GIDIKLANAN ÖZNE

politik ontolojinin yok merkezi

Slavoj ŽIŽEK



İngilizceden Çeviren
Şamil Can

epos

Slavoj Žižek, (1949– Lyublyana/Slovenya) Doktorasını Alman tarih felsefesi konusunda yapmıştır. Psikanaliz, Lacan düşüncesi, popüler kültür-politika, felsefe-politika-güncel politika ve düşünürler arası etkilenimleri konu alan analitik çalışmalarıyla tanınmaktadır. 1979'dan itibaren öğretim üyesi olduğu *Lyublyana Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe Enstitüsü*'ndeki çalışmaları dışında dünyanın çeşitli üniversitelerinde de çalışmalar yapmaktadır.

Yugoslavya'nın parçalanması ve Slovenya'nın bağımsızlığını kazanmasının ardından 1990 yılında Slovenya cumhurbaşkanlığı konseyine de aday olmuştur. Öğretim üyesi olduğu Üniversite'nin adıyla anılan ve düşünsel bir çekirdek özelliği de taşıyan "*Lyublyana Okulu*", yeni Slovenya'nın kuruluşu sürecine fiilen katılmıştır.

Avrupa ve Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde de dersler ve konferanslar vermektedir.

Žižek'in Türkçeye çevrilen kitaplarından bazıları şunlardır: *Âhir Zamanlarda Yaşarken*, İdeolojinin Yüce Nesnesi, *Kırılgan Temas*, Yanuk Bakmak: *Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*,(–Metis Yay.), *Lenin Üzerine*, *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, *Kırılgan Mutlak*, (–Encore Yay.), *Olumsuzla Oyalanma* (–İmge Yay.)

Biri Totalitarizm mi Dedi? Bir Nosyonun (Kötüye)Kullanımına Beş Müdahale (Epos Yay. –2006).



EPOS YAYINLARI– 26
bilim-felsefe-politika kitapları– 17

Slavoj Žižek
GIDIKLANAN ÖZNE
politik ontolojinin yok merkezi

İngilizceden Çeviren:
Şamil Can

Yayına Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
The Ticklish Subject
the absent centre of political ontology

©Slavoj Žižek, 1999
© Verso, 2000 yılında yapılan I. Basım'dan çevrilmiştir
©Epos Yayınları, 2003

Düzelti:
Gültekin Koçuşağı

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10

Üçüncü Basım: Ankara, Ocak 2012
ISBN: 978-975-6790-31-1
Sertifika no: 16468

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara,
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposkitap@eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com

Slavoj Žižek

GIDIKLANAN ÖZNE

politik ontolojinin yok merkezi

İngilizceden Çeviren:

Şamil Can



epos

İÇİNDEKİLER

Giriş: Bir Hayalet Dolanıyor Batılı Akademyanın Üzerinde... 7

I. 'Dünyayı Kaplayan Gece' 13

1 *Aşkın İmgelemin Darboğazı, ya da, Bir Kant Okuru Olarak Martin Heidegger* 15

– Heideggerci Siyasal Bağlanım(sızlık) – *Varlık ve Zaman* Neden Bitirilemedi? – Aşkın İmgelemdeki Sorun – Delilikten Geçiş – İmgelemin Şiddeti – Canavarca – Kant'ı, David Lynch'le – Kant'ın Akozmizmi

2 *Hegelci Gıdıklanan Özne* 89

– Diyalektik Anamorfoz – 3, 4, 5 – Töz ile Özne'nin *Spekülatif* Özdeşliği – Hegelci Zorunlu Seçim – 'Somut Evrensellik' – 'Hiçbir şey istememektense...' – 'Beni bunun dışına dahil edin!' – Materyalist Bir İnayet Teorisine Doğru

II. Yarılmış Evrensel 151

3 *Hakikat Siyaseti, ya da, Bir Saint Paul Okuru Olarak Alain Badiou* 153

– Hakikat-Olayı... – ...ve Karar verilemezliği – Hakikat ve İdeoloji – Aziz Pavlus'u, Badiou ile – İki Ölüm Arasında – Lacancı Özne – Efendi mi, Analist mi?

4 *Siyasal Özneleşme ve Dönüşümleri* 205

– Badiou, Balibar, Rancière – Hegemonya ve Semptomları – Ve Özne Girer... – Neden Hâkim Düşünceler, – Hâkimlerin Düşünceleri Değildirler? – Siyasallık ve İnkârları – Görünüşün (Kötüye) Kullanımları – Siyaset-sonrası-siyaset – İlerici Bir Avrupamerkezcilik Olabilir mi? – Üç Evrensel – Çokkültürcülük – Hukukun Sol Tarafından Askıya Alınışı İçin – Dışkıyla Özdeşleşmenin Müphemliği – Edimi Üstlenmek

III. Özneden Öznel Mahrumiyete 293

5 *Tutkulu Bağlılık(sızlık)lar, ya da, Bir Freud Okuru Olarak Judith Butler* 295

– Neden Sapkınlık Tahripkâr Değildir – İdeolojik Çağrılma – Direnişten Edime – 'Fanteziyi Katetmek' – Melankolik Çifte-Düğüm – Cinsel Farkın Gerçek'i – Mazoşist Kandırmaca – Arzudan Dürtüye... Sonra da Geriye

6 *Oedipus Nereye Gidiyor?* 371

– Üç Baba – Simgesel Etkiliğin Sonu – Risk Toplumu ve Düşmanları – Risk Toplumunun Tedirginliği (*Unbehagen*) – *Siyasal* İktisat bu, Aptal! – Gerçekteki Geri Dönüşler – Boş Yasa – Fallustan Edime – İyi'nin Ötesinde

Dizin / 470

Giriş:
Bir Hayalet Dolanıyor
Batılı Akademyanın Üzerinde...

... Kartezyen öznenin hayaleti. Tüm akademik güçler bu hayaletin şeytanî etkisini bertaraf edebilmek için kutsal bir ittifak halindeler: ('Kartezyen Paradigma'yı bütünlük arayışındaki başka bir yaklaşım lehine aşmak isteyen) *New Age* obskürantistlerinden (Kartezyen özneyi bir kurgu, merkezsizleşmiş metinsel mekanizmaların bir etkisi olarak gören) postmodern yapısökümcülere; (Kartezyen monolojik öznellikten söylemsel öznelerarasılığa doğru bir kaymanın zorunlu olduğunda ısrarcı olan) Habermasçı iletişim kuramcılarından (yıkımlarına halen devam eden nihilizmle sonuçlanmış olan modern öznelliğin ufkunu 'katetme' gereğini vurgulayan) Varlık düşüncesinin Heideggerci temsilcilerine; (özgül bir Benlik sahnesinin mevcut olmadığını, onun yerinde aslında sadece birbiri ile çarpışan güçlerin sebep oldukları kızılca-kıyamet bir kargaşayı ampirik olarak ispatlamaya çalışan) bilişsel bilimcilerden (doğanın acımasızca sömürülmesine felsefî bir temel sağladığı gerekçesiyle Kartezyen mekanik-materyalizmi suçlayan) Derin Ekolojistlere; (düşünen-burjuva-öznenin yanılsamalı özgürlüğünün aslında sınıf ayrımında köklenmiş olduğunda ısrar eden) eleştirel (post-) Marksistlerden (cinsiyetten bağımsız olduğu farzedilen *'cogito'*nun gerçekte ataerkil bir erkek kurgusu olduğunu vurgulayan) feministlere dek tüm akademik güçler... Karşıtları tarafından bir kere olsun Kartezyen mirastan yeterince arınamamış olmakla suçlanmayan tek bir akademik yönelim kalmış mıdır acaba? Ya da bu yönelimlerden hangisi, üzerine bir damga gibi yapıştırılan bu Kartezyen öznellik ayıbını 'radikal' eleştirmenlerine ve dahi 'gerici' karşıtlarına geri yansıtmadan durabilmiştir ki?

Bu durumun iki temel sonucu vardır:

1. Kartezyen öznellik kipi tüm akademik güçler tarafından kuvvetli ve halen aktif bir entelektüel gelenek olarak görülmektedir.

2. Kartezyen öznellik partizanlarının kendi görüşlerini, hedeflerini ve eğilimlerini tüm dünyanın gözü önünde yayımlamalarının ve bu 'Kartezyen öznelliğin Hayaleti' masalına Kartezyen öznelliğin felsefî manifestosu ile cevap vermelerinin tam zamanıdır.

Dolayısıyla bu kitap da, herkesçe ortaklaşa bir şekilde reddedilişi sayesinde günümüz akademyasının tüm rakip taraflarına sessiz bir uzlaşma sağlayan Kartezyen özneyi yeniden-öne-sürme ve savunma çabasını üstleniyor: Her ne kadar tüm bu yönelimler (Habermasçılara karşı yapısökümcüler; bilişsel bilimcilere karşı *New Age* obskürantistleri, vs.) birbirileri ile – en azından görünüşte – ölümcül bir çatışma içerisindelerse de, Kartezyen özneyi reddedişlerinde birleşmekteler. Tabiî buradaki amacımız şu ânki haliyle modern düşünceye hâkim olan *'cogito'*ya (kendine saydam olan düşünen özneye) geri dönmek değil, pasifleştirici bir etkisi olan bu saydam 'benlik' tahayyülünden gerçekte pekâlâ uzak olan *'cogito'*nun o unutulmuş öbür yüzüne, ondaki o fazlaya, göz önüne çıkarılmamış çekirdeğe ışık tutabilmektir. Kitaptaki üç ana bölüm, günümüzdeki öznelliğin söz konusu edildiği üç ana alana odaklanıyor: Alman İdealizmi geleneği; Althusser-sonrası siyaset felsefesi; Özne'den o 'yapısökümcü' özne-konumları ve özneleştirme süreçleri çoğulluğu sorunsalına geçen kayma.[1] Her bir ana bölüm, eserleriyle Kartezyen öznelliğin örnek bir eleştirisini temsil eden önemli bir yazar üzerine bir alt bölümle başlıyor; ardından da, önceki alt bölümün esasını oluşturan düşüncenin etkilerini konu alan ikinci bir alt bölümle devam ediyor (Alman İdealizmi'nde öznellik; siyasal özneleştirme süreci; öznenin oluşumunun psikanalitik bir anlatımı olarak 'Oedipus kompleksi').[2]

I. ana bölüm, *Heidegger'in modern Kartezyen öznelliğin ufkunu katetme çabasıyla detaylı bir yüzleşmeye* girişen alt bölümle başlar. Otantik öznellik filozofları, felsefî tasarılarının içsel mantığı gereği, *'cogito'*ya içkin olan bir 'delilik' ânını koyutlamaya ve sonra da bu ânı 'ye-

[1] Bilişsel bilimlerin Kartezyen öznelliği reddedişleriyle detaylı bir yüzleşme için, bkz. Slavoj Žižek, 'The Cartesian Subject versus the Cartesian Theatre', *Cogito and the Unconscious*, der. Slavoj Žižek, Durham, NC: Duke University Press 1998 içinde.

[2] İlginç bir şekilde bu üç ana bölüm, Alman/Fransız/Anglo-Amerikan geleneklerinin oluşturduğu coğrafî üçlemeyle çakışır: Alman İdealizmi, Fransız siyaset felsefesi, Anglo-Amerikan kültürel çalışmalar.

niden normalleştirmeye' mecbur olmuşlardır (örn. Kant'ta şeytanî Kötülük, Hegel'de 'dünyayı kaplayan gece', vs.). Heidegger'deki sorun ise önermiş olduğu modern öznellik tasavvurunun bu fazlalığı göz önüne almamasıdır – açıkçası bu tasavvur, Lacan'ı Bilinçdışı'nın öznesinin *cogito* olduğunu söylemeye sevkeden bu aşırı boyutu 'içermez'. Heidegger'in temel ve ölümcül hatasını Kant okumasındaki başarısızlığında açıkça görebiliriz: Heidegger aşkın imgeleme odaklanırken, özgürlüğün dipsiz uçurumuna verilen bir başka ad olan imgelemin o anahtar boyutunu – o tahrip edici, anti-sentetik boyutunu ıskalamış olur; bu başarısızlık aynı zamanda Heidegger'in Nazi bağlanımına dair o eski soruna da ışık tutar. Dolayısıyla bu yüzleşmenin ardından gelen ikinci alt bölüm de öznelliğin Hegel'deki konumunu ortaya koymaya çabalar, bunun için de o felsefî düşünümsellik kavramı ile Bilinçdışı'nın (histerik) öznesini karakterize eden o düşünümsel dönüş arasındaki bağa odaklanır.

II. ana bölüm, bir şekilde Althusser'i kendileri için bir başlangıç noktası olarak almış olan, ancak sonraları Althusser'e yöneltmiş oldukları eleştiriler sayesinde kendi siyasal öznellik teorilerini geliştiren dört filozofla bir yüzleşme içerir: Laclau ve hegemonya teorisi, Balibar ve *égaliberté** teorisi, Rancière ve *mésentente* teorisi, Badiou ve Hakikat-Olayı'na sadakat anlamında öznellik teorisi. İlk alt bölüm, Badiou'nun günümüzün o malum yapısökümcü ve/veya post-modernist duruşunu yerinden edebilecek bir 'hakikat siyaseti' geliştirme çabasına odaklanır – bunu yaparken de, Badiou'nun önermiş olduğu o çığır açıcı Aziz Paul okumasına özel bir vurguda bulunur. Her ne kadar evrensellik boyutunu kapitalist küreselleşmenin asıl karşıtı olarak ortaya koyma çabasında Badiou ile dayanışma içerisinde olsam da ortaya koyduğu Lacan eleştirisini – yani, psikanalizin yeni bir siyasal pratiğin temelini oluşturamayacağı tezini reddediyorum. Sonraki alt bölüm ise bu dört yazarın, günümüz küresel kapitalizminin siyasal kipini oluşturan 'siyaset-sonrası' liberal-demokratik duruşla uğraşma biçimlerini ve her birinin kendi siyasal özneleşme şeklini geliştirişini analiz eder.

III. ana bölüm ise, (aşkın/*transcendental*) Özne'nin hayaletine karşı

---

* *Bkz.*: *égaliberté*, tüm insanların '*söz söyleyen varlıklar*' olarak ilkesel eşitliği, kayıtsız-şartsız özgürlük/eşitlik talebi, bu kitapta *bkz*, s. 208, 226, 252, 287, ve *mésentente*: Siyasete has rasyonalitenin kendisi ya da daha önce 'bilgi nesnesi'nin anlaşılmasına dayalı yanlış anlama/anlaşamama. *Bkz.*: s. 208-9, 226, 286.– *yn.*

(dişil, gey, etnik gibi) çoklu öznellik biçimlerindeki o özgürleştirici artışı benimseyip, ortaya koyma çabasındaki günümüz 'post-modern' siyasal düşüncesinin eğilimlerini inceler. Bu yaklaşıma göre, artık o imkânsız küresel sosyal dönüşüm ülküsünden vazgeçmemiz ve de kültürel tanınmanın sosyo-ekonomik mücadeleden daha önemli olduğu (siyasal iktisadın eleştirisinin yerini kültürel çalışmalara bıraktığı) bu karmaşık ve darmadağın postmodern evrende kendi tikel kimliğimizi hangi muhtelif biçimlerle ortaya koyabileceğimiz sorusuna odaklanmamız gerekir. Pratikteki ifadelerini 'kimlik siyaseti'nde bulan bu teorilerin en tipik ve en inandırıcısı Judith Butler'ın performatif cinsiyet oluşumu teorisidir. Dolayısıyla ilk alt bölüm, Butler'ın eserleriyle detaylı bir yüzleşmeye girişir ve teorisinin Lacancı psikanalizle verimli bir diyaloğu mümkün kılan unsurlarına odaklanır ('tutkulu bağlılık' ve öznelliği kuran düşünümsel dönüş tasavvurları). Son alt bölüm direkt olarak o anahtar nitelikteki 'günümüzde Oedipus' meselesiyle yüzleşir: O sözde-Oedipal özneleşme kipi (öznenin, ataerkil Yasa'da vücut bulan simgesel yasaklamaya eklemlenerek ortaya çıkışı) günümüzde gerçekten de düşüşte midir? Eğer öyleyse yerini neye bırakmaktadır? Bu alt bölüm 'ikinci modernleşme' tezinin (Giddens, Beck gibi) savunucularıyla giriştiği yüzleşmede 'Aydınlanma'nın diyalektiği'nin mütemadiyen fiiliyatta olduğunu savunur: Simgesel düzenin işleyiş kipinde gözlerimizin önünde gerçekleşen bu eşi benzeri görülmemiş kayma, bizi ataerkil geleneğin sınırlamalarından kurtarmaktan çok öte, kendine özgü riskleri ve tehlikeleri de beraberinde getirmektedir.

Her ne kadar bu kitabın temel tonu felsefî gayet felsefî ise de, öncelikli olarak kati bağlanımı olan siyasal bir müdahaledir ve günümüz küresel kapitalizminin ve ideolojik eklentisi liberal-demokratik çokkültürcülüğünün hükmü altındaki bu çağda solcu, anti-kapitalist bir siyasal tasarının nasıl yeniden formüle edilebiliceğine dair o yakıcı soruya bir cevap arar. 1997'nin o *yegâne* fotoğraflarından biri de Borneo'daki yerli bir kabilenin üyelerinin kendi doğal hayat-alanlarını yok eden devasa alevleri söndürmek için plastik bidonlarla su taşıyışlarını gösteren o meşhur fotoğraftır – bu mütevazı çabalardaki o garip ve gülünç yetersizliğin, bu insanların kendi yaşam-dünyalarının tümüyle yokoluşunu seyrediyor olmalarının dehşetiyle çakışmasını görürüz. Gazete raporlarına göre Endonezya'nın kuzeyini, Malezya'yı ve Filipinler'in de güne-

yini tümüyle kaplamış olan o devasa duman ve is bulutu doğanın tâ kendisini, mutat döngüsünü bozmuştur (arılar, karanlık yüzünden bitkilerin çoğalışındaki görevlerini yerine getirememişlerdir). Burada küresel Sermaye'nin o şart şurt tanımayan Gerçek'inin doğanın gerçekliğinin tâ kendisini tahrip edişinin kusursuz bir örneğini görürüz – küresel Sermaye'ye yapılan bu gönderme özellikle zorunludur, zira yangınlar yalnızca yerel kereste tüccarlarının ve çiftçilerin (veya bunlara göz yuman çürümüş Endonezya bürokratlarının) 'açgözlülüklerinden' değil, sıradışı kuraklığın El Niño etkisi yüzünden normalde olduğunun tersine, bu gibi yangınları söndürecek yağmurlarla sonuçlanmamış olmasından da kaynaklanmıştır ve El Niño etkisi *küresel* boyuttadır.

Bu felâket bize, çağımızın Gerçek'ini sunar: Tikel yaşam-dünyalarını acımasızca ve umursamaksızın yokeden, insanlığın geleceğini tehdit eden Sermaye akışı. Bu felâketin uygulamaya dönük sonuçları nelerdir peki? Burada karşımızda, yalnızca Sermaye'nin kendi mantığı mı var, yoksa bu mantık doğanın teknolojik tahakkümüne ve sömürüsüne dayanan modern üretim-merkezci tavrın baskın itici gücü mü? Veya, dahası, bu teknolojik sömürü, modern Kartezyen öznelliğin tâ kendisindeki derin potansiyelin nihai ifadesi, gerçekleşimi mi? Yazarın bu ikileme cevabı, Kartezyen özne için verilen vurgulu bir 'Suçlu değil!' kararıdır.

Elyazmalarını Verso için pürdikkat yayıma hazırlayan Gillian Beaumont, beni mütemadiyen (entelektüel) pantolonum düşük bir vaziyette yakalıyordu: Gözden hiçbir şey kaçırmayan bakışı, şaşmaz bir şekilde izlediğim düşünce çizgisinde yinelemeler, argümantasyonda moronca tutarsızlıklar, ve genel eğitimden yoksun olduğumu açığa vuran yanlış atıf ve göndermeler buluyordu... ondan utanmamamın ve dolayısıyla da *nefret etmememin* imkânı var mıydı acaba? Öte yandan o da *benden* nefret etmek için ihtiyaç duyacağı sebeplerin hepsine sahipti: Onu durmaksızın zamansız eklemelere ve elyazma değişikliklerine boğuyordum, dolayısıyla onu elinde devasa bir iğneyle geceleri benim bir vudo bebeğimi şişleyip dururken hayal edebiliyorum. Bu karşılıklı nefret, klasik Hollywood'un o eski ve güzel günlerinde dendiği gibi, güzel bir dostluğun başlangıcı gibi duruyor, bu yüzden de bu kitabı kendisine adıyorum.

I

'Dünyayı Kaplayan Gece'

1

Aşkın İmgelemin Darboğazı, ya da, Bir Kant Okuru Olarak Martin Heidegger

Derrida'dan Jameson'a dek 'ilerici' postmodern düşüncenin o gizemli özelliklerden biri de Heidegger felsefesi ile arasındaki o müphem ilişkide yatar: Heidegger bir yandan görev addedilen derin bir saygı ile karşılanır – adı anıldığında tartışılmaz bir otoriteden bahsediliyormuşcasına ketum bir edaya bürünülür; ancak öte yandan, açığa vurulmasa da ruhları kemiren eşzamanlı bir huzursuzluk Heidegger'in konumunun bütünüyle benimsenilmesini engeller. Sanki görünmeyen bir sınırlama, her ne kadar tam olarak ne olduğunu (henüz) bilemiyor olsak da, Heidegger ile ilgili bir şeyin baştan aşağı yanlış olduğunu fısıldamaktadır bize. Derrida'nın *Tin Üzerine*'de[1] [On the Spirit] yaptığı gibi Heidegger'le köklü bir yüzleşmeye gitme riskine girilecek olsa bile, sonuç her zaman belirsiz ve müphemdir: Artık her nasılsa ve bir şekilde onun yolu üzerinde kalınsa da, arada belirli bir mesafe bırakılmaya çalışılır (zira, her ne kadar o metafiziksel Kökenler mantığının 'yapısını sökmek' için çabalamış olsa da, Heidegger hâlâ Kökenler'in ve otantik Mevcudiyet'in filozofudur...). Bununla beraber, Heidegger'i (Reiner Schürmann'ın o 'anarşistçe' okumasında olduğu gibi[2]) siyasal anlamda 'ilerici' bir düşünür olarak benimseyebilmek için beyhude çabalayanları veya (Adorno[3] ve Lyotard[4] gibi)

[1] Bkz. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée 1987.

[2] Bkz. Riener Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, Bloomington: Indiana University Press 1987.

[3] Bkz. Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, London: New Left Books 1973.

[4] Bkz. Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les Juifs'*, Paris: Galilée 1988.

düşüncelerinin kökten reddini önerenleri gayet tutarlı bir şekilde gözardı edebiliriz, zira bunlar, Heidegger'in felsefesindeki katiyet unsurundan yoksun ve fazlasıyla basitleştirilmiş bir Heidegger imgesiyle uğraşmaktadırlar. Yapısökümcü Heidegger referansının içine düşüverdiği bu darboğazın etiko-siyasal kökleri en iyi (Jean-Luc Nancy'nin kendisi ile yaptığı röportajda) Derrida tarafından dillendirilmiş olsa gerek:

> Hali hazırda *elde-olan* olarak varlığın (dolayısıyla da belirli bir zaman yorumunun) damgasını taşıyan ve kendi ontolojik yapısı içinde gerektiği ölçüde sorgulanmadan kalan özne kavramının Heidegger tarafından *Dasein* kavramı ile *ikâme* edilmesini sağlayan bu edimin gücüne, gereğine (ve de artık belli bir kerteye ulaşmış olan geri-döndürülemezliğine) inancım var... Bu yerinden-edişin zamanı ve mekânı bir uçurumu açığa çıkardı, bir uçuruma işaret etti. Yalnızca demokrasinin değil, muhtelif biçimleriyle Nasyonal Sosyalizm'e (ister 'en kötülerine', isterse de Heidegger ve diğerlerinin karşı çıkmaya değer gördüklerine) karşı öne sürülebilecek tüm söylemlerin ahlâkî, kanunî ve siyasal temellerini kırılganlaştırdı veya belki de zaten orada olan temel nitelikteki bir kırılganlığı hatırlattı. Bu temeller özleri itibarıyla belirli bir özne felsefesi bünyesinde mühürlenmişlerdi – ki halen de öyleler. O halde gerçekleştirilecek bir tasarı olarak da düşünebileceğimiz şu soruyu hemen algılayabiliriz: Varoluşsal analitiğin ve onun öznede yarattığı yıkımın gerekliliği göz önüne alınarak etik olarak bir siyaset (acaba bu kelimeler hâlâ uygun mu?) hattâ 'başka' bir demokrasi (acaba bu hâlâ bir demokrasi olacak mı?) veyahut az önce duraksamaksızın 'en kötüsü' olarak adlandırdığım şeye karşı koruyucu niteliğe haiz olan başka türde bir sorumluluk arayışına girilebilir mi? ... Sanırım aramızdan bazıları işte tam da bunun için çalışıyorlar –, lâkin bu uzun ve yavaş bir dolayımı aşarak gerçekleşebilir.[5]

Korkunç darboğaz budur: Heidegger'in yanına geçerek öznellik metafiziğinin 'yapısını söküşünü' benimsediğimiz ölçüde, yirminci yüzyılın totaliter dehşetleri karşısında felsefî temellere oturan demokratik bir direniş imkânını çürütmüş olmuyor muyuz? Habermas'ın bu soruya cevabı gayet kati ve acıklı bir 'Evet!'tir ve tam da bu yüzden Adorno ile Horkheimer'in 'totaliter' dehşetin köklerini – Heidegger'den çok da farklı olmayan bir şekilde – Batı Aydınlanması bünyesinde konumlandıran o meşhur kitapları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne* karşı çıkar. Heideggercilerse muhtemelen, demokratik öznelliğin kendi 'totalitarist' fazlalığı ile karşıt

---

[5] "Eating Well", or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida', *Who Comes After the Subject* içinde, Der. Eduardo Cadava, Peter Connor ve Jean-Luc Nancy, New York: Routledge 1991, s. 104.

* Türkçesi; Çev.: O. Özügül, Kabalcı Yay., İst. 1996.

bir şekilde konumlandırılamayacağını, zira bu ikincinin zaten ilkinin hakikati olduğunu, 'totalitarizm' benzeri kavramların da zaten modern öznellik bünyesinde temellenmiş olduklarını öne süreceklerdir. (Nitekim Heidegger de kısa süren Nazi bağlanımım – biraz basitleştirilmiş bir şekilde söylersek – tam da bu şekilde: *Varlık ve Zaman** tasarısının aşkıncı yaklaşımdan tümüyle bağımsızlaşamamış olması ile açıklar.)

Lacan'ın bir yanda, Heidegger'in bazı kilit terimlerini psikanalizin aranılan temelinin ana unsurları olarak benimsemeye çabalayışı, öbür yandan da (önceki Heidegger göndermelerini tümüyle dışsal ve didaktik nitelendirişine ilişkin) o reddedici son dönem beyanları arasında müteredditbir şekilde gidip geldiğini göz önüne alırsak, aynı müphemliğin (zaten ekseriyetle tutarsız olan) Heidegger referansını da etkilemiş olduğunu düşünebiliriz. Böylesine karmaşık bir yumağa dönüşen bu arkaplan karşısında bizim tezimiz, Habermas'ın ve (Dieter Henrich de dahil olmak üzere) 'öznenin' tüm diğer 'savunucularının' başarısız oldukları noktada Lacan'ın pekâlâ başarılı olduğudur: Alman İdealizmi'ndeki öznellik sorunsalının Lacancı bağlamdaki (yeniden) okunuşu, yalnızca Heidegger'in modern öznellikteki nihilizm tasavvurunun oluşturduğu yapıya uydurulamayan yeni bir öznellik tasavvurunun ana-hatlarını belirlememizi sağlamakla kalmaz; aym zamanda, Heidegger'in (pek çok kereler tartışma konusu olmuş olan) Nazilikle ilişkisinin felsefî temellerine dek uzanır ve bina ettiği felsefî yapının içsel başarısızlık noktasını konumlandırmamızı da sağlar.

Heideggerci Siyasal Bağlanım(sızlık)

Başlangıç noktası olarak Nietszche'nin Wagner eleştirisini alalım: Heidegger buradaki eleştiri kipini, Kartezyen öznelliğin ufukları dahilinde kalan tüm öznellik eleştirilerinin (örneğin öznellikteki 'totalitarist' fazlalığın liberal-demokratik eleştirisinin) paradigmatik bir eleştirisi olarak benimsemişti. Nietzsche, Yaşam İstenci'nin reddini vazeden ulu bilgenin ardında, hüsrana uğramış olan istencin *hıncını* ['ressentiment'] ayrımsayabilmesini sağlayan şaşmaz bir içgüdüye sahipti: Ona göre Schopenhauer ve benzerleri, acziyetlerinden kaynaklanan kıskançlıklarını, yani yaşamsal coşkunun verdiği yaratıcılıktan yoksun oluşlarını, tevekküle çekilmiş bilgeye özgü o dramatik duruşa dönüştürüp yüceltmeye çalışan gü-

* Türkçesi; *Varlık ve Zaman*, Çev.:Kaan H. Ökten, Agora Yay., İst. 2011.

lünç figürlerdi. (Acaba Nietszche'nin bu teşhisi, insan-merkezciliği bırakmayı ve kadim kültürlerden alçakgönüllülükle yeni şeyler öğrenmeyi va'zeden yeni bir *bütüncül* yaklaşımla Kartezyen tahakküm paradigmasını 'aşma' telaşına düşmüş olan günümüz çabaları için de pekâlâ geçerli değil midir?)

Heidegger, metafizikten çabuk ve kolay kaçışların bu Nietzscheci reddini kendi metafiziği 'aşma' tasarısında tümüyle destekler: Metafizik kapanmayı kırmanın tek yolu, onun (hem de en tehlikeli biçiminin) 'içinden geçmek', metafizik nihilizmin verdiği acıyı en üst noktada çekmektir. Bu ise sahte bir kurtulmuşluk hissi veren her şeyin reddedilmesi gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla (Hıristiyanlık veya Doğu düşüncesi gibi) modern-öncesi geleneksel Bilgelik formlarına dönerek modern teknolojinin çılgın kısır döngüsünü askıya alma çabalarını ya da modern teknolojinin oluşturduğu tehdidi ontik düzeyde gerçekleşen sosyal bir hatânın (kapitalist sömürünün, ataerkil tahakkümün, 'mekanikçi paradigmanın'...) yan-etkilerine indirgeme çabalarını tümüyle beyhûde oldukları için reddetmemiz gerekir. Buradaki asıl sorun, bu çabaların etkisiz kalışları değil, daha derin bir düzlemde, savaştıkları kötülüğü içten içe kaşıyarak daha da alevlendiriyor olmalarıdır. Ekolojik kriz buna mükemmel bir örnektir: Bu krizi, doğayı fazlasıyla sömürmüş olmamız sonucu ortaya çıkan bozulmalara indirgediğimiz ân, çözümün her halukârda yine teknolojik gelişme ve yeniliklere güvenmekten geçtiğini sessiz sedasızca varsaymış oluruz: *Doğal süreçleri ve insan kaynaklarını kontrol etmekte daha verimli ve daha küresel olabilen* yeni 'yeşil' bir teknoloji... Doğal çevremizi geliştirmek adına teknolojiyi değiştirme amacını güden her ekolojik ilgi veya tasarı, aslında söz konusu sorunun asıl kaynağına dayandığı için, tüm değerini yitirir.

Heidegger'e göre asıl sorun, kendi ontik boyutuyla muhtemel bir küresel felâkete (ozon tabakasının delinmesine, buzulların erimesine, vs.) sebep olan ekolojik krizde *değil*, bizim kendi etrafımızdaki şey'lerle teknolojik bir kip içinde ilişki kurmamızdadır – bu esas(h) kriz, tam da beklenen küresel felâket gerçekleş*mezse*, yani insanoğlu bu tehlikeli durumu teknolojik anlamda 'hükmü altına almakta' başarılı olursa (hem de çok daha radikal bir şekilde) karşımıza dikilive*recektir*... Bu yüzden Heidegger, 'açık' ve 'kapalı' toplumlar arasındaki gerilime yani demokratik kapitalist sistemin insan hak ve özgürlüklerine duyulan saygı çerçevesinde-

ki 'normal' işleyişi ile (ister Faşist, isterse de Komünist) totalitarist 'fazlalıkları' arasındaki gerilime dair o bilindik liberal sorunsala en ufak bir felsefî değer atfetmeyi bile reddeder. Ona göre, sistemi sınırlayarak kontrol altında tutma çabaları – 'insanî yüzünü' öne çıkarma, demokrasi ve özgürlüğün temel kurallarına saygı duymaya zorlama, insanlar arasındaki dayanışmayı sağlama, kendi totaliter fazlalığına doğru meyletmesini engelleme çabaları – aslında sistemin yalnızca bu tür fazlalıklarında öne çıkan iç-hakikatten kaçma telaşından öteye gitmez: Sistemi kontrol altına almayı amaçlayan bu yarıgönüllü çabalar, söz konusu sistemin dar ufku içinde hapis kalmanın en ama en kötü yolunu oluştururlar. Burada, histeri denilen gösterenin Bolşeviklere dek uzanan modern 'radikal' siyasal söylem içindeki (o) kilit stratejik rolünü hatırlamak gerekir: Bolşevikler demokratik değerlere duyulan ihtiyaçtan, insanlığın karşı karşıya olduğu totaliter tehlikeden, vs. dem vurarak feryat figân eden karşıtlarını 'histerik' olarak adlandırır ve reddederlerdi. Bu minvalde Heidegger de benzer çizgileri takip etmiş ve 'insanî bir yüzü olan kapitalizm' için dile getirilen bu tür liberal-hümanist talepleri, yaşanılan çağın hakikati ve bu hakikatin tüm o başa çıkılmaz radikalliği ile yüzleşmekten kaçınma çabaları biçiminde değerlendirerek reddetmiştir. Bolşeviklerle arasındaki bu paralellik kesinlikle dikkate şâyan bir noktadır: Heidegger'in devrimci Marksistlerle paylaştığı unsur, sistemin hakikatinin 'kendi fazlalığında' ortaya çıktığına dair tasavvurdur – yani hem Heidegger'e hem de Marksistlere göre Faşizm, kapitalizmin 'normal' gelişiminde ortaya çıkan basit bir sapma değil, kendi iç dinamiklerinin zorunlu bir sonucudur.

Ancak işler, bu noktadan sonra biraz karışmaya başlar, zira daha ayrıntılı bir inceleme, Heidegger'in yürüttüğü tartışma stratejisinin ikili yapısını da ortaya çıkarır. Bir yandan, demokrasi ve insan haklarına dair her tür ilgi ve âlâkayı, o noktada uygun düşecek olan felsefî-ontolojik sorgulama açısından yetersiz bularak reddeder – Demokrasi, Faşizm ya da Komünizm, Batı'nın çağları kendi yatağından akıtan Kaderi açısından bakıldığında her biri diğerinin aynıdır. Ancak öte yandan, teknolojinin özüne en uygun olan siyasal biçimin demokrasi olduğuna ikna olamadığını ısrarla dile getirişi ile, bu ontolojik öze daha uygun olan *başka bir* siyasal biçimin varolduğunu öne sürmüş olur.[6] Nitekim Heidegger, aradığı biçimi

[6] *Spiegel* ile yaptığı söyleşide kendisine modern teknoloji için en uygun siyasal sistemin hangisi olduğu sorulduğunda, Heidegger şu cevabı verir: 'Bunun demokrasi olduğuna

bir müddet için (yaşanılan çağ açısından Amerikancılık ile aynı düzeyde kaldığını düşündüğü Komünizm'de değil de) Faşizmin 'topyekûn seferberliğinde' bulduğunu düşünmüştür. Doğal olarak Heidegger, Nazizmdeki ontolojik boyutun, ontik bir ideolojik-siyasal düzenden fazlasını sunmayan Nazizm ideolojisi ile bir tutulmaması gerektiğini defaatle vurgulayıp durmuştur. Örneğin *Metafiziğe Giriş*'teki [An Introduction to Metaphysics] o meşhur pasajda, bünyesinde modern insan ve teknolojinin yüzleşmesini barındıran Nazi hareketini böyle bir 'içsel yücelikten' yoksun bıraktığı için biyolojik temelli ırk ideolojisini reddeder[7]. Ancak her şeye rağmen şu da bir gerçektir ki Heidegger *hiçbir zaman* başka bir siyasal biçimin, örneğin liberal demokrasinin 'içsel yüceliğinden' filan söz etmemiştir – sanki liberal demokrasi yalnızca buymuş ve çağların akışını yönlendiren Kader'i içten içe temellerinde taşımak gibi bir boyutu olmayan, yüzeysel bir dünya görüşünden ibaretmiş gibi...[8]

Şahsen Heideggerle ilk sorunumla tam da bu noktada karşılaştım (ben de yola bir Heideggerci olarak başlamıştım; ilk kitabım Heidegger ve dil üzerineydi). İlk gençliğimde ülkemin 'resmî' Komünist filozofları tarafından Heidegger'in Nazi bağlanımına ilişkin anlatılarla deyim yerindeyse bombardımana tutulduğum zamanlar, bu anlatıları kendime epey uzak bulmuştum; kesinlikle Yugoslavyalı Heideggercilerin tarafına yakındım. Ancak birden, Yugoslavyalı Heideggercilerin, Heidegger'in Nazizm karşısında takınmış olduğu tavrı Yugoslav öz-yönetim ideolojisi karşısında tamı tamına nasıl tekrarlamakta olduklarının farkına vardım: Heideggerciler eski Yugoslavya'daki Sosyalist öz-denetim ilkesi ve Komünist rejimin resmî ideolojisi ile – aynı müphem ve iddialı ilişkiyi sürdürmekteydiler; onların gözlerinde öz-denetim ilkesinin özü aslında modern insanın özüy-

---

ikna olmuş değilim' (*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, der. Richard Wollin, Cambridge, MA: MIT Press 1993, s. 104).

[7] 'Bugünlerde Nasyonal Sosyalizm'in felsefesi olarak öne sürülen eserlerin (...) bu hareketin içsel hakikati ve yüceliği ile (yani, modern insanla küresel teknolojinin yüzleşmesi ile) uzaktan yakından hiçbir alâkaları yoktur.' (Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, CT: Yale University Press 1997, s. 199).

[8] Stalinizm-Faşizm çifti söz konusu olduğunda, Heidegger önceliği usulca Faşizme verir – ben bu noktada ondan ayrılıyor ve Alain Badiou'yu takip ediyorum: Badiou'ya göre, adına yaratılan onca dehşete rağmen (daha doğrusu, tam da bu dehşetin bürünmüş olduğu o özgül biçim adına), Stalinist Komünizm içten içe bir Hakikat-Olayı'na (Ekim Devrimi'ne) bağlıdır; Faşizm ise bir tür sözde-olaydır, otantiklik taklidi yapan bir yalandır. Bkz. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso 1997.

dü. Bu minvalde, her ne kadar mevcut rejimin standart siyasal ideolojisi öz-denetimin 'içsel yüceliğini' ıskalıyorduysa da, aslında öz-denetime ilişkin bu felsefî tasavvur çağın ontolojik özüne pekâlâ uymaktaydı... Görüldüğü üzere Heideggerciler daima, çağın özündeki ontolojik hakikate mümkün olduğunca yakınlaşabilecek pozitif, ontik bir siyasal sistemin peşinde namütenahi uzayıp giden bir arayış içindedirler – ki bu da onları önüne geçilmez bir şekilde yanılgıya iter (bu yanılgının varlığıysa, doğal olarak, her zaman geriye-dönük bir şekilde, *post factum* – her şey olup bittikten sonra –, söz konusu bağlanımların felâketengiz sonuçları ortaya çıktıktan sonra kabullenilir).

Heidegger'in kendisinin de söylemiş olduğu üzere, ontolojik Hakikate en çok yaklaşanlar, ontik düzeyde yanılmaya mahkûmdurlar... Nerededir bu yanılgı? Tam da, ontik olan ile ontolojik olanı birbirinden ayıran çizgi üzerinde. Bu noktada hafife alınmaması gereken paradoks, tüm ilgisini ontolojik ayrımın gizemi üzerinde odaklamış ve ontik bir içeriğe ontolojik yücelik atfetme hatasına (örneğin Tanrı'yı en yüce Varlık olarak görmeye) karşı bizi tekrar tekrar uyarmış olan biricik filozofun, Nazizme modern insanın özüne uygun olmak gibi bir ontolojik yücelik atfetmiş oluşudur. Nazi geçmişine ilişkin suçlamalar karşısında Heidegger'in başvurduğu savunma, genelinde iki ana unsurdan oluşur: Nazi bağlanımının, kendi felsefî tasarısıyla hiçbir içsel ilişkisi olmayan basit bir kişisel hatâ, (Heidegger'in kendi deyimiyle bir 'aptallık [*Dummheit*]') oluşunun ötesinde, asıl temel sav, modern totalitarizmin çağımızın temellerine dek uzanan köklerini ayırt edebilmemizi sağlayan şeyin zaten Heidegger'in felsefesinin tâ kendisi olduğudur. Ancak burada üzerinde pek düşünülmeden atlanan nokta (modern teknolojinin ortak ufkuna ait oldukları ölçüde) kapitalizm, Faşizm, Komünizm gibi somut sosyal sistemler karşısında takınılan ontolojik umursamazlık ile, somut/belirli bir sosyal-siyasal modelin (Heidegger'le Nazizmin, 'Heideggerci Marksistlerle Komünizmin) çağımızın ontolojik hakikatine daha yakın olduğu gerekçesiyle içten içe yüceltilişi arasında gözlerden ırak kalan o benzerlik, hattâ içiçe-girmişliktir.

İşte bu noktada Heidegger'in Nazi geçmişini, ontolojik ufku ontik seçimlerle karıştırmamayı öğreten kendi felsefî düşüncesi ile açıkça çelişen basit bir anomali, ontik düzleme doğru bir geri-kayma olarak gözardı eden takipçilerinin içine düşüverdikleri tuzaktan uzak durmak gerekir.

(Az evvel görmüş olduğumuz üzere Heidegger, modern teknoloji evreni karşısındaki ekolojik, muhafazakâr, vb. direniş çabalarının, aslında derinlerdeki yapısal bir düzeyde, reddetmeye çalıştıkları şeyin ufku içinde gömülü kaldıklarını göstererek, kendi düşüncesinin en güçlü olduğu noktaya ulaşır: Doğanın teknolojik sömürüsünün ekolojik eleştirisi, nihai kertede, sadece ve sadece 'çevre bilincine daha yatkın' bir teknoloji yaratır, vs.) Heidegger Nazi projesine, kendi ontolojik-felsefî yaklaşımına *rağmen* değil, tam da bu yaklaşım *yüzünden* bağlanmıştır; bu bağlanım, onun felsefî düzeyinin hiç de 'altında' ya da 'berisinde' filân değildir – tersine, eğer Heidegger'i anlamak istiyorsak, ihtiyaç duyduğumuz anahtar, ontik ilgilerin ötesine yükseliş ile o tutkulu 'ontik' Nazi siyasal-bağlanımı arasındaki içiçe girmişlik (veya Hegelin diliyle söylersek, 'spekülatif özdeşlik')tir.

Artık Heidegger'i içine çekivermiş olan tuzağı rahatça ayırt edebiliriz: Heidegger, Nazilerin ırkçılığını, Nazi hareketinin o hakiki 'içsel yüceliği' adına eleştirdiği ân, göz önündeki ideolojik metin ile kendisi arasında daima belirli bir içsel mesafe bırakan o malum jesti, bu metnin gerisinde kalan bir fazlanın, ideolojik olmayan bir çekirdeğin var olduğunu iddia eden o temel ve basit ideolojik jesti yineler: Yani ideoloji, tam da peşine düştüğümüz yüce Neden'in basit bir ideolojiden 'ibaret' olmadığına dair bu ısrarımız sayesinde üzerimizde etkili olur. Peki nerededir bu aradığımız tuzak? Sükût-u hayale uğramış olan Heidegger'in Nazi hareketi içindeki aktif bağlanımından yüz-çevirişi, Nazi hareketinin aslında kendi içinde mevcut olan 'içsel yüceliğin' düzeyini tutturamamasından ve kendisini yetersiz bir (ırkçı) ideolojiyle meşrulaştırmış olmasından ileri gelir. Bir başka deyişle Heidegger'in Nazi hareketinden beklentisini, bizatihi 'içsel yüceliğine' dair dolaysız ve saf bir farkındalık aracılığıyla meşrulaştırmasıdır. Ne var ki, söz konusu sorun, kendi tarihsel-ontolojik temellerine dolaysızca ulaşabilen siyasal bir hareketin mümkün olduğuna dair bu beklentiyle ilişkilidir. Aslında bu beklenti, kelimenin tam manasıyla, mevcut hareketin ideolojik anlamdaki dolaysız meşrulaştırılışını kendi 'içsel yüceliğinden' (tarihsel-ontolojik özünden) ayıran uçurumu, hareketin *kurucu* işlevi ve 'işleyişinin' pozitif bir önşartı olarak tanımaktaki başarısızlığı nedeniyle, kendi bünyesindeki bir 'metafizikselliğe' mahkûm olmuştur. Geç Heidegger'in sözleriyle söylersek, ontolojik içgörü, bünyesinde zorunlu olarak ontik körlüğü ve hatayı barındırır – ki bu-

nun tersi de pekâlâ doğrudur: Ontik düzeyde 'etkili' olabilmek için, edimlerin ontolojik ufkunun gözardı edilmesi gerekir. (Yine bu anlamda Heidegger 'bilimin düşünmediğini', ve de bunun bilim için bir sınırlama olmaktan çok, bilimsel ilerlemenin biricik motoru olduğunu vurgular.) Bir başka deyişle Heidegger'in onaylamaktan imtina ettiği şey, kendi zorunlu ve kurucu körlüğünü *kabullenen* somut bir siyasal bağlanımdır; sanki ontolojik ufku ontik bağlanımdan ayıran bu aralığın varlığını tanıdığımız ân, bütün ontik bağlanımlar kendi otantik onurundan olacakmış gibi değersizleşecektir.

Aynı sorunun bir başka unsuru da *Varlık ve Zaman*'daki el-altında-olan'dan elde-olan'a geçiş temasıdır. Heidegger, etrafındaki nesnelerle el-altında-olan şeylermişcesine ilişki kuran bağlanımlı ve sınırlı bir failin, çevresinin aktif bir parçası oluşunu başlangıç noktası kabul eder. Söz konusu failin, etrafındaki nesneleri elde-olan şeyler olarak pasif bir şekilde algılaması, aslında tam da bu bağlanımların bünyesindeki şeyler, muhtelif şekillerde 'bozuldukları' veya işleyemediklerinde kademeli olarak söz konusu olabilir – bu yüzden de türetilmiş, ikincil bir mevcudiyet şeklini yansıtır. Tabiî Heidegger'in burada işaret etmek istediği nokta, *Dasein*'ın (varoluş) dünyada varolma şeklinin gerektirdiği ontolojik betimlemenin, değerler ve olgular arasındaki modern Kartezyen ikiliği ortadan kaldırması gerektiğidir: Öznenin, kendi çıkarlarını ve amaçlarını bilahare üzerlerine yansıttığı ve sonra da bu çıkar ve amaçları gözeterek kullanıma soktuğu elde olan bir takım nesnelerle dolaysızca karşı karşıya olduğuna dair bu tasavvur, şeylerin mevcut durumuyla, yani bağlanımlarla dünyaya gömülü oluşumuzun temel ve öncül oluşuyla ve tüm diğer mevcudiyet türlerinin de bu temel ve öncül durumdan türemiş olduğu gerçeğiyle çelişmektedir.

Ne var ki, karşımıza aldığımız bu resim yakından incelendiğinde göründüğünden daha bulanık ve karmaşık bir hal alır. *Varlık ve Zaman*'ın temel sorunu, ortaya koymuş olduğu karşıt çiftler serisini nasıl koordine edeceğidir: Otantik varoluşa karşı *das Man*; kaygı'ya karşı dünyasal edimlere gömülü oluş; hakiki felsefî düşünceye karşı geleneksel ontoloji; dağılmış modern topluma karşı kendi tarihsel Kader'inin peşinde olan Halk... Bu serideki çiftler, hiç de öyle basitçe üst üste gelmezler: Modern-öncesi bir zanaatkârın ya da çiftçinin, kendi dünyasında gündelik olarak elaltında bulunan nesnelerle uğraşılarına gömülmüşlüğü, tabiî ki

modern şehre ait olan *das Man*'ın kendi dünyasına gömülmüşlüğüyle aynı değildir. (İşte bu yüzden de Heidegger'in o meş'um 'Neden Taşrada Kalmalıyız?'da birinci ağızdan anlattığına göre, ders vermesi için davet edildiği Berlin'e gidip gitmemekte kararsız kalmış ve durumu o yörede yaşayan çalışkan bir çiftçi arkadaşına danışmış, arkadaşının cevap olarak sessizce başını sallamasını, hemen kendi ikilemine verilecek otantik cevap olarak kabul etmiştir.) Öyleyse yine bu iki karşıt gömülme kipine – elaltında olanla otantik uğraşılar kurmaya ve kendini modern bir şekilde *das Man*'ın akıntısına bırakmaya – tekabül eden iki mesafe koyma, uzaklaşma kipi mevcut değil midir? Bir yanda, bizi geleneksel bir şekilde süregiden hayatımıza dalıp gitmişliğimizin dışına iten, o sarsıcı ve varoluşsal kaygı deneyimi; öte yandaysa, dünyayı sanki dışındaymışcasına 'temsillerle' algılayan nötr gözlemcinin teorik dışsallığı... Öyle görünüyor ki, 'dünya içinde varlığın' gömülmüşlüğü ile bu deneyimin kaygı yüzünden askıya alınışı arasındaki 'otantik' gerilim, *das Man* ile geleneksel metafiziksel ontolojinin oluşturduğu bu 'otantik olmayan' çiftle bir kez daha katlanmıştır. Dolayısıyla dört konumumuz söz konusudur: Otantik 'dünya-içinde-varlık' ile, *das Man* arasında gündelik hayatta süregiden gerilim, ve, şeylerin gündelik akışından uzaklaşmanın iki farklı kipi olan, geleneksel metafiziksel ontolojinin bakışı ile otantik varoluşsal kararlılık arasındaki gerilim – böylece bir tür Heideggerci semiyotik kare, dörtlü bir matris elde etmiş olmuyor muyuz?

Gündelik hayat dünyasına dalışımızı, bu dünyaya gömülmüşlüğümüzü düzenleyen normların meşrulaştırılmasına dair o malum (Hegelci) sorunsal Heidegger'in ilgi alanına girmez: O, hayat için bir omurga işlevi gören bu temel yapının tümüyle çözülüşü ile (yani 'mutlak negativite' ile yüz yüze gelme ânının kendi düşüncesindeki hali ile) gündelik hayata dolaysızca (düşünümselliği önceleyerek) gömülüşümüz arasında salınır.[9] Heidegger gündelik hayatımızın gayet kırılgan bir kararda temellenmiş olmasının – indirgenemeyecek olumsal bir konuma atılmış olmamızın, içine düştüğümüz durum tarafından baştan aşağı belirlendiğimiz veya bir hayvan gibi tuzağa düşmüş olduğumuz anlamına gelmediğinin pekâlâ farkındadır: İnsanın aslî durumu, bünyesinde çığrından çıkmışlığı, dipsiz uçurumları ve devasa aşırılıkları/fazlalıkları barındırır. Gündelik yaşam

[9] Bkz. Robert Pippin, Idealism as Modernism, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 395-414.

alanına her giriş, öncelikle kendisini bu durumun kararlı ve geri dönülmez bir kabullenişinde temellendirmek zorundadır. Gündelik yaşam-alanı ve bu aşırılık, öyle basitçe birbirlerine karşıt olarak konumlandırılamazlar: Bizatihi yaşam alanı, tam anlamıyla 'aşın' bir boşluktaki "karar verme" jesti ile 'seçilmiştir': Bu şiddetli zorunluluk edimi, bir yanda belirli bir yaşam dünyası bağlamına tümüyle uyum sağlamak, öte yanda da bağlamdan soyutlanmış Akıl'a sığınmak arasındaki ya/ya da ikilemini sarsacak olan 'üçüncü yoldur': Bu yol, kendi sınırlı bağlamını kırıp atan şiddetli bir jestten, henüz 'gözleyen Akıl'ın karakteristik bir niteliği olan nötr evrensellik konumunda 'stabilize' olmadan (Kierkegaard'ın terimleriyle söylersek) bir tür oluş sürecindeki 'evrensellik halinde' kalakalan bir jestten oluşur. Dolayısıyla burada 'özellikle insana has' olan boyut, ne sınırlı bir yaşam-dünyasının bağlamına yakalanan bağlanımlı failde, *ne de* yaşam-dünyasından ayrıştırılan evrensel Akıl'da mevcuttur; bu boyut, gerçekte tam da bu ikisinin arasındaki o temel bağda, 'gözden yitiveren aracı'dadır.

Heidegger'in bu şiddetli zorunluluk edimine verdiği isim, yani *Ent-Wurf*, *öznenin içine atılmış olduğu [geworfen/yalnızlık]* ve bünyesinde kendisini tümüyle yitmiş, yanını yönünü kaybetmiş olarak buluverdiği bu durumu 'anlamlandırmasını' – bir anlamda koordinatlarını belirleyebilmesini – sağlayan o mutlak ve temel fanteziyi imler.[10] Buradaki sorun, Heidegger'in önce *Geworfenheit* (sınırlı ve olumsal bir durum içine 'atılmışlık'), sonra da *Entwurf* (kendi yolunu otantik bir şekilde seçme edimi) kavramlarını, birbirleri ile ilişkileri hiç düşünülmemiş olan iki farklı düzeyde: Bireysel ve ortaklaşa düzeylerde kullanmasıdır. Bireysel düzeyde, ölümle 'her halükârda yalnızca bana ait olan' otantik yüzleşmem, otantik bir seçme edimi aracılığıyla kendi geleceğimi tasarlamamı sağlar; ancak yine bu durumda, bir topluluk veya cemaat de, bünyesinde kendi kaderini bulmak veya seçmek zorunda kaldığı olumsal bir durum içine atılmış olarak belirlenmiş olur. Heidegger bireysel düzeyden sosyale *tekrarlama* tasavvuru aracılığıyla geçer: 'Geçmişte mevcut olan bir varoluş ihtimalinin – *Dasein*'ın kendi kahramanını seçebilme ihtimalinin – otantik bir şekilde tekrarlanışı, varoluşsal olarak, geleceği belirleyen kararlılıkta temellenmiştir.'[11] Arkaplan, hatâya mahal vermeyecek bir açıklıkla Kierkega-

[10] Burada Eric Santner ile yaptığımız bir konuşmayı dayanak olarak alıyorum.

[11] Martin Heidegger, *Being and Time*, Albany, NY: SUNY Press 1996, s 437.

ardvaridir: Hakiki bir Hıristiyan cemaati, İsa'nın kahramanlarının, özgürce bulduğu veya seçtiği bir varoluş kipininin, cemaatin tüm üyelerince tekrarlanmak zorunda olduğu gerçeğinde temellenir.

Geleceğini belirleyen bir seçim aracılığıyla otantik bir varoluş kipine ulaşarak 'kendi kaderini özgürce seçen' *Dasein*'a dair bu 'atılmışlık tasarımı'ndan, geçmişte kalmış bir ihtimalin tekrarlanışı olarak geleceği belirleyecek ortaklaşa bir karar-verme edimiyle – yani 'otantik' bir şekilde kendi tarihi Kader'ini varsayan Halk'ın cemaatine doğru bu dolaysızca geçiş, fenomenolojik olarak temellendirilmiş değildir. Kolektif (sosyal) orada-varlığın *ortamının* ne olduğu, gerektiği ölçüde tanzim edilerek sunulmamıştır: Heidegger'de eksik olan şey, *her şeye rağmen* kişiliksiz bir *das Man* olmayan, ancak *artık* geleneksel bir hayat tarzına modern öncesi bir gömülmüşlük kipiyle de eşitleyemeyeceğimiz, o temel unsurdur. Başka bir deyişle burada eksik olan unsur, Hegel'in nesnel Tin olarak adlandırdığı şeydir, simgesel büyük Öteki, simgesel egemenlere ayrılmış olan o nesneleş(tiril)miş alandır. Heidegger'in 'Faşizme kanışının' temelinde bireysel ve sosyal düzeyler arasındaki bu gayr-i meşru kısa devre yatar. İşte bu noktada, *Varlık ve Zaman*'ın içten içe süregiden siyasallaşma süreci en şiddetli aşamasına ulaşır: Herkesin kendisini gündelik işleri takibe bırakmış olduğu *das Man*'ın o modern, anonim ve dağılmış toplumu ile otantik bir şekilde Kader'inin peşinden giden Halk arasındaki karşıtlık, acaba günümüzün modern, çürümüş ve 'Amerikanlaşmış' medeniyetinin içerdiği, bu her şeyi çılgıncasına bozguna uğratma furyasıyla, buna verilen otantik muhafazakâr cevap arasındaki karşıtlığı yankılamakta değil midir?

Ancak bu tespit, Heidegger'in öne sürdüğü bu tasavvurun yani, kendi geleceğini belirleyen otantik tasarlama süreciyle kesişebilen bir tarihsel tekrarlayış tasavvurunun analiz edilmeye değecek müstesna bir durum oluşturmadığı anlamına da gelmez. Heidegger'in tarihsellik analizinde gözden kaçırılmaması gereken kilit nokta, zamanın üç ekseni, yani geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman arasındaki bağlantı noktasıdır: Heidegger atılmışlık tasarımı'ndan bahsederken, sınırlı bir failin, kendini önündeki seçenekleri sınırlayan bir durum içinde buluşunu, sonra da bu sınırlayıcı durumun ve kendi konumunun elverdiği ihtimalleri değerlendirişini, sonuçta da bunların arasından çıkarlarına en uygununu seçerek, geleceğini belirleyecek tasarı olarak benimseyişini kast etmez. Tam tersine burada

söz konusu edilmek istenen asıl nokta, geleceğin öncelikli konumudur: Failin, içine atıldığı gelenek tarafından açılan ihtimalleri ayırt edebilmesi için, geleceğe dair bir tasarıya zaten bağlı olduğunu kabullenmiş olması gerekir; – tekrarlama edimi, tekrarladığı şeyi geriye-bakışımlı olarak açığa vurur (ve dolayısıyla da gerçekleştirir).

İşte bu yüzden Heidegger'in 'karar'ı, bu sözünü ettiğimiz geleceği belirleyen kararlılık [*Ent-Schlossenheit*] anlamında düşünüldüğünde, bir tür *zorunlu seçimi* andırır: Bir tekrarlama *olarak* bu Heideggerci karar, kelimenin o bilindik anlamıyla 'özgür bir seçim' değildir. (Alternatif ihtimallerin arasından yapılan özgür bir seçime ilişkin bu tasavvur, Heidegger'e tümüyle yabancıdır; bunu Amerikanvari ve yüzeysel, liberal bir bireyciliğe ait gördüğü için reddeder.) Daha ziyade, failin kendi zorunlu kaderini 'özgürce üstlenişine' ilişkin temel nitelikteki bir seçimdir onunki. Seçme özgürlüğüne ilişkin o kaba liberal tasavvurun ötesine geçmek istediğimiz ânda mecburen karşımıza dikilen bu paradoks, tam da *yazgı* ve *İnayet* kavramlarına ilişkin o klasik teolojik sorunsala işaret eder: Asıl karar/seçim (yani, bir dizi unsur arasından kendi öznel konumuma dokunmaksızın yaptığım seçim değil de, sayesinde 'kendimi seçtiğim' o mutlak ve temel seçim), zaten pasif bir 'kendimi seçilmeye bırakma' tavrı içinde olduğumu varsayar – kısaca söylemek gerekirse, *özgür seçim ve (kutsal) İnayet, kelimenin tam manasıyla eşdeğer ve denktirler*; ya da, Deleuze'ün söylemiş olduğu gibi, yalnızca *seçilmiş* olduğumuz ân gerçek seçimler yapabiliriz: 'Ne choisit bien, ne choisit effectivement que celui qui est choisi.'[12]

Bir tür obskürantist-teolojik sorunsalla uğraşmakta olduğumuz düşü-

[12] Gilles Deleuze, *Image-temps*, Paris: Èditions de Minuit 1985, s. 232. Daha başka bir şekilde söyleyecek olursak, aslında her seçim bir tür meta-seçimdir – seçmek ve seçmemek arasında bir seçim yapmayı gerektirir. Bu anlamda, fahişelik gayet basit bir değiş-tokuştur: Bir erkek, kendisiyle cinsel ilişkiye girmesi için bir kadına para verir. Evlilik ise iki farklı düzlemi içerir: Ekmeğin erkek tarafından sağlandığı geleneksel evliliklerde erkek, *kadına* (cinsel ilişki için) *para ödemek zorunda kalmamak için daha fazlasını* öder (o'da karısı olarak hayatının idamesini sağlar). Dolayısıyla para için yapılan evliliklerde erkek, karısına yalnızca vücudunu değil, ruhunu da satsın diye, kendisini ona aşkı nedeniyle veriyormuş gibi yapsın diye öder. Başka bir deyişle erkek, fahişeye kendisiyle cinsel ilişkiye girmesi için para öder; ancak karısı, şâyet onunla cinsel ilişkiye *girmiyorsa*, yalnızca diğerinden daha da fazla ödeme yapmak zorunda olduğu bir fahişedir, zira böylesi bir durumdan tatmin olamayacağı için onu başka bir şekilde, cömert hediyelerle rahatlatmak gerekir.

nülmesin diye, bu noktada daha etkili olabilecek olan sol bir örneği, proleter sınıfa yönelik (ideolojik) çağırı(lma)yı mevzu edinebiliriz: Ne zaman ki bir özne, kendisini bir proleter devrimci olarak tanısa, veya devrimi gerçekleştirme görevini özgürce üstlenerek devrimle özdeşleşse, bu görevi yerine getirmesi için Tarih'in seçmiş olduğu özne olarak bizatihi kendisini belirlemiş ve tanımış olur. Althusserci ideolojik çağır(ıl)ma kavramı, öznenin, kaçınılmaz olanı özgürce seçerek vücuda gelmesini sağlayan bir 'zorunlu seçim' durumunu, öznenin bizatihi seçme özgürlüğüne yalnızca doğru seçimi yapması şartıyla kavuşabildiği bir durumu içerir: Birey bu çağırı(lma)ya muhatap olduğu ân, 'kendisine öyle bir rol teklif edilmiş olur ki, bu teklifi daha kendisine teklif dahi edilmeden cevaplamış, ancak sanki reddetmiş olması da mümkünmüş gibi görünecektir'.[13] İşte tam bu noktada, kendimi 'zaten' her ne olarak çağırılmışsam oymuşum gibi tanımamı ve belirlememi sağlayan o ideolojik tanıma edimi yatar: Kendimi X olarak tanıdığımda, her halukârda ve zaten X olduğum gerçeğini özgürce benimsemiş ve seçmiş olurum. Örneğin bir suçla itham edildiğimde, edimlerinden yasal anlamda sorumlu ve özgür bir fail olarak *kendi kendimi varsaymış olurum.*

Judith Butler, Ernesto Laclau ile yaptığı bir internet sohbetinde karar verme hakkında hoş bir Hegelci tesbitte bulunmuştur: Hiçbir kararın mutlak boşlukta alınmayışının, her kararın bağlam-bağımlı oluşunun da ötesinde, bağlamların kendileri de,

> kararlar tarafından değişik yollarla üretilirler; yani karar verme süreci bir ölçüde ikiye katlanır... Öncelikle, bünyesinde [ne tür fark ve ayrılıkların belirli bir siyasal organizasyona dahil olacağına dair] kararların verileceği bağlamın sınırlarını belirleyecek olan o ön-kararın verilmiş olması gerekir; bundan sonra, kimi türdeki fark ve ayrılıkların kabullenilemez addedilerek sınırların ötesinde bırakılmaları süreci gelir.

Buradaki karar ver(il)emezlik, gayet radikal bir boyuttadır: Karar ânını önceleyen 'saf' bir bağlama hiçbir zaman ulaşamazsınız; her bir bağlam bir karar-verme süreci tarafından geriye bakışımlı olarak 'her halukârda ve zaten' yapılandırılmıştır (tıpkı bir edimimiz için öne sürdüğümüz sebeplerin, temellendirmekte oldukları kararın tâ kendisi tarafından geriye-bakışımlı olarak ortaya konulmuş olmaları gibi – bu anlamda, bir şeye inanmak için elimizde olan sebepler, yalnızca inanmaya karar verdiği-

[13] Mark Poster, *The Second Media Age*, Cambridge: Polity Press 1996, s. 81.

mizde gerçekten ikna edici olabilirler). Bu durumun bir başka unsuru da, bir tür dışlama, ya da dışarıda bırakma süreci olmaksızın karar verilememesinin (yani her bir kararın, bir dizi ihtimali, belirlenmiş olan mevzunun dışına itmesinin) ötesinde, karar verme ediminin kendisinin de böyle bir dışlama sayesinde mümkün olabilmesidir: Karar veren varlıklar haline gelebilmemiz için bir şeyin zaten dışarıda bırakılması gerekir.

Acaba Lacancı 'zorunlu seçim' kavramı, bu paradoksu açıklayabilmemiz için bize bir yol sunmaz mı? Kararı (yani seçimi) temellendiren bu ilk(s)el 'dışlamanın', seçimin tümüyle temel nitelikli bir düzeyde zorunlu olduğuna – (özgür) bir seçimin yalnızca ben uygun seçimi yaptığımda söz konusu olabileceğine işaret etmez mi? Böylece bu düzeyde, kendi üst-seçimiyle çakışan paradoksal bir seçimle karşı karşıya geliriz: Neyi özgürce seçmem gerektiği, bana önceden söylenmiştir... Bu 'zorunlu seçim' düzeyi 'patolojik (veya siyasal anlamda 'totalitarist') çarpıtmanın' bir göstergesi değil, tam da bu psikotik konumun *yitirmiş* olduğu unsurdur: Psikotik özne gerçekten de 'baştan aşağı', özgür bir seçim yapıyormuşcasına davranır.

Dolayısıyla Heidegger'in, kendi kaderini özgürce benimseme olarak betimlediği geleceği belirleyen bu kararlılığını, muhafazakâr bir sözde-devrimin şifreli bir tanımı olarak gözden çıkarmadan önce bir ân duraksamalı ve Fredric Jameson'un gerçek bir Solcunun neo-muhafazakâr bir cemaatçiye, bir liberal-demokrata olduğundan çok daha yakın olduğu iddiasını hatırlamalıyız: Jameson, liberal demokrasinin muhafazakâr eleştirisini bütünüyle benimser ve muhafazakârlarla, bazen ufacıkmış gibi gözükse de hemen her şeyi değiştiren ve *işin özünü* oluşturan tek bir unsur haricinde her noktada uzlaşır. Nitekim Heidegger'in tekrarlama olarak otantik seçim tasavvuru ile Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'de [Theses on the Philosophy of History] geliştirdiği tekrarlama olarak devrim tasavvuru arasındaki paralellik gerçekten de çarpıcıdır[14]: Burada da devrim, geçmişte saklı olan bir ihtimali hayata geçiren bir tekrarlama olarak kavramsallaştırılmıştır. Böylece geçmişe dair o gerekli ve uygun bakış açısı (yani, geçmişi kapalı bir olgular kümesi olarak değil, kendi güncelliğinde başarısızlığa uğramış, ya da bastırılmış, bir ihtimali hâlâ bünyesinde barındıran bir süreç olarak gören bakış açısı), sadece, mevcut

[14] Bkz. Walter Benjamin, 'Theses on the Philosophy of History', *Illuminations* içinde, New York: Schocken Books 1969.

bir duruma bağlanmış olan bir failin o kendi duruş-noktasından açılabilir. Mevcut devrimci hareket, işçi sınıfını özgürleştirme çabalarıyla, geçmişte başarısız olmuş tüm özgürleşme çabalarını geriye dönük bir biçimde yeniden canlandırır – yani, devrimci bir tasarıya girişmiş olan mevcut bir failin bakış açısı, tanımı gereği olgusallıkla sınırlandırılmış olan nesnelci/pozitivist tarih yazımının kör kaldığı unsuru: Özgürleşmenin, tahakküm güçlerinin zaferlerle dolu yürüyüşü altında ezilmiş olan saklı potansiyelini birdenbire görünür kılar.

Esasen yukarıdaki gibi okunduğunda bizatihi geçmişin hayata geçirmiş olduğu bir tasarıyla geleceği belirleyen bu karar verme süreci bünyesinde tekrarlanışı sayesindeki temellük edilişi – kader ve özgürlüğün bu özdeşleştirilişi, ve kişinin kendi Kaderini benimseyişinin (mecburen de olsa) en yüce özgür seçim olarak görülüşü –, tarihe dair en tarafsız betimlemelerin bile bir iktidar-siyaset tasarısının mevcut amaçlarına hizmet ediyor olduklarına ilişkin o malûm Nietzscheci görüşü içermezler. Bu noktada geçmişin, hükmedenlerin durduğu noktadan temellük edilişi ile (yani, tarihin kendi zaferlerine doğru evrildiğine ve geçmişin de bu zaferi meşrulaştırdığına dair anlatı ile), o ütopik ve başarısızlığa uğramış ('bastırılmış') potansiyelinde, geçmişte saklı kalan unsurun temellük edilişi arasındaki karşıtlık üzerinde ısrarcı olmak gerekir. Bu anlamda, daha dolaysız ve muhtemelen biraz da kaba bir şekilde söylersek, Heidegger'in betimlemesindeki eksiklik, bugüne dek varolmuş olan her bir cemaatçi yaşam tarzının içten içe sahip olduğu o kökten *antagonistik* doğaya dair içgörüdür.

Heidegger'in ontolojisi (Bourdieu'nün Heidegger hakkında yazdığı kitaba verdiği adı hatırlarsak), bu anlamda gerçekten de 'siyasal'dır: Bir yandan, geleneksel ontolojinin öngördüğü dar çerçevenin dışına çıkmaya çabalarken, öbür yandan da, insanın, sınırlı ve tarihsel bir konum içine atılmışlığını aktif olarak benimsemesini sağlayacak bir 'tasarı'ya girişmek için verdiği *kararı*, 'varlığın anlamına' giden yolun yegâne anahtarı olarak kabul ettirmeye çalışır. Böylelikle Heidegger, tarihsel-siyasal bir edim olan karar vermeyi ontolojinin tam kalbine yerleştirmiş olur: *Dasein*'ın bürüneceği tarihsel formunun seçilişi bir anlamda pekâlâ 'siyasal'dır; bu hiçbir evrensel-ontolojik yapıda temeli olmayan boşlukta verilmiş bir karardan oluşur. Bu yüzden de, Heidegger'in Faşizme kanmasının nedenlerini 'akıl-dışı' karar merkezciliğinde, ya da siyasal eylem için

tanımlanabilecek evrensel rasyonel-normatif ölçütlerin tümünü reddedişinde konumlandıran o malum Habermasçı-liberal sav, aslında tam da belirleyici noktayı ıskalamış olur: Bu eleştiri ile proto-faşist bir karar merkezcilik olarak kenara itilen şey, aslında tam da *siyasallığın* o temel şartıdır. Biraz aykırı bir şekilde düşünürsek, aslında Heidegger'in Nazi bağlanımı 'doğru yönde atılmış bir adımdır, bir başka deyişle bu yönelim, ontolojik bir garantiden yoksunluğun, ve insan özgürlüğünün o dipsiz uçurumunun yol açtığı sonuçları açıkça itiraf etmeye ve de tümüyle benimsemeye yönelik bir adımdır[15]: Alain Badiou'nun söylediği gibi Nazi 'devrimi', Heidegger'in gözlerinde, o otantik siyasal-tarihsel 'olay'dan biçimsel anlamda ayrıştırılamaz. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, Heidegger'in, Simgesel'in en sonuna dek gitmeyi ve de *Varlık ve Zaman*'daki başarılı çıkışının teorik sonuçlarını düşünmeyi reddetmiş olduğunu açığa vuran bu siyasal bağlanım, Heidegger'in, Simgesel'in en sonuna dek gitmeyi ve de *Varlık ve Zaman*'daki başarılı çıkışının teorik sonuçlarını düşünmeyi reddetmiş olduğunu açığa vuran bir *passage à l'acte* (eyleme/edime geçiş), bir tür Gerçek'e tanıklık olmuştur.

Heidegger – o malûm standart hikâyeye göre – *Varlık ve Zaman*'daki tasarının aşkın öznelliğe geri-döndüğünün farkına vardıktan sonra *Kehre*'yi (dönüş'ü) gerçekleşmiştir: Tasarısında gözardı edilmiş olan öznellik kalıntıları (karar merkezcilik vs.) yüzünden, kendisini Nazi bağlanımına kadar uzanacak bu baştan çıkışa bırakıvermiş, ancak 'parmaklarını nasıl da yakmış olduğunun' farkına varınca, düşünüşünde kalan son öznellik kalıntılarını da temizleyerek Varlık'ın tarihsel-çağcıl karakteri düşüncesini geliştirmiştir... Açıkçası erken Heidegger ile geç Heidegger arasında 'gözden yitiveren bir aracı' olduğunu düşünürsek, kendimizi bu standart hikâyeyi başaşağı etme dürtüsünden alıkoymamızın gerçekten de zor olduğunu görürüz. Bu aracı, erken Heidegger'in 'karar-merkezciliği' ile, geç Heidegger'in (Varlık'ın olay-oluşunun Varlık'ın 'çobanı olan insanda' vuku bulduğu düşüncesiyle öne çıkan) 'kaderciliği' arasındaki boş bir jeste indirgenen imkânsız bir kesişme noktası, kendi zıttıyla kesişen radikal bir öznellik konumudur. Heidegger'in Naziliği, bu radikal öznelliğin 'pratik bir sonucu' olmaktan çok, bu öznelliği ümitsizce *engelleme* çaba-

[15] Fredric Jameson, Heidegger'in 1933'teki aleni siyasal bağlanımının lanetlenmesi gereken bir anomali olmadığını, aslında sergilediğinin kamuya yönelik yegâne sempatik jest olduğunu söylediği için ateş altında kalmıştı.

sıdır... Yani Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki öznelci-aşkın yaklaşımın kalıntısı olarak bir kenara attığı unsur, aslında tam da sıkı sıkıya tutunmuş olması gereken şeydir. Nihai kertede Heidegger'in mutlak başarısızlığı, aşkın öznelliğin ufkunda takılıp kalmış olmasında değil, bu öznelliği, bünyesinde barındırdığı ihtimalleri tümüyle ve yeterince düşünmeden, alelacele bırakmış olmasındadır. Nazizm, hiç de sanıldığı gibi 'modern öznellikteki nihilist ve şeytanî potansiyelin' bir ifadelendirilişi değil, tam tersine, bu potansiyelin önüne geçmeyi arzulayan ümitsiz bir çaba olmuştur.

'Yitik bağlantı' temasının bu temel mantığı, Schelling'den Frankfurt Okulu'na dek düşünce tarihinde genellikle mevcut olmuştur. Schelling'in durumunda, *Weltalter* taslaklarının tahammül edilmez düzeylerdeki gerilimi sonucunda mutlak başarısızlıkla karşılaşırız. Schelling'in *Weltalter*'i takip eden geç dönem felsefesi ise, bu gerilimi etkili ve verimli bir şekilde nihayetine erdirir, ancak bunu yanlış bir yolla – bünyesindeki o yegâne üretken boyutu yitirerek yapar. Aynı 'yanlış çözüm'e, Habermas'ın kendi tasarısının, Adorno ve Horkheimer'in 'Aydınlanma'nın diyalektiği' ile ilişkilenme biçiminde de rastlarız. Bu da kendini yadsıyan bir tasarı, dev bir başarısızlıktır; Habermas'ın yaptığı şeyse, 'Aydınlanma'nın diyalektiği'ndeki tahammül edilmez gerilimi, iki temel boyut arasında, yani üretim ve simgesel etkileşim arasında bir ayrışma, bir tür 'iş-bölümü' olduğunu öne sürerek nihayetine erdirmektir (ki bu da, *Weltalter*'in gerilimini, 'pozitif' ve 'negatif' felsefeleri birbirlerinden ayırt ederek çözüme ulaştıran Schelling ile tamı tamına bir benzerlik içindedir). Öne sürdüğümüz temel sav, geç Heidegger'in ortaya koymuş olduğu 'Varlık düşüncesi'nin (yukarıda andığımız örneklerle bir analoji oluşturucasına) *Varlık ve Zaman* tasarısının içine düştüğü darboğazı aşabilmek adına önerilen bir yanlış çözüm olduğudur.[16]

---

[16] Burada üslup düzlemini de göz önüne almak gerekir: Erken Heidegger 'teknik'tir, 'ahenksiz'dir, yepyeni teknik ayrımlar öne sürer, yepyeni terimler kullanır, etik çağrışımları olan kategorileri somut bağ(lanım)larından etmiştir, vs. Geç Heidegger ise 'ahenkli'dir, şiirsel dolayım adına tüm o kati kavramsal ayrımları bir kenara bırakır, belirli bir düşünce dizgesinin uzun uzun ve sistematik bir şekilde gelişimini, kısa döngüsel şiirsel düşünümlere dönüştürür. Tabii öncelikle bu alternatiflerce dışlanmış olan şeye odaklanmak gerekir: Bunların her ikisi de 'ölümüne ciddî'dirler – biri, kavramsal ayrımlarla baş edebilmek için yeni oluşturulmuş terimlerden devasa bir yığın yara-

Varlık ve Zaman Neden Bitirilemedi?

Kant ve Metafizik Sorunu[17] kitabı neden bu noktada hayatî bir önem taşır? Burada hatırlamamız gereken unsur, *Varlık ve Zaman*'ın aslında en azından bildiğimiz kadarıyla bir fragman olduğudur: Heidegger'in yayınladığı parça, gerçekte yalnızca birinci kısmın ilk iki bölümünden oluşur. İlerledikçe tasarının gerçekleşmesinin imkânsız olduğu ortaya çıkmış, bu başarısızlıktan da o meşhur *Kehre* sonrasında üretilecek olan bol miktarda eser doğmuş ve (eski yapısalcı jargonla söylersek) *Varlık ve Zaman*'ın son ve yitik bölümünün yokluğundan doğan eksikliği doldurmuşlardır. Bizim buradaki amacımız, tabiî ki, *Varlık ve Zaman*'ın sona ermiş halinin nasıl bir şey olacağını hayal etmeye çabalamak değildir: Heidegger'i durdurmuş olan engel, tasarısının öz-be-öz parçası olan içsel bir engeldir. Ne var ki, daha yakından bakıldığında, mevcut durumun öngörülenden biraz daha karmaşık olduğu ortaya çıkar. Bir yandan – en azından elyazmaları düzeyinde – *Varlık ve Zaman* tasarısı aslında pekâlâ yerine getirilmiştir: Öngörülmüş olan ikinci kısmın ilk bölümünü kapsayan *Kant ve Metafizik Sorunu*'nun [Kant and the Problem of Metaphysich] yanında, elimizde Heidegger'in 1927'de Marburg'da verdiği ve gevşek olsa bile asıl *Varlık ve Zaman* tasarısının geriye kalan kısımlarını içeren dersler de mevcuttur; ilk kısmın son (yani üçüncü) bölümünde işlenmesi gereken varlık sorusunun ufku olarak zaman temasını, ve de ikinci kısmın (sırasıyla) ikinci ve üçüncü bölümlerini oluşturmaları tasarlanmış olan Kartezyen *Cogito* kavramı ile Aristotelesçi zaman tasavvuru temalarını işleyen bu dersler daha sonra *Fenomenolojinin Temel Sorunları* [The Basic Problems of Phenomelogy] adıyla basılmışlardır. Böylece bu üç basılı cildi bir araya getirdiğimizde, tasarının kabaca gerçekleşmiş bir halini elde etmiş oluruz. Dahası, her ne kadar *Varlık ve Zaman*'ın basılı hali, tasarının ilk kısmını bile tümüyle kapsamıyor ve ayrıca zamanı varlık sorusunun aşkın uf-

tan, zorlayıcı ve teknik bir şekilde, diğeriyse, Kader'in gizemine şiirsel bir şekilde teslim oluşuyla ciddiyete esirdirler. Dolayısıyla her ikisi de Nietzsche'nin üslubunun temelinde yatan o *neşe dolu ironiden* yoksundurlar. (Bu bağlamda, Nietzsche'nin *Wagner Olayı*'ndaki o görünüşte acımasız reddini Nietzsche'nin bir düşünür olarak olgunlaşmasında önemli bir rol oynadığı gerekçesiyle öven Heidegger'in, bu reddiyedeki o incelikli ironiyi ve müphemliği nasıl da ıskalamış olduğunu hatırlayabiliriz.)

[17] Bkz. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington: University of Indiana Press 1997.

ku olarak ortaya koyması tasarlanan üçüncü bölümü içermiyor olsa da, bizi 'tam'mış, organik bir 'bütün'müş ve hiçbir unsuru eksik değilmişcesine esrarlı bir şekilde çarpar. Burada karşımıza gelen, her zaman mevcut olan bir açıklığı (sonuca-ulaşamamışlığı) gizleyen ya da 'diken' o bildik 'kapanım' tasavvurunun tam da zıttıdır: Heidegger basılı kısmın yalnızca bir fragman olduğu iddiası sayesinde, kitabın kapanmış ve sona ermiş olduğunu gizlemektedir sanki. Tarihsellik hakkındaki son parçalar, okurda, kaçınılmazca ve de tümüyle yapay bir şekilde eklenmiş olduklarına dair keskin bir his uyandırırlar: Sanki bu kısımlar, durduğu yere üstünkörü tutturuluvermiş olan yabancı bir çabayı (asıl tasarıda yeri olmayan kolektif tarihsellik biçimlerini betimleyebilme çabasını) kapanış kısmına eklemleyebilmek için katılmış gibidirler...[18]

Eğer *Varlık ve Zaman*'ın basılı kısmı en azından asıl tasarının birinci kısmını tümüyle kapsıyor olsaydı, bu tamlık algısını meşrulaştırmak belki bir şekilde mümkün olabilirdi (sistemi içeren kısmı tümüyle almış olurduk; böylece de geriye yalnızca Batı metafiziği tarihindeki üç önemli ânın, – Kant, Descartes ve Aristoteles'in – yorumlanışlarını içeren 'tarihsel' kısım kalırdı – ki Heidegger'in *Dasein* analitiği de zaten geçmiş olan bu üç ânın radikalleştirilerek 'tekrarlanışlarından' ibarettir.). Ancak tasarının tamamlanmasını engelleyen o içsel ve temel engelin, daha I. Kısmın sonlarına doğru etkili olmaya başladığı açıkça görülüyor. II. Kısmın son iki bölümünü içeren metinlerin (yukarıda anılan ders notlarının) Heideggerce basılmamış olmalarının yarattığı sorunu bir yana bırakırsak (ki, acaba bu durumun, Aristoteles'teki imgelem kavramının Castoriadis tarafından gösterilen konumu ile büyük ontolojik yapının tâ kendisini yerinden eden, onu temelinden havaya uçuran bu gizemli konum ile bir ilgisi var mıdır? Veyahut, dünyayı kaplayan gecenin haberini veren Kartezyen *cogito*'daki o aynı içsel ve temel ontoloji-karşıtı dürtü ile?) buradaki temel gizem şudur: Heidegger, Varlık'ın ufku olarak zaman temasını gayet sis-

[18] Daha genel bir düzeyde bakarsak, erken dönem Hegel'den Foucault'ya dek nice örnekleri olan bitiril(e)memiş felsefî tasarılara dair bir tasavvur geliştirmek gayet ilgi çekici olabilir (Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi de, daha sonra ikinci ve üçüncü cilt olarak basılan kitaplardan tümüyle farklı bir tasarıyı ilân etmektedir); bu nihayetine-erememişlik, aslında, bir türlü kendi teorik yapılarının kurucu ilkelerini belirlemekten öteye gidememiş olan, yani tekrar tekrar aynı temellendirici mukaddimeyi yazıp durmuş olan filozofların (Fichte'den Husserl'e dek) izledikleri prosedürün öbür yüzünü oluşturur.

temli bir şekilde işleyen incelemesini nihayete erdirmekte neden başarısız olmuştur? Standart ve resmî cevaba gayet âşinayız: Heidegger, *Dasein*'ın diğer şeyler arasındaki o özgül konumunu mümkün kılan *temel* unsur olarak, Varlık'ın tarihsel-zamansal boyutta Açığa-çıkışına dolaysızca yaklaşmak yerine *Dasein*'dan başlayarak Varlık sorusuna doğru ilerleyen *Varlık ve Zaman* yaklaşımının, hâlâ fazlasıyla metafiziksel/aşkıncı ve 'metodolojik' olduğunu keşfedivermiştir. Peki, ya Heidegger'in bu noktada yüzyüze geldiği – ancak sonra da avdet ettiği – bir başka darboğaz, bir başka dipsiz uçurum vardıysa? Bu sorunun da açığa vurduğu üzere, söz konusu engele dair bu resmî anlatıyı (yani Heidegger'in, Varlık'ın anlamını anlaşılır kılacak olan 'mümkünlük şartlarını' *Dasein* analizi aracılığıyla önceden kurmaya çalışan *Varlık ve Zaman* tasarısının aşkıncı-öznelci bir prosedüre takılıp kalmış olduğunun farkına varışına dair o malum anlatıyı) yadsıyan bir sav yürütmek istiyoruz: Heidegger'in, *Varlık ve Zaman* tasarısı ile açılan yolda ilerlerken fiilen yüzyüze geldiği şey, radikal öznelliğin, Kantçı aşkın imgelem tarafından açığa vurulmuş olan o dipsiz uçurumudur. Heidegger bu uçurumdan çekinerek geriye dönmüş, Varlık'ın tarihselliğine dair kendi düşünüşüne avdet edivermiştir.

Bu tür bir Heidegger eleştirisi hiç de yeni değildir: Kant'ın (Kozmos'un standart 'kapalı' ontolojik imgesini yerinden eden bir unsur olarak) imgelem tasavvurunun, Kant'tan çok daha önceleri, *De Anima*'nın özgül bir pasajında (III, 7 ve 8) ilân edilmiş olduğunu iddia eden Cornelius Castoriadis (ve yine kimi başkaları) tarafından daha önce dile getirilmiştir. Aristoteles'in bu pasajdaki iddiasına göre 'hiçbir ân olamaz ki ruh, fantazm olmaksızın düşünebilsin'. Castoriadis bu iddiayı daha da ileriye taşır ve bir tür 'Aristotelisçi Şematizm' geliştirir (düşünürken her bir soyut kavrama, örneğin üçgen kavramına, algılanabilen, ancak uzayda bir kaplamı, bir vücudu olmayan fantazmik bir temsil eşlik eder – bir üçgen düşündüğümüzde, zihnimizde somut bir üçgen imgesi canlanır).[19] Hattâ Aristoteles, 'zamanın içinde olmayanı zaman olmaksızın düşünmenin imkânı yoktur' demiş, ve de düşüncenin zamansal niteliğe haiz olan bir şey bünyesinde (örneğin 'ilelebet mevcudiyette') biçimlenmeksizin mümkün olamayacağını iddia ederek, 'deneyimimizin aşılmaz ufku olarak zaman'a dair o bilindik Kantçı tasavvuru çok daha önceden haber vermiş-

[19] Bkz. Cornelius Castoriadis, 'The Discovery of Imagination', *Constellations* içinde, C. 1, no. 2 (Ekim 1994).

tir (*Hafıza Üzerine*, 449-50/On Memory). Castoriadis bu imgelem tasavvurunu, *De Anima*'nın geri kalan bölümlerinde ve müteakip metafizik gelenek bünyesinde baskın bir şekilde öne çıkan standart tasavvura karşıt olarak öne sürer. Bu radikal imgelem ne pasif ve alımlayıcı, ne de kavramsal bir niteliktedir; bir başka deyişle, Varlık'ın ontolojik yapısındaki bir aralığa, gediğe işaret ettiği için ontolojik olarak uygun bir şekilde konumlandırılamaz. Dolayısıyla Castoriadis, şu iddiasında tümüyle haklı görünmektedir:

> Heidegger'in, Kant'ı, aşkın imgelemin keşfi ile açılan 'dipsiz uçurum'dan 'dönmekle' itham edişine göz attığımızda, asıl ulaştığı noktadan 'geri dönen'in Kant üzerine yazdığı kitapla Heidegger'in tâ kendisi olduğunu görürürüz. İmgelem sorusuna yönelik yeni bir unutma, üzerini-örtme ve sindirme çabası, tam da bu noktada araya girivermiştir, zira Heidegger'in sonraki eserlerinin hiçbirinde bu malum soruya dair herhangi bir iz bulunmaz; işte burada, bu sorunun her bir ontoloji bünyesinde (ve Varlık'ın her bir düşünülüşü içinde) yerinden oynatmakta olduğu unsurun bir bastırılışı söz konusudur.[20]

Castoriadis, bu durumdan siyasal sonuçlar da çıkarır: Heidegger'in 'totalitarist' siyasal kapanımı kabullenişini meşrulaştıran unsur, aslında tam da bu avdet, imgelemin uçurumundan kaçış jestidir; zira demokratik açılımın – tarihsel imgelemin kolektif bir ediminde temellenen toplum tasavvurunun felsefî temelini oluşturan şey, bu dipsiz uçurumdur: 'radikal imgelemin tümüyle tanınması, yalnızca radikal imgesel düzeyin diğer boyutunun keşfiyle, yani toplumu, ontolojik yaratım sürecinin kendi kendisini 'tarih' olarak ortaya koyuşunun yegâne kaynağı olarak tayin eden o sosyal-tarihsel imgesel düzeyin keşfiyle elele giderse mümkündür.'[21] Ne var ki Castoriadis'in imgelem anlayışı, insanı, tüm pozitif Varlık'ı aşan bir imgelem edimi ile kendi özünü dışa-vuran, gerçekleştiren bir varlık kabul eden varoluşçu ufkun sınırları içinde kalır. Bu yüzden, imgelem kavramı hakkında kesin bir yargıda bulunmadan önce, bu kavramın Kant'ın düşünüşü içindeki konumuna ve sınırlarına göz atmak gerekir.

'Kendiliğindenliği' *açısından* aşkın imgelemin gizemi, Fenomenal/Numenal ikilisi karşısında uygun şekilde konumlandırılamıyor oluşunda yatar. Bu noktada ölümcül bir çıkmaza ve/veya belirsizliğe düşen, aslında Kant'ın tâ kendisidir. Kant bir yandan aşkın özgürlüğü ('kendili-

[20] A.g.e., s. 185-6.
[21] A.g.e., s. 212.

ğindenliği') *numenal* olarak tasavvur eder: Fenomenal varlıklar olarak nedensel bağlardan örülü bir ağa takılmış durumdayızdır; ancak özgürlüğümüz (ahlâkî özneler olmamız sayesinde özgür ve kendinden-menkul failler oluşumuz) numenal bir boyutumuz olduğuna işaret eder. Böylelikle Kant, aklın dinamik antinomilerini çözümlemiş olur: Bu anlamda, söz konusu her iki önerme de aym ânda doğru olabilir – hiçbir fenomen nedensellikten bağımsız olmadığı için, fenomenal bir varlık olan insan, özgür değildir; ancak, numenal bir varlık oluşu sayesinde, ahlâkî anlamda özgür olan bir fail gibi davranır... Ne var ki, numenal alana böylesine dolaysız bir geçiş imkânının yaratacağı felâketengiz sonuçlara dair Kant'ın kendi içgörüleri, bu fazlasıyla düzenli resmi bulanıklaştırır: Eğer bu geçiş böyle dolaysız bir şekilde mümkün olursa, insanlar özgürlüklerini ve/veya aşkın düzeydeki kendiliğindenliklerini *yitirir*, hayattan yoksun kuklalar haline gelirler. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, gizemli bir şekilde 'Bilişsel Yetilerin İnsanın Kendi Pratik Şartlandırılışına Bilgece Uyum Sağlayışları Üzerine' adını verdiği bir bölümde numenal alanın, yani Kendinde-Şeylerin bize tümüyle açılmaları halinde ne olacağı sorusunu cevaplandırır:

> ... böylesi bir halde, ahlâkî tabiatın dünyevî eğilimler karşısında enikonu sürdürmek zorunda olduğu, ve bir takım yenilgilere maruz kalsa bile sonunda galip geleceği çatışmanın yerine, Tanrı ve sonsuzluk o ürkütücü heybetleri ile gözlerimizin önünde uzanıyor olurlardı... Dolayısıyla çoğu edim korkudan, pek azı umuttan kaynaklanır, ancak hiçbiri görev duygusundan yapılmazdı. Yüce bilgeliğin gözünde, insanın, hattâ dünyanın taşıdığı tüm değeri belirleyen ana unsur, yani edimlerin ahlâkî değeri, böylesine bir durumda varolmazdı bile. İnsan edimlerinin ve davranışlarının tümü, (insan-doğası mevcut halinde kaldığı müddetçe) bünyesindeki her bir figürün mükemmel jest ve mimiklere sahip olduğu, ancak hiçbir yaşam emaresi göstermediği basit bir mekanizmaya, bir kukla oyununa dönüşürdü.[22]

Aşkın özgürlük ve/veya kendiliğindenlik, bir anlamda fenomenaldir: Yalnızca ve yalnızca numenal alan özneye kapalı olduğunda vücuda gelebilir. Bu arada-lık, (ne fenomenal, ne de numenal niteliği olan, ancak tam da bu ikisini bir diğerinden ayrıştıran, dolayısıyla bir anlamda her ikisinden de önce gelen bu boşluk) öznenin 'tâ kendisidir'. Böylelikle Özne'nin Töz'e indirgenemez oluşu, aşkın Özgürlüğün fenomenal olmayışının yanında, numenal olmadığı anlamına gelir. Bir başka deyişle bu özgürlük, bütün fenomenlerin bağımlı oldukları nedenselliği kırıyor, ve do-

[22] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, New York: Macmillan 1956, s. 152-3.

layısıyla da kendi numenal nedenlerinden bihaber olan fenomenal bir sonuca indirgenemiyor olsa bile (yani kendimi 'özgür hissedişim', yalnızca, 'özgür' edimlerimi belirleyen nedenselliğe gözlerimi kapamış oluşumdan kaynaklanmıyor olsa da), – numenal değildir, ve de numenal düzey özneye dolayımsızca açıldığı ân yokolmaya mahkûmdur. Aşkın özgürlüğü, veya kendiliğindenliği, fenomen/numen ikilisi karşısında konumlandırmanın bu imkânsızlığı[23] Kant'ın neden böylesine kararsız kaldığını, aşkın kendiliğindenliğin ontolojik konumunu tam olarak belirleme çabalarında neden bir dizi tutarsızlık içine düştüğünü pekâlâ açıklar. Aşkın imgelemin gizemi, nihai kertede, özgürlük uçurumunun bu gizemi ile çakışır.

Aşkın öznenin sınırlılığından çıkarılacak sonuçlarla yüzleşildiğinde, Heidegger'in başarısının, bu darboğazı, Kant'ın isteksizliğiyle ilintilendirmesinde yattığı anlaşılır: Kant'ın geleneksel metafiziğe 'avdeti', öznenin tüm fenomenler üzerinde etkili olan nedensel sınırlamalara tâbi olmayan numenal bir boyuta sahip olduğunu ispatlayabilmek için aşkın tam-algının kendiliğindenliğini yorumladığı ân gerçekleşir. Kantçı öznenin sınırlılığı düşüncesi, insan bilgisinin güvenilmezliğini ve yanıltıcılığını yinelemekten öteye geçmeyen o bilindik şüpheci yaklaşıma (duyusal ve geçici bir fenomenler dünyasına bağımlı olduğu için, insan bilgisinin en yüce gerçekliğin sırrına hiçbir zaman nüfuz edemeyeceğine dair tasavvura) eşdeğer tutulamaz. Kant'ın bundan çok daha radikal bir duruşu vardır: Kendi sınırlı ve zamansal deneyiminin ufkundan baktığında, özneye o ulaşılmaz ve numenal Öte'nin izini taşıyormuş gibi görünen boyut, zaten tam da bu sınırlılık ufkunca önceden belirlenmiştir. Dolayısıyla, yalnızca numenal Öte'nin *sınırlı ve zamansal deneyimi içindeki özneye görünüş şeklini* imler.

Bunların zamansallık ve sonsuzluk arasındaki ilişki açısından sebep oldukları radikal sonuç, zamansallığın, (sanılanın tersine) sonsuzluğun bozulmuş veya eksik bir hali olmadığının açığa çıkışıdır: Dolayısıyla, öznenin zamansal (öz-)deneyiminin belirli ve özel bir dönüşümü olarak tasavvur edilmesi gereken asıl unsur, 'sonsuzluğun' tâ kendisidir. Artık esas ayrım, zamansal ve/veya duyusal deneyimin alanı olan fenomenal ile numenal boyutlar arasında değildir; esas ayrım, numenal Kendindeliğin *özneye nasıl göründüğünü* bir yana, özneye herhangi bir gönderme yapmayan

[23] *Idealism as Modernism*'in ilk bölümünde Robert Pippin'in de göstermiş olduğu gibi.

o 'imkânsız' Kendindeliği de öte yana iten başka bir ayrımın *kisvesine bürünerek* numenalin *tam da ortasından*, onu tümüyle yararak geçmektedir. Tanrı – O Ki, O Ulu Varlık Ki 'en yüce İyi' İdeasına vücut verendir – doğal olarak, numenal bir varolanı gösterir (onu tutarlı bir şekilde zamansal deneyimin nesnesi olarak tasavvur edemeyiz). Ne var ki Tanrı, yalnızca bu söz-konusu numenal varolanın 'Bizim-içinlik' kipine bürünmüş halini – yani sadece, sınırlı ve rasyonel bir varolanın (insanın), yüce numenal Varlık'ı kendisi için nasıl 'temsillendirmesi' gerektiğini gösterir. Fenomenolojik terimlerle söylemek gerekirse, o Yüce Varlık oluşu *açısından* Tanrı, hiçbir zaman, duyusal-zamansal deneyimin nesnesi olmak anlamında, bir 'fenomen' olamaz. Ancak daha radikal bir şekilde bakar ve onu, sadece ve sadece bilinci ve/veya özgürlük kapasitesi olan sınırlı bir varlığa *göründüğünde* anlamlı olabilen bir şey olarak düşünürsek, o her şeye rağmen bir fenomendir. Eğer ilahi güce iyice yaklaşırsak, çok muhtemeldir ki, onun o malum 'en yüce İyilik' niteliği, gazabıyla eza eden bir Canavarlık'a dönüşecektir.

Bu noktada Heidegger, 1929'daki o meşhur Davos münazarasında Cassirer'in öne sürmüş olduğu Kant okumasına karşı gösterdiği amansız muhalefette tümüyle haklıdır.[24] Cassirer, insanlık-durumunun zamansal sınırlılığı ile (insanların, davranışlarının birbirinden farklı nedensel bağlantı kümeleriyle açıklanabildiği ampirik varolanlar olarak görüldükleri düzlem ile) etik bir fail *olarak* insanın özgürlüğünü basitçe birbirine karşıt olarak konumlandırır: Buna göre insan bir yandan simgesel edimlerini gerçekleştirirken, öte yandan da yavaş yavaş, olgulara ve bunların kendi aralarındaki ilişkilere indirgenemeyen (veya bunların aracılığıyla açıklanamayan) bir değerler ve anlamlar evreni kurar. İnsanın simgesel edimlerince koyutlanmış olan bu Değerler ve Anlamlar evreni, Platon'daki ebedi İdealar dünyasının modern bir versiyonudur: Bünyesinde hayatın dinamik döngüsünden (oluş ve yokoluştan) farklı olan başka bir boyut vücuda gelir. Bu öyle bir boyuttur ki, her ne kadar mevcut yaşam-dünyasının dışında kalarak varolamasa da, kendinde 'ölümsüz' ve 'sonsuz'dur. İnsanoğlu, sınırlılığın ve zamansallığın getirdiği kapanmayı, sahip olduğu simgesel-hayvan yetileriyle aşar... Heidegger bu ayrıştırmaya karşı, ampirik düzeydeki verili olguların düzeyine indirgenemeyen bu simgesel

[24] Bkz. 'Appendix V: Davos Disputation', *Kant and the Problem of Metaphysics* içinde, s. 193-207.

Değerler ve Anlamlar sisteminin 'ölümsüz' ve 'sonsuz' niteliğinin, yalnızca, sınırlı ve ölümlü olan, kendi sınırlılığıyla gerçek anlamıyla ilişki kurabilen, ona dokunabilen bir varlığın varoluşunun bir parçası olarak vücuda gelebileceğini gösterir: 'ölümsüz' varlıkların simgesel edimleri olmaz, zira onlar için olgu ile değer arasındaki boşluk kapanıp gitmiştir. O halde Cassirer'ce cevaplanmadan kalmış olan kilit soru şudur: İnsan varoluşunun *zamansallığının* özgül yapısı tam olarak nedir ki *anlamın* ortaya çıkışına izin verebilmekte – veyahut, insanlar kendi varoluşlarını anlamlı bir Bütün'ün bir parçası olarak deneyimleyebilmektedirler?

Artık Heidegger'in neden aşkın *imgelem* üzerinde odaklanmış olduğunu açıkça görebiliriz: İmgeleme kendine özgü bu karakteri, (fenomenal-nedensel ağa yakalanmış olan ampirik bir varlık oluşunun insana dayattığı) bu alımlayıcı/sınırlı nitelikten başka özgürlüğün taşıyıcısı ve özgür bir fail oluşunun ortaya koyduğu o kendinden-menkul edimsellik ile, *kendiliğindenlik* arasındaki karşıtlığın temellerini çürütüyor olması verir. İmgelem, aynı ânda hem alımlayan, hem de koyutlayan bir şeydir. Hem 'pasiftir' (bünyesinde, duyusal imgelerin etkilerine maruz kalırız), hem de 'aktiftir' (zira bu imgeleri özgürce doğuran, öznenin tâ kendisidir; dolayısıyla da bu etkileniş bir tür öz-etkileyiştir). Heidegger'in vurgusu ise, kendiliğindenliğin nasıl olup da, sadece ve sadece, insanın sınırlılığını karakterize eden o gözardı edilemeyecek pasif-alımlayıcı nitelikle beraber tasavvur edilebildiği üzerinde yoğunlaşmıştır: Eğer özne, alımlayıcı niteliğinden kurtulmayı ve numenal dünyaya kendinde olduğu haliyle dolaysızca ulaşmayı başaracak olsaydı, işte o ân, varoluşunun 'kendiliğindenliğini' yitirirdi... Dolayısıyla Kant'ın darboğazı, aşkın özgürlüğün kendiliğindenliğini, numenal bir şeymişcesine yanlış-okuyuşu üzerinde yoğunlaşmıştır: Aşkın kendiliğindenlik, katiyetle numenal olarak tasavvur edilemeyen bir şeydir.

Aşkın İmgelemdeki Sorun

Bundan sonraki adımımız, Kant'ın imgelem tasavvurundaki temel müphemliğe odaklanmak olmalıdır. Bilindiği gibi Kant, Anlama Yetisinin saf sentez olarak adlandırdığı sentetik faaliyetleri [*synthesis intellectualis*] ile duyusal sezgi manifoldunun sentezlenişini birbirinden ayırt eder. Bu ikinci sentez, her ne kadar tamamıyla 'kendiliğinden' (çağrışım yetisini benzerlik kurabilmesi için düzenleyen ampirik yasalardan bağımsız, üretici

ve özgür) olsa da, duyusal sezgi manifoldunu, Anlama Yetisi'nin edimleri olmaksızın biraraya getirir – sezgisel düzeyi aşamaz. Kant'ın sözünü ettiği bu sentez, *imgelemin aşkın sentezidir*. Yorumcular Kant'ın getirdiği bu ayrımı tartışırken, ekseriyetle Aşkın Mantık'ın I. Kısmının İlk Bölüm'ünün o yoğun ve müphem son parçası (yani 'Anlama Yetisinin Saf-Kavramlarına [*Verstandesbegriffen*] veya Kategorilere Dair') üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu parçada söz konusu olan sentez, 'farklı temsilleri birbirleri ile birleştirme, ayrıksılıklarını tek bir biliş ile kavrama süreci' olarak tanımlanır;[25] buna göre sentez,

> imgelemin yegâne işlemi – yokluğunda hiçbir şekilde biliş sahibi olamayacağımız, ancak işlemekte olduğunun dahi pek nadir farkına vardığımız, ruhumuzun kör ama vazgeçilmez bir işlevidir. Ancak bu sentezi sahip olduğumuz kavramlara indirgemekse, sayesinde kelimenin asıl anlamıyla bilişsel düzeye erişebildiğimiz Anlama Yetisinin işlevidir.[26]

Bu yolla, bizi gerçek bilişe ulaştıracak üç aşamalı bir süreç elde etmiş oluruz:

> Tüm nesneleri kapsayan *a priori* biliş düzeyine ulaşabilmek için elimizde olması gereken ilk unsur, saf sezginin çok-çeşitliliği, ayrıksılığıdır; bu ayrıksılığın imgelem aracılığıyla sentezi, aradığımız ikinci unsurdur; ancak bu da henüz bir biliş sağlamaz. Saf-senteze birlik kazandıran kavramlar da... bir nesneyi bilmemiz için gereken üçüncü unsuru oluştururlar ve bize Anlama Yetisince verilirler.[27]

Bununla beraber, eğer 'saf sentez, genel olarak düşünüldüğünde, bize Anlama Yetisinin saf-kavramını'[28] veriyorsa, şu müphem nokta kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkar: Acaba 'genel anlamıyla sentezin, imgelemin yegâne işlemi'[29] olduğunu, ve bu yüzden de Anlama Yetisi'ni, yalnızca imgelem kendi görevini yerine getirdikten *sonra* sürece müdahil olabilen ikincil bir yeti durumuna düşürdüğünü mü söylemeliyiz – yoksa acaba tam tersine, 'saf-sentezin... Anlama Yetisinin saf-kavramını' verdiğini, buna karşılık, imgeleme ait olan sentezin ise, Anlama Yetisinin sentetik gücünün ilkel ve bilişsellik-öncesi bir düzeydeki basit bir ön-tatbikinden

---

[25] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, London: Everyman's Library 1988, s. 78.
[26] A.g.e.
[27] A.g.e.
[28] A.g.e.
[29] A.g.e.

ibaret olduğunu mu söylemeliyiz? Aym soruyu tür ve cins terimlerinin yardımıyla tekrar soracak olursak: Acaba imgelem gücü 'öznelliğin kökeni', aşkın kendiliğindenliğin o nüfuz edilemez mutlak gizemi midir – yani Anlama Yetisini özel bir *cins* olarak, söylemsel-bilişsel bir 'özel-hal' olarak bünyesinde barındıran kuşatıcı bir *tür* müdür; yoksa bünyesinde *cinslerini* barındıran asıl türün 'Anlama Yetisi' olduğunu, imgeleminse Anlama Yetisinin (o ilkel-sezgisel düzlem üzerine sonradan yansıtılmış) bir gölgesi olduğunu mu düşünmeliyiz? Ya da, Hegel'in diliyle söylersek, acaba imgelemin sentezi, Anlama Yetisi bünyesinde 'olduğu-gibi' ve 'kendisi-için' konumlandırılmış olan bir gücün o derinlerde kalmış ve zayıf 'Kendindeliği' midir? Heidegger'in Kant okumasının temel savı, imgelemin sentezinin, söylemsel Anlama Yetisinin kökeninde yatan temel boyut olarak belirlenmesi, ve dolayısıyla da bu sentezin Anlama Yetisi'ne ait olan kategorilerden bağımsız olarak analiz edilmesi gerektiğidir – Kant bu radikal adımı atmaktan kaçınmış ve imgelemi, o saf duyusal sezgi manifoldu ile Anlama Yetisi'nin bilişsel-sentetik edimleri arasındaki bir ara(cı) konuma indirgemiştir.

Heidegger'in bu yaklaşımı karşısında biz de farklı bir yönü, Kant'ın 'imgelem tasavvurunun', imgelemin hayatî önem arz eden 'negatif' bir unsurunu nasıl da usulca geçiverdiğini vurgulamak istiyoruz: Kendini sezgisel düzeyde verili olan ayrıksı çeşitliliği bir araya getirme ve sentezleme çabasına saplantılı bir şekilde kaptıran Kant, imgelemin daha sonra Hegelce vurgulanmış olan ters yöndeki bir başka gücünü, yani yalnızca organik bir Bütün'ün bir parçası olduklarında etkili bir varoluşa sahip olabilen şeyleri ayrı birer varolan olarak gö(ste)ren bir tür 'çözündürme edimi' içeriyor oluşunu usulca gözardı eder. Hegel'in iki önemli pasajını birarada okuduğumuzda açıkça ortaya çıktığı üzere bu negatif güç, Anlama Yetisi ile imgelemi biraraya getirir. Bunlardan dünyayı kaplayan gece temasını işleyen ilki (diğerine göre daha az bilineni) *Jenaer Realphilosophie* el yazmalarındandır:

> İşte bu kapkara gecedir, kendi basitliği içinde her ama her şeyi barındıran bu boş hiçliktir insanoğlu; sonsuz bir temsiller ve imgeler zenginliğidir – ancak bunlardan hiçbiri olamaz ki nihayetinde kendisine ait, veyahut da elinde mevcut olsun. Bu gece – doğanın tam burada, fantazmagorik temsiller içinde varolan bu iç-yüzü, saf benlik – kendisini aşarak kendi etrafını kaplayıveren o kapkara gecedir; içinde, bir yerde kanlı bir baş düşer, başka bir yerde ise ölü gibi bembeyaz bir silüet ânsızın peyda olur, düşen başın dibinde yine ânsızın bitiverir ve bir ânda yok

olur. Bu geceyi görebilmenin tek yolu, insanın gözlerinin içine, korkunç ve dehşetli bir karanlığa dönüşen bu kara geceye dolaysızca bakmaktır.[30]

İmgelemin bu negatif, yerinden-edici ve çözündürücü boyutunun düzenli ve sürekli gerçekliğini yalnızca daha büyük bir organizmanın parçalarıyken etkili olabilen şeylerden yansıyan belirsiz ve hayali gölgelere ve 'yarım yamalak nesnelerin' girift çoğulluğuna dönüştürerek dağıtan böylesine negatif bir güç olma hali – daha nasıl betimlenebilir? Nihai kertede imgelem, bilindik bir kavramı 'soyutlaştırmaktan' ziyade, belirli bir unsuru diğerlerinden soyutlama ve dolaysız algının birarada tuttuğu unsurları ayrıştırma yetisine tekabül eder. 'İmgelemek' yarım yamalak bir nesneyi kendi bedeni olmaksızın düşünebilmek, bir rengi şekilsiz, bir şekli bedensiz hayal edebilmek demektir: 'bir yerde kanlı bir baş düşer – başka bir yerde ise ölü gibi bembeyaz bir silûet ansızın peyda olur, düşen başın dibinde yine ânsızın bitiverir ve bir ânda yokolur'. 'Dünyayı kaplayan gece', en derin ve en şiddet dolu hali ile aşkın imgelemin tâ kendisidir; imgelemin şiddetinin, her bir nesnel ilintiyi, şeyin kendisinde temellenmiş olan her bir bağlantıyı çözündüren 'boş özgürlüğünün' sonsuz ve sınırsız saltanatıdır: '*Kendi-içinlik* bu noktada *keyfî özgürlüktür* – yani, hayal ve imgeleri yırtarak yerlerinden sökebilmek ve hiçbir sınırlamaya tâbi olmaksızın yeniden ve yeniden bağlayabilmektir.'[31] Sıklıkla anılan ve yorumlanan, hattâ evrensellik raddesine ulaşmış olan öteki pasaj ise *Tinin Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ündendir:

> Bir fikri aslî unsurlarına dek ayrıştırmak, bu verili fikrin biçimini taşınamakla beraber benliğin dolayımsız niteliklerini oluşturan 'ânlara' geri dönmek anlamına gelir. Şüphesiz ki böylesine bir analizin varacağı yer sadece ve sadece, sabitleştirilmiş ve âtıl belirlenimlerden ibaret olan *düşüncelerdir*. Ancak bu şekilde *ayrıştırılmış* ve bir anlamda da mevcut fiilî konumunu yitirmiş olacak olan unsur, bu haliyle pekâlâ özsel bir ândır – zira somut olgu, yalnızca kendisini böylesine parçaladığı ve fiilen mevcut olmayan bir şeye dönüştürdüğü ân kendi-kendine hareket edebilen bir şey olabilir. Bütünü oluşturan unsurları birbirinden ayrıştırmak ve çözündürmek ise, güçlerin en yücesi ve de en çok hayret uyandıranı – hattâ mutlak gücün tâ kendisi – olan Anlama Yetisi'nin gücü ve görevi dahilindedir. Kendi üzerine kapanmış olan ve ânlarını töz gibi bir arada tutan bir daire, kendisini oluş-

[30] G.W.F. Hegel, 'Jenaer Realphilosophie', *Frühe politische Systeme*, Frankfurt: Ullstein 1974, s. 204; çevirinin alıntılandığı yer, Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany, NY: SUNY Press 1985, s. 7-8.

[31] Hegel, 'Jenaer Realphilosophie', s. 204-5.

turan unsurların kendi bir-aradalıkları ile ve 'bir'likleri ile kurdukları o dolaysız 'ilişkiden' ibarettir – ve dolayısıyla da hayret uyandıracak hiçbir niteliği yoktur. Ancak, yalnızca diğerleri ile ilişki içindeyken sınırlı, bağımlı ve fiilî bir konuma sahip olan ilineksel ve tesadüfi bir unsur, kendisini çepeçevre kuşatan bu daireden ayrılıverdiği ân, tümüyle kendisine ait olan bir varoluşa ve diğer her şeyden ayrı bir özgürlüğe ulaşacaktır – işte bu, negatif olanın muazzam gücü, düşüncenin, saf egonun, 'Ben'in enerjisidir. Ölüm (fiilî mevcudiyetin yitirilişine verilmesi gereken ad eğer bu ise) tüm şeyler arasında en dehşet verici olanıdır ve artık-ölü olana sıkıca tutunmaksa en yüce güç ve direnci gerektirir. Güzellik, yapmaktan âciz olduğu bir şeyi kendisine mecbur kıldığı için, tüm acziyetiyle, Anlama Yetisine kin duyar. Ancak Tin'in yaşamı, ölümden köşe bucak kaçan, mahvoluşun ve yıkımın dokunuşlarından uzakta kalabilen bir yaşam değildir – ölüme sonuna dek tahammül eden, ve kendi kendisini ölümün bünyesinde kuran bir yaşamdır onunki. Yalnızca kendi parçalanmışlığı içinde kendi kendisini bulduğu ân kendi hakikatini hakeder. Negatif olana gözlerini kapayan, (sözünü ettiğimiz bir şeyin aslında hiçbir şey olmadığını ya da tümüyle yanlış olduğunu söylediğimizde olduğu gibi) ondan yüz-çevirerek başka bir şeye yönelen pozitif bir unsur olarak kaldığı sürece, bu güce erişemez. Bunun tersine Tin, yalnızca negatif olanla yüzyüze gelerek, ona dimdik ve dolaysızca bakarak, onunla beraber-kalarak bu gücün kendisi olur. Negatif olanla işte bu beraber-kalış, onu vücuda getiren, var eden o sihirli güçtür. Bu güç, az önce vermiş olduğumuz adıyla anarsak, Özne ile bir ve aynı şeydir...[32]

Doğal hallerinde birarada ve birbirine ait olan unsurları ayrıştıran ve onları sanki zaten birbirlerinden ayrılarmış gibi gösteren '*yanlışlamanın*' o sonsuz gücü (veya dünyadaki güçlerin en yücesi) olarak Hegel'in bu paragrafta övdüğü şey, hiç de öyle sanıldığı gibi spekülatif Akıl *değil*, bizatihi *Anlama Yetisi*'dir. Terimi çekinmeden, hattâ biraz da riske atarak kullanırsak, bunun, 'sentez-öncesi imgelemin' organik bütünlük karşısında sahip olduğu o yıkıcı güce, o temel negatif jeste dair kati bir betimleme olduğunu söyleyemez miyiz? Eğer öyleyse, her ne kadar az önce aktarılmış olan iki pasaj[33] karşıt fenomenlerden söz ediyormuş gibi gözüküyorlarsa da (yani, sanki ilki, o arı ve öznel İçsellik'e akıl-/söylem-öncesi bir gömülmüşlükten, ikincisiyse, organik bütünselliğin her bir 'derinliğini' birbirinden ayrışmış unsurlara çözündüren Anlama Yetisi'nin soyut söylemsel edimlerinden, vs.), aslında her birinin bir diğeri ile beraber okunması gerekir: İkisi de, Gerçek'in birliğini darmadağın eden ve *membra disjecta*'nın (ayrılmış örgenler) yani kelimenin o en radikal anlamıyla *fe-*

[32] G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Çev.: A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 18-19.

[33] Bu ikisi, kitaplarımın hemen hepsinde defaatle anmış olduğum pasajlardır.

nomenlerin ait oldukları alanı şiddetli bir jestle koyutlayan o temel gücü, 'güçlerin bu en yücesini' anmaktadırlar. Bünyesinde, yerinden edilmiş ve bağlamından koparılmış 'fantazmagorik temsillerin' bir görünüp bir kayboldukları 'saf benliğin' bu 'kara gecesi', negativitenin gücünün yani, 'sadece diğerleri ile ilişki içinde iken sınırlı, bağımlı ve fiilî bir konuma sahip olan ilineksel ve tesadüfî bir unsurun, kendisini çepeçevre kuşatan bu daireden ayrılıverdiği ân tümüyle kendisine ait bir varoluşa ve diğer her şeyden ayrı bir özgürlüğe ulaşmasını sağlayan gücün en temel ifadesidir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde 'aşkın imgelem'i, duyusal izlenimlerin birleştirilmelerini sağlayan, ancak duyusal datanın *a priori* kategoriler aracılığıyla rasyonel sentezinden *önce* gelen 'kendiliğinden' bir yeti – her öznel edimin dayandığı o gizemli ve anlaşılmaz köken olarak geliştirir. Ama ya Hegel, yukarıdaki bu iki pasajda, sentetik imgelemin çok daha gizemli bir tür *öte-yüzüne*, hattâ 'sentez-öncesi imgelemin' çok daha temel bir gücüne, duyusal unsurları bağlamlarından *koparma*, organik Bütün'e dair o dolaysız deneyimi *parçalarına-ayrıştırma* gücüne işaret etmekteyse? O halde, 'dünyayı kaplayan gece'yi mistik deneyimde sözü edilen o Boşluk ile özdeşleştirmekte pek de aceleci davranmamak gerekir: Aslında bu gece, tam da tersine, Boşluk'un mistiklerce anlatılan o içhuzurunun ve dengesinin köksüzleştirilmesine, yerinden edilmesine yol açan şiddetli bir öz-çelişkiyi, o ilk ve temel Büyük Patlama'yı ['*Big Bang*'] göstermektedir.

Eğer Heidegger'in, Kant'ın imgelemin uçurumundan avdet ettiğine dair iddiasında bir nebze hakikat payı varsa, bu avdet her şeyden önce, Kant'ın, İmgelem'in negatif/ayrıştırıcı yönünü, o kesintisiz ve pürüzsüz sezgisel yapıyı her ân dağıtabilecek bir güç oluşunu ortaya çıkarmayı reddedişinde saklıdır. Kant, sezginin çoğulluğunun önceden verili ve dolayısıyla da özneye ait bütün edimlerin öncelikle bu çoğulluğu biraraya getirmekle (imgelemin o en temel sentezinden başlayıp, Anlama Yetisi'ne ait kategorilerin sentetik edimleri aracılığıyla o düzenleyici Akıl İdesi'ne uzanarak, bu çoğulluğu, bileşenlerinin birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir Bütün halinde düzenlemekle) sınırlandırıldığını – dolayısıyla öznenin o imkânsız görevi gerçekleştirerek, evrene dair tüm deneyimimizi rasyonel ve organik bir yapı içinde birleştirmek zorunda olduğunu varsaymakta aceleci davranmıştır. Kant'ın gözardı ettiği unsur, imgelemin ilk ve en temel biçiminin aslında bu sentetik edimin tam da zıttı olduğudur: İmgelem,

gerçekliğin sıkı örgüsünü parçalara-ayrıştırabilmemizi, ve yaşayan bir Bütün'ün bir parçası olmaktan öteye gidemeyen bir unsuru tek-başına, etkisel bir varoluş sahibi olarak görebilmemizi sağlar.

Peki imgelem ile Anlama Yetisi arasındaki bu karşıtlığın, (sezginin dolaysız ve ilkel birliğini sarsan, ayrıştıran bir edim olarak) analiz ile sentez arasındaki karşıtlıkla ilişkisi nedir? Bu ilişkiyi her iki doğrultuda da tasavvur edebiliriz: İmgelemi, duyusal manifoldu bütünleşmiş nesne ve süreçlerin algılanışına dönüştüren kendiliğinden sentez olarak, Anlama Yetisini de, bu algıların bilahare parçalanışı, ayrıştırılışı ve analizi olarak belirleyebiliriz; veya imgelemi parçalama ve ayrıştırma işlemlerini gerçekleştiren temel güç olarak görebilir, *membra disjecta*'nın yeni ve rasyonel bir Bütün oluşturmak üzere bir araya getirilişinden de Anlama Yetisini sorumlu tutabiliriz. İmgelem ile Anlama Yetisi arasındaki süreklilik, her iki halde de yerinden edilmiştir: İkisi arasında içten içe devam eden bir karşıtlık, bir çekişme vardır – *ya* Anlama Yetisi, imgelemce açılmış olan yarayı iyileştirir ve *membra disjecta*'yı biraraya getirir, *ya da* imgelemin o tümüyle kendiliğinden sentetik birliği, Anlama Yetisi'nce parçalanır, yok edilir.

Bu noktada, şu nahif soru gayet uygun düşer: Acaba bu iki eksenden, ya da ilişkiden, hangisi daha temel bir niteliktedir? Buradaki yapı, tabiî ki fasit bir daire, bir tür karşılıklı belirlenim olsa gerektir: 'yara, yalnızca onu açmış olan mızrak tarafından iyileştirilebilir' – imgelemin sentezinin bir araya getirmeye çalıştığı çoğulluk, zaten imgelemin kendi yerinden-edici gücünün eseridir. Ancak bu karşılıklı-belirlenim, imgelemin 'negatif', yerinden-edici gücüne bir öncelik tanımaktadır sanki. Ve bu durum, sağduyumuzun kulağımıza fısıldadığı o nahif sebepten, yani unsurları bir araya getirme çabasına yol-açılması için, bu unsurların öncelikle 'dağılmış' olmaları gerekmesinden değil, bundan çok daha radikal bir sebepten kaynaklanır: Öznenin o indirgenemez sınırlılığı yüzündendir ki her bir sentez çabası, her halukârda, az da olsa şiddet içermek ve yerinden-edici olmak zorundadır. Bir başka deyişle, öznenin, kendi sentetik edimleri aracılığıyla duyusal çoğulluğa dayatmak istediği bu birlik, her halukârda yanılgıya mahkûm, egzantrik, dengesiz ve 'mantıkî temelden yoksun'dur – çoğulluğa tümüyle dışsal olarak dayatılmıştır. Bunun sadece *membra disjecta* arasındaki içsel yeraltı bağlantılarını ortaya koyan basit bir edim olduğunu asla söyleyemeyiz. İşte bu anlamda her sentetik birlik aslında bir bas-

tırma ediminde temellenmiştir ve dolayısıyla da 'bölünemeyen bir kalan' türetir: 'simetriyi yerle bir eden', tek-taraflı bir ânı, birleştirici bir unsur olarak dayatır. Bu tam da, sinema sanatında Eisenstein'ın 'entelektüel montaj' kavramıyla yakalamayı amaçladığı şeydir: İmgelemin, bağlamlarından koparark her birini bir yana dağıtmış olduğu parçalar, entelektüel edimlerce biraraya getirilir, ve yeni bir birlik altında zorla yeniden düzenlenerek yepyeni ve beklenmedik bir anlamın doğması sağlanmış olur.

Böylece, artık Kant'ın akılcılık/duyumculuk sorunsalından kopuş noktasını tam olarak konumlandırabiliriz: Kant bu sorunsala tümüyle karşıt bir yönde ilerleyerek, zihin tarafından üzerinde çalışılacak, sıfır-derecesindeki verili bir takım sentez-öncesi unsurların varlığını reddeder. Locke'un duyusal ide'lerine benzeyen nötr bir ilk elemanlar düzeyi gerçekte mevcut değildir – ki o halde, bunlar da zihnimizce üretilmişlerdir. Bir başka deyişle, zihnimizin gerçekleştirmekte olduğu bu sentetik edim, gerçeklikle en temel ve ilkel temas anlarımızda dahi *en baştan beri iş üzerindedir*.[34] Sentez-öncesi Gerçek, ve bu Gerçek'in aşkın imgelemin asgari bir kısmınca dahi sentezlenmemiş saf, henüz-şekillendirilmemiş çoğulluğu, stricto sensu/dar anlamda *imkânsızdır*: Geriye-bakışımlı olarak varsayılması gereken, ancak hiçbir zaman fiilen *yüzleşilemeyen* bir düzeydir. Bizim burada öne sürmek istediğimiz (Hegelci) nokta ise, bu mitik/imkânsız başlama noktasının (yani imgelemin varsayılışının), imgelemin kendi yerinden-edici ediminin bir sonucu, ürünü olduğudur. Ezcümle, saf çoğulluğun imgelemce etkilenmemiş/şekillendirilmemiş o mitik ve ulaşılamaz sıfır-derecesi, aslında *imgelemin, en saf haliyle imgesel kurgulayışın tâ kendisidir* – en zorlu ve en şiddetli haliyle (yani simgesel-öncesi 'doğal' Gerçek'teki ataletin sürekliliğini bozuntuya uğratan o yerinden-edici edim olmaklığıyla) imgelemdir. İşte bu sentez-öncesi 'çoğulluğa' Hegel'in verdiği isimdir 'dünyayı kaplayan gece'; gerçekliği şiddetli bir patlama ile *membra disjecta*'nın o dağılmış yüzer-gezerliğine iten ve dipsiz bir uçurumu andıran özgürlüğün, öznenin özgürlüğünün 'itaatsizliğidir'. Öyleyse, 'daireyi nihayetine erdirerek kapamak' elzemdir: İmgelemin o sarıp sarmalayıcı dairesinin dışına çıkamayız, çünkü sentetik imgelemin ve de üzerinde çalıştığı 'malzemenin' o mitik sıfır-derecesindeki

[34] Bu hayatî nokta hakkında, bkz. Zdravko Kobe, *Automaton transcendentale* I, Ljubljana, Analecta 1995.

varsayılışı, aslında o negatif, yerinden-edici yönü ile ve de en saf ve en şiddetli haliyle imgelemin tâ kendisidir.[35]

Delilikten Geçiş

Hegel 'dünyayı kaplayan geceyi' açıktan açığa ontolojiyi önceleyen bir şekilde konumlandırır: Simgesel düzen, Söz'ün evreni veya *logos*, yalnızca saf benliğin bu içe-dönüklüğü 'varlığa geri döndüğü zaman, yani varoluşa geçtiği, bir nesne olduğu, dışsallaşabilmek için kendi kendisini bu içsellikle karşı karşıya getirdiği zaman doğabilir. İşte bu, ad-verme gücü olarak dildir... Nesne, adın aracılığıyla, tikel bir varolan olarak Ben'den doğar.'[36] Her şeyden önce şu gerçek kabul edilmelidir: Nesnenin 'Ben'den doğabilmesi' için, tümüyle açık ve temiz bir başlangıç ile başlamak, – *henüz* 'dünyayı kaplayan geceyi' aşarak 'Ben'den doğmamış' olan tüm gerçekliği baştan aşağı silmek gerekir. Bu ise bizi, eninde sonunda, aslında öznellik kavramının tâ kendisine ait ve içkin bir felsefî tasavvur olarak *deliliğe* getirir. Öznenin, rasyonel Söz'ün aracısı olmaktan önce 'Benlik'in arı gecesi', o 'sonsuz varlık-yoksunluğu', kendi dışındaki her şeyi yadsıyan o şiddet dolu içe-sıkışma, içine-çökelme jesti olduğunu gösteren Schelling'in temel içgörüsü, Hegel'in delilik tasavvurunun da çekirdeğini oluşturur: Hegel deliliği, ruhun fiilî dünyadan çekilişi, kendi içine kapanışı, 'içine-çökelişi', dış dünya ile tüm bağlarını koparışı olarak tanımlar. Ne var ki, Hegel bu geri-çekilmeyi (muhtemelen biraz fazla hızlı bir şekilde) hâlâ doğal çevresine gömülü olan ve doğanın ritmi tarafından belirlenen (gün/gece, vs...) o 'hayvanî ruh'un düzeyine doğru bir 'gerileme' olarak tasavvur eder. Ancak aslında bu geri-çekiliş, tam da tersine, *Umwelt* [onu kuşatan dünya] ile tüm bağların atılışı, ve de, öznenin, dolaysızca karşı karşıya kaldığı o doğal çevreye gömülmüşlüğünün sona erdirilişi anlamına gelmez mi? Ve yine bu geri-çekiliş, tam da bu an-

[35] Burada doğal olarak, Hegel'in Kant'ın Kendinde-Şey'i karşısında gerçekleştirdiği tersine-çevirmeyi yineliyoruz: Kendi (öznel) koyutlama/dolayımlama edinimize dair bu saf varsayım, bizi bir şekilde etkileyen ancak henüz öznenin düşünümsel faaliyetince üzerinde çalışılmamış olan bu dışsal Şey, fiiliyatta kendisinin tam da tersi olan bir şeye dönüşür: O artık saf bir şekilde koyutlanmış olan bir şeydir, zihinsel soyutlamanın katıksız çabalarının bir ürünü, saf bir düşünce-şeydir [*Gedankending*]. Aynı şekilde, imgelemin sentez-öncesi, gerçek bir şey olarak varsayılışı da, aslında en saf haliyle imgelemin bir ürünüdür.

[36] Hegel, 'Jenaer Realphilosophie', s. 206; çevirinin alıntılandığı yer, Verene, s. 8.

lamda düşünülürse, 'insanlaşmanın' kurucu jesti değil midir? Bu kendi-bünyesine-çekilme, Derrida'nın '*Cogito* ve Deliliğin Tarihi'nde işaret etmiş olduğu gibi, bünyesinde radikal bir delilik ânından geçme zorunluluğunu barındıran o her şeyden-şüphe-ediş ve her şeyi-*cogito*'ya-indirgeyiş süreci sayesinde, tam da Descartes tarafından gerçekleştirilmiş değil midir?[37]

Burada, Hegel'in Aydınlanma geleneğinden kopuşunun, özneye dair o malum metaforu başaşağı edişi ile nasıl da açıkça seçilebilir bir hale geldiğini gözden kaçırmamak gerekir: Özne artık, hiç de öyle saydamlıktan yoksun, nüfuz edilemez bir tür Ham-Madde'nin (Doğa'nın, Gelenek'in, vs...) karşısında konumlan(dırıl)mış olan Aklın Işığı filan değildir. Öznenin asıl özü, yani *Logos*'un Işığı'na alan açan jesti, mutlak negativitedir. 'Dünyayı kaplayan gece', içinde 'yarım yamalak nesneler'e ait fantazmagorik silûetlerin amaçsızca dolanıp durduğu o mutlak delilik noktasıdır. Sonuçta, bu geri-çekilme jesti olmaksızın öznellik söz konusu olamaz – ve bu yüzden de Hegel, deliliğe düşüşün/gerilemenin nasıl mümkün olabildiğine dair o malum soruyu ters-yüz ederken sonuna kadar haklıdır: Asıl soru, öznenin deliliğin ötesine nasıl tırmanabildiği ve 'normallik' düzeyine nasıl ulaşabildiğidir. Bu, şu anlama gelir: Kendi-bünyesine-çekilme, veya çevre ile mevcut tüm bağları atma sürecinin ardından, özne tarafından o dolayımsız, simgesel-öncesi Gerçek'i yitirmiş olmamızdan doğan eksikliği dolduracağı umulan, ikâme edici bir yapı olarak gerçekliğe yansıtılan simgesel bir evrenin inşası gelir. Peki, öznedeki gerçeklik yitimini telâfî edecek bu tür bir ikâme-edici-yapının kuruluşu, (Daniel Paul Schreber üzerine analizlerinde Freud'un da öne sürmüş olduğu gibi) öznenin kendi evrenindeki çözülmeyi aşma çabası olarak paranoyak kurgunun en kati ve en mükemmel *tanımı* değil midir?

Lafın kısası, 'deliliğin' ontolojik zorunluluğu, kendi doğal yaşamdünyasına gömülü o saf 'hayvansal ruh'tan, kendi simgesel evreninde hayat bulan 'normal' öznelliğe dolaysız geçişin imkânsızlığında yatar. İkisi arasındaki 'gözden yitiveren aracı', gerçeklikten o köklü geri-çekiliş içinde saklı olan ve kendi simgesel (yeniden) yapılanışına yine kendi kendine alan açan 'delice' jestin tâ kendisidir. Hegel, 'düşündüğüm ân, düşüncemin ürünü nesnel anlamda doğrudur' ifadesindeki radikal müphemliği

[37] Bkz. Jacques Derrida, 'Cogito and the History of Madness', *Writing and Difference* içinde, Chicago: University of Chicago Press 1978.

zaten vurgulamıştır. Bu ifade aynı ânda hem 'zavallılığı', kendi-bünyesine-kapanmış bir evrene kısılıp kalarak gerçeklikle ilişki kurma yetisini yitiren delinin yanılgıya mahkûm tavrını, hem de 'yüceliği', spekülatif idealizmin hakikatini, yani düşünceyle varlığın özdeşliğini dillendirir. Peki eğer normallik, tam da bu kati anlamda – Lacan'ın ortaya koymuş olduğu gibi – psikozun özel bir hali, bir alt-türü ise – yani, eğer normallik ile delilik arasındaki fark, deliliğin bünyesinde içsel olarak zaten mevcut ise – 'delice' (paranoyak) bir kurgu ile, gerçekliğin 'normal' (sosyal) kurgulanışı arasındaki fark tam olarak nedir? Acaba normallik, nihai kertede, yalnızca daha 'dolaylı' bir delilik biçimi midir? Veya normal Akıl, Schelling'in iddia etmiş olduğu üzere, yalnızca 'düzenlenmiş delilik' midir?

Hegel'in o kısa betimlemesi – 'bir yerde kanlı bir baş düşer, başka bir yerde ise ölü gibi bembeyaz bir silüet ansızın peyda olur, düşen başın dibinde yine ansızın bitiverir ve bir ânda yokolur'–, Lacan'ın 'parçalanmış vücut/beden' [*le corps morcelé*] kavramı ile mükemmel bir uyum içinde değil midir? Hegel'in 'dünyayı kaplayan gece' olarak adlandırdığı şey (yarım yamalak dürtülerin o fantazmagorik, simgesel-öncesi alanı) Hieronymus Bosch'un o meşhur resimlerinde de örneklendirilmiş olan öznenin en radikal öz-deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Bir anlamda bütün psikanalitik deneyim, 'dünyayı kaplayan gece'den 'gündelik' *logos* evrenine bu travmatik geçiş üzerinde odaklanmıştır. Özne için pekâlâ kurucu olan bir tür kendi-bünyesine-çekilme olarak 'ölüm dürtüsü' ile, anlatısal biçim arasında ortaya çıkan bu gerilim, dolayısıyla, 'doğal'dan 'simgesel'e geçişi anlamlandırmak istediğimizde varsaymak zorunda olduğumuz o yitik bağlantıdır.

Buradaki kilit nokta, 'doğa'dan 'kültür'e geçişin hiç de dolaysız olmadığı, süreğen ve kesintisiz bir evrim anlatısıyla bu geçişi açıklayamayacak oluşumuzdur: Ne Doğa'ya, ne de Kültür'e ait olan bir tür 'gözden yitiveren aracının', bu ikisi arasında bir yerde müdahil olması gerekir; bu Ara-alan, tüm evrim anlatılarınca sessizce varsayılıp geçilir. Bizler tabii ki idealist değiliz: Bu Ara-alan, kendi bütünleyici-simgesel çevresini kurabilsin diye *Homo sapiens*'e büyülü bir şekilde bahşedilmiş, ışıldayan bir *logos* kalıntısı filan değildir. 'Doğa' değilse bile, henüz *logos* da olmayan, ve dolayısıyla tam da, *logos* tarafından 'bastırılmak' zorunda olan bir şeydir. Bu Ara-alan'a, veyahut Aradalık'a Freud'un vermiş olduğu ad ise, tabiî ki ölüm dürtüsüdür. Bu Ara-alan'dan söz açılmışken, 'insanın doğu-

şu'na dair tüm felsefî anlatıların insanlık tarihinde ya da, tarih-öncesinde böyle bir ânın varolduğunu daima varsaymak zorunda kaldıklarını görmek, gerçekten dikkat çekidir. İnsanın veya bu sürecin sonunda 'insan olacak olan' şeyin her şeye rağmen bir hayvandan ibaret olmadığı, ancak yine de henüz simgesel Yasa ile bağlı ve 'dile ait bir varlık' da olamadığı bir ânı, buna mukabil, tüm 'aykırılığına', 'sentetikliğine' ve 'sapkınlığına' rağmen de, henüz kültürün düzeyine ulaşamamış bir doğallık ânını kabullenmeye mecbur olurlar. Kant pedagojik yazılarında bu hayvanî insanın insan-doğasında mevut olan ürkütücü bir 'kural-tanımazhğı' – istediği şeyin peşinden, sonuçta ne getireceğini umursamadan inatla gitmekte ısrarcı olan, ele avuca sığmayan bir eğilimi – ehlileştirebilmesi için, disipline eden bir baskıya muhtaç olduğunu vurgulamıştır. İşte bu 'kural-tanımazlık' yüzündendir ki insanoğlu, bir Efendi'ye ihtiyaç duyacaktır: Disiplin, aslında insandaki hayvan-doğasını değil, tam da bu 'kural-tanımazhğı' hedefler:

> İnsanın, hayvanî dürtülerin etkisiyle kendi insanlığından, tayin edilmiş olduğu bu yüce amaçtan vazgeçmesinin önüne geçecek yegâne şey disiplindir. Disiplin, örneğin, insanın duraksamadan vahşi bir hayvan gibi tehlikeye atılmasını engeller. Bu yüzden de disiplin, yalnızca negatif bir duruşla, yadsımakla görevlendirilmiştir, ve yegâne edimi de, insanın doğal kural-tanımazlığına gem vurmaktır. Eğitimin pozitif, kurucu yanıysa yönlendirme ve eğitimdir.
>
> Kural-tanımazlık, yasadan bağımsızlıktır. İnsanlar disiplin sayesinde, yine insanoğlunca yapılmış olan yasalara tâbi olur, ve de üzerlerindeki sınırlamaları hissetmeye yöneltilirler. Ancak bu süreç, mümkün olduğunca erken yaşanmalıdır. Bu anlamda çocuklar okula, bir şeyler öğrensinler diye değil, öncelikle doğru oturmaya ve bir şey yapmaları söylendiğinde bunu tam olarak yerine getirmeye alışsınlar diye gönderilirler...
>
> İnsandaki özgürlük aşkı doğal olarak öylesine güçlüdür ki, özgürlüğe bir kere alışırsa onun için her şeyi feda edebilir... İşte özgürlüğe karşı beslediği bu doğal aşk yüzündendir ki insanoğlu, kendi doğasındaki bu vahşi ve ipe sapa gelmeyen yanına gem vurmak zorundadır; hayvanlarda ise, iç-güdüler bunu gereksiz kılar.[38]

Bu harika metinde, her tür pozitif yönlendirmeyi önceleyen disipline edici mikro-pratiklere ilişkin Foucaultcu desenlerden, özgür öznenin Althusservari bir şekilde yasaya tâbiyete eşitlenişine dek hemen her şey vardır. Ancak metnin temel müphemliği de gözden kaçabilecek denli gizlenmiş değildir: Bir yandan Kant, disiplini, bu hayvanî-insanı özgürleştire-

[38] *Kant on Education*, London: Kegan Paul , French, Trubner & Co. 1899, s. 3-5.

cek ve onu doğal iç-güdülerin bağlayıcılığından kurtaracak bir süreç olarak tasavvur eder; ama öte yandan, disiplinin hedefinin insandaki hayvanî doğa değil, özgürlüğe duyduğu o aşırı aşk, hayvanî içgüdülere boyun eğmekten çok daha ötelere giden 'kural-tanımazlığı' olduğu da gayet açıktır. Bu 'kural-tanımazlık' içinde (hem de gayet şiddetli bir şekilde) insanın doğal nedenselliğin fenomenal ağına takılmışlığını askıya alan bambaşka numenal bir boyut vücuda gelir. O halde ahlâkın asıl hikâyesi, sanılanın tersine, ahlâk Yasası'nın doğal 'patolojik' haz-peşinde-koşma eğilimlerimizi nasıl sınırlama altına aldığına dair o bilindik 'doğaya karşı kültür' hikâyesi değildir. Tam tersine, burada söz konusu olan mücadele, ahlâk Yasası ile, gerçekte hiç de *doğal olmayan* şiddetli bir 'kural-tanımazlık' arasındadır; ve bu mücadelede insanın doğal eğilimleri, kendi varlığını tehdit eden o aşırı 'kural-tanımazlığa' karşı ahlâk Yasası'nın yanındadır (insan 'özgürlüğe bir kez alışırsa onun için her şeyi feda edebilir' – kendi varlığını ve saadetini bile!). Hegel'in *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*'inde [Lecturs on the Philosophy] yine benzer bir rol, 'zencilere' yapılan bir atıfla anlatılır: Hegel, 'Dünya Tarihinin Doğal Bağlamı ya da Coğrafî Temeli' adlı alt-bölümde 'zencilerin' (Hegel'e göre antik Çin ile başlayan) tarih karşısındaki konumları ile kayda değer bir ölçüde uğraşır: 'zenciler' Hegel için 'doğa hali'ndeki insan tininin yansıtır; onları aynı ânda hem nahif, hem de tümüyle yoldan çıkmış, sapkın, canavarca çocuklar olarak betimler. Bir başka deyişle, yanlıştan bağımsız bir masumiyet halinde, fakat tam da bu halleriyle, en vahşi barbarlar olarak yaşamaktadırlar. Doğanın bir parçası olan, ancak doğadan koparılmış, kendi doğasını tümüyle yitirmiş, ilkel büyücülükle doğayı acımasızca kullanan, ancak aynı ânda doğanın kızgın güçleri karşısında korkuyla dolan, düşünce gücünden yoksun cesur korkaklar...[39]

Daha yakın bir okumayla aşkın kendiliğindenlik olarak imgelem sorununu, Yücelik'in [*Sublime*] almış olduğu iki farklı biçimde dile gelen imgelemin başarısızlığına bağlayabiliriz: Bu iki biçim, imgelemin kendi sentetik edimselliğinin iki başarısızlık halinden başka bir şey değildirler. Jacob Rogozinski saf akılda, imgelemin ilk ve en temel sentezinde (hafızada, hatırlamada, zamansallıkta) bir tür temel şiddetin daha en baştan zaten işlemekte olduğuna dikkati çekmiştir. Başka bir deyişle, 'normal'

[39] Bkz. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason to History*, Cambridge: Cambridge University Press 1975, s. 176-90.

gerçeklik için kurucu bir işlevi olan bu sentez, heterojen bir izlenimler karmaşası üzerine öznenin sentetik edimselliğince dayatılan bir düzenden oluştuğu sürece, Kant bu sentezin – hiç duyulmamış fakat temel bir anlamda – ne kertede 'şiddet' içerdiğini teslim etmekte başarısız kalır.[40] Biz de buna, sentezdeki bu şiddet unsurunun, muhtemelen, deneyimdeki doğal sürekliliğin yerle bir oluşuyla, veya bedensizleştirme ve parçalanma sürecinde temellenmiş olan o çok daha temel şiddete cevaben oluştuğunu ekleyebiliriz. Eğer imgelemin sentezi herhangi bir uçurum içermeksizin nihayetine erecek olsaydı, kendi-kendine-yeten ve kendi-bünyesine-kapanmış kusursuz bir öz-etkileyiş ânını elde etmemiz mümkün olabilirdi. Ne var ki, imgelemin sentezi başarısız olmaya mahkûmdur, ve de iki değişik yolla tutarsızlığa düşer:

- ilk tutarsızlık içseldir; matematiksel yüceliği vücuda getiren uyuşmazlığın, yani ayrımsama (*apprehension*) ile kavrama (*comprehension*) arasındaki dengesizliğin sayesinde ortaya çıkar: Sentetik kavrayış, özneyi bombardıman altında bırakan ayrımsanmış algıların çokluğuna 'ayak uydurmakta' başarısız olur, ve imgelemin şiddet içeren yüzünü açığa vuran da, sentezin işte bu başarısızlığıdır;

- diğeriyse dışsaldır; başka bir boyutu, yani numenal boyutu ortaya çıkaran (ahlâkî) Yasa'nın müdahalesiyle ortaya çıkar: Özne (ahlâkî) Yasa'yı, zorunlu olarak, imgelemin yürüttüğü öz-etkileyişin o kendine-yeten, ahenkli ve sürekli işleyişini bozan şiddetli bir müdahale olarak deneyimler.

Kendisini önceleyen aşkın imgelemin şiddetine bir tür cevap olarak vücuda gelmiş olan bu şiddetin gözler öne serildiği bu iki durumda, matematik ve dinamik antinomilerden oluşan matrisle yüz yüze geliriz. Bu matris bize, (felsefî) materyalizm ile idealizm arasındaki (Kant'ın felsefesine de sinmiş olan) karşıtlığı açıkça seçebileceğimiz bir alan sunar, zira bu matris, iki antinomi arasındaki öncelik ilişkisine dair sorunla ilgilidir. İdealizm, önceliği dinamik antinomiye, yani Yasa'nın fenomenal-nedensel zinciri dışarıdan aşmasına ve/veya bertaraf etmesine verir: Bu bakış açısından bakıldığında fenomenal tutarsızlık, numenal Öte'nin işe karışarak adını fenomenal alana işlemesinden kaynaklanır. Buna karşılık mater-

[40] Bkz. Jacob Rogozinski, *Kanten*, Paris Éditions Kimé 1996, s. 124-130.

yalizm, önceliği matematik antinomiye, yani fenomenal alandaki içsel tutarsızlığa verir: Matematik antinominin ortaya çıkardığı mutlak sonuç, tutarsız, yamalı bir 'Hepsi', 'gerçekliğin' ontolojik tutarlılığından yoksun olan dev bir çoğulluktur. Bu bakışla bakıldığında dinamik antinomi, matematik antinominin içsel darboğazım, biri fenomenal diğeri numenal olmak üzere iki ayrı düzenin beraber-varoluşuna dönüştürerek çözme çabası olarak görülür. Bir başka deyişle matematik antinomi (yani, imgelemin kendi içsel başarısızlığı, ya da çöküşü), fenomenal gerçekliği bir canavarı andıran o ürkütücü Gerçek'e 'çözündürürken', dinamik antinomi ise, fenomenal gerçekliği simgesel Yasa'ya yönelerek aşar, fenomenal alan için dışsal bir garanti sağlayarak 'fenomeni kurtarır.'[41]

Lenin'in de vurgulamış olduğu üzere tüm felsefe tarihi, materyalizmle idealizm arasındaki ayrımın izlerinin tekrar tekrar sürülüşünden oluşur. Buna eklenmesi gereken şey ise bu ayrım çizgisinin, ekseriyetle geçmesinin doğal olarak beklendiği yerden geçmediğidir; materyalist seçim, görünürde ikincil olan alternatifler arasında nasıl bir karar verdiğimize bağlıdır. Genel-geçer felsefî klişeye göre Kant'ın materyalizminin son kalıntısı, Kendinde-Şey'deki ısrarında, öznenin düşünümsel (öz-)koyutlama ediminde çözünmemek için ilelebet direnen dışsal Öteki'de ısrar edişinde aranmalıdır. Dolayısıyla Fichte, Kantçı Kendinde-Şey'i reddedişiyle, yani öznenin öz-koyutlayıcı ediminin *mutlaklığına* dair tasavvuruyla, Kantgil düşüncede kalan son materyalizm kırıntısını da eriterek, Hegel'in, tüm gerçekliği mutlak öznenin kavramsal öz-dolayımına 'panmantıkçı' bir şekilde indirgeyişine giden yolu açmıştır... Lenin tarafından da hatalı bir şekilde devam ettirilerek desteklenen bu genel geçer klişenin tersine, Kant'ın 'materyalizmi' aslında, *matematik antinominin önce geldiğini iddia edişinde*, fakat buna mukabil, dinamik antinomiyi ikincil biçimde değerlendiriyor oluşu 'fenomenleri', fenomenler arasındaki kurucu bir istisna olan numenal Yasa aracılığıyla 'kurtarma' çabası biçiminde tasavvur edişinde yatar.

Dolayısıyla imgelemin, sınırlarını zorlarcasına, en üst raddede sarf etmiş olduğu o bitmez tükenmez çabayı – ve nihaî kertede mahkûm olduğu başarısızlığı –, numenal alanı mevcut kılmaktaki acziyetinde konum-

[41] Kantçı antinomilerle Lacan'ın non-all (her şeyi içermeyen/hepsi olmayan) kavramının paradoksları arasındaki bağa dair daha detaylı bir analiz için, bkz. Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham, NC: Duke University Press 1993, 2. Bölüm.

landırmak, hızlı ve aceleci bir çözümden fazlasını önermez. Yücelik'ten alacağımız temel ders, tam da bu noktadadır: Numenal olanı temsil etme çabası, yani numenal ile, imgelenmekte olan fenomenal arasındaki boşluğu kapatma çabası başarısız olacaktır; bu yüzden de imgelem, numenal boyutu yalnızca negatif bir şekildeki başarısızlığı ile ve tam da en büyük imgesel çabanın dahi elinden kaçan şey olarak açığa vurabilir. İmgelem daha bu uçurum ve başarısızlık deneyiminin çok öncesinde, numenal ile fenomenal arasındaki uçurumu açan ve daim kılan o şiddetli jeste verilmiş olan addır. Asıl sorun, ikisini ayıran bu uçurumun nasıl kapanacağı değil, en başta bu uçurumun nasıl olup da ortaya çıkmış olduğudur.

Dolayısıyla Heidegger, aşkın imgelemin Anlama Yetisi'nin kurucu kategorilerini öncelediğini ve temellendirdiğini vurgularken bir anlamda gerçekten de haklıdır; hattâ bu öncelikli konum, Aklın İdeleri'nin o imkânsız şeması olarak düşünüldüğünde, Yücelik'in kendisi için dahi geçerlidir. Burada yerine getirilmesi gereken jest, yüceliğin fenomenlerinin başarısızlıkları ile negatif bir şekilde başka bir boyuta (Aklın numenal boyutuna) tanıklık ettiklerine dair o bilindik tasavvuru basitçe başaşağı etmek ve/veya yerinden etmektir. Aslında durum, bu tasavvurun tam tersidir: Yücelik, tüm o aşırılığı ve Canavarlık'a yönelmişliği içinde, Aklın İdeleri'nce önceden örtülmüş ve 'küçültülmüş' olan dipsiz bir boşluğa, bir uçuruma işaret eder. Yani burada söz konusu olan şey, imgelemin, Aklın duyu-ötesi boyutunu Yücelik deneyimi içinde tam anlamıyla şemalaştırmakta başarısız oluşu değildir. Anlatmaya çalıştığımız şey, Aklın düzenleyici İdeleri'nin, nihai kertede, aşkın imgelemin başarısızlığınca ilân edilen Canavarlık'ın o dipsiz ve sonsuz uçurumunu örterek daim kılma çabasından başka bir şey olmadıklarıdır.

Bu noktayı iyice açığa kavuşturmak için şema ile simge arasındaki ayrımı ortaya koymamız gerekir: Şema, Anlama Yetisi'ne dair bir tasavvurun dolaysız, duyusal bir sunuluşunu gösterir; simgeyse, belirli bir mesafe bırakır, kendisinin ötesinde kalan bir şeye işaret eder. Örneğin zaman boyunca sürekli varoluş, töz kategorisine dair yeterli bir *şema* önerir; buna karşılık Güzellik veya güzel bir nesne ise, Kant'ın dediği gibi 'İyilik'in simgesidir', yani bir Akıl İdesi olarak İyilik'in simgesel bir temsilidir – Anlama Yetisi'ne ait bir kategori değildir. Yücelik söz konusu olduğunda her şey daha da karmaşıklaşır: Yücelik, İyilik'in simgesi değildir, dolayısıyla bir anlamda şemaya daha yakındır; imgelemin Akıl İdesi'ni şematize etme çabasına karşılık gelir. Ancak, 'garip' olduğu gibi başarısız bir şe-

malaştırma çabasıdır: Başarıya, tam da başarısızlığı sayesinde ulaşır. İşte bu başarısızlıktaki-başarı yüzünden Yücelik, bünyesinde haz ve acının garip bir karışımını barındırır: Bu tam da acının, imgelemin acı verici başarısızlığının, ayrımsama ile kavrama arasındaki o acı verici uçurumun deneyimlenişi sayesinde elde edilen bir hazdır. Burada tekrar (sadece negatif bir şekilde deneyimlenebilen ve sınırlarının görünmez bir boşluğun sınırlarıymışcasına sadece negatif bir şekilde seçilebildiği) *das Ding*'den (Şey) alınan o acı-içinde-haz olarak 'haz ilkesinin ötesine' düşen *jouissance*'ın Freudçu/Lacancı paradoksuyla karşı karşıya gelmiyor muyuz? Ve (ahlâkî) Yasa'nın kendisi de, üzerine düşen ödevi yerine getirirken özne tarafından hissedilen tatmin duygusuna karışıveren acı bir aşağılanma, kendi-kendini-küçültme hissini vücuda getirdiği ölçüde, yine böyle yüce bir Şey değil midir?

Yücelik deneyiminin o ilk, negatif ve acı verici ânında karşımıza gelen şey, Kant'ın 'kaotik yığın' veya 'üvey annevâri doğa' olarak adlandırdığı grotesk bir doğallık, hiçbir Yasa'ya tâbi olmayan 'acımasız bir annenin doğallığı'dır. Rogozinski'nin de göstermiş olduğu gibi, *das Ungeheure* ('Canavarlık') olarak bu 'kaotik yığın' tasavvuru, Kantçı etik bünyesinde, 'şeytanî Kötülük' kavramına benzer bir rol üstlenmiştir: Mecburen ortaya konulsa da hemen geriye çekilen bir 'evcilleştirilmiş' hipotez rolü. Buradaki dişillik göndermesinin tesadüfi veya nötr olduğu kesinlikle söylenemez. Gayet iyi bilindiği üzere Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki [Critique of Judgement] 'Yüceliğin Analitiği'nde, söylenebilecek sözlerin en yücesi olarak, İsis (kutsal Doğa Ana) tapınağının üzerindeki o meşhur kitabeyi anar: 'Ben, varolan, varolmuş ve varolacak olan her şeyim, ve hiçbir ölümlü, beni örten perdeyi indiremeyecek.' Bu betimlemenin açıkça ortaya koymuş olduğu üzere burada söz konusu olan, fenomenlerin (bizim sınırlı deneyimiz tarafından hiçbir zaman erişilemeyecek) o imkânsız bütünlüğü olarak Doğa'dır. Ancak Kant, birkaç yıl sonra 'Yüce Efendiniz'de, perdenin ardındaki gerçekliği açığa vurmaya pek istekli olanlara, ya da bunu başarmış gibi davrananlara karşı yürüttüğü polemiklerde, perdenin ardındaki gize eril bir güç kazandırır: 'Huzurunda... diz çöktüğümüz Tanrıça, içimizdeki ahlâk Yasası'ndan başka bir şey değildir.'[42] Burada kadın (ilkel Doğa Ana), kelimenin tam anlamıyla 'Babanın Adlarından biri' olarak görülür (Lacan): Ondaki gerçek giz, ataer-

[42] Rogozinski, *Kanten*, s. 118'den alıntılanmıştır.

kil ahlâk Yasası'dır. Burada fenomenlerin bütünüyle değil, fenomenlerin ötesinde kalanla, numenal Yasa'yla uğraşmaktayızdır. Perdenin ardındaki gizin bu iki hali, doğal olarak, Yücelik'in (matematik ve dinamik olmak üzere) iki farklı haline ve de aklın, bunlardan her birinde temellenmiş olan iki antinomisine karşılık gelir. Buradan çıkarılacak iki sonuç vardır:

1. Kant (matematik) antinomiyi yaratan fenomenler bütününü saf, kaotik, canavarca çoğulluğa dair 'dişil' ilkeye, (dinamik) antinomiyi de ahlâk Yasası'nın 'eril' ilkesine bağladığı ölçüde – ne kadar gizli saklı olsa da – bu iki antinomiyi cinselleştirmiştir.

2. Yücelik'in deneyimlenişi sırasında acının hazza dönüşmesi de içten içe cinselleştirilmiştir; bu dönüşüm, fenomenlerin kaotik bütünselliğine yönelik dehşetin ardında ahlâk Yasası'nın olduğunu, yani bünyesinde, dişil canavarlıktan eril Yasa'ya yönelen o 'büyülü' kaymayı içerdiğini fark ettiğimizde gerçekleşir.

Her şey daima vurguyu nereye yaptığımıza bağlanıyor: Acaba fenomenlerin kaotik yığınındaki canavarlık, – idealist seçenekte olduğu gibi – ahlâk Yasası'nın numenal boyutunu yansıtmaktan âciz olan imgeleme ait bir sınır deneyimi midir? Yoksa tersine ahlâk Yasası, – materyalist seçenekte olduğu gibi – tüm o yüce nitelikleriyle 'Canavarlık'ı örtmemizi sağlayan son perde', bizim sınırlı özneler olarak o imgelenemeyen Şey'i (daha en baştan minimal ölçüde 'küçültülmüş' ve evcilleştirilmiş bir şekilde) algılama ve yaşamaya devam etme yolumuzun tâ kendisi midir?

İmgelemin Şiddeti

Dolayısıyla Kant, imgeleme ait alanın ötesine geçmeye, ve de insanlık onuru'nun temelini oluşturan bir takım duyu-üstü Rasyonel İdeler kur(gula)maya çabaladığında, Heidegger bu hareketi, Kant'ın imgelemin uçurumu'ndan 'avdeti' olarak yorumlar. Heidegger bu *yorumunda*, Kant'ın imgelemi, numenal Rasyonel İdeler'den oluşan bir sistemde temellendirmeye çalıştığı ölçüde haklıdır. Peki acaba sentetik imgelemi oluşturan öz-etkileyişin kapanımını kırmanın gerçekten de başka bir yolu yok mudur? Ya imgelenemeyenin uçurumunu, yani numenlerin metafizik boyutuna *eo ipso eşitlenemeyen* o dipsiz uçurumu, (bizi zamansal öz-etkileyişin kapanımı içinde tutmasıyla) gözler önüne seren temel unsur,

sentetik imgelemin gerçekte varlığın tezahürünün aşılamaz ufku olduğuna dair o ısrarlı duruşsa? Aşkın imgelemin o minimal sentezinin yokluğunda, asıl anlamıyla 'fenomenlerin' söz konusu dahi olamayacaklarını, yalnızca, 'rüya bile olamayacak kör bir temsiller oyunundan' bahsedebileceğimizi iddia edişiyle Kant, tam da o canavarca 'kaotik yığını', 'henüz-dünya-olmayanı', Yücelik'in deneyimlenişinin arkaplanındaki o ontoloji öncesi *chora*yı gözler önüne sermiş olmuyor mu?

Yücelik deneyimi, bu uç noktadan geçerek numenal Yasa'nın duyuüstü boyutuna geri-gelebilmek için, duyuların 'kaotik yığının' sınırlarını zorlar. Peki, üçüncü *Eleştiri*'deki 'Yücelik diyalektiği'nde açıkça temalaştırılmış olan bu Canavarlık, birinci *Eleştiri*'de de, aşkın estetiğin *zaten* tam kalbinde işlemekte değil midir? Sentetik işlevi ile düşünürsek, aşkın imgelem zaten bu kaotik yığma karşı bir savunma değil midir? Hegel'in, 'dünyayı kaplayan gece' ile ilgili pasajında anmış olduğu yarım yamalak nesnelerin o hayaletvâri silûetleri, tam da böylesine sentez öncesi, ontoloji öncesi 'rüya bile olamayan kör bir temsiller oyunu' oluşturmazlar mı? Kantçı Yücelik'in iddiası, aşkın imgelemin zamansal öz-etkileyişine ait olan o malum ontolojik sentezden başka bir sentezin, bizi, imgelemin başarısızlığındaki bu dipsiz uçurumdan kurtaracağıdır.

İmgelemin Yücelik'teki şiddetinin ikili bir yapısı vardır: Bu, *hem* imgelemin *kendi* şiddetidir (duyularımız en üst sınırlarına dek zorlanır ve aşırılıkta sınır tanımayan bir kaosun tükenmek bilmeyen imgelerine maruz kalır), *hem de* Akıl'ın imgeleme uyguladığı bir şiddettir (imgelem yetimiz tüm gücünü sonuna dek kullanmaya, ve Akıl'ı kavrayamadığı için acz içinde başarısızlığa zorlanır). Her imgelem, kendi içinde, ayrımsama [*Auffassung*] ile kavrayış [*Zusammenfassung*] arasındaki gerilimin kisvesi altında gizlenen bir şiddet unsuru barındırır: Kavrayış, hiçbir zaman ayrımsamaya ayak uyduramaz. Sonuçta zamansallık, 'bu haliyle', parçalanmış ve dağılmış çoğulluğun ayrımsanışı ile, çoğulluktaki birliğin sentetik kavranışı arasında kalan bir uçurumu içerir. Nesnesi fazlasıyla büyük olduğunda, imgelem yetimiz bu birliği kavramakta başarısız olur. Örneğin 'matematiksel yüceliği' ele alalım: 'yeterli zaman yoktur', zira sentezlenecek çok fazla birim vardır. Bu 'yetmeyen-zaman', sonradan vuku bulan ikincil bir bozukluk değildir, zaman kavramının tâ kendisine aittir, içkindir – yani, yalnızca 'yeterli zaman yoksa' gerçekten de 'zaman vardır'. *Bu haliyle* zamansallık, ayrımsama ile kavrayış arasında açılan bu uçuru-

mun tâ kendisi olarak daim kılınmış olur: Bu uçurumu kapatabilen, ve ayrımsanmış olan çoğulluğu tümüyle kavrayabilen bir varlık ise, zamansallığın sınırlamalarından münezzeh olan numenal bir *archetypus intellectus* (arketipik anlak) olacaktır. Kavramadaki sentezin şiddetinin ardından, zamanın akışını durdurmaya, uçup gidenleri korumaya ve zamansal akıntı karşısında direnmeye çabalayan koruyucu hafızanın şiddeti gelir.

Rogozinski'nin (bir yanda kavrayışla ayrımsayış, öbür yanda da koruyucu hafizayla zamanın akışı arasındaki) bu ikili uçuruma ve/veya şiddete ilişkin olarak vardığı sonuç, sentetik öz-etkileyiş edimi içindeki aşkın imgelem ile zamanın, dolaysızca bir ve aynı şey olmadıkları, zira aşkın imgelemin, o saf zamansal dağılış üzerinde zaten bir *şiddet* uygulamakta olduğudur – bu şiddetin yokluğunda, gerçeklik minimal bir ontolojik tutarlılığa bile sahip olamaz. Dolayısıyla aşkın şematizm, bu saf zamansal dağılışın, en bariz ve kati biçimini Anlama Yetisi'nin söylemsel kategorilerinin sezgiye uygulanışında görmüş olduğumuz o öznel sentetik edime (hem de henüz söylem-öncesi saf sezgisel-zamansal deneyimin düzeyindeyken) şiddetle tâbi kılındığı bir süreci imler. Şematizm, geçmiş ve geleceği (geçmişi hâlâ barındıran ve geleceği şimdiden ilân eden) şimdiki zamana, yani mevcudiyete tâbi kılan homojen ve doğrusal bir ardışıklık içinde, zamansal deneyimi yoğurur ve şekillendirir: Buna karşılık aşkın şematizmin bizi düşünmekten alıkoyduğu şey, yoktan varedişin, yaratmanın/*creatio ex nihilo* paradoksudur.

Şematize edilmiş zamanda *yeni* olan hiçbir şey meydana gelmez – her şey zaten daha en baştan oradadır; tüm yaptığı, saklı olan potansiyelini ortaya koymaktır.[43] Yücelik ise tersine bir şeyin yoktan, Hiçlik'ten vücuda geldiği âna işaret eder; yeni olan bir şey, mevcut durumların oluşturduğu ağa referansla açıklanamaz. Artık burada başka bir zamansallıkla – özgürlüğün, (doğal ve/veya sosyal) nedensellik zincirindeki radikal bir 'yırtılmanın' zamansallığıyla yüzyüzeyizdir... Yücelik deneyimi siyasette ne zaman gerçekleşir? İnsanlar 'lehlerine olan yargıları bırakıp'

[43] Schelling'in, Mutlak'ın 'çağları' olarak Geçmiş, Şimdi ve Gelecek'e dair tasavvurunun başarısı, Şimdi'nin baskınlığı altındaki Kantçı zamansal şematizmin sınırlamalarını kırmış olmasıdır: Schelling'in (Gerçek'in uçurumu kisvesi altında) temalaştırdığı şey, zamanın başlangıcından beri hep geçmiş olduğu için aslında hiçbir zaman mevcut olmamış olan bir Geçmiş'in temel çizgileridir; nitekim bunu tamamlayan şey de, Şimdi'nin/Mevcut'un bozulmuş bir hali olmaktan öte, ilanihaye 'gel-ecek' olan bir Gelecek tasavvurudur.

kâr/zarar dengesini gözardı ettikleri, ve 'özgürlüğü riske ettikleri' zaman. Tam bu ânda, mevcut 'şeraitin' elverdiği ölçütlerin 'anlaşılır' kılmaktan katiyetle âciz olduğu bir şey, âniden mucizevî bir şekilde 'mümkün hale gelir'...[44] Yücelik hissi, simgesel nedensellik ağını ânlık olarak askıya alan bir Olay sayesinde canlanır.

Nedenselliğin böylece askıya alınışına verilmesi gereken isim özgürlük olduğu sürece, Hegel'in özgürlüğü 'kavramsallaştırılmış zorunluluk' olarak tanımlayışına yeni bir ışık tutabiliriz: Nihaî kertede karşımıza dikilen öznel idealizm, bizi bu tezi başaşağı etmeye ve *zorunluluğu (yalnızca ve yalnızca) kavramsallaştırılmış özgürlük olarak* kavramsallaştırmaya zorlar. Kant'ın aşkın idealizminin temel ilkesi uyarınca zorunlu yasalarla bağlı olan taraf, öznenin, duyumların karmaşık akışını 'gerçekliğe' dönüştüren o 'kendiliğinden' (yani radikal bir şekilde *özgür*) aşkın tamalgısıdır: Kant, ahlâk Yasası'nın aşkın özgürlüğümüzün *ratio cognescendi*'si (bilgi nedeni) olduğunu söylerken, zorunluluğun kavramsallaştırılmış özgürlük olduğunu söylemiş olmuyor mu? Başka bir şekilde söylersek, kendi özgürlüğümüzü bilebilmemizin (kavramsallaştırabilmemizin) yegâne yolu, bize hastalıklı dürtülerimizin zorlamalarına karşı direnmemizi emreden ahlâk Yasası'nın o dayanılmaz baskısından, onun *zorunluluğundan* geçer. En genel düzeyde, 'zorunluluğun' (hayatlarımızı düzenleyen simgesel zorunluluğun), öznenin dipsiz bir uçurumu andıran o özgür edimine, verdiği olumsal karara, karmaşayı âniden büyülü bir şekilde Düzen'e dönüştüren bu *kapitone noktasına* dayandığını önceden koyutlamak gerekir. Zorunluluğun ağına henüz yakalanmamış olan bu özgürlük, 'dünyayı kaplayan gecenin' o dipsiz uçurumu değil midir?

Bu yüzden, Fichte'nin Kant'ı radikalleştirişi gayet tutarlıdır; aşırı ve eksantrik bir öznelcilikten ibaretmiş gibi görülemez. Fichte, öznelliğin tam kalbindeki o rahatsız edici, tekinsiz olumsallığa odaklanan ilk filozoftur: Fichte'nin öznesi, abartılanın aksine, tüm gerçekliğin Köken'i olarak Ben = Ben değildir; bu özne, hüküm altına girmekten ilânihaye kaçan olumsal bir sosyal duruma atılmış/yakalanmış olan sınırlı bir öznedir.[45]

---

[44] Burada pekâlâ, Badiou'nun, mevcut nedenler ağının terimleriyle açıklanamayan Yepyeni bir şeyin o öngörülemeyen vücuda gelişi olarak Hakikat-Olayı'na dair tasavvuruyla bir bağlantı kurmak isteyebiliriz.

[45] Bkz. Daniel Breazeadale, 'Check or Checkmate? On the Finitude of the Fictean Self', *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* içinde, der. Karl Ameriks ve Dieter Struma, Albany, NY: SUNY Press 1995, s. 87-114.

Anstoss, başta boş olan öznenin kendisini tedricen sınırlayışını/belirleyişini başlatan bu temel ve kadim dürtü, yalnızca mekanik ve dışsal bir dürtüden ibaret değildir; özgürlüğünün kendi dipsiz uçurumu içinde beni kendi özgürlüğümü sınırlamaya iten, yani soyut bencil özgürlükten rasyonel etik evrendeki somut özgürlüğe geçişi tamamlamaya zorlayan bir meydan okuma [*Aufforderung*] olarak işlev gören bir başka öznenin varlığına işaret eder. Bu öznelerarası *Aufforderung*, *Anstoss*'un ikincil bir spesifikasyonu değil, kökendeki aslı olsa gerektir.

Anstoss'un Almanca'daki iki farklı asal anlamını aynı ânda göz önüne almak gerekir: Bunlardan ilkine göre *Anstoss*, arzumuz uyarınca gösterdiğimiz çaba ve uğraşının sınırsızca yayılmasını engelleyen, zora sokan, duraklatan – buna direnen şeydir; diğerine göreyse, bizi faalleştiren, harekete geçirip güdüleyen bir dürtü, veya bir itkidir. *Anstoss*, taşralı aykırı-asetik azizin, önce kendine yeni yeni cezbedici dürtüler uydurup, sonra da bunlara başarıyla direnerek günahın cezbedişine direnme gücünü ispatlamaya çalıştığı oyunlarda olduğu gibi, kendi faaliyetine can vermek için Ben'in kendi kendine koyutladığı, ve, öz-koyutlanmış bir engel olarak aşılması suretiyle Ben'in yaratıcı gücünü olumlayan, ispatlayan kurgusal bir mutlak engel değildir. Bu minvalde, eğer Kant'ın *Ding an sich*'i (kendinde şey) Freudgil-Lacangil Şey'e tekabül ediyorsa, *Anstoss* da *objet petit a*'ya, öznenin 'boğazına yapışıp kalan' o bidayetten bâki yabancı parçaya – arzunun, özneyi *yaran* nesnesine/nedenine yakın düşer. Nitekim Fichte *Anstoss*'u, içselleştirilip eritilemeyen, öznenin boş/içeriksiz mutlak özne ile, Ben-olmayanla sınırlanmış/belirlenmiş özne arasında bölünmesine yol açan yabancı bir parça olarak tanımlar. Bu anlamda *Anstoss* o ânlık içeriye-akışı, yediğimiz o ölümcül darbeyi, mutlak Ben'in idealliğinin tam ortasında Gerçek'le ânsızın karşılaşma/yüzleşme ânını imler: *Anstoss* olmaksızın, yani, hiçbir şeye indirgemeneyen böylesine radikal bir olgusallık/olumsallık unsuruyla çarpışmaksızın, özne de varolamaz – 'Ben'in, *kendi bünyesindeki* yabancı bir şeyle yüzleşmesi zorunludur'. Dolayısıyla asıl nokta, 'indirgemez bir başkalık/ötekilik evreninin, mutlak bir olumsallık ve anlaşılmazlık alanının, Ben'in kendi bünyesinde mevcut olduğunu kabullenmek, varsaymaktır... Nihai kertede, yalnızca Angelius Silesius'un gülü değil, ister sadece mümkün isterse de mevcut olsun, her *Anstoss*, *ist ohne Warum*.'[46]

[46] A.g.e., s. 100.

Anstoss – duyuları etkileyen numenal *Ding an sich*'ten (kendinde şey) açıkça farklı bir şekilde – dışarıdan gelmez, zira *dış-mahremdir*. En içte ve en *mahrem* olanın ortasına çökelmiş *na*-mahrem bir fazladır; öznenin tam merkezine oturarak boğazına takılan yabancı ve indirgenemez bir kütledir... Fichte'nin kendisinin de söylediği üzere *Anstoss*'un paradoksu, aynı ânda *hem* 'baştan aşağı öznel', *hem de* Ben'in edimlerince üretil*me*miş oluşunda yatar. Eğer 'baştan aşağı öznelliğe' değil – daha en baştan Ben-olmayanın, nesnelliğin bir parçası olsaydı) 'dogmatizm'e düşmüş olurduk – bu minvalde *Anstoss* nihai olarak Kant'ın *Ding an sich*'inin silik bir gölgesi olmaktan öteye gidemez, Fichte'nin önemsizleşmesine, silikleşmesine sebep olurdu (zaten Fichte'ye yöneltilen standart eleştiri de budur). Öte yandan, eğer *yalnızca* öznel bir şey olsaydı, öznenin kendiyle o boş oyununu örnekleyen bir şey olmaktan öteye gidemez, nesnel gerçeklik düzeyine hiçbir zaman ulaşamazdı – Fichte de sonuçta bir solipsist olurdu (felsefesine yöneltilen bildik bir başka eleştiri de budur). Buradaki hayatî nokta, Fichte'nin 'gerçekliğin' kuruluşunu harekete geçiriyor olmasıdır: Başlangıçta, kalbinde giderilemeyen o yabancı kütleyi taşıyan saf Ben vardır; özne de, biçimsiz *Anstoss*'un Gerçek'ine mesafe alarak, ve ona nesnellik yapısını bahşederek, gerçekliği kurar.[47]

Peki, eğer Kant'ın *Ding an sich*'i Fichte'nin *Anstoss*'u ile aynı şey değilse, aralarındaki fark nedir? Veyahut, aynı soruyu başka bir şekilde sorarsak, Fichte'nin *Anstoss*'unu haber veren bir unsuru (eğer *Ding an sich*'te değilse) Kant'ın düşüncesinin neresinde *gerçekten de* bulabiliriz? Bu bağlamda, *Ding an sich* ile 'aşkın nesne' arasındaki o hayatî ve unutulmaması gereken farka işaret etmek gerekir; ve bizi yanıltabilecek ve bunun tersini düşündürebilecek bir takım karmaşık formülasyonlar Kant'ın *kendisinde* mevcut olsa da, 'aşkın nesne' kesinlikle numenal değildir – henüz dünyada karşılaşıldığı gibi pozitif ve belirli bir nesne ol*ma*yan o minimal direnişin, (sınırlı) öznenin karşısına dikilen şeyin, nesnellik ufkunda açtığı boşluktur, 'hiçlik'tir. Kant bunun için, Almancada 'ora-

[47] İlksel *Ich* [*Ur-Ich*] ile tam ortasına çökelerek onu o narsistçe dengesinden eden nesne arasındaki ilişkiye dair Freudçu-Lacancı tasavvur, Fichte'nin *Anstoss*'u ile gözden kaçamayacak bir paralellik içerisindedir: Bu içsel pürüzün uzun uzadıya tedricen dışsallaştırılışı ve yapılandırılışı, 'dışsal, nesnel gerçekliğin' (veya bu şekilde algılanan şeyin) kurulmasını sağlayan şeydir (bkz. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York: Routledge 1993, 3. Bölüm).

da bize karşı duran' şey anlamına gelen *Dawider* deyimini kullanır. *Dawider*, Şey'in dipsiz uçurumu değildir, imgelenemeyen'e ait olan boyuta işaret etmez; tersine, bünyesinde tikel nesnelerin sınırlı bir özneye görünebildiği bir nesnelliğe açılma ufkudur.

Canavarca

Fichte, pratik Aklın teorik Akla üstünlüğünü gösteren bir filozoftu; nitekim biz de Kant'ı okuyuş şeklimizin, etik sorunsala Kantçı yaklaşım tarzını nasıl da etkileyebildiğini gösterebilecek bir durumdayız. *Kant ve Metafizik Sorunu*'nda [Kant and Problem of Metaphysich] Heidegger – Pratik aklın temel sorunsalını oluşturan – ahlâk Yasası'nı imgelemin sentezi modeli içinde düşünmeye – yani aktiflik (kendiliğindenlik) ile pasifliğin (alımlayıcılığın) birliği olarak, o saf öz-etkileyiş süreci olarak tasavvur etmeye çabalar: Ahlâkî deneyimi esnasında özne, kendisini dışsal olmayan (kendi kendine koyutlamış olduğu) bir Yasa'ya tâbi kılar – böylece, öznenin ahlâk Yasası'nın Çağrı'sı tarafından etkilenişi de, öz-etkileyişin büründüğü o nihai biçime dönüşmüş olur. Özerk özneyi karakterize eden Yasa'nın durumunda olduğu gibi burada da, özerklik ile alımlayıcılık aynı ân ve yerde buluşurlar. Heidegger'in önerdiği Kant okumasındaki paradoksların kaynağı işte budur: İlkin Yasa ile zamansallığı saf öz-etkileyiş sürecine indirger, sonra da kendi indirgeyişinin sonuçlarına dayanarak – öznelliğin sınırlılığıyla malul oluşları yüzünden – ikisini de reddeder. Kısaca Heidegger oturur ve kendi kendine, sadece bilahare reddederken anacağı 'öznelci' bir Kant okuması kurgular...

Heidegger'in *Kant ve Metafizik Sorunu*'nda Kant'ın pratik felsefesini gözden çıkarışını, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki metafizik-karşıtı tahrip edici potansiyele ihanet olarak gören eleştirmenlerden oluşan (Heinrich Heine ve Feuerbach ile başlayıp, Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne dek uzanan) o uzun çizgiye dahil etmek gerekir: İkinci eleştiride önerdiği etik düşüncesinde Kant, özgürlük ile ahlâk Yasası'nı, sınırlı özneyi (insanı) fenomenal gerçekliğe bağımlılıktan kurtaran şeyler olarak öne sürer – bir başka deyişle bu ikisini, zamanın dışında veya ötesinde kalan o saf rasyonel-numenal alana, yani metafiziğe açılan birer pencere olarak görür. Ancak bunun bedeli olarak aşkın imgelemin ve bunun zamansallaştırma ediminin kurucu rolünü, kapsayıcılığını küçültmek zorunda kalır: Özgürlük ve ahlâk Yasası deneyiminin kökeni artık zamansal öz-etkileyişte *değildir*. Heidegger'e göre,

Kant'ın zamansallık ve ebediyyet arasındaki o meşum metafiziksel karşıtlığa 'gerileyişi'nin temel sebebi, zaman tasavvurunda aranmalıdır: Kant'a göre zaman, birbirini çizgisel ve ardışık bir şekilde takip eden ânların, şimdinin/mevcudiyetin tahakkümü altındaki akışıdır. Evet – Kant, ahlâkî bir fail olarak özne tasavvuru için bir takım zamansal belirlenimler koymak zorunda kalmıştır (ahlâkta sonu gelmeyen bir zamansal ilerleme vardır, yalnızca zamanda yer-leşen, barınan bir varlık Ödev'in Çağrısı tarafından etkilenebilir, vs.), ancak nihai kertede özgürlük olgusunu yalnızca zamandışı bir alana (numenal ebediyyete) işaret eden bir şey olarak tasavvur edebilmiş, onu çizgisel olmayan ve daha özgül bir öznelliğin kendi-dışındalığı [*extasis*] olarak görememiştir.

Acaba Kant'ın etik ödevi ile Heidegger'in Vicdanın Çağrısı arasında fiili bir bağ yok mudur? Heidegger Vicdanın Çağrısı tasavvurundaki biçimsel karar-merkezciliği yüzünden sık sık eleştirilmiştir: Bütünüyle biçimsel olan bu Ses, *Dasein*'a otantik bir seçim yapmasını söylese de, ona otantik olan seçimin ne olduğunu belirleyebilmesini sağlayacak hiçbir somut içerik sunmaz. (Lacan'ın diliyle söylersek, bu Çağrı dış-mahremdir: Heidegger'in de vurgulamış olduğu üzere *başka* bir *Dasein* ya da kutsal bir Fail tarafından dillendirilmiş değildir; evet bize dışarıdan gelir, ancak olmayan-bir-yerde doğmuştur – zira bu Çağrı, sahip olduğu kendi özgül potansiyelini *Dasein*'a hatırlatan kalbinin sesidir.) Heidegger Vicdanın Çağrısı'nı, *Dasein*'ın *a priori* (varoluşsal) biçimsel unsurlarından biri olarak tasavvur ettiği suçluluk motifine bağlar. Belirli bir edimin (veya edimsizliğin) yol açtığı somut bir suçluluk değildir bu; varoluşunu fiiliyata dökerken ortaya koyduğu her edimde – sınırlılığı ve atılmışlığı, geleceği tasarlayan yönelmişliği yüzünden – *Dasein*'ın her zaman *a priori* şekilde kendi potansiyelinin gerisinde kalışını ifadelendiren bir suçluluktur. Buna mukabil Heidegger'in 'Protestanlıkta insan varoluşuyla eş-tözlü addedilen Günah kavramını sekülerleştirdiğini', onu biçimsel bir şekilde yeniden tanımlayarak kendi pozitif teolojik temelinden ettiğini ileri sürmek neredeyse âdettendir.

Her şeye rağmen Heidegger'i bu noktada savunmak gerekir – zira bu eleştiri, sınıfsız toplumu kuracak olan Komünist devrime dair Marksist anlatının, o dinî Düşüş ve Kurtuluş anlatısının sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğuna dair beylik eleştiriden daha meşru değildir; her iki durumda da vereceğimiz karşılık şu olmalıdır: Neden bu eleştiriyi başaşağı etmeyelim ve asıl o sözümona 'sekülerleştirilmiş' anlatının aslında diğer

dinî anlatının gizlenmiş ve nahif bir belirlenimi olduğunu söylemeyelim ki? Dahası, Heidegger'in Suçluluk ve Vicdanın Çağrısı kavramları, Kantçı etikten Freud'un süper-ego tasavvuruna dek uzanan o bildik modern geleneğe dayanmıyorlar mı? Ezcümle, söylenmesi gereken ilk şey şudur: Vicdanın Çağrısı'nın ve evrenselleştirilmiş Suçluluk'un biçimsel karakterleri kati bir şekilde özdeştir, madalyonun iki farklı yüzünü oluştururlar. *Dasein*, tam da Vicdanın Çağrısı'ndan hiçbir pozitif sınırlama almadığı için asıl ödevini yerine getirip getirmediğinden bir türlü emin olamaz – bu Suçluluk onunla eş-tözlüdür. Burada karşımıza çıkan şey, Kant'ın kategorik buyruğu'nun bir başka formülasyonudur: Özneden, ödevinin ne olduğunu tam olarak belirtmeksizin bu ödevi yerine getirmesini ister ve ödevin içeriğini belirleme işini tümüyle öznenin sırtına yükler.

