırada deneyimler. Lacan'ın tarifiyle, "korkunç bir keşif var burada; insanın hiç görmediği etin keşfi, şeylerin temelinin, başın, yüzün öbür yanının, fevkalade salgı bezlerinin keşfi var, her şeyi sızdıran, gizemin tam kalbindeki etin, ıstırap çektiği ölçüde, bizatihi kendi biçimi kaygı uyandıran bir şey olduğu

---

[37] Boothby, *Freud as Philosopher*, 275.

[38] Lacan daima psikanalizin bilimsel olmayan -yani tümüyle olumsal olan- köklerine dikkat çeker. Freud ve Fliess'ten ileride psikanalizin temelini oluşturacak fikirleri geliştirmeye başlayan iki "tıfıl" diye söz etmesi bununla bağlantılıdır.

ölçüde biçimsiz olan etin keşfi. Kaygının hayaleti, kaygının teşhisi, *sana dair* son ifşa -*Sen busun, senden böylesine uzak olansın, bu nihai biçimsizliksin*".[39] Burada, Irma'nın enjeksiyonu rüyasında, Freud simgesel yapı içindeki güvenli pozisyonunu tamamıyla alt üst eden travmatik bir çekirdekle karşılaşır.

Bu travma Freud'u bedenin içiyle, öznenin hiçbir simgenin iyileştiremeyeceği maddi varlığının teşhiriyle yüzleştirir. Lacan'a göre, Freud'un "bu en bilinmeyen şeyle, imgesel veya simgesel tüm dolayımların ötesindeki gerçeğin idrakına varılan istisnai, ayrıcalıklı bir deneyimin emaresi olan şeyle akıl sır ermez bir ilişkiye sahip olmasını" sağlayan, düpedüz rüyanın fantazmatik doğasıdır.[40] Bu şekilde, rüyanın fantazmatik senaryosu kendisiyle ters düşer ve sadece toplumsal düzenin işleyişini gizlemek yerine, bu işleyişi bozan bir karşılaşmayı kolaylaştırır.

Anlamdaki travmatik boşlukla karşılaşmak doğası gereği politik bir olaydır, çünkü simgesel yapının olumsallığını açığa çıkarıp en temel simgesel yalanı açık eder. Bu karşılaşma gerçekleştiğinde, kendi nihai temelsizliği ve anlamsızlığı ortaya çıkan simgesel yasa özne üzerindeki etkisini yitirir. Özneler, simgesel yasanın anlam ve kimlik verme becerisine inandıkları sürece ona yatırım yapar, boyun eğerler ki travmatik boşlukla karşılaşmanın yanlış olduğunu gösterdiği şey de tam olarak budur. Bu açıdan, fantazinin politik önemi özneyi bu travmayla karşılaşmaya yöneltme becerisinde saklıdır. Fantazi kamusal ideolojiye onun travmatik boyutunu gizleyerek yardım eder, ama tam da bu gizleme eylemi sırasında, travmatik boyutla karşılaşmayı sahneler. Böylece, fanta-

---

[39] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, çev. Sylvana Tomaselli (New York: Norton, 1988), 154-55, vurgular Lacan'a ait.

[40] Lacan, *Seminar II*, 176-77.

zinin ideolojiye yardım etmesini sağlayan nitelikler aynı zamanda ideolojinin yıkımına olanak tanır.

Le Guin'in *Rüyanın Öte Yakası*'nda çizdiği fantazi senaryosunda, oluş halinde bir dünyayı, simgesel yapının ortaya çıktığı biçimsiz gerçeği deneyimleriz. Romanın kahramanı George Orr, dünyayı fiilen değiştirme etkisine sahip olan ve bu sebeple kendisinin "etkin "rüyalar" dediği rüyalarıyla gerçekliğin yapısını yeniden yaratma becerisine sahiptir. Dünyayı yeniden yaratan bu rüyalar, onu şekillendiren simgesel kurguyu ortadan kaldırarak travmatik ve biçimsiz temelini açığa çıkarır. Bu şekilde, etkin rüyalar George Orr'un travmayla karşılaşmasını sağlayıp, okuyucuya böyle bir karşılaşmanın nasıl meydana geldiğini gösterir.

Biz travmayla karşılaşmak için etkin bir rüyaya ihtiyaç duymasak da, bu tür bir rüya karşılaşmanın neden rüyada ya da fantazide gerçekleşebildiğini açık bir şekilde ortaya koyar. Dünyayı yeniden yaratma eyleminde, etkin rüya simgesel yapıyı yeniden inşa etmek için özneyi bu yapının kökenine götürür, ama bu kökene dönüş her rüyanın, her fantazinin izlediği yoldur zaten. Fantazi daima bir köken fantazisidir, simgesel yasanın erişilemeyen başlangıcını sahneleme çabasıdır.[41] Her fantazi, özneyi simgesel kastrasyonla ortaya çıkan keyif kaybının öncesindeki imgesel bir zamana götürür ve kayıp sürecini sahneler. Dolayısıyla, *Rüyanın Öte Yakası*'ndaki etkin rüyanın mantığı düpedüz fantazinin mantığıdır.

Roman, Orr'un rüyalarıyla dünyayı değiştirmekten duyduğu suçluluk hissiyle başlar. Bu suçluluk yüzünden, Orr hiç rüya görmemesini sağlayacak ilaçlar kullanmaya başlar, ama çok geçmeden polis yasadışı ilaçlar kullandığını keşfeder. Dr. William Haber adında bir

[41] Fantaziyle köken arasındaki bağa dair eksiksiz bir açıklama için bkz. Jean Laplanche ve Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire; Fantasme des origines; Origines du fantasme* (Paris: Fayard, 2010).

psikiyatristin terapisine katılmakla cezalandırılır, ama Orr'un aksine, Haber Orr'un rüyalarını dünyayı daha iyi bir yere dönüştürmek için kullanmasında hiçbir sakınca görmez (gerçi Orr bunu her denediğinde dünya daha da kötü bir yere dönüşür). Sonunda, Haber kendisinin de etkin rüyalar görmesini sağlayacak bir makine geliştirir. Haber'ın etkin rüyası sırasında, Orr bu rüyaya girip rüyanın etkisiyle yeniden şekillenmekte olan dünyayı deneyimler.

Bu noktada, Orr varoluşun kalbindeki radikal bir süreksizlikle yüz yüze gelir. Romanın anlatıcısının tarifiyle, "Haber'ın varlığının boşluğu, rüya gören beyinden dışarı doğru yayılan o etkili kâbus, yerleşik bağlantıları koparmıştı. Orr'un rüyalarının sonucu olan dünyalar veya zamandizinler arasında daima baki kalmış olan o süreklilik şimdi kırılmıştı. Onun yerine kaos çıkmıştı sahneye. Şu anda içinde bulunduğu varoluşa dair bir iki anısı vardı topu topu, onlar da ipe sapa gelmez, birbirini tutmaz şeylerdi; bildiklerinin neredeyse tamamı öteki anılardan, öteki rüya zamanlarından geliyordu.[42] Haber'ın rüyasının ortasında, Orr onu simgeselleştiren herhangi bir araç olmaksızın toplumsal gerçekliğin temeliyle karşılaşır. Bu onu varoluşunun nihai temelsizliğiyle yüzleştirir, tüm simgesel yapıların olumsal olduğunu tanımasını sağlar. Dolayısıyla, özne için simgesel yapıya ve simgesel kimliğe yaptığı yatırımı çekme ihtimali yaratan karşılaşma onu doğal olarak politize eder. Fantazi özneyi uygun olmayan bir şeyle karşılaşmaya açık hale getirir ve bu deneyimin -öznenin dünyayı yeniden şekillendirmesine imkân vermek gibi- elle tutulur politik faydaları vardır.

---

[42] Ursula K. Le Guin, *The Lathe of Heaven* (New York: Avon Books, 1971), 167-68. Türkçesi: *Rüyanın Öte Yakası*, çev. Aylin Ülçer, İstanbul: Metis, 125.

Fantazinin politik gücünün üçüncü boyutu içlerinde en önemlisidir: Fantazi öznenin keyif alma biçimini belirler. Fantazinin önerdiği yalana kanmamızın sebebi, bu yalanın keyif üretmesidir. Fantazinin keyfe erişimimizi biçimlendirmede üstlendiği bu rol ona karşı mücadele etmeyi güçleştirir. Ona karşı mücadele etmek, Marksizmin özneleri milliyetçi ayartılara kapılmamaya ikna etmeye çalışmasında gördüğümüz üzere, öznenin keyif alma biçimiyle karşı karşıya gelmek demektir. Ulus, sunduğu birlik görüntüsüyle, düpedüz üretim ilişkilerini gizlemeye yarayan fantazmatik bir nesne olmasına karşın, bu fantazinin terk edilmesi keyif kaybına yol açacağı için ondan vazgeçmeye pek yanaşmayız. Bu noktaya ilişkin bir cevabı ne Marksizm barındırır, ne de felsefe: İkisi de fantazinin yanılsamalı olduğunda ısrar edip ona muhalefet etmeye devam eder.

Felsefe ve Marksizm keyiften ziyade bilgiye odaklandıkları için, öznenin fantaziye yaptığı yatırımdan doğan keyfi hesaba katamazlar. Daha önce gördüğümüz gibi, ikisi de temel bir yapıyı paylaşan politik programlara sahiptir. Bu yapının kilit unsurlarından biri, yanlış bilincin yanılsamalarını düzeltme güdüsüdür. Hem felsefe, hem de Marksizm için, yanlış bilinci düzeltmek en temel politik projeyi temsil eder; politik dönüşüme yönelik sonraki tüm çabaların temelini oluşturur. Bu manada, ikisi de bilincin, bilginin tarafındadır.

Felsefe bizi fantaziye yaptığımız yatırımı çekip simgesel yapı içindeki durumumuzun hakikatini aramaya teşvik eder, ama bu arayışı teşvik edecek bir şey ortaya koymaz. Filozofa göre, hakikati... hakikat olduğu için aramamız gerekir. Sorun şu ki, bu politika kavrayışı keyfin faaliyetlerimizde oynadığı rolü hiç hesaba katmaz. Öznenin fantazmatik ayartıya kapılmasının tek se-

bebi yanlış bilinç değildir; bunun bir sebebi de öznenin arzu öznesi olmasıdır. Özne hakikatten önce keyfi arar. Filozof (Platon, Descartes, Kant veya diğerleri) bizi fantazinin ayartılarına yüz vermemeye teşvik eder, ama bu aldatmacanın özneye verdiği keyfi dikkate almaz. Felsefe simgesel yerleşikliğimizi kabul etmenin acı hakikati uğruna fantazmatik keyfi geri çevirmemizi ister ve buna ödül olarak da hakikati koyar.

Felsefeden farklı olarak, Marksizm simgesel durumun hakikatini keşfetmek için ilave bir teşvik sunmaya çalışır. Marksizm açısından, bu keşif toplumdaki temel bir dönüşüme yol açıp mevcut toplumsal tertibatın imkânsız kıldığı keyfi mümkün kılabilir -kılacaktır, daha doğrusu. Marksizm politize olmuş öznelere hakikat arayışlarının nihai sonucunu göstermek, peşinde oldukları keyfe ilişkin bir imge vermek üzere, sosyalist bir toplumun nasıl olacağına dair bir manzara çizer zaman zaman. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde böyle bir imge tedarik eder: "Hiç kimsenin özel bir faaliyet alanına sahip olmadığı, herkesin istediği dalda başarıya ulaşabileceği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler ve bu da avcı, balıkçı, çoban veya eleştirmen olmam gerekmeden istediğim zaman gönlümden geçeni yapma imkânı sunar; sabah avlanıp öğleden sonra balığa gitmeme, akşamları hayvan yetiştirip yemekten sonra eleştiri yapmama olanak tanır".[43] Marx ve Engels'in bu imgeyi idealize etmeyi seçmesinin sebebi, öznelerin var

[43] Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology* (Moscow: Progress Publishers, 1976), 53. Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel. Marksizmin, bireyleri doğru bir sınıf bilincini benimsemeye teşvik etmek için gelecekteki bir tam keyif vaadine bel bağlaması, fantazi karşıtı politikaların olası başka bir sorununa işaret eder. Asıl fantazi bu gelecek imgesinin kendisidir ve (meta fetişizminden farklı bir biçimde de olsa) Marksizmin kendisinin de fantazi olmaksızın yapamadığını gösterir. Dolayısıyla, Marksizm örneği, fantazinin kendini onunla mücadele etmeye adamış olanlar için bile kaçınılmaz olduğunu gösterir.

olduğu mevcut koşullar ve bu koşullar arasındaki mesafedir.

İdeal bir gelecek imgesi sayesinde, özneler hâkim ideolojik fantazinin peçesi olmaksızın da mevcut koşullarının acı hakikatine katlanıp bu ideali gerçekleştirmeye çalışabilirler. Bu politik programın doğası gerçeklik ilkesinin yapısını izler: Gelecekteki muazzam keyfi sağlama almak için şimdiki (imgesel) keyfi feda etmek. Marksizm öznenin hakikatin peşine düşüp fantaziyi terk etmesini teşvik etmek için müstakbel bir keyif imgesi sunmasına karşın, felsefenin mevcut keyiften feragat etme çağrısını paylaşır. Hem felsefe hem de Marksizm açısından fantazinin politik etkinliğini sınırlandıran şey bu feragat talebidir. Politikanın bir keyif fedakârlığını savunmak yerine, keyfimizi deneyimlemenin alternatif bir yolunu önermesi gerekir -ki psikanalizin katkısı da tam olarak budur.

Eğer fantaziye ve sahnelediği senaryoya yakından bakarsak, keyif deneyimini nerede bulacağımızı (ki ilk akla gelen yerde değildir) açıklığa kavuşturabileceğini görürüz. Fantazinin, gerçek hayatımızda tatmin edilemeyen arzuları tatmin etmenin bir yolu olduğunu düşünmeye meylederiz. Kaldı ki toplumsal düzen içindeki maddi varlığımıza hükmeden kısıtlamaların üzerinden atlamamıza izin verdiği ölçüde, bizi bu düşünceye sevk eden fantazinin kendisidir. Ancak bu fantazi kavrayışı, fantazinin arzumuzu asla tamamıyla tatmin etmeyen yapısını açıklayamaz. Fantaziler hiçbir zaman çatışmadan muaf cennetvari bir mutluluk sahnelemez. Fantazide özne için ters giden bir şeyler mutlaka vardır.

Aslına bakılırsa, otoriteye cisim veren bir figürün sebep olduğu mazoşisttik bir kayıp sahnesi fantazinin yapısında merkezi konumdadır. Fantazide, keyfi ayrıcalıklı bir nesneyi edinmekten değil onu kaybetmekten alırız. Fantazi, bize keyifle ilişkimizin doğası gereği mantı-

ğa aykırı bir şey içerdiğini gösterir. Fantazi içinde keyfin kendini gösterdiği yer, onu bulmayı en son umacağımız yerdir -kayıp anıdır. Ayrıcalıklı nesnenin kaybına ilişkin fantazi kurarız, çünkü bu nesneyi var eden, ona biçimini veren şey onu kaybetme edimidir. Dolayısıyla, fantazinin üretken bir gücü vardır: Fantazisini kurduğumuz şey, ancak kaybını sahneleyen bir senaryo sayesinde var olabilen bir ayrıcalıklı nesnedir. Kayıpla keyif arasındaki bu bağlantıyı tanımamıza imkân veren tek şey fantazidir.

Ayrıcalıklı nesnenin kaybına ilişkin fantazmatik deneyimde keyfin yerini doğru tespit etmek, politik eylemin temelini yeniden değerlendirebilmemizi sağlar. Politik eylemlerimizi geleceğe yönelik bir ödül fikrine dayandırmak zorunda değiliz; öznenin simgesel ve ideolojik kısıtlamaları ihlal ederken deneyimlediği keyfi temel alabiliriz. Psikanalizin fantaziye yönelmesi, ironik bir biçimde, geleceğe atfedilen imgesel keyfi gözetmeyen bir politika ihtimalini açar. Asıl mesele keyfimizi nerede bulduğumuza ilişkin tanımadır. Bu keyif ayrıcalıklı nesnenin kayıp anında yatar, tekrar elde edilmesine dair imgede değil. Nesnenin tekrar bulunması memnun edicidir, ama keyif vermez. Fantazi, yalnızca keyfi ayrıcalıklı nesnenin tekrar bulunmasına ilişkin imgeyle bağdaştırmayı teşvik etmesi manasında aldatıcıdır. Oysa -psikanalizin yaptığı gibi- fantazinin yapısına dikkatle bakarsak, keyfin bu nesnenin kaybolduğu/doğduğu anda konumlandığını görebiliriz. Bu, bizi gerçeklikten (felsefenin politikası) ya da gelecek imgesinden (Marksizmin politikası) ziyade keyfimiz etrafında şekillenen bir cazibeye dayanan bir politikaya yöneltir.

Bu politikanın nasıl bir şeye benzeyeceğini Le Guin'in *Mülksüzler* romanında görebiliriz. *Mülksüzler* politik faaliyetin romanıdır. Romanın kahramanı Shevek, yaşam tarzını kendini diğer gezegenlerden yalıtarak

koruyan anarşistlerin barışçıl dünyasından (Annares adındaki bir aydan) gelir. Shevek'in politik faaliyeti evrenin geri kalanına, bilhassa da devrimci eşitlik felsefesiyle yönetilen ana gezegene ulaşmaktan ibarettir. Shevek'in ayırt edici özelliği politik faaliyetinin motivasyonudur. Shevek gelecekte daha iyi bir dünya inşa ederek kaybı ortadan kaldırma arzusuyla hareket etmez; onu harekete geçiren kaybı benimsemektir.

Çoğu devrimci figürden farklı olarak, Shevek'in varoluşa bakışı tamamıyla karamsardır. İnsanlık durumunun tümüyle umutsuz olduğundan emindir. Shevek'i politik bir varlık haline getiren şey kaybın zorunlu olduğun dair bu hissidir. Bu şekilde, Shevek geleceğe atfedilen eksiksiz keyif imgesine dayanmayan bir politik program geliştirir. Ancak Shevek kaybın ve ıstırabın kabulüyle başlamışa da, bu onu keyif alma ihtimalini tümüyle reddetmeye sevk etmez. Aslında, Shevek ötekileri keyfin sırrının kaybın üstesinden gelmekte değil de kaybın benimsenmesinde yattığına ikna etmeyi hedefler. Shevek'e (ve psikanalize) göre, kayıp keyfin sona ermesini değil başlangıcı temsil etmektedir.

Mülksüzler'in başından sonuna, Shevek hem kendi dünyası Annares için, hem de yolculuk ettiği ana gezegen Urras için daha eşitlikçi bir toplum uğruna çabalar. Ama eşitlikçi bir topluma kaybın üstesinden gelip bütünlüğü yakalama düşüncesiyle ulaşılamayacağını farkındadır. Gelecekte (mesela, gelecekteki sosyalist bir toplumda) eksiksiz bir keyif elde edebileceğimize ilişkin bu imge zorunlu olarak yanılsamalıdır, çünkü sürdürülmesi bir tür dışlamaya bağlıdır. Bu dışlayıcı mantığı kırmanın tek yolu, gelecekteki tamlık imgesini terk etmektir. Bu müstakbel tamlık imgesinin yerine, Shevek kaybın müşterek kabulüne ilişkin bir imge önerir. Le Guin'in *Mülksüzler*'de kurduğu fantazi, keyifle ayrıcalıklı nesnenin kaybı arasındaki bağlantıyı görmemizi ve bu tanı-

ma sayesinde politikayı yeniden düşünebilmemizi sağlar.

Fantazi kendine özgü bir siyaseti teşvik etme yeteneğine sahiptir ve psikanaliz de fantazinin özgürleştirici potansiyelini ortaya çıkarmamızı sağlayan anahtarı temin eder. Psikanaliz hem fantazinin iki yüzünü birden kavramımızı sağlar, hem de politikayla ilişkisini. Fantazi bir yandan imleyene tabi oluşumuzu gizlerken, diğer yandan da imleyene tabi oluşumuzu gizleme biçimiyle, kendi bağımlılığımızı fantazi dışında düşünülemez olan biçimde kırmamıza olanak tanır. Psikanaliz, fantazinin statüsüne biçtiği değerle, ne felsefenin ne de Marksizmin yapamayacağı bir biçimde fantazinin temel politik değerini görmemizi sağlar. Fantaziye yönelik ortak tutumları sebebiyle, filozof ve Marksist yanlış bilincin yayılmasına karşı verdikleri mücadeleye sıkışıp kalırlar. Oysa psikanaliz politik aktiviteyi düşünme biçimimizi gözden geçirme olanağı sunar: Politikayı doğru bilincin keyif deneyimi karşısındaki zaferi olarak değil, gerçek keyfin doğası gereği barındırdığı travmanın üstlenilmesi olarak düşünmek.

Psikanalitik düşüncenin öne çıkardığı politik görev fantaziyi ortadan kaldırmaya çalışmak değil, onunla ilişkimizi dönüştürmektir. Fantazi toplumsal düzendeki yokluğun yapısal gerekliliğini gizlemeye yaradığında ideolojik bir işlev üstlenir, ama başka hiçbir yerde bulmayacağımız bir kayıp veya yokluk deneyimi barındırması da bizi cezbeder. Fantazi kurduğumuz zamanlardan daha sahte olduğumuz bir an olmadığı söylenebilir, ama tersi de, yani bundan daha sahici olduğumuz bir an olmadığı da söylenebilir. Yokluğun üstesinden gelmekten doğan bir haz vermesi için, fantazinin bir kayıp devreye sokması, anlatması gerekir. Bu da fantazi kuran öznenin öznelliğin kendisini kuran imkânsız kaybı deneyimlemesine izin verir. Örtük veya açık biçimde, her

fantazide bu kayıp sahnelenir. Politik görev, fantazide bize keyif veren şeyin geri dönüş yanılsamasından ziyade, kaybın sahnelenmesi olduğuna yönelik tanımayı teşvik etmektir.

Bu görevi yerine getirmek, hem bizim hem de toplumun fantazinin sağladığı keyfe yönelmesini talep eder. Fantazinin uykudayken veya cinsel içerikli sitelerde gezinirken ortaya çıkan ikincil bir faaliyet olarak kalmak yerine, toplumsal düzenin merkezi, temeli haline gelmesi gerekir. Fantaziyi toplumsal gerçekliğimizin de üzerinde tutmamız gerekir, çünkü aslında zaten öyle yapıyoruz. Fantazi daima toplumsal ve psişik bir merkeziyete sahip olmasına karşın bunu tanıyamıyoruz; psikanalizin politik projesi fantazinin önceliğinin tanınmasını ve bunu izleyen bir bağlılığı talep eder. Bu gerçekleşmeden, kayıp nesnenin travmasında saklı keyif olanaklarını göremeyiz.

9

Çıplak Hayatın Ötesi

Yaşam *versus* Ölüm

Çağdaş jeopolitik manzara, büyük ölçüde, yaşama ayrıcalık tanıyanlarla ölüme ayrıcalık tanıyanlar arasında bölünmüş durumdadır. Bu mücadele modernleşme ve küresel kapitalizmin savunucularıyla modernleşmenin (kendisi değilse bile) etkilerine direnmeye çalışan köktenci alternatifi karşı karşıya getirir. Psikanalizin temel kavramı -ölüm dürtüsü-, bu aşılmaz görünen çatışmadan sıyrılmanın bir yolunu sunar. Psikanalizin ölüm dürtüsündeki ısrarı iki tarafın da reddini mimler; yaşamın kutsanmasını da, ölümün yüceltilmesini de. Ölüm dürtüsü, yaşam ve ölümün iki tarafın savunucularını da şaşırtan bir biçimde bir araya gelmesini temsil eder.

1996 senesinin başında, Usame bin Ladin modernliteyle köktencilik arasındaki çatışmanın yaşamla ölüm arasındaki bir mücadele olduğunu dile getirmiştir. "İki Kutsal Mekânın Yer Aldığı Toprakları İşgal Eden Amerika'ya Savaş İlanı" başlığıyla yayınladığı fetvada, Amerikalı düşmanına şöyle seslenmişti örneğin: "Bu [Müslüman] gençler sizin yaşamayı sevdiğiniz gibi severler ölümü".[1] 11 Eylül saldırılarının ardından yaptığı açık-

[1] Usame bin Ladin, "Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places," http://www.pbs.org/newshour/terrorism/in-

lamada, bin Ladin çatışmayı yine aynı şekilde tarif etmiş ve yorumcular da bu formüle büyük ilgi göstermişti. Batılı liderler, bin Ladin'in politik felsefesini neredeyse tümüyle reddetseler de, küresel kapitalizmle İslami köktencilik arasındaki çatışmayı formüle etme biçimini neredeyse evrensel boyutta kabul etmişlerdir.

Batılı liderlerin bu tavrı, çağdaş düşünce içinde, hatta psikanalitik siyaset felsefesi içinde dahi rastlanan bir geleneği izler. Yeni bir politik program geliştirebilmek için psikanalizle Marksizmi bir araya getirmeye çalışmış olan Erich Fromm, psikanalizin yaşam sevgisini benimsediği, ölüm sevgisine karşı mücadele ettiği görüşündedir. Fromm bu iki fenomeni "biyofili" ve "nekrofili" terimleriyle ifade eder. *İnsandaki Yıkıcılığın Anatomisi*'nde şöyle not düşer: "*Yaşam sevgisi veya ölüm sevgisi her insanın karşı karşıya kaldığı en temel seçenektir. Biyofilinin gelişimi duraksadığında nekrofili gelişir. İnsan biyolojik açıdan biyofili becerisiyle donatılmıştır, ama psikolojik açıdan da alternatif bir çözüm olarak nekrofili potansiyeline sahiptir*".[2] Yaşamı doğal olarak sevsek de, bu sevginin kesintiye uğraması bizi ölüme teslimiyete ve onu izleyen saldırganlık meyline iter. *İnsandaki Yıkıcılığın Anatomisi*'nin ilerleyen kısımlarında, Fromm Hitler'i açık bir nekrofili vakası olarak tanımlar; bin Ladin ve İslami köktencileri görecek kadar yaşasaydı eğer, onlar için de aynısı yapardı kuşkusuz.

Bu karşıtlığı sorunlu hale getiren şey, düşüncemizi sınırlandırma biçimidir. Ölümü sevenlerle yaşamı sevenler arasındaki karşıtlığın tanınması, bir düzeyde, çağdaş politik manzaraya ilişkin doğru bir değerlendirme olma-

---

ternational/fatwa_1996.html. bin Ladin'in açıklaması köktenci liderler arasında istisnai olan bir ölüm sevdasının ilanı değildir; pek çoğu benzer açıklamalarda bulunmuştur.

[2] Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York: Picador, 1973), vurgu Fromm'a ait. Türkçesi: *İnsandaki Yıkıcılığın Anatomisi 1-2*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Payel.

sına karşın, politik olanakları tüketmez. Eğer meseleye George W. Bush'un önerdiği gibi bakarsak, ya kapitalist Batının tarafında buluruz kendimizi ya da teröristlerin yanında. Psikanaliz bu karşıtlığın yanlış olduğunu, yaşamla ölüm arasındaki karşıtlığın gizlediği üçüncü bir ihtimal daha -yaşamın içindeki ölüm, yani ölüm dürtüsü- olduğunu görmemizi sağlar. Ölüm dürtüsünde ısrar etmek, çağdaş politik manzarada olanaklı görünenlerin ötesindeki bir seçeneğe işaret eder. Yaşamla ölüm arasındaki genel karşıtlığın incelenmesi, bu alternatif patikanın içeriğini açıklığa kavuşturacaktır.

Sağduyu düzeyinde, bu simetrik bir karşıtlık değildir. Ölümü sevenlerden ziyade yaşamı sevenlerin yanında yer almak, düşünce insanının pek de isteyeceği bir şey değildir.[3] Yaşamın neden sevilebildiğini herkes kolayca anlayabilir, ama ölüm sevgisi pek de akla yatkın bir fenomen değildir. Ölüm sevgisi başka bir arzunun kodlanmasından ibaret olsa gerekmiş gibi görünür; en azından Batılı solcular arasındaki hâkim görüş bu yöndedir. Terörist saldırıları emperyalizme ve yoksullaşmaya karşı güçlü bir yaşam çığlığı olarak yorumlayarak, ölüme sevdalı olma ihtimalini zımnen reddederler. Ama bu tür bir yorum, intihar bombacılarının büyük çoğunluğunun neden emperyalist güçlerin en çok çiğnedikleri arasından değil de orta sınıftan, eğitimli kesimden çıktığını açıklayamaz.[4] Bu özneler açısından, ölümün bir ca-

---

3 2008 başlarında, ateizm tartışmasına ayrılmış bir panele katılmıştım; iki analitik felsefeci radikal dini inancın rasyonel hiçbir yanı olmadığını ve bu açıdan da hepimizin üzerinde uzlaşabileceğimiz sınırların dışına düştüğünü ileri sürdü. Böyle bir inancın birini ölüm sevgisini ilan etmeye itebilmesi, bu iddiayı doğrular. Ama bu kişinin inancının mantıklı olmadığını söylemek, inancı ortadan kaldırmaya yetmeyeceği gibi, muhtemelen onu sağlamlaştırma etkisi gösterecektir.

4 Alan Dershowitz, "Ölüm Sevgisi" başlıklı makalesinde bu noktaya değinir, ama ideolojik manipülasyona ilişkin hemen her iddianın yaptığı gibi ölüm kültüründen dengesiz imamları sorumlu tutar; intihar bombacılarının imamları neden ciddiye aldığına, imamların neden onlar gibi ölümü kucaklamadı-

zibesi olduğunu hesaba katmalıyız.

Yaşam pahasına ölümün önemini vurgulayanlar, değerin kaynağı ölüm olduğu için böyle yaparlar.[5] Yaşamın bir sonu olması, tüm olasılıkları deneyimleyecek sonsuz bir zamana sahip olmayışımız, bazı şeylere diğerlerinin üzerinde değer vermemiz gerektiği anlamına gelir. Ölüm şeyler arasında hiyerarşiler yaratır ve bu hiyerarşiler basit baskı araçlarından ibaret değildir, ne yaptığımızın zerre kadar fark etmediği patikalardır. Ölümün getirdiği değer olmaksızın, ne aşk, ne dondurma, ne arkadaşlık, ne de keyif aldığımız herhangi bir şeyin hiçbir değeri kalmaz. Sonsuz bir zamana sahip olsaydık eğer, bazı deneyimleri diğerlerine tercih etmek için hiçbir motivasyonumuz olmazdı. Yaşamı değerli kıldığı düşünülen şeylerden keyif alamaz hale gelirdik.

Keyif bir sonsuzluk deneyimi, gündelik faaliyeti düzenleyen sınırları aşan bir deneyim olmasına karşın, sonluluğun sınırlarına bağlıdır. Özne keyif aldığında, sonlu bir özne olarak sonsuza erişir ki keyfi keyifli yapan da bu tezattır. Sonluluğun sınırları olmaksızın, sonsuzluk deneyimimiz gündelik hayatlarımız kadar sıkıcı olur, hatta düpedüz gündelik deneyimimize dönüşürdü. Sonsuzun ortaya çıktığı noktayı temin eden şey sonludur. Ölümün önemini savunmak için verilen mücadele-bin Ladin'in Müslüman gençler için söylediği gibi, ölüme sevdalı olmak-, ölümü ortadan kaldırmak yerine filiz-

---

ğına açıklama getirmez. Dershowitz'in reçetesi -köktenciliği Amerika kıyılarına ulaşmadan önce yenmek- Amerikan köktenciliğiyle İslami köktencilik arasındaki benzerliği tanımakta başarısız olur. Dahası, Dershowitz kapitalizmin çıplak hayat üzerindeki ısrarıyla köktenciliğin ortaya çıkışı arasında hiçbir bağlantı görmez. Bkz. Alan Dershowitz, "In Love with Death," Guardian, 4 Haziran 2004, http://www.guardian.co.uk/saudi/story/0,,12311 72,00.html; ve "Worshippers of Death," Wall Street Journal, 3 Mart 2008, http://online.wsj.com/public/article_print/SB120450617910806563.html.

5 Ölüm sevgisinin dile getirilen nedeni, görkemli ölümün vesile olacağı ilahi bir ödüldür genellikle. Ancak bu öte dünya imgesi inananın ölümün değer yaratan gücünü benimsemesini sağlayan bir fetiş gibi iş görür.

lenmesine vesile olan sonsuz keyfe yönelik bir bağlılık tarzıdır.[6]

Martin Heidegger ölümle kurduğumuz sahte modern ilişkiye tam da bu nedenle saldırır. *Varlık ve Zaman*'da, Heidegger bireysel ölümümüzü bizim için değer yaratma etkisi taşıyan mutlak bir sınır olarak görür. Onun deyimiyle, "ölümle birlikte, *Dasein* kendisinin en şahsi varlık imkânıyla yüz yüze gelir. Bu meselenin Dasein'in dünyadaki-varlığından başka bir şey olmadığı bir olasılıktır".[7] Heidegger'e göre, kendi ölümüzü beklemeksizin, dünyada uçuşup durur ve tam bir ilgi tutumunu, yani varoluş tarzımıza en uygun olan tutumu geliştiremeyiz. Kendi ölümünün yaklaşmakta olduğunu tanıyamayanlar için hiçbir şeyin önemi yoktur. Yegâne değerin yaşam olduğunu ileri süren bir ideoloji bizi ölümle sahici bir ilişki kurmaktan mahrum edip, bizim için hiçbir şeyin önemli olmadığı değer yoksunu bir dünya yaratır.

Ama yaşamı savunanlar ölümü fiilen ortadan kaldırmazlar elbette. Yalnızca ölüm karşısında yaşama ayrıcalık tanıyıp, dünyayı ölümden ziyade yaşam açısından ele alırlar ki bu da ölümün değer yaratma gücünü el değmeden bırakır. Ancak olan aslında bu değildir. Yaşama ayrıcalık tanımak ve ölümü yalnızca yaşam üzerinden ele almak, dünyayı deneyimleme biçimimizi değiştirir. Ölümün sağladığı dolayım olmaksızın, saf yaşamdan oluşan bir sistem değerden tümüyle yoksun bir sistem ha-

---

[6] Ölümün sonluluğuyla keyfin sonsuzluğu arasındaki bağlantı, Michel Foucault'nun dile getirdiği en yoğun keyif anında ölme arzusunda açıkça görülebilir: "Dilerim ve umarım ki ölümüm aşırı dozdaki bir hazdan olsun" (Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984, der. Lawrence D. Kritzman, çev. Alan Sheridan vd. [New York: Routledge, 1988], 12).

[7] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (San Francisco: HarperCollins, 1962), 294. Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora.

line gelir.[8] Modernitenin iki büyük sisteminde -bilim ve kapitalizmde- gördüğümüz şey tam olarak budur.