Dolayısıyla Heidegger'in ahlâkî buyruk kavramını *Varlık ve Zaman*'ın diliyle – insanı *das Man* dünyasına gömülmüşlükten, o ontik 'bu *böyle yapılır*', 'herkes bunu *böyle yapar*' ahlâkından çekip çıkaran Vicdanın Çağrısı olarak – yorumlamak ve böylelikle de *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni kurtarmak için (1930'da insan özgürlüğünün özü ile ilgili derslerinde) giriştiği çaba tümüyle meşrudur: Kantçı pratik akıl, geleneksel metafiziksel ontolojinin sınırlamalarının ötesinde (veya, daha doğrusu, berisinde) kalan özgürlüğün uçurumun bir ân için de olsa bakabilmemizi sağlar. *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne yapılan bu gönderme, En Yüce İyi kavramına dayanan metafiziksel etikle yollarını ayıran Kant'ın o radikal etik devrimine yönelik kesin ve doğru bir içgörüye dayanır. Buna mukabil olarak Heidegger, Kantçı aşkın imgelem sorunsalı içinde dolanan o imgelenemeyen Canavar(ca)lık'ın uçurumundan nasıl avdet etmişse, artık *Kehre*'nin ardından kendi düşüncesinde Kant'a hiçbir istisnaî rol verme ihtiyacı duymadığı ân, Kant'ın 'etik biçimciliği'nde açıkça seçilebilen Canavar(ca)lık'tan da aynı şekilde avdet etmiştir. 1930'ların ortalarından sonra, gündelik deneyimimizde etik yaptırım olarak işleyebilecek olan şeylerin tarihsel/çağcıl ölçütünü/yasasını artık Varlık'ın Hakikatinin Olay-oluşu veyahut ifşası oluşturur. Dolayısıyla Heidegger için Kant, bu noktadan sonra, Plato'nun (Varlık'ı daha o zamandan kendisine tâbi kılan) En Yüce İyi İdeası ile başlayıp o modern nihilist 'değerler' abuklamasına dek uzanan meşum çizgi üzerinde bir yerdedir; hattâ, Varlık'ın düzeninde içsel olarak mevcut olan İyi tasavvurundan, 'nesnel' gerçekliğe insanlarca dayatılan 'değerlere' dair o öznel tasavvura geçişin temelini hazırlamış, böylelikle de Plato'dan modern değerler nihilizmine uzanan o çizgi üze-

rinde anahtar bir işlev üstlenmiştir. Kant, İstenç'i İstenç İstenci olarak formüle eden ilk düşünürdü: Tüm amaçlarında İstenç temel olarak *kendisini* ister ve nihilizmin kökeni işte tam da bu noktada yatar. Ahlâk Yasası'nın özerk oluşu, bu Yasa'nın *öz-koyutlanmış* bir yasa olduğu anlamına gelir: İstencim/isteğim onun Çağrı'sına takip ettiğinde, nihai kertede *kendisini* ister.[48]

Bu anlamda Heidegger, Kant'ın etik devriminin (Yasa'nın çaprazlanmış/boş olduğunu öne sürüşünün) aslen tahrip edici bir boyutu olduğu düşüncesini reddeder (halbuki Lacan, Freud'un psikanalizi icâdına uzanan sürecin Kant'ın pratik felsefesiyle başladığını iddia ederken tam da bu unsura başvurmuştur). Rogozinski'nin göstermiş olduğu üzere buradaki asıl hayatî nokta, Güzel/Yüce/Canavarca üçlüsünün kaderidir: Heidegger Yüce'yi gözardı eder – Güzel'i direkt olarak Canavarca'ya bağlar (özellikle de *Metafiziğe Bir Giriş*'teki Antigone okumasıyla[49]): Güzel, Canavarca'nın görünme kipidir; şeylerin gündelik akışına bağ(ım)lılığımızı sarsan Hakikat-Olayı'nın büründüğü kiplerden biridir. Bir başka deyişle, *das Man*'a ('şeylerin nasıl yapıldığını' gösteren yola) gömülmüşlüğümüzü askıya alır. Yüce'nin atlanışı direkt olarak Kant'ın Heidegger tarafından o Platonik En Yüce İyi çizgisine eklemlenişine – yani Heidegger'in Kantçı etik devrimi gözden çıkarışına bağlıdır: Zira eğer Güzel – Kant'ın söylemiş olduğu gibi – *İyi*'nin simgesi ise, o zaman Yüce de, etik *Yasa*'nın başarısızlığa uğramış olan şemasıdır. Heidegger'in Güzel'i Canavarca'ya direkt olarak bağlayışında görünenden daha fazlası saklıdır: Heidegger'in Kant okumasında Yüce'nin ortadan kayboluşu, Kant'taki Yasa'nın *saf biçimi* motifinin Heideggerce gözardı edişilinin öbür yüzüdür; Kantçı ahlâk Yasası'nın 'boş' oluşu, saf bir biçimden ibaret oluşu Canavarca'nın konumunu radikal bir şekilde etkiler. Peki nasıl?

Heidegger, Canavarca'yı (*Antigone*'daki büyük koroda anılan 'da-

[48] Rogozinski, bu okumaya karşı Kant'ta görülen başka bir 'yeraltı akıntısı'nı öne sürer; buna göre Kantçı kategorik buyruk, bünyesinde yalnızca kendi 'sınırlılık zamansallığı'nı (*ex nihilo*/hiçten-doğmuş kırılmalara, yani Özgürlük Olayları'na ait olduğu için, art arda gelen 'şimdiler'den oluşan o doğrusal zinciri kırıp atan zamansallığı) içermekle kalmaz, o aynı zamanda, artık herhangi bir İstenç'te temeli olmayan bir Yasa'dır: Aynı Kafka'nın *Dava*'sındaki Mahkeme'nin o enigmatik Yasa'sı gibi, ahlâkî buyruk'da, 'senden hiçbir şey istemeyen' bir Yasa'dır. İnsan ilişkilerine yönelik bu temel *umursamazlık*, Yasa'nın mutlak gizemini oluşturan unsurdur.

[49] Bkz. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 146-65.

emonic' kelimesini çevirirken kullandığı şekliyle söylersek, Tekinsiz'i, *das Unheimliche*'yi) temalaştırır: *Metafiziğe Giriş*'teki o detaylı *Antigone* okumasında, *hem* doğanın/yeryüzünün mutlaklaşan gücünün sınırlanmı, *hem de* dili kendisine barınak yapışıyla olayların doğal akışını 'raydan çıkaran' ve kendi çıkarları için sömüren insanın uyguladığı şiddeti ortaya koyar. İnsanın 'çığırından-çıkmış' karakteri üzerinde defaatle ısrar eder: Burada söz konusu olan şey, sadece, insanın doğanın güçleri *ile* (veya bu güçlere *karşı*) kavgasının 'raydan çıkancı' bir niteliği olması değil, *polis* kurumunun (veya *herhangi* bir kurumsal cemaat düzeninin) yıkıcı bir kararda temellenmiş görülmesi, şiddetli bir dayatma edimi olarak addedilmesidir. Dolayısıyla Heidegger, bildik gündelik evrende barınışın her halukârda şiddetli/canavarca kaderini-kararlılıkla-belirleme/üstlenme ediminde temellenmiş olduğunun farkındadır: İnsan, temelinde çığırından çıkmış bir varlık olduğu için, ona bir 'ev' [*heim*], cemaatinin barınacağı tekin bir alan, bir *polis* dayatılışında gayet *unheimliche* ['tekinsiz'] bir nitelik vardır – zira bu dayatma, şiddet-üreten aşırı bir eylemi varsayar. Buradaki sorun şudur: Heidegger bu *Unheimliches* alanını hâlâ varlığın tarihsel şeklinin *veya* insanı kendi bünyesinde *tarihsel* olarak barındıran (ancak yeryüzünde temellenen) dünyanın *veya* yeryüzü (doğal çevre) ile insanın cemaatsel varlığı arasındaki gerilimin açığa-çıktığı, kendisini ifşa ettiği alan olarak görmektedir. Ve tarihsel varlığın büründüğü tikel şekil 'güzellik' oldukça, Heidegger için Güzel ve Canavarca'nın birbirlerine böylesine bağlı oluşlarının ne anlama geldiği açıkça görülebilir.

Kantçı ve Lacancı Canavar'a dair tasavvurlar daha başka bir boyutu içerir: Bu öbür boyut, ne varlığın cemaatsel kaderinin büründüğü tarihsel biçimlerden birini ifşa eder, ne de ontolojik bir statüsü vardır – en nihayetinde 'henüz-dünyevî-olmayan bir boyuttur. İçinde yarım yamalak nesnelerin sentez-öncesi bir yüzergezerlikle (Hieronymus Bosch'un modern öznelliğin doğuşunu yankılayan resimlerinde olduğu gibi) amaçsızca dolanıp durduğu o 'dünyayı kaplayan gecenin' ontoloji öncesi evreni söz konusudur. 'Ölü' silûetlerin, tekinsiz ontoloji öncesi hayaletsiliğin bu karanlık alanını ilk kez açan (negatif ve sonsuz yargılar arasında bir ayrıma gitmesi sayesinde) Kant'm tâ kendisidir.[50] Ancak bu alan (o modern-öncesi klasik tasavvur uyarınca) içinde korkunç ve canavarca bir hayatın de-

[50] Bkz. Žižek, *Tarrying With the Negative*, 3. bölüm.

vam ettiği kozmik dip-tabaka olarak görülen 'yeraltı' değildir – zira, *stricto sensu* akozmiktir.

Bir başka deyişle Heidegger'in atlamış olduğu unsur, Kant'ın felsefesindeki o radikal ontoloji-karşıtı (daha doğrusu kozmoloji-karşıtı) dürtüdür: Neo-Kantçı tarihsel/kültürel veya epistemolojik Kant okumaları karşısında Heidegger, yeni bir sınırlılık ve zamansallık ontolojisi için gereken temelin *Saf Aklın Eleştirisi* tarafından sunulmuş olduğunu vurgulamakta tamamen haklıdır. Buna karşın gözden kaçırdığı şey, Kant'ın öznenin sınırlılığında ısrar etmesi sonucu ortaya çıkan saf aklın antinomilerinin, kozmos tasavvurunun tâ kendisini (yaşanılan çevrenin dönüştüğü anlamlı ve hermeneutik bir bütün, tarihsel bir insanlar grubunun barındığı bir *yaşamdünyası* olarak kozmos tasavvurunu) sarstığı, zayıflattığıdır. Daha başka bir şekilde söyleyecek olursak Heidegger, dünya (-içinde-varlık) boyutunun askıya alındığı o psikotik kendine-çekilişi ıskalar – yani Heidegger, yeni bir Düzen'in (Varlığın İfşa Edildiği Tarihsel Olay'ın) sentetik ve şiddetli tatbikinin, kendisine karşı geliştirilmiş bir savunma formasyonu olmaktan öteye gidemediği, öznelliğin o en radikal boyutunu o nihai imkânsızlık/mümkünlük ânını gözden kaçırır.

Bu da bizi Heidegger'in Kant okumasında dışarıda bırakmış olduğu Yüce sorunsalına geri getirir: Kantçı Yüce tasavvuru, ontolojinin/kozmolojinin başarısızlığıyla yakından ilgilidir; kozmos tasavvurunun zorunlu kıldığı ufku tümüyle kapatmayı başaramayan aşkın imgelemin acziyetini adlandırır. Kant'ın tasavvur ettiği şekliyle Canavarca, (acımasız bir üveyanneye dönüşen doğanın kaotik yığınından şeytanî Kötülüğe dek) büründüğü o muhtelif kisveleriyle, Heidegger'in andığı Canavarca ile kesinlikle biraraya getirilemez: Kant'ın tasavvuru, Varlık'ın yeni bir tarihsel şekil altında şiddetle dayatılışının, buna tamamıyla karşıt olan bir öte-yüzüdür; ezcümle Kant için Canavarca, Dünyanın-Açığa-Çıkışı'nı askıya alan jestin tâ kendisidir. Temelinde bastırılmış olan içeriğini 'dünyayı kaplayan gece'nin uçurumu, henüz herhangi bir Yasa ile bağlı olmayan bir kendiliğindenliğin Canavarcalığı, Freudçu terimlerle 'ölüm dürtüsü' oluşturduğu sürece, etik Yasa boştur/yücedir.

Kant'ı, David Lynch'le

Dolayısıyla, Kant'ın gerçekliğin aşkın inşası tasavvuru ne fenomenal ne de numenal olan, kelimenin tam manasıyla ontoloji öncesi özgül bir 'üçüncü alan' açar. Derrida'nın terimleriyle bunu hayaletsilik olarak adlandırabiliriz; ancak bunu Lacancı dille fantezi olarak adlandırmak, biraz fazla hızlı ve uygunsuz bir tavır olur, zira Lacan'a göre fantezi gerçekliğin tarafındadır – öznenin 'gerçeklik hissini' daim kılan şeydir: Fantazmik çerçeve çözündüğü ân, özne bir tür 'gerçeklik yitimi' yaşar ve gerçekliği, hiçbir ontolojik dayanağı olmayan 'gayri-gerçek' bir kâbuslar evreni olarak algılamaya başlar. Bu kâbuslar evreni 'tüm saflığıyla fantezi' değil, tersine, *gerçeklik fantezideki dayanağını yitirdiğinde gerçeklikten geriye kalan şeydir.*

Bu minvalde, Hoffmann'daki Tekinsiz'i [*Unheimliche*'yi] *Karnaval* adlı eseriyle ile müziğe taşıyan Schumann, bizi o 'saf fantezi evreni' ile değil, fantezi-çerçevesinin *çözünüşünün* özgül bir sanatsal anlatımı/temsili ile yüzleştirmiş olur. *Karnaval* bizi, 'gerçek insanlar' arasındaki ileti(şi)mi, ardında çılgıncasına kahkahalar atanın ne ya da kim olduğunu bilemediğimiz maskelerin takıldığı bir maskeli baloya dönüştürmüş olan bir nevi rüya âlemine 'geriletir'. Müziksel olarak betimlenen karakterler, Munch'un o meşhur resmindeki silik ve ölü silüetleri – solgun yüzlerle ve gözlerindeki zayıf ama garip bir şekilde yoğun (bakan gözün, yerini 'nesne olarak *bakış*'a bırakacağının sinyalini veren) ışıkla Oslo'nun ana caddesinde salınan o soluk hortlakları hatırlatırlar: Özneliklerinden edilmiş yaşayan ölüler, maddî tözlerinden koparılmış silik hayaletler gibidirler. Lacancı 'fanteziyi (boylu boyunca) katetme' tasavvuruna işte bu arkaplanda yaklaşmak gerekir: Bu terim, o genelgeçer vasat anlayış için ifade ettiği bildik anlama *gelmez* – yani 'fanteziyi katetmek', 'gerçeklikle ilişkimizi çarpıtan fantezilerden, yanılgılı ön-yargılardan ve yanlış-algılardan kurtulmak, gerçekliği en nihayetinde olduğu gibi kabul etmek' değildir. 'Fanteziyi katedişimiz' esnasında, fantazmagorik üretimleri askıya almayı öğrenmiş olmayız – tersine 'imgelemimizin' ürünleriyle, hem de her zaman olduğundan çok daha radikalce, tüm tutarsızlıklarını kabullenerek, gerçeklikle ilişkimizi garantileyen o fantazmik çerçeveye dönüştürülüşünün evveliyatındaki biçimiyle özdeşleşiriz.[51]

[51] Fantezinin etkisini kıran, kendi temel fantezisini 'kateden' kadının öznelliğin bunda erkeksi öznellik kadar zorlanmıyor oluşunun, kadınların mevcut simgesel benzeşimler/

Katlanılması imkân dahilinde olmayan bu sıfır-derecesinde yalnızca, Lacan'ın *lamella*'sını, o ölü(msüz) nesne-libidoyu örnekleyen hayaletsi 'yarım yamalak nesnelerin' çoğulluğuyla karşı karşıya olan öznelliğin o saf boşluğu [*void*] vardır.[52] Veya, daha başka bir şekilde söylersek, ölüm dürtüsü, o öznellik-öncesi numenal Gerçek değildir – gerçekliği *membra disjecta* ile, 'ölümsüz' libidonun yerine geçen bir organlar dizisiyle değiştiren o negatif içe-çökelme/geriye-çekilme jestinin, 'öznelliğin doğuşu'nun o imkânsız ânıdır. Aklın İdelerince saklanan o canavarca Gerçek, numenal değildir – *'vahşi' sentez-öncesi imgelemin* bu ilksel/temel uzamıdır, öz-koyutlanmış/-dayatılmış Yasa'ya tâbiyetinin öncesindeki o en saf haliyle aşkın özgürlüğün/kendiliğindenliğin alanıdır, Hieronymus Bosch'dan Gerçeküstücülere dek Rönesans sonrası sanatın birçok 'aşırı' uç-noktasında ânlık bir şekilde parlayıveren alandır. Bu alan imge*sel*dir, ancak öznenin belirli bir imgeyle kurgusal özdeşleşimi *olarak* İmgesel de değildir – yani, 'ben' için oluşturucu bir işlevi olan imgesel özdeşleşmeyi önceler. Dolayısıyla Kant'ın büyük içsel başarısı, aşkın bir şekilde inşa edilmiş olan fenomenal gerçeklik ile aşkın numenal alan arasındaki 'uçurumu' değil, ikisi arasındaki 'gözden yitiveren aracıyı' ortaya koyuşunda yatar: Düşüncesinin takip ettiği çizgiyi nihayetine dek sürdürecek olursak, dolaysız hayvanlık ile Yasa'ya tâbi insan özgürlüğü arasında, yarım yamalak hayaletsi nesne silûetler üretip duran vahşi, 'kudurmuş' bir sentez öncesi imgelemin canavar(ca)hğını varsaymak gerekecektir. Öznenin mutlak kendiliğindenliğindeki saf boşluğa tekabül eden o imkânsız nesneyle, işte sadece bu düzlemde, bu yarım yamalak libido-nesnelerin kisvesi altında karşılaşabiliriz: Bu yarım yamalak nesneler ('bir yerde kanlı

---

kurgular evreni karşısında sinik bir mesafe takındıklarını gösterdiğini iddia ederken çok dikkatli olmak gerekir ('Fallusun, o simgesel fallik iktidarın bir yanılgıdan ibaret olduğunu ve asıl önemli olan şeyin *jouissance*'ın Gerçek'i olduğunu biliyorum' – kadınları simgesel kurguların, ideallerin ve değerlerin üzerimizdeki büyülü etkilerini 'derinlemesine görebilen' ve bunların yerine, yüceliğin benzeşimlerinin yüceltim-öncesi desteklerini oluşturan cinsellik, iktidar, vs. gibi olgulara odaklanan özneler olarak gören o bildik klişedir bu): Böylesi sinik bir mesafede 'fantezinin katedilişi' *yoktur*, zira fanteziyi, gerçekliğe 'olduğu haliyle' erişimimizi kesintiye uğratan bir yanılgılar perdesine indirger. Yanlış delillerle kendisini dayatmaya çalışan bu yargının tersine, sinik öznenin fantezinin etkisinden *en az* kurtulabilmiş kişi olduğunda ısrarcı olmak gerekir.

[52] Buradaki *lamella* kavramı için bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York: Norton 1979, s. 197-8.

bir baş düşer – başka bir yerde ise ölü gibi bembeyaz bir silûet ânsızın peyda olur'), mutlak kendiliğindenlik *olarak* öznenin 'nesnelerin arasında kendi kendisiyle karşılaşırken' büründüğü kisveyi oluşturan o imkânsız formlardır.

Lacan'ın imgesel özdeşleşmeye dair o klasik anlatısının, bu sürecin dolduracağı boşluğu – o darmadağın 'bedensiz organlar'a [*le corps morcelé*] veya yüzer-gezer *membra disjecta*'ya dair o dehşetli deneyimi – daha en baştan varsaydığı sıklıkla dile getirilmiştir; ölüm dürtüsü ile en radikal şekilde *bu* düzlemde yüzleşiriz. Nitekim Heidegger'in, Kant'ı kendi *Dasein* analitiğinin gelişimi için merkezî bir referans noktası olarak tutmaktan vazgeçişinde asıl imtina ettiği şey, yine, fantazm öncesi ve sentez-öncesi imgelemin işte *bu* boyutudur. Dahası aynı hareketi özneler-arasılığa da taşımak gerekir: Heidegger'in *Mit-Sein* (Arada-Varlık) olarak adlandırdığı şey, yani *Dasein*'ın dünya-içinde-varlığının her halukârda diğer *Dasein*'larla ilişki içerisinde oluşu, temel nihai fenomen değildir. Bunun evveliyatında, ne henüz gereken ölçüde 'özneleşebilen', ne de söylemsel durumlara özgü bir eş veya muhatâp olabilen, ancak bize yakınlığındaki mutlaklığıyla dış-mahrem bir yabancı kütle olarak 'komşu'luğu her halukârda bâki kalan başka bir özne ile kurduğumuz öncelikli bir ilişki vardır.[53] Freud ve Lacan için 'komşu' kesinlikle *das Ungeheure*'nin, Canavarca'nın adlarından biridir: 'Oedipalleşme' sürecinde, yani babaerkil Yasa'nın hükmünün kuruluşunda ortaya konulan şey, tam da bu canavarca ötekiliğin 'küçültülüşü' – onun, söylemsel iletişimin ufku dahilindeki bir eş veya muhatap statüsüne dönüştürülüşüdür. Günümüzde o canavarca, ontoloji öncesi boyutuyla imgelemi fiilî bir saplantı haline getirmiş olan sanatçı David Lynch'tir. İlk filmi *Eraserhead*'ın vizyona girişini müteakiben, izleyicilerde yarattığı travmatik etkiye dair garip bir söylenti dolaşmaya başlamıştı:

> O zamanlar, filmin sesleri arasına karıştırılmış olan çok düşük bir frekansın izleyicilerin bilinçaltı zihinlerini etkilediğine dair bir söylenti dolanıyordu. İnsanlar bu sesin, duyulması ne kadar zor olsa da bir tür rahatsızlık hissine, hattâ mide bulantısına sebep olduğunu söylüyorlardı. Bu on yıldan fazla bir zaman önceydi ve filmin adı da *Eraserhead* idi. Şu ân dönüp baktığımızda ise bununla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: David Lynch'in ilk uzun-metrajlı filmi izleyenler için görsel ve işitsel olarak öylesine yoğun bir deneyim yaratmıştı ki insanlar buna dair açıkla-

[53] Tekrar, bkz. Žižek, *Tarrying With the Negative*, 3. Bölüm.

malar icâd etme ihtiyacı duymuşlardı... ve işi, duyulamayan sesleri duymaya dek vardırmışlardı.[54]

Hiçbirimizin algılayamadığı, ancak yine de üzerimizde gayet başat (rahatsızlık hissi ve bulantı gibi) maddî etkiler bırakabilen bu ses, kelimenin Lacancı anlamıyla *gerçek – imkânsızdır*. Ancak bu duyulamayan sesi, psikotik halüsinasyon nesnesi olan sesten ayırt etmenin hayatî bir önemi vardır: Psikoz (paranoya) durumundaki özne, bu 'imkânsız' sesin varolduğunu ve etkiler bırakabildiğini kabullenmekle kalmaz, bu sesi alenen duyduğunu da iddia eder. Bu sese bir diğer örnek de (muhtemelen beklenmedik bir şekilde) avlanmada bulunur: Bilindiği üzere avcılar, köpeklerine ulaşmak için ufak metalik bir düdük kullanırlar; yaydığı sesin frekansının yüksekliği, onu sadece köpeklerin duyabilmesine sebep olur – ki bu da, aslında biz insanların da farkında olmadan (bilinçli algı düzeyinin altında) bu sesi duyduğumuz ve ona uyduğumuza dair o eski ve inatçı mite yol açar... Alın size, insanların görünmeyen/algılanamayan bir aracıyla kontrol edilebileceğine dair o paranoid tasavvura mükemmel bir örnek.

Bu tasavvur, John Carpenter'ın, hak ettiği ilgiyi bir türlü görememiş olan filmi *Yaşıyorlar* [They Live - 1988] ile eleştirel-ideolojik bir dönüş kazanır. Yalnız dolaşan gezginin biri Los Angeles'a gelir ve bir şekilde tüketim toplumumuzun uzaylıların tahakkümü altında olduğunu öğrenir. Uzaylıların insana benzemek için kullandıkları kılıklar ve reklâmlara/ilânlara gizledikleri alt-bilinci yönlendiren mesajlar, yalnızca özel gözlüklerle görülebilmektedir: Bu gözlükleri taktığımızda, her yanımızın normalde farkında olmaksızın görüp uyduğumuz birçok emirle dolu olduğunu görürürüz ('Bunu satın al!', 'Bu Dükkâna gir!', vs.). Tekrarlayacak olursak, bu düşüncenin tüm cezbediciliği nahifliğinde yatar: İdeolojik mekanizmanın kendi görünür mevcudiyetindeki o (görünmeyen) fazla, görünmeyen başka bir düzeyde maddileşmiş, böylece özel gözlüklerimizi taktığımız ânda da 'ideolojiyi görebilecekmişiz' gibi...[55]

Konuşma düzeyinde, proto-konuşma veya 'kendinde-konuşma' diyebileceğimiz şey ile 'kendi-için-konuşma', aleni simgesel müdahale arasında bu ikisini sonsuza dek ayıran bir uçurum vardır. Örneğin günü-

---

[54] Yuji Konno, 'Noise Floats, Night Falls', *David Lynch: Paintings and Drawings* içinde, Tokyo: Tokyo Museum of Contemporary Art 1991, s. 23.

[55] Tabii, bu paranoid tasavvurun *subliminal* (bilinçaltıyla algılanan) ilânlar örneğinde de geçerli olup olmadığı tartışmaya açıktır.

müzün seks psikologları bir çiftin birbirleriyle yatma niyetinde olduklarını dile getirmelerinden çok önce, her şeyin imâlar, beden dili, bakışmalar düzeyinde kararlaştırılmış olduğunu söylüyorlar... Ancak konuşmayı/konuşulanı, dile gelişinin 'öncesinde' varolan eksiksiz bir 'konuşma-öncesi-konuşma' olarak görürsek – bir başka deyişle, '*avant la lettre* konuşmayı', normal 'aleni' dili ikincil ve yüzeysel bir tepkiye indirgeyen daha temel ve eksiksiz – her şeyin daha dile getirilmeden bütünüyle kararlaştırıldığı başka bir dil sayarsak, 'kendinde-konuşma' olarak adlandırdığımız şeyi alel-tecel *ontolojikleştirmiş* oluruz – ki, bu noktada kaçınılması gereken tuzak tam da budur. Bu yanılgı karşısında daima akılda tutulması gereken şey, proto-konuşmanın sadece edimsel olarak, fiilin (dile getirişin) ifasında varolduğudur: Sadece ve sadece, kendi ufku aleni Söz tarafından mühürlendiği ve koyutlandığı ân fiiliyata dökülmüş olur. Bunun en iyi kanıtı, *proto*-dilin o indirgenemeyen müphemliği ve karar-verilemezliğidir: Bu dil 'anlama gebedir' – ancak bu anlam da, fiilî simgeselleştirme ile kazandırılacağı devir hareketine muhtaç olan, henüz belirsiz ve yüzer-gezer bir şeydir... Bertrand Russell, Lady Ottoline Morrell'e yazdığı ve içinde kendisine nasıl ilân-ı aşk ettiğini anlattığı mektubun meşhur bir pasajında aslında tam da, proto-konuşmanın o müphem alanını, aleni 'simgesel varsayma' ediminden ilanihaye ayıran uçuruma değinmiş olur: 'Bunu size söylediğimi duyana dek sizi sevdiğimi bilmiyordum – bir ân kendi kendime 'Aman Tanrım, ne dedim ben?' diye düşündüm, ancak sonra bunun hakikatin tâ kendisi olduğunu anladım.'[56] Ancak tabiî, Kendindelikten Kendi-içinlike bu geçişi, Russell'ın 'onu seviyor olduğunu kalbinin derinliklerinde zaten bildiği' iddiasıyla okumaya girişmemeliyiz. Bu zaten efekti sonradan eklenmiş ancak geriye-dönük bir etkidir; zamansal bağlamı *future antérieur*'dür (öngelecek)– bir başka deyişle, en başından beri Russell farkında olmaksızın onu seviyor *değildir*; fakat zamanı geldiğinde onu *seviyor olacaktır*.

Felsefe tarihine bakıldığında bu ontoloji-öncesi, henüz-simgeselleştirilmemiş ilişkiler ağına ilk yaklaşan figürün Plato'dan başkası olmadığını görürüz: Geç dönemine ait bir diyalog olan *Timaeus*'ta Plato, bünyesinde tüm kati formları barındıran ve kendi olumsal kurallarınca [*chora*] yönetilen bir tür kapsayıcı matrisi varsayma lüzumunu hissetmiştir – ta-

[56] Alıntılandığı yer, R.W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*, London: Weidenfeld & Nicolson 1975, s. 176.

bii bu *chora* ile Aristotelesçi özdek/maddeyi [*hyle*] kesinlikle karıştırmamak gerekir. Bununla beraber, gerçekliğin ontolojik inşasının ardında kalan, ondan ilânihaye kaçan o ontoloji öncesi hayaletsi Gerçek'in kati sınırlarını belirlemekse Alman İdealizmi'nin büyük çıkışı olmuştur (tabii burada söylediğimiz şey, Alman İdealizmi'nin gerçekliği 'pan-mantıkçı' bir şekilde Kavram'ın öz-dolayımına indirgediğine dair o bildik klişeyle açık bir tezat oluşturur). Gerçekliğin ontolojik inşasındaki bu çatlağı ilk ayırt eden Kant olmuştur: Eğer 'nesnel gerçeklik' (olarak deneyimlediğimiz şey) öyle basitçe 'orada bir yerde' verili değilse ve özne tarafından algılanmayı beklemiyorsa, hattâ tersine öznenin aktif bir katılımıyla – yani aşkın sentezin edimleriyle – inşa edilmiş yapay bir bileşimse, o halde şu soru eninde sonunda boy verecektir: Aşkınca inşa edilmiş gerçekliği *önceleyen* bu tekinsiz X'in konumu tam olarak nedir? Bu tekinsiz X'e dair en detaylı açıklama, Varoluşun Temeli – 'Tanrı'nın Kendisinde Henüz Tanrı Olmayan' – kavramıyla F.W.J. Schelling tarafından sunulmuştur: 'ilahi delilik', 'dürtülerin' o alacakaranlık ontoloji öncesi alanı, hiçbir zaman 'olduğu gibi/tek başına' kavranamayan, sadece çekiliş/kaçış jestinde anlık ve silik bir silûeti yakalanabilen o uçucu Aklın Temeli olmaya ilânihaye mahkûm olan mantık-öncesi Gerçek...[57] İlk bakışta bu boyut, Hegel'in 'mutlak idealizmine' yabancıymış gibi görünebilir, ancak yine de ona dair en etkileyici tasviri sunan, bizim de yukarıda alıntılamış olduğumuz (*Jenaer Realphilosophie*) pasajıyla Hegel olmuştur: Nitekim, bünyesinde 'bir yerde kanlı bir başın düştüğü, başka bir yerde ise ânsızın ölü gibi bembeyaz bir silûetin peyda olduğu, düşen başın dibinde yine ânsızın bitiverdiği ve bir ânda yokolduğu' 'dünyayı kaplayan gecenin' o ontoloji öncesi alanı, Lynch'in evrenine dair en kusursuz ve kati tasviri sunmaz mı?

Bu ontoloji öncesi boyutu ayırt etmemin en iyi yolu, epistemolojik sınırlamayı ontolojik hatâya dönüştüren o hayatî Hegelci jesttir. Yani Hegel'in tüm yaptığı, bir anlamda, Kant'ın o bilindik mottosuna ('bilgimizin mümkün şartları aynı zamanda bilgimizin nesnesinin de mümkünlük şartlarıdır') bunun negatifini eklemektir: Bilgimizin sınırları (Varlığın Bütünü'nü kavramaktaki başarısızlığı, kaçınılmaz bir şekilde çelişki ve tutarsızlıklara düşüşü) aynı zamanda bilgimizin nesnesinin de sınırlarıdır – ya-

[57] Daha detaylı bir açıklama için bkz. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, London: Verso 1996.

ni gerçekliğe dair bilgimizdeki açık ve boşluklar aynı zamanda 'gerçek' ontolojik yapıdaki açık ve boşluklardır. Bu noktada Hegel, Kant'ın tam da zıttıymış gibi görünebilir: Hegel, Kant'ın evreni bir Bütün olarak kavramanın imkânsız olduğuna dair iddiasıyla açık bir tezat oluşturarak, Varlık'ın bütünlüğünün en son ve en tutkulu küresel ontolojik yapılanışını kurmakta değil midir? Ne var ki bu izlenim bizi gerçekten uzaklaştırır: Iskaladığı unsur, diyalektik sürecin içindeki 'motorun' epistemolojik engel ile ontolojik darboğaz arasındaki karşılıklı oyundan oluşmasıdır. Diyalektik bir düşünümsel dönüşte özne, bilgisinin gerçeklik karşısındaki yetersizliğinin, gerçekliğin kendisindeki o çok daha radikal yetersizliğe işaret ettiğini kabullenmeye zorlanır (örneğin o bildik Marksist 'ideoloji eleştirisi' tasavvurunu ele alalım; temel öncülü, sosyal gerçekliğin ideolojik olarak çarpıtılmış görünüşündeki 'yetersizliğin' basit bir epistemolojik hatâ olmadığı, bundan çok daha rahatsız edici bir şekilde, bunun sosyal gerçekliğin kendisiyle ilgili bir şeyin tümüyle yanlış olduğunu yansıttığıdır – yalnızca bizzat 'yanlış' olan bir toplum kendisine dair 'uygunsuz' bir farkındalık türetebilir). Hegel'in buradaki derdi gayet nettir: Bilgimizin çelişki ve tutarsızlıklarının, onun gerçekliğe dair 'hakiki' bilgi olarak işlemesini engelleyememelerinin de ötesinde, 'gerçeklik' de (o sıradan ve bildik, tasavur ve kavramlar karşısındaki 'sert dış gerçeklik' anlamıyla) yalnızca Kavram alanı kendisine yabancılaştığı, yarıldığı, köklü bir darboğaz ile katedildiği, kuvvetten düşüren radikal bir tutarsızlığa yakalandığı sürece vardır.

Bu diyalektik girdaba dair yaklaşık bir fikir edinebilmek için, ışığın yapısıyla ilgili önerilen o iki klasik ancak zıt tasavvuru hatırlayabiliriz: Parçacıklardan oluşan ışık teorisi ve dalgalarla yayılan ışık teorisi. Kuantum fiziğinin varmış olduğu 'çözüm' (ışık aynı zamanda her ikisinden birden oluşur) söz konusu karşıtlığı 'şeyin kendisine' aktarmış, böylelikle de 'nesnel gerçekliğin' o bütüncül ontolojik konumunu yitirmesine sebep olmuştur – onu, konumları tümüyle edimsel unsurlardan oluşan, ontolojik olarak tamamlanmamış bir şeye dönüştürmüştür. Veya, roman okurken zihnimizde canlandırdığımız evrenin nasıl da 'deliklerle' dolu olduğunu düşünelim: Conan Doyle'un Sherlock Holmes'un yaşadığı daireye ilişkin tasvirini okurken, raflarda tam olarak kaç adet kitap olduğunu soruşturmanın hiçbir anlamı yoktur – zira açıkçası bu konu yazarın aklının ucundan bile geçmemiştir. Peki ya aynı durum – en azından simgesel anlam düzeyinde – *gerçekliğin kendisi* için de geçerliyse? Abraham Lincoln'un

o meşhur sözünü hatırlayalım: 'Herkesi bazen, bazılarını da her zaman kandırabilirsiniz, ancak herkesi her zaman kandıramazsınız'. Bu cümlede mantıken bir müphemlik söz konusudur: *Her zaman* kandırılabilecek olan *bazı (belirli)* insanların varolduğunu mu söylemek istemektedir, yoksa her zaman *herhangi birinin (ya da birilerinin)* kandırılmış olacağını mı? Acaba bu esrarlı durumu çözmek için önerebileceğimiz en olası çözüm, Lincoln'un kendisinin de bu müphemliğin farkında olmadığını söylemek değil midir? Sadece ince, nüktedanca bir ifade kurmak istemiş, ve söylediği şey de 'kulağa hoş geldiği için' 'kendi kendini dayatmış' olamaz mı? Peki, ya aynı *gösteren* tarafından 'teyellenen' (ve gösterilen içeriğin düzleminde de bâki olan) bu mutlak müphemlik veya sonuca-erememişlik, 'gerçeklik' adını vermiş olduğumuz şeye de sızmışsa? Ya sosyal gerçekliğimiz de bu radikal anlamda 'simgesel olarak kurulmuş' ise – ve bu yüzden de tutarlı görünüşünü daim kılabilmek için bir tür boş gösterenin (Lacan'ın verdiği adla Ana-Gösteren'in) bu ontolojik uçurumu örtmesine ihtiyacı varsa?

Dolayısıyla (simgesel bir şekilde dolayımlanmış, yani ontolojik olarak kurulmuş) *gerçekliği*, onu önceleyen o uçucu ve hayaletsi *gerçekten* ilanihaye ayıran uçurumun hayatî bir önemi vardır: Psikanalizin 'fantezi' adını verdiği şey, ontoloji öncesi Gerçek'i *daha başka*, 'daha temel' bir gerçeklik düzlemi olarak (yanlış) algılayarak, bu uçurumu doldurma çabasıdır. Fantezi, o ontoloji öncesi Gerçek'e (o Hıristiyan duyu-üstü gerçeklik tasavvurunu hatırlatırcasına) kurulmuş/inşa edilmiş gerçeklik biçimini atfeder. Lynch'in yüceliği, ontoloji öncesi fenomenlerle gerçeklik düzlemi arasındaki uçurumu kapatmaya çabalayan bu tam anlamıyla metafiziksel ayartıya direnmesinde yatar. Gerçek'in hayaletsi boyutunu açığa vuran o temel görsel sürecin (tasvir edilen nesneye, onu gerçek-dışı kılacak kadar aşırılı ölçülerde uygulanan yakın-çekimlerin) ötesinde, Lynch'in o tekinsiz, konumlandırılamayan seslerle oyununa odaklanmamız gerekir. Örneğin *The Elephant Man* filmindeki kâbus sekansına, içeriyi dışarıdan ayıran sınırı aşıyormuş [*transgress*] gibi duran garip, titreşen bir ses eşlik eder: Sanki bu seste, makine ritminin o aşırı *dışsallığı*, vücudun içyüzeyinin o radikal *mahremiyetiyle*, çarpan kalbin ritmiyle kesişmiş gibidir. Öznenin varlığının merkezî, yaşam tözü ile bir makinenin dışsallığının kesişmesi, Lacan'ın *dış mahrem* tasavvuruna mükemmel bir örnek oluşturmaz mı?

Bu uçurumu konuşma düzeyinde en iyi ifade eden örnek, Lynch'in

Dune filminde geçen şu sahne olsa gerektir: Uzay loncasının temsilcisi, İmparatorla karşılaştığında, sadece bir mikrofondan – Lacancı terimlerle söylersek, büyük Öteki'nin dolayımından – geçtikten sonra anlaşılır bir konuşmaya dönüşebilen anlamsız fısıltılar çıkarır. *İkiz Tepeler / Twin Peaks* filminde de, Kırmızı Loca'da oturmakta olan cüce, sadece *Dune*'daki mikrofonun rolünü – yani büyük Öteki'nin dolayımını – üstlenmiş olan alt yazılar sayesinde anlayabildiğimiz, duyulamayan, anlaşılmaz ve bozuk bir İngilizce ile konuşmaktadır... Her iki halde de Lynch, ontoloji öncesi proto-konuşmayı, 'Gerçek'in mırıldanışı'nı, bütünüyle kurulmuş olan *logos*'tan ayırır.

Bu da bizi diyalektik-materyalist ontolojinin en temel unsuruna getirir: 'kendinde' bir olayı, simgesel boyuta işlenişinden/ katılışından ilanihaye ayıran o minimal boşluk, o zorunlu gecikme. Bu boşluğu kuantum fiziğinden klasik Hollywood komedilerine dek birçok farklı kisve altında görebiliriz: Kuantum fiziğine göre bir olay, yalnızca kendisini çevreleyen ortama katıldığı ân – bu çevresel ortam onu 'kayda geçirdiği' ân – 'kendisi olabilir' veyahut fiilen varolabilir; Hollywood komedilerinde sıkça rastladığımız 'çifte-alımlama' durumunda ise bir sahtekârlığın veya büyük bir kazanın kurbanı olan kişi, söz konusu olayı veya bu felâketi kendisine bildiren ifadeleri öncelikle gayet soğukkanlılıkla, hattâ sonuçlarının farkında olmaksızın ironiyle karşılar; ancak minimal bir zaman akışının ardından ânsızın ürperir ya da taş kesilir – örneğin, bekâr ve masum kızının gebe olduğu öğrenen babanın ilk olarak soğuk bir şekilde 'Ee, ne olmuş yani?' deyip, bunun hemen ardından da ânsızın sararıp bağırmaya başlaması gibi... Burada karşımıza gelen şey Hegel'in dilinde Kendinde-olan ile Kendi-için-olan arasındaki o minimal uçurumdur. Derrida bu durumu 'hediye' kavramı bağlamında tasvir eder: Tanınmadığı, fark edilmediği sürece verilen şey tümüyle bir hediye değildir'; fakat tanındığı ânda bir tür değiş-tokuş döngüsüne kapılmış olduğu için, artık sadece bir hediye olamaz. Başka bir örnek olarak, gelişme halindeki bir aşk ilişkisinde hissedilen o çarpıcı gerilimi verebiliriz: Karşılıklı bakışmadaki sihirli sessizliğin birdenbire bozuluverdiği âna dek esiri olduğumuz büyü ve cazibeyi hepimiz biliriz; eşler karşılıklı olarak hissettikleri çekimden emindirler, havada erotik bir gerilim vardır, sanki durumun kendisi anlama 'gebeymiş' gibidir – sanki Söz'ün vuku bulacağı âna doğru akmakta, Söz'ü beklemekte, kendisini adla taçlandıracak olan Söz'ü aramaktadır. Ancak

telâffuz edildiği ân, Söz katiyetle o duruma uymaz, zorunlu olarak bir hayal kırıklığı etkisi yaratır, tüm o büyü ve cazibe ânsızın yokolur – anlamın her doğuşu, bir kürtajdır...

Bu paradoks, diyalektik materyalizmin, muhtemelen en iyi kaos teorisinde ve kuantum fiziğinde (bir anlamda da 'post-modernizm' adını vermiş olduğumuz olguda) ayırt edebildiğimiz o temel anahtar unsuruna işaret eder: Detayları umursamayan üstünkörü bir yaklaşım, detaylı ve çok yakın incelemelere dayanan bir yaklaşımın erişemediği unsurları açığa çıkarır (hattâ yaratır). Bilindiği üzere kaos teorisi, ölçü âletlerinin kusurluluğundan doğmuştur: Aynı veri arka arkaya aynı bilgisayar programı tarafından defaatle işlendiğinde, her seferinde birbirinden radikal ölçülerde farklı sonuçlar üretince, bilinmadıkları, kaydedilemeyecek derecede ufak veri farklarının nihai sonuç üzerinde devasa etkiler bırakabildiğinin farkına varmışlardır... Aynı paradoks kuantum fiziğinin temellerinde de işlemektedir: 'şeyin kendisi/kendinde şey' ile aramızdaki mesafe (ölçümüzün kurucu kusurluluğu, yani, aynı ânda farklı ölçümler yapabilmemizi engelleyen 'tamamlayıcılık' bariyeri) 'şeyin kendisinin/kendinde şeyin' bir parçasıdır – sadece bize ait olan epistemolojik bir hatâ değildir: Başka bir deyişle, gerçekliğin (veya 'gerçeklik' olarak algıladığımız şeyin) görünebilmesi için, kimi unsurlarının *'belirlenmemiş' olarak kalması gerekir*.

Kuantumun potansiyel düzeyi ile ona fiiliyatını kazandıran 'kaydedilme' ânı arasındaki bu uçurum, bir anlamda 'çifte-alımlama' mantığına – yani olayın kendisi ve babanın, kızının gebe olduğunu öğrenişiyle – simgesel kaydedilişi (sürecin kendine doğru görünürleştiği kaydedilme ânı) arasındaki uçuruma – eş değil midir? Burada hayatî önem taşıyan nokta, 'bilgiden sonra gelen' ve söz konusu olguya fiiliyat atfeden/kazandıran bu diyalektik materyalist 'simgesel kaydediliş' tasavvurunun, o idealist *esse = percipi* [varlık=algı] eşitliğinden ne kadar farklı olduğudur: Bu (simgesel) kaydetme edimi, 'ikinci alımlama', her zaman minimal bir gecikmeyle gelir ve ilanihaye eksik ve yüzeysel kalır – kaydedilen sürecin Kendindeliğinden bir boşlukla ayrılmıştır. Ancak tam da bu haliyle 'şeyin kendisinin' bir parçasıdır – sanki söz konusu 'şey', ontolojik statüsünü sadece kendisini hafifçe ıskalayarak, minimal bir gecikmeyle gerçekleştirebiliyor gibidir.

Dolayısıyla buradaki paradoks, *'yanlış' görünüşün 'şeyin kendisinde'*

içerilmiş olmasıdır. Ayrıca unutmamak gerekir ki 'özün görünmesi gerektiğine' dair o ders kitabı yavanlıklarında tümüyle ıskalanmış olan 'öz ile görünüşün (o diyalektik) birliği' işte tam da *burada* yatar: Detayları ihmal eden ve kendisini 'sadece görünüş' ile sınırlayan o takribi 'uzaktan görüş', incelikli ve yakın bir bakıştan çok daha yakındır 'öze'; dolayısıyla bir şeyin 'özü', kendisini, paradoksal bir şekilde, bu 'yanlış' görünüşün o dolaysız Gerçek'ten koparılışı sayesinde kurar.[58] Bu minvalde yalnızca öz ve görünüşü yoktur – üç unsur vardır: İlkin gerçeklik; sonra onun içinde, onu ardındaki başka bir alandan ayıran bir 'ara-yüzey-ekranı' ve üzerinde beliren görünüşler; son olarak da ekranda görünen 'öz'. Buradaki temel nokta, görünüşün, gerçekten de özün görünmesi/ortaya çıkması olduğudur – yani özün barınabileceği yegâne yer olduğudur. Gerçekliği olduğu gibi gizli bir Öz'ün görünüşüne indirgeyen İdealist tasavvur burada yetersiz kalır: 'gerçeklik' denen alanın tam ortasına, 'ham' gerçeklik ile gerçekliğin gizli Öz'ünün göründüğü ekran arasına bir ayrım çizgisi koymak gerekir – ki böylelikle, görünüşlerden oluşan bu aracı ortamı çektiğimizde, ekranda görünen 'öz'ün tâ kendisini kaybetmiş oluruz...

Kant'ın Akozmizmi

Bu noktadan bakıldığında, Kant'ın aşkın imgelemin uçurumundan tam olarak nerede 'avdet' ettiği rahatlıkla görülebilir. Numenal alanın, Kendinde-şeylerin bize tümüyle açılmaları halinde ne olacağı sorusuna verdiği cevabı hatırlayalım: Kutsal Kendinde-Varlık'ın canavar(ca)lığına ulaşabilen dolaysız iç-görüsü yüzünden hayattan yoksun bir kuklaya dönüşen insana dair bu tasavvur, Kant yorumcularında kayda değer bir rahatsızlık yaratmıştır (genelde, ya sessizce anılmadan geçilir, ya da tekinsiz, yersiz-yurdsuz bir cisim/vücut olarak göz ardı edilir). Kant'ın bununla açığa vurduğu şey, Kantçı temel fantezi diyebileceğimiz şeyden başkası değildir; özgürlüğün, özgür ve kendiliğinden failin o Öbür Sahne'sidir bu – özgür failin, sapkın bir Tanrı'nın merhametine kalmış ölü bir kuklaya dönüştüğü bir Sahne. Bunun verdiği ders ise, bu fantazmik destek olmaksızın, bütünüyle Öteki'nin manipülasyonu altında olduğu bu

[58] Aynı durum Kantçı ahlâk Yasa'sı için de geçerlidir: Ona fazlasıyla yaklaşıldığında, tüm o yüceliği ve büyüklüğü, ânsızın, özneyi yutmakla tehdit eden Şey'in o ürkünç uçurumuna dönüşüverir.

Öbür Sahne olmaksızın özgür failin söz konusu olmadığıdır. Kısaca, numenal alana girişi engelleyen bu Kantçı yasak, yeniden formüle edilmelidir: Bizim için yasak, ulaşılmaz olan şey o numenal Gerçek değil, bu *temel fantezinin* tâ kendisidir – zira özne bu fantazmik merkeze fazlasıyla yaklaştığı ân, varoluşunun tutarlılığını yitirir.

Dolayısıyla Kant için numenal alana dolaysız bir giriş, bizi aşkın özgürlüğün kalbini oluşturan 'kendiliğindenlik'ten edecektir: Bizi hayattan yoksun otomatlara, veya, günümüzün anlayış ve terimleriyle söylersek, 'düşünen makinelere' dönüştürecektir. Fakat, acaba varılan bu sonuç tümüyle önlenilemez midir? Bilincin konumu gerçekten de radikal bir determinizmin ortasındaki özgürlük müdür? Yalnızca bizi belirleyen nedenleri tanımaktan âciz olduğumuz müddetçe mi özgürüz? Bu darboğazdan çıkmak için, ontolojik engeli, tekrar, pozitif ontolojik bir duruma dönüştürmemiz gerekir. Yani, (öz)bilinci yanlış-tanımayla, epistemolojik bir engelle özdeşleştirmenin yanlışlığı, aslında içten içe, gerçekliği varlığın pozitif bir düzeni olarak gören o bildik modern-öncesi 'kozmolojik' tasavvuru (yeniden) öne sürüyor oluşundan kaynaklanır. Sonuçta, (öz)bilince dair etkili ve verimli bir anlatı önerebilmenin yegâne yolu *'gerçekliğin' kendisinin ontolojik olarak eksik olduğunu* öne sürmektir: 'gerçeklik', sadece ve sadece kalbinde ontolojik bir boşluk, bir çatlak – yani travmatik bir fazla, kendi bünyesine eklemleyemediği yabancı bir cisim oldukça vardır. Bu ise bizi 'dünyayı kaplayan gece' temasına geri getirir: Gerçekliğin pozitif düzeninin bu bir anlık askıya alınışında, sayesinde 'gerçekliğin' hiçbir zaman varlığın o bütüncül, kendi üzerine kapalı, pozitif düzenine dönüşemediği o ontolojik uçurumla karşı karşıya geliriz. Kendiliğindenliğini, 'nesnel' bir sürecin yanlış-tanınışından doğan bir efekte indirgeyemeyeceğimiz yegâne şey, o gizemli aşkın özgürlük 'olgusuna' – fiilen 'kendiliğinden' bir (öz)bilince – dair kati bir açıklama getiren bu psikotik gerçeklikten çekilme, mutlak içe-çökelme deneyimidir.

Hegel'in o nefes kesici başarısının hakkını yalnızca bu düzlemde verebiliriz: Kant'ın eleştirel düşüncesinden gerileyerek kozmosun rasyonel yapısını ifadelendiren geleneksel metafiziğe avdet etmenin tümüyle tersine, Hegel kozmolojik antinomilerin sonucunu bütünüyle kabullenir (ve bundan da kendine göre sonuçlar çıkarır) – 'kozmos' diye bir şey yok-*tur*; ontolojik anlamda tümüyle kurulmuş pozitif bir bütünlük tasavvurunun

kendisi tutarsızlığa mahkûmdur. Bu anlamda Hegel, Kant'm, kutsal Kendinde-Varlık'ın canavar(ca)lığına ulaşabilen dolaysız iç-görüsü yüzünden hayattan yoksun bir kuklaya dönüşen insan tasavvurunu da reddeder: Böylesi bir tasavvur anlamsız ve tutarsızdır, zira belirtmiş olduğumuz üzere, ontolojik anlamda tamamen kurulmuş kutsal bütünlük anlayışını gizlice yeniden öne ortaya koymuş olur: *Yalnızca* Töz olarak tasavvur edilen bir dünya – Özne olarak 'da' *değil*. İnsanın o canavarca ilahi İstenç'in (veya kaprisin) hayattan yoksun bir kuklasma-âletine dönüşmesine dair böylesine bir fantezi, Hegel için, kulağa ne kadar korkunç gelse de, o asıl canavarca boyuttan, özgürlüğün dipsiz uçurumundan, 'dünyayı kaplayan geceden' kaçışın, avdetin sinyallerini verir. Buna karşılık Hegel'in yaptığı, bu fantezinin özgürlüğün ontolojiyi önceleyen o dipsiz uçurumunu doldurduğunu – yani, bünyesinde öznenin pozitif numenal bir düzene yerleştirildiği o pozitif Sahne'nin bu fanteziyle yeniden kurulduğunu göstererek onu soyutlamaktan ibarettir.

Rogozinski ile nihai ve mutlak farkımız da burada yatar: Yani, 'Sentetik imgelemin ötesinde ne yatar? Bu mutlak uçurum nedir?' sorusuna verdiğimiz farklı cevapta. Rogozinski, şiddet içermeyen, sentez-öncesi ve imgelem-öncesi birçoklukta-birliğin, 'şeyler arasındaki gizli bir bağın', fenomenal nedensel ilişkilerin ötesindeki ütopik bir Gizli Ahenk'in peşindedir, Kant'ın zihnini son yıllarında (*Opus Postumum*) meşgul etmiş olan enigmanın, saf çoğulluktaki o şiddetsiz zamansal – mekânsal birlik olarak Evrenin Hayatı'nın arayışındadır. Bizim önerdiğimiz bakış açısına göreyse bu Gizli Ahenk, tam da direnilmesi gereken temel cezbedici yanılgıdır: Bize göre sorun, öznelliğin kurucu jestini, o 'pasif şiddeti', o negatif (henüz imgeleme erişemeyen) soyutlama edimini, 'dünyayı kaplayan geceye' yönelen o kendine-çekilişi nasıl tasavvur edeceğimizdir. Bu 'soyutlama' ontolojik sentezle (gerçekliği kuran aşkın imgelemle) örtülmüş olan o dipsiz uçurumdur – bu haliyle, aşkın 'kendiliğindenliğin' o gizemli ortaya çıkış noktasıdır.

Bu minvalde Heidegger ile ilgili sorun, şematizm analizini aşkın analitikle (Anlama Yetisi'yle, gerçekliği kuran kategorilerle) sınırlaması, ve buna karşılık şematizm sorunsalının, Kant'ın Yüce'yi, Aklın İdeleri'ni *şemalaştırma* çabası olarak tasavvur ettiği *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde nasıl da yeniden ortaya çıktığını göz ardı etmesidir: Yüce, karşımıza imgelemin başarısızlığıyla, ilanihaye ve *a priori* imgelenemeyecek olanla

dikilir – ve biz de negativitenin boşluğu *olarak* özne ile tam da burada yüzleşiriz. Ezcümle Heidegger, tam da şematizın analizini aşkın analitiğe sınırlayışı yüzünden, öznelliğin o aşırı boyutuna, içsel deliliğine değinmekte acziyete düşmüştür.

Bizim bakış açımıza göre Heidegger'in sorunu nihai kertede şudur: Lacancı okuma, Kartezyen öznelliğin kendi içsel gerilimini ortaya çıkarmamızı sağlar: Bünyesinde barındırdığı o aşırılık âmıyla (Kant'ta 'şeytanî Kötülük', Hegel'de de 'dünyayı kaplayan gece' ile), bu aşırılığı küçültmeye-evcilleştirmeye-normalleştirmeye çalışan o müteakip çaba arasındaki gerilimi. Post-Kartezyen filozoflar ise, felsefî tasarılarının içsel mantığı yüzünden, önce *cogito*'ya içsel olan aşırı bir 'delilik' âmı artiküle etmeye, sonra da bunu 'yeniden normalleştirmeye' tekrar tekrar mecbur kalırlar. Heidegger'deki sorun ise modern öznellik tasavvurunun bu içsel aşırılığa dair herhangi bir söylemiyormuş gibi gözükmesidir. Ezcümle bu tasavvur, Lacan'ı *cogito*'nun bilinçdışının öznesi olduğunu söylemeye itmiş olan o temel unsuru 'kapsamaz'.

Veya, daha da başka bir şekilde söylersek, Lacan'ın – onu savunanlarca bile farkına varılmayan – o paradoksal başarısı, psikanaliz adına Modern Çağ'a, özneye dair önerilmiş olan o 'bağlamsızlaştırılmış' rasyonel tasavvura geri dönmesidir. Heidegger'in günümüzdeki o bildik Amerikanvari benimsenişinin klişelerden biri de, duyularca sunulan verileri bir bilgisayar gibi dünyadan tümüyle dışlayan bir şekilde işleyen özerk faile dair o rasyonalist tasavvurdan kurtulmamızı sağlayan kavramsal çerçeveyi onun (Wittgenstein, Merleau-Ponty ve diğerleriyle beraber) geliştirmiş olduğunu vurgulamaktır. Heidegger'in 'dünya-içinde-varlık' tasavvuru, indirgenemez ve aşılamaz bir şekilde somut ve tümüyle olumsal bir yaşam-dünyasına 'gömülmüş' olduğumuza işaret eder: Her halukârda ve zaten dünya *içindeyizdir* – kavrayışımızdan kayıp giden ve sınırlı varlıklar olarak içine 'atılmış' olduğumuz o donuk ve mat ufuk olarak ilanihaye kalan bir arkaplan üzerinde varoluşsal bir tasarıya bağlanmışızdır. Nitekim bilinç ile Bilinçdışı arasındaki karşıtlığı da bu minvalde yorumlamak âdettendir: Bedensiz Ben rasyonel bilincin yerini alırken, 'Bilinçdışı' her halukârda ve zaten bir parçası olduğumuz için hiçbir zaman hükmedemediğimiz o karanlık ve donuk arkaplanla eşanlamlıdır.

Lacan ise, eşi benzeri olmayan bir şekilde, bunun tam tersini iddia eder: Her halukârda ve zaten bağlanımları olan faillerin gömülü oldukları

yaşam bağlamının veya arkaplanın o yapısal olarak zorunlu ve indirgenemez donukluğu ile Freudgil 'Bilinçdışı' arasında hiçbir âlâka yoktur; 'Bilinçdışı', öznenin yaşam-dünyasının taleplerini umursamaksızın kendi yolunu takip eden o bedensiz rasyonel makinedir; aslen 'çığrından-çıkmış' oldukça, bağlamsallaştırılmış durumuyla ilanihaye uyumsuz oldukça rasyonel özneyi o temsil eder: 'Bilinçdışı', öznenin ilksel duruşunu 'dünya-içinde-varlık'tan başka bir şeye dönüştüren çatlaktır.

Bu şekilde, öznenin somut yaşam-dünyasından nasıl kopabildiğine ve kendisini vücutsuz rasyonel bir fail olarak nasıl (yanlış) algılayabildiğine ilişkin o eski fenomenolojik soruna yeni ve beklenmedik bir çözüm önerilebilir: Öznenin bağlanımlarından kopuşu, sadece ve sadece, kendi yaşam-dünyası bağlamına bütünüyle bağlanmasını engelleyen bir şey zaten en baştan beri varolduğu müddetçe gerçekleşebilir, ve tabii bu 'bir şey' de, 'gerçeklik ilkesinin' gereksinimlerini umursamayan o psişik makine olarak bilinçdışının tâ kendisidir. Bu da bize, bağlanımlı failler olarak dünyaya gömülmüşlüğümüz ile bu gömülmüşlüğün 'kaygı' deneyimiyle anlık olarak çöküşü arasındaki gerilimde Bilinçdışı'na hiçbir yer olmadığını gösterir. Ezcümle buradaki paradoks, Kartezyen özneyi attığımız ân Bilinçdışı'nı yitirmemizdir.

Bu nokta muhtemelen, Husserl'in *Varlık ve Zaman*'ı benimsemeyi reddedişindeki hakikat ânını da yansıtır – Husserl, Heidegger'in fenomenolojik *epohe** bağlamında, uygun düşen o aşkın duruşu ıskalamış olduğunda ve *Dasein*'ı nihai kertede dünyevî bir varolan olarak tasavvur ettiğinde ısrarcıdır: Her ne kadar bu suçlama kati anlamıyla alındığında hedefini ıskalıyorsa da, Kartezyen öznelliği karakterize eden o 'delilik' noktası, *cogito*'nun kendi-bünyesine-çekilişi, dünyanın 'tutulması' gerçekten de Heidegger'in dünya-içinde-varlık tasavvurunda erimiş, gözden kaybolmuştur... Heidegger'in, felsefenin en büyük skandalının nesnelere dair temsillerimizden nesnelerin kendilerine geçişimizin gerektiği ölçüde kanıtlanabilir olmadığını iddia eden Kant'ın o meşhur ifadesini nasıl başaşağı çevirdiği gayet iyi bilinir. Heidegger'e göreyse asıl skandal, bu geçişin bir *sorun* olarak görülmesidir, zira *Dasein*'ın dünya-*içinde*-varlık olması, nesnelerle her halukârda kurmuş olduğu kimi bağlanımların olması sayesinde içinde olduğu o temel durum, böylesi bir sorunu anlamsız

* Husserl'de insanın kendi bedeni ve ruhunu da kapsayacak biçimde bir ânda bütün dünyadan çekilmesi ve her türlü bilgiye tutum almaktan kaçınması. –*yn.*

kılar. Bizim bakış açımızdan bakıldığında ise, bu 'geçiş' (öznenin dünyaya girişi, atılmış olduğu gerçeklik içinde bağlanımları olan bir fail olarak kuruluşu) meşru bir sorun olmakla kalmadığı gibi, aslında psikanalizin de *yegâne* sorunudur.[59] Ezcümle, Freud'un 'Bilinçdışı zamanın dışındadır' ifadesini, Heidegger'in Varlık deneyiminin ontolojik ufku olarak zamansallığa dair tezinin oluşturduğu arkaplan karşısında okumak istiyorum: Bilinçdışı (dürtü) tam da 'zamanın dışında' olduğu için (Lacan'ın *XI. Seminer*'de söylemiş olduğu gibi) ontolojiyi önceler. 'Ontoloji-öncesi', öznellikteki boşluğun 'yarım yamalak nesnelerin' o hayaletsi *proto*-gerçekliği ile karşı karşıya kaldığı ve parçalanmış beden [*le corps morcelé*] görüntülerine biteviye maruz kaldığı o 'dünyayı kaplayan gece'ye ait olan alanıdır. Burada karşımıza gelen şey zamansallık-öncesi bir mekânsallık olarak saf ve radikal fantezidir.

Husserl'in *eidetik* ve *fenomenolojik-aşkın* indirgemeler arasındaki ayrımının bu noktada hayatî bir önemi vardır: Fenomenolojik-aşkın indirgemede hiçbir şey yitirilmez, fenomenlerin akışı bütünüyle korunur, değişen yalnızca öznenin onlara yönelik varoluşsal duruşudur – fenomenlerin akışını, 'kendilerinde' gerçekten varolan, dünyada bulunan varlıklara (nesnelere ve şeylerin oluşturduğu durumlara) işaret eden bir şey olarak görmek yerine, onları fenomenelojik indirgeme 'gerçeksizleştirir' ve saf, tözsel-olmayan, fenomenal bir akış olarak kabullenir (bir anlamda kimi Budizm versiyonlarına yakın duran bir kaymadır bu). Gerçeklikle bağların bu atılışı, Heidegger'in, 'dünyadaki [atılmış] varlık' olarak *Dasein* tasavvurunda kaybolmuştur. Öte yandan, her ne kadar Husserl'in fenomenolojik-aşkın indirgemesi, Kant'ın aşkın boyutunun (deneyimin *a priori* şartlarına ait boyutun) tam zıttıymış gibi gözüküyorsa da, beklenmedik bir bağlantı yine de mevcuttur. Paul de Man, henüz basılmamış 'Kant'ın Materyalizmi' adlı bir elyazmasında, Kant'ın materyalizminin asıl konumu olarak gördüğü Kantçı Yüce sorunsalı üzerine odaklanır:

---

[59] Bu duruşla bakıldığında, Husserl'in ölümünden sonra *Husserliana*'da basılmış olan, 'pasif sentez' hakkındaki geç dönem elyazmalarını, Heidegger'in elinden kaçıp giden (yani, Heidegger'in ricat ettiği) bu alana işaret eden metinler olarak yeniden okumak hayatî ve elzemdir. Belki de geç Husserl, *Varlık ve Zaman*'ın kazandığı o büyük başarı altında ezi erek âtıllaşmış bir felsefî tasarıya hapsolmuş değildi... Bkz. Edmund Husserl, *Analyzen zur passiven Synthesis*, Husserliana, vol. XI, The Hague: Martinus Nijhoff 1966.

Kant'ın, insanın onu normalde gördüğü şekliyle [*wie man ihr sieht*] dünyaya bakışı, herhangi bir gönderim, anlam veya 'semiosis' tasavvuru içermeyen mutlak, radikal bir biçimciliktir... yücelik dinamiğinde estetik yargıyı uyandıran radikal biçimcilik, materyalizm olarak adlandırılır.

Yüce'nin deneyimlenişi, Heidegger'in terimleriyle söyleyecek olursak, dünya ile kurduğumuz tüm bağlanımların, nesnelerle 'el-altında' şeylermiş gibi kurduğumuz uğraşıların, yaşam-dünyamızın dokusunu oluşturan yoğun bir anlamlar ve kullanımlar ağına yakalanmış oluşumuzun askıya alınışını içerir. Dolayısıyla de Man'ın paradoksal iddiası, materyalizmin boş biçimsel çerçeveyi dolduran kati ve pozitif bir içeriğin düzleminde, ve hattâ, nesnelere dair pasif bir tefekküre karşı, onlarla kurulan pratik bağlanımların düzleminde konumlanması gerektiğine dair o bildik teze (materyalizmde içerik biçimi yaratır ve belirler, idealizm ise kapsadığı içeriğe indirgenemeyen biçimsel bir *a priori* koyutlar tezine) karşıdır. Bu paradoksa bir yenisini daha eklemek pek câzip geliyor: Kant'ın materyalizmi nihai kertede *imgelemin materyalizmidir*, ontolojik olarak kurulmuş her gerçekliği önceleyen bir *Einbildungskraft** materyalizmidir.

Dünyadan bahsederken, ona dair iki farklı tasavvur ile karşı karşıya olduğumuzu akılda tutmalıyız: (1) dünyayı, insanın, diğer varlıklardan biri olarak içinde belirli bir yere sahip olduğu o düzenli 'Varlığın Büyük Zinciri' veya varolanların bütünlüğü olarak gören geleneksel metafizik tasavvur; (2) dünyayı, somut bir duruma atılmışlığının arkaplanında kendi geleceğini tasarlayan tarihsel bir *Dasein*'a varolanların kendilerini sunuşlarının, yani varlığın ifşasının o sınırlı ufku olarak gören o tam anlamıyla Heideggeryan fenomenolojik zeminin tasavvurudur. Dolayısıyla çok eskilerde kalmış bir geçmişe ait olan bir nesne ile – örneğin ortaçağdan kalma bir âletle – karşılaştığımızda onu 'geçmiş' yapan şey ait olduğu çağ değil, onun artık dolaysız bir şekilde 'bizim' olmayan bir dünyanın, varlığın ifşasının (başka bir tarihsel kipinin, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir anlamlar ve sosyal pratikler dokusunun) bırakmış olduğu bir iz oluşudur.

Peki acaba biz, Kant'ın, SAF aklın antinomileri sayesinde, dünya tasavvurunun (ontolojik değerinin) altını oyduğunu iddia ettiğimizde, varolanların bütünlüğü olarak dünyaya dair (muhtemel deneyimin ufku

* imgelem, Kant'ta görü/düşünme, duyarlık/anlık arasındaki gerçek aracı. –*yn.*

dışında kalan) o metafizik tasavvur ile kendimizi sınırlandırmış olmuyor muyuz? Dahası, eğer (numenal aşkınlığın zıttı olan) bu aşkın ufuk tasavvurunu, o Kartezyen fizikalist çağrışımlarından (doğal, elde-olan nesnelere dair temsillerin bilimsel kavrayışım mümkün kılan o temel kavramsal çerçeve olarak Anlama Yetisinin kategorilerinden) kurtarır, ve de bağlanımları olan sınırlı bir failin anlam ufkuna dönüştürürsek, onun zaten, varlığın ifşasının sınırlı ve tarihsel ufku olarak dünyaya dair o Heideggeryan tasavvura işaret ettiğini görmez miyiz? Belki de listeye üçüncü bir dünya tasavvuru daha eklemeliyiz: Yani dünyayı kozmos olarak, merkezinde Yeryüzü, üstünde de yıldızlar olan o sınırlı ancak düzenli 'Varlığın Büyük Zinciri' olarak, sahip olduğu düzeni ile daha derin bir anlama tanıklık eden evren olarak gören o modern-öncesi, 'insan-merkezci' (ancak henüz öznel olmayan) görüşü. Her ne kadar bir düzen âbidesi olan (ve günümüzün muhtelif 'bütüncü' yaklaşımlarında mütemadiyen öne sürülen) bu kozmos, boşluğun ve atomların o modern, sınırsız, anlamsız 'sessiz evreninden' radikal bir şekilde ayrılsa da, varolanların sınırlı bir faile nasıl açılacaklarını belirleyen bir anlam ufku olarak dünyaya dair o fenomenolojik-aşkın tasavvurla karıştırılmamalıdır.

O zaman tüm bunlar, Kant'ın dünya tasavvurunu saf aklın antinomileriyle yokedişinin, varolanların kendilerini bağlanımları olan bir faile açışlarının o sınırlı ufku olarak dünyayı etkilemediği anlamına mı gelir? Bizim iddiamız pekâlâ etkilediğidir: Freud tarafından Bilinçdışı'nın, ölüm dürtüsünün, vs. boyutu olarak adlandırılmış olan boyut, dünyaya bağlanımlarla gömülmüşlüğümüzü aksatan bir uçurumu açığa çıkarır. Tabii Heidegger'in, bağlanımları olan failin kendi dünyasına gömülmüşlüğünün çatlayışına verdiği ad 'kaygı'dır: *Varlık ve Zaman*'ın temel motiflerinden biri de, her bir somut dünya-deneyiminin olumsal ve böylelikle de mütemadiyen tehdit altında oluşudur; bir hayvanın tersine, *Dasein* kendi çevresine hiçbir zaman tam olarak uyamaz; kendi kati Yaşam-Dünyası'na gömülmüşlüğü her zaman gayet istikrarsız ve naziktir – her ân, kendi kırılganlığının ve olumsallığının âni bir deneyimlenişiyle parçalanabilir. Dolayısıyla buradaki anahtar soru şudur: *Dasein*'ı olumsal bir hayat tarzına gömülmüşlükten uzaklaştıran bu yıkıcı kaygı deneyimi ile, öznelliğin kurucu jestini oluşturan o 'dünyayı kaplayan gece' deneyimi, o delilik noktası, o radikal içe-çökeliş, kendi-bünyesine-çekiliş arasında nasıl bir ilişki vardır? Heidegger'in ölüme-duran-varlık kav-

rarının, Freud'un ölüm dürtüsü kavramıyla bağı nedir? Bu ikisini özdeşleştirmek için harcanan (Lacan'ın 1950'lerdeki erken çalışmalarında görülebilen) kimi çabalara karşın, bu ikisi arasındaki o radikal uyuşmazlıkta ısrarcı olmak gerekir: Varlık'ın ontolojik ifşasının sınırlılığı, insanın karşısına 'ölüme-duran-varlık' deneyiminde dikilir – 'ölüm dürtüsü' ise, bu ifşa ânını önceleyen dürtünün 'ölümsüz' ısrarını, o 'yaşayan-ölü' *lamella*'yı adlandırır.

2
Hegelci
Gıdıklanan Özne

Colin Wilson 'kadim dünyanın yitik bilgeliğinin nasıl yeniden kazanılacağı' teması üzerine o neredeyse sonsuz sayıdaki *New Age* havaalanı cepkitabı çeşitlemelerinden sadece biri olan *Atlantis'ten Sfenks'e* adlı kitabının[1] son bölümünde iki karşıt bilgi biçimi arasında bir ayrıma gider: Bunlardan ilki ('sağ-beyin farkındalığı') sezgisel ve kapsayıcı olan o 'kadim' bilgi türüdür, gerçekliğin alttan alta atmakta olan ritmini deneyimlememizi sağlar, diğeri ('sol-beyin bilinci') ise kendilik-bilincine ve gerçekliğin rasyonel analizine dayanan o modern bilgi türüdür. Yazar kadim kolektif bilincin sihirli güçlerine düzdüğü onca methiyenin ardından şunu açıkça kabullenir: Sağlamış olduğu birçok avantaja rağmen bu bilgi türü 'özünde gayet *sınırlıdır*. Fazla güzeldir, fazla rahatlatıcıdır ve sunduğu sonuçlar cemaate bağımlıdır';[2] dolayısıyla insan evriminin bu durumdan kaçarak, rasyonel teknolojik tahakkümdeki o aktif tavrı benimsemesi zorunludur. Tabii günümüzde, bu iki kopuk parçayı yeniden bir araya getirme, 'yitik bilgeliği geri kazanma' ve onu modern başarılarla birleştirme imkânıyla yüzyüzeyizdir (kuantum fiziği, vs. gibi o radikal başarılarıyla, aslında modern bilimin tâ kendisinin mekanistik bakışın aşılışına işaret ettiğine ve bizi 'hayatın dansı'nın o gizli yapısının hâkim olduğu bütüncül bir evren tahayyülüne yönelttiğine dair o bildik anlatının bir başka versiyonu...).

Wilson'un kitabı bu noktada ânsızın beklenmedik bir işi üstlenir: Acaba bu sentez nasıl gerçekleşecektir? Wilson bu soruya cevaben önerilen her iki başat görüşü birden reddedecek kadar akıllıdır: İlki açıktan

[1] Colin Wilson, *From Atlantis to the Sphynx*, London: Virgin Books 1997.

[2] A.g.e., s. 352.

açığa modern-öncesidir, buna göre 'rasyonalist Batı'nın tarihi basit bir kesintiden ibarettir ve tek yapmamız gereken o eski kadim bilgeliğe geri dönmektir; diğeri ise sözde-Hegelci bir kavramın 'sentezi' tasavvurudur – bu sentez sayesinde iki tinsel ilke arasında, her iki dünyanın en iyi özelliklerini elimizde tutmamızı sağlayacak bir denge kurulacaktır: Amaç, kayıp Birlik'in yokluğunun bize kazandırmış olduklarını (teknik ilerlemeyi, bireyci dinamikleri) elde tutarak bu Birlik'i yeniden kazanmaktır. Her iki görüşe de karşı çıkan Wilson'a göre bizi bekleyen o yeni aşama, yani Batılı rasyonalist/bireyci duruşun getirdiği sınırlamaların aşılışı, artık her nasılsa, bir şekilde bu Batılı duruşun içinden gelmeye mecburdur. Wilson bu dinamiğin kaynağını hayal gücünde bulur: Kendilik-bilincine ve bireyleşmeye dair o Batılı ilke hayal etme kapasitemizde nefes kesici bir gelişmeye de yol açmıştır – bu kapasiteyi sınırlarına dek taşıdığımızda, bizi yeni bir kolektif bilinç düzeyine, bir tür *paylaşılan* hayal gücü düzeyine ulaştıracaktır. Burada şaşırtıcı olan unsur şudur: İnsan evriminin o özlemle beklenen sonraki aşaması – bizi hem doğaya, hem de bir Bütün olarak evrene yabancılaşmamızdan öteye taşıyacak olan o adım 'zaten çoktan gerçekleşmiştir. Hattâ son 3500 yıldır da gerçekleşmeye devam etmekteydi. Şimdi tek yapmamız gereken bunu tanımaktır' (kitabın son cümlesi).[3]

Peki 3500 yıl önce – yani MÖ 2000'lerde neler oluyordu? Bir yanda Mısır'daki Eski Krallık kadim dünyanın bilgeliğinin zirvesi olarak düşüş zamanlarını yaşıyor, öbür yanda ise geleceğin modern Avrupa bilincini doğuracak olan o yeni vahşi kültürler doğmaya başlıyorlardı – ezcümle, bu gerçekleşen Düşüş'ün tâ kendisiydi: Bizi 'hayatın dansı'yla ilişki içinde tutan kadim bilgelik, mukadder bir şekilde elden bırakılıyor, unutuluyordu... Bu ifadeleri harfiyen alacak olursak bizi götürecekleri sonuç şudur: *Düşüş ânı (kadim bilgeliğin unutuluşu) aslında kendi zıttıyla, yani evrimin o özlemle beklenen sonraki aşamasıyla çakışmaktadır.* Burada karşımıza gelen şey tam da o Hegelci gelişim matrisi değil midir? Düşüş *kendi-içinde* zaten kendisinin aşılışıdır; yara *kendi-içinde* zaten kendi kendisinin ilâcıdır, dolayısıyla Düşüş'le yüz yüze olduğumuz algısı en nihayetinde yanlıştır, kendi çarpık bakış-açımızın bir sonucudur – asıl yapmamız gereken Kendi-içindelik'i Kendi-içinlik'e dönüştürecek olan o adımı atmaktır: Bu minvalde, kendi bakış-açımızı değiştirmemiz ve öz-

[3] A.g.e., s. 354.

lemle beklediğimiz o tersine-çevirişin aslında çevremizde olup bitenlerde zaten işlemekte olduğunu görmektir.

Bir aşamadan diğerine geçişin mantığı, önce bir aşırı uçtan diğerine geçmek, sonra da ikisinin birliğine ulaşmak değildir; o diğer uca geçiş aslında açıkça ilkinin radikalleştirilişinden ibarettir. 'Batılı mekanistik tavrın' sorunu o kadim holistik Bilgeliği bastırmış olması değil, *ondan yeterince tam bir şekilde kopamamış olmasıdır*: Şu ân içinde olduğu o yeni (söylemsel duruş) evrenini hâlâ o eskiden parçası olduğu 'kadim bilgelik' evreninin bakış-açısıyla algılamaya devam ettiği için, mevcut evren ona doğal olarak 'Düşüş'ün ardından' gelen felâketengiz bir dünya gibi gözükecektir. Halbuki Düşüş'ün ardından gelecek olan yeniden-yükseliş, Düşüş'ün etkilerini silmeyi başarmış olduğumuz için değil, özlemle beklediğimiz kurtuluşu tam da bu Düşüş'ün bünyesinde tanıyabildiğimiz için gerçekleşecektir.

İncinme Halleri [States og Injury] adlı kitabında ezilenlerin ezenler karşısında gösterdikleri ilk ve en temel tepkinin, kendilerini ezmekte olan Öteki'den yoksun olan bir dünya hayal etmek olduğunu hatırlatan Wendy Brown[4] da işte tam da bu diyalektik sürece işaret eder – kadınlar *erkeklerin olmadığı* bir dünya hayal ederler; Afro-Amerikalılar *beyazların olmadığı* bir dünya hayal ederler; işçiler *kapitalistlerin olmadığı* bir dünya hayal ederler... Bu tavrın hatası 'fazla radikal' olması, Öteki'yi değiştirmek yerine onu direkt olarak yok etmeyi arzulaması değil, tam tersine, yeterince radikal olamamasıdır: Konumunun kendisine getirdiği kimliğin (işçi, kadın, Afro-Amerikalı...) aslında Öteki tarafından dolayımlanmış olduğunu (üretim sürecini düzenleyen bir kapitalist olmaksızın işçinin de olmayacağını, vs.) tanımakta başarısız olmuştur. Dolayısıyla, eğer Öteki'den gerçekten kurtulmak istiyorsak, kendi konumumuzun içeriğini de baştan aşağı dönüştürmemiz gerekir. Aceleci bir tarihselleştirmenin bizi içine düşüreceği ölümcül hata budur: 'cinselliği, suçluluk ve kaygı hislerinin sırtımıza yüklediği o Oedipal yükten arındırmayı' isteyenler, aslında kapitalistlerin varolmadığı bir dünyada *bir işçi olarak* yaşamaya devam etmek isteyen bir işçi gibi hareket etmektedirler; onlar da aynı şekilde kendi konumlarının Öteki tarafından dolayımlanmış olduğunu tanımakta başarısız olmuşlardır. Aynı şekilde, özgür ve bastırılmamış Güney Pasifik

[4] Bkz. Wendy Brown, *States of Injury*, Stanford, CA: Stanford Univerity Press 1996, s. 36.

cinselliğine dair o bildik Mead-Malinowski miti tam da böylesi bir 'soyut yadsıma' örneği sunar: Mekânsal-tarihsel Öteki'miz olarak 'ilkel toplumlar'a, bizim kendi tarihsel bağlamımızda köklenmiş olan bir 'özgür cinsellik' fantezisini atfeder. Bu anlamda bu mit yeterince 'tarihsel' değildir: Tam da radikal bir 'Ötekilik' tahayyül etmeye çabaladığı ânda, kendi tarihsel ufkunun koordinatlarına saplanıp kalmıştır – ezcümle, anti-Oedipus en esaslı Oedipal mittir...

Buradaki hatâ bize o Hegelci 'yadsınanın yadsınışı' tasavvuru hakkında pek çok şey söyler: Bu tasavvurun matrisi, bir kayıptan ve de bu kaybın telâfisinden oluşmaz – bir anlamda, A durumundan B durumuna bir geçiştir: A'nın ilk kertedeki o dolaysız 'yadsınışı' A'nın konumunu yadsır, ancak *onun ait olduğu simgesel sınırlamaların dahilinde kalır*, dolayısıyla da *hem* A'nın ait olduğu simgesel uzamı, *hem de* onun o dolaysız yadsınışını yadsıyan başka bir yadsıma tarafından takip edilmelidir (dinin hâkimiyeti ilk kertede dinî bir sapkınlık kisvesine bürünülerek yerinden edilir; kapitalizm de öncelikle 'Emek'in hâkimiyeti' adına yıkılır). Bu noktada, yadsınan sistemin 'gerçek' ölümünü 'simgesel' ölümünden ayıran şey hayatî bir önem taşır: Sistem iki kere ölmelidir. Marx 'yadsımanın yadsınışı' kavramını *Kapital*'de yalnızca bir kere, sosyalizmde 'mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi'ni anlatırken kullanmıştır ve o ânda da aklında yine böylesi iki-aşamalı bir süreç vardır. O (mitik) başlangıç noktası, üreticilerin kendi üretim araçlarının sahibi oldukları durumdur; ilk aşamada, mülksüzleştirme süreci *üretim araçlarının özel mülkiyetine özgü çerçevede* gerçekleşir – ki bu da çoğunluğun mülksüzleştirilmesinin, üretim araçlarının küçük bir sınıfça (kapitalistlerce) temellük edilişine ve onun ellerinde yoğunlaşmasına denk düştüğü anlamına gelir; ikinci aşamada ise mülksüzleştirenlerin tâ kendileri mülksüzleştirilirler, zira artık özel mülkiyet biçiminin kendisi kaldırılmıştır... Burada özellikle ilgi çekici olan unsur, Marx'ın *kapitalizmin kendisini (hem de kendi kavramı içinde)* iki 'durağan' üretim kipi arasındaki bir geçiş noktası olarak tasavvur etmiş olmasıdır: Kapitalizm tam da kendi tasarısı gerçekleşememiş olduğu için yaşamaya devam eder (aynı noktaya daha sonraları kapitalizmin, harekete geçirmiş olduğu 'yersizyurtsuzlaştırıcı' güçler için bir sınır işlevi gördüğünü vurgulayan Deleuze tarafından da işaret edilmiştir).[5]

[5] O meşum 'Hegelci üçleme'nin temel matrisini, başağrısı-seks ilişkisinin tarihindeki iki

Bu üçlü, Hegelci matrisin Parti hâkimiyeti karşısında yürütülen muhalif hareketini de yapılandırmıştır; nitekim bu mücadele Slovenya'da da üç aşamada ilerlemiştir. Bunlardan ilki içsel muhalefet, yani rejimi kendi değerleri adına eleştirme aşamasıdır: 'Bizdeki gerçek sosyalizm değil, gerçek sosyalist demokrasi değil!' Tabiî bu eleştiri 'Hegel-öncesi'dir: Mevcut rejimin kendi kavramını fiiliyata dökmekte başarılı olamamasının aslında söz konusu kavramın tâ kendisine ait ve pekâlâ içsel bir başarısızlık olduğunu göz önüne almamıştır; bu anlamda rejimin bu eleştiriye verdiği cevap gayet yerinde ve doğru olmuştur: Bu eleştiri fazlasıyla soyuttur, eleştirdiği gerçekliğin savunduğu ideallerin yegâne gerçekleşme biçimini sunduğunu görmekten âciz olan bir tür Güzel Ruh konumunu benimsemiştir.

İşte muhalefet bu hakikati kabullenebildiği ân bir sonraki aşamaya geçmiş olur: Siyasal iktidarın tümüyle dışında tasavvur edilen o özerk 'sivil toplum' alanını kurmak. Burada takınılan tavır ise şudur: Biz iktidar istemiyoruz, sadece ve sadece siyasal iktidarın etkisi dışında kalan, sanatsal ve sivil haklarımızı savunabileceğimiz, dinî vs. ilgilerimizi geliştirebileceğimiz, iktidarı yok etmeksizin eleştirip sınırlamalarını tartışmaya açabileceğimiz özerk bir alan istiyoruz. Yine bu kez de rejimin bu tavra getirdiği eleştiri pekâlâ yerinde ve doğru olmuştur ('iktidar karşısındaki bu umursamaz tavrınız sahte ve ikiyüzlüce – sizin aslında peşinde olduğunuz şey gerçekten de iktidar'dır) – bu minvalde üçüncü ve son safhaya geçmek için cesaretimizi toplamamız, kendi ellerimizin temiz olduğuna, iktidarı arzulamadığımıza dair o ikiyüzlüce iddiadan vazgeçmemiz ve konumuzu tersine çevirerek iktidarın bize yönelttiği eleştiriyi olduğu gibi kabullenmemiz gerekir: 'Evet biz *gerçekten de* iktidarı istiyoruz – hem niye istemeyelim ki? O, neden sana ayrılmış bir şey olarak kalsın ki?'

---

kaymada bulabiliriz. Feminizm öncesinde kalan o eski ve güzel zamanlarda, cinsel anlamda tâbi olan kadın gece olup da eşiyle yatağa girdiğinde erkeğin taleplerini 'Bu gece olmaz tatlım, başım ağrıyor' diyerek geri çeviriyordu. Cinsel ilişkide inisiyatifin kadına geçtiği cinsel özgürleşim yıllarında, yani 1970'lerde ise kadının talepleri karşısında aynı mazereti erkek dile getiriyordu: 'Bu gece yapmak istemiyorum, başım ağrıyor!' Kadın, sağaltım yılları olan 1980'lerde ve 1990'larda da başağrısını kullanmaya devam eder, ancak tam da tersi bir amaç için: 'Başım ağrıyor, hadi yapalım (ki iyileşeyim)!' (Belki de ikinci ve üçüncü aşamalar arasına, iki partnerin de başağrısı yüzünden cinsel ilişkiye girmemeleri gerektiği fikri üzerinde anlaşıverdikleri kısa bir mutlak negativite ânını eklemek gerekir...).

İlk iki aşamada bilgi ile hakikat arasındaki çatlağı görürüz: Rejimi savunanların konumu yanlıştır, ancak yine de getirdikleri eleştiride bir hakikat payı vardır, zira muhalefet ikiyüzlüce davranmaktadır (tabiî bu ikiyüzlülük, aslında rejimin kendisince dayatılmış olan sınırlamaların getirdiği şartların bir sonucudur, dolayısıyla da kendisine yönelik muhalefetin ikiyüzlülüğüne baktığında rejim kendi söyleminin yanlışlığına dair hakikati görmüş olur); üçüncü aşamada ikiyüzlülük artık en nihayetinde rejimin tarafına geçmiştir. Muhalifler iktidarın peşinde olduklarını artık kabullendikleri zaman, o liberal 'sivilleşmiş' Parti üyeleri de onları vahşi ve doymak bilmez bir iktidar hırsıyla dolu olmakla suçlamışlardır – tabiî bu eleştiri ikiyüzlülüğün en saf örneğidir, zira mutlak iktidarı (halen) ellerinde *tutanlar* tarafından dillendirilmiştir. Bir diğer anahtar unsur ise, ilk iki aşamada fiilen önemli olan unsurun öncelikle *biçimin kendisi* olmasıdır: İçerik açısından bakıldığında, mevcut iktidara yöneltilen pozitif eleştiri hedefini bulmaktan âcizdir (genellikle yeni oluşan pazar mekanizmalarına dair reformların reddi olarak yürütülen bu eleştiri kolaylıkla Parti yandaşlarının ellerindeki kartlardan birine dönüşebilmiştir) – belirleyici olan tek unsur eleştirinin dile getirildiği konumdur, bu eleştirinin *dışarıdan* formüle edilmiş oluşudur. Bir sonraki aşamada, yani özerk sivil toplum aşamasında da, bu dışarısı sadece 'kendi-için'liğe geçmiş olur, yani anahtar unsur hâlâ biçimdir – iktidarın siyasal alanla (kelimenin en kati anlamıyla) sınırlanışıdır. Yalnızca biçim ile içerik, üçüncü aşamada çakışırlar.

Kendi-içindelik'ten Kendi-içinlik'e geçişin mantığı bu noktada hayatî önem taşır: Bir âşık eşini terk ettiği zaman, bu durumun müsebbibinin üçüncü bir kişi olduğunu öğrenmek terk edilen kişi için her zaman travmatik bir deneyimdir; peki terk edilen kişinin *aslında başka (üçüncü) birinin mevcut olmadığını*, eşinin kendisini dışsal bir sebep yüzünden terk etmediğini öğrenmesi ilk durumdan da kötü değil midir? Acaba böylesi durumlarda o 'üçüncü kişi', âşığın eski eşini bırakmasının müsebbibi midir, yoksa çiftin beraberliğinde zaten mevcut olan bir huzursuzluğu sadece kendi varlığında vücuda getirmiş olan bir sözde-sebep midir? Bu beraberlik 'kendi-içinde' o üçüncü kişi ortaya çıkmadan da önce bitmiştir zaten, fakat bu gerçek yalnızca yeni bir eşle karşılaşıldıktan sonra 'kendi-için' olabilmiş, beraberliğin sona erdiğine dair bir farkındalığa dönüşebilmiştir. Bu minvalde yeni eş bir tür 'olumsuz/tersine çekim-gü-

cüdür' ve beraberlikte aslında zaten mevcut olan o huzursuzluğu gerçekliğe döker – fakat tam da bu anlamda söz konusu huzursuzluğun 'kendi-için' olabilmesi, fiiliyata dökülebilmesi için bu üçüncü kişinin varlığı zorunludur. Dolayısıyla Kendi-içindelik'ten Kendi-içinlik'e geçiş bir tür yineleme mantığı içerir: Bir şey 'kendi için' olduğu zaman aslında onda hiçbir şey değişmiş olmaz; sadece kendisinde zaten mevcut olan bir şeyi yineleyerek bir kez daha ortaya koymuş ('yeniden-göstermiş') olur.[6] Dolayısıyla 'yadsımanın yadsınışı' aslında en saf haliyle yinelemeden başka bir şey değildir: İlk hamlede bir jest gerçekleştirilir ve bu jest başarısızlığa uğrar; ikinci hamlede ise aynı jest basitçe *yinelenir*. Bu anlamda Akıl, duyu-ötesi irrasyonel Öte'nin sırtına yükleyeceği o aşırı yükten kurtulmuş olan Anlama-Yetisi'nin yinelenişinden başka bir şey değildir – tıpkı İsa'nın Adem'e değil de ikinci Adem'e zıt olması gibi...

Bu geçişin kendi kendini varsayışını en iyi, Mısırlılar'ın sırlarının aslında kendileri için de bir sır olduğunu söyleyen Hegel'in o meşhur cümlesinin başka bir versiyonu olan W. C. Field'ın o meşhur cümlesi anlatır: *Yalnızca bir dolandırıcıyı kandırabilirsin*; yani kandırmaca sadece ve sadece kurbanın kendisindeki *kandırma/dolandırma eğilimini* harekete geçirip kullandığı sürece başarılı olabilir. Bu paradoks başarıya ulaşan her dolandırıcılıkta olumlanan bir gerçektir: Bunun yolu, müstakbel kurbana yarı-yasal bir yoldan hızlı bir servet kazanma imkânı sunmak, dolayısıyla da üçüncü bir tarafın dolandırılacak olduğundan katiyetle emin olan kurbanın *kendi kendisini* budalaya dönüştürecek olan o asıl tuzağı fark etmemesini sağlamaktır... Veyahut da, aynı şeyi Hegelci terimlerle söyleyecek olursak, dolandırıcının kurbana sunmakta olduğu o dışsal düşünüm, aslında kurbanın tâ kendisinin içsel ve düşünümsel bir belirlenişidir. Kendi 'yadsımam'da – gerçekte varolmayan o üçüncü tarafın kan-

---

[6] Bu yüzden psikanalizdeki *la traversée du fantasme* (fantezinin katedilişi) iki katlıdır, yani iki *traversée* birden vardır, analiz ise 'iki *traversée* arasında' kalan mesafeyi doldurur. Bunlardan ilki, analizinin gündelik hayatının fantazmik temelinin, kendisini psikanalize girme talebine yöneltecek şekilde çöküşüdür: Bir şeyler yanlış gitmeli, gündelik hayatının rutin yapısı dağılmalıdır ki analiz hiçbir radikal öznel etki yaratmayan, öylesine bir konuşmadan ibaret olmasın. Bu minvalde ön konuşmaların amacı, gerçek bir analizin gerektirdiği bu temel ön-şartın mevcut olup olmadığını anlamaktır. Bundan sonra da fantazinin 'içinden geçmek' için uğraşılır. Buradaki aralık/mesafe, aslında yine, Kendi-içindelik ile Kendi-içinlik arasındaki mesafedir: İlk katediş 'Kendi-içinde'dir ve yalnızca ikincisi 'Kendi-için'dir.

dırılışında – aslında en nihayetinde 'kendimi yadsımış' olurum, dolandırıcının kendisi dolandırılmış olur (bir anlamda bu, Wagner'in *Parsifal*'indeki 'kurtarıcının kurtuluşu'nu ters-yüz eden ince bir alay gibidir).

Hegel'deki 'Aklın hinliği'nin işleyişi tam da budur: Kendi kurbanlarındaki bencil/kandırmacı güdülere dayanır – başka bir deyişle, Hegel'in 'Tarihteki Akıl' tasavvuru, kurbanlarını onlarda gördüğü sinsi nitelikleri kullanarak dolandıran o Amerikalı sahte-sanatçı figürünü hatırlatır. Bu ters-yüz edişte bir tür şiirsel adalet vardır: Kişi kendi mesajını dolandırıcıdan o hakiki/ters-yüz edilmiş haliyle alır – yani, gerçek bir dolandırıcının çevirdiği dışsal ve karanlık dolapların kurbanı değildir, daha çok, kendi sahtekârlığının kurbanıdır. Aynı ters-yüz edişin bir başka örneği de, o gözü kapalı *siyaseti ahlâkîleştirme* çabasının zorunlu bir şekilde tam da tersine dönüşmesidir: Hiç de daha az radikal olmayan bir şekilde, ahlâkın siyasallaştırılışına. Katılmakta oldukları siyasal antagonizmayı direkt olarak ahlâkî terimlere (İyi ile Kötü'nün mücadelesi, çürümüşlüğe karşı dürüstlük, vs.) dönüştürenler, eninde sonunda ahlâkın siyaseten araçsallaşırılacağı o noktadan geçmek zorunda kalırlar: Ahlâkî tespitlerini siyasal mücadelelerinin gerektirdiği fiilî ihtiyaçlarına tâbi kılmaya mecbur olurlar – 'X'i destekliyorum, çünkü o ahlâken iyi birisi' cümlesi pek de farkedilmeden 'X iyi biri olmalı zira onu destekliyorum'a dönüşür. Benzer bir şekilde, cinselliğin solcu bir şekilde dolaysızca siyasallaştırılışı da ('kişisel olan siyasaldır' ilkesi – yani, cinselliğin siyasal iktidar mücadelesinin sürdüğü bir arena olarak görülüşü de) kaçınılmaz bir şekilde siyasetin cinselleşmesine dönüşür (siyasal tahakküm direkt olarak cinsel ayrımda temellendirilmiş olur – ki bu da, eninde sonunda, siyaseti Eril ve Dişil İlkeler arasındaki bir mücadeleye dönüştüren o *New Age* klişesine varır...).

Diyalektik Anamorfoz

Bu son iki örnek, Hegel'in Mutlak'ı 'yalnızca Töz olarak değil, Özne olarak da' tasavvur etme çabasının, mutlak Özne'nin tüm tözsel içeriği kendi dolaylayıcı edimleriyle 'yuttuğuna', kendine eklemlediğine dair o yaygın kanının nasıl da tersi bir anlama geldiğini açıkça gösterir: Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde öznenin kendi tasarısını sosyal Töz'de gerçekleştirme, kendi görüşünü sosyal evrene dayatma çabalarının o mütemadi başarısızlığına, 'büyük Öteki'nin, sosyal tözün bu tasarıyı tekrar tekrar

bozguna uğrattığına ve baş-aşağı çevirdiğine dair o bildik hikâyeyi anlatıp durmaz mı? Bu anlamda Lacan'ın *Fenomenoloji*'deki o iki ayrı 'bilinç figürü'nü ('Kalp Yasası' ile 'Güzel Ruh'u) birbirine karıştırmış olmasını, en azından belli bir kerteye kadar, affedebiliriz; her ikisinde de ortak olan unsur, *Fenomenoloji*'nin temel işlemini kendi bünyesinde (Hattâ belki 'Mutsuz Bilinç'ten bile daha çok) yoğunlaştırmakta olan o temel matristir: Her iki halde de özne kendi tikel hakkaniyet anlayışını/tavrını ortaya koyma çabasındadır, ancak bu tavrın fiilî sosyal algılanış biçimi kendi öz-algılayışının tam tersidir – sosyal Töz açısından bakıldığında, öznenin hakkaniyeti suça denktir.

Bu noktada şu aleni karşı-argüman kendisini hemen görünür kılacaktır: Fenomenolojik süreçte, halen kendi narsisistik sınırlı çerçevesine saplanıp kalmış olan bir özneyle uğraşmaktayızdır, dolayısıyla da bunun bedelini onun sonuyla ödememiz gayet doğaldır; fiilî evrensel özne ise sadece bu sürecin sonucunda ortaya çıkacak ve artık tözün karşısında olmayacak, onu kendi hakikatinde içerecektir... Bu eleştiriye verilecek o tam anlamıyla Hegelci cevap şudur: *Açıkçası böyle bir 'mutlak özne' yoktur*, zira Hegelci özne o tek-taraflı öz-yanılgı hareketinden, kendisini yine kendi dışlayıcı/özel tikelliğinde koyutlayan, ancak eninde sonunda kendi üzerine dönen ve öz-yadsımaya dönüşen edimdeki o *hubris*'ten *başka hiçbir şey değildir*. 'Özne olarak Töz', tikel bir unsurun kendi kendisini evrensel bir ilke olarak koyutlamasını sağlayan bu öz-yanılgısal hareketin aslında Töz'e dışsal olmadığı, onun için kurucu bir işlevi olduğu anlamına gelir.

Bu yüzden Hegelci 'yadsımanın yadsınışı', acı bir parçalanma ve yabancılaşma deneyiminin ardından gelen sihirli bir kimliğe dönüş ânı değil, merkezsizleşen Öteki'nin, öznenin o cüretkâr varsayımı karşısında aldığı intikamdır: İlk yadsıma öznenin sosyal Töz'e karşı hareketinden (tözsel dengeyi bozan 'suç' statüsündeki ediminden) oluşur, ardından gelen 'yadsımanın yadsınışı' ise *Töz'ün intikamından* başka bir şey değildir (örneğin psikanalizde 'yadsıma' öznenin kendi varlığına dair tözsel bir içeriği bilinçdışına bastırışı iken, 'yadsımanın yadsınışı' ise bastırılmış olanın geri dönüşüdür). O kadim Güzel Ruh örneğine dönecek olursak: 'yadsıma' Güzel Ruh'un kendi sosyal çevresine karşı takındığı o eleştirel tavır iken, 'yadsımanın yadsınışı', Güzel Ruh'un aslında reddeder göründüğü o kötü evrenin bir parçası olduğuna dair içgörüdür. 'Yadsımanın

yadsınışı' sihirli bir tersine-çevirişi filan varsaymaz; yalnızca, öznenin o teleolojik faaliyetinin kaçınılmaz bir şekilde bozguna uğrayacağının sinyalini verir. Bu yüzden, yadsımanın yadsınışının da pekâlâ başarısızlığa uğrayabileceği, parçalanmanın 'Benlik'e dönüş' ile sonuçlanmayabileceği üzerinde ısrarcı olan tavır, aslında amacını tamamen ıskalar: Yadsımanın yadsınışı *zaten* öznenin tasarısının o zorunlu başarısızlığını anlatan mantıki matrisin *tâ kendisidir* – başka bir deyişle, kendi kendisinin özilişkisel yadsınışından yoksun olan bir yadsıma, aslında tam da öznenin teleolojik faaliyetinin *başarıyla* gerçekleştirilişidir.

Bu hayatî önemdeki unsuru David Lynch'in sinemada sebep olduğu devrimin en önemli niteliklerinden birine referansla açıklaştırabiliriz: Tek bir baskın öznel bakış-açısının anlatısal uzamı düzenlemekte olduğu genel sinema tarihinin (örneğin, arka-sesiyle olup bitenler üzerine yorumlar yapan kahramanın bakış-açısının baskın olduğu *film-noir*'ın) tersine, Lynch çoklu görüş açıları sunmaya çabalar. Mesela *Dune*'da, film süresince olup bitenler üzerine yorumlar yapan *çoklu* arka-sesler kullandığı (ancak eleştirmenlerin haksız bir şekilde 'gülünçlüğün sınırlarını zorlayan filmografi-dışı bir naiflik' olarak gördükleri) bir prosedüre başvurmuştur – dahası, bu arka-sesler gelecekteki hayalî bir noktadan (geçmişteki olayları bir geri-dönüşle hatırlayan kahramanın duruşuyla) konuşmazlar, hakkında yorum yaptıkları olaylarla aynı ânı paylaşırlar ve öznenin şüphelerini, kaygılarını, vs. dile getirirler. Kahramanın arka-sesi içinde bulunduğu durumu aşmaz, ona gömülüdür, onun bir parçasıdır, ona bağlanımını dillendirir.

Dolayısıyla bu prosedürün günümüz seyircisine gülünç gelişinde hayret edilecek bir şey olmasa gerek – bu prosedür, başka bir temel Hollywood jestine tedirgin edici bir ölçüde benzemektedir: Ekrandaki kişi kendisini âniden afallatan (aptalca, inanılmaz, vs.) bir ses duyduğunda veya bir şey gördüğünde kafasını hafifçe çevirir ve bir yandan da 'Ne?' der gibi şaşkın bir ifadeyle dğrudan kameraya bakar – eğer bu sahne bir televizyon dizisinde olursa, mesela *I Love Lucy*'de olduğu gibi, bu jeste kural gereği bir gülme efekti eşlik eder. Bu aptalca jest o düşünümsel kaydoluş ânının işaretini verir: Aktörlerin kendi anlatısal gerçekliklerine dolaysızca gömülmüşlükleri bir ânda askıya alınır; aktör kendisini anlatısal bağlamdan soyutlar ve içinde bulunduğu durumu seyreden dışarıdaki bir gözlemci konumunda olduğunu varsayar... Her iki halde de,

yani hem *Dune*'da hem de *I Love Lucy*'de, bu âlenen masum prosedür, aslında ontolojik yapının temellerini tehdit etmektedir; 'nesnel gerçeklik'in tam ortasına öznel bir duruş noktası yerleştiriverir. Başka bir deyişle, nahif nesnelcilikle aşkın öznelcilik arasındaki karşıtlığı yerinden eder: Elimizde ne verili bir 'nesnel gerçeklik' ve ona dair çarpık algılayışlar sunan o öznel bakış-açılarının çoğulluğu, ne de onun o aşkın karşılığı – gerçekliğin tümünü içeren ve kuran o birleşik Özne – vardır; burada karşımızdaki asıl şey, gerçekliğin kendi bünyesinde *içerilen*, ona gömülü olan ve ona dair bakış-açılarıyla da bu gerçekliği kuran çoklu öznelerin sebep olduğu paradokstur. Lynch'in göstermeye çalıştığı şey, tam da böylesi bir yanılgı (gerçekliğe dair çarpık bir görüş) olduğu için gerçekliği kurmakta olan öznel yanılgıdaki müphemlik ve tekinsizliktir: Eğer kendisine dair o yanılgılı bakış-açısını gerçeklikten çekip çıkaracak olursak gerçekliğin kendisini yitiririz.

Felsefî bir düzlemde bakacak olursak, bu ince ayrım Hegel'in Kantçı idealizmle kopuşunun çizgilerini belirlememize de yardımcı olacaktır. Hegel tabii ki Kant'ın aşkın idealizminden gerekli dersi (öznenin 'koyutlayıcı' edimlerinin öncesinde bir gerçeklik olmadığı düşüncesini) almıştır; ancak Hegel, özneyi, gerçekliği direkt olarak kuran o nötr-evrensel fail konumuna yükseltmeyi reddeder. Kantçı terimlerle söyleyecek olursak, Hegel özne olmadan gerçekliğin de olmayacağını kabullenmesine rağmen, *öznelliğin içsel olarak 'patolojik'* (Bütün'e dair tahrif edilmiş ve dengesiz bir bakış-açısıyla sınırlı, taraflı) *olduğunda* ısrar eder. Bu minvalde Hegel'in başarısı, *öznenin faaliyetinin o ontolojik anlamda kurucu karakterini, indirgenemeyecek ölçüde patolojik olan taraflılığıyla* hem de eşi benzeri olmayan bir şekilde *birleştirmiş olmasıdır*: Bu iki unsur birlikte düşünüldüklerinde, birbirlerine bağlılarmışcasına tasavvur edildiklerinde *'gerçekliğin' kendisini kurmakta olan patolojik yanılgı/taraflılık* tasavvurunu elde etmiş oluruz.

Gerçekliği kuran bu patolojik yanılgıya verilen Lacancı isim, tabiî *anamorfozdur*. Peki fiilî anlamda anamorfoz, örneğin Holbein'ın *Elçiler* adlı tablosunda, ne anlama gelir? Algılanan sahnenin belirli bir parçası öyle bir şekilde tahrif edilmiştir ki, yalnızca geriye kalan gerçekliğin tümüyle bulanıklaştığı özgül bir bakış-açısıyla bakıldığında çizgileri seçilir hale gelmektedir: Bu lekeyi açıkça bir kurukafa olarak algıladığımız ve dolayısıyla da 'Tin bir kemiktir' noktasına eriştiğimizde, gerçekliğin ge-

ri kalanı artık ayrıştırılamayacak bir hale gelir. İşte bu ânda gerçekliğin bizim kendi bakışımızı da içerdiğini, bu bakışın izlemekte olduğumuz sahne dahilinde *içerildiğini*, tıpkı Kafka'nın *Dava*'sında anlatılan meseldeki Yasa'nın kapısının sadece ve sadece 'taşralı adam' için açık olması gibi, bu sahnenin de daha en başından beri 'bizi göz önüne aldığını' fark ederiz. Lacan'ı İdealizm'in o bildik 'öznel yapı' tasavvurundan (yani *esse* = *percipi* [varlık=algı] ilkesinin – gerçekliğin yalnızca öznenin bakışı için 'orada olduğu' ilkesinin gerektirdiği gibi gerçekliği bütünüyle *olduğu gibi* 'anamorfotik' olarak gören tasavvurdan) katiyetle ayıran o ince ancak hayatî çizgiyi burada bir kez daha görebiliriz: Lacan'ın gerçeklikteki kör nokta tasavvuru, bize *gerçekliğin tâ kendisinde mevcut olan anamorfik bozulmayı gösterir*. Gerçekliğin yalnızca özne için orada olduğu olgusu *anamorfik bir leke kisvesi altında gerçekliğin tâ kendisine işlenmelidir* – bu leke Öteki'nin bakışının, nesne *olarak* bakışın yerinegeçer. Başka bir deyişle anamorfik leke, göz ile bakış arasındaki aralığı göz önüne alarak o standart 'öznel idealizm'in hatâsını düzeltir: Aslında en baştan beri, algılayan özneye kendi gözlerinden kaçmakta olan bir noktadan bakılmaktadır.

3, 4, 5

Bu Hegelci 'Özne olarak Töz' tasavvuru, kural gereği, diyalektik sürecin o üçlü yapısıyla özdeşleştirilir: 'Töz Özne'dir' ifadesi Töz'ün kendikendine-gelişen bir varlık olduğu, kendini dışsallaştırarak kendi Ötekilik'ini koyutladığı, sonra da onunla yeniden birleştiği anlamına gelir... Bu yavan izleğe karşı, öznelliğin asıl boyutunun aslında tam da üçlülüğün çıkmazlarında, Hegel'in mütemadiyen aralarında gidip geldiği, en nihayetinde de bir tür dörtlülük, Hattâ beşlilik biçimi önererek aşmaya çalıştığı noktalarda açığa çıktığını öne sürebiliriz. Bu durumda bu üçlü biçim, Hegelci sürecin o meşhur üçlü 'ritmi', ne kadar dirayetli ve kalıcı olabilir ki? Söylediklerimiz kelimenin o en kötü anlamıyla ve tümüyle biçimsel şeylermiş gibi dursalar da, bizi aslında bir *öznellik* sistemi olan Hegelci sistemin o en içsel gerilimiyle ve dayanıksızlığıyla yüzleştirirler.

Başlangıç noktası olarak *Mantık*'ın sonlarındaki 'metodolojik' ifadelerin arasında yer alan ve Hegel'in açıkça üçlülükten *veya* dörtlülükten bahsetmiş olduğu o meşhur pasajı alalım: Bir sürecin başlangıçtaki dolaysızlığı ile nihayetindeki o dolaylanmış dolaysızlığı arasında kalan ara

ânı, yani *yadsıma* ânı iki kere sayılabilir: Hem dolaysız bir yadsıma olarak, hem de öz-ilişkisel bir yadsıma olarak; böylelikle de tüm süreç yerine göre üç *veya* dört ândan oluşmuş olur. Hegel doğa felsefesinde tinin temel biçiminin üçlü, doğanın temel biçimininse dörtlü olduğunu söylerken, söz konusu ettiğimiz bu biçimsel alternatife pozitif ve ontolojik bir temel de kazandırır: Doğa dışsallığın krallığıdır, dolayısıyla bünyesindeki her mantıksal ânın da ayrı bir pozitif varoluşa haiz olması gerekir. (Erkek ile kadın, Hegel'in o standart erkek-egemen bakışı uyarınca, birbirleriyle kültür ile doğa gibi ilişkilendirildikleri sürece, Hegel'in dörtlü yapıyı doğaya atfedişinin 3 ile 4 sayılarının doğu düşüncesinde 'eril' ve 'dişil' sayılar olarak konumlandırılmalarına işaret ettiğini pekâlâ söyleyebiliriz.[7])

Ancak dörtlülük mantığının çok daha tözsel ve kalıcı bir örneklenişi daha vardır. Mantık'ın, saf kavramsal belirlenimlerin, 'Yaratma ediminin evveliyatındaki Tanrı'nın krallığı olan İde iki şekilde yadsınabilir: Ya Doğa kisvesi altında, ya da sınırlı Tin kisvesi altında. Doğa, İde'nin dolaysız yadsınışıdır; o umursamaz mekânsal dışsallığı içinde, İde'nin yerine-geçer. Sınırlı Tin, yani faal öznellik bundan çok daha farklıdır; kendisini Evrensel'in karşısında konumlandırarak onun üzerinde sınırsızca hak iddia

---

[7] Ancak buradaki gidiş-geliş yalnızca üçlü ve dörtlü yapılar arasında değildir: Tarihsel diyalektik sıklıkla beşli bir yapıya da işaret etmiştir. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde Batı tarihinin ideal üçlüsü şudur: Yunan *Sittlichkeit*'ı [ahlâksal düşünüş olarak ahlâklılık–*y.n.*] (dolayımsız etik tözselliğin ve organik birliğin dünyası), onun ortaçağ evreninde yabancılaşarak modern faydacılığa dönüşmesi, son olarak da etik Töz ile özgür bireyselliğin modern rasyonel Devlet'te nihayeten barışıp birleşmesi; ancak her iki geçişte de (tözsel birlikten yabancılaşmaya, yabancılaşmadan da nihai barışa/birleşmeye geçişlerde) tekinsiz bir ara ân müdahil olur: Yunan tözsel birliği ile ortaçağın yabancılaşması arasında Romalıların soyut bireyselliği vardır (her ne kadar Yunanların tözsel birliği yitirilmiş olsa da, yabancılaşma henüz vücuda gelmemiştir – Romalılar henüz kendi dünyalarını aşkın Yaradan'ın düşünülüşü olarak tasavvur etmezler); faydacı sivil toplumla modern rasyonel Devlet arasında da o kısa Mutlak Özgürlük ânı, Devrim'in o travmatik Terör'ü yatar (yabancılaşmayı aşmış olmasına rağmen, hakiki barışmayı/birleşmeyi getirmek yerine, dolaylı bir yoldan, kendi kendini yok eden kesif bir öfkeye dönüşür). Burada özellikle ilgi çekici olan nokta, üçlü bir yapının iki ara aşamanın eklenişiyle beşli bir yapıya dönüşmesini, yine benzer bir şekilde tarihsel materyalizmin temelindeki o üçlemede de, yani sınıfsız kabile toplumu, 'yabancılaşmış' sınıf toplumu ve sınıf-sonrası sosyalist toplum üçlemesinde de görüyor olmamızdır: 'Doğu Despotizmi' önce sınıf-öncesi kabile toplumuyla klasik köle toplumu arasında, sonra da despot Stalinist Devlet kisvesi altında kapitalizm ile otantik sosyalizm arasında müdahil olur...

eder, onun o organik dengesini bozar, Bütün'ün çıkarını kendi bencilliğine tâbi kılar; bu yadsıma öz-ilişkiseldir, 'Kötücül'dür, Düşüş ânının tâ kendisidir (ezcümle, Doğa'nın masumiyetinin tam tersidir). Bu ikinci yadsımadaki paradoks, onun çok daha radikal olması, sonsuz acının, kendi-kendine-yabancılaşmanın temel ânını oluşturmasıdır; ancak tam da bu yüzden Uzlaşma ihtimaline çok daha yakın durur: Bütünlük'ten Düşüş sınırlı Benlik'in durumunda tamamen öz-ilişkisel olduğu, dolaysızca ve olduğu-gibi koyutlandığı için, aynı zamanda yitik Bütünlük'le yeniden birleşmeye duyulan bir özlem olarak da mevcuttur... Vittorio Hösle'ye göre sınırlı tinin ardından gelecek olan o Uzlaşma ânı bu iki ayrık ânı, yani doğayı ve sınırlı tini barıştırıp bütünleştirecek olan 'nesnel' Tin'den başka bir şey değildir: Ezcümle, insanın 'ikinci doğası' olarak o öznelerarası *Sittlichkeit* [ahlâksal düşünüş olarak ahlâklılık] evreninin bütünlüğüdür bu.[8] Bu minvalde, tüm sistemin şu dört ândan oluştuğunu söyleyebiliriz: Mantıkî İde; onun Doğa'daki dolaysız dışsallaştırılışı; Doğa karşısındaki sınırlı özne sayesinde soyut bir şekilde 'kendisine dönüşü'; son olarak da Doğa ile sınırlı Tin arasındaki o uzlaşma ânı olarak etik Töz, 'ikinci doğa'. Hösle'ye göre Hegel'in bu dörtlü yapı yerine Üçleme üzerinde böylesine ısrar edişi, öznelerarasılığın tözel Özne'ye tamamen karşıt olan mantığını ve Nesne'ye yönelik o diyalektik hareketini kavramaktaki başarısızlığından kaynaklanır.

Bu sorunlar Hegel'in Mantık'ın muhtelif yapıları arasındaki gidiş gelişlerini olduğu gibi, Mantık'ın kendisi ile *Realphilosophie* arasındaki gidiş gelişlerini de üstbelirlemiş olan sorunlardır. Hegel'in Varlık – Öz – Kavram üçlemesini Mantık'taki geliştirme şekli, garip bir şekilde, kitabın 'nesnel mantık' (Varlık ve Öz) ile 'öznel mantık' kavramı adları altında iki ana kısma ayrılmış olmasına tekabül eder – ki bu da, öznelliği (söz konusu üçleme içinde) ikinci kılan ve o çatlamışlık, negativite, yitirmişlik ânının temsili olarak gören diyalektik süreçle âlenen çelişir. Hegel'in sistemine dair muhtemel faklı versiyonlar, 'alternatif tarihler' yaratacak oyunlara girişmenin gayet üretici ve yaratıcı olacağına dair vurgusunda pekâlâ haklı olan Hösle'ye göre Hegel'in sistemindeki semptomatik zayıf nokta, yani Mantık'ı nihayetine erdiren 'Öznel Mantık'ın sorunlarını ortaya çıkaran başarısızlık noktası, bizi Öz'ün alanına (nedensel mekaniz-

[8] Bkz. Vittorio Hösle, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der intersubjektivität*, C. 1. ve 2., Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988.

malara), Doğa felsefesine (kimyeviyata, organizmaya) veya sınırlı tin felsefesine (dışsal teleolojiye) özgü yapılara gerileten o dönüştedir – yani kısaca, 'Öznel Mantık' kısmının 'öznellik' adlı ilk bölümünden 'nesnellik' adlı ikinci bölümüne geçiştedir. Hegel öznel mantığı en sonunda nesnelliğe doğru 'dışsallaştıran' bu jesti yerine getirmek zorundadır, zira sadece ve sadece bu şekilde son ve üçüncü ân olarak mutlak İde'yi, öznel mantık ile nesnelliğin sentezini önerebilecektir.

Dolayısıyla aslında 'Öznel Mantık'ın ilk bölümü (kavram-yargı-kıyas alt-bölümlerini içeren 'öznellik' bölümü), söz konusu üçlü yapının *ikinci* bölümü olarak koyutlansa ve ardından da ona başka bir üçüncü mantık daha eklense çok daha tutarlı olacaktır – bu üçüncü mantık (Varlık ile başlayıp Öz'e geçen, sonra da Fiiliyat ile, yani *causa sui* [kendi kendinin nedeni olan varlık] olarak Töz ile, onun özneye geçişi ile son bularak öznellik-öncesi gerçekliğin kategorik yapısını betimleyen) 'nesnel' mantık ile (sınırlı öznenin akıl yürütüşünün kategorik yapısını betimleyen ve geleneksel 'mantık'ın içeriğini sunan) 'öznel' mantığın sentezinden oluşacaktır ve 'ikinci doğa'nın, nesnel ve öznel ânlarının birliği olarak tinsel Töz'ün, yani öznel*erarasılığın* kategorik yapısını betimleyecektir. Kavram bağlamlarını anakronik bir şekilde kaydıracak olursak, acaba (Lacan'ın simgesel düzeni ne öznel ne de nesnel olan öznelerarası bir düzen olarak görüyor olmasının da ışığında) bu üçüncü öznelerarasılık mantığı için en uygun adayın, öznenin diğer öznelerle karşı karşıya geldiği uzamın kendisi ile, yani kendi simgesel Töz'ü *olarak* Öteki ile arasındaki ilişkiyi sabitleyen o psikanalitik 'gösterenin mantığı' olduğunu söyleyemez miyiz? Dahası, bu mantığın fragmanları birçok alanda ve birçok kisve altında zaten elimizde değil midir: Kendi yapısal öznelliğini (gözlemcinin kendi konumunu, kuantum virtüalitesinden fiilî varoluşa geçişi) göz önüne alan atomik fizik; zaten içsel bir teleolojiye haiz olan hayatın 'kendini yeniden-üretimi' (*autopoiesis*); Lacan'ın 'mantıkî zaman' kavramı; (etik Töz'e karşı işlenen) Suç ile, Suçlu'yu yabancılaşmış Cemaate eklemleyen Af arasında Hegel'in koyutladığı ve içinde Habermas'ın da öznelerarası iletişimsel sürecin modelini gördüğü o öznelerarası diyalektik...

Yine de, sosyal Töz'ün Doğa ile sınırlı Tin'i arasındaki o nihai ve gerçekleşmiş uzlaşmayı içerip içermediğine dair soruyla yüzleşmemiz gerekir: 'ilk' doğa ile 'ikincisi' arasında ilanihaye kapanmayacak bir uçu-

rum yok mudur? Bu 'ikinci doğa' her ân dışsal bir olumsallık (dünyaya çarpan bir kuyruklu yıldız) sayesinde veya insanlığın savaşlar ve ekolojik felâketlerle kendi kendisini yok etmesi sonucunda dağılıp gidebilecek olan gayet kırılgan bir denge değil midir? Dahası, psikanalizin nesnesi zaten tam da ilk ve ikinci doğa arasındaki bu uçurum – ilk doğasındaki desteğini yitirdikten sonra kendisini ikincisiyle ilişkisinde hiçbir zaman tümüyle rahat hissedemeyen insanoğlunun o tekinsiz konumu değil midir? Bu tam da Freud'un *das Unbehagen in der Kultur* (kültür tedirginliği) dediği, öznenin ilk doğadan ikinciye geçişinde izlediği, ancak pekâlâ da yanlış gidebilecek olan (psikoz, nevroz...) yol değil midir? Bu minvalde, öznenin bu ikinci doğasıyla tümüyle barışmasına ilanihaye direnen bir çekirdek vardır: Bu çekirdeğin Freud'daki adı dürtü iken, Hegel'de 'soyut negativite'dir (veyahut da genç Hegel'in o şiirsel sözleriyle 'dünyayı kaplayan gece'dir). Peki Hegel'in, öznenin soyut negativiteye duyduğu iştahın kabarmasına ve kendi 'ikinci doğası' *olarak* sosyal Töz'ün somut bütünlüğüne gömülmüşlüğünü sarsmasına sebep olacağı için savaşın zorunluluğu üzerinde bu kadar ısrarcı olmasının sebebi tam da bu değil midir?

Bu uçurum yüzünden Mantık'ın genel yapısı *dörtlü* olmalıdır: (öznellik-öncesi gerçekliğin kategorik yapılarını betimleyen) 'nesnel mantık' ile (kavramdan kıyasa dek sınırlı öznenin akıl yürütme yapısını betimleyen) 'öznel mantık', öncelikle 'öznelerarası mantık' tarafından, sonra da 'mutlak mantık' tarafından takip edilmelidirler (zira öznelerarası mantık kendisi ile nesnellik arasındaki, ilk ve ikinci doğalar arasındaki uçurumu henüz kapatamamıştır). Lacancı terimlerle söylersek, öznelerarası mantık *arzunun* yapısıyla uğraşan gösterenin mantığıyken, mutlak mantık, Gerçek'in, *dürtünün* mantığıdır. Dahası, Hegel *Mantık*'ın sonlarında Doğru İdesi ile Güzel İdesi arasında bir sentezin peşindeyken tam da dürtünün temel paradoksunu betimler gibidir: Öznenin pasiflik (Doğru'ya dair tefekkür) ile aktiflik (İyi'yi gerçekleştirme çabası) arasındaki gerilimi çözüme ulaştırmasının yegâne yolu, bu etik çabalarında imkânsız bir İdeal'i gerçekleştirmek için ümitsizce çabalamadığını, aslında tam da onu gerçekleştirmek için giriştiği bu müteaddit çabalarında fiiliyat kazanmakta olan bir şeyi bizatihi gerçekleştiriyor olduğunu kabullenmesidir. Bu tam da daha sonra Lacan'ın dürtünün *amacı* ve *hedefi* arasında yaptığı ayrımda tanımlamış olduğu paradoks (dürtünün asıl amacının tam da hede-

fini gerçekleştirmekte müteaddit bir şekilde başarısız oluşu sayesinde gerçekleşmesi) değil midir?

Hösle, mantık ile *Realphilosophie* arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, ikisi arasındaki paralelliğin hiçbir zaman kusursuz ve durağanlaşmış olmadığını tekrar vurgular: Hegelci sistemin o standart biçimi (Mantık-Doğa-Tin) bağlamında düşünecek olursak, Mantık'ın üçlemesi (Varlık-Öz-Kavram) *Realphilosophie*'nin o basit ikiliğinde (Doğa-Tin) yeterince yansıtılmış olmayacaktır; ancak eğer *Realphilosophie*'yi Doğa, sınırlı Tin, nesnel/doğallaşmış Tin üçlemesine dönüştürecek olursak, sistemin genel yapısı üçlü olmaktan çıkarak bir dörtlemeye dönüşecektir. Dolayısıyla *ya* o genel haliyle üçlemeyi alacağız, ancak Mantık ile *Realphilosophie* arasında kusursuz bir paralel olmayacak, *ya da* kusursuz bir üçlü paralellik elde etmiş olacağız, ancak Mantık ile *Realphilosophie* arasındaki bölücü yarık da bununla beraber gelecek...

Şunu da eklemek isterim ki, Hegel'in İde'nin Doğa'dan 'kendine dönüşü' olarak Tin ile Doğa'nın kendisi arasındaki bu uzlaşmayı gerçekleştirmekte başarısız olması, cinselliğe dair o indirgemeci tasavvuruna bakarak da seçilebilir: Hegel cinselliğin 'kültürelleşmesi'ni, medenî ve sosyo-simgesel bir biçim olan evlilikle 'içerilerek-aşılınası' olarak tasavvur eder. Hegel kendi doğa felsefesinde cinselliği insan toplumunun basit ve doğal bir temeli, bir varsayımı olarak görür; doğal çiftleşme toplumda evliliğin tinsel bağıyla 'içerilerek-aşılmış', biyolojik çoğalma ise aile Ad'ıyla imlenen simgesel soy-bağlarıyla 'içerilerek-aşılmıştır', vs. Her ne kadar Hegel bu 'içererek-aşma'nın doğal ihtiyaçları tatmin etme şekillerini nasıl etkilediğinin ve değiştirdiğinin (çiftleşmeden önce baştan çıkarmanın geldiğinin ve hayvanlardaki gibi *a tergo* olmayan şekillerde yapılıyor oluşunun) pekâlâ farkındaysa da, bu simgesel-kültürel 'içererek-aşma'nın doğal ihtiyaçları tatmin etme şekillerini değiştirmekle kalmayıp bir şekilde onların tözlerini de etkiliyor olması ihtimalini göz önüne almaz: '*courtly love*' gibi bir takıntı durumunda, nihai amaç, yani tatminin kendisi, doğal temelinden kopmuş ve o biyolojik ihtiyaç döngüsünün ötesinde kalan ölümcül bir tutkuya dönüşmüştür.

Burada söylenen, yalnızca insanların cinsel ilişkiye hayvanlardan daha gelişmiş (ve tabii kıyas kabul etmezcesine daha acımasız) biçimlerde giriyor oldukları değil, cinselliği geri kalan tüm hayatlarını tâbi kılacakları mutlak bir Amaç'a dönüştürebiliyor olduklarıdır – Hegel biyolojik

çiftleşme ihtiyacını tam anlamıyla 'metafizik bir tutku' olarak cinsel dürtüye dönüştüren bu değişimi göz ardı etmiştir. Tristan ve Isolde'yi ele alalım: Bu ölümcül tutkunun, kendi kendini *jouissance*'ın kara gecesinde boğmak ve simgesel yükümlülüklerin gündelik evrenini ardında bırakmak için duyulan bu isteğin – kaynağını ne Kültür'de, ne de Doğa'da bulabileceğimiz bu kayıtsız şartsız dürtünün Hegel'in sistemindeki yeri nedir? Her ne kadar bu tutku Kültür'ün (simgesel yükümlülüklerin, vs.) alanını askıya almaya çabalıyor olsa da, o içgüdüsel Doğa'ya dönüşle bir ilgisi olmadığı da oldukça açıktır – hattâ tersine, bu dürtü doğal içgüdünün en radikal sapkınlaştırılışını içerir, ki böylelikle de, paradoksal bir şekilde, bu 'doğal-olmayan' tutkunun o ölümcül girdabından kaçmamızı ve simgeselleştirilmiş halleriyle içgüdüsel ihtiyaçların o pasifleştirici doğal dengesini yeniden elde etmemizi sağlayan şey aslında tam da Kültür'ün düzenine yönelişimizdir.[9] Daha da başka bir şekilde söyleyecek olursak, Hegel'in göz önüne almamış olduğu şey, 'cinsel ilişki diye bir şeyin varolmadığı' gerçeğidir: Kültür, cinselliğe geliştirilmiş bir biçim kazandırmakla kalmaz, onu derinden derine kendiliğinden bir biçimde çığrından da çıkarır, bu minvalde insanların 'onu yapması', ondan keyif alması için yegâne yol, şahsa münhasır 'sapkınca' bir fantazmik senaryoya dayanmaktır – en mutlak insan sapkınlığı, *o sözde 'doğal' içgüdüsel cinsel tatminin işleyişini daim kılabilmesi için bir tür kültürel proteze, simgesel bir desteğe ihtiyaç duymasıdır*. Yalnızca bu düzlemde, yani cinsel itkinin kendisinin bu 'sapkınca' kültürelleştirilişinde Doğa ile Kültür arasındaki o fiilî 'uzlaşma'yı elde etmiş oluruz.[10]

---

[9] Hegel'in başarısızlığının bir başka göstergesi de, deliliği 'Antropoloji'sinde göz önüne alış şeklidir: Deliliğin karakteristik bir özelliği olan kamusal sosyal evrenden geriye çekilişi 'hayvanî ruh'a gerileyişe indirger, ancak bu yüzden de, psikoz sayesinde geri dönmüş olduğumuz 'dünyayı kaplayan gece'nin aslında hayvanî bir evren olmaktan çok uzak bir şey olduğu, canlı varlığın kendi doğal çevresine gömülmüşlüğünün radikal bir yadsınışı, askıya alınışı olduğu gerçeğini ıskalamış olur. Bkz. *Hegel's Pheomenology of Mind*, Oxford: Clarendon Press 1992 içinde, 408. paragraf.

[10] Dolayısıyla, Katolik Kilisesi'nin doğum kontrolüne karşı çıkmak için öne sürdüğü argüman (doğum gibi yüce bir amacı olmadığında cinsel ilişkinin hayvani bir çiftleşmeden ibaret olacağı iddiası) açıkça kendini hedefini bulmaktan dahi âcizdir: Tersine, asıl hayvanca olan, doğum amacını taşıyan cinsel ilişki, yani biyolojik çoğalma değil midir? Cinsel faaliyetin insana özgü boyutu tam da kendisini 'doğal' işlevinden soyutlayarak kendinde-bir-amaç haline getirişinde yatmaz mı? Veyahut da, o malum erkek-merkezci ve şovenistçe terimlerle söyleyecek olursak, hayvanların evreninde 'fahişe'

Bu çizgileri takip ederek *Fenomenoloji*'nin fiilen iki parçalı yapısındaki o 'giz'i de açıklayabiliriz: *Fenomenoloji*'nin ayrılmış olduğu iki parçanın – o 'senkronik' Bilinç-Özbilinç-Akıl üçlemesi ile o 'tarihsel' Tin-Din-Felsefe (Mutlak Bilgi) üçlemesinin – mantıkî karşılığı, 'saf' felsefenin iki parçasını oluşturan Mantık *ve* Metafizik arasında genç Hegel'ce (Jena yıllarına dek) koyutlanmış olan o ikiliktir – onun ardından da (daha geç döneminde oluşturduğu Doğa ve Tin felsefesine tekabül eden) *Realphilosophie* gelir. Mantık ile Metafizik arasındaki ayrım, ilişkilerin ağına yakalanan ve sınırlı gerçekliğe kapananan öznel düşünümsel Akıl ile, Mutlak'ın kendisini tüm düşünümsel karşıtlıkların (özne/nesne, düşünce/varlık, akıl/sezgi...) ötesinde kavrayabilen (veya onunla direkt olarak özdeşleşebilen) insan Tin'i arasındaki ayrıma eştir. Bu ayrım doğal olarak Schellingvaridir: Hegel, tam da Sınırlılık'ın o düşünümsel karşıtlıklarının ve çelişkilerinin *ötesinde* veya *üstünde* herhangi bir Mutlak'ın varolmadığını kabullendiği ân 'Hegel olmuştur' – Mutlak, bu sınırlı belirlenimlerin kendi kendilerini içererek-aşma hareketlerinden başka *hiçbir şey değildir*; düşünümün ötesinde değildir, mutlak düşünümün tâ kendisidir. Hegel bu içgörüyü yakaladığı ân, Mantık ile Metafizik arasındaki ayrım da yıkılmak zorunda kalmıştır: Mantık'ın kendisinin 'Metafizik' ile, tasavvur edilebilir her tür gerçekliği belirleyen o içsel kategorik ağı inceleyen o Felsefî bilimle özdeşleştirilmesi gerekmiştir.

Burada karşımızda olan şey, diyalektik 'gelişim'in paradigmatik bir örneğidir: (dışsal düşünümsel karşıtlıklarla ve kendi nesnesi olan Varlık'ın karşısındaki haliyle akıl-yürütmeyle uğraşan) Mantık'tan (Mutlak'ın yapısını direkt olarak betimleyen) Metafizik'e geçiş, Mantık'ın olduğundan daha başka bir hale dönüştürüldüğü bir 'gelişim' ile *değil*, Mutlak'ı kavrayışımızın (yani Metafizik'in) hemen öncesindeki basit bir *organon*, hazırlayıcı bir âletler bütünü, bir ilk adım olarak (yanlış) algıladığımız şeyin Mutlak'ın yapısını *zaten betimliyor olduğunun* farkına vararak gerçekleşir. Başka bir deyişle, *kendi sınırlı düşünümsel akıl-yürüt-*

ile 'anne' arasındaki ayrımı hayal etmek mümkün müdür? Doğa'nın durduğu noktadan bakıldığında 'Tin' anlamsız bir harcamadan, *zielgehemmtes* bir içgüdüden ibarettir – yani, 'doğal' hedefinden saptırılmış ve dolayısıyla da dürtünün o sonsuzca yineleyici hareketine kapılmış bir içgüdüdür. Eğer en kusursuz simgesel jest (Lacan'ın da tekrar tekrar vurgulamış olduğu üzere) boş ve/veya engellenmiş, gerçekleşmesi dahi amaçlanmamış bir jest ise, o halde cinsellik de kendisini doğurnun o doğal döngüsüyle bağları atarak 'insanileştirir'.

melerimize özgü alanın üstünde ve ötesinde kavranılacak olan bir Mutlak'ın varolduğunu varsaydığımız sürece, Mutlak'ı kavramakta başarısız oluruz – dışsal düşünümün sınırlamalarını fiilen, gayet basitçe, dışsal düşünümün Mutlak'a içsel olduğunu fark ederek aşarız. İşte Hegel'in temel Kant eleştirisi *budur*: Kant'ın Anlama-Yetisi'nin dışsal düşünümünü aşmakta başarısız olması değil, hâlâ elinden kaçan bir Öte'nin varolduğunu düşünüyor olmasıdır. Kant'ın bir türlü göremediği şey, gelecek bir metafiziğin bir ön-çalışması olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *zaten* yegâne muhtemel metafizik *olduğudur*.

Bu ayrımla çakışan bir başka ayrım da, gerçekliğin ontolojik yapısını kavramamıza yardımcı olacak kavramsal âletler (Kavramlar'ı ve yargı formlarını oluşturmanın ve akıl yürütmenin kurallarını) sunan, ve o (geleneksel Aristotelesçi) anlamıyla bir tür *organon* olarak 'Mantık' ile, (ontolojik yapıyı direkt olarak betimleyen) 'Metafizik' arasındaki ayrımdır: *Fenomenoloji*'nin ilk üçlemesi 'Mantık'ın düzleminde kalır ve sınırlı, yalıtılmış öznenin toplumu kavramasını sağlayan muhtelif kiplerin fenomenal dizgesini sunar; ikinci üçleme ise Mutlak'ın kendisinin fiilî tarihsel şekillenişlerin fenomenal dizgesini direkt olarak betimler (bu anlamda erken Hegel'deki 'mantık', biraz gevşekçe de olsa, gelişkin Hegel'in öznellik-öncesi gerçekliğin ontolojik yapısını belirleyen 'nesnel' mantığını takip eden o 'öznel mantık'ına tekabül eder). Bu kati anlamda düşünecek olursak, gayet meşru bir şekilde *Fenomenoloji*'nin bir geçiş eseri olduğunu söyleyebiliriz – özellikle de o tamamlanmış spekülatif öz-belirlenimiyle Sistem'i önceleyen bir girizgâh olmaktan öteye (hâlâ) geçmemiş olan düşünümselliğin ve diyalektik ters-yüz edişlerin o 'çılgın dansı'na olan hayranlığını göz önüne aldığımızda, yapısının hâlâ genç Hegel'in izlerini taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Başka bir deyişle *Fenomenoloji*, kendisini asıl Sistem'den hemen önce gelen bir tür giriş olarak tasavvur ettiği sürece, henüz 'tam anlamıyla Hegelci' değildir (ne var ki, aynı zamanda Sistem'in ilk bölümüdür de – bir türlü çözülememiş olan o mutlak müphemliğinin kaynağı da budur).

Hegel'e göre Akıl, o 'soyut' Anlama-Yetisi'nden 'daha yüksek' olan bir yeti değildir; Anlama-Yetisi'ni tanımlayan unsur, kendi ötesinde söylemsel kavrayışından kaçıveren başka bir alanın (dile-dahi-gelmeyen Mistik'in veyahut da Akıl'ın) varolduğuna dair o yanılgıdır. Ezcümle, Anlama-Yetisi'nden Akıl'a ulaşmak için bir şey *eklememiz* değil, tersine

bir şey *çıkarmamız* gereklidir: Hegel'in 'Akıl' dediği şey, Öte'sinde bir şeyler olduğuna dair o yanılgıdan arınmış haliyle *Anlama-Yetisi'nin tâ kendisidir*. Bu yüzden de Anlama-Yetisi ile Akıl arasındaki o dolaysız seçimde ilkin Anlama-Yetisi'ni seçmek gerekir: Tabiî o alıkça kendini-körleştirme oyununu oynamak için (öncelikle mutlak öznenin kendini yabancılaştırması, dış gerçekliği kendinden bağımsızmışcasına koyutlaması gerekir ki daha sonra bu yabancılaşmayı içinde kendi ürünlerini görerek aşabilsin/yadsıyabilsin...) değil, gayet basitçe, *Anlama-Yetisi'nin dışında veya ötesinde hiçbir şey olmadığı için*. İlkin Anlama-Yetisi'ni seçeriz; daha sonra da ikinci bir hareketle tekrar Anlama-Yetisini seçeriz, yalnızca ona herhangi bir şey eklemeksizin (ötesinde veya derinlerinde başka 'daha yüksek' bir yetinin, daha varolduğu yanılgısı olmaksızın – her ne kadar bu 'yüksek' yetinin adı Akıl olsa da...). Ötesinde başka bir şeyin varolduğu yanılgısından kurtulmuş olan bu Anlama-Yetisi Akıl'ın tâ kendisidir.

Bu da bize Kant ile Hegel arasındaki ilişkiye dair o kadim soruya yeni bir ışıkla bakmamızı sağlar. Günümüz Kantçılarının Hegel'in eleştirilerine (örneğin 'ahlâkî dünya görüşü'nün tutarsızlıklarına dair *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki incelemelerine) verdikleri en ikna edici cevap şudur: *Yani?* Hegel'in tutarsızlık olarak eleştirdiği şey (Kant'ın ahlâk teorisinin bir yandan etik faaliyetin *zorunluluğunu* koyutluyor olması, ancak öte yandan da hakiki etik edimi *gerçekleştirilmesi imkânsız* kılması, vs.) aslında tam da otantik Kantçı konumun paradoksudur... Buna verilecek Hegelci cevap şu olmalıdır: Evet, bu söylenen pekâlâ doğrudur, ancak Kant kendi Felsefî yapıtının temel çekirdeğini sunan bu paradoksları *kabullenmekten, açıkça dile getirmekten* âcizdir; ayrıca Kant'a herhangi bir şey (mesela, numen/fenomen, özgürlük/zorunluluk gibi Kantçı karşıt çiftlerin ötesinde hareket edebilen o 'yüksek' Akıl yetisi, vs.) *eklemenin* çok ötesinde, *Hegel'in eleştirisi basitçe Kant'ın konumunun o kurucu paradokslarını açıkça dile getirir ve benimser*. Öz ile Görünüş'ü arasındaki ilişkiyi hatırlatmak yeterli olacaktır: Kant, tabiî ki, fenomenal gerçekliğin ötesindeki numenal Öz'ün basitçe aşkın bir Kendi-içindelik olmadığını, ancak bir şekilde bu gerçeklik içinde *görünmek* zorunda olduğunu 'içten içe' zaten bilir (onun numenal Özgürlük'ün *işareti* olarak coşkuya dair o meşhur örneğini düşünelim: Numenal Özgürlük, Fransız Devrimi'nin aydın gözlemcilerde yarattığı coşkuda, *yoktan* başlayan –

nedensel bağımlılığı askıya alan ve özgürlüğü gerçekleştiren – tarihsel bir edimin mümkünlüğüne yönelik bir inanç olarak *görünmüştür*); ne var ki, numenal olanla görünüşün bu nihai ve mutlak özdeşliği Kant için hep 'kendi içinde' kalmıştır – onun eserinde numenal Özgürlük'ün kendisinin, fenomenal gerçeklikteki bir yırtılmadan, fenomenal gerçeklik bünyesinde *açığa çıkan* başka bir boyuta dair bir önseziden başka hiçbir şey olmadığını açıkça dile getirmek mümkün değildir.[11]

Töz ile Özne'nin *Spekülatif* Özdeşliği

Hösle'nin o esas Hegel eleştirisine dönecek olursak: Hegel Doğa ile (Doğa'nın dışsallığından kendine dönmüş hali *olarak*) Tin arasındaki o *ikinci* barışmaya duyulan ihtiyacı gözden kaçırmıştır, çünkü *Er-Innerung* hareketiyle (dışsalın, yalnızca zorunlu-olumsal olarak verili olanın içselleştirilişiyle), zıt yöndeki o dışsallaştırma, o yenilenmiş 'doğallaştırma' hareketi arasında kati bir bağıntının mevcut oluşunun ne gibi sonuçları olduğunu bütünüyle oturtabilmiş değildir. Bu *Er-Innerung* boyutunu, yani Tin'in, Doğa'nın dışsallığından 'kendine dönüşü'nü her zaman vurgulayan Hegel, zıt yöndeki o dışsallaştırma hareketini – 'Doğa'dan kendisine dönen' Tin'in, aslında halen Doğa'yla soyut bir karşıtlık içerisindeki o sınırlı Tin olduğu ve bu haliyle de, diyalektik döngünün yeni bir dönüşüyle, Doğa'yla tekrar barışması gerektiği gerçeğini yeterince göz önü-

[11] Felsefî geleneğin büyük metinlerini yorumlarken başvurulacak en akıllıca yöntem, yazarın inatla reddettiği temel bir tez veya kavram bulmaktır: Bu noktalarda her zaman şu soru sorulmalıdır: 'Acaba yazar burada başka birinin önermiş olduğu bir kavramı mı reddediyor, yoksa reddediliş kisvesi altında fiilen yeni bir düşünce mi *ortaya atıyor*?' Örneğin Kant'ın 'şeytanî Kötülük'ü (ahlâkî Ödev konumuna yükseltilen, yani bir güdülenme 'patolojisi' sonucu olarak değil de, başlı başına kendisi için gerçekleştirilen Kötülük'ü) reddedişini ele alalım: *Burada Kant tarafından reddedilen şey, muhtaç olduğu kavramsal uzamı tam da Kant'ın önermiş olduğu felsefî sistemde bulmuş olan bir kavram değil midir* – başka bir deyişle, Kant aslında tam da *kendi* felsefesinin en be en içten sonucuyla, kendindeki o tahammül edilmez fazlalıkla boğuşmakta değil midir? (Beklenmedik bir kıyasa girişecek olursak, acaba Kant, kocasının en iyi arkadaşını kendisine asılmakla suçlayarak aslında kendi arzularını açığa vuran bir kadınla aynı şekilde davranmakta değil midir?) Felsefe tarihinin temel 'ilerleme' matrislerinden biri de, sonradan gelen, ilkinin öğrencisi olan bir filozofun, hocasının polemik bir reddiye kisvesi altında ortaya atmış olduğu bir kavramı açıkça benimseyip geliştirmesidir – Kant'la ilişkisi bağlamında, Schelling'in kendi kötülük *teori*sini geliştirişi de yine böyle olmuştur.

ne almaz... Ancak yine de sanki Hösle, soyut bir şekilde öznenin karşısında konumlandırılan anlamsız dışsallığın öne sürülüşü ile o 'soyut' içselleştirmenin (düşüncenin İçi'ne geri-çekilişin) birbirlerine eşlik ettikleri o tam anlamıyla Hegelci hareketi ıskalamış gibidir. Bu bağlamda klasikleşmiş olan siyasî örnek, tabiî ki, Roma İmparatorluğu'dur – özne Yunan *polis*'inin *Sittlichkeit*'ından kendi soyut içsel özgürlüğüne geri-çekilmiştir ve *tam da bu yüzden* dışsallık (öznenin, içinde kendi etik tözünü tanımaktan âciz olduğu dışsal bir güç olarak deneyimlediği) İmparatorluk'un iktidarı kisvesine bürünerek kendi hakkını öne sürmüş, meşrulaştırmıştır.

Doğal olarak Tin'in dışsallaştırılışının en temel biçimi *dildir*. Hegel'in de defaatle vurgulamış olduğu üzere, içsel deneyimimizin dışsal duyuların izlerini silerek saf düşünce formuna ulaşmasının tek yolu, anlamsız bir işaret aracılığıyla dışsallaştırılmasıdır – yalnızca *kelimelerle*, dil dahilindeyken, *düşünürüz*. Aynı şey genel anlamıyla gelenek için de geçerlidir: Gelenek sosyal özgürlüğümüzün alanını, o zorunlu arkaplanını oluşturur. Dahası aynı durum 'ikinci doğamız' olan 'nesnel tin'i, yani tinin yeniden doğallaşmış ve/veya dışsallaşmış halini oluşturan sosyal Töz'ün kendisi için, *Sittlichkeit*'ın o pozitif düzeni, Lacancı büyük Öteki için de geçerlidir.[12]

Hösle'deki bu sistemik yeniden-kurgulayıcı yaklaşımın tam da tersi bir mantığı takip ederek Hegel'de kurtarılması gereken yegâne şeyin ta-

[12] Dahası, *simgesel* düzenin dışsallığını o ufak gerçeklik kırıntısı (*'peu de réalité'*) ile, yani büyük Öteki'nin fiiliyata geçmek için bünyesinde vücut bulmaya muhtaç olduğu o anlamsız pozitif unsur ile karşıt olarak konumlandırmalıyız: 'Tin bir kemiktir'; rasyonel bir bütünlük olarak Devlet, Monark'ın kendi vücudunda fiiliyat bulur, vs. Hegel'in rasyonel Devlet'inde Kral'a (Monark'a) düşen bu rol, Edgar Allen Poe'nun 'sapkınlık şeytancığı' olarak adlandırdığı şeyi andırır: Suçlu suçunun izlerini tümüyle örtmeyi başardığı zaman – o semptomatik 'bastırılmış olanın geri-dönüşü' söz konusu olmadığı, yani suçun saklı olduğu Öteki Sahne'yi ele veren 'ipuçları'ndan eser kalmadığı zaman – suçlu açığa vurulma tehditini hissetmediği, durumunu rasyonelleştiren kamuflaj kusursuz bir şekilde çalıştığı zaman, suçunu herkese açık etmek ve korkunç edimleri hakkındaki hakikati haykırmak için dayanılmaz bir istek duyar. Peki Hegel'in Monarşi'ye dair çıkarsamasında da aynı mekanizma işmekte değil midir? Tam da sosyal doku/yapı kusursuzca düzenlenmiş bir Devlet'in vücuda-gelmiş rasyonelliğine eriştiği an bu rasyonaliteye bedel olarak baştan aşağı 'irrasyonel' bir unsur olan kalıtsal monark eklemlenir – devletin başı, lideri olarak koyutlanır; monark, simgesel unvanı açısından 'kültür bünyesinde' neyse, biyolojik kalıtımı sayesinde, *dolaysızlığı* içinde, kendi doğası açısından da odur.

rihsel diyalektik olduğunu vurgulayan Charles Taylor da İdea'nın (doğadaki) dışsallaşma ânına dair o Hegelci mantığın içsel tutarsızlığını ortaya koymaya çabalar. Taylor'a göre[13] Hegelci Tin'in iki farklı vücuda geliş ânı vardır: Kendi varsayılışını, varoluş şartlarını koyutlaması *ve* kendini kendi gövdesel/uzamsal dışsallığında ifadelendirmesi. Bu iki ân Mutlak Tin'de çakışır, fakat sınırlı bir varlık *olarak* insanda ise ilanihaye ayrılmışlardır – ezcümle, insanoğlu hiçbir zaman tümüyle 'içselleştiremeyeceği', kendi öznelliğinin bir ifadesi haline getiremeyeceği (daima olumsal ve dışsal bir unsur olarak karşı karşıya kalacağı) varoluş şartlarına ilelebet gömülü bir haldedir.

Burada kurulacak ilk çağrışım tabiî ki Schelling'ledir: Schelling'in Kutsal Varoluş ile onun o erişilmez Temel'i arasındaki ayrımının anlamı, ifadelenme ânını varoluşun dışsal şartlarından ayıran uçurumun (yalnızca sınırlı özne için değil) Mutlak Özne'nin tâ kendisi için de, yani Bizatihi Tanrı için de pekâlâ geçerli olduğudur – Tanrı dahi kendisi için ilelebet nüfuz edilemez bir Öteki olarak kalacak bir şartlar dizisine gömülüdür. Bu yüzden de Schelling, mutlak İdealizm ile Hegel-sonrası tarihselcilik arasındaki gizemli bir 'gözden yiten aracı' işlevini yüklenmiştir. İdealizm'den tarihselciliğe bu geçiş muhtemelen en iyi Marx'ın *Onsekizinci Brumaire*'inin girişindeki o meşhur cümlelerde ifadelendirilmiştir: Tarihi insanlar yaratırlar, ancak onu yoktan veya kendi seçtikleri şartlarda yaratmazlar – insanlar tarihi önceden verili olan ve kendilerine dayatılmış olan şartlar dahilinde yaratırlar. Hegelci İdealizm'in (daha doğrusu ona dair o herkesçe malum imgenin) Mutlak Özne'yi kendi içeriğini kendi kendine koyutlayan, dolayısıyla da kendini kendinden başka hiçbir temel almaksızın (başka hiçbir dışsal olumsal varsayıma dayanmaksızın) fiiliyata döken – ezcümle, zamansallıkla-olumsallıkla-sınırlılıkla malul olmayan bir şey olarak görüşü ile, Marx'ın yukarıda andığımız ifadeleri arasında alenen bir karşıtlık vardır. Ancak mutlak İdealizm ile İdealizm-sonrası tarihselciliğin arasında, bir tür 'gözden yiten aracı' işlevi yürüten Schelling'in o özgül konumu vardır: Schelling Özne olarak Mutlak düşüncesini elde tutmuştur (başka bir deyişle, İnsan'dan değil Tanrı'dan bahseder), ancak yine de *O'na o en temel zamansallık-olumsallık-sınırlılık postülasını atfetmekten de geri durmamıştır*; bu minvalde

[13] Bkz. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, MA: Cambridge University Press 1975, s. 92.

Schelling'in dile getirdiği düşünce en nihayetinde evreni Tanrı'nın yaratmış olduğudur, fakat yoktan da yaratmamıştır – evreni önceden verili ve Kendisi'ne dayatılan şartlarda yaratmıştır (doğal olarak bu 'şartlar' Tanrı'nın Kendisinin henüz Tanrı olmadığı Temel'in o dipsiz Gerçek'inden başkası değildirler).[14]

Taylor'un buradaki hatâsı, özne kavramını bir kez daha ikiye ayırmasıdır: (varsayılma ânı ile ifadelenme ânı arasındaki uçuruma takılıp kalmış olan sınırlı) insan öznelliği *ve* 'Mutlak Özne' adlı hayaletsi bir canavar, Tin [*Geist*], Tanrı – veyahut da Taylor'ın (Hegelcilikle tamamen ilgisiz bir şekilde) verdiği isimle, sınırlı insan-öznenin (öz-)bilincini kendisi için 'vasıta' kılan 'kozmik tin'. Dolayısıyla en sonunda vardığımız yer, sınırlılığın/görünüşün/yanılmışlığın faili olarak Özne ile sınırsız Töz arasındaki o tam anlamıyla diyalektik özdeşlik değil, sınırsız mutlak Özne ile sınırlı insan-özne arasındaki yanktır – 'Töz Özne'dir' ifadesi, Özne'yi Töz'den, yani fenomenal gerçekliğin ardındaki o erişilmez Kendindelik'ten ayıran yarığın Töz'e içsel olduğunu anlatır. Başka bir deyişle, buradaki anahtar nokta 'Töz Özne'dir' ifadesini bir özdeşliğin dolaysızca ortaya konuşu olarak değil, *'Tin bir kemiktir' gibi* bir *'sonsuz yargı'* örneği (hattâ onun *yegâne* örneği) olarak görebilmektir. Burada söylenmek istenen şey Töz'ün (tüm varolanların temelinde yatan Mutlak'ın) öznelliği önceleyen bir tür Temel olmadığı ve önce kendi ötekiliğini koyutlayan sonra da onu yeniden temellük eden bir Özne, kendine-farklılaşan bir fail olduğu *değildir*. 'Özne' fenomenalleşmenin, görünüşün, 'yanılgı'nın, yanılmışlığın, sınırlılığın, Anlama-Yetisi'nin, vs. o hiç de tözsel olmayan faalliğini anlatır, bu minvalde Töz'ü Özne olarak tasavvur ettiğimizde fenomenalleşmenin, yanılmışlığın, vs. aslında Mutlak'ın tâ kendisine içsel olduğunu kabullenmiş oluruz. 'Mutlak Özne' diye bir şey yoktur – özne 'olduğu gibi' relatiftir, öz-bölünüme yakalanmıştır ve tam da *olduğu gibi* böyle olduğu için, Özne Töz'e içseldir.

Töz ile Özne'nin bu *spekülatif* özdeşliğinin tersine, ikisinin *direkt* olarak özdeş oldukları düşüncesi öznelerin yeniden ikiye ayrılmalarına

[14] Birisini 'nisbeten dâhi' olarak adlandırmadaki o sinikçe tavrı hatırlayalım – insan ya dâhidir, ya da değildir; 'deha' derecelendirilebilen bir nitelik değildir. Aynı şekilde Schelling de Tanrı'yı 'nisbeten Mutlak' olarak adlandırır: Mutlak Efendi ve Yaratıcı O'dur, ancak yine de bu mutlak güç, Zat'ındaki o henüz Tanrı olmayan tarafıyla malûldur.

sebep olur – ki bu da öznelliği sınırlı insan-özneler 'aracılığıyla' konuşan bir Öteki'nin, tözsel Mutlak'ın bir ilineği ('vasıtası') haline getirir. Bu aynı zamanda, Özne'nin ('kozmik tin'in) kendi bütünlüğünü daha yüksek bir düzlemde yeniden elde etmek için kendi dışsallığını koyutladığı, kendini kendine yabancılaştırdığı diyalektik sürece dair o sahte sözde-Hegelci tasavvurun da önünü açar: Bundaki hatâ, söz konusu süreçte Özne'nin en baştan verili olduğu, Töz'ün yanlışının tehdidi altında olmadığı varsayımında yatar.

Bu noktayı ortaya koymanın bir başka yolu da, kendi düşünümsel simgesel bakışından kaçıveren Şey'in o aşılamaz fazlalığıyla yüzleşen öznenin durumunun iki farklı yolla okunacağını hatırlamaktır. 'Tözselci' okuma, bizim (sınırlı öznenin) karşımızdaki Nesne'yi kavrama kapasitemizin her zaman ve *a priori* olarak bize baskın geldiğini iddia eder: Nesnede, kendi kavramsal ağımıza çevirilmesini engelleyen bir şey vardır (Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te defaatle andığı 'nesnelliğin baskınlığı' teması tam da bunu anlatır). Peki bu fazlalık tam olarak nelerden oluşur? Acaba bakışımızdan kaçıveren, 'nesnede nesneden fazla' olan bu şey, söz konusu nesnenin (örneğin öznenin analiz etmeye çabaladığı tarihsel bir durumun) geçmişte *olabilecek olup da* olamadığı şeyin izleri olamaz mı? Tarihsel bir durumu (Kierkegaard'ın da diyeceği gibi) 'oluşumu içinde' kavramak, onu pozitif bir nitelikler kümesi olarak ('şeyleri fiiliyatta oldukları halleriyle') görmekten vazgeçerek, bünyesinde barındırdığı o kurtuluşu amaçlayan ancak başarısızlığa uğramış 'özgürleştirici' çabaları ayrımsayabilmektir. (Tahmin edileceği üzere burada Walter Benjamin'e başvuruyor ve fiiliyatta devrimci olan edimi, geçmişteki başarısız özgürleşme çabalarının kurtarıcı bir yinelenişi olarak algılayan devrimci bakış tasavvurunu kullanıyorum.) Ancak bu durumda 'nesnelliğin baskınlığı', Şey'i kavrayışımızda elimizden daima kaçan o fazlalık, bizim bilişsel kapasitemizin ötesinde kalan pozitif içerikteki fazlalık değil, tersine onun *eksikliğidir* – yani, pozitif varoluşa işlenmiş *başarısızlıkların, yoksunlukların* izleridir: Ekim Devrimi'ni 'oluşumu içinde' kavramak demek, onun tarihsel fiiliyatı bünyesinde aynı ânda hem uyarılmış, hem de bastırılmış olan o engin özgürleşme potansiyelini ayrımsamak demektir. Sonuçta bu fazlalık/eksiklik öznenin bilişsel yetilerinin ötesinde kalan 'nesnelliğin' bir parçası değildir: Daha çok öznenin kendisinin nesnedeki izlerinden (hüsrana uğramış umut ve arzularından)

oluşur – dolayısıyla da nesnede 'erişilemez' olan şey, aslında öznenin kendi arzusunun en dibinde yatan çekirdeğin nesnel karşılığıdır.

Hegelci Zorunlu Seçim

Bu paradokslar, bize Hegel'in 'somut' ve 'soyut' evrensellikler arasındaki karşıtlığına yönelik ipuçları sunarlar. O modern *ikincil özdeşleşme yoluyla bireyleşmeye* tasavvurunu ilk geliştiren Hegel olmuştur. Özne öncelikle içine doğduğu (aile, yerel cemaat gibi) tikel bir hayat-formuna gömülüdür; kendisini bu ilksel 'organik' cemaate olan bağlarından koparmasının ve 'özerk bir birey' olarak ortaya koymasının yegâne yolu kendi temel bağlılığını başka bir düzleme doğru aşması, kendi varlığının tözünü daha başka, evrensel ve de 'suni' bir ikinci cemaatte tanımasıdır – artık 'kendiliğinden' olmayan, 'dolayımlanmış', bağımsız ve özgür öznelerin kendi faaliyetleriyle dâim kılınan bir cemaat (yerel cemaate karşı ulus; usta ile çırak arasındaki 'kişiselleşmiş' ilişkiye karşı modern anlamıyla meslek – yani büyük bir anonim şirkette çalışmak; kuşaktan kuşağa geçen geleneksel bilgeliğe karşı akademik bilgi topluluğu; hattâ, ebeveyn tavsiyesinden çok kılavuz kitaplara başvuran anneler). Birincilden ikincil özdeşleşmeye bu geçiş, birincil özdeşleşme formlarının dolaysızca yitirilişi anlamına gelmez: Burada olan şey, birincil özdeşleşme formlarının bir tür töz değişimine uğramalarıdır; evrensel ikincil özdeşleşmenin görünüş biçimi olarak işlemeye başlarlar (örneğin, ailemin iyi bir üyesi olarak kendi ulus-devletimin düzgün işleyişine katkıda bulunmuş olurum). Hegel'in 'soyut' ve 'somut' evrensellikler arasındaki ayrımı tam da burada yatar: Birincil özdeşleşmenin tikel formlarıyla dolaysızca karşıt konumlandığı – yani özneyi birincil özdeşleşmelerinden vazgeçmeye zorladığı sürece, evrensel ikincil özdeşleşme 'soyut' kalır; yalnızca birincil özdeşleme formlarını ikincil özdeşleşmenin görünüş kiplerine dönüştürerek kendine eklemlediğinde 'somut' hale gelir.

'Somut' ve 'soyut' evrensellikler arasındaki karşıtlık, erken dönem Hıristiyan Kilisesi'nin o fazlasıyla hassas sosyal statüsünde açıkça seçilebilir: *Bir yanda* gerçek Hıristiyanca tavır ile baskın sosyal ilişki biçimlerinin fiiliyattaki alanını bir araya getirmenin imkânsız olduğuna inanan, dolayısıyla da mevcut sosyal düzen için ciddî bir tehdit oluşturan radikal grupların fanatiklikleri, *öbür yanda* ise Hıristiyanlık'ı mevcut tahakküm yapısıyla bağdaştırma, böylelikle de sosyal hayatın bir parçası olarak

bünyesindeki konumunuzda bulunmaya (köle, köylü, zanaatkâr, feodal lord, vs. olmaya) devam ederken iyi bir Hıristiyan da olabilmenizi sağlama çabaları – bu noktada, o kati sosyal rolü gerçekleştirmek, Hıristiyan olmakla çelişmemenin de ötesinde, Hıristiyan olmayı emreden o evrensel ödevi yerine getirmenin özgül bir yolu olarak görülmeye başlanır.

Bu minvalde, ilk bakışta sanki her şey gayet açık ve kati gibidir: Soyut evrenselliğin düşünürü Kant'tır (ve Kant'ın izlerini sürdüğümüzde, Fichte'dir): Evrensel (yani, ahlâk Yasası) Kant'ın felsefesinde o soyut *Sollen* (Ruh) 'olması gereken' olarak ve dolayısıyla da teröristçe ve zorlayıcı bir potansiyele haiz bir şey olarak işler – Evrensel, sahip olduğu yadsıma gücüyle her tür somut bütünlüğü yerinden etmeye yazgılı olan kayıtsız-şartsız bir talebi anlatır; kendi tikel içeriğiyle karşıt olarak konumlanan bu soyut/negatif evrensellik geleneğine karşı Hegel ise, gerçek evrenselliğin, Anlama-Yetisi'nin o soyut bakış açısıyla bakıldığında birer engelmiş gibi algılanan belirlenimler/katileşmeler dizisiyle fiiliyata dökülmüş olduğunu vurgular (mesela o evrensel ahlâkî Ödev, Kant tarafından 'patolojik' engeller olarak bir kenara atılan tikel insanî tutku ve arzuların somut zenginliğiyle fiiliyata dökülür).

Ama acaba her şey bu kadar basit midir? Soyut ve somut evrensellik karşıtlığındaki o Hegelci tadı ıskalamamak için onu başka bir karşıtlık ile 'melezlemek' gerekir – o da, kendi tikel içeriğine tekabül eden bireylerin beraberliğinin o kayıtsız/nötr ortamı olarak pozitif Evrensellik (altındaki bireylerin ortaklaşa nitelikleriyle tanımlanan bir türün 'dilsiz evrenselliği') ile, fiilî varoluşuyla Evrensellik – yani *bireysellik*, öznenin özgül ve içine yerleştirilmiş olduğu tikel ve somut bütünlüğe indirgenemeyen bir şey olarak ortaya konuşu arasındaki karşıtlıktır. Kierkegaard'ın dilinde bu ayrım, Evrensel'in pozitif varoluşu ile oluşum-halindeki-evrensellik arasındaki ayrımdır: Kendi tikel içeriğinin pasifleştirici ve nötr ortamı/taşıyıcısı olarak Evrensel'in öbür yüzü, tikel kümeleri sabitliklerinden eden yadsıma gücü olarak Evrensel'dir ve bu güç de, bireyin o mutlak ve bencilce içe-çökelişi, kati içeriklerin hepsini birden yadsıyışı kisvesi altında fiiliyata dökülür. Evrensellik boyutu yalnızca *evrensel olarak* 'varoluşa geçtiğinde', yani kendisini tüm tikel içeriğiyle karşıt olarak konumlandırdığında, kendi tikel içeriğiyle 'negatif bir ilişki'ye girdiğinde artık fiiliyata dökülmüş (veya, Hegel'in diliyle söylersek, 'kendi için' olmuş) olur.

Soyut ve somut Evrensellik karşıtlığı açısından bakıldığında bu durum, gerçek bir somut evrenselliğe giden yegâne yolun, evrenselin kendi tikel içeriğini yadsımasını sağlayan o radikal negativitenin tümüyle benimsenilişinden geçtiği anlamına gelir: Gayet yanıltıcı olan görünüşün tersine, soyut evrenselliğin baskın formu aslında tikel içeriğin nötr taşıyıcısı olarak 'dilsiz evrensellik'tir. Başka bir deyişle, Evrensellik'in 'somut' olabilmesinin yegâne yolu, kendi tikel içeriğinin nötr-soyut taşıyıcısı rolünü bırakarak *içerdiği tikel alt-türlerin arasına kendisini de katmasıdır*. Bunun anlamı, paradoksal bir şekilde, 'somut evrensellik'e uzanan ilk adımın her tür tikel içeriğin yadsınışından geçtiği anlamına gelir: Evrensel varoluş, yalnızca böylesi bir yadsıma sonucu edinebilir, 'olduğu gibi' görünürleşebilir. Bu noktada, Hegel'in, *Fenomenoloji*'nin 'Gözleyen Akıl' hakkındaki bölümünün sonundaki frenoloji analizini hatırlayalım: Hegel 'Tin bir kemiktir' önermesine dair iki muhtemel okuma arasındaki karşıtlığı açıklamak için açıktan açığa fallik bir eğretilemeye başvurur (vulgar-materyalist 'indirgemeci' okumaya göre, kafatasımızın yapısı fiilen ve dolaysız bir şekilde zihnimizin niteliklerini belirler; spekülatif okumaya göreyse tin, kendi kimliğini/özdeşliğini en âtıl maddî malzemeye dahi kabul ettirecek ve onu 'yadsıyarak-aşacak' kadar güçlüdür – yani en âtıl maddî malzeme dahi tinin o dolaylayıcı gücünden kaçamaz). Vulgar-materyalist okuma fallusta idrar boşaltım organından başka bir şey göremezken, spekülatif okuma ise onda, ilkiyle beraber, çok daha yüce bir işlev olan dölleme yetisini de (yani kavramın [*'concept'*] o biyolojik ön-belirlenimi olarak gebe-bırakmayı da [*'conception'*]) görür.

İlk bakışta, burada o bildik ve temel *Aufhebung* ('yadsıyarak-aşma'/bir tarafa kaldırma) hareketiyle karşı karşıya gibiyizdir: En yüceye, o yitik bütünlüğe tekrar ulaşmak için, öncelikle en dip noktadan geçmek gerekir (dolaysız gerçekliği 'dünyayı kaplayan gece'nin içe-çökelişinde yitireceksiniz ki, onu 'koyutlanmış', öznenin simgesel faaliyetleriyle dolaylanmış bir şekilde yeniden elde edebilesiniz; o dolaysız organik Bütün'ü bırakmalı ve kendinizi soyut Anlama-Yetisi'nin o küçük düşürücü faaliyetine bırakmalısınız ki, yitik bütünlüğü daha yüksek ve 'dolaylanmış' bir düzlemde, Akıl'ın bütünlüğü olarak yeniden kazanabilesiniz). Tabiî, bu hareket o malum eleştirinin karşısında kusursuz bir hedef olarak sunmaktadır kendisini: Evet, Hegel psikotik içe-çökelişin ve 'ger-

çeklik yitimi'nin ne kadar dehşet verici olduğunun farkındadır; evet, bu soyutlayıcı kopuşa duyulan ihtiyacı kabullenir, ancak sadece ve sadece o kaçınılmaz diyalektik zorunluluk uyarınca bizi o yeniden kurulan organik Bütün'e götüren zafer yolunda geçilecek bir dolambaç, atılacak bir adım olarak... Bizim buradaki iddiamız ise, böylesi bir okumayla Hegel'in söylemek istediği *temel noktayı ıskalamış* olacağımızdır:

> Tin'in kendi içinden getirdiği *derinliği* – ancak yalnızca bu derinlik imgesel-düşünme bilincinde kaldığı sürece – ve bu bilincin gerçekte ne söylüyor olduğuna dair *umursamazlığı* birbirlerine bağlayan bileşim, aslında yükseğin ve bayağının bileşiminin Doğa'daki o naif ifadesiyle, yani canlı varlığın en yüksek organı olan dölleme organı ile boşaltım organının bileşimiyle aynıdır. Sonsuz yargı, sonsuz *olarak* sonsuz yargı, kendi kendisini kavrayan hayatın gerçekleşmesi olurdu; imgesel-düşünme düzleminde kalan sonsuz yargı, idrar boşaltımından farksızdır.[15]

Bu pasaja yakından baktığımızda görürüz ki, Hegel'in asıl söylemek istediği şey, idrar boşaltımından başka bir şey algılayamayan vulgar ampirisist anlayışın tersine gerçek spekülatif tavrın döllemeyi seçmesi gerektiği filan *değildir*. Buradaki paradoks, *döllemeyi direkt olarak seçtiğimiz ân, onu kaçınılmaz ve kati bir şekilde ıskalamış olmamızdır*: 'asıl anlam'ı direkt olarak seçebilmek mümkün değildir – başka bir deyişle, öncelikle 'yanlış anlam'ı (idrar boşaltımını) seçmemiz gerekir: Asıl spekülatif anlam, yalnızca yinelenen bir okumayla, o ilk ve 'yanlış' okumanın ardıl bir efekti olarak (veya bir yan ürünü olarak) ortaya çıkar.[16]

Aynı şey sosyal hayat için de geçerlidir: Tikel bir etik yaşam-dünya-

---

[15] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 210. Çevirmen (A. V. Miller) bu pasaja düştüğü dipnotta, Hegel'in yine aynı özdeşlikten bahsettiği Doğa Felsefesi'nden bir pasaja dikkat çeker: 'Birçok hayvanda dışkılama ve çoğalma organları, yani hayvan vücudu düzeneğinin en üstün ve en bayağı parçaları yakından ilintilidir: Tıpkı, hem konuşma ve öpüşmenin, hem de yeme, içme ve tükürmenin ağızla yapılması gibi.'

[16] Bu noktayı Mladen Dolar'a borçluyum; bkz. 'The Phrenology of Spirit', Supposing the Subject, der. Joan Copjec, London: Verso 1994.

Doğru sonuca ulaşmak için yanlış seçimi yapma ('dölleme'ye ulaşmak için 'boşaltım'ı seçme) zorunluluğu ile Sovyetler Birliği'nden göç etmek için iki sebebi olduğunu söyleyen Rabinovitch'e dair fıkra arasında âleni bir paralellik vardır: 'İlk sebebim, sosyalist düzen dağılacak olduğunda Komünizm'in tüm suçlarının biz yahudilerin üstüne yıkılacak olması.' Bürokratlar kendisine 'İyi de Sovyetler Birliği'nde hiçbir şey değişmeyecek ki!' deyince de sessizce cevap verir: 'Zaten bu da ikinci sebebim.' Yine burada da gerçek sebebe ulaşmanın yegâne yolu o ilk yanlış sebebin dolayımından geçmektir.

sının 'somut evrenselliğini' direkt olarak seçişimiz, modernitenin en temel niteliği olan sınırsız öznellik hakkını kökten yadsıyan o modernlik-öncesi organik topluma gerileyiş anlamına gelir. Modern bir devletin öznesi-vatandaşı, kendisine organik sosyal Bütün dahilinde kati bir konum atfeden tikel bir role gömülmüşlüğü kabullenemez, modern devletin rasyonel bütünlüğüne giden yegâne yol devrimci Terör'den geçer: Modernlik-öncesi organik 'somut evrenselliğin' sınırlamalarını acımasızca parçalamak ve o sınırsız öznellik hakkını soyut negativitesi içinde tümüyle benimsemek, ortaya koymak gerekir. Başka bir deyişle, Hegel'in *Fenomenoloji*'deki o meşhur devrimci Terör analizi, sanılanın aksine, devrimci tasarının soyut Evrensel Akıl'ı tek taraflı ve dolaysız bir şekilde dayatarak ortaya koyduğu, bu haliyle de kendi kendini yok edecek bir öfkeyle yok olmaya mahkûm olduğu, zira devrimci enerjisinin somut, durağan ve farklılaşabilmiş bir sosyal düzene dönüştürülüşünü düzenlemekten âciz olduğu öngörüsüne *dayanmaz*; Hegel'in asıl işaret etmek istediği nokta, devrimci Terör'ün âlenen tarihsel bir darboğaz olmasına rağmen, modern rasyonel devlete ulaşmak için neden onun içinden geçmemiz gerektiği sorusudur... Bu minvalde, Hegel'in somut evrenselliğinin sosyal mantığına tercüman olarak, her bireyin bütüncül sosyal gövdenin o belirli ve hiyerarşik Bütün'ü dahilindeki kendi özgül konumuyla özdeşleşmesini gerektirdiğini düşünen on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki muhafazakâr İngiliz Hegelcilerinin (Bradley ve diğerlerinin) nasıl da yanılmış olduklarını görebiliriz – bu düşünce tam da modern öznellik tasavvuruyla dışlanmış olan şeydir.

Başka bir deyişle, 'Mutlak'ı yalnızca Töz olarak değil, Özne olarak da tasavvur etmek', organik Bütün ile bu Bütün'ü çığrından çıkararak dengesinden eden o tek taraflı unsurun 'deliliği' arasında bir seçimle yüz yüze kaldığımız anlarda bu seçimin aslında zorunlu bir seçim olduğu anlamına gelir – yani, organik Bütün'e karşı tek taraflı 'deliliği' seçmeye mecburuzdur. Dolayısıyla, modernlik-öncesi organik sosyal Gövde ile soyut negativitenin yokedici gücünü zincirinden kurtaran devrimci Terör arasında bir seçim yapacak olduğumuzda, *Terör'ü seçmemiz gerekir* – yalnızca bu şekilde sosyal Düzen'in talepleri ile bireyin soyut özgürlüğü arasındaki devrim-sonrasında gelecek olan o yeni uzlaşmanın temelleri atılabilir. Devrimci Terör'ün canavarcalığı kaçınılmaz bir 'gözden yiten aracı'dır – eski yerleşik düzeni yerinden oynatan, sayfayı modern Devlet'in yeni rasyonel düzeni için temizleyen radikal negativitenin patlayı-

şıdır.[17] Aynı şey *Sittlichkeit/Moralität** çifti için de geçerlidir: Öznenin kendi somut sosyal yaşam-dünyasına gömülmüşlüğü ile bunun karşısında takındığı kendi soyut bireyci/evrensel ahlâkî karşıt tavrı arasındaki bu karşıtlıkta *Moralität*'ı seçmek gerekir – yani, bireyin çok daha kapsayıcı bir evrensellik adına hareket ederek, kendi toplumunu tanımlayan yerel ahlâk prensiplerinin (*'mores'*) pozitif düzenini yerinden oynatan edimselliğini seçmek gerekir (Yunan şehrinin somut bütünselliğine karşı Socrates'i; Yahudilerin somut bütünselliğine karşı İsa'yı). Hegel bu soyut evrenselliğin fiilî varoluş kazandığı pozitif formun aşırı şiddet olduğunun pekâlâ farkındadır: Evrensellik'in içsel barışının öbür yüzünde tikel içeriklerin tümüne birden yönelen yok edici bir öfke yatar, bir başka deyişle 'oluşum halindeki' evrensellik, tüm tikel içeriklerin o barış içindeki nötr ortamının tam tersidir – evrensellik yalnızca bu şekilde 'kendisi için' olabilir; 'ilerleme' yalnızca bu şekilde gerçekleşebilir.

Bu minvalde, 'Hegel'in' tam olarak hangi ândan sonra artık 'Hegel olduğunu' belirleyebiliriz: 'Hegel' yalnızca *Sittlichkeit*'ın organik sosyal bütünselliğine dair o estetik/antik-Yunan vizyonundan (en gelişkin ifadesini Hegel'in ölümünden sonra yayınlanan ve de açıkça o sonraları ortaya çıkan 'organik' proto-Faşist yekvücut toplum tasavvurunun izlerini taşıyan *System der Sittlichkeit*'ta [1802-03] bulan bu görüşten) vazgeçtikten sonra – yani, gerçek somut bütünselliğe giden yolun, soyut negativite ile somut Bütün arasında yapılacak seçimde öznenin her zaman soyut negativiteyi seçmesi zorunluluğundan geçtiğini tümüyle fark ettikten sonra 'Hegel olmuştur'. Bu kaymayı en açık haliyle, genç Hegel'in Hıristiyanlık'ı kabullenişindeki gidiş gelişlerinde görebiliriz: 'Hegel', yalnızca İsa'nın ortaya çıkışındaki o tahrip edici 'soyut negatif' *skandalon*'u tümüyle benimseyişinin ardından – yani, modernitenin sorunlarına çözüm olarak antik Yunan'ın ahlâkî prensipler örgüsünün yeni bir versiyonuna dönme umudundan vazgeçtikten sonra 'Hegel olmuştur'.

---

[17] Aynı şeyi Ernesto Laclau'nun terimleriyle, yani antagonizmaya karşı farklılıkların yapılanışı bağlamında söyleyecek olursak, her farklılıklar sistemi – her pozitif sosyal yapı – antagonistik bir mücadeleye dayanır ve savaş da farklılıkların yapılanışını ilanihaye tehdit altında bırakan o antagonistik 'Biz'e karşı Onlar' mantığının geri dönüşüdür.

* insan ya da insan öbeğinin ahlâk kuralları ve yasalarıyla uyum içinde kalarak ahlâklı olması, Kant'ta ahlâksal düşünüş olarak ahlâklılık/ödeve saygıdan doğan eylemde bulunma. – *yn.*

Bu anlamda geç Hegel'deki o 'uzlaşma' tümüyle müphemliğe mahkûmdur: *Hem* bir ayrılmanın yeniden uzlaştırılması (sosyal gövdedeki yaranın iyileşmesini), *hem de* bireysel özgürlüğün bedeli olarak bu ayrılmayla uzlaşmamızı anlatır. Siyaset bağlamında düşünürsek, o genç ve 'devrimci' Hegel'in geç yıllarında tahripkâr kökenlerine ihanet ederek, mevcut düzeni Akıl'ın vücuda gelmiş hali olarak, 'fiilen mevcut Tanrı' olarak öven bir devlet felsefecisine dönüştüğüne dair o bildik miti tersyüz etmek gerekir: Faşizm'in 'siyasalı estetikleştirişi'nin, modern bireyselliği ortadan kaldıran yeni bir organik Düzen'in kuruluşunun asıl öncüsü, o sözde 'devrimci' tasarısıyla genç Hegel'in tâ kendisidir; öte yandan, 'Hegel' 'sınırsız öznellik hakkı'nın kaçınılmazlığı üstünde – somut evrenselliğe giden yolun nasıl da soyut negativiteden geçtiği üstünde ısrar edişinin ardından 'Hegel olmuştur'.

Bu Hegel-öncesi Hegel'den 'Hegel olmuş Hegel'e geçişi seçebileceğimiz bir başka nokta da, sosyal yapıdaki ufak ancak önemli bir değişikliktir. *System der Sittlichkeit*'ta toplum, her biri özgül birer etik duruş sahibi olan üç tabakaya ayrılmıştır: Töze gömülmüşlük, düşünümsellik-öncesi dürtüsel bir akıntıya kapılmışlık tavrı içinde olan köylüler; düşünümsel bir bireysel rekâbet ve başarı (sivil toplum, endüstri, değişim) tavrı içinde olan girişimci burjuvalar; siyasî hayatı idame ettiren ve savaşlara giden, gereğinde hayatını riske atan evrensel sınıf olarak aristokrasi. Hegel kayda değer bir şekilde, 'Hegel olduktan' sonra evrensel sınıf artık (mülk sahipleri olarak köylülere eklenmiş olan) aristokrasi değil, aydın devlet bürokrasisi olmuştur. Bu değişimdeki anahtar nokta artık yalnızca aristokrasinin değil, herkesin seferber edilip savaşa gönderilebiliyor olmasıdır: Soyut negativite, belirli bir içeriğe yönelik tüm sabit bağlanımları atan o ölüm riski belirli bir sınıfın önceliği olmaktan çıkmış, her vatandaş için evrensel bir hak/yükümlülük haline gelmiştir. Sosyal gövde bünyesindeki özgül konumunun ötesinde, her vatandaş soyut/mutlak negativitenin bir parçası olur: Hiçbir birey kendisini sosyal yapı bünyesindeki konumuna indirgeyen şey tarafından tamamen sınırlanmış değildir.[18]

---

[18] Sosyal gövdenin bu üçlü geliştirilişindeki sorun, Hegel'in üç farklı ve küresel sosyal organizasyon ilkesini bir tek senkronize düzen altında birleştirmeye çabalaması olsa gerektir: (1) feodalizmde toplumun tümünü birden yapılandırmakta olan o modern-öncesi köylü/feodal ilke (zanaatkârlar lonca ve benzeri sosyal gruplar altında organize olmuş-

Bu yüzden de ilk bölümde *Fenomenoloji*'nin Giriş'inden alıntıladığımız o uzun paragrafta Hegel (Akıl'ı *değil*) *Anlama-Yetisi*'ni ve de onun o her tür organik bağı tahrip edebilme gücünü, aslen birbirlerine ait olan ve yalnızca kendi somut bağlamlarının birer parçasıyken fiilen varolabilen şeyleri ayrı ayrı inceleyebilme yetisini övmektedir: Burada 'Anlama-Yetisi' daha önce 'sentez-öncesi imgelem' olarak andığımız şeyin, imgelemin her tür organik Bütün'ü ayrıştırma gücünün, en yüce ifadesini *logos* ile bulan imgelemin *sentezini* önceleyen gücün başka bir adıdır (Heidegger'in işaret etmek isteyeceği üzere, eski yunancada *legein* 'biraraya getirmek, toparlamak' anlamına da gelir). Dolayısıyla, öznenin tözsel Düzen'in somut bütünselliği içindeki konumuna bile isteye boyun eğmesi ve durumunu kabullenmesi gerektiğini savunanlar Hegel'den fazlasıyla uzağa düşerler: Öznelliğin varoluşu tam da Kötü'nün, Suç'un o 'yanlış' ve 'soyut' seçimini içerir – Bütün'ün o ahenkli Düzen'ini dengesinden eden aşırı ve 'tek taraflı' bir jesti içerir: Peki neden? Çünkü önemden tümüyle yoksun ve tözsellikten uzak bir şeyin böylesine keyfiyeten seçilişi – anlamlı herhangi bir sebebi olmayan böylesine bir kap-

---

lardır, serbest bir pazarda olduğu gibi işlemezler; Devlet iktidarı ataerkildir, tebaa Kral'ın kutsal yönetme hakkına naif ve düşünüm-öncesi bir şekilde güvenir); (2) modern köylü hayatının işleyişini (tarımın endüstriyel üretimin bir kolu olarak düzenlenişini) ve siyasal üst-yapıyı (Devlet'in 'polis devlet'e, sivil hayatın yasal ve adlî şartlarını koruyan bir 'gece bakçisi'ne indirgenişini) belirleyen o modern pazar-temelli/liberal sivil toplum ilkesi; (3) evrensel sınıf olarak Devlet bürokrasisinin tüm üretimi tarımı da içeren bir şekilde yönetmeye çabaladığı planlı devlet-sosyalizmi ilkesi (bu eğilimin en üstün örneği olan Stalinizmin köylü sınıfını ve de onların o nahif, düşünüm-öncesi, rahatça güvenen tavırlarını yok etmek için bunca çaba harcamış olmasına hiç şaşmamak gerek).

Peki acaba bu üç ilkeyi nihai bir şekilde tamamlanmış ve durağanlaşmış bir 'Toplum tasarımı' altında 'dolayımlamak' mümkün değil midir? Buradaki sorun, bunlardan her birinin kendi içinde yarılmış olması, o tam anlamıyla *siyasal* boyutu ortaya koyan antagonistik bir gerilimle malul olmasıdır: Arkaik organik düzen rahatlıkla 'Onlar'ı hedefalan Faşist popülist bir şiddete dönüşebilir; liberalizm muhafazakâr bir *laissez-faire* tavrı ile aktivist *égaliberté* arasında bölünmüştür; devlet sosyalizmi ise temelden ve kendiliğinden teşekkül etmiş görüntüsü altında bir tepki yaratır. Dolayısıyla bu üç ilke aslında dördüncü bir ilkeye – siyasallığın tâ kendisine, sosyal antagonizmaya, artüküle edilmiş sosyal yapının demokratik destabilizasyonuna, (I. Dünya Savaşı sonrasındaki o devrimci karmaşa esnasında ortaya çıkan işçi konseyleri, veya Sosyalizm'in çözülüşündeki demokratik 'forumlar' gibi) muhtelif 'kendiliğinden' ve 'direkt' demokrasi biçimleriyle ifade bulan bir ilkeye muhtaç (hattâ haiz) değil midir? Buradaki siyasallık tasavvuruna dair daha detaylı bir analiz için, bkz., bu kitapta, 4. Bölüm.

ris (İstiyorum çünkü istiyorum!), paradoksal bir şekilde, Evrensel'in tüm tikel kati içerikler karşısında kendisini 'kendisi için' kılmasının yegâne yoludur.

Evrensel'in 'olduğu gibi' (tüm tikel içeriklerle aleni bir karşıtlık içinde) varoluşa geçişi – bir unsuru kendi somut hayat-bağlamından koparark, dolayısıyla da ait olduğu Hayat'ın organik Bütünsellik'i yerinden ederek, şiddetle ve tektaraflı bir şekilde benimseyişi, Özne'nin, o dengeli tözsel Düzen'in oluşturduğu arkaplanda fiiliyata dökülüş ânıdır. Bu anlamda, bu Hegelci diyalektik hareketin öngörülen diyalektik dolayımın döngüsüne yeniden işlenemeyecek ölçüde 'güçlü' bir negativite yaratacağı korkusu gayet yersizdir: Töz'ün Özne olması [böyle de tasavvur edilebiliyor oluşu], organik Birlik'in parçalanışının diyalektik süreç dahilinde *zaten her zaman* gerçekleştiği, ardından gelen o yeni 'dolaylanmış' Birlik'in de hiçbir surette yitik Birlik'e 'daha yüksek bir aşamadaki' bir geri-dönüşün işaretini vermediği anlamına gelir – artık bu yeni kurulmuş 'dolaylanmış' bütünlükte *tözsel olarak farklı* bir Birlik ile, negativitenin tahripkâr gücünde temellenen bir Birlik ile, *bünyesinde bu söz konusu negativitenin pozitif bir varoluş üstlenmiş olduğu* bir Birlik ile karşı karşıyayızdır.