Modern bilim ve kapitalizm saf yaşam etrafında yapılandırılmış sistemlerdir.[9] İkisi de herhangi bir ontolojik sınırı tanımaz, sürekli bir değişim ve gelişim projesinin içindedirler. Dünyaya dair bilginin peşinde koşan bilimsel araştırma insani ve etik kaygılar gütmeden ilerler, bu nedenle de bilimsel keşifler gerçekleştikten sonra ahlakçılar harıl harıl bu keşifleri ahlakla bağdaştırmaya çalışır. Bilim insanları klonlama teknolojisi geliştirdikten sonra, örneğin, klonların kimlik duygumuz açısından ne manaya geldiğini fark eder, bu uygulamayı denetlemeye çalışırız. Oppenheimer atom bombasının geliştirilmesine yardım ettikten sonra, dünyanın kötülüğüne dair beyanlarda bulunmuştur. Ama bu geri adımın bilimin kendisiyle hiç ilgisi yoktur. Hümanist Oppenheimer, bilim insanı olanla aynı kişi değildir.[10]

Aynı dinamiği kapitalizmde de görebiliriz. Kapitalizm ekonomik bir sistem olarak, tıpkı yaşamın yaptığı

---

8 Saf yaşamın benimsenmesine eşlik eden değer yitimi, Spinoza'dan 1960'ların hippilerine kadar yaşam savunucularının karşılaştığı düşmanlığı açıklar. Yaşam savunucusu, kurulu düzenle (bu düzen ister Spinoza örneğindeki Yahudilik olsun, ister hippi örneğindeki askeri-endüstriyel kompleks olsun) ilişkilendirilen yıkıcı değerleri tehdit etmez yalnızca. Yaşama bağlılık ve ölümden uzaklaşmak tüm değerleri sorgular. Bu pozisyon sevgi kapasitesini bile engeller.

9 Bunun tarihsel bir ekonomik formdan ziyade doğal bir form gibi görünmesinin nedenlerinden biri, kapitalizmle yaşam arasındaki bağlantıdır. Ancak bu bağlantı aslında kapitalist üretim tarzına etik veya politik meşruiyet kazandırmaya hizmet edemez. Özneler olarak, doğal dünyaya kavramın tanımı gereği yabancılaşmış haldeyizdir, dolayısıyla doğal bir ekonomik form bile bizim için doğal olmayan bir statüye sahiptir.

10 Modern bilimin gezegendeki tüm yaşamı yok edecek bombalar üretmeyi sağlaması, bilimin hayattan ziyade ölümün tarafında olduğu izlenimi verir, kaldı ki Jacques Lacan ve Slavoj Žižek gibi psikanalistler bilimi ölüm dürtüsüyle aynı düzleme yerleştirmiştir. Ancak bilimi harekete geçiren yeni keyiflere yönelik dürtü, tıpkı kapitalist birikim dürtüsü gibi, tüm sınırları reddettiği için esasen yaşamdan yanadır. Bu ret topyekûn bir yıkıma yol açıp bilimin sonunu getirse dahi, bu yıkım bilimsel projeye dokunmayan dışsal bir sınır olacaktır.

gibi daima evrimi ve değişimi teşvik eder. Kapitalist dünyada hiçbir şey aynı kalamaz, çünkü değerin üretimi yeni metaların yaratılmasına bağlıdır, hatta öyle ki eski metaların dahi sürekli olarak yeni formlar alması, bir şekilde yenilenmesi gerekir.[11] Kapitalizm yeterince üretmediği için değil -kıtlık krizleri kapitalist dünyada değil, kapitalist olmayan dünyada hüküm sürmüştür- çok fazla ürettiği için kriz doğurur. Kapitalizmin krizleri daima aşırı üretimden doğan krizlerdir. Kapitalist ekonomi fazla yaşamdan, aşırılıktan mustariptir; kıtlıktan veya ölümden değil. Bilim de kapitalizm de sınır tanımaksızın ilerler ve bu da onları moderniteyle anlamdaş yapar.[12] Modernite ölümün sonluluğunun paranteze alınması ve insani olasılıkların önünde hiçbir engel olmadığı inancıyla ortaya çıkmıştır.[13]

Sorun şu ki, ölümü dışarıda bırakma pahasına tamamıyla yaşama odaklananlar asla yeterli bir yaşam bu-

---

[11] Kapitalizmin tarihinde oturmuş bir metanın yenilenmesinin en büyük örneklerinden biri Coca-Cola'nın *New Coke*'u tanıtımıyla gerçekleşmiştir. Tarihteki en büyük pazarlama felaketlerinden biri olarak eleştirilerin hedefi olan bu başarısız ürün, bir meta olarak geleneksel Coca-Cola'yı yenileme etkisi göstermiştir. *New Coke*'un halk arasında kabul görmeyişinden kısa bir süre sonra, Coca-Cola şirketi geleneksel Coca-Cola'yı "Coca-Cola Klasik" adıyla yeniden piyasa sürmüştür. Bu yeni isimle, geleneksel Coca-Cola etkili bir şekilde yeni bir meta haline gelmiş, öncesinde sahip olduğundan daha fazla değer üretmeye başlamıştır.

[12] Hannah Arendt, Heidegger'in sahici bir ölüme-doğru-varlıktan geri çekilmeye dönük modern tavra ilişkin eleştirisini izleyerek, moderniteyle *İnsanlık Durumu*'ndaki yaşam felsefesi arasında bağlantı kurar. Şöyle not düşer *İnsanlık Durumu*'nda: "Yaşam modern çağda kendisini nihai referans noktası olarak öne sürer ve modern toplumun en üstün iyisi olarak kalır" (Hannah Arendt, *The Human Condition* [Chicago: University of Chicago Press, 1958], 313-14). Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.

[13] Heidegger'in gündelik hayatımızda sık rastladığımız ölümle kurulan sahte ilişkiyi eleştirmesi, moderniteyle birlikte ortaya çıkan ölümün spesifik reddine bir yanıttır. Heidegger hiçbir zaman bu şekilde ifade etmemiş olmasına karşın, onun felsefesi moderniteye geçişle birlikte kaybettiğimiz şeyi yeniden ele geçirmeye, bu şeye yönelik modern bastırma karşısında ölümün önceliğini yeniden ortaya koymaya çalışır.

lamaz, bu yüzden de daima tatminsizlik içinde kalırlar. Paradoksal bir şekilde, bu projenin sınırı bizzat kendi sonsuzluğudur. Bu tablo Hegel'in kötü sonsuz dediği şeyi -hatalı bir şekilde, sonluyla hiçbir ilgisi olmadığı düşünülen sonsuzu- anımsatır. Elde edilemez olan bir nesnenin peşine düşüp, olası tek tatminin bu takibin kendisinde yattığını göremediğimizde, kötü sonsuza teslim oluruz. Kötü sonsuz -modernitenin sonsuzu- temel bir yanlış tanımaya bağlıdır. Bu patikayı yalnızca yapbozun o nihai parçasını elde edebileceğimize inandığımız sürece izleyebiliriz, ancak sistemin kendi yapısı nedeniyle bu son parça daima elimizden kaçar.

Sonunda bize tam tatmin verecek olan o metayı arayıp dururuz, ama tıpkı arabalarımızın, bilgisayarlarımızın dokusuna kayıtlı olan eskime gibi, tatmin de metanın yapısına kayıtlıdır. Kapitalizme benzer şekilde, bilimsel araştırma da nihai bir yanıt üretemez: Atom teorisinin altında sicim teorisini buluruz, sicim teorisinin altında da başka bir şeyi. Her iki durumda da, sistem tatminimizin nerede yattığını tanımamıza mani olur, dikkatimizi faaliyetimizden uzaklaştırıp peşinde olduğumuz hedefe yöneltir. Modernite kendisinin devamını sağlayan tatminsizliği bu şekilde üretir. Ama bunun yanında, kendisinin ileri doğru hareketini durdurmak isteyen başka bir tatminsizlik formu daha üretir.

Modernitenin projesi yaşam doğrultusunda ilerlediği sürece, köktencilik hayaleti varlığını güçlü bir biçimde hissettirecektir. Özel olarak yaşama odaklanmanın ölüm patlamaları üretmek gibi bir etkisi vardır. Bilimin ve kapitalizmin yaşam endeksli mantığının toplumu giderek daha fazla yapılandırması, değerin yaratıldığı alanın yok olmasına sebep olur. Modernite ölüme ve temsil ettiği sınıra paye vermeyen bir simgesel alan kurmaya çalışır. Geleneksel toplumun kapalı dünyasına karşılık,

sonsuz bir evren açmaya çalışır.[14] Ama bu sonsuz evren sonlunun bastırılmasıyla meydana gelir. Köktenci şiddet patlamaları modernitenin simgesel yapısının uyum sağlayamayacağı bir şeye dönüşü temsil eder. Lacan'ın psikoz üzerine seminerinde dile getirdiği gibi, "simgesel düzende reddedilen şey, *Verwerfung* manasında, gerçekte geri döner".[15] Köktenci şiddet, solcu sağduyunun tarif ettiği gibi, emperyalist saldırganlığa yönelik basit bir tepki değil, bir geri tepmedir. Bu şiddet modernitenin zorunlu olarak menettiği şeye dönüşü mimler.

İlerleme mi, Değer mi?

Yaşama ayrıcalık tanıyanlarla ölüme ayrıcalık tanıyanlar arasındaki karşıtlık, tarihsel açıdan, özgürleşimci güçlerle muhafazakârlar arasındaki karşıtlığa denk düşer. Özgürleşimci proje yaşamı baskıcı ve hiyerarşik toplumsal düzenin getirdiği kısıtlamalardan özgürleştirmeye çalışırken, muhafazakârlık düzeni değerin kaynağı olarak gördüğü için yaşamı inkâr eden bir düzeni sürdürmeye çalışır. Muhafazakâr düşünürler yaşamın sunduğu olanakları azaltma gayretlerini düzen ve uygarlık adı altında savunurlar. Bu düşünce hattına göre, yaşama getirilen kısıtlamaların kalkması değerli olan her şeyin yitirilmesine sebep olacaktır.

Willa Cather'ın başyapıtı *Death Comes for the Archbishop*, bu karşıtlığın en şahane edebi anlatımını sunar muhtemelen. Cather'ın 1927 tarihli romanı, Katolik Kilisesi'nin New Mexico'ya gönderdiği iki misyoner rahibin, Peder Latour ile Peder Vaillant'ın yaşamlarını

[14] Bu geçişe ilişkin klasik açıklama için bkz. Alexandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1957).

[15] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses, 1955-1956*, çev. Russell Grigg (New York: Norton, 1993), 13.

anlatır. Latour ve Vaillant arkadaş olmalarına karşın, Latour'un gösterişli bir kilise kurmaya niyetlenmesiyle aralarında bir antagonizma gelişir. Vaillant, gösterişli bir katedral için gereken parayla bölgenin aç ve yoksul insanlarını doyurmanın daha hayırlı olacağı görüşündedir. Vaillant'ın amiri olan Latour ise kilise binasının insanlara yaşıyor olmaktan daha değerli bir şey verebileceği fikriyle kendini avutup, arkadaşının itirazlarına rağmen kilisenin inşaatını tamamlar.

Katolik Kilisesi'nden aldıkları desteği binanın inşaatı için kullanmak yoksullara dağıtılabilecek gerçek besinlere mal olsa bile, bu bina onların ruhlarını besleyecek, değer katacaktır. Latour'la Vaillant arasındaki karşıtlık, yaşamla ölüm arasındaki çatışmayı temsil eder. Latour -insanların karnını doyurmak yerine kilise yapmayı seçerek- yaşamın inkârında ısrar eder, çünkü kilisenin dünyaya nasıl bir değer kattığının farkındadır. Diğer taraftan, Vaillant kilisenin hayatlarına değer katabilmesi için önce insanları hayatta tutmak gerektiğine, karınlarını güzelce doyurmak gerektiğine inanır. Sol eğilimli okur için, bu mücadelede Vaillant'ı daha sempatik bulmamak zordur doğrusu.

Özgürleşimci projenin ölüm karşısında yaşamı öne çıkarması 1960'larda tepe noktasına ulaşmıştır. 1960'ların radikal öğrencileri savaşa karşı barış için, bastırmaya karşı cinsel özgürleşme için, suni kısıtlamalara karşı ifade özgürlüğü için mücadele etmişlerdi. Tüm bu mücadelelerin kalbinde yer alan şey burjuva toplumunun dayattığı sınırlardan muaf bir yaşam arzusuydu. Örneğin, Berkeley Serbest Kürsü Hareketi [The Berkeley Free Speech Movement] yaşamın üretken kaosunu onaylayıp, poliste, hükümette, yönetici sınıfta cisim bulan ve yaşamı inkâr eden kısıtlamaları reddetmenin arayışı içindeydi. Hareketin yaşamla paralelliği, savunduğu direniş biçiminde dahi görülebilir: Polisler gelip de onları sü-

rüklemeye çalıştığında, üyeler sadece gevşek bir şekilde kendilerini bırakarak çıplak hayat figürlerine dönüşürler. Savaş karşıtı hareket yalnızca Güneydoğu Asya'daki savaşın adaletsizliğine değil, genel olarak savaşın yıkıcılığına saldırmıştır. Hareketin "savaşma, seviş" şeklindeki buyruğu, belirli bir mücadelenin ötesindeki daha geniş bir felsefi yönelimi ifade ediyordu. Karşı çıkılan şey saf yaşamın güzelliğini inkâr eden, savaşan zihniyetti.

1960'ların radikalleri, Marx'ın düşüncenin temel yönelimine sadıktılar. Gayet iyi bilindiği üzere, Marx devrimi üretim ilişkileri üretim araçlarını geride bıraktığında ortaya çıkan ilerici bir güç olarak görür. Üretim araçları toplumu ileri götürürken, üretim ilişkileri (muhafazakâr işlevlerini yitirdiği ve nihayet üretim araçlarına uygun hale geldiği) sosyalizmin doğumuna kadarki süreçte bu ileri doğru hareketin önündeki sınırlandırıcı bir güç gibi iş görür.[16] Devrim, ancak Kapitalist üretim ilişkileri -kapitalistin işçi sınıfı tarafından üretilen artı değere el koyması- ekonomik sistemin üretkenliğini frenlemeye başladığında kapitalizmi yıkabilir. Marx, devrimci dürtüyü üretim ilişkilerinin ileri doğru hareketiyle yan yana getirerek, ölüme karşı yaşamın yanında, sonlunun sınırlarına karşı ilerlemeye yönelik sonsuz gayretin tarafında yer alır. Ölüm yaşamın dışarıya doğru ha-

[16] Marx'ın üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki ilişkiye dair kavrayışı, en meşhur halini *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde alır. Bu önsözde şöyle der Marx: "Birey kendisi hakkındaki düşüncelerine bakılarak yargılanamayacağı gibi, dönüşüm süreci de kendi bilinciyle yargılanamaz; tam tersine, bu bilincin maddi yaşamın çelişkileriyle, toplumsal üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklanması gerekir. Bir toplumsal düzen, tüm üretici güçleri yeterince gelişmeden yok edilemez; daha üstün yeni üretim ilişkilerinin eski ilişkilerin yerini alabilmesi için, önce bu yeni ilişkilerin varoluşunun maddi koşullarının eski toplumsal çerçeve içinde olgunlaşması gerekir" (Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, çev. S. W. Ryazanskaya [New York: International Publishers, 1970], 21). Marx üç ciltlik *Kapital*'de fedakârlığın değer yaratımında oynadığı rolü tanıyıp bir ölüm dürtüsü filozofu olmaya yaklaşmasına rağmen, burada bir yaşam filozofunu andırır daha ziyade.

reketine engel olduğunda, bu hareket yer değiştirip ölümün üstesinden gelir.

Marx'ın üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki ilişkiye bakışı, onu kapitalizmin mantığı içine yerleştirir aslında. Slavoj Žižek'in ve başka düşünürlerin dile getirdiği gibi, Marksizmin kısıtlanmamış üretim güçlerine yönelik ütopyası *kapitalist* bir fantazidir. Üretkenlik üzerindeki mevcut suni politik kısıtlamaların kalktığı bir kapitalizm, zincirlerinden kurtulmuş bir kapitalizm olacaktır. Marksizm kapitalizmin gelişimiyle mücadele etmekten ziyade, bu gelişmeyi daha da ileri götürmeyi -kapitalist üretim ilişkilerinin yörüngesinde kalacağı noktayı geçmesini- amaçlar. Marx daha fazla kapitalizm, daha fazla küreselleşme, daha fazla teknolojik gelişme ister; daha az değil. Bu yüzdendir ki, yerel ekonomilerin gelişimini ve küçük işletmeleri desteklemeyi savunan tüm aktivist ve teorisyenler, açıkça dile getirmiş oldukları bağlılığa rağmen Marksizmin sahasını terk edip, dolaylı bir şekilde de olsa, köktenci projelerle işbirliği içine girerler. Marx için, kapitalizmin yenilgisi içeriden, kendi ölümünü ciddiye almayı reddetmesi ve bu reddin sosyalist sonuçlarını görmesinden gelmelidir.

Solun projesinin yaşamla özdeşleştirilmesi, zirvesine Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin düşüncesinde ulaşır. Deleuze ve Guattari, Marx'ın kapitalizmin mantığının devrimin düşmanı değil dostu olduğuna yönelik inancına son dönem solcu düşünürlerin hemen hepsinden daha bağlıdır. Kapitalizmi, geleneksel toplumların kontrol altında tuttuğu akışların serbest kaldığı evrensel bir yersiz yurtsuzlaştırma süreci olarak tanımlarlar. Bunun sonucunda, kapitalizm diğer tüm toplumların son noktası haline gelir. Onların deyimiyle, "tüm toplumların dış sınırı kapitalizmse şayet, bunun sebebi herhangi bir dış sınırı olmayan kapitalizmin tek sınırının, sermayenin kendisinden oluşan ve karşılaşmadığı halde daima

yerini değiştirerek yeniden ürettiği bir iç sınır olmasıdır"[17] Marx için olduğu gibi Deleuze ve Guattari için de, doğru sol strateji kapitalizmin yersiz yurtsuzlaştırma mantığını son noktasına götürmek ve çağdaş kapitalizme eşlik eden yerini yurdunu bulmayı ortadan kaldırarak kapitalizmin doğal eğilimini engellemektir. Yani sorun kapitalizmin aşırıya kaçması değil, yeterince aşırıya kaçmamasıdır. İhtiyacımız olan şey kapitalist üretkenliğin sağladığı yaşamın daha fazlasıdır, bu yaşamın daha eşit dağılmasıdır.

Deleuze ve Guattari'nin kapitalizme ilişkin tutumu, bugün küresel kapitalizme karşı verilen mücadelede hâkim olan sol fikirlerde canlılığını korumaktadır. Michael Hardt ve Antonio Negri'ye göre, küresel kapitalizm -yani, imparatorluk dedikleri şey- engelleri yıkarak, insanları yerinden edip melezleştirerek iş görür. Hayatın bu şekilde dizginlerinden kurtulması imparatorluktan sosyalizme -özneleri ölümle tehdit etmeye ihtiyaç duymayan bir toplumsal yapıya- geçişin motoru olacaktır. Hardt ve Negri'ye göre, tam da yaşam güçlerini şimdiye kadar imkânsız olan bir ölçüde özgürleştirmesi sebebiyle, küresel kapitalizm özgürleşimci projeye yeni fırsatlar sunar. Ama ortaya koydukları tezin yeniliğine rağmen, Hardt ve Negri toplumsal düzenin ölüme başvurmasına karşı koymaya çalışan uzun soluklu solcu geleneğe aitler.

Muhafazakâr modernite eleştirileri, kaçınılmaz bir şekilde, ölümün yaşam karşısında önceliğe sahip olduğuna yönelik bir iddia içerir. En bariz iki örneği zikretmek gerekirse, geçtiğimiz yüzyılın ortalarındaki Faşizm' de ve çağdaş köktencilikte karşımıza çıkan şey budur. Giorgio Agamben'in Nazizm'e hayat veren mantığa ilişkin açıklamasında yer alan ve bu açıklamanın çarpıcılı-

[17] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem, ve Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 231-32.

ğına gölge düşüren iddialarına karşın, bu politik hareket modernitenin kendisine dönük bir tepki olarak, modernitenin çıplak hayatı en üst politik mertebeye çıkarmasının doruk noktası değildir. Yaşam felsefesine ve çıplak hayat akışında tüm değerlerin ortadan kalkmasına yönelik bir eleştiridir. Ama *Kutsal İnsan*'da şöyle der Agamben: "Yahudiler yalnızca delice ve devasa bir soykırımın kurbanları olarak değil, Hitler'in ilan ettiği üzere, "bitler olarak", yani çıplak hayat olarak imha edildiler. İmhanın gerçekleştirildiği boyut ne inançtır, ne de hukuk; düpedüz biyopolitikadır".[18] Agamben, yaşamın kendisinin nihai değer statüsüne yükselmesiyle Yahudileri çıplak hayatın statüsüne indirgeyen toplama kampları arasında dümdüz bir hat görür. Oysa Naziler açısından problem Yahudilerin çıplak hayata-cisim verdikleri yaşam fazlasına, artı keyfe- indirgenemez oluşuydu tam da. Kamplardaki aşağılama ve itibarsızlaştırmalar bu aşırılığı yalıtıp-Yahudiliğin sırrını çözüp- kökünü kurutma çabasıydı.

Agamben'in ilgi çekici Nazizm açıklaması, neden iki kamp türü -toplama kampları ve imha kampları- olduğunu açıklayamaz. Yahudileri çıplak hayatları dışında her şeyden mahrum bırakmak için toplama kampları tek başına yeterliydi. O halde kitlesel imha neden gerek-

---

[18] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford CA: Stanford University Press, 1998), 114. Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı. Agamben'in kendi ifadesinin de gösterdiği gibi, onun analizi Hitler'in eylemlerini Yahudilerle bağlantısı içinde yorumlamaz. Yalnızca Hitler ve Nazilerin kendi sözlerini alır ki bu da yalan söylemediklerini, hatta daha da önemlisi, psişik bir düzeyde ne yaptıklarını bildiklerini varsayar. Nazizm üzerine çalışan teorisyenin görevi bu hareketi ve beyanlarını yorumlamaktır, onları üst üste yığmak değil. Aslına bakılırsa, Agamben başka noktalarda tam olarak bunu yapar, ama Nazilerin Yahudilere karşı tutumunun en hayati noktasını incelerken, Hitler'in Yahudilerin hayvaniliğini öne çıkarma gayretinin gerçek hedefini, yani Yahudilerin keyif alma tarzını gizlemeye yaradığını göremez.

liydi? Nazi projesi, hem Yahudiliğin özünü yalıtma projesiydi, hem de bu aşırılığı ortadan kaldırma projesi. İki farklı kamp türü iki ayrı göreve karşılık gelir, ama Nazi projesini anlamanın anahtarı imhada saklıdır.[19] Kıyım Nazizm'i yaşamdan ziyade ölümle, değerin haddinden fazla yaşamın yok edilerek yaratılmasıyla bağdaştırır.

Naziler Yahudi aşırılığı modernite ve sermaye akışıyla bağdaştırmıştır. Yahudiliği ortadan kaldırmanın kapitalizmi ortadan kaldırmasını değil -Hitler ticarete karşı değildi-, kapitalizmin evrensel dengeleme işlemine bir sınır getirmesini umuyorlardı. Nazilerin perspektifinde, kapitalizm yalnızca çok ileri gittiğinde, Yahudi bir unsurla donandığında tüm değerleri yok eder. Nazizm, kapitalizmle ona ters düşen değer fikrine aynı anda sahip olunabileceğini ileri sürer. Bu arzu, ölümü kucaklayarak değeri geri getirmeye dönük her gayretin kalbinde yer alan çelişkiyi açığa çıkarır. Ölüm yanlılarının nihai amacı hayatı değerli kılmaktır. Ölüm namına sarf ettikleri tüm çabaları, hayatın telafi edilebileceğine, ölüme bağlılığın hayatı gerçekten keyif alınılabilir kılacağına yönelik örtük bir inanca ihanet eder. Bu manada, ölüme bağlılığın Nazizm'de bile yaşam ideolojisini terk edilebilmesini sağlayacak kadar ileri gitmediğini söyleyebiliriz. Bu pozisyon yaşamdan kaçınılmaz bir şekilde yabancılaşmamızla -saf yaşamdan keyif alamayışımızla- uzlaşamaz.

Hayat Kisvesi Altında Ölüm İçin Mücadele Etmek

Amerikan sosyal muhafazakârlarının yaşam kültürüne yönelik ısrarlı iddialarına rağmen, bu sözlerini dikkate almamalıyız. Yaşam ve ölüm konusunda, Amerika'daki

[19] Yahudiler önce çıplak hayata indirgenip sonra ölüm kamplarına gönderilmiyordu tabii ki. İki tür kamp, Nazilerin Yahudileri maruz bıraktığı sürecin tamamına ilişkin bir metafor olarak iş görür daha ziyade: Yahudi aşırılığın izolasyonu ve ortadan kaldırılması. Naziler bu iki farklı operasyon için farklı insanları hedef almıştır çoğu zaman.

Hıristiyan köktencilerle İslami köktenciler arasında çok küçük bir fark vardır. Her ikisi de yaşam karşısında ölüme öncelik tanımasına karşın, yalnızca İslami köktenciler bunu açıkça beyan ederler. Muhafazakârlığın bir yaşam kültürünü benimsediğini duyurması, ölüm savunuculuğunu çağdaş insanlar için kabul edilebilir bir pakete sokma çabasından ibarettir. Muhafazakârlığın ölüme bağlılığı ve mutlak bir sınır üzerindeki ısrarı, pek çok noktada açıkça ortadadır. Muhafazakârlık askeri saldırganlığı, idam cezasını, güçlü bir polis teşkilatını, cinsel eğitimin sınırlandırılmasını vb. neredeyse kaçınılmaz olarak destekler. Mesele idam cezası olduğunda, örneğin, asla yaşam kültürüne yönelik bir çağrı duyulmaz.

Amerikan sosyal muhafazakârlığının Mel Gibson'ın *Tutku: İsa'nın Çilesi*'ne (*Passion of the Christ*, 2004) verdiği coşkulu destek, ölüme bağlılığının en bariz tezahürüdür muhtemelen. Filmin en çarpıcı yanı İsa'nın öğretisi veya Hıristiyan mesaj üzerinde hiç durmamış olmasıdır. Film sadist işkence ve ölümün güzelliğine adanmış 127 dakikadan ibarettir. Birileri bu filmden keyif alıyorsa eğer, uzun ve meşakkatli bir ölümün kendisinden alınan keyiftir bu; Mel Gibson izleyiciye başka bir seçenek bırakmaz. Filmin ölçüsüz şiddeti ve Hıristiyan öğretiye hiç yer vermeyişine rağmen, köktenciler büyük kalabalıklar halinde filme akın ettiler ve sıklıkla da kelimelerin kifayetsiz kaldığı bir noktada buldular kendilerini. Köktencilerin bu kadar etkileyici olduğunu düşündükleri şey, ölçüsüz şiddet ve ölümün kendisinden başka bir şey olamaz. İsa'nın dünyayı kurtaran ve ona anlam veren ölümü modern hayatın sıradanlığıyla tam bir kontrast içindedir. Modern yaşamın değerden yoksun sürdüğü yerde, İsa değer yaratmak için ölme istekliliği gösterir.[20]

[20] Filmdeki sadizmin kapsamlı bir analizi için bkz. Walter Davis, *Death's Dream Kingdom: The American Psyche since 9-11* (London: Pluto Press, 2006), 30.

Muhafazakârlık Mel Gibson'ın filmini, "yaşam kültürü" dediği şeyin peşine düşmesiyle aynı sebepten dolayı çekici bulur. Üç tartışmalı konuya bakmak, muhafazakârlığın yaşam kültürüne dair iddialarının altında bir ölüm politikası yattığını ortaya koyacaktır. Yaşam kültürünü savunanlar için, en temel meselelerden biri kürtajdır tartışmasız. Kürtaj muhafazakâr politikacıların aykırı düşünmesine hiçbir suretle müsaade etmeyen bir konudur. Kürtaj konusunda tercih hakkının kadına ait olduğunu kabul eden cumhuriyetçi bir başkan adayı hayal bile edilemez, örneğin. Kürtaj karşıtı gruplar, doğmamış bebeğin hayatının önemine vurgu yaparak yaşamın (hamile kadının tercihi de dâhil) her şeyden değerli olduğunu beyan ederler. Ama bu grupların değer biçtiği hayat modernitenin saf hayatı değildir; bilakis, ölüm sayesinde değer kazanan bir hayattır.

Muhafazakârlık fetüse ancak doğmamış halde kaldığı sürece ayrıcalık tanır. Köktenciler aşırı yoksulluk içinde veya başka korkunç şartlarda doğan bebeklerin durumuyla neredeyse hiç ilgilenmezler. Neden peki? Mesele basit bir ikiyüzlülük müdür? Bunun sebebi, canlı bebeğin modernitenin saf hayat akışı içinde zaten kayıp olması ve bu yüzden de değersiz görülmesidir. Onlar için yalnızca canlı olmayan fetüs -bilhassa da kürtajla alınmış olan- değer kaynağı olarak iş görebilir. Köktenciler ölü fetüsler üreten bu pratiğe hayıflanmalarına karşın, değerin kaynağı olarak bu işlemin sonucuna bel bağlarlar. Kürtaj karşıtlığı üzerinden bir yaşam kültürü savunmak şöyle dursun, köktenciler bu meseleyi düpedüz ölümle ilişkisi yüzünden sahiplenirler.

Kürtajın serbestçe uygulanmasına izin veren kültür, yaşam kültürüdür aslında. Bu kültür için, fetüsün varlığı ve hakkı yaşam hareketini durduramaz. Bu düşünceye göre, eğer bir kadın hamileliğini sonlandırmayı tercih ederse, bunun gerçekleştirmesinin sebebi hayatın

zaruretlerinin bunu talep etmesidir: Hayatında bir çocuğun varlığına ayırabileceği (ekonomik, duygusal vb.) bir alan yoktur. Kürtaj meselesinde kadın tercihinden yana olanların çoğu için, yaşamın zaruretleri henüz-canlı-olmayan fetüsün yaşam hakkını gölgede bırakır. Kürtaj hakkını savunanların çoğu fetüs üzerinden geliştirilen argümanlara kayıtsız değildir, sadece önceliği annenin hayatına verirler.

Kürtaj karşıtları, kürtajın bir kadının hamile olmasına rağmen normal hayatına devam etmesine müsaade etmesine itiraz eder. Yasal kürtaj için kullandıkları en gözde terim -kürtaj gereksinimi- bunu açıkça gösterir. Toplum kürtaja yalnızca gerektiği hallerde onay vererek, mantıken, (hamile kadın için) hayatın fazla pürüzsüz bir şekilde akmasını sağlayıp, bu şekilde hayata değer katan sınırları kaldırır. Hayatın akışı önündeki bu sınırlar, bu kesintiler ölümün maddi temsilcisidirler. Ne zaman bir sınırla karşılaşsak, mutlak sınırı temsil eden ölümün gölgesiyle karşılaşırız. Hamile kadının kürtajı seçme özgürlüğünü reddetmek, bu kadın için bir ölüm formu'nda ısrar etmek demektir. Köktencilik, sıkı bir yaşam destekçisi gibi göründüğünde bile, evrim teorisine yönelik köktenci itirazda açıkça görüldüğü üzere, ölümün değer yaratma gücüne sadıktır.

Evrimi bir olgudan ziyade teori olarak reddeden -ve bu şekilde, sayısız eleştirmenin belirttiği gibi, evrimi "teori" terimiyle bir tutan- muhafazakârlar, evrime yeterli kanıt olmamasından ziyade modernitenin üstlendiği evrensel dengelemeye katkıda bulunduğu için itiraz ederler. Evrim fikri insan üstünlüğünü ortadan kaldırmaz: Evrimci mantık rastlantıya ve koşullara dayanmasına karşın, insanlığı evrimci mantığın en büyük başarısı olarak görür. Ama insani aşkınlığı ve farkı ortadan kaldırır. İnsan ayrı bir tür olabilir, ama onu da diğer hayvanlar için kullandığımız tabirlerle düşünebiliriz. Bu

dengeleme, Tanrı'nın iradesiyle yaratılmış olan insanlığın sahip olduğu özel değeri ortadan kaldırır. Evrimin büyük bir kesim tarafından kabul görmesi, değerin kaybolmasına delalettir ki bu da onu modernite projesinin ayrılmaz bir parçası yapar.

Evrimciler yaşamın kesintisiz bir şekilde sürdüğü görüşündedir. Ölümün yaşam döngüsünde kırılma yaratması söz konusu bile değildir: Ne bireysel ölümler, ne de bütün bir türün ölümü yaşamın ileri doğru hareketinde kırılma meydana getirebilir. Muhafazakârlar, Tanrı'nın yaratıcı ediminin önceliğinde ısrar ederek, saf yaşamın hareketine bir boşluk sokmaya çalışırlar.[21] Bu tutum ölümü savunmak biçimi almamasına karşın, pozisyonun bir sınır dikmeye dönük gayretleri onu ölümle işbirliğine sokar. Yaşamın hareketine getirilen sınır, saf yaşamın hareketine bir tasarımla müdahale eden Tanrı'nın suretini alır. Yaratılışçılık veya akıllı tasarım düşüncesi pozitif bir pozisyon gibi görünmesine rağmen, köktencilik bu pozisyonu negatif gücü için, yaşamın bitimsiz hareketini durdurma becerisi için benimser. İlahi yaratım fikri -ve getirdiği sınırlar- her öznenin çıplak hayatın ötesine uzanan bir değere sahip olduğunu söyleyebilmemizi sağlar.

Öznenin yaratılıştan gelen değeri Terri Schiavo olayında hayati bir mesele haline gelmişti, örneğin. Schiavo davası önemliydi, çünkü ölme hakkına dair evrensel sorunun tikel ikamesi haline gelmişti. Beyin ölümü on yıl kadar önce gerçekleşen Schiavo, kocasının onu hayatta

---

[21] Akıllı tasarım savunucusu Michael Behe, *Evrimin Kıyısında*'da evrimin pek çok öncülünü (evrimsel değişimin mevcudiyetine ilişkin olanları, örneğin) kabul eder, ama evrimin yeterli oranda mutasyon veya değişim sağlamadığında ısrar eder. Behe için, akıllı tasarım evrim teorisinin açıklayamadığı boşlukları doldurur. Bu görüşte, kendi sınırlarını kabul eden bir evrim teorisi kabul edilebilir bir evrim teorisine dönüşür. Bkz. Michael J. Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* (New York: Free Press, 2007).

tutan besleme tüpünün çıkarılmasına karar vermesinin ardından muhafazakârlar arasında geniş yankı uyandıran bir meseleye dönüştü. Muhafazakârlığın yaşamdan yana olduğu bir örnek varsa şayet, o da buydu. Peggy Noonan gibi sağcı köşe yazarları, besleme tüpünün tekrar devreye sokulmasına karşı çıkanları, bin Ladin gibi ölüme sevdalı olmakla itham ettiler. Noonan beslenme tüpünün çıkarılmasından yana olanlardan söz ederken, retorik bir soru ortaya atmıştı: "Kadının ölmesi için neden bu kadar uğraşıyorlar ki? Resmen ölüm sevdalısı bunlar."[22] Noonan John Keats'in "Ode to a Nightingale" [*Bülbüle Gazel*] şiirine atıf yapmasına karşın, burada yapmaya çalıştığı asıl şey fişi çekmekten yana olanlarla terör saldırılarını gerçekleştirenler arasında bağlantı kurmaktır, zaten yazısını Columbine ve Auschwitz'e atıfla bitirmesi de bunun göstergesidir. Noonan'a göre, Terri Schiavo'nun besleme tüpünün devre dışı bırakılmasını isteyenleri harekete geçiren şey, bin Ladin'in açıktan dile getirdiği ölüm sevdasının gizli versiyonundan başka bir şey olamazdı.

Oysa meselenin dinamikleri o kadar da basit değildi. Muhafazakârların karşı çıktığı şey Schiavo'nun ölümünden ziyade, yaşayan bedeninin anlamsız bir hayat döngüsüne indirgenmesiydi. Beslenme tüpünün çıkarılmasına karar veren kocası, Schiavo'nun bir birey olarak aşkın eşsizliğini, -ziyaretçilerin çoğunun iddiasıyla- gözlerine bakınca hala görülebilen o eşsizliği görememiştir. Buna karşılık, Schiavo'nun ölümünü hızlandırmayı onaylayanlar bedeninde yaşam süreçlerinden fazlası olduğunu reddettiler. Doktorların Schiavo'yu canlı tutması konusunda ısrar eden muhafazakârların, mekanik yaşam sürecine dışsal bir sınır getirmek manasındaki ölümden

[22] Peggy Noonan, "In Love with Death: The Bizarre Passion of the Pull-the-Plug People", *Wall Street Journal*, 24 Mart 2005, http://www.opinionjournal.com/columnists/pnoonan/?id=110006460.

taraf olmaları ironiktir. Yaşam fikri, Schiavo olayında muhafazakârlara bir bahane sunmuştu, ama onlar yine de saf yaşamın anlamsızlığı karşısında ölümün tarafında yer aldılar. Alenen ölümden taraf olmak, Amerikan muhafazakârlığının bin Ladin'le olan felsefi bağlantısını tanımasını gerektirir ki bu tahayyül bile edilemez.

Schiavo'nun beslenme tüpünün tekrar devreye sokulmasını savunanlar ya da kök hücre araştırmasına (veya klonlamaya) karşı çıkmaya devam edenler, insanın karar verme gücüne sınırlar getirmek isterler. Sınır getirmek bir olumsuzlama eylemidir; ölümü diriltme, yaşamı olumsuzlamak için ölümün varlığını kabul etme eylemidir. Bu düşünce hattına göre, insanlar beslenme tüpünü çıkardıklarında veya kök hücre araştırması için yaşayan dokuları yok ettiklerinde tanrıcılık oynarlar; kutsala alan bırakmaz, tüm değerleri yok ederler. Buna karşılık, köktenciler sınırda ısrar ederek modernite yüzünden kaybolan değeri geri getirmeye çalışırlar. Bu değer ölümden ayrı düşünülemezdir, çünkü değer üreten her sınır -her olumsuzlama eylemi- ölüme cisim verir.

Olumsuzlama veya sınırlandırma eylemiyle ölüm arasındaki bu bağlantı, Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki fenomene ilişkin analizinde açıkça görülebilir. Sartre'a göre, kendisinin "varlık-olmayan" [*non-being*] dediği şeyin deneyimi olmaksızın olumsuzlama mümkün değildir. Ontoloji yargı yetisini şartlandırır, bu da her yargının beraberinde gizli bir ontoloji getirdiği anlamına gelir. Şöyle der Sartre: "Varlık-olmayan, şeylere bir olumsuzlama yargısı aracılığıyla gelmez; aksine, olumsuzlama yargısı varlık-olmayan tarafından koşullandırılır ve desteklenir".[23] Ne zaman bir olumsuzlama yargısında bulunup yaşama sınır getirsek, varlık-olma-

[23] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956), 42.

yanın önceliğini, yani ölümün yaşam üzerindeki önceliğini onaylamış oluruz. Hayat kisvesi altında yürütülen birçok köktenci kampanyanın -kürtaj, Darvinizm ve öl-me-hakkı hareketi karşıtlığı- kökenini ölümün onaylanması oluşturur genellikle.

Hayatın İçindeki Ölüm

Psikanaliz yaşam güçleriyle ölüm güçleri arasındaki bu modern mücadelede taraf tutmaz. Ama (*Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun sonunda, Freud'un hangi tarafın -yaşamın mı, ölümün mü- galip geleceğine dair merakında görüldüğü gibi), buradaki mesele psikanalizin kenarda durup mücadeleyi analiz etmesi değildir. Pek çok düşünür ve aktivist (Erich Fromm gibi) psikanalizi bastırmaya ve ölüme karşı mücadelede bir destek gibi görmesine karşın, psikanaliz üçüncü bir yolu temsil eder aslında. Ölüme karşı yaşamı savunmak veya ölümün yaşama getirilmesi gereken bir sınır olduğunda ısrar etmek yerine, hayatın içindeki ölüme odaklanır. Hayatın içinde gerçekleşen bu ölüm Freud'un ölüm dürtüsü dediği şeydir.

Ölüm dürtüsü perspektifinden bakıldığında, öznenin eşsizliğinin ilahi bir kaynağı yoktur. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bu eşsizlik özneyi varlığa kavuşturan ilk kayıp deneyiminin ürünüdür. Özne fedakârlık ediminin kendisi tarafından yaratılan ayrıcalıklı bir nesnenin feda edilmesi sayesinde ortaya çıkar. Bu eylem bir isim sahibi olmakla ilintilidir; isim sahibi olmak öznenin anlamın ve imlemin dünyasına -beraberinde nesneler dünyasıyla ve ayrıcalıklı nesneyle dolayı bir ilişki getiren bir dünyaya- girmesine izin verir. Özne bir isim sahibi olduğunda kaybın öznesi haline gelir. Nesne yalnızca öznenin ondan vazgeçmesi sayesinde varlığa kavuşmasına rağmen, öznenin bütün varlığı bu kayıp nes-

ne etrafında şekillenir. Hem özneyi hem de ayrıcalıklı nesnesini yaratan şey ilk kayıp olduğu için, öznenin temelini atan bu ölüm onda kayıp anına dönmeye yönelen bir dürtü yaratır. Öznenin deneyimlediği yegâne keyfin kaynağı ne yaşamdır, ne de ölüm; bu keyif kaynağı yaşamın içindeki ölümdür, ölüm dürtüsüdür.

İmleyen kendini hayatın üzerine yazıp, hayatın canlılığını kendi ölüm-yüklü patikalarında şeyleştirir. Her imleyen hayatın hareketini anlamaya ve durdurmaya yarayan katı bir kategori, bir stereotiptir esasında. Bu yüzdendir ki Deleuze ve Guattari anlamın kendisine saldırıp, imleyeni tiranla kıyaslar. Şöyle derler *Anti-Oidipus*'ta: "İmleyenin kendi aşkınlığını yeniden devreye sokması ve modern emperyalizmde gözden kaybolmuş olan tiranın hala iş başında olduğunu işaret etmesi engellenemez. İster İsviçreli olsun ister Amerikalı, dilbilim Doğu despotizminin gölgesine ayak uydurur".[24] Yaşamı savunanlara göre, imleyen ölüm ve bastırma güçlerinin tarafında yer alır ve özgürleşimci projenin imleyenin bu hegemonyasına karşı çıkması gerekir. Bu perspektifte, özgürleşmiş bir toplum imleyen/imlenen ilişkisinde ima edilen dikey mantığa mahkûmiyetinden kurtulmuş bir toplumdur.

Deleuze ve Guattari'nin imleyene saldırması uç bir durum olmasına karşın, imleyene ve ölümle bağlantısına yönelik genel şüphe özgürleşimci güçler arasında oldukça yaygındır. Birçok devrimci projenin anlamın egemen statüsünü dönüştürmek için uğraşması bu yüzdendir. Bunun en net görülebileceği yerlerden biri, Roland Barthes'ın ideolojiyle imleyen arasındaki ilişkinin bir analizi olan çalışması *Çağdaş Söylenler*'dir. Barthes, ideolojinin veya mitin, burjuvazinin anlamlandırmanın doğasında bulunan üretkenliği tanımakta başarısız olan im-

[24] Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, 207.

leyen kavrayışının bir ürünü olduğunu savunur. Bir işçi sınıfı devriminin ardından toplum imleyeni ortadan kaldırmayacak, bunun yerine üretim olarak anlam fikrine uyum sağlayacaktır. Şöyle der Barthes: "Mitik olmayan bir dil vardır, üretici insanın dilidir bu: İnsanın gerçeği bir imge olarak muhafaza etmek için değil de dönüştürmek için konuştuğu, dilini şeylerin oluşumuna bağladığı her yerde, metadil bir nesne-dile atıf yapar ve mit olanaksızdır. Bu yüzden de gerçekten devrimci bir dil mitik olamaz".[25] Barthes, imleyenlerin durağan imgelerle (veya mitlerle) bağlantısı kalmadığı ve gerçekten üretken hale geleceği farklı bir konuşma tarzı tahayyül eder. Bu ütopyada imleyenler yaşamın aşkın kesintileri olmayı bırakıp yaşam sürecinin kendine dâhil olacaklardır. Devrim imleyenle yaşam arasındaki aşılmaz görünen bu mesafeyi ortadan kaldıracaktır.[26]

Saf hayat projesini sürdürmeye yönelik devrimci denemeler, kaçınılmaz olarak onu benimseme eyleminin kendisini tökezletir. Teorisyenlerin yaşamın veya üretimin ileri doğru hareketini savunabilmesi için imleyene başvurarak ölümün tarafında yer almaları gerekir. Yaşamın benimsenmesine dönük çağrının biçimi mesajın içeriğini yalancı çıkarır: Teorisyen ölüme karşı çıkmak için ölümün aracını -imleyeni- kullanır. Barthes'ın geliş-

---

[25] Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annett e Lavers (New York: Hill and Wang, 1972), 146. Türkçesi: *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis.

[26] Mitik dilden kopup üretken bir imleme tarzını hayata geçirmeye yönelik en dikkat çekici girişimlerden biri 1970'ler ve 1980'lerin Fransız feminizmiydi. Helene Cixous ve Luce Irigaray gibi Fransız feministler, okurların beklentilerine meydan okuyan doğrusal olmayan bir yazma tarzı (*écriture féminine*) benimseyerek, yazma eylemindeki imleyen üretimini aktüel tarihin üretimine bağlamaya çalıştılar. Cixous'un tarifiyle, kadınların sahici yazısı geleneksel yazıdan farklı bir şekilde faaliyet gösterir: "Kadının söylemi, 'teorik' veya politik olduğunda dahi, asla doğrusal ve "nesnelleşmiş", evrenselleşmiş değildir; kadın hikayesini tarihe katar" (Helene Cixous, "Sorties", *The Newly Born Woman* içinde, çev. Betsy Wing [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986], 92).

tirdiği gibi imleyenin dönüşümüne yönelik bir argüman dahi, saldırdığı anlamladırma tarzına dayanır. İmleyen ne kadar üretken hale gelirse gelsin, yaşamın akışına asla erişemeyecek, daima bu akıştaki bir kesinti olmaya devam edecektir. Marx toplumdaki üretici güçlerin özgürleştirici gücü hakkında yazarken, bu güçler üzerine düşünebilmek için örtük biçimde onları terk eder. Deleuze ve Guattari kendi kitaplarında kodlanmış akışları ve yersiz yurtsuzlaştırmayı savunurken, yerini yurdunu bulma olarak kınamak zorunda kalacakları bir eylemede bulunurlar. Barthes devrimci bir dil çağrısında bulunduğunda, bu çağrıyı mitin diliyle yapar. Saf yaşamın benimsenmesini kuramsallaştırma eylemi, inşa sürecindeki teoriyi ihlal eder.

Solcu yaşam savunucuları, doğrudan veya dolaylı olarak Spinoza'nın izinden gider. Spinoza olumsuza hiç alan bırakmayan bir sistem kurar. Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde Spinoza'ya yönelttiği eleştirinin esası da budur nitekim:

> Bu katı hareketsizlikte eksik olan şey olumsuzluk anı olduğundan, faaliyetinin yegâne biçimi budur, tüm şeyleri kararlılıklarından ve tikelliklerinden mahrum etmek, içinde kayboldukları ve tüm yaşamın kendiliğinden yok olduğu tek mutlak töze tekrar yerleştirmektir. Spinoza'da felsefesi açıdan yetersiz bulduğumuz şey budur işte; ayrımlar dışsal olarak mevcuttur, doğru, ama dışsal olarak kalırlar, çünkü olumsuz bile kendi içinde bilinmemektedir. Düşünce kesinlikle soyuttur ve bu nedenle de kesinlikle olumsuzdur; böyle olmasına karşın, Spinoza'da olumsuz olduğu kesinlikle iddia edilmez.[27]

[27] G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy*, vol. 3, çev. E. S. Haldane (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), 288.

Spinoza ve çağdaş takipçileri ölüm ve olumsuzdan kaçınmak için her türlü gayreti göstermelerine karşın, bu çabanın kendisi, kaçınılmaz olarak soyut bir sistem inşa edilmesine yol açması yüzünden, mutlak suretle olumsuzun önceliğini teyit etme etkisine sahiptir. Ölümden sakınmak hiçbir işe yaramadığı gibi, Spinoza'da, Deleuze ve Guattari'de, Hardt ve Negri'de görüldüğü üzere, düşünce sistemini bozar.[28]

Saf hayat sistemi diye bir şey yoktur. Hayata dönüşün savunulabilmesi için ölümün dolayımından geçilmesi gerekir. Hayat filozofları, imleyenin üstesinden gelinebilecek bir musibet olduğu görüşündedir. Ama bu imleyen kavrayışı olumsuzlama ve üretkenliğin ayrılmaz olduğunu hesaba katamaz.[29] İmleyen bedeni geçekten öldürür, kendine tabi kılar. Ama bu teslimiyetin kendisi üretken bir edimdir. Beden bu teslimiyetten önce canlı ve üretken değildir, düpedüz aptaldır. İmleyen kendini bu aptal bedenin üzerine yazıp, onu imleyen bir bedene dönüştürür. Ama bu eksiksiz bir dönüşüm değildir: Bedenin anlama direndiği, konuşmayı reddettiği noktalar vardır. Canlı bedenden imleyen bedene geçiş sorunu, özneyle toplumsal düzen arasında bulunan ve psikanalizin oluşumuna yol açan antagonizmayı açığa çıkarır.

Histeriklerin Freud ve Breuer'e başvurmasının asıl sebebi, bedenle anlam dünyası arasındaki bu ayrıştıcı ilişkidir. Histeriğin bedenin bir kısmı konuşmayı, simgesel düzene dâhil olmayı reddeder ve bu ret semptomatiktir. İmleyen bedeni imlemek için onu öldürür, ama bedenin bir parçası bu öldürme işlemine ve dilsizleşme-

---

[28] *Surplus*'da, Kiarina Kordela Spinoza'nın aslında olumsuza ayrıcalık tanıdığına ilişkin -ben pek ikna edici bulmasam da- güçlü bir argüman sunar. Bkz. A. Kiarina Kordela, *Surplus: Spinoza, Lacan* (Albany: State University of New York Press, 2007).

[29] Nietzsche'nin dile getirdiği gibi, "bir tapınak dikilecekse şayet, başka bir tapınağın yıkılması gerekir" (Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale [New York: Vintage, 1989], 95).

ye direnir. Bu yalnızca afazide birebir bu şekilde gerçekleşse de, her histerik rahatsızlık bu şablonu izler.[30] Öznenin bedenin bir parçasının dilsizliği, simgeselleşmeye direnmenin zorunlu olarak aldığı bir formdur. Öznellik onu ilan etmekle değil, belli bir sessiz kalış tarzıyla tasdik edilir.[31]

Psikanalitik proje, öznenin semptomunun -bedeninin simgesel düzene tümüyle dâhil olmaya direnen kısmının- keyfin ve özgürlüğün kaynağı olduğunu tanımasına yardım etmekten oluşur. Bedenin bize sıkıntı yaratan, simgesele dâhil olmaya direnen parçası öznelliğimizin ifadesidir, kendisine dayatılan şeyi olumsuzlayan, reddeden çekirdektir. Kendimizi bedenimizin bu dilsiz kısmıyla özdeşleştirdiğimizde, ölüm dürtüsünü üstlenmiş, saf yaşamı aşan bir değeri onaylamış oluruz.

Psikanalitik politik proje, tıpkı muhafazakâr proje gibi, saf hayatın mekanik akışını reddeder ve bunun yerine bu akıştaki aksaklığı öne çıkarır. Ama diğer taraftan, solcu projelerin yaptığı gibi hayatı aşan ve ona dışarıdan sınırlar getiren -Tanrı veya ölüm gibi- şeylere bağlı kalmayı da reddeder. Bu psikanalitik politikanın Sağ ile Sol arasındaki bir uzlaşmayı, bir orta noktayı temsil ettiği manasına gelmez. Yerleşik karşıtlığın sınırları dışında iş gördüğü, hem Sağ'ın hem de Sol'un içerdiği fel-

---

30 Freud'un -pek de psikanalitik bir çalışma olmayan- ilk kitabının afaziye ilişkin olması tesadüf değildir. Bir nörolog olarak çalışırken dahi, Freud'un dikkati anlamın durduğu nokta üzerindeydi. Breuer'le birlikte konuşma kürünü geliştirmişlerse de, analizanın konuşmalarındaki kilit nokta söylenen sözlerin sonsuz akışından ziyade söylenmeyen şeydir.

31 Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'un sonundaki meşhur ifadesi de sessiz kalma edimini üstü kapalı bir şekilde öznelliğin tasdikiyle özdeşleştirir: "Üzerine konuşulamayan hakkında susmalı"(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness [Atlantic Highlands NJ: Humanities Press International, 1961], 74). Türkçesi: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oruç Aruoba, İstanbul: Metis. Wittgenstein bu çalışmada eksiksiz bir mantıksal simgeselleştirme sistemi kurar, ama çalışmasını sessizlik alanıyla bitirerek öznelliğe sitemin uyum sağlayamayacağı bir alan bırakır.

sefi sınırları aşan bir politik tercihi temsil ettiği manasına gelir.

Keyfimizin ve varoluşta bulduğumuz değerin kaynağı ne yaşamdır, ne ölüm. Yaşamla ölüm arasındaki, imleyenle beden arasındaki çatışmanın bir ürünüdür. İmleyenin bedeni öldürmesi bedenin bu ölüme direnen kısmı için alan açar. Değeri doğrudan değil, kendi gücünden kaçan bedensel artık üzerinden üretir. Bu artık sahnelenen bir güç değil, özne için telafisi mümkün olmayan bir nesnedir.

Öznenin kökenini hiçliği kaybettiği edimde konumlandırmak, yaşamla ölüm ya da Sol'la Sağ arasındaki mücadele üzerine düşüncelerimizde köklü bir değişim vaat eder. İlk kayba ayrıcalık tanımak, ölümün özne için dışsal bir sınır olarak iş görmeyip hayatın içinde gerçekleştiğini görmemizi sağlar. Özne için kökeni ölüm olmayan bir hayat söz konusu değildir. Özne hayatına bir ölümle -kendisi için en değerli olan şeyin kaybıyla- başlar ve sonraki hiçbir kayıp veya ölüm (ampirik değil yapısal olan) bu ilk kayba eş olamaz. Hayatı değerli kılmak için ölümün peşine düşmemiz gerekmez, ölüm zaten hayatımızın içindedir ve bize değer sağlar. Ama kayıp sayesinde ortaya çıkan özneler olduğumuz ve keyif almamızın tek yolunun kayıp olduğu fikrine karşı koyduğumuz için, bunu fark edemeyiz. Ölümün peşini bırakmak ancak onu çoktan bulduğumuzu -ya da özne olarak ortaya çıktığımız anda onun bizi bulduğunu- fark edince mümkün olur.

Psikanalizin yardımıyla, Heidegger'in ölüme-doğru-varlık kavramını yeniden yazabiliriz. Bu, sakınamayacağımız bir gelecek ihtimaline karşı takınılacak metanetli bir tutumdan ziyade, kökümüzün geçmiş bir kayıpta olduğuna dair kavrayıştır. Bu kavrayış sayesinde, edinme yoluyla kayıp deneyiminden sıyrılmaya çalışmak yerine, kaybı özgürlüğümüzün ve keyfimizin anahtarı olarak

benimseriz. Kaybın özneler olarak bizim için yaratıcı gücünü tanımak, beraberinde politik bir dönüşüm de getirir. Bu bizi ne yaşamın tarafına yerleştirir, ne ölümün tarafına; bu sahte tercihi ardında bırakan bir pozisyon üstlenmemizi sağlar. Bu pozisyon ışığında, yukarıda gördüğümüz konuları tekrar gözden geçirebiliriz.

Muhafazakârlık kürtajı cinayetin en vahşi biçimiyle bir tutar, çünkü kürtaj saf hayatın yok edilmesini içerir. Mağdurun masumiyeti de bu suçun korkunçluğunu arttırır. Ama kaybın özneyi kuran şeyin ta kendisi olduğunu tanıdığımızda, fetüsün masumiyeti kürtajın yasaklanması aleyhindeki bir argümana dönüşür. Bir saf yaşam varlığı olan, henüz yaşamın içindeki ölümü deneyimlememiş bir varlık olan fetüs, hamile kadının sahip olduğu özne statüsüne henüz sahip değildir. Hiç kimse, bir biçimde kendini öldürmeyen -doğum travmasında meydana gelen kurucu bir kayıp deneyiminden geçerek kendini özne haline getirmeyen- bir varlığı öldüremez. Buradaki mesele yalnızca hamile kadının kendi bedenini kontrol etme hakkına sahip olması değil, hamile kadınla fetüs arasındaki mücadelede öznelliğin sadece bir tarafta var olmasıdır. Bu noktada, ölüm dürtüsü kavramı Sol'un akıl yürütmesini değiştirse de vardığı sonuçları değiştirmez. Sonuçlar evrimle yaratılışçılık arasındaki tartışmaya baktığımızda değişir.

Psikanalizin perspektifinden bakıldığında, evrimin sorunu varlığın adaptasyona indirgenemeyeceğini göremeyişinde yatar. Yaratılışçılar için, evrim teorisinin boşlukları teorinin kurgusal statüsünü ele verir. Oysa psikanaliz için evrimin asılsızlığı kesinlikle diğer yöndedir: Evrim hayatın ileri doğru hareketindeki kesintilere hiç alan bırakmaz. Çok fazla boşluğa sahip olmasının kendi altını oyması şöyle dursun, evrim teorisi bize bütünüyle yanılsamalı bir doğa tarihi, yani kırılmalardan muaf bir

tarih sunar.[32] *VIII. Seminer*'de, Lacan psikanalizin evrim teorisine yönelik eleştirisini şöyle ifade eder: "Bana öyle geliyor ki, evrim teorisinin açık bıraktığı boşlukları göstermek veya yeniden açmak için teorinin dışarıda bıraktıklarına geri dönmek önemlidir, çünkü evrim teorisi deneyimimizin akla yatkınlığını kolaylaştırmak için daima bu boşlukların üzerini örtme eğilimdedir. Evrim gerçekse bile, Voltaire'in başka bir şey hakkında konuşurken söylediği gibi, o kadar da doğal olmadığı kesindir".[33] Psikanalitik düşünceyi evrim teorisiyle uzlaştırabilmemiz için, evrim teorisinin hayat akışındaki kırılmaya ilişkin bir kavrayış içermesi gerekir.

Hayvanların evrimsel gelişiminden öznelliğin doğumuna uzanan düz bir hat izlenemez. Öznellik bir kırılma sayesinde, ölümün yaşamın içine dâhil olduğu bir an sayesinde ortaya çıkar ve bu yüzden de yaşamı rotasından çıkarır. Bununla birlikte, bu kesintinin mümkün olabilmesi için bile evrim sürecinde temel bir boşluğun bulunması gerekir. Demek istediğim, evrim süreci hiçbir aksaklık olmadan ilerlemiş olsaydı şayet, dilin ve öznelliğin doğabileceği bir boşluk hiç oluşmazdı. Ölüm dürtüsü öznesinin -kendi iyiliğini arzulamayan bir varlığın- mevcudiyeti bile evrim teorisindeki derin bir boşluğun işaretidir. Bu, hayatın doğal dünyadaki hareketinin dahi doğal olmayan bir boyut içerdiğinin göstergesidir, aksi takdirde ölüm dürtüsü diye bir şey hiç ortaya çıkmazdı. Doğal dünya, içinde kendi ileri doğru hareke-

---

[32] Evrim teorisinin boş bıraktığı noktaları doldurması ve ölüm dürtüsünün tarihin ilerleyişindeki rolüne uyumlu hale gelmesi mümkün değildir. Bilim öznelliği dikkate almadan ilerlediği için, kusursuz devamlılık yanılsaması her bilimsel araştırmanın doğasına kayıtlıdır. Eğer bilim özneyi hesaba katacak olursa nesnellik boyutunu yitirir ve bildiğimiz anlamıyla bilim olmayı sürdüremez. Ama bu yanılsama yüzünden, bilimsel araştırma kaçınılmaz olarak bir bilinçdışı üretecek ve psikanaliz için bir açıklık sağlayacaktır.

[33] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert, 1960-1961*, der. Jacques-Alain Miller (Paris: Seuil, 2001), 120, çeviri bana ait.

tini sürekli kesintiye uğratan bir aşırılık olarak ölüm barındırır.

Bu ölümün istila ettiği yaşam kavrayışı, Terri Schiavo olayına nasıl yaklaşmamız gerektiğine ilişkin bir şeyler söyleyebilir. Schiavo kayıp sayesinde özne haline gelmiş olmasına karşın, bitkisel hayata girmiş olması kaybın ortadan kalkmasına işaret eder. Schiavo varlığını yalnızca yaşayan bir varlık olarak, çıplak hayat olarak sürdürür ve bu yüzden de ölmesine izin vermenin hiçbir sakıncası yoktur. Sadece ve sadece canlı olan bedeni artık kaybın öznesini barındırmaz. Bir zamanlar sahip olduğu değeri kaybetmiştir ve tüm yapabileceğimiz bir cenaze töreniyle bu kaybı mimlemektir. Schiavo olayı öznelliğin kararsız statüsünü ortaya koymaktadır. Ne ortaya çıkmasının, ne de ortadan kaybolmasının hiçbir garantisi yoktur. Öznellik yalnızca kayıp deneyimi sürdüğü müddetçe, bu kökensel deneyimine geri dönmeye devam edildiği sürece devam eder.

Ölümün hayatın içindeki fahiş varlığını tanımak, toplumsal düzendeki temel bir dönüşümle sonuçlanır. Yani ne Marksist saf üretkenlik ütopyasını gerçekleştirir, ne de köktencilerin düşlediği katı yasakları (ve bununla sonuçlanan nihai keyfi). Hayatın içindeki ölümü tanıdığımız bir dünya aynı anda hem daha fazla ıstırap içerir, hem de daha fazla keyif. Kaybın travmasının yazgımız olduğunu görmek, kaybı keyif aldığımız kip olarak görmemizi sağlar.

10

İnancın Zorunluluğu

İnançla Savaşmak

Yaşam ve ölüm politikasına ilişkin sorular Tanrı'nın varoluşundan ayrı düşünülemez. Tanrı'nın politik mücadelede oynadığı rol, bugün her zamankinden çok daha belirgindir. Bir yanda, dünyanın farklı yerlerinde, farklı teokrasi biçimleri için savaşan köktenciler, diğer yandaysa Aydınlanmanın mirasını üstlenip şiddetle ateizmin (en azından laik bir toplumsal yapının) gerekliliğini savunan seküler karşıtları. Tanrı'nın varlığına ilişkin soru, bir kez daha çağımızın önde gelen politik meselelerinden biri haline gelmiş durumda. Ancak psikanaliz doğrudan bu soruya muhatap olmak yerine, bu soruyu ortaya çıkaran nedenlere odaklanır. Bu şekilde, Aydınlanmanın ateizm ısrarının ötesine uzanan bir politik müdahale imkânı sunar.

Psikanalitik teori, Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik soruya ilişkin katı bir tarafsızlıkta ısrar eder. Tanrı'nın sahiden var olup olmaması öznellik probleminde köklü bir değişim meydana getirmeyeceği için, psikanalitik proje bu soruya kayıtsızdır. Tanrı'yla veya Tanrı'sız, özne kendi içinde bölünmüştür ve yine kendi içinde bölünmüş bir toplumsal düzenle karşı karşıyadır. Dahası,

psikanaliz açısından başlı başına varlık kendi içinde bölünmüş haldedir ve bu bölünmenin Tanrı'nın doğasını yansıtması gerekir, öyle bir varlık varsa tabii.[1]

Bununla birlikte, psikanalitik düşünce Tanrı'nın ontolojik statüsüne kayıtsız kalsa da dini inanç olgusuna büyük bir ilgi gösterir. Bize dini inancın ne Tanrı'nın mevcudiyetine ilişkin mucizevi işaretlerden doğduğunu, ne de donuk bir evrendeki teselli arayışı olduğunu gösterir. Dini inanç anlam yapısının bir sonucudur, daha ziyade. Fransız psikanalist Pierre Daviot'nun ifade ettiği gibi, "teori, ruhani nebulanın sabit bir mantık tarafından yönetildiğini -konuşulan dil içinde kendisini ifade ettiği imleme yapısını- gösterip onun tarifsiz ve aşkın karakterini yerle bir eder".[2] Bu manada, dini inanç düpedüz zorunludur, ateist olduğunu açıkça beyan biri bile kılık değiştirmiş bir dini inanç formuna sahiptir.

Dini inanç, kuruluşu itibarıyla anlam düzeninde eksik olana -özne olarak karşı karşıya geldiğimiz anlam sahasının tamamlanmamışlığına- ilişkin bir inançtır. Psikanalitik teori, dini inancın doğasını açıklığa kavuşturup yapısal gerekliliğini ortaya koyarak, inancın örtük doğasını aşikâr etme ve aldığı forma eşlik eden yanılsamaları ortadan kaldırma becerisine sahiptir. Bu da inancın politik gücünü azaltıp çağdaş politikanın teokratik yönelimlere karşı yürüttüğü mücadeleye yardım edebilmesini sağlar. Psikanaliz, dini inancın gücüne karşı koyma-

---

1 Katıldığım bir konferansta bu fikirden söz ederken, dinleyicilerden biri Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik soruyu paranteze almanın psikanalitik düşüncenin sınırlılığına işaret ettiğini, onu başka bir teorik yaklaşımla desteklememiz gereken noktayı gösterdiğini dile getirmişti. Oysa bu Tanrı'nın varlığının iyileştirici gücüne fazla güvenmek demektir. Tanrı'nın varlığı veya yokluğu varoluşun travmasını değiştiremez -ölüm ve sonsuz yaşam aynı ölçüde sevimsiz alternatifleri temsil eder-, kaldı ki psikanaliz tam da buna yanıt olarak doğmuştur. (Sorunun sahibi bu cevabı tatmin edici bulmamıştı maalesef.)

2 Pierre Daviot, *Jacques Lacan et le sentiment religieux* (Paris: Editions Eres, 2006), 22, çeviri bana ait.

nın en iyi yolunun onunla meydan savaşına girmek -ateizmi savunmak- değil de inancın mutlak gerekliliğinde ısrar etmek olduğunu ortaya koyar.

Zaman zaman, Freud'un kendisi de dini inancı yapısal bir gereklilik olarak görmekten epey uzaktır, hatta inancı çok sert sözlerle eleştirmiştir. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun büyük bir bölümüyle *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin tamamını dini inancın temellerine saldırmaya adamıştır. Freud'a göre, "çok sayıda insan, gerçekliği yanılsamalı bir şekilde beraberce yeniden kurarak ıstıraptan korunmaktadır. İnsanlığın dinleri de bu türden kitlesel-yanılsamalar arasında sayılmalıdır".[3] Burada, Freud dini inancı bir psikoz formuyla ilişkilendirir ve psikozun bu kültürel formuyla mücadele etmeyi de psikanalizin görevlerinden biri addeder. Ancak inananların yanılgısına odaklanması, inanca eşlik eden gerçek içgörüyü -anlam sahası içindeki boşluğu veya başarısızlığı tasdik etmesini- gözden kaçırmasına sebep olur.

İnananların bu boşluğu aşkın ve doğaüstü bir varlıkla doldurduğuna şüphe yok (Freud'un karşı çıktığı şey tam olarak budur), ama dini itki bu boşluğu teorik hareket noktası olarak alır. Freud'un yaptığı gibi ateizmde ısrar etmek, dinin cazibesinin ana kaynağını oluşturan bu temel dini içgörünün üzerini örtmek demektir. Başka bir ifadesiyle, iman edenler inanç varoluşun önlenemez dehşeti karşısında bir teselli sunduğu için değil, gündelik dünyada, imleme yapısında yapısal olarak bulunmayan şeyi kavramsallaştırmanın bir yolunu sunduğu için inanır. Dini inanç, her şeyin söylenemeyeceğini olumlamanın ve bu asli tamamlanmamışlığı dilin kendisine dâhil etmenin bir yoludur.

---

[3] Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol.21 içinde, çev.ve der. James Strachey (London: Hogarth Press, 1961), 32.

Bununla birlikte, inancın büründüğü hâkim formu göz ardı edemeyiz. İnancın özneye psişik maliyeti düşünüldüğünde, Freud inancın tezahürleriyle mücadele etmekte haklıdır ve çağdaş psikanalitik teorinin farklı bir biçimde de olsa bu mücadeleyi sürdürmesi gerekir. Bilinçli bir şekilde dünyaya müdahale eden ve nihai olarak bilinemez bir Tanrı'ya inanmak demek olan dini inanç, psikotik bir yanılgı formudur; temel iddiası -Tanrı'nın var olduğu- doğru olsa bile yanılsamalıdır. Tanrı'nın gerçekten var olup olmaması iman etmiş özne için tümüyle konu dışıdır. Dini yanılgının problemi başka bir yerde yatar: Tüm psikoz formları gibi, dini inanç da özneyi öznelliğinin temel problemlerinden uzaklaştırır ve onu politik sahasının dışına iter. Psikanalizin gösterdiği gibi, olağan formdaki bir inanç doğru düzgün politikleşmiş bir öznellikle, yani sahici bir varoluşla bağdaşmaz. Öznenin dünyayı değiştirmek üzere müdahalede bulunma becerisine mani olur. Dini inanç gerçek politik edimin önünde duran bir engeldir.

İnancın geleneksel toplumsal ilişkilere dönme çağrısıyla uyumunda gördüğümüz gibi, inançla politika arasındaki bu zıtlık bugün bilhassa belirgindir. Moderniteye yönelik köktenci eleştiri çoğunlukla sağ politika formu almasına karşın, bu eleştirinin temelini oluşturan şey bizatihi politikanın reddidir. Politika, toplumsal alanı tanımlayan indirgenemez bir antagonizmanın benimsenmesini gerektirir. Alain Badiou'nun *Metapolitika*'da belirttiği gibi, "ister ticari, parlamenter veya profesyonel bağ, ister dostluk bağı olsun, doğru politika bu bağın doğurduğu yanılsamanın altını oyar".[4] Politika toplum-

[4] Alain Badiou, *Metapolitics*, çev. Jason Barker (New York: Verso, 2005), 77. Louis Althusser'in öğrencisi olan Jacques Rancière, politikanın kökenini toplumsal antagonizmada konumlandırır. Şöyle der: "Politika, kendine özgü niteliği kendisinden farklı olan, içsel olarak bölünmüş bir öznenin, *halkın* ortaya çıktığı alan var olduğu andan itibaren vardır" (Jacques Rancière, *Dis-*

sal düzenin tamamlanmamışlığı temelinde, toplumsal ilişkilerin doğasını belirleyen kadiri mutlak bir güç olmadığının farkına varılması temelinde eylemeyi gerektirir. Politik bir özne haline gelmek dolaylı olarak toplumsal antagonizmayı kabullenmek demektir, oysa köktenci saldırganlık toplumsal düzeni iyileştirmek adına antagonizmanın kendisiyle savaşıp bu düzeni kalıcı bir birliğe kavuşturmaya çalışır.[5] Bu öyle bir fantazidir ki yalnızca köktenciliği değil, belli belirsiz bir maneviyat kavrayışına dayanan ilerici hareketler de dâhil olmak üzere din temelli tüm politik teşebbüsleri kuşatır.