Muhtemelen, Hegel'in *Mantık*'ının sonuçlanışında gördüğümüz, mutlak İde'nin iki farklı paradigması olarak Hayat ve Bilgi arasındaki o çözümsüz gerilimin kaynağında da aynı durum yatar: Hayat'ta Tikel hâlâ Evrensel'e gömülüdür – yani Hayat, bünyesinde Evrensel'in kendi tikel ânlarının vuku bulup siliniverdiği dur durak bilmez bir süreçle kendini yeniden-ürettiği dinamik bir sistemdir – kendi unsurlarının öz-hareketliliğinde temellenen mütemadi bir dinamiğin canlı kıldığı bir sistemdir; ne var ki, Evrensel'in, kendi ifadesini tikel ânlarının zenginliğinin dur durak bilmezcesine üretilişinde bulan bir Güç konumunda olduğu böylesi bir sistem 'dinamikleştirilmiş töz'den fazlası değildir, henüz asıl anlamıyla öznelliği içermez. Taylor'ın (pek de yeterli olmayan) terimleriyle söylersek, burada karşımızda olan şey Mutlak'ın 'ifadeye-dönük'/üretici yanı (kendisini tikel ânlarının vücuda gelip çürüyüşlerinden oluşan sonsuz bir süreçle yeniden-üreten ve 'ifadelendiren' bir *causa sui* olarak Hayat) ile 'bilişsel' yanı (yalnızca kendi öz-bilgisiyle kendisini fiiliyata dökebilen Mutlak) arasındaki karşıtlıktır – peki bu ikisi nasıl uzlaştırılabilir?

İlk paradoksta, aktiflik Töz'ün ('ifadeye-dönük' yaratıcı Güç'ün) tarafındadır, pasiflik ise Özne'nin (olup biteni pasif bir şekilde gözleyen bilinç *olarak* öznenin) tarafındadır: Töz *praxis*'tir, aktif müdahaledir; Özne ise *theoria*'dır, pasif sezgidir. Burada karşımıza gelen, Varlık (*'Sein'*) ile Olması-Gereken (*'Sollen'*) arasındaki – Doğru/Gerçek ile İyi arasındaki karşıtlıktır; ancak bu karşıtlığın o bildik alımlanış şeklinin (Spinoza'nın Töz'e dair pasif sezgisine karşı Fichte'nin tüm nesnel içeriği kendiliğinden ve özerkçe koyutlayan aktif öznesi) tersine Hegel, dört terimi çaprazlayarak eşleştirir: İfadeye-dönük üretici boyut, gerçekliği aktifçe şekillendirerek durmaksızın İyi'yi gerçekleştirmekte olan Spinozacı Töz'ün tarafındadır; Özne'nin temel tavrı ise Bilmek'tir – Özne neyin Doğru/Gerçek olduğunu belirlemeye, öznelliğin sınır çizgilerini ayırt etmeye çabalar.

Bir Alman İdealisti olarak Hegel'in önerdiği çözüm, doğal olarak, 'kendiliğinden' bir bilgidir – yani, kendi-içinde kendi nesnesi için kurucu olan bir *praxis*'tir, ancak bu ne o Fichteci anlamıyla bir 'entelektüel sezgi', nesnelerini direkt olarak üreten bir bilgidir, ne de o nisbeten daha zayıf Kantçı anlamıyla kendi nesneleri için aşkın bir şekilde kurucu olan bir bilgidir. hattâ Hegel'in bunun tam da zıttının peşinde olduğunu dahi söyleyebiliriz: Tözsel içerik düzleminde 'her şey çoktan olup bitmiştir', dolayısıyla da bilgi yalnızca göz önüne alır – yani, şeylerin verili halini kayıt altına alan saf biçimsel bir jesttir; ancak bilgi tam da bu haliyle ('kendi içinde' zaten orada olan şeyin 'göz önüne alınışı'ndan ibaret olan biçimsel bir jest oluşuyla) 'performatif'tir ve beraberinde de Mutlak'ın fiiliyata dökülüşünü getirir. Dolayısıyla burada, öznenin faaliyeti ile Mutlak'ın/Tanrı'nın faaliyetinin çakıştığı – öznenin kendi kendisini 'Mutlak'ın aracısı' olarak deneyimlediği (tam da o en yüce aktiflik ânında pasif olduğu, zira onun aracılığıyla aslında Mutlak'ın aktif olduğu) mistik Birlik'in yeni bir versiyonuyla uğraşmakta *değiliz*; böylesi bir mistik Birlik, Schelling'in 'dinamize Spinozacılığı'nın zirvesi olarak kalacaktır. Hegel'in söylemek istediği şey bunun tam tersidir: *Tam da o en yüce pasiflik ânında, hem de en başından beri aktifimdir* – düşüncenin 'çekildiği', nesnesinden 'ayrıldığı', 'şeylerin akışı' karşısında bir mesafe aldığı, ondan şiddetle koptuğu, bir tür 'dışsal gözlemci' duruşunu benimsediği bu pasif 'geriye-çekiliş', bu edimsizlik, aslında *tam da en yüce edimidir* – Töz'ün o kendinden menkul Bütün'ünde bir uçurum açan o sınırsız Güç'tür.

Aynı sorun, karşımıza Hegel'in *Mantık*'ının ikinci kısmıyla başlayarak, 'koyutlayıcı' düşünüm ile 'dışsal' düşünüm arasındaki ayrımın kisvesi altında tekrar çıkar. Koyutlayıcı düşünüm 'ontolojik'tir – Öz'ü görünüşlerin zenginliğini 'koyutlayan' üretici/yaratıcı güç olarak tasavvur eder; dışsal düşünüm ise tersine 'epistemolojik'tir – öznenin bilgi nesnesine düşünümsel bir şekilde nüfuz edişini, fenomenlerin örtüsünün ardında yatan rasyonel yapının (Öz'lerinin) çizgilerini ayırt edebilme çabasını anlatır.[19] 'Öz mantığı'nın temel darboğazı bu iki ('ontolojik' ve 'epistemolojik') unsurun hiçbir zaman tümüyle senkronize olamamalarıdır: Bu iki kutup arasındaki git gel hiçbir şekilde çözüme ulaştırılamaz: ya görünüş 'tümüyle öznel' bir şey olmaya indirgenir ('şeylerin Öz'ü ulaşılmaz bir Kendindelik'tir, tefekkür edebileceğim tek şey yanılgısal görünüşlerdir') veya Öz'ün kendisi öznelleştirilir ('o gizli Öz nihai kertede öznenin rasyonel kurgusunun, kavramsal emeğinin bir ürünüdür' – örneğin, içinde gerçekliğin o en uç ve son kalıntılarının çok soyut bir hipotez konumunda olduğu bir parçacığı, teorik ağın dışında, gündelik deneyimimiz bünyesinde hiçbir zaman karşılaşamayacağımız saf bir rasyonel varsayımı düşünün, yeter). Yine bu kez de, bu gerilim, dışsal düşünümün Mutlak'ın öz-koyutlayıcı edimlerinin genel yapısına dolaylayıcı bir yanılmışlık ve dışsallık ânı olarak işlenişiyle çözüme ulaştırılmaz, tersine asıl çözüm, düşünümün 'dışsallığının' o dolaysızca 'ontolojik' konumunu ortaya koymaktan geçer – belirli ve pozitif ontolojik varlıkların 'oldukları gibi' olmaları, Mutlak'ın 'kendi kendisine dışsal' olmasına, bünyesindeki bir uçurumun, tümüyle ontolojik olarak fiiliyata dökülüşünü engelliyor olmasına bağlıdır.[20]

---

[19] Tüm düşünüm kategorilerinin düşünen özneye direkt bir referans içeridiklerini unutmamak gerekir: Görünüş ve öz arasındaki bu ayrım, yalnızca görünüşün kendisi için direkt olarak erişilebilir olduğu ve bu örtünün ardındaki o gizli öze nüfuz etmeye çabalayan bir öznenin bakışı için vardır. Bkz. Taylor, *Hegel*, s. 257-9.

[20] Bu konu, Hegel'i Schelling'den ayıran noktayı anlamak için de hayatî önem taşır: Hegel, Kantçı-Fichteci öznelciliğe Schelling'in yönelttiği eleştiriye sadık kaldığı ölçüde boşaltıma karşı döllemeyi – yani, soyut öznel bölünmüşlüğe karşı somut bütünlüğü öncelikli kılmıştır. Hegel, asıl Bütünlük ile bu Bütünlük'ün somut organik bağlarını koparan soyut öznellik arasındaki her seçimin, nihai kertede, öznenin *kendi kendisini* – yani, aslında öznenin 'tâ kendisi' olan o 'tek taraflı' ve tahrip edici şiddeti seçmek zorunda kaldığı zorunlu bir seçim olduğunu fark ettiğinde 'Hegel olmuştur'.

Hegel'in mantığının hangi anlamda Kantçı bir şekilde 'aşkın' kaldığını – yani, hangi anlamda kavramsal ağının yalnızca biçimsel olmakla kalmayıp, kategorik yapısını betimlediği gerçekliği de kurduğunu söyleyebiliriz. Hegel'in *Mantık*'ında diyalektik süreci hareketlendiren şey, her bir kati/sınırlı kategorinin konumunda mevcut olan o içsel gerilimdir: Her kavram aynı zamanda hem *zorunludur* (eğer gerçekliği ve onun altında yatan ontolojik yapıyı kavrayacaksak vazgeçilmezdir), hem de *imkânsızdır* (kendi kendini yadsır, tutarsızdır: Onu gerçekliğe tümüyle ve nihai bir şekilde 'uyguladığımız'da çözünüverir ve/veya kendi zıttına dönüşür). Bu kavramsal gerilim/'çelişki' aynı şekilde 'gerçekliğin' tâ kendisinin harekete geçirici tinidir (*spiritus movens*): Kavramsal tertibatımızdaki bu içsel gerilim, düşünüşümüzün başarısızlığının habercisi filan değil, düşünüşümüzün basit bir mantık oyunu değil, aslında kendi yapılandırıcı ilkesine dair ifadelendirmenin en nihaî delilidir.

Zorunluluk ile imkânsızın bu paradoksal çakışmasını açıklayacak olan şey, tabiî ki, kendi kurucu istisnasında temellenen öz-ilişkisel Evrensellik'e dair tasavvurdur. Neden beş sentlik demir paralar, on sentliklerden büyüktürler; neden hacının değere uyması gerektiğine dair o genel kurala böyle bir istisna getirilmiştir? Ünlü Hollandalı dilbilimci, edebiyat-bilimcisi, psikanalizin ve yapısökümün Poppercı eleştirmeni Karel van het Reve, gayet ironik bir şekilde adlandırdığı 'Reve faraziyesi' ile kural ve istisnanın mantığını formüle etmiştir:[21] Simgesel kurallar alanında Popper'in yanlışlama mantığı *ters-yüz edilmelidir* – bir başka deyişle, aramamız gereken istisna kuralı yanlışlamaz, onu *doğrular*. Reve simgesel, kural-temelli örnekler sıralamanın ötesinde (satrançta tüm diğer muhtemel hareketlerin mantığını ihlâl eden istisnai bir hareket olarak *rok* vardır; çoğu kart oyununda da değersiz kartların oluşturduğu ve kendilerinden daha değerli kartları istisnaî olarak geçebilen bir diziliş vardır) dilbilime odaklanır: Gramerde, yokluğunda takip edeceğimiz evrensel kuralı açığa vuracak (dolayısıyla da bizi ona duyarlı kılacak) tikel bir istisnaya ihtiyaç vardır: 'Eğer karşısında kendisini ayrıştırabileceği bir istisna yoksa kuralın kendisi de yoktur.'[22] Bu tür istisnalar ekseriyetle ya-

[21] Bkz. Karel van Hete, 'Reve Vermutung', *Dr Freud and Sherlock Holmes*, Hamburg: Fischer Verlag 1994 içinde, s. 140-51.

[22] A.g.e., s. 149.

bancı bir dilin veya eskiden kalma dilbilimsel biçimlerin etkisinden kaynaklanan *deponentia* 'irrasyonel' kural-dışı haller olarak göz ardı edilirler. Örneğin Latince'de bir fiil – *or* ile sona erdiğinde genelde fiilin pasif halde olduğunu anlatır: *laudo* 'övüyorum' anlamına gelirken, *laudor* 'övülüyorum' anlamına gelir, vs. – ancak şaşırtıcı bir şekilde *loquor* kelimesi 'konuşuluyorum' değil, 'konuşuyorum' demektir!

Hegel'in dilinde, eğer kurallar doğal birer 'kendi-içindelik' olarak kalmayarak 'kendi-için' olacaklarsa – yani, eğer 'hesaba alınacaklarsa', 'oldukları gibi' algılanacaklarsa bu tür istisnalar gereklidir.[23] Bu yüzden bu tür istisnaları ve/veya ihlâlleri, başka dillerin veya aynı dilin geçmiş şekillerinin etkilerine referansla açıklamaya yönelik tüm çaba yetersizdirler: Şüphesiz ki, bu tür nedensel bağlantılar 'tarihsel olarak hatâlı'dırlar; ancak nihai anlamda *etkili* olabilmeleri için *mevcut* sistem bünyesindeki içsel bir ihtiyacı karşılıyor olmaları gerekir (tıpkı eski-Komünist ülkelerde yaşanan sıkıntılara mazeret olarak mütemadiyen hatırlatılan o talihsiz 'burjuva geçmişin kalıntıları' gibi; sanki bu 'kalıntılar' Sosyalizm'in o ânki kendi mevcut halinin tutarsızlığında önemli bir rol oynamamışlar ve onun sayesinde daim olmamışlar gibi...). Örnekler muhteliftir: Faydacı burjuva toplumun, kendi faydacı duruşunu açığa vuracak bir aristokrasiye ihtiyaç duyması; veyahut tam da o içkin başarısızlık tehlikesi, yani *gerçekleşmemesi* ihtimali sayesinde bir kudret timsali haline gelen *ereksiyon*.[24]

Evrensel ile tikel içeriği arasındaki ilişkinin üç temel versiyonu vardır.

1. O bildik nötr, tikel içeriğine duyarsız evrensellik tasavvuru: Kartezyen *cogito* tüm insanlar için ortak olan, cinsiyetten bağımsız ve böylelikle de cinslerarası siyasal eşitliğin Felsefî temelini oluşturan o nötr

[23] Evrensel 'fallik işlev' ile kurucu istisnası arasındaki korelasyonu koyutlarken Lacan'ın aklında da buna benzer bir şey vardır.

[24] Başka bir örnek: Bir çift evlenmeye (simgesel anlamda benimsenilecek ve dâimi olacak bir ilişkiye girmeye) nasıl karar verir? Genelde bu karar, uzun bir deneme ve düşünme sürecinin ardından iki eşin karşılıklı ihtiyaçlarının ve karakter niteliklerinin uyumlu olduğunu belirlemelerinin ardından *alınmaz*; tersine, ortaklaşa hayatlarındaki mutluluğu bozan ufak bir çatışmanın ardından bu çatışmanın ne kadar önemsiz olduğunu, aralarındaki bağın bu sorundan kat kat daha güçlü olduğunu fark ederler. Dolayısıyla beni bağlılığımın ne kadar derin olduğunun farkına varmaya zorlayan şey tam da böylesi rahatsız edici bir detaydır.

düşünen öznedir. Bu bakış açısıyla bakıldığında, modern felsefenin *cogito* betimlemelerinde erkeksi unsurların baskın olduğunu görüyor oluşumuz nihai kertede tarihsel şartlardan kaynaklanan bir tutarsızlıktan ibarettir: Descartes, Kant, Hegel ve diğerleriyle *cogito* 'sonuçlanmamış bir tasarı' olarak kalmıştır; sonuçları en sonuna dek düşünülmüş değildir. (Malebranche gibi post-Kartezyenler, kadınların açıkça düşünemediklerini ve erkeklere nazaran duyusal izlenimlere dair etkilere daha açık olduklarını söylediklerinde aslında kendi zamanlarının ön-yargılarını izlemişlerdir.)

2. O bildik Marksist veya eleştirel-ideolojik 'semptomatik' okuma: *Cogito*'nun evrenselliğinin ardında kimi erkeksi unsurların baskın olduğunu ayrımsamakla kalmayan ('*cogito* nihai kertede beyaz, üst-sınıf, ataerkil bireyi temsil eder') ve o en sert versiyonunda, *tikel ayrılıkları yokeden o evrenselleşme jestinin – soyut evrenselliğin tâ kendisine özgü olan* biçimin – *cinsiyetten bağımsız olmadığını, içsel olarak 'eril' olduğunu*, zira o modern erkeksi tahakküm ve sömürü tavrını tanımlayıp kurduğunu, böylelikle de cinsel ayrımın insan türünün altına düşen iki cins arasındaki basit bir farklılığı temsil etmekle kalmayıp, Evrensel ile Tikel arasındaki ilişkinin işleyişinin iki farklı kipini birden içerdiğini iddia eder.

3. Bunlarla beraber, Ernesto Laclau'nun[25] ince ince betimlendiği üçüncü bir versiyon daha vardır: Evrensel boştur, ancak tam da bu haliyle onun yerine-geçmiş gibi davranan olumsal tikel bir içerik tarafından daha en baştan doldurulmuş, yani hegemonize edilmiştir – ezcümle her Evrensel, tikel içerikler arasında verilen hegemonya mücadelesinin alanıdır. (Eğer *cogito* kadınlara karşı gizliden gizliye erkekleri yüceltiyorsa bu onun kendi doğasına özgü ezeli bir özellik değil, pekâlâ hegemonya mücadelesi sonucunda değiştirilebilecek olan bir şeydir.) Bu üçüncü versiyonla ilki arasındaki fark, üçüncünün Evrensel için nötr ve tüm cinsler için ortak olan bir içeriğe izin vermemesidir (hiçbir zaman tüm insanlar için – hem de aynı şekilde – ortak olan unsurlar tanımlayamayacağız): Evrensel'in tüm pozitif içerikleri hegemonya mücadelesinin

[25] Bkz. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso 1996. [Türkçesi: *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Çev.: E. Başer, Birikim Yay., İst. 2000.]

olumsal birer sonucudurlar – Evrensel, kendi içinde, mutlak ve katiyetle boştur.

Bu üçüncü konumu kabul ederek, Evrensel'in kendi kendisini kurmasını sağlayan o tikel tözsel içerikteki *kesikte* ısrarcı olmak gerekir. Başka bir deyişle, Hegel'in Evrensel tasavvurunun paradoksu, tikel içerikler çoğulluğunun nötr çerçevesini oluşturmak yerine içten içe bölücü oluşu, kendi tikel içeriğini parçalıyor oluşudur: Evrensel kendisini her zaman, onu direkt olarak vücuda getirmiş olduğunu iddia eden ve diğer alternatifleri (fazlasıyla tikel olarak) dışlayan tikel bir içeriğin kisvesi altında ortaya koyar.

Eğer bünyesindeki her bir unsurun kendi tikel ve özgül, ancak değiştirilemez rolüne göre hareket etmekte olduğu ahenkli bir Bütün'ün organik artikülasyonu değilse – böylesi radikal bir kesik içeriyorsa, nedir o halde Hegelci 'somut evrensellik'? Müziğe başvurmak belki bize bu noktada bir yardım sunabilir; örneğin *keman konçertosu* kavramını ele alalım – onu ne zaman ve ne şekilde fiilî bir 'somut evrensellik' olarak görürüz? Onu kendi tikel biçimlerine ayırmakla yetinmediğimiz (Klasik keman konçertosu, Mendelssohn'dan Tchaikovsky'ye ve Sibelius'a büyük Romantik konçertolar, vs.) ve 'cinslerini' veya 'aşamalarını' kavramın kendi evrenselliğini kavrayabilme (katileştirme, biçimlendirme, başlı başına bir mücadele nesnesi haline getirme) çabaları olarak tasavvur ettiğimiz zaman... Mozart'ın keman konçertolarının (kendi yüksek standartları açısından veya kendi piyano konçertolarına kıyasla) pek de başarılı sayılamayacak olmaları bile derinlemesine dikkate şâyandır – bu minvalde keman için yazdıkları arasında en çok bilinen parçasının/konçertosunun *Sinfonia concertante* oluşuna hiç şaşmamak gerekir, zira bu eser biraz garip türdedir (kemanın orkestra karşısında özerk bir rol üstlenmesine henüz izin verilmiş değildir, dolayısıyla burada bir keman konçertosuyla değil, 'konser' halindeki bir senfoniyle karşı karşıyayızdır).

Bu durum, Adorno'nun da vurguladığı üzere, kemanın piyanoyla kıyas edildiğinde öznelliği en nihai şekilde ifade eden müziksel enstrüman olmasından ileri gelir: Keman ve orkestra arasında kurduğu etkileşimi göz önüne alacak olursak, solo keman için yazılmış bir konçertonun, Alman İdealizmi'nin Özne ile Töz arasındaki etkileşim olarak adlandırılan şeyin en temel müziksel ifadesini sunduğunu söyleyebiliriz; Mozart'ın

başarısızlığı, onun henüz Beethoven ile gelecek olan ve öznelliğin radikalce ortaya konuşuyla tanımlanan evrene ait olmadığının işaretidir. Ne var ki, Beethoven'ın o tek keman konçertosuyla her şey tekrar sorunsallaşır: Beethoven, pek de haksız sayılamayacak şekilde, konçertodaki ilk hareketin temel melodik temasını *kitsch* sınırlarında dolaşırcasına yineleyici ve vurgulayıcı bir şekilde öne çıkarmakla suçlanmıştır – ezcümle, keman ile orkestra arasındaki, yani Özne ile Töz arasındaki denge, öznel fazlalığın müdahalesiyle bozulmuştur. Bu aşırılığa denk düşen karşılık 'kemana *karşı* konçerto' olarak adlandırılan Brahms'm (yine tek) keman konçertosu olsa gerektir: Orkestranın o devasa senfonik ağırlığı kemanın solo sesini çepeçevre sarar, etkileyici itkisiyle mücadele eder ve bastırır, onun senfonik dokunun/ağın unsurlarından biri haline getirir. Bu gelişimin son halkası, Schumann'ın (büyük Öteki'deki, tözsel simgesel düzendeki temellerinden tedricen soyunan psikotikçe bir inzivaya, deliliğe kayışının en kati ifadesini oluşturan) 'orkestrasız konçerto'sunun tam anlamıyla zıttı olan Bartne getirir. Bu gelişimin son halkası, Schumann'ın (büyük Öteki'deki, tözsel simgesel düzendeki temellerinden tedricen soyunan psikotikçe bir inzivaya, deliliğe kayışının en kati ifadesini oluşturan) 'orkestrasız konçerto'sunun tam anlamıyla zıttı olan Bartók'un 'orkestra için konçerto'su (solo bir sesi yansıtacak tek bir enstrümanın öne çıkamadığı, sadece orkestra için yazılan konçertosu) olsa gerektir. Bu örneklerdeki ortaklık evrensel 'keman konçertosu' kavramının tikel bir örneği, bu kavramın evrenselliği karşısında bir konum kazanmak için sarfedilen ümitsiz birer çaba oluşlarıdır: Her defasında bu evrensel kavram özgül bir şekilde 'tahrif edilir' – inkâr edilir, ters yüz edilir, kutuplarından biri üzerinde aşırı odaklanılması sonucunda da atılır gider. Ezcümle, 'kendi kavramını gerçekleştirmiş' (keman ile orkestra arasında – Özne ile Töz arasında – yaratıcı bir gerilimle ve bağdaşımla dolu bir diyalog kurabilmiş) olan bir keman konçertosu yoktur: Kavramın gerçekleşmesi göze görünmez bir engel tarafından her defasında engelleniverir. (Kavramın dolaysızca fiiliyata dökülmesini engelleyen bu içsel engel Lacancı Gerçek'in bir başka adıdır.) Burada o Hegelci 'somut evrenselliğe' güzel bir örnek vardır karşımızda: Kendi nötr ve evrensel kavramlarını basitçe örneklemeyen, onunla mücadeleye girişen, onu eğip büken tikel müdahalelerin oluşturduğu bir seri veya süreçtir – dolayısıyla Evrensel tikel örnekler edinme sürecine aktif bir şekilde tümüyle bağlıdır;

başka bir deyişle bu tikel örnek-durumlar evrensel kavramın tâ kendisinin kaderini belirlerler.[26]

Üstbelirleme kavramının Hegel'e karşı Althusser tarafından Marksist diyalektiğin anahtar kavramı olarak geliştirilişini hâlâ hatırlamakta olanlar, Althusser'in Hegel'in evrensellik kavramına karşı giriştiği polemiğin hedefini ıskalıyor olmasına hiç şaşmayacaklar: Üst-belirlemenin Althusser'ce özellikle vurgulanmış olan o en temel özelliği (tikel bir kümede karşımıza gelen evrensellik 'üst-belirlenmiş', kendine has somut şartlar tarafından özgül bir yönelim kazandırılmıştır – yani Marksist diyalektikte *istisna kuralın tâ kendisidir*; evrenselliğin kendi başına vücuda gelmiş bir haliyle hiçbir zaman karşılaşamayız) aslında Hegelci somut evrenselliğin en temel niteliğidir. Dolayısıyla somut evrenselliğin tikel kümelerden ve özgül bir içeriğin evrensel tasavvuru hegemonize ettiği durumlardan oluşan bir ağın içine artiküle edildiğini söylemek yeterli değildir; söz konusu evrenselliğin tüm tikel örneklenişleri nihayetinde başarısız olacakları gerçeğiyle ortak bir şekilde mimlenmişlerdir. Keman konçertosunun büründüğü bu tarihsel biçimlerden her biri, aslında keman konçertosu 'kavramını' tümüyle fiiliyata dökmekteki birer *başarısızlıktır*. Dolayısıyla Hegelci 'somut evrensellik' merkezî bir imkânsızlığın Gerçek'ini içerir: Evrensellik 'somut'tur, tikel oluşumlardan oluşan bir ağ gibi yapılanmıştır, zira kendi kavramına uygun veya onun için yeterli olan bir figür edinmesi ilanihaye engellenir. Bu yüzden, Hegel'in de belirtmiş olduğu gibi, Evrensel tür her zaman, kendi cinslerinden biridir: Yalnızca söz konusu olan evrenselin tikel içeriğinde bir gedik veya aralık olduğu sürece, yani sadece eldeki türün cinsleri arasında her zaman bir tanesi (türün kendisini tamamıyla vücuda getirecek olan cins) eksikse evrensenllik diye bir şey vardır.

'Hiçbir şey istememektense...'

Diyalektik süreçte 'yanlış' ('tektaraflı', 'soyut') bir seçim yapmanın zorunluluğunu en iyi ortaya koyan kavram 'inatçı bağlılık' olsa gerektir; bu fazlasıyla müphem kavram, Hegel'in *Fenomenoloji*'si boyunca işlemektedir. Bir yandan yargılayan ahlâkçı vicdanın aşağıladığı tikel bir içeriğe

[26] Hegelci diyalektik süreçte Evrensel'in yakalandığı bu dipsiz uçurumun en iyi formülasyonu Jean-Luc Nancy tarafından sunulmuştur, bkz. *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris: Hachette 1997.

(menfaate, nesneye, hazza...) patolojik bir bağlılığı anlatır. Hegel bu tür bir bağlılığı lanetliyor olmaktan çok uzaktır: Böylesi bir bağlılığın edimin ontolojik *a priori*'sini oluşturduğunu tekrar tekrar vurgular – kahramanın (aktif öznenin) ahlâkî prensiplerin (*'mores'*) sosyo-etik bütünlüğünün oluşturduğu dengeyi bozmasını sağlayan edim her zaman ve zorunlu olarak kendi cemaati tarafından bir suç olarak görülecektir. Öte yandan, bundan çok daha ürkütücü bir şekilde, kendi soyut ahlâkî standartlarına patolojik bir şekilde bağlı kalan ve onlar adına her edimi suç olarak görüp lanetleyen yargılayıcı âtıl öznenin 'inatçı bağlılığı' da vardır: Tüm aktif öznellikler hakkında bir yargı belirtmemizi meşrulaştıracak şekilde soyut ahlâkî standartlara böylesi inatçı bir bağlılık, en nihai Kötülük formudur.

Etnik tikellik ile evrenselcilik arasındaki gerilim bağlamında düşünürsek, 'inatçı bağlılık' hem öznenin hiçbir surette bırakmak istemediği kendi tikel etnik kimliğine tutunuşunu, hem de tüm tikel içeriğin evrensel değişimi dahilinde hep aynı kalan, değişmez ve durağan bir çerçeve olarak soyut evrenselliğe dolaysız bir göndermeyi betimler. Asıl diyalektik paradoks şudur ki, eğer özne kendisini tikel etnik kimliğinin tözsel içeriğinden kurtarmak istiyorsa bunu yalnızca baştan aşağı olumsal ve özel bir içeriğe tutunarak yapabilir. Bu yüzden 'inatçı bağlılık' aynı ânda hem değişime-dolayıma-evrenselleştirmeye direnişin kendisi, hem de bu değişimin uygulayıcısıdır: Kendimi şartlardan bağımsız olarak, gerçekte herhangi içsel bir zorunluluk gereği bağlı olmadığım ilineksel tikel bir unsura inatla bağladığım zaman, bu 'patolojik' bağlılık sayesinde kendimi içinde bulunduğum tikel hayat-bağlamından koparabilirim. İşte bu tam da Hegel'in 'sınırsız öznellik hakkı' dediği şeydir: Her şeyi, tüm tözsel içeriğimi, benim için diğer her şeyden daha değerli olan önemsiz ve tikel bir unsur için riske atmak. Dolayısıyla buradaki paradoks şudur: Kendi içinde tümüyle değersiz olan ancak öznenin keyfi isteğine vücut veriyor olduğu için değer kazanan – ezcümle, bir tür 'negatif değer' olarak işleyen böylesi tikel ve olumsal bir içeriğe inatla bağlanmadan kendi-için-Evrensel'e erişemem ('Bunu istiyorum, çünkü istiyorum' – söz konusu içerik ne kadar değersizse, isteğim daha da fazla ortaya konulmuş olur...). Bu özel/tikel unsur kendi içinde tabii ki olumsaldır ve tümüyle önemsizdir: Boşluğun, hiçliğin bir metonimisidir – bu X'i istemek 'Hiçlik'i istemektir'.

Öznenin o takıntılı öz-isteği olarak 'inatçı bağlılığın' karşıtı, doğal ola-

rak *disiplindir*. Disiplinin kurucu bir gücü (özellikle de anlamsız 'mekânik' bir ritüele körcesine itaati içeren böyle 'travmatik' bir boyutu) olduğu düşüncesi, Hegelci öznellik tasavvuru için hayatî önem taşır. Hegel *Nuremberg Gymnasium*'u yönetirken yıl sonunda vermiş olduğu *Gymasialreden* derslerinde, askerlik hizmetlerinde zorunlu dil pratiğinin, özellikle de Latince öğrenmenin zorunlu olması gerektiğini savunur: Batı dünyasının *lingua franca*'sı neden Yunanca değil de Latince olmuştur? Yunanca, baştan aşağı anlamla donanmış olan o mitik 'kökenlerin dili'dir: Latince ise 'mekanik'tir, ikincildir, orjinalindeki anlam zenginliğinin yitirilmiş olduğu bir taklit dilidir (Heidegger'in defaatle vurgulamış olduğu üzere) – dolayısıyla Batılı medeniyetin evrensel dolayımının Yunanca değil de Latince olması çok daha çarpıcıdır.[27] Neden?

Burada bahsedilen tek şey, bu zorunlu talimin ve anlamdan yoksun kurallara uyma kapasitesinin anlamlı ve özerk tinsel faaliyetlerin temelini oluşturuyor olması ('yüksek' yaratıcı faaliyetlere girişebilmek için öncelikle gramer kurallarını öğrenmiş ve sosyal yaftaları benimsemiş olmanın gerekmesi) ve dolayısıyla da bilahare 'yadsınarak-aşılmış' [*Aufgehoben*], daha yüce bir faaliyetin o görünmez Temel'ine indirgenmiş olması değildir. Asıl hayatî nokta şudur: Bu radikal dışsallaştırma, tüm içsel tözsel içeriğin bu fedâ edilişi olmaksızın, özne kendi Töz'üne gömülmüş olarak kalır ve o arı öz-ilişkisel negativite olarak ortaya çıkamaz – bu anlamsız mekanik talimin o asıl spekülatif anlamı tözsel hayatımın tüm 'içsel' tözsel içeriğinin terkedilişinde yatar; sadece ve sadece bu terkediş noktasından geçerek herhangi bir pozitif düzene bağlı olmayan, kendi tikel yaşam-dünyasına gömülü olan dile-getirişin o saf öznesi olarak ortaya çıkabilirim. Dolayısıyla Foucault gibi Hegel de disiplin ile özneleşme arasında yakın bir bağlantı olduğunda ısrarcıdır – tabii her ne kadar buna ufak bir yönelim değişikliği: Eklemiş olsa da: Disipline edici pratikler tarafından üretilmiş olan özne 'vücudun hapishanesi olarak ruh' değil, tabiri câizse, ruhsuz bir öznedir, 'ruh'unun derinliğinde yoksun bırakılmış olan bir öznedir.[28]

Dolayısıyla aslında Hegel'in söylemek istediği şey, ekseriyetle kendisine atfedilenin tam tersidir: Anlamsız talimlerden ve körcesine itaat-

---

[27] Bkz. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, London: Routledge 1994, s. 136.

[28] Hegel, dil alanında da 'mekanik ânı' tasavvuruyla aynı noktaya işaret eder. Bkz. Slavoj Žižek *The Metastases of Enjoyment*, London: Verso 1994.

ten oluşan bu 'mekanik' faaliyetler hiçbir zaman yerlerini, Anlam'ın o 'yüksek' tinsel ifasına bırakarak tümüyle aşılamazlar – bunun sebebi maddî bir ataletin indirgenemez kalıntıları değil, kendi tözsel içeriği karşısında öznenin özerkliğini koruma gereğidir: Bu mekanik talimin yerini Tinsel içeriğe bırakacak şekilde tümüyle yadsınarak-aşılışı (Lacan'ın diliyle söylersek, simgesel makinenin yerini Anlam'ın alışı) öznenin tümüyle Töz'e gömülüşü anlamına gelecektir. Bu anlamsız mekanik talimatlar, özneyi her tür tözsel içerik karşısında bir mesafe almaya zorladığı sürece, özne zaman zaman Anlam'ın tözsel bütünlüğüne kendinden menkul bir şekilde gömülmüşlüğünden çıkarılmalı ve saf negativitenin boşluğuyla yüzleştirilmelidir – Hegel'e göre bu rol savaşa düşer, zira savaş gündelik rutinlerin bütünselliğini altüst eden bir fedakârlık ve yokediş içerir. Ve Hegel tekrar Lacan ile tamamlanmalıdır: Öznenin bu mekanik talimin varlığıyla başa çıkmasını sağlayan şey, onda üretilmiş olan o fazla-keyiftir. Başka bir deyişle, anlamsız talimin tinsel bütünlüğe eklentisi aslında *objet petit a*'nın Anlam alanına eklentisinden başka bir şey değildir: Bu durum, Hegel'in bir tür 'semantik idealist' olmadığını gösterir – ona göre, Anlam alanı hiçbir zaman tam olarak kapanamaz ve kendisini kendisinden başka bir kaynağı olmayan bir döngüde temellendiremez, o körcesine mekanik pratiklerce sunulmuş olan *jouissance*'ın oluşturduğu 'bölünemeyen bir kalan'a dayanır. Bunu anlatan en iyi örnek, Felsefî akıl-yürütme ile ilişkisi bağlamında, dinin kendisidir: Hegel'in kendisinin de *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'de vurgulamış olduğu üzere, kendi tatminini (yani keyfi) sunmaya mahkûm olan mekanik-yineleyici edimlerin en 'yüce' örneği dua değil midir?

Hegel'in disiplin pratiklerine dair açıklamalarının Foucault'nunkilere olan üstünlüğü, Hegel'in şu soruyu cevaplayarak disiplinin aşkın kaynağını/doğuşunu sunuyor olmasından ileri gelir: Özne (veya bilahare özne olacak olan şey, Althusserci 'birey') İktidar'ın kurucu disiplinine kendisini nasıl ve neden bile isteye tâbi kılar? Nasıl ve neden onun ağına yakalanışına izin verir? Hegel'in cevabı, tabiî ki, en yüce Efendi olan Ölüm korkusudur: Vücudumun varlığı o doğal çürüme sürecine tâbi olduğu için, vücudumdan kurtulamayacağım ve onu tümüyle yadsıyamayacağım için, yapabileceğim tek şey negativiteyi vücuda getirmektir: Kendi bedenimi direkt olarak yadsımak yerine, kendi bedenî varoluşumu bedenimin mütemadi bir negatifleşimi, tâbiyeti, aşağılanışı, disiplini olarak yaşarım... Bu anlamda, kurucu disiplinin hayatı – Hegel'in *Bildung*

dediği şey – içimdeki o aşırı hayatsal-tözü etkisizleştirme, kendi hayatımı zaten ölüymüşüm gibi yaşama ve 'bana kendimi canlı hissettiren' arzuyu bertaraf etme çabasından oluşur. Beni nihai şekilde tahakkümü altına alarak ezen Efendi'ye dair o pozitif figür, aslında en mutlak Efendi olan Ölüm'ün radikal negativitesinin yerine-geçmiştir – bu durum, tüm hayatını Efendi'sinin öleceği, artık en nihayetinde tümüyle canlı olabileceği, 'hayattan keyif alacağı' o ânın beklentisiyle geçiren takıntılı nevrotiğin içine düştüğü darboğazı açıklar; Efendi fiilen öldüğünde bunun yarattığı etki doğal olarak beklenilen tam tersidir: Takıntılı nevrotik, fiiliyattaki Efendi'sinin ardında yatmakta olan mutlak Efendi'yle, Ölüm'ün boşluğuyla yüzyüze gelir.

Hegel'in ipuçlarını çoktan vermiş olduğu ve Lacan'ın da iyice geliştirmiş olduğu şey, bedenin ve bedenî hazların bu bırakılışının nasıl da kendi başına bir haz yaratıyor olduğudur – bu tam da Lacan'ın artı-keyif dediği şeydir. İnsanın libidinal ekonomisinin temel 'sapkınlığı', haz verici bir faaliyet yasaklandığı ve 'bastırıldığı' zaman hiç de öyle basitçe Yasa'ya tüm hazlardan arınmış bir itaatten oluşan bir hayat elde ediyor olmayışımızda yatar – Yasa'nın uygulanışının tâ kendisi libidinal anlamda uyarıcı hale gelir, böylelikle de yasaklayıcı faaliyetin kendisi özgül bir haz sunar. Örneğin asetiğin durumuna bakacak olursak, Hegel onun bedenini sonu gelmezcesine yerden yere vurarak aşağılayışının nasıl da sapkınca ve aşırı bir keyif kaynağı haline geldiğini vurgular: Libidinal tatminden vazgeçişin kendisi özerk bir tatmin kaynağı haline gelir – kölenin köleliği kabullenişi karşısında aldığı 'rüşvet' budur.[29]

Buradaki anahtar sorun, *bedeni yadsımanın* diyalektik bir şekilde *vii-*

[29] Judith Butler'a göre Hegel, dinî fedakârlığın yapısıyla uğraşırken, kendi başına bir tatmin, bir acı-içinde-haz sunduğu ölçüde bu fedakârlığın sahte/yanlış olduğunu gösterecek olan o diyalektik tahribi (veya Lacancı terimlerle söyleyecek olursak, dile getirilen içeriğin dile getirilme konumuna referansla zayıflatılışını) göz ardı eder. (Kendime acı veririm, ancak o öznel dile getirme konumu düzleminde bu acıyı aşırı derecede haz verici bir şey olarak deneyimlerim). Butler'a göre dinî fedakârlıkta acı ve tatmin dışsal bir şekilde birbirlerine karşıttırlar; acıya katlanmamı hattâ kendime acı vermemi sağlayan şey ondan direkt olarak aldığım sapkınca tatmin değil, burada bu dünyada daha da acı çektikçe, bunun karşılığını ölümden sonra, Öte'de daha da fazla alacağıma inanıyor olmamdır. (Bkz. Judith Butler, *The Psychic Life Of Power*, Stanford, CA: Stanford University Press 1997, s. 44.) Peki bu aslında tam da Hegel'in duruşu değil midir? Hegel de o vadedilmiş Öte'nin aslında o gelecek ödülü hayal ederek şimdi ve burada aldığım hazzı örten bir maske olduğunun pekâlâ farkında değil midir?

cuda gelmiş yadsımaya dönüşmesi veya libidinal bir çabanın bastırılarak bu bastırma ediminin tâ kendisinde libidinal tatmin bulmaya dönüşmesi ihtimalidir. Bu gizem *mazoşizmin* gizemidir: Erotik tatminin bu şiddetli reddi nasıl erotize edilebilmektedir? Libidinal uğraşı nasıl olup da yalnızca ana hedefinden sapmakla kalmayıp, bu hedefe karşı çıkmaya dahi dönüşebilmektedir? Erotik dürtünün kendi 'doğal' nesnesinden 'ayrılabilirliğine', bağlılığının bir nesneden başkasına kayma ihtimaline verilen Freudçu ad *ölüm dürtüsünden* başka bir şey değildir. Nietzsche bilindiği üzere *Ahlâk'ın Soykütüğü*'nde yaşama isteğinin o nihilistik reddini açıklayabilmek için, hiçbir şey istememek ile Hiçlik'i istemek arasında bir ayrıma gitmiştir: Nihilistin hayata karşı beslediği nefret 'hayatın en temel varsayımlarına karşı bir isyandır; ancak yine de bir istektir ve öyle de kalacaktır! ... insan hiçbir şey istememektense hiçliği bile ister.'[30] Bu noktada (Nietzsche'yi göz ardı eden) Lacan'ın da histerik anoreksi tanımlamasında içten içe aynı ayrımı anıyor olduğunu hatırlamak gerekir: Anoreksik özne yalnızca yiyeceği reddederek yemiyor değildir – *o Hiçlik'in tâ kendisini yer*. Lacan'a göre insan arzusu (hayvan dürtüsünün tersine) her zaman ve kurucu bir şekilde Hiçlik'e yapılan bir gönderme ile dolaylanmıştır: Arzunun asıl nesnesi-sebebi (ihtiyaçlarımızı gideren nesnelerin tersine) tanımı gereği bir 'yoksunluk metonimisi'dir, Hiçlik'in yerine-geçer. (Bu yüzden de Lacan'a göre arzunun nesnesi-sebebi olarak *objet petit a* en başta yitirilmiş olan nesnedir: Yitik olduğu ölçüde onu arzuluyor değilizdir – zira bu nesne pozitifleşmiş kayıptan başka bir şey değildir.)[31]

Dolayısıyla 'inatçı bağlılık' sorunsalına geri dönmüş bulunuyoruz, zira her tür tikel içerikten ayrılabilir/soyutlanabilir olma ile ufak tikel bir nesneye (bizi tüm diğer nesnelere karşı duyarsız kılacak kadar) aşırı derecede bağlı olma arasındaki karşılıklı ilişkiyi katiyetle unutmamak gerekir – bu ikincideki tikel nesne, Lacan'ın Kant'ı izleyerek 'negatif değerlik' adını vermiş olduğu şeydir, yani, kendi pozitif mevcudiyetiyle Hiç-

[30] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, New York: Vintage 1989, s. 163.

[31] Bu ise dışsal ve içsel yadsıma arasındaki mantıkî ayrımla bağlantılı değil midir? Stalinist paranoyanın temel prosedürü dışsal yadsımayı içsel olarak okumaktır: İnsanların Sosyalizm'i kurmakta gösterdikleri duyarsızlık (bunu yapmak istemeyişleri) aktif bir komplo girişimi (yapmamayı istemek, ona karşı çıkmak) olarak görülür. Ölüm dürtüsünün mekânının tam da dışsal ve içsel yadsıma arasındaki – hiçbir şey istememekle Hiçlik'i istemek arasındaki bu aralık olduğunu söyleyebiliriz.

lik ile açılan boşluğun (ya da o imkânsız Şey'in dipsiz uçurumunun) yerine-geçen bir nesnedir; dolayısıyla *bu tikel nesneyi istemek, ne olursa olsun ona olan 'inatçı bağlılık'tan ödün vermemek, gerçekte 'Hiçlik'i isteme'nin en somut biçimidir.* Aşırı bağlılık ve bağlılıktan yoksunluk, bu minvalde, *stricto sensu* çakışmaktadırlar, zira tikel ve olumsal bir nesneye aşırı bağlılık aslında tam da o ölümcül bağlılık-sızlığın uygulayıcısıdır: Daha patetik bir örneği ele alacak olursak, Tristan'ın Isolde'ye o kayıtsız şartsız aşırı bağlılığı (ve aynı şekilde Isolde'nin bağlılığı) aslında bağlılıksızlığının, dünyayla tüm bağlarını atışının ve Hiçlik'e gömülmüşlüğünün büründüğü temel biçimdir. (Ölüm imgesi olarak güzel bir kadın, erkeğin fantazmik uzamının standart bir unsurudur.)

Bu paradoksun, Lacan'ın yüceltim (tikel pozitif bir nesneye 'Şey olma onuru' kazandırma) kavramıyla nasıl iyi uyuştuğunu görebiliriz: Özne bir nesneye, tabiî kendisi için Hiçlik'in temsilcisi olarak işlediği sürece, aşırı bir şekilde bağlanıp kalır. Bu noktadan sonra Freud-Lacan ikilisi Nietzsche'den ayrılırlar: Nietzsche'nin hayat-dolu güdülere karşıt olarak işleyen 'nihilistik' bir jest olarak gözden çıkardığı şey, Freud ve Lacan tarafından doğal güdülere karşı insan dürtüsünün temel yapısı olarak tasavvur edilir. Başka bir deyişle, Nietzsche'nin bir türlü kabullenemediği şey ölüm dürtüsündeki o radikal boyuttur – kendinden menkul bir tatmine yönelik o aşırı İstenç, her zaman, Hiçlik'e tutunan 'nihilistçe' bir inatçı bağlılık tarafından dolayımlanmıştır. Ölüm dürtüsü hiç de öyle hayat-dolu güdüler karşısında gelişen nihilistçe bir karşı çıkış değildir; tersine, uğrunda her şeyi riske atabileceğimiz bir Neden'e (aşk, sanat, bilgi veya siyaset) 'tutkuyla bağlanabilmemiz' için öncelikle hayatın o aptal kendinden-menkul ritmini kırıp aşmamızı sağlayan şey işte tam da Hiçlik'e yapılan bu göndermenin sahip olduğu biçimsel yapıdır. Bu kati anlamda düşünecek olursak, dürtülerin yüceltiminden bahsedemeyiz, zira mevcut haliyle dürtü yüceltime özgü o yapıya sahiptir: Bizi tatmin edecek olan belirli bir hedefe odaklanmak yerine, boşluğun etrafında dolanıp durmaktan, merkezî boşluğun yerine-geçen nesneyi defaatle ıskalıyor olmaktan tatmin olmaya başladığımız zaman içgüdüden dürtüye geçmiş oluruz. Dolayısıyla bir özne bir dizi pozitif nesneyi arzuladığında öncelikle yapılacak olan şey, tikel nesneler olarak kendi başlarına arzulanan nesneleri Hiçlik'in yerine-geçen *o* nesneden ayırt etmektir. Bu nesne, kelimenin tüm Kantçı anlamıyla bir tür 'negatif değerlik' olarak işlemektedir.

'Hiçbir şey istememek' ile 'Hiçlik'in kendisini istemek' arasındaki bu Nietzschegil ayrım, Lacan'ın, Ernst Kris'in kendi kendini 'patolojik' bir şekilde intihalle suçlayan hastasına ilişkin olarak geliştirdiği 'hiçbir şey çalmamak' ile 'Hiçlik'in kendisini çalmak' arasındaki ayrımın arkaplanında okunmalıdır: Analisti, Kris'in gerçekte hiçbir şey çalmamış olduğunu (düşüncelerini başkalarından çalmış olduğuna saplantılı bir şekilde inanan bu entelektüele) ispatlasa bile, bu yine de onun masum olduğunu ispatlamaya yetmez. Hastanın çaldığı şey 'hiçliğin' tâ kendisidir, tıpkı bir anoreksiğin sanılanın tersine hiçbir şey yemiyor ol*ma*ması – *Hiçlik'in tâ kendisini yiyor olması* gibi... Peki sıklıkla anılan bu pasajlar bize tam olarak ne anlatırlar? Darian Leader[32] bu vakayı başka bir hastanın anlatmış olduğu bir anekdota bağlar: Bir işveren çalışanlarından birinin bir şeyler çaldığından şüphelenmektedir, adam her akşam fabrikadan çıkarken taşıdığı elarabasını ince ince aratır, ancak hiçbir şey bulunamaz – tâ ki adamın elarabalarını çaldığı anlaşılıncaya kadar... Aynı çizgiler üzerinde düşünecek olursak, Kris'in hastasının 'patolojik' bir intihal saplantısına kapılarak kendi kendine yöneltmiş olduğu bu suçlamayı, Lacan'ın da vurguladığı üzere, ilk görüşteki haliyle almamak ve ona aslında kimsenin düşüncelerini çalmıyor olduğunu ispatlamaya çalışmamak gerekir – hastanın (hattâ analistinin) görmekte başarısız olduğu şey şudur ki 'asıl intihal edilen şey nesnenin formunda yatar, zira adamın gözünde herhangi bir şeyin değerli olabilmesi için öncelikle başka birisine ait olması gerekir':[33] Hastanın sahip olduğu her şeyin çalıntı olduğunu düşünmesi, kendisine gerçekten ait olan, tamamen 'onun' olan bir şeye sahip olmayışından aldığı o derin tatmini – *jouissance* – gizlemektedir.

Bu çalma tavrı, arzu düzleminde, arzunun gerçekte her zaman Öteki'nin arzusu olduğu, hiçbir zaman dolaysızca 'benim' olmadığı anlamına gelir (bir nesneyi yalnızca Öteki tarafından arzulandığı ölçüde arzulayabilirim) – dolayısıyla otantik bir şekilde 'arzuluyor' olmamın yegâne yolu, tüm pozitif arzu nesnelerini reddederek Hiçlik'in tâ kendisini arzulamamdır (arzunun tâ kendisini oluşturan Hiçlik'in o özgül formunu arzularım – bu anlamda insan arzusu nihaî kertede daima arzulama arzu-

[32] Bkz. Darian Leader, *Promises Lovers Make When It Gets Late*, London: Faber & Faber 1997, s. 49-66.

[33] A.g.e., s. 56.

sudur, Öteki'nin arzusunun nesnesi olma arzusudur). Burada da Nietzsche ile nasıl bir homolojinin mevcut olduğunu kolayca görürüz: İstenç yalnızca Hiçlik'i aktif bir şekilde isteyen bir İstenç olabildiği müddetçe 'İstenç İstenci' – yani, isteyişin tâ kendisini isteyen bir isteyiş olabilir. (Bu tersine çevirişin bir başka örneği de, Romantik âşıkları maşuğunun değil Aşk'ının âşığı olarak karakterize etmektir.)

Burada özellikle önemli olan unsur, (simgesel) biçimin kendisinin de kendi unsurları arasında sayılmasını sağlayan o öz-düşünümsel dönüştür: Tıpkı elarabasını (çalıntı eşyaları bir araya getiren biçimi-mahfazayı) çalmanın, Hiçlik'in tâ kendisini (bünyesinde potansiyel olarak çalıntı eşyalar barındıran o boşluğun) çalmak demek olması gibi, İstenç İstenci de aslında tam da hiçlik İstenci'dir. Bu 'hiçlik' nihai kertede öznenin tâ kendisinin yerine-geçmiştir – yani, özneyi temsil eden ancak gösterilenden yoksun olan o boş gösterendir. Dolayısıyla özne, simgesel ağa direkt olarak eklemlenmiş değildir: Özne tam da anlamlandırma süreci aksadığı ân bu ağa eklemlenir. Kesinlikle kabullenilemez addettiği bir iş teklifiyle karşılaştığında Sam Goldwyn'in söylediği o meşhur 'Beni bunun dışına dahil edin!' cümlesi, simgesel düzen ile ilişkisinde direkt dahil edilişle direkt dışarıda bırakılış arasında bir yerde kalakalmış olan öznenin ara konumunu kusursuz bir şekilde ifadelendirir: Özneyi 'diğer gösterenler için temsil eden' gösteren boş gösterendir – yani, 'gösterilenden yoksun olan gösteren'dir, 'hiçbir şeyin (öznenin) bir şey olarak sayılmasının' vesilesi (kisvesi) olan gösterendir. Bu gösteren sayesinde özne, sadece simgesel ağa eklemlenmiş olmakla kalmaz, onun (bu gösteren için uygun bir gösterilenin bulunmayışından da anlaşılacağı üzere) bu ağdan dışlanmış olduğu gerçeği de böylece ağa 'dahil edilmiş', kayda geçirilmiş olur.

Bu durum (Lacan'ın kendisi tarafından da anılmış olan) o çocuksu ve anlamsız konuşmalarla aynıdır: 'Üç kardeşim var, Ernest, Paul ve kendim' – buradaki üçüncü terim, yani 'kendim', öznenin nasıl olup da hem seriye ('kendim' olarak) dahil edildğini hem de (kendisi dahil üç kardeşi olan o na-mevcut 'dile getiriş öznesi' olarak) serinin dışında bırakılmış olduğunu anlatır – bu terim beni 'dışarıya/dışarıdalığa dahil eder'. Bu dönüşlü düşünümsellik, dile getirişin öznesi ile dile getirilmiş olan ifadenin öznesi arasındaki aralığı daim kılar. O eski ve meşum Freudcu örneği alacak olursak, hasta bize '[Rüyamdaki] o kişinin kim olduğunu bilmiyorum, ama kesinlikle annem *değildi*' dediğinde buradaki gizem şu-

dur: Neden kimse tarafından ima dahi edilmemiş olan bir şeyi yadsımaya kalkmıştır ki? Hastanın sarf ettiği 'O benim annem *değildi*!' cümlesinin gerçek mesajı, dile getirilmiş olan içerikte değil, öncelikle bu cümlenin söylenmiş olmasında yatar – asıl mesaj, bu mesajı bildirme ediminin tâ kendisinde saklıdır (tıpkı onu hırsızlıkla suçlayan kimse olmamasına rağmen 'Ben çal*ma*dım!' diyen birisinin durumunda olduğu gibi – neden onu suçlamak kimsenin aklından bile geçmezken kendini savunmaya kalkmıştır ki?). Dolayısıyla bu mesajın bir şekilde iletilmiş olduğu gerçeğinin kendisi, 'dışarı dahil edilmek' yerine 'dahile çıkarılması' gereken elarabası gibidir: İçeriğe (hırsızlığa) dair o en hayatî unsuru sunarak bize birçok şey söylemiş olur.

Bu 'beni dışarı dahil et' formülü *takıntı hastasının* öznel tavrına dair en kati tanımı sunar. Takıntılının temel hedefi nedir? Saf bir görünmez aracı konumuna erişmek – yani öznelerarası ilişkilerde kimyadaki 'katalizör'ün rolünü oynamak: Kendisi herhangi bir şekilde değişmeksizin veya etkilenmeksizin belirli bir hareketi/faaliyeti hızlandıran, hattâ harekete geçiren bir töz/madde olmak... Kendi kişisel deneyimlerimden, o nazik müdahalelerimden birinin nasıl felâketengiz sonuçlara yol açtığını hatırlıyorum. Analist olan bir arkadaşımın hastalarını da kabul ettiği dairesinde bir odada uyuyordum; bu odaya çok yakın olan bir başka odada da başka bir analist hastalarını kabul ediyordu. Bir keresinde gün ortasında odama bir paket bırakmak için daireye uğramam gerekti; duyduğum seslerden diğer analistin odasında bir hastasının olduğunu anladım ve sessizce odama girerek paketimi bir dolaba koydum. Bu esnada odadaki masanın üzerinde normalde orada olmayan bir kitabın durduğunu fark ettim; aynı şekilde, kitaplıkta da masanın üzerindeki kitaba tamı tamına uyan bir boşluk olduğunu gördüm – ezcümle, kompulsif ayartıya direnemeyerek kitabı yerine koydum ve yine sessizce daireden çıktım. Ancak daha sonra arkadaşımdan, bu yaptığım yüzünden, basit bir nesneyi ait olduğu yere geri koymuş olmam yüzünden, yan odadaki analistin bir sinir krizi geçirmesine sebep olduğumu öğrendim. Meğer masanın üzerinde bulduğum kitap, bu analistin, odasını bana tahsis eden arkadaşıma geri vereceği bir kitapmış. Ben gelmeden az önce odama giren analist, zaten gecikmiş olduğunu bildiği için hastasını daha fazla bekletmemek için kitabı aceleyle masanın üzerine koymuş ve odadan çıkmış. Ben çıktıktan hemen sonra hasta tuvalete gidecek olunca da analist fırsatı değerlendi-

rerek kitabı yerine koymak istemiş – *kitabın ait olduğu yere çoktan konulmuş olduğunu* fark etmesiyle nasıl bir şok geçirmiş olduğunu hayal etmek çok güç olmasa gerek! Odaya girişleri arasında yalnızca iki veya üç dakikalık bir zaman farkı olduğu ve hiç kimsenin sesini de duymadığı için (sessizce girip çıkmıştım) kitabı yerine bir şekilde kendisinin koymuş olduğuna ikna olmuştu. Ancak kitabı çok az bir zaman önce masanın üzerine koyduğunu net bir şekilde hatırlıyor olduğu için de sanrılar gördüğünü ve edimleri üzerindeki kontrolünü yitirmeye başladığını düşünmüştü – hikâyeyi analistten dinlemiş olan arkadaşım bile onun aklını yitirmeye başladığını düşünmüştü...

Coen kardeşlerin o harika filmi *'Blood Simple'* benzer bir duruma sahne olur: Kıskanç bir koca tarafından karısını ve âşığını öldürmesi için tutulmuş olan özel dedektif bunun yerine kocanın kendisini öldürür. Ölü kocayı bulan âşık, suçu metresinin (ölen adamın karısının) işlediğini düşünerek tüm izleri yok eder; kadın ise, yine yanlış bir şekilde, suçu âşığının işlediğini zanneder – çiftin, aslında başka bir failin duruma müdahale ettiğinden habersiz olmaları nedeniyle beklenmedik karışıklıklar çıkar... takıntılı nevrotiğin ulaşmaya çabaladığı ideal tam da budur: Bir şekilde 'dahil olmak' (duruma müdahale etmek), ancak bunu 'dışarıda' kalarak, hiçbir zaman durumun unsurları arasında gerektiği gibi sayılamayan, dahil edilemeyen görünmez bir aracı konumunda durarak yapmak ister.

'Sleeping with the Enemy'/İçimdeki Düşman filminde Julia Roberts hasta sadist kocasından kaçarak küçük bir Iowa kasabasında yeni bir kimlik edinir; koca ise kadını bulmaya çabalarken onun kör ve yaşlı annesini bir huzurevinde bulur – kızının nerede olduğunu söylemesi için, Julia Roberts'ın kocasının hasta bir katil olduğunu bilen, onu kocasının peşinde olduğuna dair uyarmak ve intikamından korumak isteyen bir polis gibi davranır. Adam Julia Roberts'ı kendi öfkesinden koruma çabasını, Julia Roberts'ı bulmak ve intikam almak için kullanır – kendisini Julia Roberts'ı korumak isteyenlerin arasına dahil ettiğinde, en nihayetinde olduğu kişi olarak, 'kendisini dışarıya dahil etmiş' olur... benzer bir tersine çevirme, John Dickson Carr'ın uzmanı olduğu 'kilitli-oda gizi'ni (hermetik bir şekilde yalıtılmış bir yerde gerçekleşmiş olduğu için aslında 'gerçekleşmiş olamayacak' olan cinayeti) çözmenin muhtemelen en iyi yolunu sunar: Katil cinayeti ilk fark etmiş olan kişidir – 'Cinayet! Ci-

nayet!' diye bağırarak içerideki kişiyi odasının kilidini açmaya iter ve *sonra* da onu hızlıca öldürür – katil cinayeti 'keşfetmiş' olan kişi olduğu için de kimse *ondan* şüphelenmez... yine burada da katil cinayeti çözmeye çalışanların 'dışlarına dahil olmuştur'. (Tabiî buradaki mantık 'Hırsızı yakalayın!' diye bağıran hırsızın kendisini potansiyel hırsızların 'dışına dahil edişindeki' mantıkla aynıdır.)

Her iki halde de mevcut durumu anlamaya çalışanların içine düştükleri hatâ, tehlikeli katilin peşinden koşarken şüpheliler listesine el arabasını dahil etmeyi unutmuş olmalarıdır – yani, suçu çözmeye veya engellemeye çalışanların kendilerini. Öznelliğin bir seriye 'imkânsız' işlenişi ile boş biçim ('gösterilensiz gösteren') arasındaki bağ hayatî önem taşır: Bu seri yalnızca içindeki unsurlardan biri boş olduğunda, yani serinin kendi biçimsel ilkesini yine seriye işleyen bir unsur mevcut olduğunda özneleşebilir: Bu unsur öyle basitçe 'hiçbir anlama gelmez' değildir; daha çok 'Hiçlik'in kendisi anlamına gelir' ve bu haliyle de özneyi temsil eder. Dolayısıyla *düşünümün*, öznellikle eş-tözlü olan o kendinden-menkul düşünümsel dönüşün gizemiyle tekrar karşı karşıyayızdır. Bastırına ilkin başat sosyo-simgesel düzen tarafından 'aykırı' görülen *arzuları düzenleme* çabası olarak ortaya çıkar; ancak bu bastırına gücünün kendisini psişik ekonomi dahilinde tutmasının tek yolu *düzenleme arzusunca* daim kılınması – yani o biçimsel düzenleme/bastırma faaliyetinin libidinal olarak geliştirilmesi ve özerk bir libidinal tatmin kaynağına dönüştürülmesidir. Düzenleyici faaliyetin kendisince sunulan bu tatmin, bu düzenleme arzusu, Leader'ın alıntıladığı hikâyedeki elarabasıyla aynı yapısal işleve sahiptir: Öznenin düzenlemeye çabaladığı tüm arzuları yakından inceleyebiliriz, ancak sadece ve sadece düzenleme arzusunun kendisini 'dışarıya dahil edersek' öznel duruşunun o özgül kipini açacak olan anahtara ulaşabiliriz...

Bu düşünümsel tersine-çeviriş o en temel haliyle histerinin tâ kendisidir: Arzuyu tatmin etmenin imkânsızlığının, tatminsizlik arzusunu arzulamaya (dolayısıyla da 'düşünümsel' bir arzuya, '*arzulamayı* arzulamaya') dönüştürülüşüdür. Belki de Kant'ın felsefesinin temel kısıtlaması budur: Tek başına biçimciliği değil de, *biçimi içeriğin bir parçası olarak görememesi, ona dahil edememesi*. Kant bunu ilk bakışta *gerçekten de* başarmış gibidir: Ahlâk Yasası'nın saf *biçiminin* gizemli bir şekilde ahlâkî failin pratik faaliyetinin temel güdüsü, güdülendirici gücü *olabiliyor*

olması Kant'ın etik teorisinin ana unsuru değil midir? Ne var ki, bu noktada 'kendi içindelik' ile 'kendi içinlik' arasındaki o Hegelci ayrımı ortaya koymamız gerekir: Kant bu adımı (biçimi içeriğin 'dışına dahil etmeyi') *kendi içinde* gerçekten de başarır – ancak kendi için değil; Kant biçimin içeriğin 'dışına dahil oluşunun' tüm sonuçlarını üstlenmeye hazır değildir ve dolayısıyla da biçimi 'saf biçim' olarak görmeye ve içeriğiyle soyut bir şekilde karşılaştırmaya devam eder (bu yüzden de tüm formülasyonlarında mütemadiyen o bilindik Ödev'in evrensel Çağrı'sı ile patolojik bencilce güdülerinin zenginliği arasında yarılmış insan tasavvuruna 'gerileyip' durur). Bir anlamda Hegel, Kant'a göründüğünden çok daha yakındır: İkisi arasındaki farklılığı yaratan şey, Kendi-içindelik'i Kendi-içinlik'ten ayıran o ekseriyetle gözden kaçan uçurumduur.

Materyalist Bir İnayet Teorisine Doğru

Dolayısıyla aslında Hegelci somut evrensellik göründüğünden çok daha paradoksaldır: Estetik organik bir bütünsellikle uzaktan yakından hiçbir âlâkası yoktur, zira tam da böylesi bir bütünselliği ilanihaye zehirleyip bozacak olan o fazlalığı ve/veya uçurumu düşünümsel bir şekilde 'dışına dahil eder' – bir seri ile fazlalığı, veyahut, Bütün ile onun istisnasını oluşturan Bir arasındaki o indirgenemez ve açıklanamaz uçurumu tam da 'somut evrenselliğin' *zeminidir*. Bu yüzden Hegel'in asıl siyasal-Felsefî mirasçıları, yeni bir tözsel Düzen'e geri dönerek (cemaatçiler gibi) modernitenin aşırılıklarını tasfiye etmeye çabalayan yazarlar değil, her kurulu düzende kurucu bir öğe olarak bulunan o aşırılığın/fazlalığın siyasal mantığını tümüyle benimseyen yazarlardır. En önde gelen örnek, tabiî ki, Carl Scmitt'in o karar-merkezci iddiasıdır – ona göre hukukun üstünlüğü, nihaî kertede, kendinden başka hiçbir temeli olmayan derin ve dipsiz bir şiddetten (şiddetli bir dayatmadan) destek alır: Bu edimin kendi kendini meşrulaştırmak için andığı her tür pozitif kaide, kendi kendini varsayan bir şekilde bu edim tarafından koyutlanmıştır.[34]

Schmitt'in konumunun temel paradoksu, liberal-demokrat biçimciliğe karşı yürüttüğü polemiğinin engellenemez bir şekilde biçimci tuzağa yakalanıvermesidir. Schmitt siyasallığın (ister Kelsen'de olduğu gibi ya-

[34] Bkz. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MA: MIT Press 1988.

sal normatist kisve altında, isterse de ekonomik faydacılık kisvesi altında) bireysel çıkarlar arasındaki ilişkileri düzenleyen önceden varsayılmış nötr-evrensel normlar veya stratejik kurallar bünyesinde temellendirilişini hedef alır: Saf normatif bir düzenden sosyal hayatın fiiliyatına dolaysızca geçmeye imkân yoktur – bu ikisi arasındaki zorunlu aracı, temeli yine kendisinde olan bir İstenç edimi, bir karardır ve belirli bir düzen veya yasal bir hermenötik (soyut kuralların okunuş kipi) dayatır. Kendi başına alındığında her normatif düzen soyut biçimciliğe saplanıp kalmıştır; kendisini fiilî hayattan ayıran uçurumu aşamaz. Ancak (Schmitt'in temel argümanı da budur) bu uçurumu aşabilen karar, somut düzene ilişkin olarak verilmiş bir karar değil, en temel haliyle düzenin biçimsel ilkesi için verilmiş bir karardır. Dayatılan düzenin somut içeriği keyfidir, Egemen'in isteğine bağımlıdır, tarihsel olumsallığa kalmıştır – *düzen ilkesinin*, Düzen'in *Dass-Sein*'ının, somut içerik, yani *Was-Sein*'ı üzerinde önceliği vardır. Modern muhafazakârlığı tüm diğer gelenekçilik biçimlerinden kati bir şekilde ayırt eden bir unsurdur bu: Modern muhafazakârlık o geleneksel değerler ve/veya otoriteler kümesindeki çözünmeyi liberalizmden bile daha fazla benimser – evrensel bir şekilde kabullenilebilecek bir çerçeve işlevini yürütebilecek olan hiçbir pozitif içerik yoktur. (Düzen ilkesi ile herhangi somut bir düzen arasındaki bu ayrımı alenen ilk koyutlayan Hobbes olmuştur.) Dolayısıyla buradaki paradoks yasal normatif biçimciliğe karşı çıkmanın yegâne yolunun karar-merkezci biçimciliğe dönmektir – modernitenin ufku dahilinde biçimcilikten kaçmanın imkânı yoktur.

Peki bu uçurum, bize aym zamanda Lacan'ın 'evrensel ve kurucu istisnası' mantığının o zımnen siyasal arkaplanını sunmaz mı? Schmitt'in liberalizm eleştirisini Lacan'ın diline çevirmek gayet kolaydır: Liberalizmin yanlış-tanımış olduğu şey, o istisnaî/fazlalıklı Ana-Gösteren'in oynadığı kurucu roldür. Bu Lacan göndermesi Schmitt'in istisna kavramındaki o zorunlu müphemliği açıklayabilmemizi sağlar: *Hem* Gerçek'in (simgesel *automaton*'un evrenini alt üst eden saf olumsallığın) o ansızın gelen müdahalesini, *hem de* (simgesel normda temellenmeksizin, şiddete başvurarak) simgesel normatif bir düzeni dayatan Egemen'in temel jestini anlatır: Lacan'ın dilinde istisna, hem *objet petit a*, hem de S_1, yani Ana-Gösteren'dir.

Kurucu edimin bu ikili doğasını dinde açıkça görürüz: İsa takipçile-

rini *hem* kendilerinden üstün olanlara mevcut gelenekler dahilinde itaat edip saygı duymaya, *hem de* onlardan nefret edip onlara karşı çıkmaya, onlarla olan tüm insanî bağları atmaya çağırır: 'Eğer ki biri bana gelir ama babasından ve anasından, karısından ve çocuklarından, kız ve erkek kardeşlerinden – evet, hattâ kendi hayatından – nefret etmezse, benim havarim olamaz' (Luke 14: 26). Burada İsa'nın 'etiği din adına askıya alışı'nı görmekte değil miyiz? Kurulu etik normların (sosyal hayatın tözünü oluşturan ahlâkî prensiplerin) evreni yeniden benimsenilir, ancak sadece İsa'nın otoritesi tarafından 'dolayımlanmış' olduğu sürece: Öncelikle o radikal negativite jestini yerine getirmeli ve bizim için çok değerli olan her şeyden vazgeçmeliyiz; sonra bunları geri alınız – ancak İsa'nın isteğinin bir ifadesi olarak, onun tarafından dolayımlanmış olarak (Egemen'in pozitif yasalarla kurduğu ilişki de aynı paradoksu içerir: Egemen bizden yasalara uymamızı sadece kendisi yasaların askıya alındığı noktayı oluşturduğu sürece ister). İsa, Eski Ahit'i bozmaya değil, tamamlayarak ifa etmeye geldiğini söylerken, buradaki o 'tamamlayarak ifa etme'yi Derrida'daki eklenti temasının müphemliğine bağlayarak okumamız gerekir: *Yasa'yı tümüyle ifa eden, gerçekleştiren bir edim onun o dolaysız otoritesini bozar*. Bu kati anlamda düşünecek olursak, 'Aşk Yasa'nın İfasıdır' (Romalılar 13: 10): Aşk Yasa'nın (On Emir'in) amaçladığı şeyi gerçekleştirir, ancak bu gerçekleştirmenin kendisi aynı zamanda Yasa'nın askıya alınışını da beraberinde getirir. Bu otorite paradoksuna uyan inanç tasavvuru Kierkegaard tarafından geliştirilmiştir; bu yüzden ona göre *din katiyetle moderndir*: Geleneksel evren etiktir, Dinî evren ise Eski Usuller'in radikal tahribini getirir – asıl din, gelenekteki temelimizi yitirdiğimizde İmkânsız üzerine girdiğimiz çılgınca bir bahistir.

Dolayısıyla Schmitt'in istisna kavramında tam anlamıyla modern olan unsur, o derin ve dipsiz özgür karar ediminin, kendi pozitif içeriğinden bağımsız olduğunu şiddetle ortaya koyan jestte yatar. Asıl 'Modern' olan, karar edimiyle bunun içeriği arasındaki uçurumdur – asıl önemli olanın içerikten bağımsız olarak edimin kendisi olduğu (veyahut da pozitif düzenden bağımsız olarak 'düzenleme'nin kendisi olduğu) algısıdır. 'Muhafazakâr modernizm'i temellendiren paradoks, en içten modernizm imkânının tam da tersi olan şeyin, pozitif sebeplerde temellendirilemeyen kayıtsız şartsız bir otoriter geri dönüşün sureti altında ortaya konuluyor olmasıdır. Sonuçta modern Tanrı kader Tanrı'sıdır, Biz ve Onlar

arasında, Dostlar ve Düşmanlar arasında, Kurtarılanlar ve Lanetlenenler arasında derin ayrım çizgileri çeken Schmittçi bir siyasetçidir – bunu da *tamamen biçimsel, derin ve dipsiz bir karar edimiyle, ilgili olan insanların fiilî özelliklerinde ve edimlerinde herhangi bir temel aramaksızın yapar* – zira onlar henüz doğmamışlardır bile –. Geleneksel Katolisizm'de kurtuluş dünyada yapılan iyi eyleyişlere dayanır; Protestanlık'taki kader mantığında ise, dünyevî eyleyiş ve kazanılan servetler en iyi ihtimalle söz konusu öznenin esrarengiz bir ilahi edimle kurtarılmış olduğunun *işareti* olabilirler – yani, bu kişi zengin olduğu veya iyi amelleri olduğu *için* kurtarılmış değildir, kurtarılmış olduğu *için* zengindir veya iyi eyleyişlerde bulunur... Buradaki hayatî nokta edimden işarete geçiştir: İlahi takdirin bakış açısından bakıldığında eyleyiş, önceden takdir edilmiş olan ilahi kararın bir işareti haline gelir.

Bu volantarist karar-merkezciliğin epistemolojik versiyonu, temel matematiksel gerçekler bağlamında Descartes tarafından (*Altı İtiraza Cevap*'ta [Reply to the Six Objections]) benimsenilmiştir: 'Tanrı, aksi bir durumun imkânsız olduğunu bildiği için bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olmasını istemiş değildir. Tersine, Tanrı bir üçgenin üç açısının toplamının zorunlu olarak iki dik açıya eşit olmasını istemiş olduğu için bu doğrudur ve aksi de imkânsızdır.' Bu uçurumun bir kez ortaya konulduktan sonra katiyen reddedilemeyeceğinin en iyi kanıtını sunan Malebranche (Leibniz'in 'Descartes'ın Felsefesi Üzerine'de dediği gibi) 'mutlak bir hükmü akıl olmaksızın' dünyanın nihaî Temel'i olarak kabullenmeye henüz hazır olmayan İstenç'in, Akıl'dan önce geldiğini koyutlayan bu 'modernist' yaklaşıma karşı çıkar: Ancak bu karşı çıkış hiçbir surette, evrenin o rasyonel ahengini Tanrı'yla özdeşleştiren, Hakikat ile En Yüce İyi'yi çakıştıran o modern-öncesi tasavvura bir geridönüşü içermez.[35]

Malebranche, Tanrı'nın Kendi edimlerinde izlediği rasyonel zorunluluğu Doğa'dan İnayet'e genişletir: Tüm hareketlerinde basit ve temel yasaları izleyen devasa bir Kartezyen mekanizma olan yalnızca Doğa değildir; aynı durum, bireylere tümüyle duyarsız olan yasalara göre dağı(tı)lan İnayet için de geçerlidir. Tıpkı, Doğa'nın o kör yasalarını iz-

[35] Bkz. Miran Bozovic, 'Malebranche's Occasionalism, or, Philosophy in the Garden of Eden', *Cogito and the Unconscious*, der. Slavoj Žižek, Durham, NC: Duke University Press 1998.

leyerek, boş topraklara bol bol yağan ancak ince ince işlenmiş tarlaları kuru bırakan yağmur gibi, ya da, damdan düşerken yakından geçen suçluyu ıskalayarak erdemli bir insanın kafasına düşen kiremit gibi, İnayet de erdemli insanı ıskalayarak pekâlâ en iğrenç saldırganı veya ikiyüzlüyü bulabilir. Peki neden? Çünkü Tanrı için evrenin yapısındaki basitlik ve düzen, tüm o değersiz bireylerden çok daha önemlidir: Erdemli bireylerin yaşadıkları o acımasız ve hak edilmemiş kader, evrenin basit evrensel yasalarla yönetiliyor olması karşılığında ödenecek bedeldir. Malebranche'ın Tanrı'sı, bu anlamda, Daniel Paul Schreber'in anılarındaki Tanrı'ya tedirgin edici bir şekilde benzemektedir: Bireysel giz ve hayallerimizi 'anla*maya*n' acımasız ve duyarsız bir Tanrı, Kendisi'ni Kendi yarattıklarından daha çok seven ve o körcesine evrensel İstenci yüzünden bireylerden oluşan çiçekleri kaçınılmaz bir şekilde tereddütsüz ezip geçen bir Egoist'tir:

> Kalplerimize inayeti dağıtan o genel yasalar, bizim isteklerimizde kendi etkinliklerini belirleyecek herhangi bir şey bulamazlar – tıpkı yağmurların yağışını belirleyen genel yasaların yağmurun nereye yağacağını belirlememeleri gibi. Bu yerler çorak da olsa verimli de olsa, yağmur hem çöllere hem de denizlere bunları umursamaksızın yağar.[36]

Peki Tanrı, en başta neden dünyayı yaratmıştır ki? İsa'nın gelişi için – yani dünyanın İsa tarafından kurtarılması için. Burada Malebranche 'Tanrı dünyayı o kadar seviyordu ki, onun için tek oğlunu fedâ etti' ilkesini 'eğer dünya Tanrı'nın oğlundan ayrılamaz olmasaydı, dünyayı sevmek Tanrı'ya lâyık bir şey olmazdı' ilkesine çevirir. Malebranche, bu tersine çevirişe bakarak şu yegâne muhtemel ancak ürkütücü sonucu çıkarsamaktan çekinmez: Baba Tanrı için 'kendi oğlunun, evrenin düzeni yeniden kurulsun diye çarmıha gerildiği bir sahneden daha anlaşılır bir şey olamaz'.[37] Tek başına İsa, İnayet'in 'aranedeni/vesilesi'dir: Baba Tanrı'nın tersine Oğul İsa, İnayet'i bireysel liyâkâte göre dağıtır, ancak insan ruhunun sınırlı ufkunca sınırlanmış olduğu için edimlerinde ve seçimlerinde kendi tikel istencini izler ve hatâ yapmaya eğilimlidir.

Dolayısıyla Malebranche, o standart Kartezyen epistemolojik

---

[36] Nicolas Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, Oxford: Clarendon Press 1992, s. 140-41.

[37] Nicolas Malebranche, *Traité de morale*, Paris: Garnier-Flammarion 1995, s.41.

aranedenci (occasonalism) yaklaşıma teolojik bir eğilim kazandırır: Ona göre aranedencilik yalnızca bir algı ve irade teorisi değildir (biz gövdeleri/varlıkları görmeyiz, 'her şeyi Tanrı'da görürüz'; zihnimiz en ufak şeyi bile hareket ettirmekten âcizdir), aynı zamanda bir kurtuluş/selâmet teorisidir, zira İsa'nın insanî ruhu, İnayet'in tikel kişilere dağılışının vesilesidir. Burada Malebranche, bir X olayını açıklayacak olduğumuzda hem fiziksel süreçleri hem de önce gelen ve genel yasalar uyarınca X olayını doğuran tikel olaylar ağını düzenleyen genel yasalara muhtaç olduğumuz Doğa ile kurduğu bir homolojiye dayanır – genel yasalar yalnızca onları fiilen mevcut kılan tikel olayların oluşturduğu doku sayesinde etkili olabilirler. Benzer bir şekilde Baba Tanrı, İnayet'e dair genel yasaları koyar ve korurken, İsa ise onun vesilesi olur ve kimin İnayet'e mazhar olacağını belirler.[38] Bu şekilde Malebranche bu iki aşırı uçtan birine takılıp kalmamış olur: Düşüş'ün evvelinde Tanrı, tüm insanlara İnayet dağıtmayı planlamamıştır (Kalvinizm ise tersine takdirin/kaderin – çoktan azın seçilişinin – Düşüş'ten önce geldiğini savunur); ancak Adem'in Düşüş'ü yüzünden günah evrenseldir; herkes yitirilmeyi hakeder ve Tanrı da dünyayı yeniden kurtarmak için Oğul'unu, İsa'yı göndermiştir – dolayısıyla da İnayet'in dağıtılışı için gereken vesileyi oluşturabilecek tek güç İsa'nın kendisidir. Ancak İsa'nın ruhu insandır ve bu haliyle de insanî sınırlamalara eğilimlidir; karşılaştığı insanlara dair düşüncelerine 'kimi arzular eşlik etmekteydi'; kimi insanlar onu şaşırtıyor, kimileri ona itici geliyordu – dolayısıyla da İnayet'i eşitçe dağıtamamış, bazen bir günahkârı ona mazhar kılmış, bazen de erdemli bir insanı ondan mahrum bırakmıştır.

Dolayısıyla Malebranche, İnayet ile erdem arasındaki açıklıktan kaçınamaz: Tanrı'nın genel istenci evrensel bir düzlemde işler ve İnayet'i

[38] Malebranche'ın 'aranedenci' terimini kullanışı tümüyle şahsına münhasırdır, zira bu anlamı (evrensel yasayı tamamlamak için tikel bir sebebe duyulan ihtiyacı) iki töz arasındaki ilişkiye (ya da direkt bir ilişkinin yoksunluğuna) gönderme yapan başka bir anlamla birleştirir: Beden ile ruh arasında direkt bir ilişki olmadığı bedenin ruh üzerinde, ruh da beden üzerinde direkt olarak etkili olamadığı için, ikisi arasındaki koordinasyon (elimi kaldıracağımı düşündüğüm ân elimi kaldırışım) Tanrı'nın genel istenci tarafından garantiye alınmalıdır. İkinci halde, bir araneden (elimi kaldırmayı isteyişim), aynı düzeyden diğer nesnelere (diğer istek ve düşüncelerime) bağlanmak için genel yasalara ihtiyaç duymaz: İlahi genel yasalar, aynı zamanda tümüyle bağımsız iki tikel olay dizisinin, 'zihinsel' ve 'bedenî' dizilerin koordinasyonunu sağlamak zorundadırlar.

(bireysel bir bakışaçısından bakıldığında zorunlu olarak adaletsiz ve acımasızca duyarsız gibi gözükecek olan) Kartezyen yasalara göre dağıtır. Malebranche beni kendi tikelliğimle aklına getiren, bana yardım etmek ve dualarıma cevap vermek için duyduğu tikel bir istekle hareket eden bir Tanrı tasavvurunu reddeder; İsa ise gerçekten de bir tür *volonté particulairè* (tikel irade) ile hareket eder, ancak kendi insanî sınırlamaları yüzünden de İnayet'i dağıtışı düzensiz ve adaletsizdir, hastalıklıdır... Peki bu da bizi Hegel'e, *somut evrenselliğin keyfi öznellik ile çakıştığı* tezine geri getirmez mi? İnayet'in genel yasalarıyla İsa'mn tikel vesileleri arasındaki ilişki tam da bir *spekülatif özdeşliktir*: Soyut genel yasalar kendilerini tam da karşıtları olan şeylerin kisvesi altında, bir öznenin (İsa'nın) mizacından kaynaklanan böylesi olumsal kaprislerle fiiliyata dökerler – tıpkı, evrensel anonim yasanın kendinî öznel tikel çıkarların o olumsal etkileşimi sayesinde fiiliyata döktüğü o Hegelci sivil toplum pazarı gibi.[39]

Bu noktada şöyle bir soru çıkar ortaya: Tüm bu dolambaçlı yollara, Adem'in Düşüş'üne ve İsa'nın doğuşuna ne gerek vardır; neden Tanrı sahip olduğu o *volonté générale* aracılığıyla İnayet'ini tüm insanlara direkt olarak ve cömertçe dağıtmaz ki? *Narsisizmi yüzünden*: Tanrı dünyayı kendi İhtişamı için – yani, İsa'nın kurban edilişi sayesinde kurtulsun diye yaratmıştır. Malebranche'ın rakipleri bu tezden şu kaçınılmaz ve tedirgin edici sonucu çıkarmakta hiç zorlanmamışlardır: O halde *bazıları* kurtulabilsin diye *tüm* insanlar lanetlenmiştir – veya Bousset'nin söylemiş olduğu gibi: 'eğer bir Kurtarıcı'mız olmasaydı, hepimiz kurtulacaktık'.[40] Bu paradoks, Malebranche'ın yerleşik teolojik klişeleri garip bir şekilde ters-yüz edişlerini anlamak için önemli bir anahtardır: İsa'nın gelişini mümkün kılmak için Adem'in Düşüş'ü gerekliydi; Tanrı hiçbir zaman İsa'nın çarmıhtaki acılarını izlerken olduğu kadar mutlu olmamıştı... Özgürlüğün bu katı aranedenci bakışın sınırlamaları dahilindeki yeri nedir? Malebranche o radikal sonucu çıkarsamaktan hiç çekin-

[39] Burada Evrensel ile istisnası arasındaki içsel diyalektiğe dikkat etmek gerekir: Evrensel tümüyle potansiyeldir, ve kendisini Düşüş sayesinde, olumsal bir şekilde dağıtılan tikel İnayet kisvesi altında gerçekleştirir.

[40] Aynı zamanda Fenelon'un versiyonuna bakmak gerekir: 'tam da bir Kurtarıcımız olduğu için birçok ruh yokolup gider' ('Réfutations du systéme du Pére Malebranche', *Oeuvres de Fenelon*, Paris: Chez Lefevre 1835, 36. bölüm içinde).

mez: İçerik düzleminde her şey '*en nous sans nous*' karara bağlanmıştır[41] – yani aslında hepimiz birer mekanizmayızdır; Tanrı bizi harekete geçirir, bizde duygular ve hareketler yaratır, tamamen güdülerle yönetiliriz. Yalnızca öznenin bir güdüye onay verme ya da vermeme kapasitesi bağlamında bir özgürlük marjı vardır – özgürlük 'algıları doğal olarak izleyen güdülere onay verme veya vermeme gücüdür'.[42] Peki (insanî) bir özgür edimde tam olarak ne olur? Malebranche'ın cevabı radikal ve tutarlıdır: 'Hiçbir şey... Tek yapabildiğimiz kendimizi engellemek, boşa almaktır.' Bu ise 'tözlerimizde hiçbir fiziksel etki bırakmayan içkin bir edimdir,'[43] 'hiçbir şey yapmayan ve genel sebebin [Tanrı'nın] hiçbir şey yapmamış olmasını sağlayan.'[44] Bu anlamda güdülerimize verdiğimiz onay olarak özgürlük tamamen düşünümseldir: Her şey en nihayetinde *en nous sans nous* karara bağlanmıştır; özne sadece kendi biçimsel onayını verir. Özgürlüğün boş bir jestin 'hiçliği'ne bu indirgenişi tam da Hegelci Mutlak Özne'nin 'hakikati' değil midir?

---

[41] Nicolas Malebranche, *Entratiens sur la métaphysique*, Paris: Vrin 1984, s. 117.

[42] Nicolas Malebranche, Recherche de la vérite, Paris: Galeria de la Sorbonne 1991, s. 428.

[43] A.g.e., s. 431.

[44] A.g.e.

II

Yarılmış Evrensel

3

Hakikat Siyaseti, ya da, Bir Saint Paul Okuru Olarak Alain Badiou

'Başlangıç, kendisiyle beraber başlamış olanın yadsınışıdır'[1] – Schelling'in bu ifadesi her biri yola birer Althusserci olarak başlamış olsalar da, kendi özgül konumlarını bu başlangıç noktasından uzaklaşarak ortaya koymuş olan dört çağdaş siyaset felsefecisinin geçtikleri yolu anlatan kusursuz bir ifadedir. Bu dördü arasında akla ilk gelenler, Étienne Balibar ve Jacques Rancière olsa gerek.

Balibar 1960'larda Althusser'in gözde öğrencisi ve öncelikli çalışma arkadaşıydı, ancak son on yılda yazdıkları, 'Althusser' adından uzakta duran (onun hakkında fazlasıyla suskun kalan) eserlerdir (Althusser'e dair en önemli yazısının '*Tais-toi Althusser!*',* yani 'Bir Kez Daha Sus Althusser!' adını almış olması pekâlâ dikkate şâyandır). Balibar, gayet manidar bir anma yazısında Althusser'in teorik aktivitelerinin (o üzücü akıl hastalığının da öncesindeki) son safhasını kendini sistematik bir şekilde yok etme çabası (ya da girişimi) olarak betimler – zira Althusser, kendi teorik önermelerini temelsizleştiren ve sistematik bir tahribata uğratan çılgınca bir kısır döngüye kapılmış gibidir. Balibar ise, Althusserci teorik yapının enkazından oluşan bu arkaplan karşısında o bildik Althusserci göndermeleri (özellikle Spinoza'yı) Althusser'in ana düşmanlarına yaptığı göndermelerle birleştirerek, (her ne kadar daima tutarlı olamasa da) binbir zahmet içinde kendi konumunu kurma çabasındadır – bu minvalde, Balibar'ın son yazılarında Hegel'in öneminin giderek artmakta oluşuna dikkat çekmek gerekir.

---

[1] F.W. Schelling, *Sämtliche Werke*, der. K.F.A. Schelling, Stuttgart: Cotta 1856-61, C. VIII, s. 600.

* Türkçesi; 'Bir Kez Daha Sus Althusser!', E. Balibar, *Althusser İçin Yazılar* içinde, Çev.: H. Tufan, İletişim Yay., İst. 1991.

Lire le Capital'e* yaptığı bir katkı ile yola katı bir Althusserci olarak çıkan Rancière de sonraları (*La leçon d'Althusser* ile) şiddetli bir başlangıçtan-uzaklaşma jestine girişmiş, bu jest sayesinde de Althusser'in düşüncesindeki en temel olumsuz nitelik olarak gördüğü unsura odaklanarak kendi yolunu çizmiştir: Bu unsur, Althusser'in teori-merkezci seçkinciliğidir – yani, bilimsel bilişsellik evrenini, kitlelerin gömülmüş oldukları ideolojik (yanlış) tanıma evreninden ilânihaye ayıran uçurum üzerindeki o bitmek tükenmek bilmeyen ısrarıdır. Rancière ise, teorisyenlerin kitleler 'adına' konuşmalarına, onlarla ilgili temel hakikati bilmelerine cevaz veren bu duruş karşısında defaatle, dışlanmışların ('alt sınıfların'), artık kendi adlarına konuşmayı ve sosyal uzama dair o yaygın algılayışı kendi isteklerine meşru bir konum kazandıracak şekilde değiştirmeyi arzuladıklarını açıkça ortaya koydukları o büyülü, şiddetle şiirsel özneleşme ânlarının temel çizgilerini belirlemeye çabalar.

Her ne kadar dolaylı bir yolla olsa da, aynı şey Ernesto Laclau ve Alain Badiou için de geçerlidir. Laclau'nun ilk kitabı olan *Marksist Teoride İdeoloji ve Politika*'da** büyük ölçüde Althusser etkisi görülür (ideolojik çağrılma kavramı bu kitapta gayet merkezî bir işlev üstlenmiştir); bunun ertesindeki gelişimi, özellikle de Chantal Mouffe ile beraber yazdıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji**** kitabı, pekâlâ Althusserci yapının 'postmodernist' veya 'yapısökümcü' bir yersizleştirimi olarak okunabilir: Bilim ile ideoloji arasındaki ayrım artık tümüyle çökmüştür – zira ideoloji kavramı, sosyal formasyonu tam kalbinden parçalayan ve *hem* onun o kırılgan kimliğini anlaşılır kılan, *hem de* bu kimliğin kendi üzerine kapanarak tamamlanmasını ilanihaye engelleyen hegemonya mücadelesi olarak evrenselleştirilmiştir; yine bu minvalde özne kavramı da hegemonyanın uygulayıcısı olarak yeniden kavramsallaştırılmıştır... En nihayetinde de Alain Badiou'nun o biraz garip durumu gelir. Acaba Badiou da diğerleri gibi, şahsî entelektüel-biyografik düzlemdeki kimi çakışmaların ötesinde (yani 1960'lardaki o efsanevî Lacancı-Althusserci *Cahiers pour l'Analyse* grubunun bir üyesi olarak başlamış oluşunun veya ilk kitapçığının Althusser'in *Théorie* dizisinde yayımlanmış oluşunun ötesinde) o içsel teorik düzlemde de Althusser ile pekâlâ samimi bir ilişki içinde de-

* Türkçesi; *Kapital'i Okumak*, Çev.: C.A. Kanat, Belge Yay., İst. 1995.

** Türkçesi; *İdeoloji ve Politika* Çev.: H. Sarıca, Belge Yay., İst. 1998.

*** Türkçesi; *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev.: A: Kardam, Birikim Yay., İst. 1992.

ğil midir? Badiou'nun (Varlık'ın pozitif düzenine bağladığı) *bilgi* ile (varlığın ortasındaki boşluktan doğan Olay'a bağladığı) *hakikat* arasında konumlandırdığı karşıtlık, Althusser'in bilim/ideoloji karşıtlığını başaşağı çevirmiş gibidir: Badiou'nun 'bilgi' tasavvuru (pozitivistçe bir) bilime yakın dururken, Hakikat-Olayı'na dair betimlemeleri de Althusserci 'ideolojik çağrılma' kavramıyla tedirgin edici bir benzerlik taşır.

Hakikat-Olayı...

Badiou'nun kurduğu teorik yapının temel ekseni – en önemli eserine verdiği addan da anlaşılacağı üzere – Varlık ve Olay arasındaki uçurumdur.[2] 'Varlık', Bilgi'nin erişimi dahilindeki ontolojik düzeni, deneyimimizdeki niteliklerine göre türlere ve cinslere ayrılıp kategorik olarak 'kendini sunan' şeyin o sonsuz çoğulluğunu anlatır. Badiou'ya göre Varlık-olarak-Varlık'ı konu edinen yegâne bilim matematiktir – bu bağlamda vardığı ilk paradoksal sonuç ise felsefeyi ontolojiden ayıran uçurum üzerinde ısrarcı olmak gerektiğidir. Bu ikisi arasından matematiksel bir bilim olanı, aslında çok daha başka bir boyutla ilgili olan felsefe değil, ontolojidir. Badiou gayet incelikli bir Varlık analizi sunar. En altta saf çokluğun sunuluşu, deneyimin o henüz simgesel olarak yapılanmamış çoğulluğu, o en baştan beri verili olan şey yatmaktadır; bu çoğulluk bir 'Birler' çoğulluğu değildir, zira henüz sayma edimi gerçekleşmiş değildir. Badiou her tikel ve tutarlı çokluğu (Fransız toplumu; modern sanat, vs.) bir 'durum' olarak adlandırır; durum yapılanmış bir şeydir ve onu 'Bir olarak saymamızı' sağlayan şey de, sahip olduğu bu yapıdır. Ancak daha bu noktada, Varlık'ın ontolojik yapısındaki o ilk çatlaklar belirmeye başlamıştır bile: Bizim bir durumu 'Bir olarak sayabilmemiz' için, durumun simgeselleştirilişinin (simgesel alana işlenişinin) gerektirdiği 'ikizlemenin' zaten işliyor olması gerekir: Bir başka deyişle, durumun 'Bir olarak sayılışı' yapısının aynı zamanda kendi kendisini tek bir şey olarak imleyen bir meta-yapı olmasını da gerektirir (bir başka deyişle, durumun gösterilen yapısı göstergelerin simgesel ağı bünyesinde çiftlenmelidir). Böylelikle belirli bir durum 'Bir olarak sayıldığında' ve simgesel yapısı tarafından kendisiyle özdeşleştirildiğinde Badiou'nun deyimiyle 'durum halini' (*'state of the situation'*) elde etmiş oluruz. Badiou burada açıkça 'state' teriminin müphemli-

[2] Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris: Éditions du Seuil 1988.

ğiyle oynamaktadır: Bu terim bir yandan statükoyu anlatan 'durum hali'ni, öte yandan da (tüm siyasal anlamıyla) Devlet'i imler – kısaca, kendi bünyesinde toplumun yapısını temsillendiren, çiftleyen bir 'devlet/hal' olmaksızın tek başına bir 'toplum hâli' de düşünülemez.

Bu simgesel *ikizleme* daha en baştan o minimal Boşluk ve Fazlalık diyalektiğini içerir. Varlık'ın saf çokluğu henüz bir Birler çoğulluğu değildir, zira Bir'i elde etmek için saf çokluğun 'Bir olarak sayılmış' olması gerekir; durum halinin bakış açısından bakıldığında ise, kendi öncesindeki çokluk sadece *hiçlik* olarak gözükebilir – dolayısıyla hiçlik, simgeleştirilişinin öncesindeki haliyle 'Varlık olarak Varlık'ın asıl adıdır'. Boşluk, Demokritus'un atomculuğundan bu yana, ontolojinin merkezî kategorisi olagelmiştir: Atomlar Boşluk'un büründüğü şekillerden başka bir şey değildirler. Bu Boşluk'a tekabül eden fazlalık ise iki farklı biçim alır: Bir yandan şeylerin her hali, alenen mevcut duruma ait olmasına rağmen onun tarafından 'sayılmayan', bir türlü gerektiği gibi içerilmeyen fazladan bir unsur içerir (mevcut sosyal duruma 'eklemlenemeyen' ayaktakımı, vs.) – bu unsur bir şekilde sunulmuştur, ancak temsillendirilmiş (yeniden-sunulmuş) değildir; öte yanda ise temsilin (yeniden-sunumun) sunum üzerindeki fazlalığı vardır: Durumdan durum haline geçişi gerçekleştiren failin, yapılandırdığı şey karşısında (örneğin Devlet'in toplum karşısında) her zaman bir 'aşırılığı' vardır: Devlet iktidarı zorunlu olarak aşındır, (sivil toplum hizmetine indirgenmiş devlete dair o imkânsız liberal hülyanın tersine) hiçbir zaman toplumu öyle basitçe, kusursuz bir şeffaflıkla temsil etmez – daima, temsil ettiği şeye şiddetli bir müdahale olarak işler.

O halde, Varlık'ın yapısı budur. Ancak kimi zaman, Varlık Bilgisi'nin erişimi dışında, tümüyle olumsal ve tahmin edilemez bir şekilde, çok farklı bir boyuta (Varlık-dışına) ait olan bir Olay gerçekleşir. On sekizinci yüzyıl sonlarındaki Fransız toplumunu ele alalım: Toplumun o zamanki hali, katmanları, ekonomik, siyasî, ideolojik bölünmeleri, vs. bilginin erişimine tamamen açıktır. Ancak hiçbir Bilgi miktarı, 'Fransız Devrimi' adlı o tam anlamıyla açıklanamaz Olay'ı, bir şekilde öngörmemizi veya açıklayabilmemizi sağlayamayacaktır. Tam da bu kati anlamda alındığında, Olay hiçten/yoktan doğar (*ex nihilo*): Eğer durumun elverdiği terimlerle açıklanamıyorsa, bu onun Dışarıdan veya Öteden yapılmış bir müdahale olduğu anlamına gelmez – kendisini durum bünyesinde açılan Boş-

luk'a, o içsel tutarsızlık noktasına ve/veya fazlalığa iliştiriverir. 'Resmî' durumun 'bastırmak' zorunda olduğu şeyi görünür/anlaşılır kıldığı için, Olay durumun Hakikat'idir, fakat her zaman yerelleşmiştir – yani Hakikat, her zaman belirli bir durumun Hakikat'idir. Örneğin Fransız Devrimi, *ancien régime*'in fazlalıklarını/aşırılıklarını ve tutarsızlıklarını, ondaki 'yalanı' görünür ve anlaşılır kılan bir Olay'dır; *ancien régime*'in kendi yerel Hakikat'idir – ona bağlıdır. Dolayısıyla Olay kendine özgü bir belirlemeler dizisine sahiptir: Olay'ın kendisi; adlanışı ('Fransız Devrimi' nesnel bir kategorileştirme değildir, Olay'ın tâ kendisine – takipçilerinin kendi edimlerini algılama ve simgeselleştirme şekline aittir); nihai Hedef'i (özgürleşmeyi tümüyle gerçekleştirmiş, özgürlük – eşitlik – kardeşlik toplumu); uygulayıcısı (Devrim için mücadele veren siyasal hareketler) ve son olarak da *öznesi*, yani Hakikat-Olayı adma durumun tarihsel çokluğuna müdahale eden, içinde Olay'ın izlerini – etkilerini ayrımsayan fail. Özneyi tanımlayan şey Olay'a *sadakâtidir*: Özne Olay'dan *sonra* gelir ve kendi durumu içinde onun izlerini ayrımsadıkça kendini daim kılar.

Dolayısıyla Badiou için özne, sınırlı ve olumsal bir vakadır: Hakikat'in (öznenin kaprislerine tâbi olmak anlamında) 'öznel' olmayışının ötesinde, asıl öznenin tâ kendisidir, onu aşan 'Hakikat'e hizmet eden' – hiçbir zaman Hakikat'in sonsuz düzeni için yeterli değildir, zira özne, bünyesinde Hakikat'in izlerini aradığı bir duruma ait olan, sınırlı bir, çokluk dahilinde işlemek zorundadır. Bu hayatî noktayı daha da açıklaştırmak için (Hakikat-Olayı'nın muhtemelen yegâne örneğini sunan) Hıristiyanlığı ele alalım: Buradaki Olay, İsa'nın vücuda gelişi ve ölüşüdür; nihai Hedefi, Son Hüküm günü, nihai Kurtuluş'tur; tarihsel durumun çokluğundaki 'uygulayıcısı' Kilise'dir; 'öznesi' kendi durumlarına Hakikat-Olayı adına müdahale eden, içinde Tanrı'nın izlerini arayan inananların oluşturduğu kütledir. (Veyahut, başka bir örnek olarak aşkı alalım: Tutkuyla âşık olduğum zaman, bu Olay'a sâdık kalarak ve hayatım boyunca onu takip ederek 'özneleşmiş' olurum.)

Bununla beraber, en radikal entelektüelin dahi Komünizmle arasına bir mesafe koyma zorunluluğuna sıkıya sıkıya yapışmış olduğu günümüz dünyasında, Ekim Devrimi'ni, fırsatçı solcu 'alıklar'la muhafazakâr 'düzenbazlar'a karşı tanımlanmış bir Hakikat Olayı olarak ortaya koymak, sanki çok daha yerinde olacakmış gibi duruyor. Dahası Ekim Devrimi,

Hakikat-Olayı'na ihanet etmenin üç temel yolunu açıkça belirlememizi de sağlar: Basit inkâr, ufak bir rahatsızlıktan başka hiçbir şey olmamış gibi eski yapı ve uygulamaları aynen takip etme çabası ('faydacı' liberal demokrasinin tepkisi); Hakikat Olayı'nın sahte/yanlış bir taklidi (muhafazakâr devrimin faşizm tarafından bir tür sözde-olay olarak sahnelenişi); ve Hakikat Olayı'nın dolaysızca 'ontolojikleştirilişi', yeni bir varlık düzenine indirgenişi (Stalinizm).[3] Bu noktadan bakarsak Badiou'yu yapısökümcü kurguculuktan ayıran uçurumu kolayca görebiliriz: Badiou, 'hakikatler çoğulluğu' (daha doğrusu 'hakikat efektleri') tasavvuruna radikal bir şekilde karşıdır. Evet, Hakikat olumsaldır; somut tarihsel bir duruma dayanır; bu durumun kendi hakikatidir, fakat her somut, olumsal ve tarihsel durumda, artiküle edilecek/dile getirilecek olan *bir ve yalnızca bir* Hakikat vardır – hem kendi kendisinin, hem de çevresindeki (tahrip ettiği) alanın yanlışlığının indeksi olarak işler.

Badiou 'daima-bir-bütün olan bilgi ağının içinde konumlanmış bir hakikat olarak varlığın bu semptomal bükülüşünden'[4] bahsederken, kullandığı her terimin bir ağırlığı vardır. Bilgi ağı, tanım gereği her zaman tam(am)dır – yani Varlık Bilgisi açısından ortada hiçbir fazlalık yoktur. Bu minvalde, durumdaki fazlalık ve/veya eksiklik, yalnızca Olay'ın kendi bakış açısından görülebilir, Statüko'nun bilen kullarına özgü bakış açısıyla değil. Tabiî, bu duruştan bakarken de bazı 'sorunlar' görülür, ama bunlar otomatik olarak 'yerel' marjinal zorluklara, giderilebilecek olumsal hatâlara indirgenirler. Buna karşılık Hakikat'in yaptığı şey (Bilgi'nin yanlış-algılayışı yüzünden), marjinal birer işlev bozukluğu veya başarısızlık noktası olarak gözüken bu kaymaların aslında yapısal birer zorunluluk olduklarını açığa vurmaktır. Dolayısıyla ampirik bir engelin aşkın bir sınırlama raddesine yükseltilişi Olay için hayatî önem taşır. Mesela *ancien régime* örneğindeki Hakikat-Olayı, mevcut adaletsizliklerin marjinal birer işleyiş bozukluğu olmaktan öte, özünde 'çürümüş' olan sistemin kendi

[3] Bu mantığı açıklaştırmak için, Badiou'nun Hakikat-Olayı'na dair başka bir örneğini, İkinci Viyana Okulu (Schoenberg, Berg, Webern) tarafından müzikte gerçekleştirilmiş olan atonal devrimi ele alabiliriz. Burada da, Hakikat-Olayı'na ihanet etmenin üç yolu olduğunu görürüz: Atonal devrimi boş bir biçimsel deney olarak gören gelenekçilerin, sanki hiçbir şey olmamışcasına mevcut yollarla kompoze etmeye devam etmelerini sağlayan reddiyeleri; atonalitenin o sözde-modernistçe taklidi; ve, atonal müziği yeni bir pozitif geleneğe dönüştürme eğilimi.

[4] Badiou, *L'être et l'événement*, s. 25.

yapısından kaynaklanıyor olduklarını açığa vurmuştur. Sistemin yerel bir 'anormallik' olarak yanlış-algıladığı, ancak kendi başına sistemin tüm 'anormalliğini' bünyesinde yoğunlaştıran unsur, Freud-Marx geleneğinde *semptom* olarak adlandırılır: Psikanaliz açısından dil sürçmeleri, rüyalar, kompülsif oluşumlar ve edimler, vs. bunların hepsini basit birer işlev bozukluğu olarak gören Bilgi'nin erişimi dışındaki Hakikat'i (öznenin Hakikat'ini) erişilebilir kılan 'semptomal bükülmelerdir'; Marksizmde ise ekonomik kriz yine böyle bir 'semptomal bükülmedir'.

Badiou, metafizik ya da aşkın bir hakikate dolaysız bir göndermeyle siyasal bir hareketi temellendirmenin mümkün olduğu çağların artık katiyetle sona ermiş olduğu dogmasıyla hareket eden o postmodern anti-Platonik itkiye açıkça ve radikal bir şekilde karşıdır: Bu itkiye göre yaşadığımız yüzyılın deneyimleri, böylesi metafizik *a priori* bir göndermenin sadece felâketengiz 'totaliter' toplumsal sonuçlara yol açabileceğini gayet güzel ispatlamaktadır. Bu yüzden yegâne çözüm, artık metafizik katiyetlerden yoksun bir olumsallık ve faraziyeler çağında yaşadığımızın ayırdına varmak ve siyasetin temel bilişsel içgörülerin uygulanışına dair bir mesele olmaktan çıkıp, bir *phronesis* meselesi, stratejik yargıları ve diyaloğu ilgilendiren bir mesele haline geldiği bir 'risk toplumunda' yaşadığımızı kabullenmektir... Bu postmodern *doxa* karşısında Badiou'nun hedeflediği şey ise, küresel olumsallığın bu günümüz şartlarında *(evrensel) Hakikat siyasetini* yeniden canlandırmaktır. Dolayısıyla Badiou yalnızca felsefenin kendisini değil, o tam anlamıyla *meta-fiziksel* boyutu da çoğulluğun ve olumsallığın etkisi altındaki modern şartlar altında rehabilite eder: Varlık'ın zamansal işleyişine karşın, Hakikat 'ezelidir' ve '*meta*'dır; Varlık'ın pozitifliğini aşan başka bir boyutun o ânsızın parlayışıdır.

Hakikat'in inkârının en son şekli, sözde-Kartezyen öznelliğin ve de onun doğa karşısında takındığı mekanisist mütahakkim tavrın *hubris*'i karşısında gelişen *New Age* muhalefetidir. Bu *New Age* klişesine göre Batı medeniyetinin (ve tabiî Yahudi-Hıristiyan geleneğinin) aslî günahı insanın *hubris*'idir – bir başka deyişle, insanın evrenin merkezînde bulunduğuna ve/veya tüm diğer varlıklara hükmetmesi ve onları kendi çıkarı adına sömürmesi için kutsal bir hakla donatılmış olduğuna dair o kibirli varsayımıdır. Kozmik güçlerin hakkaniyetli dengesini bozan bu *hubris*, Doğa'yı eninde sonunda yitirilen dengeyi yeniden sağlamaya zorlar: Günümüzde yaşanan ekolojik, sosyal ve ruhî kriz, bu minvalde, insanın kib-

ri karşısında evrenin verdiği haklı bir cevap olarak yorumlanır. Mümkün olan yegâne çözüm, küresel paradigmada gerçekleşecek köklü bir değişimden, Varlık'ın küresel Düzeni bünyesindeki kendi sınırlı konumumuzu tevazuyla benimsememizi sağlayacak yeni bir bütüncül tavır edinmekten geçer.

Bu klişeye karşı, yegâne kurtuluş umudu olarak öznellikteki fazlayı (Hegel'in 'dünyayı kaplayan gece' olarak andığı şeyi) öne sürmek gerekir: Asıl kötülük, verili haliyle öznellikteki fazlada değil, onun 'ontolojikleştirilişinde' – başka bir küresel kozmik çerçeveye yeniden işlenişinde yatar. Bu anlamda, henüz de Sade'da bile aşırı şiddetin 'Kötülüğün Yüce Varlığı' olarak Doğa'nın düzeni tarafından ontolojik bir şekilde 'örtülmüş' olduğunu görürüz; aynı şekilde, hem Nazizm hem de Stalinizm yine böyle küresel bir Varlık Düzeni göndermesi içerirler (Stalinizm örneğinde bu düzen, maddenin hareketinin diyalektik organizasyonu olmuştur).

Asıl kibir, öznellikteki *hubris*'in kabullenilişinin aslında tam da zıttı olan bir şeydir: Sahte tevazuda yatar – öznenin 'sadece' Küresel Kozmik Düzen adına konuşuyormuş ve hareket ediyormuş gibi yaptığı, kendisini yalnızca mütevazı bir maşa olarak sunduğu zaman ortaya çıkar. Batılı duruş ise, bu sahte tevazunun tersine, daima anti-küreselliğe karşı olmuştur: Hıristiyanlığın, hikmetli özlü-sözlerle ifadelendirilen o eski pagan Kozmos düzenini derinlemesine yarıp geçen yüce bir Hakikat referansı içermesinin ötesinde, Platon'un idealizmini dahi, küresel kozmik 'Varlık Zinciri'nin aslında 'varolan her şey' olmadığı, onun yanında, Varlık Düzeni'nin geçerliliğini askıya alan (İdealara ait olan) başka bir Düzen'in daha varolduğu düşüncesinin ilk açık işlenişi olarak görebiliriz.

Badiou'nun o büyük tezlerinden biri de, saf çokluğun düşünce nesnesi olacak onurdan yoksun olduğudur: Stalin'den Derrida'ya dek felsefî sağduyu her zaman o sonsuz karmaşıklık ve giriftlik üzerinde ısrarcı olmuştur (her şey birbiriyle bağlantılıdır; gerçeklik o kadar karmaşıktır ki, ona yalnızca yaklaşık olarak ulaşabiliriz...). Badiou içten içe, sonsuz karmaşıklığa dair bu sağduyu motifinin son temsilcisi olarak gördüğü yapısökümcülüğü yerden yere vurur. Örneğin 'özcülük-karşıtı' postmodern kimlik siyasetinin savunucuları arasında, aslında 'genelde kadın' diye bir şey olmadığını, sadece beyaz orta-sınıf kadınların, siyah bekâr annelerin, lezbiyenlerin, vs. olduğunu ısrarla tekrarlayanlara günümüzde sıklıkla

rastlıyoruz – ne var ki bu tür 'içgörüleri', düşünce nesnesi olmaya dahi değmeyecek banallikler olarak reddetmeliyiz. Felsefî düşüncenin sorunu, tam da 'kadın'm evrenselliğinin bu çoğulluğun içinden nasıl olup da doğmuş olduğudur. Dolayısıyla, kötü (sahte) sonsuzluk ile gerçek sonsuzluk arasındaki o Hegelci ayrımı yeniden canlandırabiliriz: İlki, sağduyuda gördüğümüz o sonsuz karmaşıklığı anlatır; ikincisi ise tam da, kendi bağlamının 'sonsuz karmaşıklığını' aşan bir Olay'ın sonsuzluğunu ilgilendirir. Aynı yola başvurarak tarihselcilik ile tarihsellik arasındaki ayrımı da ortaya koyabiliriz: Tarihselcilik, aralarındaki karmaşık etkileşime bakarak Olay'ı açıklamamızı sağlayan ekonomik, siyasal, kültürel, vs. şartları konu edinirken, tarihsellik Olay'ın ve sonrasının spesifik zamansallığını, Olay ile nihai Son'u arasındaki süreyi (İsa'nın ölümü ile Son Hüküm günü arasındaki, Devrim ile Komünizm arasındaki, âşık olmak ile beraber yaşamanın o gerçek sonsuz hazzı arasındaki mesafeyi) içerir.

Badiou'yu bildik post-modern yapısökümcü siyasal teorisyenlerden ayıran unsuru, onların gerçekleşemeyen yüzleşmeye dair o kötümser tasavvurun sınırları dahilinde kalmalarında aramak gerekir: Yapısökümcülükten çıkarmamız beklenen temel ders, bize coşkulu bir şekilde Gerçek Şey ile yüzleştiğimizi hissettiren, onu pozitif-ampirik bir Olay'la özdeşleştiren her deneyimin, aslında bütünüyle, olumsal pozitif bir unsur ile onu önceleyen o evrensel Boşluk arasındaki bir kısa-devreden kaynaklandığı, uçucu bir hülyadan ibaret olduğu değil midir? Onun etkisi altındayken, bir ân için dahi olsa, o vadedilmiş imkânsız Doluluk'un gerçekleşmiş olduğunu düşünür, veya (Derrida'yı anacak olursak) demokrasinin artık *à venir* (gelecek olan) olmadığı, bilâkis fiilen gerçekleşmiş olduğu yanılgısına kapılıveririz. Yapısökümcüler buna bakarak, temel etiko-siyasal ödevin, merkezî imkânsızlığın Boşluk'u ile ona vücut verebilecek her tür pozitif içerik arasındaki o uçurumu daim kılmak – pozitif bir Olay'ı hiçbir zaman aslında daima 'gel-ecek' olan o kurtarıcı Vaat ile üstünkörü bir şekilde özdeşleştirmemek olduğu sonucuna varırlar. Bu yapısökümcü duruşta, ütopik ve coşkulu boyutuyla Devrim'e duyulan hayranlık, toplumsal gerçekliği yapılandıran pozitif bir ilkeye dönüştürülen coşku ânının engellenemeyen bir şekilde kendi zıttına, yani korkunç bir teröre dönüştüğüne dair o muhafazakâr melankolik içgörüyle kol kola gider.

Sanki Badiou da bu çerçeve dahilinde kalmış gibi gözükebilir: Yine o da, Hakikat-Olayı'nı Varlık'ın düzeni ile örtmeye yönelik devrimci ayar-

tının, yani Hakikat'i, Varlık'ın düzeninin ontolojik ilkesine indirgeyerek 'ontolojikleştirmenin' *désastre*'ına (yıkımına/felâketine) karşı bizi uyarmakta değil midir? Ne var ki, işler göründüğünden daha karmaşıktır: Badiou'ya göre, evrensel Düzen her ne kadar bir benzeşim olmaktan öteye gidemiyor olsa da, zaman zaman, tümüyle olumsal ve tahmin edilmeyen bir şekilde, Hakikat-Olayı kisvesi altında, postmodernist bir şüpheciyi hak ettiği gibi yerin dibine sokacak olan bir 'mucize'de gerçekleşebilmektedir. Bununla kast ettiği şey, belirli ve somut bir siyasal deneyimdir. Örneğin 1980'lerin başlarında Fransa'da, birinci Mitterand hükümeti zamanında, tüm iyi-niyetli Solcular, Adalet Bakanı Robert Badinter'in ölüm cezasını kaldırma ve ceza kanununda benzer ilerici reformlara gitme niyetlerine şüpheyle yaklaşıyorlardı. Onların duruşları şuydu: 'Evet, tabiî ki onu destekliyoruz; ama acaba durum henüz bunun için müsait mi? Yükselen suç oranlarından ürken insanlar bu lokmayı kolaylıkla yutacaklar mı? Hükümetimizi zayıflatmaktan başka bir şeye yaramayacak, yani yarardan çok zarar getirecek olan idealistçe bir inat değil mi bu?' Badinter kanıyu yoklamalarının felâketengiz öngörülerini basitçe kulak arkası etti ve amacında diretti – şaşırtıcı bir şekilde halkın çoğunluğu ânsızın fikirlerini değiştirerek onu desteklemeye başladılar.

Benzer bir olay 1970'lerin ortasında İtalya'da, boşanma konusunda yapılacak referandum zamanında gerçekleşti. Şahsî olarak Solcular, hattâ Komünistler (doğal olarak boşanma hakkını desteklemelerine rağmen), terkedilmiş çocuk ve kadınlara dair betimlemelerle dolu Katolik propagandasının henüz hazır olmayan halkı etkileyebileceği endişesiyle sonuca şüpheyle bakıyorlardı. Ancak referandum herkesi şaşırtan bir şekilde, Kilise ve Sağ için büyük bir darbe oldu, zira yüzde altmışı bulan kayda değer bir çoğunluk boşanma hakkı lehine oy vermişti. Bu tür olaylar siyasette gerçekten de olur ve bunlar o utanılası 'post-ideolojik gerçekçiliği' yalancı çıkaran otantik Olaylardır: Şeylerin o depresif-konformist-faydacı akışını, yalnızca o 'ertesi sabah' gelen ve aman vermezcesine ayıltan bir hayal kırıklığıyla takip edilmek üzere rastgele sarsalayıp geçen ânlık coşku patlamaları değildirler; tam tersine, bütünüyle yanılgıya ve kandırmaya dayanan bir yapıdaki Hakikat ânıdırlar. Post-modernist siyasetin vazettiği temel ders *Olay diye bir şeyin olmadığı*, zaten 'gerçekte pek bir şeyin vuku bulmadığı', Hakikat-Olayı'nın da geçici ve yanıltıcı bir kısa-devre, farklılığın öne sürülüşü ile eninde sonunda kurtulacak olduğumuz sah-

te bir özdeşleşme, ya da, en iyi ihtimalle, felâketengiz 'totalitarist' sonuçlara yol açmamak adına daima belirli bir mesafe içerisinde olduğumuz gel-ecek Kurtuluş'un o uçucu vaadi olduğudur; Badiou bu yapısal şüphecilik karşısında – terimleri tüm teolojik ağırlığıyla kullanarak – *mucizelerin gerçekten de gerçekleştiğinde* ısrar ederken pekâlâ haklıdır...[5]

...ve Karar verilemezliği

Artık Hakikat-Olayı'nın ne anlamda 'karar verilemez' olduğunu görebiliriz: Sistem'in, ontolojik statükonun, 'şeylerin hâlinin' bakış açısından bakıldığında karar verilemezdir. Olay, özdeşleştirilişinin yalnızca Badiou'nun *'yorumlayıcı* bir *müdahale'*[6] adını verdiği şeyin bakış açısından bakıldığında mümkün oluşu anlamında – yani, sadece eğer öznel olarak bağlanımlı bir konumdan konuşuyorsak veya (daha biçimsel olarak söylersek) anılan durum bünyesine adlandırma ediminin kendisini de ekleyecek olursak mümkün olduğu için döngüseldir: On sekizinci yüzyıl sonlarında Fransa'da gerçekleşen kaotik olaylar, sadece böyle bir Olay'ın varolduğuna dair 'bahse' girmiş olanlar için 'Fransız Devrimi' olarak özdeşleştirilebilir. Badiou *müdahaleyi* biçimsel düzeyde 'belirli bir çokluğun bir olay olarak tanınmasını sağlayan her tür usûl'[7] olarak tanımlar – böylelikle 'kendisinin duruma ait olduğuna dair kararını artık vermiş bulunan müdahil [*l'intervenant*] dışında herkes için, bir olayın var olup olmadığı ilanihaye şüpheli bir şey olarak kalacaktır'.[8] Olay'a sadakât, bilgi alanını Olay'ın bakış açısından katetmek, ona müdahale etmek ve içinde Hakikat'in izlerini aramak için durmaksızın çabalamaktır. Badiou, St Paul'ün İman, Umut, Aşk üçlemesini de yine bu çizgileri takip ederek yorumlar: İman, Olay'a imandır (Olay'ın – İsa'nın dirilişinin – gerçekten de gerçekleşmiş olduğuna inanmaktır); Umut, Olay tarafından ilân edilmiş olan nihaî uzlaşmanın/bütünleşmenin (Son Hüküm gününün) fiilen ger-

[5] Olay'ın askıya alınışının teori camiasında bulduğu temel karşılık, sosyo-simgesel sürecin ürünlerini inceleyen mevcut genel-geçer yaklaşımın, yaygın adıyla 'kültürel çalışmalar'ın ortaya koyduğu tasavvur ve pratiktir: Kültürel çalışmaların temel niteliği, dinî, bilimsel veya felsefî yapıtlar ile kendi içsel Hakikat'lerine özgü bir düzlemde yüzleşememesi, onları bir tarihsel durum ürününe, antropolojik-psikanalitik yorumlama nesnesine indirgemesidir.

[6] Badiou, *L'être et l'événement*, s. 202.

[7] A.g.e., s. 224.

[8] A.g.e., s. 29.

çekleşeceği umududur; Aşk ise bunun gerçekleşmesi için sabırla verilen mücadele, yani kişinin Olay'a sadakâtini ortaya koymak için sarf ettiği uzun ve zahmetli bir emektir.

Badiou Hakikat-Olayı'ın adlandırmaya çabalayan dile 'özne-dili' adını verir. Bu dil, önermeleri pozitif varlık alanındaki gönderme kaynaklarına kıyasla (veyahut da konuşmanın, kurulu simgesel düzen dahilinde gerektiği gibi işleyip işlemediğine bakarak) değerlendiren Bilgi'nin bakış açısından bakıldığında, tümüyle anlamsızdır: Özne-dili Hıristiyan kurtuluşundan, devrimci özgürleşmeden, aşktan, vs. bahsedince Bilgi bunları belirli bir göndermesi olmayan boş ifadeler ('siyasal-mesiyanik jargon', 'şiirsel hermetizm', vs.) olarak görür ve gözardı eder. Bir arkadaşına sevdiği insanın niteliklerini tasvir eden bir âşığı hayal edelim: Bu arkadaş, tabiî eğer o da aynı kişiye âşık değilse, bu coşkulu tasviri doğal olarak anlamsız bulacak ve ondaki 'mantığı' kavrayamayacaktır... Ezcümle, Özne-dili bir tür *shibboleth*-cemaat mantığını, yani yalnızca içeriden görülebilen, dışarıdan anlaşılamayan bir farkın mantığını içerir. Ancak bu, özne-dilinin bir tür gizli hakiki içeriğe yönelik, başka ve 'daha derin' bir gönderme içerdiği anlamına gelmez: Özne-dili, tüm o verili ve yerleşik anlamlarıyla dilin standart kullanımını 'rayından çıkarır' veya 'kesintiye uğratır' ve de gönderme kaynağını 'boş' bırakır – zira bu boşluğun, nihaî Hedef'e erişildiği zaman, yani Hakikat'in başka ve yeni bir durum olarak fiiliyata döküldüğü zaman (Tanrı'nın dünyadaki krallığında; özgürleşmiş toplumda...) dolacağına dair bir 'bahse' girmiştir. Hakikat-Olayı'nın adlanışı, tam da o bilahare gelecek olan doluluğa göndermede bulunduğu sürece 'boştur'.

Dolayısıyla Olay'ın karar verilemezliği Olay'ın hiçbir ontolojik garanti içermediği anlamına gelir: (öncesindeki) bir duruma indirgenemez (ya da ondan çıkarsanamaz): 'hiçten', öncesindeki durumun ontolojik hakikatini oluşturan Hiçlik'ten doğar. Bu minvalde, Olay'ı etkilerine bakarak ayırt edebilecek, bilgiye ait nötr bir bakış yoktur: Burada her halükârda ve zaten verilmiş olan bir Karar vardır – yani Olay'ın Durum içindeki izlerini (ilahi mucizelerin yalnızca İman kararını vermiş olanlarca anlaşılabileceğini vazeden Jansenist teolojide olduğu gibi) yalnızca Hakikat için önceden verilmiş olan bir Karar'ın bakış açısından bakarak ayırt edebiliriz. Nötr tarihselci bir bakış, Fransız Devrimi bünyesinde 'Fransız Devrimi' adlı olayın izlerini katiyetle göremeyecektir – onu göreceği yegâne şey, sosyal belirlenimler ağına yakalanmış bir vakalar çoğulluğudur;

dışsal bir bakış için Aşk, bir dizi ruhsal ve fizyolojik halin arka arkaya gelişinden ibarettir... (François Furet'ye sahip olduğu bu şöhreti kazandıran o olumsuz başarısı da yine bundan kaynaklanıyor olsa gerektir: Yarattığı temel etki, Fransız Devrimi karşısında tümüyle dışsal bir tavır takmarak ve onu bir takım karmaşık ve özgül tarihsel olguların art arda gelişine indirgeyerek Devrimi olaylıktan çıkarmış olmasında yatmaz mı?) Bağlanımlı gözlemci, pozitif tarihsel olguları, sadece onları Devrim'in o özgül bağlanımlı duruşundan bakarak gözlemlediği sürece Fransız Devrimi adlı Olay'ın bir parçaları olarak görebilir – Badiou'nun söylediği gibi, bir Olay, *kendi adlanışını da içerdiği sürece* kendine gönderme yapar: Olay'm 'Fransız Devrimi' adıyla simgesel olarak adlanışı, adlandırılan içeriğin kendisinin bir parçasıdır, zira bu adlanışı geri aldığımız ân, betimlenen içerik, birden bilginin erişimi dahilindeki bir pozitif vakalar çoğulluğuna dönüşür. Bu kati anlamda Olay öznellik boyutunu içerir: Olay karşısında takınılan o bağlanımlı 'öznel bakış açısı', Olay'ın kendisinin bir parçasıdır.[9]

İspatlanabilir gerçeklik (bilginin katiliği-yeterliliği) [*veracity*] ile Hakikat arasındaki ayrım bu noktada hayatî önem taşır. Tüm tarihin aslında sınıf mücadelesinin tarihi olduğuna dair o Marksist tezi ele alalım: Bu tez daha en baştan bağlanımlı öznelliği varsayar – yani sadece bu açıdan bakıldığında tarih bütünüyle böyle gözükebilir; sınıf mücadelesinin en yüce kültür ürünlerine giden izleri bile toplumsal yapı içinde, yalnızca bu 'ilgili' noktada durulduğu zaman dek ayırt edilebilir. Tüm bunların, şeylerin gerçek halleriyle değil de çarpıtılmış bir bakış açısıyla uğraşıyor olduğumuzu ispatlamaktan öteye gidemeyeceğini iddia eden o malum karşı-argümana verilecek cevap, asıl o sözde 'nesnel', 'tarafsız' bakışın nötr olmaktan tümüyle uzak ve en baştan taraflı bir bakış olduğu – yani kazananların, hâkim sınıfların bakışı olduğudur. (Sağcı tarihsel revizyonistlerin düsturlarının 'Holocaust meselesine serinkanlı, nesnel bir şekilde yaklaşalım; onu bağlamına oturtalım, olguları irdeleyelim...' olması hiç de tesadüf eseri olmasa gerektir.) Komünist devrim teorisyeni, nesnel bir çalışmayla geleceğin işçi sınıfına ait olduğunu ortaya koyduktan sonra taraf olmaya karar veren ve kazanan üzerine bahis oynayan biri değildir: Bağlanımlı görüş, onun teorisine baştan sona nüfuz etmiştir.

[9] Bir noktaya kadar, Bilgi'nin konstatif (olgusal-betimleyici), Hakikat'in ise performatif (edimsel-koyutlayıcı) olduğu söylenebilir.

Marksist gelenek içerisinde, sınırlayıcı bir engel olmaktan ziyade, tersine Hakikat'in pozitif bir şartı olan taraflılığa dair bu tasavvur, en açık haliyle Georg Lukács'm erken dönem eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde,* ve çok daha dolaysızca mesiyanik, hattâ yarı-dinî bir şekilde Walter Benjamin tarafından 'Tarih Felsefesi Üzerine Tezler'de artiküle edilmiştir: 'hakikat' kendi mevcut felâketengiz durumu içerisindeki bir kurbanın, tüm geçmişin aslında kendi darboğazına yol açmış olan bir felâketler dizisi olduğunu ânsızın kavradığında ortaya çıkar. Dolayısıyla Hakikat'e dair bir metin okuduğumuz zaman, Bilgi düzlemini Hakikat düzlemiyle karıştırmamaya dikkat etmeliyiz. Örneğin Marx, 'proletarya' deyimini 'işçi sınıfı' ile eşanlamlıymış gibi kullanmışsa bile, aslında eserlerinde geçen 'işçi sınıfı" ifadelerinin Bilgi alanına ait betimleyici bir terimin ('nötr' sosyolojik çalışmaların nesnesi, kendi unsurlarına ayrılan bir sosyal katman, vs.) kavramsallaştırılmasına dönük bir eğilimin karşılığı biçiminde kullanılıyor olduğunu ayırt edebiliriz; buna karşılık 'proletarya' Hakikat'in uygulayıcısı, yani devrimci mücadelenin bağlanımlı failidir.

Dahası, saf çokluğun ve onun Boşluk'unun statüsü de karar verilemezdir ve arı bir şekilde *'geçicidir': Onunla hiçbir zaman 'şimdi'* karşılaşmayız, çünkü onu her zaman geriye-dönüşlü olarak çözündüren bir Karar edimi aracılığıyla – yani her halükârda ardımızda bırakmış olduğumuz bir şey sayesinde, olduğu haliyle tanıyabiliriz. Örneğin, sözde bir Olay olarak Nazizm kendisini, modern liberal-Yahudi-sınıf-savaşı toplumunun yarattığı Kaos'a karşı, sosyal Ahenk ve Düzen için verilmiş bir Karar olarak tasavvur eder – fakat modern toplum kendisini hiçbir zaman, birinci şahısta, kökenlerine dek 'kaotik' bir şeymişcesine algılamaz, 'kaos'u (veya 'düzensizliği' veya 'çürümeyi') sınırlı ve olumsal bir darboğaz, geçici bir kriz olarak algılar – modern toplum, yalnızca Düzen için verilen Karar'ın bakış açısından bakıldığında, yani Karar'ın *zaten verilmiş olduğu zaman*, kökenlerine dek 'kaotik' bir şey olarak görünür. Bu yüzden, Karar'ın, durumun o açık karar verilemezliğinin ardından geldiğine dair o geriye-dönüşlü yanılgıya direnmek gerekir: Önceki Hal'in/Statüko'nun karar verilemezliğini açığa vuran şey, sadece Karar'ın kendisi olabilir. Karar'm öncesinde kendi ufkuna kapanmış bir Durum dahilindeyizdir; bu ufuk dahilinden bakıldığında ise, bu Durum için kurucu işlevi

* Türkçesi; *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev.: Y. Öner, Belge Yay., İst. 1998.

olan o Boşluk tanım gereği görünmezdir; yani karar verilemezlik, küresel Sistem'in ânlık bir rahatsızlığına indirgenir – ve de öyle görünür. Karar'ın ertesinde karar verilemezlik sona ermiştir, zira artık Hakikat'in o yeni alanındayızdır. Dolayısıyla Durum'u (tekrar) kapatan, ona dair kararı veren jest, nihai ve mutlak bir şekilde, onu (geriye-dönüşlü olarak) açan jestle çakışır.

Dolayısıyla Olay, bir kapanımı diğerinden ayıran görünmez bir çizginin Boşluk'udur: Öncesinde, Durum kapalıdır; yani onun ufkundan bakıldığında Olay (olacak olan şey) zorunlu olarak bir *skandalon* olarak, Durum Hali bünyesinde bir yeri olmayan, karar verilemez, kaotik bir müdahale olarak (veya matematik terimlerle söyleyecek olursak 'supernumerary' olarak) gözükür; Olay gerçekleştiği ve de bu haliyle benimsenildiği/üstlenildiği ân, öncesindeki Durum bütünüyle karar-verilemeyen bir Kaos olarak görünür. Yerleşik bir siyasal düzen açısından bakıldığında, kendisini yıkmayı amaçlayan devrimci kargaşa kaotik bir parçalanmadan ibaretken, Devrim'in bakış açısından bakıldığında, asıl *ancien régime*'in kendisi düzensizliğe, yönlendirilemeyen ve katiyetle 'akıldışı' bir despotizme verilecek bir addan başka şey değildir. Badiou bu noktada, tüm öngörülemeyen alteritesi ile Olay'a açıklığı vazeden o Derridacı etiğe açıkça karşıt bir konumdadır: Öngörülemeyen Alterite üzerinde yapılan böylesine bir vurgu, verili bir Durum'un sınırları dahilinde kalır ve yalnızca Karar'ı ertelemeye veya engellemeye yarar – bizi o malûm müphem 'post-modernist' tereddüte, 'bunun gerçekten de Olay olduğunu, bir başka benzeşimi olmadığını nereden bileceğiz' sorusuna iteler.

Hakiki bir Olay ile sahte bir benzeşimi arasındaki ayrım çizgisini nasıl belirleyeceğiz? Badiou bu noktada, Hakikat ile benzeşimi arasındaki 'metafiziksel' bir ayrıma güvenmek zorunda değil mi? Cevap yine, Olay'm, Hakikat'ini artiküle etmekte olduğu Durum ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ilgilendirir: Nazizm bir sözde-Olay iken Ekim Devrimi otantik bir Olay'dır, zira sadece bunlardan ikincisi kapitalist düzenden oluşan Durum'un temellerine uzanabilmiş ve bunları etkili bir şekilde sarsabilmiş iken, öbürü tam da kapitalist düzeni *kurtarmak* için bir tür sözde-Olay sahnelemiştir. Nazi stratejisi 'şeyleri, nihai düzeyde hiçbir şeyin değişmemesini sağlayacak şekilde bütünüyle değiştirmek' olmuştur.

Bob Fosset'nin, 1930'ların başlarında Berlin yakınlarındaki ufak bir

taşra hanında geçen *Cabaret*'sindeki o meşhur sahneyi hepimiz hatırlarız: Söylediği şarkıdan, üzerindeki elbisenin bir Nazi üniforması olduğunu bilâhare öğreneceğimiz küçük bir oğlan, Babavatan hakkında, yarınların Almanlara ait olduğunu haber veren içli bir ağıt söylemeye başlar; kalabalık yavaş yavaş ona katılmaya başlar ve Berlin'den gelmiş olan bir grup düşkün gece-kuşu da dahil olmak üzere herkes şarkının duygusal etkisine kapılıverir... Kimi sözde-entelektüeller bu sahneden, 'Nazizmin ne menem bir şey olduğunu, nasıl işlediğini en nihayetinde kavradıkları' ân olarak söz edip dururlar. Söylediklerinde haklı, ancak sebeplerinde yanılmış olduklarını eklemek gerekir: Vatanseverce bağlanımın pathos'unda (duygulanımında) kendi başına 'Faşistçe' olan hiçbir şey yoktur. Faşizmin temellerini hazırlayan asıl unsur, kayıtsız şartsız bağlanmayı, kendini bir Sebep'e tümüyle adamayı potansiyel 'totalitarist' fanatizm olarak gören o liberal şüpheci ve inkârcı tavırdır – yani asıl sorun, o âtıllaştırıcı, sinik ve düşkün kendi-keyfini-sürme atmosferi ile o Faşist Olay'ın ve Kaos'u Düzen'e (yeniden) tâbi kılmayı amaçlayan Karar'ın çakışmasındadır. Nazi ideolojik mekanizmasıyla ilgili olarak yanlış olan şey, verili haliyle Karar'a (düşkünlüğün akametini sona erdirecek olan Olay için verilen Karar'a) dair retoriğin kendisi değil, Nazi 'Olay'ının estetize bir tiyatrodan ibaret oluşu, düşkünlüğün bu iktidarsızlaştırıcı darboğazına etkili bir şekilde son vermekten âciz olan sahte bir olaydan başka bir şey olmayışıdır. *Cabaret*'deki Nazi şarkısına verilen o bildik tepki, işte tam da bu anlamda yanlış sebeplerle verilmiş doğru bir tepkidir: Algılamakta başarısız olduğu şey, paraya ve uçkuru-gevşekliğe dair yozlaşmış kabare şarkılarından aldığımız sinik hazzın, bizi Nazi şarkısının etkisine açık bir hale getirecek olan arkaplanı hazırlamış olduğudur.

Peki Olay ile adlanışı arasındaki ilişki nedir? Badiou, Kant'ın Fransız Devrimi Olay'ına dair okumasını reddeder – Kant, devrimin en temel ve hayatî etkisi olarak, Paris'teki devrimci olayların tüm Avrupa çapında, olayla direkt bir bağı olmayan pasif gözlemcilerde uyandırdığı o yüce coşku hissini gösterir ve sonra da bu yüce etkiyi (insan Aklının ve Özgürlüğünün ilerleyişine dair inancın ortaya konuşunu) Devrim'in haşin gerçeğiyle karşılaştırır (Kant Fransa'da korkunç şeylerin olmuş olduğunu itiraf etmeye pek bir teşnedir: Devrim ekseriyetle, vahşi kalabalığın en bayağı ve yıkıcı tutkularının patlaması için bir katalizör işlevi görmüştür). Badiou alay edercesine, emin bir mesafeden pasif gözlemcilerce imreni-

len Devrim'in böylesi bir estetize edilişinin, asıl devrimcilerin kendilerine karşı beslenen yoğun bir nefretle elele gittiğine işaret eder. (Burada da, Yüce ve Canavarca [*das Ungeheure*] arasındaki o gerilimle karşılaşmıyor muyuz? Belirli bir mesafeden bakıldığında coşku hissinin Yüce sebebi olarak görülen şey, ona fazlasıyla yakınlaştığımız ve direkt olarak bir parçası olduğumuz ân o canavarca Kötülük figürüne dönüşmüyor mu?)

Badiou pasif gözlemcilerde uyanan o yüce etkinin bu Kantçı kutsanışına karşı, Hakikat-Olayı'nın içkinliğinde ısrarcıdır: Hakikat-Olayı sadece kendi failleri için kendi-içinde bir hakikattir, dışsal gözlemciler için değil. İlk bakışta, Kant'ın konumu daha 'Lacancı' bir konum olarak gibi gözükebilir: Olay'ın Hakikat'i, Olay'ın kendisi karşısında a priori olarak merkezsizleşmiş değil midir; her şey öncelikle bu Hakikat'in (bu örnekte aydın kamuoyunda vücut bulmuş olan) büyük Öteki'ye (a priori olarak gecikmeyle gelen) işlenişine bağlı değil midir? Kendi kendisini bir Hakikat olarak dolaysızca tanıyabilen bir Hakikat, aslında tam da tasavvur dahi edilemeyecek olan bir şey değil midir? Kavrayıştaki bu gecikme kurucu değil midir – Hegelci materyalistin çıkaracağı ders de yine burada yatmaz mı: Minerva'nın Baykuşu yalnızca günbatarken uçmaz mı? Dahası, eğer Hakikat-Olayı radikal bir şekilde içkinse Hakikat'ı simulakrından nasıl ayırt edeceğiz? Bu ayrımı yapabilmemizi sağlayacak olan yegâne şey, merkezsizleşmiş olan büyük Öteki'ye yapılacak bir gönderme değil midir?

Yine de Badiou, Olay'ın kendi şartlarına ve bünyesinden doğmuş olduğu Durum'a bağlarına bakarak, bu ayrımı mümkün kılan kati ve somut bir kriter sunar: Hakiki bir Olay 'durumun' 'boşluğundan' doğar; ondaki *élément surnuméraire*'e, yani verili duruma ait olmasına rağmen onun içinde uygun bir yeri olmayan o semptomatik unsura tutunur – Olay'ın simulakrı ise semptomu inkâr eder. Bu sebeple Leninist Ekim Devrimi, kendi durumunun semptomatik düğümlenişi olarak 'sınıf mücadelesine' bağlı olduğu için bir Olay olarak kalacaktır; Nazi hareketi ise bir simulakrdır, sınıf mücadelesinin yarattığı travmanın aleni bir inkârıdır... Aradaki fark Olay'ın kendisine ait olan içsel niteliklerde değil, Olay'ın konumunda yatar – yani bünyesinden doğmuş olduğu durumla arasındaki ilişkiye bağlıdır. Olay'ın Hakikat'ine tanıklık eden o dışsal bakışa gelince, bu bakış söz konusu Hakikat'i, yalnızca zaten onun adına bağlanımlara girmiş olan bireylere ait olduğu müddetçe ayrımsayabilir: Olay'ın etkisine

kapılabilecek olan öyle nötr bir aydın kamuoyu filan yoktur, zira Hakikat, yalnızca 'inananların' oluşturacağı o yeni Cemaat'in potansiyel üyelerince, onların o bağlanımlı bakışınca ayırt edilebilir.

Bu şekilde *hem* gecikmeyi, *hem de* bağlanımı elde tutabiliriz: Hıristiyanlık örneğini düşünecek olursak, Olay (Çarmıha Geriliş), ancak 'olgu ertesinde', yani inananlar grubunun, Olay'a sadakatle birleşmiş olan Cemaat'in kuruluşuna yol açışının ardından bir Hakikat-Olayı gerçekleşir. Dolayısıyla Olay ile adlanışı arasında bir fark vardır: Olay, Gerçek ile (İsa'nın ölümüyle, devrimin yarattığı tarihsel şokla, vs.) travmatik bir şekilde yüzleşmektir; adlanışı ise, Olay'ın dile işlenişidir (Hıristiyanlık doktrini, devrimci bilinç, vs.). Lacan'ın diliyle söylersek Olay *objet petit a* iken, adlanışı ise, Rimbaud'nun deyimiyle o Yeni Düzeni kuran ve duruma (Karar'm güdümü altındaki) yeni bir okunurluk atfeden o yeni gösterendir (Marksist devrimci bakış açısında, geçmiş tarih bütünüyle sınıf mücadelesinin, yenilgiye uğratılmış özgürleşme çabasının tarihi haline gelir).

Hakikat ve İdeoloji

Sadece bu kısa betimlemeye bakarak bile, gayet nahif bir şekilde Badiou'nun özne tasavvurunun sezgisel gücü olarak adlandırmak isteyeceğimiz niteliğine dair bir önsezi edinebiliriz. Badiou, yaşadıklarımıza ilişkin etkili bir betimlemeyi yalnızca 'kendimize ait' olan bir Sebep'e baştan aşağı ve öznelce bağlandığımızda sunar: Bu çok değerli ânlarda 'tümüyle bir özne' değil miyizdir? Evet ama tam da bu niteliği yüzünden bu deneyimi *ideolojik* görmek gerekmez mi? Lafın kısası, Fransız Marksizminin tarihine âşina olanların gözlerine çarpacak olan ilk şey, Badiou'nun Hakikat-Olayı tasavvurunun nasıl da tedirgin edici bir şekilde Althusser'in ideolojik çağrılma tasavvuruna yakın durduğu olacaktır. Dahası, Badiou'nun Olay için önerdiği temel, örneğin (Hıristiyanlıkta Aziz Pavlus'tan Pascal'a dek) *ideolojinin* prototipi olarak *din* olması, ve de bunun Badiou'nun saymış olduğu olayın o dört *générique*'inden hiçbirine (aşk, sanat, bilim, siyaset) katiyetle uymaması dikkate şâyan değil midir?[10]

[10] Badiou'nun da incelikli bir şekilde belirttiği üzere, günümüzde Hakikat-Olayı'nın bu dört alanı baskın kamu söyleminde yerlerini giderek kendi sahte çiftelerine bırakmaktalar: Artık sanat yerine 'kültür', siyaset yerine 'idare', aşk yerine 'seks', bilim yerine de 'hüner' veya 'hikmet' diyoruz: Sanat, tarihsel olarak özgül bir kültürün ifadesine

O halde, eğer Badiou'nun düşünüşünü de dört *générique*'e ayrılmış olan bir Varlık 'durumu' olarak alırsak, acaba dinî (Hıristiyanlığı) bu durumun 'semptomal bükülüşü', Hakikat alanına onun bilinen parçalarından biri olmaksızın ait olan unsuru olarak görmemiz gerekmez mi? Bu da bize, Hakikat-Olayı'nın, bireyleri (bir Varlık 'durumunu' oluşturan parçaları) birer özne (Hakikat'in taşıyıcısı) olmaya çağıran o temel ideolojik jestten oluştuğunu düşündürür. Hattâ bir adım daha ileri gidebilir ve Hakikat-Olayı'na dair paradigmatik örneğin genel olarak din değil, özel olarak, İsa'mn doğum ve ölümünü merkez alan *Hıristiyan* dinî olduğunu söyleyebiliriz (Kierkegaard'ın zaten belirtmiş olduğu üzere Hıristiyanlık, Sonsuzluk ile Zaman arasındaki o bildik metafiziksel ilişkiyi başaşağı eder: Bir anlamda, Sonsuzluğun kendisi o zamansal İsa Olayı'na dayanmaktadır). Dolayısıyla belki de Badiou'yu, Pascal ve Malebranche'tan bugüne, Fransız Katolik dogmatistleri geleneğindeki son büyük yazar olarak da okuyabiliriz (anahtar gönderme kaynaklarından ikisinin Pascal ve Claudel olduğunu hatırlamamız bunun için yeterli olacaktır). Devrimci Marksizm ile Mesiyanik Hıristiyanlık arasındaki paralellikler, Marksizmi Mesiyanik dinî ideolojinin sekülerleşmiş bir biçimi olarak reddeden Bertrand Russell gibi liberal eleştirmenlerin yıllardır dillerinden düşürmedikleri bir konu olagelmiştir; Badiou ise tersine (geç dönem Engels'ten Fredric Jameson'a uzanan bir çizgiyi takip ederek) buradaki homolojiyi bütünüyle benimser.

Bu okuma, Badiou'nun Aziz Pavlus'u, Hıristiyan Hakikat-Olayı'nı (İsa'nın Dirilişi'ni) 'evrensel tekil' olarak (bireyleri evrensel bir şekilde, yani ırklarına, cinsiyetlerine, sınıflarına, vs. bakmaksızın özne olmaya çağıran tekil bir olay olarak) artüküle eden ve de takipçilerinin ona sadakâtlerinin şartlarını ortaya koyan kişi olduğu gerekçesiyle radikal bir şekilde savunuşu ile daha da teyit edilmiş olur.[11] Tabiî ki Badiou, günümüzün modern bilim çağında, Diriliş mucizesine dair o fablı Hakikat-Olayı'nın

/artikülasyonuna indirgeniyor, aşk ise modası geçmiş ideolojik bir cinsellik formuna; bilim, bilim-öncesi bikmetle aynı düzlemde olan, ancak yanlış bir şekilde evrenselleştirilmiş olan Batılı bir pratik bilgi türü olarak reddediliyor; siyaset (ve de bu tasavvurun bünyesinde barındırdığı tüm o tutku ve mücadele) de toplumsal idare sanatının henüz olgunlaşmamış eski ve ideolojik bir versiyonuna indirgeniyor.

[11] Bkz. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: Presses Universitaires de France 1997.

biçimi olarak kabullenemeyeceğimizin pekâlâ farkındadır. Her ne kadar Hakikat-Olayı, Bilgi'nin o başat düzeninin ufku dahilinden bakıldığında imkânsızmış gibi gözüküyorsa da (Yunan filozoflarının, Atina'yı ziyarete gelen Aziz Pavlus'un İsa'nın Dirilişi'ni anlatışını kahkahalarla karşılamalarını hatırlayalım), günümüz dünyasında Hakikat-Olayı'nı doğaüstü mucizeler düzlemine yerleştirmek zorunlu olarak bir tür obskürantizme yol açacaktır, zira Bilim olayı indirgenemez ve geriye döndürülemez. Bugün artık sadece, bilimsel bilginin sınırlarında dolaşıyor ve varsayımlarını sorguluyor olsalar da, bilimsel bilgiyle çelişmeyen bir evrende gerçekleşen vakaları Hakikat-Olayı olarak görebilir, Gerçek'in, başat simgesel ağı sarsalayan travmatik müdahaleleri olarak kabullenebiliriz – Olay'ın gerçekleşebileceği 'mekânlar' günümüzde bilimsel keşif, siyasal edim, sanatsal yaratı, aşkla psikanalitik yüzleşmedir...

Graham Greene'in, imkânsız Gerçek'in bu sarsıcı etkisinin Hıristiyanlıktaki versiyonunu canlandırmaya çabalayan *The Potting Shed* adlı dramasındaki sorun işte tam da budur: Tüm hayatını dinî hurafelerle mücadele etmeye adamış olan büyük bir pozitivist filozofun ailevî hayatı, beklenmedik bir mucizeyle ânsızın sarsılır: Filozofun bütün sevgisini adamış olduğu oğlu ölümcül bir hastalığa yakalanmıştır ve çoktan ölmüş gibi görülmektedir, tâ ki İlahi İnayet'in müdahalesinden başka bir açıklaması olmayan bir şekilde hayata geri dönene dek. Hikâye geriye-dönüşlü olarak, ölümünün ardından filozofun biyografisini yazmaya başlayan, ancak hayatındaki bir esrara takılıp kalan bir aile dostunun ağzından anlatılır: Bu büyük filozof neden ölümünün birkaç yıl öncesinde ânsızın yazmayı bırakmış, hayatı tamamen anlamsızlaşmışçasına yaşama isteğini yitirmiş ve pasif bir şekilde ölümü beklediği bir teslimiyet evresine girmiştir? Hayatta kalan aile üyeleriyle görüşen bu aile dostu, sonunda, kimsenin bahsetmek dahi istemediği karanlık bir aile sırrının olduğunu öğrenir, zira içlerinden biri artık dayanamamış ve bu sarsıcı gizin, filozofun hasta oğlunun mucizevî bir şekilde, filozofun tüm teorik eserini hayatını adadığı bağlanımını anlamsız kılarak iyileşmesi olduğunu itiraf edene dek... Tüm şaşırtıcılığına ve garipliğine rağmen, böylesi bir hikâye, üzerimizde bir bağlanım yaratacak kadar tesirli olamaz.

Aziz Pavlus söz konusu olduğunda Badiou, onu etkili hakikatler üreten o dört *générique* (bilim, siyaset, sanat ve aşk) karşısında – yani, masalsı bir Diriliş olayına dayanan Hıristiyanlığın etkili bir Hakikat-Olayı

olarak sayılmayıp, yalnızca sahte bir benzeşimi olarak görülebilecek olması karşısında nasıl konumlandırmak gerektiği sorusuyla uğraşır. Badiou'nun önerdiği çözüme göre Aziz Pavlus, *hakikat-usûlünün biçimsel şartlarının* anti-felsefî *teorisyenidir*; Hakikat-Olayı'na sadakâtin, kendi evrensel boyutunda nasıl işlediğine dair bilinen ilk detaylı artikülasyonu sunmuştur: İnayet'in müdahalesiyle vuku bulan Hakikat-Olayı'nın o fazladan, *surnuméraire* Gerçek'i ('Diriliş'), kendi kendilerini onun çağrısı bünyesinde tanıyan öznelerde o militan 'aşk emeğini' harekete geçirir – bir başka deyişle, Hakikat'i tükenmek bilmeyen bir sadakatle ve tüm evrensel boyutuyla, herkesi ilgilendiren bir şey olarak yaymak için verilen mücadeleyi başlatır. Dolayısıyla, artık her ne kadar Aziz Pavlus'un mesajının bizim için bir işlerliği kalmamış olsa da, Hıristiyanlığın işlerlik kipini dile getirmek için başvurduğu anlatım şekli, gerçekten de, her Hakikat-Olayı için geçerli olan evrensel bir boyut içerir: Her Hakikat-Olayı bu tür bir 'Diriliş' tasavvuru içerir – ona gösterilen sadakât ve adına sarfedilen Aşk emeği sayesinde, o basit *service des biens*'e, yani Varlık'a, Ölümsüzlük'e, ölümün yüküyle ezilmemiş bir Yaşam'a ait olan alandaki o kusursuzca işleyişine indirgenemeyen başka bir boyuta geçilir... Ne var ki, Hakikat-Olayı'nın işleyiş kipine dair bilinen ilk ve halen de en geçerli betimlemenin, fiilî bir Hakikat olmaktan pek uzak olan bir benzeşime dair olarak yapılmış olmasının nasıl mümkün olabildiği sorusu hâlâ bâkidir.

Hegelci bir bakışla bakıldığında, bunun ardında gayet derin bir zorunluluk vardır – bu yüzyılda otantik siyasal *edime* dair en belirleyici ve kati betimlemeyi sunmuş olan filozofun (*Varlık ve Zaman* eseriyle Heidegger'in) düpedüz sahte olan, fiilî bir Hakikat-Olayı olmadığı şüphe dahi götürmeyen bir siyasal edime (Nazizm'e) kanabilmiş olması da bu zorunluluğu doğrular. Dolayısıyla, eğer Hakikat-Olayı'na sadakatin biçimsel yapısını ifadelendireceksek, sanki bunu, Olay'ın bir benzeşimini ele alarak yapmamız gerekiyor gibidir. Muhtemelen tüm bunlardan çıkarmamız gereken ders, göründüğünden daha radikaldir: Ya Badiou'nun Hakikat-Olayı olarak adlandırdığı şey, o en radikal haliyle, fiilî bir hakikatte temellenmiş dahi olmayışının da ötesinde, anmakta olduğu Hakikat-Olayı'nın asıl statüsü (gerçek veya kurgusal oluşu) karşısında zaten tümüyle *kayıtsız* saf biçimsel bir karar ediminden ibaret ise? Ya burada Hakikat-Olayı'nın anahtar niteliklerinden birisi ile karşı karşıya bulunuyorsak – ya Olay'a asıl Sadakât, peşinde olduğu şeye kayıtsız-şartsız inanma anlamın-

da, sağlam sebepler aramayan ve tam da bu yüzden hiçbir 'argümantasyon' tarafından çürütülemeyen bir tavır takınma anlamında 'dogmatik' ise?

O halde, temel akıl-yürütme çizgimize geri dönelim: Badiou, bir durumun içinde, durumun bir alt-türü olarak sınıflandırılmasını sağlayacak tikel nitelikleri olmaksızın bulunan çokluğu 'jenerik' olarak adlandırır: 'jenerik' çokluk duruma aittir, ancak onun bir alt-türü olarak usûlünce ona eklemlenmiş değildir (örneğin, Hegel'in hukuk felsefesindeki 'ayak-takımı' gibi). Duruma uymayan, mütemadiyen dışına taşan bu çokluunsur/-parça, tam da, verili haliyle durumun kendisini direkt olarak vücuda getirdiği sürece jeneriktir. Durumu, evrenselliğine dolaysızca vücut vererek tahrip eder. Badiou'nun, jenerik usûlleri dört türle (siyaset, sanat, bilim, aşk) sınıflandırışını düşündüğümüzde de dinî ideolojinin tam da bu jenerik konumu işgâl ettiğini söylememiz gerekmez mi? Hiçbirine ait değildir, ancak tam da bu haliyle jenerik olanı vücuda getirir.[12]

Hakikat-Olayı ile ideoloji arasındaki özdeşlik, jenerik usûllere özgü zaman-kipinin gelecekteki geçmiş zaman (*futur antérieur*/ön gelecek) oluşuyla doğrulanmış olmaz mı? Jenerik usûl, Olay'm adlanışının (İsa'nın ölümünün, Devrim'in) hemen ertesinden başlayarak, beklenen kusursuz doluluğu beraberinde getirecek olan nihaî hedefe (Son Hüküm günü, Komünizm veya Mallermé'deki *le Livre*) dayanan bir bakışla, çoğulluğun bünyesinde Olay'ın izlerini aramaya koyulur. Dolayısıyla jenerik usuller zamansal bir düğümlenme içerirler: Olay'a sadakât, mevcut tarihsel çokluğu, gelecek doluluğun duruşundan bakarak yargılayabilmelerini sağlar, ancak bu doluluğun gelişi, zaten daha en baştan o öznel Karar edimini – veya Pascal'ın diliyle, 'bahis'i içermektedir. Bu minvalde, Laclau'nun hegemonya dediği şeye yakınlaşmış olmaz mıyız? Demokratik-eşitlikçi siyasal Olay'ı ele alalım: Demokratik Devrim'e yapılacak bir gönderme, tüm tarihi, topyekûn özgürleşme ideali için durmaksızın verilen demokratik mücadele süreci olarak okuyabilmemizi sağlar; mevcut durum, kurtarılmış geleceğin karşısında, kökenlerine dek 'yersizleşmiş', 'çığrından çıkmış' bir durum olarak deneyimlenir (*ancien régime*'in, sınıf toplumu-

[12] Tabiî Badiou, aynı anda, *'generic'* ile *'generating'* (yaratan, doğuran) kelimeleri arasındaki çağrışımlı benzerliği de kullanmaktadır: İçinde Hakikat'in yankılanmakta olduğu özne-dilinin önermelerini 'yaratmamızı' sağlayan şey, işte tam da bu 'jenerik' unsurdur.

nun, o sefil dünyevî hayatın çürümüşlüğünü düşünelim). Dil-öznesi için 'şimdi' her zaman bir antagonizma ânıdır – 'şeylerin (o çürümüş) hâli' ile Hakikat vaadi arasında yanılmıştır.

Bu minvalde, ve tekrar, Badiou'nun Hakikat-Olayı tasavvuru Althusser'in (ideolojik) çağrılma tasavvuruna gayet tedirgin edici bir şekilde yakın ve benzer değil midir? Badiou'nun betimlemekte olduğu süreç, aslında bireyin bir Sebep tarafından özne olmaya çağrıldığı süreç değil midir? (Dikkate değer bir şekilde, Badiou Hakikat-Olayı'na sadakâtin biçimsel yapısını betimlerken, Althusser'in çağrılma sürecini betimlerken kullanmış olduğu örneğin aynısını kullanır.) Olay ile özne arasındaki o döngüsel ilişki (özne sadakâtle Olay'a hizmet ederken, Olay'ın kendisinin de yalnızca zaten bir takım bağlanımları olan bir özne için görünür oluşu) aslında tam da ideolojinin kendi döngüsü değil midir? Althusser özne kavramını ideolojiyle sınırlayışının (özneyi kendi-başına ideolojik bir şey olarak belirleyişinin) öncesinde, kısa bir süre için de olsa, öznelliğin dört kipi düşüncesi ile uğraşmıştır: İdeolojik özne, sanattaki özne, Bilinçdışı'nın öznesi, bilimin öznesi. Badiou'nun hakikate dair dört jeneriği (aşk, sanat, bilim, siyaset) ile bu dört öznellik kipi (aşkın Bilinçdışı'nın öznesine, psikanalizin ana konusuna, siyasetin de doğal olarak ideolojinin öznesine tekabül ettiğini düşünecek olursak) çakışmıyorlar mı? Bu minvalde buradaki paradoks, Badiou'nun bilgi ve hakikat arasına getirdiği karşıtlığın, Althusser'in ideoloji ve bilim karşıtlığını ters çevirmesidir: 'otantik-olmayan' bilgi, kendi yapısal boşluğuna, semptomal düğümlenişine kör kalan, Varlık'ın pozitif düzeniyle sınırlanırken, özneleştiren bağlanımlı Hakikat ise duruma dair otantik içgörüyü sağlar.

Aziz Pavlus'u, Badiou ile

Derin – ancak gayet umulmadık – bir inantık ile bakarsak, Pavlus etkisi altındaki Hıristiyanlık'a dair bu temanın, Badiou'nun psikanalizle yüzleşmesi bağlamında da hayatî bir önemi olduğu ortaya çıkar. Badiou, o 'çarpık ölüm takıntısına' inatla karşı çıkarken, Hakikat-Olayı'nı ölüm dürtüsünün tam karşısına yerleştirirken, vb. artık en güçsüz olduğu noktaya ulaşmış, *düşünce-dışı-olanın ayartısına* kapılmıştır. O liberal-demokratik *service des biens*'i, şeylerin (bünyesinde 'fiilî olarak hiçbir şeyin gerçekleşmediği') Varlık'ın pozitif düzeni dahilindeki o kusursuz işleyişini bu 'çarpık ölüm takıntısı' ile özdeşleştirişi, bu minvalde gayet semptomatiktir.

Her ne kadar bu eşitlemedeki hakikat unsurunu kolaylıkla görebiliyor olsak da (Hakikat boyutundan yoksun olan, 'ezeli' sorular karşısında istifini katiyetle bozmayan ve o 'sağlıklı' gündelik hayat rolünü oynamaktan çok uzak olan o çıplak *service des biens* zorunlu olarak nihilist çarpıklığa geriler – Hıristiyanların dediği gibi, gerçek Hayat'ı yalnızca İsa'da bulabiliriz ve İsa Olayı'nın dışında kalan hayat, eninde sonunda kendi zıttına, çarpık bir düşkünlüğe dönüşecektir; hayatımızı aşırı hazlara adadığımız zaman bu hazlar eninde sonunda bozulup çürürler), Lacan'ın *iki ölüm arasındaki* alan veya mesafe olarak adlandırdığı şey üzerinde ısrarcı olmak gerekir: Badiou'nun Hıristiyanca terimleriyle söyleyecek olursak, kendimizi gerçek Ebediyet'in hayatına açabilmemiz için, 'bu' hayata olan bağımızı askıya almalı ve *ate* boyutuna, o iki ölüm arasındaki alana, 'ölüdirilerin' alanına girmeliyiz.

Bu nokta detaylı bir irdelemeyi gerektirir, zira Badiou'yu Lacan'dan ve genelde psikanalizden ayıran boşluğu bünyesinde yoğunlaştıran önemli bir noktadır. Tabiî Badiou, iki ölüm (ve iki Hayat) arasındaki karşıtlığın pekâlâ farkındadır: Aziz Pavlus Hayat ile Ölüm'ü karşı karşıya konumlandırdığında ('Ruh Hayattır, Ten ise Ölüm getirir'), bu karşıtlığın, doğadaki canlanış-çürüyüş döngüsünün parçaları olarak hayat ile ölüm arasındaki o biyolojik karşıtlıkla, veya o standart Platonik Ruh-Beden karşıtlığıyla uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur: Aziz Pavlus için 'Hayat' ile 'Ölüm', Ruh ile Ten, iki ayrı öznel duruşu, hayatı yaşamanın iki farklı yolunu adlandırırlar. Bu minvalde Aziz Pavlus, Ölüm'den ve Diriliş'ten (İsa'daki o sonsuz Hayat için ölüm uykusundan kalkmaktan) bahsettiğinde, bunun biyolojik hayat ve ölümle hiçbir ilgisi yoktur – daha çok, bize iki temel 'varoluşsal tavrın' (tabiî bu modern terimi böyle anakronik bir şekilde kullanacak olursak) ana koordinatlarını verdiğini söyleyebiliriz. Bu durum Badiou'yu, *Ölüm ile Diriliş'i birbirlerinden radikal bir şekilde ayıran* özgül bir Hıristiyanlık yorumuna iter: Aynı şey değillerdir, hattâ aralarında, bizi günahlarımızdan kurtaracak olan ızdırabı çekerek ebedi Hayat'a ulaşmak anlamında diyalektik bir ilişki dahi yoktur. Badiou'ya göre İsa'nın çarmıhta ölmüş olması, gayet basit bir şekilde 'Tanrı'nın insana dönüştüğüne', ebedi Hakikat'in insan hayatına içkin olan, herkes tarafından ulaşılabilen bir şey olduğuna işaret eder. Tanrı'nın dirilmek için insana dönüşmeye ve ölmeye (tenin kaderini çekmeye) mecbur oluşu, insanlığın, yani sınırlı ve ölümlü varlıklar olan insanların

tümünün Ebedî Hayat'a ulaşabilecek olduklarına işaret eder: Hepimiz Hakikat-Olayı'nın İnayet'ine mazhar olabilir ve Ebedi Hayat'ın alanına geçebiliriz. Bu noktada, Badiou'nun açıkça anti-Hegelci bir duruşu vardır: 'negatif olanla beraber-kalmaya' (yani ölümlülüğü ve ızdırabı içtenlikle benimsemeye) tümüyle hazır olduğumuz ânda, negativiteyi (yokluğu) pozitiviteye (varlığa) dönüştüren sihirli bir tersine-çevirişte vuku bulan bir Diriliş tasavvurunun tersine, Badiou için Hayat ile Ölüm arasında hiçbir diyalektik ilişki yoktur. Hakikat-Olayı o radikal Yeni Başlangıç'tır; dünyevî sınırlılığın ve çürümenin alanınca 'dolayımlanmamış' başka bir boyuttan gelen şiddetli, travmatik ve olumsal bir müdaheleyi anlatır.

Dolayısıyla, ızdırabı kendi başına kurtarıcı bir şey olarak gören bu çarpık mazoşist ahlâkın tuzaklarından uzak durmak gerekir. Bu ahlâk (Ebedi Hayat'a ulaşmak için bizden bir bedel isteyen) Yasa'nın sınırları dahilinde kalır, ve dolayısıyla da henüz tam anlamıyla Hıristiyanca bir Aşk/Sevgi tasavvuru düzlemine ulaşabilmiş değildir. Badiou'nun da söylemiş olduğu gibi, İsa'nın ölümü kendi başına bir Hakikat-Olayı değildir; Tanrı ile insanın özdeşliğini – Ölümsüz Hakikat'e ait olan o sonsuz boyuta sınırlı bir ölümlünün de ulaşabileceğini ortaya koyarak sadece, Olay'ın (Diriliş'in) gerçekleşmesi için gereken hazırlıkları yapmış olur; nihai kertede önemli olan tek şey, ölü (yani insan/ölümlü) İsa'nın, bütün insanların kurtarılabileceğini ve hepsinin Ebedi Hayat'a ulaşabileceklerini, yani Hakikat-Olayı'na katılabileceklerini gösteren Diriliş'idir.

Hıristiyanlığın temel mesajı tam da burada yatar: Kozmosun, pozitif Varlık'ın bütününün bakış açısıyla bakıldığında, biz insanlar, küresel düzen bünyesindeki kendi özgül konumlarına tâbi olan tikel varlıklarızdır – bu minvalde Yasa da, nihai kertede, her birimiz için uygun birer konum belirleyen o kozmik Adalet Düzeni'ne verilen bir başka addır sadece; oysa sınırlılığın ve ölümlülüğün alanı olan Varlık'ın pozitifliği, kendi kanunlarıyla yönetilen bu kozmolojik Düzen, sanılanın tersine 'varolan her şey' değildir; İlahi İnayet sayesinde hepimizin ulaşabileceği ve böylelikle de bir parçası olabileceği başka bir boyut daha vardır – bu boyut, Aşk'ta bulacak olduğumuz o Gerçek Hayat'tır. Hıristiyanlığın getirdiği Vahiy, insanların Varlık'ın pozitifliğiyle sınırlanmış olmadıklarını, ve de bazen, gayet olumsal ve umulmadık bir şekilde, kendisine sadakâtimiz sayesinde bize Başka Bir Hayat'a katılma imkânını açıveren bir Hakikat-Olayı'nın gerçekleşebileceğini gösteren bir örnektir (her ne kadar büyük ihtimalle

yegâne örnek olsa da). Burada özellikle kayda geçirilmesi gereken nokta, Badiou'nun, evrensel Yasa ile tikel İnayet (veya karizma) arasındaki karşıtlığı nasıl da başaşağı çevirmiş olduğudur – bilaistisna hepimizin evrensel İlâhî Yasa'ya tâbi olmasına rağmen, yalnızca seçilmiş olan bazılarının İnayet ile taçlandığına ve yalnızca onların kurtulacağına dair o bildik tasavvuru ters yüz eder: Badiou'nun önerdiği Aziz Pavlus okumasında Yasa, tüm o 'evrensel' görünüşüne rağmen 'tikelcidir' (zira yasal düzen her zaman üzerimize bazı yasal ödev ve haklar yükler; o daima başka etnik, dinî, vs. cemaatleri dışlama pahasına özel bir cemaati tanımlamaya çabalayan bir Yasa'dır); buna karşılık İlâhî İnayet, hakikaten de evrenseldir, dışlayıcı değildir – ırk, cinsiyet, toplumsal konum, vs. gözetmeksizin bütün insanlara hitap eder.

Dolayısıyla aslında iki hayatımız vardır: Sınırlı biyolojik hayatımız ve Diriliş'teki Hakikat-Olayı'na katılarak ulaştığımız o sonsuz Hayat. Tabiî buna mukabil olarak iki de ölüm vardır: Biyolojik ölüm ve 'tenin yoluna' kapılmak anlamında Ölüm. Peki Aziz Pavlus, Hayat/Ölüm karşıtlığını temel alarak o iki öznel, varoluşsal tavrı nasıl çıkarır? Burada artık, Badiou'nun argümanının o kök noktasına ulaşmış oluruz, ki bu psikanalizi direkt olarak ilgilendiren bir noktadır: Badiou'ya göre Hayat/Ölüm karşıtlığı Yasa/Aşk karşıtlığıyla çakışmaktadır. St Paul için tenin ayartısına kapılmak, Yasa'yı (ahlâkî yasakları) umursamaksızın, dur durak bilmeyen bir sefahate dalmak (haz, para, mülk, vs. arayışına girmek) değildir. Aziz Pavlus'un, Romalılar'a Mektup'un 7. Bölüm'ünün 7. kıtasında, yani yazılarının (hakkıyla) en meşhur pasajında geliştirmiş olduğu temel ilke, Yasa'nın öncesinde (veya ondan bağımsız olarak) Günah diye bir şeyin olmayacağıdır: Yasa'nın öncesinde, biz ölümlü insanlar için artık ilanihaye yitirilmiş olan, basit masumane ve hata-öncesi bir hayat vardır. Halen içinde yaşıyor olduğumuz mevcut evren, yani bu *bize özgü* 'ten yolu' ise, Günah ve Yasa'nın, arzu ve yasağın ayrılmaz bir şekilde içiçe girmiş olduğu bir evrendir: Kendi ihlâlinin arzulanışına sebep olan, yani arzuyu yasaklanuş olduğu nesne üzerinde sabitleyen şey, Yasaklama ediminin tâ kendisidir:

> O halde ne söylememiz gerekiyor? Yasa'nın Günah olduğunu mu? Katiyetle hayır! Ancak şu da var ki, yasa olmasaydı günahı da bilmeyecektim; yasa bana 'Göz dikmeyeceksin' dememiş olsaydı, göz dikmenin ne olduğunu bilemeyecektim. Ama günah, buyruğun kendi bünyesinde gördüğü bir fırsatı kullanarak, beni bildiğim her yoldan göz dikmeye teşneliğe iter. Yasadan azade günah ölüdür. Bir za-

> manlar yasadan ayrı yaşardım, ancak buyruk geldiğinde günah can buldu, bense öldüm – hayat vadeden buyruk bana ölüm getirdi. Zira günah, buyruğun içinde gördüğü bir fırsatı kullanarak beni kandırdı ve böylelikle de beni öldürdü... Kendi yaptıklarımı anlamaktan âcizim. Çünkü hem ne istediğimi dahi bilmiyorum, hem de tamamen nefret ettiğim bir şeyi yapıyorum. Şimdi, eğer istemediğim bir şeyi yapıyorsam, yasanın iyi bir şey olduğunda mutabıkım. Ne var ki bunu yapan artık ben değil, kendi içimdeki günahtır. Zira kendi içimde, yani tenimde, iyi olan hiçbir şeyin bulunmadığını biliyorum. Doğru olanı isteyebilirim, ama heyhat, bunu yapamıyorum.[13]

Tabiî, bu pasajın kendi bağlamında değerlendirilmesi gerekir: Aziz Pavlus Mektup'un bu bölümünde *sapkınlık* tuzağından, yani bir yandan kendi kendisini Yasa olarak ortaya koyarken, öbür yandan kendi ihlâlini türeten bir Yasa'dan nasıl uzak durulabileceği sorunuyla uğraşmaktadır. Örneğin Romalılar 3: 5 – 8'de, yağmur gibi artarda bir dizi ümitsiz soru yağdırır:

> Peki, ya eğer bizim adaletsizliğimiz Tanrı'nın adaletini doğrulamaya hizmet ediyorsa ne diyeceğiz? Tanrı'nın bize gazab ederken adaletsiz olduğunu mu? ... Peki, ya eğer benim yanlışlığım sayesinde Tanrı'nın doğruluğu ihtişamla dolup taşıyorsa, ben neden hâlâ bir günahkâr olarak yaftalanayım ki? Hem neden (tam da kimilerinin, bizim aslında bunu söylüyor olduğumuzu söyleyerek bize hakaret edişlerinde olduğu gibi) 'Biz kötülük yapalım ki iyilik vuku bulabilsin' demeyelim?

Bu 'Biz kötülük yapalım ki (sayesinde) iyilik vuku bulabilsin' ifadesi, sapkın konumdaki kısa devreyi ortaya koyan en katı ve özlü tanım olsa gerektir. Peki o halde bizler Tanrı'yı, bilâhare kendisini feda ederek bizi kurtarabilsin diye düşüşümüze sebep olan ve sonra da saklanarak bizi sonuna dek seyreden bir sapık olarak mı görmeliyiz? Veyahut (Romalılar 11: 11'den alıntılayarak) 'onlar, düşebilsinler diye tökezlerler' mi demeliyiz – bizim, Tanrı'nın kendi nihaî Kurtuluş planı dahilinde Düşüş'ümüze ihtiyacı olduğu için tökezlediğimizi (yani Günah'a, 'tenin yoluna' sürüklendiğimizi) mi düşünmeliyiz? Eğer bu doğruysa, 'Tanrı'nın inayeti ihtişamla dolup taşsın diye günah işlememiz mi gerekiyor?' (Romalılar 6:1) sorusuna verilecek olan cevap olumlu yönde olacaktır: Sadece bizim Günah'a dalışımız, Tanrı'nın Kurtarıcı rolünü oynamasını sağlayabilir. Ne var ki, Aziz Pavlus'un tüm çabası, sınırlayıcı Yasa ile ihlâlinin birbirlerini üretip destekledikleri bu fasit daireden kurtulmaktır.

---

[13] Romalılar 7: 7'den 7: 18'e kadar (alıntılandığı yer, *The Holy Bible: New Revised Standard Version*, Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers 1990).

Bilindiği üzere Lenin *Felsefe Defterleri*'nde,* Marx'ın *Kapital*'ini gerçekten anlamak isteyen herkesin, Hegel'in *Mantık*'ını bütünüyle, detaylarına dek okuması gerektiğini yazar. Bunun ardından Lenin, kendi öğüdünü takip ederek Hegel alıntılarına yüzlerce '*sic*' [aynen aktarılmıştır] eklemiş ve hemen her birine 'Bu cümlenin ilk bölümünde dâhice bir diyalektik içgörü var; gerisi ise teolojik çöpten ibaret!' nevinden marjinal yorumlar düşmüştür. Gerçek Lacancı diyalektik materyalistlere düşen temel ödev, aynı jesti Aziz Pavlus bağlamında da tekrarlamaktır, zira Lacan'ın *Écrits*'ini gerçekten anlamak isteyen herkesin, Romalılar ve Korintliler metinlerini bütünüyle, detaylarına dek okuması gerekir; unutmamalıyız ki, yüzlerce '*sic*' eklenmiş ve 'Bu cümlenin ilk bölümünde Lacancı etiğe dair derin bir içgörü var; gerisi ise teolojik çöpten ibaret!' nevinden yorumlar düşülmüş alıntılarla dolu Lacancı bir *Teoloji Defterleri* bekleyecek durumda değiliz...[14]

Romalılar'dan alıntıladığımız o uzun pasaja dönelim: Yasa'nın müdahalesinin direkt sonucu, özneyi *bölmesi* ve hayat ile ölüm arasında çarpık

---

* Türkçesi; *Felsefe Defterleri*, Çev.: Atilla Tokatlı, Sosyal Yay., İst. 1976.

[14] Badiou'ya göre Aziz Pavlus'un temel problemi uygun söylemin ne olduğuydu: Otantik Hıristiyan evrenselciliğini ortaya koyabilmesi için St Paul'ün hem Yunan'ın felsefi safsatasıyla, hem de halen İncil'in söylemsel modunu oluşturan o peygamberane Yahudi obskürantizmiyle yollarını ayırması gerekiyordu. Ne var ki, bu noktada resmi biraz daha karmaşıklaştırmak gerekebilir: Belki de Hz. İsa'nın o çapraşık cümleleri göründüklerinden çok daha tahripkârdırlar; belki de onlar tam da, onlardan açık bir mana çıkarmakta acziyete düşen havarileri allak bullak etmek için oradadırlar; bu minvalde, Matthew 19:12'deki o meşhur 'Her kim becerebiliyorsa, bunu olduğu gibi kabullensin [veya, ekseriyetle çevirildiği gibi, anlasın]' cümlesi, belki de tam da olduğu gibi, yani harfiyen okunmalı ve derin, gizli anlamlar arayışının yanıltıcılığına işaret eden bir sinyal olarak görülmelidir; belki de bu cümleler, Kafka'nın Dava'sındaki rahibin, verili anlama insanı çileden çıkaracak derecede harfiyen sadık kalan, her tür 'derin' anlamı reddeden bir şekilde okuduğu Yasa'nın Kapısı meseli gibi düşünülmelidirler. Dolayısıyla belki de bu meseller, o eski peygamberane Yahudi söyleminin kalıntıları değil, bu söylemin, kendisine içkin olan alaycı halleridirler. Dahası, bu 'Her kim becerebiliyorsa, bunu olduğu gibi kabullensin' cümlesinin iğdiş edilme meselesi bağlamında telaffuz etmiş olması fevkalade dikkate şâyan değil midir? Alıntının geri kalanı şöyledir: 'Bu dersi herkes kabullenecek/anlayacak değildir, bunu yapabilecek olanlar yalnızca kendilerine öğretilmiş olanlardır. Doğuştan iğdiş olanlar olduğu gibi, başkalarınca iğdiş edilmiş olanlar ve cennetin krallığı adına iğdiş olanlar da vardır. Her kim becerebiliyorsa, bunu olduğu gibi kabullensin' (Matthew 19: 11-12). Nihaî kertede katiyetle kavranamayacak olan, idrakın ötesinde kalan şey, farklı kiplere bürünen iğdişlik olgusunun kendisidir.

bir karmaşaya yol açmasıdır: Özne, Yasa'ya (bilinçli) itaati ile yasal sınırlamanın kendisinden kaynaklanan (bilinçdışı) ihlâl arzusu arasında bölünmüştür. Yasa'yı ihlâl eden, aslında Ben (yani özne) değil, özneleşmemiş olan 'Günah'ın tâ kendisidir – bir başka deyişle, içlerinde kendime ait hiçbir şey göremediğim, hattâ alenen nefret ettiğim o günahkâr dürtülerdir. Bu yanılmışlık yüzünden, kendi (bilinçli) benliğimi yalnızca hayatî dürtülerden yoksun olan 'ölü' bir şey olarak deneyimleyebilirim; Yaşayan enerjinin vecd halindeki bir olumlanışı olarak 'hayat'ı ise, yalnızca 'günah'ın kisvesi altında, çarpık bir suçluluk hissi yaratan bir ihlâl olarak görebilirim. Kendi hayat-dürtüm, arzularım, benim kendi bilinçli İstek ve niyetlerimden bağımsız bir şekilde, kendi bildiği gibi işleyen yabancı bir otomat olarak gözükür. Bu minvalde Aziz Pavlus'un sorunu, beni ihlâle sürükleyen dürtüleri nasıl ezebileceğimi, günahkârca arzulardan kendimi nasıl arındırabileceğimi sorgulayan o bildik ahlâkçı sorundan farklıdır, onun tam tersidir: Hayata dair tutkularımı, yalnızca onların tam da zıttı olan bir şeyin kisvesi altında, çarpık bir ölüm dürtüsü olarak ortaya koyabiliyor olmama sebep olan o kısır döngüden nasıl çıkabilir, Yasa ile arzunun, Yasak ile ihlâlinin oluşturduğu o fasit daireden nasıl kurtulabilirim? Kendi hayat-dürtümü tümüyle yabancı bir otomat olarak, beni (Yasa'nın gizliden gizliye çanak tutuşu sayesinde) Yasa'yı ihlâl etmeye iten, kör bir 'yineleme zorunluluğu' olarak değil de, Hayat'ımın tümüyle özneleşmiş bir 'Evet'lenişi olarak deneyimlemem nasıl mümkün olabilir?

Bu noktada Aziz Pavlus ve Badiou, Kötü'nün yalnızca bir şeyi zaten Kötü olarak algılamakta olan bakış nezdinde varolduğuna dair o Hegelci ilkeyi tümüyle benimsemiş gibidirler: Günah alanını – bizi Yasa'yı ihlâl etmeye iten günahkâr arzuların alanını açıp onu daim kılmakla kalmayan ve de onun yüzünden suçluluk duyuyor oluşumuzda sapkınca ve çarpık bir tatmin unsuru bulan merci, aslında Yasa'dan başkası değildir. Bu yüzden Yasa'nın üstünlüğünün temel sonucu, süper-ego'ya özgü o malum sapmalardan ve paradokslardan oluşur: Yaptığım şeyden yalnızca ve yalnızca ondan ötürü kendimi suçlu hissediyorsam keyif alabilirim – ki bu da, öz-düşünümsel bir dönüşle bakacak olursak, suçluluk hissinin *içinde* haz bulabileceğim anlamına gelir; aklımdaki günahkârca düşüncelerden ötürü kendi kendimi cezalandırmaktan keyif alabilirim, vs. Dolayısıyla Badiou o 'çarpık ölüm dürtüsü takıntısı'ndan bahsederken, bildik yavan klişeleri değil, başvurduğu psikanalitik kavramların özellikle 'Pavluscu' bir okunuşunu temel alır: 'Tin yolu'nun zıttı olarak 'Ten yolu'nu anan

Aziz Pavlus, bununla yalnızca Yasa'yı delen uygunsuz ve günahkârca arzuları değil, Yasa'nın 'ölü' metninin, hayattan aldığımız keyfi sapkınlaştırarak ölüm takıntısına dönüştürmesinin temelinde yatan o çarpık hayat/ölüm karmaşasını, bir başka deyişle, Yasa adına kendisini kurbaçlayan bir asetiğin, dünyevî tatlardan masumane hazlar alan sıradan bir insandan daha fazla keyif alabildiği o sapkınlık evrenini de kast etmektedir – 'Ten yolu', Yasa ile arzu arasındaki bu komplike dolaşıklık ağının tümünü anlatır: Buradaki anlamıyla düşünüldüğünde, 'Ten' Yasa'nın zıttı anlamındaki o ayartıcı ten değildir, insana kendi kendine işkence ettiren o alçaltıcı, çarpık *Yasa'nın kendisinden doğma* takıntıdır (Romalılar 5: 20'ye bakalım: 'yasa geldi, neticesinde suç katlandı').