Ama bu durum din temelli politik girişimlerin büyük bir toplumsal değişime neden olamayacağı anlamına gelmez. Böyle bir saldırganlık, toplumun çehresini değiştirme konusunda başarılı olabilecek bir beceriye pekâlâ sahiptir. Ama hem özne, hem de toplumsal düzen üzerinde gösterdiği son derece kötü etki tüm bu zaferleri -özgürleşme doğrultusuna öncülük eder göründüklerinde bile- problemli hale getirir. Bizi öznedeki ve toplumsal düzendeki bölünmenin iyileştirilebileceğine ilişkin bir fikre sevk ederler -bu yüzden de nihai bir depolitizasyonda ya da olası bir Faşizm'e dönüşte pay sahibidirler. Bu manada, dinin harekete geçirdiği toplumsal değişim yalnızca politik kışkırtmanın sonucu olarak görülemez.

Dini inanç yalnızca anlamlandırma sahasındaki boşluğu tasdik etmekle kalmaz, tıpkı paranoyada olduğu gi-

---

agreement: Politics and Philosophy, çev. Julie Rose [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999], 87).

[5] Sağcı yorumcuların El Kaide ve diğer saldırgan İslami örgütler için kullandığı ve esasen yanıltıcı olan (tümüyle ideolojik) "İslamofaşizm" terimi, bu anlamda ele alındığında doğrudur. Tıpkı geleneksel Faşizm gibi, yirmi birinci yüzyılın İslami mücadelesi de moderniteyi ortadan kaldırarak toplumsal antagonizmayı iyileştirmeyi ve kendisiyle tamamen uzlaşı içindeki bir toplum meydana getirmeyi hedefler. Ama elbette, bunu "Faşizm"i çağrıştıran devlet aygıtları olmadan gerçekleştirmeyi amaçlar.

bi, bu boşluğu dolduran bir varlık da varsayar. Toplumsal otoritenin boşluğunda, toplumun indirgenemez bir biçimde yetkisiz kaldığı gerçek noktada, inananlar bu otoriteyi yetkili kılan, ona meşruiyet kazandıran bir öteki bulurlar. Toplumsal otoritenin gücünün kırıldığı yerde, din öznenin yetkili bir otorite bulmasını sağlayarak bu kırılmayı gizler.[6] İnanan özne toplumsal ilişkilerin mutlak temelsizliğini deneyimlemez -bu da bu ilişkilerin sorumluluğunun daima dışsal olduğu manası taşır. İnanmayı sürdüren biri, kendi arzusunun sorumluluğunu üstlenmeye yönelik radikal jesti hiçbir zaman gerçekleştiremez. Doğrudan arzunun bir sonucu olan varlıktaki çarpıklık gizli (ve pek de tanınmayan) bir ötekinin sorumluluğunda kalır ki bu öteki öznenin kendisinin değil, inancının nesnesidir.

Bununla birlikte, Aydınlanmadan bu yana uygulanan bir teknik olan inancı yalanlamanın sonuçları şüphelidir. Freud'un *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ndeki hayali diyaloğu bazılarını inancını terk etmeye ikna etmiş olabilir, ama inanç modernite içinde varlığını korumuş, hatta güçlendirmiştir. İnanç aleyhindeki argümanlar, inancın temellerini sarsmak yerine, neredeyse kaçınılmaz bir şekilde onu sağlamlaştırma etkisine sahiptir. İnancın irrasyonelliğini ortaya çıkarmak için asırlardır sürdürülen -ve bugün, Victor Stenger, Daniel Dennett, Sam Harris, Michel Onfray ve Christopher Hitchens gibi bilim insanları ve filozofların çalışmalarıyla devam eden- çaba, ilgili politik bahsin önemine rağmen anıtsal bir başarısızlık öyküsüdür.[7] Bu başarısızlık, inanmamak

---

6 Lacan'ın dikkat çektiği gibi, "din insanı tedavi etmek için, yani, neyin işe yaramadığını anlamasın diye üretilmiştir" (Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion précédé de discours aux catholiques* [Paris: Seuil, 2005], 87, çeviri bana ait).

7 Bkz. Victor J. Stenger, *God - the Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist* (New York: Prometheus Books, 2007); Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York:

için gerekçeler öne süren bu argümanların inananlar için daha fazla libidinal ödül sunmasından kaynaklanır. Bu sürecin oluşumunu inanca yönelik en tartışmalı saldırılardan birinde, Richard Dawkins'in *Tanrı Yanılgısı*'nda izleyebiliriz.

Faydacı Bir Evren

Dawkins, kitabın başında takdire şayan bir açıklıkla karşılar okurunu. Şöyle der önsözde: "Eğer bu kitap amacına ulaşırsa, kitabın kapağını dindar biri olarak açanlar ateist biri olarak kapatacaktır".[8] Dawkins bu dönüşümü teşvik etmek için üç ayaklı bir strateji uygular. İşe Tanrı'nın varlığına ilişkin çeşitli kanıtları çürüterek başlar, evrimsel biyoloji aracılığıyla inancın kökenini tespit ederek devam eder ve son olarak da Tanrı inancının hiçbir düzeyde (ahlaki, toplumsal ve varoluşsal) gerekli olmadığını gösterir. Dawkins'in argümanı, Darvinist yaklaşımının temelini oluşturan fayda düşüncesini temel alır; aslında bakılırsa, onu bu kitabı yazmaya teşvik edenin her şeyden önce inancın faydasızlığı olduğu söylenebilir pekâlâ.

Bu, Dawkins'in diğer çağdaş din eleştirmenleriyle paylaştığı bir motivasyondur. Sam Harris ve Victor Stenger açısından, örneğin, din yalnızca toplumsal faydanın önündeki bir engel değildir, açıkça bu faydanın ortadan kaldırılmasını talep eden zararlı etkilere sahiptir. Harris'e göre, "örgütlü dinin insanlığın (finansal ve psikolojik) kaynakları için ne kadar derin bir bataklık

Penguin, 2006); Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: Norton, 2004); Sam Harris, *Letter to a Christian Nation* (New York: Alfred A. Knopf, 2006); Michel Onfray, *Atheist Manifesto: The Case against Christianity, Judaism, and Islam*, çev. Jeremy Leggatt (New York: Arcade Publishing, 2007); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve Books, 2007).

8 Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006), 5.

olduğunu fark etmemiz gerekir".[9] Stenger'a göre ise, din "insanlığın ilerlemesinin aleyhinedir".[10] Bu düşünürler için, din insanlığın ilkel geçmişinden bir kalıntıdır ve ondan kurulmak gerekir.

Dawkins'in yorumuna göre, din otoritelere güvenmek gibi yararlı bir eğilimin sağlıksız bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Otoriteye duyulan güven çocukları tehlikeden koruması sebebiyle evrimsel bir faydaya sahiptir, ama dini inancı (ya da otoriteler tarafından onaylandığında dindarlığın kabulünü) kolaylaştırmak gibi ikincil bir etkisi daha vardır. Bununla birlikte, dini inancın her yerde fail görme eğilimimizin bir yan ürünü olduğu da söylenebilir; bu eğilim genellikle bizi zarar görmekten korumasına karşın, din söz konusu olduğunda kendi kendimize zarar veren bir tavra sürükler. İnancın ahlaki varlıklar yaratma ve ölüm karşısında rahatlama sağlamadaki kullanışlılığının yanlışlığını telafi ettiği düşünülebilir, ama Dawkins dinin kendisine atfetmeye yatkın olduğumuz şeyleri bile yapmadığını gösterir. Dawkins'e göre, din hiç faydası olmayan bir davranıştır ve yokluğunda durumumuz çok daha iyidir.

Dawkins inanca yönelik saldırısını, Noam Chomsky' nin çağdaş kapitalizm eleştirisini sürdürdüğü hattan devam ettirir. İkisinin argümanları da aynı inanç üzerine kuruludur: Eğer insanlar gerçekleri bilirlerse dini inançlarını terk edecek, kapitalist üretim tarzına yaptıkları yatırımı çekecektir. Ama dini inanç ve ideolojik bağlılık bir bilgi meselesine indirgenemez. İkisi de, taraftarlarına yerini hiçbir bilginin dolduramayacağı bir ödül sunan libidinal yatırımları temsil eder.

Dawkins'in inanca karşı geliştirdiği argüman -hatta inanca karşı ortaya konan hiçbir argüman- inanmaktan

[9] Harris, *The End of Faith*, 149.

[10] Stenger, *God - the Failed Hypothesis*, 248.

doğan keyfe dokunmaz. Aslına bakılırsa, inancın faydasızlığını öne çıkaran argümanlar inanmaktan doğan bu keyfi azaltacağı yerde daha da körükler. Keyif faydayla ters orantılıdır çünkü: Bizler eylemlerimizin yararsızlığı nispetinde keyif alırız. Bir faaliyetin, mesela dinin, faydalı olması bize bir şey kazandırdığı anlamına gelir. Hastalığa yakalandığımızda iyileşmemizi sağlayabilir, yahut bir kıtlık döneminde bereketli mahsuller verebilir. Buna karşılık, faaliyet faydalı olmadığında ne maddi, ne de manevi bir yararla sonuçlanır; faaliyeti sürdürmek karşılığı olmayan bir harcamadan ibaret hale gelir ve bu da zamanın, enerjinin, kaynakların ve hatta bizzat hayatın israf edilmesi demektir. Dini inanç, özü itibarıyla boş ve anlamsız bir fedakârlıktır, zaten eleştirmenlerin eninde sonunda ortadan kalkacağına ilişkin kehaneti de buradan kaynaklanır. Ama dini keyif perspektifinden ele aldığımızda, bu müsriflik cazibesinin başlıca kaynağına dönüşür.

Belli bir açıdan bakıldığında, dinin talep ettiği fedakârlık müsriflik olmadığı gibi düpedüz üretkendir: İnanan kişi öte dünyada mutlu bir hayat sürmek için bu dünyada bir şeyden (tensel hazdan, hafta sonu tatilinden vb.) vazgeçer. Bu manada, inanç mübadele mantığınca iş görür ve bu mübadele inananın yararınadır, çünkü hemen herkes cennetteki sonsuzluğu sağlama almak için dünyevi hazları feda edecektir. Bariz bir öbür dünya kavrayışına sahip olmayan (Yahudilik gibi) dinler bile inananlara somut ödüller -bir cemaatin üyesi olma hissi, faaliyetleri için aşkın gerekçeler vb.- sunar. Eğer inanca ilişkin bu açıklama din olgusunu açıklamaya yetseydi, inanca karşı geliştirilen argümanlar gerçekte sahip olmadıkları bir ikna ediciliğe sahip olabilirdi. Zira Dawkins'in evrimci biyoloji perspektifinden, Stenger'ın fizik perspektifinden gösterdiği gibi, Tanrı'nın ve öbür

dünyanın var olma ihtimali neredeyse sıfırdır.[11] Bu oranlara bakınca, inanç çok az sayıda insanda cazibe uyandırabilecek kötü bir yatırım gibi görünür. Ama eğer inancın itici gücü sonsuz bir mutluluk değil de fedakârlık ediminin ta kendisiyse -üretken değil de müsrif bir faaliyetse-, işte o zaman inanca karşı geliştirilen tüm bu argümanlar gücünü yitirir.

Müsrif fedakârlığın bize cazip gelmesinin sebebi, özne olarak karşılığında hiçbir şey elde etmediğimiz bir vazgeçme eylemiyle ortaya çıkmamızdır. İnsan öznenin yaratıcı gücü feda etme kabiliyetinden gelir. Kendimizden bir parça feda ederek, bizi arzu öznesi haline getirecek ayrıcalıklı bir nesne yaratırız, ama bu nesne yalnızca kayıp olarak, yokluk olarak var olur ve kendisini yaratan fedakârlık edimi öncesinde hiçbir varlığı yoktur. Öznelliğin yapısına hiç kimsenin kaçamayacağı temel bir tatminsizlik kayıtlıdır. Ama fedakârlık edimi aynı zamanda da kayıp nesnemizi yeniden yaratmamızı olanak verir.

Dini inanç sayesinde, özne arzusunu kuran ilk fedakârlık edimini tekrar eder. Bu bakımdan, inanç, telafisi olmayan bu israfı tam da inanma eylemi sayesinde gerçekleştiren inançlı özneye temel bir keyif verir. Öte

---

[11] Olasılık yasalarının Tanrı'nın varlığına ilişki sorulara son vermediği, asıl Tanrı'nın varlığına ilişkin sorunun olasılıkla bağlantılı düşünmeyi zora soktuğu söylenebilir. Olasılık hesapları bir olayın -ki bu örnekte, Tanrı'nın doğumudur- olasılıkları geriye dönük olarak değiştirme gücünü hesaba katamaz. Gerçek bir olay gerçekleştiği ana kadar imkânsızdır, ama gerçekleştikten sonra ortaya çıktığı geçmişi geriye dönük olarak değiştirme gücü yüzünden kaçınılmazmış gibi görünür. Örneğin, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden önce, olasılıkları değerlendirenler III. Dünya Savaşı'nın bu çöküşten çok daha olası olduğunu öngörmüş ve Sovyetler Birliği'nin çökme ihtimalini sıfıra yakın kabul etmişlerdir. Ama çöküş gerçekleştikten sonra, Sovyetler Birliği'nin çöküşü geleceğini herkesin görebileceği bir akıbet gibi görünmeye başlanmıştır. Aynı şekilde, yarın Tanrı'nın varlığı kesin bir şekilde ortaya çıkacak olsa, bugün onun varlığını gösteren tüm işaretler açık seçik görülebilir hale gelecektir; Richard Dawkins ve Victor Stenger için bile. (Bunun farkına varmamı sağladığı için Sheila Kunkle'a teşekkür ederim.)

dünyadaki müstakbel ödül vaadi, dinin özneyi bilinç düzeyinde baştan çıkarmak için sunduğu bir bahaneden ibarettir. Ama dinin gerçek libidinal cazibesinin yattığı yer burası değildir. Dini inancın yayılması vaadini gerçekleştiremeyişinden, dindarlar için kötü bir yatırım olma statüsünden ayrı düşünülemez. Özellikle de çağdaş dünyada, dini inanç her şeyi faydalı hale getiren ve üretken kılamadıklarının da üzerini çizen kapitalist dürtüye yakalanmış özneler için bir nefes alma fırsatı -bir keyif vahası- sunar.[12]

Kapitalist üretim ilişkilerinin talepleri toplumsal düzene ne kadar nakşolursa, o düzen içindeki özneler -en azından bir kısmı- dini inanca veya (taraftarlık gibi) başka saf fedakârlık formlarına o kadar çok yönelecektir. Kapitalizm üretken birikim talep eden ve yararsız işlere hemen hiç alan bırakmayan bir fayda rejimi kurar. Marx'ın *Grundrisse*'de belirttiği gibi,

> Sermayeye dayalı üretim bir yandan evrensel sanayiyi -yani artı-emeği, değer yaratan emeği- yaratıp, diğer yandan da doğal ve insani niteliklerin genel bir sömürüsüne dayanan, tüm fiziksel ve zihinsel nitelikler gibi bilimin kendisini de kullanan genel bir fayda sistemi yaratırken, bu toplumsal üretim ve mübadele döngüsü dışındaki hiçbir şey *kendili-*

[12] Blaise Pascal, muhtemel ödül öznenin ortaya koyduğu şeyi kat be kat aşacağı için inanç bahsinin iyi bir yatırım olduğunu ileri sürer. Onun bakış açısından, hiçbir değeri olmayan bu hayata karşılık bahse girilen şey tüm sınırlardan muaf, sonsuz değere sahip bir ebedi yaşamdır. Birçok eleştirmen Pascal'ın bahsini fayda-odaklı düşünmenin son noktası olarak görür (hatta tam da bu yüzden, Dawkins, bir Tanrı varsa şayet onun da bu taktiği onaylamayacağını ve inançsızlıktan yana bahse girenleri ödüllendireceğini ileri sürer), ama Pascal bu bahse girerek aslında hesaba indirgenemez olan şeyin önemini kabul eder. Pascal, bilinen dünya içinde hiçbir yorumun veya bilimsel keşfin nüfuz edemeyeceği bir bilinmezlik noktası olduğunu kabul eder ve faydacı dünyada hesaplanabilir olan tüm kesinliklere karşı bu bilinmezliğin tarafında yer alır. Pascal'a göre, bu temel belirsizlik ele geçiremezdir.

> *ginden değerli*, kendi başına meşru görünmez. Böylece sermaye hem burjuva toplumunu yaratır, hem de bu toplumun üyelerinin toplumsal bağın kendisi kadar doğayı da evrensel düzeyde sahiplenmesini sağlar.[13]

Kapitalist toplum içindeki toplumsal bağ, genel bir fayda hesabıyla tüm özneleri ve nesneleri birleştiren bir bağdır.

Bu sistemin içinde, özneler yararsız eylemlere giderek daha fazla yönelir ve din de bunun için biçilmiş kaftandır. Protestan etiği başlangıçta kapitalizmin gelişimine ön ayak olmuşsa da, bugün dini inancın negatif de olsa bir zemine sahip olmasını sağlayan bizzat kapitalizmdir, onun genel fayda ethosudur.[14] Bu yüzden de, dinin yararsızlığını, müsrifliğini göstermenin doğurabileceği tek etki inanan için nihai değerin altını çizmektir.

Tanrı'nın varlığının ihtimal dâhilinde olmadığını göstermek (*Tanrı Yanılgısı*'nın ve inanca yönelik diğer saldırıların başlıca amacı budur), bu imkânsızlığa rağ-

---

[13] Karl Marx, *The Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993), 409. Her ne kadar Marx kapitalizmin insani kaynakların muazzam bir israfını içerdiğine belirtse de, sermaye perspektifinden bakıldığında, bu israf israftan ziyade bizzat üretim tarzının dayatmalarından doğan makul bir ticari faaliyettir. Marx'ın kapitalizmin israftan suçlu olduğu düşüncesi yalnızca ahlaki bir perspektiften ibarettir. Şöyle der *Kapital*'in üçüncü cildinde: "Kapitalizm insanları, canlı emeği israf eder, et ve kanın yanı sıra sinirleri ve beyni de israf etmede diğer tüm üretim tarzlarını açık ara geride bırakır. Aslına bakılırsa, insan toplumunun bilinçli bir şekilde yeniden inşasının hemen öncesindeki bu tarihsel dönemde, genel olarak insanlığın gelişimini sağlama alan, devam etmesini sağlayan tek şey bireysel gelişmenin en muazzam şekilde israf edilmesidir. Burada tartıştığımız tüm tasarruflar emeğin toplumsal karakterinden kaynaklandığı için, işçinin hayatının ve sağlığının bu şekilde israf edilmesine yol açan şey tam da emeğin bu toplumsal karakteridir"(Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Three*, çev. David Fernbach [New York: Penguin, 1981], 182).

[14] Dini inancın Amerika'da -Fransa ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde olmadığı kadar- etkili olması Amerikan pragmatizminin etkisine rağmen gerçekleşen bir şey değildir; bizatihi onun yüzündendir. Gündelik hayat içindeki saf müsrifliğin ortadan kalkmasını telafi etmek üzere inanca en çok yönelecek ulus, içlerinde en pragmatik olan olacaktır.

men inanmayı sürdürenlerin kendilerini radikal özneler olarak deneyimlemesine yol açar. Hâkim ideolojik öznellik tarzı isyankârlık veya dışlanmışlık olduğu için, bu çağdaş toplumun en büyük sorunudur. Dini inanç otoriteye boyun eğmeyi gerektirmesine karşın, bugün inançlı özneler dünyevi otoriteye meydan okumaktan doğan keyfi de deneyimlemektedir. Çağdaş toplumların çoğunda; inanca şiddetle karşı çıkan veya düpedüz onu yasaklayan bir dünyevi otorite bulunmaz; yani, bu toplumlarda meydan okuyacak kimse yoktur. Buna karşılık, Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens ve diğer çağdaş din eleştirmenleri böyle bir dünyevi otoritenin kurulmasına yardım ediyorlar. Bu isimler tarafından yazılan kitapların, inançlı öznelerin inançlarından keyif almalarını sağlamak gibi bilinçdışı bir amaçla yazıldığı bile düşünülebilir.

Gidecek Yer Yok

Freud inanca cepheden hücum eden bu başarısız saldırıya hevesle katılmışsa da, psikanaliz başka bir strateji daha ortaya koyar: İnanmanın irrasyonel ve sorunlu olduğunda ısrar etmek yerine, inanmamanın imkânsızlığında ısrar edebiliriz. Dini inancın özne üzerinde sahip olduğu güç, öznenin inancının olağandışı bir eylemin, onu seçilmiş ve gerçekten aydınlanmış olanlar arasına sokan bir sıçramanın sonucu olduğuna ikna olmasından kaynaklanır.[15] İnancın en temel motivasyonların biri de inanana bahşettiği bu ayrıcalıklı statüdür. Oysa psikanalitik kavrayış inancın bir istisnadan ziyade öznenin *de facto* tutumu olduğunu, öznenin özne haline gelebilmek

[15] İnanan her özne, Kierkegaard'ın kavramsallaştırdığı inanç sıçramasının zorunluluğunu benimsememesine karşın, tek bir inanan özne dahi yoktur ki inançla inançsızlık arasındaki temel ayrımı kabul etmesin. Zira bu ayrım olmaksızın, inanmaya yönelik buyruk tüm cazibesini yitirir.

adına girdiği yapının bir sonucu olduğunu gösterir. İnancın yapısal doğasını teşhir ettiğimizde, ona en zayıf olduğu noktadan -her yerdeliğinden- saldırabiliriz.

Özne anlam sahası içine girdiğinde efendi imleyenin, yani koşulsuz şartsız itaat gerektiren bir imleyenin manasız emirleriyle karşı karşıya gelir. Özne toplumsal otoritenin talebini bu ilk imleyenin formunda alır. Ama bu talep hiçbir zaman anlam kazanmaz, efendi imleyen için herhangi bir ikili imleyen bulunmadığından gerekçelendirmenin yapısı tamamlanmamış olarak kalır. Otoritenin emirleri, efendi imleyenin tamamlanması ve gerekçelendirilmesini sağlayan müteakip bir imleyen olmaksızın, kendi başına var olur. Ebeveyn çocuğa itaat etmesi söyler, ama hiçbir ebeveyn bu talebini mantıklı hale gelmesini sağlayacak nihai bir gerekçe sunamaz. Bu yüzden de, "Neden?" diye sorup duran çocuğa, ebeveynin bir noktada "Ben öyle diyorum çünkü" gibi pek de tatmin edici olmayan bir cevap vermesi gerekir. Ailesel (ve toplumsal) otoritenin nihai gerekçesi totolojiktir. Son kertede, çocuğun yalnızca ebeveyni öyle söylediği için itaat etmesi gerekir; ebeveynin komutlarının bu temelsizliği, anlamsız efendi imleyene anlam katacak ikili imleyenin kaybına ilişkin ilk deneyimimizdir.

İkili imleyenin, yani efendi imleyenin talebini açıklayan, gerekçelendiren bir imleyenin yokluğu anlamın yapısında bir açıklık yaratır. Anlam bir efendi imleyenle başlar, ama anlamlandırıcı ifadeyi kesin olarak kapatacak bir ikili imleyen yoktur. Her duraksama noktası kayıp nihai durma noktasının başarısız bir ikamesi olarak kalır. Nihai bir durma noktasının, yani ikili imleyenin yokluğu öznenin arzusunu serbest bırakır, ama aynı zamanda da özneyi inançlı birine dönüştürür. Dini inanç, esasen ne (Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi) insanlığın zayıflığın sonucudur, ne (Dawkins'in öne sürdüğü gibi) tarihe karışmış bir evrim mekanizmasıdır, ne de (Marx'ın

öne sürdüğü gibi) ideolojik manipülasyondur. Freud'un, inancın babayla kurulan çocuksu ilişkinin bir kalıntısı ve eksiksiz bir otorite arzusu olduğuna yönelik iddiası dahi, inancın inatçılığının ardındaki asıl sebebi yakalayamaz. Aydınlanma ve rasyonalite efendi imleyen şeklindeki Tanrı'ya duyduğumuz inancı yıkmış olsa da, gerçeğin Tanrı'sına, kayıp ikili imleyenin pozisyonunu işgal eden ve bu yüzden de imleyen zincirinde görünmeyen Tanrı'ya duyduğumuz inanca dokunamaz.

Lacan, Pascal'ı izleyerek filozofun Tanrı'sıyla iman eden öznenin Tanrı'sı arasında bir ayrıma gider; Tanrı'nın bu iki versiyonunu sırasıyla efendi imleyen ve ikili imleyenle hizalayabiliriz. İlk versiyon, yani filozofun Tanrı'sı dünyadaki mevcut bir otorite gibi hareket eder. Bu, Aristoteles'deki ilk hareket ettirici (*prime mover*) veya kozmolojik kanıtın ilk nedenidir. Böyle bir Tanrı imleme sisteminin başlangıç noktası olarak iş görür. Kant'ın ilk *Eleştiri*'de Tanrı'nın mevcudiyetine ilişkin kanıtları çürütmesi, doğrudan doğruya, efendi imleyen olarak iş gören bu Tanrı'yı hedef alır.

Kant'ın ontolojik kanıtı (buna bağlı olarak da kozmolojik kanıtı ve tasarım argümanını, fizikoteleolojik kanıtı) çürütmesi efendi imleyenin, yani anlamın başlangıç noktasının bir varlıktan ziyade yalnızca bir isimden ibaret olabileceğini göstermiştir. Ontolojik kanıt, efendi imleyenin mevcudiyetinin bu imleyenin karşılık geldiği bir referans gerektirdiği gibi yanıltıcı bir fikre dayanır ve tam da bu yüzden, Kant'ın çürütmesi, hayali yüz doların gerçek yüz dolarla aynı imleme statüsüne sahip olmasına karşın, aynı ontolojik statüye sahip olmadığını göstermekten oluşur (çünkü onlarla hiçbir şey satın alınamaz maalesef!).

Filozofların Tanrı'sına, yani simgesel Tanrı'ya yönelik Aydınlanmacı saldırı Tanrı'nın diğer versiyonuna -ka-

yıp ikili imleyenin Tanrı'sına- hiç dokunmaz. Tanrı'nın bu versiyonu neyi nasıl yaptığına akıl sır erdirilemeyen, nedensel açıklamaları aşan yanıtlar sunan bir Tanrı'dır. Bu Tanrı kendisini asla göstermez, bir imkânsızlık noktası olarak kalır. Her tür akıl yürütmenin ve rasyonalitenin dışındaki bir pozisyonu işgal ettiği için kimse bu Tanrı'yı sorgulayamaz: Varlığı ne kadar başarılı bir şekilde çürütülürse, inananlar o ölçüde inançlarına sarılacaktır. Bu ısrar yalnızca akıntıya karşı kürek çeken köktencilerde görülmez üstelik, Tanrı'nın mevcudiyeti aleyhindeki argümanların sağlamlığının inanç sıçramasını önlemek yerine teşvik edeceğini ileri süren Kierkegaard gibi bilge bir düşünürde bile görülür. Ama Kierkegaard'ın inancı bile iman eden tarafından yapılmış varoluşsal bir tercihinin sonucu değildir; daha ziyade, simgesel yapının kendi doğası tarafından özneye dayatılan bir şeydir.

Konuşma edimi sırasında, dolaylı bir biçimde gerçeğin Tanrı'sını kayıp olan ama yine de imleyenin alanını destekleyen şeyin alanına çağırırız. Lacan'ın *XX. Seminer*'deki ifadesiyle, "Tanrı'yı (*Dieu*) oluşturan şey *dehşettir*. Ve şeyler söylendiği sürece, Tanrı hipotezi varlığını koruyacaktır".[16] Lacan şöyle devam eder: "Onu [Tanrı'yı] doğrudan doğruya Öteki'nin formuyla ilişkilendirmeden herhangi bir şey söylemek imkânsızdır".[17] Söylenen şey kayıp gerçek ötekine yönelik, söylenen şeyin tasdikine yönelik bir cazibe içerir. Bu doğrulamanın etkili olabilmesi için, imleyenin ötesindeki bir pozisyondan gelmesi gerekir. İmleyen düzeyinde gerçekleşen tüm doğrulamalar, imleyenin ötesinde bir yere referans veren daha güçlü bir tasdik ihtiyacı doğurur.

---

[16] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore 1972-1973*, çev. Bruce Fink (New York: Norton, 1998), 45.

[17] Lacan, *Seminar XX*, 45.

Her konuşma edimi, bu edimin öncesinde veya dışında var olmayan bir söylenmemişlik alanın farkına varmamızı sağlar. Söylenmemiş olanın alanı, gerçek ötekinin alanı indirgenemezdir. Son sözü söyleyip nihai bir zemin sağlamak için ne kadar çabalarsak çabalayalım, konuşma edimimizin kendisi sonraki herhangi bir sözün içerebileceğinin ötesindeki bu alanı açık tutacaktır. Gerçek ötekinin kaçınılmazlığı, kayıp ikili imleyenin Tanrı'sının kaçınılmazlığıdır aynı zamanda; bu alanı ona yaratan yapısal olarak imleyen olmasına karşın, kayıp ikili imleyenin Tanrı'sı imleyen yoluyla kavrayamadığımız şeyin adından başka bir şey değildir.

Böyle bir iddia, azıtmak gibi görünebilir. Dini inancın (örgütlü dinin halk üzerindeki etkisini yitirdiği Batı Avrupa'da dâhil olmak üzere) çağdaş toplumdaki mertebesine rağmen, hemen herkes tanıdıkları arasında en az bir ateist sayabilir. Bazı özneler inancın yapısal gerekliliğini aşabilmiş gibi görünür. Sorun şu ki ateist olduğunu beyan edenlerin çoğu, ateistliklerini ancak Tanrı'nın yerine başka bir gerçek öteki geçirerek sürdürebilirler. Ateist Marksist Tarih'e başvurur; evrimci biyolog Doğal Seçilime başvurur; Nietzsche bizzat Hayat'ın verimliliğine başvurur vs. Bu figürler Tanrı'nın adını reddetseler bile, anlam yapısı içindeki kayıp alanı açıklayıcı bir teminatla dolduran yapısal bir gereklilik biçimdeki Tanrı'yı kabul ederler.

İnancın olumsuz etkilerine karşı savaşmanın anahtarı, inanmaktan başka çaremiz olmadığına ilişkin tanımayı yaygınlaştırmaktır. Tanrı'nın inanmayı tercih ettiğimiz bir varlıktan ziyade yapısal bir gereklilik olduğuna ilişkin bu tanımaya sahip olduğumuzda, iman edenin Tanrı kavrayışını değiştirebiliriz. İnancın zorunluluğunun genel olarak kabul görmesi çok şeyi değiştirmese de, en azından inanılan şeyin doğasındaki bu dönüşüme imkân verir. İnancın bir zorunluluk olduğunu, Tanrı'nın

yapısal bir varlık olduğunu kavrayan özne Tanrı'nın dahi bilmediği şeyi tanır -ki bu temel tanıma politize olma sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Psikanaliz ateistse de, bu imleyen düzenindeki boşluk sıfatıyla bir Tanrı var olmasına karşın, bu boşluğun bilgisi olmadığında ısrar eden bir ateizmdir. Lacan'ın *XI. Seminer*'deki ifadesiyle, "Doğru ateizm formülü *Tanrı'nın bilinçdışı olmasıdır*".[18] Boşluktaki ötekinin bilmediğini bilmek, yani Tanrı'nın bilinçdışı olduğunu bilmek insan varoluşunun hiçbir temeli olmadığını anlamak demektir. İnsan varoluşunun hiçbir temeli olmadığına ilişkin tanıma ise gerçek bir özgürleşimci politik projeye temel oluşturur.

Bilinçdışı Bir Tanrı

Birbirlerinin alternatifi gibi görünen dini inanç ve ateizm insanlık tarihinin her noktasında rastlanan tanıdık bir yüze sahiptir, oysa kendisini olduğu gibi kavrayan zorunlu bir inancın büründüğü form için aynı şey söylenemez. İnancın zorunluluğu, inancı üstlenenlerde somut olarak görülebilir mi? Bilinçdışı bir Tanrı'nın açığa çıkarılması mümkün müdür? İnancın gerekli olduğunu veya Tanrı'nın bilinçdışı olduğunu tanımak, açıklamaların tıkandığı ve açıklanamayan bu şeylerin genellikle Tanrı'nın gizemli güçlerine atfedildiği noktadaki olumsallığı görme becerisi gerektirir. Olumsalı temsil eden yerse ikili imleyenin kayıp olduğu yerdir. Bu anlamda, sinema olumsallıkla diğer hiçbir sanat formunun sahip olmadığı ayrıcalıklı bir ilişkiye sahiptir. Diğer sanatlar da olumsal karşılaşmalar resmedebilmesine karşın, sinemaya özgü seyir deneyiminin dolaysızlığı -izleyici izlediği filmin içindedir bir bakıma- onu olumsallık deneyimini sunmanın en elverişli yolu haline getirir. İzleyici

[18] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan (New York: Norton, 1978), 59, vurgular Lacan'a ait.

bir filmi izlerken beklenmedik olanın, hesapları bozan karşılaşmanın beklentisi içine girer. Sinemanın bu yönünü öne çıkaran bir film, olumsal olanı tematize ederek Tanrı'nın bilinçdışı doğasına ışık düşürebilir.

Alejandro González Inárritu'nun uzun metrajlı ilk üç filmi öyle olaylar anlatır ki bu olayların açıklaması bilinçdışı bir Tanrı'nın yapısal yokluğudur adeta. *Paramparça Aşklar Köpekler* (*Amores Perros*, 2000), *21 Gram* (*21 Grams*, 2003) ve *Babil* (*Babel*, 2006), izleyiciden gösterilen olayları inancın gerekliliğini tanıyan ve Tanrı'nın yerinde olumsallık gören bir öznenin perspektifinden deneyimlemesini talep eder. Charles Ramirez Berg tarafından geliştirilen sınıflandırmaya göre, bu filmler "birden fazla karakterin hikâye hattının tek bir zaman ve mekânda kesiştiği paralel olay örgüsü (*Hub-and-Spokes Plot*) kullanır".[19] Berg için, paralel olay örgüsünün radikalliği ideolojik bireysel fail kavrayışına çomak sokma becerisinden kaynaklanır. Ona göre, bu filmler "tematik olarak rastlantının hüküm sürdüğü, en iyi planların bile suya düştüğü bir dünya sunarak failin kırılganlığını gösterir... Fail yanılsamalı ve gülünç bir kendini-gerçekleştirmeyse eğer, Amerikan mitosunun temel unsuru olan aşırı bireycilik mefhumu da iyi ihtimalle tuhaf, kötü ihtimalle tehlikeli bir yanılgıdır".[20] Bu bakış açına göre, *Babil* gibi filmler öz-belirlenim ve kendi kaderini tayin etme gibi ideolojik fikirlerin altını oymaktadır. Ama bireysel fail düşüncesinin altını oymak çoğu zaman failin temsili otorite figürlerinin ardında saklanan ve dizginleri elinde tutan gizli bir güçte konumlandırılmasını beraberinde getirir ki *Babil* buna hiç yüz vermez.

---

[19] Charles Ramirez Berg, "A Taxonomy of Alternative Plots in Recent Films: Classifying the 'Tarantino Effect'", *Film Criticism* 31, nos. 1-2 (Fall-Winter 2006): 39.

[20] Berg, "Taxonomy of Alternative Plots," 40-41.

Babil'in merkezi olayı, Yussef (Boubker Ait El Caid) ve kardeşi Ahmed (Said Tarchani) babalarının satın almış olduğu uzun namlulu tüfeği Fas çölünden geçen bir tur otobüsüne ateş etmek için kullandığında gerçekleşir. Çok çok uzak bir mesafeden ateş eden Yussef otobüsü tutturur ve attığı mermi otobüsün içindeki Susan'a (Cate Blanchett) isabet edip ölümcül bir şekilde yaralanmasına neden olur. Iñárritu filmi Faslı gençle Amerikalı turist arasındaki bu karşılaşmanın merkezinde yer alan olumsallığı vurgulayan bir şekilde kurar. Film, kameranın Fas çölünde yürüyen ve sırtında beyaz kumaşa sarılı büyükçe bir nesne taşıyan (sonradan adının Hassan [Abdelkader Bara] olduğunu öğrendiğimiz) bir adamı izlediği planla başlar. Hassan Abdullah'a (Mustapha Rachidi) uzun namlulu bir tüfek satmak için gelmiştir ve Abdullah ondan aldığı tüfeği ailenin keçilerine saldıran çakalları vursunlar diye oğullarına verir.

Çocuklar yeni tüfeği denedikleri sırada, aşağıdaki vadiden geçen yolda beyaz bir tur otobüsü belirir. Yussef otobüse ateş eder, ama bu eylemin ardında hiçbir kasıt yoktur. Tek derdi tüfeği test etmek, nişancılık becerisini gösterip tüfeğin menzilini kanıtlamaktır ve otobüs de merminin hedefe hasar verebileceğini hayal etmenin pek kolay olmadığı bir uzaklıktadır. Iñárritu'nun otobüsü çocukların perspektifinden vermesi, otobüsün çocuklar için olduğu gibi seyirci için de gerçekdışı bir hedef olarak kalmasını sağlar.

Iñárritu, filmi Hassan'ın tüfeği satışı ve çocukların onu test etmesiyle başlatarak, Amerikalı yetkililerin daha sonra düşündüklerinin aksine bu ateş etme eyleminin hiçbir terör eylemiyle bağlantılı olmadığını açıkça ortaya koyar. Bu çocukça bir eşek şakası bile değildir. Ateş edilmesine yol açan şey bir nedensellik zinciridir ve film bu nedensellik zincirini olumsallığın altını çizmek için kullanır. Perde arkasında, bu olayı üretmek

için durumu manipüle eden iyicil veya kötücül hiçbir güç yoktur. Ama buradaki mesele ateş edilmesinin rastgele meydana gelmesi değil, bu olayın hiçbir şekilde hesap edilemez oluşudur. Olay hesaba meydan okur ve hem Susan, hem de izleyici için beklenmedik bir karşılaşma formunda ortaya çıkar.

Susan'ın kocası Richard'ın (Brad Pitt) olaydan birkaç gün sonra evi arayıp çocukların bakıcısı Amelia'ya Susan'ın durumunu anlattığı sekansın ardından, Iñárritu otobüsün içindekilerin perspektifinden olaya geri döner. Önce çölün ortasında ilerleyen beyaz tur otobüsünü görürüz, bu görüntüyü Richard'ın kitap okuduğu, Susan'ın başı pencereye dayalı halde uyuduğu bir yakın plan izler. On saniye kadar sonra, birdenbire Susan'ın başını yasladığı pencerenin camı kırılır ve üzerindeki gömlek kana bulanır. Kamera ne olduğunu sorup sonra da sersemlemiş halde Susan'a bakakalan Richard'a keser. Diğer yolcuların Susan'ın vurulduğunu fark etmesiyle Richard bağırmaya başlar; "Otobüsü durdurun! Durdurun otobüsü!". Iñárritu filmin başında ateş eden çocukların perspektifinden verdiği olayı, bu sahnede kurbanın perspektifinden verir. Bu perspektifte ne merminin nereden geldiği bellidir, ne de kimin ateş ettiği.

Bu, otobüstekiler için tümüyle beklenmedik bir olaydır. Oysa filmin ilk sahnesini görmüş olan izleyici için, bu beklenmedik olay çocukların faaliyetinin bir sonucudur. Gelgelelim, olay bu bilgiye sahip olanlar için bile olumsal bir karşılaşma olarak kalır. Amerikalı yetkililer otobüse ateş edilmesini Terörle Mücadele Savaşı'ın doğurduğu mantık çerçevesinde yorumlamaya çalışmasına karşın, filmin anlatıyı sahneye koyma biçimi bu yorum denemesinin budalalığını açıkça ortaya koymaktadır. Iñárritu uzun bir girişle izleyicinin ateş edilme anının öncesindeki gerçek olayı görmesine izin verdiği ve bu giriş olan bitenin olumsallığını açıkça gösterdiği için, iz-

leyici olayı Amerikalı yetkilerin yorumladığı gibi yorumlayamaz.

Travmatik olayların arka planını gösteren çoğu film (ve başka sanat eserleri), olayların o noktaya varmasına neden olan zorunluluğu göstermek için böyle yapar. Bu filmler insanların dolaysızca deneyimlediği olayları dolayımlamaya, bu şekilde travmatik olaylara arka plan oluşturan politik eylemleri göstermeye çalışırlar. Gillo Pontecorvo'nun *Cezayir Bağımsızlık Savaşı* (*La Battaglia di Algeri*, 1967) bu türün en meşhur örneğidir muhtemelen. Pontecorvo, Fransız ordusunun Cezayir'de yaptığı zulmü ön plana çıkararak, Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) tarafından gerçekleştirilen -ve Cezayir'deki Fransız sivillerin terör eylemi olarak deneyimledikleri- bombalı eylemlere zemin hazırlayan nedenleri gösterir aslında. *Cezayir Bağımsızlık Savaşı*, olumsal olaylar gibi görünen bombalı eylemlerin ardında zorunluluk görür. Oysa *Babil* ters yönde ilerler.

Iñárritu'nun filmi tüfeğin satın alınması ve test edilmesiyle başlatması ateş etme eylemine uzanan zorunluluğa vurgu yapmayı amaçlamaz. Bu amaç doğrultusunda inşa edilen farklı bir solcu film hayal edilebilir kolayca. Bu film Abdullah'ın tüfeği satın almasıyla değil de Amerikan'ın Fas'taki faaliyeti ve etkisinin resmedilmesiyle başlardı muhtemelen. Misilleme fikrini öne çıkartıp, Amerikan turistin vurulmasına yol açan şeyin bizzat Amerika'nın politikaları olduğunu açıklığa kavuştururdu. Ancak Iñárritu dolaysız görünen olayları dolayımlayacak bir vesile oluşturmaya çalışmaz; olumsal bir karşılaşmaya imkân tanır. *Babil* olumsallığın varoluşumuzun şekillenmesinde oynadığı kurucu role ayak uyduran bir izleyici üretmeyi hedefler. Beklenmedik ve açıklanamaz olanın gerçekleştiği noktada olumsalı buluruz, Tanrı'yı değil.

Iñárritu, filmi bu şekilde inşa ederek, dini inancı çevreleyen tartışmaya müdahale eder aslında. *Babil* evrenin tanrısız doğasını, yani inancın faydasızlığını vurgulamak yerine, imleyenin eksik olduğu, inananların Tanrı'yı konumlandırdığı noktada faaliyet gösteren olumsallığı sergiler. Herkesi birbirine bağlayan bir Tanrı'dansa, toplumsal bağın olumsal doğasını gösterir. Olumsallık bambaşka dünyalar arasındaki bağlantının kaynağı haline gelir ve olumsal karşılaşma da bu bağlantının farkına varılmasına olanak tanır.

Yapımcısı Jon Kilik'in söylediği ve başlığın da gösterdiği gibi, Iñárritu *Babil* üzerine çalışmaya çağdaş varoluşun gereklerinin özneleri birbirinden ayırıp, tamamen kopuk bireyler ürettiği düşüncesiyle başlar. Ama çekimler sırasında, film kopukluktan ziyade bağlantıya dair bir film haline gelir.[21] Dört farklı hikâyeyi anlatısal olarak bağlayan bir araç olarak olumsal karşılaşmaya odaklanma kararından ötürü, bu değişimin kendisini Iñárritu'ya dayatmış olduğunu varsayabiliriz: Bu tip karşılaşmalar altta yatan bağlantının tanınması için bir fırsat sunar daima. Olumsal karşılaşmalar özneyi ötekine ilişkin bir bilgi eksikliğiyle yüzleşmeye zorlar. Ötekinin ne arzuladığından emin olunamaz, hiç kimse -ötekinin kendi dahi- bu arzuya ilişkin bir güvence veremez.

Bu karşılaşma karşısında, bilinmeyen bir noktada terörizm gören Amerikalı yetkililerin verdiği gibi tepki verilebilir. Ama bu inanç eksikliği, karşılaşmanın olumsal doğasından sakınma çabasını temsil eder. *Babil*'in gösterdiği üzere, olumsal karşılaşma özneye eyleme -ötekinin nasıl tepki verebileceğine ilişkin hiçbir güvence olmaksızın ötekine yönelme- fırsatı sunar. Bu şekilde, olumsal karşılaşma özneyi simgeselleştirmeye girdiği ana, inancın kendisini ilk gösterdiği noktaya geri götürür.

---

[21] Jon Kilik, interview with Todd McGowan, University of Vermont, Burlington, 23 Nisan 2007.

Öznenin gerçekleştirdiği ilk inanma eyleminin dinle uzaktan yakından alakası yoktur. Bu ilk eylem, imleyen düzenine atılan ilk adıma tekabül eder. Özne konuşmaya başladığında, sözcüklerin ötekilerin (çoğunlukla da ebeveynlerin) onlara atfettiği anlama sahip olduğuna dair inancı kabul eder. Çocuk şeylerin belli bir görünümüyle ilişkilendirilen "kırmızı" sözcüğünü o kadar çok duyar ki sonunda bu bağlantıya inanmaya başlar. Ama bu en nihayetinde ötekilerin inandığı bir inançtır ve bu yüzden de nihai bir temeli yoktur, nihai olarak doğrulanamazdır. İnanç Tanrı'ya duyulan bir inançtan ziyade, ötekilerin sadakatine duyulan bir inançtır.

Konuşan özneleri birbirine bağlayan şey, Jurgen Habermas'ın öne sürdüğü gibi konuşma eyleminin barındırdığı temel bir rasyonaliteden ziyade, anlamın kendisine inanma eylemidir. Habermas dilin gücünden doğan ve her ifadeyi destekleyen bir güvence olduğu görüşündedir, oysa psikanalitik yaklaşıma göre konuşmanın hiçbir temeli yoktur, kendisine dayanarak kesinliğe sahip olunabilecek bir temel uzlaşı yoktur. Ötekinin inancı dışındaki hiçbir şey anlama güvence oluşturmaz ve bu inancın hiçbir kesinliği yoktur. Toplumsal bağ, bu bağa giren öznenin özgür eylemine bağlıdır; bu özgür eylem daima bir inanma eylemidir. Özne bilmeden, inancının doğru çıkıp çıkmayacağına dair hiçbir güvenceye sahip olmadan eylemek zorundadır.

Olumsala Tapınmak

İnanca yönelik çağdaş saldırıların ortaya koyduğu en ikna edici eleştirilerden biri, yine bu eleştirilerde ifade edilen pozitif bir dünya görüşünün eksikliğine odaklanır. Bu eleştiriler inancı alaşağı eder, ama yerine hiçbir şey önermezler. Eleştirmen Daniel Lazare'in ifadesiyle, "Ateizm tamamıyla negatif bir ideolojidir, ki problemi

de budur zaten. Eğer biri Tanrı'ya inanmıyorsa, onun yerine neye inanmalıdır?".[22] Neye karşı olduğumuzu söylemek yetmez, neden yana olduğumuzu da söylememiz gerekir. İnancın veya (Komünizmin tam olarak gerçekleşmiş olacağı gelecek toplum gibi) inanca denk başka bir formun yokluğunda, toplumlara temel bir tutarlılık sunabilecek, insanlığın varoluşuna amaç oluşturabilecek olanın ne olduğu belirsizdir.

Bu amacın özgürlük olduğu düşünülebilir -ateistlerin vereceği yanıt bu olurdu muhtemelen. Ateizm, insanlığın özgürlüğü için şimdiye dek Tanrı düşüncesinin kapatmış olduğu bir alan açıyormuş gibi görünür. Tanrı olmadığında, insanlar önceden hayal bile edilemez bir şekilde kendi arzularının peşinden gidebilir. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'indeki İvan Karamazov'un felsefesi budur, örneğin. İvan'ın düşünce tarzına göre,

> insanların içinden ruhlarının ölmezliğine olan inançları alınırsa, bu sevgiyle birlikte, yaşamalarını sağlayan güçleri de kaybolacaktır. Dahası var: 'O zaman yeryüzünde ahlaksızlık diye bir şey kalmayacaktır, tüm kötülükler, yamyamlık bile yasaklanmayacaktır'. Bitmedi, kesin bir dille şöyle bağladı sözünü: 'Ne Tanrı'ya, ne de ruhların ölümsüzlüğüne inanan her insan için doğanın ahlak yasası en kısa zamanda eski, dinsel yasanın tam tersine dönüşmeli, bencillik insanlar için en kötü biçimiyle serbest olmaktan başka; onun, içinde bulunduğu durumdan kurtulması için en akıllıca, gerekli, hemen hemen soylu çıkar yol sayılmalıdır'.[23]

Tanrı'nın yokluğu, doğrudan doğruya İvan'ın -"her şeyin serbest olacağı"- kusursuz insan özgürlüğüne dair

---

[22] Daniel Lazare, "Among the Disbelievers," *Nation*, 28 May 2007, 29.

[23] Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, çev. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Alfred A. Knopf, 1990), 69. Türkçesi: *Karamazov Kardeşleri* çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim, 92.

teorisine yol açıyormuş gibi görünmesine karşın, aslında tam ters istikametin önünü açar.

Ateizm özgürlükten mahrum kalınan bir yoldur. Güncel ateizmin -ve bizatihi ateizmin- evreni, tüm olayların bir fayda veya çıkar sistemine göre açıklanabileceği bir evrendir. Bu evrendeki varlıklar ya kendi iyiliklerini ya da ait oldukları daha geniş toplumsal örgütlenmelerin iyiliğini amaçlayan şekillerde davranırlar. Böyle bir evrende özgürlüğe yer yoktur. Özgürlük bir varlığın kendi iyiliği aleyhine hareket etme, kendi çıkarına olanı reddetme becerisinden başka bir şey değildir.[24] Özne doğanın ve ideolojinin dayatmalarından, kendine zarar veren eylemler aracılığıyla özgürleşir; bu dayatmalar hemen her zaman bir fayda merceğinden gösterir kendini. Faydalı taleplerin hüküm sürdüğü bir evren özgürlük için kavramsal bir alan barındırmaz.

Ateizm namına konuşanlar faydacı taleplerin yönettiği bir evrene inanmalarına karşın, bir özgürlük fikrini varsayalar: İnanç aleyhinde konuşmak, inananların okuduğu ve hayatlarını değiştiren şeyin peşine düşme özgürlüğüne sahip olduğunu ima eder. Tanrısız evreni savunanlar gerektiği gibi özgürlüğe izin verdiklerinde, bu özgürlüğü bir fayda yapısı içinde konumlandırırlar. Daniel Dennett *Özgürlüğün Evrimi* başlıklı çalışmasında bu mantığın en mükemmel ifadesini ortaya koyar. Dennett'e göre, insan özgürlüğü, tam da özgürlük sahip olmanın fayda getireceği bir araç olduğu için gelişir. Onun deyimiyle: "Özgür irade gerçektir, ama yerçekimi kanunu gibi varoluşumuzun önceden varolan bir özelli-

[24] Özgürlük kendi çıkarı veya kendi iyiliği aleyhinde eyleme becerisi olduğu için, Kant insanın özgürlüğünün kanıtını paradoksal bir şekilde yasanın mevcudiyetinde görür. Yalnızca özgür insanlar kendine yasa koyabilir. Yasa öznenin başka türlü de hareket edebileceğini ima eder, oysa yasadan muaf varlıklar sadece doğalarını izleyebilir, yalnızca yararlılık doğrultusunda hareket edebilirler. Bir bitkinin diğer bitkilerin alanına tecavüz etmemesini buyuran bir yasa hayal edilemez, örneğin.

ği değildir. Geleneğin ileri sürdüğü şey, yani, fiziksel dünyanın nedensel dokusundan muaf olan Tanrı-vari bir güç de değildir. Özgür irade insanın faaliyet ve inançlarının yaratımından evrilmiştir ve müzik gibi, para gibi diğer insani yaratımlar kadar da gerçektir".[25] Dennett'in ileri sürdüğü özgürlük ampiriktir, bizatihi öznelliğin yapısına kayıtlı olan bir özgürlükten ziyade evrimin bahşettiği bir özgürlüktür. Ona göre, özgürlüğe ve evrenin belirleyici yasalarına karşı çıkmaktansa, bu yasalar uyarınca faaliyet gösteren özgürlüğün görülmesi gerekir. Bu şartlar altında, özgürlük var olmayı sürdürür, ama seyrelmiş bir formda sürdürür. Ateizm doğanın kanunlarını ihlal eden, faydalı taleplere sekte vuran bir özgürlükle bağdaşmaz. Bu türden bir özgürlüğe ulaşabilmek için Tanrı'ya yer açılması gerekir.

2003'teki Ulusa Sesleniş konuşmasında, George W. Bush insan özgürlüğünün temellerini Tanrı'nın cömertliğiyle özdeşleştirmiştir. Konuşmanın bir noktasında, (Irak Savaşı'nı meşrulaştırmanın bir parçası olan) şu meşhur ifadeyi dile getirmiştir: "Bize bahşedilen özgürlük Amerika'nın dünyaya armağan ettiği bir şey değildir, Tanrı'nın insanlığa armağanıdır".[26] Birçok yorumcu bu formülün içerdiği teokratik itkiye saldırmıştır, ama eğer Tanrı'yı onun atıfta bulunduğu biçimde -yani, bilinçdışı olarak- kavrarsak, aslında bu ifadede bir hakikat payı vardır. Bilinçdışı bir Tanrı insan özgürlüğünün olmazsa olmaz koşuludur. Özgürlük anlam yapısının bir bilgisizlik noktası içermesine bağlıdır. Bu nokta, anlamlı her ifadeyi tamamlayan, gerekçelendiren bir imleyen olan ikili imleyenin yokluğunun bir sonucudur. Anlam alanını kapatacak son sözcüğün -bilinçdışı bir Tanrı'nın işgal ettiği yokluk pozisyonunun- eksikliği özgür özneler

[25] Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves* (New York: Penguin, 2003), 13.

[26] George W. Bush, "State of the Union," 28 Ocak 2003. http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030128-19.html.

üretir, çünkü bu alanın nihai sorumluluğunun hiçbir ötekine ait olmadığını ima eder. Bir ikili imleyenin (perde arkasında ipleri elinde tutan bir varlığın, bilinçli bir Tanrı'nın) yokluğunda nihai sorumluluk öznenin kendisine aittir.

Bilinçdışı bir Tanrı'dan gelen özgürlük, yeni muhafazakârların 2003'te Irak'ta açığa çıkarmaya çalıştığı özgürlük değildir -bu manada, Bush'un ifadesi tümüyle yanıltıcıdır. Özgürlük kısıtlamanın yokluğu anlamına gelmez. Canının istediği şeyi yapmakla doğal veya ideolojik bir yapıyı körü körüne takip etmek arasında hiçbir çelişki yoktur.[27] Mesela, bireysel kapitalistler sermaye biriktirme projesini hâkim üretim ilişkilerinin yapısında en ufak bir aksaklık doğurmadan, özgürce sürdürebilirler. Biriktirmek isterler ve toplum da bunu gerçekleştirecekleri bir özgürlük tanır. Ancak burada aşkın manada bir özgürlük mevcut değildir, çünkü toplumsal yapı özgürlük bahşettiği iradeyi biçimlendirmektedir. Kapitalist toplumun öznesinin kendi rızasıyla ve doğrudan hiçbir baskıya maruz kalmadan takip etmekte özgür olduğu tek şey toplumsal yapının dayatmalarıdır.

Bu dayatmaları kırmak için, özgürlük düşüncesinin geleneksel özgür irade kavrayışından ve kısıtlamanın yokluğundan ayrıştırılması gerekir. Özgürlüğün kısıtlamayla bağlantılı olarak düşünülmesi gerekir. Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te ortaya koyduğu gibi, özgür-

[27] Milton Freidman'ın *Kapitalizm ve Özgürlük*'te ortaya koyduğu özgürlük kavrayışı bu yüzden problemlidir. Friedman'ın kavradığı biçimiyle, özgürlük ideolojik ve yapısal dayatmalar barındıran bir ekonomik sistem gerektirir, ama bu dayatmaları takip etmenin özgürlükten mahrum edebileceğini göremez. Özgürlük devlet iktidarına karşıtlıkta yatmaktadır: "Özgürlüğün korunması, devlet iktidarının gücünü sınırlamak ve âdemi merkezileştirmek için öne sürülen kurucu nedendir (Milton Freidman, *Capitalism and Freedom* [Chicago: University of Chicago Press, 2002], 3). Freidman'ın para kazanma veya istediğini yapma özgürlüğüyle devlet kontrolü arasına yerleştirdiği karşıtlık, tümüyle ampirik olan -ve yalnızca bu düzeyde sürdürülebilir olan- bir özgürlük kavrayışından kaynaklanır.

lük zorunlu olarak sınırlarla karşılaşır ve onlar olmadan düşünülemezdir, bu sınırlar özgürlük alanın dışında değil içinde gerçekleşir. Şöyle der Sartre: "O halde özgürlüğümüzün sonradan karşılaşacağı sınırları oluşturan, özgürlüğümüzün ta kendisidir".[28] Sartre özgürlükle sınırı arasındaki ayrılmaz bağı kavramıştır, ama bu formül dahi kavramlar arasındaki diyalektik ilişkinin doğasını açıklığa kavuşturacak kadar ileri gidemez. Özgürlük sınırlarla karşılaşıyor değildir, o sınırları koyan şeyin ta kendisidir; varlığın özgür olduğunu doğrulayan şey sınır koyma eylemidir.

Özgürlük istediğini yapma serbestliğinden ziyade kendini sınırlama kapasitesidir. Teizm altında, özgürlük yasanın sınırlayıcı gücünde tezahür eder ve bu yüzden de olumsal değil zorunludur. Teizm, özgürlükle ona sınır oluşturan yasa arasında bağ kurarak, özgürlüğün radikalliğini gizler. Özne (Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı gibi) yasanın kendi-varsayımının ürünü olduğunu ve bu bakımdan da son derece temelsiz olduğunu gördüğünde bile, teizmin sınırları içinde kalır ve özgürlüğü küçümser. Yasa zorunluluk ima eder ve bu nedenle de beraberinde kendisine yetki veren aşkın bir düzenle üstü kapalı bir örtüşme getirir. Başka bir deyişle, yasayı güvence altına alan meşru sebepler daima vardır. Yasa başlı başına ve yalnızca özgürlükten türetilemez; Kant'ın ahlaki yasayı eninde sonunda Tanrı düşüncesine bağlamasının sebebi de budur zaten.[29]

---

[28] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956), 620.

[29] Kantçı etiği uygulanabilir bir çağdaş pozisyon olarak formüle etme çabası, özgürlükle yasa arasındaki bağlantıdan sakınmayı gerektirir. Bu, Alenka Zupančič'in Kant etiğinin radikal yıkıcılığını korumaya dönük bir çabayı temsil eden kitabı *Gerçeğin Etiği*'nde açıkça görülür. Zupančič Kantçı etiğe tamamen biçimsel açıdan yaklaşır ve bu şekilde onu yasaya bağlayan içeriği boşaltır -ötekilere yalnızca bir araç gibi muamele etmek gibi. Bunun sonucunda (sadık bir Kantçının küstah bulabileceği) şu iddiayı öne sürer:

Kayıp imleyenin konumunu işgal edenin Tanrı'dan ziyade olumsallık olduğunu tanıdığımızda -ki bu Tanrı'nın olumsal olduğunu tanımak demektir-, tüm sınırların temel olumsallığını da kavramış oluruz. Sınırlar, söz gelimi, Tanrı'dan on emir formunda gelmez; toplumların ve öznelerin kendilerini konumlandırma biçiminden doğar. Sınır toplumun ve öznenin olanaklılık koşuludur. Bu, Fichte'nin kendilik felsefesinin en muazzam iç görüsüdür. Şöyle der Fichte: "Kendilik bir nesne varsayar, bir şeyi dışarıda bırakır ve bunun tek sebebi o şeyi dışarıda bırakmasıdır, üst bir mertebede olması değil; (kendiliğin veya kendilik-olmayanın varsayılmasına bakılmaksızın) üst bir mertebe *varsaymak genel olarak* ilk kez bu dışlama yoluyla mümkün olur".[30] Dışlama veya kendini sınırlandırma eylemi özneyi kurar, ama Fichte'nin de vurguladığı gibi, bu eyleme dayanak oluşturacak "bir üst mertebe" yoktur. Bu da demektir ki, öznenin kendisini ve özgürlüğünü tanımladığı sınır en nihayetinde olumsaldır. Yani, pekâlâ başka bir şey de olabilir. Ama her özneyi ve toplumu tanımlayan şey, kendilerine koydukları olumsal sınırdır.

Ateizm ve geleneksel teoloji, toplumsal tertibatı yapılandıran temel yokluğu gizleyerek insan özgürlüğünün radikalliğini inkâr eder. Bu yokluğun alanında bilinçdışı bir Tanrı -bizi gafil avlayan ve temel itibarıyla açıklanamaz olan olumsal bir an- buluruz. Dini inancın olumsallığın yapısal önceliğine verilen zorunlu bir tepki

---

"Kant'ın izinden giderek -ama aynı zamanda ona karşı çıkarak- *şeytanî kötülüğün, en üst düzeyde kötülüğün, en üst düzeyde iyilikten ayırt edilemeyeceğini, tamamlanmış (etik) bir edimin tanımlarından başka bir şey olmadıklarını açıkça savunmayı öneriyoruz.* Başka bir deyişle, etik edimin yapısı düzeyinde, iyilikle kötülük arasında fark yoktur. Bu düzeyde kötülük biçimsel olarak iyilikten ayırt edilemezdir (Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan* [New York: Verso, 2000], 92).

30 J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, çev. Peter Heath ve John Lachs (New York: Cambridge University Press, 1982), 176.

olduğunu kavradığımızda, onunla farklı bir ilişki kurabiliriz. Olumsallığı inançlı öznenin yaptığı gibi daha derin bir zorunluluğa indirgemek ya da ateistin yaptığı gibi faydacı bir evrende ona ayrılan alanı ortadan kaldırmak yerine, aşılmaz sınırımız olarak kabul edebilir, kavramsal ve toplumsal evrenimizin merkezine yerleştirebiliriz. Olumsal etrafında kurulan bir evren, bir özgürlük evrenidir.

11

Kayıp İmleyen Meselesi

Politik Açmaz

Geride bıraktığımız yüzyılın en önemli politik meselesi bastırmayı kaldırmaktır muhtemelen. Özgürleşimci politikaların odak noktasında dini inanç engelinden bile daha çetin bir engeli temsil eden bastırma yer alır. Ancak tarihin, bilhassa da yirminci yüzyılın ikinci yarısının gösterdiği üzere, bastırmayı kaldırmak daima politik özgürleşmeye yol açmaz. Hatta Frankfurt Okulu'nun temel tezinin işaret ettiği gibi, ideolojik denetim karşısında öznenin özgürlüğünü kısıtlamanın aracı bile olabilir. Toplumlar çeşitli bastırma biçimlerini ortadan kaldırdığında, bazı temel açmazlar buna direnç gösterip politik birer engele dönüşürler.[1]

Eğer bastırmanın kaldırılmasına yönelik politik projenin ters gitmesi kaçınılmazsa, bu durum özgürleşme projesini ne yapabileceği sorusuyla karşı karşıya bırakır.

---

[1] Politik engel, her öznenin karşılaştığı yapısal engelin toplumsal düzeydeki karşılığıdır. Joan Copjec'in dikkat çektiği üzere; "psikanalitik özne sonsuz değildir; *sonludur*, sınırlıdır ve arzunun sonsuzluğuna, yani tatmin edilemezliğine neden olan da bu sınırdır. Bir şeyin sonsuz bir zincir üzerindeki başka bir şeyle ikame edilmeye başlanmasının yegâne sebebi, öznenin kendisini tamamlayacak esas şeyden mahrum olmasıdır" (Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan against the Historicists* [Cambridge MA: MIT Press, 1994], 60-61).

Psikanalitik düşüncenin müdahalesinin kendini hissettirdiği yer de tam burasıdır işte. Tarihsel açıdan, psikanaliz bastırmaya karşı mücadele etmenin bir aracı olarak iş görmüştür, ancak eğer bastırmaya karşı verilen mücadelenin başarısız olması, hatta geri tepmesi kaçınılmazsa, bugün psikanalitik düşüncenin politikayla münasebeti yeni bir tutum gerektiriyor demektir. Psikanalizin politik projesinin anahtarı, bastırmaya karşı verilen mücadeleyi beklenmedik bir şekilde çarpıtmasında yatar.

Bu projeye göre, bastırmayı kaldırmayı amaçlayan politik projeyi sınırlandıran açmazın gözden geçirilmesi gerekir. Özgürleşme projesinin önündeki açmazı yalnızca aşılması gereken bir engel olarak görmeyi bırakıp, başlı başına politik bir pozisyon olarak benimsemek gerekir. Doğru düzgün bir psikanalitik politika, açmazı bir engel olmaktan çıkarıp özdeşleşme noktasına dönüştürecektir. Özgürleşmeye mani olan simgesel açmazla özdeşleşmek, geçmiş politik başarısızlıkların nedenini bir başarı kaynağına dönüştürebilir. Ama bu dönüşümün bir maliyeti vardır; başarının sınırı aşmak yerine onu açıklığa kavuşturmak ve benimsemek olarak yeniden tanımlanmasını gerektirir. Psikanalitik düşüncenin politikaya en büyük katkısı, sınırı temel alan bir özgürleşimci politikaya zemin oluşturma becerisidir.[2]

Temel simgesel açmaz-her imleme sistemine musallat olan arızanın kaynağı- ikili imleyenle, yani dişinin imleyeniyle alakalıdır. Bu imleyenin yokluğu toplumsal düzenin sorunsuz bir şekilde işlemesine engel olur (ve önceki bölümde görüldüğü üzere, Tanrı inancını teşvik eder). Hiçbir şey kayıp imleyenin ataerkil toplumdaki gibi dişinin imleyeni olmasını gerektirmez elbette: Fark-

[2] Psikanalitik proje Hegel'in felsefi projesiyle pek çok ortak noktaya sahiptir. Hegel'e göre, felsefenin politik bir yanı vardır, çünkü felsefe dışsal sınır gibi görünen şeyin aslında içsel bir sınır olduğunun tanınmasını sağlar. Bu tanıma öznenin politik olana ilişkin kavrayışını baştan aşağı değiştirir.

lı bir ikili imleyene sahip başka bir yapı düşünülebilir, ama başarıyla tamamlanmış bir imleme sistemi, yani kayıp ikili imleyen barındırmayan bir sistem düşünülemez.[3] Daima bir kayıp imleyen var olacaktır, ama bunun her zaman dişinin imleyeni olması gerekmez.[4] Bu imleyenin eksilmesi toplumsal düzenin kurucu anını mimler ve bu nedenle de onu deneyimlemek bizim için imkânsızdır. Bu imleyen deneyimin olanaklılık koşuludur, daha ziyade.

Bu kayıp imleyen analizle veya politik faaliyet sayesinde telafi edilemez. İkili imleyen toplumsal yapıdaki bir imkânsızlık noktasını mimler ve bu da onu psikanaliz açısından politik bir mesele haline getirir. Birçok psikanalitik düşünür kayıp imleyenin mimlediği boşluğa ayrıcalık tanıyıp onu sürdürmekle yetinen bir politika tasavvur eder. Önemli Lacancı teorisyenlerden biri olan Paul Verhaeghe'nin dikkat çektiği gibi, "psikanalizin amacını tarif etmenin en iyi yolu bunu negatif bir biçimde yapmaktır: Psikanaliz, kendisini bir imleyenin eksikliğine yanıt olarak takdim eden bir sisteme dönüşmemelidir".[5] Sorun şu ki, bu salt negatif psikanalitik politika ne boşluğun ontolojik statüsünü dikkate alabilir, ne de onu doldurmaya yönelik yaygın arzuyla baş edebilir.

---

3 Psikanalizin ataerkil cinsel ilişkileri desteklediği yönündeki ithamlara cevaben, Juliet Mitchell *Psikanaliz ve Feminizm*'de psikanalizi ataerkine ilişkin buyurgan bir açıklamadan ziyade betimleyici bir açıklama olarak tanımlar. Mitchell'in gördüğü gibi, psikanalitik teori toplumsal düzen içinde zorunlu olanla zorunlu olmayanı birbirinden ayırmamıza yardımcı olur. Mitchell'e göre, "ataerki tarafından oluşturulan yasaların gelişiminin bu aşamasında, psikanaliz toplumsal açıdan zorunlu-olmayanın teorisine dayalı bir mücadelenin temelini oluşturabilir" (Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women* [New York: Vintage, 1975], 414).

4 Feminist mücadeleyi dişinin imleyeniyle kayıp imleyen arasındaki bağlantıyı kesme çabası olarak düşünmek, efendi imleyenin -kayıp *olmayan* imleyeninörtük bir biçimde değerlenmesine ve başka bazı kimlikleri kayıp ikili imleyenin konumuna itmeye dönük örtük bir arzuya işaret eder.

5 Paul Verhaeghe, *Does the Woman Exist? From Freud's Hysteric to Lacan's Feminine*, çev. Marc du Ry (New York: Other Press, 1997), 247.