Badiou'nun vurgulamış olduğu üzere, Aziz Pavlus bu noktada kendi düşüncelerinin en büyük eleştirmeni olan Nietzsche'ye beklenmedik ölçüde yakın durmaktadır, zira Nietzsche'nin temel sorunu da, alçaltıcı bir şekilde bize Hayat'tan yüz çevirten o kısır döngüden nasıl kurtulabileceğimizdir: St Paul'e göre Hıristiyanlığın izlediği 'Tin yolu' bizi bu çarpık atalet tuzağından çekip çıkaracak ve kendimizi Günah'tan (yani Yasa'dan ve onun uyandırdığı suçluluk hissinden) arındırılmış olan yüce Aşk'ın o Sonsuz Hayat'ına açmamızı sağlayacaktır. Başka bir deyişle, sanki St Paul, Dostoyevski'nin o meşhur 'Eğer Tanrı yoksa her şey mübahtır' ifadesini cevaplamış gibidir, zira Aziz Pavlus'a göre *tam da Aşk'ın Tanrısı* var *olduğu için, inançlı bir Hıristiyana her şey mübahtır* – yani, edimleri düzenleyen veya yasaklayan Yasa bütünüyle askıya alınmıştır. İnançlı bir Hıristiyan için, kimi şeyleri yapmıyor oluşunun temeli (tam da bunlara yönelik o ayartıcı arzuyu doğuran) yasaklarda değil, Aşk'ın o pozitif, olumlayıcı tavrındadır – zira bu tavır, özgürlüğümün örselendiğine ve dışsal bir güce bağımlı olduğuma tanıklık edecek olan o (yasaklanmış) edimleri gerçekleştirmeyi daha en baştan anlamsız kılmıştır: 'Evet "benim için her şey câiz" ama her zaman faydalı da değil. 'Benim için her şey câiz' ama hiçbir şeye bağımlı da değilim.' (I Korintliler 7: 12 – hattâ aslına bakacak olursak, 'benim için her şey câiz' ifadesi ekseriyetle 'bana yasaklanmış olan hiçbir şey yok' şeklinde çevirilmiştir!) Yasa'nın ve ihlâlinin oluşturdukları bu dar evrenden kopuş, Aziz Pavlus tarafından en dolaysız ve açık haliyle, kışkırtıcı bir 'evlilik analojisi' bağlamında artikülе edilmiştir:

> Soranım size kardeşlerim (zira burada yasayı bilen kişilere hitap etmekteyim) bilmez misiniz yasanın yalnızca insan hayatı süresince bağlayıcı olduğunu? Bu yüzden evli bir kadın, kocasına kocası yaşadığı sürece yasayla bağlanmıştır; ama eğer

kocası ölürse kadın kocasıyla ilgili yasadan bağımsız olur. Buna göre, eğer bu kadın kocası hayattayken başka bir erkekle yaşarsa zina etmiş olur. Ancak eğer kocası ölürse ve başka bir erkekle evlenirse zina etmiş olmaz.

Aynı şekilde, sevgili dostlarım, İsa'nın bedeniyle beraber siz de yasa nezdinde öldünüz ki, böylelikle bir başkasına, biz Tanrı'yı yüceltelim diye ölümden dönmüş olan O'na ait olabilesiniz. Biz tende yaşadığımız zaman, yasanın uyandırdığı o günahkâr tutkular ölümü yüceltmek için kardeşlerimin içlerinde işleyip duruyorlardı. Ancak şimdi, yasadan bağımsızız, bizi esir eden nezdinde artık ölüyüz. (Romans 7: 1-6)

Dolayısıyla, gerçek bir Hıristiyan olabilmek ve Aşk'ı kucaklayabilmek için 'yasa nezdinde ölmek', 'yasanın uyandırdığı o günahkâr tutkular'ın oluşturduğu kısır döngüyü kırmak gerekir. Lacan'ın diliyle söylersek, büyük Öteki'nin, şimdiye dek hayatlarımızı hükmü altına almış ve düzenlemiş olan simgesel Yasa'nın askıya alınışını gerektiren o ikinci, simgesel ölümden geçmek gerekir. Dolayısıyla buradaki hayatî nokta, birbirine karıştırılmaması gereken *iki* tür 'öznenin bölünüşü' olduğudur. Bir yanda, Yasa'nın öznesinin, Yasa metnine sıkı sıkıya sarılmış olan kendi bilinçli Ben'i ile, onu 'otomatik' olarak (kendi bilinçli istencine karşın) 'nefret ettiği şeyi yapmaya', yani Yasa'yı ihlâl ederek yasak *joussiance*'a dalmaya zorlayan kendi merkezsizleşmiş arzusu arasında bölünmüş olduğunu görürüz. Ancak öbür yanda da, kendi ihlâlini doğuran yasağın, yani Yasa/arzu karmaşasının ait olduğu o sapkınlık alanı ile, bu Yasa/ihlâl darboğazından kurtularak kendisi için Yepyeni bir Başlangıç yapan o Hıristiyanca Aşk yolu arasında, ilkinden daha radikal bir bölünme vardır.

İki Ölüm Arasında

Peki, Lacan'ın 'bölünmüş öznesi' bu iki bölünme kipi karşısında nasıl bir tavır alır? Sorunun gayet basit ve düz bir cevabı var gibidir: Psikanaliz, ilk bölünmenin o paradoksal yapısını kavramsallaştıran, gün ışığına çıkaran *yegâne* teoridir. Badiou'nun Yasa ile arzunun dolaşıklığına ilişkin betimlemeleri, gizli (hattâ kimi zaman gayet aleni) Lacan göndermeleri ve alıntılarıyla dolu değil midir? Ve dahi, psikanalizin temel ilgi alanı, simgesel Yasa ile arzu arasındaki bağlantı değil midir? Sapkınca tatminlerin çoğulluğu, Yasa ile arzu arasındaki bağlantının gerçeğe dökülürken aldığı temel biçim değil midir? Öznenin bu Lacancı bölünüşü, tam da öznenin simgesel Yasa ile ilişkisini ilgilendirmez mi? Dahası, çarpık sapkınlığın bu Sadeçı evrenini, direkt olarak, simgesel Yasa'nın ahlâkî ağırlığını insanlık ta-

rihi boyunca en radikal şekilde vurgulamış olan Kantçı etiğin 'hakikatl' olarak koyutlayan Lacan'ın 'Kant *avec* Sade' teması, yukarıda söylenenlerin nihai bir şekilde doğrulanışı değil midir? (Burada gözden kaçırılmaması gereken başka bir ironik nokta da şudur ki, Foucault psikanalizi; cinselliği indirgenemez bir şekilde Yasa ve suçluluk ile ilintilendiren Hıristiyanlığın o itirafçı cinsellik kipiyle başlayan zincirin son halkası olarak görürken, Hıristiyanlığın temel kurucu figürü olan Aziz Pavlus'un – en azından Badiou'nun okumasına göre – bunun tam da tersini yapmasıdır: Yasa ile arzu arasındaki o çarpık bağı *koparmaya* çabalar...) Ancak psikanaliz bağlamında buradaki en önemli nokta şudur: Psikanaliz bu 'çarpık' mazoşist ölüm takıntısının, kendi ihlâline yönelik arzuyu doğuran yasaklayıcı Yasa'nın diyalektiğini belirleyen o sapkın Hayat/Ölüm karmaşasının sınırları dahilinde mi kalır? Muhtemelen bu soruyu cevaplamanın en iyi yolu, Lacan'ın Yasa ile arzu arasındaki ilişkiye dair temasını geliştirirken, yalnızca ve yalnızca yasaklayıcı Yasa sayesinde, onun ihlâli suretinde ulaşılabilen *jouissance*'ın o imkânsız nesnesi olarak Şey'i andığı zaman Aziz Pavlus'un bu pasajına odaklanmış olmasıyla başlamaktır. Lacan'ın bu pasajının bütünüyle alıntılanması gerekir:

> Peki Yasa ile Şey aynı mıdır? Katiyetle hayır. Ancak Şey'i yalnızca Yasa'nın aracılığıyla bilebilirim. Sonuçta, eğer Yasa 'Göz dikmeyeceksin!' demeseydi, göz dikme düşüncesine dahi sahip olmayacaktım. Ancak Şey, buyruğun sayesinde, beni bildiğim her yoldan göz dikmeye teşneliğe iter, zira Yasa'nın yokluğunda Şey ölüdür. Fakat ben Yasa'nın yokluğunda da bir zamanlar yaşardım. Ancak buyruk göründüğü ân, Şey alevlendi, geri döndü, ve ben ölümümle yüzleştim. Beni hayata götürmesi gereken buyruğun yolu ölüme çıkmıştı, zira Şey bir yolunu bulmuş ve buyruğun sayesinde beni baştan çıkarmıştı; onunla, ölümü arzular oldum.
>
> Aranızdan bazılarının, şu ânda konuşanın ben olmadığımdan en azından şüphelenmeye başladığını zannediyorum. Aslına bakarsanız, ufak bir değişikliğin, yani 'günah'ın yerini 'Şey'in almış olmasının dışında, bu cümleler Aziz Pavlus'un yasa ile günah arasındaki ilişkileri konu alan, Romalılara Mektup, Bölüm 7, paragraf 7'deki konuşmasından alındılar.
>
> ... Şey ile Yasa arasındaki ilişki burada olduğundan daha iyi bir şekilde tanımlanamazdı ... Arzu ile Yasa arasındaki diyalektik ilişki, arzumuzun yalnızca, sayesinde ölüm arzusuna dönüştüğü Yasa ile ilişki içindeyken alevlenebilmesine sebep olur. Günah sadece Yasa'nın sayesinde... aşırı, hiperbolik bir niteliğe bürünür. Peki Freud'un keşfi (psikanalizin etiği) bizi bu diyalektiğe yapışıp kalmış bir halde bırakır mı?[15]

[15] Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, s. 83-4.

Buradaki hayatî unsur, Lacan için '*das Ding* ile Yasa'nın ötesinde bir yerde yüzleşmenin bir yolu'nun[16] *varolduğuna* açıkça işaret etmekte olan o son ifadedir – psikanalizin etiğinin tüm derdi, günahtan alınan 'çarpık' keyfi açıklayan o süper-ego temelli suçlamanın tehlikelerinden olduğu kadar, tinsel bir aydınlanma ânını, o imkânsız Gerçek Şey'e yönelik dolaysız bir içgörüyü seslendirmek (ve kendi konumunu da buna referansla meşrulaştırmak) isteyen, Kant'ın *Schwärmerei* [çoşkunluk/ideolojik çoşkunluk] adım vermiş olduğu o obskürantist konumdan da uzak durabilen bir ilişki ihtimalini formülleştirebilmektir. Lacan psikanalitik etiğin temel maksiminin '*ne pas céder sur non désir*', yani 'arzudan vazgeçmeme, arzudan fedakârlıkta bulunmama' olduğunu belirtirken, artık, yasaklayıcı Yasa'dan doğmuş olduğu için onunla 'çarpık' bir diyalektiğe hapsolmuş olan ihlâl arzusu söz konusu değildir; asıl arzuya sadakatin kendisi etik ödev mertebesine yükseltilmiştir – ki bu da '*ne pas céder sur non désir* ' maksimini, 'Ödevini yerine getir!' demenin bir başka yolu kılar.[17]

Bu minvalde, psikanalizin nihaî hedefine dair Badioucu-Pavluscu çizgisindeki bir okumaya başvurarak, onu bir tür Yeni Başlangıç, simgesel bir 'yeniden-doğuş' olarak – analizanın öznelliğinin (süper-egonun kısır döngüsünü tümüyle askıya alacak, ardında bırakacak şekilde) radikal bir yeniden yapılanışı olarak görmek isteyebiliriz. Lacan'ın kendisi de, Badiou'nun andığı Pavlusvari terimleri kullanarak, psikanalizin nihaî hedefinin *Yasa'nın ötesindeki Aşk*'ın alanını açtığına işaret eden ipuçları sunmuyor mu? Ne var ki Lacan'm yolu, Aziz Pavlus'unkinden veya Badiou'nunkinden geçmez: Psikanaliz 'psikosentez' değildir; bir tür 'yeni ahenk' veya yeni bir Hakikat-Olayı koyutlamaz; sadece yenisi için tahtayı temizler. Fakat bu 'sadece' tırnak-işaretleri arasında kalmalıdır, zira Lacan'ın temel iddiası, bu negatif 'tahtayı temizleme' jesti ile, yeni bir Hakikat-Olayı'nda çoktan 'teyellenmiş' olacak olan bir şeyle (bir boşlukla)

[16] A.g.e., s. 84.

[17] Burada karşımıza çıkan bir başka sorun da, buradaki Kant göndermesinin nasıl bir konumu olduğudur. Kant'ı, Badiou'nun o Paulcü anlamıyla Yasa'nın filozofu olarak düşündüğümüz sürece, Lacan'ın 'Kant *avec* Sade' teması geçerliliğini bütünüyle muhafaza etmiş olur – yani, Kantçı ahlâk Yasa'sının konumu en nihayetinde bir tür süper-ego oluşumunun konumudur ve bünyesindeki 'hakikati', halen, sapkınlığın o çarpık Sadecı evrenidir. Ancak, Kantçı ahlâkî yasaklamayı süper-ego'ya dair sınırlamalardan kurtararak yeniden düşünmek de mümkündür (bkz. Appendix III, Slavoj Žižek, The Plague of Fantasies içinde, London: Verso 1997).

yüzleşildiğidir. Lacan'a göre, bir Sebep ile coşkulu bir özdeşleşmeyi sağlayan o pozitif jestin öncesinde daima bir tür negativite, negatif bir geriye-çekilme jesti vardır: Negativite, bu coşkulu özdeşleşme jestinin (gayrı)mümkünlük şartı olarak işler – yani onun için gereken alanı açar, ancak aynı zamanda onun tarafından karanlığa itilir, zira onun için bir tehlikedir. Bu yüzden Lacan, Ölüm ile Diriliş arasındaki dengeyi gizliden gizliye Ölüm lehine bozar: O en radikal haliyle 'Ölüm', dünyevî hayatın geçip gidişini değil, 'dünyayı kaplayan geceyi', geriye-çekilişi, öznelliğin içe-çökelişini, 'gerçeklik' ile bağlarını atışını anlatır – yeni bir Ana-Gösteren'in dâim kılacağı 'Yeni Ahenk'in, o simgesel Yepyeni Başlangıç'ın ortaya çıkacağı alanı yaratmak için 'tahtayı temizlemek' işte tam da *budur*.

Lacan bu noktadan sonra Badiou ve Aziz Pavlus ile yollarını ayırır: Tanrı artık ölü değildir, o zaten daha en baştan ölüdür – bugün Freud'un ardından herhangi bir Hakikat-Olayı'na öyle dolaysız bir inanç besleyemeyiz; nihai kertede bu tür bir Olay, Freud'un *ölüm dürtüsü* adını verdiği o önceki Boşluk'u gizleyerek karanlığa iten sahte bir benzeşim olmaktan öteye gidemeyecektir. Dolayısıyla Lacan, Yasa'nın hükmünün ötesindeki alanın tam olarak nasıl bir statüsü olduğu konusunda Badiou'dan ayrılır. Başka bir deyişle, aynı Lacan gibi Badiou da, Varlık Düzeni'nin ötesinde kalan bir alanın, yani *service des biens* siyasetini, Yasa ile ihlâl arzusu arasındaki o 'çarpık' süper-ego bağlantısını aştıktan sonra erişilebilen bir alanın temel çizgilerini belirlemeye çalışır. Ancak Lacan için, ölüm dürtüsüne dair o Freudçu sorunsal, bu bağlantıya özgü terimleriyle açıklanamaz: 'ölüm dürtüsü' Simgesel Yasa'nın müdahalesine borçlu olduğumuz o çarpık Hayat/Ölüm karmaşasının bir sonucu *değildir*. Lacan için Varlık Düzeni'nin ötesindeki o ürkütücü alan, kendi deyimiyle, 'iki ölüm arasındaki' alandır – canavarca hayaletvari görünümlerin dolanıp durdukları o ontoloji-öncesi, 'ölümsüz' alandır, ancak tabiî buradaki ölümsüzlük, Badiou'nun kastettiği gibi Hakikat'in bir parçası olma anlamında değil, Lacan'ın *lamella* dediği o canavarca 'ölü-diri' nesne-libido anlamında alınmalıdır.[18]

Düşüş'ünün (simgesel kaderinin nihayetine erişinin) ardından Oedipus'un (veya daha başka bir örnek düşünecek olursak Kral Lear'ın) ken-

[18] Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York: Norton 1979, s. 197-8.

disini içinde buluvermiş olduğu bu alan, Lacan'a göre tam da 'Yasa'nın ötesindeki' alandır. Lacan, henüz Oedipus mitine dair o erken dönem okumasında bile, 'Oedipus kompleksi'nin o bildik versiyonunda dışarıda bırakılmış olan unsura odaklanmıştır: Bu unsur, 'Oedipus'un ötesinde/sonrasında' kalan o figürdür, acı sona erişerek kaderini nihayetine erdirişinin sonrasındaki haliyle *Oedipus'un tâ kendisidir*, Colonnus'taki o korkutucu figür – tavizsiz tavrıyla etrafındaki herkesi lanetleyen o asabi yaşlı adamdır... Colonnus'taki Oedipus'un bu hali bizi o içsel darboğazla, *joussance*'ın (kendisini Yasak'ın ardına gizlemiş olan) imkânsızlığıyla yüz yüze getirmez mi? Yasak'ı ihlâl etmiş ve bedel olarak da bu imkânsızlığı benimsemek zorunda kalmış olan yegâne insan Oedipus değil midir? Lacan Colonnus'taki Oedipus'un konumunu daha iyi gösterebilmek için onu, Poe'nun o meşhur hikâyesinin kahramanı Bay Valdemar ile karşılaştırır. Hipnoz altındaki Valdemar öldüğüne inandırılır, ve uyanır uyanmaz da, bu korkunç deneyi seyretmekte olanlara yalvarmaya başlar: 'Tanrı aşkına! – çabuk! – çabuk! – beni uyutun – ya da, çabuk! – uyandırın beni! – çabuk! – SİZE SÖYLÜYORUM ÖLDÜM BEN!' Uyandığı zaman Bay Valdemar:

> iğrenç bir sıvıdan, hiçbir dilin adlandırmayacağı korkunç bir şeyden daha fazlası değildi – tüm saflığı, basitliği ve acınasızlığıyla o çıplak görüntüsüne yüzyüze bakmanın imkânsız olduğu, insanlığın kaderinde olan tüm hayallerin arkaplanında salınıp durmakta olan, tüm nitelemelerin ötesinde kalan ve leş kelimesinin dahi katiyetle yetersiz kaldığı bir şeydi, hayat denen kabarcığın tümden iflasıydı – baloncuk işte böyle patlar ve o cansız çürümüş sıvıya karışıp gider.
>
> Oedipus örneğinde olan da işte budur. Trajedinin başladığı andan itibaren her şeyin gösterdiği üzere, Oedipus toprağın cürufundan daha fazlası değildir – o bir atık, bir artıktır, anlaşılır bir görüntüden dahi yoksun olan bir şeydir.[19]

Burada, biri simgesel diğeri gerçek olmak üzere, 'iki ölüm arasındaki' alanla karşı karşıya olduğumuz açıkça ortadadır: Lacan'ın daha sonraları (*XI. Seminer*'de) *lamella* adıyla, o ölü-diri/yokedilemez nesne olarak, simgesel düzendeki desteğinden olmuş Hayat olarak teorileştireceği bu 'ölüm ötesi hayat'ın böylesine âniden ortaya çıkışı, en temel korku nesnesidir. Belki de bu durumun günümüzün siber-uzay fenomeni ile bir ilişkisi vardır: Gerçekliğimiz (gerçeklik-deneyimimiz) 'virtüelleştikçe' ve karşımızdaki bir yüzeyde beliren görüntülere dönüştükçe, bu yüzeye ek-

[19] Jacques Lacan, *The Seminar, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, New York: Norton 1991, s. 231-2.

le(mle)nmeye direnen o 'bölünemeyen kalan' da, yine aynı nisbette o ölüdiri Hayat'ın korkunç bir kalıntısı olarak görünecektir – günümüz bilimkurgu ve korku filmlerinin, özellikle *Alien* filminden bu yana, Hayat'ın o şekilsiz, 'ölü-diri' tözüne dair imgelerle dolup taşmasında hayret edilecek bir şey olmasa gerek.

Terry Gilliam'ın *Brezilya* adlı filmindeki o meşhur (benim de ekseriyetle andığım) sahneyi hatırlayalım – seçkin bir restoranda bir garson, müşterilerine günün menüsünden tavsiyelerini sıralamaktadır ('Bugünkü tornadolarımız gerçekten de çok özeller!'). Ancak yemek seçiminin ardından müşterilerin önüne, yemek tabağının üzerindeki bir ayaklığa iliştirilmiş olan ve yemeği gösteren göz alıcı renkte bir resim gelir ve alttaki tabakta da pisliği andıran, iğrenç ve cıvık bir yumak vardır:[20] Yemeğin o çekici imgesi ile, pisliği andıran bu şekilsiz kalıntısının Gerçek'i arasındaki kopukluk, gerçekliğin, seyirlik bir yüzey üzerinde beliren o hayali ve tözsüz görüntü ile, Gerçek'in artığını oluşturan bu hammadde arasında çözülüşüne kusursuz bir örnektir – gerçeklikle bağımızı dâim kılarak garanti altına alan ataerkil Yasa'nın/Yasak'ın askıya alınışı karşısında ödediğimiz bedel, bu artığın bizde bir saplantı/takıntı halini almasıdır. Tabiî Lacan'ın söylemek istediği şey, *parlêtres* ('dile haiz varlıklar') olmamız sayesinde varoluşumuzun bize açmış olduğu potansiyelleri tümüyle sömürdüğümüzde, kendimizi eninde sonunda bu korkutucu ara-dalık halinde bulacağımızdır – bu durumun o tehditkâr gerçekleşme ihtimali, hepimizin zihnini kemirip durur.

Bu 'bölünemeyen kalan', 'Gerçek'in o ufak parçasının' bu şekilsiz lekesi, (kendi simgesel Kader'ini nihayetine erdirişinden sonraki haliyle) *bizatihi* Oedipus, aslında tam da, hiçbir simgesel idealleştirmenin açıklanabilir kılamadığı ve Lacan'ın *plus-de-jouir* ('artı-keyif') adını vermiş olduğu o 'fazla'ya vücut verir. Tabiî Lacan *plus-de-jouir* terimini kullanır-

[20] *Brazil* filmindeki bu sahne psikotiktir, zira onda Simgesel'in yokoluşunu görürüz – bir başka deyişle burada tam da, Lacan'ın simgesel iletişimin 'L şeması'nın psikotik bir şekilde büklümlenişi olarak betimlediği şey gerçekleşir: Simgesel gerçeklik, bir yanda atığın/dışkının arı Gerçek'ini, öbür yanda da tözsüz sanrısal imgenin saf İmgesel'ini birakarak parçalanır... (Bkz. Jacques Lacan, 'On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis', *Écrits: A Selection* içinde, New York: Norton 1977.) Kısaca bu sahnede gördüğümüz şey, üç ana boyuttan her birinin diğer ikisini birbirlerine bağladığı o girift düğümün çözülüşüdür: Simgesel'in etkisi askıya alındığında, diğer iki boyut (İmgesel ile Gerçek) arasındaki 'gerçeklik algımızı' dâim kılan bağ kopmuş olur.

ken, bu ifadenin Fransızcadaki müphemliğiyle oynar (zira 'keyfin fazlalığı' anlamına geldiği gibi, 'keyif alamama' anlamına da gelir); bu modeli aynen takip edersek, bu şekilsiz 'bölünemeyen kalan'ı, yani kendi Kader'ini nihayetine erdirişinin sonrasındaki haliyle Oedipus'u, bir nevi *plus d'homme* olarak görebiliriz – o 'fazlasıyla insandır', 'insanlık durumunu' acı sona dek, en temel ihtimali gerçekleştirerek yaşamıştır – ki tam da bu yüzden 'artık insan değildir' ve hiçbir insanî yasa veya ilgiyle herhangi bir bağı olmayan 'insanlık-dışı bir canavar'a dönüşür... Lacan'm da vurguladığı üzere, bu 'kalan' ile başa çıkmanın iki yolu vardır: Geleneksel hümanizm onu inkâr eder, onunla yüzleşmeyi reddeder, idealleştirmelerle örter, soylu İnsanlık imglerinin altına saklar; acımasız ve sınırtanımayan kapitalist ekonomi ise bu fazlalığı/artığı işler, ondaki o üretici mekânizmayı devamlı hareketli kılmak için onu manipüle eder (ekseriyetle söylendiği üzere, kapitalist fayda-üretiminin sömüremeyeceği kadar aşağılık olan bir arzu, bir fesatlık yoktur).

Oedipus'un 'insanlığın cürufu'na indirgendiği bu noktada, aşağılık ile yücelik arasındaki veya atık/cüruf ile kutsal arasındaki o müphem ilişkiyle (Hegel'in diliyle söylersek, karşıt çiftlerin spekülatif özdeşliğiyle) tekrar karşılaşırız: İçine düştüğü o kesif kederin ardından, birçok şehirden gönderilmiş olan haberciler Oedipus'un isteklerini öğrenip yerine getirmek için yarışmaya ve mevcudiyetiyle şehirlerini onurlandırması için Oedipus'a ricalarda bulunmaya başlarlar; Oedipus ise acı dolu bir sitem ile şu meşhur karşılığı verir: 'Şimdi mi – hiçliğe indiğim [insanlıktan çıktığım] şu ânda mı bir şey sayılacağım [veyahut, kimi okumalara göre, 'adam sayılacağım'] ben?' Bu cümlenin öznelliğin temel matrisini açığa vurduğunu söyleyemez miyiz? Yalnızca bu sıfır-noktasından geçtikten, kimliğinizi/özdeşliğinizi ayakta tutan tüm o 'patolojik' (Kantçı anlamda ampirik, olumsal) unsurlardan ayıklandıktan ve böylelikle 'hiçliğe' indikten sonra 'bir şey' olabilirsiniz (bir özne olarak sayılırsınız) – buradaki 'Bir Şey sayılan Hiçlik' ifadesi, Lacancı 'çizili/yasaklı' öznenin (s) en kati târifi olsa gerektir.[21]

[21] Acılı Oedipus'un başka bir meşhur cümlesi de Koro tarafından söylenir; buna göre ölümlü bir insana lütfedilmiş olan en büyük ödül hiç doğmamış olmamaktır: Freud'un buna eklediği ve Lacan tarafından da anılan o müstehzi cümle ise ('Ne yazık ki bu durum ancak yüz bin insanda bir kişinin başına gelebiliyor') günümüzde, kürtaj hakkındaki sıcak tartışmanın tam ortasında yeni bir anlam kazanıyor: Kürtajla alınmış olan çocuklar bir anlamda doğmamış olmayı *gerçekten de* başarmış olanlar değiller mi?

Martin Luther'in ilk büyük anti-hümanist olduğunu söyleyebiliriz: Bu minvalde, modern öznelliğin habercisi olan şeyi (Luther'de bir 'barbar'dan daha fazlasını göremeyecek olan) Erasmus ve diğerlerinin geleneğini izleyen Rönesans hümanizminin insanoğlunu 'yaradılışın tacı' olarak kutsayışında değil, insanın Tanrı'nın kıçından düşmüş bir bok parçası olduğunu söyleyen Luther'in bu meşhur ifadesinde aramak gerekir. Modern öznelliğin, insanı 'Varlığın Büyük Zinciri'ndeki en yüce yaratık olarak veya evrenin evriminde ulaşılan nihai nokta olarak göre tasavvurla uzaktafn yakından hiçbir alakası yoktur: Modern öznellik, sadece özne kendisini 'çığırından çıkmış' olarak algıladığı ve 'şeylerin düzeni'nden, yani varolanların pozitif düzeninden *dışlanmış* olarak gördüğü zaman ortaya çıkar. Bu yüzden modern öznenin ontik eş-değeri içsel olarak *dışkısaldır*: Başka bir düzeyde ve farklı bir bakış açısından bakıldığında benim bir bok parçasından farkımın kalmayacağına dair bu tasavvur olmaksızın, öznellik söz konusu dahi olamaz. Marx için işçi-sınıfına özgü öznelliğin ortaya çıkışı, katiyetle, işçinin kendi varlığının tözünü (yaratıcı gücünü) pazarda bir meta olarak satmak zorunda oluşuna – yani *agalma*'yı, hazinesini, varlığının o çok değerli merkezîni parayla satın alınabilecek bir şeye indirgemeye mecbur bırakılışına bağlıdır: Öznenin pozitif-tözsel varlığının elde tutulmayacak bir 'bok parçasına' indirgenişi olmaksızın, öznellik de olmaz. Kartezyen öznellik ile onun dışkısal/nesnesel karşılığı arasında karşılıklı bir ilişki kurduğumuz bu durumun, Foucault'nun ampirik/aşkın çifti adını verdiği, modern antropolojinin o bildik karşıtlığını örneklediğini söyleyemeyiz; burada asıl karşımızda olan şey, dile-getiriş sürecinin öznesi ile dile-getirilmiş içeriğin öznesi arasındaki yanılmışlıktır:[22] Kartezyen öznenin dile-getiriş düzleminde boy gösterebilmesi için, dile-getirilmiş içerik düzleminde değersiz dışkının o 'neredeyse-hiçliği'ne indirgenmesi gerekir.

Badiou'nun göz önüne almadığı unsuru en iyi özetleyen şey, Hıristiyan ikonografisi bağlamında düşünüldüğünde, Aziz Pavlus'un on iki havari arasında Hain Judas'ın konumunu almış olmasıdır – metaforik ikâmenin o pek nâdir örneklerinden biridir bu. Anahtar nokta, Aziz Pavlus'un tam da İsa'yı kişisel olarak *tanımadığı için* Hıristiyanlığı bir Kurum olarak kurma, evrensel Hakikat'ini formülleştirme konumunda olmasıdır –

[22] Bkz. Lacan, *Écrits: A Selection*, s. 300.

zira bu haliyle, Efendi ile kişisel bağları olan kişilerin yaşadıkları o başlangıç darboğazından azadedir; fakat aradaki bu mesafenin üretici bir nitelik kazanması için (yani evrensel mesajın, kişiliğin önüne geçmesi için) İsa'ya *ihanet etmek* gerekecektir... Bir başka şekilde söyleyecek olursak, bir idiot dahi suyun üstünde yürümek veya cennetten yemek yağdırmak gibi mucizeler gerçekleştirebilir, bu pekâlâ mümkündür – asıl mucize, Hegel'in de belirtmiş olduğu gibi, evrensel düşüncenin tâ kendisidir ve bu mucizeyi gerçekleştirmek (o tikel/özgül İsa-Olayı'nı evrensel düşünce şekline çevirmek) de Aziz Pavlus'a düşmüştür.

Lacancı Özne

Peki, tam olarak nedir burada özne? Özne, evrensel ile tikel arasındaki o ontolojik uçurumla kati ve karşılıklı bir ilişki içerisindedir – bir başka deyişle öznenin o ontolojik karar verilemezlik noktasıyla, Hegemonya veya Hakikat'i verili pozitif ontolojik kümenin içinden dolaysızca çıkarsamanın imkânsız oluşuyla şaşmaz bir bağlantısı vardır: 'özne', sayesinde verili çoğulluğun pozitifliğinden Hakikat-Olayı'na ve/veya Hegemonya'ya geçebildiğimiz o *edimin, kararın* tâ kendisidir. Öznenin bu nazik statüsü ise, gerçekliğin aslında 'her şeyin-değili' olduğunu, ontolojik anlamda tamamlanmış olmadığını ve bir tür ontolojik tutarlılık görüntüsü yaratabilmek için öznenin o kendi olumsal jestinden oluşan bir eklentiye muhtaç olduğunu ortaya koyan o Kantçı anti-kozmolojik içgörüye dayanır. Ancak 'özne' özgürlüğün ve olumsallığın, pozitif ontolojik düzeni ihlal ederek ve içindeki aralıkları daha da aralayarak açtıkları bir çatlağa verilecek olan isim değildir; 'özne' pozitif ontolojik düzeni temellendiren bir olumsallık unsurudur, yani sayesinde kendi kendisini sildiği jest ile o ontoloji-öncesi kaosu pozitif 'nesnel' bir gerçeklik düzeni görüntüsüne dönüştüren bir 'gözden yiten aracı'dır. İşte bu kati anlamda düşünüldüğünde, aslında her ontoloji 'siyasal'dır: İnkâr edilmiş, olumsal ve 'öznel' bir karar edimine dayanır.[23] O halde Kant haklıydı: Evreni, gerçekliğin Tümü'nü kendi içinde varolan bir bütünlük olarak gören tasavvuru, bir paralogizma olarak reddetmek gerekir – bir başka deyişle, gerçekliği kavrama yetimiz üzerindeki bir tür *epistemolojik sınırlama* olarak gözü-

[23] Günümüzde ideoloji eleştirisine düşen görev işte budur: 'şeyleşmiş' ontolojik düzen yanılgısının altında yatan o inkâr edilmiş 'siyasal' temeli, bu düzenin aslında nasıl da aşırı ve 'öznel' bir edime dayanmakta olduğunu açığa çıkarmak.

ken şey (gerçekliği ilanihaye kendi sınırlı ve zamansal duruş-noktamızdan algılayacak oluşumuz), aslında bu gerçekliğin kendisinin o pozitif *ontolojik şartıdır*.

Ancak bu noktada, özneyi, ontolojik uçurumu doldurmak için onu müteakiben müdahale eden bir edim veya jest olarak tasavvur eden ve öznelliğin indirgenemez kısır döngüsünde ısrarcı olan o ölümcül tuzaktan uzak durmak gerekir: Tersine, 'yara yalnızca onu açmış olan mızrakla iyileştirilebilir', yani özne, özneleşme jestiyle doldurulan uçurumun 'tâ kendisidir' (bu özneleşme jesti Laclau'da yeni bir hegemonya kurar, Rancière'de 'hiçbir şeyin parçası olmayan parça'ya ses verir, Badiou'da Hakikat-Olayı'na sadakâti üstlenir, vs.). Ezcümle Althusser, Derrida, Badiou gibi farklı farklı filozoflarca sorulmuş (ve de olumsuz bir şekilde cevaplanmış) olan 'Özneleşme jestini önceleyen o uçuruma, açıklığa, Boşluk'a hâlâ 'özne' denilebilir mi?' sorusuna verilecek Lacancı cevap, gayet ısrarcı bir 'Evet!'tir – özne *hem* o ontolojik uçurumdur ('dünyayı kaplayan gece' – radikal içe-çekilişteki o delilik noktasıdır), *hem de* bu uçurumun açtığı yarayı Evrensel ile Tikel arasındaki bir kısa devre sayesinde iyileştiren o özneleşme jestidir (Lacan'm dilinde bu, 'yeni bir ahenk' kuran Efendi'nin jestidir). *'Öznellik' direnen dışsal bir güçle (örneğin, mevcut tözsel düzenin ataletiyle) değil, mutlak bir şekilde içsel olan bir engelle – nihai kertede öznenin tâ 'kendisiyle' savaşan iktidara, bu indirgenemez döngüselliğe verilecek olan isimdir.*[24] Başka bir deyişle, öznenin uçurumu kapatma çabası, aslında geriye-dönüşlü olarak bu uçurumu dâim kılar ve derinleştirir.

Dolayısıyla 'ölüm dürtüsü', Varlık'ın pozitif düzenine indirgenemeyen Hakikat'in ısrarla her savunuluşunun ardında yatan öte-yüzüdür: Yaratıcı yüceltim için verili bir alanı boşaltan/temizleyen negatif bir jesttir. Yüceltimin ölüm dürtüsünü varsayması, yüce bir nesneye coşkuyla kapılıp gittiğimizde bu nesnenin aslında bir 'ölüm maskesi' olduğu, ilksel ontolojik Boşluk'u gizleyen bir örtü olduğu anlamına gelir – Nietzsche'nin

[24] Muhtemelen bu paradoksa dair bilinen ilk (ve halen de aşılamamış) betimleme, Fichte'nin *Anstoss* kavramıyla, öznenin nesnel gerçekliği 'koyutlamak' için sarf ettiği üretici çabayı harekete geçiren 'engel'e dair tasavvurla önerilmiştir: Bu *Anstoss* artık o Kantçı Kendinde-Şey (özneyi dışarıdan uyaran/etkileyen dışsal bir etki) değil, dış-mahrem olan bir olumsallık merkezidir: Öznenin tam kalbinde yatan tümüyle yabancı bir nesnedir. Dolayısıyla öznellik, karşı(smda) durulan tözsel bir düzenin ataletiyle sürdürülen bir mücadele tarafından değil, içsel bir gerilim tarafından tanımlanır.

de diyeceği gibi, bu yüce nesneyi istemek nihayetinde Hiçlik'i istemek demektir.[25] Lacan ile Badiou arasındaki fark işte budur: Lacan (negatif) *edimin*, yeni bir Ana-gösterenin müdahalesiyle bir tür 'yeni ahengin' (pozitif) kuruluşunu önceleğiğinde ısrarcıdır; Badiou içinse negativitenin muhtelif yüzleri (etik felâketler), pozitif Hakikat-Olayı'na 'ihanetin' (veya sadakatsizliğin, veya inkârının) çok sayıdaki çeşitlerine indirgenebilir.

Badiou ile Lacan arasındaki bu fark tam da öznenin statüsünü ilgilendirir: Badiou'nun temel amacı, öznenin yapı bünyesindeki o kurucu Boşluk ile özdeşleştirilmesini önlemektir, zira böylesi bir özdeşleştirme, her ne kadar negatif bir jestle olsa da, özneyi 'ontolojikleştirmiş' olur – yani özneyi, yapıyla aynı tözde olan, zorunlu ve *a priori* bir varlık haline getirir ('özne olmaksızın yapı da olmaz'). Badiou ise öznenin bu Lacancı ontolojikleştirilişi karşısında, öznenin 'nâdirliğini' ve öznelliğin yerel-olumsal-kırılgan-geçici bir şekilde vuku buluşunu öne çıkarır: Tüm olumsallığı ve tahmin edilemezliğiyle bir Hakikat-Olayı'nın gerçekleştiği yer ve ânda, Hakikat'ini bu Olay'ın oluşturduğu bir Durum bünyesinde izlerini arayarak bu Olay'a sadakâtini göstermesi için bir özne vardır.[26] Badiou için olduğu kadar Laclau için de özne, olumsal bir Karar edimiyle aynı tözdendir; Lacan ise özne ile özneleşme jesti arasında bir ayrım getirir: O ısrarlı bağlanımdan, Olay'a beslenen sadakatten veya boş evrenseli, kendisini hegemonize eden tikel bir içerikle özdeşleştiren o ısrarlı jestten bahseden Badiou ve Laclau'nun betimlemekte oldukları şey aslında özneleşme sürecidir; özne ise, Varlık'ın sınırlamalarını yarıp geçen, muhtemel özneleşme süreçleri için alan açan o negatif jesttir.

Lacan'ın dilinde özneleşmenin öncesindeki özne, ardından gelecek olan yeni bir Ana-Gösterenle özdeşleştirilerek tersine çevirilişinin öncesindeki ölüm dürtüsüdür.[27] Daha da başka bir yolla söyleyecek olursak,

---

[25] Sonuçta Badiou'nun Varlık ve Olay çiftinde Freudçu ölüm dürtüsüne hiçbir yer yoktur. Ölüm dürtüsü *'service des biens'* ekonomisini, olayların/işlerin sorunsuzca akıp gidişini düzenleyen ve Varlık Düzeni'nin en yüce siyasal ilkesini oluşturan ilkeyi kesintiye uğratır; öte yandan, Badiou Hakikat-Olayı'nın vuku buluşunun ölüm dürtüsünü inkâr ettiğini, yadsıdığını vurgulamakta kesinlikle haklıdır... Ezcümle, ölüm dürtüsü, Badiou'nun Varlık Düzeni ile Hakikat Olayı arasındaki o yarı-Kantçı ontolojik dualizminin altını oyan noktadır. İkisi arasındaki bir tür 'gözden yiten aracı'dır; Varlık'ın pozitifliğinde bir gedik açar, sorunsuzca işleyişini askıya alır – bu gedik, bilahare Hakikat-Olayı'nca doldurulacak olan boşluğun tâ kendisidir.

[26] Alain Badiou, *L'être et l'événement*, s. 472-4.

[27] Laclau ve Lacan'a karşı içten içe yürüttüğü polemikte, Rancière de, Badiou ile aynı nok-

Lacan'a göre özne, evrenin ontolojik yapısının tam ortasına onun kurucu boşluğu olarak işlenmiş filan değildir, zira *'özne' varlığın ontolojik yapısını daim kılan Edim'in olumsallığını adlandırır*. 'Özne' Varlık'ın bütüncül düzeni bünyesinde bir gedik açmaz: Varlık'ın evrensel düzenini kuran o olumsal-fazla jesttir. Varlık'ın ontolojik düzeninin temeli *olarak* özne ile olumsal tikel bir vaka *olarak* özne arasındaki karşıtlık, dolayısıyla, sahtedir: Özne, Varlık'ın evrensel düzenini daim kılan o olumsal edimin kendisidir. Dolayısıyla özne, tikel bir unsurun Varlık'ın küresel düzenini, kendisini bu düzenin orta yerinde koyutlayarak sarsmasını sağlayan o aşırı *hubris* değildir; o daha çok, evrensel çerçeveyi daim kılan bir tikel unsurun paradoksudur.

Bu minvalde, Lacan'ın gerçek (bir şey) olarak edim tasavvuru, hem Laclau ile hem de Badiou ile çelişir. Lacan'da edim tamamıyla *negatif* bir kategoridir: Badiou'nun terimleriyle söylersek, edim Varlık'ın sınırlamalarını aşıp geçen bir jesti, onun tam ortasındaki Boşluk'a – *bu Boşluk'un dolduruluşunu önceleyerek* yapılan bir göndermeyi anlatır. Bu kati anlamıyla edim, (hegemonik bir özdeşleştirme veya belirli bir Hakikat'e sadakat için verilecek olan) kararı temellendiren ölüm dürtüsünü içerir, ancak ona indirgenemez. Dolayısıyla, Badiou'nun inatla karşı çıktığı bir kategori olan Lacancı ölüm dürtüsü, Varlık ile Olay arasındaki bir tür 'göz-

taya işaret eder: Siyasetin sosyal öznenin tamamlanmamışlığının bir sonucu olmadığını, zira siyasetin, Varlık'ın *a priori* Boşluk'unda veya böylesi kurucu bir Eksiklik/Sınırlılık/Tamamlanmamışlık olarak öznede herhangi bir ontolojik garantisi veya temeli olmadığını vurgular; siyaset için felsefî-aşkın bir 'mümkünlük şartı' arayışına girmek beyhude bir çabadır. 'Polis' düzeni (Varlık'ın pozitif düzeni) kendi-içinde doludur, tamdır, içinde delikler yoktur; sadece ve sadece siyasal edimin kendisi, yani siyasal özneleşme jestidir, ona 'kendi karşısında aldığı mesafe'yi ekleyen ve öz-kimliğini yerinden eden... (bkz. Jacques Rancière, *La mésentente*, Paris: Galilée 1995, s. 43-67).

Buna verilecek Lacancı cevap, Rancière'in burada polis düzenini fetişleştirdiği, böylelikle de bu düzenin, siyasal Eksik'in yerine-geçecek bir şey olarak Efendi'nin aşırı bir jestine, o siyasal aşırılığın 'küçültülüşü'ne, pozitifleştirilişine muhtaç olduğunu göremediğidir. Ezcümle, burada karışımızda olan şey, kimi zaman siyasal öznelliğin heterojen müdahaleleriyle zora sokulan polis düzeninin o eksiksiz gediksiz pozitifliği değildir: Bu pozitiflik her zaman ve her halükârda Efendi'den gelmiş olan aşırı bir jeste (bu jestin inkârına) dayanır. Veya, aynı şeyi daha da başka bir şekilde söyleyecek olursak, siyaset, Varlık düzenindeki bir gediğin, veya öznenin kendisiyle çakışamamasının bir *sonucu* değildir: Sosyal öznenin hiçbir zaman tam ve kendine-özdeş olmayışı, aslında sosyal varlığın tâ kendisinin her zaman ve her halükârda (inkâr edilmiş) bir siyasallaşma jestine dayanıyor olduğu ve dolayısıyla da, mevcut haliyle, baştan aşağı siyasal olduğu anlamına gelir.

den yiten aracı'dır: Özne için kurucu bir işlevi olan ancak 'Varlık'ta (kurulu ontolojik düzende) ve Olay'a sadakâtte bilahare örtülen 'negatif' bir jest vardır.[28]

Ölüm dürtüsü ile yüceltim arasındaki o negatif askıya alma – geri çekilme – içeçökelme jesti ile o pozitif boşluğu-doldurma jesti arasındaki bu dar aralık, fiilî deneyimimizde bir diğerinden ayrılmayan iki nitelik arasındaki teorik bir boşluk değildir: Daha önce de görmüş olduğumuz üzere Lacan'ın tüm çabası, özneyi ölüm dürtüsünün (yüceltime dönüştürülüşünün öncesindeki) o en saf haliyle ânsızın yüz yüze bırakan sınır-deneyimlerine odaklamıştır. Lacan'ın Antigone analizi, Antigone'un kendisini 'iki ölüm arasında', yaşayan bir ölüme indirgenmiş ve simgesel alandan tümüyle dışlanmış bir halde bulduğu o âna odaklanmış değil midir?[29] Bu durum, kaderini nihayetine erdirişinin ertesinde 'hiçten aza', şekilsiz bir lekeye, dile getirilemeyen bir dehşetin vücuda gelmiş haline indirgenen Colonnus'taki Oedipus'un o tekinsiz figürünü andırmaz mı? Bu ve benzer figürlerin (Shakespeare'in Kral Lear'ından Claudel'in Sygne de Coufontaine'ine dek) hepsi, kendilerini bu boşluğun içinde, 'insanlığın' sınırını aşarken ve antik Yunan'da *ate* ('insanlık-dışı çılgınlık') denilen bir alana girerken bulan figürleridir. Burada Badiou, Hakikat ve İyi karşısındaki o yarı-Platonik bağlılığının bedelini öder: Çağımıza özgü o siyasallıktan-arınmış 'radikal Kötülük' (*Holocaust*, vs.) takıntısına karşı giriştiği oldukça şiddetli (ve kendi temellerinde düşünüldüğünde de gayet meşru)

[28] Lacan ile Badiou arasındaki bu farklılığın, somut siyasal olayların değerlendirilişi bağlamında da kesin sonuçları vardır. Badiou'ya göre, Doğu Avrupa Sosyalizmi'nin çözülüşü bir Hakikat-Olayı değildir: Muhalif hareket ânlık bir popüler coşku yaratmanın ötesine geçememiş, Olay'a sabırla, militanca bir sadakât gösteren takipçilerin oluşturduğu sabit bir harekete dönüşememiş, tersine, kısa zamanda dağılmıştır; bu minvalde bugün karşımızda olan şey, vulgar liberal parlamenter kapitalizme dönüş ile ırkçı etnik fundamentalizm arasında yapılacak bir tercihten ibarettir. Ne var ki, 'Hayır!' diyen negatif bir jest olarak edim ile ertesindeki pozitiflik arasındaki o Lacancı ayrımı kabullenirsek ve anahtar boyut olarak da o ilksel negatif jesti görürsek, çözülüş sürecinin her şeye rağmen yine de, otantik bir dayanışma adına Komünist rejime 'Hayır!' diyen bir kitle hareketi kisvesi altında, hakiki bir *edim* ürettiğini söylememiz gerekir; bu negatif jest, ardından gelen o başarısızlığa uğramış pozitiflikten çok daha önemli ve etkili olmuştur.

[29] Antigone'un durumu doğal olarak daha karmaşıktır, zira hayatını ortaya koymuş ve 'iki ölüm arasındaki' alana *tam da erkek kardeşinin ikinci ölümünü engelleyebilmek için* girmiştir: Amacı kardeşinin simgesel düzendeki ölümsüzlüğünü koruyacak olan uygun bir cenaze töreni yapabilmektir.

polemiklerinde ve Kötülük'ün muhtelif yüzlerinin aslında İyi'ye (Hakikat-Olayı'na) ihanetin sebep olduğu çok sayıdaki sonuçtan ibaret olduğundaki ısrarında, 'İyi'nin ötesindeki' bu alan Badiou'nun erişimi dışında kalır. İnsan bu alanda, insanlık deneyiminin nihai sınırı olarak ölüm dürtüsüyle yüzleşir ve buna karşılık olarak da radikal bir 'öznel mahrumiyet'e maruz kalarak, dışkısal bir atığa indirgenerek bu yüzleşmenin bedelini öder. Lacan'a göre bu sınır-deneyimi, Hakikat-Olayı'nı üstlenişteki o yaratıcı ediminin indirgenemez ve kurucu mümkünlük (veya imkânsızlık) şartıdır: Hakikat-Olayı'nın ön-gerektirdiği alanı açar ve daim kılar, ancak kendisindeki aşırılık/fazla, daima tehditkâr bir unsur olarak kalacaktır.

Klasik onto-teolojik Hakikat, Güzel ve İyi üçlemesine odaklanmıştır. Lacan'ın yaptığıysa, bu üç kavramı sınırlarına dek zorlamaktır – İyi 'Şeytanî' Kötülük'ün maskesidir; Güzel ise Çirkin'in, Gerçek'in o iç bulandırıcı dehşetinin maskesidir; Hakikat da her simgesel ağın kendi etrafında dokunmasını gerektiren o merkezî Boşluk'un maskesidir. Ezcümle, 'İyi'nin ötesinde' bir alan vardır ve bu alan, gündelik hayatın 'patolojik' alçaklığından ziyade, İyilik'in o kurucu arkaplanı, sahip olduğu gücün o ürkütücü ve müphem kaynağıdır; yine 'Güzel'in ötesinde' bir alan daha vardır ve bu alan, sıradan gündelik nesnelerin çirkinliğinden ziyade, Güzellik'in kurucu arkaplanı, onun başdöndürücü mevcudiyetince örtülenmiş olan Dehşet'tir; 'Hakikat'in ötesinde' de başka bir alan vardır ve bu alan, o gündelik yalanlar, kandırmacalar, sahtelikler silsilesinden ziyade, içindeyken yalnızca simgesel kurgular formüle edebildiğimiz ve sonra da onları 'hakikatler' olarak adlandırdığımız konumumuzu daim kılan Boşluk'tur. Bu minvalde, eğer psikanalizden çıkarılacak etiko-siyasal bir ders varsa, o da yüzyılımızın büyük felâketlerinin (*Holocaust*, Stalinist *désastre*, vs.) bu Öte'ye çarpıkça tutunuşumuzun değil, tam da tersine, onunla yüzleşmekten kaçınmak ve Hakikat'in ve/veya İyilik'in dolaysız hükmünü dayatmak için harcadığımız çabaların birer sonucu olduklarıdır.

Efendi mi, Analist mi?

Artık, Badiou'yu Lacan'dan ayıran uçuruma dair kati bir tanım verebiliriz: Badiou açısından psikanaliz, o çarpık Hayat ve Ölüm, Yasa ve arzu karmaşasına ve Yasa'nın tâ kendisinde bulunan müstehcenliğe ve kendini Varlık Düzeni ve onun ayrımcı yasalarıyla sınırlayan ahlâkî tavrın 'hakikatine' dair bir içgörü sunar; ancak psikanaliz bu haliyle Yasa'nın öte-

sindeki alanı, yani Hakikat-Olayı'na sadakâtin işleyiş kipini usûlünce temalaştırmaktan âcizdir; psikanalitik özne, (Varlık Düzeni'ni yönlendiren) Yasa ile (Hakikat-Olayı'na sadakat anlamında) Aşk arasında bölünmüş olan özne *değil*, (simgesel) Yasa'nın bölünmüş öznesidir. Badiou'ya göre, bundan çıkarılacak sonuç, psikanalizin Bilgi alanıyla sınırlı kaldığı ve Hakikat-süreçlerinin o tam anlamıyla pozitif boyutuna yaklaşamadığıdır: Aşk söz konusu olduğunda, psikanaliz onu cinselliğin yüceltilmiş bir çeşidine indirger; bilim ve sanat mevzuunda ise psikanaliz, bilimsel üretimi veya bir sanat eserini etkileyen, ancak bunların o özgül hakikat-boyutları açısından tümüyle anlamsız olan kimi öznel libidinal şartlardan (sanatçıyı veya bilimadamını güdüleyen şeyin çözülmemiş bir Oedipus kompleksi veya örtük eşcinselliği olduğunu söylemekten, vs.) başka bir şey sunamaz; konu siyaset olduğunda da, psikanaliz kolektiviteyi yalnızca *Totem ve Tabu* veya *Musa ve Tektanrıcılık* gibi eserlerde geliştirilmiş olan o ilksel suç ve suçluluğa dair sorunsal bağlamında tasavvur edebilir – ebeveyn karşısında işlenmiş suç ile *değil*, Aşk'ın pozitif gücü ile bağlı olan militan 'devrimci' bir kolektivite tasavvur etmekten âcizdir.

Buna karşılık Lacan'a göre, *bir Hakikat-Olayı yalnızca ve yalnızca ölü-diri/canavarca Şey ile o travmatik yüzleşmenin oluşturduğu bir arkaplan karşısında işleyebilir*: Badiou'nun ortaya koyduğu o dört *génerique* (sanat, bilim, aşk, siyaset) Gerçek Şey ile yüzleşme ânının simgesel dokuya yeniden-işlenişinin dört farklı yolu değil de nedir? *Sanatta* güzellik, 'Canavarca'yı örten o son örtü'dür; bir başka simgesel anlatı olmaktan çok daha fazlası olan *bilim*, simgesel kurgunun altındaki Gerçek'in nasıl yapılanmış olduğunu dile getirme çabasıdır; geç dönem Lacan'a göre *aşk*, arzunun hakikatini karanlığa iten narsist bir paravan değil, travmatik dürtüyü 'küçültme' ve onunla başa çıkma yoludur; son olarak militan *siyaset*, Negativite'nin o ürkütücü gücünü sosyal hayatımızı yeniden yapılandırmak için harekete geçirme yoludur... Dolayısıyla Lacan, postmodernist bir kültürel relativist değildir: Otantik bir Hakikat-Olayı ile benzeşimi arasındaki katiyetle bir fark *vardır* ve bu fark bir Hakikat-Olayı'nda, ölüm dürtüsünün, radikal negativitenin açtığı bir boşluğun, Varlık Düzeni'ni askıya alan bir uçurum ânında yankılanmaya devam ediyor oluşunda yatar.

Bu da bizi insanın sınırlılığı sorununa getirir: Badiou, insanı basit bir hayvandan farksız kılan bir unsura çarpıkça takılıp kalmak olarak gördü-

ğü (insanı hayvanlar âleminin ötesine yükselten ve Hakikat-Olayı'nın bir parçası kılarak 'ölümsüzleştiren' o tam anlamıyla meta-fiziksel boyut karşısındaki körlüğe indirgediği) bu 'insanın sınırlılığı' sorununu (Heideggerci 'ölüme-yönelmiş-varlık'tan Freudcu 'ölüm dürtüsü'ne dek) tümüyle gözden çıkarırken, ortaya koymuş olduğu teorik jest, ne yazık ki 'düşünce-sizliğe' yönelik bir 'gerileme' içermektedir, zira bizi iki farklı düzen (pozitif Varlık'ın sınırlılığı ile Hakikat-Olayı'nın ölümsüzlüğü) arasındaki nahif ve geleneksel (eleştirellik-öncesi, Kant-öncesi) bir karşıtlığa geriletir – ki bu da, insanları Hakikat-Olayı'nın birer parçası kılacak olan o spesifik 'ölümsüzlük' alanının, insanın kendi sınırlılığıyla ve ölüm ihtimaliyle kurduğu o özgül ilişki sayesinde açılmış olduğu gerçeği karşısında kör kalmayı gerektirir. Heidegger'in, Cassirer'in neo-Kantçı Kant okumasına karşı yürüttüğü polemikte de açıkça gösterdiği üzere, Kant'ın o büyük felsefî devrimi tam da bu noktadadır: Kant aşkın öznenin 'nesnel gerçeklik' açısından bir kurucu niteliği olan bu sınırlılığı sayesinde, geleneksel metafiziğin çerçevesinden çıkmış, kozmosu Varlığın (düzenlenmiş) Bütünü olarak gören tasavvuru reddetmiştir – böylelikle Kant, Varlık'ın düzeninin, aşkınca kurulmuş gerçekliğin, kendi-içinde bütünlenemeyen bir şey olduğunu ve tutarlı bir şekilde öyle devasa bir bütün olarak düşünülemeyeceğini, zira varlığının sınırlı öznelliğe bağlı olduğunu koyutlamıştır; dolayısıyla özgürlüğün aşkın kendiliğindenliği, ne fenomenal gerçekliğe, ne de o numenal Kendindelik'e indirgenebilen üçüncü bir alan olarak ortaya çıkar.[30]

Buradaki anahtar nokta şudur: Lacan'ın sözünü ettiği (o 'ölü-diri' *lamella*'ya, yani libidonun kendisi olan nesneye özgü) 'ölümsüzlük', yalnızca insanî sınırlılığının ufku dahilinde ve o ontolojik Boşluk'u (gerçekliğin sınırlı aşkın özne tarafından aşkınca kurulmuş olması yüzünden gerçeklik ağında açılmış olan gediği) dolduran, onun yerine-geçen bir oluşum suretinde ortaya çıkabilir. (Eğer aşkın özne sınırsız olsaydı, biz de gerçekliğin aşkın kuruluşuyla filan değil 'entelektüel sezgiyle', algıladığı şeyi dolaysızca yaratmakta olan bir sezgiyle uğraşıyor olurduk – ki bu, İlahi Varlık'a özgü bir ayrıcalıktır.) Dolayısıyla amacımız 'ölümsüzlüğün' (Varlık'ın sınırlayıcı pozitif düzenine indirgenemeyen bir boyutu daim kılmakta olan Hakikat-Olayı'na katılmanın) o spesifik insanca kipini inkâr

[30] Başka bir sorun da, Kant'ın kendi buluşundan gerileyerek özgürlüğü numenal olarak belirleyebilmiş olmasıdır (bkz. yukarıda, 1. Bölüm).

etmek değil, bu 'ölümsüzlüğün' aslında nasıl da insanın sınırlılığına özgü o spesifik kiplikte temellenmiş olduğunu akılda tutmaktır. Kant'a göre aşkın öznenin sınırlılığı özgürlüğünün ve aşkın kendiliğindenliğinin üzerindeki bir sınırlama değil, onun pozitif bir şartıdır: Eğer bir insan/özne, numenal alana dolaysızca ulaşım imkânı elde edecek olursa, o artık özgür bir özne olmaktan çıkacak ve İlahi Güç'ün ihtişamınca hükmedilen, hayattan yoksun bir kuklaya dönüşecektir.

Ezcümle, Badiou'ya karşı, edimin (veya Olay'ın) yalnızca sınırlı/ölümlü bir varlığın açısından bakıldığında Gerçek'in travmatik bir müdahalesi olarak, dolaysızca adlandırılamayan bir şey olarak görüneceğinde ısrar etmek gerekir: İnsanın bir yanda ölümlülüğü (yokolmaya yazgılı sınırlı bir varlık oluşu) öte yanda ise Hakikat-Olayı'nın Ebediyyeti'ne katılabilme yetisi arasında bölünmüş olması, sınırlı/ölümlü bir varlıkla karşı karşıya olduğumuza tanıklık eder. Gerçekten de sınırsız/ölümsüz olan bir varlık için edim tümüyle şeffaftır, dolaysızca simgeselleşmiştir – onun açısından bakıldığında Gerçek, Simgesel ile tamamıyla çakışmaktadır. Badiou'nun terimleriyle söylersek, Olay'ın adlanışı Olay'ın kendisine dolaysızca işlenir, adlanış ile adlanan çakışır – böylelikle de Olay, kendisini Gerçek'in *innomable* (adlandırılamayan) müdahalesi kılan o travmatik niteliğini yitirir. Veyahut, daha da başka bir yolla söyleyecek olursak, kendi faili olan özne sınırlı/ölümlü bir varlık oldukça, edim (Olay) hiçbir zaman tümüyle özneleştirilemez, simgesel evrene eklemlenemez. Hakikat'in Badiou için her zaman belirli bir olumsal duruma *ait*, ona *ilişkitirilmiş* bir Hakikat olması, yukarıda söylenenleri doğrulayan bir başka kanıt değil midir? Ebediyyet/ölümsüzlük de dolayısıyla her zaman verili, sınırlı ve belirli bir olumsal duruma veya şeraite ait olan bir ebediyyet/ölümsüzlük değil midir?

Badiou'yu Lacan'dan kati surette ayıran aralık, muhtemelen Histerik ile Efendi arasındaki farkın terimleriyle de formüle edilebilir. Badiou, Hakikat-Olayı'na sadakati nasıl elde tutabileceğimiz, bu sadakati garanti altına alan ve gerçekleştiren evrensel simgesel çerçeveyi nasıl formülleştirebileceğimiz, Olay'ın o özgül tekilliğini Olay'a sadakatte temellenerek bâki kalacak simgesel bir yapıya nasıl dönüştürebileceğimiz sorunuyla ilgilenir – yani, Olay'ın dile gelmeyen tekilliğiyle büyülenip kalan ve Olay'ın her bir adlanışını ona ihanet olarak görenlerin o sahte poetikasına karşıdır. Bu yüzden Badiou, Efendi figürünü yükseltir: Efendi *Olay'ı ad-*

landırandır – yeni bir *point de capiton*, bir Ana-Gösteren üreterek, simgesel alanı, yeni Olay'a yaptığı göndermelerle yeniden yapılandırır. Lacan ise, bunun tersine Freud'u takip eder ve Efendi'nin Olay'ı adlandırışını sorgulayan, ona meydan okuyan Histerik'in tarafını tutar – Histerik, tam da Olay'a sadakati adına, Olay ile simgeselleştirilişi/adlanışı arasındaki (Lacan'ın dilinde, *objet petit a* ile Ana-Gösteren arasındaki) uçurum üzerinde ısrarcıdır. Histerik'in sorusu basitçe, '*Olay'ın adı neden bu ad olsun ki?*'dir.

Badiou 1997/98'te verdiği henüz basılmamış derslerinde Hakikat-Olayı karşısında takınılabilecek dört öznel duruş temasını geliştirirken, Efendi/Histerik/Üniversite üçlemesini tamamlayacak dördüncü terim olarak Mistik'in konumunu eklemiştir. Efendi, o edime özgü boyutu adlandırıyor ve de onu simgesel sadakata dolaysız bir şekilde dönüştürüyormuş gibi yapar – yani Efendi'nin jestinin ayırt edici niteliği, edimi yeni bir Ana-Gösteren'e çevirişi, Olay'ın bekâsını ve yarattığı sonuçlarını garanti altına alışıdır. Efendi ile karşıt bir şekilde hareket eden Histerik ise, bölünmüşlüğün o müphem tavrını korur ve edimin simgeselleştirilişinin aynı ânda hem zorunlu hem de imkânsız (başarısızlığa mahkûm) olduğunda diretir: Bir Olay olmuştur, ancak Olay'ın her bir simgeselleştirilişi, onun o travmatik etkisine daha en baştan ihanet etmiş olacaktır – bir başka deyişle, Histerik Olay'ın her simgeselleştirilişine, bir '*ce n'est pas ça*' (bu *o* değil) tepkisiyle yaklaşır. Üniversite söyleminin o sapkın faili ise, her ikisinin de tersine, edimden kaynaklanan bir olayın varlığını daha en baştan inkâr eder – elinin altındaki bilgi zincirini temel alarak, edimin sonuçlarını, şeylerin normal işleyişinin bir parçası olarak açıklanabilecek o diğer sıradan olgulara indirgemeye çalışır; bir başka deyişle Olay ile sonuçları arasındaki devamlılığı korumak isteyen Efendi'nin ve Olay'ı (simgesel) sonuçlarından ilanihaye ayıran uçurumda ısrarcı olan Histerik'in tersine, Üniversite söylemi, bu sonuçlar alanına ilişkin olarak, Olay'a hiçbir gönderme içermeyen açıklamalarla onu tümüyle görünürden silmek, böylelikle de onu 'teyellemek' ister ('Aşk mı? Nöron ağındaki etkileşimler dizisinin bir sonucudur aşk, başka bir şey değil!', vs.).

Badiou'nun eklediği dördüncü tavır alış kipi, sapkın Üniversite söyleminin öte-yüzünü oluşturan Mistik'tir: Eğer bu sapkın söylem simgesel sonuçlar zincirini kendilerini mümkün kılan o kurucu Olay'dan yalıtmak istiyorsa, Mistik de Olay'ı bağlı olduğu simgesel sonuçlar ağından yalıt-

mak istemektedir: Olay'ın dile gelmezliğinde ısrarcıdır ve simgesel sonuçlarını görmezden gelir. Mistik için önemli olan şey, kişinin Olay'a gönülmüşlüğünde aldığı o sonsuz hazdır – ki bu da simgesel gerçekliğin tamamıyla yokluğa indirgenişi anlamına gelir. Lacan ise, Badiou'nun tersine, Efendi/Histerik/Üniversite üçlemesine dördüncü terim olarak analistin söylemini ekler: Ona göre mistisizm, kendi *jouissance*'ına dalıp gitmiş olan psikotiğe özgü o yalıtılmış konumdur ve bu haliyle de bir söylem (sosyal bir bağ) dahi değildir. Dolayısıyla Lacan'ın kurduğu teorik yapı tamamıyla, Efendi'ye, Histerik'e veya Üniversite'ye ait olmayan dördüncü bir *söylemsel* konumun mümkün olmasına dayanır. Bu konum, bir yandan Olay ile simgeselleştirilişi arasındaki uçurumu tutmaya devam ederken, öte yandan da o histerik tuzaktan uzak durur ve kalıcı başarısızlık döngüsüne kapılıp gitmek yerine bu uçurumu pozitif ve üretici bir şey olarak olumlar: Olay'ın Gerçek'ini, öznenin simgesel üretici boyutunca defaatle ve kat kat çevrelenecek olan doğurgan bir çekirdek olarak benimser.

Badiou'nun eleştirileri karşısında psikanalizin bu yeniden öneçıkarılışının siyasal sonuçları, devrimci sürecin nihai sonuçlarına yönelik o bildik psikanalitik şüpheciliğin tam tersi bir konum ortaya koyar ('devrimci süreç bozulmaya ve kendi mahvını hazırlayacak bir öfkeye mahkûmdur çünkü kendi libidinal temellerinden, idealizmini daim kılan o gözünü bürümüş saldırganlıktan bihaberdir', vs.): Bizse Badiou'nun psikanalize direnişinin aslında, onu bütüncül devrimci *passage à l'acte*'ı reddetmeye iten o gizli Kantçı yanından kaynaklandığını söylemek istiyoruz. Yani, her ne kadar Badiou inatçı bir Kantçılık-karşıtı ve siyasî duruşunda da (yalnızca parlamenter demokrasiyi değil, çokkültürcü 'kimlik siyasetini' de tümden reddeden) radikal bir solcu olsa da, daha derin bir düzlemde bakıldığında, Varlık'a ilişkin pozitif Bilgi'nin düzeni ile bundan tümüyle farklı olan Hakikat-Olayı arasındaki ayrımı gayet Kantçıdır: Bilgi'nin bakış açısıyla bakıldığında Olay'ın söz konusu dahi olmadığını, Olay'ın izlerinin yalnızca bu Olay'ın destekçisi olanlarca birer gösterge olarak addedilebildiğini vurgularken, Kant'ın, o numenal özgürlük olgusunu açıkça ispatlamaksızın ilân eden (Fransız Devrimi coşkusu gibi) göstergelere dair tasavvurunu tekrarlamış olmuyor mu?

Badiou'nun tutarsız saf çokluğu, Lacan'ın *pas-tout* [hepsi değil/her şeyi içermeyen] olarak Gerçek'idir – 'durum hâli'nin birleştirdiği, iş-

lediği, açıklanır kıldığı, tutarlı bir yapıya dönüştürdüğü, Kantçı aşkın sentezi önceleyen o belirsiz 'X'tir. Saf çokluğun şeylerin hâline dönüştürülüşü, Kant'ın gerçekliği kuran aşkın sentezine tekabül eder. Kant'ta gerçeklik düzeni iki yoldan tehdit altındadır:[31] 'matematik antinomilerle' – yani aşkın sentezin kendi içsel başarısızlığıyla, ayrımsama ile kavrama arasındaki aralıkla, ikincinin ilkinden daima geç gelmesiyle (Badiou'nun dilinde, ontolojik Boşluk'la ve sunumun temsil/yeniden-sunum üzerindeki, şeylerin normal işleyişini tehdit altında bırakan fazlalığıyla) – ve 'dinamik antinomilerle' – yani rasyonel Özgürlük'ün numenal/etik Hedefleri'ne ait olan tümüyle başka bir düzenden gelen müdahalelerle (yine, Badiou'nun dilinde, Hakikat-Olayı'yla). Dahası, özgürlüğün gerektirdiği alan, Kant'ta olduğu kadar Badiou'da da, ontolojik düzendeki fazlayla ve tutarsızlıkla açılmaz mı?[32]

Badiou'nun Kantçılığı, Hakikat'in ufkunu daraltış şekline bakılarak ayırt edilebilir: Her ne kadar Hakikat, bir durumun hakikati olarak evrensel ve zorunlu olsa da, durumun Tümü'nü adlandıramaz, ve yalnızca, durumun içinde Hakikat-Olayı'nın izlerini bulabilmek için harcanan o sınırsız, durdurak bilmeyen (ve Kant'taki o sınırsız etik çabalayış ile türdeş olan) çabanın suretinde varolabilir. Hakikat tüm durumu kavramış/adlandırmış gibi yapmaya başladığı ân, beraberlerinde o baştan aşağı 'totalitaryen' ölümcül gazabı da getiren Stalinizm, Maoist Kültürel Devrim, vs. gibi felâketlerle karşı karşıya kalıveririz. Bir durum dahilinde adlandırılmaya ilâhihaye direnen bu *innomable* (adlandırılamayan) fazla, Badiou'ya göre, tam da Hakikat'in o dört *générique*'i ile tanımlanır: Siyasette cemaat, aşkta cinsel *jouissance*, vs. Lacancı bakış açısından bakıldığında ise, adlandırılmaya direnen bu çekirdek bir tür 'temel fantazi' halinde yapılanmıştır – yani bu, pekâlâ *jouissance*'ın çekirdeğidir, ancak otantik bir edim bu çekirdeğe müdahale *eder*. O halde, açıkça söy-

[31] Tekrar, bkz. yukarıda, 1. Bölüm.

[32] Badiou'nun Kantçılığı, kendi siyasal tasarısının, İdeal'e yaklaşımımızda ortaya çıkan o özgül Kantçı 'sahte sonsuzluk' paradoksuna yakalanışında da gözlenebilir: Badiou'ya göre siyasal faaliyetin nihai hedefi, temsil olmaksızın mevcudiyete, yani kendi durum-halinde (Devlet'inde) çiftlenmeyen/ikizlenmeyen bir duruma erişebilmektir; ne var ki, siyasal edimin kendisi, kendi özünde, durum-haline (Devlet'e) yönelmiştir; mevcut durum-haline (Devlet'e) onun işleyişini askıya alacak şekilde müdahele etmeyi içerir – dolayısıyla önceden mevcut olan bir durum-haline (Devlet'e) muhtaçtır: Kendisiyle dövüşürken kimliğinizi ortaya koyabilmeniz için öncelikle bir düşmana ihtiyacınız vardır.

leyecek olursak, asıl *innomable* olan, kendi negatif boyutuyla (kendi adlanışını önceleyen bir 'nesnenin' Gerçek'i olarak) otantik edimin kendisidir. Burada, bir nesne olarak, negatif bir devamsızlık jesti olarak edim ile, bunun pozitif bir Hakikat-usûlünce adlanışı arasındaki Lacancı ayrımın o hayatî önemini görmekteyiz. Bu yüzden de Lacan'ın 'hakikat bir kurgu gibi yapılanmıştır' tezine sıkı sıkıya tutunmak gerekir: *innomable* Gerçek elinden kaçtıkça, hakikat bir kurgu olarak kalmaya mahkûmdur.

4
Siyasal Özneleşme ve Dönüşümleri

Badiou, Balibar, Rancière

Fredric Jameson'un da sık sık vurguladığı gibi, o standart Gelenekçilik – Modernizm – Post-modernizm üçlemesi, tikel bir tarihsel bağlama uygulanabilen mantıksal bir matris sunar bize. Bu bağlamda üç ana Nietzsche okuması vardır: Geleneksel (çürümeye yüz tutmuş Yahudi-Hıristiyan modernliğine karşı modern-öncesi, aristokratik, savaşçı değerlerine geri dönüş vaazları veren Nietzsche); modern (o ironik öz-sorgu ve şüpheci hermenötiğini dillendiren bir Nietzsche); ve post-modern (görünüş ve farkların sonsuz oyun(suluğ)unun Nietzsche'si). Peki aynı durumun, günümüzün üç ana felsefî-siyasal konumu için de pekâlâ geçerli olduğunu söyleyemez miyiz: Geleneksel *cemaatçiler* (Taylor ve şürekâsı), modern *evrenselciler* (Rawls, Habermas) ve post-modern '*dağılımcılar*' (Lyotard ve şürekâsı)? Üçünde de ortak olan unsur *siyasal-olan'ın eriyişidir*. Siyasallığı *önceleyen* bir etiktir burada öne çıkan: Geleneksel bir değerler silsilesince yönetilen kapalı bir cemaatte o asıl anlamıyla siyasetten pek de söz edilemez; evrenselciler siyaseti söylemsel (veya sosyo-ekonomik anlamda yeniden-dağıtımcı) bir etiğin usûle dair önceliklerinde temellendirirler; 'dağılımcılar'sa tekleştirici, totaliter, şiddet üreten bir unsur olarak gördükleri siyaseti lanetlerler ve kendini alternatif bir siyasal tasarıya adamadan, siyasetin sebep olduğu etik Yanlış'ları ve Kötülük'leri açığa çıkarmakla (veya seslendirmekle) yetinen bir tür etik-eleştirmen konumunu benimserler.[1]

[1] Bu aynı zamanda, Lacancı İSG (İmgesel-Simgesel-Gerçek) üçlüsünün başka bir versyonu değil midir: Gelenekselcilik, cemaatçi hayat tarzında vücut bulan imgesel İyi'ye,

Dolayısıyla üç konumun her biri de, bünyesinde kendisine has pragmatik (yani performatif) bir paradoks barındırır. Cemaatçilerin sorunu, günümüz küresel toplumundaki konumlarının dile getirdikleri içerik ile dile getirme süreci arasındaki yarılmışlık tarafından a priori mimlenmiş olmasıdır: Kendileri dahi kapalı bir cemaatin o tikel konumundan konuş(a)mamaktadırlar – dile getirme konumları zaten ve her halükârda evrenseldir (cemaatçilerin hatâsı, öne sürdükleri evrenselin tikel çekirdeğini hasıraltı eden evrenselcilerin düştüğü hatanın ters-yüz edilmiş bir halidir). Evrenselcilerin sorunuysa, kendi evrenselciliklerinin daima biraz fazlaca dar olması, bir tür istisnalaştırma ya da dışarıda-bırakma jestinde temellenmiş olmasıdır (*différend*'i/uyuşmazlığı bastırır, gerektiği gibi dillendirilmesine izin vermezler). Son olarak 'dağılımcılar'ın karşıt yöndeki sorunu da, fazla, herkesi-ve-her şeyi-kapsayıcı oluşlarıdır: Çoğulluğa dair o 'ontolojik' iddialarından hareketle (çok-türlülüğe, hoşgörüye vs. dair) bir etiğe nasıl geçilebilir?[2]

Üç çağdaş Fransız siyaset felsefecisi (Alain Badiou, Etienne Balibar ve Jacques Rancière), bu üç konumun her biri adına içsel birer öz-eleştiri geliştirmişlerdir – bu minvalde her birinin, ilgili oldukları konumu baştan aşağı yaran içsel bir çatlağa odaklanmış olduğunu söyleyebiliriz.

• Bu anlamda Badiou cemaatçilik-karşıtı bir cemaatçi değil midir? Bizi tam da böyle bir yarılmayla, Varlık'ın düzeninde temellenmiş olan (ulus-

---

modernizm evrensel Ödev'e, post-modernizm ise Gerçek'in yayılımına (*'dissemination'*) odaklanmaz mı?

[2] Lyotard'da karşımıza gelen şey simgeselleştirmeye direnen Lacancı Gerçek'in müphemliğidir: Bir yanda, henüz simgesel Bir'in herhangi bir biçiminde bütünselleştirilmiş/homojenleştirilmiş olmayan o saf Çokluk'un dağılışı vardır – bu simgeselleştirme biçimlerinin her biri, hem de daha en baştan, dışlayıcıdırlar, *différend*'i bastırırlar; öte yanda ise, söylenemeyen, mutlak Adaletsizlik/Suç biçimini almış ve ne herhangi bir şekilde kelimelere dökülebilen, ne de herhangi bir yas edimiyle teskin edilebilen o tikel ve özgül olaya, *Holocaust*'a dönüşmüştür. (Etik terimlerle söylersek, buradaki yarık Gerçek'in iki şekli arasındadır – yani, çokluğun simgeseli önceleyen masumiyeti olarak Gerçek ile, o mutlak, söylenemeyen Kötülük'ün vuku bulduğu tikel ve özgül nokta olarak Gerçek arasındadır.) İlk durumda adaletsizlik, *saf Çokluk'u simgeselleştiren edimin tâ kendisidir* ve doğası gereği dışlayıcıdır; ikinci durumda ise, adaletsizlik tam da *simgeselleştirilemeyen* o travmatik noktadır. Dolayısıyla şiddet/adaletsizlik aynı ânda hem simgeselleştirmenin temel edimi, hem de simgeselleştirilmeden kaçıp giden şeydir... Bu paradoksun çözümü, saf Çokluk'un ilksel Gerçek'i ile simgesel evren arasındaki 'gözden yiten aracı'da yatar: Bu aracı, Gerçek'in simgeselleştirmeyi temellendiren jestidir, Gerçek'in bünyesinde henüz simgesel olmayan bir uçurum açan şiddetli darbedir.

devlet benzeri) pozitif cemaatler ile, İsa'ya inananların veya devrimcilerin cemaatleri gibi (ya da, buraya ekleme dürtüsüne engel olmanın pek zor olduğu 'psikanalitik cemaat' gibi) Hakikat-Olayı'na sadakâtte temellenen o gün-gelip-gerçekleşecek 'imkânsız' cemaatler arasındaki bir ayrımla – ezcümle, cemaat tasavvurunun kendi içindeki bir yarılmayla tanıştırmakta değil midir?

• Benzer bir şekilde Balibar da, Habermasçılık-karşıtı bir Habermasçı değil midir? Evrenselliği siyasetin mutlak ufku olarak kabul etmekle beraber, evrenselin tam ortasında (Hegel'in diliyle söylersek) soyut evrensel ile somut evrensel arasında peyda oluveren içsel bir yarılmaya odaklanması, yani somut olarak yapılanmış olan evrensel düzen ile bu düzenin altını oyan o sonsuz/kayıtsız evrensel *égaliberté* talebi arasında köklenmiş olan ayrım üzerinde yoğunlaşması, bu minvalde tam da buna işaret etmez mi?

• Ve de Rancière, Lyotardçılık-karşıtı bir Lyotardçı değil midir? Pozitif küresel düzen (kendi deyimiyle *'la politique'/'police'*) ile, bu düzeni aksatan ve tökezleten, sözü *'le tort'*a (Yanlış'a, halihazırda içerilmemiş olanlara, söylediklerini o baskın politik/polis-güdümlü alanda anlaşılır kılamayanlara) veren siyasal müdahaleler arasındaki uçurumu anlatan Rancière, evrenselci politik/polis-güdümlü düzene karşı *siyasal* bir isyan kipinin peşine düşer.

Bu üçlüye, yapıcı bir istisna konumunda olan dördüncü bir ismi, 'Schmittçilik-karşıtı bir Schmittçi' olan Ernesto Laclau'yu da eklemek gerekir (Chantal Mouffe ile yaptıkları çalışma). Laclau, antagonizmanın mutlak ve aşılmaz konumunu kabullense de onu kahramanca bir savaş mücadelesi tasviri içinde fetişleştirmez, hegemonya mücadelesinin siyasal mantığı olarak simgesel gerçeklik içine yerleştirir. Çok bariz olan bir dizi farkı saklı tutmak şartıyla, Laclau ile Badiou'nun teorik yapıtlarının derin bir homolojiyle birleştiklerini söyleyebiliriz. Marx'ta bile hâlâ açıkça seçilebilen 'somut evrensel'e, yani Evrensel ile Tikel'in (ya da, Varlık ile Olay'ın) uzlaşabilirliğini öngören o Hegelci görüşe karşı her ikisi de, ontolojik yapının kendinden-menkul tutarlılığını yerinden eden, kurucu ve indirgenemez bir uçurumun mevcudiyetini öne sürerek işe başlarlar. Laclau için bu, Tikel ile boş-Evrensel arasındaki hegemonik müdahaleyi

zorunlu kılan uçurumdur (veya, pozitif sosyal düzenin ayrımcı yapısı – *farklılıklar* mantığı – ile, bünyesinde *denklik* mantığını barındıran gerçek siyasal antagonizma arasında açılan uçurumdur); Badiou içinse bu, Varlık ile Olay (Varlık düzeni – yapı, konumun durumu, bilgi – ve Hakikat olayı, Olay olarak Hakikat) arasındaki uçurumdur.

Paylaştıkları temel sorun, pozitif evrenin betimlenişi olarak düşünülen ontolojinin (sınırları kendinden menkul) alanından nasıl dışarı çıkılacağıdır. Ontolojinin sebep olduğu kapanımı yerinden eden boyutun her ikisi için de 'etik' bir niteliği vardır – bu boyut, Varlığın 'kararsız' çoğulluğunun oluşturduğu arkaplanla yüzleşilerek üstlenilen o olumsal *karar-verme* edimiyle ilgilidir. Dolayısıyla her iki yazar da, dayanağını ontolojiden kopmuş olumsal bir karar-verme ediminden alan yeni ve post-Kartezyen bir *öznellik* kipi tasavvur etme çabasındadır. İkisi de yarı-Kantçı bir biçimciliğe geri dönerler ve hegemonyanın (veya Hakikat'in) olumsal ve fiziksel vücuda-gelme-ânları için *a priori* bir çerçeve işlevi görecek olan yarı-aşkıncı bir hegemonya (veya Hakikat) teorisi geliştirirler. Ancak her iki halde de teorinin biçimsel niteliği (hayal meyal farkında olunan bir göbek bağıyla) somut ve sınırlı bir tarihsel-siyasal kümelenmeye ve pratiğe bağlıdır (bu kümelenmenin Laclau'daki nesnesi, tanınmayı amaç edinen özgürleşme mücadelelerinin çoğulluğunda temellenen post-Marksist strateji iken, Badiou'da fabrikalarda, kampüslerde, vs. sürdürülen Devlet-karşıtı 'marjinal' siyasettir).

Aynı durum diğer iki yazar için de geçerlidir. Rancière'in alenen ortaya koyduğu paradigma, kendileri için 'uygun olan' yeri ve konumu onlar adına belirlemeye çalışan 'polis düzenini' reddeden, sahneye şiddetli ve şiirsel bir siyasal jestle fırlayarak ânsızın kendi adlarına konuşmaya başlayan proleter kitlelerin 'kendiliğinden' isyanına dairdir. Ancak sözü edilen bu kitleler (Tarih'in Öznesi olarak tasavvur edilen o mitsel kabullü Marksçı proletarya değil, sömürülmüş zanaatkârlar, tekstil işçileri, çalışan kadınlar ve diğer 'sıradan' insanlardan oluşan), fiilî gerçek gruplardır. Balibar ise daha çok 'medenilik-yurttaşlık' evrenine, hattâ âdaba odaklanmıştır: Onun sorunu, bünyesinde insan haklarına ilişkin taleplerimizi artiküle edebileceğimiz, yurttaşlara ait medenî bir kamusal-diyalog alanının günümüz şartlarında nasıl sahiplenileceği ve korunacağıdır. Bu yüzden de Balibar, *New Left* çevresinin 1960'lardaki Devlet-karşıtı retoriğine (Devlet'i insanların takdir haklarını bastıran bir mekanizma olarak

gören o malum tasavvura) direnir; Devlet'in, yurttaşların tartışabildiği medenî bir kamusal alanın 'muhtemel' koruyucusu olarak üstlenmiş olduğu rol ve işlevi vurgular.

Bu yazarlar, siyasal alanın işleyişini herhangi bir *prise de parti* (taraf-girlik) ima etmeksizin betimleyen nötr, biçimsel bir çerçeve öne sürüşleri ile sol-yönelimli tikel bir siyasal pratiğe verdikleri öncelik arasında gidip gelirler. Bu gerilim, çoğu için bir referans noktası olan Michel Foucault'nun eserlerinde de açıkça seçilebilir: Foucault kendi iktidar tasavvurunu mevcut iktidar yapılarının ve bunlar karşısında ortaya konulan direnişlerin işleyişlerini gösteren nötr bir araç olarak sunar. Nitekim Foucault kendi kendini, birbirleri ile tutkulu bir mücadele içerisindeki siyasal aktörlerin edimlerini alttan alta belirleyen ortaklaşa mekanizmaları tüm çıplaklığıyla ortaya koyarak kenara çekiliveren tarafsız bir pozitivist olarak sunmaktan pek hoşlanırdı. Her şeye rağmen kendimizi, Foucault'nun (artık her nasılsa) 'ezilmişlerden', 'disiplin ve ceza' mekanizmasına sıkış(tırıl)mışlardan tarafta durarak, yegâne amacının onlara 'kendi adlarına konuşabilme' şansını vermek olduğunu düşünmekten alamayız... Peki aynı gerilimi, tabiî farklı bir düzlemde, Laclau'da da görmekte değil miyiz? Laclau'nun hegemonya tasavvuru da, her türden sosyal birlikteliği bir arada tutan ideolojik 'tutkal'ın evrensel işleyişine dair bir betimleme sunar – öylesine bir tasavvurdur ki bu, Faşizmden liberal demokrasiye dek muhtemel her tür sosyo-siyasal düzeni ve hizbi tahlil edebilir. Ne var ki Laclau, belirli bir siyasal tercihi, 'radikal demokrasiyi' savunmaktadır.[3]

---

[3] Laclau, Derrida'ya yönelttiği eleştiride, Derrida'nın genel felsefî duruşu (*différance*, kimliğin o engellenemez 'çığrından-çıkmışlığı') ile, mutlak Ötekilik'in ufkundan doğacak olan Olay'a ilanihaye açık kalmaya dayanan *démocratie à venir* politikası arasındaki uçurumu vurgular: Kimliğin imkânsız oluşuna bakarak, hattâ belki de tam da bu sebeple, muhtemel patlamaları engelleyecek ve minimum (kırılgan) bir düzeni garantileyecek güçlü bir İktidar'a ihtiyacımız olduğunu düşünmekten, böylesi *karşıt* 'totalitarist' bir yargıya varmaktan bizi alıkoyan nedir? (Bkz. Ernesto Laclau, 'Time is Out of Joint', *Emancipation(s)* içinde, London: Verso 1996.) Bununla beraber, aynı şeyin bir anlamda Laclau için de geçerli olduğunu söyleyemez miyiz? Evrensel ile Tikel arasındaki o indirgenemez uçurumu ve dolayısıyla da toplumun yapısal imkânsızlığını bünyesinde barındıran bir hegemonya tasavvurunu temel aldığımızda, bu uçurumun etkilerini mümkün olduğunca sınırlayacak 'güçlü' ve totalitarist bir siyasetin peşine düşmemizin önündeki engel nedir?

Hegemonya ve Semptomları

O halde gerçek maddeciler gibi ilerleyelim ve dizideki istisna ile, günümüzde 'felsefenin hükmünün sona erdiğini ve siyasetin hükmünün başladığını'[4] iddia ederek, Marx'ın 'teorik yorumlamadan devrimci dönüşüme geçiş'e dair tezini 'garip' bir şekilde yankılayan Laclau ile başlayalım. Her ne kadar bu tezin Laclau'da doğal olarak farklı bir anlamı varsa da, ortak bir bağın varlığı aşikârdır: Her iki halde de 'mevcut olanı' yeterli bir ölçüde kavramayı ve yansıtmayı amaçlayan teorik bir yaklaşım (Marx'ın deyişiyle bir 'dünya-görüşü') aslında varlığından dahi bihaber olduğu pratik bir edime dayanmakta olduğu gerekçesiyle reddedilir. Yani felsefî sorunların mutlak çözümü her iki halde de pratikten geçer. Marx'a göre, özgürlüğe dair felsefî sorun, çözümünü devrimci bir ruhun eliyle kurulan özgür toplumla zaten bulacaktır; Laclau'ya göre de geleneksel kapalı ontolojinin yıkılışı, bizim ontolojik anlamda pozitif zannettiğimiz veya (yanlış-)algıladığımız unsurların gerçekte mevcut hâkim hegemonyayı dâim kılan etik-siyasal bir kararda temellenmiş olduklarını açığa çıkaracaktır.

Öyleyse nedir hegemonya? Sosyalist Gerçekçiliğin o eski güzel günlerini hâlâ hatırlayanlar 'tipik' kavramının orada oynamış olduğu o anahtar rolü iyi bilirler: Gerçekten ilerici olan Sosyalist edebiyat, 'tipik' durumlar içindeki 'tipik' kahramanları betimlemelidir. Bu minvalde, Sovyet gerçekliğine dair karanlık, donuk ve kasvetli bir imgeyi sergileyen yazarlar, zannedilenin tersine, öyle basit bir şekilde 'yalancılıkla' suçlanmamışlardır. Asıl suçlama, Komünizme doğru ilerleyişin o derinden işleyen tarihsel eğilimini ifadelendirmek anlamında 'tipik' fenomenler üzerinde yoğunlaşmak yerine hiç de 'tipik' olmayan ve geçmişin acı kalıntılarından ibaret fenomenlere odaklanarak sosyal gerçekliğe dair çarpıtılmış bir yansıma ortaya koymuş olmalarıdır. Şu bir gerçek ki, hayatını insanlığın mutluluğuna adamış olan yeni ve Sosyalist bir insan tipini betimleyen bir roman, o zamanlarda azınlıkta kalan bir fenomeni betimlemekteydi (halkın çoğunluğu, bu tipten uzaktı) – ama yine de bu, sosyal durum bünyesinde faal olan gerçek ilerici güçleri tanımamızı sağlayan bir fenomendir.

Kulağa ne kadar aptalca gelse de 'tipik' kavramında az da olsa bir hakikat payı vardır; görünüşte evrensel olan her ideolojik tasavvur, aslında

---

[4] Laclau, 'Time is Out of Joint', s. 123.

daha en baştan, ona sahip olduğu rengi veren ve işleyişini garantileyen tikel bir unsur tarafından hegemonize edilmiştir. Örneğin refah devletini reddeden ABD'li Yeni Sağ taraftarlarının mevcut refah devletinin verimsizliğini konu edinen evrensel tasavvurları, Afro-Amerikan bekâr anneler söz konusu olduğunda çok daha somut nitelikteki bir tikel temsille malûldur – sanki sosyal refah, nihai kertede, bekâr siyahî anneler için düzenlenen bir programdan ibaretmiş gibidir. 'Bekâr siyahî anne'nin bu tikel durumu, tabiî pek de belli edilmeksizin, sosyal refah sistemine (ve onda yanlış olan hemen her şeye) dair o evrensel tasavvurun 'tipik' örneği olarak görülür... Bu durum evrensel nitelikteki *her* ideolojik tasavvur için geçerlidir: Her zaman, ideolojik tasavvurun verimle işlemesini sağlayan tikel içeriğin peşinde olmak gerekir. Meselâ, kürtaja karşı başlatılan Ahlâkî Çoğunluk kampanyasında kullanılan 'tipik' durum, (işsiz) siyah annenin tam tersidir: Profesyonel hayatını 'doğal' annelik görevinin önüne koyan, cinsel açıdan serbest, başarılı, kariyer avcısı kadın. Ne var ki bu 'tip', kürtajın büyük çoğunlukla çok çocuklu alt-sınıftan ailelerde yapıldığını gösteren olgularla taban tabana zıtlık içindedir.

İşte bu tikel 'dönüş', söz konusu evrensel tasavvura dair 'tipik' bir örnek olduğu ilân edilen bu tikel içerik, temel fantezi öğesidir, evrensel ideolojik tasavvurun fantazmik arkaplanı/desteğidir. Kant'ın terimleriyle söylersek, boş evrensel tasavvuru alır ve onu 'mevcut-fiilî deneyimimize' bağlanan, 'tatbik edilen' bir tasavvura dönüştürür: Bir tür 'aşkın şematizm' rolü oynar. Bu fantazmik tikelleştirme katiyetle evrenselin basit ve önemsiz bir illüstrasyonu olarak düşünülmemelidir: İdeolojik mücadeleler, bünyesindeki kimi tikel içeriklerin 'tipik' olarak görülebildiği böylesi düzlemlerde kazanılır – ya da kaybedilir. Kürtaj örneğine geri dönelim: Başka bir çocukla maddî anlamda başa çıkamayacak alt-sınıf ailelerde gerçekleşen kürtajları 'tipik' gördüğümüzde, mevcut bakış-açısı da radikal olarak değişecektir...[5]

[5] Tikel bir içeriğin Evrensel'i hegemonize etmesine sebep olan Evrensel ile Tikel arasındaki bu kısa devrenin bir başka adı da *teyelleme*'dir: Hegemonyanın müdahalesi boş Evrensel'i tikel bir içeriğe teyeller. Bu minvalde F.W.J. Schelling modern ideoloji eleştirisi tasavvurunun kurucusu olarak görülmelidir: 'sahte' birlik ve/veya evrensellik tasavvurunu ilk o geliştirmiştir. Ona göre 'kötülük', (Evrensel ile Tikel arasındaki) mevcut yarılmışlıkta değil, bu ikisinin o 'sahte'/çarpık birliklerinde, dar bir tikel içeriği öncelikli kılan ve nüfuz edilemeyen bir şekilde bu içeriğe 'demirlenmiş' olan Evrensellik'te aranmalıdır. Dolayısıyla ideoloji eleştirisinin temel prosedürünü, yani nötr evrensellik görünüşünün (örneğin 'insan hakları'nın) altında, onu 'hegemonize' eden önce-

Dolayısıyla 'bekâr işsiz anne', tam da o Lacancı anlamıyla bir *sinthome*'dur: Bir düğüm, üzerinde baskın ideolojik savın tüm çizgilerinin (örneğin refah devletini ve 'kontrolsüz' harcamalarını reddedişin, aile değerlerine dönüşün, vb.) âniden buluşuverdiği bir düğümdür. Bu yüzden *sinthome*'u 'çözdüğümüz' ân, içinde bulunduğu ideolojik yapının işlerliliğini de askıya almış oluruz. Böylelikle de psikanalitik *sinthome*'un medikal semptomla hangi anlamda taban tabana zıt olduğunu görebiliriz: Semptom, başka bir düzlemde devam eden daha temel bir süreci imleyen bir tür işarettir. Mesela yüksek ateşin bir semptom olduğu söylendiği zaman beklenen şey semptomun tedavisiyle yetinilmemesi, asıl ona yol açan sebeplere direkt olarak müdahale edilmesidir. (Veyahut, sosyal bilimlerde gençlerde yaygınlaşan şiddetin (ahlâkî) değerlerde ve iş ahlâkında yaşanan küresel krizin bir semptomu olduğu söylendiğinde de saldırganları cezalandırmakla yetinilmemesi, aileye, istihdama ve işsizliğe dair sorunlarla direkt olarak ilgilenilmesi, böylelikle de mevcut sorunun 'kökenlerine inilmesi' beklenir.) *Sinthome* ise tam tersine, basit bir semptomdan çok daha öteye gider: O, 'şeyin kendisini' birarada tutan unsurdur – o 'çözüldüğünde', 'şeyin kendisi' kopar, parçalanır. Bu anlamda psikanaliz *sinthome*'u göz önüne aldığı için gerçekten de tedavi *edicidir*...

Bu örnek 'tikel bir kimliğin yadsınışının onu *kimliğin* ve *doluluğun* simgesi haline getirdiği kurucu bir yarığın evrenseli nasıl doğurmuş olduğunu'[6] anlatır: Tikel içerik na-mevcut Evrensel'in yerine geçerek işlevsellik kazandığında, Evrensel'in kendisi Tikel'in bünyesinde vücuda gelmiş olur – ezcümle, evrensel yalnızca tikeldeki yarık sayesinde işleyebilir. Bundan birkaç yıl öncesini hatırlayalım: İngiliz bulvar gazeteleri, bütçe krizinden çocuk suçlarına dek modern toplumdaki neredeyse bütün kötülüklerin temel kaynağı olarak 'bekâr anneleri' hedef gösteriyorlardı. 'Modern toplumun belâsı' tasavvurunun evrenselliği ideolojik uzamda 'bekâr anne' figüründeki yarık (kendi tikel benliği ile evrensel bir tasavvurun yerine-geçmişliği arasında bölünmesi) sayesinde işleyebilmiştir.

---

celikli kılan ve nüfuz edilemeyen bir şekilde bu içeriğe 'demirlenmiş' olan Evrensellik'te aranmalıdır. Dolayısıyla ideoloji eleştirisinin temel prosedürünü, yani nötr evrensellik görünüşünün (örneğin 'insan hakları'nın) altında, onu 'hegemonize' eden öncelikli bir tikel içerik ('beyaz üst-orta-sınıf erkekler') olduğunu açığa vuran jesti ortaya koyan ilk kişi Schelling olmuştur. Bkz. 1. Bölüm, Slavoj Žižek, *The Indivisible Reminder* içinde, London: Verso 1995.

[6] Laclau, 'Time is Out of Joint', s. 14-5.

Evrensel'in kendi yerine-geçen tikel içerikle bağının olumsallığı (yani, *siyasal* bir hegemonya mücadelesi sonucunda ortaya çıkmış olması) Evrensel'in varlığını daima bir boş-gösterene bağımlı kılar: 'Siyaset mümkündür, zira toplumun o kurucu imkânsızlığı, kendisini yalnızca boş-gösterenlerin üretilmesi yoluyla temsillendirebilir.'[7] 'Toplum aslında (var) olmadığı' için, muhtaç olunan mutlak birliği simgeselleştirmenin yegâne yolu, onu tikel bir içerik tarafından hegemonize edilmiş olan bir boş-gösteren kılığına sokmaktır – işte bu içerik için yürütülen mücadele de, siyasal mücadeledir. Bir başka deyişle, siyaset vardır, çünkü 'toplum yoktur': Siyaset, Toplum'un imkânsızlığını temsil eden boş-göstereni dolduracak olan bu 'içerik' için yürütülen mücadeledir. Böylece, artık tümüyle eskimiş ve kullanımdan düşmüş gibi gözüken 'gösterenin siyaseti' deyimi tümüyle meşrulaştırılmış olur: Gösterenin düzlemi, bu haliyle tümüyle siyasaldır, hattâ bu düzlemin dışında siyasal olan hiçbir şey yoktur. Siyasetin alanı, 'sıradan' gösterenler serisi (S_2) ile boş Ana Gösteren (S_1) arasındaki aralıktır.

Laclau'nun ifadelerine ekleyebileceğimiz yegâne şey, anti-Hegelci dönüşünün muhtemelen biraz fazla hızlı olduğudur:

> Burada sözünü ettiğimiz, Hegel'in 'kati yadsıma' kavramı değildir: Böylesine bir yadsıma, somut/mevcut olanın bariz pozitifliğinden kaynaklanır ve her-zaman-kati-kalan içerikler arasında 'dolanır'; bizim burada önerdiğimiz yadsıma tasavvuru ise, her türden katiyetin yapısında zaten daima mevcut olacak olan bir başarısızlığa, eksikliğe dayanır.[8]

Peki *ya* Hegelci o meşhur 'kati yadsıma' kavramıyla amaçlanan şey, her tikel oluşumun Evrensel ile Tikel'i ayıran bir yarık içerdiğini ortaya koymak, veya, Hegel'in kendi diliyle söylersek, verili (tikel) oluşumun kendi (evrensel) kavramıyla hiçbir zaman çakışamayacağını göstermek, dahası, bu yarığın tam da söz konusu oluşumun 'diyalektik çözülüşüne' sebep olan unsur olduğunu meydana çıkarmaksa? Örneğin Devlet'i ele alalım: Devlet kavramının kendisi ile o tikel vücuda-gelme-ânları arasında daima aşılmaz bir uçurum vardır. Ne var ki, Hegel'in burada asıl anlatmak istediği şey, mevcut olan bütün fiilî devletlerin (fiilî 'durum'la 'kavram'ının *devrim-sonrası* devlette çakışacağı o nihai âna dek) tarihin teleolojik işleyiş süreci içinde yavaş yavaş kendi kavramlarına doğru yaklaş-

[7] A.g.e., s. 44.
[8] A.g.e., s. 14.

makta oldukları değildir. Buradaki *asıl* nokta, fiilen mevcut olan devletlerin kendi kavramları karşısındaki bu eksikliklerinin, aslında Devlet kavramına içkin olan bir eksiklikte temellenmiş olduğudur. Bu uçurum Devlet kavramına içkindir: Sosyal ilişkilerin aklî bütünlüğü olarak Devlet tasavvuru ile, bu bütünlüğün kendini gerçekleştirmesini *daha kavramsal düzeydeyken* engelleyen o her-dem-bâki antagonizmalar serisini birbirlerinden ayıran bir yarıktır – ve de bu minvalde yeniden formüle edilmesi gerekir (veyahut, Devlet'i sivil toplumdan ayıran, bireylerin Devlet'in birliğini nihai kertede daima 'dışarıdan dayatılmışcasına' deneyimlemelerine, dolayısıyla da Devlet bünyesinde hiçbir zaman tümüyle 'kendileri' olamamalarına, 'Devletin İsteği'ni kendi istekleri ile hiçbir zaman tam olarak özdeşleştirememelerine yol açan yarık olarak yeniden kurgulanmalıdır). Tekrarlayacak olursak, Hegel'in asıl anlatmak istediği şey, kendi kavramıyla tam olarak çakışan Devlet'in mümkün olmadığı *değildir* – aksine bu pekâlâ mümkündür. Kaçırmamamız gereken asıl önemli nokta, *bunun artık bir Devlet değil, dinî bir cemaat olacağıdır*. Değiştirmemiz gereken şey Devlet 'kavram'ının tâ kendisi, yani mevcut devletlerdeki eksiklikleri ölçmek için kullandığımız temel standarttır.

Dolayısıyla ideolojik-siyasal hegemonya mücadelesi her zaman, 'kendiliklerinden' 'siyaset-dışı' olarak deneyimlenen terimleri temellük etme mücadelesidir. Eski Doğu Avrupa ülkelerindeki en güçlü muhalif direniş gücünün Dayanışma adını almış olmasına bu anlamda hiç şaşmamak gerekir: 'dayanışma', toplumun o imkânsız doluluğuna/bütünlüğüne (tabii böyle bir şey bir şekilde mevcut olmuş ise) işaret eden bir gösterendir. O yıllarda, Laclau'nun denklik mantığı adını verdiği şey sınırlarına dek zorlanmış gibidir: 'İktidardaki Komünistler' tasavvuru (ki kenara çekilmiş 'dürüst Komünistler' de buna dahildir) toplum-dışılığın ve çürümüşlüğün vücuda gelişi olarak işlemiş, kendini onun karşısında konumlandıran herkesi sihirli bir şekilde birleştirmiştir. Muhafazakâr milliyetçiler, onları Polonya'nın çıkarlarını Sovyet efendiye satmakla suçladılar; müstakbel işadamları, onları gemi azıya almış kapitalizmin önünde yatan bir engel olarak gördüler; Katolik Kilisesi'ne göreyse Komünistler ahlâksız ateistlerdi; çiftçilere göre onlar, hayat tarzlarını altüst eden o şiddetli modernleşme gücünü temsil ediyorlardı; sanatçılar ve entelektüeller için komünizm, gündelik hayatlarında, baskıcı ve aptal bir sansürle aynı anlama geliyordu; işçilerse kendilerini, Parti bürokrasisince sömürülmüş

olarak görmekle kalmıyor, daha da kötüsü, her şeyin onlar için ve onların adına yapıldığı iddiasıyla da aşağılanmış olduklarını hissediyorlardı; son olarak, yabancılaşmış ve ümitsizliğe düşmüş eski Solcularsa mevcut rejimi 'gerçek Sosyalizm'e ihanet olarak görüyorlardı. Tüm bu farklı ve potansiyel muhalif konumlar arasında kurulan o imkânsız siyasal ittifak, sadece ve sadece, siyasal-olanla siyasal-öncesini birbirinden ayıran çizginin tam üzerine oturmuş olan bir gösteren'in bayraktarlığı altında mümkün olabilirdi, ve 'dayanışma' da bu rol için kusursuz bir adaydı – zira temel siyasal işlevi, insanları her tür siyasal farklılığın ötesine geçirerek birbirine bağlayan o 'basit' ve 'temel' birliğe işaret etmekti.

Ama şimdi, evrensel dayanışmanın bu sihirli ânı sona erdikten sonra, çoğu eski-sosyalist ülkede (Laclau'nun deyimiyle) toplumun 'na-mevcut doluluğunu' imleyen ana gösteren olarak *dürüstlük* öne çıkmakta: Sosyalizmin yıkılışının ardından vücuda gelmesi gereken yeni bir 'sosyal dolululuğa' dair ümitleri acımasızca sömürülmüş, ve devasa bir sosyo-ekonomik kargaşaya yakalanmış olan 'sıradan insanların' o kendi kendine gelişen ideolojilerinin odağında artık 'dürüstlük' vardır. Onların gözünde 'eski Muhafızlar' (ex-Komünistler) ve iktidar basamaklarına yeni tutunmuş olan eski muhalifler, demokrasi ve özgürlük yaftalarına sığınarak onları eskiden olduğundan daha da fazla sömürmek için birleşmişlerdir... Hegemonya için yürütülen mücadele, doğal olarak artık bu göstereni işler kılacak olan tikel içerikte odaklanmıştır: 'dürüstlüğün' anlamı nedir? Bir muhafazakâr için dürüstlük, geleneksel ahlâkî ve dinî değerlere geridönüş, mevcut sosyal yapıyı yıkılan eski rejimin kalıntılarından arındırma çabasıyken, bir Solcu için, hızlı özelleştirmeye direniş veya sosyal adalettir. Aynı edim – örneğin kilisenin mallarının iade edilmesi – muhafazakâr bakış açısıyla 'dürüst' olurken, solun bakış açısıyla da dürüstlük ilkesine tamamen ters olabilir. Her konum, kendi ideolojik konumuna uydurabilmek için dürüstlüğü içten içe (yeniden) tanımlamaya çalışır. Ancak çatışmanın 'dürüstlük' teriminin farklı anlamları üzerinde gerçekleştiğini söylemek yanlış olur: Bir tür 'semantik açıklaştırma' ile kaybolacak olan unsur, her konumun *kendi dürüstlüğünün yegâne 'gerçek' dürüstlük olduğunu* iddia ediyor oluşudur. Burada söz konusu olan, farklı tikel içerikler arasındaki basit bir mücadele değil, Evrensel'in kendi doğasına içkin olan bir mücadeledir.[9]

[9] Laclau, buradaki mantığı ulusal birlik kavramı bağlamında geliştirir – bkz. *A.g.e.*, s. 94-5.

Peki, evrensel adına işleyen tikel bir içerik, başka bir içerik tarafından nasıl yerinden edilir? Laclau'nun cevabı *okunurluktur*: Somut bir sosyalizm-sonrası durumda, angaje bireylerin gündelik deneyimlerini daha ikna edici bir şekilde 'okunur' kılabilen tikel içerik, Toplum'un na-mevcut doluluğunu imleyen ana gösteren olarak 'dürüstlüğü' hegemonize edecektir – ki bu da, bireylerin kendi gündelik hayat deneyimlerini daha verimli bir şekilde tutarlı anlatılarla düzenleyebilmelerini sağlar. Tabiî ki 'okunurluk', nötr bir ölçüt olamaz, ideolojik mücadeleye bağlıdır: 1930'ların ilk yıllarında Almanya'daki Hâkim burjuva anlatısının o zamanki küresel krizi anlamlandıramayarak çöküşünün ardından, Nazi anti-semitizminin bu krizi sosyalist-devrimci anlatıdan 'daha ikna edici' bir şekilde *okunur* kılmış olması, üst-belirlenmiş bir etkenler dizisinin olumsal bir sonucudur. Başka bir deyişle 'okunurluk', söylem-ötesi gerçekliğin karşısında konumlanmış anlatıların/betimlemelerin çoğulluğu arasında geçen, ve içlerinden gerçekliğe en 'uygun' olanın kazandığı basit bir yarışma *değildir*; bu ilişki döngüseldir ve kendi içinde tanımlanmıştır: Neyin 'gerçeklik' olarak deneyimleneceği en baştan anlatının kendisi tarafından belirlenir.

Laclau'nun, bünyesinde farklı tikel içeriklerin hegemonya mücadelesine girdiği boş ideolojik evrensel tasavvurunu, Marx'ın, ideolojik evrenselin 'yanlışlığı'na (gerçekte tikel bir çıkarı kolluyor olduğuna) dair tasavvuruyla beraber, eşzamanlı bir şekilde okumaya çalışmak, bu noktada gayet cezbedici bir seçenek gibi duruyor. Her ikisi de – tabiî farklı yollarla – Evrensel ile Tikel arasındaki o kurucu uçurumu oyuna sokarlar. Bu uçurum Laclau için, Evrensel'in na-mevcut doluluğu ile bu na-mevcut doluluk adına işlemekte olan tikel içerik *arasındaki* uçurumdur; öte yandan Marx içinse bu uçurum, Evrensel'in kendi (tikel) içeriğine içkindir, onun *içindedir* – Evrensel'in 'ilân-edilmiş' içeriği ile, beraberinde kimi dışlamaları getiren o 'dile getirilmemiş' ön-kabullenimler arasındadır.

O klasik insan hakları örneğini alalım. Marksist semptomatik okuma, insan hakları kavramına sahip olduğu o özgül burjuva-ideolojik gücü veren tikel içeriği gayet ikna edici bir şekilde gösterebilir: 'evrensel insan hakları, aslında beyaz, erkek, özel-mülk sahibi olan bireylerin pazarda özgürce mübadele etme, işçileri ve kadınları sömürme, siyasal tahakküm kurma haklarıdır...' Buradaki gizli 'patolojik' dönüş, Marksist okumada (en azından temayülen) Evrensel'in aldığı/alacağı biçim için kurucu bir

etken olarak görülür. Laclau evrensel'in biçiminin, ideolojik (yani dile-getirilmemiş tikel bir içeriği gizleyen) bir unsur olarak böyle çabucak gözden çıkarılışı karşısında, boş evrensel ile mevcut kati içerik arasında bir uçurum olduğunda ısrarcıdır: Boş-evrensel 'insan hakları' kavramı ile aslî tikel içeriği arasında bulunan bağ tümüyle olumsaldır. Bir başka deyişle, 'insan hakları' dile getirildiği ânda zaten somut içeriği tartışılan ve genişleyen bir boş-gösteren olarak işlemeye başlamış olur – kadınların, çocukların, beyaz ırktan olmayanların, suçluların, delilerin, vb. hakları ne olacak? Birer eklentiymiş gibi gözüken bu farklı duruşların, insan haklarını basitçe başka alanlarda *uygulamaya* geçirmekle kaldıklarını söyleyemeyiz (kadınlar *da*, zenciler *de*... oy verebilirler, mülk edinebilirler, kamusal hayatta faal rol alabilirler), zira bundan çok daha fazlasını yaparlar: Geriye-bakışımlı olarak *insan hakları kavramının tâ kendisini yeniden tanımlarlar*.

Marx'ın sömürü kavramının temel niteliğini hatırlayalım: Sömürü, öyle basit bir şekilde adaletin karşısında yer almaz – Marx'ın bu kavramla anlatmak istediği, işçilerin otaya koydukları emeğin değerinin 'hakkıyla ödenmemiş' olması değildir. Marx'ın 'artı-değer' tasavvurunun asıl ve temel tezi, *'ücretleri eksiksiz ödendiğinde dahi' işçilerin sömürülmüş olduklarıdır*. Dolayısıyla sömürü, 'âdil' ve denk bir mübadele rejimine karşıt olarak konumlandırılamaz; tersine bu rejimin tâ kendisine ait içsel bir istisna olarak işlev görür: 'değeri tümüyle ödendiği' zaman dahi sömürülmüş olan yegâne meta, emek gücüdür. (Gözden kaçırılmaması gereken ikinci nokta da, buradaki *fazlanın* üretilişinin, mübadele-ilişkisinin *evrenselleştirilme* ânına denk düştüğüdür: Mübadele-ilişkisi evrenselleştirildiği ve böylece de ekonomik hayatın temel yapı-kurucu ilkesi haline getirildiği ân, emek-gücünün tâ kendisi pazarda mübadele edilen bir meta haline geldiği için, istisnaî bir durum oluşmuş olur. Bu anlamda Marx, Lacancı 'bünyesinde kurucu bir istisna barındıran Evrensel' tasavvurunun habercisidir.) Dolayısıyla semptomatik okumanın temel öncülü şudur: Her ideolojik evrensel, zorunlu olarak, kendi altını oyan 'dış-mahrem' tikel bir unsur yaratır – bu tikel unsur, tam da söz konusu evrenselin dillendirdiği sürece ait olan mahrem ve zorunlu, ancak ötelenmiş, dışsallaştırılmış bir üründür: Semptom, örneklediği Evrensel'i başaşağı eden örnektir.[10]

[10] Jürgen Habermas'daki sorun, onun bu 'semptomal' yaklaşımı Evrensellik lehine tümüy-

Dolayısıyla hegemonya mücadelesi içinde bu na-mevcut doluluğun temsilcileri olmaya çabalayan tikel içeriklerin 'çoğulluğu' ile boş-gösteren arasındaki uçurum, *Tikel'in kendi içinde de yansımasını bulur*: İdeolojik evrenselin tikel hegemonik içeriği ile, bu içeriğin altını oyan semptomu birbirinden ayıran (örneğin, 'âdil ve denk mübadele' tasavvuru ile, 'âdil' ve 'denk' olduğu ölçüde sömürüye dönüşen sermaye/emek-gücü mübadelesini birbirlerinden ayıran) bir uçurum kisvesine bürünür. Böylece elimizde, yalnızca iki değil üç temel düzlem vardır: Öncelikle boş *Evrensel* ('adalet'), sonra; boş Evrensel'i hegemonize eden *tikel* içerik ('âdil ve denk mübadele') ve de; bu hegemonik içeriğin altını oyan *tekil*, semptomatik 'fazla' (sermaye ile emek-gücü arasındaki mübadele). Tekil bireyin, ne anlamda Evrensel ile Tikel'in diyalektik birliğini oluşturduğunu burada rahatlıkla görebiliriz: Tekil birey (semptomatik 'fazla') Evrensel ile Tikel arasındaki uçurumun tanığıdır; somut varoluşa geçen Evrensel'in daima 'yanlış' olduğuna (bir dizi dışlayıcı edimi müteakiben tikel bir içerik tarafından hegemonize edilmiş olduğuna) tanıklık eder.

Aynı noktaya daha farklı bir bakış açısından bakarak da gelebiliriz. Bundan birkaç yıl önce Quentin Skinner, geleneksel bir liberal ile Marksist bir radikal arasında 'siyasal' teriminin ufkunu geçebilecek muhtemel bir tartışmanın, terimin anlamından daha fazlasını içereceğine işaret etmiştir.[11] Liberal için siyasal alan, kamusal meselelerin idaresini ilgilendiren kararların alındığı dar bir alanla sınırlıdır – yalnızca, mahrem (cinsel) ilgiler değil, sanat, bilim, hattâ ekonomi dahi bu sınırlı ufkun dışında kalır. Tabii Marksist radikale göre siyasallık, sosyal alandan özel mahremiyetlerimize dek hayatımızın her alanına sinmiştir – bir şeyin 'siyaset-dışı', 'özel', vs. olarak algılanması, varlığı inkâr edilmiş olan siyasal bir ka-

---

le terk etmiş olmasıdır. O meşhur 'bitmemiş bir tasarı' olarak modernite tasavvurunu hatırlayalım: Aydınlanma tasarısının tamamıyla gerçekleştirilmesinin önündeki dışsal ampirik engeller gibi görünen şeylerin *aslında kavramsal olarak bu tasarıya içsel olduklarına dair* o diyalektik içgörü, Aydınlanma'nın şu âna dek engellenmiş olan potansiyellerini gerçekleştirme amacındaki Habermasçı çabada yitip gitmiştir. Bu anlamda, temel Hegelci müdahale, dışsal sınırı içsel sınıra transpoze eden jestte saklıdır: Aydınlanma'nın 'bitmemiş bir tasarı' olmasının sebebi, bütünüyle uygulanabilmesini engelleyen olumsal dışsal şartların varlığı değil, onun 'kendi-kavramı-içinde' bitmemiş olmasıdır – tümüyle gerçekleşmiş Aydınlanma tasarısı, kendi kavramını anlamsız kılan bir şey olacaktır.

[11] Bkz. Quentin Skinner, 'Language and Social Change', *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* içinde, Oxford: Polity Press 1988.

rara dayanır. Her iki standart felsefî konum da, 'realist ve 'nominalist' Evrensel için verilen bu mücadeleyi anlatısallaştırmakta başarısız olurlar. Realist anlatıya göre siyasala dair tasavvurun, gerçek bir teori tarafından ortaya çıkarılabilecek 'gerçek' bir içeriği vardır; böylece bu içeriğe ulaştığımız ân, siyasal olana dair teorilerin ona ne ölçüde yaklaşabildiklerini ölçebiliriz. Nominalist anlatıysa, tersine, bütün sorunu terimin farklı tanımlarına indirger: Aslında bir çatışma yoktur, taraflar yalnızca 'siyasal' terimini farklı anlamlarıyla kullanmakta, ona başka bir ufuk atfetmektedirler.

Her iki anlatının da atlamış olduğu, her ikisinde de gözden yitirilen, kaybedilen unsur, 'şeyin kendisi'nin tam kalbinde kazılı olan mücadeledir, 'antagonizma'dır. Realist anlatıda, evrensel tasavvurun keşfedilecek olan gerçek bir içeriği vardır, ve mevcut mücadele, yanılgı içindeki farklı okumalar arasında geçer – gerçek içeriği yanlış-algılayışımızdan doğmuştur. Nominalist anlatıda da bu mücadele tekrar, epistemolojik bir karışıklıktan doğar, ancak anlamların çoğulluğunun barış içinde beraberce-varoluşlarına dönüştürülerek etkisizleştirilir. Her iki anlatıda da yitirilen unsur, siyasaldaki evrenselin yerini-alarak onun adına işleyecek olan tikel içeriği belirlemek için yürütülen hegemonya mücadelesinin temelsiz olduğudur: Ötesinde kalan ontolojik bir yapıda temellendirilemeyecek olan nihai Gerçek, bu mücadelenin tâ kendisidir.

Ancak bu noktada bir Marksistin müdahalesinin etkili olabilmesi için liberalin konumuna dair semtomal bir okuma içermesi gerektiğini eklemeliyiz: 'siyasal'ın ufkuna liberalce getirilen sınırlamanın, *tam da liberalin 'siyasal'a dair önerdiği tanım gereği* bu ufkun dahilinde kalan bir şeyin 'siyasal' karakterini nasıl da inkâr ettiğini – şiddetle dışladığını – ve dahası, *herhangi bir şeyin siyasallıktan dışlanışının nasıl da tam anlamıyla siyasal bir jest olduğunu* açığa vurmayı amaçlayan bir okuma gerekir. Standart örnek: 'özel âile hayatı'nın siyaset-dışılığına dair o liberal tanım, aslında siyasal iktidar ilişkilerine dayanan koca bir boyun-eğdirme ve dışlama ilişkileri kümesini nötralize eder – ve/veya bunu, siyasallığı önceleyen kimi psikolojik tavırlarda, insan doğasındaki farklılaşmalarda, a priori kültürel sabitlerde, vs. temellenen muhtelif hiyerarşik ilişkilere dönüştürerek etkisizleştirir.

Ve Özne Girer...

Bu hegemonik evrenselleştirme sürecine *öznellik* nasıl katılır? Laclau için 'özne', hegemoninin temel işlemini yerine getiren ve Evrensel'i tikel bir içeriğe teyelleyen faildir. Her ne kadar Laclau ve Badiou'nun özne tasavvurları benzer gözükseler de (her ikisi için de özne, tözsel temeli olan bir fail değildir; verili, olgusal bir Düzen'de temellenmiş olmayan bir karar/seçim edimi ile vücuda gelir), 'yapısöküm' karşısında takındıkları farklı duruşlarla ayrışırlar.

Laclau'nun girişimi yapısökümcüdür – bu yüzden de hegemonyanın (bünyesinde özneyi vücuda getiren) işleyişi, ona göre ideolojinin ilk ve temel matrisini oluşturur. Hegemonya, Tikel ile Evrensel arasında bir tür yapısal kısa-devre içerir; hegemonyanın (her işleyişinde mevcut olan) kırılganlığı, nihai kertede bu kısa-devrenin 'hayaliliğinde' saklıdır. Teoriye düşen görev bu kısa-devrenin yapısını-sökmek, yani hegemonik özdeşleşme sürecinin aslında nasıl da içten içe kararsız olduğunu ve belirli bir mücadelenin olumsal bir sonucu olduğunu göstermektir. Kısaca Laclau'ya göre her tür hegemonik işleyiş nihaî kertede 'ideolojiktir'. Buna karşılık Badiou Hakikat-Olayı'nı, 'izlerden' örülmüş karmaşık ve üst-belirlenmiş bir dokunun efektlerine indirgenemeyen, 'yapısı-sökülemeyen' bir şey olarak görür. Böylelikle Badiou, küresel bir durumun Zorunluluk'u ile bu durumun Hakikat'inin olumsal 'vücuda-gelme-anı' arasındaki gerilimi açığa vurmuş olur. (Tüm Plato aşkına rağmen anti-Platonik bir tonla konuşan) Badiou için Zorunluluk, ispatlanabilir gerçekliğe, Varlık'ın düzenine ait bir kategoriyken, Hakikat içten içe olumsaldır: Vücuda gelebilir de, gelmeyebilir de. Bu yüzden eğer Badiou, o yapısökümcü/post-modern 'karar-verilemezlik' ve 'görüntü' siyasetine karşı (Saint-Just'un 'siyasal bir faktör olarak mutluluğa' dair o bildik sözünü yeniden yazarak) *siyasal bir faktör olarak hakikati* (yeniden) vurgulamak istiyorsa, bu kesinlikle modern-öncesi bir anlayışla siyaseti tekrar Hakikat'in nötr ve ebedi düzeninde temellendirmek istediği anlamına gelmez. Aslına bakılırsa Badiou'ya göre *Hakikat'in kendisi teolojik/siyasal bir kavramdır*: Hakikat-Olayı tasavvurunun itiraf edilemeyen paradigması dindeki 'vahiy' kavramından oluştuğu müddetçe, Hakikat teolojiktir – buna mukabil olarak da Hakikat, nötr sezgi ile ulaşılacak bir durum olmadığı, nihai kertede bir siyasal angajman meselesi olduğu müddetçe de siyasaldır. Sonuç olarak Badiou'ya göre özneleşme süreci, hegemonik ideolojik

alanın ve/veya mevcut sosyal yapının (Varlık'ın Düzeni'nin) kapanmışlığını yaran bir Hakikat-Olay'ını imler. Buna karşın Laclau'ya göre özneleşme jesti, (yeni bir) hegemonya kuran jestin tâ kendisidir ve dolayısıyla da ideolojinin en temel jestidir.[12]

Bir anlamda her şey, Bilgi-Hakikat ilişkisine bağlı gibidir. Badiou, Varlık'ın, Hakikat'in Olay-oluş boyutu karşısında kör kalan pozitif ve ansiklopedik bir kavranışı ile Bilgi'yi sınırlar: Bilgi, sadece ispatlanabilir gerçekliği [*veracity*] bilir, 'öznel' olan Hakikat'i değil (yalnız buradaki öznellik, bilgiyi bireyselleştirerek parçalayan 'öznelcilik'ten ayrıştırılmalıdır: evet, bu öznellik riske girilerek ortaya konulan bir 'bahis'e, bir karara/seçime bağlılığı imlemektedir, ancak özneyi aşan bir karardır bu, zira özne, Karar'ın sonuçlarını 'takip etme' ediminden başka nedir ki). Ancak sosyal düzlemde müdahil olan her somut Bilgi-alanının (nihaî kertede belirli bir Olay'ın 'tortulanışı', 'ontolojizasyonu' olduğu için) bir Hakikat-Olay'ını varsaydığı, analizin temel ödevinin de, bu skandal yaratan ürkütücü niteliğiyle 'evcilleştirilmiş' bilgiye aman vermeyen Olay'ı (o etik/siyasal kararı) açığa vurmak olduğu vaki değil midir?[13] Böylelikle Badiou'yu Laclau'dan ayıran aralığı görebiliriz artık: Badiou için 'Olay', Varlık'ın küresel düzeninde meydana gelen gayet olumsal ve nadir bir oluştur; ancak Laclau için Varlık'ın Düzeni, (Badiou'nun terimleriyle söylersek) geçmişteki bir Olay'ın 'tortulanımı', koyutlayıcı bir Olay'ın 'normalleştirilişi'dir (örneğin Düzenin Kurumu olarak Kilise, aslında İsa Olayı'nın tortulanımıdır). Her pozitif ontolojik düzen, sonradan inkâr edilen ve yadsınan etik-siyasal bir 'karar'da temellenmiştir.

Yine de Laclau ve Badio'da ortak bir örtülü Kant referansı mevcuttur. Tüm bunların ardında dolaşan o nihaî *felsefî* soru, Kantçı biçimcilik sorunsalıdır. Laclau için merkezî bir öneme haiz olan 'hegemonya' tasavvurunun ufkunu, Tikel ile Evrensel arasındaki o 'kurucu uçurum' belirler: Evrensel hiçbir zaman dolu değildir; *a priori* olarak aralıktır, pozitif içe-

[12] Laclau'nun betimleyişine göre hegemonyanın işleyişine/müdahalesine en iyi uyan örneklerin temelde (Faşizm'den Peronizm'e dek) sağcı popülizmden geliyor olmalarına şaşmamak gerek: Hegemonyanın gerçek hayattaki *yegâne* örneği, muhafazakâr bir tavrın popüler-devrimci motifleri temellük ederek kendi alanına işleyişidir.

[13] Lacan, neredeyse bunun tam tersini yapmaya çalışır: Derslerinin son yıllarında, ümitsiz bir şekilde, önceki bir Hakikat-Olayı'nda bir temeli olmayan 'başsız/doğrultusuz' ve öznellikten arınmış bir bilginin o kırılgan statüsünü formüle etmeye çabalamıştır – Lacan'ın bu bilgiye vereceği isim dürtüdür.

riklerden arınmıştır; muhtelif tikel içerikler bu aralığı kapatma mücadelesi verirler, ancak hegemonik işlevi üstlenmeyi ve yürütmeyi başaran her tikel oluşum, kendi tikel içeriği ile temsil ettiği evrensel arasında sonsuza dek bölünmüş olmaya mahkûm olarak – geçici ve olumsal bir 'yedek' olarak kalır... Peki ama burada karşımıza gelen, kurucu anlamda *imkânsız* olan '*arzu*'nun o paradoksal mantığı değil midir? Herhangi bir pozitif nesne tarafından sağlanamayan kurucu bir 'eksikle' (bizim durumumuzda, boş-gösterenin na-mevcut doluluğuyla), yani Tikel'in, Evrensel karşısındaki kurucu bir 'çığrından çıkmışlığı' ile daim kılınan, desteklenen bir mantık... Ama, ya bu eksiği gidermeye, 'çığrından çıkımşlığı' aşmaya dair o imkânsız arzu, nihai gerçek değilse? Ya bunun ötesinde (ya da berisinde), nihai bir Temel'in 'doluluğunu' filan değil, bunun tam da *karşıtı* olan bir şeyi, bizi kesif bir tekinsizlik hissine düşüren *faal bir tahrip etme isteğini* varsaymak zorundaysak? (Anlama-Yetisi'nin negatif ve soyut niteliğinden – hayatın dolaysız doluluğunu elimizden alarak yerine kuru, soyut kategorileri koyuşundan – yakınıp durmak yerine, bu yetinin doğada birbirine ait olan şeyleri ânsızın paramparça eden, ve gerçekte beraber duran unsurları en baştan yeniden ve birbirlerinden koparark koyutlayan o sonsuz gücünü yüceltmemiz gerektiğini vurgulayan Hegel'i hatırlayalım.) Bu 'faal tahrip isteği'ne verilmiş olan Freudcu ad '*ölüm dürtüsü*' değil midir? Evrensel ile Tikel arasındaki yitik dengeyi – kendisi ile Evrensel arasında açılmış olan uçurumu kapatabilen o tikel içeriği – yeniden elde etmeye çabalayan arzunun tersine bu dürtü, Evrensel ile Tikel arasındaki uçurumu faal bir şekilde arzular ve daim kılar.

Neden Hâkim Düşünceler, Hâkimlerin Düşünceleri Değildirler?

Bu halde vardığımız sonuç, Hâkim ideolojinin verimle işleyebilmesi için, sömürülen/hükmedilen çoğunluğun gerçek özlemlerini ifadelendiren bir dizi unsuru içermek zorunda olduğudur.[14] Kısaca söyleyecek olursak her hegemonik evrensel, *en az iki* tikel içerik içermek zorundadır: Biri 'otantik', halka-mal-olmuş tikel içerik, diğeri de bu ilkinin tahakküm ve sömürü ilişkilerince 'çarpıtılmış' hali. Tabiî ki Faşist ideoloji, amansız piya-

[14] Bu noktanın ayrıntılı bir şekilde işlenişi için bkz. Étienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris: Galilée 1997.

sa mücadelesine ve sömürüye karşı beslenen gerçek bir cemaat ve sosyal dayanışma özlemini 'kötüye-kullanır'; tabiî ki, mevcut tahakküm ve sömürü ilişkilerini daim kılmak için, bu özlemin ifadelendirilişini 'çarpıtır'. Ancak bütün bunlara ulaşabilmek için, halkın gerçek özlemlerinin en azından bir kısmını içermeye mecburdur. O halde ideolojik hegemonya, tikel bir içeriğin, boş-Evrenseldeki boşluğu dolaysız bir şekilde doldurmasından ibaret değildir; ideolojik evrenselin aldığı biçim (en azından) iki tikel içerik arasında geçen bir mücadeleye şahit olur: Tahakküm altındaki çoğunluğun gizli özlemlerini dilendiren 'popüler' içerik, ve de tahakküm güçlerinin çıkarlarını ifadelendiren o özgül içerik.

Bu noktada Freud'un örtük rüya-düşüncesi ile bilinçdışı arzunun rüyadaki ifadesi arasındaki ayrımını anmak gerekir: Bu ikisi aynı şey değildirler, zira bilinçdışı arzu kendisini tam da 'işlenişiyle', yani örtük rüya-düşüncesinin rüyadaki aleni metne çevrilmesiyle artikülé eder. Aynı şekilde Faşist ideolojinin 'örtük rüya-düşüncesinde' (yani gerçek bir cemaat ve sosyal dayanışma özleminde) 'Faşist' ('gerici', vs.) olan hiçbir şey yoktur; Faşizme bu 'Faşist' karakterini veren esas unsur, 'örtük rüya-düşüncesinin' ideolojik 'rüya-çalışması' ile biçimlendirilişinde, sömürüye ve tahakküme dayanan sosyal ilişkileri meşrulaştırmaya halihazırda devam eden göz önündeki ideolojik metne dönüştürülme şeklinde yatar. Peki acaba aynı şey günümüzün sağ-popülizmi için de pekâlâ geçerli değil midir? Liberal eleştirmenler, popülizm için referans noktalarını oluşturan değerleri içten içe 'köktenci' veyahut 'proto-Faşist' oldukları için reddederken acaba biraz 'fazla hızlı' davranmıyorlar mı?

Bu anlamda ideoloji-dışı-olan (Fredric Jameson'un, en korkunç ideolojide dahi mevcut olan o ütopik ân olarak ândığı şey) katiyetle elzemdir: İdeoloji bir anlamda görünüşün aldığı biçimden, ideoloji-dışı-olanın biçimsel çarpıtılışmdan/yerinden-edilişinden başka bir şey değildir. Hayal edebileceğimiz en kötü senaryoya dönelim: Sonuçta Nazilerin anti-Semitizm'i, gerçek cemaat hayatına yönelik o ütopik özlemde ve kapitalist sömürünün akıl-dışılığının tamamıyla meşrulaşan reddinde temellenmiş değil midir? Bununla anlatmak istediğimiz şey, gerçek cemaat hayatına dair özlemin kendisini 'proto-Faşist' olarak lanetlemenin, 'totaliter bir fantezi' olduğu için reddetmenin ve Faşizmin muhtemel 'köklerini' bu özlemde aramanın (yani o bildik liberal-bireyci Faşizm eleştirisinin) hem teorik, hem de siyasal açıdan yanlış olduğudur: Tersine, bu özlemde mevcut olan ideoloji-dışı ütopik karakter tümüyle öne çıkarılmalı ve savunul-

malıdır. Bu özlemi 'ideolojik' yapan şey, özgül bir kapitalist sömürü biçimini (Yahudi etkinliğinin sonuçlarını, finans-sermayesinin 'üretici' sermaye üzerindeki, işçilerle uyumlu bir 'ortaklığa' dönüşen baskınlığını) ve bunu aşmak için önerilen yolu (tabiî ki, Yahudilerden kurtuluşu) meşrulaştıracak bir şekilde işlevselleştirilişidir – ezcümle, artiküle edilme şeklidir.

Bu halde, kendi tikel içeriği *bünyesinde*, yani 'tahakküm edilenlerin' tema ve motifleri ile 'mütahakkimlere' ait olanlar *arasında* ortaya çıkan bu içsel gerilim, başarılı bir ideoloji için katiyetle elzemdir: Hâkim düşünceler hiçbir zaman dolaysız bir şekilde Hâkim sınıfın düşünceleri değildirler. Artık 'nihai örnek' konumuna ulaşmış olan Hıristiyanlığı ele alalım – nasıl olup da Hâkim ideoloji haline gelmiştir? Tabiî ki, tahakküm edilenlere ait bir dizi motif ve isteği içselleştirerek (hakikat, acı çekenlerin ve aşağılananların yanındadır; iktidar baştan çıkarır, vs.) ve de bunları, mevcut tahakküm ilişkileri ile uyumlu olacak şekilde yeniden artiküle ederek... Aynı durum, Faşizm için dahi geçerlidir. Faşizmin kökenlerindeki ideolojik çelişki, *organisizm* ile *mekanisizm* arasındadır: Bir yanda o estetize korporatist-organik Sosyal Gövde vizyonu, *öbür yanda* ise iktidar kullanımının fiilî 'mikro-pratikleri' düzeyindeki kalan son 'organik' cemaat kalıntılarının (ailelerin, üniversitelerin, yerel öz-denetim geleneklerinin) aşırı 'teknolojizasyonu', biteviye toptan-seferberliği, yok-edilişi, baştan tümüyle savılışı... Faşizmdeki bu estetize ve organisist bütünlük ideolojisi, toplumun eşi benzeri görülmemiş bir teknolojik seferberliğe (mevcut tüm 'organik' bağları koparma pahasına) zorlanışının büründüğü 'biçim'den başka bir şey değildir.[15] İşte bu paradoks, liberal-çokkültürcü tuzağa düşerek organik (etnik, vs.) bağlara geri-dönüş çağrılarını 'proto-Faşist' olarak lanetlememizi engeller: Faşizmi tanımlayan asıl unsur, amansız modernleşme dürtüsüyle organisist bütüncülüğün özgül bir bileşiminden oluşmasıdır: Başka bir deyişle, fiilen mevcut olan her Faşizmde bize 'bu henüz son-vuruşunu yapmış hali değil, içinde hâlâ sol geleneklerden veya liberalizmden gelen tutarsız unsurlar var' dedirten bazı unsurlarla karşılaşırız. Hâlbuki 'saf' Faşizmin hayaletinden bu uzaklaşma

[15] Anti-Faşizmin günümüzde aldığı formülün *per negationem* (yadsıma yoluyla) bu durumda ifade bulduğunu söyleyebiliriz: Yerel 'organik' bağları korumak ve güçlendirmek için girişilen somut 'mikro-pratik' hareketlerin eklenişi ile, mevcut Faşist kümenin (ideoloji düzlemindeki teknolojik dünyevileşmenin) tersine çevirilişi.

– ona karşı alınan bu mesafe – Faşizmin *tâ kendisidir*. Faşizm gerek ideolojisiyle, gerekse de tatbikiyle, sosyal antagonizmayı çarpıtarak dönüştüren biçimsel bir ilkeden, veya bu antagonizmayı bir takım tutarsız tavır-alışların bileşimi ve yoğunlaşması sayesinde yersizleştiren müdahil mantıktan başka bir şey değildir.

Aynı çarpıtma, günümüzde kendisini kendi 'öznel' öz-algısında alenen bir sınıf olarak gören ve bu yönünü öne çıkaran yegâne sınıfın, gerçekte kelimenin tam anlamıyla 'sınıf-dışı' olan o meşum 'orta sınıf' oluşunda seçilebilir: Toplumun o sözde-çok-çalışkan orta bölümünün mensupları, kendilerini yalnızca ahlâkî ve dinî standartlara bağlılık iddiasıyla değil, aynı zamanda sosyal uzamın her iki 'aşırı-ucuna' birden (hem vatanperverlikten yoksun, köksüzleşmiş zengin gruplara, hem de dışlanmış fakir göçmenlere ve getto-sakinlerine) karşı-duruşlarıyla da tanımlarlar. 'Orta sınıf' kendi kimliğini, direkt olarak yüz yüze geldiklerinde bize 'sınıf mücadelesinin' en saf halini verecek olan iki aşırı ucun aynı ânda 'beraberce dışlanışında' temellendirir. O halde 'orta sınıf' tasavvurundaki bu kurucu yalan, 'sağ-ayrılıkçılık' ile 'sol-ayrılıkçılığın' tam ortasından geçen 'gerçek Parti çizgisi'ne dair o Stalinist yalanla özdeştir: 'orta sınıf' tam da bu 'gerçek' varoluşu ile *vücuda-gelmiş bir yalan*, antagonizmanın fiilî inkârıdır. Psikanalitik terimlerle söylersek, 'orta sınıf' bir *fetiştir*: Antagonizmanın her iki kutbunu birden ('çokuluslu şirketler' ve 'davetsiz göçmenler' yaftalarıyla) sosyal gövdenin/dokunun sağlığı için tehdit oluşturan toplum-karşıtı birer aşırı uç konumuna öteleyerek kendisini Toplum'un tarafsız ve ortak temeli olarak sunan, Sağ ile Sol'un o imkânsız kesişme noktası, birliğidir. Bir başka deyişle 'orta sınıf', Toplum'un aslında var olmadığı gerçeğinin (Laclau) inkârıdır – onun bünyesinde 'Toplum *gerçekten de* vardır'. Solcular sınıf mücadelesindeki ayrılma çizgisinin kural gereği muğlak, yersizleşmiş ve bozulmuş olduğundan sık sık yakınırlar; bu durumun en bariz örneği, aslında hükmedenlerin çıkarlarını savunuyor olmasına rağmen kendisini halkın sesi olarak sunan sağ-popülizmdir. Ancak (sınıfsal) ayrım çizgisinin bu biteviye yersizleştirilişi, 'bozuluşu', aslında 'sınıf mücadelesinin' tâ kendisidir: Sınıf ayrımına dair ideolojik algının tümüyle şeffaflaştığı bir sınıf toplumu, mücadele unsurundan yoksun ve gayet uyumlu bir yapı olurdu – veyahut, Laclau'nun terimleriyle söylersek, sınıf mücadelesi bütünüyle simgeselleştirilmiş olurdu; artık imkânsız/gerçek bir niteliği olmaz, ve basit bir yapısal ayrışma unsurundan ibaret olurdu.

Peki o halde, eğer hegemonya ideolojik tahakkümün ardındaki temel yapının ifadelendirilişi ise, sonsuza dek hegemonik uzam içindeki muhtemel kaymalara mı mahkûmuz, yoksa bu mekanizmayı (en azından geçici olarak) askıya almamız mümkün mü? Jacques Rancière'in iddiası, böyle bir tahrip imkânının pekâlâ mevcut olduğu, hattâ siyasetin ve de gerçek bir siyasal olayın özünü tam da bu imkânın oluşturduğudur.

Nedir aslen siyaset Rancière için?[16] İlk olarak Antik Yunan'da *demos* üyelerinin (sosyal hiyerarşik yapı bünyesinde kati bir konumu olmayanların), iktidardakilere seslerini duyurma talebiyle yetinmeyerek – yani maruz bırakıldıkları acıları kınama, hâkim oligarşi ve aristokrasi ile eşit bir şekilde kamusal alana dâbil edilme isteğiyle yetinmeyerek – sosyal yapı içinde belirli bir statüden yoksun olan tüm 'diğerleri' ile beraber 'dışlananlar' olarak bir araya geldikleri, ve kendilerini Bütün Toplum'un ve gerçek Evrenselliğin temsilcileri olarak sunduklarında ortaya çıkan bir fenomendir: 'Biz "hiçler", mevcut düzen içinde sayılmayanlar, halkın tâ kendisiyiz; yalnızca kendi tikel çıkarlarını temsil edebilenlerin karşısına dikilen Bütün'üz, 'Herkes'iz!'. Kısaca söylersek siyasal mücadele, 'sosyal gövdeyi' oluşturan parçalara belirli birer konum atfeden yapısal düzen ile bu düzeni evrenselin boş ilkesi adına – tüm insanların 'söz-söyleyen varlıklar' olarak ilkesel eşitliği, Balibar'ın deyimiyle *égaliberté* adına sarsan/bozan o 'hiçbir şeyin parçası olmayan parça' arasında geçer. Bu yüzden siyaset daima Evrensel ile Tikel arasında bir tür kısa-devre içerir: Sosyal gövde bünyesindeki içsel ilişkilerin 'doğal' işlevsel düzenini Evrensel'in yerine-geçerek sarsan bir 'tekil'in, bir *singulier universel*'in neden olduğu paradokstur bu kısa-devre. Parça-dahi-olmayanın – toplumda bir yeri dahi olmayan veya kendisi için uygun görülmüş konuma direnen bir parçanın – kendisini Bütün'le, Evrensel'le bu özdeşleştirişi, siyasallaşmanın temel jestidir ve bu jest Fransız İhtilâli'nden Avrupa Sosyalizmi'nin yıkılışına dek tüm büyük demokratik olaylarda görülebilir: Fransız İhtilâli sırasında *le troisième état* (üçüncü durum) aristokrasiye ve ruhbanlara karşı kendisini Ulus ile özdeşleştirmiş, Doğu Avrupa'daki direnişçi 'forumlar'sa kendilerini Parti ve *nomenklatura* karşısında tüm toplumun temsilcileri olarak görmüşlerdir.

---

[16] Burada dayanak olarak aldığım yer için, bkz. Jacques Rancière, *La mésentente*, Paris: Galiée 1995.

Demokrasi ile siyaset tam da bu anlamda eş-anlamlıdır: Anti-demokratik siyasetin nihai hedefi, daima ve tanımı gereği siyasetsizleştirmedir – yani her şeyin, insanların yalnızca kendi işlerini sessizce takip ettiği 'eski, normal haline dönmesi gereğine' dâir o kayıtsız-şartsız taleptir... Rancière'in Habermas'a karşı ispatladığı üzere asıl siyasal mücadele, çoğul ilgi ve çıkarlar arasındaki aklî bir tartışma değil, sesini duyurma ve meşru bir muhatap olarak tanınma mücadelesidir: İster Antik Yunan'daki *demos* olsun, isterse de Polonyalı işçiler olsun, 'dışlananlar' Hâkim elitleri (aristokrasiyi veya *nomenklatura*'yı) protesto ederlerken göz önündeki (daha yüksek maaş, daha iyi çalışma şartları gibi) açık taleplerin değil, seslerini duyurma ve tartışmanın eşit bir muhatabı olarak tanınma haklarının peşindedirler. Bu minvalde Polonya'daki *nomenklatura*, Dayanışma örgütünü eşit bir muhatap olarak kabul ettiği ânda oyunu kaybetmiştir.

Siyasetin bu âni müdahaleleri, Rancière'in *polis* düzeni dediği şeyin, yani bünyesindeki her parça için uygun düşen yerin önceden belirlenmiş olduğu kurulu sosyal düzenin altını oyar. Bununla beraber Rancière, siyaset ile *polis* düzeni arasındaki ayrımın her zaman muğlak ve tartışmalı olduğunu vurgulamaktan da geri durmaz; örneğin Marksist gelenekteki 'proletarya'nın, maruz kaldığı adaletsizlik evrensellik-ilkesi tarafından sınanma raddesine dek yüceltilerek, o 'hiçbir şeyin parçası olmayan parçanın' özneleşmesi olarak görülebileceği gibi, siyaset-sonrası aklî bir toplumu kuracak temel fail olarak da görülebilir.[17] Bazen siyasetten polis düzenine geçiş, yalnızca bir sıfatın kullanımında dahi saklı olabilir – tıpkı, Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin son günlerinde mevcut Komünist rejime karşı gösteriler yapmak için sokaklara dökülen Doğu Almanyalı kitlelerin dillerindeki sloganlarda olduğu gibi: Önceleri bu kitleler 'Biz halkız!' ['*Wir sind* das *Volk*!'] diye bağırıyorlar, böylelikle de siyasallaşma jestini en saf şekliyle edimselleştirmiş oluyorlardı... Onlar, yani resmî söylemdeki 'Halkın Bütünü' kurgusunun o dışlanmış, karşı-devrimci

[17] Tam da burada, ortak meseleleri karara bağlamak için edinmiş oldukları tüm o otantik proto-demokratik prosedürlere rağmen (herkesin biraraya gelişi, ortaklaşa fikir alış-verişi, tartışma, oylama, vs.), devlet-öncesi kabile toplumlarının neden hâlâ *demokratik* olamadıklarını görmüş oluruz: Bunun sebebi, siyasetin toplumun kendisine yabancılaşmasını gerektirmesi ya da (o bildik Marksist argümanda olduğu gibi) siyasetin somut toplumsal antagonizmaları gözardı ederek yüceltilmiş olması değil, kendisini evrenselliğin yerine-geçen bir şey olarak sunan o 'hiçbir-şeyin-parçası-olmayan-parça'ya, yani *singulier universel*'e özgü o tam anlamıyla siyasal paradoksun, siyaset-öncesi kabile toplantılarındaki bu tür tartışmalarda veya çekişmelerde mevcut olmamasıdır.

'atıkları', resmî uzamın içinde hiçbir konuma sahip olamayanlar (ya da yalnızca 'karşı-devrimciler', 'holiganlar' veya – en iyi halde de – 'burjuva propagandasının kurbanları' türünden unvanlara lâyık görülenler), halk adına, halkın tâ kendisi adına, 'herkes' adına hareket etmişlerdir. Ne var ki, takip eden birkaç gün sonrasında bu slogan, 'Biz *bir* halkız!' ['*Wir sind* ein *Volk*!'] şeklini alarak değişmiş, ve buradaki ânlık otantik siyasal açılımın yeniden kapanışının açık bir habercisi olmuştur. Bir başka deyişle, bu otantik demokratik gücün, mevcut süreci Almanya'nın yeniden-birleşmesine ve dolayısıyla da Doğu Alman halkının Batı Almanya'nın liberal-kapitalist politik/polis düzenine katılışına doğru zorlayan güçlü akıntıya kapılıp gideceğinin ilk sinyallerini vermiştir.

Japonya'da dokunulmayanların oluşturduğu kastın adı *burakumin*'dir. Bunlar, ölü bedene/ete dokunan insanlardır (kasaplar, deri-işçileri, mezarkazıcılar gibi) ve hattâ kimi zaman *eta* ('pis') olarak anılırlar. Şimdi bile, yani 'aydınlanmış' günümüz dünyasında bile, artık açıktan açığa hor görülmüyorlarsa da sessizce gözardı edilirler. Şirketlerin onları işe almamalarının, ailelerin çocuklarını onlarla evlendirmemelerinin yanında, onları sözümona incitmemek için gösterilen 'siyaseten doğru' bir tavır adına mesele ekseriyetle bütünüyle gözardı edilir. Ancak buradaki asıl önemli nokta, ve de Japon toplumunun siyaset-öncesi (veyahut siyaset-dışı) 'korporatif' işleyişinin kanıtı, *burakumin*'in – her ne kadar kendi adlarına kimi başka sesler duyulmuş olsa da – kaderlerini faal bir şekilde siyasallaştırmamış olmaları, hiçbir şeyin parçası olmayan bir parça oluşlarıyla Japon toplumunun gerçek evrenselliğini temsil ettiklerini iddia edip de konumlarını böyle bir *singulier universel* olarak kurmamış olmalarıdır... ('Onlar adına' duyulan sesler arasında, yakınlarda ölmüş olan büyük yazar Sue Sumii'yi ve *burakumin* göndermeleri ile Japon kast hiyerarşisinin anlamsızlığını açığa vuran o etkileyici romanlar dizisi *Köprüsü Olmayan Nehir*'i anabiliriz.)[18]

---

[18] *Burakumin*'deki o 'dışkıyla özdeşleşme' boyutu çok önemlidir: Akrabasını İmparator'un dışkısına çok değerli bir şeymişcesine hürmet ederken gören Sue Sumii, 'kralın iki vücudu' geleneğini (kralın vücudunun sosyal gövdenin yerine geçtiği inancını) izleyerek, aynı şekilde *burakumin*'e de sosyal gövdenin dışkısı konumunda oldukları için hürmet gösterilmesi gerektiği sonucuna varır. Başka bir deyişle Sue Sumii, İmparator'un iki vücudu arasındaki yapısal homolojiyi harfiyen almış, onu olduğundan daha da ileriye götürmüştür: İmparator'un vücudunun en bayağı parçası (dışkısı) dahi, top-

Bu siyasal ânı ve siyasal mücadeledeki temel mantığı inkâr edişin büründüğü bir dizi değişik biçim vardır:

- *Kök-siyaset*: Siyasal olayın vücuda gelebileceği herhangi bir boşluk bırakmayan, geleneksel, kapalı, organik biçimde yapılanmış homojen bir sosyal uzam yaratmayı amaçlayan 'cemaatçi' çaba.
- *Yarı-siyaset*: Siyaseti siyasetsizleştirme (polis mantığına/düzenine dönüştürme) çabası: Siyasal mücadele kabullenilir ancak yürütme gücünü (geçici olarak) ele geçirmeyi amaçlayan bildik partiler/failler arasında temsili uzamda düzenlenen bir yarışmaya dönüştürülür.[19]
- Marksist (veya Ütopik Sosyalist) *meta-siyaset*: Siyasal mücadele tümüyle benimsenerek öne çıkarılır – *ancak sadece* asıl yerleri Başka Bir Sahne (yani ekonomik süreç) olan olayların oynanmakta olduğu bir tür gölge-tiyatrosu olarak... Dolayısıyla 'gerçek' siyasetin nihai hedefi kendi kendisini, yani 'insanların idaresinden' oluşan mevcut halini iptal etmek ve kolektif İstenç'in bütünüyle öz-saydam ve rasyonel düzeni dahilinde yürütülecek olan 'şeylerin idaresine' dönüşmektir.[20]

---

lumsal gövdenin çıkmazını andırır; Plato bu diyalogda, ezeli formlar/idealar ile bunların maddî/dünyevî kopyaları arasındaki ilişkinin kaplam ve içeriğine dâir o girift sorunla cesurca yüzleşir: Hangi maddî nesneler (kendileri için model oluşturan) ezeli İdealar tarafından 'ontolojik olarak karşılanmaktadır'? Çamur, pislik veya dışkı gibi 'bayağı' nesnelerin de ezeli İdeaları var mıdır?

[19] Tabiî yarı-siyasetin de bir dizi farklı versiyonu vardır: Temel kurulma, o klasik versiyonu ile, toplumsal sözleşme sorunsalına (egemen gücün ortaya çıkışıyla bireysel hakların yabancılaşmasına) odaklanan Hobbesçu modern versiyonu arasındadır. Habermasçı veya Rawlsçu etik muhtemelen bu tavrın son felsefî izleridirler: O acılı ve çekişmeli tartışma sürecinin en nihayetinde patlayarak gerçek anlamıyla siyasete dönüşmemesi için, uyulması gereken açık ve kati kurallar formüle ederek siyaseti çatışmadan arındırma çabası.

[20] Daha da kati bir şekilde söyleyecek olursak, Marksizm daha müphem ve muğlaktır, çünkü 'siyasal iktisat' terimiyle, siyaseti ekonominin kalbine sokan, yani ekonomik süreçlerin 'siyaset-dışı' karakterini en üst derecedeki ideolojik yanılgı olarak reddeden jestin gereksindiği uzamı açılmış olur. Sınıf mücadelesi bir tür nesnel ekonomik çelişkinin 'ifadelendirilişi' değildir – sınıf mücadelesi, tam da, bu çelişkinin *varoluş biçimidir*. Bu müphemlik Lacan'ın 'cinselleşme formülleri' ile dile getirilebilir: 'her şey siyasaldır' ifadesini, kendi istisnasını (nesnel ekonomik süreci) bünyesinde barındıran evrensel bir ifade olarak okuyabiliriz – böylelikle, siyaset-dışı olarak görünen sanatsal veya ideolojik ürünlerde gizli siyasal duruşlar algılamaktan ödün vermeyen o amansız tavır, ekonomik sürecin siyasallığın askıya alındığı nokta olarak öne sürülüşü ile pekâlâ elele gidebilir. Bu ifadeyi 'her şeyi içermeyen/hepsi değil' mantığına göre de okuyabiliriz: 'siyasal olmayan hiçbir şey yoktur' – burada 'her şey siyasaldır' ifadesi, tam da, siyasallığı sabit ve evrensel bir şekilde tanımlamanın bir yolu olmadığı, zira siyasallığa dair her ifadenin 'siyasallaşmış' olacağı anlamına gelir.

• Dördüncü, en sinsi ve en radikal (ancak Rancièrece adı anılmayan) inkâr biçimiyse, şahsen benim *ultra-siyaset* adını vermek istediğim şeydir: Mevcut mücadeleyi, siyasetin direkt militarizasyonu aracılığıyla 'aşırılaştırarak', bir başka deyişle 'Biz' ile 'Onlar' (yani 'Düşman') arasındaki simgesel karşıtlığa yer bırakmayan amansız bir *savaşa* dönüştürerek siyasetsizleştirme çabası; dolayısıyla radikal Sağ'ın sınıf *mücadelesi* yerine sınıfsal (veya cinsel) *savaşım*'dan bahsediyor olması katiyetle semptomatiktir.[21]

Her dört halde de siyasalın travmatik boyutunu küçültmeye, yok etmeye yönelik bir çabayla karşılaşırız: Antik Yunan'da, haklarının peşine düşen *demos* adında bir şey vücuda gelmiştir; 'siyaset felsefesi' ise başlangıcından (Plato'nun *Devlet*'inden) liberal 'siyaset felsefesinin' yeniden canlandığı günümüze dek siyasallığın sarsıcı gücünü askıya alma ve/veya bir şekilde yola getirerek (sosyal yapının siyasal-öncesi yek-vücutluğuna geri dönerek, siyasal yarışın kurallarını belirleyerek, vs.) inkâr etme ve/veya nizama sokma arzusundaki bir çabadan başka bir şey olmamıştır.[22]

Fredric Jameson, neo-liberalizmin o en aşırı ucu (insan davranışının, evrensel bir şekilde, fayda maksimizasyonu olarak modellenişi) ile toplumun ekonomik organizasyonu, 'şeylerin idaresi' üzerindeki o Marksist vurgu arasında paradoksal bir benzerlik olduğunu rahatlıkla öne sürerken, her ikisinin de o asıl anlamıyla siyasal düşünceye herhangi bir ihtiyaç duymayışını temel alır: Marksist bir siyasal pratik vardır, ancak Marksist siyasal düşünce diye bir şey yoktur. Bu bakış açısıyla bakıldığında, Marksizm karşısında dile getirilen (özerk bir siyasal düşünümden yoksun olduğuna dair) o bildik eleştiri, bir zayıflık belirtisi olmaktan çıkıp teorik kuvvete işaret etmeye başlar – veyahut da, Jameson'un dediği gibi, 'neo-liberallerle birçok ortak yanımız var, hattâ ilk bakışta her şeyimiz ortak – temel noktalar dışında!' (Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso 1992, s. 265 – acaba bu anlamda Marksizmin neo-muhafazakâr cemaatçilik ile ilişkisini bunun öbür-yüzü olarak görmek ve ikisinin temel noktalar [uyumlu organik bir toplum ihtiyacı] dışında ortak olan hiçbir şeyleri olmadığını söylemek mümkün olmaz mı?) Buna karşı önerilecek argüman da, muhtemelen, siyasal boyutun böylece göz ardı edilişinin Komünist hareketin tarihi açısından çok katı ve kesin siyasal sonuçları olduğu olacaktır – Stalinizm gibi fenomenler, tam da, bu bastırılmış siyasal boyutun şiddetli bir şekilde geri dönüşüne işaret etmezler mi?

[21] Siyasallığın bu Schmittçi inkârının en açık göstergesi, Schmitt'in dış siyasetin (egemen devletler arası ilişkilerin) iç siyasetten (içsel toplumsal antagonizmadan) önce geldiğinde ısrar edişidir: Dışsal bir Öteki ile onu Düşman görerek kurulan ilişki, toplumsal dokuyu katetmekte olan içsel mücadeleyi inkâr etmenin bir yolu değil midir? Schmitt'e karşı sol duruş, siyasallığı kuran bir şey olarak içsel antagonizmanın kayıtsız şartsız önceliğinde ısrarcı olmalıdır.

[22] Siyasal süreci açıklamak için kullandığımız metaforik çerçeve, bu anlamda, hiçbir za-

Dolayısıyla 'siyaset felsefesi', aldığı tüm o değişik biçimleriyle her zaman bir 'savunma-formasyonu' olmuştur; tipolojik yapısı da muhtemelen travmatik deneyim karşısında geliştirilen farklı savunma kiplerine dair bir psikanaliz göndermesiyle anlaşılabilir. Ancak buna karşın psikanalizin (veya siyasete psikanalitik yaklaşımın) asıl siyasal boyutu indirgemekle malul olduğu da söylenebilir. Başka bir deyişle, siyasete psikanalitik ağ açısından yaklaşıldığı zaman, ekseriyetle Freud'un Ordu ve Kilise bağlamlarında geliştirdiği 'kitle' tasavvuru üzerinde odaklanılır. Sorun şudur ki bu yaklaşım, meşru eleştirilere davet çıkarıyor gibidir: Ordu ve Kilise gerçek siyasal boyutun *inkârının* en kusursuz örneklerini sunarlar aslında. Bu ikisi, siyasal uzamı tanımlayan ortaklaşa fikir alış-verişi ve kamuya dair kararlar alma mantığını askıya alarak, bunun yerine kati bir hiyerarşik emir-komuta zinciri getiren sosyal örgütlenme biçimleri değil midirler? Psikanalizin artiküle edebildiği yegâne 'sosyalleşme' biçiminin siyasallığın 'totalitarist' çarpıtılışı/örtülüşü olduğunun, bu nedenle de psikanalizin asıl siyasal uzamı tanımlamakta başarısız olduğunun 'tersinden bir ispatı' değil midir bu?

Hannah Arendt de siyasal iktidar ile (sosyal) şiddet arasındaki farkı vurgularken, muhtemelen bu noktaya işaret etmek istiyordu: Dolaysız bir şekilde siyaset-dışı bir otorite tarafından yani, siyaseten temellendirilmiş bir otorite figürü olmayan (Ordu, Kilise, okul gibi) buyurgan düzenler tarafından yönetilen örgütlenmeler, asıl anlamıyla siyasal İktidar'ın değil, şiddetin [*Gewalt*] örnekleridir. Ancak bu noktada, kamusal simgesel yasa ile onun müstehcen eklentisi arasındaki ayrımı öne sürmek pekâlâ faydalı olacaktır:[23] İktidar'ın bu utanılası süper-ego çifte-eklentisinin ima ettiği üzere, *şiddet olmaksızın İktidar da olamaz*. İktidar zorunlu olarak, şiddetin bırakmış olduğu o müstehcen lekeye dayanır; siyasal uzam hiç-

---

man masum veya nötr değildir: Siyasetin bizim için ifade ettiği somut anlamı 'şematize' eder. Ultra-siyaset *savaşım* modelini kullanır: Siyaset bir tür savaşım olarak, 'Onlar'la, yani Düşman'la kurulan bir ilişki olarak tasavvur edilir. Kök-siyaset *tıbbî* modeli tercih eder: Toplum yek-vücut bir organizmadır, sosyal ayrımlar da bu organizmaya musallat olan birer hastalık gibidirler; savaşmamız gereken düşman, sosyal dokunun sağlığı için yok edilmesi gereken bir kanser hücresi, bir virüs, bir parazittir. Yarı-siyaset ise (spor karşılaşmaları gibi) ortaklaşa olarak kabullenilmiş kuralları izleyen *çekişmeli* bir yarışma modelini kullanır. Meta-siyaset bilimsel teknolojik *âletsel* prosedür modelini kullanırken, siyaset-sonrası-siyaset de, iş *müzakereleri* ve stratejik *taviz* modelini kullanır.

[23] Bkz. Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso 1997, 2. bölüm.

bir zaman 'saf' değildir, zira bünyesinde şiddete dair 'siyasal-öncesi' bir bağımlılık unsuru her halükârda mevcuttur. Doğal olarak siyasal iktidarla siyasal-öncesi şiddet arasındaki ilişki, her birinin varlığının diğeri için zorunlu oluşu üzerinden kurulmuştur: İktidarın mecburî eklentisi sadece şiddet değildir, bunun yanında her tür siyaset-dışı şiddet ilişkisinin kökeninde de (siyasal) iktidar mevcuttur. Ordu, Kilise, aile ve diğer 'siyaset-dışı' sosyal oluşumlardaki şiddetin kabullenilişi ve tâbiyet, kendi-içinde, etiko-*siyasal* bir mücadelenin veya kararın 'şeyleşmesidir' – eleştirel bir analizle, bu 'siyaset-dışı' (ya da '–öncesi') ilişkileri dâim kılan o gizli ve karanlık siyasal süreç açığa vurulmalıdır. İnsan toplumlarında siyasallık, bütünleyen ve yapılandıran ana ilkedir, dolayısıyla da, tikel içeriklerin 'siyaset-dışı' olarak her bir nötralizasyonu, aslında *par excelence* siyasal olan bir jest içerir.

Görünüşün (Kötüye) Kullanımları

Siyasal ânın bu dört inkârı arasında, en ilginç ve siyaseten de en manidar olanı öte-siyasettir. Lacan'ın 'dört söylem' matrisine dair terimlerine başvuracak olursak, 'failin' durduğu yer burada *bilgi* tarafından doldurulur: Yine bu minvalde Marx da kendi konumunu '*bilimsel* materyalizm' olarak sunmuştu. Bu anlamda öte-siyaset, sahip olduğu bilginin bilimsel niteliğine direkt bir gönderme ile kendi kendisini meşrulaştıran bir siyaset türüdür (tam da bu bilgi sayesinde, tarihsel müdahalesini fiilî sosyo-ekonomik süreçlere dair kati bir bilgide temellendiren Parti ile, siyasal-ideolojik yanılgılara saplanmış olan diğerleri arasında bir ayrıma gidebilmektedir). Marksizmde bağlamında sınıf toplumu ve üretim ilişkileri kavramlarını içeren bu bilgi, *Sein* ile *Sollen* arasındaki, Varlık ile Gereklilik arasındaki, veyahut da Olan ile etik İdeal arasındaki klasik karşıtlıkları askıya alır: Devrimci öznenin çabalarının yöneleceği etik İdeal, sosyal süreçlerin nesnel ve çıkardan-bağımsız bilgisine dayalıdır – ya da bu bilgiyle çakışmaktadır. Bu çakışma ise 'totaliter' şiddetin gereksindiği alanı açar, zira en temel etik ilkelere dayanan normların rahatlıkla çiğnenişi dahi, bu şekilde tarihsel Zorunluluk bünyesinde (ya da ona dair öngörüde) temellenmiş olduğu öne sürülerek meşrulaştırılabilir ('burjuva sınıfının' maruz kaldığı kitlesel katliamlar, zaten bu sınıfın kendi-içinde 'yokolmaya mahkûm' olduğunu, veyahut da eskiden içerdiği 'ilerici rolü' yitirdiğini koyutlayan bilimsel bir içgörüyle meşrulaştırılırlar, vs.).

Etik İdeal'e sıkı sıkıya sadakâtin bu yıkıcı – hattâ kanlı/ölümcül – boyutu ile modern totalitarizm arasındaki fark, işte tam da bu noktada saklıdır: Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin estirdiği terörün temeli, *égaliberté* idealine sıkı sıkıya sadakâtlerinde, bu ideali dolaysızca gerçekleştirme, hattâ gerçekliğe zorla kabul ettirme çabalarında yatar. Ancak en saf idealizmle en yıkıcı şiddetin (Hegel'in *Fenomenoloji*'deki o meşhur bölümde incelemiş olduğu) bu beraberliği, yirminci-yüzyıl totalitarizmini açıklamak için yeterli değildir. Zira Jakobenler, tarihsel sürecin nesnel/nötr ve 'bilimsel' bilgisine böylesine kayıtsız-şartsız bir güç kullanımını meşrulaştırabilecek göndermelerden yoksundular. Bilimsel bilgi sayesinde açığa vurulan tarihsel Zorunluk'un dolaysız aracısı olduğunu düşünen failin o sapkın/çılgın konumunu dolduran asıl figür Jakoben değil, Leninist devrimci olacaktır.[24]

Rancière burada, Claude Lefort'un (Komünist) totalitarizmi mümkün kılan alanın aslında tam da 'demokratik kurgu' tarafından açıldığına dair içgörüsünü takip eder: Totalitarizm, demokratik mantığın tâ kendisine içkin olan bir tür sapkınlığı, yoldan-çıkmışlığıdır.[25] En başta, otoritesini bir tür aşkın akılda (Kutsal Hüküm Hakkı'nda, vs.) temellendiren geleneksel Efendi'nin mantığı vardır karşımızda; ancak daha sonra 'demokratik kurgu' sayesinde, Efendi'nin fiilî şahsını, simgesel ağ içindeki konumundan ayıran uçurum açığa çıkmaya başlar – 'demokratik kurgu'yla beraber İktidar'ın bulunduğu konum, farklı öznelerce geçici ve olumsal bir şekilde doldurulan ve aslen *boş* olan bir konum olarak koyutlanır. Başka bir deyişle, (Marx'tan alıntılarsak) insanların bir kişiyi kendi-içinde bir kral olduğu için kral olarak gör*me*dikleri, artık açık seçik ortadadır; bu kişi, yalnızca insanlar ona bir kral olarak davrandıkları *için*, ve de *buna devam ettikleri sürece* bir kraldır. Totalitarizm ise, 'demokratik kurgu' tarafından gerçekleştirilen bu yırtılmayı tümüyle hesaba katar: Totaliter Efendi, 'Ben yalnızca siz beni öyle gördüğünüz müddetçe Efendinizim' ilkesini/mantığını tümüyle kabullenir, bulunduğu konum hiçbir aşkın temel göndermesi içermez – tersine, takipçilerine vurgulu bir şekilde şunu söyler: 'Ken-

[24] İlginçtir, kulağa ne kadar 'Hegelci' geliyor olsa da, 'tasavvur edilen zorunluluk olarak özgürlük'ün *bu* şekli, aslında, hakiki Özgürlük ile Zorunluluk'un spekülatif özdeşliğini koyutlayan o Hegelci jestin tam tersidir: Hegelci özgürlük, önceden belirlenmiş bir Zorunluluk'un basit bir aracısı rolünü özgürce üstlenme edimi değildir.

[25] Bkz. Claude Lefort, *L'intervention démocratie*, Paris: Fayard 1981.

di başıma ben bir hiçim; tüm gücüm sizden kaynaklanıyor; ben yalnızca sizin en derin arzu ve isteklerinizin vücuda gelişiyim; sizdeki köklerimi yitirdiğim ân, tümüyle yokolur giderim...'. Tüm meşruiyeti, Halk'ın saf bir hizmetkârı olarak işgâl ettiği konumdan kaynaklanır: Sahip olduğu rolü 'tevazuyla' küçülttükçe ve araçsallaştırdıkça, Halk'ın – yani asıl Efendi'nin – arzularını ifadelendirmekten ve gerçekleştirmekten başka hiçbir işlevi olmadığını vurguladıkça, buna mukabil olarak, daha dokunulmaz ve her şeye kadir bir hale gelir, zira ona yapılan her saldırı, nihai kertede, Halk'ın kendisine ve Halk'ın içten içe beslediği özlemlere yapılmış bir saldırıdır... Dolayısıyla 'Halk' kavramı aslında, fiilen varolan (ihanete ve diğer insanî zayıflıklara yatkın olan) bireylerin oluşturduğu topluluk ile Efendi'nin kendisinde vücut bulan o *asıl* Halk arasında yarılmış, bölünmüştür. Geleneksel Efendi, İktidar'ın boş konumu için girişilen demokratik kavga ve totaliter Efendi... bu üç temel mantık tam da siyasallığın Rancière tarafından kavramsallaştırılan üç temel inkârına tekabül ederler: geleneksel Efendi, kök-siyasetin alanında işlev görür; demokrasi kendi bünyesinde yarı-siyaseti, yani asıl siyasetin nizamı çekişmeye (seçim kurallarına ve temsili demokrasiye) indirgenerek budanışını barındırır; totaliter Efendi ise yalnızca öte-siyasetin alanında mümkün olabilir.

Muhtemelen Komünist ve Faşist Efendiler arasındaki fark, Faşizmin iç-mantığının – tüm o ırk-bilimi anıştırmalarına karşın – meta-siyasal değil, ultra-siyasal oluşunda yatar: Faşist Efendi, siyaset sahnesindeki bir savaşçıdır. O 'en saf' haliyle Stalinizm (yani 1930'lu yılların sonlarındaki büyük kıyımların Stalinizmi), yeni *nomenklatura*'nın otantik devrimden kopuşuna dair Troçkist anlatıların bize anlattıklarından çok daha paradoksal bir fenomendir: Stalinizm, 1910'lu yılların sonu ile 1920'li yılların başı arasındaki o 'otantik' devrimci dönemle, Stalin'in ölümünün ardından *nomenklatura*'nın bir tür Yeni Sınıf'a dönüşerek durağanlaşışı arasında bir tür 'gözden-yiten aracı' işlevi gören, radikal (öz-ilişkisel) bir negativite noktasıdır. Başka bir deyişle bu Stalinist ânı, bu etkili '(devrimci) delilik noktasını' tanımlayan ana unsur, yeni oluşan *nomenklatura* ile defaatle 'akıl-dışı' kıyımlara girişebilen Lider arasındaki içsel gerilimdir – ki bu da *nomenklatura*'nın kendisini Yeni Sınıf olarak sabitleştirmesini engellemiştir: Her yana yayılarak herkesi bağlayan ('düğümleyen') bu Terör çemberi, potansiyel olarak herkesi – yani sadece tüm 'sıradan' insanlar topluluğunu değil, en yüksek derecedeki *nomenklatura* üyelerini dahi

içine çekmekteydi. Herkes (tabiî yegâne istisna konumundaki Bir'in, Stalin'in dışında herkes) devamlı olarak gözden-çıkarılma ve mahvolma tehdidi altındaydı.

Bu minvalde, Büyük Tasfiye hareketlerinin 1930'ların sonlarındaki bitişiyle beraber Stalin'in *nomenklatura*'ya karşı savaşını (ve dolayısıyla da 'gerçek' gücünü) kaybettiğini söyleyebiliriz. Bu bitiş ânının, Stalin figürünün kamu alanında yüceltilişindeki o gülünesi/saçma artışla (insanlık tarihinin en büyük dehası olarak kutsanışıyla, vs.) çakışması gayet ironiktir: Gerçek güçteki kayıp, kazan(dır)ılan bu simgesel güç sayesinde bir şekilde telâfi edilmiştir sanki. *Nomenklatura*'nın Stalin'e önermiş olduğu şey, önüne gelen 'i'lerin noktalarını koyan ancak yürütmenin güç ve iktidarından mahrum olan (ya da en azından bunu eşitleriyle, parti ileri gelenlerinin en iç çevresindekilerle paylaşmak zorunda olan) bir 'meşrutiyet monarkı' rolünden farksızdır. Stalin'in böyle bir simgesel rolle yetinerek geri çekilmeyeceği açıkça ortadadır. Nitekim II. Dünya Savaşı sonrasında yaptıkları (Yahudi Doktorlar Komplosu, tasarlanan anti-semitik tasfiye girişimi, vb.) gerçek gücü/iktidarı yeniden ele geçirme çabasını – nihai kertede başarısız olan bir çabayı – yansıtır. Hayatının son yıllarında, *nomenklatura*'nın direniş gücündeki artışla beraber, artık sözleri ve talepleri dolaysızca tatbik edilmesi gerekmeyen çılgın bir paranoyak olarak bir kenara itilmiş ve yalnızlaştırılmıştır. Sözleri (*nomenklatura*'nın ileri gelenlerine karşı yönelttiği ihanet suçlamaları) o noktadan sonra artık edimselleşmemiş, 'uygulama gerektirmemiştir'. Stalin, katıldığı son Komünist Parti kongresinde (1952) yaptığı konuşmada Molotov ile Kaganovich'i vatan haini ve İngiliz ajanı olmakla suçlamıştır; Stalin'in konuşmasının ardından Molotov sadece ayağa kalkmış ve Yoldaş Stalin'in yanıldığını, zira kendisinin ve Kaganovich'in her zaman sâdık bolşevikler olarak kaldıklarını söylemiştir. Bunun ardından, mevcut delegeleri tümüyle hayrete düşürecek *hiçbir şey olmamıştır*: Birkaç yıl öncesinde hayal dahi edilemeyen bir şey gerçekleşmiş, suçlananların ikisi de bulundukları yüksek konumlarını korumuşlardır.

Eğer sosyal düzeydeki fiilî değişimden veya 'verili sosyal dokunun tözündeki kırılmadan bahsedecek sek', asıl devrimin Ekim Devrimi değil, 1920'lerin sonundaki kolektifleş(tir)me süreci olduğunu söylememiz gerekir. Ekim Devrimi sosyal dokunun tözüne (ailenin ve benzeri ilişkilerin o ince ince yayılmış ağına) dokunmadan bırakmıştır – bu anlamda Fa-

şist devrimi andırır. Faşist devrim, mevcut sosyal ilişkiler ağına dokunmaksızın (daha doğrusu, tam da bu ağı korumak ve daim kılmak *için*) verili olan temel üzerine yeni bir yürütme gücü/iktidarı kurar. Bu yüzden Faşist devrim 'gerçekte hiçbir şey değişmesin' *diye*, şeylerin mevcut durumu (kapitalist üretim ilişkileri) olduğu gibi kalsın *diye* gerçekleştirilmiş bir sözde-devrimden – radikal bir dönüşüm görüntüsünden – sahte bir olaydan başka bir şey değildir. Temel sosyal yapı ve kurguların en derinlerine dek neşter vurarak 'sosyal tözü' (miras alman ilişkiler ağını) derinliğine alt-üst/tahrip eden asıl süreç, ancak 1920'lerin sonundaki o zorunlu kolektivizasyonla gelebilmiştir.[26]

Fakat biz Rancière'in, biçimsel demokrasi (insan hakları, siyasal özgürlükler, vs.) ile sömürü ve tahakkümün ekonomik gerçekliği arasındaki 'yarık' hakkındaki Marksist tasavvurun müphemliğine dair o temel vurgusuna dönelim. Eşitlik-özgürlük 'görünüşü' ile ekonomik-kültürel farkların sosyal gerçekliği arasındaki bu uçurum, muhtelif şekillerde okunabilir. Mesela o bilindik semptomatik yola başvurabilir ve evrensel hakların, eşitliğin, özgürlüğün ve demokrasinin büründüğü biçimin, sömürü ve sınıf tahakkümünden oluşan kendi somut sosyal içeriğinin zorunlu ancak yanılsamalı bir ifadesi olduğunu iddia edebiliriz. Ancak aynı uçurumu, bünyesindeki *égaliberté* 'görünüşü'nün 'yalnızca bir görünüş'ten ibaret olmadığı ve hattâ fiilî sosyo-ekonomik ilişkileri ilerici bir şekilde 'siyasallaştırarak' yeniden artikülе edecek süreçleri tetikleyebilen özgül bir etkiyi/gücü içeren, bir tür 'gerilim' ilişkisi olarak da okuyabiliriz. ('Neden kadınlar da oy vermesin ki?, Neden işçilerin çalıştığı şartlar kamusal ilgi gerektiren siyasal bir sorun olarak görülmesin ki?', vs.) Bu noktada Lévi-Strauss'a ait o eski 'simgesel etkililik' terimini hatırlamadan edemeyiz: *égaliberté* görünüşü, 'tam da bir görünüş olduğu için' özgül bir simgesel etki yaratabilen simgesel bir kurgudur – onu başka bir fi-

---

[26] Öte yandan kapitalizm ile Komünizm arasındaki farklılık, Komünizm'in gerçekleştirilememiş bir düşünce olarak algılanışına karşın, kapitalizmin 'kendiliğinden' işleyen bir süreç olmasıdır: Kapitalist Manifesto diye bir şey yoktur. Dolayısıyla Komünizm bağlamında düşündüğümüzde 'suçluyu bulma' oyunu oynayabilir, milyonlarla ölçülen ölü insanlar için Parti'yi, Stalin'i, Lenin'i, en nihayetinde de Marx'ı suçlayabiliriz; kapitalizmde ise suçu veya sorumluluğu yükleyebileceğimiz kimse yoktur; her ne kadar kapitalizm insan ve doğa katliamları, yerli kültürlerin yokedilişi açısından daha az yokedici değilse de, şeyler öylece, oldukları gibi oluvermiştir.

ilî durumu gizlemeye çalışan basit bir ilüzyona indirgeme çabasındaki o sinik tavra direnmek gerekir.

Artık Gerçek'ten ayırt edilecek bir yanı kalmamış olan o post-modern *simulakr* ile *görünüş*'ü birbirinden ayıran fark bu noktada büyük önem taşır.[27] Artiküle edilmiş sosyal bir gövde olarak toplumun (sınıf ve benzeri ayrımlardan müteşekkil) sosyal gerçekliği karşısındaki bir görünüşler-alanı olarak siyasallık tasavvuru ile, artık hiçbir şeyin simüle-edilmiş kopyalarından ayrıştırılamadığı evrenselleşmiş bir simulakrlar çağında yaşadığımıza dair o malûm post-modern anlayış arasında uzaktan yakından bir âlâka yoktur. Simulakrların tufanında yitip gitmenin otantik deneyimine duyulan (Virilio'da görebileceğimiz) nostaljik özlem de, evrenselleşmiş simulakrların bu Yepyeni Dünya'sını metafizik Varlık takıntısından kurtuluşumuzun bir göstergesi olarak öne süren (Vattimo'da görebileceğimiz) post-modern tavır da, simulakr ile görünüş arasındaki farkı ıskalarlar: Günümüzdeki bu 'simülasyon vebası' ile yitirilen şey sağlam, hakiki ve simüle edilmemiş olan Gerçek değil, *görünüşün tâ kendisidir*. Lacancı terimlerle söylersek: Simulakr imgeseldir (yanılgısaldır), görünüş ise simgeseldir (kurgusaldır). Simgesel görünüşün o özgül boyutu çözüldükçe, İmgesel ve Gerçek gittikçe daha da ayrıştırılamaz hale gelir.

Gerçek'in imgesel simülasyonundan ayrıştırılamadığı bu simulakrlar evreninin anahtarı, 'simgesel etkililiğin' gerileyişinde yatar. Sosyal-siyasal terimlerle söylersek, (simgesel kurguya ait olan) bu görünüşler-alanı, kendisini alt-bölüm ve parçalara ayrılan sosyal gövdeden ayıran 'siyasetin alanından' başka bir şey değildir. Yalnızca ve yalnızca Sosyal Gövde'ye dâhil edilmeyen (en azından içeriliş/dışlanış şekline itiraz eden) böyle bir parça fiilen mevcutsa ve de maruz kaldığı konumu bir Yanlış olarak simgeselleştiriyorsa – diğer parçaların karşılarına geçerek *égaliberté* talebindeki evrenselliği temsil ettiğini iddia ediyorsa 'görünüş'ten bahsedebiliriz. Bu noktada bizim ilgilendiğimiz şey, yapılandırılmış sosyal gövdenin 'gerçekliğinin' karşısında konumlanan görünüştür. Bu anlamda, 'görünüşü korumaya' dair o muhafazakâr ilke günümüzde çok farklı bir anlam ve yönelim kazanır: Artık bu ilke hiç de, sosyal etiketlerin kurcalanışını (karmaşaya yol açacağı gerekçesiyle) hoş görmemeyi va'zeden 'bilgeliği' filan anlatmaz. Günümüzde 'görünüşü koruma' çabası bunun tam da tersine, o her şeyi-kapsayan devasa post-modern sos-

[27] Bkz. Rancière, *La mésentente*, s. 144-6.

yal gövdenin tikel kimliklerin çoğulluğu üzerinden yürüttüğü saldırı karşısında gerçek siyasal alanı koruma çabasına tekabül eder.[28]

Bu bize, Hegel'in *Fenomenoloji*'deki o meşhur sözünü nasıl okumamız gerektiğini de söyler: 'Duyu-ötesi, görünüş *olarak* görünüştür.' Rahip, kendisine Tanrı'nın yüzünün neye benzediğini soran küçük çocuğa içli bir cevap verir: Şefkât ve iyilik yayan her yüzde O'nun yüzünün anlık bir görüntüsünü yakalayabileceğini söyler. Bu duygusal yavanlığın bünyesinde barındırdığı hakikat, duyu-ötesinin (Tanrı'nın yüzünün) sadece ânlık, uçucu bir görünüş olarak veya dünyevî bir yüzde beliren sert bir ifade olarak ayrımsanabileceği, yakalanabileceğidir. Simulakrın mantığında unutulmuş olan şey, 'görünüşün' işte *bu* boyutudur – yani gerçekliğin küçük bir parçasını, bir ân için de olsa, duyu-ötesi Sonsuzluk'u yayan bir şeye dönüştürerek tözdönüşümüne ulaştırmasıdır: Gerçek'ten ayrıştırılamaz hale gelmiş olan simulakrda ise her şey buradadır ve içinde/sayesinde 'görünecek' olan başka aşkın bir boyut yoktur. Böylece Kant'ın Yücelik'e dair sorunsalına geri dönmüş oluruz: Kant, Avrupa'nın aydın kamuoyunda Fransız İhtilâli'nin uyandırdığı heyecanı yorumlarken, bu gibi devrimci olayların, fenomen-ötesi Özgürlüğün ve özgür toplumun *göründüğü* birer gösterge olarak işlediklerini söyler. Dolayısıyla 'görünüş' yalnızca fenomenler dünyasını değil, bünyesinde başka ve numenal bir boyutun duyusal/olumsal bir fenomende ânlık olarak 'göründüğü' (veya 'ışıdığı') o 'sihirli ânları' da kapsar.

O halde – Hegel'e geri dönelim: 'Duyu-ötesi, görünüş *olarak* görünüşür' ifadesi, Duyu-ötesi'nin fenomenlerin ötesinde kalan pozitif bir şey olmayışının ötesinde, görünüşü 'yalnızca bir görünüş' yapan (onu tam bir fiiliyattan kendi-içinde dahi yoksun bırakan ve öz-yadsıma sürecinde eriyip gitmeye mahkûm kılan) içsel ve negatif bir güç olduğunu da anlatır. Ayrıca bu, Duyu-ötesi'nin yalnızca ve yalnızca yansıtılmış, öz-düşünümsel, öz-ilişkisel bir görünüş haline geldiğinde etkili olabildiği anlamına gelir: Duyu-ötesi, fenomen *olarak* görünüşün standart düzenini aksatan bir Öteki Boyut görünüşüne dönüşerek vücuda gelir.

---

[28] (Gerçek'le çakışan) Simulakr ile görünüş arasındaki bu hayatî ayrım, pornografi ile ayartma arasındaki ayrım kisvesi altında cinsellikte de ayırt edilebilir: Pornografi 'her şeyi gösterir', 'gerçek seks' gibidir, ki tam da bu yüzden cinselliğin simulakrını üretmektedir; ayartma süreci ise tümüyle görünüşler, ipuçları ve söz-vermeler ile kurulmuş bir oyundur ve böylelikle de duyu-ötesi yüce Şey'e özgü o uçucu alanı ortaya koyar.

Bu durum, aynı zamanda siber-uzay ve sanal gerçeklikle (SG) ilgili temel sorunu da yansıtır: SG yüzünden tehdit altında olan şey, simulakrların çoğulluğu içinde çözülüp gitmeye yüz tutan 'gerçeklik' *değil*, tam tersine, *görünüştür*. Dolayısıyla, siberuzay ve SG yüzünden gerçekliğin temelinin çökeceğine dair o standart korkuyu karşılayabilmek için, sadece gerçeklik ile Gerçek arasındaki fark üzerinde ısrarcı olmak (yani her ne kadar bir 'gerçeklik hissi' yaratsa da, SG'in o imkânsız Gerçek'e dokunamadığını iddia etmek) yeterli olmayacaktır. Görünüşler dünyası bünyesinde peyda olan, ve gerçeklik ile Gerçek arasındaki ayrıma eşdeğer ve mukabil başka bir ayrımı – yani fenomenal gerçeklik ile Başka Bir Boyut'un büyülü görünüşleri arasındaki ayrımı öne sürmek gerekir. Lafın kısası, o tekil görünüş/gerçeklik karşıtlığı ile kesinlikle karıştırılmaması gereken, iki karşıt çift arasındaki bir ayrıma gitmek gerekir: Gerçekliğe karşı simulakrı, Gerçek'e karşı da görünüş. Gerçek, gerçekliğin takındığı o sert ve ürkütücü ifadedir: Üzerinde ölümcül bir öfkenin Gerçek'inin belirdiği/göründüğü çarpıcı buruşuk bir yüz... Bu anlamda Gerçek'in kendisi bir görünüştür – Gerçek, uçup giden (na)mevcudiyetini gerçekliğin fenomenal düzenindeki boşluklarda ve süreksizliklerde seçebileceğimiz, elde tutulamayan bir görünüş, uçup giden bir görüntüdür. Dolayısıyla asıl karşıtlık, (SG'de birleşen) gerçeklik/simulakr ikilisi ile, Gerçek/görünüş ikilisi arasındadır. Ayrıntılı bir analizle görünüşün dört farklı aşamasını ayırt etmek gerekir:

- ('şeyler aslında göründükleri gibi değil' klişesinde olduğu gibi) o basit 'yanılsama', ya da gerçekliğin yanlış/çarpıtılmış görüntüsü/temsili anlamıyla görünüş; ancak tabii ki, bu noktada yeni bir ayrımı daha tanıtmak gerekir – yani, (gerçekliğin aşkınca kurulmuş düzenini bozan) 'öznel yanılsama *olarak* görünüş' ile, (Kendinde-Şey'e karşıt olan) 'fenomenal gerçekliğin aşkınca kurulmuş düzeni *olarak* görünüş' arasındaki ayrımı;

- simgesel kurgu anlamıyla görünüş, yani Hegel'in diliyle, özsel-zorunlu bir şey olarak görünüş: Örneğin, aslında 'yalnızca bir görünüş' olan simgesel töre ve titrler ('sayın yargıç', vs.) tahrip edildiklerinde, sosyal gerçekliğin kendisi çözülmeye başlar;

- dolaysızca ulaşılan fenomenal gerçekliğin 'ötesinde' bir şeyler olduğuna işaret eden gösterge olarak görünüş – ya da, Duyu-ötesi'nin gö-

rünüşü: Duyu-ötesi, yalnızca *mevcut şekliyle göründükçe* ('fenomenal gerçekliğin altında bir şeyler olduğuna' dair belirsiz bir önsezi halinde) varolabilir;

- son olarak da, gerçekliğin ortasındaki *boşluğu* dolduran görünüş – yani, fenomenlerin ardında gizlenecek hiçbir şey olmadığını gizleyen görünüş; psikanalizin 'temel fantezi' adını verdiği şeyle, ve de en radikal fenomelojik tasavvur olarak 'fenomen'le yüzleşebileceğimiz yegâne alan işte burasıdır.

Kant'ın sorunu son iki aşamayı birbirine karıştırır gibi olmasıdır. Yani kabullenilmesi gereken paradoks, numenal Özgürlük'e veya En Yüce İyi'ye ait olan alanın, *yalnızca* sınırlı öznenin fenomenal perspektifinden bakıldığında böyle (yani numenal olarak) göründüğüdür: Bünyesindeyken ona çok fazla yaklaşırsak, bizi yakıp kavuran canavarca bir Gerçek'e dönüşür... Bu noktada Heidegger, zamansallığın/zamanlılığın nihai ve aşılamayacak ufkumuzu oluşturduğunu göstermeye çalışırken, ve sonsuzluğun, *yalnızca* sınırlı bir failin zamansal deneyimi bünyesinde anlamlı olabilen bir kategori olduğunda ısrar ederken tamamıyla doğru yoldaydı: Tamamıyla aynı şekilde, Kant'ın bütünüyle farkına varmakta başarısız olduğu şey, numenal özgürlük (deneyimimiz) ile fenomenlere zamansal gömülmüşlüğümüz arasındaki ayrımın, aslında nasıl da kendi sınırlı zamansal deneyimimize ait ve içkin olduğuydu.

Siyaset-sonrası-siyaset

Ne var ki günümüzde, 'siyasal'ın başka bir dejenerasyonu ile, *siyaset-sonrası-siyasetle* karşı karşıyayız. Siyaset-sonrası-siyaset, siyasallığı basitçe 'bastırma'ya, bunun için de onu sabitleştirmeye ve 'bastırılmış olanın geri-dönüşünü' pasifleştirmeye çabalamaz – onu tümüyle ve kati bir şekilde meneder. Bu minvalde, post-modern etnik şiddetin o 'akıl-dışı' ve aşırılıkçı tezahürleri, 'bastırılmış olanın dönüşüne' değil, (Simgesel'den) menedilmiş olanın (Lacan'dan bildiğimiz) 'Gerçek'te geri-dönüşüne' bir örnek oluştururlar. İktidar için yarışan muhtelif partilerde vücut bulan farklı küresel ideolojik anlayışlar arasındaki malum mücadele, siyaset-sonrası-siyasetle beraber yerini aydın-teknokratların (ekonomistlerin, kamuoyu uzmanlarının, vs.) işbirliğine ve liberal çok-kültürcülere bırakmıştır; çıkarlar üzerinde yapılan müzakereler sonucunda, yarı-yarıya evrensel bir konsensüs kisvesi altında, bir uzlaşıya varılmıştır artık. Dolayısıyla si-

yaset-sonrası-siyaset, eski ideolojik bölünmeleri/karşıtlıkları ardımızda bırakmak gerektiğine işaret eder; halkın somut talep ve ihtiyaçlarını göz önüne alan özgür bir fikir alış-veriş süreciyle ve de gerekli uzmanlık bilgisiyle donanıp, artık daha farklı ve yeni meselelerle yüzleşme lüzumunu vurgular.

Tony Blair'in, Yeni İşçi Partisini 'Radikal Merkez' olarak adlandırışı, siyaset-sonrası-siyasetin temel paradoksunu ifadelendiren en iyi örnek olsa gerektir: 'radikal', 'ideolojik' siyasal karşıtlıkların o eski günlerinde aşırı Sol veya aşırı Sağ için ayrılmış olan bir nitelemeydi; merkez ise tanım gereği ılımlıydı – bu anlamda 'Radikal Merkez', eski standartlara göre, en az 'radikal uyum/ılımlılık' kadar saçmadır. Yeni İşçi hareketini (veya Bill Clinton'un ABD'de uyguladığı siyaseti) 'radikal' yapan şey, 'eski ideolojik bölünmelerin' tümüyle gözden-çıkarılışlarındaki radikal tavırdır. Bu tavır genellikle, Deng Siaoping'in 1960'lardaki bilindik bir sözüne referansla ifadelendirilir: 'Kedinin kırmızı ya da beyaz olması önemli değildir; asıl önemli olan fare yakalamasıdır.' Bu minvalde, Yeni İşçi hareketinin taraftarları da iyi fikirleri, (ideolojik) kökenleri ne olursa olsun, önyargısız bir şekilde almak ve uygulamak gerektiğini vurgulamak isterler. Peki, nedir bu iyi fikirler? Cevap tabiî ki *'işe yarayan fikirler'*dir. Öte yandan gerçek bir siyasal edimi, 'sosyal meselelerin (mevcut sosyal-siyasal yapıya bağlı kalınarak) yönetilişinden/idaresinden' ayıran aralık, işte tam bu noktada karşımıza dikilir: Hakiki siyasal edim (müdahale), mevcut ilişkilerin oluşturduğu yapı içinde 'iyi işleyebilen' bir şey değildir; bu edim, *şeylerin nasıl çalışması gerektiğini belirleyen yapının tâ kendisini değiştiren* bir şeydir. Sadece 'işe yarayan fikirler'in iyi fikirler oldukların söylemek, neyin işleyeceğine dair nihaî kararı veren (küresel kapitalist) kümelenimi kabullenmek anlamına gelir (örneğin, eğitim ya da sağlık için fazla harcama yaparsanız 'bu işe yaramaz', zira kapitalist 'kârlılığa' dair temel şartları ihlâl etmiş olursunuz). Aynı şeyi, siyaseti 'mümkün olanın sanatı' olarak gören o bilindik tanımla da anlatabiliriz: Otantik siyaset bu tanıma tam da karşıt olan bir şey, yani *'imkânsız olanın* sanatı'dır – mevcut kümeleniş bünyesinde neyin 'mümkün' olduğunu belirleyen parametreleri değiştirir.[29]

[29] Bu anlamda Nixon'un Çin'i ziyareti ve bunu müteakiben ABD ile Çin arasında diplomatik ilişkiler kurulması bile bir tür siyasal edimdir, zira uluslararası ilişkiler alanında 'mümkün' ('uygulanabilir') olanın parametrelerini değiştirmiştir – evet, düşünülemeyen yapılabilir, nihai düşman ile normal bir şekilde konuşulabilir.

Bu imkânsızlık boyutu nihai olarak sahneden atıldığı, yani menedildiği zaman da, simgeselden böylece menedilmiş olan siyasal boyut (yani dışlanmış olanların, maruz kaldıkları yanlışı/adaletsizliği protesto edebildikleri o temel dava alanı), yeni yeni *ırkçılık* biçimleri suretinde Gerçek'te geri-döner. Devlet'in, pazar güçlerinin ve hoşgörülü çok-kültürcü insancılların (uzlaşıyla belirlenen) ortaklaşa ihtiyaçlarını gidermekle görevli basit bir polis-gücüne indirgenişinin, ve buna mukabil olarak da, 'siyasal'ın siyaset-sonrası askıya alınışının nihai sonucu olarak, işte bu 'postmodern ırkçılık' vücuda gelir: Statüsü hiçbir zaman doğru dürüst 'düzenlenmiş/belirlenmiş' olmayan o 'yabancı/ecnebi' figürü, demokratik siyasal mücadeleden siyaset-sonrası müzakereye ve çok-kültürcü asayiş-idaresine uzanan dönüşümün ardında bıraktığı *bölünemeyen bir kalandır*. Evrensel haklarının peşine düşen *siyasal* fail, yani 'işçi sınıfı' gerilemiş, ve de yerini *bir yanda* sosyal bölüm veya grupların çoğulluğuna, ve bunların beraberinde getirdiği kendilerine has sorunlara (el işçilerine duyulan ihtiyacın giderek düşüşüne, vs.), öbür yanda da, dışlanmışlık çıkmazını siyasallaştırması her zaman olduğundan daha da fazla engellenmekte olan göçmene bırakmıştır.[30]

En bariz karşı-argüman, günümüzde tüm hakiki/gerçek edimlerin (politik) Sağ cenah tarafından gerçekleştirdiği, ve de kamusal söylem düzeyinde neyin kabullenilir addedileceğini belirleyen temel kuralların da, bu minvalde, asıl Sağ cenah tarafından baştan aşağı değiştirilmekte olduğudur: Bu iddianın izlerini, işçi haklarına ve sosyal fayda ilkesine kısıtlamalar getirmek için açılan tartışmanın Reaganizm ve Thatcherizm tarafından meşrulaştırılış şeklinden başlayıp da, *à la* Nolte revizyonist tarihyazımında açılan Nazizme dair 'açık tartışma'nın meşrulaştırılış şekline dek sürebiliriz (Nazizm acaba o kadar da kötü müydü? Komünizm daha da kötü değil miydi? Nazizmi, Leninizm-Stalinizm'e verilen bir cevap olarak göremez miyiz?). Ne var ki, bu noktada bir adım daha atıp, yeni ve başka bir ayrıma *daha* gitmek elzemdir: Lacan'a göre gerçek bir edim, simgesel alanın kurallarını geriye-bakışımlı olarak baştan aşağı değiştirmekle kalmaz – altında yatan fanteziyi de bozuntuya uğratır, işlemez kılar. Ve işte tam da *bu* hayatî boyut açısından Faşizm, hakiki bir edimi belirleyen kriterleri yerine getirmekte *başarısız* olur. Faşist 'Devrim', aslın-

[30] Bkz. Rancière, *La mésentente*, s. 162.

da tam da tersine, o sözde/sahte-Olay'ın paradigmatik bir örneğidir – en temel ve nihai düzeyde (yani üretim ilişkilerinde) *gerçekte hiçbir şeyin değişmediğini* gizlemek için yaratılmış göz-alıcı bir kargaşadır. Bu anlamda Faşist Devrim, 'Nihai kertede hiçbir şeyin değişmemesini sağlamak için neyi değiştirmek gerekir?' sorusuna verilen bir cevaptır. İdeolojik alanın libidinal ekonomisine dair terimlerle ifade edecek olursak, Faşist ideolojik devrim kapitalist sosyal yapının/dokunun altında yatan, onu besleyen fanteziyi 'katetmekten'/aksatmaktan çok uzaktır. Tek yaptığı, 'normal' burjuva-ideolojik durumun (aslında bu durumun tâ kendisine *dâhil* olan) bir takım fantazmik dahili ihlâllerini açığa vurmak, yani, her ne kadar kamusal anlamda tanınmıyorlarsa da, verili durum içinde yaşayan bireylerin edimlerini pekâlâ etkilemekte olan ırkçı, cinsiyetçi, vs. 'önyargıları' gün ışığına taşımaktır.

Günümüz dünyasının o meşhur özlü-sözlerinden birine göre, Yeni Dünya Düzeni yaftası altında yeni bir ortaçağ toplumuna girmekteyizdir. Bu karşılaştırmadaki hakikat kırıntısı, Yeni Dünya Düzeni'nin (aynı ortaçağ gibi), her ne kadar küresel olsa da evrensel olmadığıdır – zira, bünyesindeki her bir parçanın, kendisine uygun görülmüş olan yerde kalmasını sağlayan küresel bir *düzen* peşindedir. Tipik bir liberalizm yanlısı, hakların kısıtlanışını protesto eden işçilerle, Batı'nın kültürel mirasına sadakâtte ısrarcı olan Sağcıları bir araya getirir: Her ikisini de, günümüzün ideoloji-sonrası evreninde artık hiçbir anlamı kalmamış olan 'ideoloji çağı'nın acınası kalıntıları olarak görür. Ne var ki, küreselleşme karşısındaki bu iki direniş kipi, birbirinden tümüyle farklı ve uzlaşmaz birer mantıkla hareket etmektedirler: Sağ, küreselleşmenin tehlikesi altında olan *tikel* bir cemaat kimliği (*ethnos* veya *habitat*) üzerinde ısrarcıyken, Sol için tehdit altında olan asıl şey siyasallaşmadır – 'imkânsız' *evrensel* taleplerin artiküle edilişidir ('imkânsız' burada, sadece, mevcut Dünya Düzeni bünyesinde 'imkânsız olarak görülen' anlamına gelir).

Bu noktada *küreselleşme* ile *evrenselleşmeyi* birbirlerine karşıt olarak konumlandırmak gerekir: Küreselleşme, gerçek siyasallaşma sürecinin ortaya çıkardığı evrensel boyutu resmin dışına iten, yasaklayan siyaset-sonrası mantığa verilmiş olan addır. Küreselleşmeyi, yalnızca küresel kapitalizm, veya küresel dünya pazarının inşası anlamında düşünmemeliyiz,– Devlet egemenliğinin (ticarî sınırlamalardan başlayıp da, insan haklarının ihlâl edildiği yerlerdeki askerî müdahalelere dek uzanan) muhtelif şekillerdeki ihlâllerinin insan hakları adına meşrulaştırılması ve küresel

bir dayanak noktası olarak 'insanlığın' öne sürülmesi, küreselleşmenin bir başka önemli boyutudur. Buradaki paradoks, siyasal dava süreci olmaksızın, o 'hiçbir yere ait olmayan parça' olmaksızın, kendisini Evrensel'in yerine geçmiş gibi sunan/gösteren böyle çığrından-çıkmış bir varlık olmaksızın Evrensel'in söz konusu dahi olmayacağıdır.

Rancière'in siyaset-sonrası-siyaset tasavvurunu, aşırı ve işlevsiz şiddetin çağdaş hayatın doğal bir unsuru haline geldiğini iddia eden Balibar ile bağlantılandırmamız gerekir:[31] Irkçı ve/veya dinî 'köktencilerin' katliamlarından, büyük şehirlerde yaşayan gençlerde ve evsizlerde görülen o âni ve 'anlamsız' şiddet patlamalarına dek uzanabilen bir skalada görünürleşen bir 'acımasızlık'tır bu – *İd*-Kötülüğü adını verebileceğimiz, herhangi bir çıkarcı veya ideolojik temelden yoksun bir şiddet. Yabancıların işlerimizi çaldıklarına, Batılı değerler için bir tehdit oluşturduklarına dair söylenenler bizi yanıltmamalıdır: Daha yakın bir inceleme ile, bunların ikincil ve üstünkörü bir aklileştirmeden öteye gitmedikleri görülür. Dazlağın bu şiddete dair bize verdiği cevap, nihai kertede, yabancıları dövmenin kendisini iyi hissetmesini sağladığı, kendisini onların mevcudiyetinden rahatsız hissettiğidir... Burada karşımıza gelen, gerçekten de *İd*-Kötülüğüdür: Ben ile *jouissance* arasındaki ilişkide vücut bulan o temel dengesizlik tarafından, bir başka deyişle, haz ile, hazzın tam kalbinde peyda oluveren o yabancıl *jouissance* arasındaki 'gerilim' tarafından yapılandırılmış ve güdülenmiş olan bir Kötülük'tür bu. Dolayısıyla *İd*-Kötülüğü, öznenin, arzusunun en baştan beri kayıp olan nedeni/nesnesi ile ilişkisindeki o temel 'kısa devre'yi sahneye koymuş olur: 'öteki'de (Yahudi'de, Japon'da, Afrikalı'da, Türk'te...) bizi asıl 'rahatsız' eden şey, nesne ile ayrıcalıklı bir ilişkinin keyfini sürüyormuş gibi görünmesidir – 'öteki', *ya* bizden ayırmış olduğu bir nesne-hazineye sahiptir (bu yüzden de artık ona sahip değilizdir), ya da bizim bu nesneye sahip oluşumuz için bir tehdit oluşturmaktadır.[32]

Bu noktada yine Hegel'in 'sonsuz yargı' kavramına başvurmak, ve Öteki'ye beslenen saf ve çıplak ('yüceltilmemiş') bir nefretten başka bir şey olamayan bu 'işlevsiz' ve 'aşırı' şiddet patlamaları ile, farklılığın hoşgörülüşüne dayanan ve hiç kimseyi dışarıda bırakmayan o siyaset-sonra-

---

[31] Bkz. Balibar, 'La violence: idéalité et cruauté', *La crainte des masses* içinde.

[32] Bu motifin daha fazla geliştirilişi için bkz. Slavoj Zizek, *Metastases of Enjoyment*, 3. bölüm.

sı çok-kültürcülük evreni arasındaki 'spekülatif özdeşliği' ortaya koymak gerekir. 'Yüceltilmemiş' terimini burada, doğal olarak, o kati psikanalitik kullanımının tam da tersi bir anlamdaki o genel-geçer şekliyle kullandım – ancak, kısaca söylersek, tüm nefretimizi (resmî düzlemde hoşgörülen) Öteki'nin bazı tikel temsilcilerine odakladığımız zaman, aslında en temel şekliyle *yüceltme* mekanizmasını çalıştırmış oluruz: Simgesel dahiliyet seviyesindeki herkes adına konuşan siyaset-sonrası Somut Evrenselik'in bu herkesi-ve-her şeyi-içeren doğası, bu çok-kültürcü 'farklılıktaki birlik' vizyonu-ve-pratiği ('herkes eşit, herkes farklı', vs.), Farklılık'ı imleyebilmemiz için, olumsal bir Öteki'yi (farklı bir ırkı, cinsiyeti, dinî, vs.) o imkânsız Şey'in (yani kimliğimiz karşısındaki nihaî ve mutlak tehdidin) 'mutlak Ötekiliği'ne yükselten, böylesine yarı-yarıya-yüceltici bir jestten başka bir seçenek bırakmamıştır bize – yaşayabilmemiz için, bu 'Şey' yok edilmelidir. Gerçek Hegelci paradoks, tam da bu noktada saklıdır: Gerçek anlamıyla aklî olan 'somut evrenselliğin' (tüm antagonizmaları sona erişinin, farklı grupların anlaşarak beraber yaşadıkları 'olgunluk' evreninin) o beklenen doğum ânı, aslında tam da zıttı olan bir şeyle, baştan aşağı olumsal olan şiddet patlamalarıyla çakışır.

Hegel'in en temel kuralına göre 'nesnel' fazla (kendi yasalarını 'mekanik olarak', ağına yakalanmış olan özneyi hiçbir surette umursamadan uygulayan soyut evrenselin o dolaysız hükümranlığı), daima 'öznel' fazla tarafından (dürtülerin rasgele uygulanışı tarafından) takip edilir – veya karşılanır. Bu Hegelci karşılıklı-bağımlılığa kusursuz bir örnek olarak, Balibar'ın koyutladığı,[33] karşıt olmalarına rağmen birbirlerini tamamlamakta olan iki aşırı şiddet kipini alabiliriz: Bunlardan ilki, küresel kapitalizmin sosyal şartlarına içkin olan 'ultra-nesnel' ('yapısal') şiddet (evsizlerden işsizlere dek, bir dizi dışlanmış ve harcanabilir bireyin 'otomatik' yaratılışı), diğeri ise, yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan etnik ve/veya dinî (kısaca: ırkçı) 'köktencilik' biçimleri tarafından gerçekleştirilen 'ultra-öznel' şiddettir. Her halükârda, bu 'aşırı' ve 'temelsiz' şiddet, kendine has bir bilgi kipine, âciz ve sinik bir düşünümsellik biçimine sahiptir. Tekrar, *İd*-Kötülüğü'ne dair örneğimizi, yabancılara saldıran 'dazlağı' hatırlayalım: Yaptıkları ile ilgili olarak sıkıştırıldığı zaman birdenbire işçiler, sosyologlar ya da sosyal-psikologlar gibi konuşmaya başlayacak, sosyal ko-

[33] Bkz. Balibar, *La crainte des masses*, s. 42-3.

numlar arası geçişliliğin azalmasından, yükselen güvensizlik ortamından, ataerkil otoritenin çözülüşünden, çocukluğunun erken dönemlerinde anne sevgisi görmemiş oluşundan dem vuracaktır... Ezcümle, şiddete başvuran gençleri sosyal ve ailevî şartların kurbanları olarak 'anlama' arzusuyla yanıp tutuşan o aydın liberallerin pek değerli bulacakları psiko-sosyolojik bir açıklama sunarak, edimlerinin sebeplerini anlatmış olacaktır.

Burada artık, Plato'dan beri devam etmekte olan standart 'ideoloji eleştirisi'nin o aydınlatıcı verimliliği başaşağı edilmiş, 'yapıyorlar, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar' ilkesi (yani bilginin kendi içinde özgürleştirici bir şey olduğu, yapmış olduğu hatâ üzerine düşünmeye başlayan öznenin bu hatâdan vazgeçeceği düşüncesi) tersine çevrilmiştir: Rahatlıkla şiddet uygulayabilen dazlak 'ne yaptığını gayet iyi bilmektedir, fakat bunu yine de yapar.'[34] Öznenin kendi fiilî sosyal *praxis*'inde mevcut olan o simgesel verimliliğe haiz bilgi, herhangi bir ideolojik-siyasal temele oturmayan aşırı ve 'akıl-dışı' bir şiddet *ile*, öznenin edimlerine dokunmaktan tümüyle âciz ve dışsal bir düşünümsellik arasında bölünerek parçalanmıştır. Amaçsızca şiddet uygulayabilmesinin kökünde yatan sebepleri, kafası karışmış gazeteciye sinikçe iktidarsız bir düşünümsellik ve ironik bir gülümseme eşliğinde bir bir anlatan bu dazlak figürü sayesinde, aşırı şiddet biçimlerini 'anlamaya' çalışan o aydın ve hoşgörülü çokkültürcünün aradığı mesaj ters-yüz edilmiş, hakiki şekliyle bulunmuş olur. Kısaca, muhtemelen Lacan'ın da söyleyeceği gibi, bu noktada çokkültürcü ile çalışmasının 'nesnesi' (hoşgörü yoksunu 'dazlak') arasındaki iletişim katiyetle başarılı olmuştur.

Bu aşırı ve 'işlevsiz' şiddetle, standart bir ideolojik-evrensel tasavvurun gizli desteği olarak işlev gören müstehcen şiddet arasındaki ayrımın bu noktada hayatî bir önemi vardır (örneğin, 'insan hakları'nın 'gerçekte hiç de evrensel olmadıkları' ve de 'aslında mülk-sahibi beyaz erkeklere ait oldukları' bir durumda, hakların evrenselliğini sınırlayan ve yazılı olmaksızın içten içe işleyen bu kurallar silsilesini yok sayma denemelerinin her biri, şiddet patlamalarıyla karşılanır). Bu karşıtlık, hiçbir yerde Afrikalı-Amerikalılar örneğinde olduğu kadar güçlü değildir: Her ne kadar siyasal katılım hakkını Amerikan vatandaşı olmaları sayesinde biçimsel olarak kazanmış olsalar da, o eski yarı-siyasal demokratik ırkçılık yüzünden

[34] Bu düşünceli sinik tavrın daha detaylı bir şekilde açıklanışı için bkz. Žižek, *The Indivisible Remainder*, 3. Bölüm.

mevcut dışlama süreci (sözlü ve fizikî tehditlerle) sessizce devam ettirilmiş, böylelikle de fiilî katılımın önüne geçilmiştir. Bu standart Evrensel'den-dışlama jestine verilecek en uygun cevap, Martin Luther King ile özdeşleşmiş olan o büyük Sivil Haklar hareketiydi: Bu hareket, evrensel eşitliğe dair biçimsel ilkeden Siyahları fiilen dışlayan o gizli ve müstehcen eklentiyi askıya almıştı – doğal olarak, karşıtlarını alt-sınıftan aptal birer Güneyli olarak yerden yere vururken, liberal beyaz üst-sınıfın oluşturduğu yerleşik düzenin desteğini almak gayet kolay olmuştur. Günümüzde ise, mücadelenin temel alanı tümüyle değişmiştir: Şu ânki siyaset-sonrası yerleşik liberal düzen, biçimsel eşitlik ilkesi ile, bu ilkenin fiiliyata/uygulamaya geçirilişi arasındaki yalıtılmışlığı, hattâ 'sahte/yanlış' ideolojik evrenselliğin o dışlayıcı mantığını tümüyle kabul etmekle kalmaz, bunların da ötesine geçerek, koca bir yasal-psikolojik-sosyolojik çözümler ağına başvurarak mevcut sorunla amansız bir mücadeleye girişir. Bu ağ içindeki çözümler, her bir grubun ve alt-grubun (yani yalnızca eşcinsellerin değil, Afrikalı-Amerikalı lezbiyenlerin, Afro-Amerikalı lezbiyen annelerin, Afrikalı-Amerikalı işsiz lezbiyen annelerin...) tikel sorunlarını belirlemekten, yapılmış olan hatâya ilişkin doğrulayıcı eylem ('*affirmative action*') önermeye dek uzanır.

Ancak bu hoşgörü yanlısı prosedür ile, o gerçek *siyasallaşma* jesti sahneden tümüyle silinmiş, menedilmiş olur: Her ne kadar Afrikalı-Amerikalı, işsiz ve lezbiyen bir anne olmanın getirdiği tüm sorunlar, mevcut hakikate tümüyle sadık kalınarak, ve hattâ en özgül ve tikel noktalarına dek ince ince belirlenip sıralanmış olsa da, söz konusu edilen tikel özne, bir şekilde, kendi özgül durumuna adalet getirme amacını taşıyan bu çabada 'yanlış' ve 'hayal kırıcı' bir şeylerin olduğunu 'hisseder' – bu ânda elinden alınmış olan şey, kendi durumuna özgül olan tikel 'yanlış'ı, evrensel 'yanlış'ın yerine 'mecazen' geçirebilme ihtimalidir. Bu evrenselliği (yani benim, bir dizi tikel adaletsizliğe maruz kalmış tikel bir bireyden ibaret *olmadığım* gerçeğini) kurabilmemizin tek yolu, görünüşte bunun tam da zıttı olan şeyden, tümüyle 'akıl-dışı' ve aşırı şiddet patlamalarından geçer. Bu arada, o eski Hegelci ilke de böylelikle bir kez daha doğrulanmış olur: Evrenselin varolabilmesinin, vücut bulabilmesinin, kendisini 'olduğu şey olarak koyutlayabilmesinin' yegâne yolu, zıttının kisvesine bürünmek, kendi bünyesinde sadece ve sadece aşırı ve 'akıl-dışı' bir dürtü olarak görünebilen şeyin kılığına girmektir. Bu şiddet dolu 'eyleme/edime geçişler', artık gerçek anlamda siyasal terimlerle ifadelendiril-

me-simgeselleştirilme imkânını yitirmiş olan derinlerdeki bir *antagonizmanın* şahitleridirler. Bu aşırı ve 'akıl-dışı' patlamalar karşısında yapılması gereken şey, herkesi-içeren bu hoşgörü-temelli siyaset-sonrası mantıkla, yine de neyin her şeye rağmen dışarıda bırakılmış, menedilmiş olduğunu bulmak, ve bu menedilmiş boyutu yeni bir siyasal özneleşme kipi içinde fiiliyata geçirmektir.

Özgül bir noktaya, yani tikel bir talebe ('Bu yeni vergiyi kaldırın! Mahkûmlara adalet! Doğal kaynakları sömürmeyi bırakın!') kilitlenmiş olan o kalabalık protestoları (gösteri ve yürüyüşleri, grev ve boykotları) düşünelim: Peşinde koşulan o tikel talebin, Onlar'a, yani iktidarda olanlara karşı yürütülen küresel muhalefetin mecazi bir yoğunlaşması olarak işlemeye başladığı – böylelikle de mevcut protestonun, fiilen söz konusu taleple ilgili olmakla kalmayıp, bu tikel talepte yankılanmakta olan evrensel boyutu da beraberinde getirdiği ân, mevcut durum siyasallaştırılmış olur. Tam da bu yüzden, protestonun hedefinde olan iktidardakiler kendilerine yöneltilmiş olan tikel talebi yerine getirmeyi basitçe kabul ettiklerinde, protestocular kendilerini genellikle bir şekilde kandırılmış gibi hissederler – sanki iktidardakiler, bu yolla onları hayal kırıklığına uğratmış, taleplerini kabul etme kisvesi altında protestonun ana hedefini ellerinden almışlardır. Siyaset-sonrası-siyasetin hedeflediği şey işte tam da bu, yani tikel talepleri mecazî evrenselleşme sürecine katan edimlerin önüne geçmektir: Siyaset-sonrası-siyaset, tikel bir grubun genele dair talebini (şikâyetlerini), kendi tikel içeriği olan belirli bir talebe indirgeyebilmek için uzmanlardan, sosyal işçilerden, vs. oluşan koca bir yapıyı harekete geçirir. Bu boğucu kapanımın, tikelliğin dışında kalan boyutun ifadelendirilebileceği yegâne yol olarak bu 'akıl-dışı' şiddet patlamalarına yol açmasında şaşılacak ne vardır ki?

Ancak burada sunulan argüman, söz konusu şiddet patlamalarının, kansız/donuk liberal Batı medeniyetince bastırılmış olanın geri-dönüşünü imlediklerine dair kimi muhafazakâr eleştirmenlerce dillendirilmiş olan o bilindik iddiayla karıştırılmamalıdır. Bu iddiaya iyi bir örnek olarak, 'holigan barbar filan değildir: Medeniyetin yarattığı kusursuz ve iğrenç bir üründür'[35] diyen Maria Vargas Llosa'yı alabiliriz. Llosa, başlangıç

[35] Bkz. Mario Vargas Llosa, 'Hooligans, the product of a high civilization', *The Independent*, 27 June 1998, The Weekend Review, s. 5.

olarak, tipik bir saldırgan futbol fanatiğinin *lumpen proletarya* arasından gelen bir işsiz olmayıp, konforlu bir hayat süren orta-sınıf bir işçi – yani âdabın, kibarlığın ve medenî şefkâtin timsali olduğu sanılan birisi – oluşunu alır. Gösterdiği şiddet patlamaları 'bastırılmış olanın geri-dönüşü'dür, medenî ve liberal toplumlarımızda artan bir katiyetle yasaklanmış olan o şiddetli orjinin yeniden öne çık(arıl)ışıdır. Freud'a yaptığı yanılgı dolu bir gönderme ile Llosa, mevcut şiddet patlamalarını gizilleştirir ve doğallaştırır: Sanki insan doğasında şiddete yönelik sabit ve indirgenemez bir eğilim varmış da, bu eğilimin meşru ifadeleri olan kutsal orjilerin gerçekleştirilmelerine izin verilmediği zaman, söz konusu eğilimin kendisini ifadelendirmek için başka yollar bulması gerekiyormuş gibi... Bu tür bir argümanla açık bir karşıtlık içinde olan benim iddiam ise ortaya bundan çok daha güçlü bir nokta koyar: Neo-Nazi dazlağın etnik şiddeti, liberal çok-kültürcü hoşgörü tarafından 'bastırılmış olanın geri-dönüşü' değil, tersine, *tam da onun tarafından dolaysızca canlandırılmış olan* bir şeydir – hoşgörünün o saklı gerçek yüzüdür.

İlerici Bir Avrupamerkezcilik Olabilir mi?

Bu kavramsal çerçeve, Doğu Avrupa Sosyalizmi'ne yeni bir bakışla yaklaşabilmemizi sağlar. Doğu Avrupa'nın, fiilen mevcut Sosyalizm'den fiilen mevcut kapitalizme geçiş süreci, demokratik coşkunun yüceliğini gülünçlüğe indirgeyen bir dizi komik ters-yüz edişi beraberinde getirmişti. Protestan kiliseleri etrafında toplanan ve *Stasi* terörüne kahramanca başkaldıran o onurlu Doğu Alman kitleleri, ânsızın muz ve ucuz pornografi peşinde koşan vulgar tüketicilere dönüştüler; Havel'in ve diğer kültürel ikonların çağrılarıyla seferber olan medenî Çeklerse, yine ânsızın, Batılı turistlerin peşinde koşan ucuz dolandırıcılara dönüştüler... Hayal kırıklığı karşılıklıydı: Doğudaki ayrılıkçı hareketleri, kendi bitap düşmüş demokrasisinin yeniden-icâdı olarak yüceltmiş olan Batı, şimdilerde, eski-Komünist oligarşinin fırsatçı kalıntıları ile etnik/dinî köktencilerin bir tür karışımı olarak gördükleri Sosyalizm-sonrası dünyanın fiilen mevcut rejimlerini hayal kırıklığıyla gözden çıkarıyor (gittikçe azalan liberaller dahi yeterince 'siyaseten doğru' olamadıkları için güven kazanamıyorlar: Feminist duyarlılıkları nerede? vs.). Batı'yı müreffeh demokrasinin takip edilmesi gereken kusursuz bir örneği olarak yüceltmiş olan Doğu ise, kendisini amansız bir ticarileşmenin ve ekonomik sömürgeleşmenin gir-

dabına kapılmış bir halde buluyor. Peki tüm bunlar, diye sorası geliyor insanın, gerçekten de harcanan emek ve çabaya değmiş midir?

Dashiell Hammet'in *Malta Şahini* kitabında, ana kahraman özel dedektif Sam Spade'ın ağzından, işini ve ailesini ânsızın terkederek ortadan kaybolan bir adamı bulması için kiralanışının hikâyesi anlatılır. Spade adamın izini bulmayı başaramaz, ancak birkaç yıl sonra, adamla tesadüfen başka bir şehirde, bir barda karşılaşır. Adam, başka bir isim altında, bırakmış olduğu hayata dikkati çekecek ölçüde benzeyen yeni bir hayat yaşamaktadır (düzenli ve sıkıcı bir iş, yeni bir eş ve çocuklar) – tüm benzerliğe rağmen bu yeni başlangıcın beyhude olmadığından, bağları böyle ansızın koparıp yeni bir hayata başlayışının, bu yüzden yaşadığı tüm sorunlara değdiğinden emindir... bu minvalde muhtemelen aynı şey, fiilen mevcut Sosyalizm'den fiilen mevcut kapitalizme geçen eski-Komünist Doğu Avrupa ülkeleri için de pekâlâ geçerlidir: O coşkulu beklentiler tamamıyla boşa çıkarılmış olsalar da, arada bir yerde, bu geçişin tâ kendisi esnasında, bir şeyler *gerçekten de* olmuştur – ve bilahare gelen normalleşme ile çapraşıklaştırılan bu hayatî boyutu, arada-lıkta vücuda gelen bu Olay'da, bu 'gözden yitiveren aracı'da, bu demokratik coşku ânında konumlandırmalıyız.

Doğu Almanya, Polonya ve Çek Cumhuriyeti'ndeki protestolara katılan kitlelerin, fiilen almış oldukları şeyi *değil*, 'başka bir şeyi' (o imkânsız Doluluk'un 'dayanışma', 'insan hakları', vs. gibi) birçok isimle anılan ütopik bir nesnesini istedikleri açıkça ortadadır. Beklentilerle gerçeklik arasındaki bu uçuruma verilebilecek iki muhtemel tepki vardır; bunları yakalayabilmenin en iyi yolu da *alık* ile *düzenbaz* arasındaki o bilindik karşıtlığa başvurmaktır. Alık ahmaktır – sözlerinin 'performatif gücü' (sosyal-siyasal etkisi) askıya alınmış olduğu için doğruyu söyleme izni olan bir mahkeme soytarısıdır. Düzenbazsa, gerçeği açıkça ortaya koymaktan çekinmeyen bir siniktir – sahtekârlığını alenen kabullenişini dürüstlük olarak satmaya çalışan bir sahtekâr, sosyal düzeni korumak için gayrimeşru baskı gerektiğini açıkça itiraf eden bir alçaktır. Sosyalizmin çöküşünün ardından düzenbaz, her tür sosyal dayanışma biçimini üreticilikten yoksun bir duygusallığın eseri olarak acımasızca reddeden neo-muhafazakâr bir serbest pazar avukatıdır; alık ise, mevcut düzeni 'tahrip etmeye' kilitlenmiş o gülünç işlem ve edimleriyle aslında söz konusu düzen için bir eklenti işlevi gören çok-kültürcü 'radikal' toplum eleştirme-

nidir. Doğu Avrupa söz konusu olduğunda, tipik bir düzenbaz, eski Doğu Almanya'daki *Neues Forum*'un 'üçüncü yol' önerisini ümitsiz ve modası geçmiş bir ütopyacılık olarak reddeder, ve vahşi pazar olgusunu tez elden kabullenmemizi salıklar; alıksa, Sosyalizmin çöküşünün fiilen Üçüncü Yol'a işaret ettiğinde, Batılıların Doğu'yu yeniden-sömürgeleştirme sürecinin esasen sömürülmeden kalmış olan bir imkânı açığa vurduğunda ısrarcıdır.

Yüceliği acımasızca gülünçlüğe dönüştüren bu ters-yüz ediş, Doğu Avrupa Sosyalizmi'nin sona erdiği yıllarda Dayanışma'dan *Neues Forum*'a dek hemen her sosyal protesto hareketinin kamusal düzlemde nasıl algılanacağını (hattâ bu hareketlerin öz-algılarını) etkilemiş olan çifte bir yanılgıda temellenir. *Bir yanda* Hâkim *nomenklatura*, meseleleri akl-ı selimin siyasallıktan arındırılmış mutedil ortamında tartışabilen bir takım 'dürüst muhalifler' belirleyip, bunları, yabancıların çıkarlarına hizmet eden aşırılıkçı üç-beş tahrikçiden ayrıştırmaya çalışmış, böylelikle de süregiden olayları kendi politik/polis-güdümlü düzenleri dahilinde yeniden kur(gula)maya çabalamıştır.[36] Dolayısıyla oradaki mücadele, daha yüksek maaşlar ve daha iyi hayat şartları için verilmemiştir; bu mücadele her şeyden önce, rejimin temsilcileri ile müzakereye oturacak olan işçilerin meşru birer eş/muhatap olarak görülmeleri için verilmiş bir mücadeledir – bu zorlamaların muhatabı olan iktidar, bu gerçeği kabullendiğinde mücadele zaten kazanılmış demektir.[37] Öte yandan, Batılı yorumcular, bu hareketlerin dev bir kitlesel fenomene dönüşerek bir patlama etkisi yarattıklarıyla dile gelen özgürlük ve demokrasi (ve dayanışma...) taleplerini yanlış-algılamışlar, bu taleplerde, Batı halklarının sahip oldukları şeyleri Doğu halklarının da istedikleri iddiasının olumlanışını görmüşlerdir: Söz konusu talepleri otomatik olarak, o bildik Batı-kökenli liberal-demokra-

[36] Bu mantığın en absürd örneği, işçilerin öz-denetim ilkesi sayesinde zaten kendi şirketlerini yönetiyor olduklarını kabullenen hakim ideoloji yüzünden grevin kavramsal olarak anlamsız ve anlaşılmaz bir şey olduğu eski Yugoslavya'dır – kime karşı greve gideceklerdir ki?

[37] Buradaki en ilgi çekici nokta, çürüme halindeki Sosyalizm içindeki bu mücadelede 'siyasal' kelimesinin tamamen tersine çevirilmiş bir şekilde işlemiş oluşudur: 'karşı-devrimci' eğilimlerden bahsederek durumu 'siyasallaştıran' taraf (polis mantığını temsil eden) Komünist Parti'dir; muhalif hareket ise temeldeki 'siyaset-dışı', sivil-etik karakteri üzerinde ısrarcı olmuştur: Onlar yalnızca onur, özgürlük gibi 'basit değerler'in peşinde olmuşlardır – kendilerini gösterecek ad olarak o 'siyaset-dışı' dayanışma adını seçmiş olmalarına bu bağlamda hiç şaşmamak gerekir.

tik özgürlük tasavvurunun (küresel pazar ekonomisiyle yaşayan çok-partili siyasal temsil oyununun) diline dökerek ifadelendirmişlerdir.

Amerikalı muhabir Dan Rather'in, 1989'daki gösteriler sırasında Tiananmen Meydanı'nda bir Özgürlük Heykeli kopyasının önünde dikilerek, bu heykelciğin göstericilerin ne istediklerini tümüyle anlattığını (lafın kısası, hangi Çinli'nin sarı derisini soyarsanız soyun, altından bir Amerikalı'nın çıkacağını) iddia edişi, bize bu yanlış-algıya ilişkin karikatürize edilebilecek ölçüde sembolik bir örnek sunar. Bu heykelin yerine-durmuş olduğu ve/veya dillendirdiği şey, aslında gerçek ABD ile hiçbir âlâkası olmayan ütopik bir özlemdir (bu minvalde, söz konusu heykelin görüntüsünde – kısa vadede paramparça olacak olan – ütopik bir özlem görmüş olan Amerika'nın ilk göçmenleri için de, aynı şey geçerlidir). Dolayısıyla Amerikan basının olayları algılayış şekli, Étienne Balibar'ın *égaliberté* olarak adlandırdığı şeyin (her tür pozitif düzeni paramparça eden o kayıtsız-şartsız özgürlük/eşitlik talebinin) sebep olduğu patlamanın, verili düzenin zorunlu kıldığı sınırlamalar dahilinde yeniden tescil edilişinin başka bir örneğidir.

Peki o halde, bizi sınırlayıcı bir seçime kilitleyecek olan o *öbür* alternatife, yani düzenbaz ile alık arasında bir tercih yapmaya mahkûm muyuz, yoksa bir *tertium datur* [üçüncü durum/alternatif] mevcut mu? Belki temel Avrupa mirasına yapılan bir gönderme ile bu *tertium datur*'un kontürleri çizilebilir. Fakat kendine saygısı olan her solcu entelektüel, birileri 'Avrupa mirası' lafını ağzına aldığında, Joseph Goebbels'in kültüre gösterdiği tepkinin aynısını gösterir: Tabancasına uzanıp sıkı sıkıya kavrar ve proto-Faşist Avrupa-merkezci kültür emperyalizmi suçlamaları ile ateşe başlar... Peki, Avupalı siyasal geleneğin sol düşünce tarafından temellük edilişini tahayyül etmek mümkün değil midir? Pekâlâ mümkündür – tabii eğer Rancière'i takip eder, ve bu geleneğin merkezine o özgül ve demokratik siyasal-özneleşme jestini yerleştirirsek: Doğu Avrupa Sosyalizmi dağılırken şiddetli bir jestle yeniden ortaya çıkıveren şey, işte bu gerçek siyasallaşma jestidir. Kendi siyasal geçmişimi düşündüğümde, dört gazetecinin Yugoslav Ordusu tarafından 1988'de Slovenya'da tutuklanarak mahkemeye çıkarılmasının ardından, 'Dört Sanığın İnsan Haklarını Koruma Komitesi'ne katılışımı hatırlıyorum. Komite'nin resmî düzeydeki amacı, bu dört sanık için âdil bir yargı sürecini garanti altına almaktı; ancak Komite bilahare, Çek Sivil Forumu'nun veya Doğu Alman *Neues*

Forum'un Sloven versiyonu haline geldi: Sivil toplumun, demokratik muhalefeti düzenleyen *de facto* bir temsilcisine, muhalefetin temel siyasal gücüne dönüştü.

Komitenin programı dört ana unsurdan oluşuyordu; bunların ilk üçü direkt olarak sanıkları ilgilendirirken, 'ayrıntıdaki şeytan' tabii ki dördüncüde saklıydı: Bu son unsur, Komite'nin dört sanığın tutuklanışlarının arkaplanını bütünüyle açığa çıkarmayı amaçladığını, böylelikle de benzer tutuklamaların artık ihtimal dahilinde olamayacağı şartları oluşturmaya katkıda bulunmak istediğini ifade ediyordu – ki bu da, mevcut Sosyalist rejimin ilgasını talep ettiğimizi söylemenin şifreli bir yoluydu. 'Dört sanığa adalet!' talebimiz, Sosyalist rejimin tümüyle yıkılması talebinin mecazi bir yoğunlaşması olarak işlemeye başladı. Bu yüzden de, neredeyse günlük hale gelen müzakerelerde Komünist Parti temsilcileri bizi sürekli 'gizli bir ajanda'ya sahip olmakla suçluyor, dört sanığın özgür bırakılmalarının asıl hedefimiz olmadığını – 'tutuklama ve dava sürecini daha başka ve karanlık siyasî emellerimiz için kullandığımızı ve sömürdüğümüzü' iddia ediyorlardı. Kısaca Komünistler, o 'aklî', siyasallıktan arındırılmış oyunu oynamak istiyorlardı: 'Dört sanığa adalet!' sloganını o genel 'patlayıcı' çağrışımından mahrum bırakmak, ve basit bir yasal sorunu ilgilendiren o yavan cümle anlamına indirgemek istiyorlardı. Sinik bir tavırla karşımıza geçiyor, ve gerçekte sanıkların içinde oldukları zor duruma odaklanmayı bırakıp, hiç de demokratik olmayan bir şekilde davranarak sanıkların kaderlerini manipüle edenlerin, küresel baskıyı arkasına alarak şantaj stratejilerine başvuranların asıl bizler (yani Komite) olduğunu iddia ediyorlardı.

İşte bu tam anlamıyla siyasettir: Tikel bir talebin, çıkara dayalı müzakerelerin bir parçası haline getirilemediği, 'daha fazlasını' hedeflediği, bütün sosyal uzamın baştan aşağı yeniden yapılandırılışının mecazi bir yoğunlaşması olarak işlemeye başladığı anda başlar siyaset. Bu özneleşme ile günümüzün post-modern 'kimlik siyaseti' arasında bariz bir karşıtlık vardır – zira bu ikincisi, ilkinin tam da zıttı olan bir şeyi, tikel kimliğin ve sosyal yapı bünyesindeki verili konumun benimsenerek öne çıkarılmasını amaçlar. Tikel (etnik, cinsel, vs.) hayat-tarzlarına dayanan post-modern kimlik siyaseti, bünyesindeki her bir tikel grubun teker teker 'anlamlandırılmış' olduğu, ve yine her birine, sosyal adaleti garanti altına almayı hedefleyen *affirmative action* benzeri tedbirlerle mütemadiyen gözler önü-

ne serilen özgül birer 'kurban' konumunun lâyık görüldüğü o siyasallıktan arınmış toplum tasavvuru ile kusursuz bir uyum içindedir. Kurbanlaştırılmış azınlıklara dağıtılan bu tür bir adaletin (söz konusu olan grubu belirleyebilmesi *için*, haklarına tecavüz edenleri cezalandırması *için* – örneğin, cinsel tacizi veya ırka hakareti yasal düzlemde tanımlayabilmesi için – grubun maruz kaldığı yanlışlığı telâfi edecek öncelikli muameleyi belirleyebilmesi için), ince ince yapılandırılmış bir polis aygıtını gerektiriyor oluşu fevkalade dikkate şâyandır: 'post-modern siyaset' adıyla yerlere göklere sığdırılmayan şey (kendi tikel parçaları için 'uygun' konumlar belirleyen o 'aklî' bütüncül düzen dâhilindeki müzakerelerle çözüme ulaştırılması gereken tikel meselelerin takibi), dolayısıyla ve de nihai anlamda siyasetin sonudur.

Bu halde, günümüzün siyaset-sonrası liberal-demokratik küresel-kapitalist rejiminin, olay-yokluğunun (veya Nietzsche'nin sözleriyle söylersek, Son Adam'ın) rejimi olduğunda hemen herkes mutabık iken, Olay'ı nerelerde aramamız gerektiği sorusu henüz cevaplanmamıştır. En çok göz önünde olan çözüm şudur: Çağdaş post-modern sosyal hayatı 'tözsüz' bir şey olarak deneyimlediğimiz ölçüde, aradığımız şeyi 'kökler'e – etnik ve/veya dinî 'töz'ün muhtelif biçimlerine – tutkulu, ekseriyetle de şiddetli geri-dönüşlerin çoğulluğunda bulabiliriz. Peki, sosyal deneyimde 'töz' ne anlama gelir? Bu tikel bağlamda 'töz', kişinin kendi 'köklerinin', kendi 'hakiki aidiyetinin' farkına vardığı zaman vuku bulan, o bildik liberal düşünümsel mesafenin, karşısında tümüyle âciz kaldığı, şiddetle duygusal bir 'tanıma' ânıdır. Ânsızın, dünya içinde anlamsızca sürüklendiğinizi düşünür, kendinizi mutlak bir 'ev' özlemine kapılmış olarak bulursunuz, ve diğer her şey, tüm gündelik tasalar önemlerini yitirirler...[38]

Ancak bu noktada, bu 'Töz'e geri-dönüşler'in Sermaye'nin küresel ilerleyişi karşısında âciz kaldıklarına işaret eden Badiou'nun yaklaşımını

[38] Daha da başka bir şekilde söyleyecek olursak, töz, *yanlışlığın âtıl direnişine* verilen addır; rasyonel öznel içgörü bize bir kavramın yanlış olduğunu, kendi yanlış-algılayışımızdan, 'körcesine batıl ön-yargılarımızdan' kaynaklandığını söylediğinde, bu kavram her şeye rağmen mevcudiyetini sürdürüyorsa, burada karşımızda bir töz var demektir. Töz, Hakikat'i adlandırmanın çok ötesinde, sahte görünüşün âtıl bekasıdır. Bu sebeple Yungçu arketipler 'psişik töz'e özgü boyuta işaret etmektedirler: Teorik düzlemde çok önceden tahrip etmiş olsak da tekrar tekrar geri dönen o atıl psişik oluşumlara özgü boyutu adlandırırlar.

bütünüyle benimsememiz gerekir: Bunlar, Sermaye'ye içkin birer eklenti ve/veya Sermaye'nin işleyişinin eşiği/ön-şartı olmaktan öteye gitmezler, zira – Deleuze'ün yıllar önce vurgulamış olduğu üzere – kapitalist 'yersizyurtsuzlaşma'yı her zaman yeni 'yerine yurduna dönüşler' takip eder. Daha kati bir dille söylersek, tikel kimlikler alanında, kapitalist küreselleşmenin bu topyekûn saldırısı ile açılmış olan içsel bir yarık vardır: Bir yanda, temel formül olarak kendi grubunun Kimlik'ini/Özdeşlik'ini alan, bununla da alttan alta, tehditkâr Ötekiler'i dışlayacak bir takım uygulamaları ima eden o meş'um 'köktencilikler' vardır: Fransızlar için (Cezayirli göçmenlere karşı) Fransa, Amerikalılar için (Hispaniklerin istilâsına karşı) Amerika, Slovenler için (eski-Yugoslav cumhuriyetlerinden gelen göçmenlerin, 'Güneyliler'in, aşırıya kaçan mevcudiyetlerine karşı) Slovenya...[39] Öte yanda ise, durmaksızın-değişen, 'melez' ve sınırsızca (Hispanik kadınlar, siyah geyler, beyaz erkek AIDS hastaları, lezbiyen anneler gibi) altgruplara bölünen o post-modern çokkültürcü 'kimlik siyaseti'.

Kendi özgül hayat ve/veya kültür anlayışlarını öne çıkarma hakkı üzerinde ısrar eden grup ve altgrupların (melez, akışkan ve değişken kimliklerle) bu durmaksızın çiçeklenişleri, bu sürekli ayrıksılaşma, aslında sadece kapitalist küreselleşmenin arkaplanı üzerinde düşünülebilir; zira bu süreç, kapitalist küreselleşmenin mevcut etnik (veya başka tür) cemaat aidiyetlerini etkisi altına alma yoludur: Bu çoğul grupları birbirlerine bağlayan yegâne unsur, her birinin farklı ve özgül taleplerini karşılamak için daima hazır bekleyen Sermaye'den başka bir şey değildir (gey turizmi, hispanik müzik...). Dahası, post-modern çoğulcu kimlik siyaseti ile köktencilik arasındaki karşıtlık nihai kertede sahte bir karşıtlıktır – ve daha derinlerde yatan karşılıklı bir dayanışmayı (ya da Hegel'in diliyle söylersek, bir spekülatif özdeşliği) gizler: Bir çokkültürcü, en 'köktenci' etnik kimliği dahi çekici bulabilir – tabiî bu kimlik, o sözde otantik Öteki'nin kimliği (meselâ ABD'deki Amerikan Yerli kabile kimliği) olduğu müd-

[39] Abraham Lincoln'un spiritualizm hakkındaki o meşhur sözü ('Bu türden bir şeyden hoşlananlara tam da böylesi bir şeyin uygun olduğunu söylemeliyim') milliyetçi kendi-üstüne-kapanımın totolojik karakterini kusursuz bir şekilde ifadelendirir ve tam da bu sebeple milliyetçileri karakterize etmek için söylendiğinde daha da iyi işler, ne var ki otantik radikal demokratlarda işlemez: Otantik demokratik bağlanım içinde olanlar için 'Bu türden bir şeyden hoşlananlara tam da böylesi bir şey uygun düşer' *diyemeyiz*.

detçe; köktenci bir grup da kolaylıkla, kendi sosyal işlevi bünyesinde post-modern kimlik siyaseti stratejilerine başvurabilir ve kendisini, kendi özgül hayat tarzını ve kültürel kimliğini korumaya çalışan tehdit altındaki azınlıklardan biri olarak sunabilir. Çokkültürcü kimlik siyaseti ile köktencilik arasındaki ayrım çizgisi tümüyle biçimseldir – ve de ekseriyetle, grup kimliğini korumaya çalışan bu hareketleri gözlem altına alan gözlemcinin kendi bakış açısına bağlıdır.

'Köklere dönüş' kisvesine bürünen bir Olay, bu şartlar altında, kapitalist döngüsel harekete harfi harfine uyan yanıltıcı bir görüntüden başka bir şey değildir – ya da en kötü halde, Nazizm benzeri bir felâkete yol açar. Günümüzün ideolojik-siyasal kümeleniminin ana göstergesi, Olay'ın yegâne görünüşlerinin artık sadece bu tür sahte-Olaylar olmalarıdır (evrensel bir duruşla konuştuğu sürece amacının herkesi mutlu etmek olmadığını, tersine bu duruşla 'Biz' ve 'Onlar' arasında bir *bölünme* çizgisi çizmeye hazır olduğunu açıkça itiraf eden ve *mücadeleye* girmeyi kabul eden o otantik *siyasal* tutkuyu, günümüzde sadece sağcı popülistler gösterir). Her ne kadar ABD'de Buchanan'ın, Fransa'da Le Pen'in, Avusturya'da da Haider'in göstermiş olduğu cesaretten nefret ediyorlarsa da, solcuların, bunların sahneye çıkışlarında ferahlatıcı bir avuntu bulduklarına sıklıkla işaret edilmiştir – artık nihayet, kamusal sorunların hijyenik ve siyaset-sonrası idaresinin o mütahakkim saltanatı altında birileri çıkmış ve (her ne kadar lanetlenecek ölçüde itici bir biçimde de olsa) baştan aşağı siyasal nitelikteki o 'ayrılma' ve 'karşı-karşıya-gelme' tutkusunu, siyasal meseleler karşısında beslenen o adanmış inancı canlandırmıştır... Dolayısıyla bugün, klostrofobik bir alana giderek daha fazla hapsolmuş, ve bu dar alanın içinde, liberal-demokratik küresel-kapitalist Yeni Dünya Düzeni'nin sorunsuz işleyişinin olay-sızlığı ile, kapitalist okyanusun dingin yüzeyini geçici olarak dalgalandıran köktenci Olaylar (yerel proto-Faşizmlerin yükselişi, vs.) arasında gidip gelmeye mahkûm edilmiş bir durumdayız. Bu şartlar altında, Heidegger'in, Nazi devriminin sahte-Olay'ını Olay'ın kendisi ile karıştırmış oluşunda hayret edilecek bir şey yoktur. Bugün (ve hattâ her zaman olduğundan da çok) Olay'ın vuku buluşuna yol açacak yegâne yolun, kapitalist küreselleşmeye *karşı* Evrensellik boyutunu (yeniden) ortaya koymaktan, ve böylelikle de tikelleşme-sayesinde-küreselleşmenin o kısır döngüsünü kırmaktan geçtiğinde ısrarcı olmak gerekir. Badiou, günümüzün küresel Amerikan tahakkümü ile

geç Roma İmparatorluğu arasında ilgi çekici bir paralellik kuruyor: Bu ikincisi de, çoğul etnik grupların gelişip çoğaldıkları bir başka 'çokkültürcü' küresel Devlet'tir, ve bünyesindeki gruplar (sermaye tarafından değilse de) Roma yasal düzeninin o tözsel olmayan bağı ile birleştirilmişlerdir. Bu minvalde bizim bugün ihtiyaç duyduğumuz şey, kapitalist küreselleşmeyi, evrensel Hakikat'in duruş-noktasından hareketle yerinden edecek olan bir jesttir – tam da, Paul'ün Hıristiyanlığının küresel Roma İmparatorluğu'na yaptığı gibi.

Bu yüzden yenilenmiş bir Sol'un hedefi, Kierkegaard'ın o paradoksal iddiasını – gelenek ve modernite arasındaki çatışma açısından bakıldığında, *Hıristiyanlığın modernitenin tarafında olduğunu* öne sürüşünü tümüyle benimsemek olmalıdır. O 'organisist' pagan hümanizmini ardımızda bırakmadıkça Otantik İman'ın vuku bulamayacağını iddia eden Kierkegaard, İç ile Dış (yani 'içsel iman' ile 'dinî kurum') arasındaki ilişkiyi tümüyle ters-yüz etmek gerektiğini duyurur bize. 'Hıristiyan Âlemi' ile giriştiği o tutkulu ve şiddetli polemiklerde, hiç de öyle basitçe, dışsal ve kurumsallaşmış bir dine tâbiyeti hakiki içsel iman adına reddediyor değildir: Kierkegaard bu ikisinin (yani dışsal kurumun ritüelleri ile hakiki içsel inanmışlığın), birbirlerine kati bir şekilde bağımlı olduklarının, 'modern çağ'ın iki yanını oluşturduklarının pekâlâ farkındadır – zira modern çağda liberal içsel inanmışlık dininin anlamsız duygusallığı (yani, 'dogmanın hiçbir önem taşımadığı, asıl önemli olanın otantik içsel dinî duygular olduğu' düşüncesi), o soluk ve cansız dışsal ritüeli tamamlayan bir eklentidir. Kierkegaard'ın asıl söylemek istediği şey, gerçek dinin aynı zamanda hem daha içsel (dilin sunmuş olduğu o evrensel aracıya dahi dökülemeyen, dışsallaştırılamayan mutlak bir iman edimine haiz), hem de daha dışsal olduğudur (hakikaten inandığımda, imanımın kaynağının bende olmadığını; ifade edilmeyen bir şekilde bunun dışarıdan, Tanrı'nın kendisinden geldiğini – Tanrı tarafından, O'nun inayeti ile muhatâp alınmış olduğumu ve kendimi O'na yükseltenin ben olmadığımı kabullenmiş olurum).

Bir başka deyişle, artık ontolojik anlamda daha altta olan unsurların nihai Amaçlarına, hareket-ettirilemeyen İyi'ye doğru kendiliklerinden devindikleri o Aristotelesçi evrende değilizdir: Hıristiyanlık'ta 'hareket eden' Tanrı'dır – Kendisi'ne sınırlı/ölümlü bir insanda vücut verir. Nasıl ki İbrahim, oğlu İshak'ı katletmesini isteyen Tanrı'nın bu korkunç emri kar-

şısında yapayalnız kaldıysa, hattâ kalbindeki acıyı bile paylaşamadıysa, Kierkegaard da imanı bu minvalde, müminin simgeselleştiremediği/sosyalleştiremediği, diğerleri ile paylaşamadığı o arı içsellik olarak belirler; buna göre, imanda daima katiyetle içsel olarak kalan, öznelerarası simgesel ortama aktarılmaya şiddetle direnen şey, tam da, dinî Çağrı'nın radikal *dışsallığıdır*. İbrahim bu emri, kendi 'içsel doğasını' ifadelendirmeyen – tersine, özneye dışarıdan vuran, öznenin hiçbir zaman içselleştiremediği, 'kendisininmiş' gibi farzedemediği, içinde diğerleri ile paylaşabileceği hiçbir anlam bulamadığı travmatik bir müdahale olarak deneyimlediği sürece, diğerleri ile paylaşmaktan âcizdir. Burada söylenmek istenen şudur: Özne bu emri *tam da içselleştiremediği için* dışsallaştıramaz. Artık Kierkegaard'ın, cansız dışsal ritüel ile saf içsel duygusal inanmışlık arasındaki 'modern çağ' karşıtlığını nasıl 'aştığını' görebiliriz: Kierkegaard bunu, 'dışsal' sosyal ritüellerin tekrar otantik içsel inanmışlıkla dolduğu – öznelerin organik sosyal hayata bütünüyle katıldıkları otantik bir sosyal hayatı (genç Hegel'in 'öznel' ile 'nesnel' arasındaki yarılmadan öncesinde kalan Yunan toplumu vizyonunu) yeniden kur(gulay)acak sözde-Hegelci bir sentez aracılığıyla değil, radikal dışsallığı saf içsellikle çakıştıran otantik imanın paradoksunu benimseyerek yapar.

Sanırım bu noktada, Kierkegaard'ın Sokratik *anımsama* ile Hıristiyan *tekrarlama* arasındaki o bilindik karşıtlığına başvurmak yerinde olacaktır. Sokratik düşüncenin temel felsefî ilkesi anımsamadır: Hakikat zaten benim içimdedir, ve bunu keşfetmek için yapmam gereken tek şey ruhumun içlerine bakmak, 'kendimi bilmektir'. Hıristiyanlıktaki Hakikat ise, anımsamanın tam tersine, Vahiy'dedir: Hakikat içsel olarak mevcut değildir, zaten bende olan bir şeyin (yeniden) keşfi değildir – bir Olay'dır, bana Dışarı'dan gelen, varlığımın tüm temellerini yerinden oynatan travmatik bir yüzleşme aracılığıyla *maruz bırakıldığım* bir şeydir. (Bu yüzden, Hıristiyanlığı Ruh'un kendi-kendini-keşfetmek ve anımsamak için yaptığı içe-dönük bir yolculuk olarak yeniden tanımlayan Gnostik *New Age* yorumları, tamamıyla sapkınlaşmışlardır ve acımasızca reddedilmelidirler.) Ve Lacan da, tıpkı Badiou gibi, Hıristiyan-Kierkegaardçı görüşe yönelir: İlk izlenimlerin yol açtığı yanlış yönlendirmelerine karşın, psikanalitik tedavinin yolu, temel olarak, hatırlamadan, bastırılmış içsel hakikate geri-dönmeden ve onu gün yüzüne çıkarmadan *geçmez*; psikanalizin o hayatî 'fanteziyi katetme' anı, öznenin simgesel yeniden-doğuşunu, *yoktan* ye-

niden yaratılışını, ölüm dürtüsünün 'sıfır noktası'ndan geçerek varlığının o bütünüyle yeni simgesel kurgulanımına atlayışını imler.

Üç Evrensel

Bu içinden çıkılmazmış gibi görünen darboğazlar, Evrensel'in yapısının göründüğünden çok daha karmaşık olduğunu gösteriyor. Evrenselliğin (Lacan'daki Gerçek, İmgesel ve Simgesel üçlemesini belli belirsiz takip eden) üç farklı düzlemi olduğunu ortaya koyan düşünür Balibar'dır[40]: 'içsel dışlamalar'ın eklentisel işleyişi ile küreselleşmenin 'gerçek' evrenselliği (herbirimizin kaderinin günümüzde küresel Pazar ilişkilerinin karmaşık ağına nasıl da bağımlı oluşu); ideolojik hegemonyayı düzenleyen kurgunun evrenselliği (öznenin kendi sosyal grubuna – sınıfına, mesleğine, cinsiyetine, dinine... – gönülmüşlüğü ile arasında bir mesafe koyabilmesini ve kendisini özgür bir özne olarak görebilmesini sağlayan evrensel 'hayali cemaatler' olarak Kilise veya Devlet); mevcut düzene sürekli ve kalıcı bir isyanı harekete geçiren, dolayısıyla da katiyetle 'küçültülemeyen', kendi örneğini, mevcut düzen tarafından içerilemeyen, bu yüzden de kayıtsız-şartsız bir fazlalık/aşırılık olmaya devam eden o devrimci *égaliberté* talebinde bulan İdeal'in evrenselliği.

Asıl nokta, tabiî ki, bu üç evrensel arasındaki sınırların hiçbir zaman durağan ve sabit olmadığıdır: Özgürlük ve eşitlik kavramları, bize tayin edilmiş olan sosyal roller ile özdeşleşmemizi sağlayan hegemonik fikirler olarak iş görebilecekleri gibi (fakir bir zanaatkârım, ancak tam da bu halimle kendi ulus-devletimin hayatına özgür ve eşit bir vatandaş olarak katılabiliyorum...), sabitleşmiş sosyal düzeni yerinden oynatan indirgenemez ve tehditkâr birer fazlalık da olabilirler. Jakoben evrende *önceleri* durmak bilmeyen bir sosyal dönüşümü başlatan İdeal'in, o yerinden-oynatıcı evrenselliği olmuş olan şeyler, *daha sonra* her bir bireyin, sosyal alanda kendisine tayin edilmiş olan özgül konumla özdeşleşmesini sağlayan ideolojik birer kurgu haline gelmişlerdir. Buradaki seçenek şudur: Evrensel 'soyut' mudur (pozitif içeriğe potansiyel olarak karşıt mıdır), yoksa 'somut' mu (yani kendi tikel sosyal hayat tarzımı, evrensel sosyal düzene katılıyormuşcasına deneyimler miyim)? Balibar, doğal olarak ikisi arasındaki gerilimin kaçınılmazlığına işaret eder: Soyut-negatif-ideal

---

[40] Özellikle bkz. 'Les universels', Balibar, *La crainte des masses* içinde, s. 421-54.

evrenselliğin aşırılığı, o yerinden-oynatıcı/hareketlendirici gücü, hiçbir zaman 'somut evrenselliğin' o ahenkli bütününe tümüyle içselleştirilemez.[41]

Ancak, bugün hayatî bir öneme sahip olan bir başka gerilim daha vardır – 'somut evrenselliğin' iki farklı kipi arasındaki gerilim. Günümüzün pazar aracılığıyla küreselleşmesinin 'gerçek' evrenselliği, çok-kültürcü hoşgörüyü, insan hakları ve demokrasinin yüceltilip korunuşunu içeren kendi hegemonik kurgusunu (veya idealini) de beraberinde getirir; sahip olduğu pazar, insan hakları ve demokrasi gibi evrensel unsurların, her bir özgül 'hayat-tarzı'nın kendi tikelliği içinde serpilip gelişmesini sağladığı kendine has bir sözde-Hegelci 'somut evrenselliği' vardır. Dolayısıyla da, bu post-modern, ulus-devlet-sonrası 'somut evrensellik' ile, ulus-devletin onu önceleyen 'somut evrenselliği' arasında bir gerilim doğması kaçınılmazdır.

Ulus-devletin doğuşunun hikâyesi, yerel cemaatlerin ve geleneklerinin 'hayali bir cemaat' *olarak* modern ulus bünyesinde başka bir tözdönüşümü ile yeniden cisimlendirilişlerinin (ekseriyetle de fazlasıyla şiddetli) hikâyesidir; bu süreç otantik yerel hayat biçimlerinin bastırılmalarım ve/veya her şeyi-kapsayan o yeni 'icadedilmiş gelenek' bünyesinde yeniden-yapılandırılmalarını içeriyordu. Bir başka deyişle, 'ulusal gelenek' modernleşme sürecini değil, *o dayanılmaz olgusallığı ile etnik geleneğin tâ kendisini* gizleyen bir tür paravandır.[42] Bunun ardından da, önceki sürece (en azından görünüşte) karşıt olan, yerel ulus-altı özdeşleşme kiplerine yönelik post-modern geri-dönüş gelir; ne var ki, bu özdeşleşme kipleri artık öyle dolaysız bir şekilde tözsel şeyler olarak deneyimlenemez-

---

[41] Burada söylenen şeyin, Laclau'nun farklılıklar mantığı (farklılaşmış/aşamalanmış simgesel bir yapı olarak toplum) ile antagonizma mantığı ('imkânsızlık' olarak toplum) arasındaki ayrımına benzediği açıktır. Farklılıklar mantığı ile antagonizma mantığı arasındaki gerilim, günümüzde, o liberal-demokrat müzakere evreni ile İyi ve Kötü, Biz ve Onlar arasındaki ölümüne dövüş evreni arasındaki gerilim biçimini almıştır.

[42] Yüzyılın başlarında Béla Bartok, yüzlerce halk şarkısını yeniden yazdığında, Romantik ulusal dirilişçilerin nefretini çekmişti, çünkü onların otantik etnik kökenleri yeniden canlandırma programlarını harfiyen uygulamıştı... Slovenya'da Katolik Kilisesi ve milliyetçiler on dokuzuncu yüzyıl taşra taşrasına dair fazlasıyla saf ve pastoral bir imge sunarlar – bu minvalde, o zamanlarda yaşamış olan Slovenyalı bir yazarın (Janez Trdina'nın) birkaç yıl önce yayınlanan etnolojik defterlerinin hiç ilgi görmemesine pek şaşmamak gerek: Taşradaki gündelik hayata dair çocuk tacizi ve tecavüzle, alkoliklikle, acımasız şiddetle dolu bir imge sunar bu defterler...

ler – her halükârda, kişinin kendi 'hayat-tarzını' özgürce seçişine bağlıdırlar. Yine de tüm bunlar, o eski otantik etnik özdeşleşmeyi, alternatif hayat-tarzları arasında yapılan bu rastgele post-modern seçim ile karşıt bir şey olarak konumlandırmak için yeterli değildir. Böylesine bir karşıtlık, o söz konusu 'otantik' ulusal özdeşleşme sürecinin ne kertede suni, şiddetle dayatılmış ve tamamıyla önceki yerel geleneklerin bastırılmasında temellenmiş bir fenomen olduğunun hakkını vermekten âcizdir.

Ulus-devletin bu evrensel formu sosyal hayatın 'doğal' bir birliği, dengelenmiş bir yapı, kendisini önceleyen tüm süreçlerin erişmeye çabaladıkları Aristotelesçi bir *entelechia* değildir, hattâ bundan çok uzaktır – gerçekte, tikel bir etnik Şey'le kurulan (vatanperverlik gibi – pro patria mori) temel bir ilişki ile, pazarın o (potansiyel anlamda) evrensel işleyişi arasında tesis edilen gayet nazik, istikrarsız ve geçici bir dengedir. Ulus-devlet, bir yandan, yerel organik özdeşleşme biçimlerini evrensel 'vatanperver' özdeşleşmeye 'yücelterek' aşarken, öbür yandan da, kendisini pazar ekonomisinin sözde-doğal sınırı olarak koyutlar ve 'iç' ticareti 'dış' ticaretten ayırır – ekonomik faaliyet böylelikle 'yüceltilmiş', etnik Şey'in düzeyine yükseltilmiş ve ulusun yüceliğine vatanperverce bir katkı olarak meşrulaştırılmış olur. Her iki taraf da bu dengeyi mütemadiyen tehdit altında bırakır: Bir yanda öyle usulca gözden kaybolmamış ve hayatlarını yeraltında, evrensel kamusal alanın dışarısında sürdürmüş olan o eski 'organik' tikel özdeşleşme biçimleri, öte yanda da ulus-ötesi yapısı uyarınca ulus-devlet sınır(lama)larına aldırış etmeyen Sermaye'nin o içkin mantığı. Bugünün yeni 'köktenci' etnik özdeşleşme biçimleriyse beraberlerinde bir tür 'küçültülüşü', 'ulusal ekonomi'nin bu nazik birliğinin kendisini oluşturan ana parçalara, yani 'uluslar-üstü pazar' ile 'etnik Şey'le kurulan ilişki'ye ayrılarak çözünüşünü getirirler.[43]

O yüzden ticaretin soyut biçimi ile etnik Şey'e sadakat arasında Aydınlanma projesi tarafından açılmış olan yarılma, yalnızca bugün, günümüzün o 'köktenci' etnik, dinî, alternatif, vs. cemaatleri ile bütünüyle

[43] Ulus-devletin eriyişine tanıklık eden nice ufak ama manidar olaydan biri de, ABD'de ve diğer Batı ülkelerinde o iğrenç *özel hapishane* kurumunun giderek yaygınlaşmasıdır: Devlet'in monopolisi altında olması gereken bir şeyin (fiziksel şiddetin ve zorlamanın) tatbiki, bireyler üzerinde kâr amacıyla şiddet uygulayan özel bir şirket ile Devlet arasındaki bir anlaşmanın nesnesi haline gelmiştir – burada karşımıza gelen şey, (Max Weber'e göre) modern Devlet'i tanımlayan unsur olan 'meşru şiddet kullanımı üzerindeki monopoli'nin sona erişidir.

gerçekleşebilmiştir: Günümüzün post-modern etnik veya dinî fundamentalizmi ve zenofobi bir 'gerileme'nin sonucu değildirler – tersine, pazarın ekonomik mantığının, etnik Şey'e sadakâtten nihaî olarak özgürleşmesinin en üstün kanıtını oluştururlar. Bu, sosyal hayatın diyalektiğinin en yüce spekülatif çabasıdır; kökendeki ilkel dolaysızlıktan dolayımlanarak uzaklaşma sürecini (organik cemaatin 'yabancılaşmış' bireyci toplum bünyesinde çözünüşünü) tasvir etmeyi değil, modernitenin karakteristik bir özelliği olan bu dolayımlanmanın/uzaklaşmanın nasıl olup da çağımızın 'seçilmiş' veya 'icâdedilmiş' cemaatleri gibi yeni 'organik' dolaysızlık biçimleri ('hayat-tarzı cemaatleri': geyler, vs.) yaratabildiğini açıklayabilmeyi amaçlar.[44]

Çok-kültürcülük

Peki günümüzün küresel kapitalizm çağında Sermaye evreni, ulus-devlet biçimi ile nasıl bir ilişki içindedir? Bu ilişki, muhtemelen, en iyi 'otokolonizasyon' olarak adlandırılabilir: Sermaye'nin direkt olarak çok-uluslu işleyişi ile, metropolis ile sömürgeleşmiş ülkeler arasındaki bildik karşıtlıkla artık işimiz kalmamıştır; küresel bir şirket ana- ulusu/ülkesi ile göbek-bağını keser ve kendi ülkesini sadece sömürgeleştirilecek bir başka bölge olarak görmeye başlar. Le Pen'den Buchanan'a, vatanperverlik yanlısı sağcı popülistlerin hemen hepsi için bu kadar rahatsız edici olan şey tam da budur: Bu yeni çok-uluslu şirketler yerel Fransız veya Amerikalı halklara, Meksika, Brezilya ya da Tayvan halklarına nasıl davranıyorlarsa öyle davranırlar. Ulusal kapitalizmden ve bunun geçirdiği 'enternasyonalist'/sömürgeci aşamalardan sonra, günümüz küresel kapitalizminin, bir tür 'yadsımanın yadsınışı' işlevi gören bu öz-göndergesel dönüşünde şiirsel bir adalet yok mudur? Başlangıçta (tabiî, ideal olarak) ulus-devletin sınırlamaları dahilinde kalan bir kapitalizm, ve buna mukabil olarak da, uluslararası ticaret (egemen ulus-devletler arasındaki alış-veriş) vardı; daha sonra sömürgeci ülkenin sömürgeleşen ülkeyi (ekonomik, siyasal, kültürel düzlemlerde) tahakküm altına alıp sömürmesinden oluşan sömürgeleşme ilişkileri gelir; bu sürecin nihai ânı, sömürgeleşmenin, sömürgeleştiren ülkeleri dahi aradan çıkarıp, geriye yalnızca sömürgeleri bırakan paradoksudur – sömürgeleştiren güç artık bir ulus-devlet değil, kü-

[44] Bkz. Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs and Space*, London: Sage 1994.

resel şirketin tâ kendisidir. Uzun vadede hepimiz, Muz Cumhuriyeti tişörtleri giymekle kalmayacağız – birer muz cumhuriyetinde yaşıyor olacağız.

Ve, tabiî ki, bu küresel kapitalizmin idealindeki ideoloji biçimi çokkültürcülüktür – ki bu da, boş bir küresel/genel konumda durarak, *her bir* yerel kültürü, sömürgecinin sömürgeleştirilen halkı gördüğü şekilde (âdetlerinin/değerlerinin dikkatlice incelenip çalışılması ve 'saygı duyulması' gereken 'yerliler' olarak) değerlendiren bir tavırdır. Ez-cümle: Geleneksel emperyalist sömürgecilikle küresel-kapitalist öz-sömürgeleştirme arasındaki ilişki, Batılı kültürel emperyalizmle çokkültürcülük arasındaki ilişkinin tamamıyla aynısıdır – küresel kapitalizmin, sömürgeci bir ulus-devlet/metropolis olmaksızın sömürgeleştirmenin paradoksu ile malûl oluşunda olduğu gibi, çok-kültürcülük de, yerel kültürler karşısında, kendi tikel kültüründe herhangi bir kökü olmaksızın Avrupa-merkezci ve babacan bir mesafe ve/veya saygı içerir. Bir başka deyişle çok kültürcülük inkâr edilmiş, ters-yüz edilmiş öz-göndergesel bir ırkçılıktan başka bir şey değildir, bir tür 'mesafeli ırkçılıktır' – Öteki'nin kimliğine/özdeşliğine 'saygı duyar', Öteki'yi kendi öncelikli evrensel konumunun mümkün kıldığı bir mesafenin ötesinde bırakması gereken, kendi-üzerine-kapanmış 'otantik' bir cemaat olarak görür. Çok-kültürcülük, kendi konumunu her tür pozitif içerikten arındıran bir ırkçılıktır (çok-kültürcü bu minalde dolaysız bir şekilde ırkçı değildir; Öteki'nin karşısına kendi kültürünün *tikel* değerlerini çıkarmaz); ancak yine de kendi konumunu, öteki tikel kültürleri uygun düştüğü ölçüde takdir etmesini (veya hor görmesini) sağlayan *evrenselliğin o öncelikli boş noktası* olarak korumaya devam eder – Öteki'nin özgüllüğüne duyulan çok-kültürcü saygı, saygı duyan tarafın üstünlüğünü kabul ettirme şeklidir.

Siyaseti, gelecekteki parametrelerini önceden tanımlamakla yükümlü, belirlenmiş kuralları olmayan bir hegemonik mücadele alanı olarak kabul eden o post-Marksist özcülük-karşıtı duruştan bakıldığında, 'Sermaye'nin mantığı' tasavvuru, tam da o eski özcü duruşun bir kalıntısı olduğu için, kolayca reddedilebilir: Standart kültürel emperyalizmden, o hoşgörülü çok-kültürcülüğe ve etnik, cinsel, vb. melez kimliklerin getirdikleri zenginliğe açılmaya geçiş, (ekonomik sürecin ideolojik-kültürel bir sonucu – efekti – olmaya indirgenmenin çok ötesinde) nihai sonucu katiyetle 'Sermayenin mantığı'nın *a priori* koordinatlarınca garantilenmiş olmayan,

uzun ve zorlu bir siyasal-kültürel *mücadelenin*, bugün ulaşmış olduğu son noktadır... Ne varki burada eklenmesi gereken hayatî nokta, etnik, cinsel, vb. çoğul kimliklerin siyasallaştırılışının ve öne sürülüşünün, daima, görünmezliğine rağmen katiyetle zorlayıcı olan bir bariyerin arkaplanında vuku bulmuş olmasıdır: Post-modern kimlik(ler) siyasetinin tüm kazanımları, Sermaye'nin akışkan dolaşımını rahatsız etmedikleri sürece, küresel kapitalist sistem tarafından içselleştirilebilmiştir – herhangi bir siyasal müdahale buna [dolaşıma] bir tehdit oluşturduğunda ise, bu tehdit önceden hazırlanmış olan bir dizi dışlayıcı tedbirle etkisizleştirilir.

Peki ya, çok-kültürcünün nötrlüğünün (kendi konumuyla sessiz sedasız bir şekilde Avrupa-merkezci bir içeriği öncelikli kıldığı için) yanlış/sahte olduğunu öne süren o bariz karşı-argümana ne demeliyiz? Buradaki akıl yürütme gerçekten de doğrudur – ancak yanlış bir sebepten ötürü. Evrensel çok-kültürcü konumun tikel kültürel arkaplanı (ya da kökleri), onun 'hakikati', evrenselliğinin gizli maskesi değildir ('çok-kültürcü evrenselcilik aslında Avrupa-merkezciliktir...') – bunun tam da tersidir: Tikel köklerin bırakmış olduğu bu leke, öznenin zaten tümüyle 'köksüz' olduğunu, evrenselliğin boşluğunda konumlanmış olduğunu gizleyen fantazmik bir paravandır. Kadın arkadaşıyla beraber gittiği restoranda garsondan masa istemek için 'İki kişilik bir masa lütfen!' diyecekken, 'İki kişilik bir yatakodası lütfen!' diyen adama dair Darian Leader'ın verdiği örneği hatırlıyorum. Burada o bildik Freudçu açıklamayı ('Tabiî aklı daha o ânda, yemek sonrası için planladığı seks gecesindeydi!') ters-yüz etmeliyiz: Saklı cinsel fantezinin bu âni müdahalesi, aslında adam için seksten daha önemli olan oral dürtü karşısında savunma işlevi gören bir paravandır.[45]

Marx 1848'deki Fransız Devrimi'ni (*'Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nda*) tahlil ederken, bu çifte yanılgıya başka bir örnek verir: Devrim'in

---

* Türkçesi; *Fransa'da Sınıf Savaşımları: 1848-1850*, Çev.: S. Belli, Sol Yay., Ank. 1988.

[45] Bkz. Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*, London: Faber & Faber 1996, s. 67-8. Leader'ın alıntıladığı bu anekdottaki tersine-çevirme, yakın zamanlarda çekilmiş olan bir Alman çubuk-dondurma (Magnum) reklâmında çok güzel bir şekilde tasvir edilmiştir. İlkin, fakir bir işçi-sınıfı çiftini tutkuyla birbirlerine sarılmış bir halde görürüz, cinsel ilişkiye girmeye karar vermelerinin ardından, kız erkeği kondom alması için yakındaki bir dükkâna gönderir, böylelikle güven içinde cinsel ilişkiye girebileceklerdir. Erkek, metal parayla çalışan kondom makinesinin olduğu koridora girer, ancak orada Magnum satan bir makine daha olduğunu görür; ceplerine bakar, ancak cebinde yalnızca bir tane 5 Markhk demir para vardır, yani hem kondoma

ardından yönetimi devralan Düzen Partisi, kamuya verdiği görüntüde Cumhuriyet'in destekçisi olmuş, ancak Restorasyon'a inancını da gizliden gizliye sürdürmüştür – üyeler önlerine çıkan her fırsatta Cumhuriyetçi ritüelleri alaya almışlar ve 'kalplerinin nerede olduğunu' mümkün olan her şekilde göstermişlerdir. Buradaki paradoks, faaliyetlerinin hakikatinin içten içe alaya alıp aşağıladıkları dışsal biçimde yatıyor oluşudur: Bu Cumhuriyetçi biçim, altında Kraliyetçi arzunun yatmakta olduğu basit sahte bir görünüm değildir – aslına bakılırsa, tam da Kraliyetçiliğe bu gizli bağlılıkları sayesinde fiilî tarihsel işlevlerini yerine getirmişlerdir – bu işlev, burjuva Cumhuriyetçi yasal düzeni uygulamaya geçirmektir. Mütemadiyen sergiledikleri bu Cumhuriyet karşıtı 'dil sürçmeleri'nin (parlamentodaki tartışmalarda Fransa'ya Krallık deyişlerinin, vs), Düzen Partisi üyelerine nasıl da büyük bir haz verdiğini vurgulayan Marx'ın tâ kendisidir: Bu dil sürçmeleri, *yüzeyde* olup biten şeylerin sosyal gerçekliği karşısında körleşmeye sebep olan bir paravan işlevi görecek fantazmik yanılgıları yaratmışlardır.

Başarısının kaynağını hâlâ bağlı olduğu tikel bir kültürel mirasta gizlendiğini varsayan günümüz kapitalizmi (örneğin, çay seremonilerini veya *Bushido* kodunu uygulayan Japon idareciler) ve aynı işlemi tersinden yürüterek Japon başarısının ardındaki tikel gizin peşine düşen Batılı muhabirler için de, *mutatis mutandis*, aynı durum geçerlidir: Tikel kültürel formüle yapılan bu göndermeler, Sermaye'nin evrensel anonimliği için kurgulanan birer paravandır. Asıl dehşet, küresel Sermaye'nin evrenselliğinin ardındaki gizli tikel içerikte değil, Sermaye'nin, nihai anlamda, açtığı yolu körlemesine takip eden anonim bir küresel makine oluşunda, ona hayat veren hiçbir Gizli Fail'in olmayışında yatar. Dehşet, (ölü evrensel) makinedeki (yaşayan tikel) hayalet değil, (yaşayan tikel) her hayaletin kalbinde işleyen (ölü evrensel) makinedir. Bundan çıkarılması gereken sonuç, bizi kabul ettirmeye zorlayan (ayrık kültürel yaşam-dünya-

---

hem de Magnum'a yetecek parası yoktur. Bir anlık kararsızlıktan sonra onu tutkuyla elindeki dondurmayı yalarken görürüz, ekranda da şu yazar 'Bazen önceliklerinizi iyi bilmeniz gerekir!' Burada özellikle ilgi çekici olan nokta, çubuktaki Magnum'un, bu 'büyük' penisin, o gayet bariz olan fallik çağrışımıdır: Son sahnede dondurmayı yalayan erkeğin gösterdiği o hızlı çekiştirme jestleri yoğun bir oral seksi andırır; dolayısıyla önceliklerinizi iyi bilmeniz gerektiğini söyleyen mesaj direkt olarak cinsel bir şekilde okunabilir: quasi-homoerotik bir oral seks deneyimi, düz heteroseksüel deneyimden daha iyidir...

larının beraber-varoluşu hakkındaki) bu çok-kültürcülük sorunsalının, esasen gerçekte bunun tam da zıttı olan şeyin, kapitalizmin dev ve ezici mevcudiyetinin, *küresel* dünya sistemi olarak görünme biçimi olduğudur: Günümüz dünyasının eşi benzeri görülmemiş bir şekilde homojenleştirilmekte olduğunun şahididir.

Mevcut eleştirel enerji, gerçekte sanki sosyal imgelemin ufku, artık kapitalizmin nihai ortadan kalkışı fikriyle oynamamıza izin vermiyormuş gibi – çünkü eğer öyle söylenebilirse, herkes *kapitalizmin 'kalıcı' olarak burada'* olduğunu zımnen kabul etmektedir –, kapitalist dünya-sisteminin temel homojenliğini kültürel farklar adına gerçekleşen mücadelelerle öylece 'dokunmadan bırakan' ikâme bir çıkış yolu bulmuştur. Böylece artık etnik azınlıkların, gey ve lezbiyenlerin, farklı hayat-tarzlarının, vs. hakları için PC savaşları vermekteyiz ve öte yandan da kapitalizm, muzafferane ilerleyişini kesintisizce sürdürmektedir. Bugünün eleştirel teorisi, kapitalizmin gem vurulamayan gelişimi için en gerekli olan işlevi 'kültürel çalışmalar' kisvesi altında yerine getiriyor, ve onun devasa mevcudiyetini görünmez kılma amacındaki ideolojik çabaya gayet etkin bir şekilde katılıyor: Post-modern 'kültür eleştirisi'nin en baskın şeklinde, kapitalizmin bir dünya sistemi olarak anılışı dahi 'özcülük', 'köktencilik', ve benzeri suçlamalara sebep olmakta. Ekonominin siyasetten arındırılışının bedeli bir anlamda siyasetin kendi alanının siyasetten arındırılışı ile ödenir: Gerçek siyasal mücadele, marjinal kimliklerin tanınması ve farklılıkların hoşgörülmesi için verilen kültürel mücadeleye dönüşür.[46]

Seçkinci ve çok-kültürcü liberalizmin sahteliği/yanlışlığı, bildiğimiz ilk büyük hoşgörülü evrenselcilik tasarısı olan Masonluğu da karakterize eden, içerik ile biçim arasındaki gerilimde yatar: Masonluk doktrini (tüm insanların Aklın ışığı temelindeki evrensel kardeşliği), ifade ve örgütlenme biçimi (kabul merasimleri olan gizli bir cemaat oluşu) ile açıkça çatışmaktadır; yani Masonluğun pozitif doktrinini yalancı çıkaran, yine ken-

[46] Tabiî, Sermaye'nin döngüsel hareketinin kültüre dışarıdan dayatılan bir şey olmadığını, en baştan beri simgesel bir fenomen olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür (Lacan, *Kapital I*'in ilk bölümünün, gösterenin mantığının kusursuz bir uygulanışı olduğunu vurgulamamış mıydı?); öte yandan kültürel fenomenlerin kendileri de, maddî üretimin alanları olmakta, sosyo-ekonomik iktidar ilişkilerinin ağına yakalanmış olmakta hiç de geri kalmazlar. Bu iki noktayı tümüyle kabullenmekle beraber, yine de, Sermaye'nin sosyo-ekonomik mantığının kültürel süreçlerin bütününü aşırı-belirleyen küresel çerçeveyi sunduğunda ısrarcı olmak gerekir.

di ifade ve örgütlenme biçimidir. Aynı şekilde, kendisini etnik kimliğin sınırlamalarını aşmış olarak gören o 'siyaseten doğru' liberal tavır (tikel etnik bir cemaatle herhangi bir bağı olmayan 'vatandaşlar dünyası' tasavvuru) da, *kendi toplumu bünyesinde*, etnisite veya cemaat sınırlamalarına yakalanmış olarak gördüğü halkın geneline karşıt biçimde konumlanan dar ve seçkinci bir üst-orta-sınıf çevresi olarak işler. Liberal çok-kültürcü hoşgörüye, Öteki'nin kültürüne hem *çok fazla*, hem de *gerektiğinden* az tikellik bahşettiren kısır döngüde hayret edilecek hiçbir şey yoktur:

• Bir yandan Öteki'yi, *gerçek* Öteki olmadığı, modern-öncesi ekolojik hikmetin, o mikroptan arınmış Öteki'si olarak karşısına geldiği müddetçe hoşgörür – *gerçek* Öteki ile (klitoridektomiyle, örtünmeye zorlanan kadınlarla, düşmanlara ölene dek yapılan işkencelerle), Öteki'nin kendi *jouissance*'ını düzenleme şekliyle yüzleştiği ân, hoşgörü sona erer. Avrupa-merkezciliğe karşı çıkan çok-kültürcüler, kayda değer bir şekilde, bilaistisna ölüm cezasına da karşı çıkar ve onu, ilkel ve barbar intikam âdetlerinin bir kalıntısı olarak atmak isterler – ve tam da bu noktada kendi saklı gerçek Avrupa-merkezciliklerini açığa vururlar (ölüm cezasına karşı öne sürdükleri tüm akıl yürütmeler, kati bir şekilde 'Avrupa-merkezcidir' – tamamıyla o liberal insan onuru ve ceza kavramlarına, ilkel vahşi toplumlardan, intikam ilkesini aşmaya kadir modern hoşgörülü toplumlara uzanan evrimsel bir şemaya dayanırlar).

• Öte yandan da kimi zaman, insan haklarının en acımasız ihlâllerini dahi hoşgörebilir, ya da en azından, kendi değerlerini Öteki'ye zorla kabul ettirmekle suçlanmaktan korktuğu için, bu ihlâlleri lanetlemeye çekinir. Kendi gençliğimde, 'cinsel devrimi' hem va'zeden hem de uygulayan Maoist öğrencileri hatırlıyorum; kendilerine Maoist Kültürel Devrim sonrası Çin'de cinselliğe karşı 'bastırmacı' bir tavrın varolduğu hatırlatıldığında, çabucak, onların yaşam-dünyasında cinselliğin çok farklı bir rolü olduğu ve bu yüzden de neyin 'bastırmacı' olduğuna dair kendi ölçütlerimizi onlara kabul ettirmeye çalışmamamız gerektiği cevabını veriyorlardı – orada cinselliğe karşı takınılan tavır, yalnızca bizim Batılı ölçütlerimizle bakıldığında 'bastırmacı' olarak görünüyordu... Evrensel insan haklarına dair Avrupa-merkezci tasavvurlarımızı Öteki'ye dayatmamamız için bizi uyaran günümüz çok-kültürcülerinde de aynı duruşu görmekte değil miyiz? Dahası bu, her şeyden önce işin geldiği ilkesini meşrulaştırmak için,

çokuluslu Sermaye'nin sözcülerince sıklıkla dile getirilen bir tür sahte 'hoşgörü' değil midir?

Anahtar nokta, bu iki aşırı ucun, yani *çok fazla* ve *gerektiğinden az* olan şeylerin birbirlerini tamamlıyor olduklarını görmektir: Eğer ilk tavır, başka bir kültürün bize acımasızca ve barbarca görünen bir uygulamasında 'kurban'ın dahi bulabildiği o özgül kültürel *jouissance*'ı (örneğin, klitoridektomi kurbanlarının, bunu genellikle aslî dişil onuru yeniden elde etmenin yegâne yolu olarak görmelerini) algılamaktan âcizse, ikinci tavır da, Öteki'nin yarılmış olduğu gerçeğini – başka bir kültürde yaşayanların kendi âdetleri ile özdeşleşmek yerine onlara karşı bir mesafe alabileceklerini ve/veya isyan edebileceklerini – o 'Batılı' evrensel insan hakları tasavvuruna yapılan bir göndermenin, böylesi durumlarda, kişinin kendi kültüründeki sınırlamalara karşı otantik bir protesto hareketini başlatacak bir dönüştürücü/aracı olarak pekâlâ işleyebileceğini – algılamaktan âcizdir. Bir başka deyişle, 'çok fazla' ile 'gerektiğinden az' arasında mutlu bir ara-nokta yoktur; dolayısıyla çok-kültürcü, eleştirilerimizi umutsuz bir rica haliyle cevapladığında, ve 'Yaptığım her şey yanlış – ya Öteki'nin maruz kaldığı adaletsizlik karşısında fazla hoşgörülüyüm, ya da kendi değerlerimi Öteki'ye dayatıyorum – peki benden ne yapmamı istiyorsun?' dediğinde cevabımız şu olmalıdır: 'Hiçbir şey! Kendi yanlış önkabullerine takılıp kaldığın müddetçe hiçbir şey yapamazsın!' Liberal çok-kültürcünün bir türlü farkına varamadığı şey, ikili 'iletişim'e giren kültürlerin her ikisinin de, bütünüyle 'kendisi olmasını' engelleyen bir antagonizma ile malûl olduklarıdır – otantik iletişimin yegâne yolu, benim içine düşmüş olduğum darboğazın, Öteki'nin içine düşmüş olduğu darboğazla aym olduğunu keşfettiğim ânda gelişebilecek 'ortak bir mücadelede dayanışmadan' geçer.

Peki bu, çözümün, her kimliğin 'melez' niteliğini kabullenmekten geçtiği anlamına mı gelir? Özgül etnik köklere herhangi bağlılığı kalmaksızın, farklı kültürel çevreler arasında özgürce akan o post-modern göçmen öznenin melezliğini yüceltmek pek kolaydır. Ne yazık ki bu yüceltimde, iki çok farklı sosyal-siyasal düzey bir araya sıkıştırılmış olur: Bir yanda, kendi (finansal, akademik...) işlerini rahatça görebilmesi için her zaman elinin altında sınırlardan sorunsuzca geçebilmesini sağlayan vizeleri olan ve 'farklılıkların keyfini sürebilen' kozmopolitan üst– veya üst-orta-sınıf akademisyen; öte yanda ise, fakirlik veya (etnik, dinî) şiddet yü-

zünden evinden sürülmüş olan fakir mülteci (veya göçmen) işçi – yüceltilen ve övülen 'melezlik'ten yalnızca, hiçbir zaman bir yere tam olarak yerleşemeyecek ve konumunu yasallaştıramayacak olmanın o açıkça gözlemlenebilen travmatik deneyimi anlayan bir özne, sınırı geçmek ya da ailesi ile buluşmak gibi çok basit görünen işleri, kaygı dolu, korkutucu ve büyük çaba harcaması gereken birer deneyim olarak gören bir özne. Bu ikincisi için geleneksel hayat tarzından koparılmak, tüm varlığını sarsan travmatik bir şok anlamına gelir – ona melezliğin ve gündelik hayatında sabit bir kimlikten yoksun oluşunun, varoluşunun göçmenliğe dönüşümünün ve hiçbir zaman kendiyle-özdeş olmamasının 'keyfini sürmesini' söylemek, sabit(leşmiş) kimliğin paranoyak 'proto-Faşist' koruyucu kalkanını, tozlaşmış kök-sapvari varlığı ile havaya uçuran bölünmüş-özneye Deleuze ve Guattari'nin düzdükleri övgülerde (en azından bunun 'popüler' halinde) işlemekte olan sinisizmin aymsını içerir. Söz konusu özne için mutlak acı ve umutsuzluk anlamına gelecek olan şey, yani dışlanmanın utancı, kendi cemaatinin meselelerine katılamama, vb. (dışsal ve gayet iyi bir durumda olan, 'normal' ve uyum sağlamış postmodern teorisyenin bakış açısıyla), tahrip edici arzu makinesinin nihai biçimi olarak övülür.

Hukukun Sol Tarafından Askıya Alınışı İçin

Peki, çok-kültürcü post-modernizmin sahteliğinin farkında olan Solcular buna nasıl tepki veriyorlar? Bu tepkide, bir araya gelmesi mümkün olmayan iki unsurun spekülatif özdeşliğini koyutlayan o Hegelci *sonsuz yargı* biçimini görebiliriz: Bu minvalde, 'Adorno (en sofistike 'elitist' eleştirel teorisyen) ve Buchanan (Amerikan sağ popülizminin en dip noktası)dır.'[47] Daha açıkça söylersek post-modern çok-kültürcü elitizmi kıyasıya eleştiren (Christopher Lasch'tan Paul Piccone'ye kadar) tüm bu solcu eleştirmenler, 'araçsal Akıl'ın (yaşam-dünyamızın bürokratikleştirilişinin ve araçsallaştırılışının) her yana nüfuz eden baskınlığı karşısında verilecek yegâne siyasal cevap olarak, beraberinde cemaat, yerel demokrasi, faal vatandaşlık gibi kavramları da getiren neo-muhafazakâr popülizmi be-

[47] Sonsuz yargının günümüzün tekno-*New-Age* dünyasındaki bir başka örneği de şu olsa gerek: 'Tin (aşkın aydınlanım, farkındalık) bir kapsüldür (o sözde 'bilişsel yetilendirici' pildir).'

nimseme riskine girmekteler.[48] Öte yandan, günümüz popülizmini gözden çıkarmak gayet kolaydır – modernleşme süreci karşısında tepkisel olarak gelişen nostaljik bir oluşum olduğuna, bu yüzden de içten içe *paranoyak* olduğuna işaret etmek yeterlidir: Yayılmakta olan hastalığın vücuda dışarıdan nüfuz etmiş bir sebebi olduğunu düşünür; ipleri gizliden gizliye oynatan ve dolayısıyla da modernleşmenin yol açtığı kederlerden tamamen sorumlu olan gizli bir failin (Yahudiler'in, uluslararası Sermaye'nin, vatan sevgisinden yoksun çok-kültürcü idarecilerin, devlet bürokrasisinin...) peşinde koşar. Ne var ki asıl sorun, bu yeni popülizmi, kapitalist modernleşme için bir engel oluşturmak yerine bu sürece giden yolun önünü açan yeni bir 'sahte şeffaflık' olarak tasavvur edebilmektir. Popülizmin avukatlığına soyunan Solcuların algılamaktan âciz oldukları şey, günümüz popülizminin küreselleşme için bir tehdit oluşturmak bir yana, onun içsel bir ürünü olmaktan öteye gidemediğidir.

Paradoks şudur ki, günümüzün asıl muhafazakârları, hem liberal çok-kültürcülüğü hem de köktenci popülizmi reddeden (küresel kapitalizmle etnik köktencilik arasındaki bağı açıkça algılayabilen) solcu 'eleştirel teorisyenler'dir. Onlar ne küresel pazar toplumuna, ne de yeni etnik köktencilik biçimlerine ait olan üçüncü bir alana, *siyasal* alana işaret ederler: Sivil toplumun, sorumlu faal vatandaşlığın (insan hakları, ekoloji vs. için verilen mücadelelerin) kamusal uzamı. Ancak buradaki sorun, bu siyasal uzamın, küreselleşmenin saldırısı ile giderek artan ölçüde tehdit ediliyor olmasıdır. Ezcümle, bu alana öyle basitçe geri-dönemeyiz, onu böylece yeniden canlandıramayız: Sermaye'nin ulus-devlet-sonrası mantığı pusuda bekleyen Gerçek olarak kaldığı sürece, küreselleşme karşısında gelişen her üç ana sol tepki biçimi de (liberal çok-kültürcülük; popülizmi, köktenci görünüşünün altında 'araçsal akla' direniş izleri arayarak benimseme çabası; siyasal uzamı mütemadiyen açık tutma çabası) uygunsuz ve kifayetsiz olacaktır. Her ne kadar bu son yaklaşım çok-kültürcülükle köktencilik arasındaki bağı algılayabilmesini sağlayan isabetli bir öngörü-

[48] Bkz. Paul Piccone, 'Postmodern Populism', *Telos* 103 (Bahar 1995). Burada aynı şekilde, Elizabeth Fox-Genovese'nin, edebiyat ve sinema teorileriyle, lezbiyen haklarıyla ilgilenen üst-orta-sınıf feminizmine karşı, sıradan çalışan kadınların fiilî endişe ve ilgilerine odaklanan, aile içinde çocuklarla ve kariyerle nasıl hayatta kalınabileceğine dair somut sorular geliştiren 'aile feminizmi'ni öne sürüşünü de not etmek gerekir. Bkz. Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism Is Not the Story of My Life*, New York: Doubleday 1996.

ye dayanıyorsa da, şu hayatî soruyu göz ardı eder: *Günümüz şartlarında küreselleşmenin belirlediği siyasal alanı nasıl yeniden yaratabiliriz?* Sermayenin küresel işleyişine dokunmayan tikel mücadeleler dizisini siyasallaştırmak, açıktır ki, yetersizdir. Bu ise şu anlama gelir: Kendisini geç kapitalist liberal demokrasinin sunduğu yapılanma bünyesinde ideolojik mücadelenin ana ekseni olarak dayatan karşıtlığı (ideoloji-sonrası evrenselci 'açık' liberal hoşgörü ile tikelci 'yeni köktencilikler' arasındaki karşıtlığı) reddetmek gerekir. Kendisini nötr, ideoloji-sonrası ve Hukuk'un üstünlüğüne dayalı bir oluşum olarak sunan liberal Merkez'e karşı, Hukuk'un nötr etki-alanını askıya almanın gerekliliğine dayanan o eski solcu motifi benimsemeli ve yeniden öne sürmeliyiz.

Tabiî ki hem Sol'un, hem de Sağ'ın, yüce veya temel bir kaygı adına hareket ederken başvurdukları, kendilerine has Hukuk'u askıya alma yolları vardır. Dreyfuss-karşıtlarından Oliver North'a dek Sağ, Hukuk'un yazılı metnini ihlal ettiğini kabullenir, ancak bunu yüce bir ulusal çıkara gönderme yaparak meşrulaştırma gereğini duyar: İhlâli, Ulus'un iyiliği için kendinden verdiği acı bir taviz, kendisini bir şekilde kurban edişi olarak sunar.[49] Sol'a ilişkin olarak da iki filmi, *Ateş Altında* ile *Watch on the Rhine*'ı anmak yeterli olacaktır. Bunlardan ilki, Nikaragua devrimi sırasında sıkıntılı bir ikileme düşen Amerikalı bir foto-muhabirini anlatır: Devrimin zafere ulaşmasından hemen önce Somozistalar karizmatik bir Sandinista liderini öldürürler; Sandinistalar da muhabirden, ölü liderlerini canlı gösteren sahte bir fotoğraf düzenlemesini ve Somozistaların liderin öldüğü iddialarını bu şekilde yalanlamasını isterler – böylelikle devrim için çabuklaştırılmış bir zafere katkıda bulunmuş, ve de uzayıp giden kanlı mücadeleyi kısaltmış olacaktır. Böyle bir edim, muhabirin tarafsız nesnelliğini ihlâl ettiği ve onu siyasal mücadelenin bir parçası yaptığı için profesyonel etik tarafından şiddetle yasaklanır; ancak muhabir yine de 'sol' bir tercih yapar ve sahte fotoğrafı istendiği gibi düzenler... Lillian Hellman'ın bir oyunundan uyarlanmış olan *Watch on the Rhine*'da ise bu ikilem çok daha akut bir haldedir: 1930'ların sonuna doğru, Nazi-karşıtı mücadeleye karışmış siyasal mültecilerden oluşan kaçak bir Alman ailesi, klasik-Amerikalı orta-sınıf bir kasaba ailesi olan uzak akrabalarının yanına Amerika'ya yerleşirler; ancak Alman aile bir müddet sonra, Ameri-

[49] Kamusal (yasal) normların sağcı bir şekilde askıya alınışına en katı örnek Eamon de Valera tarafından sunulmuş olsa gerek: 'Halkın yanlış yapmaya hakkı vardır.'

kalı akrabalarının bir tanıdığı yüzünden beklemedikleri bir tehlikeyle karşı karşıya kalırlar: Bu tanıdık mültecilere şantaj yapan bir Sağcıdır ve Alman Elçiliği ile ilişkilerini kullanarak Almanya'daki Yeraltı hareketini dahi tehlikeye sokmaktadır. Mülteci ailenin babası, onu öldürmeye karar verir, ve böylelikle de Amerikalı aileyi zor bir ikileme sokar: Nazizm kurbanlarıyla kurdukları o boş, ahlâken zorunlu dayanışma sona ermiştir; şimdi fiilî olarak taraf olmak ve bir cinayeti örterek ellerini kirletmek zorundadırlar... Sonuçta, buradaki aile de 'sol' bir tercih yapar. Soyut ahlâkî çerçeveyi askıya almaya – veyahut (Kierkegaard'ı anacak olursak) *Etik-olanı siyasal bir şekilde askıya alacak* edimlere bu 'her ân hazır oluş', 'Sol'u tanımlayan temel unsurdur.[50]

Bunlardan çıkarılması gereken ve Batı'nın Bosna savaşına verdiği tepkilerde fiiliyata dökülmüş olan ders, taraf tutmaktan kaçılamayacağıdır, zira tarafsız duruşun tâ kendisi bir taraf olmayı gerektirir (Bosna savaşında, Balkanlardaki etnik 'kabile savaşı'na dair o tüm 'dengelilik' lafları, çoktan Sırp bakış açısını benimsemiştir bile): Bu hümanitaryen liberal eşmesafeli duruş, bu anlamda rahatlıkla zıttı olan şeye dönüşebilir ve en vahşi 'etnik temizliği' dahi hoşgörebilir. Kısaca Sol, Liberal'in tarafsız nötrlüğünü ihlâl etmekle kalmaz; Sol'un asıl iddiası *böyle tarafsız bir duruşun mevcut olmadığıdır*: Liberal'in tarafsızlığı her halükârda yanlı bir bakış içerir. Liberal Merkez'in malum klişesi ise, her iki askıya-alışın da nihai kertede aynı şeye dönüştüğüdür – yani hukukun üstünlüğünü hedef alan totalitarist bir tehdite. Sol'un tüm tutarlılığı bu iki askıya-alışın, söylenenin tersine, farklı birer mantığı olduğunu ispatlamasına bağlıdır. Sağ, Etik'i ihlâl edişini evrenselcilik-karşıtı bir duruşla – yani, evrensel statüdeki her tür ahlâkî veya yasal standartı aşan kendi tikel (dinî, ulusal) kimliğine referansla – meşrulaştırırken, Sol ise kendi ihlâlini tam da gelecek olan hakiki Evrensellik'e referansla meşrulaştırır. Veyahut, başka bir şekilde söyleyecek olursak, Sol aynı zamanda hem toplumun antagonistik karakterini kabullenir (nötr bir konum yoktur, mücadele kurucudur), hem de evrenselci olarak kalmaya (evrensel özgürleşme adına konuşmaya)

[50] Şiddetin bu kabullenilişi, bu 'Etik olanın siyasetçe askıya alınışı', en 'hoşgörülü' liberal duruşun dahi geçemeyeceği limiti oluşturur – 'radikal' post-kolonyal Afro-Amerikan çalışmaların, fiilî dekolonizasyon sürecinde şiddetin kaçınılmaz olduğuna dair Frantz Fanon'un o temel içgörüsü karşısında kapıldıkları tekinsizlik hissini bu minvalde iyi değerlendirmek gerekir.

devam eder: Solcu bakış açısında, sosyal hayatın radikal antagonistik – yani *siyasal* – karakterini, 'taraf olmak' gereğini kabullenmek, nihai anlamda *evrensel* olmanın yegâne yoludur.

Bu paradoksu nasıl kavrayabiliriz? Bunu yalnızca ve yalnızca, *eğer antagonizma evrenselliğin tâ kendisindeyse* – yani eğer evrensellik, Bütün'ü işlevsel parçalara ayıran mevcut bölünmeyi meşrulaştıran 'sahte/yanlış' somut evrensellik ile, 'soyut' evrenselliği arzulayan o imkânsız/gerçek talep (Balibar'ın *égaliberté*'si) arasında bölünmüş veya yarılmışsa tasavvur edebiliriz. Gerçek anlamıyla Solcu olan bir siyasal jest, 'her biri kendi yerine' diyen o sağcı sloganla taban tabana zıt bir şekilde hareket etmeli ve mevcut somut evrensel düzeni *kendi semptomu* adına – bu düzene ait olsa da, içinde 'uygun bir yeri' olmayan o 'oturnamış parça' (yasa-dışı göçmenler veya evsizler) adına sorgulamalıdır. Bu *semptomla özdeşleşme* süreci, soyut evrensel tasavvurun ardında saklı olan tikel içeriği açığa çıkarmayı ve nötr evrenselliği (insan haklarındaki 'insan'ın aslında beyaz, erkek, mülk-sahibi... oluşundaki gibi) sahte olduğu için reddetmeyi amaçlayan o bildik ideoloji-eleştirisi çabasının kati ve zorunlu öbür-yüzüdür: *Somut pozitif düzene dâhil olan dışlanmışı, içimizdeki istisnayı, 'sefil'i, hem de dokunaklı bir kararlılıkla, gerçek evrenselliğin vücut bulduğu yegâne nokta olarak öne sürmeli, onunla özdeşleşmeliyiz.*

Örneğin, bir ülkede yaşayanları 'tam' vatandaşlar ve geçici göçmen işçiler olarak alt-gruplara ayırmanın, 'tam' vatandaşlara öncelik tanıyıp göçmenleri kamusal alandan dışladığını göstermek kolaydır (benzer bir şekilde, erkek ve kadın da, evrensel ve nötr 'insan' türüne ait iki eş cins değildir – mevcut haliyle söz konusu türün içeriği, dişiliğin 'bastırılışını' içerir). Buna karşıt bir işlem olan '*evrenselliği dışlanan nokta ile özdeşleştirme*' ise (mevcut hegemonyanın 'ilerici' bir tahribine imkân tanıdığı için) hem teorik, hem de siyasal düzeyde çok daha üreticidir – yukarıdaki örnekte, hepimiz göçmen işçileriz dediğimiz ân bu işlemi yerine getirmiş oluruz. Hiyerarşik olarak yapılanmış bir toplumda evrenselliğin ölçütü, verili bölümlerin 'en altta olanlarla', yani diğerler*ince* ve diğerler*inden* dışlanmış olanlarla nasıl bir ilişki içinde olduğudur (örneğin eski Yugoslavya'da evrensellik, tüm diğer milletlerce aşağılanan Arnavut ve Bosnalı Müslümanlarca temsil edilmekteydi). 'Sarajevo Avrupanın başkentidir' diyen o dokunaklı dayanışma ifadesi de, bu minvalde, işte bu

evrenselliği vücuda getiren istisna tasavvurunun bir örneğidir: Aydınlanmış liberal Avrupa'nın Sarajevo ile ilişkilenme biçimi, gerçekte kendisiyle ve kendi evrensel tasavvuruyla kurduğu ilişkiyi gözler önüne serer.

Başvurmuş olduğumuz örnekler, sol evrenselciliğin, nötr evrensel içeriklere (ortak bir insanlık tasavvuruna, vs.) bir tür geri-dönüş peşinde olmadığını açıkça gösteriyor; burada anlatılmak istenen şey daha çok, sadece ve sadece yapısal olarak yerinden-edilmiş, 'çığrından çıkmış' tikel bir unsurda varolabilen (Hegel'in diliyle, 'kendisi-için' olabilen) bir evrenseldir: Verili bir sosyal Bütün içinde evrensel boyutun yerine-geçen şey, tam da, tikel kimliğini bütünüyle fiiliyata dökmesi engellenmiş olan böyle bir öğedir. Yunan *demos*'u, ne halkın çoğunluğunu içerdiği için, ne de sosyal hiyerarşide en alt noktada bulunduğu için evrenselliğin yerine geçmiştir; bunun yegâne sebebi, *mevcut hiyerarşi bünyesinde uygun bir yerden yoksun oluşu*, çatışmalı, kendiyle çelişen belirlenimlerle malul bir alan oluşu – daha çağdaş terimlerle söyleyecek olursak, bir 'performatif çelişkiler alanı' oluşudur (kendilerine eşitlenmiş gibi – *logos* cemaatine dahillenmiş gibi – davranılmıştır ki, bu cemaatten dışlanmış olduklarından haberdar olabilsinler...). Marx'ın o klasik örneğini alacak olursak, 'proletarya' en dipteki, en çok sömürülmüş sınıf olduğu için değil, tüm varlığıyla 'yaşayan bir çelişki' olduğu için – yani kapitalist sosyal Bütün'deki temel dengesizliği ve tutarsızlığı vücuda getirdiği için evrensel insanlığı temsil etmektedir. Bu noktada Evrensellik boyutunun, hangi kati anlamda küreselleşme ile karşıt olarak konumlanmış olduğunu görebiliriz: Evrensel boyut, içinde uygun bir yeri olmaksızın Bütün'e ait olan, o yerinden-edilmiş semptomatik öğenin 'ışığıyla parıldar'. Bu sebeple, melezlik tasavvurunun muhtemel ideolojik işleyişlerini hedef alan eleştirel bir yaklaşım, katiyetle ve kesinlikle tözsel kimliklere dönüşün avukatlığına soyunmamalıdır – asıl yapılması gereken *melezliği Evrenselin vücuda geleceği alan olarak öne çıkarmak, benimsemektir*.[51]

[51] Burada andığımız evrensellik, dolayısıyla, belirli ve kati bir içeriği olan pozitif bir evrensellik değil, boş bir evrenselliktir, kendi sınırlarını belirleyen pozitif bir tasavvurdan yoksun olan, yalnızca, kendi darboğazını siyasallaştıran tikel bir öznenin maruz kaldığı adaletsizliğin deneyimlenişi kisvesi altında varolabilen bir evrenselliktir. Buna verilecek Habermasçı cevap, tabii, öznelerin içinde oldukları darboğazı 'adaletsizlik' olarak deneyimlemelerinin, kendi protestolarında işlemekte olan içsel bir normatif yapının varlığına işaret ettiğidir, Rancière'in söylemek istediği şey ise, bu söylenenin tam da daha en baştan kaçınılması gereken felsefi bir tuzak olduğudur: Bu 'boş evrenselliğin'

Diğer pratikleriyle beraber *queer* taleplerini, her cinse uygun 'yer'ler tayin eden küresel Düzen temsilcilerinin 'normatif heteroseksüellik' mukavemetlerini devam ettirdikleri sürece, tabiî ki kendi cinsel pratiklerinin veya hayat tarzlarının 'özgüllüğü içinde' tanınması talebine indirgeyemeyiz, zira bu taleplerde, küresel düzeni ve onun dışlayıcı hiyerarşik mantığını sarsan bir şey vardır; mevcut düzen karşısındaki bu 'çığrından çıkmış' halleriyle '*queer*'ler, evrensellik boyutunu temsil ederler (ya da, daha doğrusu, *edebilirler* – zira siyasallaşma, nesnel sosyal konumumuza önceden kazınmış olan verili bir şey değildir; özneleşme sürecinden geçmeyi gerektirir). Ekonomik mücadele ile *queer*'in o 'yalnızca kültürel' tanınma mücadelesi arasındaki soyut ve siyaseten geriletici karşıtlığa karşı çıkan Judith Butler, gayet güçlü bir argüman geliştiriyor:[52] Cinsel yeniden-üretimin aldığı sosyal biçim, 'yalnızca kültürel' olmanın çok ötesinde, sosyal üretim ilişkilerinin tam ortasında konumlanmıştır; yani çekirdek heteroseksüel aile, kapitalist mülkiyet, mübadele, vs. ilişkilerinin anahtar nitelikteki unsurlarından ve ön-şartlarından biridir; bu yüzden de *queer* siyasal pratikler normatif heterosekselliği sorguladıkça ve eleştirdikçe, kapitalist üretim tarzının tâ kendisi için potansiyel bir tehdit oluşturabileceklerdir... Benim bu teze tepkimse iki aşamalı: *Queer* siyaseti, kendi özgül mücadelesini, – amaçları gerçekleştiğinde – kapitalizmin potansiyellerini zayıflatacak bir şey olarak 'mecazlaştırabildiği' sürece bütünüyle benimsiyorum. Ne var ki, bunun yanında, halen süregiden o 'siyaset-sonrası' hoşgörülü çok-kültürcü rejime dönüşümün şartlarında, günümüz kapitalist sisteminin bu *queer* talepleri nötrleştirebildiğini, özgül birer 'hayat tarzı' olarak kendi içine emebildiğini düşünüyorum. Zaten kapitalizmin tarihi, baskın ideolojik-siyasal yapının, kendi mevcudiyetini tehdit eden hareket ve talepleri teker teker ehlileştirmeyi (tahrip kapasitesi yüksek sivri uçlarını törpülemeyi) nasıl başardığının uzun tarihi değil midir? Cinsel özgürlük taraftarları, tekeşlilik lehindeki cinsel baskıyı uzun bir zaman boyunca kapitalizmin yaşam şartlarından biri olarak düşündüler – şimdiyse, kapitalizmin 'aykırı' cinsellik biçimlerini ve cinsel hazlara rastgele dalmayı hoşgörmekle kalmayıp, faal bir şekilde teşvik ettiğini ve elinden geldiğince sömürdüğünü gayet iyi biliyoruz. Ya *queer* taleplerini

belirli ve kati bir içeriğe her bir dönüştürülüşü, kendi radikal karekterine ihanet etmiş olacaktır.

[52] Bkz. Judith Butler, 'Merely Cultural', *New Left Review* 227 (Ocak/Şubat 1998), s. 33-44.

de aynı kader beklemekteyse?[53] Sadomazoşizmden biseksüellüğe ve *drag* performanslarına kadar farklı cinsel pratik ve kimliklerin yayılışı (Foucault'nun terimleriyle) mevcut biyo-iktidara bir tehdit oluşturmaktan ziyade, esasen tercihini açıkça çoğul ve kaygan kimlikleşme şekillerince karakterize edilen bir özneleşme kipinden yana kullanan mevcut küresel kapitalizm şartlarının ürettiği temel cinsellik biçimini oluştururlar.

Bu halde Solcu konumu belirleyen anahtar unsur, *Evrenselciliğin* benimsenerek öne sürülüşü ile, tikel bir mücadeleye girişmiş olan kişinin durduğu o *bölücü* konumun eşitlenişidir: Gerçek evrenselciler, farklılığa gösterilmesi gereken küresel hoşgörüyü ve herkesi kapsayan birlik –ve– beraberliği va'zedenler değil, kendilerini coşkuya getiren Hakikat'in öne sürülüşü için tutkulu bir mücadele verenlerdir. Buradaki teorik, dinî ve siyasal örnekler hiç de azımsanamayacak kadar çoktur: 'herkes kurtarılabilir, zira İsa'nın gözünde ne Yahudiler, ne Yunanlılar, ne erkekler, ne de kadınlar vardır...' diyen o kayıtsız-şartsız Hıristiyan evrenselciliğinin muhtelif 'sapmalarla' mücadeleye girişen proto-Leninist bir militana dönüştürdüğü Aziz Pavlus'tan (bütün insanlığın 'kurtuluşunu' amaçlayan teorisindeki evrenselciliğin öbür yüzünde sınıf mücadelesi kavramının durduğu) Marx'a ve Freud'a, ve tabii büyük siyasal figürlere dek uzanır – mesela De Gaulle, 1949'da neredeyse tek başına İngiltere'den Alman işgaline karşı direniş çağrısı yaptığında, aynı zamanda Fransa'nın evrenselliği adına da konuşmaktaydı, ve *tam da bu sebeple*, kendisi ve 'Mısır tarzı zevkler'le iştigâl etmeyi tercih edenler arasında radikal bir yarık, bir çatlak olduğuna işaret etmekteydi.

Badiou'nun sözleriyle söylersek, (yeni evrensel Hakikat'in şiddetli ve olumsal bir şekilde öne sürülüşü ile harekete geçirilen) bu mücadelenin terimlerini, Varlık'ın düzenine ait terimlere dökmekten, ve bir dizi po-

---

[53] Butler, tikel bir sosyal hareketi karakterize eden şeyin diğer hareketlerle arasındaki dışsal fark olmadığını, kendi içsel öz-farklılığı olduğunu vurgular. Laclau'yu izleyerek ben de bu farkın Evrensel'in işlenişinin alanı olduğunu, fiilî varoluşuyla Evrensellik'in, tikel bir ânın kendi özdeşliğini edinmesini engelleyen o şiddetli, parçalayıcı öz-farklılık olduğunu söylemek istiyorum (örneğin, *queer* hareketinin tikel talepleri ile evrensel anti-kapitalist itici gücü arasındaki öz-farklılık). Butler, Evrensellik'in şiddetli bir eriyiş ve dışlanma alanı olduğunu söylüyor ve bu yüzden de ona karşı direnilmesi gerektiğini savunuyor – onunla bu konuda ayrılarak, tam da bu yüzden *ona sıkı sıkıya tutunulması gerektiğini* iddia ediyorum.

zitif nitelik tarafından tanımlanan iki sosyal varlık arasındaki bir mücadele olarak tasavvur etmekten kaçınmanın hayatî bir önemi vardır. Aksi halde sınıf mücadelesini, (üretim tarzındaki konum, vs. gibi) belirli bir pozitif özellikler kümesine sahip sosyal gruplar olarak tanımlanmış 'sınıflar' arasındaki mücadeleye indirgeyen Stalinizmin hatâsına düşmüş oluruz. Gerçek bir radikal Marksist bakış açısıyla bakıldığında, her ne kadar sosyal bir grup olarak 'işçi sınıfı' ile, evrensel Hakikat için mücadele eden militanın işgâl ettiği konum olarak 'proletarya' arasında bir bağlantı mevcutsa da, bu bağlantı belirleyici bir nedensel ilişki değildir ve söz konusu iki düzlemin katiyetle ayrıştırılması gerekir: Bir 'proleter' olmak, en azından ilkesel olarak, *herhangi* bir birey tarafından benimsenebilen (Devrim sayesinde Kurtuluş'u hedefleyen sınıf mücadelesi bünyesindeki) *öznel bir duruşu* varsaymaktan geçer – dinî terimlerle söyleyecek olursak, yapıp ettiği (iyi) işlerin hiçbirine bakılmaksızın her birey 'İnayet'e mazhar' olabilir ve proleter bir özne olarak çağrılabilir. Dolayısıyla sınıf mücadelesinin karşıt taraflarını birbirlerinden ayıran çizgi 'nesnel' değildir, iki pozitif grubu birbirinden ayıran bir çizgi değildir – nihaî anlamda, *radikal şekilde özneldir*: Bireylerin Hakikat-Olayı karşısında edinmiş oldukları konumu içerir. Öznellik ve evrenselcilik, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan şeyler olmamalarının da ötesinde, madalyonun iki yüzüdürler: 'sınıf mücadelesi'nin yönelimi, tam da bireyleri 'proleter'in öznel duruşunu benimsemeleri için çağırdığı zaman evrenseldir ve bilaistisna herkesi hedefler. Seferber etmiş olduğu bölünme, iyice tanımlanmış olan belirli iki grup arasındaki bir bölünme değildir – Varlık'm Düzeni'ne ait olan sosyal bölünmeleri 'çaprazlayarak' kesen, ve, kendilerini Hakikat-Olayı'nın çağrısında tanı(ml)ayarak onun takipçisi olanlarla, onu reddeden veyahut görmezden gelenler arasındaki bir bölünmedir. Hegel'in diliyle, gerçek Evrensel'in varoluşu (Varlık'ın herkesi/her şeyi içeren küresel Düzeni'nin o sahte/yanlış 'somut' Evrenselliğinin tersine) namütenahi uzayıp giden ve durmaksızın bölünüp ayrışan bir mücadelenin varoluşudur; nihai kertede bu bölünme, Evrenselliğe dair iki temel tasavvur (ve bunlara eşlik eden pratikler) arasındaki bir bölünmedir: Varlık'ın Düzeni'nin pozitifliğini bilginin ve eylemin nihai ufku olarak savunanlarla, Hakikat-Olayı'na ait olan boyutun verimliliğinin Varlık'm Düzeni'ne indirgenemez (ve onun terimleriyle açıklanamaz) olduğunu kabullenenler arasındaki bir bölünme.

Nazizm'i Komünizm'den ayıran nihaî uçurum işte budur: Nazizm için bir Yahudi, sadece ve yalnızca bir Yahudi olduğu için, kendi dolaysız doğal nitelikleri yüzünden, 'olduğu şey olduğu için' suçludur; buna karşılık Stalinizmin en karanlık günlerinde dahi burjuvazi veya aristokrasi üyesi olan birisi *bu haliyle*, yani dolaysız bir şekilde kendi sosyal statüsü yüzünden suçlu ilân edilemez – ne kadar daraltılmış olsa da, her zaman bir özneleşme süreci söz konusudur; sınıf mücadelesine katılım öznel olarak verilen karar edimine dayalıdır. Ne kadar sapkınca olsa da, 'itiraf'ın Stalinist gösteri mahkemelerindeki zorunlu işlevi bu farkı açıkça ortaya koyar: Hainin işlemiş olduğu suçun yürürlüğe girebilmesi için sanığın itiraf etmesi, yani suçunu öznel bir şekilde üstlenmesi gerekir – öte yandan, bir Yahudi'nin Almanya aleyhine bir komplonun bir parçası olduğunu itiraf etmesi gibi benzer bir durum, açıkça anlamsız olacaktır. İşte tam da bu noktada, Nazi *Holocaust*'unun, Leninizmin eski Hâkim sınıfları tasfiye edişinin izleri üzerinde yürüdüğünü (her iki durumda da insanların, yaptıkları şeyler yüzünden değil, oldukları şey oldukları için öldürüldüklerini) öne süren revizyonist tarihçilerin bu iddiaları, gerçeği ıskalamış olur.

Bu yüzden, Nazi Holocaust'unun, Komünistlerin Sovyet Devrimi sonrasında düşmanlarını tasfiye edişlerini takip etmekle kalmayıp, nedensel olarak bu tasfiye düşüncesi ile şartlanmış olduğunu (bir tepki, veyahut, bir tür önleyici saldırı olarak kavramsallaştırılmış olduğunu) iddia eden anti-Komünist revizyonist tarihçinin tezi de asıl noktayı tümüyle ıskalamış olur. Revizyonistler Yahudi komplosuna karşı Nazi mücadelesinin Komünist sınıf mücadelesinin bir tekrarı/kopyası olduğunu vurgulamakta pekâlâ haklıdırlar – ne var ki bu olgu, Nazileri masumlaştırmak bir yana, Nazizm ile Komünizm arasındaki farkı bir kez daha gözler önüne serer: Komünistlerin, sosyal yapının çekirdeğine içkin bir antagonizma olarak görmüş oldukları şey, Nazi ideolojisi ile belirli bir ırka (Yahudilere) has biyolojik bir niteliğe indirgenerek 'doğallaştırılmıştır'. Sınıf mücadelesi ile bölünmüş/katedilmiş, bünyesindeki herkesi taraf olmaya mecbur eden bir toplum tasavvuru yerine, dış kaynaklı bir düşmanın tehdidi altındaki yek-pare bir gövde olarak toplum anlayışı çıkar ortaya: Yahudi, aramıza sızmış olan yabancı bir tehdittir. Sonuç olarak, Komünist devrimci terörün ve Nazi *Holocaust*'unun aslında aynı totalitarist şiddetin iki hali olarak tasavvur etmek, bizi tümüyle yanlış bir yöne götürür (ilkinde Biz ile Onlar – yani düşman – arasındaki uçurum ve düşmanın ortadan kaldı-

rılışı, sınıf farkı açısından meşrulaştırılır – karşıt sınıfın üyelerini öldürmek meşrudur; diğerindeyse yürütülen tasfiye ırk farkı açısında meşrulaştırılır – Yahudileri öldürmek meşrudur): Nazizmin asıl dehşeti, sosyal antagonizmayı ırk ayrımına dönüştürerek yerinden-edişinde/doğallaştırışında, ve böylelikle de Yahudileri, neler yapmış olduklarından ve kendi durumlarını nasıl özneleştirdiklerinden tümüyle bağımsız bir şekilde, sadece Yahudi oldukları için suçlu ilân edebilmesinde yatar.

Dışkıyla Özdeşleşmenin Müphemliği

Sosyal yapının (varlığıyla evrenselliğe vücut veren) tekil/aşırı bir parçasını, bir *singulier universel*'ı öne çıkarmak, Rancière'e göre özneleşme sürecinin önemli bir parçasıdır. Belki de *singulier universel*'ın bu mantığı, Badiou'nun düşüncesi gibi Hristolojiktir: En nihai 'evrensel tikel', bütün insanlığı temsil eden tikel bir birey olan İsa değil midir? Bu minvalde Hıristiyanlığın devrimci niteliği, 'semptomla özdeşleşme' mantığıyla kusursuz bir uyum içinde hareket ederek, gerçek Evrensel'in yerine-geçen bu tikel noktayı doldurması için, 'insanların en Yücesi'ni filan değil de, bu alenen dışkısal a(r)tığı önermiş olmasında yatmaz mı? Yalnızca bu a(r)tıkla özdeşleşerek, yani *imitatio Christi* aracılığıyla kişi 'sonsuzluğa ulaşabilir' ve gerçekten evrensel olabilir. Ancak bununla beraber, bu Hristolojik göndermenin 'semptomla özdeşleşme' jestinin siyasal verimliliğindeki muhtemel bir sınırlılığı görünür kıldığı da pekâlâ söylenebilir.

Hıristiyanlığın tüm teorik yapısı böylesi bir dışkıyla özdeşleşmeye dayanır – iki hırsızın yanıbaşında ızdırap içinde ölen, acı çeken İsa'nın o zavallı figürüyle özdeşleşme. Hıristiyanlığı Hâkim ideoloji haline getiren ince oyunsa, bu radikal dışkısal özdeşleşme ile, mevcut hiyerarşik sosyal düzeni olduğu gibi kabullenmenin bir araya getirilişidir: 'zengin ve fakir, dürüst ve günahkâr, efendi ve köle, erkek ve kadın, komşu ve yabancı – hepimiz İsa'da birleştik'. Her ne kadar bu dışkısal özdeşleşme ('onların da Tanrı'nın çocukları olduklarını unutma' motifinde olduğu gibi) zengin ve muktedir olanlara konumlarının nazik ve olumsal olduğunu hatırlatarak fakirler için şefkât ve merhameti zorunlu kılmışsa da, onları işgâl etmiş oldukları konumlarıyla olumlamış, hattâ mevcut iktidar ilişkilerine açıkça isyan etmeyi ölümcül bir günah hâline getirmiştir. 'Hepimiz – Yahudi'yiz, Siyah'ız, geyiz, Sarajevoluyuz...' türünden ifadeler dolayısıyla gayet müphem bir şekilde işleyebilirler: Kendi çıkmazlarımızın aslında

gerçek kurbanlarınkine eşdeğer olduğuna dair biraz fazla acele bir iddiaya *da* yol açabilirler – başka bir deyişle bunlar, dışlanmış olanların kaderinin sahte mecazî evrenselleştirilişini *de* pekâlâ beraberinde getirebilir.

Solzhenitsyn'in *Gulag* üçlemesi Batı ülkelerinde yayımlandığında, kimi 'radikal' solcu çevrelerde 'kendi tüketici Batı toplumumuzun *da* baştan aşağı nasıl devasa bir *Gulag* olduğunu, Hâkim ideolojinin zincirleriyle nasıl buna hapsolmuş olduğumuzu – hattâ bizim durumumuzun daha kötü olduğunu, zira kendi çıkmazlarımızın farkında dahi olmadığımızı' vurgulamak pek bir moda olmuştu. Yakın bir zamanda yapılmış klitoridektomiyle ilgili bir söyleşide ise 'radikal' bir feminist, gayet dokunaklı bir şekilde, tüm Batılı kadınların *da* aslında (zorla) sünnet edilmiş olduklarını, zira erkeklere çekici görünmek için zorlayıcı diyetlere, katı bir beden disiplinine ve acı verici yüz gerdirme ve göğüs büyültme ameliyatlarına katlanmak zorunda olduklarını belirtiyordu... Her ne kadar bu ifadelerde birer hakikat unsuru yok değilse de, üst-orta-sınıftan radikal bir öğrencinin 'Berkeley kampüsünün de koca bir *Gulag*' olduğuna dair o dokunaklı ifadelerinde, sahte bir tavrın altına gömülmüş olan başka bir şeyler vardır. Bu minvalde, J. F. Kennedy'nin 1963'te Berlinlilerle dayanışma vurgusu yapmak için söylemiş olduğu '*Ich bin ein Berliner*' cümlesinin, dışlanmışla/kurbanla özdeşleşmenin en çok bilinen örneği olması fazlasıyla manidar değil midir? Açık ki, Rancière'in aklında olan ifade bu değildir – ilginç bir şekilde, dilimize geri çevrildiği zaman (bir gramer hatâsı yüzünden) 'Ben bir Berlinliyim' değil de 'Ben bir çöreğim' anlamına gelir.

Bu çıkmazdan kurtulmanın yolu gayet kolaydır: Patetik olanla özdeşleşmedeki otantikliğin ölçüsü, sosyal-siyasal veriminde yatar. Yani sorulacak soru şudur: Bu bizi nihaî olarak ne gibi tasarruflara götürür? Veyahut: *singulier universel*'in siyasal duruşunun, (Rancière'in verdiği adla) *polis* düzeni üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Biri kendi-üzerine-kapalı, diğeri de gerçek siyasal taleplere açık olmak üzere iki farklı polis (varlık düzeni) arasında meşru bir ayrıma gidilebilir mi? 'Siyasete has bir polis-düzeni' var mıdır? Buna verilecek (ve Badiou tarafından dahi paylaşılacak olan) Kantçı cevap şudur: Polisin (Varlık'ın Düzeni'nin) siyasetle (Hakikat-Olayı ile) her özdeşleştirilişi – bir başka deyişle, sayesinde Hakikat'in kendi kendisini, Varlık'ın sosyal-siyasal Düzeni'nin kurucu ve ya-

pılandırıcı ilkesi olarak koyutladığı her usûl ve süreç, aslında amacının tam da zıttı olan şeye, Stalinist *désastre* örneğinde gördüğümüz 'polisin siyasetine', devrimci Terör'e dönüşür. Sorun şudur: Bu semptomla özdeşleşme ve *universel singulier*'i benimseme ânını doldurabilecek kati/belirli bir içerik bulmaya çalıştığımız ân ('Hepimiz göçmen işçileriz' diyen işçiler, fiilen ne istiyorlar?' veya 'Polis İktidarından talepleri ne?' diye sorduğumuz ân), *égaliberté*'nin radikal evrenselliği ile tikel kimliklerin 'postmodern' savunusu arasındaki karşıtlık, intikam arzusuyla yeniden yüzeye çıkar – ve gey siyasetinin kilitlenmesinde gördüğümüz de tam olarak budur; 'gey'ler, kamusal söylemce tanınıp muhatap alındıkları ân kendi siyasetlerindeki özgüllüğe halel geleceğinden korkuyorlar: 'Kendi tikel hayat tarzınızı koruma altına almak için *eşit haklar* mı istiyorsunuz, yoksa *özgül haklar* mı?' Buna cevap, *singulier universel*'in o dokunaklı/acınası jestinin, verilmesi istenen kararı kendi tatminini namütenahi *erteleyerek* öteleyen histerik bir jest olduğudur. Yani: *singulier universel*'in jesti, Polis/İktidar yapısını *imkânsız* taleplerle, 'reddedilmek için dillendirilen' taleplerle deyim yerindeyse bombalayarak serpilip gelişen bir jesttir. Onun mantığını şudur: 'Senden bunu yapmanı talep ederek, aslında bunu yapmamanı talep ediyorum – zira *bu o değil*.' Buradaki durum, kati olarak karar-verilemez bir durumdur. Söz konusu radikal tasarıya Polis Düzeni ile anlaşılarak 'ihanet edilebileceği' ne kadar muhtemelse (devrimci radikallerin bitmek bilmeyen yakınmaları budur: Reformistler iktidara geçtiklerinde yalnızca biçimi değiştirir ve sonra da eski efendilere tümüyle uyum sağlarlar), bunun zıttı olan ve mevcut iktidar ilişkilerine ılımlı bir reformizmden çok daha iyi uyum sağlayabilen sahte bir radikalleşme de o kadar muhtemeldir.[54]

Burada bir adım daha ileri gitmek, *universel singulier*'in benimsenip

---

[54] Richard Rorty'nin 'radikal' kültürel çalışmalar elitistlerine karşı yakın zamanda giriştiği polemikteki hakikat kırıntısını tam da bu noktada aramak gerekir (bkz. Richard Rorty, Achieving Our America, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998): İktidar'ın o mitik hayaletini radikal bir şekilde sorguluyormuş gibi gözükseler de, mevcut iktidar ilişkilerine yönelik herhangi bir tehdit oluşturmaksızın bu ilişkilerin yeniden-üretimine pekâlâ uyum sağlamaktadırlar – veyahut, Walter Benjamin'in tezini almtılayacak olursak, mevcut iktidar ilişkileri *karşısında* gösterdikleri bu radikal muhalif tavır, bu ilişkiler *bünyesinde* kusursuz bir şekilde işleyebiliyor oldukları gerçeğiyle beraber gider; aynı, mütemadiyen şikâyet ettiği sömürü ağına kusursuz bir şekilde uyum sağlayabilen ve dolayısıyla da bu ağın yeniden-üretimini sağlayan histerik gibi...

savunulduğu ifadeleri dile getiren iki farklı özne arasında yeni bir ayrıma gidilmelidir: Acaba bu ifade, kendi tikel sıkıntısını tüm evrenselliğiyle 'insanlığı' temsil eden bir şey olarak öneren o *dışlanmış kurbanın tâ kendisine* (eski Atina'da *demos*'a; Fransız Devrimi'nde *troisième état*'ya; günümüzde ise Yahudilere, Filistinlilere, Siyahlara, kadınlara, geylere...) ait olan dolaysız bir ifade midir, yoksa, *başkalarınca*, ilgisini esirgemeyen 'aydın kamuoyu' tarafından dile getirilen bir dayanışma ifadesi midir? Bu iki işleyiş kipi birbirleriyle nasıl bir ilişki içindedir? Söz konusu fark, evrensel Kamuoyu'nun 'Biz hepimiz – *onlarız* (o dışlanmış parça-olamayan-parçayız)!' demesi ile, o dışlanmış parça-olamayan-parçanın 'Biz gerçek Evrensel'iz [Halk'ız, Toplum'uz, Millet'iz]' demesi arasındaki farktır – bu ters-yüz ediş her ne kadar simetrikmiş gibi gözükse de hiçbir zaman dolaysızca simetrik sonuçlar üretmez. Burada karşımıza gelen şey, (ideolojik) görünümü yaratan mekanizmanın anahtar nitelikteki bir unsurudur. Asimetrik bir sonuç üreten simetrik bir ters-yüz ediş. Örneğin Marx'ta 'geliştirilmiş' denklik biçiminin 'genel' denklik biçimine ter-yüz edilişi (A metasının değerini B, C, D, E, F... meta dizisi ile belirlediği bir durumun, A metasının B, C, D, E, F... meta dizisinin değerini belirlediği – bünyesinde taşıdığı – bir duruma ters-yüz edilişi) fetişizme yol açar. Bir başka deyişle A'ya, diğer metaların dengi olarak işleyebilmesi için gizemli bir içeriğe sahip olması gereken meta aurasını bahşetmiş olur.

Hegel de en derin spekülatif kaymaları, bir düşünce alanının tümünde gerçekleşen değişiklikleri ekseriyetle böyle basit bir simetrik ters-yüz edişle gerçekleştirir. 'Benlik Tözdür' ifadesi kesinlikle 'Töz Benliktir' ifadesine özdeş değildir: İlki Benliğin Töze basitçe boyun eğişini ('kendimi sosyal Tözüme aidiyetimde tanıyorum'), ikincisi ise Tözün tâ kendisinin özneleşmesini anlatır. XIV. Louis 'Ben Devletim' dememiştir, kullandığı ifade '*L'État c'est moi*'dir – yalnızca ikinci ifadede sınırlı bir Benlik, Tözün tâ kendisinin hakikati olarak koyutlanmış olur. Böylelikle XIV. Louis bir kararname çıkardığında, konuşan yalnızca kendisi (bu sınırlı birey) değildir – onun aracılığıyla (tam da o Lacancı '*moi, la vérité, parle*' [ben, gerçek, konuşuyor] anlamında) konuşan, aslında Tözün tâ kendisidir. Bu noktada, ters-yüz edişin zorunlu oluşunda, Hegel'in en hayatî içgörülerinden biri yatar: Öznenin Töze tâbiyetini [aidiyetini] koyutlayan o sözde ılımlı ve sade jest, eninde sonunda kendisini, aslında tam da zıttı olan şeyin, Tözün özneleşmesini temsil eder bir halde bulur. Yine bu

noktada Hıristiyanlığın özünün yatmakta olduğunu görürüz: İnsanın kutsal bir varlık oluşunun yanında, *Tanrı'nın tâ kendisi de insana dönüşmelidir* (hem de insanın sahip olduğu tüm o sınırlı nitelikleriyle). Aynı sebepten ötürü, 'hayat bir yanılgıdır' ile 'yanılgı hayattır' aynı şey değildirler: 'hayat bir yanılgıdır', dünyevî hayatımızın yanılgıya dayandığına dair Barok bir melankolik farkındalığın ifadesi iken, 'yanılgı hayattır' ise, aşkın bir 'hakiki' gerçekliğin peşinde sürüp giden 'nihilist' arayışın karşısına dikilerek, görünüşlerin oyununu tümüyle benimseyen olumlayıcı bir Nietzschegil tavır içerir. Veyahut, kendi örneğimize dönecek olursak, 'Hepimiz [tüm ulus] göçmen işçileriz' ile 'Biz [göçmen işçiler] hakiki ulusuz', aynı şey değildirler.

Edimi Üstlenmek

Sanırım, başladığımız noktaya geri dönmemiz gereken ân işte budur: Şimdiye dek uğraşmakta olduğumuz yazarlar bu siyasal evrenselleşme adımını gerçekleştirebilmek için ne kadar donanımlıdırlar? Burada, Althusser göndermesi ile başlamış olmaları hayatî bir önem kazanır. Daha önce de vurgulamış olduğum üzere, bu yazarların teorik yapıları, bu sözkonusu başlangıç noktasının dört farklı yadsınış şekli, yani Althusser'e karşı dört değişik mesafe alma (veyahut, kazanma) kipi olarak düşünülmelidir; hattâ belki de aralarındaki farkları, travmatik bir cevheri yadsımanın/'bastırmanın' psikanalizce öne sürülen dört farklı yoluna bir göndermede bulunarak kavramsallaştırabiliriz – yani denegasyon, inkâr, (bastırılmış olanın dönüşüyle çakışan) *stricto sensu* bastırma, ve menetme... peki neden?

Her ne kadar bu yazarlar Althusserci başlangıç noktalarına kıyasla kayda değer bir ilerleme göstermişlerse de (bu minvalde teslim etmekten katiyetle kaçınamayacağımız değerleri, Althusser'den uzaklaşırken ilerledikleri yolda post-modern ve/veya yapısökümcü bataklığa saplanmamış olmalarıdır) kendi başarısızlığının tohumlarını taşıyan ve mevcut Düzen karşısında mütemadiyen geri çekilmek zorunda olan 'imkânsız' bir radikal siyasallaşmanın ânlık patlamalarından oluşan bir siyasallık mantığını kabullenmiş ve 'marjinalist siyaset' tuzağına düşmüş gibi görünüyorlar (Hakikat-Olayı'na karşı Varlık'ın Düzen'i, siyasete karşı polis, *égalibertê*'ye karşı, imgesel evrensellik çiftleri bu anlamda manidardır). Bu ortak nitelik, öznenin *özneleşme* sürecine indirgenişiyle yakından âlâkadardır.

Ranciére'in amacı, 'hiçbir şeyin parçası olmayan parçanın', sosyal görünürlük içindeki yeri adına hakkını-arama sürecine katılmasını sağlayan bir sürece ulaşmaktır; Badiou ise Hakikat-Olayı'na sadakatte temellenmiş bir angajman peşindedir; Balibar'ın amacıysa, kendi 'imkânsız' *égaliberté* talebinde, onu fiiliyata dökecek her tür pozitif düzen karşısında ısrarcı olan bir siyasal faildir. Ancak tabiî ki, bunların herbirinde başvurulmuş olan özneleşme kavramını, Althusser'in ideolojik (yanlış) tanıma ve çağırılma kavramını geliştirirken aklında olan şeyle karıştırmamak gerekir: Burada özneleşme, Althusser'de olduğu gibi bir yanlış-tanıma biçimi olarak gözden çıkarılıp atılmaz; tersine, ontolojik uçurumun/boşluğun görünürleştiği bir ân olarak, veyahut Varlık'a, farklar/ayrılıklar yaratan Toplum yapısına, polis-olarak-siyasete ait pozitif düzenin altını oyan bir jest olarak benimsenir.

Öznenin özneleşmeye indirgenişi ile bu yazarların teorik yapılarının iki mantık arasındaki bir karşıtlığa dayanıp oluşu arasındaki bağlantıyı görmenin hayatî bir önemi vardır: Bu ikili yapı Ranciére'de *la politique/police* ile *le politique* arasında, Badiou'da Varlık ve Hakikat-Olayı arasında, hattâ Balibar'da da imgesel evrensel düzen ile *égaliberté* arasındaki bir bölünme ortaya çıkar. Her birinde söz konusu bölünmenin ikinci tarafı, gerçekten siyasal olan taraftır ve Varlık'ın pozitif düzenindeki yanlışlığı ortaya çıkarır: Bir durum, tikel bir talep o imkânsız evrenselin yerine geçerek işlemeye başladığı ân siyasallaşır. Dolayısıyla da, Töz ve Özne arasındaki, pozitif bir ontolojik düzen (polis, Varlık, yapı) ile bu düzenin nihai bir kapanımını engelleyerek (ve/veya dengesini sarsarak) onda bir gedik açan imkânsızlık arasındaki karşıtlığın muhtelif çeşitlerini elde etmiş oluruz. Bu üç ikiliğin temel kaynağı, nesnel gerçekliğin kurulmuş düzeni ile, ontolojik olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olduğu için yalnızca düzenleyici bir gönderme noktası olarak işleyebilen Özgürlük İdesi arasındaki Kantçı karşıtlık gibi duruyor. 'Adalet' – evrenin temel ve kurucu ontolojik adaletsizliğinin düzeltilişi – yalnızca kendi imkânsızlığından oluşan bir arkaplanda mümkün olabilen, kayıtsız-şartsız ve imkânsız bir talep olarak sunuluyor: Buna göre bir siyasal hareket Adalet'i tümüyle gerçekleştirmiş gibi yapmaya çalıştığı ân, onu şeylerin fiilî bir durumuna dökmeye, hayaletvari *démocratie à venir*'den [gelecek olan demokrasi] 'fiilî demokrasiye' geçmeye çabaladığı ân totaliter felâketle yüzyüze geliriz – Kantçı terimlerle, Yücelik, Canavarlık'a dönüşür... Ta-

bii ki bu iki düzey öyle basit bir şekilde dışsal değildirler: Siyasal Hakikat-Olayı'nın ortaya çıktığı alan, Varlık'ın düzenindeki semptomatik boşluk tarafından açılır: Bir *surnuméraire*'nin, her ne kadar kendisi için belirlenmiş bir yerden yoksun olsa da Düzenin bütünlüğü içine alınan bu alan, ve tam da daha derin tikel belirleyici özgüllüklerden yoksun olması nedeniyle Bütün'ü dolaysızca vücuda getirdiğini ilân eden bir unsur sayesinde açılıverir. Öte yandan hakiki siyasal müdahale, polis düzeninde bir değişiklik yaratabilmeye, bir şekilde yeniden-yapılanışına sebep olmaya çabalar (işte bu değişiklik sayesinde, verili duruma has uzamda 'görülmeyen' ve/veya 'varolmayan' şeyler görünürleşebilir).

Bundan iki Hegelci sonuç çıkarılabilir:(1) siyaset kavramının kendisi, siyasal ve siyaset-dışı olan (polis) arasında bir çekişme içerir – yani siyaset, gerçek siyaset ile siyaset-dışı tavır arasındaki ('düzensizlik' ile Düzen arasındaki) antagonizmin tâ kendisidir; (2) bu yüzden de 'siyaset' kendi cinsi yine kendisi olan bir türdür, yani nihai kertede yalnızca iki cinsi vardır: Kendisi ve de bunun polisçe/'korporatist' yadsımışı. Ne var ki, bu Hegelci dönüşe rağmen hâlâ kendi başarısızlığını içeren, bütünüyle başarılı olduğu ânı nihai başarısızlığı olarak gören, otantikliğinin göstergesi olarak kendi marjinal duruşuna sıkı sıkıya tutunan, ve böylelikle de siyasal-ontolojik karşıtının, yani Varlık'ın polis Düzen'inin karşısında belirsiz ve müphem bir tavra düşen bir mantıkla karşı karşıyayız: Karşıtını anmaya mecburdur, büyük düşmanı ('İktidar') olarak ona *ihtiyacı* vardır; marjinal/tahrip edici eylemlere girişilebilmesi için bu düşmanın orada olması zorunludur. Bu Düzen'in bütünüyle tahrip edilişini gerçekleştirebileceğimize ('küresel devrime') dair her tür düşünce, proto-totaliter olduğu için reddedilir.

Bu eleştiri, soyut ve somut evrensellik arasındaki o geleneksel Hegelci karşıtlığa dayanıyormuş gibi (yanlış) okunmamalıdır: Radikal negativitenin evrenselliğin öte-yüzü olarak ortaya konuluşuna (fiilayata dökülecegi ânı mütemadiyen belirsiz bir geleceğe erteleyen bir 'Yapmalısın' mantığına) karşı 'somut' pozitif düzeni, Yüce İyi ideasının nihai gerçekleşimi olarak kucaklıyor ve savunuyor değilim. Yapılacak olan Hegelci hareket, kahramanca bir geri-çekiliş jestiyle pozitif Düzen'i (Akıl'ın fiiliyata dökülüşünün yegâne muhtemel şekli olarak) kabullenmek değil, tersine, polisin/politik Düzen'in kendisinin daha en baştan bir dizi inkâr-edilmiş/yanlış-tanınmış *siyasal* edime dayalı olduğunu, kurucu jestinin (keli-

menin radikal polis-karşıtı anlamıyla) siyasal olduğunu – Hegel'in diliyle, mevcut pozitif Düzen'in aslında radikal negativitenin pozitifleşiminden başka bir şey olmadığını açığa vurmaktır.

Ranciére'in temel kavramı olan *mésentente*'i ('misapprehension' – yanlış anlama) ele alalım: *mésentente*, kendisini Bütün'ün yerine-geçen bir parça olarak öne süren ve kendi tikel konumunun yeniden kurulması talebini ortaya atan – yeni bir görünürlük kipi talep eden – o dışlanmış ve/veya görünmezleştirilmiş 'hiçbir şeyin parçası olmayan parça'nın, düşürülmüş olduğu durumu böylece siyasallaştırdığı, yani sosyal uzamın kurulu politik/polis-güdümlü yapısını ve de bu yapının alt-parçalara bölünmüşlüğünü sarstığı ân ortaya çıkar (örneğin bir kadın, ailenin o *özel* alanına hapsedilmişliğini *siyasal* bir adaletsizlik örneği olarak sunduğu ân, kendi durumunu siyasallaştırmış olur). Açıkça ortada olan iktidar/polis söylemi ile müstehcen eşi arasındaki müphem ilişki de bir tür *mésentente* içermiyor mu? Bu müstehcen gizli eş (kamusal düzlemde inkâr edilmiş olan o 'satır-arası mesaj'), polis aygıtının işleyişinin o 'görünmez' mümkünlük şartı değil midir? Bu anlamda iktidar, taleplerinin açıkça kabullenilmesi ve kamusal söylemsel alana dahil edilmesi için – yani iktidar/polis söylemi içindeki kendi özdeşlik konumlarını reddedebilmek/tahrip edebilmek için karşısına dikilen 'insanların' talep yağmuru altında kalan kusursuz bir muhatap, öyle tümüyle özgül/düz bir görünürlük alanı değildir. Bu anlayışın (neredeyse) simetriği olan 'karşı' alternatif ise, bu *satır-arası mesajı*, kendi işleyişinin bu müstehcen desteğini *'duymaya/anlamaya' çabalayan o kamusal iktidar/polis söylemini reddediştir* – bu söylemle yüzleştiği ân, kendi onurundan olacakmışcasına ondan yüz çevirir...

İktidar'ın 'görmeyi reddettiği' şey, polis uzamından dışlanmış olan 'insanların' oluşturduğu (parça dahi olmayan) parça değil, kendi kamusal polis aygıtının görünmez desteğidir. (Kaba bir sınıf analiziyle: Gizli – kamusal düzlemde haberdar olunmayan – *Lumpenproleteriat* desteği olmaksızın hiçbir aristokrasi hüküm süremez.) Dolayısıyla söylemeye çalıştığımız şey şudur: İktidar sorumluluğunu reddeden bu marjinalist radikal duruş (Lacan'ın diliyle: Kamusal düzlemde Efendi'yi tahrik eden saldırıların kisvesi altına saklanarak, ondan murad edilen o gizli talep – bkz. Lacan'ın '68 Mayıs'ındaki öğrenci isyanlarının histerik karakterine dair teşhisi), aslında, İktidar'a ait olan o inkâr-edilmiş müstehcen eklentiyle ya-

kından ilişkilidir (veyahut, onun saklı öte-yüzüdür). Gerçekten 'tahrip edici' olan bir siyasal müdahalenin kamusal alana dahil etmek için çabalaması gereken şey, İktidar'ın/Polis'in tâ kendisinin dayalı olduğu bu müstehcen eklentinin çok üzerinde olan bir şeydir. Polis düzeni hiçbir zaman öyle basitçe pozitif bir düzen değildir: Her şeyden önce, 'işleyebilmesi' için, kandırmalı, sahte adlandırmalara gitmeli – *kasaca siyasete bulaşmalı* ve onu tahribata uğratmak için kapısında bekleyen karşıtlarının yapması gereken şeyleri yapmalıdır.

Kant'ın siyasal düşüncesinde temel ilke (ahlâkî kategorik buyruğunun siyasal muadili) 'kamusallığın aşkın ilkesi'dir: 'Başka insanların haklarını ilgilendiren, ancak aforizmleri, kamusal olarak ilân ettikleri amaçlarıyla çakışmayan tüm edimler yanlıştırlar... Kamusallık gerektiren tüm yönlendirici ilkeler (kendi hedeflerinden şaşmadıkları sürece) adaletle ve siyasetle uyum içindedirler.'[55] Siyasal alanda kötü ya da yanlış, fiilî hedefi ilân edilen kamusal amacıyla çakışmayan bir edimdir: Kant'ın durmaksızın vurguladığı üzere en kötü tiran dahi, bir yandan kendi servet ve refahının peşinde koşarken, kamusal düzlemde insanların iyiliği için çalışıyormuş gibi yapar. Aynı aforizmi negatif bir şekilde de kurabiliriz: Kendi fiilî saiklerini (veyahut, aforizmlerini) açığa vurmanın kendi kendini yadsımak olduğunu savunan her siyaset 'yanlıştır (adaletsizdir)'. Bir tiran dahi *kamusal* düzlemde açık açık, 'Bu kanunu düşmanlarımı ezmek ve servetimi arttırmak için çıkarıyorum' diyemez. Kamusal ideolojik söylemin süper-ego eklentisine dair tezimizi işte bu arkaplan karşısında konumlandırmalıyız: Bu müstehcen süper-ego eklentisi, katiyetle, işleyebilmesi için *kamusal düzlemde inkâr edilmesi gereken* o kamusal ideolojik metnin dayandığı destek noktasıdır: Kamusal olarak kabullenilişi bir tür öz-yadsımaya dönüşür. Bizim söylemek istediğimiz şey, böylesi bir inkârın Ranciére'in 'polis' düzeni adını verdiği şey için gayet kurucu bir işlevinin olduğudur.

Bir gerçek/imkânsız koşulsuz talep olarak *égaliberté* İdeali, her olumsuzlaştırılışında ihanete uğramıştır. Ancak 'halkın' resmî temsilî siyasal mekanizmaların dışında,'kendiliğinden bir tarzda' örgütlendiği, İktidar/polis Vakumunun şu kısa geçiş Ânlarında gerçekleştirilen bu talep (pekçok Solcunun devrimin ilk, 'otantik' aşamalarındaki 'kendiliğinden'

[55] Immanuel Kant, 'Perpetual Peace: A Philosophical Sketch', *Kant's Political Writings* içinde, Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 129.

konsey demokrasisine duyduğu hayranlığı hatırlayınız), *égaliberté*'nin tek mümkün gerçekleşmesi sanki Kızıl Kmerler (*Khmer Rouge*) ya da Aydınlık Yol'muşcasına (*Sendero Luminoso*), yani her devrimin zorunlu ve kaçınılmaz biçimde ihanete uğrayacağı ya da 'terse doğru yozlaşacağı' düşüncesi, radikal saf devrimcileri, şu tanıdık muhafazakârlara tekinsiz bir biçimde yaklaştırır. Kendi içsel imkânsızlığında ısrar eden bu Kantçı marjinalist solcu tavra karşı gerçek karşı-duruşun Leninist siyaset olduğunu iddia etmek bu noktada en cazip seçenek olsa gerektir. Yani: Gerçek bir Leninist ile siyasal bir muhafazakârın paylaştıkları ortak nokta, her ikisinin de, liberal solcu 'sorumsuzluğu'nu (bir yandan o büyük dayanışma, özgürlük, vs anlatılarını savunup, öte yandan da somut ve çoğunlukla da 'acımasız' siyasal tasarruflarla bu anlatıların bedelini ödeme anı geldiğinde korkup kaçmayı) reddetmeleridir: Gerçek bir Leninist, otantik bir muhafazakâr gibi, eyleme geçmekten de, kendi siyasal tasarısını gerçekleştirişi ile ortaya çıkacak sonuçları (tüm nahoşluklarına rağmen) *passage a l'acte* kabullenmekten de korkmaz. (Brecht'in hayran olduğu) Kipling, bir yandan özgürlük ve adaleti savunan, ancak bunların gerektirdiği kirli işleri yapmaları için içten içe Muhafazakârlara güvenen liberallerden nefret ederdi; bu minvalde aynı şey, liberal Solcu'nun (veya 'demokratik Sosyalist'in) Leninist Komünistlerle ilişkileri için de söylenebilir: Liberal Solcular, sosyal-demokrat 'uzlaşmaya' karşı çıkarlar ve gerçek bir devrim isterler – ancak bunun için ödenmesi gereken fiilî bedelden uzak dururlar, ve böylelikle de bir tür 'Güzel Ruh' tavrı takınarak ellerini temiz tutmaya devam ederler. Bir Leninist bu sahte liberal solcu konumdakilerin tersine (tüm insanlar için gerçek bir demokrasi isterler – fakat karşı-devrimle savaşan gizli polis olmadan, akademik öncelikleri tehlikeye girmeden...), aynı bir Muhafazakâr gibi, *kendi seçiminin sonuçlarını bütünüyle kabullenme* anlamında, iktidara geçmenin ve onu kullanmanın fiilen ne olduğunun tümüyle farkında olma anlamında – *otantiktir*.

Varlık'ın pozitif düzeni (veya *service des biens*–varlıkların hizmeti, veya Polis'in siyaseti...) ile, Hakikat-Olayı'nın (Siyasallık'nı) mevcudiyetini gösteren o kayıtsız-şartsız radikal *égaliberté* talebi arasındaki karşıtlığın – bir başka deyişle, *küresel* sosyal düzen ile, bu düzenin üzerine bir tür ayrılma çizgisi çizen o gerçek Evrensellik boyutu arasındaki bu proto-Kantçı karşıtlığın ölümcül zayıf noktasını belirleyip ortaya koyabi-

lecek bir konumdayız artık: Yokluğunda, *service des biens*'in kendi pozitif düzenini daim kılamayacağı, Efendi'yi kuran jestteki fazlalığı göz ardı eder. Buradaki amacımız, Efendi'nin, Varlık'ın pozitif polis düzeninin nizami işleyişi üzerindeki 'ekonomik olmayan' fazlalığıdır. Çoğulcu bir toplumda marjinal 'radikal' partiler veya siyasal failler, bu kayıtsız-şartsız talepler oyununu, 'biz şunu istiyoruz [öğretmenler ve doktorlar için daha yüksek maaşlar istiyoruz, daha iyi emeklilik ve sosyal-güvenlik şartları istiyoruz...] pereat mundus oyununu oynayabilirler ve taleplerine üretilecek cevabı da Efendi'ye bırakırlar – siyasal Efendi bu kayıtsız-şartsız taleple, yalnızca *service des biens*'i idare etme kâbiliyetiyle değil, Düzen'in bekâsını garantileme salahiyetiyle de muhatap olarak görülmüş olur. Bu da Efendi'nin konumunun öteki hayatî unsurudur: İnsanlar kendisinden omlet istediklerinde yumurtaları kırmaktan katiyetle çekinmez – nahoş ancak zorunlu tasarruflara gider. Kısaca Efendi, işler yanlış gittiğinde 'Ama ben bunu istememiştim!' deyip kenara çekilme hakkından ilanihaye feragât etmiş olan taraftır.

Tabiî ki bu konum bir sahtekârın konumudur: Onun efendiliği bir yanılgıdır; ancak yine de, birilerinin bu konumu doldurmaya hazır olduğu gerçeğinin kendisi dahi, tebâsı üzerinde pasifleştirici bir etkiye sahiptir – kendi ufak narsisist taleplerimize dalabiliriz, zira Efendi, mevcut yapının bütünüyle yıkılıp gitmeyeceğini garantilemek için hep buradadır. Otantik bir Efendi'nin kahramanlığı, bu mutlak sorumluluk konumunu üstlenmeye ve sistemi çözülmekten geri tutan nahoş tasarrufları uygulamaya geçirmeye istekli oluşunda yatar. Bolşeviklerin iktidara geçmelerinin ardından, Lenin'i büyüklüğü de bu olmuştur: Lenin, muhalefette kalmayı tercih eden ve (kimi zaman açık açık, kimi zaman da gizliden gizliye) iktidarı üstlenmenin, tahribatı bırakıp sosyal yapının nizami işleyişinden sorumlu olmanın sırtlarına bindireceği yükten kaçanların, kısır bir döngüye dönüşen histerik devrim tutkuları karşısında o ağır ve külfetli *Devlet'i fiilen işletme* görevinden kaçınmamış ve onu – yani tüm gerekli uzlaşmalara gitme, ama aynı zamanda acımasız tasarruflardan çekinmeme, ve böylelikle de Bolşevik iktidarının çökmemesini sağlama görevini, kahramanca üstlenmiştir.

Dolayısıyla Ranciére ya da Badiou, siyaseti, *service des biens*'in intizamını kollamaktan başka işlevi olmayan bir tür Polis düzeni olarak gözden çıkarırlarken, *service des biens*'in şartlarıyla bağlandığı ve sınırlandı-

ğı zaman sosyal Düzen'in kendi kendisini yeniden üretemeyecek olduğu gerçeğini göz ardı etmiş olurlar: Mutlak/nihaî sorumluluğu üstlenmeye hazır olan Birisi olmalıdır – bu sorumluluk, gerekli uzlaşmalara ve feragâtlere, veyahut, sistemin bekâsı için hukukun yazılı metnini ihlâl etmeye acımasızca hazır olmayı içerir; buna mukabil, bu işlevi, bedeli ne olursa olsun iktidara ilkesizce ve pragmatikçe yapışmak olarak yorumlamak kesinlikle yanlış olur. Polise karşı Siyaseti savunanlar, Efendi'nin, *service des biens*'i daim kılan o içsel fazlalığını hesaba katmazlar: Mücadeledeki, kayıtsız-şartsız talepleriyle tahrik ettikleri şeyin *service des biens değil*, Efendi'nin kayıtsız-şartsız sorumluluğu olduğunun farkında değildirler. Ezcümle, o kayıtsız-şartsız *égaliberté* taleplerinin, Efendi'ye yöneltilmiş, onun kabiliyetini test eden histerik bir tahrikten öteye geçemediğinin farkına varamazlar: 'Acaba taleplerimizi reddedip – veya kabul edip – kadir-i mutlak görünüşünü yine de sürdürebilecek mi?'

Bu histerik tahrik oyununa karşı gerçek devrimciyi belirleyen test, mevcut sistemin tahrip edilerek çürütülüşünü, bu negativiteye vücut veren yeni bir pozitif Düzen'e dönüştüren – veyahut, Badiou'nun diliyle, Hakikat'i Varlık'a dönüştüren sürece kahramanca tahammül edebilmektir.[56] Daha soyut ve felsefî terimlerle söyleyecek olursak, siyasal edimin ontolojikleşmesi ve Varlık'ın pozitif düzenine felâketengiz bir şekilde aktarılması ihtimali karşısında beslenen bu korku, bir tür bakış hatasından kaynaklanan yanlış bir korkudur: Varlık'ın düzeninin hiçbir zaman verili olmadığı ve ardında bırakmış olduğu bir Edim'de temellenmiş olduğu gerçeğini gözden kaçırarak, Varlık'ın pozitif düzeninin sahip olduğu tözsel güce/iktidara lüzumundan çok daha fazlasını atfeder. *Pozitif ve ontolojik anlamda tümüyle tutarlı bir Bütün olabilen hiçbir Varlık Düzeni yoktur*: Böylesi bir Düzen'in varlığına dair o yanıltıcı görüntü, Edim'in kendi kendini silerek işlemez hale gelişine dayanır. Bir başka deyişle, Edim'in açtığı yarık Varlık Düzeni'ne sonradan maruz kaldığı bir şey değildir – Varlık Düzeni'ni fiilen *daim kılan* ön-şart olarak en baştan beri *zaten* oradadır.

Polis/siyaset karşıtlığının nihai ve mutlak felsefî formülasyonunu,

[56] Carl Schmitt'i değerli kılan şeylerden biri de, hizmetlerin pürüzsüzce işleyişine referansla iktidarı meşrulaştıran o tipik liberal tavrın ötesinde (daha doğrusu altında) yatan siyasal otoritenin çekirdeğini işte bu kayıtsız şartsız sorumluluk üstlenme arzusunun oluşturduğunu açıkça ortaya koymuş olmasıdır.

Derrida'nın ontoloji/*'heauntology'* karşıtlığında buluruz – *heauntology*, ontolojik yapının kapanımını ilanihaye engelleyen/farklılaştıran/yerinden-oynatan o imkânsız hayaletsiliğin mantığıdır: Temel yapısökümcü jest, hayaletsi açılımı daim kılmak ve ontolojik kapanımın cazibesine katiyetle kanmamaktır. Bunu Lacancı dile kolaylıkla yeniden aktarabiliriz: Hayaletsilik, o indirgenemeyen ontolojik uçurumu dolduran fantazmik görüntünün yalnızca başka bir adıdır. Burada başvurulması gereken Hegelci jest, bu hayaletsilik tasavvurunu, her ontolojinin mümkünlük şartı olan o indirgemeyen eklenti olarak baş-aşağı çevirmektir: *Ya bu hayaletsilik boyutu için az da olsa ontolojik bir dayanağa*, hayaletsi açılmayı daim kılan âtıl bir tür *peu de réel*'e [yetersiz gerçek] gerek varsa? Bir anlamda Hegel, *égaliberté*'deki soyut negativiteyi fiiliyata dökmeye dair her bir dolaysız girişimin (Kant'ın muhtemelen, düzenleyici ideleri kurucu olanlarla karıştırdığımızda düştüğümüz epistemolojik hatânın siyasal muadili olarak göreceği bu yanlışlığın) mecburen terörle sonuçlanacağı düşüncesinde, Kant'la uzlaşır gibidir. Aralarındaki farksa, her birinin bu düşünceden diğerine karşıt bir sonuç çıkarmasıdır: Kant'a göre *égaliberté* ulaşılamayan, yalnızca-gelecekte-varolan bir İdeal, *démocratie à venir* olarak kalmalıdır – bu ideal, durmaksızın ve usulca yaklaşılan, ancak, mutlak ve soyut negativitenin ânsızın Canavarlık'a dönüşmesini engellemek için, her zaman belirli bir mesafe içinde tutulan bir şeydir. Hegel içinse, mutlak ve soyut negativitenin bu canavarlık ânı, her tür pozitif Düzen'i yakıp geçen bu kendini-dahi-yok-eden öfke, *çoktan olup bitmiştir bile*, zira insan toplumunun o pozitif aklî düzeninin kuruluşu, aslında bu canavarca öfke ânının tâ kendisidir. Ezcümle, Kant için mutlak negativite, *geleceğe* hem de hiçbir zaman şimdiye, mevcuda dönüşmeyecek bir geleceğe ait imkânsız bir ân iken, Hegel içinse, *geçmişe* hem de hiçbir zaman 'şimdi'de tümüyle yaşanmış olmayan bir geçmişe ait imkânsız bir ândır, zira Şimdi'nin/Mevcudiyet'in o minimal (sosyal) organizasyonu için gereken alan, bu ânın geriye çekilişiyle açılmıştır. Soyut negativitenin bu âni patlayışına verilmiş olan pek çok isim vardır – Adem'in Düşüş'ünden başlayıp, Socrates'in idamı ve İsa'nın çarmıha gerilişiyle devam edip, Fransız İhtilâli'ne varana dek... Bunların her birinde, mevcut (sosyal) tözsel düzeni tahribata uğratan negatif bir jest, bilâhare gelecek daha yüce ve daha aklî bir düzenin temelini atmıştır.

Özneden Öznel Mahrumiyete

5
Tıtkulu Bağlılık(sızlık)lar, ya da, Bir Freud Okuru Olarak Judith Butler

Neden Sapkınlık Tahripkâr Değildir

'Kant *avec* Sade' temasından çıkarılacak anahtar nitelikteki sonuçlardan biri de, Michel Foucault gibi, cinsel sapkınlığın tahripkâr bir potansiyel taşıdığını savunanların eninde sonunda Freudçu Bilinçdışı'nı inkâr etmek zorunda kaldıklarıdır. Bu inkârın teorik temeli de Freud'un kendisi tarafından vurgunlamış olan bir olguda, psikanaliz açısından bakıldığında histeri ve psikozun – *sapkınlığın değil* – Bilinçdışı'na uzanan birer yol sunmalarında yatar: Bu minvalde Bilinçdışı sapkınlık sayesinde ulaşılabilir kılınan bir şey değildir. Aynı şekilde Freud'un izinden giden Lacan da sapkınlığın sosyal düzlem açısından kurucu bir tavır olduğu, histerinin ise hâkim hegemonya karşısında çok daha tahripkâr ve tehditkâr olduğu görüşünde ısrar eder. Ne var ki, durum aslında bunun tam da tersiymiş gibi görünebilir: Sapkınlar, histeriklerin yalnızca gizlice hayalini kurabildikleri şeyleri alenen gerçekleştirerek pratiğe dökmezler mi? Ya da Efendi açısından düşünelim: Histerikler Efendi'ye hitaben dile getirdikleri, ancak nihai kertede onun kendi otoritesini tekrar ve daha kuvvetlice kabul ettirmesini sağlayan talepleri ile Efendi'yi müphem bir şekilde tahrik etmekten öteye gidemezlerken, sapkınlar Efendi'nin otoritesini fiilen sarsmazlar mı? (Sapkınlığın nevrozun olumsuzu olduğuna dair o Freudçu tez de genellikle bu anlamda anlaşılır.) Bu çelişkili durum, bizi Freudçu Bilinçdışı'nın temel paradoksuyla karşı karşıya bırakır: Bilinçdışı, sapkınların kahramanca 'yapıp ettikleri', bizimse gün boyu düşünü kurup da (birer histerik olarak kaldığımız sürece) gerçekleştirmekten köşe bucak kaçtığımız bir takım gizli sapkınca senaryolardan oluşmaz. Biz bunları gerçekten de yaptığımız, yani o gizli sapkın fantezileri gerçekleştirdiğimiz ('edi-

me koyduğumuz') ân, evet, her şey ifşa olmuş olur, ancak Bilinçdışı yine de bir şekilde ıskalanır – peki neden?

Çünkü Freudçu Bilinçdışı o gizli fantazmik içeriğin kendisi *değil*, bu içeriğin rüya metnine (veya histerik semptoma) çevirilişi/aktarımı sürecinde *arada bir yerde* müdahil olan şeydir. Bilinçdışı tam da sapkınlığın edime koyduğu bu fantazmik senaryolarla karartılmış, karanlıkta bırakılmış olan şeydir: Neyin keyif verip vermeyeceğine dair o kendinden emin tavrıyla sapkın, Bilinçdışı'nın çekirdeğini oluşturan o 'yakıcı soruyu', o tökezletici engeli karanlığa iter. Dolayısıyla sapkın 'dahili ihlâlci' figürünün *en tam-par excellence* örneğidir: Baskın kamusal söylemi dâim kılan gizli fantezileri gün ışığına getirir, sahneye koyar, pratiğe döker – buna karşın histerik konum, mütemadiyen bu gizli sapkın fantezilerin 'gerçekten *o*' olup olmadıklarına dair şüphelerini dillendirir. Histeri yalnızca gizli arzularla simgesel yasakların çatışma alanı değildir; bunun yanında, hattâ öncelikle, bu gizli arzuların vadettikleri şeyleri verip veremeyeceklerini, keyfin önündeki yegâne engelin simgesel yasak olup olmadığını sorgulayan o iç kemirici şüpheyi artikülе eder. Bir başka deyişle, sapkın Bilinçdışı'nı meneder, zira (neyin *jouissance* vereceği sorusuna veyahut da Öteki'ye) vereceği cevabı fazlasıyla iyi bilmektedir; buna dair hiçbir şüphesi yoktur; konumu sarsılmazdır – buna karşın histeriğin konumu ise bir türlü sonu gelmeyen kurucu bir (öz)sorgulayıştan oluşur: Öteki benden ne istiyor, ben Öteki için neyim? ...

Paradigmatik öznellik kipini ataerkil Yasa'ya simgesel kastrasyon ile eklemlenen öznenin değil, süper egonun 'eğlen/keyif al' emrine uyan 'çok-biçimli sapkın' bir öznenin oluşturduğu 'Oedipus'un düşüşü' ile malûl bu çağda, sapkın ve histerik karşıtlığının özel bir önemi vardır. Sapkınlığın bu kendi üzerine kapanan döngüsüne hapsolmuş olan özneyi nasıl histerikleştireceğimiz (o eksiklik, öz-sorgulama boyutunu ona nasıl telkin edeceğimiz) sorusu, günümüzün siyaset sahnesi bağlamında özellikle hayatidir: Geç kapitalist Pazar ilişkilerinin öznesi sapkın iken, 'demokratik özne' (modern demokrasinin varsaydığı öznellik üslubu) kendi içinde histeriktir (İktidar'ın boş mekânına tekabül eden o soyut vatandaştır). Başka bir deyişle, pazar mekanizmasına yakalanmış olan *bourgeois* ile evrensel-siyasal alanda bağlanımları olan *citoyen* arasındaki ilişki, kendi öznel ekonomisi dahilinde düşünüldüğünde, aslında tam da sapkınlık ile histeri arasındaki ilişkidir. Bu minvalde Rancière, çağımızı 'siyaset-

sonrası' bir çağ olarak tanımlarken aslında tam da siyasal söylemde gerçekleşen ve histeriden sapkınlığa uzanan bu kaymayı (sosyal bağlantıyı) hedef alır: Siyaset-sonrası-siyaset, sosyal meselelerin idare edilişinin o 'histerikleştirilmiş' evrensellik/çığrından-çıkmışlık boyutunun yoksunluğundaki sapkın kiptir.

Histerinin artık cinselleşmediğini, dolayısıyla da onu travmatik şiddetin ruhsal varlığımızda açtığı yaralara ve cinsel olmayan mağduriyetlere özgü başka bir alanda konumlandırmamız gerektiğini sıklıkla duyuyoruz. Ancak biz, histeriyle sadece ve sadece kurban(laştırılan) özne kendi yarasına yönelik müphem bir büyülenme tavrı içine girdiği, içten içe ondan 'sapkınca' bir haz aldığı, kendisine acı veren şeyde cezbedici bir nitelik gördüğü ölçüde ilgileniyoruz – histeri, korkunç ve iğrenç bir nesne karşısında takınılan bu müphem büyülenmişlik tavrına verilen addan başka bir şey değildir. Acıdaki hazzın oluşturduğu bu fazlalık tam da *cinselleşmenin* diğer adıdır: O orada olduğu ân durum cinselleşmiş olur, özne artık sapkınlığın döngüsüne yakalanmıştır. Başka bir deyişle, histerinin temelde cinsel bir karakteri olduğuna dair o eski Freudçu tezde ısrarcı olmak gerekir: Freud'un (histerinin paradigmatik bir örneği olan) Dora'sı durmaksızın babasının ve Bay K'nın suiistimallerinin kurbanı olduğu hakkında yakınıp durmuyor muydu?

Durumu olduğundan da karmaşık bir hale sokan şey şudur ki, eşcinselliği (veya heteroseksüel normu ihlâl eden başka herhangi bir cinsel pratiği) dolaysızca sapkınlık olarak *nitelememek* gerekir. Sorulması gereken asıl soru şudur: Eşcinsellik olgusu bu öznenin simgesel evrenine nasıl işle(n)miştir? Hangi öznel tavır bunu daim kılar? Sapkın bir eşcinselliğin (kendini Öteki'ye neyin *jouissance* vereceğine dair bilgiye sahipmiş gibi gören o mazoşistçe veya sadistçe tavrın) var olduğunu biliyoruz – fakat bunun yanında bir de, yaptığı şeyi 'Ben öteki için neyim? Öteki (benden) ne istiyor?' bilmecesiyle yüzleşmek için yapan histerik bir eşcinsellik vardır. Dolayısıyla Lacan için (gey, lezbiyen, düz gibi) cinsel pratik biçimleri ile o 'patolojik' öznel simgesel ekonomi (sapkınlık, histeriklik, psikotiklik) arasında dolaysız bir ilişki yoktur. Gayet aşırı bir örnek olan koprofagiyi (dışkı yemeyi) ele alalım: Böylesi bir pratik dahi sapkınca olmak zorunda değildir, zira bu pratik, histerik ekonomi içine rahatlıkla işlenebilir – Öteki'nin arzusunu histerikçe tahrik eden ve sorgulayan sürecin bir unsuru olarak işleyebilir: Ya Öteki'nin arzusu karşısında nerede

durduğunu sınamak için bok yersem... Acaba beni bu halde görse bile sever mi? Sonunda beni nesnesi olmaktan çıkarır mı? Bununla beraber eğer özne partnerinin dışkısını o mucizevî Kutsal töz ile özdeşleştiriyor, böylelikle de onu yutarak Tanrı ile temasa geçtiğini, onun enerjisini aldığını düşünüyorsa, söz konusu örnek psikotik bir şekilde işlemiş olur. Ve tabii, şâyet özne bunu yaparken Öteki'nin arzusunun nesnesi-aracı konumunu üstleniyor, yaptığı şeyi partnerine haz vermek için yapıyorsa, aynı örnek bu sefer de sapkınca işlenmiş olur.

Yeni ve alışılmadık fenomenlere dair betimlemeler sunarken genelde bu fenomenlerin histerik işleyişlerinin göz ardı edilmesi, öncelikle bunların o sözde 'radikal' sapkınca veya psikotikçe işleyişlerine odaklanılması gayet ilginçtir. Siberuzayı ele alalım: Günümüzde, siberuzay sayesinde kendi simgesel kimliğimizle sapkınca oynama, onu yeniden şekillendirme imkânının açılmış olduğu iddialarıyla, ya da, simgesel mesafe ve düşünüm yetilerini eriterek zihinleri yutuveren o anaç Şey'in, Ekran'ın kucağına psikotikçe/ensestvari bir şekilde gömülüp kalmamıza sebep olduğuna dair yorumlarla, deyim yerindeyse, bombalanıyoruz. Peki ama, siberuzayla ilk karşılaşmamızda verdiğimiz tepkinin temelde histerik bir şaşkınlık, uzayıp giden bir öz-sorgulama olduğunu söyleyemez miyiz? 'Bu isimsiz ve belirsiz Öteki karşısında acaba benim konumum nedir? Benden ne istiyor? Benimle nasıl bir oyun oynuyor?'...

Histeri ve sapkınlık arasındaki bu can alıcı karşıtlığı göz önüne aldığımızda, 'müzikteki sınıf mücadelesi'ne ilişkin diyalektik analizin zirvesi olan *Yeni Müziğin Felsefesi*'nde [Philosophy of the New Music], modern müzikte Schoenberg ve Stravinsky'nin isimleriyle anılan iki temel eğilimin karşıtlığını işleyen Adorno'nun bu klinik 'histeri' ve 'sapkınlık' terimlerine başvurmuş olduğunu hatırlamak gerekir. Schoenberg'in 'ilerici' müziği açıkça aşırılığa varan histerik bir gerilimin izlerini taşır (travmatik yüzleşmelere verilen kaygılı tepkiler). Müzik tarzlarının tümünü birden pastişvari bir şekilde kateden Stravinsky'nin müziği de, sapkınca nitelikler göstermekte Schoenberg'in histerikliğinden geri kalmaz (öznellik boyutundan çekilişi, hiçbir özgül unsura veya tarza hakiki bir öznel bağlanım göstermeksizin çok-biçimliliğin çoğulluğunu özgürce kullanan bir tavır takınışı, vs.)