Kodların, şifreli metinlerin, bulmacaların ve buna benzer şeylerin cazibesi ikili imleyenin yokluğundan kaynaklanır. Çoğu insan bu tür şeylerin şahsi eğlencelerden ibaret olduğunu düşünme eğiliminde olsa da, imleme düzenindeki boşlukla alakalı oldukları ölçüde esasen politik faaliyetlerdir. Bu tür sözcük bulmacalarıyla uğraşanlar aslında anlam sistemini tamamlayacak kayıp imleyeni arar, ama bulmacayı bitirmek yalnızca geçici bir tamamlanma sağlayıp başka bir bulmacaya kapı aralar ve bu böyle sürüp gider. Sözcük bulmacasının sonsuz doğası, kayıp imleyen sorununu aşmanın nihai imkânsızlığını ele verir. Daima başka bir bulmaca olacaktır, çünkü hangi imleyenin örtüsü kalkarsa kalksın, hangi ikili imleyen bulunursa bulunsun, ortaya çıkan şey *aranan* ikili imleyenden ziyade bir bilgi kırıntısı olacaktır. Bilgi bizim için kayıp imleyenin yerini alıp ona vekâlet eder, ama tanımı gereği daima tamamlanmamış olarak kalır.[6] İkili imleyeni ele geçirmenin kesin bir son sağlaması beklense de, her zaman bilinecek bir şeyler daha olacaktır.

Genetik kod veya İncil'in şifresi gibi daha karmaşık kodların bütün bir ömrü hasredecek kadar cazibe uyandırabilmesinin sebebi, hiçbir şifreli metnin veya kare bulmacanın veremeyeceği kesin bir son vaat etmesidir. Kendini genetik kodu çözmeye adamış biriyle İncil'in şifresini çözmeye çalışan biri arasında dağlar kadar fark olduğu aşikâr. İlki kesin bir bilimsel keşfin peşinde koşarken, ikincisi bilimsel araştırmayı aşan bir açıklamanın arayışı içindedir. Ama buna rağmen, bu iki arayış arasında bir simetriden söz edilebilir; İncil'in şifresini çözme fikrinin gerçek matematikçileri ve bilim insanla-

[6] Farklı toplumsal bağları kuran dört söylem kavrayışında, Lacan ikili imleyeni bilgi olarak tanımlar, çünkü bundan başka bir ikili imleyen yoktur aslında. Kayıp ikili imleyen yoktur.

rını bu kadar cezbetmesi tesadüf değildir. İki proje de kayıp imleyenin yol açtığı sıkıntıyı giderecek bir neticeye ulaşmayı hedefler ve bu da politik bir yükümlülükle onları diri tutar.

İkili imleyenin yokluğu bir yanıyla tüm adaletsizliklerle yapısal bir ilişki içindedir: Sınıflı toplumda, ırksal farklılıkta ve eril egemenlikte tezahür eden dengesizliği üreten şeyin ta kendisidir. Ama dil rejimine girmemize olanak tanıyarak saf güç ilişkilerinden kaçmamızı sağlayan da yine bu imleyenin yokluğudur. Yani aşılmaz bir adaletsizlikle sonuçlanmasına karşın, adaleti düşünme ihtimalini doğuran da yine odur. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde dile getirdiği şu sözler eksik ikili imleyenin bu çift karakterini ifade eder: "İster mevcut varlık olsun, ister mevcut zaman, 'çığrından çıkmış' (out of join) olmak zarar verebilir, kötülük doğurabilir; çığrından çıkmak kötülük ihtimalinin ta kendisidir kuşkusuz. Ancak bu ihtimal açık olmadığında geriye kalan tek şey, iyinin ve kötünün ötesinde, en kötünün zorunluluğudur".[7] Derrida'nın (Shakespeare'i izleyerek) ifade ettiği gibi, kayıp ikili imleyen özneyi ve toplumsal düzeni çığrından çıkmış hale getirir, ama bu çığrından çıkmışlık olmaksızın da yalnızca gücün tahakkümü -"en kötünün zorunluluğu"- vardır, saf güce müdahale etmenin imkânı yoktur.

Başka bir ifadesiyle, eksik imleyen olmasa politika diye bir şey de olmazdı, ama bu yokluk adaletsizlik ve kötülük ürettiği için, politik edim onu sürdürme çabasını içeremez. Asıl politik soru, erişilmezliği bizi özne yapan bir imleyen olan kayıp iki imleyenle nasıl bir ilişki kurmaya çalışacağımıza ilişkindir. İkili imleyene karşı

---

[7] Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), 29.

alınabilecek dört olası tutum vardır: İlk üç tutum (köktenci, pozitivist ve hermeneutik) özneyi imleyenin yokluğuna ilişik travmadan korumak üzere ideolojik bir işlev üstlenir, oysa dördüncüsü (psikanalitik) travmayla karşılaşma üzerine kuruludur. Bu tutumlar, her birinin nasıl işlediğini gizleyen, iç içe geçmiş formlarda karşımıza çıkar çoğu zaman. *Da Vinci Şifresi*'nin en önemli meziyeti üç ideolojik tutumu açıkça sergilemesi ve bu sayede negatif bir biçimde dördüncünün dış hatlarını belirleme becerisidir.

Da Vinci Şifresi'nde Kayıp Olan Şey

Da Vinci Şifresi'nin (hem Dan Brown'un kitabının, hem de Ron Howard'ın filminin) sahip olduğu popülerlik, büyük ölçüde kayıp ikili imleyenle girdiği ilişkiden kaynaklanır. Roman ve film Batı Hıristiyan uygarlığında eksik olan imleyeni kutsal dişinin imleyeni -daha da netleştirirsek, İsa'nın karısı ve çocuğunun annesi olan Magdalalı Meryem'in [Mary Magdalene] imleyeni- olarak tanımlar. Bu imleyen Kutsal Kâse formuna bürünmüştür, ama neredeyse kimsenin bundan haberi yoktur. *Da Vinci Şifresi*'nin tezine göre, ataerkil dini yapının ve baskıcı toplumun oluşmasına yol açan şey bu imleyenin yokluğudur. Kahramanımız Robert Langdon'ın açıklamasıyla; "*Kutsal* Kâse kutsal dişiyi ve elbette şimdi kilise tarafından tamamen yok edilmiş olan tanrıçayı temsil eder. Kadının gücü ve hayat verebilme yetisi bir zamanlar kutsaldı, ama erkek egemen kilisenin yükselişine tehdit oluşturuyordu, bu yüzden de şeytanlaştırılıp günahkâr ilan edildi".[8] Kilise kutsal dişiyi şeytanlaştırarak evrenin dengesini bozmuştur, kitap ve film de kayıp dengeyi

[8] Dan Brown, *The Da Vinci Code* (New York: Random House, 2003), 238. Türkçesi: Da Vinci Şifresi, çev. Petek Demir, İstanbul: Altın Kitaplar, 157.

yeniden tesis etmek için bizi kutsal dişiyi bulup ortaya çıkarmaya davet eder.

Da Vinci Şifresi'ni analiz etmeye değer bulmayıp küçümseme ayartısı yalnızca basmakalıp anlatısından kaynaklanmaz, bu ayartının asıl kaynağını cinsel tamlık fantazisine yaptığı yatırım oluşturur.[9] *Da Vinci Şifresi* ataerkinin veya kapitalizmin doğumuyla kaybolan evrenin dengesini yeniden tesis etmeyi savunan popüler kurmacaların ve kişisel gelişim kitaplarının yolundan gider. Psikanalitik düşüncenin koşulsuz reddettiği bir tek pozisyon varsa eğer, o da cinsel tamlığa ulaşabileceğimiz, cinsel ilişkilerde denge sağlayabileceğimiz düşüncesidir. Lacan'ın şu sözlerle ifade ettiği gibi, özne olarak varoluşumuz bunun gerçekleşmemesine bağlıdır: "Kolektivite denen şey erkekle kadın arasındaki ilişkiyle alakalı hiçbir şeyi çözmez ve aslına bakılırsa, yaşamın temelini oluşturan şey de budur. Hiçbir işe yaramadığı halde, tüm dünya ondan bahsedip durur, faaliyetlerimizin büyük bir bölümünü bu düşünce işgal eder".[10] Ataerkini zorunlu kılan hiçbir şey yoksa da, cinsel ilişkilerdeki -Lacan'ın cinsel ilişkinin yokluğuyla tarif ettiği- dengesizlik ötesine geçmenin imkânsız olduğu bir açmazı temsil eder. Birbirine tezat iki dile giriş tarzını -erkek ve kadın- mimleyen bu dengesizlik, bizatihi anlamın doğurduğu bir engeldir. Bu açmazın aşılmasına ilişkin imge daima ideolojik bir işleve sahiptir. *Da Vinci Şifresi* cinsel tamamlanma fantazisi kurmasına, yani tepeden tırnağa ideolojik bir fantaziye ortak olmasına karşın, tümüyle kayıp ikili imleyene odaklanması

---

[9] Slavoj Žižek şu iddiası da bunu destekler: "*Da Vinci Şifresi*, etkin bir şekilde Hristiyanlığı *New Age*'in eril ve dişil ilkeler arasında denge bulmaya çalışma paradigması içine yerleştirir" (Slavoj Žižek, "Revenge of the Global Finance," *In These Times*, 21 Mayıs 2005, http://www.inthesetimes.com/site/main/article/2122/).

[10] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore, 1972-1973*, çev. Bruce Fink (New York: Norton, 1998), 32.

onun psikanalitik inceleme için elverişli olduğunun, psikanalitik düşüncenin politikaya nasıl ışık tutabileceğine ilişkin bir kavrayışın teminatıdır.

Da Vinci Şifresi ikili imleyene ilişkin çelişki bir tutum sergiler ve bu çelişkili tutumu ikili imleyenin bugün ideolojinin işleyişinde oynadığı rolü açığa vurur. Hem romanın, hem de filmin başında, kötüler kutsal dişinin -yani Kutsal Kâse'nin gerçek kimliğinin- Hıristiyanlık içindeki tüm izlerini silmeye kararlı ataerki temsilcileri olarak karşımıza çıkar. *Opus Dei* üyesi bu figürler, bilhassa da Bishop Aringarosa ile sağ kolu Silas tehlikeli tiplerdir, çünkü kutsal dişinin varlığını erkek egemen bir yapının hüküm sürdüğü gerçek kilise için bir tehdit olarak görürler.

Ama bu ilk intibaya rağmen, *Da Vinci Şifresi*'ndeki gerçek kötünün kutsal dişiyi savunan, halkın Kutsal Kâse'ye ilişkin hakikati öğrenmesini sağlamak için *Opus Dei*'yi kullanan Leigh Teabing olduğu ortaya çıkar. Teabing, ikili imleyenin peçesini indirmenin dünyanın yapısında köklü bir dönüşüm tetikleyeceğine, yeni bir toplumsal adalet çağı başlatacağına inanmaktadır. Romanın ve filmin mantığına göre, kutsal dişiyi savunan bu fanatik politik olarak ataerkini savunan güçlerden çok daha tehlikelidir.[11]

İkili imleyeni ve onu açığa çıkarmaya çalışan özgürlükçüleri ortadan kaldırmaya çalışan köktencilerin tas-

[11] *Da Vinci Şifresi*'ndeki fanatizm kınaması, kötülüğü bir erdem eksikliği değil de haddinden fazla erdemin ürünü olarak gören hâkim inanca -kapitalist üretim ilişkilerinin insan uygarlığının doğal sonucu olduğunun genel kabulüne bağlı olan bir inanca- yapılan yatırımı açığa çıkarır. Alain Badiou bu tutumu "Thermidorculuk" (*Thermidorean*) olarak niteler ve enerjisinin temel kaynağını oluşturan politikayı terk etmenin bir yolu olarak görür. Şöyle not düşer *Metapolitika*'da: "İster 1974'den ister günümüzden olsun, erdem kategorisinin her Thermidorcu için *politik güçten yoksun* olduğu açıktır. Erdem sürdürülemez bir çabadır ve ister istemez en kötü şeye yol açar: Terör" (Alain Badiou, *Metapolitics*, çev. Jason Barker [New York: Verso, 2005], 132).

viriyle, iki popüler ideolojik pozisyon görünür hale gelir. Bu iki pozisyondan ilki, eksik imleyenin varlığını inkâr edip, efendi imleyenin tartışmasız otoritesi aracılığıyla toplumsal bir düzen tesis etmeye çalışır. Böyle bir pozisyon tüm toplumsal sorunların mutlak yanıtı olarak Tanrı'nın sözüne başvurup, bu sözü kesin kabul eder. Ne anlam zincirinde boşluk vardır, ne de kayıp ikili imleyeni telafi edecek bir bilgiye ihtiyaç. Ama köktenciliğin boşluğun varlığını reddetmesi, onu anlamdaki boşluğun kendini gösterdiği noktayı mimleyen dişiyle sürekli olarak savaşmak zorunda bırakır.

İster İslamcı olsun ister Hıristiyan, çağdaş köktencilerin politik mücadelesinin büyük bölümü dişil keyfin tüm temsilcilerini ortadan kaldırmak üzerine kuruludur, çünkü bu tür bir temsil efendi imleyenin her şeyi imleyemediğini açık eder. Ama elbette dişiliğin tüm anlamlarını ortadan kaldırmaya çalışmazlar. Örneğin İslami köktencilik için, dişiliğin kendisini burkanın altında, yani yıkıcı potansiyelinin efendi imleyenin otoritesi için tehdit oluşturmadığı, anlam düzenindeki boşluğu açığa vurmadığı bir biçimde göstermesinde hiçbir sakınca yoktur. Burka efendi imleyenin kadın bedeninin tamamını örten ve anlam sisteminde meydana getirdiği sıkıntıyı inkâr etmeye çalışan bir uzantısını temsil eder. Dişinin kayıp ikili imleyenini tam bir iffet ve namus imleyenine dönüştürmeye çalışır.

Amerikalı köktenciler burkada ısrar etmezler, ama onlar da politik enerjilerinin çoğunu kürtaj meselesine ayırır. Kürtaj Amerikalı köktenciler için en önemli toplumsal meseledir, çünkü efendi imleyenin otoritesine indirgenemez olan bir dişilik ima eder. Kürtaj karşıtı hareketi eleştiren pek çok ismin dile getirdiği gibi, pozisyonun her şartta yaşamın değerini savunmakla ya da masumların çektiği ıstıraba karşı savaşmakla pek de alakası yoktur. Kürtaj karşıtı olanların çoğu idam cezasını

ve yoksul çocukların yeterli gıdaya, sağlık hizmetine erişememesine yol açan politikaları destekler.[12] Oysa köktenci pozisyona göre, yasal kürtaj hakkı kadınların ciddi sonuçlar doğurmadan seks yapmasına -keyif almasına- izin vermektedir. Bu dişil keyfin yıkıcılığının kamusal biçimde tezahür etmesini olanak tanır ki efendi imleyenin bu keyfe açıklama getirmesi mümkün değildir. Kadın ancak cinsel faaliyeti çocukla sonuçlanacak olursa, bir anne olarak efendi imleyenin hâkimiyet alanında sayılabilir.

Kadının anne olarak imlenmesi -ki hem İslami hem de Hıristiyan köktenciliğin çabaladığı şeydir-, dişinin kayıp imleyeni tarafından işaret edilen imleme yapısı içindeki boşluğu etkin biçimde ortadan kaldırır. Kadın anlaşılmaz bir keyif alır, oysa anne çocukları sayesinde toplumsal düzeni yeniden üretmekten keyif alır. Bu yüzden de, Jacques-Alain Miller'a göre, "Lacancı anlamda, kadının hakikati annelikle arasındaki öznel mesafeyle ölçülür. Anne olmak, birinin çocuklarının annesi olmak, Kadın olarak var olmayı seçmek demektir".[13] Yani anne imleyen zincirindeki bir yokluk olarak var olmaz, bu zincirdeki bir imleyen olarak var olur -sergilenen bir kimlik olarak Kadındır. Anne figürü babanın, efendi imleyenin tamamlayıcısı olarak toplumsal yapının tamamlanmamışlığını kapattığı için, köktencilik kadını anneye dönüştürmeye çalışır.

---

[12] Katolik Kilisesi'nin idam cezasına da karşı olması, Kilisesi'nin kürtaj karşıtlığını köktencilerin kürtaj karşıtlığından bir ölçüde farklılaştırır. Ancak Katolik kürtaj karşıtlığında bile kendini hissettiren köktenci bir dip akıntısından söz edilebilir, zaten kürtaja karşı çıkmanın idam cezasına karşı çıkmaktan önce gelmesinin nedeni de budur. Bu öncelik, kürtaj hakkını destekleyen politikacıları kabul etmedikleri Efkaristiya ayinine (Eucharist) idam cezasını destekleyenleri kabul eden bazı rahiplerin politik faaliyetinde görülebilir.

[13] Jacques-Alain Miller, "On Semblances in the Relation between the Sexes," *Sexuation* içinde, der. Renata Salecl (Durham NC: Duke University Press, 2000), 17.

Da Vinci Şifresi'nde, Bishop Aringarosa ve Silas kutsal dişinin -ataerkil denetim içindeki bir aksaklık olan dişinin- izlerini silmek için görülmemiş çarelere başvurur. Bugünün İslami ve Hıristiyan köktencileri gibi, kayıp ikili imleyenin yaygın biçimde tanınmasının simgesel otoritenin etkinliği üzerinde tahrip edici etkiler doğuracağını fark ederler. Efendi imleyenin gücü sayesinde işleyen bir kurum olan Kilise dünya üzerindeki hâkimiyetini yitirecektir. Kayıp imleyene ilişkin farkındalık -anlamdaki boşlukla karşılaşmak-, özneyi eksiksiz bir otorite görünümünde olması sayesinde hükmeden efendi imleyenin otoritesinden özgürleştirecektir. Köktencilik eksiksiz otoritenin bel bağladığı yanılsamayı sürdürme çabasından başka bir şey değildir.

Diğer ideolojik pozisyon anlamdaki boşluğun varlığını tanır, ama bu boşluğu yalnızca ampirik ve dolayısıyla da kapatılabilir bir boşluk olarak görür. *Da Vinci Şifresi*'nde Leigh Teabing'in cisim verdiği bu mantığa göre, dişil imleyenin açığa çıkarılması, kapitalizm ve ataerki altında kaybedilmiş olan ahenk içindeki toplumsal ilişkileri -ve doğayla uyumlu ilişkileri- yeniden tesis edecektir. Teabing Kutsal Kâse'nin gerçek doğasını açığa çıkaracak vahşi bir kumpas kurar ve kendi asistanını öldürecek kadar da ileri gider, çünkü bu şiddetin gelecek toplumu efendi imleyenin bastırmasından kurtaracağına inanır. Bu projeye girişen Teabing, simgesel evrenimizin tüm sorunlarını bilimsel düşünce ve araştırmanın gücüyle çözülebileceğini inanlar arasında yaygın olan pozitivizmi benimser. Bilim insanları pratikte kutsal dişinin bastırılmasına Leigh Teabing'in gösterdiği ilgiyi göstermeseler de, ona kayıp statüsüyle, Kantçı terimlerle ifade edecek olursak, aşkın bir biçimde değil de ampirik olarak muamele ederek, kayıp imleyene karşı Teabing'le aynı tutumu paylaşırlar.

Pozitivist bilim insanı açısından, tüm sorular aslen bilimsel sorulardır; ontolojik değil. Bu durum anlam zincirindeki boşluğun kapatılabileceğini umut etmeye imkân verir. Bir düşünür olarak Richard Dawkins'i harekete geçiren, hatta (birçok bilim insanı gibi) varoluşundan aldığı keyfin büyük kısmına temel oluşturan şey işte bu umuttur. *Tanrı Yanılgısı*'nda şöyle ifade eder bu durumu: "İnsanlığın anlamanın sınırlarını zorladığı bir zamanda yaşamaktan heyecan duyuyorum. İşin güzeli, sonunda ortada bir sınır bile olmadığını keşfedebiliriz".[14] Kavrayışımız üzerindeki sınırlar olmayan bir simgesel evren, kayıp imleyenin olmadığı bir evren olurdu.

Dawkins anlamdaki boşluğu kapatma ihtimalinin kendisini heyecanlandırdığını ifade etmesine karşın, şayet öyle bir şey mümkünse, bu kapanma heyecanın da keyfin de sonu olacaktır. Bizim keyfimiz kayıp imleyene bağlıdır, öyle ki onu ortadan kaldırmaya yönelik bilimsel dürtüyü üretme biçimi dahi bu durumu değiştirmez. Kayıp imleyeni herhangi bir eski imleyen statüsüne indirgemek, Dawkins (veya Leigh Teabing) gibi pozitivist düşünürlerin sınırın simgesel evrenin yapısında oynadığı kurucu rolü görememesine sebep olur. Tam da bu manada, köktenciyle pozitivist arasında temel bir benzerlik vardır: İkisi de anlam sistemine hayat veren boşluğu sürdürmeyi reddeder.

Elbette Dawkins gibi düşünmeyen, bilimsel çalışmaların ortadan kaldırabileceği ampirik boşlukla temas dahi edemeyeceği ontolojik boşluk arasındaki farka itibar eden birçok bilim insanı vardır. *Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* başlıklı çalışmasında,Stephen Jay Gould bilimsel alanla felsefi ve teolojik alan arasındaki mutlak ayrımı sürdürür. Gould için, bilim -varoluşun kendi gizemine nihai bir yanıt bulma ça-

[14] Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006), 374.

basındaki- ontolojik boşluğu değil, -doğal dünyaya ilişkin kavrayışımızdaki- ampirik boşluğu doldurmakla mükelleftir.[15] Gould'un Robert Langdon'ı anımsatışı, Richard Dawkins'in Leigh Teabing'i anımsatmasından fazla değilse de, bilimsel araştırmanın sınırlılıklarına ilişkin tutumu Langdon'ın kayıp imleyenle alakalı pozisyonuna ayna tutar.

Hermeneutik Ethos

Da Vinci Şifresi'nin desteklediği tutum, romanın kayıp imleyene onu ortaya çıkmaya çalışmaksızın gösterdiği bağlılık sayesinde, köktencinin ve pozitivistin boşluğu kapatmasını önlemek gibi görünüyor. *Da Vinci Şifresi*, bir yandan Teabing'in kayıp imleyeni açığa çıkarmaya dönük arzusunu paylaşıyormuş gibi görünmesine karşın, diğer yandan da bu imleyeni aşkın statüsü içinde bırakan bir tutum sergileyip, pozitivistin yaptığı gibi başka bir imleyene indirgemeyi reddeder. Hem roman hem film, eksik imleyeni görünür hale getirmekten ziyade yokluğuna saygı gösterilmesi gerektiğinin altını çizer, ancak filmde bu tutum en açık halini son sahnede alır.

Robert Langdon (Tom Hanks) Paris'teki otelinde tıraş olduğu sırada Kutsal Kâse'nin gerçek konumunu (Magdalalı Meryem'in mezarı) hatırlayıp aceleyle Paris meridyeninin, yani metnin *Rose Line* diye bahsettiği hattın izini sürer ve Louvre müzesine kadar da takip eder. Greenwich'ten geçen meridyen onun yerini almadan önce, Paris meridyeni başlangıç meridyeniydi ve bu durum ona özel bir önem vermektedir. Tıpkı kutsal dişi gibi, Paris meridyeni de bastırılmış bir alternatifi temsil etmektedir. Dünyanın tamamen farklı bir biçimde hari-

[15] Bkz. Stephen Jay Gould, *Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine, 1999).

talanması ve kurgulanması ihtimalini temsil etmektedir.[16] Louvre'a vardığında, Langdon mezarın yerini tanır ve daha önce dikkat çektiği üzere, kutsal dişinin bir simgesi olan *La Pyramide Inversee*'nin üzerinde diz çöker.

Tam bu noktada, kamera dairesel bir hareketle *La Pyramide Inversee*'nin altına doğru ilerlemeye başlar ve sonunda ters çevrilmiş cam piramidin altındaki gizli mezara ulaşır. Romanda Langdon kayıp imleyene erişmek için yeraltına inmesine karşın, filmde yalnızca üzerinde diz çöker ve kameranın dairesel hareketi öznenin bu imleyene karşı koruması gereken asgari mesafeyi gösterirken dua eder. Seyircinin tabuta şöyle bir göz atmasına izin veren film, son planda kutsal dişinin varlığını yokluğu üzerinden anlatan bir imgeye, Langdon'ı dua ederken gördüğümüz imgeye döner. Bu şekilde, film romanın kayıp imleyenle kurduğu ayrıcalıklı ilişkiyi ondan çok daha etkili bir şekilde yakalar.

Ancak hem romanda hem de filmde, Langdon kayıp imleyenin açığa çıkmasını yayınlanmayı reddeder, çünkü ona karşı yokluğunda özenli olmanın, ortaya çıkmasına neden olmaktan daha önemli olduğunun farkındadır. Bu tavır, Kâse'ye muhafızlık eden Sion Tarikatı'ndan destek alan bir tavırdır. Romanın sonunda, bu örgütün önde gelen üyelerinden birinin Robert'a söylediği gibi, "tarikat her zaman Kâse'nin *asla* açıklanmaması gerektiğine inanmıştır... Ruhlarımızı ayakta tutan gizem ve me-

[16] Paris meridyeninin, bir diğer adıyla *Rose Line*'ın *Da Vinci Şifresi*'nde bastırılmış bir alternatif olarak kutsanması, kayıp imleyene yönelik bu tutumun problemini açıkça gösterir. Paris meridyeni, yalnızca bastırılması dünyamızın mevcut harita sistemini biçimlendirdiği ölçüde kıymetlidir; hayata geçirilebilecek uygulanabilir bir alternatif sunmaz. Eğer dünya boylamı belirlemek üzere Greenwich meridyeninin yerine Paris meridyenini başlangıç meridyeni kabul etseydi, hiçbir şey değişmezdi: Haritalama sistemi bir merkez ve bir bastırma noktası içermeye devam ederdi, yalnızca bunların içerikleri yer değiştirmiş olurdu. Paris meridyeninin benimsenmesi hem büyük bir değişimi temsil ederdi, hem de her şeyin aynı kalmasını.

raktır, Kâse'nin kendisi değil. Kâse'nin güzelliği onun semavi doğasındadır".[17] *Da Vinci Şifresi* tarafından şiddetle savunulan bu düşünce hattına göre, kutsal dişi tasdik edilmeli ve savunulmalıdır, ama bu imleyenin aşkın statüsünü ortadan kaldırmamalıdır.

Robert Langdon çoğumuzun yapamadığı bir şeyi yaptığı için, ikili imleyeni tanıdığı ve değer verdiği için *Da Vinci Şifresi*'nin kahramanıdır. Langdon hem klasik hem de çağdaş metinlerde şifrelenmiş olanı, kutsal dişi dediği şeyi okuyabilmektedir. Roman Langdon'ın bu becerisini başından sonuna dek sergilediği halde, film bu becerisini kutsal dişi üzerine kitabının tanıtımı için Paris'te yaptığı bir konuşma sırasında takdim ederek vurgular. Sahne, konuşmasını sürdüren Langdon'la ölmek üzere olduğu halde yalnızca Langdon'un çözebileceği şifreli bir mesaj bırakabilmek için çabalayan Jacques Sauniere (Jean-Pierre Marielle) arasındaki çapraz kesmelerle başlar. Şifreli mesajı oluşturan Sauniere ile Langdon'un konferansı arasındaki çapraz kesmeler şifreyle Langdon arasındaki bağlantıyı netleştirir.

Bu giriş sekansını takip eden konferansta, Langdon hermeneutik becerisini sergiler. Bir slayt gösterisiyle, dinleyicilere meşhur semboller hakkında ne kadar az şey bildiklerini, bu sembolleri ne kadar yanlış yorumladıklarını gösterir. Dinleyicilere çeşitli semboller gösterip, bu sembollerin onlar için ne ifade ettiğini sorar. Her defasında dinleyicilerden biri en bariz yanıtı verir -beyaz kaftanı ırkçılıkla ve Ku Klux Klan'la bağdaştırır, örneğin- ve Langdon da sembolün gerçek tarihsel anlamını açıklar. Langdon'ın hermeneutik şovu Hıristiyan ikonografinin altını oyan bir örnekle son bulur. Dinleyicilere bildik yanıtlar doğuran bir resim, kucağında çocuk olan bir anne resmi gösterir: Dinleyiciler "Meryem'le ço-

[17] Brown, *Da Vinci Code*, 444. Türkçesi: *Da Vinci Şifresi*, 289.

cuğu", "İnanç... Hıristiyanlık" diye bağrışırlar. Langdon, dinleyicilere de söylediği gibi, bu yanlış anlaşılmayı açıklığa kavuşturmaktan keyif alır: "Hayır, hayır, bu gördüğünüz İsa'nın doğumundan yüzyıllar öncesine ait pagan tanrısı Horus'la annesi Isis". O konuştuğu sırada, kamera şaşkına dönen dinleyicilere kayar. Konuşmasının devamında, Langdon "asıl hakikate" ulaşmak için "tarihsel çarpıtmanın" ötesine geçmek gerektiğini vurgular; ona göre başlangıca ait asıl hakikat, dinleyicilere gösterdiği imgenin Hıristiyanlık-dışı kökeni gibi, yalnızca yorumla görülebilen kutsal dişidir. *Da Vinci Şifresi* açısından, yorumlamak etik olarak adaletsizliğe karşı mücadeleye müdahil olmak demektir.

Da Vinci Şifresi'nin yakaladığı popülerliğin asıl sebebi, bugünün hâkim ethosu olan bu hermeneutik ethosu savunmasından gelir. Bu pozisyon bir yandan bizi ikili imleyeni açığa çıkarma doğrultusuna iterken, diğer yandan da sürecin mutlak bir sınırı olduğunu ve bu yüzden de asla başarılı olamayacağını kabul eder. Yapabileceğimiz en iyi şey, imleyenin kendisinden ziyade yalnızca izlerini bulmamızı sağlayacak olan bilginin yardımıyla kayıp imleyeni aramaya devam etmektir. Langdon'ın romanın ve filmin sonunda Kutsal Kâse'nin yerini keşfettiği halde bunu kamusal olarak açıklamayı reddetmesi, örtük bir şekilde imleyenin kayıp kalması gerektiğine dönük fikri onaylar. Yorumcu başka yorumlayıcı çalışmalar yapmak için ötekileri daima terk etmelidir. Bizler *Da Vinci Şifresi*'ndeki *Opus Dei* gibi, ikili imleyenin ortadan kaldırılması için çalışan ataerkil bir düzenin denetimi altında yaşamıyoruz. Bunun yerine, çağdaş ideoloji bizi Robert Langdon'ın benimsemiş olduğuna benzer bir tutum benimsemeye teşvik eder -neyin dışarıda bırakıldığının farkında olmak ve saygı duymak, ama tamamen içerilmesinin imkânsızlığını da tanımak.

Bu tutum kendini çeşitlilik ideolojisinde gösterir. Bunu şöyle örneklendirebiliriz; beyaz fetihle kaybolan Kızılderili kültürünün farklarına saygı göstermeli -hatta onu öğrenmeli, belki de bazı yönlerini benimsemeliyiz-, ama bu kültürün tekrar canlanması için uğraşmamalıyız. İslami dini pratiklere saygı göstermeliyiz, ama gerçek bir müminin yapacağı gibi evrensel kabul görmesi için çalışmamalıyız. Kayıp imleyeni arama projesinin sonsuzluğu, hiçbir aksaklığın meydana gelmeyeceğinin garantisidir. Hermeneutik özne asla köklü bir değişim meydana getirecek kadar ileri gitmez.

Bu tür bir politik tutum en belirgin ifadesini radikal demokrasiyi savunanlarda bulur. Bu teorisyenler kayıp imleyeni inkâr etme çabasına da, onu görünür kılma çabasına da karşı çıkarak, tıpkı Ernesto Laclau ve Lilian Zac'in kaleme aldıkları bir yazının başlığı gibi, "boşluğu önemseme"ye, anlamdaki yokluğu sürdürmeye çalışırlar.[18] Bu pozisyonun en net ifadesini Chantal Mouffe ortaya koyar: "Çoğulcu demokrasi bir paradoksa tekabül eder, çünkü gerçekleşmesiyle çözülmesi bir olacaktır. Çoğulcu demokrasi, yalnızca ulaşılamadığı sürece var olan bir iyi gibi düşünülmelidir. Dolayısıyla, böyle bir demokrasi daima "gelecekte ulaşılacak" bir demokrasi olacaktır, zira çatışma ve antagonizma hem çoğulcu demokrasinin olanaklılık koşuludur, hem de tümüyle gerçekleşmesini imkânsız kılan şey".[19] Mouffe ve diğer radikal demokrasi savunucularına göre, politik özne kendisini hem kayıp imleyeni bulmaya adamalıdır, hem de ortaya çıkmasını engellemeye. Bu, kayıp imleyene yönelik hermeneutik tutumun politik terimlere tercüme edilmesini temsil eder.

---

[18] Bkz. Ernesto Laclau ve Lilian Zac, "Minding the Gap: The Subject of Politics", *The Making of Political Identities* içinde, der. Ernesto Laclau (New York: Verso, 1994), 11-39.

[19] Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (New York: Verso, 1993), 8.

Ancak örtük biçimde kayıp imleyenin yokluğuna bağlı olması bu tutumu problemli hale getirir. Bu mantığa göre, ikili imleyen bir yandan aşkın bir yoklukken, diğer yandan da ampirik bir yokluktan ibarettir. Bu iki tanım arasında yolunu bulmaya çalışan hermeneutik tutum, köktencinin ve pozitivistin düştüğüyle aynı hataya düşer. Burada, kayıp imleyen imleme sisteminde bulunmasa da bu sistemden tümüyle farklı bir sicilde vardır. Bu manada, aşkın bir imleyendir. Bu mantığın bir örneğini oluşturan Jacques Derrida gibi bir isim için, ikili imleyen -onun deyimiyle, düşünceye direnen şey- alternatif bir zamansallıkta veya alternatif bir düzlemde var olmaktadır. Onun iddiasıyla, "düşünülmesi gereken şey, düşünceye direnen şeyin ta kendisidir. Bu şey *peşinen* direnir, düşünceyi sollar. Düşüncenin önüne geçer, düşünce denen şeyin önünde durur".[20] Derrida düşünceye direnen şey -kayıp imleyen- ile düşüncenin çabası arasındaki ayrımın altını çizer, ama bununla birlikte, yapısökümcü projeyi düşüncenin direncini düşünce içinde sürdürme çabası olarak görür.

Hermeneutik düşünür daima imkânsız görevlere, aslında kendisinin de gerçekleştirmek istemediği görevlere talip olur. Ama imkansız bir görevin peşine düşmenin, kayıp imleyeni anlam zincirindeki ampirik bir yokluğa indirgemek gibi bir etkisi vardır. Kayıp imleyenin aşkın olduğuna inanan biri, onu gün yüzüne çıkarmak için uğraşmaz. Örneğin *Da Vinci Şifresi*'nde, Robert Langdon kayıp imleyenin doğasına ilişkin net bir fikre sahiptir ve bu fikir Langdon'ın yorumlayıcı bir biçimde kayıp imleyeni peşine düşmesini sağlar. Bu arayışın kendisi, anlamdaki boşluğun ampirik bir boşluk olduğuna yönelik bir kavrayışın göstergesidir. Bu ise, kayıp

[20] Jacques Derrida, *Without Alibi*, çev.Peggy Kamuf (Stanford CA: Stanford University Press, 2002), xxxii.

imleyen ne ampirik ne de aşkın olmadığı halde, hermeneutik düşünürün ona hem aşkın hem de ampirik bir şey gibi muamele etmesine yol açar. Kant'ın kavrayışımızın yapısını şekillendirenin aklın düzenleyici fikirleri olduğunu düşünmesine benzer şekilde, kayıp imleyenin yokluğu yalnızca imleme yapısını biçimlendirmeye hizmet eder.

Kayıp İmleyenin İçkinliği

İkili imleyenin yokluğuna verilecek yanıtın anahtarı, imleme yapısı içindeki mevcudiyetini tanımaktır, Derrida'nın terimleriyle söyleyecek olursak, bizzat düşüncenin içinde düşünceye direnen şeyin içkinliğini tanımaktır. Bu imleyen bir iz olarak dahi var değildir; Lacan'ın "Kadın yoktur" veya "Öteki yoktur" derken kastetiği şey budur. Bu imleyenin namevcut olduğunu tanımak imleme yapısıyla ilişkilenme biçimimizi değiştir ve bunun bariz politik sonuçları vardır.

Anlamdaki boşluğa kayıp imleyenin temsilcisi olarak saygı duymak yerine, boşlukta hiçliğin var olduğunu ve bu hiçliğin bizim için gerçek bir şey olduğunu tanımamız gerekir. Boşluk anlamsızlığın anlam dünyası içinde barındığı noktayı mimler. Hiçlik veya anlamsızlık sisteme musallat olan bir hayalet değil, simgesel sistemin temelini oluşturan şeyin ta kendisidir. Toplumsal düzen dediğimiz şeyi ikili imleyenin yokluğu oluşturur, bu da kayıp imleyenin basitçe yok olmadığı, bir yokluk olarak var olduğu manasına gelir. Kayıp imleyen hâlihazırda burada, imleme yapısı içindedir, bu yapı üzerindeki etkisini daima hissettirir.

Kayıp imleyenin aşkın statüsünü tanıdığımız vakit, bugünün popüler ve entelektüel manzarasını belirleyen imkânsız arayıştan, kayıp imleyeni bulup ortaya çıkar-

ma arayışından vazgeçebiliriz. *XI. Seminer*'de, Lacan hermeneutikle psikanalitik yorum arasında bir ayrıma gider ve şöyle der: "Hermeneutiğin önerdiği anlam geliştirme yolu, pek çok kişi tarafından analizin *yorum* dediği şeyle karıştırılır. Öyle görünüyor ki, bu yorum hermeneutikle aynı biçimde geliştirilemez olmasına karşın, hermeneutik yorumu rahatça kullanabilmektedir".[21] Hermeneutik asla bulamayacağı imkânsız imleyene yönelik sonsuz bir arayışın -hiç bitmeyecek bir arayışın- içindedir, oysa psikanalitik yorum aramaksızın bulur.

Lacan bu noktayı netleştirmek üzere Picasso'ya başvurur: "Şahsen, kendimi hiçbir zaman bir araştırmacı olarak görmedim. Picasso'nun bir defasında etrafındakileri şaşkına çevirerek dediği gibi, *ben aramam, bulurum*".[22] Lacan'ın burada kullandığı anlamıyla, bulmak kayıp imleyenin yapılandırıcı bir varlık olduğunu tanımayı imler. Hermeneutik pozisyonun sonsuz arayışı, gerçek politik katılımın önündeki bir engel olarak iş görür; öznenin kendini kayıp imleyenle özdeştirdiği politik edimden kaçınmasına olanak tanır. Bu özdeşleştirme, Lacan'ın sözünü ettiği bulmanın sonucudur. Psikanalitik pozisyon kayıp imleyenin savunuculuğunu tamamen üstlenir, ama bunu kayıp imleyenin imleme yapısının dışında olmadığı, bu yapıya biçimini veren şey olarak yapının içinde yer aldığı fikriyle yapar, bu şekilde kayıp imleyenle özdeşleşmek onu yapının içindeki tam bir varlığa dönüştürme riski taşımaz.

Kayıp imleyen başka bir yerde, ayrı bir düzlemde yer almaz, düpedüz imleme yapısının içinde iş görür. Gündelik hayatın en sıradan anları bile onun etrafında şekillenir, bu anlara sahip oldukları canlılığı veren şey odur. İmleme yapısının tüm unsurları hareket noktası

---

[21] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, çev. Alan Sheridan, der. Jacques-Alain Miller (New York: Norton, 1978), 8.

[22] Lacan, *Four Fundamental Concepts*, 7.

olarak kayıp imleyeni alır, çünkü bu boşluk yapının kendisini yeni ve farklı olana açtığı noktayı mimler. Kayıp imleyeni, yalnızca onun, yani boşluğun alanında meydana gelen istisnai olaya sadakat göstererek politikleştiğimizde değil, gündelik hayatımızın bütün çeşitliliğiyle tasdik ederiz.[23] İmleme yapısının tüm unsurlarına boşluk yön verir zaten. Kayıp imleyeni yalnızca yokluğu içinde tanımlayabiliriz ve gerçek bir politikanın talep ettiği şey de tam olarak budur.

Güncel politik manzarada, kayıp ikili imleyen konumunu çoğunlukla göçmen figürü işgal eder. Hâkim simgesel yapı içinde göçmen figürü için meşru bir yer yoktur ve bu yokluk göçmenlerin sınırdışı edilmesine, ortadan kaldırılmasına dönük çağrılara yol açar. Dünyanın dört bir yanındaki muhafazakârların yasadışı göçün önüne geçmeye yönelik katı ulusalcı politikaları karşısında, solcular "Kimse İllegal Değildir" sloganıyla yasadışı fikrinin kendisini sorgulayarak yanıt verir. Bu pozisyonu üstlenenler, imkânsız olduğunu bile bile, ya-

[23] Alain Badiou, Derrida ve Heidegger'in anlamdaki boşlukla tam bir özdeşleşmeden ziyade ona saygı göstermekte ısrar eden pozisyonunu reddetmesine karşın, anlamla boşluk (onun terimleriyle ifade edersek, durumla boşluk) arasındaki ilişkiyi düşünemez. Badiou için, bu bir ilişkisizlik ilişkisi, bir eksiltme ilişkisidir. Birçok çağdaş düşünürün hatası, mutlak suretle (duruma ilişkin olan ve boşluğa temas edemeyen) bilgiden ayrı veya ona karşı olan (boşluğun yapısal pozisyonunda yer alan) hakikati kurtarmayı başaramamasıdır. Badiou'nun düşüncesinde, felsefi ve politik görev boşluğun durumdan çıkarılmasıyla hakikati keşfetmeye ve böylece iki terim arasındaki ayrımın kavranmasına yönelik bir çabadan oluşur. Ancak Badiou boşluk ve durum arasındaki ilişkisizliği sürdürerek, aynı anda hem boşluğu idealize eder, hem de durumu kötüler. Durumdan-muaf bir politika sürdürmek için çalışıp, politikadan duruma gerilemeye şiddetle karşı çıkar. Badiou'nun boşlukla durum arasındaki ilişkisizlik üzerindeki vurgusu, onu olaya sadakatle gerçekleşen sürekli devrimi savunan bir pozisyonda, boşluğun, yani kayıp imleyenin pozisyonunda konumlandırılan durumdaki kırılmayı savunan bir konumda bırakır. Öznenin durumun sahteliğine düşmekten sakınması gerektiği için, hiçbir politik kazanım kâfi olamaz. Badiou'nun düşüncesinin nihai noktası politik edim vasıtasıyla durumu değiştirmek değil, politik edime katılma çabasının ta kendisidir. Badiou için politika kendi başına bir amaçtır, ancak yalnızca durumun gündelik yaşamından yalıtıldığı ölçüde bu hale gelir.

sadışılığın kendisinin ortadan kalktığı, eksik ikili imleyenin tamamen açığa çıktığı bir gelecek dünya için mücadele ederler. Bu sloganın ve onu kullanan politik pozisyonun problemi, kayıp imleyenin imleme yapısıyla nasıl etkileşime girdiğini tam olarak kavrayamamış olmasında yatar.

Kayıp imleyen bir yokluk olarak var olduğu için, daimi bir basınç uygular. Solcular göçmenleri yasadışı kabul etmememiz gerektiği düşüncesini yaymakta ne kadar başarılı olursa, kayıp ikili imleyenin pozisyonunda başka bir grubun konumlandırılması için o ölçüde çaba sarf edilecektir. Yasadışılık fikrine karşı verilen sol mücadele, bu mücadeleye katılanların iyi niyetine rağmen, kaçınılmaz bir şekilde geri tepecektir. Sarf edilen politik çaba ne kadar yoğun olursa olsun, ne kayıp ikili imleyen pozisyonunu ortadan kaldırmayı başarabilir, ne de bu imleyeni herhangi bir içerikten yoksun bırakmayı. Göçmen konumunu işgal eden birileri daima olacaktır, asıl soru bu mecburi yapısal pozisyonla nasıl ilişki kuracağımıza ilişkindir. Olası tek politik çözüm, çözüm arayışını terk etmekten geçer. Kayıp ikili imleyeni başarılı bir şekilde dâhil etme çabasından ziyade, bu imleyenle özdeşleşmekten oluşur. Kayıp imleyeni imleme sisteminin perspektifinden kavramaya çalışmak yerine, imleme sistemini kayıp imleyen perspektifinden kavramamız gerekir.[24]

---

[24] Kayıp imleyeni simgesel sistem perspektifinden kavramanın sinemadaki en iyi temsili, Ethan Edwards'ın (John Wayne) evden uzaklaşmasıyla birlikte kapının içeriden kapatıldığı meşhur finaliyle John Ford'un *Çöl Aslanı*'dır (*The Searchers*, 1956). Edward kaçırılan kızı ailesine teslim etmesine rağmen, oluşturulmasına katkıda bulunduğu medeni yapının içinde kalamaz. Zorunlu bir yokluk konumundadır ki filmin son sahnesi de açıkça bunu gösterir. Öte yandan, kayıp imleyenle alakalı psikanalitik pozisyonsa Nicolas Winding Refn'ın *Sürücü* (*Drive*, 2011) filminin açıkça *Çöl Aslanı*'nın finaline gönderme yapan bir sahnesinde gerçekleşir. Filmin sonuna yakın bir yerdeki asansör sahnesinde, isimsiz sürücü (Ryan Gosling) aşık olduğu kadının gözü önünde kendisini öldürmek için gönderilmiş bir adamı öldürmek zo-

Bu şekilde, her ne kadar öyle görünse de, kayıp imleyenin doğru düzgün bir temsilden mahrum olanlarla alakalı olmadığını görebiliriz. Kayıp imleyen anlam sisteminin, yasanın kendisine ilişkindir. Yasanın kurucu anı idare edemeyeceği bir ötekilik değil, yasanın kendi içindeki yokluktur. Bu şu anlama gelir: Yasadışı göçmenlere karşı yürütülen mücadele, göçmenler üzerinde bariz etkileri olmakla birlikte, aslında yasal toplum yapısının dışındaki yasadışı göçmenlerle alakalı değildir. Bu mücadele toplumsal yapı içindeki yasal yurttaşların statüsüne ilişkindir daha ziyade. Dolayısıyla, bu politik savaşa göçmen düzeyinde yanıt vermek -yahut ataerkine dişi düzeyinde yanıt vermek- mücadelenin peşinen kaybedilmesine yol açar.[25] Kayıp imleyen gizemli ötekiliğe açılan bir kapı değildir, simgesel yapının onaylanmamış bir yoldan kendini göstermesidir.

---

runda kalır. Kendisi silahsız katil silahlı olduğu için sürücü adamı vahşice bir fiziksel güç kullanarak öldürür, ama şiddet öyle ölçüsüzdür ki sevgilisinin kendinden tamamen yabancılaşmasına yol açar. Hem kendisini, hem de sevdiği kadını korumak için sürücünün adamın öldüğünden emin olması gerekir ve emin olmak için de korkunç şeyler yapma kapasitesini sergilemek zorunda kalır. Bu sergilemenin ardından, Irene (Carey Mulligan) onunla olmayı düşünemez hale gelir. Irene dehşet içindeki bakışlarla asansörün dışına çıktıktan sonra, film kapının kapanışını asansörün içinden gösterip, izleyiciyi sürücüyle ve öldürdüğü adamla birlikte asansörün içinde bırakır. Bu noktada, *Çöl Aslanı*'nın son sahnesinde olanın tam tersi biçimde, film izleyiciyi kayıp ve dışlanan imleyenin yanında konumlandırır. *Sürücü*'deki bu sahne, psikanalizin politik projesini bir imge formunda ortaya koyar.

[25] 1970'lerin ve 1980'lerin Fransız feminizmi, kayıp imleyenin imleme yapısına dışsal bir alanla, alternatif bir imleme yapısının alanıyla ilişkili olduğuna inanma hatasına düşmüştür. Fransız feministler imleyen zincirindeki boşlukta ortaya çıkan ve fallosantrik imleyen zincirine yabancı bir yazma tarzı olan *écriture feminine* kavramını üretmiştir. Ancak gerçekleştirilmesi yönündeki tüm çabalara rağmen, kayıp imleyenin kendisi içsel olduğu ölçüde *écriture feminine* de zorunlu olarak bu zincirin içinde kalmıştır, bu da yazılan metinlerin esaslı bir politik değişime yol açmasına engel olmuştur. Etkili bir politik proje olan Fransız feminizminin sınırı, doğrudan doğruya kayıp imleyeni anlamdaki içsel bir boşluk olarak konumlandıramamasıyla bağlantılıdır.

Kayıp ikili imleyenle özdeşleşmeye yönelik bir politikanın sloganı "Kimse İllegal Değildir"den biraz daha farklı olacaktır: "Kimse Legal Değildir". Kayıp imleyen her öznenin tam vatandaş olduğu bir geleceğin anahtarı değildir, aksine hiçbir öznenin tam vatandaş olmasına izin vermez. Vatandaşlığın yapısı yasadışı göçmen için ayrılmış bir imleyeninin yokluğuna bağlıdır, bu yüzden yasal vatandaşlar bu yokluktan sakınamaz. Bu örnekten devam edecek olursak, politik çabalarımızın etkili olabilmesi için yasal vatandaşlığın yapısındaki içsel bir kayma olan kayıp imleyeni vurgulamamız gerekir. Önceden imleme yapısından dışlanmış olan özneleri bu yapıya dâhil etmeye çalışmak yerine, hâlihazırda içeride olanların nasıl dışlanmış olduklarını açığa çıkarmak için çalışmalıyız: Yapıya tanımını veren temel dışlamada payı olmayan bir içerme yoktur. Yasal vatandaşların yasal diye bir şey olmadığını tanıması gerekir. Psikanalitik politikanın esası, her ne kadar geleneksel sloganın konforunu vermese de, bu tanımayı teşvik etmektir.

Dişinin İmleyeni Yoktur

Romanın yazarı, filmin yönetmeni ve kahraman erkek olmasına karşın, *Da Vinci Şifresi* kendisini feminist bir metin olarak takdim eder. *Da Vinci Şifresi*'nin feminizmine sırf bu gerekçeyle bile itiraz edilebilir kuşkusuz: feminist politikayı tepeden tırnağa eril bir perspektiften, dişinin ataerki için radikal bir alternatif olduğunu göremeyen bir bakış açısıyla ele alır. Ancak *Da Vinci* Şifresi'nin hatası başka bir noktada yatar. *Da Vinci Şifresi*, Simone de Beauvoir'nın dikkat çektiği şu noktayı tanımakta başarısız olur: "Kadın sorunu daima bir erkek sorunu olmuştur".[26] Yani, dişinin kayıp imleyeni kendisi-

[26] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. Constance Borde ve Sheila Malovany-Chevallier (New York: Alfred A. Knopf, 2010), 148.

ni tanımlayan simgesel yapının dışında bir varoluşa sahip değildir ve o simgesel yapıdan türeyen tüm kimliklerin altını oyduğu ölçüde de önemlidir.

Dişinin imleyeni eril kimliğe dışarıdan değil içeriden çelme takar ve tam da bu yüzden kadınlardan çok erkekleri ilgilendirir. Dişi imleyenin namevcudiyetini görmezden gelmek yerine kabullenebilecek çok az erkek bulunsa da, Beauvoir'nın ifadesi feminizmin erkek özneye uygun bir proje olması gerektiğini ileri sürer. *Da Vinci Şifresi*, erkeklere ilişkin bir feminizm doğrultusunda seyretmesine karşın, sonunda kayıp imleyenin mimlediği içsel uçurumla mücadele etmeyi reddedip bu imleyene iliştirilecek ideal bir kadın imgesi kurar.

Buna karşın, Simone de Beauvoir dişinin imleyeninin akıl ermez statüsünü kavramıştır. Dişinin imleyeni temel veya kutsal bir dişiyi imlediği sürece hiçbir şey imlemez. Beauvoir'nın ifade ettiği gibi, "kadının mutlak Öteki olduğu, yani -sahip olduğu sihirli güçlerin- lüzumsuz olduğu düşünüldüğü sürece, onu başka bir özne olarak görmek kesinlikle imkânsızdır".[27] Kadın ikili imleyenle bağdaştırıldığı sürece, *Da Vinci Şifresi*'nin onu yerleştirmeye çalıştığı alternatif öznellik formuna giremez. Bunun yerine, mutlak, hâkim simgesel yapıya dâhil edilemeyen bir boşluk olarak kalır.

Beauvoir'nın kendi politik projesi, son kertede, kadının kayıp imleyenle bağdaştırılmasını ortadan kaldırmaya ve bu şekilde hiç kimsenin dışlanmaya maruz kalmadığı eşitlikçi bir toplum kurmaya çalışmaktan oluşur. Ama kayıp olan her şeyi dâhil etme görevine bağlı kaldığımız sürece -Derrida ve Robert Langdon gibi, bunun hiçbir zaman gerçekleşmeyecek imkânsız bir ideal olduğunu düşünsek dahi-, aslında anlamın kendisindeki zorunlu bir çarpıtmadan ibaret olan eksik imleyeni fiili bir

[27] Beauvoir, *Second Sex*, 80.

imleyene dönüştürmüş oluruz. Beauvoir kayıp imleyenin imlediği içsel sınırı tanır ve onu içeri dâhil etmeyi savunarak bu sınırın üstesinden gelmeye çalışır. Dâhil etme aynı anda hem çok ileri gider, hem de yeterince ileri gitmez.

Herkesi yetkili (erkek) özne statüsüne yükseltmek de, özne fikrini tamamen ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Ama öznenin yekpare bir bütün olduğu düşüncesiyle mücadele edilebilir. Ataerkil toplumun baskıcı yapısına ancak bu zeminde karşı konulabilir. Kadını dışlamak için erkekle kadını karşı karşıya getirdiğimizde, erkek öznenin bütün olduğunu baştan kabul etmiş olur ve imleme yapısının tamamlanmamışlığının esasen bu öznenin oluşumuna hizmet ettiğini tanımakta başarısız oluruz. Buradaki mesele, erkek kavramının basitçe karşıtının varlığına bağlı olması değil, kayıp imleyenin bu kavramın bir parçası olmasıdır: Tam bir kimlik olarak işleyen "erkek"in engeli içsel bir engeldir. Psikanalitik bir politikanın görevi dişinin kavramsal konumunu -yani kayıp imleyeni- aydınlığa kavuşturmaktır.

Kayıp imleyen, hiçbir kümenin bir bütün olarak kendini kapatamadığının göstergesidir. Politik faaliyet vasıtasıyla bu başarısızlığın altını çizen biri, içerme ve dışlama arasındaki ilişkide temel bir değişim meydana getirmeye çalışır. Bütünlük ya da başarı mantığı baskın olduğu sürece, bir küme tarafından içerilmek dâhil olanlara simgesel bir kimlik sağlayacak, dışlananlar da bu kimliğin yokluğunu deneyimleyecektir. Bütünün mantığı, iki tarafında bambaşka deneyimler yaratan sabit bir bariyer oluşturur, ama bu sabit bariyer daima yanılsamalıdır. Kapanma mantığının bir şekilde başarısız olması içle dış arasındaki bariyeri ortadan kaldırmaz, içermeyle dışlama arasındaki farkı yıkmaz. Bunun yerine, içermeyle dışlamanın spekülatif özdeşliğini açığa çıkarır. İki po-

zisyon, tam da farklılığı sayesinde aynı gibi görünmeye başlar.

Başarısız kapanmanın mantığına dayanarak, psikanalitik manadaki bir politik mücadelenin, politik sahanın kendisini onu ortadan kaldırmadan değiştirmek için çaba sarf etmesi gerekir. Politika bir düşmana, bir yabancıya gereksinim duyar. İmleme yapısı içinde hiçbir şekilde anlaşılamayan bir boşluk olmasını gerektirir. Ama psikanalitik düşünce bu boşlukla -ve düşmanla- yeni bir biçimde ilişki kurmamıza olanak tanır. Boşluğu anlamamız mümkün olmasa da, bizi tanımlayan şey olarak, keyfimizi yok etmekten ziyade üreten bir şey olarak onunla özdeşleşebiliriz. Juan-David Nasio'nun dikkat çektiği gibi, psikanalitik işlemin amacı budur. Şöyle der Nasio: "Analizden önce, kayıp bir türlü kapanmayan bir yara gibidir, benzer şekilde analizin sonunda da bir kayıp olmasına karşın, bu sefer yaratıcı etkiler barındıran bir kesik şeklindedir".[28] Anlamdaki boşluk bereketli, keyif aldığımız bir sınıra dönüşür. Nasio'nun ifadesinden de çıkarabileceğimiz gibi, bu tür bir tanıma psikanalitik klinikle sınırlı değildir. Psikanalitik düşünceyi kendi durumumuza uygulayabildiğimiz her yerde mümkünüdür. Kliniğin mantığını alıp politik pratiğimizde devreye sokabiliriz. Aslına bakarsanız, bu mantık sahici politikanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Erkek öznelerin kendilerini dişiyle özdeşleştirip, kendileri üzerine bu terimlerle düşünmeye başlaması, doğrudan doğruya bu kimliğe hayat veren maddi koşulları dönüştürmez elbette. Gerçek kadınlar ikinci sınıf vatandaş olarak yaşamaya devam ederler. Sırf bu nedenle, birçok kişi böyle bir özdeşlemeye karşı çıkacaktır. Oysa bu özdeşleşme öznelliğin kendisini yeniden şekillendirip kadınların maddi koşullarını dönüştürme etki-

[28] Juan-David Nasio, *Le fantasme: Le plaisir de lire Lacan* (Paris: Editions Payot & Rivages, 2005), 79, my translation.

sine sahiptir. Erkekler dişiyle özdeşlik kurmaya başladığında, bölünmelerden muaf bir dünyada yaşamayacağız elbette, ama bölünmenin dışsal değil de içsel olduğu bir dünyada yaşayacağız. Erkek öznellikle kadın öznellik arasındaki bölüme zaten ne ise o haline gelecektir: Bizzat öznenin içindeki bir bölünme.

Kayıp imleyenin imleme yapısının dışında değil de içinde iş gördüğüne yönelik tanıma, politikayı çoğunlukla somut mücadelelere hayat veren her şeyi içerme idealinden mahrum etmesine karşın, beraberinde yeni bir politik eylem formu getirir. Bu politik eylem, dışlananların daha fazlasını içerecek şekilde doğrudan haklar şemsiyesini genişletmeye çalışmak yerine, içeride olanların içeride olma statüsünün getirilerini kabul etmeyi reddetmesinden oluşur. Kayıp imleyenin imleme yapısına içsel olduğunun tanıyan erkek özne, kadın öznenin taşıdığı simgesel yapıyla ilişkiyi sürdürme konusunda ısrar eder.[29] Feminizm meselesi her erkek özne için kişisel bir sorun haline gelir. Meseleyi kişiselleştiren erkek özneler, gerçek erkeklerin statüsünü elde etmedeki başarısızlıklarını ve bu şekilde her kimliğin altını oyan -ve tanımlayan- boşluğu teyit ederler.

Kayıp imleyen, aşkın statüsü sebebiyle sürekli olarak bastırmayı kaldırma çabasının karşısına dikilir. Ama psikanalitik düşünce bu imleyenin imleme yapısındaki içsel bir çarpıtmadan ibaret olduğuna ilişkin eşsiz bir görüş sunar. Bu içsel çarpıtma yapının hâkimiyetini içeriden ve kalıcı olarak devre dışı bıraktığı ölçüde, politikanın temeli olarak hizmet eder. Politik faaliyetimizin

---

[29] Erkek öznelerin politikleşmesi, kadın öznelerin işgal ettiği yapısal pozisyonla özdeşleşilmesini gerektirir. Kadın pozisyonu ise kayıp imleyenin pozisyonudur ve politika yalnızca bu kayıp üzerinden tasavvur edilebilir. Jennifer Friedlander'ın "yıkıcı olanın, politik olanın, şifa olanın alanı dişi kutuptur" derken yakaladığı şey tam olarak budur (Jennifer Friedlander, "How Should a Woman Look? Scopic Strategies for Sexuated Subjects", *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 8, no. 1 [2003]: 107).

temelini oluşturan şey bastırmayı kaldırmanın önündeki engeldir aslında, ama onu bu şekilde tanıyamayız. Psikanalizin politika kavrayışı budur işte.[30] Eksik imleyenle özdeşleştiğimizde, sistemin yıkılmasında değil imleme sisteminin hakikatine bağlı kalmakta, bu hakikati kendini göstermeye zorlamakta ısrar etmiş oluruz.

[30] Bu noktada, ben "politikanın uzlaşılar sistemine karşı olmaktan ziyade bu sistemin *içinde* çalıştığını, ama bununla birlikte *uzlaşıları aşırı gerilimli hale geldikleri, kontrolü kaybettikleri -Hegelci terimlerle, kendi kendilerini olumsuzladıkları- bir noktaya ittiğini*" düşünen Henry Krips'in pozisyonuna yakınım (Henry Krips, "A Mass Media Cure for Auschwitz: Adorno, Kafka and Žižek," *International Journal of Žižek Studies* 1, no. 4 [2007], http://www.zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/67/132, Krips's emphasis).

SONUÇ

Ölüm Dürtüsü Toplumu

Ölüm dürtüsünden ütopyaya uzanan bir yol yoktur. Ölüm dürtüsü bir ütopya inşa etmeye yönelik tüm çabaları bertaraf eder; iyi toplumun düşmanıdır. Böyle bakınca, siyasal düşüncenin Platon'dan bu yana tekrarlama ve olumsuzlamanın psişik gücünü görmezden gelmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Ancak bu, ölüm dürtüsüne ilişkin psikanalitik düşüncenin siyaset teorisi açısından yalnızca negatif bir değeri olduğu manasına gelmez. Pozitif bir ölüm dürtüsü politikası düşünmek pekâlâ mümkündür.

Ölüm dürtüsünün politik açılımlarını ortaya koymaya çalıştığım önceki bölümleri temel alarak, ölüm dürtüsünün tanınması üzerine kurulu bir toplumun neye benzeyeceğinden söz edebiliriz. Böyle bir tanıma toplumda radikal bir dönüşüm meydana getirmez: Belli bir açıdan bakıldığında, her şey nasılsa öyle olmaya devam eder. Çağdaş toplumsal tertibat içinde, ölüm dürtüsü beraberinde getirdiği tekrarla ilerlemeye sekte vurup, fedakârlığın kendisinden doğan keyif uğruna kişisel çıkarın yaygın bir şekilde feda edilmesine yol açar. Bu değişime ve her tür gelişime dirençli bir yapıdır. Ama baş-

ka bir açıdan bakıldığında, ölüm dürtüsünün tanınması her şeyi değiştirir. Ölüm dürtüsünün merkeziyetini tanımak keyif uğruna fedakârlık etme eğilimi ortadan kaldırmaz, ama bu fedakârlıkla ilişkimizi değiştirir. Bu tanımanın ardından, fedakârlık gelecekte elde edilecek nihai bir keyif uğruna değil de düpedüz kendi uğruna gerçekleştirilir.

Ölüm dürtüsünden kaçıp iyinin peşine düşmenin temel problemi, bizi kendi keyfimizin nerede yattığını göremediğimiz bir konuma yerleştirmesidir. Nihai keyfi elde edeceğimiz bir gelecek varsaydığımızda (bu ister kusursuz metayı satın almakla, aşkın bir romantik birliktelikle olsun, ister sonsuz bir cennete ulaşma imgesiyle), ölüm dürtüsünün kısmi keyfinin yerini gelecekteki bir tam keyif ideali alır. Ölüm dürtüsüne teslimiyetimizden tümüyle keyif almak söz konusu bile değildir. Kendi keyif alma tarzımıza daima yabancılaşmış halde kalırız. Adrian Johnston layıkıyla ifade ettiği gibi, "dürtünün önündeki engellerin sınırsızca 'aşılması' keyiften keyif almayı sağlamaz".[1] Dürtümüzü tam olarak gerçekleştirmemize mani olan engellerle ilişkimizi dönüştürebiliriz ama. Bu engelleri dışsal bir sınırdan ziyade ölüm dürtüsünün içsel ürünü olarak görebiliriz.

Kapitalizmin, dinin veya ütopyacı politikaların önerdiği keyif formunun aksine, ölüm dürtüsünün verdiği keyif aynı anda hem sonsuzdur, hem de sınırlı. Bu kendi içinde çelişkili keyif formu Hegel'in *Mantık*'ında kavramın yaptığı gibi iş görür. Kavram sonsuzluğa daima ötedeki, erişilmez bir noktaya doğru sonsuz ilerleyişi sayesinde değil, bu öteyi kendi içindeki bir öte olarak içermesi sayesinde erişir. Hegel'in *Mantık*'ta ifade ettiği gibi, "Kavramın evrenselliği *erişilmiş ötedir*, oysa kötü sonsuzluk erişilmez olan ve yalnızca sonsuzluğa doğru

[1] Adrian Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive* (Evanston IL: Northwestern University Press, 2005), xxii.

ilerlemeden ibaret olan bir öteyle yüklü kalır".[2] Demek ki kavram dışsal sınırı içsel bir sınıra dönüştürmekte ve bu şekilde hem sonsuz hem de sınırlı hale gelmektedir. Kavramın sonsuzluğu, kavramın kendi kendini sınırlandırmasından başka bir şey değildir.

Ölüm dürtüsünün ürettiği keyif de sonsuzluğa kendi kendini sınırlayarak erişir. Dürtü yalnızca kayıp olduğu sürece var olan bir kayıp nesne etrafında döner ve bu nesneyle kendi hareketinin sonsuz açılımının aracı olarak ilişkiye girer. Kayıp nesne ölüm dürtüsünün kendi kendini sınırlandırmasına hizmet eder ve bu içsel sınır sayesinde dürtü sonsuz bir keyif üretir. Kayıp nesnenin getirdiği sınırlılık dürtünün sonluluğunun işaretinden ziyade, sonsuzluğa uzanmasını sağlayan şeydir.

Ölüm dürtüsünün tanınması üzerine kurulu bir toplum, sınırlarını sonsuz keyfinin önündeki bir engelden ziyade bu keyfin kaynağı olarak gören bir toplum olacaktır. Yakın tarihimizdeki en bariz, en travmatik örneği ele alalım; 1930'lar Almanyası ölüm dürtüsüne ilişkin bir tanımaya sahip olsa, Yahudi figürünü nihai keyfin önünde duran ve bu yüzden de ortadan kaldırılması gereken bir engel olarak görmek yerine, Alman toplumunun keyfe ulaşmasını sağlayan içsel sınır olduğunu görebilirdi. Birçok teorisyenin dile getirdiği gibi, Nazizmin cazibesi sıradan Almanların keyfi için tehdit oluşturan bir figür ortaya atıp, bu insanların keyfini harekete geçirme becerisinde saklıdır. Nazizm altındaki sıradan Almanlar bir engel biçiminde görünen Yahudi figüründen keyif almış olabilirler, ama engelin dışsal bir sınır değil de içsel bir sınır olduğunu tanımak mümkündür. Bu tanıma, sıradan Almanların gözünde Yahudi figürünü gerçek Yahudilerin cisim verdiği bir pozisyon olmaktan çıkarıp yüksüz bir figür haline getirir.

---

[2] G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çev. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 572.

Meselenin özüne temas ettiğimizde, terörist figürünün de küresel kapitalist toplumun içsel sınırını temsil ettiğini görürüz. Toplumun nihai keyfi önündeki bir engel olmak şöyle dursun, terörist başka bir yerde bulunmayan ve tam da bu yüzden kapitalist toplumun kendi keyfine erişmesinin vesilesi olan bir engel oluşturur. Çağdaş küresel kapitalizmde aleni sınırların bulunmayışı böyle bir figürü gerektirir: Yani eğer teröristler var olmasaydı, küresel kapitalist toplum onları icat etmek zorunda kalırdı. Oysa teröristin küresel kapitalizmin içsel sınırı olduğunun tanınması terörizmin sonunu getirecektir. Bu tanıma, küresel manzarayı dönüştürüp sözde teröristleri içinde hareket ettikleri libidinal alandan mahrum eder. Bazı insanlar binaları havaya uçurmaya devam edebilirler elbette, ama terime yüklediğimiz anlamda terörist olmaktan çıkacaklardır.

Gerçek savaşlar kendi kendini sınırlandıran bir toplum da var olmaya devam edecektir. Bu toplum da harici tehditlere ve doğanın acımasızlığına karşı kendini savunma ihtiyacı duyacaktır. Kim bilir, belki de dünyadaki yaşamı yok etme tehdidi oluşturan kuyruklu yıldızlara, meteorlara karşı kendini savunmak için uzayda nükleer silahlar kullanması gerekecektir. Ama dışsal bir tehdidin hakkından gelinmesiyle, doğal bir sınırın aşılmasıyla erişilecek nihai bir keyfi varsaymayı bırakacaktır. Dışsal sınır, bastırılmış bir içsel sınıra vekâlet etmeyecektir artık. Böyle bir toplum, kendi içsel sınırlarından keyif alacak, ortaya çıkan her dışsal sınıra yönelmeyecektir.

Psikanalitik teori asla vaaz vermez; daha iyi bir toplum inşa etmemize yardım edemez. Toplumumuzun iyi yanılsamasından kurtulmasına yardım edebilir ama. Psikanalitik düşünce sayesinde, Aristoteles'in girişte değindiğim politika kavrayışına tamamen zıt yönde bir politika düşünebiliriz. *Politika*'da, şöyle der Aristoteles: "Her

devlet bir tür topluluktur ve her topluluk belli bir iyiye ulaşmak için kurulmuştur; herkes iyi olduğunu düşündüğü şeyi elde etmek için uğraşır. Ama, her topluluk belli bir iyiye ulaşmayı hedefliyorsa da, tüm toplulukların üstünde yer alan ve hepsini kapsayan devlet ya da politik topluluk diğer hepsinin üstünde bir iyiyi, en yüksek iyiyi hedefler".[3] Daha sonraki siyaset kuramcıları, iyi toplumun içeriği konusunda Aristoteles'ten bariz biçimde ayrılmasına karşın, politikayı iyi karşıtı terimlerle düşünen siyaset kuramcılarının sayısı epey azdır. Psikanalitik düşüncenin beraberinde getirdiği şey budur işte.