Dahası, şâyet bu karşıtlığa felsefî bir boyut kazandıracaksak, son yıllarında Lacan'ı patetik bir şekilde 'Felsefeye isyan ediyorum! [*Je m'in-*

surge contre la philosophie!]' demeye iten şeyin, sapkının sahte ihlâllerine karşı histerinin hakikatine duyduğu sadakât olduğunu söylemeden geçemeyiz. Lacan'ın bu genel ifadesi bağlamında sorulması gereken Leninist soru şudur: Acaba Lacan'ın aklında hangi (tikel) felsefe vardı; hangi felsefe onun gözünde 'olduğu gibi' felsefenin yerine geçmişti? Lacan'ın bu ifadeyi 1975'te, yani *Anti-Oedipus*'un basılışından yakın bir zaman önce dile getirmiş olduğuna dikkat çeken François Regnault'nun önerisini izlersek,[1] hedefteki felsefenin geleneksel Hegelci bir metafizik değil, küreselleşen sapkınlığın filozofu Gilles Deleuze'ün felsefesi olduğunu söyleyebiliriz – zaten eğer böylesi bir filozof varsa, o da Deleuze'den başkası olamaz. Başka bir deyişle, Deleuze'ün 'Oedipal' psikanaliz eleştirisi histerinin sapkınca reddinin en kusursuz örneği değil midir? 'Bastırma'nın patolojik etkilerini kabul etmekle beraber, onun kültürel ilerlemenin ön-şartı ve de simgesel otoritenin dışında psikotik boşluktan başka bir şey olmadığını iddia eden psikanalist örneğindeki gibi, sapkın özne, simgesel otorite karşısındaki o müphem tavrı koruyan histerik özneye karşı, simgesel otoritenin temellerini oyarak ve simgesel-öncesi libidinal akışın doğurganlığını kucaklayan sınırlara cesurca uzanır... Lacan açısından bakıldığında, psikanalizin bu 'anti-Oedipal' radikalleştirilişi her halükârda kaçınılması gereken bir tuzak modelini taşımaktadır: Mevcut iktidar kümesine kusursuz bir şekilde uyum sağlayan o (sahte) tahripkâr radikalleşme. Bir başka deyişle, Lacan açısından filozofun 'radikalliği' (mevcut varsayımları korkusuzca sorgulayışı) tamamıyla sahte ihlâlin radikalliğinden ibarettir.

Eğer gerçekten de sapkın olan bir filozof varsa o da Foucault'dur; ona göre yasaklama ve arzu arasındaki ilişki döngüsel ve mutlak anlamda içkindir: İktidar ve direniş (karşı-iktidar) birbirlerini hem varsayar hem de üretirler – yani, aykırı arzuları kategorize eden ve düzenleyen yasaklayıcı ölçüler, aslında bu arzuları etkin bir şekilde üretmektedirler. Örnek olarak, cinsel ayartıyı tahrik ettiği için kaçınılması gereken durumları tasvir ederken baştan çıkış sürecinin nasıl işlediğine (basit bir gülüşün, bir bakışın, ellerle yapılan korumacı bir jestin, bir yardım çağrısının nasıl da cinsel bir ima taşıyabildiğine) dair kayda değer miktarda bilgi üreten Hıristiyan asetiğini hatırlamak yeterlidir... Bu anlatıdaki sorun şudur: İlkin

[1] François Regnault, *Conférences d'esthétique lacanienne*, Paris: Agalma 1997.

Foucault, disiplinleştirici iktidar mekanizmalarının hükmü altındaki nesnelerin aslında tam da bu mekanizmalarca üretildiklerini (öznenin iktidar tarafından sonradan baskı altına alınan verli bir şey olmayıp, aslında tam da bu baskının sonucunda vücuda geldiğini) ısrarla vurgular:

> Burada bize tasvir edilen, bizden kendisini özgürleştirmemizin beklendiği bu insan, kendi içinde zaten kendisinden çok daha derin ve incelikli bir özneleştiricitâbiyetin [*assujetissement*] ürünüdür. İktidarın vücudu üzerinde hünerle uyguladığı hâkimiyetin bir parçası olan, bu hâkimiyeti var kılan bir 'ruh' vardır içinde. Ruh, siyasal bir özerkliğin ürünü ve âletidir – ruh vücudun hapishanesidir.[2]

Bununla beraber Foucault, sanki içten içe iktidar karşısında etkili olabilen, 'oyunun bir parçası' olmakla kalmayan ve sonuçta özneye, disiplin/günah çıkarma mekanizmalarına dayanan iktidar pratikleri kipinin erken Hıristiyanlıktan psikanalize dek uzanan muhtelif biçimlerinden bağımsız bir konum üstlenme imkânı sunan bir direnişi temellendirmek için, direnişten iktidara kırılmaksızın uzanan bu mutlak devamlılık düşüncesinin yeterli olamadığını teslim eder gibidir. Foucault aradığı türden bir istisnai durumu Antikite'de bulduğunu düşünür: 'hazların kullanımı' ve 'Benlik kaygısı' gibi Antik kavramlar henüz herhangi bir evrensel Yasa göndermesi içermezler. Ne var ki, Foucault'nun son iki kitabında karşımıza çıkan Antikite imgesi *stricto sensu* fantazmiktir – en asetik versiyonunda dahi hazlara dair bir Yasa/Yasak göndermesine ihtiyaç duymayan, gayet özgül bir disiplin fantezisidir onunki. Foucault bu noktada, disiplinin kişinin kendisi tarafından üretilen bir şey olduğu (insanı suçlu hissetmeye zorlayan evrensel ahlâkî düzenin dayattığı bir prosedür olmadığı) mitik bir 'Düşüş öncesi' durum anlatısına avdet etmiştir. Bu fantazmik Öte'de yine aslında daha sonrakilerden farklı olmayan disiplin mekanizmalarıyla karşılaşılır – ancak bunlar, bir anlamda, bastırılmamış Güney Pasifik cinselliğine dair o bildik Malinowski-Mead mitini hatırlatan, daha farklı bir kiptedirler. Bu minvalde, Foucault'nun Hıristiyanlık-öncesi metinleri önceleri kullandığı genel okuma pratiğinden tamamen farklı bir

---

[2] Michel Foucault, *Discipline and Punish*, New York: Vintage 1979, s. 30. Burada Foucault, Althusser'in çağrılma kavramını, bireyleri öznelere çeviren süreç olarak ayrımsamamızı sağlar. Althusser'deki konumları belirsiz kalan bu gizemli bireyler, disiplinleştirici mikro-pratiklerin nesneleri ve ürünleridirler: Onlar bu pratiklerin işlemekte oldukları bedensel 'malzeme'dirler. Başka bir deyişle, bireyler için bu disiplinleştirici mikro pratikler ne ise, özneler için de çağrılma odur.

şekilde okunuş olması hiç de şaşırtıcı değildir: Özellikle son iki kitabı, o bildik akademik 'düşünce tarihi'ne gayet yakın duran kitaplardır. Bir başka deyişle, Foucault'nun Hıristiyanlık-öncesi Antikite'deki Benlik'e ilişkin betimlemeleri, iktidar ile direnişin çakıştığı o Düşüş-sonrası iktidar ilişkilerine dair sinik betimlemelerini tamamlayan Romantik-nahif bir eklenti işlevi görürler.[3]

Foucault *Disiplin ve Cezalandırma*'da [Discipline and Punish]* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin [The History of Sexuality] I. Cildinde iktidarın (hem siyaset ve eğitim üzerindeki iktidarın, hem de cinsellik üzerindeki iktidarın) doğurganlığı üzerine sonu gelmez çeşitlemeler sunar – on dokuzuncu yy'da cinselliği kategorize etmek ve disiplin altına almak için harcanan tüm o 'bastırmacı' çabaların, hedeflerindeki nesneyi 'doğal' cinselliği sınırlayıp engellemekten ziyade üretip çoğaltıklarını (cinselliği insanî faaliyetlerin nihai 'giz'i, referans noktası olarak olumladıklarını) tekrar tekrar vurgular... Peki acaba Foucault, bu söyledikleriyle, aşkın bir Kendindelik'i deşeleyerek derinlerine inen jestin aslında tam da o uçucu, anlaşılmaz ve ulaşılmaz 'X'i ürettiğine dair o Hegelci tezi olumlamış olmaz mı? (Ataerkil söylemin sözde bir türlü erişemediği Dişil Cinsellik'in o gizemli 'karanlık kıta'sı bağlamında bu noktayı açıkça görebiliriz: Bu gizemli Öte, aslında tam da eril söylemin ürünü değil midir? Dişilliğin Gizemi en temel *eril* fantezi değil midir?)

Disiplin ve kontrol konusunda Foucault'nun söylemek istediği şey, bu tür ölçülerle kontrol altına alınmak ve tâbileştirilmek istenen zaten bu ölçülerce üretilmiş oluşundan ibaret değildir (yasal ve kriminal sınırlar kendi ihlâl biçimlerini beraberlerinde getirirler, vs.): Bunun ötesinde, bu tür disiplinleştirici ölçülere direnen, onların erişimlerinden kaçmaya çabalayan özne, kalbinin en derinlerinde dahi bu sınırlarla malûldür, onların

---

[3] Doğal olarak yukarıda eleştiride *Disiplin ve Cezalandırma*'da ve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde karşımıza gelen o özgül iktidar ve direniş tasavvurunu kullandık. Bu iki kitaptaki iktidar tasavvuru erken dönem Hıristiyanlık'la şekillenmeye başlayan disiplin-itiraf-kontrol süreciyle sınırlandırılmıştır. Ancak Foucault sonraki söyleşilerinde usulca alanını değiştirmiş ve bir tür genel Nietzscheci iktidar ontolojisine girişmiştir: İktidar her yerdedir, o her şeydir; alıp verdiğimiz nefestir, hayatlarımızı daim kılan o temel malzemedir. Bu genel iktidar ontolojisi, aynı zamanda, özneyi iktidarın 'düğüm noktası' olarak gören farklı bir tasavvur da içerir: Bu özne artık, baskıcı iktidardan özgürleştirilmeyi beklerken onun tarafından kurulmakta olan Benlik değildir.

* Türkçesi, H. U. Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003.

elinden çıkmıştır. Herhalde Foucault için en iyi örnek, on dokuzuncu yüzyılda 'emeğin özgürleşmesi' için yürütülen işçi hareketi olurdu: Paul Lafargue'un yazdığı *Tembellik Hakkı** [Right to Laziness] gibi erken dönem liberten eleştirilerin vurguladığı gibi, özgürleşmeyi isteyen İşçi figürü aslında tam da disipline edici etiğin bir ürünüydü – yani, Sermaye'nin tahakkümünden kurtulmak için sarf ettiği çabalarıyla, kendisini tam da kendisi için çalışan, kendi kendisinin efendisi olan (dolayısıyla da kendi kendisine direnemeyeceği için direnme hakkını yitiren) disiplinli işçi olarak kurmayı arzuluyordu... Bu düzeyde İktidar ve Direniş nihaî anlamda ölümcül bir kucaklaşmaya kapılıp kalmışlardır: Direniş olmaksızın İktidar da yoktur (İktidar'ın işleyebilmesi için, ilanihaye elinden kaçıp giden bir 'X'e ihtiyacı vardır); İktidar olmaksızın Direniş de yoktur (tahkim edilen öznenin İktidar'ın pençesine direnebilmesini sağlayan çekirdeğin tâ kendisi İktidar tarafından kurulmaktadır).

Dolayısıyla Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin I. Cildinde, bireylere yakalanmış oldukları iktidar mekanizmalarını yeniden artikülle etme, yeniden anlamlandırma veya yersizleştirme yollarını açtığını söylemekten daha yanıltıcı bir şey olamaz: Onun iddialarının tüm gücü, iktidar karşıtı direnişlerin aslında karşı çıkıyormuş gibi göründükleri matris tarafından üretilmiş olduklarına dair tezinde yatar. Başka bir deyişle, Foucault'nun 'biyo-iktidar' kavramını önermekteki amacı disiplinleştirici iktidar mekanizmalarının bireyleri nasıl da *dolaysız* bir şekilde, bedenlerine nüfuz ederek, *'özneleş(tir)me' düzlemini bertaraf ederek* kurabildiğini göstermektir (bu minvalde, bireylerin kendi çıkmazlarını ideolojik olarak nasıl özneleştiriyor olduklarına, kendi varoluş şartlarıyla nasıl ilişkiler kurduklarına dair o bildik sorunsal bütünüyle bertaraf edilmiş olur). Dolayısıyla onu özneleştirme tematiğini göz önüne almamakla suçlamak bir anlamda gayet anlamsız olacaktır: Öne sürdüğü iddiaların dayandığı temel nokta, sosyal disiplin ve tâbiyeti anlayabilmek için zaten bu tematiğin daha en baştan bertaraf edilmiş olması gerektiğidir! Ne var ki Foucault daha sonra (*Cinselliğin Tarihi*'nin II. Cildiyle başlayarak) iyiden iyiye unutulmuş olan bu özneleş(tir)me temasına geri dönmeye mecbur kalır: Bireylerin içinde bulundukları şartları nasıl özneleştirdiklerine, bunlarla nasıl ilişkiler kurduklarına – Althusserci terimlerle söyleyecek olursak, onların di-

* Türkçesi; *Tembellik Hakkı*, Çev.: V. Günyol, Telos Yay., İst. 1992.

siplinleştirici devlet aygıtlarına yakalanmış bireylerden öte, nasıl da çağrılmış özneler olduklarına dair sorunlar geri döner...

Peki bu minvalden baktığımızda acaba Foucault ile Hegel arasında nasıl bir ilişki vardır? Judith Butler'a göre ikisinin arasındaki fark[4] Hegel'in disiplinleştirici faaliyetin *çoğaltıcı* bir etkisi olduğunu hesaba katmamış olmasında yatar: Hegel'de formatif disiplin, verili bir Kendindelik olarak önceden varsayılan, insan doğasının içsel bir parçası olarak verili addedilen 'gövdenin' üzerinde dolaysızca işler ve bu dolaysızlığını da sonradan tedricen 'aşar'/dolayımlar; Foucault ise disiplin mekanizmalarının aslında tahkim edip düzenlemeye çabaladıkları şeyi vahşice çoğaltan bir süreci hareketlendiklerini vurgular: Yeni cinsel haz biçimlerini yaratan şey tam da cinselliğin 'bastırılışı'dır...[5] Ne var ki, anti-diyalektik düşünüşün zirvesini oluşturan Foucault'da, cinsellik ile onu disipline eden kontrol mekanizması arasındaki ilişkinin o Hegelci, kendine-gönderme-yapan dönüşlü niteliği eksiktir: Bu itirafçı ruhu-deşeleme edimlerinin ortaya yeni cinsellik biçimleri çıkarmalarının ötesinde, *itirafçı edimlerin kendileri de cinselleşmiş olurlar – kendine özgü bir tatmin olma şekli yaratırlar*: 'Bastırmacı/baskıcı yasa bastırmakta olduğu libidonun dışında kalabilen bir şey değildir – tersine, yasa sadece bastırma edimi libidinal bir faaliyete dönüştüğü ölçüde bastırabilir.'[6]

Örneğin, nefret içerikli sözlerin ve cinsel tacizin o siyaseten-doğru sorgulanışına bakalım: Bu çabanın içine düştüğü tuzak, yalnızca bize yeni aşağılama/taciz biçimlerini ve düzeylerini öğretiyor olması ('şişko', 'aptal', 'dar-görüşlü' gibi hakaretlerin 'kilo problemi', vs. gibileriyle değiştirileceğini göstermesi) değildir; asıl sorun bu türden sansürlerin şeytanî bir diyalektik dönüş sayesinde savaşmaya çabaladıkları şeyin parçaları olarak işlemeye başlamalarıdır – bir kişiyi 'aptal' yerine 'zekâ özürlü' olarak adlandırdığımızda araya her zaman ironik bir mesafenin sızabileceği ve fazladan küçük düşürücü bir saldırganlık yaratabileceği açık de-

---

[4] Judith Butler, *Psychic Life of Power*, Stanford: CA Stanford University Press 1997, s. 43.

[5] Disiplin mekanizmalarınca üretilmiş olan vücuttaki bu fazlalık tam da o Lacancı *plus-de-jouir* değil midir? Hegel'in bu fazlalığı göz önüne almıyor oluşu, bu halde, Lacan'ın kendisince de vurgulanmış olan bir olguya, yani Hegel'in, köleyi hizmetkârlık konumunda tutan o artı-keyif'i ıskalamış olduğuna işaret etmez mi?

[6] Butler, *Psychic Life of Power*, s. 49.

ğil midir – bu hamice nazik tavır, incinmeye bir de hakaret eklemez mi? (Nezakete bürünmüş bir saldırganlığın dolaysızca tahkir eden sözlerden çok daha acı verici olduğu, zira saldırganca içerik ile nazik yüzeysel biçim arasındaki karşıtlığın şiddeti katladığı bilinen bir gerçek...) Ezcümle, cinselliği disiplin altına alan ve düzenleyen söylemlere dair açıklamalarında Foucault'nun göz önüne almadığı unsur, iktidar mekanizmasının erotize edildiği, yani 'bastırmaya' çabaladığı şeye bulaştığı süreçtir. Aslında ayartıya direnebilmek için muhtelif ayartı biçimlerini listeleyip kategorileştiren asetik Hıristiyan öznenin tam da hedef aldığı nesneyi çoğaltıp üretmekte olduğunu söylemek burada kafi değildir; asıl nokta, ayartıya direnebilmek için kendini kırbaçlayan asetiğin vücudunda yaralar açarken bundan nasıl cinsel bir haz alabildiğini kavramsallaştırabilmektir.

Buradaki paradoks, disiplinleştirici iktidar mekanizmalarına direnişi ontolojik olarak temellendirebileceğimiz pozitif bir Gövde'nin mevcut olmayışının aslında tam da etkili bir direnişi mümkün kılan şey oluşudur. Foucault'ya ve genelde de 'post-yapısalcılar'a yöneltilen o bildik Habermasçı argüman, olumsal tarihsel bağlamdan bağımsız herhangi bir normatif standardın olabileceği ihtimalini reddettikleri için mevcut iktidar yapısı karşısındaki direnişi temellendiremeyecek olmalarıdır. Buna karşı önerilen Foucaultcu argümana göre, bu direniş alanını nesnelerinde bir fazla oluşturabildikleri sürece 'sert' disiplin mekanizmalarının kendileri açmaktadır. Her ne kadar simgesel eril düzen karşısındaki kadın direnişi (Ezeli Dişi temasından güncel kadın yazılarına dek), kendini bir tür 'Dişil Öz' göndermesinde temellendirebiliyormuş gibi gözükse de, yine de, dişillik bu göndermeyle eril söylemsel makinenin işlemekte olduğu verili bir temel olarak varsayılmış olur – buradaki direniş, simgeseli-önceleyen temelin, simgesel işlenişine direnişinden ibarettir. Tabii eğer dişilliği sabitleştirme ve kategorileştirme çabalarının yeni direniş biçimleri yarattığını koyutlayacak olursak, altta yatan bir temel adına yürütülmekten çıkarak, karşısındaki mütahakkim güç karşısında bir fazlalık sahibi olan dişil bir direniş için alan açmış oluruz.

Bu bildik cinsellik örneğine kapanıp kalmamak için sömürgeci tahakküme direniş sayesinde oluşan ulusal kimlik örneğini hatırlayabiliriz: Sömürgeci tahakküm öncesinde, kendi kimliğini Öteki karşısında kuvvetle ortaya koyma ve direnme isteğinden yoksun olan kendine-kapanmış bir etnik farkındalık vardır; bu farkındalık, sadece ve sadece sömürgeci tahak-

küm karşısında gelişen bir tepki haline geldiği zaman mütahakkime karşı ulusal kimliği ortaya koyma ve savunma amacını güden siyasal bir iradeye dönüşebilir – sömürgecilik karşıtı ulusal kurtuluş hareketleri, tam da kelimenin o dar anlamıyla *stricto sensu*, sömürgeci tahakküm tarafından yaratılmışlardır; başka bir deyişle, mitsel geleneğe dayanan o pasif etnik öz-farkındalıktan, kendi ulusal kimliğini bir ulus-devlet biçimi altında ortaya koymak isteyen o tam anlamıyla modern iradeye geçişi sağlayan şey, tam da bu tahakkümdür. Yeni ve bağımsız bir ulus-devlet kisvesi altında sömürgeci devletten siyasal bağımsızlığım kazanma isteğinin, sömürgeleştirilmiş etnik grubun aslında sömürgeci tarafın kendi ideolojik evrenine derin bir şekilde eklemlenmiş olduğunu açıkça gösterdiğini söyleyemez miyiz? İşte burada karşımıza çıkan tam da dile-getirilen içerik ile dile-getir(m)enin konumu arasındaki çelişkidir: Dile getirilen içerik, yani sömürgecilik-karşıtı hareket, kendisini doğal olarak sömürge-öncesi köklere dönüş olarak, sömürgeciden kültürel bağımsızlığı, vs. ortaya koyuş olarak tasavvur eder – ancak bu ortaya koyuşun tâ kendisi sömürgeciden alınmıştır: Tam da o Batılı ulus-devlet siyasal özerkliğidir burada üstlenilen, peşine düşülen biçim. Bu minvalde, Hindistan'da bağımsızlığa giden yolu açmış olan Kongre Partisi'nin İngiliz liberallerce teşvik edilmiş olmasında ve Oxford'da okuyan Hindistanlı entelektüellerce organize edilmiş olmasında şaşılacak hiçbir şey olmasa gerek. Aynı şey, eski Sovyetler Birliği'ndeki etnik grupların ulusal bağımsızlık arayışlarının çoğulluğu bağlamında da söylenemez mi? Çeçenler kendilerini her ne kadar, Rus tahakkümüne karşı sürdürdükleri yüz-yıllık mücadelede temellendirseler de, bu mücadelenin günümüzdeki biçimi açıkça geleneksel Çeçen toplumunun Ruslarca sömürgeleştirilişinin modernleştirici etkisinin bir sonucudur.

Butler'a karşı, Hegel'in, mütahakkim iktidarın tâ kendisinin direniş biçimleri yarattığı o geriye-dönüşlü sürecin pekâlâ farkında *olduğunu* söylemek gerekir – Hegel'in varsayımları koyutlama tasavvurunda, yani koyutlama-dolaylama faaliyetinin basitçe varsayılan dolaysız-doğal bir Temel geliştirmekten ibaret olmadığı, bu Temel'in kimliğini/özdeşliğini derinliklerine dek dönüştürdüğü düşüncesinde karşımıza gelen şey de aslında bu paradoks değil midir? Çeçenlerin geri dönmeye çabaladığı Kendindelik, daha en baştan, onları kendi etnik köklerinden mahrum etmiş olan modernleşme süreci tarafından dolayımlanmış-koyutlanmıştır.

Bu argümantasyon gayet Avrupa-merkezci görünebilir, veya, sömürgeleşmiş ülkeleri Avrupalı emperyalist yapıyı (tam da buna direnerek) yinelemeye mahkûm ediyormuş gibi gözükebilir – ne var ki, bunu tam tersinden de okuyabiliriz: Eğer emperyalist Avrupa-merkezciliğe direnişimizi eski etnik kimlikler gibi bir cevherde temellendirecek olursak, modernleşmeye otomatik şekilde direnen bir kurbanın üzerinde emperyalist prosedürlerin işlemekte olduğu pasif bir nesnenin konumunu üstlenmiş oluruz. Ancak, eğer kendi direnişimizi, amansız emperyalist müdahalenin o önceki kendine-kapanmış kimlikleri yerinden edişinin yol açtığı bir fazlalık olarak tasavvur edersek konumumuz çok daha güçlenir, zira bu halde direnişimizin emperyalist sistemin içsel dinamiklerinde temellenmiş olduğunu, emperyalist sistemin tâ kendisinin doğasındaki antagonizmler sayesinde kendi yıkılışını hazırladığını söyleyebiliriz. (Buradaki durum, feminist direnişin nasıl temellendirileceği sorunuyla derin bir homoloji içindedir: Eğer kadın 'erkeğin semptomu' ise, yani ataerkil simgesel düzenin içsel antagonizmalarının açığa çıktığı bir noktaysa, bu durum hiçbir şekilde feminist direnişin ufkunu daraltmaz, tersine ona sahip olduğundan daha da kuvvetli bir infilak gücü kazandırır.) Veya – daha da başka bir şekilde söyleyecek olursak – iktidara direnişin iktidar yapısına içsel ve içkin olduğu (iktidar yapısının kendi içsel dinamiklerince üretilmiş olduğu) öncülüne bakarak, katiyetle, aslında her direnişin bilahare öngörüleceği, hesaplanacağı, İktidar'ın kendi kendisiyle oynamakta olduğu o ezeli oyunun bir parçası olacağı gibi bir sonuç çıkaramayız – buradaki o ince nokta, bir direniş fazlalığı yaratan, katlayıp çoğaltan bu etki sayesinde, verili bir sistemdeki içsel antagonizmanın bu sistemin nihaî olarak yıkılışına uzanan bir süreci de pekâlâ harekete geçirebileceğidir.[7]

Foucault'da eksik olan şeyin tam da böylesi bir antagonizma tasavvuru olduğu açıkça gözüküyor olsa gerek: Foucault her direnişin İktidar yapısınca yaratılmış ('koyutlanmış') olduğu gerçeğinden, direnişin İktidar'a mutlak içkinliğinden yola çıkarak direnişin pekâlâ öngörülmüş ve bilahare içerilecek bir şey olduğu, sistemi ciddî bir tehlikeye sokamadığı

[7] Marx da kapitalizm bağlamında aynı şeyi söylemiştir: Kapitalizm kendi öncesindeki kuvvetlerin direnişi yüzünden değil, kendi içsel antagonizmasına hâkim olmakta göstereceği acziyet yüzünden sona erecektir – Marx'ın bu bağlamda belirtmiş olduğu üzere, kapitalizmin sınırları, onun kontrolü dışında kalan direniş adacıkları (cinsellik, doğa, eski kültürel gelenekler) tarafından değil, Sermaye'nin tâ kendisi tarafından çizilmiştir.

sonucunu çıkarır gibidir – yani Foucault, sistemin kendi içsel tutarsızlığı yüzünden kendi fazlalığına hükmedememesi, dolayısıyla da sahip olduğu birliği ve kendini yeniden üretme yetisini infilak ettirebilecek olan bir gücü harekete geçirmesi ihtimalini meneder. Hulâsa Foucault, sebebinin elinden kaçıp giden, onun etkisini aşan, böylelikle de her ne kadar iktidar karşısında gelişen bir direniş olarak vücuda gelmiş ve dolayısıyla, iktidara mutlak bir şekilde içsel olsa da onun önüne geçebilen ve onu infilak etmeye sürükleyebilen bir sonucun varolabileceği ihtimalini göz önüne almaz. (Bu minvalde belirtilmesi gereken felsefî nokta, burada anılan şeyin aslında tam da o diyalektik-materyalist 'sonuç' tasavvurunun temel unsuru olduğudur: sonuç kendi sebebini aşabilir; ontolojik anlamda sebebinde daha 'üstün' olabilir.) Bu anlamda, kendi ihlâlini dahi en başından beri bünyesinde barındırmakta olan o her şeye hâkim iktidar yapısına dair o Foucaultcu tasavvuru tersine çevirebiliriz: Ya iktidar mekanizması *kendisini* dahi kontrol edemiyorsa ve de tam kalbinde yatan müstehcen bir fazlalığa muhtaçsa? Başka bir deyişle, iktidarın hükmünden kaçıp giden şey, mütemadiyen tahakküm etmeye çabaladığı dışsal bir Kendindelik değil, kendi işleyişini mümkün kılan müstehcen bir eklentidir.[8]

Bu sebeple de Foucault, bu noktada uygun düşen özne tasavvurundan yoksundur: Özne, tanımı gereği, kendi ardında yatan sebepler karşısında fazlalıklıdır, ve bu haliyle de, cinselliğin bastırılışının bastırmacı ölçülerin ta kendilerinin cinselleştikleri bir sürece dönüşmesiyle vücuda gelir. Foucault'nun teorik yapıtındaki yetersizlik *Deliliğin Tarihi*'nde bile iki karşıt yaklaşım arasında gidip gelmiş oluşunda görülebilir: Bir yanda, deliliğin öyle basitçe kendi içinde dolaysızca varolan ve sadece sonradan söylemlerin nesnesi olabilen bir fenomen olmadığı, tersine asıl *kendisinin* kendisi hakkındaki (tıbbî, yasal, biyolojik...) söylemlerin oluşturduğu bir çoğulluğun ürünü olduğu düşüncesi, öbür yanda da, ilkinin tam tersine, deliliği bu söylemlerin nüfuzundan 'kurtarmak' ve 'deliliğin konuşmasına izin vermek' gerektiği düşüncesi.[9]

---

[8] İktidar'ın bu müstehcen eklentisi hakkında bkz. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, 1. ve 2. Bölümler.

[9] Aynı gidiş gelişi, Foucault'nun bir siyasal uçtan öbürüne atlayabiliyor oluşunda da, örneğin İran Devrimi'ne hayranlık duyuşundan San Fransisco gey topluluğuna katılmaya geçebilişinde de açıkça görmüyor muyuz?

İdeolojik Çağrılma

Judith Butler'ın çalışması bu noktada özellikle dikkat çekicidir: Butler, performatif disiplinleştirici pratikler sayesinde gerçekleşen bir öznel-tâbiyet olarak özneleşmeye dair o Foucaultcu anlatıyı başlangıç noktası olarak alırken, Foucault'nun yapıtındaki o yukarıda andığınız aksaklıkları görmekten de geri kalmaz, bu yapıyı, Hegel'den psikanaliz'e ve de Althusser'in öznellik için kurucu bir işlevi olan ideolojik çağrılma düşüncesine kadar başka birçok teorik kuram ve yapılara göndermelerle tamamlamaya çabalar, ancak bu göndermeleri 'yaratıcı sentez' olarak anılan o eklektik canavarlıktan katiyen uzak duran bir metotla birleştirir.

Butler, Hegel'in efendi ile köle diyalektiğine dair önerdiği okumada, ikisi arasında saklı olan sözleşmeye odaklanır: 'köleye verilen emrin formülü şudur: Gövdem ol, ancak olduğun vücudun benim gövdem olduğunu bilmeme izin verme.'[10] Bu anlamda, efendiyi kuran inkâr çift katlıdır: İlkin, efendi kendi vücudunu inkâr eder, kendisini gövdesiz bir arzu olarak konumlandırır ve köleyi kendi gövdesi olarak hareket etmek zorunda bırakır; ikinci olarak da, köle, efendisinin bedeni olarak hareket ettiği gerçeğini inkâr etmeli ve sanki efendi için sarfettiği maddî emek kendisine dayatılmış değil de kendi özerk faaliyetiymiş gibi, özerk bir fail olarak hareket etmelidir...[11] Bu çifte (dolayısıyla da kendi varlığını silip geçen) inkârın yapısı, aynı zamanda erkek ile kadın arasındaki ilişkinin ataerkil matrisini de dillendirir: İlk harekette, kadın erkeğin basit bir izdüşümü, yansıması, tözden yoksun bir gölgesi olarak koyutlanır – tümüyle kurulmuş, kendine tamamıyla özdeş bir öznelliğe has ahlâkî endamı histerikçe taklide çabalar, ancak bunda da her zaman başarısız olur. Ancak bu basit yansıma statüsünün bir şekilde yadsınması ve kadına sahte bir özerklik sağlanması gereklidir – öyle ki, aslında ataerkil mantık dahilinde hareket ediyor olsa da bir şekilde kendi özerk mantığını izliyormuş gibi gözükecektir (kadınlar 'doğaları gereği' baş eğerler, şefkâtlidirler, fedakârdırlar...). Burada gözden kaçırılmaması gereken paradoks, kölenin (hizmeti-

---

[10] Butler, *Psychic Life of Power*, s. 47.

[11] Burada karşımıza gelen şey, Marx'ın meta fetişizmi temasında gördüğünüz o çifte inkârın bir benzeri değil midir? İlkin, meta kendi bedeninin özerkliğinden mahrum edilir ve sosyal ilişkileri vücuda getiren bir aracıya dönüştürülür; sonra da, sanki bu metanın kendi içinde bir değeri varmış veya para kendi içinde evrensel bir eşdeğermiş gibi, bu ilişkiler ağı metaya kendisine has dolaysız maddî bir özelliği olarak yansıtılır.

çinin) hizmet eder bir duruma düştükçe, kendi konumunu daha da fazla özerk bir failin konumu olarak (yanlış) algılıyor olduğudur; aynı şey kadın için de geçerlidir – kadının bağımlılığının aldığı en nihai biçim, baş eğici ve müşfik bir dişil tavırla hareket ettiği zamanlarda kendisini özerk bir fail olarak (yanlış) algılayışıdır. Bu yüzden, aslında kadını, erkeğin 'semptomu' (eril fantezinin vücuda gelişi, gerçek eril öznelliğin histerik bir taklidi) olduğu gerekçesiyle ontolojik anlamda ikincilleştiren o Weiningervari tavrı alenen kabullenmek ve tümüyle benimsemek, kadına dolaysızca sahte bir özerklik atfetmekten çok daha tahripkâr olacaktır – belki de en mutlak feministçe tavır şunu açıkça söylemektir: 'ben kendi içimde varolan bir şey değilim, ben Öteki'nin vücuda gelmiş fantezisiyim'.

Aynı şey özne ile karşısındaki Kurum'un ilişkileri için de geçerlidir: bürokratik/simgesel Kurum özneyi bir lokmada çiğnediği bir şey haline getirmekle kalmaz, öznenin içinde bulunduğu bu konumu inkâr etmesini özerk bir failmiş gibi hareket etmesini ister – özne, insanî bir dokunuşu ve kişiliği olan, yüzsüz bir bürokrattan ibaret olmayan bir kişi olmalıdır. Burada dile getirilen tek nokta, böylesi bir özerkleştirmenin ikili bir inkâr içerdiği için iki kere sahte olduğu değil, Kurum'dan önce (en nihaî kurum olan dilden önce) özne diye bir şeyin olmadığıdır: Öznellik, Gerçek'in yaşam-tözünün Kurum'a tâbiyetinde açılan boşluktur. Eğer öznenin çağrılmadan önce de orada olduğu algısı – muhtemelen Althusser'in de söyleyeceği üzere – aslında tam da çağrılmanın başarısının bir sonucu ise, çağrılmanın/özneleşme öncesinde bir öznenin varolduğunu savunan o Lacancı tavır da bu minvalde Althusser'in bırakturmaya çalıştığı o ideolojik yanılgıyı yinelemekte değil midir? Veyahut – aynı iddianın daha da başka bir eleştirel boyutunu ele alacak olursak – ideolojik özdeşleşme süreci tam da ben kendimi bir tür ideolojik büyük Öteki'nin elindeki bir âlete veya kuklaya indirgenemeyen 'eksiksiz bir insanî kişilik' olarak algıladığımda başarılı oluyorsa, çağrılmanın başarısızlığa mahkûm olduğu tezinin kendisi bu anlamda çağrılmanın en nihai başarısı değil midir? Çağrılma tam da ben kendimi 'yalnızca *şundan* ibaret değil' diye gördüğüm ve 'diğer birçok şey içinde aynı zamanda *şu da* olan karmaşık bir kişi' olarak algıladığım zaman başarılı olur – ezcümle, simgesel özdeşleşme karşısındaki imgesel mesafe, çağrılmanın başarısına işaret eder.

Lacan'a göreyse, simgesel özdeşleşmenin elinden kaçıp giden o öznel boyut, kendi simgesel kimliğim karşısında yanılgılı bir mesafe takına-

bilmemi sağlayan o imgesel deneyimler zenginliği/ağı *değildir*: Lacan'ın 'çizili/yasaklı' öznesi (S), bir tür psikolojik-varoluşsal 'boşluk deneyimi' içeriyor olduğu için 'boş' değildir – evet, bu özne 'boştur', çünkü yaşanmış deneyime (*vécu*) özgü alanın elinden kaçıp giden öz-ilişkisel negatif bir boyutu vardır. Evleneceği prensesi, sahip olduğu unvana mı yoksa olduğu kişiye mi âşık olduğunu anlama amacıyla baştan çıkarmak için genç bir seyis kılığına giren prensin hikâyesi bu bağlamda hiç de uygun düşmeyen bir hikâyedir: S *olarak* Lacancı özne, ne kendi simgesel kimliğimi oluşturan o unvan, ne de beni Öteki'nin arzusuna lâyık kılan simgesel kimliklerimin ötesinde 'içimdeki bir şey', o fantazmik nesnedir.

Yakın zamanlarda bir Sloven tiyatrosunda pek komik bir şey oldu: Fazla eğitimli olmayan sonradan görme bir zengin, oyunun başını kaçırdı ve başlangıçtan yarım saat sonra yerine oturmak için seyircilerin arasında ilerlemeye başladı, tamamen tesadüf eseri o ânda sahnede olan aktör şu cümleyi söylüyordu: 'Sessizliğimi bozan kim?' – zaten tiyatroda kendisini hiç rahat hissetmeyen zavallı sonradan görme zenginimiz de kendisini bu ifadenin muhatabı olarak gördü (yani, bu ifadeyi, ön sıralarda sebep olduğu kargaşa yüzünden sinirlenen aktörün kendisine yönelttiğini sandı) ve herkesin duyacağı bir şekilde bağırarak şu cevabı verdi: 'Benim adım X, üzgünüm geç kaldım, ancak yolda tiyatroya gelirken arabam bozuldu!' Bu gülünç ve talihsiz olaydan çıkarılacak teorik nokta ise, çağrılma denen şeyin *kendisini* de benzeri bir 'yanlış-anlama'nın tanımlıyor olduğudur: Kendimizi Öteki'nin çağrısı bünyesinde tanıdığımız her ânda böylesi ufak bir yanlış-anlama işler; kendimizi çağrı içinde tanıyışımız her zaman bir yanlış-tanınmadır, aslında bizim olmayan bir muhataplık konumunu kabaca üstlenerek gülünçleşiriz...

Ama bu uçurum aynı zamanda simgesel kurumun 'büyük Öteki'sinin tarafındaki bir fazlalığa da işaret etmez mi? Günümüzde, hem de her zamandan fazla, hepimizin farkında dahi olmadan çağrılmış bireyler olduğumuz vaki değil midir? Kimliğimiz, büyük Öteki için, bizim varlıklarımızdan dahi haberdar olmadığımız dijital (tıbbî, adlî, eğitimsel) enformasyon dosyalarımızca kurulmuştur, böylelikle çağrılma, söz konusu öznenin göstereceği herhangi bir tanıma jesti olmaksızın işler (sosyal uzamdaki konumumuzu ve faaliyetimizi belirler). Bu ise Althusser'in çağrılma tasavvuruyla göz önüne almış olduğu sorundan farklıdır; onun sorunu *özneleşmedir*: Özneler kendi konumlarını nasıl özneleştirirler, kendilerini nasıl birer

özne olarak deneyimlerler? Eğer gizli bir devlet dosyasına farkında olmaksızın işlenmişsem, bu pek de benim öznelliğimi ilgilendiren bir şey değildir. Bundan çok daha ilginci ise, bunun tam da tersi olan durumdur: Özne kendisini 'varolmayan' bir büyük Öteki'nin çağrısı bünyesinde de tanıyabilir – örneğin Tanrının Çağrısı'nda: Althusser'in söylemek istediği şey, kendimi Öteki'nin çağrısında tanıyışımın, büyük Öteki'yi *kurduğu* (veya 'koyutladığı') için, performatif olduğudur – Tanrı, yalnızca inananların onun çağrısını duyuyor ve ona uy(m)uyormuş gibi gördükleri sürece 'vardır'; Stalinist siyasetçi, iktidarını yalnızca kendisini Tarih'in büyük Öteki'sinin çağrısında, onun İlerleyişi'ne katkıda bulunuyormuş gibi tanıdığı sürece uygulayabilir; 'halka hizmet eden' demokratik bir siyasetçi, adını andığı sürece kendi faaliyetlerini meşrulaştıracak olan o faili (Halk'ı) kurmaktadır.

Eğer günümüzde iktidar yapısının büyük Öteki'si[12] nezdinde temelde kim olduğumuzu – kendi simgesel kimliğimizin nasıl kurulduğunu – belirleyen detaylı bilgi bankaları siberuzayda dönüp dolaruyorlarsa ve bu anlamda da farkında dahi olmadan kurumların 'çağrılarına yakalanmış' bir haldeysek bile, şunda ısrarcı olmalıyız: Bu 'nesnel çağır(ıl)ma' sadece ve sadece *simgesel kimliğimin 'büyük Öteki' nezdinde ne olduğunu belirleyen bilgi bankalarının benden habersiz dışında dolaşımda olduklarının farkındaysam* benim öznelliğimi etkileyebilir. 'Hakikat(in) orada bir yerde' olduğuna, yani her ne kadar 'kati ve düzgün' olmasalar da sosyo-simgesel konumumu pekâlâ belirlemekte olan kimi dosyaların benden habersiz dolaşımda olduğuna dair farkındalığım, işte tam da günümüz öznesinin karakteristik bir özelliği olan o özgül proto-paranoyak özneleşme modunu mümkün kılan şeydir: Beni, 'kaderimin genişçe çizilmiş' olduğu bilgi bankalarına içsel ve bağlı bir özne olarak kurar.

Direnişten Edime

Butler'ın teorik çabasının siyasal odak noktası, aslında o standart 'solcu' sorunsaldan farklı değildir: Öznenin varolacağı uzamı önceden belirlemekte olan mevcut sosyo-simgesel ağa (Lacancı 'büyük Öteki'ye) fiilen direnmekle kalmamak, bu ağın temellerini sarsmak veya onu dönüştür-

[12] Bu noktaya daha önce de değinilmiştir, bkz. Mark Poster, *The Second Media Age*, Cambridge Polity Press 1995.

mek nasıl mümkün olabilir?[13] Butler bu direniş alanının öyle basit ve dolaysız bir şekilde Bilinçdışı ile özdeşleştirilemeyeceğinin pekâlâ farkındadır: Zira mevcut İktidar düzeni, diğer her şeyin yanında, bazı bilinçdışı 'tutkulu bağlılıklara' dayanmakta, işlevlerini yerine getirebilmeleri için kamusal düzlemde kendilerinden bihaber olunması gereken bağlılıklarla desteklenmektedir:

> Eğer bilinçdışı verili bir normatif emrin hükmünden kaçıp gidiyorsa, acaba başka ne tür bir emrin hükmü altında olabilir? Peki bilinçdışının kültürel gösterenleri tümüyle kapsayan iktidar ilişkilerince öznenin diline kıyasla daha az yapılandırılmış olduğunu bize düşündürten nedir ki? Peki eğer bu bilinçdışı düzlemde bizi özneltâbiyete yönelten başka bir bağlılık türüne rastlayacak olursak acaba bundan ne tür bir direniş çıkarabiliriz?[14]

İktidarı daim kılan bu tür bilinçdışı 'tutkulu bağlılıklar'ın en çarpıcı örneği, düzenleyici iktidar mekanizmalarının ve usullerinin düşünümsel-dönüşsel (*'reflexive'*) bir şekilde erotize edilişidir: Kişiyi günaha çağıran ayartıyı etkisiz kılması beklenen ritüelin ifası, saplantılı bir ritüelleştirme sonucunda yavaş yavaş libidinal tatminin kaynağına dönüşür. Dolayısıyla sosyal normların psişik yasaklar sayesinde içselleştirildiğine dair o klasik tasavvurun açıklamadan bıraktığı şey, işte tâm da düzenleyici iktidar ile cinsellik arasındaki ilişkinin bu 'düşünümsel-dönüşsel' niteliği, baskıcı-düzenleyici usullerin libidinal düzlemde değerlendirilerek bu yönde yeniden işlevselleştirilişi – ezcümle, o 'mazoşistçe' düşünümsel dönüştür. Bilinçdışı'nı direniş alanı olarak belirlemek istediğimizde karşımıza dikilen bir diğer sorun da şudur: İktidar mekanizmalarının sorunsuzca işlemelerini ilanihaye engelleyecek olan direniş alanının gerçekten de Bilinçdışı olduğunu kabul etsek bile, yani çağır(ıl)manın – öznenin kendi benliğini kendisine atfedilmiş olan konumda tanıyışının – her zaman eksik ve başarısız olacağını itiraf etsek bile sorun şudur: 'acaba böylesi bir direniş özne oluşturan sürecin baskın emirlerini/çağırmalarını değiştirmek veya genişletmek için herhangi bir şey yapabilir mi?'[15] Hulâsa 'bu direniş, disiplin mekanizmalarıyla özne üretmeyi amaçlayan her bir çaba-

---

[13] İlginçtir, Butler 'özne'yi bu uzam içerisindeki simgesel konumuyla özdeşleştirirken, 'psike' terimini bireyin simgesel uzama eklemlenmeye direnen parçasını da içeren o geniş birlik için kullanır.

[14] Butler, *Psychic Life of Power*, s. 47.

[15] A.g.e.

nın eksik kalmaya mahkûm olduğunu açıkça ortaya koyar, ne var ki, bu direniş üretici iktidarın baskın terimlerini yeniden artikülle etmekten âcizdir.'[16]

Butler'ın Lacan eleştirisinin temel noktası işte budur: Ona göre Lacan direnişi simgesel yapının imgesel yanlış-tanınışına indirger; bu tür bir direniş ise, her ne kadar simgeselin tümüyle gerçekleşmesini engellese de, en nihayetinde ona bağımlıdır ve onu sadece kendisiyle karşıtlığı bağlamında ortaya koyabilir, onun terimleri yeniden artikülle etmekten âcizdir: 'O halde bir Lacancı için imgesel, kimliğin söylemsel – yani simgesel – kuruluşundaki imkânsızlığı gösterir.'[17] Aynı şekilde Butler, Lacancı Bilinçdışı'nın kendisini de imgesel olarak niteler; onu 'cinsiyeti belirlenmiş olan kimliği sorunsuz ve eksiksiz bir şekilde kurmaya çalışan simgeselin bu yöndeki tüm çabalarını bozguna uğratan ve kendisini (imgeselin dildeki işleyiş kipini) tanımlayan sürçme ve boşluklarda gösteren bir bilinçdışı' olarak görür.[18] Tabii bu arkaplanı göz önüne alacak olursak, Lacan'daki 'psişik direnişin, kendi ardında işleyen bir yasayı (simgesel biçimi) varsaydığını, dolayısıyla da statükoyu daim kıldığını, dahası, böylesi bir bakışla bakıldığında direnişin sonsuza dek bozguna mahkûm olan bir şey olacağım söylemek pekâlâ mümkün olacaktır'.[19]

Burada işaret etmemiz gereken ilk nokta, Butler'ın 'direniş' teriminin iki karşıt anlamını birbirlerine karıştırmış gibi görünmesidir: Bunlardan ilki bize söz konusu terimin *sosyo-eleştirel* kullanımını aktarırken (iktidara direniş, vs.) diğeri de psikanalizde uygulanan *klinik* kullanımını aktarır (kendi semptomlarının, rüyalarının anlamının bilinçdışı hakikatini kabullenmeye direnen hastanın durumu). Direnişi nihai kertede 'imgesel' olarak niteleyen Lacan'ın aklında olan şey, bizi belirlemekte olan simgesel ağın yanlış-tanınışıdır. Öte yandan Lacan'a göre baskın simgesel Düzen'in

---

[16] A.g.e., s. 89.

[17] A.g.e., s. 96-7.

[18] A.g.e., s. 97. Butler burada Lacan ile bariz bir çelişki içerisindedir: Lacan'a göre Bilinçdışı 'Öteki'nin *söylemidir*', yani simgeseldir, imgesel *değildir* – Lacan'ın bilinen en meşhur ifadesi 'Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır' değil midir? 'Kaymalar ve sürçmeler' Lacan için kesinlikle simgeseldirler, gösterge ağının (yanlış) işleyişini ilgilendirirler. Dolayısıyla durum aslında Butler'ın iddiasının tam tersidir: Simgesel Yasa karşısındaki imgesel direniş Bilinçdışı değildir; simgesel Yasa'nın imgesel yanlış-tanımışının ve ona direnişin müsebbib faili aslında *bilincin*, bilinçli *egonun* tâ kendisidir!

[19] A.g.e., s. 98.

radikal bir şekilde yeniden artiküle edilişi tamamen mümkündür, dahası bu aslında tam da *point de capiton* (dikimdeki 'kapitone noktası' veya Ana-Gösteren) kavramının bağlandığı noktadır: Ortaya yeni bir *point de capiton* çıktığı zaman sosyo-simgesel alan yersizleştirilmiş olmakla kalmaz, zira bu alanın yapılandırıcı ilkesi de değiştirilmiş olur. Bu noktada, Butler'ın geliştirdiği Lacan ve Foucault karşıtlığını baş-aşağı çevirmek gerekir: Butler'a göre, Lacan direnişi o imgesel bozguna-uğratışa indirger; çoklu-pratiklerin heterojen alanı olarak gördüğü söyleme dair çoğulcu bir tasavvur öneren Foucault ise Lacan'dan çok daha kesif bir tahribatı ve yeniden-artikülasyonu mümkün kılar... Hâlbuki, direnişin İktidar'a içkin olduğunda ısrar eden Foucault'nun tâ kendisidir; Lacan ise simgesel alanın gerçek bir *edim* ile, bir tür 'simgesel ölüm'den geçişle radikal bir şekilde baştan aşağı yeniden artiküle edilmesi ihtimalini açık bırakır. Hulasa, simgeselin *edimdeki* Gerçek'in müdahalesiyle fiilen yeniden artiküle edilişini (simgesel statükoyu yeniden benimseten ve hattâ bu statükonun işleyişinin pozitif bir ön-şartı olarak işleyen o sahte ihlâlden) imgesel direnişten ayırmamızı sağlayan asıl Lacan'dır.

Yalnızca Lacan'ın *point de capiton* ve 'gerçek olarak edim' kavramlarını göz önüne aldığımız bir düzlemde Butler ile anlamlı bir diyaloğa girebiliriz. Butler'ın (ve dahi Lacan'ın) sosyal varoluş matrisi bir tür zorunlu seçim ile maluldür: (sosyo-simgesel uzamda) varolabilmek için o en temel yabancılaşmayı, yani kişinin kendi varoluşunun 'büyük Öteki' tarafından, sosyo-simgesel uzamın baskın yapısı tarafından tanımlanmış olduğunu kabullenmesi gerekir. Ancak, Butler'ın da aceleyle eklediği üzere, bu bizi kesinlikle, simgesel Düzen'i yalnızca psikotik dışlanmadan oluşan bir bedel ödendiğinde ihlâl edilebilen verili bir şey olarak gören o Lacancı görüşle sınırlandırmamalıdır. Böylelikle, bir yanımızda simgesel Norm'a imgesel direniş, öbür yanımızda ise psikotik çöküntü ile başbaşa kalırız – geriye kalan yegâne 'gerçekçi' seçenek ise, simgesel Düzen içinde yabancılaşmanın tümüyle kabullenilişidir (ki Butler'a göre psikanalitik tedavinin nihai amacı da budur).

Simgeselin bu Lacancı sabitlenişine karşı Butler, o Hegelci varsayış/koyutlayış diyalektiğini öne sürer: Simgesel Düzen'in daha en baştan öznenin sosyal varoluşunun yegâne çevresi olarak varsayılışının ötesinde, aslında bu Düzen'in kendisi de, yalnızca özne kendisini onun bünyesinde tanıdığı ve kendisine atfedilen konumu yinelenen performatif jestlerle

tekrar tekrar benimsemesi, üstlenmesi sayesinde varolur, yeniden üretilir. Tabii bu da, sosyo-simgesel varoluşumuzun simgesel çizgilerini, onları daim kılan performatif edimlerin parodileştirilerek yersizleştirilmesi aracılığıyla dönüştürme ihtimalini açar. Butler'ın Kant-karşıtlığının itici gücü de burada yatar: Butler, Lacancı simgeseli, varoluşumuzun koordinatlarını sabitleştiren, varsayılmış şartların geriye-dönüşümlü bir yersizleştirimi için hiçbir alan bırakmayan yeni bir aşkın çerçeve versiyonu olarak görür ve *a priori* bir şekilde reddeder. Dolayısıyla Butler'ın anahtar nitelikteki bir pasajda yönelttiği soruyu düşündüğümüzde –

> Acaba öznenin kendi süregiden 'sosyal varoluşundan' başka bir şeyi arzulaması ne anlama gelir? Eğer böylesi bir varoluş bir tür ölüm ânından geçmeksizin feshedilemiyorsa, acaba sosyal iktidarın hayatın ikâmesini mümkün kılan şartların üzerindeki etkisini açığa vurmak veya dönüştürmek için, varoluşun kendisi riske atılabilir, aranırcasına ölümün peşine düşülebilir mi? Özne, kendisini üretmiş olan normları bir şekilde yinelemeye zorlanır, ancak bu yineleme aynı zamanda bir tür risk alanı açar, zira özne normu olması gerektiği konuma 'doğru şekilde' getiremezse daha başka bir zorunluluğa tâbi olur, mevcut ve baskın varoluş şartlarının tehdit altında olduğu hissine kapılır. Yine de, hayatı – mevcut organizasyonuyla – riske atabilen böylesi bir yinelemenin yokluğunda, mevcut organizasyonun olumsal niteliğini tahayyül etmemiz ve hayat şartlarını belirleyen çizgileri yeniden düzenlememiz nasıl mümkün olabilir ki?[20]

– verilecek Lacancı cevap gayet açıktır: 'süregiden "sosyal varoluştan" başka bir şeyi arzulamak' ve dolayısıyla da 'bir tür ölüm ârundan geçmek', insanı 'aranırcasına ölümün peşine düşüren' bir jestin riskini yüklenmek – aslında tüm bunlar, Freud'daki ölüm dürtüsünü performatif gücü önceden koyutlanmış simgesel kurallara ve/veya normlara dayanan bir tür 'söz edimine' indirgenemeyen *etik edimin* temel biçimi olarak yeniden kavramsallaştıran Lacan'ın temel izleğini gösterirler.

Peki bu tam da Lacan'ın *Antigone* okumasında karşımıza gelen o temel unsur değil midir: Şehir'in hükümdarda (Creon'da) vücut bulan sosyo-simgesel iktidarını hiçe sayan Antigone, nihayetinde, kendi sosyal varoluşunu tamamıyla riske atmış, böylelikle de 'bir tür ölüm ânından geçmiştir' (yani simgesel bir ölüme, sosyo-simgesel alandan kati bir dışlanışa maruz kalır). Lacan'a göre, öznenin kimliğini garantileyen sosyo-simgesel ağın çatladığı, 'büyük Öteki'nin askıya alındığı' böylesi bir ân ol-

[20] A.g.e., s. 28-9.

maksızın, etik edim söz konusu dahi olamaz: Otantik bir *edim*, yalnızca özne 'büyük Öteki' tarafından kapsanamayan bir jestin riskini yüklendiğinde gerçekleşebilir. Lacan bu 'iki ölüm arasındaki' alana girmenin tüm muhtemel yollarını inceler: Sürülüşünden sonraki haliyle Antigone'dan başka, Colonnus'taki Oedipus, Kral Lear, Poe'nun Bay Valdemar'ı ve Claudel'in Coufontaine üçlemesindeki Sygne'e dek diğerleri – bu figürlerin hepsinin ortak darboğazı, her birinin kendisini, 'ölümün ve hayatın ötesindeki' bu ölü-dirilere ait alanda, simgesel Kader'in nedenselliğinin askıya alınmış olduğu alanda buluvermiş olmasıdır.

Kişinin kendi simgesel durumunu (onu defaatle yineleyerek) yersizleştirişi ve böylelikle de performatif bir şekilde yeniden düzenleyişi ile az önce andığımız o radikal boyutuyla edimi birbirlerine karıştırdığı için Butler'ı eleştirmeliyiz, zira bu ikisi aynı şey değildirler. Başka bir deyişle, bu ikisi arasındaki o hayatî ayrımı, yani bu basit 'performatif yeniden-düzenleme', hegemonik alan *dahilinde* kalan ve bu alanın kendi terimlerini ona karşı çevirerek içsel bir gerilla savaşına girişen bu biteviye tahripkâr yersizleştirme süreci *ile* (sosyal bağlamında temellenmiş olan) performativiteyi mümkün kılacak şartları tümüyle yeniden tanımlayan, hegemonik alanı baştan aşağı değiştirerek yeniden düzenleyen o radikal *edim* arasındaki ayrımı korumak gerekir. Dolayısıyla, baskın söylemin bu tür marjinal 'yeniden-düzenlenişlerine' cevaz vermekten öteye gidemeyen, ve yine buna mukabil olarak da, marjinal bir şekilde yersizleştirmeye çabaladığı o baskın söylem kisvesinin altında, sabit bir referans noktası olarak Öteki'nin varlığına muhtaç olan aslında Butler'm tâ kendisidir.[21]

Lacancı bakış açısıyla Butler, aynı zamanda hem fazla iyimser, hem de fazla kötümserdir. Bir yandan, bu performatif yeniden-düzenleme/yersizleştirme pratikleri aracılığıyla büyük Öteki'nin işleyişini aksatma çabasındaki o tahripkâr potansiyele sahip olduğundan fazlasını atfeder: Bu tür

[21] Bu durum aynı zamanda 'marjinal' eşcinsel konumdaki o sorunlu noktaya da işaret etmez mi: Bu konum yalnızca baskın heteroseksüel normun ihlâli olarak işleyebilir ve dolayısıyla da kendi içsel varsayımı bu norma olarak *muhtaçtır*, ona dayanır. Bu anlamda Butler'm, sanki kişinin kendi kendisini eşcinsel edim halindeyken hayal edişi hâlâ adı sanı duyulmayan travmatik bir deneyimmiş gibi, eşcinselliğin birçok birey için kendi kimliklerini yitirdiği sarsıcı bir deneyim olduğunda abartılı bir şekilde ısrar ediyor oluşu, pekâlâ kayda değerdir. *Queer*lerin, sansür ve yasaklama tehditlerinden ziyade, basitçe ve umursamaz bir şekilde kabullenilmeleri, artık travmatik ve tahripkâr görülmemeleri yüzünden hissetikleri o rahatsızlığı hatırlayalım – sanki bir ânda sahip oldukları tahripkâr iğnelerinden mahrum edilmiş gibidirler...

pratikler nihaî kertede tahrip etmeyi amaçladıkları şeyi desktekler bir hale gelirler, zira bu tür 'ihlâller' en baştan beri büyük Öteki'nin hegemonik formunca göz önüne alınmış, hattâ onun tarafından oluşturulmuşlardır – Lacan'm 'büyük Öteki' dediği şey, simgesel normlardan *ve* bunların kodifiye ihlâllerinden oluşur. Oedipal düzen, ideolojik kurumlardan, ritüel ve pratiklerden oluşan dev bir kümeyle vücut bulan bu devasa simgesel matris, marjinal performatif yersizleştirme jestleriyle sekteye uğratılamayacak kertede köklü ve 'tözsel' bir şeydir. Öte yandan, Butler, hegemonik simgesel düzeni bütünüyle baştan aşağı yeniden yapılandıracak o radikal jeste de hiçbir alan bırakmaz.

'Fanteziyi Katetmek'

Butler'ın 'tutkulu bağlılıklar' adını verdiği bu en temeldeki tâbiyet düzlemini sekteye uğratmanın imkânı yok mudur? Öznenin varlığına tutarlılık kazandıran bu ilksel 'tutkulu bağlılıklar'ın Lacan'daki adı *temel fantezi*dir. Özne için kurucu bir işlevi olan bu 'özneleşmeye bağlılık', aslında 'kendine acı çektiren/kendini acı içinde gören' öznenin *la douleur d'exister*'i (varoluş sızısını) üstlenerek kendi varlığı için gereksindiği o minimum desteği sağlamış olduğu o ilksel 'mazoşist' sahneden başka bir şey değildir (aynı, Freud'un 'Bir çocuk dövülüyor' üçlemesindeki o ilksel olarak bastırılmış orta terim 'Babam beni dövüyor' gibi). Bu temel fantezi baştan aşağı *ara-pasiftir*[22]: Onun içinde, bir yandan öznenin varlığını idame ettiren, ancak öbür yandan da onun için bir tehdit unsuru oluşturan bir tür pasif ızdırap (tâbiyet) sahnesi oynanır – ki bu oyunun öznenin varlığını daim kılması, menedilmiş (ilksel olarak bastırılmış) olmasına bağlıdır. Bu bakışla bakarsak, son zamanların o artistik sado-mazoşist pratiklerine dair yeni bir yaklaşım elde ederiz: Bu menetme, söz konusu pratikler sayesinde nihai bir şekilde feshedilmiş olmaz mı? Başka bir deyişle, ilksel 'tutkulu bağlılıklar'dan oluşan o fantazmik sahnenin bu şekilde benimsenişi/sahneye-konuşu, bu sahnenin yeniden-artikülе edilişinden ve/veya yersizleştirişinden çok daha tahripkâr olmaz mı?

Butler ile Lacan arasındaki fark, Butler için ilksel bastırmanın (menetmenin) o ilksel 'tutkulu bağlılık'ın menedilişiyle aynı şey olması, buna karşın Lacan içinse, temel fantezinin ('ilksel bağlılıklar'ın yapılmış olduk-

[22] Bu terimin açıklanışı için bkz. Žižek, *The Plague of Fantasies*, 3. Bölüm.

ları malzemenin) zaten bir tür dolgu, belirli bir aralığı/boşluğu örten bir oluşum olmasıdır. İşte bu noktada, yani tam da Butler ile Lacan arasındaki farkın neredeyse silikleştiği bu ince noktada, ikisini birbirlerinden ayıran o temel aralıkla yüzyüze geliriz. Butler bu 'ilksel bağlılıkları' (o proto-Hegelci anlamda) öznenin kendi varsayımları olarak görür ve öznenin, kendi varlığının dayanmakta olduğu bu varsayımları diyalektik olarak yeniden artikülе etme, yeniden-düzenleme/yersizleştirme kâbiliyetine güvenir: Öznenin kimliği, 'nihayetinde bir kimlik olarak kaldığı sürece, köklerini yalnızca kendi incinişinde bulabilecektir – ancak bu da, yeniden anlamlandırma imkân ve ihtimallerinin pekâlâ işleyebilecekleri ve de yokluğunda özne oluşumunun (ve dahi yeniden oluşumunun) gerçekleşemeyecek olduğu bu öznel-tâbiyet bağ(ım)lılığını yerinden edebilecekleri anlamına gelir.'[23] Özneler, karşılarına gelen incitici bir çağrı(lma)yı geri çevirmenin var-dahi-olamama anlamına geleceği zorunlu bir seçimle karşılaştıkları ânda bile – yokolmakla tehdit edilerek kendilerine dayatılan ('zenci', 'orospu', vs. gibi) simgesel kimliklerle özdeşleşmeleri için duygusal bir şantaja maruz bırakıldıkları ânda bile, her şeye rağmen kendilerine dayatılan kimliği yersizleştirmeleri, onu bağlamına başka bir şekilde oturtmaları, başka amaçlar için işlemesini sağlamaları, kendi hegemonik işleyiş kipine zıt bir yönde dönüştürmeleri pekâlâ mümkündür – zira bu simgesel kimlik, tutunmakta olduğu dayanak noktasında durabilmesi için, biteviye ve defaatle edime konmaya muhtaçtır.

Bu noktada Lacan'ın yaptığı şey, Butler'da özdeş gibi görünen iki terim arasında bir ayrıma gitmektir: Öznenin varlığının o nihai destek noktası, yani *temel fantezi*, ve de fantazmik 'tutkulu bağlılık'ın yol açtığı travmaya verilen o (zaten) simgesel karşılık, yani *simgesel özdeşleşme*. Zorunlu bir seçim dahilinde üstlendiğimiz simgesel kimlik, kendimizi ideolojik çağrı(lma) bünyesinde tanıyışımız, kendisi için temel destek noktası olarak işleyen bu fantazmik 'tutkulu bağlılık'ın inkârına bağlıdır. (Mesela ordu yaşantısında işlemekte olan böylesi bir 'tutkulu bağlılık' örneğini, işleyebilmesi için inkâr edilmiş olması gereken o eşcinsel bağda buluruz.[24]) Bu ise bizi bir adım daha atarak, temel fantezinin tutunduğu dayanağı yerinden edemeyen (Freud'un 'Bir çocuk dövülüyor' fantezisindeki 'Babam beni dövüyor' çeşitlemeleri gibi) simgesel (yeniden) artikü-

[23] Butler, *Psychic Life of Power*, s. 105.

[24] Bkz. Žižek, *The Plague of Fantasies*, 2. Bölüm.

lasyonlar veya muhtelif çeşitlemeler ile temel fantezinin 'katedilişi', ona karşı alınan mesafe arasında bir ayrım daha yapmaya götürür – psikanalitik tedavinin nihai hedefi, öznenin varlığına tutarlılık kazandıran o nihai 'tutkulu bağlılık'ı feshetmesi ve de Lacan'ın verdiği adla bir tür 'öznel mahrumiyet'ten geçmesidir. Temel fantezi sahnesine yönelik bu ilksel 'tutkulu bağlılık' o en temel noktasında alındığında 'diyalektikleştirilemez': Yalnızca katedilebilir.

Clint Eastwood'un 'Kirli Harry' film serisi, fantezinin diyalektik yeniden-düzenlenişi/çeşitlenişi için iyi bir örnek sunar: İlk filmde, o mazoşist fantezinin varlığı neredeyse dolaysız bir şekilde tüm müphemliğiyle kabullenilmişken, müteakip bölümlerde sanki Clint Eastwood, öz-bilinçli bir şekilde siyaseten doğru eleştirileri kabul etmiş ve hikâyeye daha kabullenilebilir 'ilerici' bir tat ekleyebilmek için fanteziyi yersizleştirmiş gibidir – ancak tüm bu yeniden düzenleme denemelerinde *aynı temel fantezi işlemeye devam eder*. Bu tür yenileyici düzenlemelerin siyasal verimlerine saygıda kusur etmesek de, bunların o katı fantazmik çekirdeği pek de sekteye uğratamadıklarını, hattâ aslında onun işleyişini daim kıldıklarını söylemeliyiz. Butler'a karşı Lacan'ın iddiası, bundan çok daha radikal bir şekilde işleyen ve temel fanteziyi 'kateden' bir jestin siyasette de pekâlâ mümkün *olduğudur* – yalnızca o fantazmik çekirdeği sekteye uğratan bu tür jestler otantik *edimlerdir*.[25]

Bu ise bizi o temel (sosyal) özdeşleşme tasavvurunu yeniden tanım-

[25] Lacan'ın edim tasavvuru öncelikle ve özellikle, kendi söylemsel (ön)şartlarını, dayandığı 'büyük Öteki'yi, vücuda gelişini belirleyen arkaplanı geriye-dönüşümlü olarak değiştiren jeste odaklanır: Gerçek edim, kendi faaliyetlerimizi ölçüp değerlendirdiğimiz standardın kendisini 'mucizevî' bir şekilde değiştirir; yani edim aslında tam da Nietzsche'nin 'değerlerin yeniden-değerlendirilişi' dediği şeyle eşanlamlıdır. Bu katı anlamda düşünüldüğünde edim 'en Kötü'nün [*le pire*]' seçilişidir: Edim tam da (mevcut durum içerisinden bakıldığında) en Kötü olarak gözüken şeyin vuku bulması sonucunda neyin iyi neyin kötü olduğuna dair standartların değiştiği ânda vücuda gelir. Örneğin siyasette pragmatik liberal merkezcilerden sıkça duyduğumuz o bildik sızlanmayı hatıralayalım; buna göre çok fazla radikalleşmememiz ve gey haklarını, azınlık haklarını, vs. savunmakta çok fazla ileri gitmememiz, öncelikle halen çoğunluğun kabullenebilecek olduğu şeyleri göz önüne almamız gerekir – böylesi bir ortamda edim, o pragmatik merkez-yanlısının katastrofik bir 'imkânsızlık' olarak addettiği seçeneği işaretlediğimizde ve bu seçimin de mucizevî bir şekilde neyin 'kabullenilebilir' olduğuna dair standartları değiştirdiğinde gerçekleşmiş olur. Ancak geç dönem Lacan bundan bir adım daha ileriye giderek edimi daha da radikal bir düzeyde, kendi dünya-deneyimimizin çerçevesini oluşturan temel fanteziyi tahrip etmekte konumlandırır.

lamaya zorlar: Tutkulu bağlılıklar, yalnızca açıkça dile getirilmedikleri sürece – yalnızca biz onlarla aramıza belirli bir mesafe koyduğumuz sürece işledikleri için, cemaati bir arada tutan şey de, ortak bir nesneyle dolaysızca paylaşılan bir özdeşleşme kipi değil, bunun tam da tersidir: Herkesçe paylaşılan bir *özdeşleşememe* kipidir bu işlevi yürüten – üyelerin kendi nefretlerini veya aşklarını başka bir faile (*onun aracılığıyla* nefret etmek veya sevmek için) ortak bir şekilde *aktarışlarıdır*. Örneğin Hıristiyan cemaatini bir arada tutan unsur, kendi inançlarının 'gerçekten inandıkları varsayılan' bireylere (azizlere, rahiplere, belki de sadece İsa'ya) ortak bir şekilde herkesçe aktarılışıdır. Dolayısıyla *simgesel* özdeşleşmenin işlevi aslında özdeşleşme nesnesine dolaysızca gömülmenin (veya onunla birleşmenin) tam tersidir: Onun asıl işlevi, nesne ile arasındaki o *uygun mesafeyi* korumaktır (tam da bu yüzden, bir Kurum olarak Kilise, fanatikleri her zaman temel düşmanları olarak görmüştür: Onlar, o dolaysız özdeşleşmeleri ve inançları ile, sayesinde dinî kurumun kendisini idame ettirmekte olduğu o mesafeyi tehdit etmektedirler). Başka bir örnek: Sevişen bir çifti gösteren bir melodram seyrederken birden bu çiftin fiilen seks yaptıklarını fark edersek (veya bir işkence sahnesi seyrederken filmdeki kurbanın gerçekten de ölümcül bir işkence altında olduğunu fark edersek) bu durum anlatısal gerçekle özdeşleşmemizi tamamıyla *mahveder*. Gençlik zamanlarımdan Polonya yapımı *Pharaoh / Firavun* (1960) filmini hatırlıyorum – filmde bir atın kurban edildiği bir sahne vardı: Ben (izleyici) atın mızraklarla gerçekten de ölümcül bir şekilde deşildiğini gördüğümde, anlatıyla özdeşleşmem sarsılıvermişti... Buradaki temel nokta, aynı durumun 'gerçek hayat' için de pekâlâ geçerli olduğudur: Gerçeklik algımız idamesini her zaman minimum bir özdeşleşememe unsuruna borçludur (örneğin diğer insanlarla iletişim halindeyken, onların nasıl terliyor, sıçıyor, işiyor olduklarına dair farkındalığımızı 'bastırırız').

Butler, öznelliğin iki düzeyli bir işlem içerdiğini vurgulamakta haklıdır: İlksel bir 'tutkulu bağlılık', belirli bir Öteki'ye tâbiyet *ve de* araya bunun inkârıyla – (bir özgürlük ve özerklik alanı açacak şekilde) konulan o minimal mesafe. Dolayısıyla o ilksel 'tutkulu bağlılık' – Derrida'nın terimleriyle söyleyecek olursak – özgürlüğün ve direnişin (gayrî)mümkünlük şartıdır: Onun dışında öznellik yoktur – Öznellik kendisini, yalnızca hiçbir zaman tümüyle 'yadsınarak aşılamayacak' olan kendi temeliyle arasına bir mesafe koyarak ortaya koyabilir. Ancak, öznenin kendi sosyo-simgesel varoluşunu kazanabilmesi için bastırmak/inkâr etmek zorunda

olduğu o ilksel *fantazmik* 'tutkulu bağlılık' ile bu sosyo-simgesel düzene, özneye belirli bir simgesel 'manda alanı' (çağrılmada tanıma/özdeşleşme mekanı) sunan tâbiyet arasında bir ayrıma gitmek, hem teorik hem de siyasal düzlemde elzemdir. Her ne kadar bu ikisi, öyle basit bir şekilde 'iyi' ve 'kötü' olarak karşı karşıya konumlandırılamayacak olsalar da (sosyo-simgesel özdeşleşme, yalnızca bünyesinde dile-getirilmeyen fantazmik bir destek barındırdığı sürece kendisini idame ettirebilir), yine de farklı mantıklara göre işlemektedirler.

Fantazmik 'tutkulu bağlılıklar'la sosyo-simgesel özdeşleşme arasındaki bu karışıklık, aynı zamanda, Butler'ın 'süper-ego' ve 'ego-ideali' çiftini – şaşırtıcı bir şekilde – naif Lacan-öncesi bir anlamda kullanmış oluşunu da açıklar: Butler süper-ego'yu, öznenin fiilî 'ego'su ile kendisine örnek aldığı ego-ideali arasındaki boşluğu ölçen ve özneyi bu çabasında başarısız olduğu için suçlu bulan fail olarak tanımlar. Buna karşı Lacan'ı izlemek ve iki terimin birbirlerine karşıt olduğunu, süper-ego'nun özne üzerinde uyguladığı baskıyla maddî varlık bulan bu suçluluğun hiç de göründüğü kadar düz ve basit olmadığını iddia etmek çok daha verimli olmaz mı: Bu suçluluk, öznenin ego-idealini örnek almadaki başarısızlığından kaynaklanan bir suçluluk değil, her şeyden önce, ego-idealini (sosyal olarak belirlenmiş olan o simgesel rolü) takip edilecek bir ideal olarak kabullenmiş olmasının ve dolayısıyla da kendi temel arzusuna (Butler'ın diyeceği üzere, ilksel 'tutkulu bağlılık'ına) ihanet etmiş olmasının yol açtığı çok daha temel nitelikteki bir suçluluktur. Eğer Lacan'ı takip edersek, süper-ego'nun temel paradoksunu açıklayabiliriz: Ego-idealinin emirlerine uydukça daha da suçlu olurum – burada Lacan'ın işaret etmek istediği nokta, ego-idealini takip ettikçe, nihayetinde suçluluğa mahkûm olduğumdur – kendi temel fantazmik 'tutkulu bağlılık'ıma ihanet ettiğim için suçluyumdur. Başka bir deyişle, süper-ego'nun öyle 'akıl-dışı' bir suçluluk hissini besleyip durduğu filan yoktur – süper-ego, öznenin kendi temel 'tutkulu bağlılık'ına fiilen ihanet etmiş olduğu gerçeğini, onun sosyo-simgesel alana girişine ve içinde ön-belirlenmiş bir konum üstlenişine karşılık olarak ödemesi gereken bir bedel olarak manipüle eder.

O halde, simgesel Yasa'ya karşıtlığı içinde düşünecek olursak, süper-ego nedir? Simgesel otorite kipiyle basit bir şekilde 'bastırıcı' olan ebeveyn erk-figürü çocuğa 'Büyükannenin doğum günü partisine gitmeli ve sıkıntıdan ölecek dahi olsan kibar davranmalısın – ne hissettiğin umrumda değil, sadece söylediğimi yap!' der. Bunun tersine süper-ego figürü,

'Büyükannenin seni görmeyi ne kadar çok istediğini biliyor olsan da, sadece gitmeyi istiyorsan gitmelisin – yoksa evde kalmalısın!' der. Süper-ego'nu buradaki o ince oyunu, her çocuğun bildiği üzere, aslında çok daha kuvvetli bir düzene dayanan bir zorunlu seçim olan bu sahte özgür seçim görüntüsünde yatar – buradaki emir yalnızca 'Kendini nasıl hissedersen hisset, büyükanneyi ziyaret etmek zorundasın!' değil, aynı zamanda 'Büyükanneyi ziyaret etmek ve dahası *bunu yaptığın için de mutlu olmak zorundasın*!'dır – süper-ego, yapmak zorunda olduğunuz şeyden *keyfalmanızı* emreder. Aynı durum âşıklar veya evli bir çift arasındaki gergin ilişkide de söz konusudur: Eşlerden biri diğerine 'Kızkardeşimi yalnızca sen gerçekten istiyorsan ziyarete gitmeliyiz' dediğinde satır arasında kalmış olan emir şudur: 'Kızkardeşimi ziyaret etmeyi kabul etmekle kalmayacak, bunu memnuniyetle, kendi özgür iradenle, kendi hazzın için yapacaksın – bana iyilik olsun diye değil!' Bunun kanıtı, talihsiz eşin kendisine yapılan teklifi özgür bir seçim olarak görüp reddettiğinde başına gelenlerdir – diğer eşin tahmin edilebilir cevabı şu olur: 'Bunu nasıl söylersin! Nasıl bu kadar acımasız olabilirsin! Zavallı kızkardeşim sana ne yaptı ki ondan hoşlanmıyorsun?'.

Melankolik Çifte-Düğüm

Son yıllarda Butler'ın, erken dönemindeki 'konstrüksiyonist' psikanaliz eleştirisine, Freudçu yas ve melankoli mekanizmasını kullanarak (eril veya dişil) cinsel kimliğin oluşumuna dair 'pozitif' bir açıklama eklemeye çabaladığını görüyoruz. Bu noktada Butler, menetme ile bastırma arasındaki o eski Freudçu ayrıma dayanır: Bastırma özne tarafından gerçekleştirilen bir edimdir, (zaten bir fail olarak orada mevcut olan) öznenin kendi psişik içeriğini bastırmasını sağlayan bir edimdir; menetme ise öznenin kendisini temellendiren negatif bir dışlama jestidir, öznenin tutarlılığının eksenindeki bir jesttir: Bu jest özne tarafından 'varsayılamaz' zira bu tür bir varsayım beraberinde öznenin parçalanışını getirecektir.

Butler bu ilksel ve kurucu menetmeyi, eşcinselliğe bağlar: Öznenin sosyo-simgesel Düzen'e ait alana girmesi ve onun bünyesinde bir kimlik kazanması için, Aynılık'a (aynı cinsiyetten olan ebeveyne) beslenen tutkulu bağlılığın menedilişini kurban olarak vermesi gerekir. Bu da, özne için kurucu bir niteliği olan ve de beraberinde öznelliği tanımlayan o düşünümsel dönüşü getiren melankoliyi yaratır: Kişi ilksel bağlılığını bastırıra-

rak – aynı-cinsiyetten olan ebeveyni sevmekten nefret etmeye başlar; daha sonra bu 'sevmekten nefret etme' düşünümsel bir ters-yüz etme jestiyle 'nefret etmeyi sevmeye' dönüşür – kendisine o ilksel olarak yitirmiş olduğu aşk nesnelerini hatırlatan her şeyden (eşcinsellerden) 'nefret etmeyi sevmeye' başlar... Butler'ın izlediği mantık tüm basitliği ve açıklığıyla kusursuzdur: Freud libidinal bir nesnenin yitirilişinin sonucunun – bu yitirmenin getirdiği melankoliyi aşmanın yolunun – yitirilen nesneyle özdeşleşmek olduğunda ısrar eder: Neden aynı şey cinsel kimliklerimiz için de geçerli olmasın? 'Normal' heteroseksüel kimlik, yitirilmiş olan aynı cinsten nesneyle özdeşleşerek, onun yokluğundan doğmuş olan melankoliyi başarıyla aşmanın bir sonucuyken, eşcinsel bu yitimle baş etmeyi reddederek, yitirdiği nesnesinden inatla vazgeçmeyen figür değil midir? Butler'ın bu minvalde vardığı ilk sonuç, o ilksel Menetme'nin aslında ensest yasağı olmadığıdır – ensest yasağı daha en baştan heteroseksüel normun başatlığını varsayar (bastırılmış ensest arzusu karşı cinsten olan ebeveyne yöneliktir) ve bu normun kendisi de eşcinsel bağlılığın menedilişi sayesinde vücuda gelebilmiştir:

> Oedipal çelişki, heteroseksüel arzunun zaten *vuku bulmuş* olduğunu, heteroseksüel ile eşcinsel arasındaki ayrımın mecburen uygulamaya geçmiş olduğunu ön-koyutlar...; bu anlamda ensest yasağı eşcinsellik yasağını varsayar, çünkü arzunun heteroseksüelleşmesini ön-koyutlamaktadır.[26]

Bu minvalde, aynı cinse yönelik o ilksel 'tutkulu bağlılık' burada yalnızca bastırılmış bir şey olarak değil, aynı zamanda o radikal anlamıyla menedilmiş, yani aslında pozitif anlamda hiçbir zaman varolmamış, zira daha en baştan sahnenin dışında bırakılmış bir şey olarak da koyutlanır: 'Eşcinsel bağlılıklar, normatif heteroseksüellik dahilinde tanınmadan kaldıkları sürece, bir şekilde vuku bulan sonra da yasaklanan arzular olarak öyle basitçe kurulamazlar; bu arzular daha en baştan gayri-meşru kılınmışlardır.' Dolayısıyla o aşırı ve zorlayıcı 'düz' özdeşleşme, – özdeşleşmenin Freud'a göre yitik nesneyle melankolik birleşmeye dayandığı olgusunu göz önüne alacak olursak – paradoksal bir şekilde, o ilksel bağlılığın aslında eşcinsel bağlılık olduğunu ortaya koyar:

> Bu anlamda 'en hakiki' lezbiyen-melankolik katiyetle düz olan kadındır ve 'en hakiki' eşcinsel-erkek-melankolik de katiyetle düz olan erkektir... Düz erkek 'hiç-

[26] Butler, *Psychic Life of Power*, s. 135.

bir zaman' sevmemiş ve 'hiçbir zaman' yasını tutmamış olduğu erkeğe *dönüşür* (onu hareketleriyle taklit eder, anar, onun konumunu temellük eder ve benimser); düz kadın da 'hiçbir zaman' sevmemiş ve 'hiçbir zaman' yasını tutmamış olduğu kadına *dönüşür*.[27]

Butler burada *à l'envers* (tersinden) bir Jungçuluğa bulaşmış gibidir: Bir erkek kendi tamamlayıcı dişil karşılığını (*anima* için *animus* vs.) değil, tersine aynılığı arzulamaktadır – burada söz konusu olan şey, farklılığı 'bastıran' bir aynılık değildir, bunun yerine, aynılık (arzusu) farklılık (arzusu) tarafından menedilir... Peki ama ya erkeğin, o zorlayıcı eril özdeşleşmeye bağlı kalarak, (başka) bir erkeği arzulayan 'pasif' bir dişillik konumuna indirgenmekten korkmasına, Butler'ın kendisince de anılmış olan bu duruma ne demeliyiz? Burada, melankolik birleşmenin öbür-yüzüyle karşılaşırız: Nasıl ki erkek, bu melankolik birleşme sayesinde, vazgeçmek zorunda kaldığı nesneye *dönüşüyorsa* – yani *arzusunun nesnesi gibi* (bir erkek gibi) *arzulamaya* başlıyorsa, öbür durumda da, *dönüşmekten* korktuğu şeyi (kadını) *arzusunun nesnesi olarak arzular*: Bir erkek 'kendisinin hiçbir zaman ol(a)mayacağı o kadını ister. Onun gibi görülmekten çekinir, korkar: Bu yüzden de onu ister... Onunla kesinlikle özdeşleşmeyecek ve böylelikle de başka bir erkeği arzulamayacaktır. Arzunun bu reddi, yasağın gücü altında arzunun böylece kurban edilişi, eşcinselliği, kendi bünyesine 'erillikle özdeşleşme' suretinde alacaktır.'[28] Ancak tam da bu noktada, Butler'ın izlediği akıl-yürütmenin, transseksüel *drag dressing* (karşı cins gibi giyinme) tartışmasını sonuçsuz bırakışında da etkili olan o anahtar nitelikteki müphem yanı karşımıza gelir: Butler'ın o menedilmiş ilksel 'tutkulu bağlılık'a dair tanımı, başka bir erkeği arzularken *içinde bulunulan* iki farklı öznel konum arasında gidip gelir – acaba bir erkek başka bir erkeği yine *bir erkek olarak* mı arzular, yoksa aslında onun arzuladığı şey, başka bir erkek tarafından arzulanan (ve de bu erkeği arzulayan) bir kadına dönüşmek midir? Başka bir deyişle, acaba benim o kendi 'düz' özdeşleşmem, başka bir erkeğe yönelik o menedilmiş bağlılığımın melankolik bir şekilde içselleştirilişi midir, yoksa o kadınsı öznel konumu benimsememek (bir erkeği arzulamamak) için kalkan olarak kullandığım bir savunma biçimi midir? Butler'ın kendisi de daha sonra aym metinde bu müphemliğe değinir:

---

[27] A.g.e., s. 147, 167-7.

[28] A.g.e., s. 137-8.

> Buna bakarak, bir kadını arzuladığımızda, temelde eril bir tabiatla hareket ettiğimiz sonucuna mu varmalıyız, yoksa acaba bu tabiat, heteroseksüelliği (arzuyu şartlandıran ayrılığı veya alteriteyi anlamanın yegâne yolu olarak) korumak için, arzulayanın durduğu konuma geriye-dönüşlü olarak sonradan mı atfedilmiştir?[29]

Bu soru, tabiî ki, bir retoriğe işaret eder– Butler'ın aklında olan cevap açıkça ikinci seçenektir. Peki o halde, az önce aktarmış olduğumuz pasajda, Butler neden başka bir erkeğe arzu duymayı dişil bir tabiatla özdeş kılmış ve neden erkeğin (bir erkeği arzuluyor olduğu anlamına geleceği için) bir kadın 'gibi görülmekten çekindiğini' söylemiştir? Aslında tüm bunlar, öznellik için kurucu işlevi olan kaybın, *eşcinsel* bir bağlılığın menedilmiş olmasıyla açıklanamayacak olduğunu göstermez mi? Başka bir deyişle, erkek *neden* kadına dönüşmekten korkar – neden 'onun gibi görülmekten çekinir'? Acaba bunun sebebi, bu haldeyken, başka bir erkeği arzulayacak ve onun tarafından arzulanacak olması mıdır? Neil Jordan'ın, iki erkek arasındaki heteroseksüel bir ilişki olarak kurulan tutkulu bir aşkı anlatan *The Crying Game / Ağlama Oyunu* filmini hatırlayalım: Buradaki siyah transseksüel Dil, başka bir erkeği *bir kadın gibi* arzulayan bir erkektir. Bu minvalde düşünürsek, cinsel farkın temel gizemini, mevcut kurulu simgesel farklılık kipi (yani heteroseksüel normativite) olarak *değil de*, normatif simgeselleştirimin elinden ilanihaye kaçıp gitmekte olan bir şey olarak koyutlamak çok daha üretici olacaktır.

Butler, cinsiyet-edinme sürecindeki o temel kaybı öteki cinsiyetin yitirilişinde temellendiren (ve biri eril, diğeri dişil olmak üzere iki parçaya bölünmüş 'bütün insan'a dair muhtelif obskürantist androjen mitlere yol açan) o Platonik-Yungçu tasavvura karşı çıkmakta gayet haklıdır: 'yalnızca ve daima diğer cinsi yitirdiğimizi önceden varsaymak doğru olmaz, zira bunun ötesinde ekseriyetle *kendi cinsiyetimize dönüşebilmek için paradoksal bir şekilde onu yitirmiş* olmanın o melankolik düğümüyle bağlıyızdır'.[30] O Platonik-Yungçu mit ile açıklanamayan unsur, kısaca, hissettiğimiz o engelin veya kaybın hiç de dışsal değil, katiyetle *içsel* olmasıdır: Bir kadının, kadın olabilmek için benimsemek zorunda oluşuyla beliren kayıp, erillikten vazgeçmiş olması değil, paradoksal bir şekilde, aslında onun tamamıyla bir kadın olmasını ilânihaye engelleyecek olan bir şeyin yitirilişidir – 'dişillik' tamamıyla kadın olmanın imkânsızlığını örten

---

[29] A.g.e., s. 165.

[30] A.g.e., s. 166.

bir tür maskeli balodur. Veya (Laclau'nun terimleriyle söyleyecek olursak) cinsel fark, farklılıklardan kaynaklanan bir karşıtlığın Simgesel'i değil, bir antagonizmanın Gerçek'idir: Cinsel fark, cinsiyetlerden her birine, diğeri karşısında tanımlanmış olan pozitif birer kimlik atfeden (örneğin kadını, erkeğin olmadığı şey olarak gösteren) bir karşıtlık değil, sayesinde kadının hiçbir zaman tamamıyla kadın olamadığı ve erkeğin de hiçbir zaman tamamıyla erkek olamadığı ortak bir Kayıp'tır – dolayısıyla 'eril' ve 'dişil' konumlar sadece bu içsel engelle/kayıpla başa-çıkma kiplerinden ibarettirler.

Bu yüzden, 'kendi cinsiyetimize dönüşebilmek için onu yitirmiş' olmamızdaki bu paradoks, cinsel fark bağlamında da pekâlâ geçerlidir: Birbirlerini tamamlayan 'erkek' ve 'kadın' rollerini tanımlayan simgesel karşıtlıkların oluşturduğu verili bir küme *olarak* cinsel farkı benimsemek için, imkânsız/gerçek *olarak* cinsel farkın kendisini yitirmiş olmak gerekir. Bir şeyin, yalnızca dolaysız bir şekilde X *olmaktan* vazgeçtiği sürece X'e *dönüşebiliyor* oluşundaki bu diyalektik paradoks, tam da Lacan'ın 'simgesel kastrasyon' adını verdiği şeyi tanımlar: Bu, simgesel konum ile onu dolduran unsur arasındaki aralıktır – bir unsurun yapı içindeki konumunu, yalnızca bu konumla dolaysızca özdeş *olmadığı* sürece *doldurabilmesine* sebep olan aralıktır.

Her ne kadar o meşhur *Erkekler Mars'tan, Kadınlar Venüs'ten* kitabının başlığı, Lacan'ın 'cinsel ilişki diye bir şey yoktur' tezinin yeni bir versiyonuymuş gibi gözüküyor olsa da ('iki cins arasında tamamlayıcı bir ilişki yoktur, zira birbirinden farklı, uzlaşmaz şeylerden yapılmışlardır'), Lacan'ın aklında olan şey aslında bundan tümüyle farklıdır: Erkekler ve kadınlar, basitçe 'başka gezegenlerden oldukları' ve farklı birer psişik ekonomiye sahip oldukları için değil, aralarında içinden çıkılmaz antagonistik bir bağ olduğu için – yani tam da *aynı* (ancak ortasından ayrılmış) *gezegenden* oldukları için, uzlaşamayan varlıklardır. Başka bir deyişle, 'cinsel ilişki diye bir şey yoktur' tezinin *Erkekler Mars'tan, Kadınlar Venüs'ten* versiyonundaki hatâ, cinslerden her birini, diğerinden bağımsız olarak verilen, ki bu yüzden de 'uyumsuz' olan, tümüyle kurulmuş pozitif bir varlık olarak tasavvur etmesidir. Lacan ise, cinsel ilişkinin imkânsızlığını, bunun tam tersine, cinsiyeti oluşturan kimliğin kendi içinden gelen ağır bir yükün – öteki cinsle arasındaki (kendi kendisini bütünüyle fiiliyata dökmesini engelleyen) o antagonistik ilişkinin altında ezilmiş olu-

şunda temellendirir. 'Cinsel ilişki diye bir şey yoktur' – ancak bunun sebebi, öbür cinsin bana çok uzak, tamamıyla yabancı olması değil, tersine *bana fazlasıyla yakın* olması, kendi (imkânsız) kimliğimin/özdeşliğimin tam kalbinde yatan o davetsiz misafir olmasıdır. Sonuç olarak cinslerden her biri, diğerinin hiçbir zaman 'bütünüyle kendisi' olamamasına sebep olan içsel bir engel işlevi görür: 'erkek', kadının kendisini hiçbir zaman bütünüyle fiiliyata dökemeyişinin, kendi dişil öz-kimliğine erişemeyişinin sebebidir – ve tabii bunun tersi de kadın için geçerlidir, zira 'kadın', erkeğin kendini-gerçekleştirmesini engelleyen o temel bloku maddeleştiren şeydir. Dolayısıyla bir erkek olabilmek için öncelikle kendi kendimizi bir erkek olarak yitirmemiz gerektiğini iddia ettiğimizde, cinsel farkın 'bir erkeğe dönüşmek' tasavvurunun tâ kendisine hem de en başından beri kazınmış olduğunu söylemiş oluruz.

Cinsel Farkın Gerçek'i

Anahtar sorun işte budur: Butler cinsel farkı 'psişik yaşantılarımızdaki kaybın en temel *garantörü*' olarak redderken veya 'her tür ayrılık ve kaybın izinin, bizi cinsiyet-edinmiş bir varlık olarak dünyadaki mevcut halimize dönüştürmüş, yapılandırmış olan o temel kayba – diğer cinsiyetin kaybına dek sürülebileceği'[31] öncülünü tartışmaya açarken, cinsel farkın kendisini sessiz sedasız bir şekilde, 'erkek' veya 'kadın' olmanın ne anlama geldiğini belirleyen heteroseksüel simgesel norma eşitler. Lacan içinse cinsel fark, tam da hiçbir zaman usulünce simgeselleştirilemediği, öznenin sahip olduğu cinsel kimliği sabitleyen simgesel bir norma dönüştürülemediği/çevrilemediği için gerçektir – 'cinsel ilişki diye bir şey yoktur'. Bu anlamda Lacan, cinsel ayrımın gerçek olduğunu söylediğinde, tarihsel/olumsal bir cinselleşme formunu tarih-üstü bir norm kılarak yüceltmekten (dolayısıyla da 'eğer heteroseksüel düzen içerisinde senin için önceden belirlenmiş olan konumda bir erkek veya bir kadın olarak usulünce bulunmazsan dışlanır ve simgesel alanın dışındaki psikotik bir çukura sürülürsün' gibi ithamlardan) fazlasıyla uzaktır: Cinsel farkın 'gerçek' olduğu iddiası, onu simgeselleştirmenin, simgesel bir norm olarak formüle etmenin imkânsız olduğu iddiasına eştir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, eşcinsellik, fetişizm ve diğer sapkınlık biçimleri, norma-

[31] A.g.e., s. 165.

tif bir olgu olarak cinsel farka *rağmen* (yani cinsel farkın kendi normunu dayatmadaki başarısızlığının kanıtları olarak) var olan şeyler değildirler; tam tersine, 'sapkın' cinsellik biçimlerinin oluşturduğu bu çoğulluğu mümkün kılan şey, aslında tam da cinsel farkın gerçeği ile heteroseksüel simgesel normlara özgü biçimler arasındaki o ilanihaye kapanmayacak uçurumdur. Aynı şekilde, cinsel farkın bir tür 'ikicil mantık' içerdiğine dair o malum suçlamadaki temel sorun da yine budur: Cinsel fark gerçek/imkânsız olduğu sürece, aslında tam da 'ikicil' *olmayan*, hattâ kendisiyle ilişkili olarak önerilen her tür 'ikicil' açıklamayı (onu 'akla karşı duygu', 'aktife karşı pasif' benzeri karşıt simgesel nitelik çiftlerine çevirmeye yönelik tüm çabaları) başarısız kılan bir şeydir.

Bu minvalde Butler 'imkânsız gerçek adı verilen – travmatik, düşünülemeyen, psikotik denilen bu dünyada yaşamanın cehennemden farksız' oluşundan şikâyet ettiğinde[32] Lacan'ın buna vereceği cevap bir anlamda zaten *herkesin 'dışarıda' olduğudur*: Asıl kendilerini gerçekten 'içeride' sananlar psikotiklerdir... Sadece kendisini kral sanan dilenciyi deli olarak görmekle kalmamak gerektiğini, kendisini kral sanan (yani 'kral' olarak sahip olduğu simgesel konumun kendi öz varlığında temellenmiş olduğunu zanneden) kralın da pekâlâ deli olduğunu söyleyen Lacan'ın bu meşhur deyişi, cinsel ilişkinin imkânsızlığına dair iddiası bağlamında da geçerlidir: Bu bağlamda deli, 'cinsel ilişki diye bir şey olmadığı' olgusundan, cinsel edimin (çiftleşme ediminin) gerçekte imkânsız olduğu sonucunu çıkaran kimsedir; simgesel boşluğu (cinsel ilişkiye dair o simgesel 'formül'ün yokluğunu) gerçeklikteki bir açıklıkla karıştırır – yani, 'kelimelerin' düzenini 'şeylerin' düzeniyle karıştırır, ki bu da bize psikozun en temel ve en kati tanımını verir.[33]

Dolayısıyla Lacan, Freud'un 'psişik gerçeklik' adını verdiği şeyle Gerçek'i eş kılarken, bu 'psişik gerçeklik' sanılanın tersine, algılanan dış gerçekliğe karşı rüyalardan ve isteklerden oluşan o içsel psişik yaşantı değil, ilksel 'tutkulu bağlılıklar'ın oluşturdukları o sert çekirdektir – ve bu 'tutkulu bağlılıklar' da, simgeselleştirme ve/veya diyalektik dolayımlama hareketine direnmeleri anlamında gerçektirler.

---

[32] Bkz. Butler'ın Peter Osborne ile söyleşisi, *A Critical Sense*, der. Peter Osborne, London: Routledge 1996, s. 83.

[33] Bunu söylemenin başka bir bir yolu da sapkın Katarlar için her cinsel edimin ensest olduğudur.

... 'psişik gerçeklik' ifadesi, tek başına 'içdünya', 'psikolojik alan', vb. ile aynı anlama gelmez. Eğer Freud için ifade ettiği o basit ve temel anlamda düşünecek olursak, bu ifade, söz konusu alan içerisindeki o direnen heterojen çekirdeği anlatır – ve bu çekirdek, diğer psişik fenomenlerle karşılaştırıldığında, 'hakiki' bir şekilde gerçek oluşuyla tek ve benzersizdir.[34]

O halde, Oedipus kompleksi Gerçek'e ne anlamda dokunur? Bu soruyu başka bir soruyla cevaplayalım: özne tasavvurları söz konusu olduğunda Hegel ve psikanalizin paylaştıkları unsur nedir? O simgesel karşılıklı tanı(n)ma ağına eklemlenmiş olan 'özgür özne', her ikisi için de, bir dizi travmatik yaranın, 'bastırmanın' ve iktidar mücadelesinin müdahil olduğu bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkar – ilk(sel) olarak verilmiş olan bir şey değildir. Dolayısıyla her ikisi de, bu *a priori* aşkın çerçevenin vücuda gelişini açıklanır kılabilecek 'meta-aşkın' bir jestin peşindedirler. Her bir 'tarihselleştirme'de, her bir 'simgeselleştirme'de, o simgesel-öncesi X'ten geçiş ânı 'yeniden edime-konmalıdır'. Örneğin, Oedipus'un durumunda, bu tarihselleştirme oyununu oynamak ve Oedipal kümelenmesinin özgül bir ataerkil bağlama gömülü olduğunu göstermek gayet kolaydır; buna karşın, Oedipus kompleksinin tarihsel olumsallığı içinde, tarihsellik ufkunda açılan o aralığın yeniden edime-konuşlarından birini ayırt etmek çok daha fazla düşünce eforu sarfetmeyi gerektirecektir.

Son dönem yazılarında Butler da, cinsel fark ile 'cinsiyetin sosyal kuruluşu' arasındaki ayrımı kabul ederek, bu noktayı açıkça itiraf eder gibidir: Cinsel farkın statüsü dolaysız olarak sosyo-simgesel bir oluşuma indirgenemez; cinsel fark daha çok, *artık* biyoloji düzleminde olmayan, ancak *henüz* sosyo-simgesel bir kurgu alanı da olamayan, o arada kalmış müphem, gizemli alanı gösterir. Burada bizim vurgulamak istediğimiz nokta ise, bu ara(da)lığın, Gerçek'in simgeselleştiriliş kiplerinin olumsal çoğulluğu ile Gerçek'in kendisi arasındaki açıklığı daim kılan o temel 'aralık' olduğudur. Hülasa: Evet, cinselliğimizi simgeselleştirme biçimimiz tabii ki doğa tarafından belirlenmiş değildir, gayet karmaşık ve olumsal, sosyo-simgesel bir iktidar mücadelesinin sonucudur; ne var ki, bu olumsal simgeselleştirme alanı, Gerçek ile simgeselleştirilişi arasındaki bu açıklık, bir aralık ile daim kılınmalıdır – ve bu aralığa verilecek olan Lacancı ad da 'simgesel kastrasyon'dur. Dolayısıyla, 'simgesel kastrasyon'

[34] J. Laplance ve J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, London: Karnac 1988, s. 315.

simgeselleştirme biçimlerinin oluşturduğu çoğulluğun serbestçe akıp gitmesine bir şekilde ket vuran, onu sınırlayan o nihai simgesel referans noktası değildir. Tersine olumsal simgeselleştirmelere özgü alanı daim kılan ve devamlı açık tutan o temel jestin tâ kendisidir.[35]

Toparlayacak olursak: Butler'm cinsel farka dair açıklamasının çekici yanı, şeylerin görünüşteki o 'doğal' halini ('doğal' cinsel farkın psişik düzlemde kabullenilişini) tekrarlanan bir 'patolojik' süreç – aym cinsiyete yönelik 'tutukulu bağlılık'ın bastırılışı olarak görmemizi mümkün kılmasıdır. Sorunlu yanı ise şudur: Eğer cinselliği düzenleyen simgesel Yasa'ya dahil olmanın bedelini çok temel bir vazgeçişle ödemek zorundaysak, acaba bu vazgeçiş gerçekten de aynı-cinse-bağlılığımız mıdır? Butler'ın, kendi dile getirmiş olduğu o hayatî soruya – 'Bedenin, yüceltimle korunmuş olmayan, yüceltilmeden kalan (simgesel doku bünyesinde içerilmeyen) bir parçası var mıdır?' sorusuna verdiği cevap şudur: 'Bu vücutsal artık, öyle sanıyorum ki, bir tür zaten (belki de daima) yokedilmişlik halinde olan, kurucu bir kayıpla malûl olan bir özne için varlığını sürdürebilir. Bu vücut, üzerinde bir tür inşa sürecinin devam ettiği verili bir alan değil, esasmda öznenin oluş(turul)muş olduğu bir yokediştir.'[36] Peki bu, Butler'ı o Lacancı *lamella* tasavvuruna, o ölü-diri bedensiz-özneye yakınlaştırmaz mı?

> Gerçek-dışı denen şeyin imgesel olmayışı ve şartlandırığı öznelliği özneleyişi, gerçekle dolaysız bir bağlantı içinde oluşu anlamında düşünürsek, bu organ 'gerçek-dışı' olarak adlandırılmalıdır... *Lamella*, canlı bir varlığın, cinselliğin damarlarından geçerek üretilişi sırasında yitirmiş olduğu parçasıdır.[37]

Simgeselleştirilmemiş libidonun 'tâ kendisi' olan bu bedensiz-organ, tam anlamıyla 'aseksüeldir' – ne eril, ne de dişildir; *her iki* cinsiyetin de simgesel cinsiyet-edinme sürecinde yitirmiş oldukları parçalarıdır. Lacan, önermiş olduğu bu *lamella* tasavvurunu, cinsel farkın kökenlerine dair

---

[35] Dolayısıyla simgesel kastrasyon, artık sahip olmadığı bir parçasını halen hisseden kişinin (örneğin savaşta kaybetmiş olduğu bacağının acısını hisseden askerin) patolojisinin tam tersidir: *Simgesel* kastrasyon kişinin aslında fiilen sahip olduğu bir organı (penisi) hissedemediği (özgürce kontrol edemediği) durumdur...

[36] Butler, *Psychic Life of Power*, s. 92.

[37] Jacques Lacan, 'Positions of the Unconscious', *Reading Seminar XI*, der. Richard Feldstein, Bruce Fink ve Maire Jaanus, Albany, NY: New York SUNY Press 1995 içinde, s. 274.

Plato tarafından (*Sempozyum*'da) ortaya konulmuş olan mit ile aynı düzlemde olan bir başka mit olarak olarak sunar, fakat yine de ikisi arasındaki o anahtar nitelikteki fark unutulmamalıdır: Lacan'da cinslerden her birinin tek başına Bir olabilmek için yitirmiş olduğu şey, kendilerini tamamlayan öbür kayıp yarıları değil, aseksüel ve üçüncü bir nesnedir. Bu nesnenin bir tür Aynılık'ın izini taşıdığını söylemek pekâlâ mümkündür – ancak bu Aynılık 'aynı cinsin' aynılığı değil, o mitik aseksüel Aynılık'tır, henüz cinsel farkın açtığı kesiğin izini taşımayan libidodur.[38]

Sosyo-ekonomik terimlerle düşündüğümüzde, Sermaye'nin çağımızın Gerçek'i olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, kendi kendisini dölleyip çoğalarak ilerlemekte olduğu o tek-benci doğrultusunun, günümüzün bizi bekleyen geleceğe dair o düşünümsellik-ötesi spekülasyonlarıyla zirveye ulaşmış olduğu Sermaye'nin, kendini katlaya katlaya genişleyen o delice döngüsüne dair Marx'ın betimlemelerini göz önüne aldığımızda, kendi yolunu insanlığa veya çevreye ilişkin duyarlılıkları umursamaksızın şaşmadan izlemekte olan bu kendinden-beslenen canavarın üzerimizde dolaşıp duran hayaletinin, aslında ideolojik bir soyutlamadan ibaret olduğunu iddia etmek, fazlasıyla basite indirgeyici bir tavırdır – bu soyutlamanın berisinde üretici kapasiteleri ve kaynaklarıyla Sermaye'yi temellendiren ve devasa bir parazit tarafından emiliyorlarmışcasına onu

[38] Bedenin psikanalizdeki konumu, ilginç bir şekilde, 'psikosomatik' olmaktan ibaret değildir – yani vücut, simgesel bir çıkmazın işlenmesiyle etkilenen bir ortam olarak görülmez: Her ne kadar psikanaliz, psişik sorunların ardında yatan direkt bir fiziksel nedenselliğin varlığını reddediyor olsa da (böylesi bir yaklaşım psikanalizi tıbbî düzleme indirger), patolojik psişik süreçlerin her zaman, semptomun ortaya çıkmasına sebep olan (deyimdeki kum tanesi gibi) bir tür organik sorunun Gerçek'inin müdahalesini varsaydığında ısrarcıdır. Şiddetli bir diş ağrısı çektiğim zaman eninde sonunda dişin kendisi benim için narsisistik libidinal bir tatmin kaynağına dönüşür: Onu emerim, dilimle ovarım, parmaklarımla dokunur ve incelerim, ayna ile bakarım, vs. – kısaca, dişağrısının verdiği acının kendisi benim için bir *jouissance* kaynağına dönüşür. Sandór Ferenczi tehlikeli bir enfeksiyon yüzünden testislerini aldırmak zorunda kalan bir adamın durumunu anlatır: Bu operasyon ('gerçek' kastrasyon) paranoya krizlerine sebep olur, zira uzun zamandır uykuda olan eşcinsel fantezileri canlandırmış, fiiliyata dökmüş, onlara bir anlamda ikinci bir hayat vermiştir (aynı durum sıklıkla rektal kanser durumlarında da görülür). Bu tür durumlarda paranoyanın nedeni, öznenin kendi fallik erkeksi duruşunu veya konumunu yitirmiş olmaya katlanamaması değil, kendi öznel kimliğinin/özdeşliğinin o 'ilksel olaral bastırılmış' (menedilmiş) 'öteki sahnesi'ni oluşturan ve kendi fiziksel gerçekliğinde fiiliyata dökülüvermiş olan temel pasif fantezisiyle ânsızın yüzleşmeye dayanamıyor olmasıdır. Bkz. Paul-Laurent Assoun, *Corps et Symptôme*, C. 1: *Clinique du Corps*, Paris: Athropos 1997, s. 34-43.

besleyen gerçek insanların ve doğal nesnelerin bulunduğunu asla unutmamak gerekir. Buradaki sorun şudur ki, bu 'soyutlama' yalnızca bizim (ya da finansal spekülatörümüzün) sosyal gerçekliğe ilişkin yanlış-algılarımızda mevcut olan bir şey değildir – maddî sosyal süreçlerin nasıl yapılandıklarını belirlemesi anlamında 'gerçek'tir: Toplumların bütün katmanlarının (hattâ kimi zaman tüm ülkelerin) kaderi, hareketlerinin sosyal gerçekliği nasıl etkileyeceği sorusu karşısında kibarca kayıtsız kalarak, duraksamaksızın kârlılık hedefinin peşinden giden Sermaye'nin o 'tek-benci' spekülatif dansıyla belirlenebilir. İşte bu noktada gerçeklik ile Gerçek arasındaki Lacancı ayrımla karşı karşıya geliriz: 'gerçeklik' iletişim ve üretim süreçlerine dahil olan fiilen mevcut insanların sosyal gerçekliğiyken, Gerçek, sosyal gerçeklikte ne olup bittiğini belirleyen Sermaye'nin o önüne geçilmez 'soyut' hayaletvari mantığıdır.

Bu Gerçek göndermesi, Lacan'a karşı defaatle dile getirilen o bildik eleştirilerden birini cevaplamamızı da sağlar – buna göre Lacan, tüm simgesel evrenin etrafında yapılanmış olduğu ve yalnızca olumsal pozitif bir nesneyle doldurulabilen *a priori* 'aşkın' bir boşluğu Kantçı bir şekilde koyutlayan bir biçimcidir.[39] O halde acaba Lacan, simgesel düzenin, kendi yerini alan olumsal maddî unsurlardan ontolojik olarak önce geldiğini öne süren (örneğin, 'gerçek' babanın aslında, simgesel yasaklama mekanizmasının o saf biçimsel yapısal işlevinin olumsal bir taşıyıcısı olduğunu iddia eden) Kantçı bir yapısalcı mıdır? Boş simgesel biçimle onun o olumsal pozitif içeriği arasındaki bu kesin ayrımı bulandıran şey, tam da bu *Gerçek*'tir: Boş çerçeveyi içeriğinin belirli bir parçasına teğelleyen lekevari bir kalıntıdır – simgesel çerçevenin o sözde nötr evrenselliğini 'renklendiren' ve simgesel biçimin boş çerçevesinin içeriğine demir atmasını sağlayacak bir tür göbek bağı işlevi gören, 'patolojik' olumsal bir maddeselliğin bıraktığı 'bölünemeyen bir kalan'dır. Biçimle içerik arasındaki bu kısa devre 'Kantçı biçimcilik'in (daha doğrusu, ona benzettiğimiz şeyin) en kati reddini veya çürütülüşünü sunar: Bünyesinde beliren içeriğin ufkunu, mümkünlük şartını oluşturan o aşkın-biçimsel çerçeve, kendi içeriğinin bir parçasınca yapılandırılmıştır, zira içeriği dahilindeki tikel bir

[39] Buradaki biçimcilik eleştirisi ekseriyetle ters yöndeki başka bir eleştiriyle paralel gider: Buna göre Lacan'ın yapıtı özgül bir tarihsel içerikle, ataerkil Oedipal sosyalleşme moduyla fazlasıyla damgalanmıştır – Lacan bu içeriği insanlık tarihinin aşkın *a priori*'si konumuna yüceltmiştir.

noktaya bağlıdır. Burada karşımıza gelen şey bir tür 'patolojik *a priori*' paradoksudur: Bünyesinde vücuda gelmiş olduğu biçimsel çerçeveyi daim kılan (o Kantçı iç-dünya olumsallığı anlamıyla) patolojik bir unsur.

Bu durum bize aynı zamanda, Lacan'm 'gerçek olarak *sinthome*' tasavvuruna dair muhtemel tanımlardan birini verir: *a priori* evrensel çerçeveyi daim kılan patolojik olumsal bir oluşum. Lacancı *sinthome*, tam da bu kati anlamıyla, bir tür 'düğüm'dür: Varlığını olumsal bir şekilde deneyimlediğimiz, iç-dünyaya ait, tikel bir fenomendir, ancak düğüm, ona dokunduğumuz veya yanına fazlasıyla yaklaştığımız ân, çözülüverir ve onunla beraber tüm evrenimiz – yani, içinde konuştuğumuz ve gerçekliği algıladığımız mekânın kendisi dağılıp gider; kelimenin tam anlamıyla, ayağımızın altındaki yeri kaybederiz... Muhtemelen bunu açıklayacak en iyi örnek, o ataerkil-melodramatik 'yanlış kapıdan girme' temasıdır: Eli tesadüfen kocasının ceket cebine uzanan kadın gizli bir aşk mektubu bulur ve tabiî aile hayatı tümüyle mahvolur. Bu tema, bilim-kurgu versiyonunda çok daha kuvvetli bir şekilde geri döner: Tesadüfen yanlış kapıyı açarsınız ve uzaylıların gizli bir toplantısına şahit oluverirsiniz. Aslında bu tür garipliklere bulaşmaya hiç gerek yoktur; temel bir örnek olarak yalnızca, belirli bir şeyi yapmanız (soru sormanız, bir edimde bulunmanız) için size en azından biçimsel olarak izin verilmiş olduğu, ancak bunu yapmanızı sanki yazılı olmayan bir kural yasaklamışcasına, sizden yine de bunu yapmamanızın beklendiği bir durumdaki o kırılgan dengeyi düşünmeniz yeterlidir – eğer beklentiye uymaz da bunu fiilen yapacak olursanız, içinde bulunduğunuz durum tümüyle infilak ederek sona erer.

Tam da bu nokta bağlamında, gelenek-sonrası (modern) hayatın evrensel niteliklerini vurgulayan modernitenin 'burjuva' sosyologlarıyla Marx arasındaki ayrım çizgisini geliştirebiliriz: Onlara göre modern birey, artık tikel bir geleneğe öyle dolaysızca gömülmüş değildir; kendisini, olumsal tikel bir bağlama yakalanmışcasma, kendi hayat tarzını seçmede özgür olan evrensel bir fail olarak deneyimler – dolayısıyla da kendi yaşam-dünyasıyla (cinsellik veya eğlence gibi) en 'kendiliğinden' eylemlerinde dahi kullanma kılavuzlarına dayanan, düşünümsel bir ilişkisi vardır. Bu düşünümsellik paradoksu hiçbir yerde, modernitenin o düşünümsel yol-yordamlarından kurtularak, daha kendiliğinden ve 'bütüncül' bir hayata dönmeye uğraşan o umutsuz çabalarda olduğu kadar âlenileşmemiştir: Bu çabalar, gayet trajikomik bir şekilde, bize kendi Benlik'imizi nasıl keşfedeceğimizi öğreten *uzmanlarca* desteklenmekteler...

Aynı şekilde, herhalde 'organik gıda' yetiştirilişinden daha bilimsel bir şey olmasa gerek: Sanayi tarımının zararlı etkilerini *azaltmak* için yüksek bilimin müdahalesi gereklidir. Dolayısıyla 'organik tarım' bir tür 'yadsımanın yadsınışı'dır – ilk iki halkasını, sanayileşme öncesi 'doğal' tarımın ve onun yadsınışı/dolayımlanışı olan sanayileşmiş tarımın oluşturduğu üçlünün o nihai üçüncü halkasıdır: Doğaya, organik hayata bir geri dönüştür – ancak, bilimin tâ kendisince 'dolayımlanmış' olan bir geri dönüştür.

O bildik modernite sosyologları bu 'düşünümselliği' kendisini sosyal hayatın muhtelif alanlarında gösterebilen yarı-aşkın evrensel bir nitelik olarak tasavvur ederler: Siyasal alanda, geleneksel organik otoriter yapının, modern biçimsel demokrasiyle (ve onun içsel olarak taşıdığı kendinden başka bir amacı olmayan otorite ilkesiyle) değiştirilişi; ekonomik alanda, metalaşmanın ve 'yabancılaşmış' pazar ilişkilerinin, cemaat yapısına özgü üretim sürecinin organik biçimlerine başat kılınışı; etik alanda, geleneksel ahlâk kalıplarının, biçimsel (dışsal) yasallık ile bireyin (içsel) ahlâkı arasında bölünüşü; öğrenim alanında, geleneksel kurucu bilgeliğin, bilimsel bilginin okul sistemiyle aktarılan düşünümsel biçimleriyle değiştirilişi; sanat alanında, sanatçının halihazırdaki 'üsluplar' çoğulluğu içinde özgürce seçim yapabiliyor oluşu, vs. bu niteliğin ifadesidirler. Dolayısıyla 'düşünümsellik' (ve de onun Frankfurt Okulu'ndaki 'araçsal Akıl' tasavvuruna dek aldığı tüm o muhtelif şekiller) bir tür tarihsel *a priori* olarak – sosyal hayatın farklı bölüm ve aşamalarını 'kuran', aynı evrensel şekil içinde kalıplayan bir tür biçim olarak tasavvur edilir. Bununla beraber, Marx bu anlayışa, hayatî bir önem taşıyan yeni bir kademe daha ekler: Ona göre sosyal hayatın tikel 'ampirik' alanlarının her biri bu evrensel çerçeve ile aynı ilişki içerisinde değildir; hepsi birden, onun tarafından biçimlendirilmiş pozitif bir içeriğe indirgenemez – düşünümselliğin evrensel biçimini kendi bünyesinde temellendiren, bu biçimin bir tür göbek bağıyla bağlanmış olduğu, ve de bu biçimi oluşturan çerçevenin tâ kendisini çerçevelendiren, istisnaî 'patolojik' tikel bir içerik vardır; tabiî ki Marx'a göre bu içerik, meta dolaşımının sosyal evrenidir.[40]

Peki, fanteziyi (fantazmik bir nesne olarak *objet petit a*'yı) cinsel iliş-

[40] Aşkın öznelliğin evrensel biçiminin gizli arkaplanı olarak meta biçimi temasını detaylı bir şekilde betimleyen kişi, Frankfurt Okulu'nun bir 'yol-arkadaşı' olan Alfred Sohn-Rethel olmuştur. Bkz. Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1970.

kinin varolmayışının eklentisi olarak gören Lacancı tasavvur söz konusu olduğunda da aynı paradoks ile uğraşmakta değil miyiz? Tam da, iki cins arasındaki o tamamlayıcı ilişkiye dair evrensel bir simgesel form(ül) bulunmadığı için, ikisi arasında söz konusu olabilecek her tür ilişki, bir eklenti olarak böylesi 'patolojik' tikel bir senaryoya, 'başka bir kişiyle fiilen seks yapmamızı' sağlayan fantazmik bir desteğe muhtaçtır. Eğer fantezinin düğümü çözülüverirse, özne cinsel aktiviteye girmesini sağlayan o evrensel kapasitesini yitirir. Dolayısıyla Lacan'ın proto-Kantçı bir biçimci olduğuna dair suçlama, aslında onu dile getirenlere geri döndürülmelidir – asıl fazlasıyla 'biçimci' olanlar '*toplum mühendisleri*'dir: Tamamıyla Kantçı bir şekilde, simgeselleşmenin o olumsal alanını/uzamını varsayarlar ve Hegel'in şu Kant-sonrası, meta-aşkın sorusunu sormazlar: Tarihselliğe, olumsal simgeselleşme kiplerinin çoğulluğuna ait olan bu alan nasıl olup da kendisini daim kılmaktadır?[41]

---

[41] Henry Staten, Lacan'ı eleştirirken bu noktanın özgül bir versiyonunu sunar (bkz. *Eros in Mourning*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1995). Staten'e göre Lacan kendisini, doğum ve ölüm döngüsüne tâbi olan pozitif ampirik nesneleri değersizleştiren Platonik-Hıristiyan geleneğine yerleştirir: Lacan'a göre (Plato için olduğu gibi) sınırlı ve pozitif olan tüm nesneler aslında arzunun hakikatine lâyık olamayan sahte birer benzeşimden ibarettirler. Lacan'ın farklılığı, sınırlı maddî nesnelere aşkın/arzunun nesnesi olmayı imkânsız kılan bu Platonik tavrı, Plato'nun ta kendisi tarafından gizlenmiş olan kendi hakikatiyle yüzleştirebilmiş olmasında yatar: Sınırlı ampirik nesneler ezeli Model'lerinin kırılgan kopyaları (temsili gölgeleri) filan değillerdir – ötelerinde veya artlarında herhangi bir şey yoktur, onlar sadece ilksel bir Boşluk'un, Hiçlik'in mekânını doldurmaktadırlar. Nietzsche'nin terimleriyle söyleyecek olursak Lacan, o dünyevî doğum ve ölüm döngüsünün ötesindeki ezeli Nesnelere duyulan metafizik özlemin nihilistik arkaplanını açığa vurur: Bu Nesnelere duyulan arzu aslında Hiçlik'e duyulan arzudur – bu Nesneler birer Ölüm eğretilemesidirler.

Burada Staten, Lacan'ı, Şey ile otantik bir yüzleşmenin imkânsızlığını savunan bir postmoderniste indirger: Hiçbir nesne arzuyu daim kılan o yapısal boşluğu dolduramaz; elimize uçucu benzeşimlerden başka bir şey geçmez; dolayısıyla da o yinelenip duran *ce n'est pas ça* deneyimine mahkûmuzdur... Bu anlatıda eksik olan şey, hiçbir zaman uygun bir nesneyle doldurulamayan ilksel Boşluk izleğinin öbür yüzü, ters yüz edilmiş versiyonudur – yani, simgesel yapıda herhangi bir yeri olmayan o fazladan ve aşırı *surnuméraire* nesneye dair tasavvurdur. Eğer Lacan için arzu hiçbir zaman doldurulamayan bir Boşluk ile daim kılınıyorsa, libido da tersine, her zaman çığrından çıkmış olacak olan ve ilanihaye 'kendi yerinin' arayışında olan fazlalıklı bir *nesnenin* Gerçek'idir.

Mazoşist Kandırmaca

Butler'ın yitik nesneyle melankolik özdeşleşmeye ilişkin açıklamaları, aslında, dıştan dayatılan sosyal normların 'içselleştirilişine' dair o talihsiz tasavvurun önüne geçmemizi sağlayan teorik bir model sunar: Bu basite-indirgeyici 'içselleştirme' tasavvurunun ıskalamış olduğu unsur, dışsal iktidarın (veyahut bunun özne üzerinde uyguladığı baskının) öznenin vücuda gelişi esnasında basitçe içselleştirilmeyip yokedilmesine, yitirilmesine sebep olan o düşünümsel dönüştür; ve bu kayıp da 'vicdanın sesi' kisvesi altında içselleştirilir – içsel uzamın tâ kendisini doğuran bir içselleştirmedir bu:

> Aleni düzenlemenin yokluğunda, özne, iktidarın bir sese dönüştüğü, ve sesin de, ruhun düzenleyici enstrümanı haline geldiği bir varlık olarak ortaya çıkar... paradoksal bir şekilde özne, iktidarın geri-çekilişiyle, ruhu konuşan bir *topos* olarak kurgullaştırarak efsaneleştirişiyle üretilir.[42]

Bu tersine-çevirme Kant'ta bütünüyle vücut bulur – ahlâkî özerkliğin yegâne düşünürü olan Kant, bu özerkliği, evrensel ahlâkî Yasa'ya tâbiyetle (hattâ bu Yasa karşısında yerin dibine geçmekle) özdeşleştirir. Buradaki anahtar nokta bu Yasa'nın iki farklı biçimi arasındaki gerilimi gözden kaçırmamak gerektiğidir: Dışsal yasanın basit bir uzantısı veya içselleştirilişi olmaktan çok öte, içsel Yasa (Vicdanın Çağrısı) dışsal yasa başarısızlığa düşmüş gibi gözüktüğünde, yokluğunda onu ikâme etmek için vücuda gelir. Bu bakışla bakıldığında, kişinin kendi sosyal şartlanışı bünyesinde vücuda gelmiş olan normların o dışsal baskısından kurtuluşu, (Aydınlanma damarıyla) o içsel Vicdanın Çağrısı'na kayıtsız şartsız boyun eğmekle kati bir şekilde özdeştir. Bir başka deyişle, dışsal sosyal düzenlemelerle içsel ahlâkî Yasa arasındaki karşıtlık, gerçeklikle Gerçek arasındaki karşıtlıktır: Sosyal düzenlemeler hâlâ sosyal beraberliğin nesnel gerekliliklerince meşrulaştırılabilirler (ya da meşrulaştırılmış gibi gösterilebilirler) – 'gerçeklik ilkesi'ne özgü alana aittirler; ahlâkî Yasa'nın talebi ise şartsızdır, hiçbir özür kabul etmez – Kant'ın da belirtmiş olduğu gibi 'Yapabilirsin, çünkü yapmalısın!'. Bu yüzden, sosyal düzenlemeler barışçı bir beraberce-yaşamı mümkün kılarken, ahlâkî Yasa bu boyutu işlemez kılan travmatik bir buyruktur. Bir adım daha ileri gitmek ve 'dışsal' sosyal normlarla içsel ahlâkî Yasa arasındaki ilişkiyi bir kez daha ters-yüz et-

---

[42] Butler, *Psychic Life of Power*, s. 197-8.

mek isteyebiliriz: Ya özne bu dışsal sosyal normları, tam da ahlâkî Yasa'nın o başedilmez baskısından kaçabilmek için uyduruyorsa? Aldatılabilen, karşısında miminal bir mesafe ve şahsî bir alan edinilebilen dışsal bir Efendi'ye tâbi olmak, kişinin kendi varlığının tam ortasındaki yabancı bir kütleye, dış-mahrem bir Efendi'ye boyun eğmekten çok daha kolay değil midir? İktidar'a (Dışsal bir güç olarak baskı kuran öznenin deneyimi aracılığıyla eğilimlerine karşı çıkarak amaçlarının önüne geçmeye) ilişkin o minimal tanım, aslında tam da Yasa'ya özgü o dış-mahrem içsel-zorlamanın sizde, sizden fazlası olan şeyin *dışsallaştırılışına* dayanmakta değil midir? Bir dizi tahripkâr etki yaratabilecek (örneğin, kişinin kendi ahlâkî duruşu adına kamusal otoriteye direnişine sebep olabilecek) olan, dışsal normlarla içsel Yasa arasındaki bu gerilim, Foucault tarafından gözardı edilmiştir.

Tekrar, buradaki o hayatî nokta, içsel Yasa'ya tâbiyetin dışsal baskıyı basitçe 'genişletmiş' veya 'dışsallaştırmış' olmadığıdır; daha çok dışsal baskının açılışıyla, o sözde 'özgür iç alan'ı yaratan kendine-çekilişle ilişkilidir. Bu ise bizi *temel fantezi* sorunsalına geri götürür: Temel fantezide sahneye konulmuş olan şey, işte tam da öznenin 'içsel özgürlüğü'nü daim kılan bu kurucu boyun-eğme/tâbiyet mizansenidir. Bu ilksel 'tutkulu bağlılık' – yani, temel fantezide sahneye konulan o pasif boyun eğme mizanseni – o kati ve dar klinik anlamıyla mazoşizmden ayırt edilmelidir: Deleuze'ün detaylı bir şekilde geliştirmiş olduğu gibi,[43] bu mazoşizm, o kati anlamıyla alındığında, daha en baştan, Oedipal simgesel gerçekliğin çerçevesine yönelik karmaşık bir inkâr tavrı içerisindedir. Mazoşistin acısı, acıdan alınan sapkınca bir keyfe işaret etmez, zira tamamen hazzın hizmetindedir – işkence ve acının, öznenin kendi tâbi kıldığı küçük düşmüşlüğün o zarif (bir maskeli baloyu andıran) görselliği, süper-ego'nun gözleyici himayesini aldatır. Ezcümle, klinik mazoşizm, öznenin süper-egonun vereceği cezayı kabullenerek bundan haz alması için bir yoldur – o sahte seyirlik ceza, hazzın altta yatan Gerçek'ini gösterir.

Ahlâkî mazoşizmin o bildik sahnesini gözlerinizde canlandırın: Mazoşistik özne, gündelik hayatında, derinden bağlı olduğu birinin bir hata işlemekle kendisini yanlış yere suçladığını veya benzer bir hatalı suçlamada bulunduğunu hayal etmekten derin bir tatmin duyar; bu tatmini, ken-

[43] Bkz. Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, New York: Zone 1991.

disini bilmeden incitmiş olan o sevgili ötekinin, yöneltmiş olduğu haksız suçlamadan ötürü derin bir suçluluğa düşüp nedamet getireceği o gelecek sahneyi hayal etmekten alır... Mazoşistik mizansende de aynı durum söz konusudur: Mazoşistin pasifliği, aktifliğini gizlemeye yarar (sahneyi düzenleyen odur ve ona hükmekte olan figüre ne yapacağını söyleyen de yine odur); ahlâkî acı, ötekiyi yerin dibine geçiren ahlâkî zaferden alınan aktif hazzı zar zor gizler. Böylesi girift bir sahne yalnızca en başından simgesel düzen tarafından organize edilmiş olan bir alanda gerçekleşebilir: Mazoşistik mizansen, mazoşist ile efendisi (*domina*) arasındaki bir *sözleşmeye* dayanır.

Burada dile getirilmesi gereken o hayatî soru, temel fantezinin mazoşizminde kandırmacanın ne gibi bir rolü olduğunu sorgular: *Bu* ızdırap ve tâbiyet mizanseni kimi kandırmaya yarayacaktır? Lacancı cevap, bu düzlemin kendisinde de bir kandırmacanın işlemekte olduğudur: Temel fantezi özneye varlığının o minimum noktasını sunar, varoluşunu mümkün kılan bir destek olarak işler – kısaca, onun kandırıcı jesti 'Bak, acı çekiyorum, öyleyse varım, varolmaktayım, varlığın pozitif düzeninin bir parçasıyım.' Dolayısıyla temel fantezide bahis konusu olan şey suçluluk ve/veya haz değil, varoluşun kendisidir, ve 'fanteziyi katetme' ediminin kurtulmaya, etkisiz kılmaya çalıştığı şey işte tam da temel fantezinin bu kandırmacasıdır: Fanteziyi katederek özne varol(a)mayışının boşluğunu kabullenir.

Mazoşistik kandırmacaya dair güzel bir Lacancı örnek istersek, kralın aptal olduğunu açıkça söyleyen herkesin kafasının kesildiği bir ülkede yaşayan vatandaşta buluruz: Eğer bu özne/tâbi rüyasında kafasının kesildiğini görecek olursa, bu rüyanın herhangi bir ölüm isteğiyle uzaktan yakından hiçbir âlâkası yoktur, sadece kralın aptal olduğunu düşünüyordur, o kadar – ızdırabın sıkıntısı, kralın haysiyetine saldırmanın verdiği hazzı maskelemiştir...[44] Burada, acı ve ızdırap, açıkça hazzın hizmetinde olan ve süper-egonun sansürünü aptal yerine koyan maskeleyici bir mizansen-

[44] İlk kitabım hakkında yazdığı bir eleştiride Jean-Jacques Lecercle şöyle demişti: 'eğer o [Žižek] çağdaş felsefeyi bilmiyorsa, ben de Ulan Bator piskoposuyum.' Şimdi bir ân için, bana duyduğu bağlılıktan ötürü benim çağdaş felsefeye dair bilgilerimde ciddî eksikler olduğunu bir türlü kendi kendine itiraf edemeyen bir takipçim olduğunu düşünelim – eğer bu kişi Lecercle'i Ulan Bator piskoposu kıyafetleri içindeki haliyle düşlüyorsa, bu durum basitçe benim çağdaş felsefeye dair bilgimin hatalı olduğunu düşündüğü anlamına gelir...

dir. Ancak, acı ve ızdırap mizanseninin süperego aldatıyor olmaktan alınan hazzın hizmetine verildiği böylesi bir kandırmaca stratejisi, yalnızca ve yalnızca, öznenin, acı dolu pasif deneyimlere maruz kalışına dair fanteziler kurduğu ve her tür kandırıcı stratejiden önce *acının kendisini libidinal tatminin kaynağı olarak* kabullenmeye hazır olduğu o daha öndeki 'sadomazoşistik' duruş temelinde işleyebilir.[45]

Bu çizgileri takip ederek, bünyesinde hem düşünümsel içe-dönüşün, hem 'fantezi-kurma'nın, hem cinselleşmenin, hem mazoşizmin çakıştığı – sayesinde hepsinin de aynı 'geriye dönüşlü' jestiyle yaratılmış olduğu o aslî baştan çıkarma fantezisine dair Laplanche'ın eski klasik düşüncelerini yeniden okumalıyız.[46] Laplanche, Freud'un 'bir çocuk dövülüyor' fantezisinin üç safhasına dair o detaylı şerhinde (1: 'Babam benim nefret ettiğim çocuğu dövüyor'; 2: 'Babam beni dövüyor'; 3: 'Bir çocuk dövülüyor') ilk ve ikinci safha arasındaki ayrımda ısrarcıdır: Her ikisi de bilinçdışıdır, yani fantezinin son ve bilinçli safhasının ('Bir çocuk dövülüyor'un) o gizli menşeini temsil ederler – bununla beraber, bunlardan ilki, çocuğun şahit olduğu gerçek bir olayın (babasının çocuğun erkek kardeşini dövmesinin) bastırılmış anısı olmasına, ve de bu haliyle, psikanalitik tedavi esnasında pekâlâ hatırlanabilecek oluşuna karşın, ikincisi tam anlamıyla fantazmiktir ve bu yüzden de 'ilksel olarak bastırılmıştır'. Bu safha hiçbir zaman bilinçli olarak hayal edilmemiş, daha en baştan menedilmiştir (burada Butler'ın odaklanmış olduğu o aynı-cinse yönelik, menedilmiş ilksel 'tutkulu bağlılık'ın kusursuz bir örneğiyle karşı karşıyayızdır); bu yüzden de hiçbir zaman hatırlanamaz (özne tarafından öznel bir şekilde üstlenilemez) – yalnızca, fantezinin o son ve bilinçli safhasını açıklayabilmek için varsaymak zorunda olduğumuz o Gerçek olarak, geriye-dönüşümlü bir şekilde yeniden-kurgulanabilir: '*...bastırılmış olan*

[45] Daha detaylı bir incelemeyle klinik mazoşizmin iki farklı kipi arasında da bir ayrıma gitmek gerekir: Bir yanda, o tam anlamıyla sapkın 'sözleşmeli' mazoşizm vardır – kendi fantezisini 'dışsallaştırabilen', edime geçebilen ve kendi mazoşistçe senaryosunu başka bir özneyle girdiği fiili bir ilişkiyle gerçekleştirebilen bir öznenin mazoşizmidir bu; öbür yanda ise o (histerik) gizli, fiiliyata dökülmeyi kaldıramayan mazoşist düşkurmaca yatar – özne bu gizli mazoşistçe düşlerinin içeriğiyle gerçeklikte karşılaştığı zaman, içinde bulunduğu durum, kesif bir utançtan kendi kimliğinin/özdeşliğinin dağılışına dek, muhtelif felâketengiz sonuçlara yol açabilir.

[46] Bkz. Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1976.

şey anının kendisi değil, ondan çıkarsanan veya iki unsuru birbirine bağlayan fantezidir: Burada da, bastırılmış olan şey babanın başka bir çocuğu dövdüğü o sahne değil, baba tarafından dövülme fantezisidir.'[47]

Dolayısıyla baştaki o dışa-dönük saldırganlıktan (başka bir çocuğu dövmenin veya bir ebeyenin onu dövmesini gözlemenin verdiği hazdan), öznenin *kendisini* bir ebeveyn tarafından dövülürken hayal ettiği o menedilmiş fantazmik sahneye geçiş, hayatidir. İlk safhanın rolü, deyimdeki gibi 'ayakkabıdaki kum tanesi' olarak, ilksel 'tutkulu bağlılık'ın koordinatlarını belirleyen o sahnenin fantazmik oluşumunu tetikleyen ufak bir gerçeklik parçası (çocuk tarafından şahit olunmuş gerçek bir sahne) olarak işlemektir. İlksel olarak bastırılmış ve bu haliyle (özneleşmenin kendisi de bu bastırmaya dayanıyor olduğu için) özneleşme süreci için ilanihaye ulaşılamaz olan şey, yine bu ikinci safhadır. İlk safhadan ikincisine geçiş esnasında, aynı ânda birçok şey gerçekleşir:

- Freud'un da vurgulamış olduğu üzere, durum yalnızca ikinci safhada tam olarak *cinselleşebilmiştir* – yani ilk safhadan ikinciye geçiş, aynı zamanda cinsellik-öncesi saldırganlıktan, o tam olarak cinselleşmiş 'acıdaki hazza' geçiştir;

- bu cinselleşme, o düşünümsel 'introjeksiyon' jestiyle kati bir şekilde eş-tözlüdür: Başka bir insana fiilen saldırmak yerine, onun hakkında fanteziler kurarım, bir boyun eğme ve ızdırap sahnesi hayal ederim; gerçekten etkileşim içinde olan bir fail olmak yerine, beni büyüleyen 'içsel' bir sahnenin donuk bir gözlemcisine dönüşürüm.

- dahası, bu sahnenin içeriği, küçük düşürülmeye veya ızdıraba beni tâbi kılan pasif bir konumu benimsediğim, ya da en azından donuk, iktidarsız bir gözlemci olmayı kabullendiğim bir durumu mizansenleştirir.

Buradaki hayatî nokta, bu üç özelliğin de katiyetle eş-tözlü oluşlarıdır: En radikal haliyle düşünürsek, cinselleşme fantazmikleşmeye *eşittir* – ki o da akamet, küçük düşürülme ve ızdırapla tanımlanan o pasif konuma *eşittir*.

---

[47] Alıntılandığı yer, Jean Laplanche, 'Aggressiveness and Sadomasochism', *Essential Papers on Masochism*, der. Margaret A. F. Hanley, New York: New York University Press 1995 içinde, s. 122.

... geriye-dönüş süreci yalnızca fantezinin içeriğine ait olan düzlemde değil, aynı zamanda *fantazmlaştırma hareketinin tâ kendisi içinde* de düşünülmelidir. Düşünümselliğe geçiş, yalnızca (veya mecburen) fantezi 'cümlesi'ne düşünümsel bir içerik kazandırmak değildir; aynı zamanda ve diğer her şeyden önce, eylemin üzerinde düşünmek, onu içselleştirmek, kendi benliğimize bir fantezi olarak girmesini sağlamaktır. Saldırganlık fantezisi kurmak, onu kendi üzerimize döndürmek, kendi kendimizi saldırganlaştırmaktır: Otoerotizm âlu işte böyle bir şeydir – onun esnasında fantezinin, cinselliğin ve bilinçdışının arasındaki o kırılmaz bağ olumlanmış olur.[48]

Bu düşünümsel dönüşün özelliği, saldırganlığın (dışsal bir neşneyi yoketme çabasının) dışsal bir nesne tarafından saldırılmaya dönüştüğü basit ve simetrik bir ters-yüz edişte değil, pasifliğin 'içselleştirilişinde', o donuk bir şekilde boynunu eğme mizanseninin aktif bir şekilde tahayyül edilişinde yatar. Dolayısıyla fantezi kurarken, aktiflikle pasiflik arasındaki o kati karşıtlık işlevsiz kılınmış olur: Başkası tarafından dövüldüğüm bir sahneyi 'içselleştirirken', iki anlamda birden kendimi sabitlemiş, âtıllaştırmış olurum (bir yandan, gerçekliğe aktif bir şekilde katılmak yerine, kendisinin de içinde bulunduğu bir salınenin hayalini/fantezisini kuran büyülenmiş gözlemcinin o pasif duruşunu benimserim; öte yandan bu salıne dahilinde de, kendimi küçük düşürülmenin ve acıya katlanmanın ızdırabı içindeki o pasif, âtıl konumundayken hayal ederim). Ancak bu çifte pasiflik, aslında tam da benim aktif bir bağlanımımı varsaymaktadır – bir başka deyişle, (dışsal bir failin değil) benim, otoerotik bir şekilde, kendi dışsal eylemliliğimi, enerjimin o kendiliğinden akışım engellememi ve de gerçeklikteki fiillerimi fantezileştirmenin feveranına dönüştürerek 'kendime tahakküm etmemi' sağlayan düşünümsel bir dönüşe dayanır. Lacan, güdüye karşı *dürtünün* tanımını verirken, dürtüde her zaman ve tanım gereği bir tür '*sa faire* ...' ('kendini ... kılma') konumunun bulunduğunu vurgulayarak, bu noktayı gayet güzel bir şekilde göstermiştir: Dürtü *ne* dikizci bir görme eğilimi, *ne de* teşhirci bir görülme eğilimidir; dürtü tam da bu ikisi arasındaki o 'ortanca ses'tir – bir tür 'kendini görünür kılma', o pasif tâbiyet mizansenini aktif bir şekilde idame ettirmekten libidinal bir tatmin edinme tavrıdır. Ezcümle bu ilksel 'fantazmlaştırma' jesti, Lacancı bakış açısıyla bakıldığında, Kant'ın ve bütün Alman İdealizmi geleneğinin 'aşkın imgelem' olarak sözünü ettiği öznenin kendi et-

[48] A.g.e.

rafına gömülmüşlüğünden kopmasını sağlayan özgürlüğün o dipsiz uçurumunun doğduğu yer ve nihai gizemidir.

Laplanche daha sonraki eserlerinde, bu düşünümsel 'fantazmlaştırma' jestini daha da geliştirerek, o aslî baştan-çıkarma sahnesini psikanalizin hakiki 'ilksel sahne'si olarak gören bir teoriye dönüştürür: Çocuk, tüm acziyetiyle, bir cinsel ilişki sahnesine tanık olur ya da (ebeveynlerinin veya başka yetişkinlerin) kendisinin bir türlü anlayamadığı gizemli cinsel çağrışımları olan jestlerine maruz kalır. Cinselliğin ve bilinçdışının kökenleri işte tam da bu aralıkta yatar: Çocuğun (her birimizin) belirli bir ânda âciz bir gözlemci durumuna düşmüş olması, bir türlü anlayamadığı, simgeselleştiremediği, evrensel anlam evrenine eklemleyemediği cinselleşmiş bir duruma yakalanmış olmasıdır (ebeveynelerini sevişirken görmesi, annesi tarafından fazla fazla öpülüp okşanışı, vs.). Peki tüm bunların arasında, Bilinçdışı'nın yeri neresidir? Bu ilksel baştan-çıkarma sahnesinde Bilinçdışı'na, çocuğun değil asıl *yetişkinin (ebeveynlerin)* Bilinçdışı olarak rastlarız: Annesi tarafından fazlasıyla sevilip okşanan çocuk, Anne'nin tamamıyla farkında olamadığı bir şey yaptığını, onu okşayışından, asıl temelini kavrayamadığı bir tatmin edindiğini gözler. Bu minvalde, 'Bilinçdışı Öteki'nin söylemidir' diyen Lacan'ın o meşhur deyişi, kendi konuşmamın öznesi/efendisi olmadığım ve benim ağzımdan konuşmakta olanın aslında süper-ego olduğuna dair o bildik yavanlıklara indirgenmeksizin, tamamıyla kelimesi kelimesine düşünülmelidir: Bilinçdışı'yla o ilksel yüzleşme, Öteki'deki tutarsızlıkla yüzleşmektir – yani, Öteki'nin [ebeveynin] kendi edimlerinin ve sözlerinin efendisi olmadığı, anlamından haberdar olmadığı sinyaller verdiği, ulaşamadığı/ulaşamayacağı bir tür libidinal terör boyutuyla malul olan edimlerde bulunduğu gerçeğiyle yüzleşmektir. Bu bağlamda, Mısırlıların gizlerinin (ritüel ve âbidelerinin modern bakışımızca nüfuz edilemeyen anlamlarının) aslında Mısırlıların kendileri için de birer giz olduğunu iddia eden Hegel'in bu meşhur deyişini tekrarlayabiliriz: Bu ilksel baştan-çıkarma sahnesinin cinselleşmenin aslî mekânı olarak kuruluşunu geçerli kılacak olan şey, bu sahnenin *sadece* gözleyen ve/veya kurbanlaştırılan çocuk için anlaşılmaz bir gizem oluşturmadığını – burada çocuğun asıl aklını karıştıran şeyin, kendisi için olduğu kadar karşısındaki aktif yetişkinler için de açıkça anlaşılmaz olan bir sahneye maruz kalmış olması olduğunu – onların da 'ne yaptıklarını bilmediklerini' varsaymaktır.

Bu kümeleşme aynı zamanda Lacan'ın (yukarıda da anmış olduğumuz) 'cinsel ilişki diye bir şey yoktur' iddiasına yeni bir ışık getirir: Eğer bu gizem ve kafa karışıklığı yalnızca çocuğun tarafında, ebeveynlerinin gayet doğal ve sorunsuz bir aktivite olarak gördükleri şeyi gizemli bir şey olarak (yanlış) algılayışında yatıyor olsaydı, o zaman gerçekten de 'normal' bir cinsel ilişki var olabilirdi. Ne var ki, o eski 'her yetişkinin içinde yaşayan bir çocuk vardır' deyişi – tabiî eğer usulünce anlaşılır ve kendi yatak odalarında karşılıklı rızayla 'normal ve sağlıklı' bir seks yapmakta olan yetişkinlerin aslında o odada hiç de yalnız olmadıkları anlamına geldiği düşünüldüğünde hiç de temelsiz değildir: Her zaman, onları gözleyen 'fantazmlaştırılmış' bir *çocuğun bakışı* vardır, kendi aktivitelerinin kendileri için de muammaya dönüşmesine sebep olan – genelde içselleştirilmiş – bir bakış. Veyahut, daha başka bir şekilde söyleyecek olursak, ilksel baştan-çıkarma sahnesinin temel noktası, yetişkinlerin kendi *jouissance*'larını ortaya koyarak çocuğun o kırılgan dengesini kazara bozmuş oldukları değil, çocuğun bakışının en başından beri yetişkin ebeveyn cinselliğince içerilmiş, kavranmış olduğudur – aynı, Kafka'nın 'Yasanın Kapısı' meselinde olduğu gibi: Taşralı adamın, hikâyenin sonunda, Yasa'nın sarayına açılan o ihtişamlı kapı sahnesinin yalnızca kendi bakışı için kurulmuş olduğunu görmesi gibi, ebeveyn cinselliği de, çocuğun dengesini istem dışı bir şekilde bozmaktan çok öte, 'yalnızca çocuğun bakışı için' oradadır. En nihaî fantezi, kendilerini izleyen ve yorumlar yapan çocuklarının önünde çiftleşen ebeveynlere dair fantezi değil midir? Dolayısıyla burada bir tür zamansal döngü yapısıyla karşı karşıyayızdır: Cinsellik, yalnızca yetişkin cinselliği ile, çocuğun buna beklenmedik bir şekilde şahit olması sonucu travmatikleşen bakışı arasındaki o aralık sayesinde değil, yetişkin cinsel aktivitesinin tâ kendisinin çocuğun bu şaşkınlığı ile daim kılınıyor oluşu sayesinde vardır.[49] Bu paradoks aynı zamanda, cinsel taciz tartışmasındaki o kör noktayı belirlememizi de sağlar: *Bir 'taciz' unsuru olmaksızın seks diye bir şey olamaz* (yapılmakta olan şeyin tekinsiz-

[49] Bu kümenin aynı şekilde (dindeki) *kader* sorunsalının temel matrisini de sunmuş olmaz mı? Bir çocuk kendi kendine 'Ben neden doğdum? Neden beni istediler?' gibi sorular sorduğunda, onu basitçe 'Seni çok seviyorduk ve sana sahip olmak istiyorduk' cevabıyla tatmin etmek mümkün olmayacaktır. Ben daha varolmazken ebeveynlerim beni nasıl seviyor olabilirler ki? Önce beni sevmiş (veya nefret etmiş – ezcümle, kaderimi belirlemiş) sonra da beni yaratmış olmazlar mı – tıpkı, bir insanın kaderini doğumundan önce belirleyen o Protestan Tanrı gibi?

liğince şok olan, travmatikleşen o şaşkın bakış zorunlu bir unsurdur). Cinsel taciz veya şiddet içerikli seks karşıtı protesto, *nihaî kertede seksin tâ kendisine karşı olan bir protestodur*: Eğer cinsel ilişkiden/oyundan o acı verici travmatik niteliğini çıkaracak olursak, geriye kalan şeyin cinsel bir niteliği olmayacaktır. O travmatik, şok edici dayatmadan arındırılarak karşılıklı rıza gösteren yetişkinlerce yapılan 'Olgun' seks, tanımı gereği, *cinselliğin kendisinden arındırılmış olan* mekanik bir çiftleşmeye dönüşür.

Çocukluk anılarımdan, beş yaşında çocukların birbirlerine söyledikleri müstehcen kafiyeli şarkılar hatırlıyorum – ana kahramanları mitik ve anonim bir 'kovboy' olan anlamsız cinsel istismar şarkılarıydı bunlar. Bunlardan (tabiî yalnızca Sloven dilinde kafiyeli olan) biri de şöyleydi: 'Şapkası olmayan kovboy / ağacın arkasındaki kadını düzüyor. / Ama kadın dönüp kaçınca da / az da olsa kadının kıçını görüyor.' Bu çocukluk şarkısının çekici yanı – eğer onu böyle adlandıracak olursak – onun bakışıyla bakıldığında cinsel birleşmede heyecan verici hiçbir yanın olmayışındadır, zira bu edim kendi kendine konuşan bir edimdir – asıl heyecan verici olan, kadının poposunun çıplak olarak görüldüğü o kısacık ândır...[50] Ve tabii benim burada anlatmak istediğim şey de, bu şarkıda söylenenin pekâlâ gerçek olduğudur: Birleşmeyi cinsel ilişkinin en heyecanlı ânı, şâhikası olarak tasvir eden o bildik görüşe karşı, öznenin öncelikle tahrik olabilmesi ve de birleşebilmesi için, bir tür tikel 'parçalı' unsurun (örneğin bu şarkıdaki gibi, çıplak poponun bir anlık görüntüsünün) onu büyülemesi gerektiğinde ısrarcı olmak gerekir. 'Cinsel ilişki diye bir şey yoktur' ilkesi, aynı zamanda bizi, birleşmeye dair ânında 'uyaracak' bir temsilin bulunmadığı ve de cinselliğin, aslında onun idamesini sağlamakta olan kimi parçalı *jouissance*'larla (burada bir bakışla, bir başka yerdeyse bir okşama veya dokunuşla) desteklenmesi gerektiği anlamına da gelir. Tekrarlayacak olursak – cinsel birleşme edimine dair doğru temsilden

[50] Peki niye kovboyun *şapkası yoktur*? Slovencede 'şapkası yok' ifadesinin 'düzüyor' ile kafiyeli oluşu bir yana, erkek çocukların bakış açısıyla bakıldığında bir kadını düzmenin hiç de erkeksi olmayan, hatta tâbiyeti çağrıştıran bir edim oluşu bu gizemi açıklayabilir – onlara göre erkek bu şekilde kadını tatmin etmiş, ona hizmet etmiş olur; erkek onurunun yitirilişi de bu şekilde şapkanın kaybedilişi ile anlatılmış olur. Bu anlamda kadının poposunu görmek, erkeğin aşağılanışına karşılık olarak alınan bir tür intikam olarak görülür. O noktada bedel ödeme sırası artık onu düzmesi için erkeği baştan çıkaran kadındadır...

yoksun olanların yalnızca *çocuklar* olduklarını (cinsellik ufuklarının başka birisinin poposunu görmek gibi anlık deneyimlerle sınırlı olduğunu) dile getiren o bildik aleni eleştiriye verilecek cevap, belirli bir fantazmik düzlemden bakıldığında, gerçek bir yetişkin olan olgun bir insan için cinsel ilişkinin gerçekten de var olacağı ve tikel bir nesne içeren bir sahnenin fantazmik desteği olmaksızın 'dolaysızca' birleşebileceği müddetçe, bizler her zaman birer çocuk olarak kalırız ve hiçbir zaman tam olarak büyüyemeyiz.[51]

İmkânsız cinsel ilişkiyi daim kılan bu tikel unsurun en harika ve nihai örneği, Hitchcock'ın *Vertigo*'sundaki o sarı bukleli saç değil midir? Filmin sonlarına doğru, ambardaki aşk sahnesinde Scottie, ölü Madeleine'e dönüşen Judy'i tutkuyla kucaklarken, o meşhur 360 derecelik öpüşme sahnesi sırasında, Judy'nin yeni sarı saçını görebilecek kadar kısa bir süre için bile olsa onu öpmeyi bırakır – sanki, karşısındaki kadını arzu nesnesine dönüştüren o tikel unsurun hâlâ yerinde olduğundan emin olmak ister gibidir... Burada, Scottie'yi yutmakla tehdit eden o ürkütücü girdap (filme adını veren 'vertigo' – o ölümcül Şey) ile Şey'in vertigosunu minyatürleştirilmiş, küçültülmüş bir şekilde taklit eden o sarı saç buklesi arasında bir karşıtlık söz konusudur. Bu bukle, o imkânsız-ölümcül Şey'i bünyesinde yoğunlaştıran, onun yerine-geçen ve onunla (onun tarafından yutulmadan) yaşanabilir bir ilişki içerisinde olmamızı sağlayan *objet petit a*'dır.

Orson Welles'in Karen Blixen'in romanından uyarladığı *The Immor-*

---

[51] Çıplak poponun bu bir ânlık görünüşü, Freud'un fetişizm ile ilgili makalesindeki o meşhur 'burna bakış' örneğiyle tamamen aynı şekilde okunmalıdır, böylelikle bize fetişist sapkının hatasının tam olarak nerede olduğunu gösterecektir: Bu hata, yarım yamalak nesneleri veya görüntüleri 'gerçek şey'den (cinsel edimin kendisinden) önce gelen ön-hazırlıklar olarak gören standart heteroseksüel duruştaki hata ile paraleldir. (Dolaysız) cinsel ilişki diye bir şeyin olmadığını – kendi keyfimizin yegâne dayanağının, cinsel ilişkinin imkânsızlığıyla açılmış olan boşluğu doldurmaya çalışan o yarım yamalak fetişistçe nesnelerden ibaret olduğunu – koyutlayan yerinde bir öngörüyle başlayan fetişist, sadece ve sadece bu yarım yamalak nesnelerin 'şeyin kendisi'ni sunuyor oldukları, o imkânsız cinsel edim göndermesini pekâlâ elden çıkarabileceğimiz ve bu yarım yamalak nesnelerin kendileriyle yetinebileceğimiz gibi yanlış bir sonuç çıkarır. Buradaki çözüm cinsel ilişkinin boşluğu ile keyfimizi destekleyen o yarım yamalak nesneler arasındaki gerilimi her şeye rağmen elde tutmaktır: Her ne kadar en nihayetinde elimizdeki yegâne şey bu yarım yamalak nesnelerden/sahnelerden ibaretse de, bunlar da eninde sonunda o na-mevcut cinsel edimin gerilimine dayanırlar – o (imkânsız) edimin boşluğuna yapılan göndermeyi varsayarlar.

tal Story / *Ölümsüz Hikâye* filmini takdire şâyan kılan şey, yalnızca mit ile gerçeklik arasındaki o müphem ilişkiye odaklanmış olması değildir: Evet, filmdeki zengin ve yaşlı tacir, o bildik denizci mitini, yani genç bir denizciden para karşılığında geceyi genç karısıyla geçirmesini ve ona bir varis kazandırmasını isteyen zengin ve yaşlı koca hikâyesini edime koymak istemektedir – adamın buradaki arzusu, mit ile gerçeklik arasındaki farkı kapamak, yani en sonunda, bu miti başından geçmiş bir olay olarak diğer insanlara anlatabilecek olan gerçek bir denizci yaratmaktır (ancak bu çabası doğal olarak başarısızlığa uğrar: Seçtiği denizci, kendisine önerilecek olan hiçbir meblağın, başından geçenleri başkalarına anlatmasını sağlayamayacağını belirtir). Ancak buradaki asıl ilginç nokta, sevişme sahnesinin fantazmik kuruluş şeklidir: Malûm çift, yarı şeffaf bir perdenin ardında, iyice aydınlatılmış bir yatağın üzerinde sevişirken, yaşlı tacir onlara gayet yakın bir noktada, karanlığın içindeki yarı-yanya-gizlenmiş bir koltukta oturmuş ve sevişmeyi izlemektedir – burada karşımıza gelen şey tam da, cinsel ilişkinin garantörü olan o Üçüncü Bakış'tır. Bir başka deyişle, bir denizciyle parası ödenmiş yaşlı bir fahişe arasındaki ilişkiyi, kendi maddî şartlarını aşan mitik bir olayla eş-tözlü kılan şey işte, tam da sevişmekte olan çifti dinleyen o sessiz tanığın mevcudiyetidir. Burada vukua gelen mucize, iki âşığın bir şekilde kendi sefil gerçek-hayat durumlarını aşmaları, karşılaşmalarındaki o anlamsız ve saçmasapan şartları tümüyle unutarak birbirlerine gömülmeleri ve böylelikle de otantik bir aşk-yüzleşimi yaratmaları filan değildir. Evet, bu sefil durumu otantik bir aşk-yüzleşimi mucizesiyle eş-tözlü kılabilmişlerdir, *çünkü* bunu sessiz bir tanık için yaptıklarının, 'bir miti gerçekleştirdiklerinin' farkındadırlar – iki âşık, o ândan itibaren sefil birer gerçek insan değillermiş, *başka bir kişinin rüyasındaki faillermiş gibi* davranırlar. Sessiz tanık, samimi bir duruma müdahale ederek onu bozmaktan çok, tam tersine, bu durumun anahtar nitelikteki kurucu unsurudur. Genel geçer klişeye göre *The Immortal Story* tüm sadeliği ve sertliğine rağmen Welles'in en nihai öz-düşünüm örneğidir – bu bağlamda, sevişme sahnesini kuran yaşlı tâcir (tabii Welles tarafından oynanmıştır) yönetmen olarak Welles'in kendisini temsil eder. Ancak bu klişeyi başaşağı çevirmek gerekir – sahneyi seyreden yaşlı tâcir, aslında filmi izlemekte olan seyircinin tâ kendisidir.

Bununla beraber, Lacan ile Laplanche arasındaki ayrım bu noktada pekâlâ önemlidir: Laplanche için dürtü fantezi ile eş-tözlüdür – yani gü-

düden dürtüye yönelik dönüşümü beraberinde getiren şey, fantazmik 'içselleştirme'ye yönelik o düşünümsel dönüşün tâ kendisidir; Lacan içinse, buna zıt bir şekilde, fantezinin ötesinde kalan bir dürtü daha vardır. Peki fantezinin ötesindeki bu dürtü ne anlama gelir? Yeni bir ayrıma gitmek bu önemli noktayı aydınlatmamıza yardımcı olabilir: İlk bakışta, çocuğu Öteki'nin *jouissance*'ındaki o anlaşılmaz 'kör nokta'ya maruz bırakarak psişik dengesini bozan bu sarsıcı deneyimin Lacan için psikanalizin 'doğum-yeri' olduğunu iddia etmek pekâlâ mümkün gözükebilir; fakat Lacan fanteziyi, bu 'kör nokta'daki gizeme verilen bir *cevap* olarak belirler – bu bağlamda fantezi, 'arzu grafiği'ndeki '*Che vuoi?*' sorusuna, 'Öteki benden ne istiyor? Öteki için, onun arzusu için ben (bir nesne olarak) neyim?'[52] sorusuna verilen bir cevaptır. O halde fanteziyi önceleyen o dürtü ise, kişinin kendi kendisini Öteki'deki gizemin 'kör nokta'sına (onu fantazmik bir cevapla doldurmadan) maruz bıraktığı bir duruşu adlandırır... Dolayısıyla Lacan için fantezi, minimal bir 'savunma-formasyonu', bir kaçınma stratejisidir – ama ne(y)den?

Burada Freud'daki o aslî haliyle çocuğun 'çaresizlik ızdırabı' (*Hilflosigkeit*) tasavvuruna dönmek gerekir. Kaydedilmesi gereken ilk nokta ise, 'çaresizlik ızdırabı'nın iki bağlantılı ancak birbirlerinden farklı düzleme yayılmış olmasıdır: Bir yanda saf organik çaresizlik (ebeveynlerin yardımı olmaksızın çocuğun yaşayamaması, temel ihtiyaçlarını karşılayamaması) vardır, öbür yanda ise, çocuğun ya kendi ebeveynleri arasındaki, ya başka yetişkinler arasındaki, ya da kendisiyle ebeveyn(ler)i arasındaki cinsel bir münasebetin çaresiz tanığı olmaya itilişiyle ortaya çıkan o travmatik karmaşa hissi vardır: Öteki'nin *jouissance*'ının gizemi ile yüzleşen çocuk tümüyle çaresiz ve 'bilişsel işaretleme' yetisinden yoksundur, şahidi olduğu gizemli cinsel jestleri ve imaları simgeselleştirmekten âcizdir. 'İnsana dönüşmenin' hayatî unsurlarından biri de bu iki düzlemin çakışmasıdır – ebeveynin çocuğun temel ihtiyaçlarını karşılama şeklindeki üstü kapalı 'cinselleşme'dir (örnek olarak, çocuğuna yemek yediren annenin, çocuğunu aşırı bir şekilde okşayışını ve çocuğun da bu aşırılıkta cinsel *jouissance*'ın gizemini ayrımsayışını düşünebiliriz).

Butler'a dönecek olursak: Buradaki hayatî soru, bu aslî ve kurucu *Hilflosigkeit*'ın felsefî statüsünün ne olduğudur: Fantazmik ve ilksel bir

---

[52] Bkz. Jacques Lacan, 'The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire', *Écrits: A Selection*, New York: Norton 1977 içinde.

'tutkulu bağlılık' ihtiyacını tetikleyen o ilksel *bağlılıksızlığın* açmış olduğu uçuruma verilen yeni bir ad değil midir? Başka bir deyişle, ya verili bakış açısını başaşağı çevirirsek ve de bebeğin çevresine tümüyle uyum sağlamasını engelleyen şeyi, bu aslî 'çığrından-çıkmışlığı' pozitif boyutuyla tasavvur eder, özgürlüğün o dipsiz uçurumuna, özneyi çevresine dolaysızca gömülmüşlüğünden özgürleştiren o 'bağları-atma' jestine verilen bir ad olarak düşünürsek? Veyahut, daha da başka bir dille söyleyecek olursak, evet, özne gerçekten de, bir tür ilksel 'tutkulu bağlılık'a boyun eğmesi için bir 'şantaja' maruz kalmaktadır, zira, basitçe düşünecek olursak, bu bağlılığın dışında varolamayacaktır – ne var ki, bu varol(a)mayış, öyle dolaysızca varoluşun yokluğu değil, varlığın düzenindeki bir uçurum veya bir boşluktur ki bu da zaten öznenin tâ 'kendisidir'. Minimal bir varoluş düzeyi tutturabilmek için 'tutkulu bağlılık'a ihtiyaç duyuluşu, 'soyut negativite' *olarak* öznenin (o ilksel, çevreden bağlılıksızlanma jestinin) *zaten orada olduğunu* gösterir. Dolayısıyla fantezi, aslında öznenin tâ 'kendisi' olan bağlılıksızlığın o ilksel aralığına, varlığın (varlıktaki desteğin) kaybına karşı gelişen bir savunma-formasyonudur. O halde, tam bu noktada Butler'ın söylediklerine şunları eklemek gerekir: Öznenin ortaya çıkışı öyle kati bir şekilde tâbiyete ('tutkulu bağlılık'a, bir Öteki figürüne boyun eğişe) eşdeğer değildir, zira 'tutkulu bağlılık'ın vuku bulabilmesi için, öznenin tâ 'kendisi' olan bu yarığın zaten orada olması gerekir. Yalnızca ve yalnızca bu aralık zaten oradaysa öznenin temel fantezinin nüfuzundan kaçıp kurtulabilmesi söz konusu olabilir.

Bu bağlılık ve bağlılıksızlık karşıtlığını, Freud'un o eski metapsikolojik hayat ve ölüm dürtüsü karşıtlığına da bağlayabiliriz: Freud *Ego ve İd*'de bu ikisini bağlama/birleştirme güçleri ile bağları-atma/dağıtma güçleri arasındaki karşıtlık olarak tanımlar. Bağlılıksızlık hali, o en saf haliyle ölüm dürtüsünün tâ kendisidir, Varlık düzenini 'çığrından-çıkmaya' iten o ontolojik 'rayından-çıkış' jesti, dünyaya gömülmüşlükten geriye-çekiliş/'içe-çökeliş' jestidir – tutkulu bağlılıksa, bu negatif jeste karşı gelişen karşı-harekettir. Aslında, nihaî kertede bu negatif eğilim *libido*'nun kendisinden başka bir şey değildir: (gelecek) özneyi 'çığrından-çıkmaya' iten şey, *jouissance* ile o travmatik yüzleşme ânıdır.[53]

---

[53] Freud'daki *Hilflosigkeit* kavramını Kant'ın Yücelik tasavvuruna, özellikle de bir tür Kantçı ilksel ayartı sahnesini ifadelendiren dinamik Yücelik'e bağlamak gayet faydalı olacaktır: Doğanın sınır tanımayan güçlerinin oynayıp durduğu bir toz zerresine dönüş-

Bu ilksel aralığı, çocuk ile annenin oluşturduğu o ensestvari ikiliyi bölen ve çocuğu simgesel kastrasyon/mesafe-alış boyutuna girmeye zorlayan ataerkil Yasa'nın/Yasak'ın müdahalesi olarak tasavvur etmekten kaçınmak gerekir: Bu aralık, bu 'parçalanmış beden' deneyimi, tamamen ilkseldir; haz ilkesinin sunduğu ılıman dengeyi altüst eden aşırı/travmatik bir *jouissance*'ın müdahelesinin, ölüm dürtüsünün bir sonucudur ve ataerkil Yasa da – ayna-imgesiyle imgesel özdeşleşmeden pek de farklı olmaksızın – bu aralığı daraltmak/durağanlaştırmak için gösterilen bir çabadır. Ataerkil Yasa'nın Lacan'a göre nihai kertede *'haz ilkesi'nin hizmetinde olduğunu* kesinlikle unutmamak gerekir: Pasifleştiren – normalleştiren bu (ataerkil) faillik kipi, hazzın dengesini altüst etmenin tersine, öznelerin tahammül edilebilir bir şekilde beraber-yaşayacakları bir durumun minimal ön-şartlarını mevcut kılarak 'imkânsızı durağanlaştırır'. (Buradaki gibi yanlış-okumaları gördükçe, öncelikle Lacan'a dair böylesi bir yanlış klişeyi başlangıç noktası olarak alan, sonra da Lacan'ın gerçek konumunu bu klişeyi düzelterek betimleyen Lacan düşüncesine negatif bir giriş yazma arzusuna kapılmamak elde değil. Ataerkil Yasa'yı, aralığı ortaya çıkaran fail olarak sunan yukarıda andığımız klişeden başkaları da vardır; mesela, *Fort-Da* oyunundaki tahta parçasının Anne'nin varlığını/yokluğunu gösterdiğine dair klişe; 'boş söz'ü anlamsız mırıldanma olarak gören klişe; *jouissance féminine*'i simgesel alanın dışında kalan o mistik uçurum olarak gören klişe; bakışı (*gaze*), kadını kendi bakışının nesnesi olmaya zorlayan erkek öznenin bakışı olarak gören klişe; vs.).

Arzudan Dürtüye... Sonra da Geriye

Butler hakkındaki eleştirel cümlelerimizi, düşünümselliğin iki kipi arasındaki bağlantıya – nihai kertedeki özdeşliklerine – dair o temel içgörüsünü bütünüyle benimsemiş olmamız temelinde okunmalıdırlar: Bunlardan ilki, o kati felsefî anlamıyla düşünümselliktir – yani, Kant'tan Hegel'e dek Alman İdealizmi'nde öznellik için kurucu bir işlevi olduğu düşünülen o negatif öz-ilişkileniş olarak düşünümselliktir (son dönem yo-

müş olan bir adamın bu hayret uyandırıcı olguyu minimal bir mesafede durmanın verdiği emniyetle seyrettiği ve bundan pasif bir seyirci gibi keyif aldığı bir sahnedir bu – kendi kendimi âciz bir toz parçasına indirgenmiş bir şey olarak gözlemekten, kavrayışötesi devasa güçlerin etkisi altındaki âciz bir unsura dönüşmüş görmekten aldığım tatminin en iyi örneği değil midir bu?

rumcular arasında özellikle Robert Pippin'in vurgulamış olduğu üzere, Öteki ile ilişkilenişinde özne, zaten ve her halükârda kendisiyle ilişkilenir, bilinç zaten ve her halükârda öz-bilinçtir); diğeriyse, o psikanalitik anlamıyla düşünümselliktir – yani, 'ilksel bastırma' jestini (arzunun düzenlenişinin düzenleme arzusuna dönüşmesini) tanımlayan o düşünümsel dönüş olarak düşünümselliktir.[54] Psikanalizdeki bu düşünümsel dönüşü, aşırı *jouissance* karşısında geliştirilen savunma mekanizmasına dair muhtemelen en paradigmatik anlatı olan 'Sirenler ile karşılaşan Ulysses' hikayesinde açıkça seçebiliriz; Ulysses Sirenlerle karşı karşıya gelmeden önce denizcilerine şu emri verir: 'Beni direğin üzerinde dimdik durmamı sağlayacak can yakıcı bağlarla sıkı sıkıya bağlamalı ve iplerin uçlarını da direğin arkasında düğümlemelisiniz; şâyet yalvar yakar beni çözmenizi isteyecek olursam, o zaman beni daha da fazla bağlamak zorundasınız.'[55] Buradaki 'beni *canımı acıtacak* bağlarla sıkı sıkı bağlayın' emri, Circe'nin talimatlarını göz önüne alacak olursak, açıkça aşırıya kaçan bir emirdir: Artık bu noktadan sonra, Sirenler'in şarkısının vereceği aşırı *jouissance*'a karşısı kendini savunmak için kendi kendini iple bağlattırmayı aşmış ve kendi başına erotik bir tatmin kaynağı olarak iple bağlanmaya geçmiş oluruz.

Yine de, buradaki düşünümsellik farklı kipleri varsaymaktadır – ve bu farklılık yalnızca felsefe ile psikanaliz arasında değil, psikanalizin kendi içerisinde de söz konusudur: Bu bölümde odaklanmış olduğumuz *dürtünün* düşünümselliği, 2. Bölüm'de odaklanmış olduğumuz *arzunun* histerik düşünümselliği ile (arzuyu tatmin etmenin imkânsızlığının arzuyu tatminsiz bırakma arzusuna dönüşmesi ile) aynı değildir. Bu iki düşünümsellik arasındaki ilişki nedir? Buradaki karşıtlık sapkınlık ile histeri arasındaki karşıtlıktır: Eğer arzu 'olduğu gibi' histerikse, dürtü de 'olduğu gibi' sapkıncadır. Yani, histeri ve sapkınlık bir tür ölümcül kapalı döngüye yakalanmıştırlar: Her biri diğeriyle karşıtlığı, ona tepkisi üzerinden tanımlanır. Dürtü, o ilksel 'tutkulu bağlılık'ın, özneye minimal bir varlık düzeyi kazandıran o temel fantezinin mazoşistik parametrelerini belirler; asıl an-

[54] Buradaki düşünümsellik teması Butler'ın ilk kitabında, yani Hegel üzerine yazdığı *Subjects of Desire* adlı o mükemmel denemede de dile getirilmiş ve formüle edilmiştir (New York: Columbia University Press 1987).

[55] *The Odyssey of Homer*, XII, 160-64, çev. Richmond Lattimore, New York: Harper 1991.

lanıyla öznellik ise bu ilksel 'tutkulu bağlılık'ın inkârıyla, öznenin, Öteki'nin *jouissance*'ının nesnesi-âleti olmayı reddedişiyle ortaya çıkar – histerik özne durmaksızın kendi konumunu sorgular (onun temel sorusu şudur: 'Ben Öteki için neyim? Neden ben Öteki'nin olduğumu söylediği şeyim?'). Dolayısıyla histerik, arzuyu, sapkın tarafından benimsenilmiş olan o ilksel fantezinin inkârı olarak tasavvur edebiliyor oluşumuzun yanında, sapkınlığı da (Öteki'nin *jouissance*'ının nesnesi-âleti konumunun üstlenişini de) benim bir nesne olarak ne olduğum hakkındaki o radikal belirsizliğin boğuculuğundan uzakta kalışımı sağlayacak şekilde, kendi kendimi nesneleştirmeye kaçışım olarak tasavvur edebilir – sapkın, tanımı gereği, kendisinin bir nesne olarak Öteki için ne olduğunu *bilir*.

Arzu ve dürtü *jouissance* ile ilişkileri bağlamında açıkça birbirlerine karşıttırlar. Lacan'a göre *jouissance* ile ilgili sorun onun erişilemez oluşunda değil, her halükârda ve zaten kayıp oluşundadır – ilanihaye elimizden kayıp gider, ancak daha kötüsü *hiçbir zaman ondan kurtulamayız*, lekesi sosuza dek üzerimizdedir – Lacan'ın artı-keyif kavramının ardında da bu yatar: *jouissance*'ın reddinin tâ kendisi artı/fazla bir *jouissance* getirir. Arzu, eriştiğimiz her nesnenin 'asla *o* olmadığı', hiçbir zaman o öznenin ilanihaye peşinde koştuğu, ancak tekrar tekrar elinden kaçırıverdiği 'Gerçek Şey' olamadığı bir ekonomiye gönderme yaparken, dürtü tam da bunun tersine, *jouissance*'ın bıraktığı lekenin her zaman edimlerimizi takip ediyor olduğu bir ekonomiye gönderme yapar. Bu aynı zamanda dürtü ile arzunun düşünümsellikleri arasındaki farkı da açıklar: Arzu düşünümsel olarak kendi tatminsizliğini, *jouissance* ile yüzleşme ânının ertelenişini arzular – yani, arzunun düşünümselliğinin temel formülü, arzuyu tatmin etmenin imkânsızlığını tatminsizlik arzusuna dönüştürmektir; dürtü ise tatmin ânını bastırmayı hedefleyen hareketin tâ kendisinde bir tatmin bulur (yani bu jesti bir tatmin lekesiyle lekeler).

Peki, nedir o halde dürtü – özellikle de o en radikal haliyle, ölüm dürtüsü? Bu noktada Wagner'in kahramanlarına bir göz atmanın bize bir faydası olabilir: İlk paradigmatik hallerini sunan Uçan Hollandalı'dan beri şartsız bir ölme arzusuyla, ölümde nihaî bir kurtuluş arzusuyla doludurlar. Onların düşmüş oldukları darboğaz, geçmişlerinde dile dahi getirilemeyen bir kötülük yapmış olmaları ve de bunun bedelini ölümle değil, onları ezeli bir eziyete, simgesel işlevlerini yerine getirmeksizin anlamsızca dolanıp durmaya mahkûm eden bir hayatla ödemek zorunda bırakıl-

malarıdır. Ölüm dürtüsü burada nerededir? Açıktır ki ölme isteklerinde, ölümde huzur bulma arzularında *değildir*: Ölüm-dürtüsü *tam da ölümün zıttıdır* – ölüm dürtüsü o 'ölü-diri' sonsuz hayatın tâ kendisine, insanı suçluluk ve acı içinde sonu gelmezcesine dönüp dolaşmaya mahkûm eden o ezeli ve korkunç kadere verilecek bir addır. Wagner kahramanlarının son ânları (Hollandalı'nın, Wotan'ın, Tristan'ın, Amfortas'ın ölüm ânları) bu anlamda ölüm dürtüsünün darbelerinden *kurtuluş* ânlarıdır. Tristan, Perde III'te ölüm korkusundan dolayı ümitsizliğe düşmüş değildir, onu bu kadar ümitsiz kılan şey, Isolde olmaksızın *ölemeyecek* olması ve ilâhiyaye arzulamaya mahkûm kalmasıdır – endişeyle onun gelişini bekler, çünkü ancak böylelikle ölebilecektir. Korktuğu şey Isolde olmaksızın ölmek (herhangi bir âşıktan duyacağımız o bildik şikâyet) değil, o olmaksızın sonsuz bir hayat sürmektir...

Bu da bize paradigmatik Wagner şarkısına dair bir ipucu verir: Bu şarkı kahramanın *feryadıdır* [*Klage*], ezeli ızdırapla dolu bir hayata, 'ölü-diri' bir canavar gibi dolanarak yaşamaya ve ölümdeki huzura özlem duymaya mahkûmiyetin dehşetini dile getirir (bunu Hollandalı'nın o büyük giriş monoloğundan, ölen Tristan'ın ağıdına ve ızdırap içindeki Amfortas'ın o iki büyük feryadına dek görebiliriz). Wotan tarafından dillendirilen büyük bir feryat yoksa da, Brünhilde'nin ona vedası – *'Ruhe, ruhe, du Gott!'* – aynı doğrultuya işaret etmektedir: Altın Ren'e geri döndüğü zaman Wotan'ın huzur içinde ölmesine izin verilmiş olur. *Ring*'in kurgusundaki o sözde 'çelişki'yi vurgulayan bildik yorumlar (neden tanrılar borçları ödenmiş olduğu, altın Ren'e geri dönmüş olduğu halde hâlâ yokoluyorlar? Bu ödenmemiş borç değil miydi tanrıların düşüşüne yol açan?) bu anlamda tüm noktayı kaçırmış oluyorlar: Bu ödenmemiş borç, doğanın dengesini bozmuş olmanın bu 'asli günahı' tam da Wotan'm ölmesini *engelleyen* şeydir – yalnızca borcunu ödedikten sonra huzur içinde ölebilecektir. *Tannhäuser* ve *Lohengrin*'in neden gerçek birer Wagner operası olamadıklarını da yine bu bağlamda değerlendirmek gerekir:[56] Gerçek bir Wagner kahramanından yoksundurlar. Tannhäuser 'fazlasıyla dünyevî'dir – (Elisabeth için duyduğu) saf tinsel aşk ile (Venüs'ün ona sunduğu) dünyevî erotik keyfin fazlalığı arasında bölünmüş, bir yandan dünyevî hazlardan kurtulmanın özlemini çekmiş, öbür yandan da etkileri altından çıkınaktan âciz kalmıştır; Lohengrin ise, bunun tersine 'fazlasıy-

[56] Bkz. Michael Tanner, *Wagner*, London: Flamingo 1997.

la kutsal'dır – kendisine katiyetle güvenecek olan sadık bir kadınla sıradan bir ölümlü gibi yaşamak isteyen ilahi bir yaratıktır. İkisi de gerçek bir Wagner kahramının konumundan, ezeli ızdırabın o 'ölü-diri' varoluşuna mahkûmiyetten yoksundurlar.[57]

Dolayısıyla Wagner kahramanları, kavramın o kati Kierkagaardvari anlamıyla, bir tür 'ölümcül hastalık'tan musdariptirler. Bu kavramla Kierkegaard, ölümün nihai son olduğundan, ezeli hayat vadeden bir Öte'nin varolmadığından kesinlikle emin olan, ancak yine de ölümün yaşayacağı en son şey olmadığına inanmak için doymak bilmez bir arzuyla kıvranan bireyin o bildik ümitsizliğini ters-yüz eder: Bize kurtuluş ve sonsuz mutluluk vadeden başka bir hayat daha vardır: Kierkegaard'ın 'ölümcül hastalık'ı ölümün bir son olmadığını ve kendisinin de ölümsüz bir ruha sahip olduğunu kesinlikle bilen, ancak bu gerçeğin sırtına bindirdiği o aşırı taleplerle yüzleşmekten âciz olan ve bu yüzden de ölümün nihai son *olduğuna*, üzerinde baskısını hissettiği kayıtsız şartsız bir ilahi talebin varolmadığına ümitsizce inanmaya çabalayan bireyin paradoksunu anlatır... Dolayısıyla burada karşımızda ümitsizce ölmek isteyen, sonsuza dek yok olmayı arzulayan, ancak ezeli hayata mahkûm olduğu için bunu hiçbir zaman başaramayacağını da gayet iyi bilen bir birey vardır: Ölüm değil ölümsüzlüktür mutlak dehşetin kaynağı olan. Bir anlamda bu ters-yüz ediş, az önce anmış olduğumuz o Lacancı arzudan dürtüye geçiş temasıyla analoji içerisindedir: Arzu ümitsizce *jouissance*'a, ilanihaye elinden kayıp giden o nihaî nesnesine erişmeye çabalar, dürtü ise ters yöndeki bir imkânsızlığı içerir – *jouissance*'a erişmenin imkânsızlığı değil, ondan *kurtulmanın* imkânsızlığıdır bu.

[57] Bir adım daha atabilir ve Wagner operasındaki iki ağıt arasında, son nefesini veren Tristan'ın ağıdı ile *Parsifal*'deki Amfortas'ın ağıdı arasında da bir karşıtlık olduğunu koyutlayabiliriz – buradaki karşıtlık ikisinin Oedipal konumla ilişkilerindeki farklılıktan kaynaklanır. *Tristan* o bildik Oedipal durumun tekrarlanışına sahne olurken (Tristan başka bir erkeğe ait olan bir kadını, Isolde'yi, o ataerkil Kral Mark figüründen çalar), Parsifal'in altyapısı, Claude Lévi-Strauss'un da belirtmiş olduğu üzere, anti-Oedipal'dir, Oedipus'un tersidir. *Parsifal*'deki ağıdı, en sonunda Parsifal tarafından kurtarılan o ataerkil Amfortas söyler. *Tristan*'da, onurlu Mark en sonunda Tristan'ın yasak tutkusunu affeder, *Parsifal*'de ise 'cinsiyetsiz' genç Parsifal, bu 'saf alık', Amfortas'ı işlediği günahın (Kundry'nin kendisini baştan çıkarmasına izin verişinin) acı dolu sonuçlarından kurtarır. Buradaki tersine çeviriş, günahın lekesinin oğuldan babaya geçişi, *Parsifal*'i tam anlamıyla *modern* bir sanat eseri kılan şeydir – ataerkil yasağı ihlâl eden, babanın otoritesine isyan eden oğula dair o geleneksel sorunsalı ardında bırakmıştır.

Dürtüden çıkaracağımız ders *jouissance*'a mahkûm olduğumuzdur: Biz ne yaparsak yapalım *jouissance* ona bir şekilde bulaşacaktır; ondan asla kurtulamayacağız; onu tümüyle bırakmaya yönelik en kati ve içten çabamızda dahi onun lekesi kalacaktır (tam da kendini kırbaçlamaktan sapkınca bir haz alan asetik keşiş gibi). Çağdaş genetik teknolojisinin geleceği de Kierkegaard'da rastladığımıza benzer bir dehşeti çağrıştırıyor: Burada karşımıza dikilen o ürkütücü dehşet ölümün değil, ölümsüzlüğün muhtemelleşmesidir. Bir başka deyişle, genetik manipülasyonu bu kadar ürkütücü kılan şey sadece kendi varoluşumuzun bütünüyle nesnelleşmesi ihtimalini doğurması (genoma bakarak 'nesnel olarak olduğum' şeyin formülüyle yüzyüze kalacak oluşum, yani genomun o eski Hindi '*Ta twam atsi*' – 'Sen busun!' – ifadesi gibi bir işlevinin olacak olması) değil, bir anlamda ölümsüz ve yokedilmez olacak oluşum, benzerlerimin klonlanışıyla sonsuzca yinelenebilecek, yeniden üretilebilecek oluşumdur.[58] Yine, bu alan dürtülerin alanıdır: Dur durak bilmeyen klonlamalarla gelen cinsellikten arınmış bir ölümsüzlük. Başka bir deyişle, burada vurgulanması gereken nokta genetik klonlamayı cinsel üremeyle karşı karşıya konumlandırmak gerektiğidir: Genetik klonlama, hayatlarımızı yapılandıran imkânsız/gerçek olarak, cinsel ayrımın sonu anlamına gelir ve böylelikle de içinde sınırlı ve ölümlü, dile-haiz-varlıklar olarak bulunduğumuz simgesel evrenin sona erişine işaret eder. Bu hayaletsi ölü-diri varoluş tasavvuru aynı şekilde Freudçu/Lacancı ölüm dürtüsü tasavvurunun temel paradoksunu ayrımsamamızı sağlar: Aynı Kierkegaard'ın ölümcül hastalığı gibi, ölüm dürtüsü de insan sınırlılığına işaret eden bir şey değildir – tersine ölüm dürtüsü tam da o 'ezeli (ölü-diri) hayat'a verilen addır,

---

[58] Gündelik hayatın o çok daha mütevazı düzleminde, PC kullanan herkes, aslında benzer bir dehşetle karşı karşıyadır: PC'yi bizim için bu kadar tekinsiz kılan şey yalnızca saatler hatta günler harcayarak ürettiğimiz her şeyin ufak bir virüs veya bir bozukluk yüzünden ansızın silinebilecek olması değil, tersine aslında hiçbir şeyi gerçekten silemiyor oluşumuzdur: bir kere PC'de bir şey yazdıysanız ve kaydettiyseniz artık onu silmek pratik anlamda imkânsızdır, *sil* ('*delete*') işlevini kullanabiliyor olsanız da metin yine de bilgisayarın içinde kalır, sadece artık kayıtlı değildir – bu yüzden de bilgisayarların *geri-getir* ('*undelete*') işlevi vardır, bu sayede yanlışlıkla silivermiş olduğunuz bir metni kurtarabilirsiniz. Dolayısıyla basit bir PC, resmen silinmiş olsalar da halen bir şekilde orada bir yerde duran, geri getirilmeyi bekleyen, 'iki ölüm arasında' hayaletsi bir varoluş süren silinmiş metinlerin oluşturduğu 'ölü-diri' bir hayaletsi alan içerir. Dijital evrenin temel dehşeti budur: Onun içinde her şey sonsuza dek işlenmiş olarak kalır; pratik anlamda bir metinden kurtulmak, onu tümüyle silmek imkânsızdır...

insan varoluşunda sonsuza dek, fiziksel ölümün ötesinde dahi varolacak olan ve hiçbir zaman kendimizi kurtaramayacak olduğumuz bir boyutun indeksidir.

Artık Lacan'm Heidegger ile ne anlamda karşıt o konumlandırılması gerektiğini görebiliriz: Lacan'a göre ölüm dürtüsü tam da geleneksel metafiziğin *ölümsüzlük* olarak adlandırmış olduğu bir boyuta – o (biyolojik) doğum-ölüm döngüsünün, 'ten yolunun' ötesinde kalan bir dürtüye verilen o nihai Freudçu addır. Başka bir deyişle ölüm dürtüsünde 'ölü' kavramının işleyişi, o Freudçu *unheimlich* kavramındaki *'heimlich*'in işleyişi ile aynıdır – zıtlı ile çakışır: 'ölüm dürtüsü' korku romanlarında 'ölü-diri' olarak adlandırılan ve ölümün ötesinde bir noktada yatan garip, ölümsüz, yokedilemez bir hayatı anlatır. Buradaki 'sonsuzluk' Lacancı teorik yapıyla pekâlâ uyum içerisindedir: İlanihaye elimizden kaçan o nihai Hedef'e veya İdeal'e erişmek için sonsuzca çabalayışın o 'sahte (kötü) sonsuzluğu' değil, hiçbir zaman kurtulamadığımız için sonsuza dek bâki kalan *jouissance*'ın o *çok daha kötü* sonsuzluğudur. Dolayısıyla Lacan'ın 'sahte sonsuzluğa' cevabı İdea'nın gerçek ve pozitif sonsuzluğunu önermek değil, 'kötüden daha kötüye' giden bir jeste başvurmak olmuştur: Yaptığımız her şeye bulaşan *jouissance*'ın oluşturduğu 'bölünemeyen kalan'ın o *çok daha kötü* sonsuzluğunu ortaya koyar...

Cinsel ayrımın bu 'ölü-diri' dürtüyle bağlantısı nedir? Jacques-Alain Miller[59] psikanalitik tedavinin sonuçlanışına cinsel ayrımı eklemeye çabalar: Kadınlar kendi fantezileriyle tümüyle özdeşleşmiş değillerdir, bu fanteziye kaptırdıkları şey varlıklarının 'hepsi değildir'; bu yüzden de onlar için fantezi karşısında bir mesafe almak, onu katetmek daha kolaydır; erkeklerse yoğunlaşmış bir fantazmik çekirdeğin, 'temel semptom'un, bir türlü bırakamadıkları *jouissance*'m temel formülünün karşısında vücuda gelirler, dolayısıyla da yapabilecek oldukları tek şey bunu dayatılmış bir zorunluluk olarak kabullenmektir. Ezcümle 'fanteziyi katetmek' dişil, 'fanteziyle özdeşleşmek' eril olarak tasavvur edilir.[60]

---

[59] Bkz. Jacques-Alain Miller, 'Des semblants dans la relation entre les sexes', *La Cause freudienne* 36, Paris 1997, s. 7-15.

[60] Miller burada *sinthome* olarak semptom kavramını – *jouissance*'ın, fantezinin *ötesinde kalan* (özne kendi temel fantezisini katettiğinde dahi daim olan) düğüm noktası tasavvurunu – bırakmış ve semptomu öznenin *jouissance*'a erişimini düzenleyen 'yoğunlaştırılmış' bir fantezi çekirdeğine indirgemiş gibi gözüküyor.

Miller bu çözümde de açıkça görülebilen arzu ile dürtü arasındaki o sonuçlanmamış gerilimle başka bir konferansında, Lacan'ın o çapraşık *'le pas-de-dialogue a sa limite dans l-interprétation, par où s'assure le réel'* cümlesi üzerinde odaklandığı 'Le monologue de l'*apparole*'de uğraşır.[61] Miller buradaki *'pas-de-dialogue'* ('diyalog-yoksunluğu') ifadesini *l'apparole* olarak, yani artık herhangi bir anlam iletme işlevi kalmayan ve tamamıyla *jouissance*'ın emrindeki bir araca dönüşen bir konuşma biçiminde okur. *Apparole* öznelerarası bir boyut içermez, 'içsel monologlarımızda' kendi düşüncelerimizi açıklaştırmaya çalışırken karşımıza aldığımız o boş büyük Öteki olarak veya incitici konuşmalarda olduğu gibi Öteki'yi varlığının tam merkezinden incitmenin verdiği *jouis-sense* suretinde dahi öznelerarası bir boyutu yoktur – boş (anlamsız) konuşmanın verdiği *jouissance*'ın o radikal bir şekilde kendi içine kapanan bir benimsenişini içerir. (Ezcümle, *le langue* için *la langue* neyse, *la parole* için *l'apparole* da odur.)

L'apparole söz konusu olduğunda *jouissance* üreten aracın o aptalca mutlu kısa devresi ile yüzleşiyor olduğumuz ölçüde, burada karşımıza *dürtünün* tanımı çıkmış olmaz mı? Peki o halde Gerçek'e özgü boyutu işin içine sokan yorumlama bu kendi üzerine kapanan döngüyü nasıl sınırlar? Buradaki Gerçek İmkânsızdır, cinsel ilişkinin imkânsızlığıdır: *l'apparole*'un mutlu abuklaması cinsellikten anmıştır; o haliyle *imkânsız* olarak Gerçek'e, yani travmatik içsel sınıra dair herhangi bir deneyim içermez. Dolayısıyla yorumlama, özneyi *l'apparole*'un abuklamasına gömülmüşlüğünden 'uyandırmak' ve onu insanlık durumunun imkânsız Gerçek'i ile yüzleştirmek zorundadır. Yorumlama burada sınırsız bir şey olarak düşünülmez ('bir metni okumak için her zaman yeni bir yol daha vardır'), tersine *l'apparole*'un sınır tanımayan oyununu *sınırlayan* bir jesttir...: Bu okumadaki sorun, *l'apparole*'u, Gerçek'e özgü boyutu dışlayan 'haz ilkesi'nin o sınır tanımayan hükmü ile özdeşleştiriyor oluşunda yatar. Halbuki *l'apparole* burada dürtüyle özdeşleştiri*lemez*, zira dürtü, tanımı gereği 'haz ilkesinin ötesinde' olan yinelemeye zorunluluğunun Gerçek'ini içerir.

Miller'ın boğuştuğu sorun, geç Lacan için merkezî bir önem taşır: Yasa/arzu karmaşasının, yasaklamada temellenen arzunun (Oedipus) kar-

---

[61] Jacques-Alain Miller, 'Le monologue de l'*apparole*', *La Cause freudienne* 34, Paris 1994, s. 7-18.

maşasının ardına geçerek dürtüden ve de onun *jouissance*'ın yinelenen döngüsünde bulduğu tatmininden oluşan o gizemli kara kıtaya nüfuz ettikten sonra nasıl bir Sınır belirleyebilir ve böylelikle de yasaklamanın/Yasa'nın, anlamlı iletişimin alanına nasıl *geri dönebiliriz*? Burada önerilebilecek yegâne tutarlı çözüm *l'apparole*'un (simgesel Yasa'nın öncesindeki 'temel narsisizm'in Lacancı versiyonunun) ilksel olmadığını söylemektir; onu (en azından mantıken) önceleyen başka bir şey vardır – bu da kendi kendini tatmin eden dürtünün o mutlu döngüsüyle özdeşleştirilmemesi gereken sentez-öncesi imgelemin şiddetidir. Dürtünün döngüsü *öz-etkileyişin* temel matrisini oluşturur (Lacan da kendi kendilerini öpen dudakları dürtüye dair en kusursuz figür olarak önerir; onun dürtüye dair formülü *'se faire...'* de daha en baştan öz-etkileyişi çağrıştırır); sentez-öncesi imgelem ise tam da öz-etkileyişin tersidir: Bir tür ontolojik 'Big Bang'ı, gömülmüşlüğü ve kapanımı kırmadaki o ilksel 'şiddeti', Hayat'ın her tür birliğini hayaletsi ve canavarca 'yarım-yamalak nesneler'in yüzer gezer çoğulluğuna dönüştürerek parçalayışı anlatır.

Lacan'ın bu konudaki konumu da müphemlikten arınmış değildir. Kendi 'resmî' duruşu *Écrits*'nin sonundaki o kısa ancak hayatî 'Freudçu *Trieb*'den Analistin Arzusuna' metninde örneklenir:[62] Analitik tedavinin sonuna geldiğinde, yani (fanteziyle daim kılınan) arzudan dürtüye 'geri lediğinde' analizan ne yapmalıdır? Kendisini dürtünün kendi üzerine kapanan döngüsüne mi bırakacaktır? Hıristiyan mistisizminden Nietzsche'ye dek birçok mistik ve felsefî gelenek bu yolu önerir gibidirler: 'aynılığın ebedi dönüşü'nü kabullen, tatmini bir Hedef'e ulaşmakta değil, ona uzanan yolda, yani mütemadiyen onu ıskalamakta ara... Lacan ise 'fanteziden geçiş'in dürtüden arzuya geçişe denk olmadığında ısrarcıdır: En temel fantezimizi katettikten sonra dahi geride kalan, bir fanteziyle temellendirilmeyen bir arzu daha vardır: *Analistin arzusu* – bir analist olma arzusu değil, analistin öznel konumuna tekabül eden arzu, 'öznel mahrumiyet'ten geçmiş ve zillet konumunu kabullenmiş birisinin arzusu, içimde beni Öteki'nin arzusuna lâyık kılan gizli bir hazinenin var olduğu inancına dayanan o fantazmik 'bende benden fazla bir şey var' tasavvurundan arınmış bir arzu. Bu özgül arzu, 'büyük Öteki'nin varolmadığını' – simgesel düzenin basit bir görüntüden ibaret olduğunu – tümüy-

[62] Bkz. Jacques Lacan, 'Du "Trieb" de Freud au désir du psychanalyste', *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil 1966, s. 851-4.

le kabullenişimden sonra bile, dürtünün o kendi üzerine kapanan döngüsüne ve âtıllaştırıcı tatminine gömülmekten beni alıkoyar. Dolayısıyla analistin arzusu herhangi bir fantazmik destek olmaksızın analitik cemaati daim kılmakla görevlidir; o dönüştürücü olduğu '(bildiği, inandığı, keyfaldığı...) varsayılan özne' etkisini yaratmayan cemaatsel bir 'büyük Öteki'yi mümkün kılması beklenir. Başka bir deyişle, analistin arzusu Lacan'ın şu soruya verdiği dikkatli bir cevaptır: Fanteziyi katettikten ve 'büyük Öteki'nin varolmadığını' kabullendikten sonra, kolektif varoluşu mümkün kılacak başka bir büyük Öteki formuna nasıl dönebiliriz?

Aynı şekilde gözden kaçırılmaması gereken bir başka unsur da, Lacan için dürtünün 'ilksel' olmaması, simgesel Yasa'nın müdahalesiyle arzuya vücut veren bir temel olmamasıdır. Lacan'ın 'arzu grafiği'ni[63] yakından okuyacak olursak, dürtünün, güdüleriyle hareket eden vücudun simgesel düzenin ağına yakalanışıyla ortaya çıkan bir tür 'zorunlu yan-ürün' olduğunu görürüz. Güdü temelli bir ihtiyacın göstergeler ağına yakalanmış olması, bu ihtiyacı tatmin eden nesnenin Öteki'nin (Anne'nin) sevgisinin göstergesi olarak işlemeye başlamış olduğu anlamına gelir; sonuçta öznenin Öteki'nin talebi karşısında kölelikten kurtuluşunu mümkün kılan şey, arzunun tam bir tatminini imkânsız kılan, simgesel Yasaklama'nın/Yasa'nın müdahalesidir. 'Senden vazgeçmedikçe seni sevemem'den 'Senden istediğimi verme, çünkü bu *o* değil'e dek, arzunun bütün o bildik paradoksları bu şekilde meydana gelmişlerdir – arzu işte bu *ce n'est pas ça* ile tanımlanır. En temeldeki nihai hedefi kendisini arzu olarak kendi tatminsizliği içinde daim kılmaktır.[64] Dürtü ise, tersine, He-

[63] Bkz. Jacques Lacan, 'The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire', *Écrits: A Selection* içinde.

[64] 'Beni istediğim şeyden koru' diyen Jenny Holzer'ın bu meşhur hakikati-kendindenmenkul sözü, dürtünün daima Öteki'nin arzusu olduğuna işaret eden olgudaki o temel müphemliği kusursuz bir katiyetle ifadelendirir. Bu cümle pekâlâ 'Beni kendi içimde yatan ancak bir türlü baskı altına alamadığım o aşırı ve yıkıcı arzudan koru' şeklinde okunabilir – yani bu cümleyi, kendi başına kalan bir kadının eninde sonunda kendi kendini yıkacak olan bir öfkeye kapılıp gideceği, dolayısıyla da kadının, erkeğin merhametli egemenliği altında kendi kendisinden korunması gerektiği düşüncesine ve bundaki o şovenist erkeksi tavra ironik bir referans olarak alabiliriz; ancak bu cümleyi çok daha farklı bir şekilde, günümüzün ataerkil toplumunda kadının arzusunun radikal bir şekilde yabancılaşmış olduğunu, erkekler ondan ne arzulamasını istiyorlarsa onu arzuladığını, yalnızca arzulanmayı arzuladığını gösteren bir şekilde de okuyabiliriz – bu halde 'Beni istediğim şeyden koru' cümlesi şu anlama gelir: 'İstediğim şey, bana ne arzula-

def'ine erişmekten (ve tamamıyla tatmin olmaktan) sonsuza dek alıkonulmuş olan öznenin, kendisine nesnesini ilanihaye kaybettiren bu döngüsel hareketin tâ kendisinde paradoksal bir tatmin bulabilmesi ihtimalini temsil eder: Arzuyu kuran aralık bu anlamda kapanıvermiştir; durmaksızın yinelenen dairesel bir hareketin kendi üzerine kapanan döngüsü ezeli mücadelenin ve uğraşının yerini alır. Bu kati anlamda düşünecek olursak dürtü *jouissance*'a eşitlenir, zira jouissance en temelinde 'acıdaki haz'dır, yani hedefi mütemadiyen kaçırıyor oluştaki o ızdırap verici deneyimin tâ kendisinden alınan sapkınca bir hazdır.[65]

Dürtünün bir yan-ürün oluşu, bu terimin çağdaş rasyonel eylem teorilerinde edinmiş olduğu o kati anlamda da düşünülmelidir:[66] Yönelimsel bir tavır olarak görebileceğimiz arzunun tersine dürtü öznenin yakalanmış olduğu, kendi yineleyici hareketiyle kendini daim kılan yönelimsiz bir kuvvettir. Bu sebeple de psikanalizin etik düsturu olarak o meşhur '*ne pas céder sur son désir*' ('arzundan vazgeçme') ifadesini önerebiliriz: Bunu tamamlayacağı düşünülen 'dürtünden vazgeçme' ifadesi ise gayet anlamsız olacaktır, zira lüzumsuzdur: Dürtüyle ilgili sorun, ona ihanet etmeden nasıl duracağımız değil, bizi yakalayan döngüsünü, üzerimizdeki o âtıllaştırıcı iktidarını nasıl kıracağımızdır... 'analistin *dürtüsü*': Analist belirli bir öznel tavra ('öznel mahrumiyete') referansla tanımlandığı ölçüde, konumunun özgllüğü yalnızca arzu düzleminde belirlenebilir. Dürtü öznelliği önceler, yönelimsizdir, belirli bir öznel tavrın adı değildir: Yalnızca dürtüye *yönelik* bir tavır belirlenebilir.

Dinî terimlerle söyleyecek olursak, bu sorun farklı *sapkın-mezhepler*

---

mam gerektiğini söylemekte olan ataerkil sosyo-simgesel düzen tarafından bana dayatılıyor, dolayısıyla kurtuluşumun ilk şartı, yabancılaşmış arzumun kısır döngüsünü kırmak ve kendi arzumu özerk bir şekilde dile getirmenin yollarını öğrenmektir.' Doğal olarak buradaki sorun, ikinci okumanın o yabancılaşmış 'yaderk' arzu ile hakiki özerk arzu arasındaki nahif bir karşıtlığa dayanıyor oluşunda yatar – ya arzu olduğu gibi 'ötekinin arzusu' ise ve dolayısıyla da 'Senden, senden istediğim şeyi reddetmeni istiyorum çünkü bu o değil' diye histeriğin darboğazından hiçbir kaçış yoksa?

[65] Eğer dürtü gerçekten de, burada tasavvur edildiği haliyle, arzunun ikincil bir yan-ürünü olsaydı bile, yine de arzunun dürtüye karşı gelişen bir savunma olduğunu söyleyebilirdik: Buradaki paradoks, arzunun *kendi ürünlerine karşı bir savunma* olarak işlemesi, kendi aşırı 'patolojik' büyüyüşü karşısında, dürtünün kendi üzerine kapanan o döngüsel hareketinin sunduğu boğucu *jouissance* karşısında gelişen bir cevap olmasıdır.

[66] Bkz. Jon Elster, *Sour Grapes*, Cambridge: Cambridge University Press 1982.

sorunudur. Toplumsal bir kurum olarak Hıristiyan Kilisesi nihaî olarak, sadece ataerkil Yasa'nın (Babanın-Adı'nın) koruması altında can bulabilen insan arzusunun garantisi olarak işlemektedir: Kilise, tensel tutkuları (cinselliği) yasaklamanın çok ötesinde bunları düzenlemeye çabalar. O uzun tarihi boyunca, ataerkil Yasa bünyesinde içerilemeyen aşırı/fazlalıklı *jouissance*'ı 'evcilleştirmek' için bir dizi strateji geliştirmiştir (örneğin kadınlara rahibe olma ve mistik deneyimlerle bir tür dişil *jouissance* edinme imkânı tanınmıştır). Katar sapkın-mezhebinin başarısı tam da Kilise'nin cinselliği düzenleyen (Foucault tarafından vurgulanan) bu stratejik rolünü tahrip etmiş olmasıdır – vücudun/tenin gözden çıkarılışını tamamen harfi harfine almış, gerçek bekâreti vazetmiş ve uygulamışlardır (zira Katarlar'ın da öne sürdüğü üzere *her* cinsel birleşme ensestvaridir).[67] Tabiî buradaki paradoks, cinsel hazzın bu radikal reddinin özneyi *jouissance*'tan mahrum etmeyişinin ötesinde, onu yoğunlaştırıyor olmasıdır (asetik mistik o bildik cinsel hazzın verdiğinden çok daha yoğun bir *jouissance* elde etme imkânına sahip olur). Katar sapkınlığıyla *courtly love* arasındaki bağlantı da burada yatar: Yasa'nın sınırlamaları dahilinde cinsel hazza izin verilişi yerine, tensel cinsellik tümüyle yasaklandığı zaman, nihai cinsel birleşme ânının bu yasaklanışı, bu sonsuza dek ertelenmiş *amor interruptus* (kesintiye uğramış aşk) biçimi, arzunun dürtüye dönüştüğü, 'fiilî' tatmini verecek olan cinsel birleşmenin belirsizce ertelenişinin tatmin kaynağı olduğu *courtly love*'a dönüşür. Bu anlamda Katarların üstüne giden Haçlılar onların dünyevî hazları asetikçe bırakışlarından şüphelenmekte haklıydılar, zira bu tavır ataerkil simgesel Yasa'nın düzenleyici iktidarını tahrip eden çok daha yoğun bir *jouissance* yaratmıştır.

Vardığımız temel sonuç arzu ve dürtünün bir anlamda *bir diğerini varsaydığıdır*: Birinden diğerini çıkarsayamayız. Dürtü arzunun bir yan-ürünü olarak ortaya çıkan bir öz-tatmin döngüsü değildir, arzu da dürtünün devresinden geriye kaçışm bir sonucu değildir. Peki ya arzu ve dürtü, aslında öznenin tâ kendisi *olan* o negativitenin darboğazından kaçınmanın iki farklı yolu ise? Biri, dürtünün o yineleyici döngüsel hareketinde tatmin bularak, diğeriyse, arzunun yitik nesnesinin peşinde bitmek bilmeyen metonimik bir arayış başlatarak? Arzunun ve dürtünün sunduğu bu

[67] Katar öğretisine göre yeryüzü dünyası Şeytan tarafından yaratılmıştır, yani İncil'in başında anlatıldığı üzere bildiğimiz dünyayı yaratan ('Işık olsun!' diyen) o yüce Yaratıcı aslında *Şeytan'dan başkası değildir*.

iki yoldan her biri farklı bir öznellik tasavvuru içerir. O meşum 'arzulayan özne' hakkında fazlasıyla teorik methiye yazılmış olduğuna göre (simgesel Yasa/Yasak ile bölünmüş özne, kendi kayıp nesnesinin-nedeninin peşinde ezeli bir arayış içinde olan negativitenin Boşluk'u – 'Ben arzulayan bir özneyim' demek 'Ben Varlık düzenindeki eksiğim, aralığım' demektir...), belki de artık dürtünün döngüsel hareketiyle gelen o çok daha gizemli öznelliğe odaklanmanın vakti gelmiştir.

Lacan'ın dürtüye dair temel *doxa*'sı yeterince açıktır: Görmüş olduğumuz üzere dürtü öz-düşünümsel bir dönüş içerir, aktifin basitçe pasife dönüştürülüşü değildir: Örneğin gözetle(n)me dürtüsünde, 'her şeyi görme' arzusu, Öteki tarafından görülme isteğine değil, çok daha müphem bir ara yol olan o *se faire voir*, kendini-görünür-kılma tavrına dönüştürülmüştür.[68] (Arzunun dürtüye çevirilişi seçim teması bağlamında da görülebilir: Arzulayan öznenin düzleminde seçim vardır – o temel zorunlu seçimi de içeren bir seçimdir bu – yani özne *seçer*; dürtünün düzlemine geçildiğinde ise seçim edimi bir tür *se faire choisir*, kendini-seçilir-kılma haline gelir, tıpkı dinî öznenin Tanrı'yı seçmediği, 'kendini O'nun tarafından seçilmiş kıldığı' kaderde olduğu gibi. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, dürtüde bana bahşedilmiş olan yegâne – ancak en hayatî ve en yüce – özgürlük kaçınılmaz olanı seçme, bana herhalükârda olacak olan şeyi, Kader'imi özgürce benimseme özgürlüğüdür.) Peki arzunun dürtüye dönüştürülüşü ne tür bir *öznellik* tipi içerir – tabiî eğer böyle bir öznellik varsa?[69] İki sinematik ve/veya edebi örnek dizisi dürtünün paradoksunu anlatmada bize yardımcı olacaktır:

• Bilim kurgulardaki zaman-döngüsü (kahraman geçmişe – veya geleceğe – gider ve orada devamlı olarak bakışının dışında kalan gizemli bir varlıkla karşılaşır, tâ ki o imkânsız varlığın aslında *kendisi olduğunu* anlayana dek; veya tersi bir durum söz konusu olabilir, kahraman geçmişe alenen kendisini yeniden yaratmak için gider, ya da kendi ölümüne şahit olmak için geleceğe gider...). *Geleceğe Dönüş* gibi fazlasıyla bilindik örneklere saplanıp kalmamak için David Lynch'in *Kayıp Otoban*'ını hatır-

[68] Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, Bölüm XIV.

[69] Burada Alenka Zupancic'in henüz basılmamış olan bir makalesinden faydalanıyorum, 'La subjectivation sans sujet'.

layalım. Lynch'in evrenini tanımlayan en hayatî niteliklerden biri de, hep daim olan ve her zaman geri dönen Gerçek gibi mütemadiyen yankılanan bir cümlenin, bir gösterge dizisinin varlığıdır – zamanın doğrusal akışını ansızın aksatan ve askıya alan basit bir formüldür bu: *Dune*'da 'Uyanan uyanmalı', *İkiz Tepeler*'de 'Baykuşlar göründükleri gibi değiller', *Mavi Kadife*'de 'Babacık düzüşmek istiyor' ve tabiî *Kayıp Otoban*'da da filmin konuşulan ilk ve son sözcüklerini oluşturan, müstehcen ataerkil figürün (Bay Eddy'nin) ölümünü ilân eden 'Dick Laurent öldü' – filmin bütün hikâyesi bu cümlenin telâffuz edildiği iki ân arasında geçenlerden oluşur. En başta kahramanımız Fred bu cümleyi kendi evindeyken kapısındaki interfondan duyar; filmin sonunda da kaçışından az evvel Fred'in bu cümleyi interfona söylerken görürüz – dolayısıyla karşınızda döngüsel bir durum vardır – önce kahramanın duyduğu ancak ne olduğunu anlamadığı bir mesaj, sonra da bu mesajı telâffuz eden kahramanın kendisi. Ezcümle tüm film, kahramanın *kendisiyle* yüzleşmesinin imkânsızlığı üzerine kurulmuştur – tıpkı bilim-kurgu romanlarında kahramanın zamanda geriye giderek önceki haliyle karşılaştığı o meşhur zamanı-kıran sahnelerde olduğu gibi...

Burada psikanalizdeki gibi bir durum yok mudur: Başlangıçta çapraşık, anlaşılmaz ancak inatçı bir mesaja –semptoma– takılıp kalmış olan, onun etkisine dışarıdan gelen bir şeymişcesine devamlı maruz kalan hastanın, tedavinin sonunda bu mesajı kendisininmişcesine üstlendiği, onu birinci tekil şahısta kullanarak dile getirdiği duruma benzemez mi? Bu anlamda *Kayıp Otoban*'ı yapılandırmakta olan zamansal döngü, uzun ve dolambaçlı bir yoldan geçtikten sonra kendi başlangıç noktamıza başka bir bakışaçısıyla geri döndüğümüz o psikanalitik döngünün tâ kendisidir. Lacan, Freudçu semptomun (sanılanın tersine) kadim travmaların o 'derinlerde gömülü geçmiş'inden *değil*, Özne'nin *geleceğinden*, psikanalitik tedavinin ilerleyişiyle anlamının çözülecek olduğu ilerideki bir zamandan gelen bir mesaj içeren bir sinyale benzediğini vurguladığı o ilk Seminer'inde de semptomun bu zamansal-döngüsel yapısını ortaya koymuştur.[70] (Bu anlamda yukarıda da anmış olduğumuz Hitchcock'un *Verti-*

[70] '... bastırılmış olanın geri dönüşünde görmüş olduğumuz şey, değerini yalnızca gelecekte, simgesel olarak gerçekleştiği, öznenin tarihine eklemlendiği ânda kazanabilen bir şeyin o unutturulmuş sinyalidir' (*The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*, New York: Norton 1988, s. 159).

go'sunda tutkuyla öpüşen çiftin 360 derecelik bir dönüşle çekilmiş olan ve bizi Scottie'nin Madeleine gibi giyinmiş olan Judy'i o sıradan otel odasında öpmekte olduğu şimdiki zamandan alıp Scottie'nin Madeleine'i Juan Batista Misyonu'ndaki ahırdan atlayarak intihar etmesinden hemen önce öptüğü geçmiş zamana taşıyan o meşhur sahnesi, dürtünün zamansal döngüsünü, hareketinin kendi içine işleyişini kusursuz bir şekilde gösterir. Belki de filmin başlığındaki 'vertigo' Scottie'nin dürtünün sonsuz döngüsüne kapılmışlığına işaret ediyordur.)

• İlk ânda seyircinin (hikâyenin anlatılmakta olduğu bakış açısının sahibinin) özdeşleşilmesi imkânsız bir şey olarak sunulan korkunç bir nesneyle (Yaratık, Canavar, Katil...) yüzleştirildiği – ancak seyircilerin kendilerini birden bu Yaratık-Şey'in bakış açısından bakar durumda buldukları sahne. Canavar'ın bize Yabancı Korkunç Şey olarak sunuluşundan sonra kendimizi ansızın *onun* bakış açısından bakar vaziyette bulduğumuz – *onun* hikâyenin kendi tarafını anlatmaya başladığı *Frankenstein* (romandaki hâli) gibi örnekleri hatırlayalım.[71] Wes Craven'ın *When A Stranger Calls* filminde de ânsızın, filmin ilk bölümünde mutlak Öteki olarak sunulmuş olan hastalıklı kompulsif katilin duruşundan bakmaya başlarız – Hitchcock'un *Sapık*'ını da anmadan geçmek imkânsız olsa gerek: Anne'nin o korkunç Şey olarak kurgulanışından sonra kimi sahnelerde (örneğin detektif Arbogast'ın öldürülüşünde) olup biteni *onun* bakış açısından görürüz.[72]

Tüm bu durumlarda o erişilmez/travmatik temsil-ötesi-Şey'in kendisi 'özneleşmiştir': Bu özneleşme Şey'i 'insanileştirmez', bir Canavar sandığımız şeyin aslında sıradan ve incinebilen bir insan olduğunu göstermez – Şey tahammül edilemez Ötekilik'ini aynen taşır ve kendisini *bu haliyle* özneleştirir. Veya, aynı şeyi görsel terimlerle söyleyecek olursak, Şey öncelikle, etrafında arzumun dolanmakta olduğu o erişilmez X olarak, hem görmek istediğim, hem de ürktüğüm ve görmekten kaçındığım, gözlerim için fazlasıyla kuvvetli olan o kör nokta olarak kurgulanır; son-

---

[71] Bu Canavarca Şey'in çağdaş popüler kültürdeki kültleşmiş örneği olan *Yaratık* hakkındaki bir söyleşisinde Ridley Scott, eğer filmin devamını çekebilecek olsa, hikâyeyi Yaratık'ın bakış açısından anlatacağını söyler.

[72] *Sapık* filminde gördüğümüz bu Şey'in özneleşmesi temasına dair daha detaylı bir inceleme için bkz. *Everytyhing You Ever Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, der. Slavoj Žižek, London: Verso 1993.

ra da dürtüye geçiş sayesinde ben (özne) 'kendimi Şey olarak görünür kılarım' – düşünümsel bir dönüşle *kendimi* O olarak, görmek dahi istemediğim travmatik nesne-Şey olarak görürüm.

Tâ kendimiz 'olan' bu imkânsız Şey'in mutlak örneği, bilim-kurgudaki adıyla o *İd*-Makinesi, dile getirmediğimiz fantezilerimizi direkt olarak maddileştiren (Fred Wicox'un *The Forbidden Planet / Yasak Gezegen* filminden Andrei Tarkovsky'nin *Solaris*'ine dek muhtelif versiyonları olan) o mekanizma değil midir? Bu temayı işleyen en yeni film Barry Levinson'ın *Sphere / Küre*'sidir (1997): Pasifik'in ortasında, okyanus yüzeyinin altında üç yüz yıldır yatan dev bir uzay gemisi keşfedilir. Geminin içine giren üç bilim adamı yavaş yavaş geminin ortasındaki gizemli Küre'nin zihinlere erişebildiğini farkederler: En kötü korkularınızı bulabilmekte ve bunları gerçekleştirebilmektedir...[73]

Ne kadar vasat bir konusu olsa da *Küre* adı yüzünden özel bir ilgiyi hakeder: Aktarım [*Transference*] hakkındaki Seminer'inin bu temayı işleyen bölümünde ('La dérision de la sphère'[74]) Lacan'ın da gösterdiği gibi, kürenin o dokunamadığımız, nüfuz edemediğimiz, kendi-üzerine kapanmış yekpare biçiminin üzerimizde bıraktığı etki, kastrasyonun, bir eksiğin ve/veya bir fazlalığın mevcudiyetine işaret edebilen o derin kesiğin menedilişinin imgesel düzlemdeki kusursuz bir ifadesini sunuyor oluşundan ileri gelir. Dahası, gerçeklikle bağlantımız kastrasyonun açtığı kesikle şartlanmış olduğu için, bu kürenin konumu, ontolojik kusursuzluğun timsali olmanın tam tersine, tamamıyla ontoloji-öncesidir: Küre-Şey bize, sinematik terimlerle söyleyecek olursak, tanımı gereği *a priori* bir şekilde odağından kaymış, bulanık bir nesne olarak gözükür.[75] Bu durum Levin-

[73] Her ne kadar Levinson'un yine aynı yıl çekmiş olduğu *Wag the Dog* filminden daha farklı bir film düşünülemeyecek olsa da, bu iki film bir şekilde birbirleriyle bağlantılı değil midirler? Küre, bir kere içine girdikten sonra kuyruğun (fantazmik gölgelerimizin) köpeği (kendi kişiliklerimizi kontrol ettiğini varsaydığımız Benlik'imizi) sallamaya başladığı bir Zon değil midir? *Wag the Dog*, Arnavutluk ile sahte bir savaş senaryosu uydurarak bir tür medya manipülasyonuyla kamuoyunun dikkatini, Başkan'ın yeniden-seçilişine haftalar kala karışmış olduğu seks skandalından uzaklaştırmaya çalışan bir halkla ilişkiler uzmanının hikâyesini anlatır, *Küre* ise hem saf fantazmik benzeşimin gücüyle, hem de fantazmik benzeşimin gerçekliğin kendisini (veya ona dair deneyimimizi) biçimlendirme şekliyle uğraşır.

[74] Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Seuil 1991, s. 97-116.

[75] Bunun kabaca bir karşılığını Woody Allen'ın *Deconstructing Harry* filminde görürüz:Burada Robin Williams ontolojik anlamda belirsiz bir benekten farksız olan, bula-

son'un filminde gayet güzel bir şekilde gösterilmiştir, zira burada gördüğümüz Küre, kusursuz bir şekilde yuvarlaktır, ancak aynı ânda bir şekilde canlıdır, dalgalanır ve titreşir, tüm yüzeyi mikroskopik dalgaların sonsuzluğundan oluşmuş gibidir.

Dolayısıyla Küre, Tarkovsky'nin küresel ve bütüncül bir dinginliği sonsuz bir hareketlilikle çakıştıran o meşhur Solaris-Okyanusu'nun yüzeyi gibidir – her ne kadar kusursuz bir huzur içinde olsa da, aynı ânda aşırı bir şekilde uyarılmış, durmaksızın parlayıp sönen bir haldedir, onu sabitlemek, pozitif varoluşunun tümünü birden kavramak imkânsızdır. Bu haliyle Küre kendi içinde hiçbirşeydir – saf bir aracıdan ibarettir, gerçekliği değil de, öznenin temel fantezilerinin Gerçek'ini yansıtan/maddileştiren kusursuz bir aynadır. Filmde Dustin Hoffman'ın canlandırdığı karakter, kürenin içerdiklerini diğerlerine bildirmemesi için (Afro-Amerikalı matematikçiyi canlandıran) Samuel Jackson'ı azarlayınca, Jackson da sinirli bir şekilde şu cevabı verir: 'Ama sen de onun içindeydin! Gayet de iyi biliyorsun ki *kürenin içinde hiçbir şey yok*!' Başka deyişle, içinde öznenin kendisinin koyduklarından başka hiçbir şey yoktur – veyahut, Hegel'in duyu-ötesi Öte'nin içeriğine dair o klasik formülasyonunu alıntılayacak olursak: 'İçsel dünyayı gizlediği sanılan o sözde perdenin ardında, ister orada ne olduğunu görelim diye, isterse de orada görülecek bir şey olsun diye *biz* onun ardına geçmedikçe, görülecek hiçbir şey olmadığı alenen ortadadır.'[76]

Dolayısıyla, tam da o Gerçek olarak, o imkânsız Şey olarak Küre'nin *saf bir benzeşimden ibaret* olduğunu, ardında yatan Hiçlik'i gizleyen (veya daim kılan) 'kendi içinde' anamorfik olarak bozulmuş, durmaksızın dalgalanan, parıldayıp sönen, odağından-kaymış bir yüzey olduğunu hatırda tutmak gerekir – *bu haliyle* temel fantezilerin kurulumu için kusursuz ve nötr bir ortam sunar. *Küre* filmi aynı zamanda, arzularımızın direkt

nık, odağından kaymış bir karakteri canlandırır; bu karakterin çizgileri yalnızca ona bakan özne için değil veya yalnızca bulanık bir arkaplandaki haliyle değil, açıkça seçilebilen diğer insanlar arasında bile bulanıktır. Kendi içinde anamorfik olan, çizgilerini belirli kılacak bir bakış açısından yoksun olan (kendi ellerine baktığında bile onları bulanık gören) bir insana dair böylesi bir düşünce, gerçekliğin kendisini kuran lekeye dair o Lacancı tasavvuru, nahif, ama yeterli bir ölçüde ifadelendirmiş olur (ne yazık ki böylesi bir düşünce, bir tür *hapax*'tır [bir kez rastlanır], yalnızca bir kere kullanılabilen bir tasavvur sunar).

[76] *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 103.

olarak gerçekleştiği bir Zon veya Şey tasavvurunun, Freud tarafından analiz edilmiş olan o eski üç dilek masalının tematiği bağlamında düşünülmesi gerektiğini de gösterir (bir cin tarafından kendisine üç dilek hakkı verilen köylü, önce cinden bir sosis diler; karısı ise bu dileğin aptallığı yüzünden bu sosisin kocasının burnuna girmesini diler; son haklarını da sosisin köylünün burnundan çıkması için kullanırlar...). Bu temanın ardındaki içgörü, öznenin asıl arzusu ile bunun kati bir talep biçiminde formüle ediliş arasındaki ortak-ölçüt-yoksunluğudur: Arzumuz hiçbir zaman açıkça formüle etmiş olduğumuz isteğin içinde tümüyle bulunmaz – hiçbir zaman istemekte olduğumuz şey arzulamayız – bu yüzden de asıl arzularımızı gerçekleştiren bir Şey'den daha korkunç (daha az arzulanabilecek) olan hiçbir şey yoktur... Dolayısıyla arzuyu hatırlatmanın yegâne yolu, önce nesneyi sunmak *sonra da hemen geri çekmektir* – tıpkı *Brassed Off* filmindeki o baştan çıkarma sahnesinde olduğu gibi: Akşamın ilerleyen saatlerinde evinin kapısının önünde karşısındaki madenciyi baştan çıkarmak isteyen kızla, madenci arasında şöyle bir konuşma geçer: 'İçeri gelip bir kahve içmek ister misin?', 'Şey, ben kahve içmem...', 'Sorun değil, zaten hiç kahvem yok!'[77]

Mutlak alterite ile katıksız samimiyetin çakışması, Şey için hayatî bir önem taşır: Şey Bilinçdışı'ndan bile daha fazla 'kendimiz'dir, kendi erişilmez çekirdeğimizdir – direkt olarak 'biz olan', varlığımızın fantazmik odağını kuran bir Ötekilik'tir. Şey ile iletişimimizin başarısız olmasının sebebi, onun bize çok yabancı bir şey olması, sınırlı yetilerimizi sınırsızca aşan, ilanihaye anlayışımızın ötesinde kalacak olan bir mantıkla bizimle sapkınca oyunlar oynayan bir Zihin'in habercisi olması değil, tam içimizde olan ancak simgesel evrenimizi daim kılabilmemiz için her zaman belirli bir mesafenin ötesinde bir yerde tutmamız gereken şeyi bize fazlasıyla yakınlaştırmasıdır. Bu Ötekilik'i içinde Şey, en içsel ve özgül tuhaflık-

[77] Ne yazık ki *Küre* bu içgörüyü o bildik New Age anlayışına indirgeyerek saflığını bozar: En sonda hayatta kalan üç kahraman, Küre ile ilişki kurma imkânının (en derin korkularını gerçeğe çevirme, maddileştirme imkânının) çok iyi eğitim almış medenî insanlar olan kendileri için bile böylesi yıkıcı sonuçlara yol açmış olduğunu düşünerek, yapılacak en iyi şeyin Küre'ye dair tüm deneyimlerini unutmak (hafızalarından silmek) olduğuna karar verirler – insanlık böylesi bir âlet için ruhsal olarak yeterince gelişmiş değildir. Dolayısıyla filmin temel mesajı derinlerdeki sırlarımıza çok fazla dalmamak gerektiğidir – böyle yapacak olursak, korkunç derecede yıkıcı olan güçleri salıverebiliriz ...

larımıza uyan hayaletvari femonenler yaratır: Eğer ipleri oynatan bir kuklacı varsa o da biziz, tam kalbimizde yatan o 'düşünen Şey'dir.

Kendi varlığının çekirdeği ile Yabancı Şey'in mutlak dışsallığının çakışmasının en nihai örneği, babasının katilinin peşinde koşarken aradığı hainin aslında tâ kendisi olduğunu öğrenen Oedipus değil midir? Bu kati anlamda düşünecek olursak, Freud'un *Triebschicksale* ('dürtünün kaderi/yolu') teriminin gayet derin bir meşruiyete haiz olduğunu, hattâ totolojik bir kavram olduğunu söyleyebiliriz: Freud'un 'dürtü' kavramı aslında 'Kader'e, Kader döngüsünü kendi üzerine kapatarak nihayetine erdiren o tersine-çevirmeye verilecek bir başka addır sadece (Kader onu yakaladığında, Oedipus, aradığı canavarın ta kendisi olduğu gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalır). Kader'in bu boyutunun zamansal döngüyle/düğümle nasıl çakıştığını daha iyi anlayabilmek için, içinde bulunduğu zamanın felâketlerini geriye-dönüşlü bir şekilde değiştirmek (geriye almak) için geçmişe dönerek zamanın akışına müdahale etmeye çalışan bilim-adamına dair o bildik trajik bilim-kurgu temasını hatırlayalım; sonunda bilim-adamı birden (tabii artık her şey için çok geç olduğu zaman) çevresindeki her şeyin (mevcut felâketlerin) aynen durduklarını fark etmekle kalmaz, dahası görür ki, *değiştirmek istediği felâketleri yaratan şey, aslında tam da şimdiyi değiştirmek için geçmişe yaptığı bu geriye-dönüşlü müdahaledir* – kendi müdahalesi zaten şeylerin mevcut akışının bir parçasıdır. Bu tam anlamıyla diyalektik tersine-çevirmeyle, failin yaratmaya çabaladığı alternatif gerçekliğin de aslında mevcut felâketengiz gerçekliğin tâ kendisi olduğu ortaya çıkar.

Hegelci felsefeden anlayanların, dürtünün bu iki unsurunda – zamansal döngü; yokluğunda arzunun uzamını daim kılan Şey ile öznenin o acımasız ve kaçınılmaz özdeşleşmesi – Hegelci diyalektik sürecin iki temel niteliğini görmemesi imkânsızdır: Hegel diyalektik sürecin döngüde olduğu gibi dairesel bir şekilde yapılanmış olduğunu (sürecin öznesinin, yani mutlak İdea'nın, bilahare vücuda gelen bir şey olmadığını, tam da sürecin kendisince yaratıldığını – dolayısıyla aslında o nihai Sonuç'un paradoksal bir zamansal kısa devre sonucunda geriye-dönüşlü olarak kendi kendisinin *sebebi olduğunu*, kendi sebeplerini yarattığını) yineleyip durmaz mı? Dahası, diyalektik sürecin temel matrisinin nasıl da kendi mutlak Öteki'sinin Kendindeliği'nde kendi kendisini tanıyan bir özneden oluştuğunu söylemez mi (kendi tözümü tam da çabalarıma direniyormuş,

beni engelliyormuş gibi gözüken şeyde tanımam gerektiğine dair o bildik ilkeyi hatırlayalım)?

Peki bu durum, dürtünün içsel olarak metafizik olduğu, teleolojinin ve kendini Ötekilik'te tanıyışın kapalı devresini sunduğu anlamına mı gelir? Evet, ancak eğer bu söylenene ufak bir dönüş eklersek: Sanki dürtüde teleolojinin bu kapalı döngüsü, kendisini harekete geçiren başarısızlık sayesinde, minimal bir şekilde odaksızlaştırılmış gibidir. Dürtünün aslında öz-etkileyişin, öznenin vücudunun kendi kendisini Aynılık'ın alanı içerisindeki etkileyişinin paradigmatik bir örneği olduğu düşünülebilir – yukarıda görmüş olduğumuz gibi, Lacan'ın kendisi de dürtünün en iyi örneği olarak birbirlerini öpen dudakları önermiyor muydu? Ne var ki, dürtü için kurucu niteliği olan bu düşünümsel kendiliğe-dönen-tersine-çevirişin temel ve kurucu bir *başarısızlığa* dayanıyor olduğunu unutmamak gerekir. Dürtüyü kuran tersine-çevirişin en kati tanımı, belirli bir amaç güden bir faaliyete giriştiğimizde, bu amaca erişmek için sarf ettiğimiz jestlerin her birinin kendi içinde birer amaç olarak, kendi kendisini hedeflermiş gibi, kendi tatminini kendisi sunuyormuş gibi işlemeye başladığı ândır. Kendi tatminini dairesel döngüsünde bulan o tekrarlı hareketin bu kapalı döngüsü, sonuçta yine de en başta hedeflediğimiz amaca ulaşmaktaki başarısızlığımıza dayanır: Dürtünün öz-etkileyişi hiçbir zaman kendince koyutlanan bir kapanım değildir, ilânihaye elinden kaçan erişilmez bir X'in varlığına dayanır – dürtüdeki tekrar, aslında bir başarısızlığın tekrarıdır. Peki, Alman İdealizmi'ne geri dönecek olursak, aynı başarısızlığı *Selbst-Bewusstsein*'ın (öz-bilincin) temel yapısında da görmüyor muyuz? Daha Kant'ta bile *aşkın* öz-bilinç, yani 'kendime' dair farkındalığım, 'düşünen Ben (Şey)' olarak, kendi numenal (*aşkın*) boyutumla kendi kendim için erişilmez olmamı gerektirmez mi? Dolayısıyla aşkın öz-bilinçten anlamamız gereken şey, onun aslında kusursuz öz-şeffaflığın veya öz-mevcudiyetin tam tersi olduğudur: Yalnızca ve yalnızca kendi numenal boyutumla, fiilen olduğum Şey olarak 'kendimle yüzleşmem' imkânsız olduğu sürece kendimin farkındayımdır, düşünümsel olarak kendi üzerime dönmek zorundayımdır.[78]

Artık arzunun öznesi ile dürtünün öznesi arasındaki karşıtlığı ortaya koyabiliriz: Arzunun öznesi o kurucu *yoksunlukta* temellenmişken (yal-

[78] Bkz. Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham, NC: Duke University Press 1993.

nızca kayıp Nesne-Neden'inin peşinde oldukça kendi-dışında-varolabilirken), dürtünün öznesi o kurucu fazlalıkta temellenmiştir – yani, içsel olarak 'imkânsız' olan ve burada, kendi gerçekliğimizde bulunmaması gereken (tabii en nihayetinde *öznenin tâ kendisi olan*) bir Şey'in o aşırı/fazladan mevcudiyetinde temellenmiştir. O standart heteroseksüel 'ölümcül çekim' sahnesi, ölümcül bir *jouissance féminine*'e kapılmış olan erkek arzusunu içerir: Kadın öznellikten arınmış, yönelimsiz dürtünün kendi üzerine kapanan dairesine kapılıp gitmiştir ve erkeğin üzerinde bıraktığı etkinin farkında bile değildir, onu dayanılmaz kılan şeyse zaten tam da kendi kendine yeten o umursamazca tavırdır; bu sahneye dair en paradigmatik mitik örnek tabii ki Sirenler'in şarkısına kapılıp giden Ulysses ve buradaki o saf *jouis-sense*'dir. Peki ya Kadın-Şey'in kendisi özneleşecek olursa? Muhtemelen bu durum en gizemli libidinal tersine çevirmedir: 'imkânsız' Şey'in kendi kendisini özneleştirdiği ân. 'Sirenlerin Sessizliği' hakkındaki o kısa denemesinde Franz Kafka tam da böylesi bir tersine çevirmeyi başarmıştır: Ona göre Ulysses öylesine kendi kendine gömülmüş bir haldedir ki, kendi arzulayışı kapılarak Sirenler'in o ânda şarkı söylemediklerini, yalnızca kendisine baktıklarını, onun görüntüsüyle sabitlenmiş bir halde durduklarını fark edememiştir.[79] Dahası, atlanmaması gereken bir başka hayatî nokta da, buradaki tersine-çevirmenin simetrik olmadığıdır: Özneleşen Sirenler'in öznelliği, Kadın-Şey'in o dayanılmaz görüntüsüne kilitlenip kalan erkek arzusunun öznelliğiyle aym değildir. Arzunun kendi kendisini özneleştirişinde, öznel olarak üstlenilişinde kelimelerin akışı harekete geçer, zira özne artık en sonunda onun varlığını kabullenebileceği, kendi simgesel evrenine eklemleyebileceği bir durumdadır; dürtünün kendi kendisini özneleştirişinde, yani öznenin kendisini o ürkütücü Şey olarak görüşünde ise, buradaki özneleşmenin işareti, diğerinin tersine, *sessizliğin* başladığı ânda verilir – *jouissance*'ın o aptalca abuklaması sona erer ve özne kendisini bu akıştan koparır. Dürtünün özneleşmesi tam da, olduğum Şey'den geri-çekilişim, *oradaki Canavar'ın aslında tâ kendim* olduğunu fark edişimdir.

---

[79] Bkz. Franz Kafka, 'The Silence of the Sirens', *Homer: A Collection of Critical Essays*, der. George Steiner ve Robert Fagles, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1963 içinde. Bu Kafka metninin Lacancı bir okuması için bkz. Renata Salecl, 'The Silence of the Feminine *jouissance*', *Cogito and the Unconscious*, der. Slavoj Žižek. Durham, NC: Duke University Press 1998 içinde.

Dürtünün öznesi ile arzunun öznesi arasındaki ilişki, Colonnus'taki Oedipus ile bilmeden babasını öldürerek annesiyle evlenmiş olan 'malum' Oedipus arasındaki ilişkiye benzer: Kendi mesajını Öteki'den alan ve kendi edimini üstlenmek zorunda kalan, kendini aradığı o Kötü Şey ile özdeşleştirmek zorunda olan bir öznedir Oedipus. Peki acaba bu tanıyış gözlerini kör etmesi için yeterli bir sebep midir? İşte bu noktada cinsel ayrım göz önüne alınmalıdır: Muhtemelen bir kadın, varlığının merkezini Kötü Şey ile özdeşleştirmiş olmaya katlanmakta daha başarılı olacaktır. Louvre'da, *Mona Lisa*'nın sol tarafında az ileride, diğer ilgi çekici tabloların arasında fark edilmeden geçilen Luini'nin *Vaftizci John'un kafasının Salome'a getirilişi* adlı tablosu vardır. Leonardo'nun Milan'daki takipçilerinden Bernardo Luini (1480-1532) Leonardo'nun tarzını duygusallaştırmıştır: Çok güzel, neredeyse hayalî bir figür olarak resmettiği Meryem Ana portresi serileriyle bilinir. 'Salome'unun neden olduğu sürpriz ise, Salome'un da Meryem Ana resimleriyle aynı tarzda çizilmiş olmasıdır: Tasvir edilen ân ne kadar korkunç ve iğrenç olsa da (John'un kafası bir tabakta Salome'a sunulmaktadır ve resim karanlık bir arkaplan üzerinde bu iki kafanın, John'un ve Salome'un, görüntüleriyle kaplanmıştır) Salome'un yüzündeki ifade mutluluktan ve hazdan çok ötedir. Hiç de kafayı tutup vahşice öpecek gibi gözükmez – en nihayetinde elde edilmiş olan yarım yamalak bir nesnedir karşısındaki (Hegel'in *Jenaer Realphilosophie*'sinden alıntıladığımız pasajdaki o 'bir yerde kanlı bir baş düşer' ifadesinin kati bir karşılığı gibidir). Yüzündeki ifade daha çok melankoliktir, sanki sınırlanmıştır, bakışı uzaklardaki belirsiz bir noktaya takılıp kalmış gibidir – istenen şeyin alınışının ardından, en nihayetinde elde edilmiş olan nesne 'yutulamamış', sadece bir şekilde içerilmiş, önemsizleşmiştir... Dürtünün öznesinin vücuda geldiği o özgül âna dair elde edebileceğimiz en yakın tasvir muhtemelen bu resim olsa gerektir.

6
Oedipus
Nereye Gidiyor?

Üç Baba

Lacan, *Complexes familiaux*[1] günlerinden beri Oedipus kompleksinin Freud tarafından bulunuşuna olduğu kadar, bu kompleksin *tarihselliğine* de yakından odaklanmıştır. Önceleri ayrışmış olan, yani farklı kişilerde vücut bulan babanın iki işlevi (pasifleştirici Ego ideali, ideal özdeşleşme noktası ve o acımasız süper-ego, yasaklamanın faili – ezcümle, totemin simgesel işlevi ve tabunun dehşeti) modern burjuva çekirdek ailesinde tek ve aynı kişide birleşmiştir. (Önceleri bu iki işlevin ayrı ayrı kişileştiriliyor oluşu, çocuğun asıl babasının bir taş, bir hayvan veya bir ruh olduğunu düşünmüş olan aborjinlerin o bariz 'aptallıklarını' açıklar: Aborjinler, annenin 'gerçek' baba tarafından döllenmiş olduğunun pekâlâ farkındaydılar; fakat bu gerçek babayı simgesel işlevinden ayırıyorlardı.) Bu iki işlevin burjuva çekirdek ailesinde birleşmiş olmaları yüzünden baba figürüyle girişilen o müphem rekâbet, modern Batılı dinamik yaratıcı bireyciliğin arkaplanını oluşturan psişik koşulları yaratmıştır; ancak aynı zamanda, bilâhare gelecek olan 'Oedipus'un krizi'nin (veya daha genel bir düzlemde bakarsak, ondozuncu yüzyılın sonlarında otorite figürlerine ilişkin olarak ortaya çıkan 'tayin edilmişlerin krizi'nin[2]) de tohumlarını atmıştır: Simgesel otorite giderek müstehcenlik lekesiyle daha da kirleniyor ve kendi içinden yıkılıyordu. Lacan'ın söylemek istediğiyse, doğal olarak, bu ikisinin özdeş olmalarının Oedipus kompleksinin 'hakikati'ni oluşturduğudur: Sadece ve sadece bu özdeşlik gizli kaldığı sürece 'normal' bir şekilde işleyebilir ve çocuğun sosyo-simgesel evrene eklemlen-

[1] Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans le formation de l'individu* (1938), Paris: Navarin 1984.

[2] Bkz. Eric Santner, *My Own Private Germany*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1996.

mesini sağlayabilir – 'olduğu gibi' koyutlandığında ataerkil otorite, potansiyel müstehcen bir *'jouisseur'*a, yani akameti aşırılığa varan bir öfkeyle çakıştırarak oğluyla hayalî bir rekâbete girişmiş olan 'aşağılanmış bir baba'ya (Almanca'daki karşılığıyla söylersek *'Luder'*e) dönüşüverir.

Burada tarihsel diyalektiğin paradigmatik bir örneğiyle karşı karşıyayızdır: Freud tam da (psikanalizin tarihselci eleştirmenlerinin yorulmaksızın tekrarladıkları gibi) 'kendi Viktorya Zamanı'nın çocuğu' olduğu için, bu çağa ait ve 'normal' işleyişinde görünmez olan o evrensel niteliğini ifadelendirebilmiştir. Evrenselliğe açılan bir içgörüyü mümkün kılacak yegâne tarihsel ân olarak kriz konusundaki diğer büyük örnek tabiî ki Marx'tır – aşırı (dengesiz) bir üretim sistemi olarak kapitalizm analizlerini temel alarak insanlığın tarihsel gelişiminin izlediği evrensel mantığı artiküle etmiştir. Kapitalizm 'normal' halinde 'tarihin delirdiği ân'ı oluşturan ve mütemadi bir mekândan yoksunlukla malûl, olumsal ve canavarca bir oluşumdur, süper-egonun durmak bilmeyen genişleme döngüsüne kapılmış bir sosyal sistemdir – fakat tam da bu haliyle kapitalizm, geçmiş 'normal' tarihin 'hakikati'ni oluşturur.[3]

Dolayısıyla Lacan, Oedipus kompleksinin tarihselliği hakkındaki bu erken dönem teorisinde, öznenin simgesel düzene eklemlenişinin, yani 'sosyalleşme'nin temel biçimi olarak Oedipus sorunsalı ile, modernitenin karakteristik niteliğinin bireyci rekâbetçilik olduğuna – modern toplumlarda öznelerin artık içlerine doğmuş oldukları tikel sosyal rollere tümüyle gömülü (özdeş) olmadıklarına ve en azından prensipte faklı 'roller' arasında özgürce hareket edebildiklerine dair o sosyo-psikolojik temayı çoktan birleştirmiştir. Kendi tikel 'hayat tarzı'yla, direkt olarak özdeş olmadığı, olumsal şartlara bağımlı bir şeymişcesine ilişki kuran modern 'soyut' bireyin doğuşu – doğuştan ve sosyal statüden gelen tikelliklerin (cin-

[3] Peki Lacan, Oedipus kompleksinin ampirik-sosyal formunun girdiği krizi ortaya koyan bu betimlemenin ardından (1950lerde) Oedipus'u somut tarihsel şartlardan bağımsız olan biçimsel-aşkın bir çerçeve suretinde yeniden formüle etmemiş midir – onu dilin yapısına içsel kılmamış mıdır ('Oedipal paternal yasak gerçekte simgesel düzene içsel olan bir kaybı, *jouissance*'ın yasaklanmışlığını örneklemekten öteye gitmez...')? Nitekim Althusser de somut toplumsal analiz için kullanılacak bir âlet olarak Marksizmin girdiği 'ampirik' krizi buna çok benzeyen bir jestle çözer – onu kati tarihsel içerikle hiçbir direkt bağlantısı olmayan biçimsel-yapısal teorik bir yapıya dönüştürür... Burada yöneltilmiş olan eleştiride ('ampirik' bir krizi *a priori* simgesel biçimsel düzene başvurarak çözmeye çalışma suçlamasında) gözden kaçırılmış olan şey, 1970'lerin geç dönem Lacan'ın da tarihselliğin intikamla dolu olarak geri dönmüş olmasıdır.

siyet, din, servet...) beni tümüyle belirlemediklerine, en içimdeki kimliğimle/özdeşliğimle bağlantılı olmadıklarına dair o temel deneyim, Oedipus kompleksinin işleyişindeki dönüşüme dayanır: Paternal otoritenin iki boyutu (Ego ideali ve yasaklayıcı süper-ego) yukarıda anlatılmış olduğu üzere artık 'gerçek baba' figüründe birleşmişlerdir.

Bu ikiliğin bir başka boyutu da, simgesel düzen *olarak* 'büyük Öteki' (her tür öznelerarası iletişimi dolaylayan ve kendi döngüsüne girmenin bedeli olarak indirgenemez bir 'yabancılaşma'ya sebep olan o anonim devre/döngü) ile öznenin, henüz simgesel büyük Öteki değil de, o Gerçek Şey *olarak* Öteki olan bir 'Ötekilik' ile kurduğu o 'imkânsız' ilişki arasındaki hayatî ayrımdır. Asıl nokta şudur ki, bu Gerçek Şeyi'i, simgesel yasaklama ile ulaşılmaz kılınan ensestvari arzu nesnesiyle (o annegil Şey ile) özdeşleştirmekte acele etmemek gerektiğidir: Bu Şey aslında *Baba'nın tâ kendisidir* – yani, katlinden ve simgesel otoritenin faili (Baba'nın-Adı) konumuna yüceltilişinden önceki o müstehcen Baba-*jouissance*'ıdır. Bu yüzden de Freud, mitik anlatı düzleminde Oedipal miti başka bir mitle (*Totem ve Tabu*'daki [*T&T*]) 'ilksel baba' mitiyle tamamlama zorunluluğunu duymuştur – bu mitten alınacak ders Oedipus'tan aldığımızın tam tersidir: Burada, ensestvari arzu nesnesiyle direkt temasımızı engelleyen (böylelikle de onu yok ettiğimizde bu nesneye özgürce ulaşacak olduğumuz yanılgısını daim kılan) o Üçüncü fail olarak babanın müdahalesiyle uğraşmıyoruzdur – tersine, Baba-Şey'in katli (Oedipal isteğin *gerçekleşimi*) simgesel yasaklamaya (ölü babanın kendi Adı olarak geri dönüşüne) sebep olur. Günümüzde o bir türlü dillerden düşmeyen 'Oedipus'un düşüşü' (paternal simgesel otoritenin gerileyişi) ile gerçekleşen şey, aslında tam da bu 'ilksel baba' mantığına göre işleyen (totalitarist siyasal Lider'lerden paternal cinsel tacizciye dek) figürlerin geri dönüşüdür – neden? Pasifleştirici simgesel otorite askıya alınınca, arzunun kilitleyici darboğazından, o içsel imkânsızlığından uzak durmanın tek yolu, arzunun ulaşılmaz olmasının sebebini, ilksel *jouisseur*'un yerine-geçmiş olan despotik figürde konumlandırmaktır: Biz keyif alamayız, zira *o* tüm keyfi kendine ayırmıştır...

Artık Oedipus'tan *T&T*'ya geçişi tanımlayan temel unsurun tam olarak ne olduğunu görebiliriz: 'Oedipus kompleksi'nde babanın katli (ve anneyle ensest) bilinçdışı bir arzu statüsündedir – biz sıradan (erkek) özneler daima bunun hayalini kurup dururuz, zira paternal figür, annegil

nesneye ulaşmamızı, onunla ortak bir yaşama dönüşmemizi mütemadiyen engellemektedir; Oedipus'un kendisi ise o istisnai figürdür, bunu *gerçekten de* fiilen yapmış olan o Yegâne'dir. *T&T*'da ise babanın katli artık bizim bilinçdışı isteğimizin nesnesi veya hedefi değildir – Freud'un defaatle vurgulamış olduğu üzere 'gerçekten olmuş olması gereken' tarihsel bir olgudur: Babanın katli hayvanî halimizden kültüre geçişin gerçekleşebilmesi için olmuş olması gereken bir olaydır. Veya, daha da başka bir şekilde söyleyecek olursak, o standart Oedipus mitinin kahramanı olan Oedipus hepimizin hayalini kurduğumuz şeyi (babasını öldürmeyi) *gerçekten de yapmış olan istisnadır*; *T&T*'da ise *bunu hepimiz yapmışızdır* ve bu evrensel suç insan toplumunu temellendirmiştir... Ezcümle, o travmatik olay gelecekte gerçekleşme ihtimalini düşünerek hayalini kurduğumuz ancak hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan (gerçekleştiğinde ve anneyle ensestvari bir bağ kurulduğunda Kültür evrenini tanımlayan mesafeyi/yasaklamayı kaldıracağı için) ertelenişi sayesinde Kültür halini daim kılan bir şey değildir; travmatik olay bunun tam tersine Kültür'ün düzeninin bir parçası olduğumuz ândan itibaren *zaten ve en başından beri olmuş olması gereken* şeydir.

Peki, babayı gerçekten de katletmiş olmamıza rağmen bunun nasıl olup da o arzuyla beklenen ensestvari birleşmeyle sonuçlanmadığını nasıl açıklayabiliriz? Bu paradoksta *T&T*'nin temel tezi yatar: Yasaklamanın fiiliyattaki taşıyıcısı/uygulayıcısı, ensestvari nesneye ulaşmamızı engelleyen bu şey yaşayan değil *ölü* babadır – ölümünden sonra Ad'ıyla, yani simgesel Yasa'nın/Yasak'ın vücuda gelmiş haliyle geri dönen babadır. *T&T*'nin matirisinin açıkladığı şey babanın katlinin yapısal bir zorunluluk oluşudur: Direkt ezici güçten simgesel otoritenin ve yasaklayıcı Yasa'nın hükmüne geçiş her zaman (inkâr edilmiş) ilksel bir suça dayanır. 'Beni sevdiğini yalnızca bana ihanet ederek ispatlayabilirsin' ilkesindeki mantık da budur: Baba yalnızca ona ihanet edilişinin ve katledilişinin ardından Yasa'nın kutsal simgesi haline gelebilir. Bu sorunsal aynı zamanda cehâletin kaprisliliği temasını açar – öznenin değil, büyük Öteki'nin kaprisidir bu: 'baba ölüdür, ama o bunu bilmez', yani kendi takipçilerinin (en baştan ve her halükârda) ona ihanet etmiş olduklarından habersizdir. Öte yandan bu 'babanın kendisini gerçekten baba sandığı' – yani, sahip olduğu otoritenin işgâl etmiş olduğu boş simgesel konumdan değil de direkt olarak kendi kişiliğinden kaynaklandığını düşündüğü anlamına gelir. İnançlı takipçinin o paternal Lider figüründen saklaması gereken şey, Li-

der'in kendi kişiliğinin dolaysızlığı ile doldurmakta olduğu simgesel konum arasındaki bu aralık; bu aralık sayesinde etkili bir figür *olarak* baba tamamen iktidarsız ve gülünçtür (buna en iyi örnek bu ihanetle ve de onun sayesinde iktidarsızlığının açığa çıkışıyla şiddetli bir şekilde yüzleşmek zorunda kalan Kral Lear'dır – simgesel unvanını yitirmiş ve huysuz yaşlı ve iktidarsız bir zavallıya dönüşmüştür). İsa'nın kendisinin Judas'a ihanet etmesini emrettiğine (veya bu isteğini üstü kapalı olarak belli ettiğine) dair o heretik efsanenin aslında bu minvalde gayet sağlam bir temeli vardır: İktidar'ın nihaî gizemi, Büyük Adam figürünün ününü daim etmek için ihanete uğramaya mecbur oluşunda yatar.

İrlanda bağımsızlık mücadelesinde Michael Collins ile Eamon De Valera arasındaki ilişki de ihanetin zorunluluğuna dair bu temanın bir başka yüzünü gösterir. 1921'de De Valera'nın sorunu şuydu: İngiliz hükümetiyle anlaşmaya mecbur olduğunun ve tekrar savaşa girmenin ne gibi felâketlere yol açacağının farkındaydı, ancak öte yandan da bu anlaşmayı kendi başına yapmak ve tüm sorumluluğu üstlenmek istemiyordu, zira bu onu iktidarsızlığını ve sınırlılığını açığa vurmaya zorlayacaktı (İngiliz hükümetinin iki ana talebinden asla vazgeçmeyeceğini gayet iyi biliyordu: Altı Ulster eyaleti ayrı kalacak ve İrlanda'nın bir Cumhuriyet olduğu inkâr edilecek, yani İngiliz Kralı'nın tüm Birleşik Kralık'ın dolayısıyla da İrlanda'nın üzerindeki egemenliği tanınacaktı). Karizmasını koruyabilmek için anlaşmayı imzalamak üzere başka birini (Collins'i) kullanması gerekiyordu, ki böylelikle de kamu önünde anlaşmaya karşı olma hakkına sahip olacak, ancak anlaşmanın gereklerine eninde sonunda sessizce uyacaktı – bu şekilde karizma görüntüsü kurtarılmış olacaktı. De Valera'nın Collins ve Londra görüşmelerine giden heyetin diğer üyeleri hakkında alenen 'Günah keçilerimiz olmalı' dediği söylenir.[4] Collins'in trajedisi bu 'gözden yiten aracı' rolünü üstlenmiş olması, tavizkâr pragmatik duruşu sayesinde Efendi'nin mesiyanik karizmasını korumasını sağlayan özne rolünü bile isteye benimsemiş olmasıdır: Londra heyetinin başına geçmeyi kabul ettikten sonra 'Tuzağın kapanmış olduğunu söyleyebiliriz'[5] demiştir; anlaşmayı imzaladıktan sonra da karanlık bir sezgiyle 'Kendi ölüm fermanımı imzalamış olabilirim'[6] demiştir. Devrimci ide-

[4] Tim Pat Coogan, *De Valera*, London Arrow Books 1995, s. 249.
[5] A.g.e.
[6] A.g.e., s. 278.

alisti feda eden pragmatik lidere dair devrim-sonrası durum klişesi bu bağlamda tersine çevirilmelidir: Pragmatik gerçekçiyi, yani o asıl kurucu figürü feda eden aslında tutkulu milliyetçi idealisttir (Da Valera'dır).[7]

Peki bu tersine çevirme nasıl mümkün olabilir? *T&T* matrisinde hâlâ eksik olan bir şey vardır: Katledilmiş babanın simgesel yasaklamanın faili olarak geri dönmesi yeterli değildir – bu yasaklamanın etkili olabilmesi ve iktidarını uygulayabilmesi için pozitif bir İstenç edimiyle daim edilmelidir. Bu öngörü Freud'un Oedipal matrise dair son çeşitlemesi olan *Musa ve Monoteizm*'e [*M&M*] uzanan yolu açar: Burada da *iki* paternal figürle karşı karşıyayızdır, ancak bu ikilik *T&T*'de olduğu gibi değildir: Buradaki iki figür, simgesel-öncesi müstehcen/iğdiş-edilmemiş Baba-*Jouissance*'ına karşı simgesel otoritenin taşıyıcısı (Baba'nın-Adı) *olarak* (ölü) baba değildir; buradaki figürler, monoteizmi getirmiş olan (eski po-

[7] De Valera-Collins çiftini Robespierre-Danton çiftiyle (Robespierre'in Danton'u önce çatışmaları kazanması için bırakması, ancak sonra da kurban etmesiyle) karşılaştırmak bu anlamda tamamen yanlış olacaktır: Collins'in kendisi Robespierre-Danton çiftinin birleşmiş bir haliyken, De Valera ise Napolyonik bir figürdür. Aşağıdaki iki önemli alıntı İngiliz hükümetiyle müzakere ve anlaşma dönemindeki ilişkilerini açıkça aydınlatırlar. De Valera'nın (kendisi tarafından da onaylanmış olan) resmî biyografisinden alınmış olan ilk alıntı neden görüşmeleri sonuçlandırmak için Londra'ya gitmediğini ve Collins tarafından yönlendirilen bir heyette ısrar ettiğini anlatır: De Valera bu aşamada Cumhuriyet'in simgesinin [yani kendisinin] korunması gerektiğine ve sözcülerin uymaya mecbur kalabilecekleri düzenlemeler yüzünden bu konumunun feda edilemeyeceğine inanıyordu... Devlet Başkanı'nı ve onun simgeselliğini korumak gerekiyordu, bu yüzden de kendisinin heyete alınmamasını istemişti. (Alıntılanan yer Coogan, *De Valera*, s. 247.)

Collins'in Londra'ya gitmemek için öne sürdüğü sebep De Valera'nın o kendinden menkul 'Cumhuriyet'in canlı simgesi' konumunun gereksinimlerinden çok farklıdır – ona göre hem İngiltere'de, hem de İrlanda'da bir Michael Collins efsanesi vardı. Beni gizemli ve faal bir belâ olarak, ele geçirilemeyen, bilinmez, açıklanamaz bir şey olarak gösteriyordu... Beni Londra'daki bir konferansın spot-ışıklarının altına getirdiğiniz ânda gerçekte nasıl bir çamurdan yapılmış olduğum ayan beyan ortaya çıkacaktır. O efsanevî figürün ışıltısı yokolup gidecektir. (Alıntılanan yer a.g.e. s. 248.)

Ne De Valera ne de Collins kendi yeteneklerine veya müzakere sürecinin incelik ve tehlikelerine göndermede bulunmazlar – onların dertleri müzakereye katılmanın kendi mitik simgesel statülerine getireceği zarardır: De Valera, kendisini Cumhuriyet'in simgesi kılan ve onun taviz gerektiren müzakerelere girmek gibi sıradan işlerden uzak durmasını gerektiren o özgül konumu yitirmekten korkuyordu; Collins ise kendisini bir tür görünmeyen Fail kılan ve gün ışığına çıkarak sıradan bir insan olduğunu açığa vurduğunda yitip gidecek olan hayaletsi bir kudret ile donatan konumu kaybetmekten çekiniyordu. Lacan'ın dilinde söyleyecek olursak burada karşımıza gelen şey S_1 ile *objet petit a* arasındaki karşıtlıktır – yani kamusal görüntüsündeki karizmayla kendini daim kılan simgesel Efendi ile onun o hayaletsi karşılığı, gücünü ülkinin tersine görünmezliğinden, hiçbir zaman gün ışığına çıkmayışından alan o gizemli nesne arasındaki karşıtlıktır.

liteistik hurafelere duyulan inancı yerinden ederek ortaya özgül ve rasyonel bir Düzen tarafından belirlenen ve hükmedilen bir evren tasavvuru koymuş olan) Mısırlı Musa'ya karşı, aslında Jehovah'm (Yahweh'in) tâ kendisi – yani, Kendi halkınca ihanete uğradığını düşündüğü ân gazabıyla intikam alan kıskanç Tanrı'nın tâ kendisi olan Semitik Musa'dır. Ezcümle, *M&M*, *T&T*'nin matrisini de tersine çevirmiştir: İhanete uğramış ve takipçileri/oğlu tarafından katledilmiş olan baba, o müstehcen ve ilksel Baba-*Jouissance*'ı değil, simgesel otoriteyi vücuda getirmiş olan 'rasyonel' babanın – evrenin bütünleşmiş rasyonel yapısını [*logos*] kendi bünyesinde kişileştirmiş olan figürün tâ kendisidir. Katlinin ardından Adı'nın kisvesi altında geri dönen o müstehcen ilksel simgesel-öncesi babanın yerine artık karşımızda takipçilerince/oğullarınca ihanete uğramış ve/veya katledilmiş olan, sonra da gazap ve öfkeyle dolu, kıskanç ve bağışlamaktan yoksun bir Tanrı'ya dair o süper-ego figürü kisvesiyle geri dönen simgesel otorite [*logos*] vardır.[8] Yalnızca Oedipal matrisin bu ikinci ters-yüz edilişinin ardından o malum Pascalcı ayrıma ulaşabiliriz: Filozofların Tanrı'sma (o evrensel *logos* – evrenin rasyonel yapısıyla *olarak* Tanrı'ya) karşı Teologların Tanrı'sı (aşkın ve nefretin Tanrı'sı – o belirsiz ve 'irrasyonel' Takdir/Kader anlayışının gizemli 'karanlık Tanrı'sı).

Aynı şekilde buradaki hayatî nokta, bu Tanrı'nın o müstehcen ilksel Baba-*Jouissance*'ından farklı oluşudur: *Jouissance*'a dair bir *bilgiyle* donanmış olan o ilksel babanın tersine bu tavizsiz Tanrı'nın en temel niteliği O'nun *jouissance*'a 'Hayır!' demesidir – 'Senin kirli ve gizli *jouissance* şekillerine dair hiçbir şey bilmek veya duymak istemiyorum' diyen bir tavır içinde, gaddarcasına bir umursamazlığa kapılan bir Tanrı'dır (*'la féroce ignorance de yahve'*[9]); o geleneksel cinsiyetlenmiş bilgeliğin evrenini – yani, hâlâ büyük Öteki (simgesel düzen) ile *jouissance* arasındaki ahenk ve dengenin izlerini taşıyan evreni, eril ve dişil 'ilkelerin' (*Yin* ve *Yang*'ın, Işık ve Karanlık'ın, Dünya ve Cennet'in) arasındaki cinsel gerilimle düzenlenen makrokozm tasavvurunu reddeden bir Tanrı'dır. St Thomas Aquinas'ın ortaçağdaki Tanrı'sının tersine bu Tanrı (Sartre'ın insan için kullandığı tâbiri anakronik bir şekilde O'na ilişkin olarak kullanacak

[8] Bu kaymalara dair kati bir betimleme için, bkz. Michel Lapeyre, *Au-delá du complexe d'Oedipe*, Paris: Anthropos-Economica 1997.

[9] Bu tabir Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil 1991 içindeki 9. Bölümün başlığıdır.

olursak) varoluşu özüyle çakışmayan, özünü önceleyen o ön-varoluşçu Tanrı'dır; bu yüzden de yalnızca kendi *quidditas*'ı hakkında değil ('Ben olduğum şeyim'), *logos* hakkında da – yaptıklarının veya emirlerinin, yapmamızı istediği ve yasakladığı şeylerin *sebepleri* hakkında da totolojilerle konuşur: Emirlerinin bu aman dinlemeyen ısrarcılığı en nihayetinde 'Öyle çünkü ben öyle istiyorum' duruşunda temellenmiştir. Ezcümle bu Tanrı saf İstenç'in, her rasyonel *logos* düzeninin ardında yatan o dipsiz değişkenlik ve müphemlik uçurumunun Tanrı'sıdır – yaptığı hiçbir şey için bir *açıklama* getirmek zorunda olmayan bir Tanrı'dır.

Felsefe tarihi bağlamında düşünecek olursak, makrokozmun küresel rasyonel dokusunda açılarak İlâhî İstenç'i görünür kılan bu çatlak ilk kez Duns Scotus tarafından açılmıştır; ancak İstenç'in bu ürkütücü uçurumuna dair en keskin ve etkileyici betimlemeleri F. W. J. Schelling'e borçluyuz. Schelling, İstenç'i 'yeter sebep ilkesi' ile karşı karşıya konumlandırır: Saf İstenç her zaman kendine-özdeştir, yalnızca kendi edimine dayanır – 'İstiyorum çünkü istiyorum!'. Yüce bir şiirsel güzellik yayan bu betimlemelerinde Schelling, böylesi mutlak bir İstenç sergileyen insanlarla karşılaşmanın sıradan insanlar için nasıl da ürkütücü olduğunu vurgular: Bunda fazlasıyla etkileyici, hattâ tam anlamıyla hipnotize edici bir şey vardır; sanki bizi büyülemiş gibidir... Schelling'in saf İstenç üzerindeki vurgusu tabiî ki Hegel'in o sözde 'pan-mantıkçılığı'nı hedef almıştır: Schelling'i ispatlamak istediği şey Hegel'in evrensel mantıksal sisteminin kendi içinde *iktidardan yoksun* olduğudur – tamamen *potansiyaliteden* oluşan bir sistemdir ve bu haliyle kendisini *fiiliyata* dökmek için de bir eklenti olarak arı istencin o 'irrasyonel' edimine muhtaçtır.

Bu Tanrı takipçilerine/oğullarına, 'halkı'na *konuşan* bir Tanrı'dır – burada *sesin* müdahalesi hayatî bir önem taşır. Lacan'ın *Kaygı* üzerine o henüz basılmamış (1960-61) seminerinde de ortaya koyduğu üzere ses (fiilî 'söz edimi'), beraberinde anlamlandırıcı olduğu ağın 'edime geçişi'ni, 'simgesel etkililiğini' getirir. Bu ses içsel olarak anlamsız – hattâ saçmadır; Tanrı'nın o habis ve intikamcı öfkesini ifadelendiren negatif bir jesten ibarettir (tüm anlam zaten kendi evrenimizi yapılandıran o simgesel düzendedir) – ancak tam da böyle oluşu sayesinde o saf yapısal anlamı fiiliyata döker ve onu Anlam'a dair bir deneyime dönüştürür.[10] Bu da tabiî

[10] Bu ayrıma dair daha detaylı bir açıklama için bkz. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, London: Verso 1996 içinde, 2. Bölüm.

ki, Kendi İstenci'ni yansıtan bu Ses'i dile getirişi sayesinde Tanrı'nın Kendini *özneleştirdiğini* söylemenin bir başka yoludur sadece. Kendi halkınca ihanete uğramış ve öldürülmüş olan Mısırlı yaşlı Musa *logos*'un o her şeyi-kapsayan Bir'idir, evrenin rasyonel tözsel yapısıdır, 'Doğanın Yüce Kitabı'nı okumayı bilenlere açık olan o 'yazı'dır, ancak henüz mutlak İstenç'ini Kendi yaratışına dayatan o her şeyi-dışlayan Bir değildir. Ve kaçınılmaması gereken o hayatî nokta, tekrar, her ne kadar mantıksız, 'kaprisli', kinci, 'irrasyonel' olsa da bu Tanrı'nın o simgesel-öncesi 'ilksel' Baba-*Jouissance*'ı olmadığı, hattâ tam tersine, *jouissance* şekillerine yönelik 'gaddarcasına bir umursamazlık' sayesinde işleyen yasaklamanın failidir.

Burada zihinde tutulması gereken paradoks, bu temelsiz İsteyiş'in ve gaddarca 'irrasyonel' öfkenin Tanrı'sının Yasakları sayesinde o kadim cinselleşmiş bilgeliği parçalayan süreci nihayetine erdirmiş olması ve modern bilimin cinsiyetsiz 'soyut' bilgisi için yer açmış olmasıdır: Evet, (terimin o modern post-kartezyen anlamıyla) 'nesnel' bilimsel bilgi vardır – ama sadece ve sadece bilimsel bilgiye özgü evren bu 'irrasyonel' 'gerçek baba' figürünün oluşturduğu fazlalıkla tamamlandığı ve daim kılındığı sürece... Ezcümle, Descartes'ın 'volantarizm'i (İlâhî İstenç gerektirseydi 2 + 2'nin 5 olacağını iddia ettiği o meşhur ifadesini hatırlayalım – İlâhî Doğa ile direkt olarak eştözlü olan ezeli hakikatler yoktur) modern bilimsel bilginin o zorunlu öte-yüzüdür. Modern-öncesi Aristotelesçi ortaçağ bilgi kipi henüz o 'nesnel' rasyonel bilimsel bilgi değildir, zira saf 'irrasyonel' İsteyiş'in öznelliği *olarak* Tanrı'nın oluşturduğu bu fazlalıktan yoksundur: Aristoteles'te 'Tanrı' direkt olarak Kendi ezeli rasyonel Doğa'sına eştir; O zaten tam da Şeylerin (mantıkî) Düzeni'dir. Daha derinde yatan bir başka paradoks da o yasaklayıcı paternal figür olarak 'irrasyonel' Tanrı'nın modernitenin gelişimine yol açmış olması, cinsel kimliğimizin olumsal bir sosyo-simgesel formasyondan ibaret olduğunu gösteren yapısökümcü tasavvurun önünü açmış olmasıdır: Bu yasaklayıcı figür sahneden çekildiğinde, ezeli arketipler olarak erillik ile dişilliğe dair o Jungvari neo-obskürantist tasavvura geri döneriz.

Eğer simgesel Yasa'nın/Yasak'ın otoritesini 'kurallarla düzenleme'den ayırt eden aralığı yanlış anlamak istemiyorsak bu paradoksun bizim için hayatî önemi vardır: Simgesel kurallara özgü alan, eğer tam da oldukları gibi işleyeceklerse, *kuralların ötesinde* kalan, 'Öyle, çünkü ben

öyle diyorum!' diyen totolojik bir otoritede temellendirilmelidirler.[11] Ezcümle, ilâhî Aklın ötesinde Tanrı'nın İstenç'inin, Ezeli Hakikatleri daim kılan o olumsal Karar'ının dipsiz uçurumu yatar. Modern düşünümsel özgürlük için gereken alanı açışının ötesinde, bu uçurum aynı zamanda modern trajedinin de önünü açmıştır. Siyasal terimlerle söyleyecek olursak klasik trajedi ile modern trajedi arasındaki fark, aslında tam da (geleneksel) *zorbalık* ile (modern) *terör* arasındaki farktır.[12] Geleneksel *kahraman* kendini Dava uğruna feda eder; Zorba'nın baskılarına direnir ve ne pahasına olursa olsun Ödev'ini yerine getirir; o bu haliyle takdir edilir ve fedakârlığı ona yüce bir aura kazandırır, gerçekleştirdiği edim takip edilmesi gereken bir misal olarak Gelenek'in düzenine işlenir. Fakat Şey için girişilen fedakârlığın mantığı Şey'in kendisinin feda edilişini gerektirdiği noktada ise, modern trajedinin alanına girmiş oluruz; nitekim Paul Claudel'in Sygne'inin içine düştüğü darboğaz işte tam da burada yatar: Tanrı'ya olan mutlak sadakatini ispatlamak için kendi inancını feda etmek zorunda kalmıştır. Sygne kendisi için hayattan çok daha önemli olan bir şey uğruna ampirik hayatını fedâ etmiş değildir – tersine, tam da 'kendinde kendinden fazla/yüce' olan şeyi fedâ etmiş ve sadece eski benliğinin basit bir kabuğu olarak, *agalma*'sından yoksun bir şekilde hayatta kalabilmiştir – artık bu noktada *kahramanlığın canavarcalığa* dönüştüğü, Dava'mıza gösterdiğimiz sadakat ve bağlılığın bizi 'insanlığın' eşiğini aşmaya ittiği bir alana girmişizdir. En yüce, en mutlak imana sahip olduğumun ispatı, Tanrı aşkı uğruna kendi ezeli Ruh'umu ezeli bir lanet ve gazaba terketmeye hazır oluşum değil midir? Ezeli Ruh'unun kurtuluşunu sağladığı sürece kişinin hayatını fedâ etmesi kolaydır – acaba kişinin Tanrı uğruna kendi ruhunu fedâ etmesi ne kadar daha kötüdür?

---

[11] Bu yüzden de obsesif histeriğin ve sapkının kurallarla ilişkileri taban tabana zıttır. Obsesif, simgesel Yasa'nın/Yasak'ın travmatik etkisini, o başa çıkılmaz ve şart tanımayan emrin bağlayıcılığını pasifleştirmek için kendi kurallarını takip etmektedir – yani onun nezdine kurallar Yasa'daki o travmatik fazlayı *normalleştirmek* için vardırlar (eğer açık ve aleni kuralları takip ederek yaşarsak vicdanın o müphem baskısını düşünmemize gerek kalmaz – nitekim Katolik Kilisesi kuralları tam da bu şekilde manipüle etmekte her zaman fazlasıyla maharetli olmuştur: Eğer günah işlediğiniz için üzülüyorsanız rahibiniz size bir dizi prosedür sunar – şu kadar dua, bu kadar hayır işi, vs. – ve siz de bunları yerine getirdikçe suçluluk hissinden arınırsınız); sapkın ise kendi psişik evreninde altta yatan bir Yasa'nın varolmadığı gerçeğini gizlemek için kurallar koyar (ve bunları takip eder) yani onun kuralları bir tür *ersatz*-yasası oluşturur.

[12] Bkz. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Éditions du Seuil 1991.

Bu darboğazı – kahramanı (ve onun zorbalığa direnişini) terör kurbanından ayıran uçurumu ortaya koyan en nihai tarihsel örnek muhtemelen Stalinizm kurbanıdır: Bu kurban, ansızın komünizmin ideolojik bir serap olduğunu öğrenen ve ideolojik Dava'nın dışında kalan basit bir etik hayatın pozitifliğinin farkına varan birinden ibaret değildir – Stalinizm kurbanı böylesi basit bir etik hayata çekilemez, zira o bunu çoktan kendi Komünist Davası uğruna fedâ etmiştir. Bu darboğaz o büyük Stalinist gösteri duruşmalarındaki kurbanların (Buharin, Slansky...) yaşadıklarının betimlemeye sığmıyacak ölçüde dehşetli olmalarına rağmen o tam anlamıyla trajik boyuttan yoksun oldukları izlenimini açıklayabilir – onlar trajik kahramanlar *değildirler*, bundan çok daha korkunç, ancak aynı zamanda da çok daha komik bir durumdadırlar: Onlar kaderlerine o tam anlamıyla trajik boyutu kazandıracak olan haysiyetten edilmişlerdir. Bu yüzden de Antigone'u Stalinist iktidara direnişin modeli olarak göremeyiz: Eğer onu böyle kullanacak olursak, o zaman Stalinist terörü zorbalığın yalnızca bir başka örneğine indirgemiş oluruz. Antigone zorbanın (sahte) Yasa'sına karşı büyük Öteki'nin arzusuna (simgesel ritüelin yerine getirilmesi ve müteveffa kardeşin gereğince gömülmesi gereğine) yaptığı göndermeyi ısrarla tutmuştur – Stalinist gösteri duruşmalarında eksik olan şey tam da böylesi bir göndermedir. Kurbanı yerin dibine geçiren Stalinist terör, onu tam da kendisine yüceliğin güzelliğini kazandıracak olan o boyuttan eder: Kurban artık bir eşiğin ötesine geçmiş, 'haysiyetini yitirmiş' ve agalına'dan yoksun bırakılmış bir özneye, 'mahrumiyet'e indirgenmiştir, hayatını kuracak olan anlatıyı yeniden oluşturmaktan âciz bırakılmıştır.

Dolayısıyla terör, etik tavrı dışarıdan tehdit eden o çürümüşlüğün gücü değildir; daha çok onu kendi içinden vurmaya çalışır – bunu da, etik tasarının tâ kendisinde mevcut olan o içsel uçuruma, yani gerçek *olarak* etik Dava'yı simgesel boyutuyla Dava'dan (değerler, vs.) ayıran uçuruma veya (siyasal-yasal terimlerle söylersek) saf karar ediminin Tanrı'sını pozitif Yasak ve Emirlerin Tanrı'sından ayıran uçurumu kaşıyarak, onu sonuna dek sömürerek yapar. Peki acaba (simgesel) Etik boyutun Kierkegaardçı askıya alınışı da trajedinin ötesine uzanan bir adım içermez mi? Etik kahraman trajiktir, ancak imanın Şövalye'si iki ölümün arasındaki veya ötesindeki o dehşetengiz alanda barınır, zira o kendisi için en değerli olan şeyi, *objet petit a*'yı (İbrahim'in durumunda, oğlunu) fedâ eder –

etmeye hazırdır. Başka bir deyişle Kierkegaard'ın söylemek istediği şey İbrahim'in Tanrı'ya borçlu olduğu ödevi ile insanlığa karşı ödevi arasında bir seçim yapmaya zorlanmış olduğu değildir (böylesi bir seçim basitçe trajiktir), İbrahim, Tanrı karşısındaki ödevinin iki farklı yüzü arasında dolayısıyla da Tanrı'nın iki farklı yüzü arasında bir seçim yapmak zorunda kalmıştır: Evrensellik olarak Tanrı (simgesel normlar sistemi) ve Evrensel'e özgü boyutu askıya alan mutlak tekillik noktası olarak Tanrı.

Derrida'nın *Donner la mort*'ta[13] İbrahim'in jestini (okuyan Kierkegaard'ı) okuyuşu tam da bu yüzden yetersiz kalır: Derrida, İbrahim'in fedakârlığını hiperbolik bir istisna olarak değil, hepimiz için ortak olan etik deneyimlerimizde her gün tekrar tekrar gerçekleştirmek zorunda olduğumuz bir şey olarak yorumlar. Derrida'ya göre ne zaman bir bireye karşı ödevimizi yerine getirmeyi seçsek tüm diğerlerine karşı olan ödevimizi gözden kaçırırız –unuturuz– (zira *tout autre est tout autre*, her başka/öteki kişi tümüyle başkadır/ötekidir) – çocuklarımla ilgilendiğimde başkalarının çocuklarını feda etmiş olurum; *bu* başka/öteki kişinin karnını doyurup giyinmesine yardım edersem diğerlerini bırakmış olurum, vs. Ne var ki, İbrahim'in darboğazı bu şekilde, hiçbir zaman tüm imkân ve ihtimalleri aynı ânda değerlendiremeyecek olan *Dasein*'ın hissettiği o kurucu suçluluğa dair Heideggerci tasavvura indirgenirse, bu darboğazın kendi kendine gönderme yapan doğası ıskalanmış olur: İbrahim'in darboğazı nihai/temel bir *tout autre* (Tanrı) adına başka bir *tout autre*'ü, dünyada en çok sevdiği yoldaşını (oğlunu) feda etmek zorunda kalması değil, Tanrı'ya duyduğu Aşk adına, *tam da imanında temellenmiş olan o dinin sevmeyi emrettiği şeyi* feda etmek zorunda kalmasıdır. Dolayısıyla buradaki yarık imanın kendisine içseldir; bu Simgesel ile Gerçek arasındaki, imanın *simgesel* yapısı/dokusu ile saf, kayıt şart tanımayan iman *edimi* arasındaki yarıktır – *imanınızı ispatlamanızın yegâne yolu imanınızın size sevmeyi emrettiği şeye ihanet etmenizdir*.

Simgesel Etkiliğin Sonu

Artık Lacan'ın bu yasaklayıcı Tanrı'ya neden 'kastrasyonun faili' olarak 'gerçek baba' adını vermiş olduğunu anlayabiliriz: Simgesel kastrasyon büyük Öteki ile *jouissance* arasındaki uçurumun, bu ikisinin hiçbir zaman

[13] Bkz. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris: Galilée 1995.

'eşzamanlı' olamayacak oldukları gerçeğinin bir başka adıdır sadece. Sapkınlığın ne anlamda kastrasyonun inkârını ortaya koyduğunu bu şekilde görebiliriz: Sapkının temel yanılgısı, kendisinin *jouissance*'a erişimini düzenlemesini sağlayacak (simgesel) bir bilgiye sahip olduğunu sanmasıdır – yani, daha çağdaş terimlerle söyleyecek olursak, sapkının rüyası, cinsel aktiviteyi ince ince düzenlenmiş bir plana göre tasarlanıp uygulanabilen araçsal ve hedef-yönelimli bir aktiviteye dönüştürebilmektir. Dolayısıyla günümüzde paternal otoritenin düşüşe geçtiğinden bahsettiğimizde aslında gerileyen *bu* babadır – tavizsiz bir şekilde 'Hayır!' diyen babadır; bu yasaklayıcı 'Hayır'ın yokluğunda, simgesel düzen ile *jouissance* arasındaki fantazmik dengenin yeni biçimleri ortaya çıkabilir – tözsel Yaşam-olarak-Akıl tasavvuruna yönelik olarak (o yasaklayıcı 'gerçek baba' pahasına) gerçekleşen bu geri-dönüş aslında tam da o malûm 'bütüncül' *New Age* tavrının (yaşayan bir varlık olarak Dünya veya makrokozm tasavvurunun) temelinde yatan şeydir.[14] Bu darboğazların bize yansıttığı şey, günümüzde 'büyük Öteki'nin artık varolmadığı'dır – ama *ne* anlamda? Bu varolmayışın ne ifade ettiği hakkında çok kati ve belirli olmalıyız. Bir anlamda Lacan için Tanrı'nın durumu neyse büyük Öteki'nin durumu da aynıdır (Tanrı günümüzde ölmüş değildir; zaten daha en baştan ölüdür, yalnızca O bunu bilmiyordur...): *O en başından beri hiç varolmamıştır ki* – büyük Öteki'nin varolmayışı, en nihayetinde, büyük Öteki'nin aslında *simgesel* düzenin (direkt maddî nedenselliğin düzleminden başka bir düzlemde hareket eden simgesel kurguların düzeninin) tâ kendisi oluşuna denktir. (Bu anlamda büyük Öteki'nin gerçekten de varolduğunu düşünen tek bir özne vardır ki, o da kelimelere maddî etkililik atfeden psikotiktir.) Ezcümle 'büyük Öteki'nin varolmayışı' kati ve kesin bir şekilde inanç kavramıyla, simgesel güven, itimat, başkalarının söylediklerini 'itibari değer'leriyle kabullenebilme kavramıyla yakından ilişkilidir.

Marx Biraderler'in filmlerinden birinde yalan söylediği ortaya çıkan

[14] Temel tavırdaki bu kaymayı kabullenmede Kilise'nin dahi pek direniş göstermemiş olmasının bir göstergesi de Papa'nın Meryem'i eş-kurtarıcı mertebesine yüceltmesi için yapılan baskılardır. Papa'nın Katolik Kilisesi'ni o post-paternal üçüncü binyıla hazır kılmak için yapması gereken şey, biz günahkâr ölümlülerin ilahi merhamete mazhar olmalarının yegâne yolunun Meryem'e olan yakarışlarımızdan geçtiğine dair bir dogma ortaya koymasıdır – Meryem aracımızdır; eğer onu ikna eder ve gönlünü kazanırsak İsa'yla, yani oğluyla bizim lehimize konuşacaktır.

Groucho Marx öfkeyle cevap verir: 'Neye inanıyorsun, gözlerine mi yoksa söylediklerime mi?' Absürdlüğü alenen ortada olan bu mantık simgesel düzenin işleyiş şeklini kusursuz bir şekilde ortaya koyar: Simgesel düzende simgesel maske/konum, bu maskeyi takan veya bu konumu üstlenen bireyin direkt gerçekliğinden çok daha önemlidir. Bu işleyiş fetişistik inkârın yapısını içerir: 'Şeylerin tam da bana göründükleri gibi olduklarını (bu adamın namussuz bir bacaksızın teki olduğunu) pekâlâ biliyorum, ama yine de ona saygıyla davranıyorum, çünkü bir yargıcın cübbesini taşıyor, dolayısıyla o konuştuğunda aslında onun ağzından Yasa'nın kendisi konuşuyor.' Dolayısıyla bir anlamda kendi gözlerime değil, onun sözlerine inanırım – yani sözcülerinin gerçekliklerinden daha önemli olan bir Başka Uzam'a (saf simgesel otoritenin alanına) inanırım. Dolayısıyla o sinik gerçeliğe indirgeme jesti bu bağlamda yetersiz kalacaktır: Bir yargıç konuştuğunda onun sözlerinde (yani Yasa Kurumu'nun sözlerinde) yargıç olan kişinin direkt gerçekliğinden çok daha fazla hakikat vardır – eğer kendimizi gördüklerimizle sınırlarsak asıl noktayı ıskalamış oluruz. Bu paradoks tam da Lacan'ın *'les non-dupes errent'* derken hedeflediği şeydir: Simgesel yanılgıya/kurguya kapılmaktan kendilerini alıkoyan ve kendi gözlerine inanmaya devam edenler en fazla hatâ yapanlardır. 'Yalnızca gözlerine inanan' kiniğin ıskalamış olduğu şey simgesel kurgunun etkiliği, bu kurgunun gerçeklik deneyimimizi yapılandırış şeklidir.

Aynı uçurum komşularımızla girmiş olduğumuz en samimi ilişkilerimizde dahi işlemektedir: Onların da kötü koktuklarını, dışkı salgıladıklarını, vs. bilmiyormuşuz gibi davranırız – berabere yaşayışımızın temelinde minimal düzeyde kalan bir idealleştirme, bir tür fetişleştirici inkâr yatar. Peki acaba aynı inkârın, Anne Frank'ten Amerikan Komünistleri'ne dek Sovyetler Birliği'ne inancını koruyan figürlerde gördüğümüz o idealleştirici jestteki yüce güzelliği de açıklayabildiğini söyleyemez miyiz? Stalinist Komünizm'in ne kadar ürkütücü olduğunu pekâlâ biliyor olmamıza rağmen, yine de, Komünizm'e besledikleri inançta ve Sovyetler Birliği'ne verdikleri destekte dirayet gösteren MacCarthy cadı-avının kurbanlarına hayranlık duymadan edemeyiz. Buradaki mantık, günlüklerinde II. Dünya Savaşı'nda Yahudiler'e karşı işlenen tüm dehşet verici suçlara karşın insanlığın özünün en nihayetinde iyi olduğuna dair inancını ifadelendiren Anne Frank'ta gördüğümüzle aynıdır: İnsanın özünde iyi olduğuna ve Sovyet rejiminin hakikatteki insanî karakterine dair böylesi bir inancı yüce kılan, kendisiyle ona karşı mevcut delillerin o ezici çokluğu

arasındaki uçurumdur – yani, şeylerin fiilî durumunu aktif olarak *inkâr etme istencidir*. O en temel *meta-fizik* jest muhtemelen tam da burada yatar: Gerçek'i kabullenmeyi tüm aptalcalığı içinde reddetmekte, onu inkâr ederek ardındaki bir Başka Dünya aramakta.[15]

Paul-Laurent Assoun[16] Freud'un fetişizme dair makalesini okurken, cinsel ayrımın gözlerimin bana söylediklerıyle simgesel kurgu arasında açılan ve görüneni görünmeyenden ayıran uçuruma iki farklı şekilde yaklaşılıyor olmasından sorumlu olduğunu iddia eder. Küçük bir erkek, çıplak bir kız gördüğünde gözlerine inanmamayı (ve kızların kendisinden farklı olduklarını kabullenmemeyi) seçer; 'söz'e – yani, kızlarda da bir penis olduğunu düşünmesine sebep olan simgesel kurguya inanmaya devam eder, dolayısıyla da direkt olarak sahip olduğu algıyı inkâr eder, yüzeysel bir yanılgı olarak alır ve bu uçurumu açıklayabilecek olan hipotezler bulmaya başlar (kızların görünmeyecek kadar küçük bir penisleri vardır; onların penisleri sonradan çıkacaktır; kesilmiştir...) ezcümle çocuğun inkârı, onu 'kendiliğinden metafizikçi' olmaya yakınlaştırır, görünür olguların ardında kalan bir Başka Dünya'ya inanmaya iter. Kız ise tersine 'gözlerine inanır' ve 'o'na sahip olmadığını kabullenir, dolayısıyla onun önünde o meşum 'penis kıskançlığı'ndan ve onun yerini alacak şeyler (bebek, vs.) arayışından, simgesel düzene duyulan temel bir güvensizliğe (ya erkeğin fallik iktidarı sahte bir benzeşimden ibaret ise?) dek uzanan çok daha farklı bir seçenekler kümesi açılmış olur.

Felsefe tarihinde bu 'gözlerine değil, sözlerime inan' temasına dair üç büyük anekdot vardır: Hareket diye bir şeyin olmadığına dair o Eleatik tezi basitçe kısa bir yürüyüş yaparak reddeden, ancak sonra da kendisini alkışlayan öğrencisini gözlerine sözlü akıl yürütmeden daha fazla inandığı için döven Kinik Diyojen (Diyojen'in derdi deneyime, yani 'gözlerin söylediği'ne yapılan böylesi direkt bir göndermenin feksefede bir yeri olmadığıdır – felsefenin görevi akıl yürütme yoluyla gördüğümüzdeki hakikati veya hakikatten yoksunluğu ortaya çıkarmaktır); bir eşeğin ağzında kaç diş olduğunu tartışan ve aralarından genç birinin bir ahıra gidip say-

[15] Doğal olarak Hegel bu meta-fiziksel arayışı kendi kendine gönderme yapma seviyesine dek taşır: Ona göre 'duyu-ötesi *görünüş olarak görünüştür*' – yani, görünüşün ötesindeki Öbür Dünya aslında tam da bize *görünen* bir şeydir; fenomenal duyulur dünyanın ötesinde Başka Bir Dünya'nın varolduğu *görünüşüdür*.

[16] Bkz. Paul-Laurent Assoun, *La Voix et la Regard*, c. 1, Paris: Anthropos-Economica 1995, s. 64n.

mayı önermesi üzerine şok olan ortaçağ skolastik rahipleri; ve son olarak da dokuzuncu gezegenin keşfinin ardından bile Güneş'in etrafında sekiz gezegen olduğunda ısrar eden Hegel.

Dijital teknolojinin kusursuz bir şekilde düzenlenmiş sahte belge ve görüntüler yapılabilmesine imkân tanıdığı günümüz dünyasında 'Gözlerinin şaşkınlığına değil, sözlerime (akıl yürütmeme) inan!' emri her zaman olduğundan da daha önemlidir. 'Neye inanıyorsun, gözlerine mi yoksa sözlerime mi?' mantığı – yani, 'pekâlâ biliyorum ama yine de... [inanıyorum]' mantığı iki farklı şekide işleyebilir: *Simgesel* kurgu ve *imgesel* simulakr. Cübbesini giymiş yargıca dair o etkili simgesel kurgu bağlamında düşünürsek, 'bu adamın namussuz bir bacaksızın teki olduğunu pekâlâ biliyorum, ama yine de ona sanki onun ağzından büyük Öteki'nin kendisi konuşuyormuş gibi davranıyorum': Gözlerimin bana söylediğini inkâr ediyor ve simgesel kurguya inanmayı seçiyorum. Sanal gerçeklik simulakrında ise tam tersine 'gördüklerimin dijital makinelerce üretilmiş birer yanılgı olduklarını pekâlâ biliyorum, ama yine de bunlara gömülmeyi, onlara inanıyormuş gibi davranmayı kabulleniyorum' – burada (simgesel) bilgimin bana söylediği şeyleri inkâr ederek yalnızca gözlerine inanmayı seçiyorum.

Modern felsefe tarihinde bu 'Neye inanıyorsun, gözlerine mi yoksa sözlerime mi' mantığı en kuvetli ifadesini Malebranche'ın aranedenciliğinde bulmuştur: Aranedenciliğin (yegâne nedensel failin Tanrı'nın tâ kendisi olduğunu söyleyen) o en temel ilkesine dair anlamlı hiçbir kanıtın mevcut olmayışının ötesinde, bu ilke aynı zamanda anlamlandırılabilir nitelikteki tüm deneyimlere aykırıdır ve bizi, dışımızdaki nesnelerin duyularımızı direkt olarak etkilediklerine, zihnimizdeki duyumlara neden olduklarına inanmaya iter. Dolayısıyla Malebranche okurlarını gözlerine değil de onun sözlerine inanmaya davet ettiğinde asıl açıklaması gereken temel gizem şudur: *Neden* Tanrı dünyayı öyle bir şekilde yaratmıştır ki, biz ölümlü insanlar zorunlu olarak duyu nesnelerinin direkt olarak duyularımızı etkiliyor oldukları yanılgısına kapılırız? Onun önerdiği açıklama ahlâkîdir: Şeylerin gerçek halini direkt olarak algılayabilecek olsaydık o zaman hepimiz Tanrı'yı duyuların baskısından özgürleşerek edindiğimiz özgür irade ve akli içgörü yoluyla değil, kaçınılmaz bir şekilde ve içgüdüsel olarak severdik; yani ahlâkî edim için hiçbir yer kalmazdı – Düşüş'ün sonuçlarını silmek ve yitik İyilik'i yeniden elde etmek için verilen mücadelenin kalmazdı. Dolayısıyla Malebranche insanın epistemolojik sınırla-

rını (bilgisinin fenomenlerle sınırlı oluşunu ve şeylerin gerçek haline erişemiyor oluşunu) ahlâkî temellerle açıklayan o felsefî konumu kabahatlarıyla çizmiştir: Yalnızca böylesi bir epistemolojik sınırlamayla malul olan bir varlık ahlâkî bir varlık olabilir, yani ayartıya karşı verilen iç mücadelenin ve özgür kararın sonucu olarak İyilik'e ulaşabilir. Daha sonra Kant tarafından da benimsenilen bu tavır, o standart Platonik Bilgi ve İyilik denklemine tamamen terstir (kötülük cehâletimizin sonucudur, yani insan iyiyi bilip de kötü olmaya devam edemez, zira bildikçe iyi olmaya yaklaşırız): Belirli ve radikal bir cehâlet düzeyinde olmamız ahlâkî varlıklar oluşumuzun pozitif bir şartıdır.

Peki nedir o zaman simgesel etkililik? Hepimiz kendini buğday tanesi sanan deliye dair o eskimiş şakayı biliriz; en sonunda iyileştirildikten ve evine gönderildikten çok kısa bir süre sonra sonra hastaneye geri döner ve doktoruna panik içinde anlatmaya başlar: 'Yolda bir tavuk gördüm ve beni yiyeceğimden korktum!' Doktoru ona şaşkın bir şekilde 'İyi de sorun nedir? Şu ânda bir insan olduğunu ve bir tavuk tarafından yutulamayacağını pekâlâ biliyorsun!' deyince, şu cevabı verir: 'Tamam, *ben* bir buğday tanesi olmadığımı biliyorum, ama *ya tavuk?*'... *Ya* bir buğday tanesi olduğunuz *ya da* olmadığınız o gündelik olgusal gerçekliğin düzeyinde düşünecek olursak tamamen saçma sapan gözüken bu hikâye, 'buğday tanesi'nin yerine *simgesel* kimliğimizi oluşturan niteliklerden birini koyduğumuz zaman gayet anlamlı olacaktır. Bürokrasinin muhtelif derece ve rütbeleriyle uğraşırken de başımıza benzer şeyler gelmez mi? Örneğin yüksek dereceden bir memur talebimi kabul eder ve beni terfi ettirir, ancak ilgili kararnamenin işleme konulması ve bu terfinin gerektirdiklerini (maaş artışı, vs.) sunacak olan kademelere ulaşması zaman alacaktır – alt kademeden bir bürokratın kendisine vermiş olduğumuz kararnameye bir göz atarak umursamaz bir sesle 'Üzgünüm, bu karar hakkında henüz bir bilgi sahibi değilim, size yardımcı olmayacağım' dediğinde hissedeceğimiz düş kırıklığını hepimiz tahmin edebiliriz... Bu biraz da birisine şöyle demeye benzemez mi: 'Üzgünüm, bize göre siz hâlâ bir buğday tanesisiniz, henüz bir insan değilsiniz'? Ezcümle, bir kararın veya işlemin işlerleştiği, simgesel kurumun büyük Öteki'since kayda geçirildiği böyle gizemli bir ân vardır.

Bu ânın gizemli karakteri, en iyi Slovenya'daki bir seçim kampanyası sırasında gerçekleşen komik bir olayı anlatarak izah edilebilir: İktidardaki partinin bir üyesi, kendi seçmen bölgesindeyken, yanına yaşlıca bir

kadın yaklaşır ve ondan yardım ister. Evinin numarasının ona kötü şans getirdiğine tamamen kâni olmuştur (numara 13 değil 23'tür) – talihsizlikler, idarî bir yeniden yapılanma gereği bu yeni numarayı aldığından beri yakasını bırakmamıştır (eve hırsız girmiş, fırtınada çatı uçmuş, komşularla arası bozulmuştur) dolayısıyla adaydan belediye izniyle numarasını değiştirebilmesi için yardım istemektedir. Aday da kadına basit bir öneride bulunur: Neden bunu kendi başına yapmamıştır ki? Neden numara plakasını yeniden boyamamış veya yanına başka bir işaret ekleyerek değiştirmemiştir (23 yerine 23A veya 231 gibi)? Yaşlı kadın cevap verir: 'Oh, bunu birkaç hafta önce denedim; eski plakayı 23A yazılı başka bir plakayla değiştirdim ama *işe yaramadı* – kötü şansım hâlâ peşimde; onu kandıramazsınız, uygun şekliyle yapılmalı, yani ilgili devlet kurumunca.' Buradaki bu bir türlü kandırılamayan 'o' Lacancı büyük Öteki'dir, simgesel kurumdur.

Dolayısıyla simgesel etkililik tam da bu anlama gelir: Bir gerçeğin işler olabilmesi için ilgili kişilerin ona dair bilgi sahibi olmasının yeterli olamamasına sebep olan o minimum 'şeyleştirme'yi anlatır – eğer bu gerçeği dile getiriyor oluşumuzun performatif sonuçları vuku bulacaklarsa 'o'nun, yani simgesel kurumun da bu gerçeği biliyor olması, kayda geçirmesi gerekir. En nihayetinde buradaki 'o', mutlak büyük Öteki'nin Bizatihi Tanrı'nın bakışında vücuda gelmiş hali olarak görülebilir. O talihsiz yaşlı kadının durumunu direkt olarak doğum kontrolü uygulamayan ancak yalnızca yumurtlama dönemi dışında ilişkiye giren Katolik çiftlerde de görmekte değil miyiz? Bu şekilde kimi kandırdıklarını sanıyorlardır ki? Sanki Tanrı onların ruhlarını okuyamıyormuş ve sadece haz için ilişkiye girmek istediklerini bilemiyormuş gibi... Kilise, varoluş ile onun simgesele işlenişi/kaydedilişi arasındaki uçurum konusunda fazlasıyla hassastır: Henüz inananların cemaatine usulünce katılmış olmadıkları için, vaftiz olmadan ölen çocukların kutsanmış topraklara gömülmelerine izin verilmez. Dolayısıyla 'simgesel etkililik', simgesel kurumun Öteki'si beni 'Kime inanıyorsun, sözlerime mi yoksa gözlerine mi?' ikilemine maruz bıraktığında gözlerimin olgusal tanıklığını göz ardı ederek tereddütsüz bir şekilde Öteki'nin sözlerini tercih ettiğim noktayı anlatır.[17]

[17] Bu aynı zamanda gerçek aşkın da ölçüsüdür: Eşimi bir başkasıyla yatakta yakaladığımda bile, önceliği gözlerimle tanık olduğum bu ağır ama aptalca gerçeğin kendisinden önce onun sözlerine (masumiyet iddialarına) veririm...

Blockbuster kavramı pozitif varlığın düzeninin adlandırma düzeninde çiftlenişine, yani büyük Öteki'ye simgesel olarak işlenişine kusursuz bir örnek oluşturur. Önceleri bu terim çok para kazandıran filmleri anlatan direkt bir betimlemeyken, sonradan büyük bir halkla ilişkiler kampanyası ve yüksek miktarlarda gişe hasılatı beklentisiyle yapılan film projelerini anlatan bir kelime haline gelmiştir – ancak tabii böylesi bir filmin gişede başarısız olma ihtimali de vardır. Bu anlamda o iki *Postacı* söz konusu olduğunda, yani İtalyan *Il Postino* ile Kevin Costner'ın başarısızlığını karşılaştıracak olduğumuzda, Costner'ın *Postacı*'sını tutarlı bir şekilde *başarısız bir 'blockbuster'* olarak görebiliriz, ancak *Il Postino* ise *Postacı*'dan daha fazla para kazandırmış olmasına rağmen yine de bir *blockbuster* değildir. Bu aralık tabiî kimi garip sonuçlara yol açar. 1970'lerin Yugoslavya'sında çevirmenler dönemin Hollywood filmlerinde bol bol geçen vulgarca ifadeleri altyazılarda alenen *eksik-çeviriyorlardı* – örneğin ekrandaki karakter 'Götünü siksinler!' dediğinde altyazı olarak 'Şeytan götürsün seni!' gibi mutedil bir ifade geçiyordu. Geç 1980'lerde artık Yugoslavya'daki sansür tümüyle kalktığında ve Hollywood da (muhtemelen Reagan dönemindeki Ahlâkî Çoğunluk baskıları sonucunda) daha mutedilleşmişken çevirmenler de sanki sansür yıllarının acısını çıkarmak isterlercesine vulgar ifadeleri *aşırı-çevirmeye* başladılar – mesela ekrandaki karakter 'Cehenneme git!' dediğinde geçen altyazı artık 'Ananı boğazından becersinler!' veya benzer bir şey oluyordu...

Felsefî terimlerle söyleyecek olursak: Simgesel işleme Kendi-içindelik'in, bir şeyin fiiliyatta varolma şeklinin aslında biz gözlemciler için zaten en başından beri tam önümüzde durmakta olduğudur. İki müteveffa ünlü figür olan Prenses Diana ile Rahibe Teresa'yı ele alalım. Malûm klişeye göre Diana kendini hayır işlerine vermiş olduğu ânlarda dahi medyanın ilgisinin tadını çıkarıyor, özel hayatına dair o en ince detayların dahi medyatikleşerek yayılışını dikkatli bir şekilde manipüle ediyordu (örneğin, Morton biyografisinin gizlice hamiliğini yapmıştı); gerçek bir aziz olan Rahibe Teresa ise hayır işlerini medyanın odağına düşürmeksizin Kalküta'nın cehennemi andıran kenar mahallelerinde sessizce sürdüyordu... Bu karşıtlıktaki sorun, *hepimizin Rahibe Teresa'nın işlerini medyanın odağı dışında kalarak sessizce yürüttüğünü biliyor olmamızdır* – tam da bu değil midir zaten onu ünlü yapan şey; medya tarafından yapılmış olan ona dair bu imge sayesinde devlet başkanlarınca kabul edilmiş ve cenazesi devlet töreniyle kaldırılmıştır... Dolayısıyla yeni erkek arkada-

şıyla alışverişe çıkıp har vurup harman savuran Diana ile gri bir Kalküt hastanesinde ölümcül derecede hasta olan dilencilere yardım etmeye çalışan Rahibe Teresa arasındaki karşıtlığın kendisi *tam anlamıyla* medyatik bir karşıtlıktır.

Burada gerçeklik ile simgesel düzeyde kayda geçirilişi arasındaki uçurumun hayatî önemi vardır – simgesel kaydedişin olumsal bir şey olmasına sebep olan bir uçurumdur bu. Bu noktada ABD başkanını kana susamış bir katil olarak sunan o yeni trendden bahsetmek istiyorum (*Absolute Murder*, *Murder at 1600*): Bu trend yakın zamana dek fazlasıyla etkili olan bir yasağı hiçe sayar: Birkaç yıl öncesinde dahi böylesi bir film hayal edilemezdi. Tıpkı 1960'larda bir noktadan sonra artık hiç de soylu bir figür olması gerekmeyen TV dizisi detektifi gibi: Bir sakat da olabilir, bir gey de, bir kadın da... Yasağın artık bir işlevi olmadığının ansızın fark edilişinin hayatî bir önemi vardır: Başkan'ınız bir katil olabilir, ancak Başkanlık yine de karizmasını koruyacaktır... Ancak bu 'hep böyle olmuş olduğu' anlamına gelmez: Evet, kendi *içinde* böyleydi, ancak kendi *için* değildi. Eğer 1950'lerde *Absolute Power* gibi bir film yapılmış olsaydı ideolojik etkisi çok travmatik olurdu; simgesel yasaklamanın sistemindeki değişimin ardından Başkan'ın kişisel olarak dürüst olup olmadığının bir önemi kalmamıştır, sistem değişime çoktan ayak uydurmuştur bile...

Her sosyal kaymada bu hayatî simgesel değişimi aramalıyız: Hippi döneminde işadamları kot pantalon giyebiliyor, sakal bırakabiliyor ancak, yine de gözü dönmüş birer vurguncu olmaya da devam edebiliyorlardı. Bu değişim ânı, yeni şartlara uyum sağlamaya çalışan sistemin o aslen tahripkâr ânı kendi bünyesine eklemleyerek bütün kurallarını yeniden yapılandırdığı hayatî bir ândır. Dolayısıyla Hollywood'daki oto-sansürün temel aldığı Hayes Kodu'nun etkisizleşmesinin ardındaki temel hikâye budur – 1960'lardaki kısacık bir dönem içinde ansızın 'her şey mümkün hale gelmiştir', tabular neredeyse gün be gün birer birer yıkılmıştır (uyuşturuculara, cinsel ilişkiye, eşcinselliğe, ırk ayrımına aleni göndermelerden Komünistlerin sempatikçe tasvir edilişlerine dek birçok şey); ancak 'sistem' yine de sağ salim yerinde kalabilmiştir: Gerçekte neredeyse hiçbir şey değişmemiştir. Bu noktada kapitalizm, bu tür radikal safra atışlara uyum sağlamaktan âciz olan Komünizmden çok daha esnektir: Gorbaçov'un güçlendirmek için sınırlamalarını tedricen hafifletmeye çalıştığı sistem, tümüyle dağılıp gitmiştir.

Dolayısıyla büyük Öteki'nin düzlemi yalanın, samimiyetle yalan söylemenin düzlemidir. Mesela Bill Clinton ile Monica Lewinsky'yi ele alalım: Hepimiz bu ikisinin iddia edilen şeyi yapmış olduklarını biliyoruz (en azından böyle tahmin ediyoruz); yine de bu durum, büyük Öteki'nin bakışından gizlenebildiği ölçüde, hâlâ Clinton'u destekliyoruz... Dolayısıyla burada büyük Öteki'nin paradoksunu en saf haliyle görmüş oluyoruz. İnsanların çoğu ikisi arasında bir şeyler olduğuna, Clinton bunu reddettiğinde yalan söylemiş olduğuna inanıyorlar, ancak yine de onu desteklemeye devam ediyorlar. Clinton 'o kadın'la, yani Monica Lewinsky'yle cinsel ilişkisi olduğunu reddettiğinde yalan söylemiş (veya herkes bunu öyle varsaymış) olsa da *samimiyetle yalan söylemiştir*, içten gelen bir inançla, bir şekilde bu yalana inanarak, onu ciddiye alarak yalan söylemiştir – bu paradoks katiyetle ciddiye alınmalıdır, zira ideolojik bir ifadeyi verimli ve etkili kılan şeyin anahtar unsurunu sunar. Başka bir deyişle, Clinton'un yalanı büyük Öteki tarafından algılanmadığı/kaydedilmediği sürece, görünüşü (başkanlık 'onur'unu) korumak her şeye rağmen mümkün olduğu sürece, onun yalan söylediğini biliyor oluşumuz (veya öyle tahmin ediyor oluşumuz) insanların onunla özdeşleşmeleri için daha da derin bir sebep koyacaktır ortaya – kamuoyunun onun yalan söylediğini (Monica Lewinsky ile aralarında bir şeyler olduğunu) biliyor oluşu bırakın Clinton'ın popülerliğine darbe vurmayı, tam tersine onu daha da popüler kılmıştır. Şu nokta özellikle unutulmamalıdır: Lider'in karizması tam da onu küçültecek gibi duran nitelikleri (zayıflık işaretleri, paylaşılan 'insanlık') sayesinde daim olur. Buradaki gerilim, Hitler tarafından ustalıkla manipüle edilmiş ve en radikal noktasına dek taşınmıştır: Büyük kitleler önünde yaptığı konuşmalarda müteradiyen 'soğukkanlılığını yitirme' sahnesini oynamış, istekleri ânında yerine gelmediği için sıkılan şımarık bir çocuk gibi bağırıp çağırararak ve elini kolunu sallayarak histerikçe bir role girişmiştir – yine Lider'in tutkuyla dolu onuruna ters gibi gözüken bu nitelikler kitlelerin onunda özdeşleşebilmelerini sağlamışlardır.

Tüm bu paradokslar siberuzayın öznenin simgesel kimliğini etkileyiş şekline dayanırlar. Tavukla karşılaşan o zavallı delinin takınmış olduğu tavır 'Bir insan olduğumu pekâlâ biliyorum ama...(acaba büyük Öteki biliyor mu?)' diyen bir tavırdır – ezcümle, kimliğindeki değişikliğin henüz büyük Öteki'de kayda geçirilmemiş olduğuna ve büyük Öteki nezdinde hâlâ bir tavuk olduğuna inanmaktadır. Şimdi, gayet bildik bir örnek olan

utangaç ve çekingen bir adam hayal edelim ve de onun siberuzayda, rastgele cinsel ilişkilere giren bir kadın kimliğiyle sanal bir cemaate katıldığını varsayalım; onun duruşu tabii ki 'Utangaç ve ortalama bir erkek olduğumu pekâlâ biliyorum, niye kendimi bir ânlığına da olsa rastgele ilişkilere girebilen bir kadın olarak göstermeyeyim, neden gerçek hayatta yapamadığım şeyleri yapmayayım ki?' diyen bir duruştur – ama acaba her şey bu kadar basit ve açık mıdır? Ya bu adamın gerçek hayattaki kişiliği ikincil bir 'savunma-formasyonu' ise, yani önüne gelenle yatan bir kadın olmaktan oluşan ve yalnızca günlük hayallerinde veya anonim sanal cemaatin seks oyunlarında dışsallaşabilen o gerçek 'içsel Benlik'ini 'bastırmak' veya köşeye sıkıştırmak için bir maske takarcasına taşıdığı bir kimlik ise? *Seminer XI*'de Lacan o eski Çin paradoksunu anar; Tchuang-Tze kendisini bir kelebek olarak gördüğü rüyasından uyanır ve kendi kendine sorar: 'Şu ânda aslında rüyasında kendisini bir insan olarak gören bir kelebek olmadığımı nereden bilebilirim?' Peki, aynı şey bizim şu utangaç sanal cemaat üyesi için de geçerli değil midir? O da acaba aslında rüyasında kendisini çekingen bir erkek olarak gören ve önüne gelenle yatabilen bir kadın değil midir?

Burada katiyetle kapılmamamız gereken ayartı, aslında nihai ve sabit sosyo-simgesel kimliklere sahip olmadığımız, her biri kişiliğimizin sınırlı bir yanını yansıtan tutarsız bir Benlikler çoğulluğu içinde (bu 'kızılca-kıyamet' kargaşanın nihai tutarlığını garanti altına alacak birleştirici bir faktörden yoksun bir şekilde) aşağı yukarı özgür bir şekilde sürüklenip gittiğimiz sonucuna varan kolaycı 'post-modern' tavırdır. Büyük Öteki'ye dair Lacancı hipotez bu farklı sınırlı özdeşleşme kiplerinin simgesel statü düzleminde birbirlerine denk olmadıkları iddiasını içerir: Simgesel etkililiğin müdahil olduğu tek bir düzlem vardır, ki o da benim sosyo-simgesel konumumu belirleyen düzlemdir. Bu düzlem imgelemimin oyunları karşısında koyutlayabileceğim bir 'gerçeklik' düzeyi değildir – Lacan'ın söylemek istediği şey fantazmik kimliklerin çoğulluğunun ardında bir tür 'gerçek Benlik' çekirdeğinin yatmakta olduğu değildir; evet karşımızdaki şey simgesel bir kurgudur, ama kendi içsel doğasıyla uzaktan yakından herhangi bir âlâkası olmayan olumsal sebeplerden ötürü performatif bir gücü vardır – yani, sosyal düzeyde işlevseldir, parçası olduğum sosyo-simgesel gerçekliği yapılandırır. Büyük Öteki ile ilişkisinin kipi değiştiğinde aynı kişinin statüsü ('gerçek' nitelikleri dahi) bambaşka bir ışık altında gözükmeye başlar.

Dolayısıyla günümüzdeki sorun öznelerin kendine-özdeş Ego'nun o eski ve güzel günlerinde olduğundan daha fazla yayılmış/dağılmış olmaları değildir; 'büyük Öteki'nin artık hiçbir surette varolmayışı' kimliğimin/özdeşliğimin bir düzlemine performatif bir statü veren, hangi edimlerimin simgesel etkililiğe haiz olacağını belirleyen simgesel kurgunun artık işlemediği anlamına gelir. Bu kaymanın en harika örneği Hıristiyanlık'taki yeni trendlerdir. Gerçek Hıristiyanlık (İsa'nın Dirilişi'ne duyulan inanç) evrenselliğin taşıyıcısı olarak simgesel kurgunun sahip olduğu gücün en yüce dinî ifadesidir: 'gerçek' İsa'nın ölümü Kutsal Ruh'la, yani inananların oluşturduğu tinsel cemaatle 'yadsınarak-aşılır'. Hıristiyanlık'ın temelini oluşturan ve ilk olarak St Paul tarafından geliştirilen bu otantik çekirdek, günümüzde ateş altındadır: Tehlike o *New Age* gnostik/ikici (yanlış) okumanın kisvesi altında gelir – bu okuma Diriliş'i bireysel ruhun 'içsel' tinsel gelişimine dair bir metafora indirger. Burada yitirilmiş olan şey, tam da Hıristiyanlık'ın Hegelce de vurgulanmış olan o merkezî unsurudur: Eski Ahit'teki Günah'a karşılık olarak Ceza mantığından kopuş, İnayet'in geriye-bakışımlı olarak geçmiş günahlarımızı işlenmemiş kılan *mucizesine* duyulan inanç. İşte bu Yeni Ahit'in getirdiği 'iyi haber'dir: C*reatio ex nihilo* mucizesi, Yeni Bir Başlangıç, 'hiçbir şeye dayanmaksızın' yeni bir hayata başlamak artık mümkündür. (Tabii *creatio ex nihilo* yalnızca simgesel bir evren dahilinde, bir öncekini silen yeni bir simgesel kurgunun kuruluşu olarak söz konusu olabilir.) Buradaki o hayatî nokta, bu Yeni Başlangıç'ın yalnızca İlâhî İnayet vesilesiyle mümkün olmasıdır – itici güç *dıştan* gelmelidir; insanın kendi sınırlarını aşmak ve ruhunu bencilce maddî çıkarların ötesine yüceltmek için gösterdiği içsel çabaların sonucu değildir; bu anlamda düşünecek olursak, tümüyle Hıristiyanlık'a özgü bu Yeni Başlangıç teması 'ruhun temizlenişi'ne dair o Gnostik pagan sorunsalla katiyen uzlaşmayacaktır. Dolayısıyla resmî Paulcü dogmanın ardında yatan 'İsa'nın gizli öğretisi'ni yeniden açığa çıkarmak için gösterilen günümüzün tüm o pop-Gnostik *New Age* çabaları aslında tam da 'Olay-İsa'yı olmamış kılma ve/veya onu evvelindeki Gnostik mirasın devamına indirgeme çabalarıdır.

Hıristiyanlık'a dair bu Gnostik (yanlış) okumanın bir başka unsuru da popüler sözde-bilimin obsesif ilgisinin gittikçe artan bir şekilde sözde İsa'ya ait olduğu iddia edilen mezara ve/veya projeniye (İsa'nın Mary Magdalene ile olduğu iddia edilen evliliğinden gelen soyuna) yönelmesidir – güney Fransa'daki Rennes-le-Château bölgesine odaklanan *Kutsal*

Kan ve Kutsal Kase veya *Tanrının Mezarı* gibi çok satan kitaplar Kase mitini, Katarlar'ı, Tapınakçılar'ı, Masonlar'ı, vs. büyük ve tutarlı bir anlatı örgüsü altında birleştirirler: Bu tür anlatılar Kutsal Ruh'a (inananların tinsel cemaatine) dair *simgesel kurgunun* azalan gücünü İsa'nın ve/veya soyunun *vücutsal Gerçek*'i ile tamamlamaya, güçlendirmeye çabalarlar. Ve yine, İsa'nın vücudunu veya soyunu geride bırakmış olması, Hıristiyan-Pavluscu Diriliş anlatısını etkisizleştirmeye yarayacak bir şey olarak görülür: İsa'nın vücudu aslında diriltilmemiştir; 'İsa'nın asıl mesajı Diriliş vaadiyle yitirilmiştir'.[18] Bu 'asıl mesaj' iddia edildiği üzere 'yazılı söze tâbiyetten çok daha farklı olan o öz-belirlenim yolu'nu yüceltmekte yatar:[19] Kurtuluş dışarıdan gelen bir affediş jestiyle değil, ruhun içsel yolculuğuyla gelir; başka bir deyişle, 'Diriliş' ruhun kendi kendini saflaştırmak için çıktığı yolculukta içsel olarak yenilenişi, yeniden doğuşudur... Her ne kadar bu 'Gerçek'teki geri dönüş' anlatısının avukatları kendi buluşlarını, uzun zaman boyunca Kilise'nin kurumsallığınca bastırılmış olan heretik ve tahripkâr bir gizin açığa çıkarılışı olarak sunmaya çalışıyorlarsa da, bu iddiaya şu soruyla karşı çıkmak da pekâlâ mümkündür: Ya bu 'Giz'in açığa çıkarılışı aslında Hıristiyan öğretisinin o travmatik ve tahripkâr çekirdeğini, Diriliş'teki skandalı ve günahların geriye dönüşümlü olarak affını – yani o özgül Diriliş Olayı'nı etkisizleştirmeye, yok kılmaya yarıyorsa?

Bu tür tersine çevirişler günümüzde büyük Öteki'nin varolmayışının çok daha radikal bir boyuta geldiğine işaret ederler: Burada gittikçe altı oyulmakta olan şey, her tür şüpheci bilgiye karşın daim kalan simgesel *güvendir*. Büyük Öteki'nin varolmayışının aldığı bu yeni konumun en çok göze batan yanı, teknolojik gelişmeler yaşam-dünyamızı değiştirmeye başladıkça ortaya çıkan o 'sözde' etik ikilemleri çözüme kavuşturmak için kurulan 'komiteler'dir:[20] Yalnızca siberuzayda değil, ilâç ve biyo-genetikten cinsel ilişkinin kurallarına ve insan haklarına dek birçok farklı ve muhtelif alanda en temel etik ilişki biçimlerini belirleyecek temel kurallar yaratma ihtiyacıyla karşı karşıyayız, zira artık herhangi bir büyük Öte-

[18] Richard Andrews ve Paul Schellenberger, *The Tomb of God*, London: Warner Books 1997, s. 433.

[19] A.g.e., s. 428.

[20] Bkz. Jacques Alain Miller ve Eric Laurent 'L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique', *La Cause freudienne* 35 (1997), Paris, s. 7-20.

ki formundan, güvenli ve sorunsuz bir ahlâkî çıpa olarak işleyecek simgesel gönderme noktasından yoksunuz.

Tüm bu alanlarda *différend* kaçınılmazdır – yani eninde sonunda kendimizi griliklerin hâkim olduğu ve tekil bir evrensel kuralın işleyişiyle kaldırılamayacak bir sisle kaplı olan bir alanda buluruz. Burada kuantum fiziğindeki 'belirsizlik ilkesi'ne tekabül eden bir durumla karşı karşıyayızdır; söylenen bir sözün cinsel taciz içerip içermediğine veya ırkçı bir nefret kusup kusmadığına dair nihai bir karar vermemizi engelleyen yapısal bir zorluk vardır. Böylesi müphem bir durumla karşılaştığımızda, 'siyaseten doğru' bir radikal, şikâyet eden kurbana inanır (eğer kurban durumu böyle deneyimlediyse, o zaman bu bir tacizdir...) ancak inatçı ortodoks bir liberalse sanığa inanmaya eğilimlidir (eğer gerçekte böyle bir kastı yoksa sanık salıverilmelidir...). Buradaki asıl nokta bu karar-verilemezliğin yapısal ve kaçınılmaz olduğudur, zira anlama dair 'karar'ı büyük Öteki (hem kurbanın hem de saldırganın gömülü oldukları simgesel ağ) verir ve büyük Öteki de tanımı gereği açıktır; kimse ona hükmedemez ve etkilerini düzenleyemez.

Saldırganca ifadeleri 'siyaseten doğru' ifadelerle değiştirmedeki sorun da budur: 'kısa-görüşlü' ifadesinin yerine 'görme-engelli' ifadesini kullandığımızda bu yer değiştirmenin kendisinin, merhamet ve hayırseverlik kisvesinin altına gizlendikçe etkisi katlanan yeni hor görme yolları ve/veya ironik saldırganlık şekilleri yaratmayacağından hiçbir zaman emin olamayız. Bu 'siyasten doğru' stratejideki hatâ, konuştuğumuz dilin, etkilerinin (özellikle de iktidar ilişkileri içeren etkilerinin) bilinçli bir şekilde düzenlenişine gösterdiği direnişi hafife almasıdır. Dolayısıyla bu darboğazı aşmak için bir komite toplanır ve gayet de keyfi ve olumsal bir şekilde konuya dair kati kurallar belirler... İlâçlar ve biyo-genetikte (kabul edilebilir, hattâ arzu edilebilir bir deney hangi noktadan sonra kabullenilemeyecek bir manipülasyona dönüşür?), evrensel insan haklarının uygulanışında (kurbanın haklarının korunuşu hangi noktada sonra Batı değerlerinin dayatılışına dönüşür?), cinsel ahlâk ilkelerinde (en uygun ve ataerkillik içermeyen cinsel baştan çıkarma usülü nedir?) ve tabiî siberuzayda da aynı durum geçerlidir (sanal bir cemaatteki cinsel tacizin durumu ne olmalıdır? 'Sözcükler' ile 'yapılanlar' arasındaki ayrım nasıl belirlenecektir?). Bu komitelerin giriştikleri iş semptomal bir kısır döngüye kapılmıştır: Bir yandan kararlarını gelişmiş bilimsel bilgiye göndermelerle temellendirmeye çabalarlar (örneğin kürtaj meselesinde bu bilgi bize

fetusun bilinçten yoksun olduğunu ve acıyı deneyimlemediğini söyler; ölümcül bir hastalık söz konusu olduğunda da bu bilgi bize hangi noktadan ötanazinin yegâne anlamlı çözüm olacağını söyler, vs.); ancak öte yandan da o içsel bilimsel dürtüyü yönlendirecek ve ona dair bir sınırlama koyutlayacak bilim-dışı etik bir kriter bulmaya çalışırlar.

Anahtar nokta, bu yeni ve özgül kurallar yaratma ihtiyacını o standart *phronesis* ihtiyacıyla (evrensel normaların somut durumlara direkt olarak uygulanmasının imkânsız olduğuna, öncelikle özgül durumların evrensel norma kazandırmış olduğu 'bükülmeler'i göz önüne almak gerektiğine dair Aristotelesçi öngörüyle) karıştırmamak gerektiğidir. Önümüzdeki örnek bağlamında konuşacak olursak, elimizde evrensel olarak kabul edilen ve seçimlerimizin ufkunu oluşturan 'mukaddes' bir Metin (mesela Hıristiyan geleneğinde İncil) vardır, dolayısıyla yorumsamanın/tefsirin karşısındaki sorun geleneksel Metin'i her yeni durumda yeniden fiilileşirme, bugünün şartlarında nasıl olup da hâlâ 'bizimle konuştuğunu' ve de ne söylediğini keşfetmektir – günümüzde ise işte tam da bu evrensel olarak kabul edilmiş gönderme noktasından yoksunuz; önceden varsayılmış normların esamesinin dahi okunmadığı bu bağlamda, radikal bir şekilde açık ve süreğen olan bir tür simgesel (yeniden) müzakere ve (yeniden) icat sürecine kapılıp gitmiş haldeyiz. Hegel'in diliyle söyleyecek olursak, 'takip edilecek kurallar'dan bahsettiğimde daha en baştan kendim (ve diğerleri) üzerine bir takım kurallar dayatarak kendimi belirli bir duruma stratejik olarak adapte etmeye iten düşünümsel bir tavrı benimsemiş olurum – böylesi bir tavır benimsemenin sonucunda yitirmiş olduğum şey, tam da Hegel'in sosyal *Töz* dediği, varlığımın asıl Töz'ü olarak 'nesnel Tin' adını verdiği şeydir ve her ne kadar bireylerin mütemadi faaliyetleri sayesinde yaşıyor olsa da, bu bireylerin üzerinde büyüyüp geliştikleri temeli/tabanı oluşturur. Dolayısıyla siberuzayın etik yaratıcılık kapasitemiz için nasıl da devasa bir müdahale alanı açtığına ve sanal cemaat hayatının muhtelif alanlarına katılımın yeni kurallarını test etmek için nasıl da büyük bir fırsat oluşturduğuna dair coşkulu tasvirlere girişen sanal cemaat taraftarları karşısında her zaman bu (yeniden) yaratılmış kuralların aslında *temellendirici bir Yasa'nın/Yasak'ın yokluğundan doğan boşluğu doldurduklarını* akıldan çıkarmamamız gerekir. Oedipalliği aşmış narsist öznelerin etkileşim ve iletişimleri için temellendirici bir çerçeve işlevi görür. Sanki büyük Öteki'nin yokluğu günümüzde öznenin kendi sorumluluğunu aktarabileceği ve kendisine içinde bulunduğu darboğazı çözecek bir

formül sunmasını umduğu yedek 'ufak büyük Ötekiler' olarak 'etik komiteler'le doldurulmaya çalışılıyor gibidir.

Simgesel paternal otoritenin bu düşüşü ile babanın gerçek kişiliğini simgesel konumundan/işlevinden ayıran o bildik Oedipal ayrımdan (gerçek babanın kendi simgesel konumunu hakkını vermekten âciz bir sahtekâr olduğunun açığa çıkmasından) ayırt etmek gerekir. Gayet iyi bilindiği üzere histeriğin sorunu da bu noktada yatar: Onun evreninin temel figürü 'küçük düşmüş baba'dır – yani, gerçek babanın zayıflığına ve başarısızlığına dair işaretlerle takıntılıdır ve onu mütemadiyen simgesel konumunun hakkını verememekle suçlar – histeriğin isyanının ve paternal otoriteye karşı gelişinin ardında yenilenmiş bir paternal otorite için, 'gerçek bir baba' olabilecek ve simgesel işlevini hakkıyla vücuda getirebilecek bir baba için yapılmış gizli bir çağrı yatar. Ancak günümüzde babanın simgesel işlevi giderek düşüştedir – yani performatif etkililiğini yitirmektedir; bu yüzden de baba artık kişi için bir *Ego İdeali* olmaktan, simgesel otoritenin (pek de başarılı sayılamayan) taşıyıcısı olmaktan çıkmıştır ve artık kişinin kendi *ideal egosuna*, imgesel rakibine dönüşmüştür – bunun sonucu olarak da özneler hiçbir zaman 'büyümezler'; artık otuzlarına hattâ kırklarına geldiklerinde bile (psişik ekonomileri açısından) babalarıyla rekâbet içindeki 'olgunlaşmamış' yeni-yetmeler olarak kalan öznelerle karşı karşıyayızdır.[21]

Risk Toplumu ve Düşmanları

Günümüzde muhtelif 'etik komiteleri'nin mevcudiyetiyle vücuda gelen temel darboğaz, bu aralar gayet popüler olan 'risk toplumu' teorisinin de odağındadır.[22] Bu teorinin işaret ettiği risklerin paradigmatik örnekleri küresel ısınma, ozon tabakasındaki delik, deli dana hastalığı, enerji kayna-

[21] Paul Verhaeghe (bkz. basılmamış makalesi 'Baba İşlevinin Çöküşü ve Cinsiyet Rolleri Üzerindeki Etkisi') paternal simgesel otoritenin askıya alınışının başka ve ilginç bir boyutuna dikkat çeker: Simgesel otorite öznenin simgesel evrene girişini sağlayan bir 'nöbet atı' işlevi gördüğü sürece, günümüz dünyasının dilden, dili başka tür işaretlerle birleştiren farklı iletişim kiplerine 'gerileyiş'i de (yazının ikonlarla yer değiştirişini düşünün: Bilgisayarda artık emir yazmıyor, sadece gereken ikona tıklayarak işimizi görüyoruz) paternal otoritenin askıya alınışının bir göstergesi değil midir?

[22] Bkz. Ulrich Beck'in klasik eseri *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage 1992; ve Anthony Giddens'ın *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press 1990. Bu teorinin popüler bir eleştirisi için bkz. *The Politics of Risk Society*, der. Jane Franklin, Oxford: Polity Press 1998.

ğı olarak nükleer güç santrallarinin kullanımı, genetiğin tarıma uygulanışının öngörülemeyen sonuçları ve benzeri risklerdir. Bunların her biri, o sıklıkla kullanılan terimle söylersek, birer 'küçük ihtimal – büyük sonuç' durumunu örneklerler: Kimse risklerin ne kadar büyük olduğunu bilmez; küresel felâket ihtimali düşüktür – ancak gerçekleşirse de ölümcül olacaktır. Biyologlar yiyeceklerdeki kimyasal kullanımındaki artışın direkt olarak ekolojik bir felâkete yol açacağı için değil, bizi kısır bırakacağı ve insan ırkını yok edebileceği için uyarıyorlar – bu sonuç şu ânda pek de muhtemel gözükmüyor, ancak gerçekleşmesi felâketengiz sonuçlara yol açacaktır. Bir diğer hayatî unsur da bu yeni tehditlerin 'suni riskler' olmalarıdır: İnsanın doğaya ekonomik, teknolojik ve bilimsel müdahalelerinden kaynaklanırlar – bu müdahaleler doğal süreçleri öyle radikal bir ölçüde tahrip ederler ki, artık doğayı kendi dengesini bulması için kendi başına bırakarak sorumluluktan kaçmanın imkânı kalmamıştır. Bir tür *New Age* duyarlılığıyla bilime karşı dönmenin de bir anlamı yoktur, zira bu tehditler çoğu zaman bilimin teşhis koyucu âletleri olmaksızın görülemezler, belirlenemezler.

Ozon tabakasındaki delikten, gübre ve kimyasal katkıların kısırlığa yol açışına dek günümüzde karşılaştığımız tüm ekolojik tehdit tasavvurları tamamen bilimsel bilgiye (ekseriyetle de en gelişmiş türlerine) bağımlıdırlar. Her ne kadar 'ozon tabakasındaki delik'in etkileri hepimizce gözlemlenebilir seviyede olsalar da, söz konusu etkilerin bu 'delik'e referansla nedensel olarak açıklanışları bilimsel bir hipotezdir: Gökte gözlenebilir bir 'delik' filan yoktur. Dolayısıyla bu riskler öz-dönüşümsel bir döngü tarafından yaratılmışlardır – Dünya'ya düşen devasa bir göktaşı gibi dışsal riskler değildirler, bireylerin kendi hayatlarını kontrol altına almak ve üreticiliklerini arttırmak için gösterdikleri bilimsel ve teknolojik çabaların öngörülemeyen sonuçlarıdırlar. Bilimsel bir keşfin doğa üzerindeki hâkimiyetimizi arttırmak yerine yeni risk ve belirsizlikler yaratmasına sebep olan bu diyalektik tersine çevirmenin en iyi örneği, genetik biliminin bundan on veya yirmi yıl sonra insanların gen kalıtım özelliklerini tamamıyla belirleyebilecek olmakla kalmayıp genleri istenen sonuçlara ulaşabilmek (mesela kanser eğilimini yok etmek) amacıyla teknolojik olarak manipüle edebilecek oluşudur. Ne var ki, bu radikal öz-nesnelleşme (genetik formülün kisvesi altında gerçekte 'nesnel olarak ne olduğum' ile yüzyüze geldiğim bu durum) tam bir tahmin edilebilirlikle veya kesinlikle sonuçlanmak yerine, bu minvalde edinilecek bilgilerin ve bunların uy-

gulanışlarının ne gibi psiko-sosyal etkilerinin olacağına dair çok daha radikal belirsizlikler yaratacaktır. (Özgürlük ve sorumluluk kavramlarına ne olacak? Genlerle oynamanın ne gibi öngörülemeyen sonuçları olacak?)

Küçük ihtimalle büyük sonucun bu birleşmesi her iki aşırı uçtan uzak durmayı salık veren Aristotelesçi startejiyi imkânsız kılar: Sanki günümüzde korku tellâllığı (ekolojistler gibi kapıda bekleyen küresel felâket senaryoları betimlemek) ile her şeyi halının altına süpürmek (mevcut tehlikeleri yok saymak) arasında mutedil rasyonel bir konum almak imkânsız gibidir. Hafife alma stratejisi korku tellallığının en iyi ihtimalle bilimsel temeli olmayan sonuçlara varıyor olduğunu vurgulayabilir; korku tellalları ise söz konusu felâketi tümüyle tahmin etmek mümkün olduğunda zaten her şey için çok geç olacağına işaret etmekte gayet haklıdırlar. Sorun, felâketin varlığı ve etkisi hakkında hiçbir zaman nesnel bilimsel veya başka bir tür kesinliğe erişemeyecek olmamızdır: Mesele yalnızca tehdidi örtbas eden sömürücü şirketler veya hükümet görevlileri değildir – riskin büyüklüğünü katiyetle belirlemenin hiçbir yolu yoktur; ne bilim adamları ne de spekülatörler kesin bir cevap sunabilmektedirler; her gün bir önceki günün yaygın görüşünü değiştirecek yeni keşiflere boğuluyoruz. Ya yağ hücreleri gerçekten de kanseri önlüyorsa? Ya küresel ısınma doğal bir döngünün sonucuysa ve aslında atmosfere daha da fazla karbon dioksit pompalamamız gerekiyorsa?

Korku tellâllığının 'aşırılığı' ile o kararsız ve erteleyici 'Panik yapmayalım, henüz kati sonuçlar yok' tavrı arasında *a priori* olarak münasip ve mutedil olan bir ölçü yoktur. Meselâ küresel ısınmayı ele alacak olursak 'her iki aşırı uçtan da kaçınalım, umursamazca karbon dioksit yayılımının önüne geçmeye de çalışalım, sırayla birçok fabrikanın kapanmasını da engellemeye çaba gösterelim, yavaşça ilerleyelim' diyen bir tavır çok açık olarak anlamsız olacaktır.[23] Buradaki nüfuz edilemezlik 'karmaşıklıktan' değil dönüşlülükten kaynaklanır: Bu yeni anlaşılmaz ve donuk alacakaranlık (eylemlerimizin nihaî sonuçlarına dair o radikal belirsizlik) aşkın

[23] Tam da bu yüzden risk toplumunun yol açtığı kaygılar süper-egoya dair kaygılardır: Süper-egoyu tanımlayan en önemli özellik 'uygun ölçü' yoksunluğudur – onun emirlerine ya gereğince uymamaktayızdır, ya da gereğinden fazla uymaktayızdır; ne yaparsak yapalım sonuç hatalıdır ve biz her halükârda suçluyuzdur. Süper-ego ile ilgili sorun emirlerinin hiçbir zaman usulünce takip edebileceğimiz pozitif kurallara dönüştürülememeleridir: Emirler veren Öteki bizden bir şey istemektedir, ancak biz hiçbir zaman onun ne olduğunu bilebilecek bir konumda olamayız...

bir küresel gücün (Kader, Tarihsel Zorunluluk, Pazar) elindeki kuklalar oluşumuzdan değil, 'direksiyonda kimsenin olmamasından', *böyle bir gücün varolmayışından*, ipleri oynatan bir 'Öteki'nin Öteki'si'nin bulunmayışından kaynaklanır – bu alacakaranlık günümüz toplumunun tamamen 'dönüşlü/düşünümsel' oluşundan, üzerinde durarak dayanılacak bir Doğa'nın veya Gelenek'in artık varolmayışından, en derin itici güçlerimizin ve itkilerimizin (mesela cinsel eğilimlerimizin) dahi seçilecek bir şey oluşunun sonucudur. Bir çocuğun nasıl beslenip eğitileceği, cinsel ilişki için nasıl baştan çıkarmak gerektiği, nasıl rahatlayıp eğlenileceği – tüm bu alanlar giderek dönüşlülük/düşünümsellik tarafından 'kolonize' ediliyorlar, yani öğrenilecek ve bilâhare üzerinde karar alınacak şeyler olarak görülüyorlar. Dönüşlülüğün/düşünümselliğin en nihai örneği *küratörün* günümüz sanatında oynadığı rol değil midir? Onun rolü yalnızca seçmeyle sınırlı değildir – seçerek günümüzde sanatın ne *olduğunu* (yeniden) tanımlar. Başka bir deyişle, günümüz sanat sergilerinde dışkıdan ölü hayvanlara dek (geleneksel bakış açısıyla baktığımızda) sanatla hiçbir ilgisi olmayan nesneleri görüyoruz – peki neden bunun sanat olarak görülmesi gerekiyor? *Çünkü orada gördüklerimiz küratörün seçtikleridirler.* Bugün bir sergiyi ziyaret ettiğimizde direkt olarak sanat eserleriyle karşılaşmayız – orada asıl gözlediğimiz şey küratörün sanat tasavvurunun ne olduğudur; ezcümle, artık sanatçı üretici değil, küratördür, onun seçme edimidir.

Risk toplumunun temel darboğazı bilgi ile karar arasında, akıl zincirleri ile sorunu çözen edim arasında (Lacan'ın dilinde, S_2 ile S_1 arasında) açılan uçurumdur: Küresel sonucun ne olacağını 'gerçekten bilen' hiç kimse yoktur – pozitif bilgi düzleminde bakarsak durum tamamen 'kararverilemez'dir; ancak yine de *karar vermemiz gerekir*. Tabiî ki bu, aslında her zaman orada olan bir uçurumdur: Bir karar edimi kendisini bir tür akıl/sebep zincirinde temellendirdiğinde her zaman bu aklî sebepleri bilahare geriye dönüşümlü olarak kendi rengiyle 'renklendirir' – bu minvalde kendi inancının temelindeki sebeplerin sadece diğer inananlar için anlaşılabilir olduğunu gayet iyi bilen mümini düşünün yeter... Çağdaş risk toplumunda karşımıza gelen şeyse bundan çok daha radikaldir: Lacan'ın andığı o standart zorunlu seçimin, yani yalnızca doğru seçimi yaptıkça özgür olduğum, böylelikle de gerçekte bana dayatılan seçimi özgürce üstleniyormuş gibi gözükmemi sağlayan o boş jesti üstlenmekten baş-

ka bir çaremin olmadığı durumun tam tersidir.[24] Çağdaş risk toplumunda seçim gerçekten de 'özgür'dür, tam da bu yüzden daha da hayal kırıcı bir şey olarak deneyimlenir – kendimizi mütemadiyen tüm hayatlarımızı etkileyecek olan kararlar verme durumunda buluruz, ancak hiçbir zaman da güvenilir bir bilgi temelinde hareket edemeyiz.

Dolayısıyla Ulrich Beck'in 'ikinci Aydınlanma' dediği şey, eğer bu hayatî nokta bağlamında konuşacak olursak, 'ilk Aydınlanma'nın amacının tam tersidir: İlkinin amacı temel kararların 'irrasyonel' niteliklerinden arındırılacağı ve tümüyle rasyonel sebeplerde (şeylerin mevcut haline dair güvenilir bir içgörüde) temellendirileceği bir toplum yaratmaktı; 'ikinci Aydınlanma' ise her birimize Bilgi'de temellenmeksizin geleceğimizi belirleyecek hayatî kararlar alma yükünü dayatır – tüm o uzman hükümet, paneller ve etik komiteleri bu radikal açıklığı ve belirsizliği örtmek için vardırlar. Bu özgürce karar verme zorunluluğu (yine) özgürleştici bir şey olarak deneyimlenmekten çok, kaygı verici ve müstehcen bir kumar olarak, kader/takdir ağındaki belirliliğin ironik bir ters-yüz edilişi olarak deneyimlenir: İçinde bulunduğum duruma dair yeterli bilgi olmaksızın vermek zorunda kaldığım kararlardan sorumlu tutulurum. 'Risk toplumu'ndaki bir öznenin kullandığı karar verme özgürlüğü, kendi kaderini özgürce tayin edebilen bir öznenin özgürlüğü değil, sonuçlarından haberdar olmaksızın mütemadiyen kararlar almaya zorlanan bir öznenin kaygı verici özgürlüğüdür. Hayatî kararların demokratik olarak siyasallaştırılışlarının, ilgili bireylerin hepsinin katılımını sağlamanın bu kararların kalite ve katiyetini arttıracağına ve riskleri azaltacağına dair hiçbir garanti yoktur – bu noktada Katoliklerin Papa'nın yanılmayacağına inanacak kadar aptal olduğuna dair ateist liberal eleştirilere inançlı bir Katoliğin verece-

[24] Boş jest tam olarak nedir? Slovenya'da Başbakan ile Cumhurbaşkanı arasında bir gerilim vardır: Her ne kadar anayasa bu ikincisinin yetkilerini protokol işlevlerine indirgemişse de, o efektif bir güçle daha etkili olmak ister. Dolayısıyla Jacques Chirac'ın düzenlediği Avrupa liderleri toplantısındaki Sloven temsilcinin Başbakan olacağı belli olduktan sonra gazetecilere Cumhurbaşkanı'nın Jacques Chirac'a kendisinin zirvede bulunamayacağı için Başbakan'ın gideceğini bildiren bir mektup yazdığı söylenmişti... İşte bu, boş jest denen şeyin en saf halidir; her ne kadar Fransa'daki zirveye Slovenya'yı temsil etmek için Başbakan'ın gitmesi gerektiği belli olmuşsa da Cumhurbaşkanı sanki zirveye Başbakan'ın gidecek olması 'doğal' bir şey değilmiş de kendisinin gitmemeye karar vermesinin bir sonucuymuş ve Başbakan da onun yerin alıyormuş gibi davranmıştır. Bu, yenilgiyi zafere dönüştürmenin – her halükârda gideneyecek olmayı kendi özgür seçiminin bir sonucuna dönüştürmenin yolunu sunar.

ği cevabı hatırlayalım: 'En azından biz Katolikler *bir* ve *yalnızca* bir kişinin yanılmaz olduğuna inanıyoruz; demokrasi ise insanların çoğunluğunun, milyonlarca insanın yanılmaz olduğuna dair çok daha riskli bir tasavvura dayanmıyor mu?'

Bu minvalde, özne kendisini ne olduğunu dahi bilmediği bir şeyden dolayı (tabii eğer böyle bir şey varsa) suçlu hissettiği Kafkaesk bir durumda bulur: Beni ve sevdiğim herkesi tehlike altında bırakan bir geleceğin hayaleti tarafından kovalanıyorum, ancak ona dair hakikati yalnızca artık her şey için çok geç olduğunda öğrenebileceğim – tabiî eğer böyle bir öğrenme ânı gelecekse. Bu noktada, 'gözden yiten aracı' kavramının en kusursuz örneği olan ve Efendi'nin (bir olayı ona ad vererek, büyük Öteki'ye işleyerek kayda geçiren figürün) tam karşıtını oluşturan Forrest Gump'ı hatırlayalım: Gump bize bir kenarda masumca bekleyen bir seyirci olarak sunulur – gayet basitçe sadece olduğu gibi olarak ve ne yaptığından tümüyle habersiz bir şekilde tarihsel denebilecek önemde değişimlere yol açar. Futbol oynamak için Berlin'e gittiğinde ve istem dışı olarak topu duvarın öbür yanına attığında istemeksizin duvarın yıkılışına sebep olacak süreci başlatır; Washington'a gittiğinde kendisine Watergate'te bir oda verilir, gecenin ortasında bir takım sesler duyar, koridorun karşısındaki odada bir şeyler döndüğünden şüphelenerek otel korumalarını çağırır ve nihayetinde Nixon'ın düşüşüne yol açacak olan olaylar zincirini başlatır – acaba bu tam da 'risk toplumu' tasavvurunun savunucularının ortaya koymaya çalıştıkları durumu (nihaî etkileri tümüyle idrak yetilerimizin ötesinde kalan hareketler yapmak zorunda kaldığınız durumu) açıklayan kusursuz bir eğretileme değil midir?

Peki bu 'risk toplumu' tasavvuru ne anlamda büyük Öteki'nin varolmayışı anlamına gelir? En bariz unsur (Beck ve Giddens tarafından defaatle vurgulanmış olduğu üzere) günümüzde artık Doğa'nın ve Gelenek'in ötesinde kalan bir toplumda yaşıyor oluşumuzdur: Çevremizdeki dünyayla aktif bağlanımlarımızda artık her zaman ezeli bir temel ve kaynak olarak Doğa'ya güvenip yaslanamayız (zira kendi aktivitelerimizin doğadaki o durağan yeniden üretim döngüsünü bozma ihtimali her zaman mevcuttur) veya hayatlarımızı önceden belirleyen âdetlerin tözsel biçimi olarak Töz'e artık dayanamayız. Ancak buradaki kopuş çok daha radikaldir. Her ne kadar geleneksel bağların eriyişi, Marx'ın da ('katı olan her şey buharlaşıyor' temasıyla) çeşitli analizlerinde defaatle belirttiği üze-

re, temel nokta, on dokuzuncu yüzyıl kapitalist modernleşmesinin standart temasını oluşturmuşsa da, geleneksel biçimlerin bu adı sanı duyulmamış şekil ve derinlikteki eriyişinin beraberinde bireylerin kendi hayatlarını özgürce ve ortaklaşa bir şekilde yönettikleri bir toplum getirmekten ziyade, pazar ilişkileri kisvesi altında kendi anonim Kader biçimini üretir. Bir yanda pazar çok temel bir risk boyutu içerir: Tamamen tahmin ötesi bir şekilde işleyen, dürüst bir işçinin tüm çabalarını karşılıksız bırakabilirken beş para etmez bir spekülatörü de zengin edebilen tümüyle nüfuz edilemez bir mekanizmadır – spekülasyonun nihaî sonucunun ne olduğunu kimse bilemez. Ancak her ne kadar bu edimlerin öngörülemeyen istem-dışı sonuçları olabilirse de, aslında her şeyin (serbest-pazar ideolojisinin temel öncülünü oluşturan) pazarın o meşhur 'görünmez eli' tarafından yönlendirildiğine dair tasavvur hâlâ bâkidir: Her birimiz kendi tikel çıkarlarımızı izleriz – ancak bireysel edimler çoğulluğunun ve çatışan niyetlerin bu çatışması ve/veya etkileşimi sonucunda küresel bir refaha ulaşılır. 'Aklın hinliği'ne dair bu tasavvur bünyesinde, büyük Öteki hepimizin kendi edimleriye katıldığı o sosyal Töz suretinde, bir şekilde dengeyi yeniden kuran o gizemli hayaletsi fail olarak yaşamaya devam etmektedir.

Buradaki temel Marksist yaklaşım doğal olarak, bu büyük Öteki'nin, yabancılaşmış sosyal Töz'ün (Kader'in büründüğü modern biçim olarak o anonim pazar mekanizmasının) yadsmarak-aşılabileceği, ve sosyal hayatın da insanlığın 'kolektif zihninin' kontrolü altına alınabileceği düşüncesini içerir. Bu minvalde Marx, 'kolektif zihnin' düzenlediği öz-şeffaf bir toplumun kuruluşunu amaçlayan 'ilk modernleşme'nin sınırlamaları içinde kalmıştır; bu tasarının sapkın bir şekilde gerçekleştirilişini fiilen mevcut Sosyalizm'de bulmuş olmasına bu minvalde şaşmamak gerek – bireyin kaderinin (özellikle paranoyakça siyasal dalgalanma zamanlarında) tümüyle belirsiz olmasına rağmen, fiilen mevcut Sosyalizm, muhtemelen kapitalist modernleşmeye özgü belirsizliği askıya almak için girişilmiş olan en radikal çabadır. Reel Sosyalizm'in bu ('mutevazılık') çağrışma en iyi örnek Sırbistan'daki o ilk 'özgür' seçimlerde Slobodan Milosevic'in Sosyalist Parti'sinin seçim sloganı olsa gerektir: 'Bizimle, belirsizlik kalmayacak!' – her ne kadar hayat sefil ve boşsa da gelecek hakkında endişe edilecek hiçbir şey yoktur; herkesin mütevazı bir varoluşa sahip olacağı garantisi vardır; Parti her şeyi halledecektir – yani tüm ka-

rarlar Onlar tarafından alınacaktır. İnsanlar rejime duydukları tüm o nefrete rağmen, yine de yarı-bilinçli bir şekilde 'Onlar'a güveniyor, 'Onlar'a dayanıyor, birilerinin tüm kuralları/sınırlamaları bir arada tuttuğuna ve her şeyin icabına baktığına inanıyorlardı. Hattâ bu sorumluluğu Öteki'ye aktarma ihtimalinde sapkınca bir özgürleşme dahi vardır. Eva Hoffman komünizm sonrası dönemde gençliğinin memleketi Polonya'yı gezerken yazdığı raporda sosyalist muhitlerin (geniş caddelere bakan ve üzerlerinde ne bir poster, ne de bir neon ışığı görülen iç karartıcı beton binaların) o meşhur metruk griliğinin 1990'larda göze nasıl da farklı, o zamanlar olduğundan çok daha ezici ve kasvetli göründüğünü anlatır:

> Bu griliği biliyorum; burada büyürken içinde olduğum genel havanın ve ruh halinin bir parçası olduğu ve rahatlatıcı bir melankoliyle içimize dek işlediği için onu seviyordum bile. Peki neden şimdi çok daha viran ve metruk geliyor gözüme acaba? Sanırım artık ona farklı antenlerle, sistemin koruyucu filtresi olmaksızın bakıyorum da ondan – her şeyin meşruluğunu sağlayan, her şeyi açıklayan filtreler olmaksızın: Hattâ grilik için bile. Aslında tüm bu solukluk, matlık Onlar'ın başının altında çıkmıştı, yalnızca bir ekonomi meselesi değildi, kasıtlı bir püritanizm yatıyordu bunun arkasında... artık bu çevre neyse o: Önemi sıyrılıp atılmış bir çıplaklık.[25]

İşte bu fiilen mevcut Sosyalizm'deki yabancılaşmanın o sapkınca özgürleştirici boyutudur: Gerçeklik gerçekte 'bizim' (sıradan insanların) değildir, Onlar'ındır (Parti *nomenklatura*'sınındır); ondaki grilik Onlar'ın mütahakkim iktidarının tanığıdır, ancak paradoksal bir şekilde bu durum hayatı katlanılabilir kılmıştır; günlük sorunlar hakkında veya sabun ve tuvalet kağıdı gibi sıradan nesnelerin yokluğu hakkında şakalar yapılır – her ne kadar bu sorunların maddî sonuçlarından biz musdarip olsak da, bu şakalar Onlar'ın pahasına yapılırlar, onları muaf ve özgürleşmiş bir konumdan dillendiririz. Onlar'ın iktidarda olmadığı şu ânda ise birdenbire bu donukluğu benimsemek/üstlenmek zorunda hissederiz kendimizi: O artık Onlar'a değil bize aittir... Günümüzün 'post-modern' risk toplumunda gördüğümüz şey, her ne kadar kör olursa olsun bir şekilde dengenin kurulmasını sağlayan bir mekanizmayla işleyen o 'Görünmeyen El'in artık mevcut olmayışıdır; hesapların usulünce tutulduğu bir Öteki Sahne, tüm edimlerimizin gereğince (Hesap Günü'nün perspektifinden bakılarak) konumlandırılacağı ve her birinin hesaplarının tek tek sorulacağı kurgusal

---

[25] Eva Hoffman, *Exit into History*, London: Minerva 1993.

bir Başka Yer yoktur artık. Edimlerimizin nihayetinde neye varacağını biz öznelerin bilmiyor oluşunun ötesinde, etkileşimlerimizi belirleyen küresel bir mekanizma da mevcut değildir – o büyük Öteki'nin 'post-modern' yokluğu işte, tam da *bu* anlama gelir. Foucault, İktidar'ın kendini yeniden üretmek için kullandığı 'öznesiz stratejiler'den bahsediyordu – burada ise bunun tam da tersini görürüz: Edimlerinin öngörülemeyen sonuçlarına bağımlı özneler vardır, ancak onların etkileşimlerini tahakküm altına alıp düzenleyen küresel bir strateji yoktur. Geleneksel modernist paradigmaya takılıp kalmış olan bireyler ümitsizce meşru bir şekilde Bildiği Varsayılan Özne konumuna yükseltebilecekleri ve bir şekilde seçimlerimizi garantileyebilecek başka bir fail arayışı içerisindedirler: Etik komiteler, bilimsel cemaatin kendisi, hükümet otoritesi, hattâ paranoyağın büyük Öteki'si – komplo teorilerindeki o gizli ve görünmez Efendi.

Peki risk toplumu teorisinde yanlış olan nedir ki? Büyük Öteki'nin varolmadığını tümüyle kabullenerek tüm etik-siyasal sonuçlarını bundan çıkarsamaz mı? Sorun paradoksal bir şekilde bu teorinin aynı ânda hem çok hususi hem de çok genel olmasıdır: 'ikinci modernleşme'nin insan failliğine, sosyal organizasyona ve hattâ cinsel kimliğimizle ilişkilenişimizin en mahrem şekillerine dair o eski tasavvurları nasıl değişmeye zorladığını vurguluyor olmasına rağmen, yine de, henüz ortaya çıkmakta olan o yeni toplumsal mantığın öznelliğin temel statüsü üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu hafife alır; öte yandan riski ve suni belirsizliği çağdaş hayatın evrensel bir unsuru olarak tasavvur ettiği için bu risklerin somut sosyo-ekonomik temellerini örter. Benim iddiam, risk toplumu teorisyenlerinin ilk-dalga modernleşmenin çağdışı kalmış ifadeleri (rasyonel failin o nüfuz edilemeyen Bilinçdışı'nı açığa vurma çabası ve 'ortaklaşa zihin' tarafından kontrol edilen bir öz-şeffaf toplum tasavvuru) olarak gördükleri psikanalizin ve Marksizmin bu iki hususu eleştirel bir şekilde aydınlatmaya yardımcı olabileceğidir.

Risk Toplumunun Tedirginliği (*Unbehagen*)

Psikanaliz ne o eski geleneksel düzen ve bilgelik kiplerinin çözülüşüne (modern nevrozun sebebini bunlarda koyutlayarak ve bizi Yungçu bir şekilde o eski arkaik bilgelikteki köklerimizi bulmaya zorlayarak) ağıtlar yakan bir teoridir, ne de psişik hayatımızın en mahrem gizlerine nüfuz etmeyi ve hâkim olmayı öğreten o modern düşünümsel bilginin bir başka

versiyonudur – psikanalizin esas odağı, libidinal hayatı düzenleyen geleneksel yapıların çözünüşünün beklenmedik sonuçlarıdır. Paternal otoritenin ve sabit toplumsal veya cinsel rollerin gerileyişi neden o yaratıcı 'Benlik kaygısı'yla iştigâl eden ve kendi akıcı çoklu kimliklerini yeniden ve yeniden şekillendirdikleri o mütemadi sürecin keyfini süren bireylerle dolu Yepyeni Bir Dünya'nın ortaya çıkışına sebep olmak yerine yepyeni kaygı ve üzüntüler yaratmaktadır? Psikanalizin yapabileceği şey, risk toplumunun tedirginliğine odaklanmaktır: Öznelerin halen (sabit cinsiyet rolleri ve aile yapısı gibi) eski kişisel sorumluluk ve kimlik tasavvurlarına tutunuyor olmaları ile günümüzün o yeni akışkan, kaygan kimlik ve seçimler arasındaki gerilimin/aralığın bir sonucu olarak göz ardı edilemeyecek ve risk toplumunca üretilmiş olan o ürkütücü kaygılara odaklanabilir.

'Risk toplumu'nun gelişimi yalnızca Gelenek'i veya başka simgesel gönderme çerçevelerini değil, simgesel Kurum'un kendisini de (o çok daha temel anlamda, yani simgesel düzenin işleyişi anlamında) etkiler: Risk toplumunun gelişimiyle beraber o performatif güven ve bağlılık boyutu potansiyel olarak zayıflamıştır. Bu minvalde risk toplumu teorisyenlerindeki sorun bu değişimdeki o radikal boyutu göz ardı etmeleridir: Günümüz risk toplumunda dönüşlülüğün/düşünümselliğin evrenselleşmiş olduğuna, böylelikle de Doğa'nın veya Gelenek'in artık varolmadığına dair tüm o ısrarlarında, ikinci Aydınlanma'nın ilk dalga modernleşmenin yarattığı kesinlikleri bir kenara atışına dair anlatılarında, öznenin o en temel öznellik kipini el sürmeden bırakmış olurlar: Onların öznesi hâlâ modern öznedir – özgürce düşünüp akıl yürütebilir, kendi normlarını belirleyebilir, vs. Buradaki hatâ Oedipus kompleksinden kurtulmaya çalışan ancak bu kompleksin yarattığı temel öznellik biçimine (akıl yürütmede ve karar vermede özgür olan özneye) el sürmeden bırakan feministlerin düştükleri hatanın aynısıdır. Ezcümle, acaba ya bu yeni dünyayı eski standartlarla ölçmeye çalıştıkları için felâketengiz sonuçlara varanlar, aslında post-modern pesimistler değillerse; ya, tam tersine, simgesel Güven'in çözüldüğü günümüz şartlarında Aydınlanma'nın düşünümsel öznesinin anlaşılmaz bir şekilde hâlâ varlığını sürdürüyor olduğu inancına sorgusuz sualsiz bir şekilde inananlar, aslında, tam da risk toplumu teorisyenlerinin tâ kendileriyse?

Büyük Öteki'nin çözülüşü evrenselleşmiş düşünümselliğin direkt so-

nucudur: 'güven' gibi kavramlar her zaman simgesel Kurum'un minimal bir *düşünümsüzce* bir minimal kabullenişini içerir – güven en nihayetinde bir inanç sıçraması içerir. Birine güvendiğimde, ona güveniyor oluşumun sebebi bana ona güvenmemi söyleyen rasyonel sebeplerin varlığı değil, onu sözleriyle kabulleniyor oluşumdur. 'Sana güveniyorum, çünkü rasyonel bir düşünümün ardından sana güvenmeye karar verdim' ifadesi, 'Lehte ve aleyhte tüm sebepleri düşünüp tarttım ve babama itaat etmeye karar verdim' ifadesindeki gibi bir paradoks içerir. Bu temel Güven'in çözünüşüne işaret eden semptomatik örneklerden biri de Amerika'daki Hıristiyan dirilişi yanlısı 'Sözünü-Tutanlar' grubunun son zamanlardaki yükselişidir: Temel iddiaları erkeklerin çağdaş hayatın stresleriyle başa çıkmaktan âciz olan zayıf ve histerik kadın cinsi karşısında sorumluluk, karar yükü gibi görevleri üstlenerek kendi simgesel konumlarını yeniden benimsemeleri gerektiğidir. Buna karşı öne sürülmesi gereken şey, sadece bunun cinsel ayrımın o muhafazakâr ve ataerkilce işlenişi olduğu (zayıf histerik kadınlara karşı Söz'lerinin aralarındaki Bağ'ı oluşturması gereken erkekler, vs.) değil, tutulması gereken sözler üzerindeki bu aleni vurgunun aslında nasıl da histerik bir ekonominin bir parçası olduğudur – böyle alenen ve ritüelleşmiş şekilde ortaya konulması gereken bir güven kendi temellerini sarsar.

Küresel bir düzeye ulaşmış olan bu dönüşlüleşmenin/düşünümselleşmenin sonuçlarını bütünüyle göz önüne almaktaki risk toplumu teorisinin gözlemiş olduğu yetersizlik aileye yaklaşımında açıkça ortaya çıkar. Bu teori geleneksel aile yapısında ebeveynlerle çocuklar arasındaki ilişkinin aslında köleliğin Batılı toplumlardaki son kalıntısı olduğunu vurgulamakta gayet haklıdır: Toplumun genişçe bir kısmına (çocuklara) sorumluluk ve özerklik gibi nitelikler reddedilmiş ve (hayatlarını kontrol altında tutan, edimlerinden onlar adına sorumlu olan) ebeveynleri karşısında birer köle konumunda bırakılmışlardır. Beraberinde düşünüm/dönüşülülük unsurunu getiren modernleşmeyle beraber çocukların kendileri de seçme özgürlüğü olan bireyler olarak addedilmişlerdir (boşanma süreçlerinde ebeveynlerinden hangisiyle yaşayacağına dair kararı etkilemelerine izin verilmiştir; eğer insan haklarının ihlâl edildiğini düşünüyorlarsa ebeveynlerine karşı yasal işlem başlatabilirler, vs.) – ezcümle, ebeveynlik artık doğal-tözsel bir şey olmaktan çıkmış, bir anlamda siyasallaşmıştır; artık düşünümsel seçimle nitelenen alanlardan biridir sadece. Bununla bera-

ber aile ilişkilerinin bu şekilde düşünümselleştiği/dönüşlüleştiği ve bu sayede de özerk olmayan üyelerden oluşan ailenin o dolaysız-tözsel niteliğinin eridiği bu sürecin öbür yüzünde de *kamusal profesyonel hayatın kendisinin 'ailevileşmesi'* yatmaz mı? Aileye bir antidot olacağı düşünülen kurumlar artık aileye bağımlılığımızı ve olgunlaşmamışlığımızı bir şekilde uzatarak ailenin işlevsel vekiline dönüşüyorlar: Okullar –hattâ üniversiteler– giderek daha da fazla tedavi edici işlevler yükleniyorlar; şirketler yeni bir yuva sunuyorlar, vs. Eğitim ve bağımlılığın ardından olgunluğun ve sorumluluğun dünyasına girdiğim o standart durum bu anlamda iki kere baş aşağı çevirilmiştir: Bir çocuk olarak daha en baştan olgun ve sorumlu bir birey addedilirim; ancak aynı şekilde bu çocukluk da belirsiz ve sınırsız bir şekilde uzatılmıştır – yani artık hiçbir zaman 'büyümem' gerekmez, zira birer *ersatz* aile olarak aile işlevini yürüten tüm o kurumlar benim kendi Narsisistik çaba ve arzularım için şefkâtli birer ortam sunarlar...

Bu kaymanın tüm sonuçlarını kavrayabilmek için Hegel'in aile, sivil toplum (kendi düşünümsel özgürlüklerinin keyfini süren bireylerin etkileşimi) ve Devlet üçlemesine dönmek gerekir: Hegel'in kurgusu ailenin oluşturduğu özel alan ile sivil toplumun oluşturduğu kamusal alan arasındaki ayrıma dayanır – günümüzde ailenin siyasallaşmasıyla ve kamusal alanın bir parçası haline gelmesiyle artık gittikçe gözden kaybolan bir ayrımdır bu; öte yandan kamusal profesyonel hayatın kendisi 'ailevileşmekte', yani ona katılan özneler 'olgun' bireyler değil, koca bir ailenin üyeleridirler. Dolayısıyla buradaki sorun (birçok feministin hâlâ ısrarla savunduğu gibi) ataerkil otorite ve ona karşı yürütülen özgürleştirici mücadele değil, ataerkil simgesel otoritenin etkisizleşmesinden doğan yeni bağımlılık biçimleridir. Max Horkheimer, otorite ve aile hakkındaki çalışmasında, modern kapitalist toplumda paternal otoritenin tedricen çözünüşünün müphem sonuçlarına dikkati çeker: Modern çekirdek aile, otoriter kişiliğin temel birimini oluşturmaktan çok öte, aynı zamanda, kendi etik inançlarını temel alarak başat sosyal düzene karşı çıkabilen 'özerk' eleştirel özneyi yaratmış olan bir yapıdır, dolayısıyla paternal otoritenin direkt olarak çözünüşü aynı zamanda sosyologların konformist 'öteki-yönelimli' kişiliğin yükselişidir.[26] Günümüzün narsisistik kişiliğe geçiş şartların-

[26] Bkz. Max Horkheimer, 'Authority and the Family', *Critical Theory*, New York: Continuum 1995.

da bu süreç çok daha güçlü bir şekilde işler, hattâ yeni bir safhaya girmiştir.

Ataerkilliğin ölümcül bir şekilde zayıflatılmış olduğu, böylelikle öznenin kendisini her tür geleneksel sınırlamadan azade hissettiği, içselleştirilmiş bir simgesel Yasak'tan yoksun olduğu, hayatıyla yeni deneyler yapmaya ve kendi hayat tasarısını gerçekleştirmeye kendini vermiş olduğu o 'post-modern' kümeleşme bağlamında veya risk toplumu teorisyenlerinin ikinci modernitenin ve/veya ikinci Aydınlanma'nın bir karakteristiği olarak gördükleri düşünümsel modernleşme bağlamında düşünecek olursak (post-modernizme karşı olduklarına dair o ısrarlı tavırlarını bu bağlamda inkâr edilmiş olan bir yakınlığa bağlamak gerekir[27]) Doğa'nın ve/veya Gelenek'in sınırlamalarından kurtulmuş olan öznenin o yeni düşünümsel özgürlüğünün destek noktalarını oluşturan o inkâr edilmiş 'tutkulu bağlılıklar'a dair sorunu göz önüne getirmeliyiz: ya kamusal ('ataerkil') simgesel otoritenin çözünüşünün bedeli, daha da güçlü bir şekilde inkâr edilmiş olan bir tâbiyete 'tutkulu bağlılık' ile ödeniyorsa? Buna işaret eden bir fenomen olarak sado-mazo lezbiyen çiftlerin artışını alabiliriz – iki kadın arasındaki ilişki o kati ve haşin Efendi/Köle matrisini izler: Emirleri veren 'üst'tür, itaat eden ise 'ast'tır ve 'üst' olmak için de külfetli bir çıraklık evresinden geçmek gerekir. Her ne kadar bu 'ast/üst' ikiliğini direkt olarak 'mütecaviz (erkek) ile özdeşleşme' nin bir işareti

[27] Bu tabiî ki hiçbir şekilde post-modernizm teorisi ile ikinci modernite teorisi arasındaki ayrımın yalnızca isimde kaldığı, aynı fenomene verilmiş başka bir isim olduğu anlamına gelmez; burada karşımızda olan şey, daha çok, günümüzde etkili olan iki uzlaşmaz post-modernite tasavvurunun arasındaki çatlaktır: Bir yanda, post-modernitenin modernitenin mantığını nihayetine erdirdiği, tüm potansiyelini fiilen ortaya döktüğü düşüncesi vardır (Fredric Jameson'un versiyonu budur – post-modernite ye dair söylediği birçok şeyin ikinci modernite teorisiyle çakışıyor olmasına bu bağlamda hiç şaşmamak gerekir); öbür yanda ise, post-modernitenin yeni bir dolaysızlık şekli uğruna (o *New Age* bütüncül tavır veya 'post-Kartezyen paradigma'nın başka bir kipi uğruna) modernleşmenin o en temel unsurunu (rasyonel düşünümselliği) yadsıdığı düşüncesi vardır. Bu bağlamda küreselleşme hakkındaki tartışmaların modernleşme temasını muhtelif boyutlarıyla (küreselleşen düşünümselliği, kalan son geleneksel sosyal bağların da eriyor oluşunu...) tekrar odak altına getiriyor olması dikkate şayandır: Bu minvalde *'post-modernizm'in aslında yalnızca hızlandırılmış modernleşme süreciyle uzlaşmak için girişilen bir çaba olduğunu* giderek daha da iyi anlıyoruz. Ekonomik ve kültürel küreselleşmeden, en mahrem alanların dahi düşünümselleşmesine dek hayatın tüm sahalarında gördüğümüz o çalkantılı olaylar aslında hâlâ modernleşmenin asıl şokuyla başa çıkmayı öğrenmemiz gerektiğini göstermez mi?

olarak görmek yanlış olacaksa da, bunu ataerkil tahakküm ilişkilerinin parodik bir taklidi olarak görmek de bundan daha az yanlış olmayacaktır; burada söz konusu olan şey, özgürce seçilmiş olan ve derin bir libidinal tatmin sağlayan Efendi/Köle tarzı beraber-varoluşun paradoksudur.

Dolayısıyla o standart durum baş aşağı çevrilmiştir: Artık ne o kamusal hiyerarşi Düzen'i, baskı, aşırı düzenleme vardır, ne de bunların gizli özgürleştirici-ihlâl edimleriyle tahrip edilişi (örneğin o çalımlı Efendi'ye arkasından gizlice gülmek) vardır; tersine özgür ve eşit bireyler arasındaki kamusal sosyal ilişkiler vardır, ancak burada da kesince düzenlenmiş aşırı bir tahakküm/tâbiyet formuna duyulan o 'tutkulu sadakât' gizlice ihlâl etmekten doğan bir libidinal tatmin kaynağına dönüşmüş, o kamusal özgürlük ve eşitlik alanının müstehcen eklentisi haline gelmiştir. Gayet keskin ve kati bir şekilde kodlaştırılmış olan Efendi/Köle ilişkisi, tüm hayat biçimlerinin belirli bir hayat tarzının özgürce seçilişi gibi deneyimlendiği bir toplumdaki öznelerin 'dahili ihlâl' biçimidir. Bu paradoksal tersine çeviriş psikanalizin temel temasıdır: Psikanaliz keyfalmanızı yasaklayan haşin otoriter baba ile değil, keyfalmanızı emreden ve böylelikle de sizi çok daha etkil bir şekilde iktidarsız veya frijit kılabilen müstehcen baba ile uğraşır. Bilinçdışı Yasa'ya karşı gösterilen o gizli direniş değildir; Bilinçdışı yasaklayıcı Yasa'nın tâ kendisidir.

Dolayısıyla psikanalizin, hayatlarımızın küresel düşünümselleşmesine dair o risk toplumu *topos*'una (yer-mekân) verdiği cevap, Bilinçdışı denen düşünüm-öncesi bir tözün düşünümsel dolayıma her halükârda direneceği iddiası değil, risk toplumu teorisyenlerince göz ardı edilmiş olan başka bir düşünümsellik/dönüşlülük kipi üzerinde, Freudçu öznenin çekirdeğini oluşturan düşünümsellik/dönüşlülük üzerinde yapılan vurgudur. Bu düşünümsellik kendi kimliğini seçmekte ve yeniden şekillendirmekte özgür olan post-modern öznenin oyunsuluğunu bozar. Daha önce de görmüş olduğumuz üzere psikanalizdeki bu düşünümselliğin muhtelif çeşitleri vardır: Histeride arzuyu tatmin etmenin imkânsızlığı düşünümsel/dönüşlü bir şekilde tatminsizlik arzusuna, arzuyu tatminsiz bırakma arzusuna dönüşür; obsesif nevrozda ise, arzunun o 'baskıcı/bastırmacı' düzenlenişi düzenleme arzusuna dönüşür – baskıcı/bastırmacı düzenleme usullerinin tâ kendilerinin libidinal bir şekilde yeniden değerlendirildikleri ve birer libidinal tatmin kaynağı olarak işledikleri bu 'mazoşistik' düşünümsel dönüş iktidar mekanizmalarının nasıl işlediklerini anlatan bir anahtar sunar: Düzenleyici iktidar mekanizmaları sadece ve sade-

ce 'bastırmaya' çabaladıkları unsur tarafından gizliden gizliye daim kılınıyor oldukları sürece işleyebilirler.

Hayatlarımızdaki o evrenselleşmiş düşünümselliğin (ve dolayısıyla da büyük Öteki'deki gerileyişin, simgesel etkililiğin yitirilişinin) muhtemelen en iyi örneği birçok psikanalistin gayet yakından bildiği bir fenomendir: Psikanalitik *yorumlamanın* etkililiğindeki düşüş. Geleneksel psikanaliz Bilinçdışı'nı düşünüm-ötesi bir 'kara kıta', öznenin varlığının nüfuz edilemeyen ancak yorumlama sayesinde metanetle nüfuz edilmesi, düşünülmesi, dolaylanması gereken o 'merkezsizleşmiş' Töz'ü olarak gören tözselci bir tasavvura dayanıyordu. Günümüzde ise (rüyalardan histerik semptomlara) Bilinçdışı'nın tüm oluşumları masumiyetlerini açıkça kaybetmişlerdir: Tipik iyi eğitimli bir analizanın (analiz edilen kişinin) 'serbest çağrışımları' genellikle kendi rahatsızlıklarına dair psikanalitik bir açıklama getirme çabalarından oluşur, bu minvalde semptomların Yungçu, Kleincı, Lacancı... yorumları olduğunu söylemekte bir beis olmamasının ötesinde, aslen kendileri de Jungçu, Kleincı, Lacancı... olan (yani kendi gerçekliğinde içten içe bir tür psikanalitik teoriye yapılan göndermeler içeren) semptomlarla karşı karşıya olduğumuzu söylemek gerekir. Yorumlamanın küresel düzeydeki bu düşünümselleşmesinin (her şeyin yorum haline gelmesinin, Bilinçdışı'nın kendi kendisini yorumlamasının...) talihsiz sonucu analistin yorumunun doğal olarak performatif 'simgesel etkililiğini' yitirmesi ve semptomu kendi idiyotik *jouissance*'ı içinde dokunmadan bırakmasıdır. Başka bir deyişle psikanalitik tedavide olan şey, neo-Nazi bir dazlağın gösterdiği şiddetin sebeplerini açıklamaya zorlandığında birden sosyal hizmet görevlileri, sosyologlar veya sosyal psikologlar gibi konuşmaya başlayarak toplumsal konumlar arası geçişliliğin azalmasından, emniyetsizliğin artışından, paternal otoritenin gerileyişinden, çocukluğunda anne sevgisinden yoksun kaldığından bahsetmeye başlamasındaki (daha önce de anmış olduğumuz) paradoksta olanla aynıdır – sosyal varlığımızın tözü *olarak* büyük Öteki çözünmeye başladığında, uygulama ile ona dair içsel düşünüm arasındaki birlik de kaba bir şiddet ile ona dair iktidarsız ve etkisiz bir yorum arasında parçalanarak çözünür.