İyiden ziyade keyif temelinde hareket ettiğimizde, bu basitçe keyfe ayrıcalık tanıyan bir toplum inşa ettiğimiz anlamına gelmez. Cinsel faaliyete, uyuşturucu kullanımına, gıda tüketimine veya düpedüz oyun oynamaya kısıtlamalar getirmeyen açık bir toplum, bizimkinden daha keyifli bir toplum olmayacaktır. 1960'ların akıbetinin can sıkıcı bir netlikte gösterdiği gibi, bu keyif alma kabiliyetimizi zayıflatacak bir patikadır. Keyfe dolaylı bir yoldan ulaşmamız gerekir. Ölüm dürtüsünü temel alan bir toplum ne daha iyi bir toplum, ne daha az ıstırap barındıran bir toplum olmayacaktır. Sürekli olarak iyi uğruna fedakârlık yapılan bir toplum yerine, iyinin keyif uğruna feda edildiği bir toplum olacaktır. Ölüm dürtüsünü temel alan bir toplum, kayıp nesneden yalnızca kayıp olduğu sürece keyif alabileceğimizi tanımamıza imkân verecektir.

---

[3] Aristotle, *Politics*, çev. B. Jowett, *The Complete Works of Aristotle* içinde, der. Jonathan Barnes (Princeton NJ: Princeton University Press, 1984), 2: 1986.

Dizin

11 Eylül 2001, 255-58, 295-97, 351
21 Gram bkz. Iñárritu, Alejandro González

A

Abşalom, Abşalom bkz. Faulkner, William
adalet, 38, 135-39, 233, 263-64, 306, 422
Adler, Alfred, 14
Adorno, Theodor, 15, 114-15, 197-98, 270
afazi, 101, 377
Afganistan Savaşı, 256-57, 260
agalma, 57
Agamben, Giorgio, 124, 128, 363-64,
akıllı tasarım, 281, 369
Alman İdealizmi, 317
alternatif tıp, 79
Althusser, Louis, 15, 17, 386
Altman, Robert: *Sosyeteden İnsan Manzaraları*, 175-84
Amber Alert, 78
Amerikan Gıda ve İlaç Dairesi (FDA), 86
Amerikan İç Savaşı, 234, 243
Amerikan Toplumu, 142, 255-57, 260, 275-76, 292-94
Amerikan Yerlileri, 431
ampirizm, 86, 251, 409, 432
An Evening with JonBenet Ramsey bkz. Davis, Walter
analitik felsefe, 317-20, 353
anarşizm, 138
Anderson, Paul Thomas: *Manolya*, 175
anoreksi, 58-62
antagonizma, 19, 24-25, 104, 215, 234, 246-50, 263, 360, 376, 386, 431
Antigone bkz. Sophocles
antisemitizm, 104-5
Arap Baharı, 276, 308
Arendt, Hannah, 357
Aristoteles, 20, 74, 242-44, 303-4, 310, 312, 397
Armstrong, Gillian: *Charlotte Gray*, 276
artı değer, 129, 159-62, 324-25, 361
Arzunun O Belirsiz Nesnesi bkz. Buñuel, Luis
Asabiyim bkz. Segal, Peter

Asi Gençlik bkz. Ray, Nicolas
Aşk bkz. Morrison, Toni
ataerki, 17-19, 58, 336, 416, 420-21, 425, 430, 437,
ateizm, 383-413
Auschwitz, 370
Aydınlanma, 39-40, 139, 140, 148, 269-70, 286, 292, 331, 383, 388, 397-98,
Ayer, A. J., 320

B

Babil bkz. Iñárritu, Alejandro González
Badiou, Alain, 15, 116, 200, 255-6, 386, 422, 435
Baldwin, Alec, 284
Balibar, Étienne, 15, 321
Barthes, Roland, 373-75
bastırma, 29, 30, 31, 46, 141, 372-73, 415-43
Başarının Sırrı bkz. Ross, Herbert
Başkanın Tüm Adamları bkz. Pakula, Alan
Bataille, Georges, 237-38, 340, 269
Beatty, Warren: *Kızıllar*, 276
Beauvoir, Simone de, 18, 438-39
Beck, Ulrich, 271
Behe, Michael, 369
Benjamin, Walter, 124
Berg, Charles Ramirez, 401
Bergman, Ingrid, 114
Berkeley Serbest Kürsü Hareketi, 360
Berlin, Isaiah, 137
Berlusconi, Silvio, 172
bilinçdışı, 17, 18, 41-42, 52-53, 60, 92, 139, 205-6, 325, 380, 395, ; ve arzu, 52-53, 149, 246, 262, 333; ve tanıma, 167; ve din, 400, 409, 412; ve fedakarlık, 239
bilişsel haritalandırma, 87-88, 175
bin Ladin, Usame, 261, 351-52, 370-71
Bion, Wilfred, 14
Bir Gecede Oldu bkz. Capra, Frank
Bloch, Ernst, 124
Bogart, Humphrey, 114
Bolşevizm, 16
Bond, James, 300
Boothby, Richard, 57, 329, 339
Brecht, Bertolt, 327: *Galileo*, 169
Breuer, Joseph, 376-77
Brown, Dan: *Da Vinci Şifresi*, 420-33, 438-39
Brown, Norman O., 36
Budizm, 51
Buñuel, Luis: *Arzunun O Belirsiz Nesnesi*, 181
burjuvazi, 14, 24-25, 205, 210, 220
burka, 423
Bush, George W., 81, 83, 180, 184, 258, 295-98, 353, 409
Butler, Judith, 208

C

Cameron, James: *Titanik*, 147, 162-63, 334

Campion, Jane, 216
Capra, Frank: *Bir Gecede Oldu*, 215
Cather, Willa: *Death Comes for the Archbishop*, 359
Cennet Bahçesi, 76, 345
Cennet bkz. Morrison, Toni
Cennet Yeniden bkz. Milton, John
Cesur Yürek bkz. Gibson, Mel
Cezayir Bağımsızlık Savaşı bkz. Pontecorvo, Gillo
Charlotte Gray bkz. Armstrong,
Chomsky, Noam, 390
CIA, 86
Cixous, Hélène, 208, 374
Clinton, Bill, 187, 260
Coca-Cola, 357
Columbine, 370
Copjec, Joan, 101, 152, 246, 263, 415
Crichton, Michael: *State of Fear*, 300
Critchley, Simon, 232
CSI: Crime Scene Investigations, 273

Ç

Çarpışma bkz. Haggis, Paul
Çay Partisi, 58-59
çevrecilik, 79, 282, 299-300
Çin Mahallesi bkz. Polanski, Roman
Çöl Aslanı bkz. Ford, John

D

Da Vinci Şifresi (film) bkz. Howard, Ron
Da Vinci Şifresi (roman) bkz. Brown, Dan
Dahmer, Jeffrey, 211
Dalgaları Aşmak bkz. von Trier, Lars
Darvinizm, 281, 372
Dava bkz. Kafka, Franz
Daviot, Pierre, 384
Davis, Walter, 90, 206, 366: *An Evening with JonBenet Ramsey*, 110
Dawkins, Richard, 389-96, 426
Dayton, Jonathan: *Küçük Gün Işığım*, 110
Death Comes for the Archbishop bkz. Cather, Willa
Deleuze, Gilles, 115, 199, 208, 210-11, 244-45, 247, 362-63, 373-76
DeLillo, Don: *Libra*, 87
Dembski, William A., 281
demokrasi, 43, 303-8, 303, 305, 310, 431
Dennett, Daniel, 388, 408-9,
Derrida, Jacques, 37, 38, 66, 198, 312, 419, 432, 433
Dershowitz, Alan, 353
Descartes, René, 270, 344
devrim, 18, 23-25, 45, 51-52, 115, 175, 208, 209, 275, 287, 327, 435; ve kayıp, 346; ve reform, 207; ve anlam, 373-74, 378
din, 46, 239-41, 353, 383-414, 446
Dipiero, Thomas, 247
dirimselcilik, 65
diyalektik, 73, 166, 206, 229, 270, 330, 411

Diyojen, 188
Doctorow, E. L., 87
doğal seçilim, 399
Doherty, Thomas, 187
Dolar, Mladen, 287-88
Dostoyevski, Fyodor: *Karamazov Kardeşler*, 407
Dövüş Kulübü bkz. Fincher, David
Dünya Ticaret Merkezi bkz. Stone, Oliver

E

Edelman, Lee, 77
ego, 27-28, 53, 59, 73, 118, 125-28, 206-7, 222, 289, 298,
Ehrenfel, Christian Von, 27
Ekmek ve Güller bkz. Loach, Ken
ekonomi, 38, 95-134, 265-66,
El Kaide, 387
emperyalizm, 257, 353, 359
Engels, Friedrich, 275, 344
Engizisyon, 270
Enron: *İş Dünyasının Açıkgözleri* bkz. Gibney, Alex
Ephron, Nora: *Sevginin Bağladıkları*, 118-19
Epistemoloji, 193
Er Rayn'ı Kurtarmak bkz. Spielberg, Steven
Erkekler Sarışın Sever bkz. Hawks, Howard
espriler, 131-34, 143-45
eşcinsel evlilik, 79-81, 150
eşitlik, 60, 137, 138, 140, 233, 263, 287, 310-11, 347, 439
evrensellik, 19, 98, 160, 162, 230, 232
evrim, 240, 281, 368-69, 379, 380, 389-90, 396, 399, 408-9,
Eyfel Kulesi, 258

F

fantazi, 46, 142, 209-26, 312, 421; ve kapitalizm, 334, 362; ve keyif, 118, 122, 194, 96; ve köken, 341; ve politika, 309-49, 387; ve travma, 215, 216, 218, 338
Farris, Valerie: *Küçük Gün Işığım*, 110
Faşizm, 16, 44, 85, 104-5, 194, 250, 251, 283, 304, 363, 387,
Faulkner, William: *Absalom, Absalom!*, 234
faydacılık, 239
fedakarlık, 54-62, 63-64, 138, 238, 361, 366, 372, ; ve komünizm, 14; ve fark, 198-200; ve keyif, 14, 33-34, 75, 123, 143, 151-59, 277-78, 305-8, 445, 449; ve nevroz, 220; ve tanıma, 162-64, 169, 172; ve din, 57, 391; ve toplum, 229-64
feminizm, 17, 58-62, 335, 417, 438-43,
fenomenoloji, 318
feodalite, 159
fetişisttik inkar, 326,
Fichte, J. G., 317, 412
Fincher, David: *Dövüş Kulübü*, 146-47,
Fink, Bruce, 221
Firestone, Shulamith, 18

Fleischer, Ari, 296
Fliess, Wilhelm, 89, 339
fobi, 186
Ford, Henry, 269
Ford, John: *Çöl Aslanı*, 436
Fort Sumter, 243
Foucault, Michel, 159, 198, 202, 203, 244-45, 265, 268, 315, 355
Fourier, Charles, 39
Frank, Thomas, 275, 284
Frankfurt Okulu, 114-15, 326, 415,
Fransız Devrimi, 313
Fransız Feminizmi, 374, 437
Fransız toplumu, 258
Frege, Gottlob, 318-19
Freud, Anna, 14
Freud, Sigmund, 187, 339; ve antagonizma, 19, 24-26; ve kaygı, 184-86; ve kastrasyon, 19; ve sınıf, 140-46; ve Komünizm, 16; ve tedavi, 42, 63-64, 259, 377; ve ölüm dürtüsü, 14, 27-33, 35, 45, 68, 72-73, 95-101, 120, 372; ve arzu, 40-41; ve ekonomi, 95-100, 131-32, 141; ve ego, 126-27; ve keyif, 117-20; ve fantazi, 218-20, 330-34, 339; ve fort/da oyunu, 70-73; ve serbest çağrışım, 245; ve iyi, 21; ve Hegel, 52-53; ve homoseksüellik, 19; ve adalet, 233; ve nevroz, 105-6, 204-12; ve Nietzsche, 52; ve normallik, 205-6; ve Oidipus kompleksi, 19; ve fizyoloji, 96; ve haz ilkesi, 119-20, 237; ve psikoz, 208; ve din, 384-89, 395-97;ve baştan çıkarma kuramı, 89-90; ve cinsel fark, 290; ve cinsel dürtüler, 27-33; ve öznellik, 51-55; ve ıstırap, 13; ve süperego, 289-92; ve şiddet, 90 -Eserleri: *Haz İlkesinin Ötesinde*, 26-27, 31, 70-74, 97, 119; *Uygarlığın Huzursuzluğu*, 16, 33, 73, 155, 372, 385; *Ego ve İd*, 289; *Psikanaliz Üzerine Beş Konferans*, 213; *Bir Yanılsamanın Geleceği*, 385, 388; "Dürtüler ve Kararsızlıkları", 120; *Psikanalize Giriş Dersleri*, 204, 333; *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri*, 131-32, 143; "Olumsuzlama", 54-55; "Narsisizm Üzerine", 53; "Psikoterapi Üzerine", 205; *Bilimsel bir Psikoloji Projesi*, 96-97, 100, 126, 237; "Perde Anılar", 331; *Histeri Üzerine Çalışmalar* (Joseph Breuer ile birlikte), 141, 207
Friedan, Betty, 18
Friedlander, Jennifer, 442
Friedman, Milton, 107-8, 410
Fromm, Erich, 15, 28-31, 63-64, 352
Frost, Mark, 183

G

Galileo bkz. Brecht, Bertolt

Galileo, 269
Garcia, Jerry, 132
Gates, Bill, 140, 145
gerçeklik ilkesi, 31
Gibney, Alex: Enron: *İş Dünyasının Açıkgözleri*, 301
Gibson, Mel: *Cesur Yürek*, 77; *Tutku: İsa'nın Çilesi*, 366-67
Giddens, Anthony, 266
Gillian Chase, David: *The Sopranos*, 151
Goldmann, Lucien, 199
Gore, Al, 299
Gould, Stephen Jay, 426
Goux, Jean-Joseph, 267
göçmen, 435-38,
Grateful Dead, 132
Gross, Otto, 28, 30
Grosz, Elizabeth, 59
Guattari, Félix, 115, 116, 208, 210, 247, 362-63, 373, 375
Guggenheim, Davis: *Uygunsuz Gerçek*, 299

H

Habermas, Jürgen, 406
Haggis, Paul: *Çarpışma*, 175
Haider, Jörg, 250
Hamlet bkz. Shakespeare, William
Hardt, Michael, 363, 376
Harris, Sam, 388-89, 395
Hartmann, Heinz, 206
Hawks, Howard: *Erkekler Sarışın Sever*, 107
Hayek, Friedrich, 107, 137
haz ilkesi, 31
Heckerling, Amy: *Ridgemont Lisesinde Hızlı Günler*, 216
Hegel, G. W. F., 52, 65-67, 75, 149, 166, 206, 210, 230, 310-11, 375, 443; ve fantazi, 317; ve sonsuzluk, 163, 357-58; ve bilgi, 210; ve sınır, 416; ve efendi/köle diyalektiği, 156-59; ve tanıma, 166-67; ve tekillik, 230
Heidegger, Martin, 69-70, 137-38, 184-86, 190, 198-99, 357; ve ölüm, 355, , 357, 378, ; ve Marksizm, 199, 268,; ve fenomenoloji, 318
Heinlein, Robert: *Stranger in a Strange Land*, 142-43
Hermeneutik, 420, 427-33
Hıristiyanlık, 62-64, 76, 365-71, 422-30
Hill, Anita, 187
histeri, 89, 207-8, 259, 286-87, 376
Hitchcock, Alfred, 216
Hitchens, Christopher, 388-89, 395
Hitler, Adolf, 259, 352, 364
Hobbes, Thomas, 229
Hollywood, 114, 118, 215-16
Horkheimer, Max, 115, 197, 270
Horus, 430
House M. D., 273
Howard, Ron: *Külkedisi Adam*, 77; *Da Vinci Şifresi*, 420-432, 438-39
Hughes, Howard, 142-43
Husserl, Edmund, 318

I

Iñárritu, Alejandro González: *Paramparça Aşklar ve Köpekler*, 401; *Babil*, 401-5; *21 Gram*, 401
Irak Savaşı, 83, 257, 297, 409
Irigaray, Luce, 198, 374
ıstırap, 13, 24, 62-68, 207, 385, 449

İ

ideoloji, 17, 64-65, 107, 199, 200-2, 217-18, 247, 277, 310, 313, 329-30, 345, ; ve kapitalizm, 45, 114-25, 202, 324, 390; ve bireycilik, 401; ve yaşam, 65, 355, 365; ve olanak, 332-37; ve ilerleme, 43; ve din, 395, 396, 353-54, 387; ve bastırma, 415, 420; ve anlam, 373, 408-10, 421, 430; ve ıstırap, 62-68; ve travma, 337-42
İkinci Dünya Savaşı, 242
İkiz Tepeler (televizyon dizisi) bkz. Lynch, David
ilerleme, 37-44, 51
inanç, 383-413
İncil'in Şifresi, 418
insan hakları mücadelesi, 43
İsa, 366, 420, 429-30
İslam, 65, 67, 87, 182, 351-53, 423, 431
isyan, 23,
iyi, 15-16, 20-26, 38-47, 53, 60, 223, 243-45, 303-8, 380, 445-49

J

Jameson, Fredric, 87-88, 156, 175
Jazz bkz. Morrison, Toni
Jefferson, Thomas, 137
JFK bkz. Stone, Oliver
Johnson, Phillip E., 281
Johnston, Adrian, 120, 446
Jung, Carl, 14

K

Kafka, Franz, 59: *Dava*, 215
Kant, Immanuel, 35, 39-40, 139, 166, 232, 239, 313, 315-17, 344, 397, 408, 411-12, 425, 433
kapitalizm, 18, 23-26, 45, 64-65, 80, 87, 104-46, 151-64, 267, 284, 334, 390, 421, 446; ve otorite, 265-70, 275, 287-88, 293 ve meta fetişizmi, 45, 98, 323-28; ve talep, 95, 113, 170-71; ve demokrasi, 302-8; ve keyif, 107, 163, 210, 446-47; ve aşırılık, 105; ve özgürlük, 138, 408-11; ve köktencilik, 351; ve bireycilik, 230, 293, 321-24; ve yaşam, 353-54, 355-65; ve modernite, 140, 156; ve normallik, 197-200, 203-4, 212; ve olanak, 334; ve kâr, 129, 133; ve şiddet, 14-15; ve israf, 392-95
Kapitalizm: Bir Aşk Hikâyesi bkz. Moore, Michael
Karamazov Kardeşler bkz. Dostoyevski, Fyodor

Karanlığın Sol Eli bkz. Le Guin, Ursula K.
Karatani, Kojin, 135
kastrasyon, 19, 185-86, 248, 252, 290, 341
Katolik Kilisesi, 424
kaygı, 98-120
Kayıp Cennet bkz. Milton, John
Kayıp Otoban bkz. Lynch, David
Keats, John: "Ode to a Nightingale", 370
Kennedy, John Fitzgerald, 86
kıta felsefesi, 320
kıtlık, 31, 67, 357
Kızıllar bkz. Beatty, Warren
Kierkegaard, Søren, 395, 398
Kilik, Jon, 405
Klein, Melanie, 14, 32
Knight, Peter, 87
Knight, Phil, 293
komşu, 168-69, 294
Komünizm bkz. Marksizm
Kordela, A. Kiarina, 376
köktencilik, 46, 65, 67, 172, 180-81, 184, 189, 351-52, 358, 362-63, 366-72, 381; ve Katolik Kilisesi, 424; ve politika, 386; ve anlam, 420-25, 432
Kral Oidipus bkz. Sophocles
Krips, Henry, 443
Kristeva, Julia, 23
Ku Klux Klan, 429
Kubrick, Stanley: *Zafer Yolları*, 241
Kunkle, Sheila, 35, 205, 242
Kuran, 182
Kurucu Babalar, 77
Kutcher, Ashton, 114
Kutsal Kâse, 420-430
Küçük Gün Işığın bkz. Dayton, Jonathan; Farris, Valerie
Külkedisi Adam bkz. Howard, Ron
küresel ısınma, 282, 300
küreselleşme karşıtı hareket 79
kürtaj, 79, 280, 367, 372, 379, 423-24

L

La Pyramide Inversée, 428
Lacan, Jacques, 57, 127, 339, 388, 417, 424; ve kaygı, 186, 192; ve otorite, 83; ve tedavi, 18, 100; ve ölüm dürtüsü, 14, 32; 99, 356; ve evrim, 380; ve fantazi, 329, 332, 339-40; ve Tanrı, 397-98; ve iyi, 21-22; ve *jouissance* (keyif), 154, 157-58, 192, 279; ve bilgi, 40, 418; ve dil, 17, 96, 167, 433-34; ve mazoşizm, 35, 278; ve nevroz, 106; ve nesne *a*, 54, 57-58; ve cinsel fark, 247-48, 251, 290, 421; ve ıstırap, 207; ve süperego, 289-92; ve semptom, 102; ve üniversite söylemi, 285-88
Laclau, Ernesto, 15, 329, 431
Laplanche, Jean, 90
Lasch, Christopher, 176
Lazare, Daniel, 406
Le Guin, Ursula K.: *Mülksüzler*, 332, 346-47; *Rüyanın*

Öte Yakası, 332, 341-42; *Karanlığın Sol Eli*, 332, 335-37
Le Pen, Jean-Marie, 250
Levinas, Emmanuel, 168
Lévi-Strauss, Claude, 25
Lewinsky, Monica, 187, 260
liberalizm, 24, 229-32, 250
Libra bkz. DeLillo, Don
Loach, Ken: *Ekmek ve Güller*, 276
Locke, John, 137, 229-30, 304
Lukács, Georg, 199, 274-75, 326,
Lynch, David, 216: *Kayıp Otoban*, 183; Mulholland Çıkmazı, 183; *İkiz Tepeler* (televizyon dizisi), 183

M

Magdalalı, Meryem, 420, 427
Manolya bkz. Anderson, Paul Thomas
Marcuse, Herbert, 31-33, 36,
Marksizm, 16, 38, 64-65, 202, 207, 268, 321, 399, 406; ve meta fetişizmi, 325-27; ve ideoloji eleştirisi, 114-115; ve özgürleşme, 13-14, 363 ve fantazi, 328-33, 343-49; ve adaletsizlik, 135-36, 139-40; ve praksis, 24; ve psikanaliz, 28-33, 105, 139-140, 206, 251-53; ve devrim, 115; ve ıstırap, 62-63; ve ütopya, 43-44, 381; ve şiddet, 14-15
Marx, Karl, 64, 115, 136, 174, 230, 396-97; ve birikim, 112; ve antagonizma, 24-28; ve sınıf mücadelesi, 154; ve komünist toplum, 105, 344; ve arzu, 109; ve fantazi, 309-12, 321-28; ve özgürlük, 62, 287; ve bilgi, 267-68, 275; ve yaşam, 361-62, 273-74; ve ahlak, 135, 394; ve tatmin, 110-12, 117; ve toplum, 230-32; ve artı değer, 129, 159, 324-25
Masson, Jeffrey, 90
Mauss, Marcel, 236-37
Mazoşizm, 34-35, 56, 278, 345,
McDermott, Jim, 297
McDonald's, 188
McTeague bkz. Norris, Frank
Megan Kanunu, 78
Melville, Herman, 128: *Moby Dick*, 127-28
Merleau-Ponty, Maurice, 14-15
Mesiyanizm, 37, 124
Meta, 45, 73, 98, 110-11, 121-24, 136, 142, 144-45, 199, 267, 323-27, 357-58, 446,
Metafizik, 38, 317-18,
Mill, John Stuart, 24, 229
Miller, Jacques-Alain, 251, 424
Milliyetçilik, 343
Milton, John: *Kayıp Cennet* 64; *Cennet Yeniden*, 64
Mitchell, Juliet, 17-19
Moby Dick bkz. Melville, Herman
Modernite, 43, 156, 197-98, 239-41, 356-59, 263-69
Monde, Le, 255

Moore, Michael, 292-301: *The Big One*, 292-94; *Benim Cici Silahım*, 294; *Kapitalizm: Bir Aşk Hikâyesi*, 293; *Fahrenheit 9/11*, 294-301; *Roger and Me*, 292-93; *Sicko*, 298, 301
Morrison, Toni, 87: *Sevilen*, 102-3; *Jazz*, 102; *Aşk*, 102-3; *Cennet*, 102-3
Mouffe, Chantal, 15, 250, 254, 329, 431
Mulholland Çıkmazı bkz. Lynch, David
Mulvey, Laura, 17, 327
Musa, 112
Mussolini, Benito, 16
Mülksüzler bkz. Le Guin, Ursula K.

N

narsisizm, 53, 145, 172, 191, 222
Nasio, Juan-David, 72, 441
Nazizm, 16, 250, 364-65, 447,
Negri, Antonio, 363, 376
Neroni, Hilary, 299, 301
Nevroz, 100, 105, 204-12, 220-22, 328
Nietzsche, Friedrich, 51-52, 68-69, 137-38, 214, 244, 265, 312-13, 376, 396, 399
Noel, 111
Noonan, Peggy, 370
normallik, 197-212, 328
Norris, Frank: McTeague, 113
nostalji, 73-85, 91

O-Ö

Obama, Barack, 261, 307-8
obsesyon, 208
"Ode to a Nightingale." bkz. Keats, John
okul duası, 79-81, 280
olumsallık, 66-68, 176, 340, 342, 400-13
Onfray, Michel, 16, 52, 388-89
ontoloji, 43, 45, 86, 185, 251, 316, 371, 283, 397, 417, 426
Operation Rescue, 283-84
Oppenheimer, Robert, 356
Opus Dei, 422, 430
Ortaçağ, 43
otoerotizm, 53, 70
özgürlük, 39, 46-47, 61-62, 80, 88, 135-147, 154, 226, 377-413; ve kaygı, 184-85; ve ateizm, 407-13; ve kendini kandırma, 201; ve kapitalizm, 135-40, 287, 305-6, 410; ve fantazi, 333; ve bilgi, 270; ve yasa, 408, 411-12; ve liberalizm, 229-30; ve felsefe, 311, 314-20

P

Pakula, Alan: *Başkanın Tüm Adamları*, 88
Paramparça Aşklar ve Köpekler bkz. Iñárritu, Alejandro González
paranoya, 82-89, 215, 262-63, 387-88
Pascal, Blaise, 182, 393, 397
Pascal'ın bahsi, 393

patolojik narsisizm, 145, 172
peçe, 181
Pfaller, Robert, 202
Picasso, Pablo, 434
Platon, 40, 57-58, 303-4, 309-14, 317, 322, 344
Polanski, Roman: *Çin Mahallesi*, 109, 110
Pontalis, Jean-Bertrand, 341
Pontecorvo, Gillo: *Cezayir Bağımsızlık Savaşı*, 404
Portman, Natalie, 114
potlatch, 236
pozitivizm, 420, 426-27, 432
proletarya, 24, 29, 159, 323, 325, 327
psikoz, 147, 165, 205-12, 220-21, 234, 386

Q

Quine, Willard Van Orman, 312

R

Rancière, Jacques, 15, 302, 310, 386
Rand, Ayn, 229
Rawls, John, 21, 24, 130, 137, 166
Ray, Nicolas: *Asi Gençlik*, 187
Reagan, Ronald, 81
Refn, Nicolas Winding: *Sürücü*, 436-37
Reich, Wilhelm, 15, 28-30, 65, 259
Reinhard, Kenneth, 168, 252,
Resnais, Alain, 216
Restuccia, Frances, 209
Ricardo, David, 107
Ridgemont Lisesinde Hızlı Günler bkz. Heckerling, Amy
Rorty, Richard, 136, 137
Ross, Herbert: *Başarının Sırrı*, 218
Rothenberg, Molly, 191
Rumsfeld, Donald, 257
Rus Devrimi, 16
Ruth, Babe, 132
Rüyanın Öte Yakası bkz. Le Guin, Ursula K.

S

Sade, Marquis de, 35
sadizm, 34-35, 366
saldırganlık, 32, 33, 92-3, 191, 352, 359
Salecl, Renata, 171
Santayana, George, 40
Santner, Eric, 128-29, 168, 173, 274
sapkınlık, 113, 154, 208-12, 220-24
Sarkozy, Nicolas, 172, 200
Sartre, Jean-Paul, 69, 198-201, 371, 410-11,
Saussure, Ferdinand de, 96
Schelling, F. W. J., 317
Schiavo, Terri, 369-71, 381
Schindler'in Listesi bkz. Spielberg, Steven
Schmitt, Carl, 210, 249-50, 254
Schopenhauer, Arthur, 39, 51-52,
Schreber, Daniel Paul,
Segal, Peter: *Asabiyim*, 272-74

semptom, 43, 100-7, 376-77
Seshadri, Kalpana, 247
Sevginin Bağladıkları bkz. Ephron, Nora
Sevilen bkz. Morrison, Toni
Shakespeare, William, 419: *Hamlet*, 74, 223-25
Sheen, Charlie, 171
sınıf mücadelesi, 24
Simmel, Georg, 63
Sinizm, 64-65, 188-89,
Sion Tarikatı, 428
Smith, Adam, 64, 107-8
Smith, Roger, 293
Soğuk Savaş, 67, 85
Sokrates, 113, 310, 314
Sophocles: *Antigone*, 74, 142-43; *Kral Oidipus*, 75
Sosyeteden İnsan Manzaraları bkz. Altman, Robert
Sovyetler Birliği, 16, 29, 67, 251, 392
Spears, Britney, 145
Spielberg Steven: *Er Rayn'ı Kurtarmak*, 77, 242; *Schindler'in Listesi*, 225
Spinoza, Baruch, 169, 243, 244-45, 311, 356, 375-76
Spurlock, Morgan: *Şişir Beni*, 298-99
Stalin, Joseph, 269
Stalinizm, 14-15, 16, 268-69
State of Fear bkz. Crichton, Michael
Stavrakakis, Yannis, 307, 329
Stenger, Victor, 388-89, 392
Stevens, Alexandre, 248
Stone, Oliver, 87: *JFK*, 86-87; *Dünya Ticaret Merkezi*, 87
Stranger in a Strange Land bkz. Heinlein, Robert
süperego, 112, 289-92
Sürücü bkz. Refn, Nicolas Winding

Ş

şeyleşme, 198, 199
şiddet, 33, 67, 78-79, 89-93, 179-84, 264, 269, 294, 359, 366, 425, 436-37; ve itaat, 151; ve sadizm, 35
Şişir Beni bkz. Spurlock, Morgan
şizofreni, 199, 208, 210

T

Talmud, 225
Tarkovsky, Andrei, 216
tekinsiz, 168
terör, 181, 255-57, 261, 296-97, 353, 370, 422, 448
Terörle Mücadele Savaşı, 85, 180-84, 255-56, 261, 403
The Matrix bkz. Wachowski, Andy and Larry
The Sopranos bkz. Chase, David
Thomas, Clarence, 187
Titanik bkz. Cameron, James
Toplayıcılar bkz. Varda, Agnès
trajedi, 74-75
travma, 47, 69-73, 78, 126, 170, 256-60, 264, 379, 404, 420; ve kaygı, 190; ve kastrasyon, 43, 186, 252; ve keyif, 33-34, 174, 273-74, 348-49, 381; ve fantazi, 215-16, 218, 219, 332, 337-42

Troçki, Lev, 251
Trump, Donald, 214
Tutku: İsa'nın Çilesi bkz. Gibson, Mel
Twinkies, 277

U-Ü

Ulusal Kurtuluş Cephesi, 404
Uygunsuz Gerçek bkz. Guggenheim, Davis
Uzay Yolu (televizyon dizisi), 334
ütopya, 22, 36, 39, 43, 263, 329, 374, 381, 445, 446

V

Van Haute, Philippe, 216-17
Varda, Angès: *Toplayıcılar*, 301
varoluşçuluk, 206
Verhaeghe, Paul, 417
Vietnam Savaşı, 86, 241, 360-61
Vighi, Fabio, 330
Virno, Paolo, 116,
Voltaire, 380
von Trier, Lars: *Dalgaları Aşmak*, 290

W

Wachowski, Andy and Larry: *The Matrix*, 153-54
Wall Street'i İşgal Et, 284
Wells, Jonathan, 281
Wenders, Wim, 216
Winnicott, Donald, 14
Wittgenstein, Ludwig, 262, 313, 319-20, 377
Wolf, Naomi, 58
Wood, Ellen Meiksins, 310
Wood, Neal, 310

Y

yabancılaşma, 112, 130, 315, 327, 356
Yahudilik, 76, 105, 391
Yaratılışçılık, 281-82, 302, 369, 379

Z

Zac, Lilian, 431
Zafer Yolları bkz. Kubrick, Stanley
Žižek, Slavoj, 15, 85, 104, 128, 153-54, 168, 172, 190-91, 215, 259, 261, 282, 330, 356, 362, 421
Zupančič, Alenka, 107, 133, 278, 288, 411

“Psikanaliz yeni pozitif politik programlar ortaya koymaz; bunun yerine, her istikrarlı kolektif bağ için tehdit oluşturan yıkıcı bir gücün, bir ‘olumsuzluğun’ -ölüm dürtüsünün- dış hatlarını tespit etmekle yetinir. Bu anlayış çerçevesinde, farklı psikanalistler devrimci, liberal veya muhafazakâr görüşleri savundular. Söylenebilecek her şey söylendi mi peki? McGowan’ın kitabı baştan sona yeni bir hat çizerek bu dağınıklığa çekidüzen veriyor: Psikanalizin verdiği en önemli ders, özgürleşimci politikanın herhangi bir ortak İyi mefhumunu değil, ölüm dürtüsünün olumsuzluğunu temel alması gerektiğidir. Bu düşüncenin sonuçları sarsıcıdır, bizi Freudcu Marksizmin standart versiyonlarının çok ötesine taşır; *Sahip Olmadığımız Şeyin Keyfini Sürmek* psikanaliz-politika aksındaki her şeyi tepeden tırnağa değiştirir.”

Slavoj Žižek

Psikanalizle politikayı bir araya getirmeye çalışan sayısız teşebbüse karşın, psikanalizin temel ilkelerinde yer alan politik projeyi tanımlayan ilk kitap budur. McGowan, psikanalizin temel ilkelerinden çıkan bu politik projenin Marksizmin yirminci yüzyıldaki akıbetinin ardından özgürleşimci politikaya yeni bir kanal açtığını ileri sürüyor.

Psikanalizin politik muhtevasının peşine düşenler genellikle Freud’un cinsellik üzerine erken çalışmalarına bakar, oysa McGowan Freud’un ölüm dürtüsünü keşfedişine ve kavramın Lacan’daki gelişimine odaklanıyor. Ölüm dürtüsünün bir sonucu olarak gerçekleşen kendi kendine zarar vermenin, politik felsefemizin merkezine almamız gereken özgürleşmenin kurucu edimi olduğunu ileri sürüyor. Psikanalizin, özgürleşmeyi kaybın üstesinden gelmeyi sağlayacak bir eylemden ziyade kaybın benimsenmesi olarak düşünme imkânı barındırdığını iddia ediyor. McGowan, keyif patikasını bulmanın ancak kaybın benimsenmesiyle mümkün olabileceğini, keyfin politik mücadelenin belirleyici faktörü olduğunu -ve ancak kaybın merkeziyetini benimseyen bir politik projenin küresel kapitalizm karşısında uygulanabilir bir alternatif oluşturabileceğini- savunuyor.

İMGE kitabevi

imge·com·tr

facebook.com/imge.yayinlari
twitter.com/imgekitabevi
instagram.com/imgekitabevi
pinterest.com/imgekitabevi
youtube.com/imgekitabevi
google+ imge@imge.com.tr
imge@imge.com.tr

ISBN 978-975-533-917-7
9 789755 339177

THG
0829376
NDC