Yorumlamanın iktidarsızlığı, aynı zamanda risk toplumu teorisyenlerince yere göğe sığdırılamayan o evrenselleşmiş düşünümselliğin öbür yüzlerinden biridir: Düşünümsel gücümüz sadece ve sadece kuvvetini gözünden kaçmış olan minimal 'düşünüm-öncesi' tözsel bir destekten alı-

yor ve ona dayanıyorsa artabilir, bu minvalde bu gücün evrenselleşmesinin bedeli etkisizleşmesidir, yani düşünümsel yorumlamaya kapalı ve duyarsız olan 'irrasyonel' şiddetin o haşin Gerçek'inin paradoksal bir şekilde yeniden ortaya çıkışıdır. Trajik olan şey şudur ki, kendi yorumlayıcı müdahalelerinin etkisizliğine dair bu darboğazla karşı karşıya kaldıklarında, psikanalizi bırakarak biyo-kimyada veya fizik tedavide çare aramaya katiyetle karşı olan psikanalistler bile Gerçek'in o direkt yolunu tutmaya yönelirler: Bilinçdışı zaten kendi kendine dair bir yorum olduğu için psikanalistin tek yapabileceği şeyin *edim* olduğunu vurgularlar – dolayısıyla hastanın edimde bulunuşu (örneğin *actes manqués* üretişi) ve psikanalistin de hastanın edimlerini yorumlayışı yerine, hastanın yorumladığı ve analistin de onun yorum akışını bir edimle kesintiye uğrattığı (örneğin seansı ânsızın sona erdirdiği) bir durum vardır artık.[28]

Frankfurt Okulu'nun terimleriyle söylersek, ikinci modernite bağlamında karşı karşıya kaldığımız seçim, tekrar, Adorno/Horkheimer ikilisi ile Habermas arasındaki seçimdir. Habermas'ın Adorno ve Horkheimer'den kopuş noktası onların o temel Aydınlanma'nın *diyalektiği* tasavvurlarını reddedişinde yatar: Habermas'a göre totaliter siyasal rejimler veya modern hayattaki o sözde yabancılaşma, modernite tasarısının ve Aydınlanma'nın içsel diyalektiğince yaratılmamışlardır; tersine, onu gerçekleştirecek olan sürecin nihayetine erememiş olmasının sonucudurlar – modernitenin bitmemiş bir tasarı olarak kaldığına tanıklık ederler. Adorno ve Horkheimer ise tam tersine büyük bir tasarının gerçekleştirilmesinde

[28] Jacques-Alain Miller (internette okumaya açık olan) *La fin de l'interpretation*'da analisti o simgesel-öncesi *jouis-sense*'in, Joyce'un *Finnegans Wake*'indaki rizomatik akışı andıran o anlamsız mırıltıların düzlemine yerleştirerek bu darboğazı aşmaya çalışır. Joyce'un *düşünümsel* sanatçı figürünün en paradigmatik örneği olduğu düşünülecek olursa bu Joyce göndermesi özellikle kayda değerdir: Onun eserleri, özellikle de *Finnegans Wake*, kendi yorumlanışlarına dışsal değildirler, muhtemel yorumları da göz önüne alarak onlarla diyaloğa girer. Sanat eserinin yorumlanışı veya teorik olarak açıklanışı, nesnesini 'çerçeveleyen' bir çaba olduğu için bu Joyceçu diyalektiğin aslında çerçevenin de çerçevelenen içeriğe dahil oluşuna kusursuz bir örnek oluşturur: Eser hakkındaki teori eserin kendisinde içerilmiştir; eser bir anlamda kendisine dair muhtemel teorilere yönelik bir tür önleyici saldırı niteliğindedir. Dolayısıyla *Finnegans Wake*'te gördüğümüz şey, yorumun S_2'sinin (Bilgi zincirinin) kendisini yorumlanan gösterenin S_1'ine eklemesi (anlamını açığa çıkarması) değil, yorumlayıcı S_2'ye tâbi olmaya direnmekle kalmayan, hatta bir anlamda onu (ona dair yorumları) o çılgınca *jouis-sense* dansı içinde yutuveren devasa ve çokbiçimli bir S_1'dir... Peki acaba yegâne çözüm bu mudur? Acaba bu çözüm, yorumlamadaki sayıklamanın yerine simgesel-öncesi/söylem-öncesi Şey'in kâbusuna gömülmeyi getirerek, mevcut durumu 'kötü'den 'daha kötü'ye götürmez mi?

ortaya çıkan sorunlu fazlalığı tasarının hakikatinin ortaya çıktığı semptomal nokta olarak okuyan o eski Hegelci ve Marksist diyalektik prosedüre sadık kalırlar: Bir kavramın veya tasarının hakikatine ulaşmanın yegâne yolu bu tasarıda neyin yanlış gitmiş olabileceğine odaklanmaktır.

Siyasal İktisat bu, Aptal!

'Post-modern' kümelenmenin beraberinde gelen sosyo-ekonomik tahakküm ilişkiler bağlamında düşünürsek, Bill Gates'ın kamu üzerindeki imajı gerçekten yoruma değerdir;[29] asıl önemli olan olgusal katiyet ('acaba Gates gerçekten de böyle mi?') değil, belirli bir figürün fantazmik bir açıklığı doldurarak bir tür ikon olarak işlemeye başlamış olmasıdır – eğer söz konusu edilen nitelikler 'asıl' Gates ile bağdaşmıyorlarsa, altta yatan fantazmik yapıya işaret ediyor olduklarını daha da fazla anlarız. Ataerkil bir Baba-Efendi figürü olmayışının ötesinde, Gates kati ve sıkı bir bürokratik imparatorluğa hükmeden, sekreterler ve temsilcilerden oluşan bir orduyla sarılmış olarak o ulaşılmaz en üst katta yaşayan Büyük Birader de değildir. Daha çok bir tür *ufak birader* gibidir: Onun o sıradanlığı tam da bu sıradanlığın çağrıştırdığı şeyin tersine – simgesel bir unvan kisvesi altında kamuya alenileştirilemeyecek kadar ürkütücü bir canavarcalığa delalet eder. Burada en kesif şiddetle karşımıza dikiliveren şey aynı ânda *hem* tamamen bizim gibi olan, *hem de* fazlasıyla ürkütücü ve canavarca bir boyutun habercisi olan Çift'in darboğazıdır – bu durumu açıkça ortaya koyan şeylerden biri de Gates'i resimleyen kapak sayfalarının, çizimlerin, fotomontajların onu sunma şekilleridir: Gayet sıradan bir görüntüsü olan, ancak yüzündeki eğri büğrü şeytanca gülümsemeyle de bu sıradanlık imajının altında onu her ân parçalayabilecek gibi duran temsil ötesi bir canavarcalık boyutu yattığını hissettiren bir adam.[30] Bu anlamda istediğini başarmış olan eski bir şifre-kırıcı (olarak algılanıyor) olması bir ikon-olarak-Gates'in hayatî bir özelliğidir – buradaki 'şifre-kırıcı' kelime-

[29] Burada bu bölümde dile getirmiş olduğum düşüncelerin çoğunu borçlu olduğum Renata Salecl ile yapmış olduğum konuşmalara dayanıyorum; bkz. Renata Salecl, *(Per)Versions of Love and Hate*, London: Verso 1998.

[30] 1960'larda ve 1970'lerde üzerinde bikinili (veya normal bir şekilde giyinmiş) kız resimleri olan soft-porn kartpostallar satılıyordu; kartpostalı biraz çevirdiğinizde veya başka bir açıdan baktığınızda ise kızın elbisesi sihirli bir şekilde kayboluyor ve kızın çıplak vücudu görülebiliyordu – o hayırseverce görünüşü başka bir açıdan bakıldığında birden sinsi ve tehditkâr bir hale dönüşen Bill Gates için de aynı şey geçerli değil midir?

sini, bu kelimenin büyük bürokratik şirketlerin o kusursuz işleyişlerini aksatmak isteyenlere çağrıştırdığı tüm tahripkâr/marjinal/düzen-karşıtı anlamlarıyla düşünmeliyiz. Fantazmik düzlemde bakacak olursak, burada altta yatan tasavvur Gates'in aslen tahripkâr marjinal bir holigan olduğu ve yöneticilik koltuğunu devralarak kendini bu şekilde sunduğudur.

Bill Gates'te, Ufak Birader'de, hayatlarımızı tümüyle kontrol altına almak isteyen Şeytanî Deha ile ortalama çirkin adam figürü çakışmıştır. Eski James Bond filmlerinde bu Şeytanî Deha hâlâ aşırı ve garip bir şekilde veyahut da proto-Komünist Maoist bir gri üniforma giyen egzantrik bir figürdür – Gates'in durumunda ise artık bu gülünç bilmece imajlarına gerek kalmamıştır; Şeytanî Deha artık yan taraftaki komşumuz olan o sıradan adamın bilmediğimiz öbür yüzüdür. Başka bir deyişle Bill Gates ikonunda karşımıza gelen şey, doğaüstü güçlerle donanmasına rağmen günlük hayatında sıradan, şaşkın ve beceriksiz bir adam olan süper kahramana dair o malum (en temel örneğini sıradan hayatındaki beceriksiz gazeteci Süpermen'de bulan) temanın ters yüz edilmiş halidir: Burada bu tür bir yanılmışlıkla karakterize olan kötü adamdır.[31] Bill Gates'in sıradanlığı bu minvalde geleneksel ataerkil Efendi'nin aslında sıradan insanî niteliklerle malul olduğunu göstermekle aynı düzlemde değildir. Geleneksel Efendi'nin hiçbir zaman simgesel konumuna uygun olamayışı – her zaman kusurlu, bir tür başarısızlıkla veya zayıflıkla malul oluşu – onun simgesel otoritesine zarar vermemenin ötesinde, bu otoritenin desteği olarak işlemiş, simgesel otoritenin biçimsel işlevi ile bu konumu dolduran ampirik birey arasındaki o kurucu uçurumu işlevselleştirmiştir. Bu uçurumun tersine, Bill Gates'in sıradanlığı farklı bir otorite tasavvuruna, Gerçek'te işleyen müstehcen süper-ego tasavvuruna işaret eder.

Geceleri herkes uyuduktan sonra ortaya çıkan ve onların işlerini yapan (evi düzene sokan, yemekleri pişiren...) ve böylelikle de uyandıklarında insanlara işlerinin sihirli bir şekilde yapılmış olduklarını düşündürten (genellikle de şeytanî bir sihirbaz tarafından yönlendirilen) çalışkan cücelere dair eski bir Avrupa masalı vardır. Bu tema Richard Wagner'in (acımasız efendileri cüce Albreich'ın kontrolünde yeraltı mağaralarında çalışan Nibelunglar'ı anlatan) *Rhinegold*'undan Fritz Lang'ın (köleleşti-

[31] Aynı eğilimi Bryan Singer'ın o muhteşem filmi *Olağan Şüpheliler*'de (1995) her şeye kadir gizli Suç-Efendisi'nin aslında utangaç ve korkak Kevin Spacey karakteri oluşunda ayırmsanabilir.

rilmiş endüstri işçilerinin hâkim kapitalistlere servet üretmek için yerin derinliklerinde yaşadığı ve çalıştığı) *Metropolis*'ine dek süregelmiştir. 'Yeraltı' kölelerinin mütahakkim şeytanî Efendi tarafından manipüle edilişine dair bu matris bizi, Efendi'nin iki farklı kipi arasındaki ikiliğe geri götürür: Kamusal-simgesel Efendi ile aslında ipleri oynatmakta olan ve her işini gecenin karanlığında yapan gizli, Şeytanî Sihirbaz. ABD'yi yöneten iki Bill (Clinton ve Gates) bu ikiliğin en nihaî örneğini oluşturmazlar mı? Özne simgesel otoriteyle donandığı zaman kendisi aslında simgesel unvanına bir ekmiş gibi davranır – yani aslında onun aracılığıyla hareket eden büyük Öteki'dir, simgesel Kurum'dur: gayet sefil ve yoz bir insan olabilen, ancak robasını giydiği ve diğer rütbe işaretlerini taktığında sözlerinin Kanun'un sözleri haline geldiği yargıca dair yukarıdaki örneği hatırlayalım. Öte yandan (paradigmatik örneğini kamunun gözlerine görünmeksizin sosyal hayatın iplerini oynatmakta olan 'Yahudi'ye dair o anti-Semitik figürde bulan) o 'görünmez' Efendi ise kamusal otoritenin ürkütücü bir çifti/eşidir: yarı-görünür, hayaletsi bir kudretle, kendisini gölgede bırakarak hareket etmelidir.[32]

Dolayısıyla Bill Gates ikonundan çıkarsayacağımız sonuç şudur: Ataerkil simgesel otoritenin, Babanın-Adı'nın çözünüşü aynı zamanda *hem* akranımız, imgesel eşimiz olan, *hem de* (ilk özelliği sayesinde) fantazmik olarak Şeytanî Deha'dan oluşan başka bir boyutla donanmış olan yeni bir Efendi figürünün yükselişine yol açmıştır. Lacancı terimlerle söyleyecek olursak: Ego İdeali'nin, simgesel özdeşleşmenin (Efendi'nin imgesel bir ideale indirgenişinin) askıya alınışı zorunlu olarak onun o canavarca öbür yüzünün, hayatlarımızı kontrol eden o her şeye kadir Şeytanî Deha'ya dair süper-ego figürünün yükselişine yol açar. Bu figürde imgesel (benzeşim) ve (paranoyadaki) gerçek, simgesel etkililiğin askıya alınışı sayesinde çakışırlar.

Bir ikon olarak Bill Gates ile uğraşıyor olmaktaki ısrarımızın nedeni 'gerçek' Gates'i hepimizin üzerinde mutlak hâkimiyete erişmek için devasa komplolar kuran bir Şeytanî Deha konumuna yüceltmenin gizemleştirici bir hareket olmasıdır. Fetişleştirmenin Marksist diyalektiğinden çıkan temel dersi bu noktada her zaman olduğundan da fazla hatırda tutmalıyız: İnsanlar arası ilişkilerin 'şeyleşmesi' (fantazmagorik bir şekilde

[32] Bkz. Slavoj Žižek, "'I Hear You With My Eyes'; or, The Invisible Master", *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham, NC: Duke University Press 1996 içinde.

'şeyler arasındaki ilişkiler' biçimine bürünmesi) her zaman ters yöndeki bir süreç tarafından izlenir – gerçekte nesnel sosyal süreçlerden oluşan şeylerin sahte bir şekilde 'kişiselleşmesi' ('psikolojikleşmesi'). İlk nesil Frankfurt Okulu teorisyenleri 1930'larda (tam da küresel pazar ilişkilerinin tahakkümlerini bütünüyle uygulamaya başladıkları ve bireysel üreticilerin başarı veya başarısızlıklarını kendi kontrolünün tümüyle dışında kalan pazar döngülerine bağımlı kıldıkları dönemde) bir işadamının başarı veya başarısızlığını sahip olduğu gizemli bir *'je ne sia quoi'* ile açıklayan o karizmatik 'dahi işadamı' tasavvurunun 'kapitalizmin kendiliğinden ideolojisi' bünyesinde yeniden ortaya çıktığına işaret etmişlerdir.[33] Peki aynı şey hayatlarımıza hükmeden pazar ilişkilerindeki soyutlamanın uç noktalara geldiği günümüzde daha da geçerli değil midir? Kitap piyasası, nasıl başarılı olunacağı, ortağın veya rakibin nasıl aradan çıkarılacağı gibi konulara dair tavsiyeler veren rehber kitaplarla dolup taşıyor – ezcümle, başarımız kendi uygun 'tavrımıza' bağımlıymış gibidir.

Dolayısıyla Marx'ın meşhur formülünü bir anlamda ters yüz etmek isteyebiliriz: Çağdaş kapitalizmde *şeyler arasındaki nesnel pazar ilişkileri, insanlar arasındaki sözde-kişiselleşmiş ilişkilerin o fantazmagorik kisvesi altında görünürler*. Hayır, Bill Gates (iyi ya da kötü) dâhi filan değildir, yalnızca ânı kullanmayı iyi bilen bir fırsatçıdır ve bu haliyle de kapitalist sistemin çılgınlığının bir ürünüdür. Burada sorulacak soru 'Bill Gates bunu nasıl yaptı?' değildir – asıl soru şudur: 'Kapitalist sistemdeki sorun nedir, nasıl bir şekilde yapılanmıştır ki bir birey bu kadar dengesizce gücü tek başına kazanabilmiştir?' Dolayısıyla Bill Gates gibi fenomenler aynı zamanda kendi çözümlerine işaret ederler: Biçimsel olarak tek bir bireyin veya şirketin mülkünde görünen devasa bir küresel ağla uğraşıyor olduğumuzda, mülkiyetin artık kendi işleyişle pek de âlâkası kalmadığı (rekâbetin ortadan kalktığı; karın garanti altında olduğu), dolayısıyla da bu lüzumsuz kafayı keserek mevcut olan tüm ağı, işleyişine dokunmaksızın toplumsallaştırmanın mümkün olduğu vaki değil midir? Böylesi bir edim, zaten *de facto* birbirine ait olan şeyleri – bireylerin oluşturduğu kolektivitenin ve hepsinin kullanıyor olduğu küresel iletişim ağını – basitçe biraraya getiren ve dolayısıyla da onların sosyal hayatlarının tözünün oluşumuna yol açan saf biçimsel bir değişim olmaz mı?

[33] Adorno psikolojinin 'nesnesi' psike olan bir 'bilim' olarak ortaya çıkışının, ekonomik ve siyasal hayatta gayrı-şahsi ilişkilerin yaygınlaşmasıyla paralel olduğuna işaret etmişti.

Bu da bizi risk toplumu teorisine karşı aldığımız eleştirel mesafenin ikinci unsuruna, kapitalizme yaklaşım şekline getirir. Daha yakından bir incelemeyle baktığımızda, buradaki 'risk' kavramının, risklerin üretilmiş oldukları dar ve belirli bir alana – kapitalizm şartlarında bilim ve teknolojinin kontrolsüzce kullanımına işaret ettiğini görmez miyiz? Diğerlerinden biri olmaktan öte 'tek başına' riskin tâ kendisini oluşturan o paradigmatik örnek yeni bir bilimsel-teknolojik icâdın özel bir şirket tarafından gerekli aleni demokratik tartışma ve kontrol olmaksızın kullanıma geçirilişi, ancak sonra da bunun öngörülemeyen uzun-vadeli felâketengiz sonuçlara yol açışıdır. Peki bu risk, pazar/kâr mantığının özel şirketleri kendi yollarını izlemeye ve yaptıklarının çevre ve insan sağlığı üzerindeki etkilerini umursamaksızın bilimsel-teknolojik icâtları kullanmaya (veya üretimlerini arttırmaya) yöneltiyor olduğu gerçeğinde temellenmez mi?

Dolayısıyla (bizi Sol/Sağ, kapitalizm/sosyalizm, vs. gibi eski ideolojik ikilikleri bırakmaya zorlayan 'ikinci modernite' hakkında tüm o söylenenlere rağmen) çıkarsamamız gereken sonuç, kamusal siyasal kontrolün dışında kalan özel şirketlerin hayatlarımızı hattâ yaşama şansımızı etkileyen kararlar alabildikleri mevcut küresel durumda tek çözümün üretim sürecinin bir şekilde direkt olarak toplumsallaştırılmasından geçtiği değil midir? Toplumun elinde bulunan üretici kapasitenin nasıl geliştirileceği ve kullanılacağına dair temel yönelimi belirleyecek olan kararların bir şekilde, bu kararlardan etkilenen insanların oluşturduğu kolektivite tarafından alınacağı bir topluma dönüşmek gerekir. Risk toplumu teorisyenleri 'siyasallıktan arınmış' küresel pazarın hükmüne karşı gelebilmek için, hayatî kararları uzmanların ve planlamacıların elinden alarak bunları (aktif vatandaşlık, geniş kamu diyaloğu, vs. aracılığıyla) ilgili birey ve grupların ellerine bırakacak olan radikal bir *yeniden siyasallaşmaya* duyulan ihtiyacı gündeme getirirler – ancak günümüzde kendisini her geçen gün daha da fazla herkesçe kabullenilmiş 'nötr' Gerçek olarak sunan ve dolayısıyla da siyasallıktan iyice arınmış hale gelen pazar ilişkilerinin ve küresel kapitalizmin ardındaki anonim mantığın temellerini sorgulamaktan geri kalıyorlar.[34]

[34] Risk toplumunu savunanlar 'Sağ ve Sol ötesi' yeni bir dünyaya doğru evrildiğimizin önemli bir göstergesi olarak ekseriyetle (finansal spakülasyonun vücuda gelmiş halini oluşturan) George Soros'un sınırlanmamış bir pazarın Komünist totalitarizmden bile büyük bir tehdit oluşturduğunu ve sosyo-siyasal ölçütlerle sınırlandırılması gerektiğini düşünüyor olmasına işaret ederler – ne var ki, acaba bu içgörü yeterli midir? Bu durumu

Her ikisi de eski tip erkek işçi kimliğinin travmatik bir şekilde çözülüşünü anlatan iki yakın dönem İngiliz filmi bu siyasallıktan arınma darboğazına dair iki zıt versiyon sunarlar. *Brassed Off* filmi 'gerçek' siyasal mücadele (madencilerin teknolojik gelişme bahanesiyle ocakların kapatılışını engelleme mücadeleleri) ile madencilerin oluşturdukları cemaatin simgesel ifadesi (orkestra) arasındaki ilişkiye odaklanır. İlk bakışta bu iki unsur birbirlerine zıtmış gibi gelir: Ekonomik anlamda yaşam mücadelesi veren madencilere göre orkestralarının akciğer kanserinden ölmek üzere olan eski şefinin gösterdiği o 'Önemli olan müzik!' tavrı, sosyal tözünden edilmiş olan boş simgesel form üzerindeki ümitsiz ve fetişistçe bir ısrardan başka bir şey değildir. Ancak madenciler mücadeleyi kaybettiklerinde bu 'Müzik önemli' tavrı (ısrarla ulusal bir yarışmaya katılarak orada çalmak istemeleri) meydan okuyan bir simgesel jeste, siyasal mücadelelerine sadakatlerine ortaya koyan bir edime dönüşür – aralarından birinin de söylediği gibi, ümit kalmadığında geriye yalnızca takip edilmesi gereken ilkeler kalır... Ezcümle *edim* tam da düzeyler arası bu çaprazlamaya veya kısa devreye eriştiğimiz ânda gerçekleşir – dolayısıyla boş form üzerindeki ısrarımız ('ne olursa olsun çalmaya devam edeceğiz...') içeriğe (madencilerin hayat tarzlarını devam ettirebilmek için ocakların kapanışını engelleme mücadelesine) duyduğumuz sadakatin göstergesi olur. Madencilerin cemaati, yok olmaya mahkûm olan bir geleneğe aittir – ancak yine de bu noktada madencileri eski tip gerici erkeksi-şovenist işçi hayat tarzının temsilcileri oldukları gerekçesiyle suçlama tuzağına düşmemek gerekir: Burada görülen cemaat ilkesi, uğrunda hâlâ savaşmaya değer bir ilkedir ve katiyetle düşmana bırakılmaması gerekir...

İkinci örneğimiz olan *Anadan Doğma* –tıpkı *Ölü Ozanlar Derneği* veya *Şehir Işıkları* gibi– tüm anlatısal çizginin nihai çözüm ânına doğru aktığı filmlerdendir: Filmdeki bu son ân, beş işsiz erkeğin striptiz klübünde 'anadan doğma' göründükleri ândır. Son jestleri ('sonuna kadar giderek' hınca hınç dolu salona cinsel organlarını göstermeleri) her ne kadar *Brassed Off*'takine zıt olsa da en nihayetinde aynı şeye gelir: Kaybını kabullenilişi. *Anadan Doğma*'daki nihai jestteki kahramanlık, sosyal tözünden edilmiş simgesel formda herhalükârda ısrarcı olmak (orkestrada çalmaya

kutlamadan önce kendimize bunun tam da tersi bir durumu, yani bu 'Sağ ve Sol ötesi' siyasetin Sermaye'nin hükmüne hiçbir tehdit oluşturmadığını ispatlayıp ispatlamadığını sormamız gerekmez mi?

devam etmek) değil, tersine, erkek işçi-sınıfı etiği bakış açısıyla bakıldığında en nihai aşağılanma olarak görülecek şeyi kabullenmek, yani o sahte erkeksi onurdan vazgeçmektir. (Filmin başlarındaki o meşhur diyaloğu hatırlayalım: Kahramanlardan biri bir kadın ayakta işerken gördüğünde artık kaybetmiş olduklarını, onların –erkeklerin– zamanının artık bitmiş olduğunu anladığını söyler.) Onların darboğazının trajikomik boyutu, bu karnavalesk gösterinin (striptizin) o bildik yapılı striptiz dansçılarınca değil, açıkça hiç de güzel olmayan sıradan nazik ve utangaç orta-yaşlı erkeklerce yapılmasında yatar – onların *kahramanlıkları* fiziksel görünümlerinin söz konusu edimi yerine getirmeye elverişli olmadığını pekâlâ biliyor olmalarına rağmen onu yerine getirmeyi yine de kabullenmiş olmalarında yatar. Ortaya konan edimle onu ortaya koyanın uygunsuzluğu arasındaki uçurum, edime yüceliğini kazandırır – soyunma ediminden çıkarılan o bayağı eğlence, sahte gururdan feragât edilişi sayesinde tinsel bir deneyime dönüşür. (Aralarından en yaşlı olan ustabaşıları gösterinin hemen öncesinde yeni bir işe alındığını öğrenir, ancak yine de arkadaşlarına beslediği sadakat adına onlara katılmaya karar verir: Gösteri yalnızca o çok ihtiyaç duyulan parayı elde etme amacım taşımaz, ilkeseldir.)

Ancak yine de söz konusu edimlerin her iki halde de kaybedenlere ait olduğunu hatırda tutmak gerekir – *Brossed Off* ile *The Full Monty* kayıp ile yüzleşmenin iki farklı kipini sunarlar: Kayıp içeriğe sadakât adına boş simgesel formda ısrarcı olmak ('Ümit kalmadığında geriye yalnızca takip edilmesi gereken ilkeler kalır'); o sahte narsisist onurun son kalıntılarını da silerek, aslında yerine getirmek için grotesk bir şekilde yetersiz kaldığımız edimi yerine getirmek. Acı olan şudur ki, bugün bir anlamda bizim durumumuz tam da budur: Günümüzde kendi kendisini yıkacak olan güçleri proleterya kisvesi altında yine kapitalizmin kendisinin yaratacağına dair o Marksist tasavvurun yıkılışının ardından kapitalizmi eleştiren ve o sözde küreselleşme sürecinin bizi sürüklemekte olduğu ölümcül girdabı, öylesine incelikle betimleyen düşüncelerin hiçbiri kapitalizmden nasıl kurtulacağımıza dair iyi tanımlanmış bir tasavvura sahip değildirler. Ezcümle, o eski sınıf mücadelesi ve sosyalist devrim kavramlarına geri dönmeyi savunmuyorum: Küresel kapitalist sistemden gerçekten tahribata uğratmanın nasıl mümkün olacağı sorusu retorik bir soru değildir – belki de gerçekten de mümkün *değildir* veya en azından öngörülebilir bir gelecekte mümkün değildir.

Dolayısıyla iki temel tavır vardır: Günümüz Sol'u *ya* o bildik eski for-

müllere (ister devimci Komünizm'in olsun, isterse de refah devleti temelli reformist Sosyal Demokrasi'nin olsun) ritüelleştiren bir nostaljiyle sıkı sıkıya tutunur ve yeni post-modern topluma dair tüm söylenenleri kapitalizmin acı gerçeğini örten son moda abukluklar olarak görür, *ya da* küresel kapitalizmi 'kasabadaki yegâne oyun' olarak görür ve hem işçilere azami refah devleti uygulamaları vaadeder, hem de işverenlere (küresel kapitalist) oyunun kurallarına tümüyle saygı gösterileceği ve işçilerin 'irrasyonel' taleplerinin kati ve kesin bir şekilde engelleneceği sözünü verir. Dolayısıyla günümüz Sol siyasetinde ne yazık ki eski (Komünist veya Sosyal Demokrat) düşüncelere zamanları artık geçmiş olsa da gururla ve ilkesel sadakatle tutunan 'katı' o ortodoks tavır *ile* Yeni İşçi hareketinin solcu söylemin son kalıntılarından da kurtulmakta, soyunmakta 'anadan doğma' kalana dek giden 'radikal merkez' tavrı arasında bir seçim yapmaya zorlanmış gibiyiz... Fiilen Mevcut Sosyalizm'in çöküşünün temel kurbanı, paradoksal bir şekilde, içinde bulunduğumuz yüzyıl boyunca kendisinin en büyük tarihsel düşmanı olan reformist Sosyal Demokrasi'dir.

Günümüzün o siyaset-sonrası 'ideolojinin sonu' dünyasındaki temel yenilik ekonomi alanının radikal bir şekilde siyasallıktan arınmasıdır: Ekonominin işleyiş şekli (sosyal refah politikalarını azaltma gereği, vs.) şeylerin nesnel halini açıklayan basit bir içgörü olarak kabullenilir. Ancak ekonominin böylesine temel ve derin bir şekilde siyasallıktan arındırılışı kabullenildiği sürece faal vatandaşlık, sorumlu ve ortaklaşa kararlar aldıran kamusal tartışma, vs. hakkında söylenecek olan her şey dinî, cinsel, etnik ve benzeri hayat-tarzı farklılıklarına dair 'kültürel' meselelerle sınırlı olacak ve bizi etkileyen uzun vadeli kararların alındığı düzeye fiilen herhangi bir müdahalede bulunmayacaktır. Ezcümle, risk içeren uzun vadeli kararların ilgili herkesi içeren kamusal bir tartışma sonucunda alındığı bir topluma ulaşmanın yegâne yolu Sermaye'nin özgürlüğüne radikal bir sınırlama getirmekten ve üretim sürecini sosyal kontrole tâbi kılmaktan – *ekonominin* radikal bir şekilde *yeniden siyasallaştırılışından* geçer. Yani, eğer günümüzün siyaset-sonrası-siyasetindeki ('sosyal meselelerin idaresi'ndeki) sorun, asıl anlamıyla siyasal edimi giderek daha da imkânsız kılması ise, bu durum direkt olarak ekonominin siyasetten arınmasından, Sermaye'nin ve pazar mekanizmalarının basitçe sömürülecek olan nötr birer âlet/süreç olarak ortaklaşa bir şekilde kabullenilişinden kaynaklanır.

Artık günümüz siyaset-sonrası-siyasetinin neden evrenselliğin o tam

anlamıyla siyasal boyutuna erişemediğini anlayabiliriz: Bunun sebebi ekonomi alanına siyasallaşmayı menetmesidir. Küresel kapitalist pazar ilişkilerinin alanı, 'kimlik siyaseti'ni ve diğer post-modern siyasallaşma biçimlerini savunanların methiyeler düzdükleri sivil toplumun o sözde yeniden-siyasallaştırılışının Öteki Sahne'sidir: Açılıp saçılarak çoğalan ve tikel meselelere (gey hakları, ekoloji, etnik azınlıklar, vs.) odaklanan yeni siyaset biçimlerine dair tüm o söylenenlerde, akışkan ve kaygan kimlikler arası geçişlerden ve çoklu *ad hoc* koalisyonlar kuruluşundan oluşan tüm o mütemadi faaliyetlerde otantik olmayan, sahte bir şey varmış gibidir – tüm bunlar bir şeyler (hattâ *asıl önemli olan* şeyler) olduğu gibi kalsın, tahribata uğramasın diye durmaksızın konuşan ve konuşmadığında da çılgıncasına hareketli olan obsesif nevrotiği hatırlatır.[35] Dolayısıyla 'ikinci modernite'nin getirdiği yeni özgürlükleri ve sorumlulukları kutlamak yerine öncelikle bu küresel akışkanlık ve düşünümsellik bağlamında her şeye rağmen *aynı kalan* şeye, bu akışkanlığın motorunu oluşturan şeye odaklanmak çok daha hayatî bir öneme haizdir: Sermaye'nin engel tanımayan mantığına. Sermaye'nin o hayaletsi mevcudiyeti, tüm geleneksel simgesel büyük Öteki biçimleri çözüldüğünde dahi işlevselliğinden bir şey yitirmeyişinin ötesinde, aslında tam da bu çözülmenin müsebbibi olan büyük Öteki figürüdür: Özgürlüğünün dipsiz uçurumuyla yüzleşmekten (Gelenek'in veya Doğa'nın o yardımcı eli olmaksızın sorumluluk yükünü yüklenmekten) çok uzak günümüz öznesi, muhtemelen hiç olmadığı kadar, tüm hayatına ince ince bulaşmış olan engellenemeyen bir zorlanmaya yakalanmıştır.

Tarihin ironisi şu ki, eski Komünist Doğu Avrupa ülkelerinde bu der-

[35] 'Neden Sermaye mantığının ekonomik düzlemini sosyo-simgesel hayatın diğer alanlarına (siyasal süreçlere, kültürel üretime, etnik gerilimlere) öncelikli kılıyoruz? Bu öncelikli kılma jesti, sosyal hayatın o radikal çoğulluğunu göz ardı ettiği veya düzlemlerdeki çokluluğu mevcut etkinlik kiplerinden birine atfedilmiş hayatî bir role referansla tahayyül ettiği için özcü bir açıklama değil midir?' sorusuna verilecek cevap böylelikle gayet açıktır: Tabii ki bugün çoklu siyasallaşma biçimlerinin yayılışıyla karşı karşıyayız (o malum demokrasi ve sosyal adalet mücadelesinin yanında artık yeni feminist, eşcinsel, ekolojik, etnik azınlık, vs. faillerin mücadeleleri vardır); ancak bu çoğulluğun gelişiminin gerektirdiği uzam, kapitalizmin gelişiminin mevcut safhasına, yani ulus-devlet-sonrası küreselleşmeye ve 'mahremiyetin' veya tözsel dolaysızlık biçimlerinin son kalıntılarının da dönüşlü/düşünümsel bir şekilde sömürgeleşmesine dayanmaktadır. Mesela çağdaş feminizm, yakın zamanlarda ailenin ve cinsel hayatın pazar mantığınca sömürgeleştirilmesiyle ve özgür seçimler alanına ait şeyler olarak deneyimlenen işleriyle yakından ilişkilidir.

si ilk öğrenenler 'reforme' Komünistler olmuşlardır. Nasıl olmuş da 1990'ların ortalarında bunların çoğu özgür seçimlerle iktidara geri dönmüşlerdir? Bu dönüş söz konusu ülkelerin aslında kapitalizme geçmiş olduklarının nihai kanıtıdır. Başka bir deyişle, bugün eski Komünistler neyi temsil ederler? Yeni serpilen kapitalistlerle (bir zamanlar yöneticisi oldukları şirketleri 'özelleştiren' eski *nomenklatura* üyeleriyle) kurdukları öncelikli bağlantılar sayesinde öncelikle büyük Sermaye'nin partisidirler; dahası o kısa ancak gayet travmatik aktif siyasal sivil toplum deneyiminin izlerini silmek için hızlı bir ideolojisizleşmeyi, aktif sivil toplumdan pasif apolitik tüketimciliğe dönmeyi savunurlar – ki bunlar tam da çağdaş kapitalizmi tanımlayan iki temel unsurdur. Dolayısıyla muhalifler sosyalizmden kapitalizme geçişteki bir gözden yiten aracı rolünü üstlenmiş olduklarını şaşkınlıkla öğrenirler – aynı sınıf başka bir kisve altında iktidarına devam etmektedir. Dolayısıyla eski Komünistlerin iktidarı yeniden kazanmalarını, insanların kapitalizmden duydukları hayal kırıklığına ve eski sosyalist topluma duydukları özleme bağlamak yanlış olur – bir tür Hegelci 'yadsımanın yadsınışı' ile, sosyalizm yalnızca eski Komünistlerin iktidara gelişlerinden sonra nihai anlamda yadsınmış olur – yani siyasal analistlerin 'kapitalizmden duyulan hayal kırıklığı'olarak (yanlış) algıladıkları şey aslında 'normal' kapitalizmde hiçbir yeri olmayan o etiksiyasal coşkudan duyulan hayal kırıklığıdır.[36] Dolayısıyla bizim de o eski Marksist 'şeyleşme' eleştirisini yeniden ortaya koymamız gerekir: Günümüzde o sözde 'modası geçmiş' ideolojik tutku formlarına karşı siyasallıktan arınmış 'nesnel' ekonomik mantık *yegâne* baskın ideolojik formdur, zira ideoloji her zaman kendi kendine gönderme yapar – yani, kendisini her zaman 'ideolojik' olarak reddedilmiş ve kenara itilmiş olan bir Öteki karşısında aldığı mesafe üzerinden tanımlar.[37] Tam da bu yüzden *–siyasallıktan arındırılmış olan ekonomi post-modern siyasetin o inkâr edilmiş*

[36] Geriye dönüşümlü olarak baktığımızda, 'muhalefet' hareketinin sosyalizmin idelolojik çerçevesine ne kadar derin bir şekilde gömülü olduğunu, ütopist 'ahlâkçılığı' (toplumsal dayanışmayı, etik sorumluluğu, vb. va'zediyor oluşu) sayesinde sosyalizmin o inkâr edilmiş etik çekirdeğini oluşturduğunu fark ederiz: Belki de tarihçiler gelecekte 'muhalefet'in (tıpkı Peloponezya savaşının asıl tinsel sonucunun Thucydides'in bu savaş hakkında yazdığı kitap olduğunu söyleyen Hegel gibi) fiilen mevcut Sosyalizm'in asıl tinsel sonucu olduğunu yazacaklar...

[37] Bkz. Slavoj Žižek, 'Introduction', *Mapping Ideology*, London: Verso 1995 içinde.

'temel fantezi'sini oluşturduğu için– asıl siyasal *edim* zorunlu olarak ekonominin yeniden siyasallaştırılışını içermelidir: Verili bir durum dahilinde bir jest yalnızca ve yalnızca kendi temel fantazisini tahrip ederse ('katederse') bir *edim* olarak sayılır.

Blair'den Clinton'a dek günümüz ılımlı Sol'u bu siyasallıktan arınmayı tümüyle kabullendiği ölçüde garip bir rol değişimine tanık olmaktayız: Pazarın sınırsız hükmünü sorgulayan tek ciddî siyasal güç, popülist aşırı Sağ'dır (ABD'de Buchanan; Fransa'da Le Pen). *Wall Street* işsizlik oranındaki bir düşüşe olumsuz tepki verdiğinde Sermaye için iyi olanın halkın çoğunluğu için iyi olmadığını söyleyen tek kişi Buchanan olmuştur. Aşırı Sağ'ın, ılımlı Sağ'ın düşünüp de kamuya bildirmediklerini (ırkçılık, güçlü otoriteye ve 'Batılı değerler'in kültürel hegemonyasına duyulan ihtiyaç, vb.) alenen söylediğine dair o beylik düşüncenin tersine günümüz dünyasında artık aşırı Sağ'ın, ılımlı *Sol*'un içten içe düşünüp de alenen söylemediklerini (Sermaye'nin serbestliğini örselemek gereğini) açıkça dile getirdiği bir duruma doğru gidiyoruz.

Günümüzün aşırı sağcı milislerinin, 1960'ların aşırı militan solcu hiziplerinin karikatürize versiyonlarını andırdıklarını da unutmamak gerek: her iki halde de radikal kurumsallık karşıtı bir mantıkla yüzyüzeyizdir – yani, nihaî düşman grubun hayatta kalışını tehdit altında bırakan baskıcı Devlet aygıtıdır (FBI, Ordu, yargı sistemi...) ve grup da bu baskıyı karşılayabilmek için sıkı disiplin altındaki bir bölük gibi organize olmuştur. Bunun tam karşılığı, küreselleşmenin saldırısına karşı sosyal hakları ve refahı garanti altına almış ve güçlü bir 'sosyal devlet' olarak birleşmiş bir Avrupa idealini savunan Pierre Bourdieu gibi bir Solcudur: Radikal bir solcuyu Sermaye'nin (Marx tarafından coşkuyla kutsanan) o tahripkâr küresel gücüne karşı bariyerler yükseltirken gördüğümüzde ironiden kaçınmak pek de mümkün olmasa gerek. Dolayısıyla günümüzde roller artık değişmiş gibidir: Solcular, sosyal ve sivil özgürlüklerin kalan son garantisi olarak güçlü bir Devlet'i savunurlarken, Sağcılar Devlet ve aygıtlarını en temel terörizm makinesi olarak şeytanlaştırıyorlar.

Doğal olarak önceleri siyasallık-dışı olarak görülen alanların (feminizm, gey/lezbiyen siyaseti, ekoloji, etnik ve diğer azınlık meselelerinin) post-modernizm tarafından siyasallaştırılışının bıraktığı o devasa özgürleştirici etkiyi tümüyle benimsemek gerekir: Bu meselelerin içsel olarak siyasal addedilişlerinin ötesinde yeni siyasal özneleşme formlarına da yol aç-

nuş olmaları tüm siyasal ve kültürel iklimi değiştirmiştir. Dolayısıyla burada söylenmek istenen şey bu devasa gelişmeyi bir tür ekonomik özcülüğe geri dönmek adına hafife almak gerektiği değildir; asıl söylenmek istenen şey, ekonominin siyasallıktan arındırılışının, post-modern siyasallaşma biçimlerinin temelinde yatan (feminist, ekolojik...) taleplerin gerçekleştirilmesinin önündeki en temel engelin, yani popülist Yeni Sağ'ın ve onun o Ahlâkî Çoğunluk ideolosinin yükselişine yol açtığıdır. Ezcümle, post-modern siyasallaşma biçimlerinin ortaya koyduğu meselelere hasar vermek için değil, tam da feminist, ekolojik, vs. taleplerin daha etkili bir şekilde gerçekleştirilişinin gerektirdiği şartları yaratmak için 'ekonominin önceliğine dönüş'ü savunuyorum.

Ekonominin bir şekilde siyasallaştırılışının zorunlu olduğuna dair bir başka gösterge de monopolistik gücün Rupert Murdoch veya Bill Gates gibi tek bir bireyin veya şirketin elleri altında toplanma ihtimalidir. Eğer gelecek onyıl iletişimsel medyadaki çoğulluğun interaktif bilgisayar, TV, telefon, videofon, video ve CD çalar işlevlerinin tek bir aygıtta birleşimini getirir ve Microsoft da bu yeni evrensel medyumun yarı-monopolistik sahibi haline gelir, yalnızca onda kullanılan dili değil, onun uygulanış şartlarını da kontrol eder bir hale gelirse, tek bir failin kamu kontrolünden bağımsız bir şekilde hayatlarımızın temel iletişimsel yapısını tahakküm altına aldığı ve dolayısıyla da her hükümetten daha güçlü olduğu absürd bir duruma doğru yaklaşmaya başlarız. Bu tabiî ki bir dizi paranoyakça senaryo açar: Kullanacağımız dijital dil, yine de insan yapımı olacağı, programcılarca yapılacağı için, sahibi olan şirketin onun içine gizli bir program içeriği yerleştirerek bizi kontrol edebileceğini veya şirketin yayacağı bir virüsle tüm iletişimimizin durabileceğini düşünmek pekâlâ mümkün değil midir? Biyogenetik şirketleri patentlemiş oldukları bizim kendi genlerimiz üzerinde mülkiyet iddia ederlerken yine benzer bir paradoks yaratırlar: Bedenimizin en iç taraflarına sahip olarak bizim haberimiz dahi olmadan üzerimizde mülkiyet hakkı elde etmiş olurlar.

Karşımızdaki gelecek, hem kullandığımız iletişimsel ağın, hem de vücudumuzun yapıtaşlarını oluşturan genetik dilin şirketler (hattâ tek bir şirket) tarafından kamu denetimi olmaksızın mülk edinilip kontrol edildiği bir gelecektir. Tekrar, aynı şekilde, bu geleceğin absürdlüğü – iletişimimizin ve çoğalışımızın kamusal temelinin, sosyal varlığımızın temel ağının özel kontrolü – yegâne çözüm olarak bir tür toplumsallaşmayı dayatmaz mı? Başka bir deyişle, acaba o sözde enformasyon devriminin ka-

pitalizm üzerindeki etkisi, 'gelişimlerinin belirli bir aşamasında toplumun maddî üretici güçleri mevcut üretim ilişkileriyle veya – aym şeyi yasal ifadesiyle söylersek – o âna dek bünyesinde işliyor oldukları mülkiyet ilişkileriyle çelişmeye başlarlar' diyen o eski Marksist tezin en nihaî örneği değil midir?[38] Anmış olduğumuz bu iki fenomen (özel şirketlerce verilmiş kararların öngörülemeyen küresel sonuçları; bir kişinin genomunun veya bireylerin kullanıdığı iletişim ağının 'sahibi olma'daki absürdlük) ve de (bilimsel) *bilginin* sahibi olma tasavvurunun (bilginin kendi doğası gereği yayılışından bağımsız olması, dağılarak veya kullanılarak değer kaybetmemesi yüzünden) getirdiği antagonizma, günümüz kapitalizminin neden *enformasyon alanında o bildik kıtlık ekonomisini daim kılmaya* ve yaratmış olduğu şeytanı (dijital enformasyonun serbestçe kopyalanışını *engelleyecek* yeni yöntemler üreterek) özel mülkiyet ve pazar ilişkilerinin genel çerçevesi içinde tutmaya çabaladığını anlatmıyorlar mı? Ezcümle, enformasyonel 'küresel köy'e dair bu gelecek tasavvuru aslında (en azından dijital enformasyon alanında) doğası gereği kıtlık mantığına dayanan pazar ilişkilerinin sonu anlamına gelmiyor mu?

Sosyalizmin düşüşünün ardından Batı kapitalizminin en temel korkusu başka bir ulusal veya etnik grubun Batı'yı kendi alanında yenmesi ve kapitalizmin üreticiliğini biz Batılılara yabancı olan sosyal ahlâk ilkeleriyle birleştirmesidir: Bu korku ve hayretin 1970'lerdeki nesnesi Japonya'ydı; şimdiyse (Güney-Doğu Asya'ya beslenen kısa bir hayret döneminden sonra) dikkatler tekrar bir sonraki süper güç olarak Çin'e, kapitalizmi Komünist siyasal yapıyla birleştirişine odaklanıyor. Bu tür korkular tabiî bir noktadan sonra saf fantazmik oluşumlara, mesela, üreticilikte Batı'yı geçen ancak otoriter sosyo-politik yapısını koruyan bir Çin imgesine yol açıyor – bu fantazmik birleşimi 'Asya tipi *kapitalist* üretim' olarak adlandırmak isteyebiliriz. Bu korkulara karşı Çin'in gem vurulmamış kapitalist gelişimin bedelini eninde sonunda yeni toplumsal huzursuzluk ve istikrarsızlık biçimleriyle ödeyeceğini vurgulamamız gerekir: Kapitalizmi Asya tipi 'kapalı' etik cemaatin yaşam-dünyasıyla birleştiren bu 'kazanma formülü' patlamaya mahkûmdur. Bugün, hem de her zaman olduğundan da fazla, kapitalizmin limitlerinin Sermaye'nin limitleri olduğuna dair o Marksist formülü benimsemeliyiz: Batı kapitalizmini bek-

[38] Karl Marx, 'Preface to *A Critique of Political Economy*', *Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press 1977 içinde, s. 389.

leyen tehlike dışarıdan, Çinden veya bizi hem kendi oyunumuzda ezip geçen hem de Batılı liberal bireyciliğimizden eden bir başka canavardan değil, kapitalizmi yeni alanlar sömürgeleştirmeye (coğrafî olduğu kadar kültürel, psişik, vs. alanlara da girmeye), düşünümsellik-öncesi tözsel varlığın kalan son direniş kiplerini de yok etmeye zorlayan ve Sermaye kendisinin dışında beslenecek herhangi bir tözsel içerik bulamadığında da patlayacak olan sürecin içsel sınırlarından gelir.[39] Marx'ın Sermaye'yi vampire benzetişini harfiyen almak gerekir: Kendi kanını doyurmak ve dolayısıyla da kendini yeniden üretmek için düşünümsellik-öncesi bir tür 'doğal üretimselliğe' muhtaçtır – daire kendi üzerine kapandığında, düşünümsellik baştan aşağı evrenselleştiğinde, artık tüm sistem tehdit altındadır.

Bu yöne işaret eden bir başka gösterge de, Adorno ve Horkheimer'in *Kulturindustrie* dedikleri alanda üretim sürecinin tözsellikten arınışının veya düşünümselleşişinin tüm sistemi küresel boyuttaki bir içe patlama tehditi altında bırakacak bir noktaya ulaşmasıdır. Yüksek sanatta da, sergilerde 'her şeyi mümkün' kılan ve parçalanmış hayvan cesetlerine dek her şeyi sanatsal bir nesne olarak görebilen o yeni eğilim, kültürel Sermaye'nin insan öznelliğinin en aşırı ve patolojik katmanlarını dahi sömürgeleştirmeye ve kendi devresine dahil etmeye ümitsizce muhtaç olduğunu açığa vurur. Bir anlamda 'imal edilmiş', kısa bir müddet için sömürülmüş ve *Beatles* veya *Rolling Stones* gibi erken dönem rock müzik grupları gibi birer 'klasik' olabilmek için gereken müziksel tözden yoksun olduğu için de hızla unutulmuş olan ilk müzik trendi, aslında paradoksal ve ironik bir şekilde şiddetli işçi sınıfı protestolarının ana-akım pop kültüre en güçlü müdahalesini oluşturan *punk*'tır – burada, zıtların direkt olarak çakıştığı Hegelci sonsuz yargının alaycı bir versiyonunu görür gibi oluruz: Sattığı nesneyi kendi içinden yaratan ve (tıpkı saçlarından tutup çekerek kendi kendisini bataklıktan çekip çıkaran Baron Münchhausen gibi) ortaya çıkmak ve bilahare sömürülmek için herhangi bir 'doğal yeteneğe' muhtaç olmayan o yeni ticarî imalat düzlemi ile toplumsal protestonun o ham enerjisi çakışır...

Peki, aynı mantıkla siyasette de karşılaşmıyor muyuz? Siyasetin hedefi artık tutarlı bir küresel programı takip ederek uygulamaktan ziyade, ka-

[39] Günümüz Marksistleri arasında bu unsuru en tutarlı vurgulayan Fredric Jameson olmuştur.

muoyu yoklamalarıyla 'insanların ne istediğini' tahmin etmek ve onlara bunu sunmak değil mi? Teori alanında bile, aynı şey Anglo-Saxon dünyadaki kültürel çalışmalar için veyahut da risk toplumu teorisinin ta kendisi için geçerli değil midir?[40] Teorisyenler tözsel değeri olan teorik çalışmalarla gittikçe daha da az ilgileniyorlar ve son trendleri takip etme kaygılarından başka bir şey ortaya koymayan kısa 'müdahaleler'le kendilerini sınırlıyorlar (örneğin feminizmde anlayışı keskin teorisyenler en sonunda radikal sosyal konstrüksiyonizmin – performatif bir şekilde yaratılan/ortaya konan cinsiyet, vs. gibi temaların – modasının geçtiğini, insanların artık bundan sıkıldığını anladılar; dolayısıyla psikanalizi ve Bilinçdışı'nı yeniden keşfetmeye başladılar; postkolonyal çalışmalardaysa en son trend sahte bir çözüm olduğu gerekçesiyle çokkültürcülüğe karşı gelmektir...). Dolayısıyla burada söylemeye çalıştığımız şey kültürel çalışmaların veya risk toplumu teorisinin içerikleri yüzünden yetersiz oldukları değildir: Amerikan veya Avrupa akademik Sol'unun son zamanlarda aldığı düşünülen formların sosyal işleyiş kipinin tâ kendisinde içsel bir metalaşma vardır. 'İkinci modernite'nin hayatî bir unsuru olan *bu* dönüşlülük/düşünümsellik, dönüşlü/düşünümsel risk toplumu teorisyenlerinin ilgi alanlarının dışında kalan bir şeydir.[41]

[40] En azından kültürel çalışmalar bağlamında düşünürsek, ben şahsen burada dışsal bir gözlemci konumunu benimseyerek konuşan eleştirmenin o tepeden bakan konumundan değil, kültürel çalışmalara fiilen katılmış olan bir kişi olarak konuşuyorum – yani 'kendimi bunun dışına dahil ediyorum'...

[41] Jean-Claude Milner'e göre (bkz. La salaire de l'idéal, Paris: Seuil 1997) aynı düşünümsellik günümüz hâkim sınıfını oluşturan 'maaşlı burjuvazi' için de geçerlidir: Burjuvazinin önemsediği kriter artık mülkiyet değildir – önemli olan, 'uzmanlar' olarak anılan ve bu yüzden de diğer maaşlı-çalışanlardan daha yüksek bir geliri olan kişilerin (yöneticilerin, kamu idarecilerinin, avukatların, akademisyenlerin, gazetecilerin, doktorların, sanatçıların...) oluşturduğu çevreye dahil olmaktır. Milner'ın söylemek istediği şey şudur: O devasa diplomalar ağıncı yaratılan aksi yöndeki görünüme rağmen, bu uzmanlar çevresine dahil olmanın asıl şartı nihai kertede 'fiilî' niteliklerde değil, sosyo-siyasal mücadele bünyesinde hangi meslek katmanının bu ayrıcalıklı 'maaşlı burjuvazi' sınıfına katılmış olduğunda yatar: Burada kendi kendine yaptığı göndermelerle yine kendi üzerine kapanıveren bir daireyle yüz yüze geliriz – eğer daha fazla ödenmeniz gerektiği yanılgısını yaratabilirseniz daha fazla ödenirsiniz (televizyonda haber sunan spiker, keşifleriyle tüm endüstriyel yapıyı değiştirebilecek olan bir bilim adamından daha fazla maaş alır). Ezcümle Marx'ın paradoksal bir istisna olarak gördüğü şey (fiyatın değeri ifade etmekten öte direkt olarak değeri belirlediği o garip durum – örneğin, sesi çok değerli olduğu için yüksek paralar almayan, tersine, yüksek paralar aldığı için sesi çok değerli görülen opera şarkıcısının durumu) artık günümüzde başat ve genel-geçer hale gelmiştir.

Gerçekteki Geri Dönüşler

Bu minvalde *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin temel dersi, bugün hâlâ geçerlidir, zira tam da risk toplumu ve düşünümsel modernleşme teorisyenlerinin 'ikinci Aydınlanma' olarak övdükleri şeye dayanır. Bu ikinci Aydınlanma ve öznelerin Doğa'nın ve/veya Gelenek'in ağırlığından kurtuluşu bağlamında, sahip oldukları bilinçdışı 'tutkulu bağlılıklar'a dair soruyu yeniden dile getirmek gerekir – bu 'ikinci modernite' ile beraber gelen o sözde 'karanlık fenomenleri' (gelişen fundamentalizmleri, yeni-ırkçılıkları, vs.) basitçe gerileyici fenomenler olarak, ikinci modernitenin bireylere dayatmış olduğu özgürlük ve sorumluluklar tümüyle benimsenildiğinde yokolacak kalıntılar olarak göz ardı edemeyiz.[42]

'İkinci Aydınlanma' taraftarları Kant'ı överler – dolayısıyla da 'Kant *avec* Sade' teması yeniden karşımıza gelir. Sade'ın temel başarısı o faydacı aletselleştirme mantığını en samimi ilişki kiplerinden biri olan cinselliğe taşımasında yatar: Cinsellik artık özel alana kapalı, kamusal/aleni profesyonel hayatın faydacı mantığından bağımsız bir fenomen değildir; bu minvalde artık cinsellik de Hegel'in sivil toplum adını verdiği şeyi yapılandıran denk mübadelenin faydacı kurallarının bir parçası olarak görülmelidir. O sözde ikinci modernite yle beraber şu âna dek özele karşı kamusal/aleni olana özgü olduğu düşünülen nitelikler (düşünümsellik, hayatı gelenekçe dayatılan bir şey olarak yaşamak yerine kendi yolunu/tarzını seçmek, vs.) o en samimi/mahrem alan cinselliğe dahi nüfuz etmişlerdir – bu adımın bedelinin cinselliği bir anlaşma ve karşılıklı sömürü alanı olarak sahneleyen 'sadistik' pratiklerdeki gözle görülür bir artış olmasına hiç de şaşmamak gerek. Dahası, bu noktada risk toplumu teorisine yöneltmiş olduğumuz iki eleştirinin (risk üreten anahtar faktörü kapitalist pazar ekonomisinin özgüllüğünde belirlemekten âciz olduğu için *çok genel* ve büyük Öteki'nin varolmayışının öznelliğin statüsünü nasıl etkilediğini göz önüne almadığı için de *çok tikel* olduğu eleştirilerinin) birleştiğini görürüz: O modern özgür ve özerk özne figürünü (tam da öz-

---

[42] İkinci modernite teorisyenlerinin bu noktada Habermas'ı nasıl da izlemiş olduklarını görmek ilgi çekicidir; Habermas da Faşizm veya ekonomik yabancılaşma gibi fenomenleri Aydınlanma'nın içsel trendleri olarak değil, Aydınlanma'nın henüz 'bitirilmemiş bir tasarı' olduğunun kanıtları olarak görür – mevcut durumun sefaletinden dolayı '(burjuva veya feodal) geçmişin kalıntıları'nı suçlayan feshedilmiş Sosyalist rejimlerin izlediklerine benzer bir düşünce stratejisidir bu.

nelliği etkilediği gibi) zayıflatan şey, samimi/mahrem alanların bu düşünümsel metalaşmasıdır.[43]

Bu minvalde, ataerkil Oedipal düzenden Post-modern çoklu olumsal kimliklere (ikinci modernite'ye) geçiş sürecine dair o malum anlatıyı reddetmek gerekir: Bu anlatının gözlerimizin önünden sildiği şey, 'Oedipus'un düşüşü' sonucunda ortaya çıkmış olan yeni tahakküm biçimleridir; bu yüzden de temel düşman olarak Oedipus'u görmeye devam edenler Post-modernitenin bitmemiş bir tasarı olduğunda, Oedipal ataerkilliğin alttan alta o gizil yaşantısını sürdürdüğünde ve kendi-kendini-yaratan Post-modern bireyselliğin tüm potansiyelini ortaya koymaktan alıkoyduğunda ısrar etmek zorunda kalırlar. Oedipal geçmişten kopmak için girişilen bu tam anlamıyla histerik çaba, tehlikeyi yanlış noktada konumlar: Asıl tehlike, geçmişin kalıntılarında değil, yeni 'Oedipus-sonrası' öznellik biçimlerinin kendileri tarafından yaratılmış olan o müstehcen tahakküm ve tâbileştirme arzusunda yatar. Başka bir deyişle günümüzde, (Erillik ile Dişillik'i iki temel kozmik ilke olarak alan) cinsel bir kozmolojiyle direkt olarak meşrulaştırılan o modern-öncesi ataerkil düzenden soyut-evrensel insan tasavvurunu yaratan modern ataerkil düzene geçişten hiç de daha az radikal olmayan bir geçiş yaşıyoruz; bu gibi kırılmalarda ekseriyetle görüldüğü üzere, yeni standartları eskilere kıyasla ölçmemek gerekir – böylesi bir körlük *ya* felâketengiz bütüncül yıkım öngörülerine (oluşmakta olan toplumu herhangi bir güven veya ödev duygusu olmayan proto-psikotik narsisistler topluluğu olarak görmeye) ya da Post-modern öznelliğin tâ kendisinden doğmuş olan yeni tahakküm biçimlerini göz önüne almaktan âciz olan o yeni Oedipus-sonrası öznelliğin daha az sahte olmayan kutsanışına yol açacaktır.

Psikanalizin bu inkâr edilmiş müstehcen 'eklenti'ye, yani Doğa'mn ve Gelenek'in sınırlamalarından özgürleşmiş olan özneye odaklanmamıza yardımcı olur: Lacan'ın da söylemiş olduğu üzere psikanalizin öznesi modern bilimin öznesidir. Biz o sözde 'şikâyet kültürüyle'[44] ve onun o alttan alta işleyen *ressentiment* mantığıyla başlayalım: Büyük Öteki'nin

[43] Daha başka bir şekilde söyleyecek olursak, ikinci modernite teorisi o çifte imkânsızlığın ve/veya antagonistik yarılmanın üzerini örter: Bir yanda o ilerici düşünümselleşme ile, beden-siyasetini karakterize eden tözsel kimliklerin şiddetli dönüşleri arasındaki o çatışmalı uyuşma, öbür yanda ise düşünümsel özgürlük ile, 'post-modern' özneyi karakterize eden o 'irrasyonel' tâbiyet ihtiyacı arasındaki o çatışmalı uyuşma yatar.

[44] Bkz. Robert Hughes, *Culture of Complaint*, Oxford: Oxford University Press 1993.

varolmayışını neşe ve coşkuyla kutlamanın çok ötesinde, özne Öteki'yi başarısızlığı ve/veya iktidarsızlığı yüzünden suçlar, sanki *büyük Öteki varolmayışından dolayı suçludur*, yani iktidardan yoksun oluşu bir mazeret oluşturmaz – büyük Öteki hiçbir şey yapamıyor oluşundan sorumlu tutulur: Öznenin yapısı 'narsisistleştikçe' büyük Öteki'ye suçu daha da çok yüklemiş ve ona olan bağımlılığını da pekiştirerek biraz daha benimsemiş olur. Bu 'şikâyet kültürü'nün temel niteliği büyük Öteki'ye yönelik bir müdahale ve her şeyi yoluna koyma (cinsel veya etnik azınlığın gördüğü zaran telâfi etme, vs.) çağrısıdır – bunun nasıl yapılacağı tabii ki o muhtelif etik-yasal 'komiteler' tarafından belirlenecektir. 'Şikâyet kültürü'nün temel niteliği ondaki o yasalcı dönüş, şikâyeti, Öteki'nin (ekseriyetle Devlet'in) üstleneceği yasal bir göreve – beni ikâme etme, bana telafi sunma görevine çevirme çabasıdır – peki bu, neyin telâfisidir? Yoksun olduğum ve yoksunluğu yüzünden de kendimi önceliksiz/önemsiz hissettiğim o derin *artı-keyfin* telafisidir. Bu minvalde 'şikâyet kültürü' histerinin, Öteki'yi muhatap alan imkânsız talebin, öznenin varoluşu şikâyetin kendisinde temellenmiş olduğu için *reddedilmeyi isteyen* talebin günümüzdeki versiyonu değil midir? 'Yalnızca Öteki'yi kendi sefaletimden sorumlu ve/veya suçlu kıldıkça varım'. Önceliksiz kılınmış olanlar şikâyetleriyle Öteki'nin konumunu zayıflatmaktan kendilerini ona yöneltmiş olurlar: taleplerini yasal bir şikâyete dönüştürdükleri ân *saldırı jesti kisvesi altında Öteki'yi bulunduğu konumda olumlamış olurlar*. Öteki'ye şikâyette bulunarak ondan edime geçmesini beklemek (edim ihtiyacını ona aktarmak) yerine mevcut yasal çerçeveyi askıya alan ve *edimin tâ kendisini gerçekleştiren* o asıl 'radikal' ('devrimci') edim ile bu şikâyet mantığı arasında aşılmaz bir uçurum vardır.[45] Ezcümle bu 'şikâyet kültü-

[45] Geleneksel Sol'dan 'post-modern' Sol'a geçiş ekseriyetle o bildik 'yeniden-dağıtım ilkesinden yeniden-tanınma ilkesine geçiş' sloganıyla betimlenir: geleneksel Sosyal-Demokratik Sol refahın ve toplumsal iktidarın sömürülmüş-iktidarsız-önceliksiz olanlar adına yeniden dağıtılmasını hedefliyordu; günümüzün post-modern Sol'u ise tikel (etnik, hayat-tarzı, cinsel eğilim, dini...) grup kimliğinin yeniden-tanınması için verilen çokkültürcü mücadeleyi öne çıkarıyor. Peki ya her ikisi de o 'yeniden-' kelimesiyle açıklaşan/gizlenen aynı *ressentiment* mantığını izliyorlarsa? Ya her ikisi de önceliksizleri-dışlanmışları kurbanlaştırıp hâkimleri-zenginleri sorumlu kılıyor ve onlardan tazmin/telafi ister duruma düşüyorlarsa? Ezcümle, ya belirli bir dozda o eski Marksist eleştiri bu noktada biraz gerekliyse: Ya odak noktamızı yeniden-dağıtımdan uzaklaştırarak 'haksız' dağıtım ve tanınmanın asıl müsebbibi olan verili üretim şekline kaydırmak gerekiyorsa?

rü' o sado-mazo kendini-yaralama pratikleriyle yakından âlâkalıdır: Bu ikisi Yasa ile girilen o sorunlu ilişkinin iki karşıt ancak tamamlayıcı unsurunu oluştururlar ve birbirleriyle histeri/sapkınlık karşıtlığı üzerinden ilişkiye girerler. Sado-mazo pratikler *histerik özneyi travmatikleştiren fantazmik senaryoları* (alçalrna, tecavüz, kurban edilme...) *edime dökerler*. Histeriden sapkınlığa geçişi mümkün kılan şey, Yasa ile *jouissance* arasındaki ilişkinin değişmesidir: Histerik özneye göre Yasa, halen *jouissance*'a erişmeyi yasaklayan faildir (dolayısıyla yalnızca Yasa figürünün ardında saklı olan *jouissance* hakkında fantaziler kurabilir); sapkın içinse Yasa *jouissance*'ı vücuda getiren figürün tâ kendisinden kaynaklanır/yayılır (dolayısıyla *jouissance* vasıtası olarak o müstehcen Öteki rolünü direkt olarak üstlenebilir).[46]

Büyük Öteki'nin varolmayış şeklindeki bu değişimin (simgesel etkililiğin gittikçe artan bir şekilde düşüşünün) paradoksal sonucu, simgesel bir kurgu olmakla kalmayıp *fiilen Gerçek'te varolan bir büyük Öteki'ye* dair muhtelif versiyonların oluşmasıdır. Gerçek'te varolan bir büyük Öteki'ye beslenen inanç, doğal olarak, paranoyaya dair en kati tanımı sunar; bu yüzden de günümüzün ideolojik duruşunu belirleyen o iki temel unsur (sinik mesafe ve paranoyak fantaziye beslenen katışıksız inanç) kesinlikle birbirlerine bağlı şeylerdir: Günümüzün tipik öznesi bir yandan her tür alenî/kamusal ideoloji karşısında sinik bir mesafe tavrı sergilerken, öte yandan da sınır tanımazcasına komplolara, tehditlere ve Öteki'den alınan keyfin aşırı biçimlerine dair paranoyakça fantezilere dalıp giden bir öznedir. Büyük Öteki'ye (simgesel kurgular düzenine) duyulan güvensizlik, öznenin onu 'ciddiye almayı' reddedişi, bir 'Öteki'nin Öteki'si' olduğu, yani gizli göze görünmez ve kadir-i mutlak bir failin 'tüm ipleri oynattığı' ve gösteriyi yönettiği inancının dayanır: O göze görünen aleni/kamusal İktidar'ın ardında daha başka müstehcen ve görünmez bir iktidar yapısı yatar. Bu öteki gizli fail Lacancı anlamıyla 'Öteki'nin Öteki'si'nin rolünü oynar, büyük Öteki'nin (sosyal hayatı düzenleyen simgesel düzenin) tutarlılığının üst-garantisi olarak işler.

---

[46] O mazoşistçe kendini-yaralama bu minvalde histeride ve saplınlıkta farklı amaçlar taşır: Histeride hedef kastrasyonun inkârıdır (kastrasyonun bıraktığı yaranın *zaten orada olduğunu* gizlemek için kendimde yaralar açarım); sapkınlıkta ise kastrasyonun başarısızlığını/yokluğunu inkâr etmek için kendimi yaralarım (yani, bir Yasa benzeşimini dayatıyor olmak için bunu yaparım).

O meşum anlatısallaştırma ataletinin, yani 'büyük anlatıların sonu' temasının kökenlerini bu noktada aramalıyız: Günümüzde (edebiyatta ve sanatta olduğu kadar siyasette ve ideolojide de) küresel boyutlara varan kapsayıcı anlatılar ('liberal demokrasinin totalitarizmle mücadelesi', vs.) artık mümkün gözükmemektedir – küresel bir 'bilişsel haritalama'nın yegâne yolu o paranoyakça 'komplo teorisi' anlatısıdır. Komplo anlatılarını modernleşme süreci yüzünden kendini tehdit altında hisseden o meşhur 'orta sınıfların' paranoyakça proto-Faşist tepkileri olarak göz ardı etmek fazlasıyla basite indirgeyen bir yaklaşımdır: Bu anlatılar aslında, daha çok muhtelif siyasal tercihlerce kendilerine minimal bir bilişsel haritalama sunduğu için temellük edilebilen birer yüzer gösteren olarak işlerler – buna yalnızca sağcı popülizmde ve fundamentalizmde değil, liberal merkezde de (Kennedy suikastındaki 'sır'[47]), ve solcu eğilimlerde de görebiliriz (burada Amerikan Solu'nun o eski takıntısını, gizemli bir hükümet biriminin halkın davranışlarını kontrol etmeye yarayacak bir sinir gazıyla ilgili olarak deneyler yaptığı iddialarını hatırlayalım).[48]

---

[47] En iyi örnek Oliver Stone'un *JFK* filmidir. Stone, Hollywood'un en önde giden *meta-milliyetçisidir*; burada 'öte-milliyetçilik' terimini Balibar'ın 'meta-ırkçılığı' ile (yani, tam da ırkçılığın tersi olan şeyin, ırkçı patlamalardan duyulan korkunun üzerinden kurulan ve 'ırkçı şiddeti önlemek için etnik grupları birbirlerinden ayrı tutmak gerekir' diyen ırkçılık ile) paralel bir şekilde kullanıyorum: Stone, büyük Amerikan ideolojik-siyasal mitleri kırıyor gibi gözükür, ancak öte yandan bu yaptığını gayet 'vatanseverce' bir şekilde yapmaktadır – dolayısıyla daha derin bir düzlemde tam da bu tahripkâr tavrın kendisi sayesinde ideolojik bir tavır olarak Amerikan vatanseverliğini yeniden benimse(t)miş olur.

[48] Sol-liberal komplo filmlerinin en önemli örneği, standart doğal felâket formülüne dahiyane bir şekilde eklediği o fazladan 'vidanın dönüşü' ile *Barracuda*'dır (1978): Neden köpekbalıkları ve diğer balıklar ansızın yerel bir Amerikan tatil kasabasındaki yüzücülere saldırmaya başlamışlardır? Sonradan ortaya çıkar ki, tüm şehir, gizemli bir hükümet biriminin saldırganlık düzeyini arttıran test edilmemiş bir ilâcı yasa-dışı bir şekilde su kaynağına enjekte etmesinden oluşan bir deneyin yasa-dışı uygulama alanıdır (deneyin amacı da 1960ların çiçek-etkisinin sebep olduğu moralsizliği aşmak için Amerikan nüfusunun savaşçılığını arttırma yolları bulmaktır), balıkların saldırganlığının sebebi de suyun denize dökülmesidir.

Gizli Dosyalar ise aynı doğrultuda bir adım daha ileri gider ve (yabancılara, büyük sermayeye, diğer ırklara, doğanın gücüne... karşı beslediğimiz) tüm toplumsal ve psişik korkularımızı, bize acımasızca saldıran hayvanlara (köpekbalıklarına, karıncalara, kuşlara...) veya tümünü birden vücuda getiren doğaüstü bir canavara aktaran o standart ideolojik jesti başaşağı çevirir: *Gizli Dosyalar*'da 'doğaüstü' tehditler çoğulluğunun (kurtadamların, uzaylıların...) ardına saklanmış o genel aktarım nesnesi olarak sunulan şey Devlet Komplosu'dur – aleni/kamusal iktidarın ardındaki o karanlık Öteki İktidar'dır; yani o doğaüstü dehşetler dizisi tümüyle o yabancılaşmış Sosyal Şey'e aktarılmıştır.

Öteki'nin Gerçek'te geri dönüşünün bir başka versiyonunu da, evrenin tekrar *New Age* tarzında yungvari bir şekilde yeniden cinselleştirilişinde görürüz ('erkekler Mars'tan, kadınlar Venüs'ten'): Buna göre, rollerin ve kimliklerin birbirlerine karıştığı günümüz dünyasında bize sığınılacak güvenli bir yuva sunan, derinlerde yatan arketipik bir kimlik vardır; bu bakış açısıyla bakıldığında günümüzdeki krizin nihai kökeni sabitleşmiş cinsiyet rollerinin oluşturduğu geleneği aşmanın zorluğunda değil, eril-rasyonel-bilinçli niteliklerine aşırı bir vurgu yaparak dişil-duygusal yanını gözardı eden modern insandaki o bozuk dengede yatar. Her ne kadar bu eğilim feminizmle o Kartezyanizm ve ataerkillik karşıtı önyargısını paylaşıyor olsa da, feminist ajandayı, günümüzün mücadeleci erkek mekanik evreninde bastırılmış olan arketipik dişil kökenlerin yeniden benimsenişi olarak yeniden yazmaya çalışır. Bu *gerçek* Öteki'nin daha ileri bir versiyonu da o sözde Sahte Hatıra Sendromu'nun odak noktasını oluşturan kendi kızlarını taciz eden baba figürüdür: Burada da simgesel otoritenin faili (yani simgesel bir kurgunun vücuda gelmiş hali) olarak baba askıya alınışının ardından 'Gerçek'te geri döner' (buradaki anlaşmazlığa yol açan şey, çocukluktan kalma cinsel taciz hatıralarının canlandırılmasını savunanların, babanın cinsel tacizinin öyle basit bir fantazi ürünü olmayıp birçok ailede kızların çocukluklarında 'gerçekten de olmuş' olan aleni bir olgu olduğunda ısrar etmeleridir – Freud'un bundan hiç de daha az inatçı olmayan ısrarını, 'ilksel baba'nın katlinin insanlığın tarihöncesinde vuku bulmuş gerçek bir olay olduğuna dair ısrarını hatırlatan inatçı bir ısrardır bu).

Bu noktada Sahte Hatıra Sendromu ile kaygı [*anxiety*] arasındaki bağlantıyı görmek gayet kolaydır: Sahte Hatıra Sendromu, öznenin ebeveyn Öteki/tacizci ile girdiği çatışmalı bir ilişkiye sığınarak kaygıdan kaçmasını sağlayan semptomatik bir oluşumdur. Yani Lacan'a göre kaygı o Freudçu genel kanının [*doxa*] tersine ('iğdiş edilme kaygısı'ndan bahsederken erkeği muktedir kılan azadan yoksun kalma korkusunu dile getirişimizde olduğu gibi, hatta doğum kaygısından bahsederken de anneden ayrılma korkusunu ifadelendirişimizde olduğu gibi) arzunun nesnesi-nedeni yitirildiğinde ortaya çıkmaz – tersine, kaygı arzunun nesnesi-nedeni fazlasıyla yakın olduğunda (bu duruma delalet edercesine) ortaya çıkar. Burada Lacan'ın inceliğinin hakkını vermek gerekir: Genel-geçer tasavvura göre korku (onu yaratan) belirli bir nesneye haizdir, kaygıysa kendi

nedeni olarak işleyecek herhangi pozitif/kati bir nesneden yoksundur; Lacansa bunun tersine korkunun (tüm yanıltıcı görünüşlere rağmen) fiilen kati bir nesnesi-nedeni olmadığını (köpek korkum olduğunda aslında tek başına köpeğin kendisinden değil onun ardındaki o 'soyut' temsil-ötesi boşluktan korktuğumu), kaygınınsa *gerçekten de* kati bir nesneye-nedene sahip olduğunu söyler – işte tam da bu nesnenin o aşırı yakınlığıdır onu harekete geçiren...[49]

Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için, Lacancı bakış-açısında arzunun nihai kertede Öteki'nin arzusu olduğunu bir kez daha hatırlamak gerekir: Arzuya dair soru/gizem en nihayetinde 'Gerçekte ne istiyorum?' değil, 'Öteki benden ne istiyor? Ben, kendim, bir nesne olarak Öteki nezdinde neyim?' Ben, kendim (özne), Öteki'nin arzusunun nesnei-nedeni olarak, yakınlığı kaygı yaratan nesneyim: Kaygı tam da ben Öteki'nin mübadelesine/kullanımına bırakılmış bir nesne konumuna indirgendiğimde ortaya çıkar. Aym çizgileri takip edersek, Sahte Hatıra Senromu'nda da tacizci ebeveynle girdiğim o çatışmalı ilişki, ebeveyn arzusunun direkt (ensest çağrıştıran) nesnesinin ben *oluşumun* – olduğu gibi/tek başma kendimi *arzulayışımın* yarattığı kaygıdan kurtulmamı sağlar.

Son bir örnek: Glyn Daly 'İdeoloji ve Paradoksları' adlı basılmamış makalesinde günümüz popüler ideolojisindeki 'şifreyi kırma' temasına dikkat çeker: İnsanlığın geleceğini/kaderini açığa vuracak olan bir tür temel kodun (İncil'in kodunun, Mısır piramitlerinin kodunun...) kırılması için bilgisayar teknolojisinden faydalanan o sözde-bilimsel *New Age* çabalardan tutun da, bir sahnesinde bilgisayarın üstüne abanarak ekranda mütemadiyen beliren 'Giriş Reddedildi' uyarılarını zamana karşı delicesine çabalayarak aşmaya ve bir takım çok-gizli bilgilere (mesela özgürlük ve demokrasi aleyhine bir komplo içinde olan gizli bir hükümet birimine dair bilgilere) ulaşmaya çalışan kahramanın (ekseriyetle de *Ağ* filmindeki Sandra Bullock gibi bir kadın olan kahramanın) gözüktüğü o siberuzay filmlerine dek birçok yerde bunu görürüz. Peki acaba bu tema büyük Öteki'nin varoluşunu yeniden ortaya koymak için, yani bu kaotik sosyal hayatın iplerini oynatmakta olan bir Fail'in mevcudiyetine delalet edecek

[49] Bu yüzden de kaygı klinik açıdan bakıldığında bir semptom değil, öznenin semptomu (travmatik nesne-Şey karşısında uygun bir mesafe edinebilmesini sağlayan oluşum) çözülerek işlevini yitirdiğinde ortaya çıkan bir tepkidir: Özne kendi semptomunun sağladığı o tampon işlevinden olduğu ve dolayısıyla da Şey'e direkt olarak maruz kaldığı anda, kaygı, Şey'e aşırı yakınlaşma uyarısını vermek için ortaya çıkar.

gizli bir Kod'un veya Düzen'in varlığını koyutlamak için girişilen ümitsizce bir çaba örneği değil midir?

Boş Yasa

Ancak büyük Öteki'nin bundan çok daha tedirgin edici bir olumlanışını, beraberce yaşamanın kurallarını herhangi bir meta-normda bir garanti sahibi olmaksızın (yeniden) yaratmaya mecbur olan öznelere dair o sözde 'özgürleştirici' tasavvurda görürüz Kant'ın etik felsefesi bize bu tasavvurun paradigmatik örneğini sunar. *Soğukluk ve Acımasızlık*'ta [Coldness and Cruelty] Deleuze, Kant'ın o yeni ahlâk Yasası tasavvuruna dair aşılması güç bir formülasyon sunar:

> ... yasa artık İyi'ye bağlı olarak düşünülmez – tersine, İyi'nin kendisi yasaya bağlı kılınmıştır. Bu da yasanın artık kendi otoritesinin kaynağını bulacağı daha yüce bir ilkede temellenmediği, kendi temelini kendisinde bulduğu ve sadece biçimine referansla geçerli olduğu anlamına gelir... Kant YASA'yı nihai temel veya ilke olarak belirlemesi sayesinde modern düşünceye çok önemli bir boyut eklemiştir: Yasanın nesnesi tanımı gereği bilinemez ve elden kaçıp gider... Açıkçası tek başına biçimi temelinde tanımlanmış, herhangi bir tözden veya belirlenim nesnesinden yoksun kalmış haliyle YASA öyle bir şeydir ki ne onun ne olduğunu bilen ne de bilebilecek olan biri vardır. Kendini bildirmeksizin işler. Kişinin herhalükarda suçlu olduğu ve sınırları (tıpkı Oedipus gibi) fark etmeksizin müteradiyen aştığı bir ihlaller alanı tanımlar. Suçluluk ve ceza dahi yasanın ne olduğunu bize söyleyemezler, ve bizi yalnızca yasanın o aşırı özgüllüğüne denk olabilecek bir belirsizlik hali içinde bırakırlar.[50]

Dolayısıyla Kantçı Yasa, rastgele bir ampirik içeriğe bu içeriğin etik yeterlilik kriterlerini karşılayıp karşılamadığını anlamak için uygulanan boş bir yasadan ibaret değildir – Yasa'nın o boş biçimi, daha çok, gel(mey)ecek olan na-mevcut bir içeriğin vaadi olarak işler. Bu biçim muhtelif ampirik içerikler çoğulluğunu kalıplayacak nötr-evrensel bir kalıp değildir; edimlerimizin içeriğine dair o her dem daim belirsizliğin tanığıdır – edimlerimizin özgüllüğünü açıklayan/anlamlı kılan kati içeriğin doğru içerik olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz, yani Yasa'nın kendisi uyarınca mı, yoksa gizli patolojik güdüler uyarınca mı hareket ettiğimizden hiçbir zaman emin olamayız. Bu minvalde Kant, nihaî gelişimini Kafka'da ve modern siyasal 'totalitarizm' deneyiminde bulacak olan Yasa tasavvurunun habercisidir: Yasa'nın var-lığı (*Dass-Sein*'ı) ne-liğini

[50] Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, New York: Zone 1991, s. 82-3.

(*Was-Sein*'ını) öncelediği için özne, Yasa'nın *var* olduğunu biliyor olmasına rağmen kendisini *ne* olduğunu hiçbir zaman bilmediği (hattâ *a priori* olarak bilemeyecek olduğu) bir durumda bulur – Yasa'nın *kendisini* pozitif gerçekleşimlerinden ilânihaye ayıran bir uçurum vardır. Dolayısıyla özne *a priori* olarak, kendi varoluşu içinde, suçludur: Neden dolayı olduğunu bilmeksizin (ve tam da bu yüzden) suçludur, Yasa'nın düzenlemelerini bilmeksizin onu daha en baştan ihlal eder durumdadır...[51] Burada, Yasa'nın felsefe tarihinde ilk kez *bilinçdışı* olarak koyutlanışını görürüz: İçerikten yoksun Biçim deneyimi her zaman bastırılmış bir içeriğin indeksidir – özne boş biçime ne kadar hararetle sarılırsa, bastırılmış içerik de o ölçüde travmatikleşir.

Kendi etik yaşayışının kurallarını yeniden yaratan özneye dair bu Kantçı versiyonu, o Post-modern Foucaultcu versiyondan ayıran aralık açıkça ortadadır: Evet, her ikisi de etik yargıya baktığımızda nihai kertede estetik yargının yapısını (evrensel yasanın tikel durumlara 'uygulanışı'nın yerini, yasanın her özgül durumda yeniden/yoktan yaratılışının aldığı yapıyı) gördüğümüzü ortaya koyarlar – ancak bu durum Foucault için sadece öznenin kendi etik tasarısını herhangi bir aşkın Yasa'da temellenmeksizin şekillendirmek zorunda kaldığı bir duruma atılmış olmak anlamına gelirken, Kant için (kati bir pozitif evrensel normlar kümesi anlamında) Yasa'nın varolmayışı, kişinin Ödev'ini yerine getirmesini emreden o saf boş buyruk *olarak* ahlâkî Yasa'nın tahammül edilmesi güç baskısını kat

[51] O standart modernite anlatısına göre onu modern-öncesi Yasa'nın en evrensel versiyonlarından (Hıristiyanlık'tan, Musevilik'ten, vs.) bile ayıran niteliği bireyin etik normlarla dönüşlü/düşünümsel bir ilişki içerisinde olduğunun düşünülmesidir. Normlar yalnızca kabullenilmek üzere orada değillerdir; özne edimlerini onlara kıyasla ölçüp biçmekle kalmamalı, bu normların kendilerini de, kullanılışlarını meşru kılan o yüksek metakurala uyup uymadıklarını da aynı şekilde ölçüp biçmelidir: normların kendileri acaba gerçekten de evrensel midirler? Tüm erkeklere –ve kadınlara– eşit ve haysiyetlerine yaraşır şekilde davranıyor mudur? En derin özlemlerinin dile gelmesine izin veriyor mudur? vs. Bu standart anlatı, izlemeye karar verdiği her norm ile özgür düşünümsel bir ilişki kurabilen bir özne sunar – her norm onun özerk aklının yargı gücünden geçmek zorundadır. Habermas'ın sessizce geçiverdiği şeyse, etik normlar karşısındaki (Deleuze'den yapılan alıntıda da ifadelendirilmiş olan) o düşünümsel mesafenin öbür yüzüdür: Takip ettiğim normlar bağlamında, hiçbir zaman karşımdakinin takip edilecek doğru norm olduğundan emin olamayacağım için, özne takip edilecek normlar *olduğu* gerçeğini biliyor olmanın yarattığı ve bu normların *ne* olduklarına dair dışsal bir garantiden yoksun kaldığı zor bir duruma yakalanmıştır... Bu *a priori* suçluluk durumu olmaksızın evrensel normlara dolaysızca tâbiyetten modern düşünümsel bir şekilde özgürleşmek söz konusu olamaz.

be kat hissedilir kılar. Bu minvalde Lacancı bir bakışla bakıldığında, icat edilmeleri/yaratılmaları gereken kurallar ile onların o gizli Yasa'ları/Yasak'ları arasındaki hayatî ayrımla bu noktada karşı karşıya geliriz: Yalnızca ve yalnızca o pozitif evrensel simgesel normlar kümesi *olarak* Yasa görünürden silindiğinde o en radikal haliyle Yasa karşımıza dikiliverir – kayıtsız şartsız bir buyruğun Gerçek'i olarak Yasa. Burada özellikle vurgulanması gereken paradoks, ahlâk Yasası'nda içerilen Yasak'ın doğasında yatar: En temel haliyle alındığında bu Yasak, Yasa'yı ihlâl edecek olan pozitif bir edimin yasaklanışı değil, o 'imkânsız' Yasa'yı herhangi bir pozitif simgesel talimatlar ve/veya yasaklamalar kümesiyle karıştırmayı yasaklayan kendine-göndermeli bir yasaktır – nihaî kertede Yasak *Yasa'nın yerinin boş kalması gerektiği* anlamına gelir.

Klasik Freudcu terimlerle söyleyecek olursak: Foucault'da, 'hazların kullanımı' halindeki 'Benlik kaygısı'ın düzenleyen bir kurallar kümesiyle (ezcümle, 'haz ilkesi'nin makûl bir uygulanışıyla) karşılaşırız; Kant'ta ise kuralların (yeniden) icadı 'haz ilkesinin ötesinden' gelen bir buyruğu izler. Tabiî buna karşı gelecek olan Foucaultcu/Deleuzecü cevap Kant'ın yanılgılı bir bakış açısı olduğu ve bu yüzden de etik normların radikal içkinliğini (öznenin kendi hareketlerini düzenleyen normları özerk bir şekilde, kendi çaba ve sorumluluğuyla yaratmak zorunda oluşunu) tam da tersi olarak (yanlış) algıladığı olacaktır: Kant bunu radikal bir aşkınlık olarak görmüş, hem kayıtsız şartsız emirler yağdırarak üzerimizde terör estiren, hem de ona ulaşmamızı yasaklayan anlaşılmaz bir aşkın Öteki'nin varlığını varsaymıştır – bize düşen Ödev'i yerine getirmeye mahkûmuzdur, ancak bu Ödev'in ne olduğunu bilmekten de ilanihaye engelleniriz... Freudcu karşı-cevap ise böylesi bir çözümün (büyük Öteki'nin o anlaşılmaz Ödev Çağrısı'nın içkinliğe çevirilişinin) *Bilinçdışı'nın inkârına* dayandığıdır: Burada ekseriyetle gözden kaçırılan gerçek, Foucault'nun cinselliğe dair psikanalitik açıklamayı reddinin aynı zamanda Freudcu Bilinçdışı'nın reddini de içerdiğidir. Kant'ı psikanalitik terimlerle okuyacak olursak, kendince-yaratılmış kurallar ile o altta yatan Yasa arasındaki aralık, aslında izlediğimiz (bilinçli bir şekilde bilinç-öncesi) kurallar ile bilinçdışı *olarak* Yasa arasındaki aralıktan başkası değildir: Psikanalizden çıkarılacak temel ders, o en radikal noktasına dek taşındığında Bilinçdışı'nın 'bastırılmış' gayrı-meşru arzuların zenginliği değil, *o temel Yasa'nın tâ kendisi* olduğudur.

Bu minvalde, 'Benlik kaygısı'na kapılıp gitmiş narsisistik bir özne bile, 'hazlarını kullanırken' ona kayıtsız şartsız bir şekilde keyfalmasını buyuran bilinçdışı bir süper-ego buyruğunu izlemektedir – buna en büyük kanıt, haz arayışında *başarısız olduğunda* bu öznenin peşine düşen o kesif suçluluk hissi değil midir? Birçok kamuoyu yoklamasına göre insanların cinsel aktiviteyi giderek daha az çekici buluyor olmaları tam da buna işaret etmez mi? Yoğun cinsel haz karşısındaki bu ürkütücü duyarsızlık/umursamazlık günümüz Post-modern toplumunun dolaysız öz-yüceltime ve haz arayışına dayanan resmi ideolojisiyle çarpıcı bir şekilde çelişir: Günümüz dünyasının öznesi hayatını hazza adamıştır ve de kendini hazırlayıcı aktivitelere (yürüyüşe, masaja, bronzlaşmaya, kremler ve losyonlar sürmeye...) o kadar derin bir şekilde kaptırmıştır ki, en nihayetinde çabalarının resmî Hedef'i bilahare eriyip gider. Christopher Caddesi'nde veya Chelsea'de kısa bir yürüyüşe çıkacak olursak, vücut geliştirmeye inanılmaz miktarlarda enerji ayıran, o ölümcül yaşlanma ihtimaliyle takıntılı olan, kendini hazza adayan, ancak açıkça da mütemadi bir kaygı halinde ve nihaî bir başarısızlık ihtimalinin gölgesinin altında yaşayan yüzlerce geye rastlarız.

Günümüzün Oedipus-sonrası 'hoşgörü' toplumunda gittikçe zayıflayan temel unsur, en temel 'tutkulu bağlılık' olarak, hayatlarımızın etrafında dönmekte olduğu o arzulanan/yasaklanan odak noktası olarak cinsel *jouissance*'tır. (Bu bakış-açısıyla bakarsak, o paternal 'cinsel tacizci' bile 'ondan' hâlâ tümüyle keyfalabilen nostaljik bir figür gibidir.) Bir kez daha, süüper-ego görevini başarıyla yerine getirmiştir: Amaç öznenin keyfalışını engellemek olduğunda, o dolaysız 'Keyif al!' buyruğu, ihlâl edilişiyle açılacak olan alanı daim kılan aleni bir Yasak'tan çok daha etkili olur. Buradan çıkan temel ders, yoğun cinsel deneyimin karşısındaki asıl düşmanın 'bastırmacı/baskıcı' sosyal yasaklar ağı değil, o narsisistik 'Benlik kaygısı' olduğudur. Cinselliğin ötesinde, yeni şahsa münhasır bedenî hazlar edinme çabasına kapılan psikanaliz-sonrası yeni bir öznelliğe dair ütopya tersine dönüşmüştür: Asıl karşımıza gelen umursamazlığa kapılmış bir bıkkınlıktır – öyle görünüyor ki artık yoğun haz deneyimlerine gidecek olan yegâne yol acının müdahalesinden (sado-mazoşist pratiklerden) geçer.

XI. Seminer'in son sayfasında Lacan 'cinsiyetler arasında makul, mutedil bir ilişkinin kurulmasını sağlayacak her tür rahatlık ve güven çerçevesi –psikanalizden öğrendiğimiz üzere– paternal eğretileme olarak bili-

nen aracının müdahalesini gerektirir' der:[52] Paternal Yasa ilişkinin gerçekleşmesini engelemenin çok ötesinde onu mevcut kılacak şartların garantisini oluşturur. Bu minvalde büyük Öteki'nin, simgesel Yasa'nın gerileyişinin 'normal' cinselliğin işleyememesine ve cinsel kayıtsızlığın yükselişine yol açmış olmasında hayret edilecek hiçbir şey yoktur. Darian Leader'ın söylediği gibi,[53] Gizli Dosyalar'da *'orada bir yerde' (hakikatin yattığı yerde) birçok şeyin olup bitiyor olması* (uzaylıların tehditi, vs.) *'tam burada' hiçbir şeyin olup bitmemesiyle* (Gillian Anderson ve David Duchovny arasında cinsel bir ilişkinin gerçekleşmemesiyle) yakından âlâkalıdır. Askıya alınan (iki kahraman arasında cinselliği muhtemel kılabilecek olan) paternal Yasa sıradan hayatlarımıza müdahale eden 'ölüdiri' hayaletsi görüntüler çoğulluğu kisvesi altında 'Gerçek'te geri döner'.

Paternal otoritenin bu çözülüşünün iki boyutu vardır. Bir yandan, *simgesel* yasaklayıcı normlar yerlerini gittikçe *imgesel* ideallere (sosyal başarı, vücut gelişimi, vb.) bırakırlar; öbür yandan, simgesel yasağın yokluğu haşin süper-ego figürlerinin yeniden hortlamalarıyla eklenir/tamamlanır. Dolayısıyla karşımızda aşırı derecede narsisistik olan, her şeyi o nazik imgesel ideale erişmesini engelleyecek potansiyel birer tehdit olarak gören bir özne vardır (kurban mantığının evrenselleşmesini ele alalım: Diğer insanlarla girişilen her tür ilişki potansiyel bir tehdit olarak algılanır – eğer karşımızdaki insan sigara içiyorsa, bize göz dikerek bakıyorsa, beni çoktan incitmektedir); ne var ki bu narsisistik kendine-kapanım, özneye kendi yalıtılmış dengesinde serbestçe salınma imkânı tanımanın tam tersine, onu keyfalmayı emreden o süper-ego buyruğunun (pek de) duyarlı (olmayan) merhametine terkeder.

Dolayısıyla o sözde 'Post-modern' öznellik (simgesel Yasak'ın yokluğu yüzünden) beraberinde *imgesel İdeal'in kendisinin bir şekilde süper-egolaştırılışını* getirir; o 'Post-modern' şifre-kırıcılar/programcılar – büyük şirketlerce kendi programcılık hobilerini gayri-resmî bir ortamda sürürebilsinler diye işe alınan o delibozuk egzantrikler – bunun paradigmatik bir örneğini sunarlar. Oldukları şey olmaları buyruğuna tâbidirler – gi-

[52] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1977, s. 276.

[53] Bkz. Darian Leader, *Promises Lovers Make When It Gets Late*, London: Faber & Faber 1997.

yim ve davranışlara dair toplumsal normları göz ardı etmelerine izin verilir (yalnızca diğerlerinin şahsına münhasır tavırlarına kibarca tahammül etmeye dair temel kurallara uyarlar), o en içten şahsına münhasır garipliklerini izlemeye mecbur kılınmışlardır; dolayısıyla para kazandıran yabancılaştırıcı iş ile haftasonlarında zevk için sürdürdüğünüz özel hobiler arasındaki karşıtlığı aşan bir tür proto-Sosyalist ütopya gerçekleştirmiş gibidirler. Bir anlamda işleri hobileri gibidir – bu yüzden de haftasonları işyerlerinde ekran karşısında uzun saatler harcarlar: Hobileri sürdürmek için para aldığınızda, o eski 'Protestan çalışma etiği'nde olana kıyasla çok daha kuvvetli/etkili bir süper-ego buyruğuna maruz kalırsınız. O Post-modern 'yabancılaşmadan-anınma'nın dayanılmaz paradoksu tam da bu noktada yatar: Kendi içsel şahsıma münhasır yaratıcı dürtülerim ile bunlara değer vermeyen veya beni 'normalleştirmek' için bunları yoketmek isteyen Kurum arasındaki gerilim ortadan kalkmıştır: Microsoft gibi Postmodern bir kuruluşun süper-ego içeren buyruğu tam da kendi şahsıma münhasır yaratıcılığımı hedefler – kendi 'sapkınlık cini'mi yitirdiğim, 'karşı-kültürel' tahripkâr kenarlarımı kaybettiğim ve 'normal' bir olgun özne gibi davranmaya başladığım an onlar için işe yaramaz bir hale gelirim. Burada karşımızda olan şey dolayısıyla kişiliğimin isyankâr ve tahripkâr çekirdeğiyle, yani içimdeki 'sapkınlık ciniyle' dışsal kuruluş arasında kurulmuş olan garip bir ittifaktır.

Fallustan Edime

Bu minvalde büyük Öteki'nin gerileyişinin birbirleriyle yakından âlâkalı, ancak birbirlerine karşıt iki sonucu vardır: Bir yandan, simgesel kurgunun bu başarısızlığı özneyi imgesel *simulakra*, her yanımızda patlayıveren o duyusal/uyarıcı görüntülere gittikçe daha da fazla tutunmaya iter; ancak öte yandan da vücudun Gerçek'inde bir şiddet ihtiyacı tetikler (*piercing*, vücuda protez eklentiler yerleştirme). Peki bu bedenî şiddetin, simgesel iktidarın ön-şartı olarak kastrasyon yapısıyla nasıl bir ilişkisi vardır? Robocop'tan Stephen Hawking'e tüm benzer popüler anlatı ve mitlerimizdeki kişi yalnızca tüm vucudunu parçalayan bir hastalık veya kaza geçirdikten sonra doğaüstü güçlerle donanmış bir kahramana dönüşebilir: Ölümcül bir kazanın ardından vücudu yapay eklentilerle tamamen yeniden yapıldıktan sonra Robocop kusursuz bir makine-polis haline gelir; Hawking'in 'Tanrı'nın zihni'ne dair içgörüleri açıkça onu sakatlayan has-

talıkla yakından ilgilidir... Robocop'a dair o bildik analizler 'ilerici' unsurlarını – insanla makine arasındaki ayrımı kaldıran bir sayborg oluşunu – 'gerileyici' unsurlarıyla – dönüştürülmüş vücuduna bir protez işlevi gören metal ekipmanlarının o alenen 'fallik' saldırgan niteliğiyle – karşılaştırırlar; ancak bu analizler *asıl noktayı ıskalarlar*: O kati Lacancı anlamıyla alacak olursak burada asıl 'fallik' olan şey, vücudumuzdaki yaranın yarattığı eksiği tamamlayan yapay-mekanik protezin tâ kendisidir, zira gösteren *olarak* fallusun kendisi tam da böylesi bir protezdir – onu taşıyana travmatik bir dönüşüm pahasına iktidar verir.

Tabii burada *gösterilen* olarak fallus ('fallusun anlamı') ile fallik gösteren arasındaki ayrımı tutmak gerekir: Fallik gösterilen, paternal simgesel düzene eklemlenmiş *jouissance*'ın bir parçasıdır (erilliğin, nüfuz edici iktidarın, bereket ve dölleme gücünün simgesi olarak fallus); gösteren olarak fallus ise, erkek öznenin 'fallusun anlamı'nı, gösterileneni üstlenecek olduğunda ödemek zorunda kalacağı bedeli anlatır. Lacan 'fallusun anlamı'nı 'imajiner' sayıyla ('-1 'in kareköküyle), asıl değeri hiçbir zaman pozitifleştirilemeyecek olan ancak yine de 'işlemeye' devam eden o 'imkânsız' sayıyla ilişkilendirerek belirler: 'fallusun anlamı'yla, belirli bir kavram söz konusu olduğunda coşkuyla 'işte bu *o*, gerçek şey, asıl anlam' diye hissetmemize rağmen bu anlamın *ne* olduğunu tam olarak bir türlü belirleyemediğimiz zaman karşılaşınız. Örneğin siyasal bir söylemde Ana-Gösteren (Milletimiz) anlamın o imkânsız doluluğunu imleyen bu tür bir boş gösteren işlevi görür, yani anlamı imgeseldir, içeriğini pozitifleştirmenin imkânı yoktur – Millet'in bir üyesinden Millet'in özdeşliğinin/kimliğinin nereden geldiğine dair bir tanım istediğinizde nihai cevabı her zaman şu olacaktır: 'Bilemiyorum, hissetmeniz gerekir, o yalnızca *odur*, hayatlarımızın ilgili/bağlı olduğu şeydir'...

Peki günümüz Post-modern çağında 'kastrasyon yarası'nın kendini vücuda tekrar, etin/tenin kendisinde açılmış bir yara olarak, işlemesi neden gereklidir? Modern öznelliğin o eski ve güzel zamanlarında bireyin simgesel statü edinmek için kendi etinden bir parçasını feda etmesi gerekmiyordu (sünnet, hayatı riske atmak için ritüelleştirilmiş öncül bir çile, dövme...): gösterilen fedakârlık tamamen simgeseldir, yani tüm pozitif içeriğin bırakılışını içeren simgesel bir edimdir.[54] Bu bırakış modern traje-

[54] Bu farklılığı Romalılar 2: 26-9'da vurgulamış olan kişi Aziz Pavlus değil midir?

diyi tanımlayan o 'kaybın kaybı' yapısının özelliklerini gösterir. Yakın zamanda çekilmiş bir Sırp filmi olan *Yanez* Makedonyalı bir kadınla evli olan ve Yugoslavya Ordusu'nda görevli Sloven bir subayın Yugoslavya'nın çözülüşündeki karmaşaya kapılıp gitmiş olan kaderini anlatır: Bağımsızlığını ilân eden Slovenya ile Slovenya'yı Yugoslavya içinde tutmaya çabalayan Yugoslav Ordusu arasında çatışma çıkınca, subay kendi tikel (Sloven) etnik kökenlerini, varlığının tözsel temelini, o evrensel Dava uğruna feda eder – ancak bir zaman sonra, uğruna kendisi için en değerli olan şeyden vazgeçmiş olduğu bu evrensel Dava'nın hazin gerçeğinin de Slobodan Miloseviç'in milliyetçi rejiminin o çürümüş ve mahrum Sırbistan'ı olduğunu öğrenecektir – dolayısıyla subayı filmin sonunda yapayalnız ve sarhoş, tümüyle âciz bir şekilde görürüz...

Önce her şeyi, varlığımızın tözünü evrensel bir Dava uğruna feda ettiğimiz, sonra da bu Dava'nın beyhudeliğiyle yüzleşmek zorunda kaldığımız bu çifte bırakış hareketi modern öznelliğin kuran temellerden biridir.[55] Ancak günümüzde bu çifte bırakış hareketi artık işlemiyor gibidir, zira özneler kendi tikel tözsel kimliklerine giderek daha da fazla sıkıca yapışmakta, onu evrensel bir Dava uğruna fedâ etmek giderek daha da isteksiz davranmaktadırlar ('kimlik siyaseti' veya etnik 'kökenler' arayışı tam da bu duruma özgü şeylerdir) – dolayısıyla simgesel kastrasyonun açtığı yaranın, özne tarafından (simgesel iktidar edinimine bedel olarak) katlanılmak zorunda olunan ürkütücü bir tahrifat/yaralanma kisvesi altında tekrar vücuda işlenmesi gereğinin ardında bu yatmaz mı?

Burada hayatî önemi olan unsur bedende açılan geleneksel (modern-öncesi) kesik/yara (sünnet, vs.) ile Post-modern kesik/yara arasındaki ayrımdır:[56] Her ne kadar bu ikisi yüzeysel olarak aynılarmış gibi gözükseler de – yani her ne kadar o Post-modern kesik/yara 'bedeni iş(aret)lemenin modern-öncesi yollarına geri dönüş' gibi dursa da– içsel libidial ekonomileri birbirlerinden çok farklıdır – tıpkı Post-modernizmde olduğu gibi:

...eğer sünnetsiz olanlar yasanın gerekliliklerine uyarlarsa, sünnetsiz oluşları sünnet yerine geçmez mi? ... Zira bir insan dışa doğru gösterdiğiyle bir Yahudi olmaz, asıl sünnet de böylelikle dışsal ve fiziksel bir şey değildir. Bir insan içe doğru gösterdiğiyle bir Yahudi olur, asıl sünnet de kalbi bir meseledir – ruhsaldır, harfiyyen alınmaz.

[55] 'Fedanın fedası'ndaki bu çifte harekete dair daha detaylı bir betimleme için bkz. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder* içinde 2. Bölüm.

[56] Burada tekrar Renata Salecl'den hareket ediyorum; bkz. Salecl, *(Per)Versions of Love and Hate*.

Post-modernizm, modern-öncesi arkaik biçimlerin dönüşü gibi gözükebilir, ancak gerçekte bu biçimler daha en baştan modernite tarafından 'dolayımlanmış', sömürgeleştirilmişlerdir, dolayısıyla da Post-modernizm modernitenin geleneksel biçimlerle savaşmak zorunda kalmadığı, onları direkt olarak kullanabildiği ânı imler – günümüz astroloğu veya köktendinci vaizi kendi faaliyet kipi bünyesinde en baştan modernite tarafından mimlenmiştir. Modernitenin tanımlarından biri de 'doğal haliyle' *çıplak vücudun* simgesel uzamda görünüşüdür: (modern-öncesi pagan toplumlarda olduğu gibi) gizli, kural-dışı ritüellerin parçaları olarak değil, doğal vücudun 'masumane' güzelliğini ortaya koymaktan alınan haz olarak almamız gereken nüdizm ve diğer çıplaklığı kutsama biçimleri açıkça modern fenomenlerdir.[57]

Bu noktada, on yedinci yüzyıl sanatında doğanın yer-mekân/belli bir yer [*topos*] olarak hızla öne çıkışı bağlamında Hegel'in gerçekleştirdiği jesti yinelemek gerekir: Tam da Tin artık kendine dönmüş olduğu, yani kendini dolaysız bir şekilde kavrayabildiği ve artık simgesel ifadelenişinin ortamı olarak doğaya ihtiyacı kalmadığı için, doğa da artık tinsel bir mücadelenin simgesi olarak değil, tüm masumiyetiyle, kendi-içinde olduğu haliyle, güzel bir tefekkür nesnesi olarak algılanabilir; aynı çizgiler üzerinde düşünürsek modern özne simgesel kastrasyonu 'kaybın kaybı'na 'içselleştirdiğinde' artık vücudun kastrasyonun ağırlığını taşımasına gerek kalmaz ve böylelikle de kurtarılmış olur – bir haz ve güzellik nesnesi olarak kutlanabilme özgürlüğüne sahiptir. Hiçbir bozukluğu olmayan çıplak vücudun bu şekilde görünürleşebilmesi Michel Foucault tarafından incelikle betimlenmiş olan disipline edici prosedürlerin dayatılışı ile yakından ilgilidir: Modernitenin ilerlemesiyle beraber beden (artık mimlenmeyen, işaretlerle işlenmeyen bir şey haline gelmesi sonucunda)

[57] Bu noktada o sado-mazo kendini-tahrif ve dövmeleme pratikleri ile diğer vücudun yüzeyini mimleme pratikleri arasındaki ayrımı vurgulamak gerekir: Dövmeleme, çıplak ten ile onun elbiselerle örtülüşü arasındaki ilişkiyi ilgilendirir – bir başka deyişle, dövmedeki sorun çıplak tenin kendisinin nasıl olup da elbise haline getirileceği, ikisi arasındaki ayrımın nasıl kapanacağıdır; dolayısıyla çıplakken bile bir anlamda giyiniğizdir; öte yandan o sado-mazo kendini-tahrif pratiği tenin yüzeyini keser, altındaki ham eti gösterir. Her ikisinde de tehdit altında kalan şey çıplak vücuda, tenin çıplak yüzeyine dair tasavvurdur: Ya onu kaplayan direkt simgesel işlemelerle, ya da altındaki 'ham et'i erişilebilir kılarak... Ezcümle, bu iki pratiği bir araya getirdiğimizde elde ettiğimiz şey, fiilen soyunduğunda artık çıplak bir vücut olmayan bir ham et yığınıdır.

kendisini formda tutacak katı disiplinleştirici düzenlemelerin nesnesi haline gelmiştir.

Dolayısıyla 'bedendeki kesik/yara' mantığının dört aşaması olduğunu görürüz. İlkinde, semavi dinler öncesi pagan kabile toplumlarında 'işaretliyim, öyleyse varım', yani vücudumdaki kesik/yara (dövme, vs.) sosyo-simgesel uzama eklemlenişimi imler – bu uzamın dışında bir hiçim, insan toplumunun bir üyesinden çok bir hayvana benzerim. Bu aşamanın ardından 'tüm kesikleri/yaraları sona erdirecek bir kesik/yara' olarak 'sünnet'in o Musevice mantığı gelir – Musevilik'in paganizmdeki o kesikler/yaralar çoğulluğuna getirdiği yasakla yakından ilgili olan istisnai/negatif bir kesik/yaradır bu: 'Ölüleriniz için etinizde derin kesikler açmayacak veya üzerinize dövmeler yapmayacaksınız: Ben RABBİNİZİM' (Leviticus 19: 28).[58] Sonraki aşamada bu istisnaî kesik/yara 'içselleştirilmiştir', artık hiç kesik/yara yoktur. Peki modern-öncesi aşamadaki bedeni şekillendirme yollarının çokluğuyla (dövme, *piercing*, organların tahrifi...) dördüncü aşama arasında, o Post-modern 'neo-kabileci' kesik/yara arasında tam olarak ne fark vardır?

Basitleştirilmiş terimlerle söyleyecek olursak: Geleneksel kesiğin/yaranın doğrultusu *Gerçek'ten Simgesel'e* doğrudur, Post-modern kesiğin/yaranın doğrultusu ise tersine *Simgesel'den Gerçek'e* doğrudur. Geleneksel kesiğin/yaranın amacı simgesel biçimi ham ete/tene işlemek, ham eti 'kabullenilir kılmak', büyük Öteki'ye eklenişini ve tabiyetini mimlemektir; vücudu tahrif eden/ettiren Post-modern sado-mazo pratiklerin amacı ise bunun tam tersidir – 'varoluşun acısı'nı, bedenî Gerçek'in minimumunu simgesel simulakr evreninde garanti altına almak, ona bu evrene girme imkânını vermektir. Başka bir deyişle günümüzde bedende açılan 'Post-modern' kesiğin/yaranın işlevi simgesel kastrasyonu imlemek değil, tersine, bedenin sosyo-simgesel Yasa'ya tâbiyete direnişini göstermektir. Genç bir kız kulaklarını, yanaklarını ve vajinal dudaklarını yüzüklerle deldiği zaman bunun anlamı bir tür tâbiyet mesajı değil, 'etin/tenin meydan okuyuşu'dur: Kız geleneksel bir toplumda, tam da Gelenek'in simgesel büyük Öteki'sine tâbiyet anlamına gelmekte olan bir

[58] Bu arkaplan karşısında, Lacan'ın *Kaygı* hakkındaki o (basılmamış) Seminer'inde (1962/3) sünneti neden (kaba ve nahif bir çağrışımla düşünülebileceği üzere) bir kastrasyon şekli olarak görmediğini anlayabiliriz: Tam da tersine, sünnetin etkisi travmatik bir kesik/yara bırakması değil, pasifleştirmesidir – sünnet öznenin simgesel düzen içerisinde kendi yerini/konumunu bulmasını sağlar.

şeyi tamamen tersine çevirmiş, onu kendi bireyselliğinin (yine kendi şahsına münhasır) bir ifadesi haline getirmiştir.

Yalnızca bu şekilde düşünümselleşme küresel düzeye erişebilir: Hegel'in diliyle söylersek, 'ötekiliği içinde kendi başına kaldığında' yani (daha önceleri) zıttı olan şey kendi ifadesi haline geldiğinde bu durum söz konusu olabilir – tıpkı sahte bir geleneksel tarzlara dönüş jestinin düşünümsel/dönüşlü bireyselliğin heveskâr düşlerini yansıttığı Post-modern mimaride olduğu gibi. O kadim *plus ça change, plus c'est la même chose* şiarına kendi zıttını eklemek gerekir, *plu sc'est la même chose, plus ça change*: Bu radikal tarihsel değişimin göstergesi bir zamanlar ataerkil cinsel ekonomiyi tanımlayan unsurların geride kalmalarına izin verilmiş olmasıdır, zira artık, çok farklı işlevler üstlenmişlerdir. Yalnızca 'Kural Kızları'nı[59] hatırlayalım, yeter: Burada açıkça o eski baştan çıkarma kurallarını yeniden ortaya getirme çabasıyla karşı karşıyayız (kadınlar kovalanırlar ve kendilerini ulaşılmaz kılarlar, yani elden kaçıp giden nesne statüsünü tutarak katiyetle çekici buldukları erkekle ilgilenmezler, vs.); ne var ki, her ne kadar bu 'kuralların' *içerikleri* herhalükârda 'ataerkil' baştan çıkarma süreçlerini düzenleyen o eski kurallarla aynı olsalar da, o öznel *dile-getirme konumu* radikal bir şekilde farklılaşmıştır: Tamamen o 'Post-modern' özgürleşmiş öznelerle uğraşmaktayızdır – bu özneler hazlarını arttırmak için düşünümsel olarak bir dizi kural benimsemektedirler. Dolayısıyla burada da geçmişteki bir prosedürün temel uyarlanışı 'töz-değiştirmiş' ve tam da zıttı olan şeyin, 'Post-modern' düşünümsel özgürlüğün ifadesi haline gelmiştir.[60]

Bu da bizi Post-modern bireyselliğin antinomisi olarak adlandırabile-

---

[59] Bu tema Renata Salecl tarafından analiz edilmiştir, *(Per)Versions of Love and Hate*.

[60] Modern-öncesi kesik/yara, modern kesikten/yaradan arınmışlık ve post-modern kesiğe/yaraya dönüş üçlüsü bu minvalde bir tür Hegelci 'yadsınanın yadsınışı' üçlemesi oluşturur – ancak tabii post-moderniteyle kesiğe/yaraya daha yüce bir düzeyde geri dönmemiz anlamında değil, bundan çok daha kati bir anlamdaki bir üçlemedir: modern-öncesi toplumda bu kesik/yara öznenin simgesel düzene (büyük Öteki'ye) eklemlenişini gerçekleştirir; modern toplumdaysa karşımızda *kesik/yara olmaksızın işleyen bir büyük Öteki* vardır (Hristiyanlık'ta olduğu gibi, kesik/yara içsel bir bırakış/vazgeçiş jestiyle içselleştirilmiş-tinselleştirilmiştir); post-modern toplumda ise, tersine, *kesik/yara vardır, ancak büyük Öteki yoktur*. Dolayısıyla büyük Öteki'nin (tözsel simgesel düzenin) kaybı yalnızca post-modern toplumda tümüyle nihayetine erdirilebilmiştir: Onda ilk aşamayı karakterize eden unsura döneriz, ancak (bedende tekrar bir kesik/yara vardır), ancak buradaki kesik/yara artık ilk aşamada olduğunun tam tersi anlamına gelir – yani büyük Öteki'ye işlenişi değil, onun o radikal yokluğunu imler.

ceğimiz unsura getirir: 'kendi olma', çevrenin baskılarını kulak ardı etme ve özgül yaratıcı potansiyelini tümüyle ortaya çıkararak kendi-gerçekleştirme buyruğu eninde sonunda gelir ve bu paradoksta tökezler: Eğer çevrenizden tümüyle soyutlanırsanız etrafınızda saf ve basit bir aptallığın boşluğundan başka hiçbir şey kalmaz. Bu 'Asıl Benlik'in neyse onu ol!' buyruğunun kendi içsel öte-yüzü, öznenin belirsizce şekillenebilirliğine dair o Post-modern postüla uyanınca, sonu gelmeksizin kendine yeniden (ve yeniden) biçim verme buyruğudur... Ezcümle, aşırı bireyselleşme tam da tersine döner ve en nihai kimlik krizine yol açar: Özneler kendilerini radikal bir şekilde belirsiz, 'asıl yüzleri'nden yoksun, dayatılmış bir maskeden yine bir başkasına dönüp duruyorcasına deneyimlerler, zira bu maskenin ardında en nihayetinde *hiçlikten* başka bir şey yoktur – bu takıntılı/kompulsif eylemlerle veya kimliklerini vurgulayarak ortaya koyacağını düşündükleri için aralarında gittikçe daha da fazla gidip geldikleri özgül hobilerle veya giyim tarzlarıyla çılgıncasına örtmeye çalıştıkları ürkütücü bir boşluktur bu. Bu noktada aşırı bireyselleşmenin (sabit sosyo-simgesel rollerden bağımsız kalarak kendi Benlik'inin gerektirdiği gibi olmanın) aslında nasıl da zıttıyla çakışabildiğini görürüz – yani o tedirgin edici ve kaygı verici kimliğin kaybedildiği hissiyle... Peki bu, kişinin yalnızca simgesel ağ içinde yabancılaşmayı kabullenerek 'kendi olabileceği'ne ve minimum bir kimlik/özdeşlik hissi edinebileceğine dair Lacancı içgörüyü olumlar nitelikte değil midir?

Bu tastamam narsisistik hazcılığın getirdiği o paradoksal sonuç dolayısıyla keyfin kendisinin giderek dışsallaştırıldığıdır: Hayatlarımızın o eksiksiz düşünümselliği/dönüşlülüğü içinde deneyimimize direkt olarak erişmeyi amaçlayan her çaba geçersiz/anlamsız kılınmıştır – yani, artık kendi direkt deneyimime güvenmem, Öteki'nin bana gerçekte nasıl hissettiğimi söylemesini beklerim – tıpkı iki davranışçı arasında geçen bir konuşmaya dair o anektodta olduğu gibi: 'Bana kendimi nasıl hissettiğimi söyle.' 'İyi – ya ben?' Daha kati olacak olursak, en içteki deneyimlerimin böylece direkt olarak dışsallaştırılışı o bildik davranışçı indirgemecilikten çok daha tedirgin edicidir: Bu minvalde buradaki nokta asıl önemli olanın yalnızca içsel hislerimden ziyade dışsal gerçeklik bünyesinde nasıl davrandığım olması değildir – hislerin bu davranışçı indirgenişinin tersine bizim durumumuzda hisler tutulurlar, ancak *tam da bu hislerin tâ kendileri dışsallaştırılırlar*. Bireyselleşmenin en nihaî paradoksu,

diğerleri karşısındaki bu katıksız bağımlılığın (yalnızca diğerleriyle ilişkilerimin beni olduğum kişi yapışının) bir şekilde kendi kendisine zıt bir uyuşturucu bağımlılığı etkisi yapmasıdır: Başka bir özneye değil, direkt olarak aşırı *jouissance* sağlayan bir uyuşturucuya bağımlıyımdır. Toz eroin veya '*crack*' en nihai artı-keyif figürü değil midir? Çengellenmişcesine bağımlı olduğum ve etkisi altındayken büyük Öteki'yi (tüm simgesel bağları) askıya alan o aşırı *jouissance* içinde beni yutmakla tehdit eden bir nesne değil midir? Uyuşturu kullanıcısının uyuşturucuyla ilişkisi bu bağlamda Lacan'ın *S-a* formülünün en nihai ve temel örneğini sunmaz mı?

Bu antinomi *simulakr* (taktığım maskeler, öznelerarası ilişkilerde oynadığım roller) ile *Gerçek* (travmatik bedenî şiddet, kesikler/yaralar) arasındaki antinomi olarak da yeniden formüllendirilebilir. Buradaki anahtar nokta, bu iki zıt unsur arasındaki 'spekülatif özdeşliği' ortaya koymaktır: Simulakrın küresel düzeylere varan hükmünün bedeli bedenî Gerçek'e yönelik aşırı şiddettir. (Uzun zaman önce Lacan buradaki karşıtların o paradoksal çakışmasını anlatan bir formül ortaya koymuştur: Simgesel etkililik askıya alındığında İmgesel Gerçek'e düşer.) Peki bu kısır döngünün dışına çıkabilecek miyiz? Oedipal simgesel otoriteye dönmeye yönelik her tür çaba kendi kendini yadsır duruma düşmeye mahkûmdur ve yalnızca Sözünü-Tutanlar gibi gülünç/saçma fenomenlere yol açabilir. Asıl ihtiyaç duyulan şey, imgesel karşılığıyla kısır bir döngüye girmek yerine İmgesel'i çatlatan imkânsızlık boyutunu (yeniden) öne getiren bir Gerçek'i benimsemek, ortaya çıkarmaktır; ezcümle asıl ihtiyaç duyulan şey basit faaliyete karşıt olarak *edimdir* – fanteziyi yerinden eden ('kateden') otantik edimdir.

Ne zaman bir özne 'aktif' olsa (hele ki çılgıncasına bir hiperaktiviteye kapılmışsa) sorulması gereken soru şudur: Faaliyetini daim kılan altta yatan fantazi nedir? Edim, faaliyetin tersine, yalnızca bu fantazmik arkaplan yerinden edildiğinde vuku bulabilir. Bu kati anlamda aldığımızda Lacan'a göre edim, göstergeye ('söz edimi'ne) karşıt olarak, gerçek *olarak* nesnenin tarafındadır: Sadece simgesel düzendeki o temel yabancılaşmayı ve bu düzenin işlemesi için gerekli olan o fantazmik desteği kabullendikten sonra söz edimleri gerçekleştirebiliriz – gerçek olarak edim ise, fantazmik bir desteği olmaksızın, *ex nihilo* gerçekleşir. Bu haliyle nesne olarak edim öznenin de karşısında konumlanmalıdır – en azından o standart Lacancı anlamıyla 'yabancılaşmış' bölünmüş öznenin: Edimin karşı-

lığı bölünmüş bir öznedir – ancak bunu söz konusu bölünme yüzünden edimin her zaman başarısız, yersizleştirilmiş, vs. olduğu anlamında değil, tersine o travmatik dokunuşuyla edimin onu bir türlü özneleştiremeyen, 'kendisininmiş gibi' benimseyemeyen, kendisini onun faili olarak göremeyen özneyi böldüğü anlamında almak gerekir – yerine getirmiş olduğum otantik edim her zaman tanımı gereği yabancı bir anlamında almak gerekir – yerine getirmiş olduğum otantik edim, tanımı gereği her zaman bana yabancı olan bir şeydir, aynı zamanda beni hem çeker/büyüler, hem de iter, dolayısıyla ona fazlasıyla yakınlaşmak benim için *aphanisis*, yani kendi-silme ile sonuçlanacaktır. Eğer edimin bir öznesi varsa o da özneleşmenin, edimi simgesel eklenme ve tanınma evrenine eklemlemenin, edimi 'kendiminmiş gibi' benimsemenin öznesi değil, sayesinde edimin 'kendinde kendinden fazla olan şey' olarak vuku bulduğu, ürkütücü 'başsız/yönelimsiz' öznedir. Dolayısıyla edim, ekseriyetle 'Lacancı özne' ile özdeşleştirilen bu temel bölünme ve yersizleşmelerin (dile getirişin öznesiyle dile getirilmiş ifadenin öznesi arasındaki çatlak; öznenin simgesel büyük Öteki karşısında merkezsizleşmişliği; vs.) anlık olarak askıya alındığı düzlemi imler – edimde, Lacan'ın da söylemiş olduğu gibi, özne *kendini kendi nedeni olarak koyutlar* ve artık o merkezsizleşmiş nesneneden tarafından belirlenmemektedir.

Bu yüzden kendi-içinde-Şey'e (numenal Tanrı'ya) direkt olarak açılan bir içgörünün, ondan o dramatik imgeleri (o İlahi Efendi büyüsüne kapılmışlığımızı) çıkardığımızda ve onu özselliğe (yaptığı şeyi 'otomatik olarak' içsel bir çalkantı veya mücadele geçirmeksizin yapan bir varlığa) indirgediğimizde, bizi nasıl da özgürlüğümüzden edeceğine ve hayattan yoksun kuklalara çevireceğine dair Kant'ın betimlemeleri paradoksal bir şekilde (etik) edime dair betimlemelere kusursuz bir şekilde uyar – bu edim beklenmedik bir şekilde 'oluverir', failin kendisini dahi (hatta en çok da onu) şaşırtan bir olaydır (otantik bir edimin ardından verdiğim tepki her zaman şudur: 'Ben bile bunu nasıl yapmış olabileceğime dair herhangi bir fikir sahibi değilim, yalnızca oluverdi!'). Buradaki paradoks otantik bir edimde en yüce özgürlüğün en kesif pasiflikle, jestlerini körcesine ortaya koyan hayattan yoksun bir otomata indirgenmişlikle çakışmasıdır. Edim sorunsalı bu minvalde bizi o modern sınırlılık tasavvurunun getirdiği radikal bakış açısı değişimini kabullenmeye mecbur bırakır: Burada kabullenmekte bu kadar zorlandığımız şey, numenal ve fenomenal

boyutların çakıştığı gerçek bir edimin erişimimiz ötesinde kalmış olduğu değildir; asıl travma karşıt bir farkındalıkta, *edimlerin gerçekten varolduklarına, olduklarına/gerçekleştiklerine* ve onlarla yüzleşmek zorunda olduğumuza dair bir farkındalıkta yatar.

Bu edim tasavvunda içsel olarak mevcut olan Kant eleştirisinde Lacan bu anlamda Kant'ta *ad infinitum* (sonsuza dek) askıya alınmış olan numenal/fenomal birliğinin otantik bir edimin gerçekleştiği her ân yerine getirilmiş olduğunu söyleyen Hegel'e yakındır. Kant'ın hatası, yalnızca yeterince 'özneleştirildiği' ölçüde, yani saf bir İstenç'i (her tür 'patolojik' güdü ve eğilimlerden arınmış bir İstenç'i) yerine getirdiği sürece edimin söz konusu olabileceğini varsaymasıdır; bu anlamda yaptığımız hiçbir şeyin yalnızca ve yalnızca ahlâk Yasası'nın verdiği motivasyonla yaptığımızda hiçbir zaman emin olamayacağımız için (başka bir deyişle, ahlâkî bir edimi akranlarımın gözünde yüceltilmenin hazzı adına yapmış olabileceğim şüphesi her zaman içimde bir yerde beni kemirecek olduğu için) ahlâkî edim bir anlamda hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemeyen bir şey haline gelir (bu dünyada azizler yoktur), yalnızca, ruhun arınışının takip ettiği sonsuzcasına asimptotik bir yaklaşımın/eğilimin o (imkânsız) son/nihai noktası olarak koyutlanabilir – bu yüzden de Kant edimi herhalükarda temelde mümkün kılmak için ruhun ölümsüzlüğüne dair postülasını koyutlamak zorunda kalmıştır (ki bu da, rahatlıkla gösterilebileceği üzere, tam da zıttı olan şeye, yani o Sadeçi *bedenin* ölümsüzlüğü fantezisine dönüşür[61]) – yalnızca bu şekilde, sonsuz/sınırsız bir yaklaşma sürecinin ardından gerçek bir ahlâk edimi gerçekleştirebileceğimize inanabiliriz.

Dolayısıyla Lacan'ın ortaya koyduğu eleştirinin temel noktası, otantik bir edimin – Kant'ın yanılgılı bir kendinden-menkul-aşikârlık temelindeki varsayımının tersine – kendi failini (ve de onun tüm patolojik motivasyonlardan soyutlanmış o saf İstenç'ini) 'edim düzleminde' varsayıyor *olmadığıdır* – 'kendi edimi düzlemindeki' failin 'yapıvermiş olduğu o çılgınca şey' yüzünden nahoş bir şekilde şaşkına dönmüş olması ve onunla tümüyle yüzleşmekten âciz olması yalnızca muhtemel değil, alenen kaçınılmazdır. Bu da bize kahramanca edimlerin ekseri yapısını sunar: Uzun bir zaman boyunca hayatını fırsatçı bir şekilde ince manevralarla ve geri

[61] Bkz. Alenka Zupancic, 'The Subject of the Law', *SIC 2*, der. Slavoj Žižek, Durham, NC: Duke University Press 1998 içinde.

adam atarak uzlaşmakla geçiren birisi ânsızın kendisi için dahi anlaşılmaz olan bir şekilde ne pahasına olursa olsun dirayet eden bir konum edinir – bu tam da korkakça saldırılar ve gerilemelerle dolu uzun bir tarihçenin ardından en sonunda beklenmedik bir şekilde görüşlerine sıkı sıkıya tutunmaya karar veren Giordano Bruno'nun durumunu anlatır. Dolayısıyla edimin paradoksu, o ekseri bilinçli bir şekilde isteme anlamıyla 'niyetsel' olmamasına rağmen yine de failinin bir şekilde tümüyle sorumlu olduğu bir şey olarak kabullenilmesidir – 'Başka türlü yapamazdım, ancak yine de bunu yapmakta özgürüm.'

En nihayetinde bu Lacancı edim tasavvuru, o indirgenemez sınırlılığa dair yapısökümcü etiği 'bizim durumumuz, kurucu bir eksiklikle malul olduğu için her zaman yerinden edilmiş olan bir varlığın durumudur, dolayısıyla yapabileceğimiz tek şey bu eksiği, nüfuz edilemeyen sınırlı bir bağlama atılmış olmamızın oluşturduğu bu durumu kahramanca benimsemek/üstlenmektir';[62] bu etiğin sonucu, doğal olarak, totaliter ve benzeri felâketlerin temel kaynağının, insanın bu sınırlılık durumunu, eksikliğini ve yersizliğini aşabileceğine ve o kurucu bölünmüşlüğünün ötesinde bütüncül bir şeffaflıkla 'Tanrı gibi eyleyebileceğine' dair o kibirli varsayımda yattığı önermesidir. Lacan'ın buna cevabı mutlak/kayıtsız-şartsız edimlerin pekâlâ olduğu, ancak hiçbirinin de, saf bir İstenç ile bu edimlere niyet ederek hareket eden öznenin kendine-şeffaf jestinin (idealist) kisvesi altında gerçekleşmediğidir – tersine, edimler tümüyle özgürülemeyen birer *dokunuş* olarak, hayatlarımızı alt üst eden mucizevî birer olay olarak vuku bulurlar. Bir anlamda patetik terimler söyleyecek olursak, bu tam da o 'ilahi' boyutun hayatlarımızda nasıl mevcut olduğunu ve farklı etik ihanet biçimlerinin de nasıl edime-olaya ihanet biçimlerine bağlı olduğunu gösterir: Kötülük'ün esas kaynağı Tanrı gibi hareket eden sınırlı insan değil, ilahi mucizelerin varlığını reddeden ve kendisini yalnızca sınırlı ve ölümlü bir varlık olarak gösteren insandır.

Lacan'ın, (analistin) edimin(in) yarattığı travmayla yüzleşmenin üç kipi olarak dört söylem matrisini yeniden okumalıyız;[63] edimin inkârına dair bu üç stratejiye dördüncüyü, o tam anlamıyla psikotik stratejiyi ek-

---

[62] Bu yüzden de Lacan, teolojiye yapısökümcü bir dönüş kazandırmaya ve İlahi olanı aşılamayan Ötekilik'in boyutu olarak, 'yapısökümün yapısı sökülemeyen ön-şartı' olarak benimsemeye çabalayan o 'sekülarizm-sonrası' trend ile karşı karşıya konumlandırılmalıdır.

[63] Bkz. burada yukarıda 3. Bölüm'ün sonu.

lemek gerekir: 'otantik bir edim Daha-Kötü olanın seçilişini içerdiğine ve tanımı gereği (mevcut söylemsel evrenin gözünde) felâketengiz olduğuna göre, o halde biz de direkt olarak bir felâket yaratalım ve edim de artık bir şekilde vuku bulacaktır...' (erken 1970'ler Almanya'sındaki RAF'tan *Unabomber*'a – Bombacı*) dek, ideolojik uykuya dalmış olan kitleleri 'kendine getirme'ye çalışan o ümitsiz 'terörist' edimin mantığı tam da burada yatar). Her ne kadar bazen cezbedici olabilen bu çağrıya direnmek gerekiyorsa da, edimi o içsel 'felâketengiz' sonuçlarından koparma çabasının aldığı muhtelif kiplerin, o karşıt yöndeki cezbedici çağrısına da en azından aynı şiddette direnmek gerekir.

En kusursuz siyasal edim devrim olduğuna göre burada iki karşıt strateji çıkar ortaya: O asil ve yüce Devrim Mefhumu'nu kendi iğrenç gerçekliğinden koparmaya çabalayabiliriz (Kant'ın, Fransız Devrimi'nin tüm Avrupa genelinde aydın kamuoyunda uyandırdığı coşkuyu kutsayışını ve bunun da devrmci olayların gerçekliği karşısında takınılan o kesif küçümseyici mesafeyle beraber gidişini hatırlayalım) veyahut da otantik devrimci edimin kendisini idealize edebilir ve o üzücü ancak engellenemez ihanetten şikâyet edebiliriz (Troçkistlerin ve diğer radikal solcuların Thermidor'a, Devrim'in yeni bir hiyerarşik devlet yapısıyla kemikleşmesine karşı Devrim'in erken günlerine besledikleri nostaljiyi, her ân her yerde ortaya çıkabilen işçi konseylerine dair özlemlerini hatırlayalım). Tüm bu çağrılara karşı edimi tümüyle ve tüm sonuçlarıyla benimsemek için durulan kayıtsız şartsız ihtiyacın üzerinde ısrarcı olmak gerekir. Sadakat, fiiliyata dökülüşlerindeki olumsal olgusallıkla ihanete uğramış olan ilkelere duyulan sadakat değil, (devrimci) ilkelerin tümüyle fiiliyata dökülüşünün getirdiği *sonuçlara* duyulan sadakâttir. Edimi önceleyenin ufkundan bakıldığında, edim her zaman ve tanımı gereği 'Kötü'den Daha-Kötü'ye' giden bir değişim olarak görünecektir (muhafazakârların o bildik devrim eleştirisi de budur: Evet, mevcut durum kötü, ama sizin çözümünüz daha da kötü...). Edimdeki asıl kahramanlık bu Daha-Kötü'yü tümüyle benimsemektir.

---

* Amerika'da çeşitli bombalama eylemleri yapan *Théodore Kaczynski*, Eylül 1995'ten itibaren New York Times ve Washington Post gazetelerinin birçok baskısında Bombalama eylemlerine son vermesi taahhüdü karşılığında, kaleme aldığı "*Sanayi Toplumuna Karşı Manifesto*'sunu yayımlattı. Manifesto'nun iki yüz otuz iki paragrafı içinde geliştirdiği ana tema "İnsan türü için felâket" olan modern teknolojideki gelişmeleri kınamaktı. Sonra çölde, teknolojiden arınmış bir evda yakalandı.– *yn.*

İyi'nin Ötesinde

Buna göre her otantik edime ve dolayısıyla da bu edim sayesinde 'oyunun kurallarının' tümüyle (edimi ifa eden failin öz-benliğini de içerircesine) yeniden tanımlanışına içkin olan 'teröristçe' bir unsur vardır – o asıl anlamıyla siyasal edim, varlığımızın temellerini yerinden oynatan bir negativite gücünü serbest bırakır. Dolayısıyla sunduğu o içten ve cömert önerilerle Stalinist veya Maoist terörün temellerini hazırlıyor olmakla suçlanan bir Solcu o liberal tuzağa düşmemeyi öğrenmeli ve itibari değeriyle aldığı suçlamanın geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmamalıdır ('Bizim Sosyalizm'imiz demokratik olacak, insan haklarına, onura, mutluluğa saygılı olacak; evrensel bir zorlayıcı Parti Çizgisi olmayacak...'): hayır, Liberal Demokrasi nihaî ufkumuz değildir; ne kadar rahatsız edici gelse de, Stalinist siyasal terör bizi terör ilkesinin kendisini elden çıkarmaya itmemelidir – bugün 'iyi terör' arayışlarını her zamankinden de fazlasıyla sürdürmemiz gerekir. Gerçek bir özgürleştirici siyasal edimde karşımıza gelen yapı, tanımı gereği, zorunlu bir seçim değil midir – dolayısıyla da teröristçe değil midir? 1940'taki Fransız Direnişi insanları kendi saflarına katılmaya ve Alman işgâline faal bir şekilde direnmeye çağırdığında, bu çağrının içsel yapısı 'Bizimle Almanlar arasında bir seçim yapmaya özgürsünüz' filan değildi – buradaki asıl yapı 'Bizi seç*meli*siniz! Eğer işbirlikçi olmayı seçerseniz özgürlüğünüzden de feragât etmiş olursunuz!' diyen yapıydı. Özgürlüğün otantikçe seçilişinde tam da yapmam *gerektiğini* bildiğim şeyi seçerim.

Brecht 'öğrenme' oyunlarından olan *The Measure Taken*'da (1930) edimin bu teröristçe potansiyelini tümüyle ortaya koymuş ve edimi kişinin kendi kendini baştan aşağı silip yoketmeyi ('ikinci ölüm'ü) göze alışı olarak tanımlamıştır: Oyunun kahramanı olan genç, devrimcilere katılmış, ancak acı içindeki işçilere duyduğu merhamet yüzünden onları tehlikeye atmıştır, bu genç sonunda vücudunun çürüyüp gideceği ve kendisinden geriye hiçbir şeyin kalmayacağı bir çukura atılmayı kabul eder.[64] Burada devrim o nahif insan(cıl)lık kalıntısı tarafından, yani diğer insanları sınıf mücadelesi içindeki kişiler olmanının ötesinde, hattâ öncelikle, acı çeken insanlar olarak algılayan tavır tarafından tehlikeye atılmıştır. Ki-

[64] Brecht'in *The Measure Taken* oyununa dair detaylı bir analiz için, bkz. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York: Routledge 1993 içinde 5. Bölüm.

şinin bu kendine ait dolaysız hislerine rahatça güveniverişine karşı Brecht, devrimci öznenin mevcut terörün son kalıntılarını silecek olan terörle 'dışkısal' bir şekilde özdeşleşmesi ve dolayısıyla da kendisinin ortadan kaldırılması için duyulan ihtiyacı kabullenmesi gereğini savunur: 'Kimsin sen? Kokuşmuş seni – bu temizlenmiş odadan çık git! Bu odada temizlemen için geriye kalan son pislik sensin!'[65]

Heiner Müller, o meşhur kısa oyunu *Mauser*'de (1970[66]) Brecht'in diyalektik bir şekilde çürütmeye çabalamış, insancıl merhameti yüzünden devrime ihanet etmiş duruma düşen figürün karşısına ('Devrimin düşmanlarını öldüremiyorum, çünkü onlara baktığımda acı çeken câhil insanlar, tarihsel sürece kapılıp gitmiş kurbanlar görüyorum') kendi acımasız göreviyle fazlasıyla özdeşleşen devrim infazcısı figürünü çıkarır (düşmanlarını işinin gerektirdiği kayıtsızlıkla, yaptığı şeyin insan öldürmenin artık zorunlu olmayacağı bir aşamayı getirebilmek uğruna yapılan acı ancak zorunlu bir ölçü olduğu bilinciyle infaz etmesi gerekirken, devrim düşmanlarının yokedilişini, yoketme orjisinin kendisinde tatmin bulan kendinde-bir-amaç statüsüne yükseltir). Oyunun sonunda Parti Korosu tarafından devrim düşmânı ilân edilen ve kınanan figür o merhametli hümanist değil, bir öldürme makinesine dönüşmüş olan devrim infazcısıdır. *The Measure Taken* oyununu diyalektik bir karşı örnekle zayıflatmanın tersine, devrimci infazcının *Mauser*'deki infazı 'temizlenmesi gereken en son pislik' için kusursuz bir örnek oluşturur. Bir devrim 'kendi çocuklarını yediği', onu harekete geçirecek olan fazlalıktan/aşırılıktan kurtulduğu zaman ihanete uğramış *değil*, gerçekleştirilmiş olur. Başka bir deyişle en nihai devrimci etik duruş, kendini basitçe Devrim'e adayan ve sadakât besleyenlerin duruşu değil, Devrim nihai amacına ulaşsın diye bu 'gözden yiten aracı' rolünü, (hain olarak) infaz edilmesi gereken o aşırılıkçı infazcı rolünü bile isteye kabullenenlerin duruşudur.

Daha da kati olmak gerekirse Mauser'deki infazcı, Devrim adına yaptığı infazdan kendinde-amaç olarak keyif aldığı için infaz edilmez; sözde-Bataillevari bir (kendini-)yoketme orjisine kapılmış filan değildir; buradaki asıl nokta infazcının 'ölüleri yeniden öldürmek', tarihsel hafızadan tümüyle silmek, bedenlerini dağıtmak ve tümüyle görünmez kılmak iste-

---

[65] Bertolt Brecht, 'The Measure Taken', *The Jewish Wife and Other Short Plays*, New York: Grove Press 1965 içinde, s. 97.

[66] Bkz. Heiner Müller, 'Mauser', *Revolutionsstücke*, Stuttgart: Reclam 1995.

mesidir, zira böylelikle yeni çağ sıfırdan, tertemiz bir başlangıçla başlayacaktır – ezcümle infazcının amacı, Lacan'ın Sade'ı izleyerek 'ikinci ölüm' adını verdiği şeyi getirmektir. Ancak paradoksal bir şekilde *The Measure Taken*'daki üç devrimci tam da bunu amaçlamaktadırlar: Genç yoldaşları yalnızca öldürülmemeli, ortadan kayboluşunun kendisi de ortadan kaybolmalı, ondan geriye hiçbir iz kalmamalı, yokedilişi *bütüncül* olmalıdır – genç yoldaş 'ortadan kaybolmalı[dır], hem de bütünüyle'.[67] Dolayısıyla bu üç devrimci, genç yoldaşlarından kaderine 'Evet!' demesini istediklerinde, onun bu bütüncül kendini-ortadan-kaldırma jestini, yani ikinci ölümün kendisini özgürce benimsemesini istemektedirler. *The Measure Taken*'ın bu unsuru Müller'in *Mauser*'inde işlenmemiş olan temel unsurdur: Brecht'in boğuştuğu sorun, devrim *düşmanlarının* bütüncül bir şekilde yokedilişleri, 'ikinci ölüm'leri değil, devrimcinin *tâ kendisinin* üstlenmesi gereken o korkunç görevdir: *Kendi 'ikinci ölüm'ünü* kabullenmeli ve üstlenmeli, 'kendisini resimden tümüyle silmeli[dir].' Bu yüzden de kurbanın yokedici bir şekilde tümüyle silinişini (Müller'in yaptığı gibi) alıp da ölünün saygıyla anılışıyla, kurban devrim adına öldürülmüş olduğu sürece öldürme ediminin yükünü tümüyle taşıyıp üstlenmeyle karşı karşıya konumlandırmayız: *The Measure Taken* oyununun sonundaki o *pietà*'yı andıran sahnede üç yoldaş arkadaşlarını kollarının üstüne alırlar ve onu atacakları çukura doğru taşırlar – tam da yoldaşlarının tümden silinişini, ortadan kayboluşunun ortadan kayboluşunu yerine getirmektedirler...

Peki hümanist histeriğin edimin yükünden sıyrılışı ile sapkının edimle aşırı-özdeşleşişi arasında üçüncü bir yol yok mudur, yoksa geçmişten radikal bir şekilde kopmaya çalışan devrimci çabanın geçmişin en kötü niteliklerini yinelemeye mecbur kaldığı kısır bir şiddet döngüsüne mi mahkumuz? Müller'in Brecht karşısındaki yersizleştirici vurgusu bu noktada yatar: Brecht'in va'zettiği o devrimci kendi kendini ortadan kaldırma edimi işe yaramaz; geçmişin devrimci yadsınışı, yadsıdığını yineleyen bir döngüye yakalanır, böylelikle de tarih ölümcül bir yineleme zorunluluğunun tahakkümü altındaymış gibi görünür. *Mauser*'deki Parti Korosu'nun savunduğu üçüncü yol ise ince bir paradoks içerir: Sadece ve sadece kendinizi büyük Öteki'nin (Tarih'in) edimlerinin dolaysız aracısı/âleti olarak

[67] Brecht, 'The Measure Taken', s. 106.

gördüğünüz sürece ortaya koymuş olduğunuz devrimci şiddet (devrimin düşmanlarını öldürmeniz) karşısında belirli bir mesafe alabilirsiniz. (Şiddet ediminin kendinde-bir-amaç olarak kendini-yoketme orjisine dönüştüğü) bu dolaysız özdeşleşme ile (şiddet edimini bu tür edimlere gerek kalmayacak bir aşamaya geçmenin yolu olarak göstererek) kendini Tarih'in büyük Öteki'siyle özdeşleştirme arasındaki karşıtlık kapsayıcı ve bağlayıcı olmanın çok ötesinde, o asıl önemli olan, yani etik edime özgü olan boyuttan sakınmanın iki yolunu oluştururlar. Her ne kadar edimi kendinde-bir-amaç olarak kendini-yoketme orjisiyle karıştırmamamız gerekiyorsa da, büyük Öteki'deki herhangi bir garantiden yoksun olduğu için edim yine de 'kendinde-bir-amaç'tır (tanımı gereği 'yalnızca kendisi tarafından yetkilendirilmiştir' – bir tür büyük Öteki figürüne gönderme yapan kendinden-menkul-araçsallaştırma veya kendi-kendini-meşrulaştırma çabaları onun ufkundan menedilmiştir). Dahası eğer psikanalizden öğrenilecek bir ders varsa, o da dolaysız aşırı-özdeşleşme ile kendi-kendini-araçsallaştırmanın çakışıyor olduklarıdır: Sapkının kendi-kendini-araçsallaştırışı (kendini büyük Öteki'nin aracı/âleti olarak koyutlayışı) zorunlu olarak kendinde-bir-amaç olarak şiddete dönüşür – Hegel'in terimleriyle söyleyecek olursak, sapkının kendi edimlerini büyük Öteki'nin aracısı/âleti olarak ifa ettiğine dair iddiasının 'hakikat'i aslında bu söylediğinin tam tersidir: Bu büyük Öteki kurgusunu sahneleyişi sayesinde sapkın kendi edimlerindeki o yoketme orjisinden aldığı *jouissance*'ı gizleyebiliyordur.

Peki günümüzde, Kötülük'ü nerede konumlandırmak gerekir? Baskın ideolojik uzam iki karşıt cevap sunar – fundamentalist cevap ve liberal cevap. İlkine göre Clinton (bir CNN yuvarlak masa programında dile getirildiği üzere) Şeytan'ın tâ kendisidir – alenen kötü değildir, ancak standartlarımızı önemsizleştirerek ahlâkî temellerin altını ince ince oymaktadır: Yalan söylesek ne olur ki, ya da yalan yere yemin etsek, adaleti engellesek ne olur, ekonomi genişlemeye devam ediyor olduktan sonra sorun nedir ki...? Bu bakışaçısıyla baktığımızda asıl ahlâkî felâket acımasız şiddetin o dolaysız patlamalarında değil, ahlâkî temellerin her şeyin rahat ve akışkan bir şekilde kendi kendine işliyor olduğu o müreffeh tüketim toplumunda ince ince eriyişlerinde yatar – Kötülük'ün dehşeti hiç de dehşet verici gözükmemesi, bizi hazlara adanmış anlamsız bir hayatla uyuşturmasıdır. Hülâsa, muhafazakâr bir fundamentaliste göre Clinton,

bir anlamda Hitler'den de kötüdür, zira Hitler (Nazizm) olduğu gibi, ahlâkî zorbalık yaratan bir şey olarak deneyimlenmiştir; Clinton'la ise, farkında bile olmadan ahlâkî bir atalete doğru çekilmekteyizdir...

Her ne kadar bu tavır sol-liberal duruşa tamamıyla yabancıymış gibi dursa da, yukarıda belirtmiş olduğum üzere, günümüz solcu liberallerinin dahi ABD'de Buchanan veya Fransa'da Le Pen gibi figürlere bakarak garip bir rahatlama hissediyor oldukları doğru değil midir: Burada en azından liberal uzlaşının bizi hapsettiği çıkmazı kıran ve fazlasıyla itici olan bir duruşu tutkuyla savunan, dolayısıyla da bizi otantik siyasal mücadeleye girişmeye sevkeden birileri vardır (bu duruşta Hitler'in iktidara gelişinde Sol'un takındığı tavrın izlerini görmemek imkânsızdır: Alman Komünist Partisi'ne göre Naziler burjuva parlamenter rejiminden hattâ Sosyal Demokratlar'dan bile daha iyiydi, zira onların karşısında nerede durulması gerektiği çok daha açıktı – yani, işçi sınıfını kalan son parlamenter liberal yanılgıdan da kurtarmış ve sınıf mücadelesini nihaî gerçeklik olarak kabullenmeye zorlamışlardı). Bu duruş karşısında liberal demokrat ise Kötü figürünü o fundamentalist, fanatik yanıyla İyi'nin tâ kendisinde konumlandırır: Kötülük, kendi İyilik veya Hakikat çerçevesine uymayan tüm tavır ve pratikleri bastırmaya, yasaklamaya, sansürlemeye çabalayan fundamentalistin tavrında yatar.

Bu iki zıt versiyon kimi zaman aym olayı 'kötü/şeytanî' olarak kınamak için aynı anda kullanılabilir – Mary Kay Letourneau davasını hatırlayalım: On dört yaşındaki öğrencisiyle tutkulu bir aşk ilişkisine girdiği için hapis cezasına mahkûm edilen otuz altı yaşındaki okul öğretmeninin bu hikâyesi, cinsel ilişkinin hâlâ otantik toplumsal ihlâlle bağlantılı olduğu yakın dönemin büyük aşk hikâyelerinden biridir. Bu ilişki hem Ahlâkî Çoğunluk fundamentalistlerince (müstehcen ve gayrimeşru bir ilişki olduğu için) hem de siyaseten doğru liberallerce (bir çocuk tacizi örneği olduğu için) kınanmıştır.

Kötülük'ün bakanın gözlerinde, yani her yerde onu arayan/gözleyen bakış açısında saklı olduğuna dair o eski ve sıklıkla anılan Hegelci şiar günümüzde çifte bir olumlama bulmuştur: Bu duruşların ikisi de (hem liberaller hem de muhafazakarlar) Kötülük'ü dönüşlü/yansıtılan bir kategori olarak, yani Kötülük'ü yanlış/haksız bir şekilde karşıtına yansıtan/aktaran bakışın ta kendisi olarak tanımlarlar. Bugünün çokkültürcü hoşgörülü liberalleri için Kötü her yanda ahlâkî çürüme gören o hakkaniyetçi muha-

fazakâr bakış değil midir? Ahlâkî Çoğunluk muhafazakârları için Kötü tam da, tüm taraf alma çabalarını ve angaje mücadeleleri *a priori* bir şekilde katiyetle potansiyel olarak totalitarist addeden bu çokkültürcü hoşgörü tavrın kendisi değil midir? İyi ve Kötü arasındaki bu karşılıklı örgünün dolandığı o Gordiyon düğümünü kesip atmamızı, Kötülük'ü dönüşlü bir şekilde onu algılayanın gözünde saklı olarak görmenin darboğazından kurtulmamızı sağlayacak olan şey yine *edim* değil midir? Etiği İyi'nin terimleriyle tanımladığımız ölçüde bu Gordiyon düğümü, bizim meşum kaderimizdir ve 'radikal' olmayı istediğimizde de eninde sonunda radikal veya Şeytanî Kötülük karşısında bir tür yanılgılı ve sahte-Romantik büyülenmeye kapılıp gideriz – tek çıkış yolu *İyi ile etik edimin kendi alanı arasında bir ayrım koyutlamaktır*.[68] Lacan'm da söylediği gibi, etik edim tanımı gereği 'İyi'nin Ötesi'ne yönelik bir hareket içerir – 'İyi'nin ve Kötü'nün ötesi'ne değil, yalnızca İyi'nin ötesine.

Edimlerin günümüzde hâlâ mümkün olduğunu Mary Kay Letourneau olayına bakarsak görebiliriz. Mary Kay'in edimindeki asıl kontürleri görebilmek için onu cinsel aşkın günümüzdeki kaderini belirleyen küresel koordinatlara oturtmamız gerekir. Günümüzde düşünümselleşme/yeni dolaysızlık karşıtlığı, bilim rejimi altında cinsellik ile *New Age* kendiliğindeliği çiftiyle doldurulmuştur. Bunların her ikisi de, nihai kertede, asıl anlamıyla cinselliğin, cinsel tutkunun sonu anlamına gelirler. İlkinin (cinselliğe direkt bilimsel/tıbbî müdahalenin) en iyi örneği erkeklerde azalan ereksiyon kapasitesini psikolojik engellemelerle ilgili tüm sorunları aşarak tamamen bio-kimyasal bir şekilde geri getirmeyi va'deden o meşum Viagra hapı olsa gerektir. Peki va'dini yerine getirecek olduğunda bu durumun psişik etkileri ne olacaktır?

Viagra, feminizmin erilliğe bir tehdit oluşturduğunu (ataerkil tahakkümden kurtulmayı isteyen ve aym ânda *hem* cinsel ilişkide inisiyatifi

[68] İyi ile etik edim arasındaki bu ayrım bize aynı zamanda şu darboğazdan da bir çıkış sunar: Eğer 'şeytanî Kötülük' tasavvurunu (Kantçı ödev statüsüne dek yüceltilen, yani patolojik bir kazanım adına değil, tamamen ilkesel olarak gerçekleştirilen Kötülük tasavvurunu) kabullenecek olursak, İyi ile arasındaki bu paralelliği elde tutmak halen mümkün olacak mıdır? Radikal Kötülük'ün gerektirdiklerini yerine getirmediğimizde bizi suçlu hissettirecek olan 'Kötü Bilincin sesi' gibi bir şey olacak mıdır? Dehşet verici bir suçu *işlemediğimiz* için de suçluluk hissedebilir miyiz? Bu sorun, etik alan ile İyi'ye (ve de onun gölge-eklentisi olarak Kötü'ye) dair sorunsal birbirlerinden ayrıştırıldığı ân ortadan kalkar.

elinde tutmayı *hem de* tümüyle tatmin edilmeyi bekleyen özgürleşmiş kadınların mütemadi saldırıları altında olmanın erkeklerin kendilerine duydukları güveni ciddi bir şekilde sarstığını) iddia edenler için bu sıkıntılı darboğazdan kolay bir kurtuluş sunar: Erkeklerin endişe etmelerine gerek kalmamıştır; gerekli performansı gösterebileceklerini biliyorlardır artık. Öte yandan feministler, Viagra'nın eril iktidarı o mistik boyutundan arındırdığını ve dolayısıyla erkekleri kadınlara eşit kıldığını iddia edebilirler... ne var ki, bu ikinci argüman karşısında söylenebilecek en hafif şey eril iktidarın işleyişini basite indirgediğidir: Ondaki o mistik unsurun kaynağı iktidar değil, iktidarsızlık tehlikesidir. Eril cinsel psişik ekonomide iktidarsızlığın o her dem baki gölgesi, bir sonraki ilişkide penisimin uyarılmayı reddebilecek olması tehlikesi, eril iktidarın tanımına içseldir.

Burada ereksiyon paradoksuna dair kendi betimlememi hatırlatmalıyım: Ereksiyon tümüyle bana, zihnime bağlıdır (o meşhur şakada olduğu gibi: 'Dünyadaki en hafif nesne nedir? Penis, çünkü yalnızca bir düşünceyle kaldırılabilen tek şey odur!'), ancak aynı ânda onun üzerinde hiçbir kontrolüm de yoktur (havamda değilsem hiçbir istenç kudreti ona erişmemi sağlayamayacaktır – bu yüzden de St Augustine'e göre ereksiyonun istencimin kontrolü dışında çıkması insanın/erkeğin kibrinin ve evrenin efendisi olma arzusunun diyeti olarak verilmiş olan İlâhî bir cezadır...). Metalaşmanın ve rasyonelleşmenin Adornoesk eleştirisinin terimleriyle söyleyecek olursak, ereksiyon otantik kendiliğindenliğin son kalıntılarından biridir, rasyonel-araçsallaştırıcı süreçlerce hükmedilemeyen bir şeydir. Bu minimal ayrım/uçurum (ereksiyon kararını özgürce verenin hiçbir zaman direkt olarak 'ben', Kendim olmamam) hayatî önem taşır: Cinsel iktidar sahibi bir erkek, istediği ân seks yapabiliyor oluşu yüzünden değil, ereksiyona dair kararı o akıl ermez karanlık X'in veriyor oluşunun (kendi bilinçli kontrolü dışında olsa bile) kendisi için hiçbir sorun yaratmaması yüzünden çekici gelir ve hattâ kıskançlık yaratır.

Burada gözden kaçırılmaması gereken o hayatî unsur, penis (uyarılan organın kendisi) ile fallus (iktidarın, simgesel otoritenin, otorite ve/veya iktidar veren o – biyolojik değil – simgesel boyutun göstergesi) arasında bir ayrıma gidebilmektir. Kendi başına pekâlâ değersiz birisi olabilen bir yargıcın (yukarıda da belirtmiş olduğumuz üzere) kendisine o yasal otoriteyi veren cübbeyi giydiği, sözleri kendisine değil de onun ağzından konuşan Yasa'ya ait olduğu ân üzerimizde otorite sahibi olması gibi, erke-

ğin iktidarı da onun aracılığıyla başka bir simgesel boyutun eylemekte olduğunun göstergesidir: 'fallus' penisime iktidar boyutunu kazandıran o simgesel desteği imler. Lacan'a göre bu ayrım yüzünden 'kastrasyon kaygısı'nın penisi kaybetme korkusuyla bir ilgisi yoktur: Bizi kaygılandıran asıl şey fallik gösterenin otoritesinin bir sahtekârlık olarak görünme tehlikesidir. Bundan dolayı Viagra kastrasyon en nihaî failidir: Hapı içtiğinde erkeğin penisi işler, ancak simgesel iktidarının fallik boyutundan edilmiş olur – Viagra sayesinde çiftleşebilen bir erkek, penisi olan ancak fallusu olmayan bir erkektir.

Peki acaba ereksiyonu tıbbî-mekanik bir müdahaleyle (bir hapla) erişilebilen bir şeye dönüştürmenin cinsel ekonomi üzerindeki etkisini gerçekten de tahayyül edebiliyor muyuz? O erkeksi şövenistçe terimlerle söyleyecek olursak kadının bir erkeğe çekici gelme, onu tahrik etme tasavvurundan geriye ne kalır? Dahası ereksiyon veya onun yokluğu asıl psişik tavrımızın ne olduğunu bilmemizi sağlayan bir sinyal değil midir? Ereksiyonu mekanik bir şekilde erişilebilen bir duruma dönüştürmek acı hissetme kapasitesinden yoksun olmaya benzer – erkek özne asıl tavrını ne olduğunu nasıl bilecektir? O basit iktidar göstergesinden yoksun kaldığında tatminsizliği veya direnişi ne tür dışsal biçimlere bürünecektir? Cinsel isteklerine kapılmış bir erkeğe dair standart betimleme bu haldeki bir erkeğin kafasıyla değil penisiyle düşünmeye başlamış olduğudur – peki ya kafası kontrolü tümüyle ele geçirdiğinde ne olur? Genelde 'duygusal zeka' olarak anılan boyutla bağlantısı bu durumda daha da fazla, hattâ daha da katiyetle, zayıflamış olmaz mı? Artık psikolojik travmalarımızla boğuşmamız gerekmediğini, gizli korkuların ve engellemelerin cinsel kapasitemizi azaltmayacağını kutlamak gayet kolay bir tavırdır; ancak gerçek şudur ki, bu gizli korkular ve engellemeler tam da bu yüzden yok olmayacaklardır – Freud'un 'Öteki Sahne' adını vermiş olduğu alanda temel dış görünüşlerinden yoksun bir şekilde baki kalacaklar ve muhtemelen çok daha şiddetli ve (kendini-)yokedici bir surette patlamayı bekleyeceklerdir. Nihai kertede, ereksiyonun mekanik bir sürece dönüşütürülüşü birleşme/çiftleşme edimini basitçe *cinsellikten arındıracaktır*.

Spektrumun öbür ucundaysa *New Age* bilgeliği bize bir çıkış yolu sunuyor gibidir – peki bu bilgeliğin bize fiilen önerdiği şey nedir? Bunun için bu bilgeliğin en popüler versiyonu olan James Redfield'ın o inanılmaz derecede çok satan kitabı *The Celestine Prophecy*'ye dönelim. Bu

kitaba göre insanlığın 'tinsel uyanışı'na uzanan yolu açacak o birinci 'yeni içgörü' olumsal karşılaşmaların varolmadığına dair farkındalıktır: Kendi psişik enerjimiz şeylerin olup bitişini gizlice belirlemekte olan evrenin Enerji'sinin bir parçası olduğuna göre tüm olumsal dışsal karşılaşmalar bize ve içinde bulunduğumuz somut duruma yönelik birer mesaj içerirler; ihtiyaçlarımıza ve sorularımıza birer cevap olarak vuku bulurlar (örneğin kafam belirli bir meseleye takılıysa ve sonra da hiç umulmadık bir şey âniden gerçekleşiveriyorsa – unutulmuş bir arkadaşın ziyareti; işte bir şeylerin yanlış gitmesi – bu kaza/olay açıkça sorunumla ilgili bir mesaj içeriyor demektir). Dolayısıyla kendimizi her şeyin bir anlamı olduğu bir evrende, bu anlamın Gerçek'in olumsallığı bünyesinde okunur olduğu proto-psikotik bir evrende buluruz ve burada asıl ilgi noktası tüm bunların öznelerarasılık üzerindeki etkisidir. *The Celestine Prophecy*'ye göre günümüzde hemen yanıbaşımızdaki diğer insanlarla sahte bir yarış halindeyizdir, onlarda kendimizin yoksun olduğu şeyi görür, bu yoksunluğa dair fantazilerimizi onlara yansıtır, onlara bağımlı oluruz; ve nihai ahenk/uyum da olmadığına ve ötekinin onda aradığımızı hiçbir zaman sunumayacak olduğuna göre gerilim kaçınılmazdır. Ancak tinsel uyanışın ardından başkalarında (erkek veya kadın, bütünleyici eşlerimizde) ümitsizce aradığımız şeyi *kendi içlerimizde bulmayı* öğreneceğiz: Her bir insan Platonik bir bütüncül insan haline gelecek, başkasına (lidere veya aşk eşine) bağımlılıktan ve enerjisini ondan elde etme ihtiyacından kurtulacaktır. Gerçekten de özgür olan bir özne başka bir özneyle eşlik ilişkisine girdiğinde ötekine yönelik tutkulu bir bağlılıktan münezzehtir: Ona göre eşi yalnızca bir mesaja giden bir araçtan ibarettir; eşinde kendi içsel gelişimi açısından önem taşıyan mesajlar ayırımsamaya çabalar... Burada o *New Age* tinsel yücelimin zorunlu öbür yüzüyle karşı karşıya geliriz: Öteki'ye beslenen tutkulu bağlılığın sonu – karşısındaki Öteki'nin/eşin artık bir özne olmayıp kendisiyle ilgili bir mesajın taşıyıcısı olduğunu düşünen kendine-yeterli bir öznenin doğuşu.

Psikanalizde mesajın taşıyıcısı konumuyla karşılaşırız: Özne bir mesaj taşımakta olduğunun farkında değildir, tıpkı kahramanın hayatının ansızın tehlikeye girdiği ve gizemli bir failin onu öldürmeye çalıştığı dedektif romanlarında olduğu gibi – özne açıkça bilmemesi gereken bir şeyi biliyordur, yasak bir bilgiye sahiptir (örneğin bir Mafya liderini hapse attıracak bir sırrı biliyordur); buradaki anahtar nokta ise *öznenin bu bilgi-*

nin ne olduğundan hiçbir şekilde haberdar olmamasıdır, yalnızca bilmemesi gereken bir şeyi biliyor olduğunu biliyordur... Ne var ki, bu konum, *New Age* ideolojisinin Öteki'yi benim için önemli bir mesajın taşıyıcısı olarak gören algılayışına terstir: Psikanalizde özne (potansiyel) bir okuyucu değil, Öteki'ye yönelik olan ve en azından ilkede öznenin kendisine ulaşılmaz olan bir mesajın taşıyıcısıdır.

Redfield'a dönecek olursak: Benim söylemek istediğim şey, tinsel bilgeliğin o sözde en yüce içgörüsüyle ortaklaşa gündelik deneyimlerimizin çakıştıklarıdır. Eğer Redfield'ın tinsel olgunluğun ideal aşamasına dair betimlemelerini birebir olarak alacak olursak, bunların geç-kapitalist ticarileşmiş gündelik hayat deneyimi için çoktan geçerli olduklarını görürüz: Tutkular birer birer gözden kaybolmaktadır, Öteki artık 'bende benden fazla' olan şeyi gizleyen ve ilân eden dipsiz bir uçurum değil, kendine-yeterli tüketici özneye yönelik mesajların taşıyıcısıdır. *New Age* taraftarları ticarileşmiş gündelik hayata ideal tinsel bir eklenti dahi sunmazlar; tek yaptıkları bu ticarileşmiş gündelik hayatın tâ kendisinin tinselleştirilmiş/gizilleştirilmiş bir versiyonunu sunmaktır...

Peki bu darboğazdan nasıl çıkılır? Bilimsel nesneleştirme ile *New Age* bilgeliği arasında, Viagra ile *The Celestine Prophecy* arasında depresif bir şekilde gidip gelmeye mahkûm muyuz? Başka bir yolun hâlâ mevcut olduğunun ispatı Mary Kay'in durumudur. Bu özgül ve tutkulu aşk ilişkisini ufak bir oğlana *tecavüz* eden bir kadın olarak tanımlamanın gülünçlüğü hiç de gözden kaçabilecek ölçüde ufak değildir; yine de kimse onun ediminin etik onurunu alenen/kamu karşısında savunmaya cesaret etmemiştir; iki temel yapı ortaya çıkmıştır: İnsanlar Mary Kay'i *ya* kendine engel olmadığı ve altıncı sınıftaki bir okul-çocuğuyla ilişkiye girdiği sırada o temel ödev duygusunu unutmuş olmaktan tümüyle sorumlu, dolayısıyla da kötü adderek kınamış, *ya da* (avukatının yaptığı gibi) psikiyatrik abuklamaya sığınarak durumunu tıbbileştirmiş, onu hasta bir insan olarak göstermiş ve 'çift-kutuplu düzensizlik' (manik-depresifliğin yeni bir adı) adlı bir hastalıktan musdarip bir insan olarak betimlemişlerdir. Manik ânlarından birinde olduğunda ne gibi tehlikelere girdiğinin farkında değildir veya (avukatının o feminist klişeyi tekrarlayarak ifade ettiği gibi) 'Mary Kay'in bir tehlike arzediyor olduğu tek kişi kendisidir – kendisine karşı en büyük tehlike yine kendisidir' (eklemeden geçemeyeceğiz: Bu gibi savunma avukatları varken yargılamaya/sorgulamaya

ne gerek vardır ki?). Mary Kay'in durumunu 'değerlendirmiş' olan Dr Julie Moore işte bu çizgiler üzerinde onun sorununun 'psikolojik değil tıbbî' olduğunu ve davranışlarını düzenleyecek ilâçlarla düzenlenmesi gerktiğini ısrarla vurgulamıştır: 'Mary Kay için ahlâk bir hapla başlar.' Mary Kay'in tutkusunu acımasızca tıbbileştiren, onu otantik bir öznel duruşun onurundan mahrum bırakan bu doktoru dinlemek fazlasıyla rahatsız edicidir: Mary Kay çocuğa duyduğu aşktan bahsederken açıkça ciddiye dahi alınmaması gerektiğini – o ânlarda kendisini toplumsal çevresinin talep ve zorunluluklarından azade olduğu bir tür cennette görüyor olduğunu iddia etmiştir...

İki Oprah Winfrey gösterisiyle popülerleşmiş olan 'çift-kutuplu düzensizlik' kavramı dikkate şayandır: Ondaki temel iddia bu düzensizlikten muzdarip olan bir insanın doğru ile yanlışı birbirinden ayırt edebildiği, neyin kendisi için doğru ve iyi olduğunu bildiği, ancak manik bir aşamaya geçtiği an hızla ilerleyerek dürtüsel kararlar verdiği ve onun için neyin doğru ve iyi olduğunu anlamasını sağlayan rasyonel yargı kapasitesini askıya aldığıdır. Peki acaba böylesi bir askıya alış tam da gerçekten aşık oluşumuzdaki o otantik *edimin* kurucu niteliklerinden biri değil midir? Mary Kay'in, kendi İyilik'i için hiç uygun olmadığını pekâlâ biliyor olduğu bir şeyi yapmak için kendisini kayıtsız şartsız zorunlu hissetmesi bu noktada hayati önem taşır: Onun tutkusu açıkça çok kuvvetliydi; tüm toplumsal görev ve yükümlülüklerin ötesinde varlığının temelinin mevzu bahis olduğunun pekâlâ farkındaydı... İşte bu darboğaz edim ile bilgi arasındaki ilişkiyi açıklamamıza yardımcı olur. Oedipus ne yaptığını (babasını öldürdüğünü) bilmiyordu, ama yine de yaptı; Hamlet ne yapması gerektiğini biliyordu, bu yüzden de devamlı ayağını sürüdü ve edimi yerine getirmekten âciz kılınmış oldu.

Ancak burada diğerlerinin yanında üçüncü bir konum daha vardır – Paul Claudel'in *The Hostage*[69] dramasındaki Sygne de Coufontaine'ın konumu, bir tür *je sais bien, mais quand même*: Sygne yapmak üzere olduğu şeyin (ezeli ruhuna getirdiği yıkımın) dehşet vericiliğini tümüyle biliyordur, gerçeğin tamamen farkındadır, ancak yine de bunu yapmıştır. (Peki acaba aynı şey, karşısındaki *femme fatale* karşısında öyle basitçe ve alıkça kapılıp gitmiş olmayan, tersine, onunla ilişkisinin tam bir felâket-

[69] Claudel'in *The Hostage*'ına dair daha detaylı bir okuma için, bkz. Žižek, *The Indivisible Remainder* içinde 2. bölüm.

le sonuçlanacağını, onun kendisini aldatacağını pekâlâ bilen ancak yine de devam eden ve kendini ona adayan *noir* kahramanı için de geçerli değil midir?) Sygne'nin bu formülünün sinisizmin formülüyle çakışıyor olması bizi yanıltmamalıdır: Sygne'nin edimi kinizm radikal bir zıttını oluşturur. Dolayısıyla burada Hegel'in spekülatif özdeşlik adını verdiği yapıyla karşı karşıyayızdır – aynı ânda iki karşıt şekilde okunabilen bir ifade vardır karşımızda: *Hem* en bayağı ve âdi kinizm olarak ('Yapacağım şeyin en aşağılık kötülük ve ahlâksızlık olduğunu biliyorum, ama ne fark eder, yine de yapacağım...') *hem de* en yüce trajik çatlamışlık olarak ('Yapacağım şeyin felâketengiz sonuçlarının tümüyle farkındayım, ama ne yapayım, bunu yapmak benim kayıtsız şartsız ödevim, dolayısıyla ondan vazgeçmeyeceğim...') okunabilir.

Davidoff sigaraları için hazırlanmış bir Alman posterinde, her sigara reklâmının altında bir yerde yer alması gereken uyarının ('sigara içmek sağlığa zararlı olabilir' temasının belirli bir versiyonunun) bırakacağı etkiyi bertaraf etmek adına bilgi ile edim arasındaki bu açığın (edimde bilginin askıya alınışının, bu 'edimimin felâketengiz sonuçlarını pekâlâ biliyor olmama rağmen yine de yapacağım' tavrının) ustaca bir manipülasyonunu görürüz: Sigara içen tecrübeli bir erkek görüntüsünün altında 'Bildikçe...' yazmaktadır, bundan çıkarılması beklenen sonuç da şudur: Sigaranın tehlikelerini biliyor oldukça, riske girerek sigara içmeye devam etmeli ve itaat etmeyeceğinizi daha da fazla göstermelisiniz – yani kendi hayatınız ve sağlığınızla ilgili sebeplere bakarak sigaradan vazgeçmemelisiniz... Bu reklâm günümüzün o narsisistik bireyini karakterize eden sağlık ve uzun ömür takıntısının mantıkî karşılığını sunar. Peki bu trajik çatlamışlığa dair formül Mary Kay'in durumunu da kusursuz bir şekilde ifadelendirmez mi?

Geç-kapitalist liberal hoşgörü toplumunun üzücü gerçeği budur: *Edimde* bulunma kapasitesinin kendisi artık tıbbileştirilmiş, 'çift-kutuplu düzensizlik' yapısı bünyesinde ortaya çıkan manik bir patlamadan ibaret kılınmış ve bu haliyle de biyo-kimyasal tedaviye muhtaç kılınmıştır – acaba burada muhalefliği bir akıl hastalığı olarak teşhis etmeye uğraşan Sovyetlerin o eski çabalarının (Moskova'dakio meşhur Scherbsky Enstitüsü'ndeki uygulamaların) kendi Batılı liberal-demokratik bir versiyonuyla karşı karşıya değil miyiz? Bu minvalde Mary Kay'in cezasının bir kısmının terapiye gitme zorunluluğu oluşunda şaşılacak hiçbir şey ol-

masa gerek (altı yılını hapiste geçirmesine sebep olan o ikinci ihlâlini, yani serbest bırakılışının ertesindeki gece arabasında âşığıyla yakalanışını avukatı yine bu şekilde açıklamış, olayın öncesindeki günlerde alması gereken tıbbî tedavinin aksatılmış olmasına bağlamıştır).

Gösterilerinden birini tümüyle Mary Kay'e ayırmış olan Oprah Winfrey'in kendisi de bu noktada en kötü noktasına dek inmiştir: 'çiftekutuplu düzensizlik' laflarını yasal geveleme olarak reddetmekte pekâlâ haklıdır, ancak bunları yanlış sebeple reddetmiş, Mary Kay'in sorumsuzca davranışındaki o temel *suçluluğun* önüne geçmek için öne çıkarılan basit bahaneler olarak görmüştür. Her ne kadar Oprah tarafsızmış gibi davransa da Mary Kay'in aşkından her zaman alaycı bir mesafeyle bahsetmiş ('aşk olduğunu *sandığı* şey', vs.) ve en sonunda Mary Kay'in tüm akranlarının, kocasının ve o sözde nazik ve sıradan insanların zihinlerindeki soruyu tutkuyla dile getirmiştir: 'Bunu nasıl yapabildi, yaptığının felâketengiz sonuçlarını nasıl düşünmedi? Hayatının tözünü/temelini oluşturan her şeyi (ailesini, üç çocuğunu, profesyonel kariyerini) riske atmakla kalmayıp, tüm bunları nasıl da tümüyle terkedebildi?' Ama 'yeter sebep(ler) ilkesi'nin bu askıya alınışı zaten tam da *edimin* tanımını vermez mi? Tüm bunların arasındaki en depresif ân, Mary Kay'in mahkemede çevresinin baskısıyla, yaptığı şeyi onun yasal ve ahlâkî açıdan yanlış bir şey olduğunu bilerek yaptığını gözyaşları içinde itiraf ettiği ândır – 'kişinin arzusundan feragât etmesi' anlamında o en yegâne *etik ihanet* ânıdır. Başka bir deyişle, onun buradaki *suçluluğu* tam da tutukusundan vazgeçmiş olmasında yatar. Daha sonra aşkına kayıtsız şartsız sadakâtini yeniden bildirdiğinde (onurlu bir şekilde kendisine dürüst ve sadık kalması gerektiğini öğrendiğini söylediğinde) bir ân için çevresinin baskılarına boyun eğmiş olmasına rağmen suçluluğunu aşmayı başaran ve *arzusundan feragât etmemeye* karar vererek etik sükununu yeniden kazanan birisiyle karşı karşıya olduğumuzu görürüz.

Bir psikolog tarafından Oprah'ın gösterisinde Mary Kay'a karşı dile getirilmiş olan o standart sahte/yanlış argüman cinsiyet simetrisini temel alır: Otuz dört yaşındaki erkek bir öğretmenin on üç yaşında bir kız öğrencisiyle ilişkiye girdiği bir 'Lolita' durumunu düşünelim – böylesi bir durumda adamın suçlu ve sorumlu olduğunda çok daha kati bir şekilde ısrar etmez miyiz? Bu argüman yanıltıcı ve hatalıdır – ki bunun tek sebebi *affirmative action* (önceliksiz bırakılmış azınlıklara yardım) gibi ted-

birlere karşı çıkarak bunun ters-yüz edilmiş bir ırkçılık olduğu iddia edenlerin argümanlarındaki hatânın aynısını barındırması (erkeklerin kadınlara tecavüz ediyor olmaları, ancak tersi bir durumun olmaması) da değildir.[70] Daha radikal bir düzeyde bakacak olursak etik edimin özgüllüğü, mutlak şahsına münhasırlığı üzerinde ısrarcı olmak gerekir – böylesi bir edim 'onu doğru kılan' kendi içsel normativitesini barındırır; tekil bir duruma uygulayarak onun etik statüsünü sorgulayabileceğimiz dışsal nötr bir standart yoktur.

Dolayısıyla buradan çıkaracağımız temel ders o Lacancı 'iki ölüm arasında' tasavvuruna 'iki ölüm dürtüsü arasında' tasavvurunu eklememiz gerektiğidir: En temel seçimimiz iki ölüm dürtüsü arasında yapacağımız seçimdir. Ölüm dürtüsünün ilk unsuru süper-ego'ya dair keyfin o yokedilemez aptallığıdır. Bu idiyotik süper-ego zorlamasının en harika örneğini Charles Russell'ın *Maske* filminde görürüz: Jim Carrey'nin canlandırdığı banka memuru, tüm akranları ve kadınlar tarafından devamlı bir şekilde aşağılanmaktadır, tâ ki sahilde bulduğu eski ve gizemli bir maskeyi takarak olağanüstü güçler kazanıncaya dek. Hikâyenin arkaplanı açısından hayatî önem taşıyan bir dizi detay vardır: Maske sahil kenarına atıldığında bir cesedin çamurlu ve çürümüş kalıntılarının üzerine yapışıp kalır, ki bu da 'maskenin ardındaki kişi'den maskeyle tümüyle özdeşleşmesinin ardından geriye ne kaldığının tanığıdır:

---

[70] Mary Kay'in durumuyla Nabokov'un Lolita'sının detaylı ve karşılaştırmalı bir analizi buradaki farklılığı belirlememize yardımcı olacaktır (tabii eğer 'gerçek-hayat'tan bir olayı kurgusal bir durumla karşılaştırmamdan ötürü affedilecek olursam). Bu siyaseten doğru zamanlarda, hattâ romanın ilk basıldığı tarihten bile daha fazla, kabul edilemez addedilecek olan *Lolita* romanına bakacak olursak (en son sinema versiyonunun Amerika'daki dağıtımında çıkan sorunları hatırlayalım) Humbert Humbert'in Lolita'da bir 'peri'nin, *potansiyel olarak* bir kadın olan dokuz ile ön dört yaşları arasındaki gencecik bir kızın çizgilerini gördüğünü öğreniriz: Gencecik bir peri-kızının çekiciliği şeklindeki belirsizlikten kaynaklanır – olgun bir kadına olduğundan fazla bir genci andırır. Dolayısıyla Mary Kay bir kadın olarak âşığını yetişkin bir eş olarak görürken, Lolita ise Humbert için bir mastürbasyon fantezisi, onun *kendi* solipsistik imgeleminin bir ürünüdür – Humbert'ın romanda belirttiği gibi: 'Delicesine sahibi olduğum şey o değil, benim kendi yarattığım, daha başka, hayal ürünü bir Lolita'ydı...' Sonuç olarak, aralarındaki ilişki karşılıklı olarak birbirlerine eziyet ettikleri ve birbirlerini sömürdükleri, acımasız bir ilişkidir (kız adama karşı acımasız bir çocuk gibi davranırken, adam da kızı kendi solipsistil imgeleminin sömürülmüş bir mastürbasyon nesnesine indirger), ki bu da Mary Kay ve genç âşığı arasındaki o içten tutkunun tam tersidir.

Poe'nun hikâyesindeki Mr Valdemar gibi ölümden dönmüş biçimsiz bir balçık, Gerçek'in o 'bölünemeyen kalan'ı. Başka bir hayatî unsur da kahramanın maskeyi ele geçirmezden evvel takıntılı bir çizgi-film izleyicisi olarak sunulmasıdır: Kahraman yeşil ahşap maskeyi taktığı ve maske de onun kontrolünü ele geçirdiğinde artık 'gerçek hayat'ta bir çizgi film kahramanı gibi davranabilmeye başlar (kurşunlarla oynar, deliler gibi danseder ve güler, heyecanlandığında gözleri ve dili dışarı fırlar) – ezcümle artık 'ölü-diri' olmuş, sınırsız sapkınlığın ve 'ezelî hayat'ın o ölümden (ya da seksten) münezzeh, hayaletsi ve fantazmik alanına girmiştir; bu alanda artık vücut yüzeyinin plastikliği fiziksel yasalarla bağlı değildir (yüzler sınırsızca çekilip uzatılabilir; bana atılan kurşunları tükürebilirim; yüksek bir binadan düşüp yerde kâğıt olduktan sonra kendimi yeniden toplayıp yürüyebilirim...).

Bu evren içsel olarak *zorlayıcıdır*, kapıp götürür: Onu gözlemekte olanlar dahi büyüsüne direnemezler. Filmin muhtemelen o en önemli sahnesini, yeşil maskeli kahramanın büyük bir polis kuvvetince (düzinelerce araba, helikopterler) köşeye sıkıştırıldığı sahneyi hatırlayalım: Bu çıkmazdan kurtulmak için, üzerine çevirilmiş olan ışığı bir sahne ışığıymış gibi göstererek baştan çıkarıcı bir Latin şarkısının çılgın bir Hollywood müzikal versiyonunu söylemeye ve dans etmeye başlar – polisler de bunun büyüsüne kapılmadan edemezler; onlar da bir müzikal kareografisinin parçalarıymışcasına hareket edip şarkı söylemeye başlarlar (genç bir kadın polis memuru gözünden yaş gele gele maskenin gücüne direnmeye çabalamaktadır, ancak yine de büyüye kapılır ve kahramana popüler bir şarkı-ve-dans numarasında eşlik eder...). Buradaki hayatî unsur söz konusu zorlamadaki o içsel aptallıktır: Her birimizin idiyotik jouissance'ın anlaşılmaz büyüsüne kapılışımızı anlatan aptallık – tıpkı, melodisiyle bir türlü peşimizi bırakmayan âdi bir popüler şarkıyı ıslıkla çalmadan duramayışımızda olduğu gibi. Bu zorlama tam da dış-mahrem bir zorlamadır: Dışarıdan dayatılmıştır, ancak bizim en iç kapris ve arzularımızı gerçekleştirmekten başka hiçbir şey yapmaz – kahramanın kendisinin de ümitsiz bir ânda söylediği gibi: 'Maskeyi taktığımda kontrolü kaybediyorum – istediğim her şeyi yapabilirim.' 'Kendi üzerinde kontrolü olmak' bu anlamda niyetlerimizin önünde hiçbir engel olmaması değildir: Kendi üzerimde yalnızca ve yalnızca temel bir engel 'her istediğimi yapmamı' imkânsız kıldığı sürece bir kontrol sahibi olabilirim – bu engel düştüğünde daimonik bir zorlamanın tesirine kapılır ve 'bende benden

fazla olan bir şey'in kaprislerine tâbi olurum. Maske –ölü nesne– kontrolümüzü ele geçirerek *canlandığında* üzerimizde sahip olduğu etki nihai olarak bir 'yaşayan ölü'nün, kendisini bize dayatan canavarca bir *otomatın* etkisidir – bundan çıkarılacak ders temel fantazimizin varlığımızın temel çekirdeğinin böylesi canavarca bir Şey olduğu, bir *jouissance* makinesi olduğu değil midir?[71]

Öte yandan geç kapitalist deneyimlerimizin sapkınca evrenini giderek daha da fazla hüküm altına alıp düzenleyen, bizi keyfalmaya zorlayan bu aptalca süper-ego buyruğunun karşısında, ölüm dürtüsü tam da o tersi yöndeki jesti imler: O *ezeli* 'ölü-diri' hayatın pençelerinden, *jouissance*'ın o sonsuz döngüsünden ümitsizce kurtulma çabasıdır bu. Ölüm dürtüsü olumsal zamansal/geçici varoluşumuzun sınırlılığıyla ilgili bir şey değildir, geleneksel metafiziğin *ölümsüzlük* olarak adlandırdığı o ölüm-ötesi sonsuz ve yokedilemez hayatı imler. Ölüm dürtüsünün bu iki versiyonunu birbirinden ayıran çizgi çoğu zaman ayrımsanamayacak öl-

---

[71] Filmdeki bir başka ince unsur da 'maskenin ardındaki asıl kişi' klişesine düşmemesidir: *Her ne kadar kahraman filmin* sonunda maskeyi tekrar denize atabilmişse de, bunu yalnızca kendi fiilî davranışlarına maskenin büyüsü altındayken yaptıklarından bazı unsurlar katmış olduğu için yapabilmiştir. İşte burada o 'büyüyen olgunluk' ile karşılaşırız: Bu olgunluk sadece maskeleri göz ardı etmekte değil, onların simgesel etkililiklerini 'emaneten' kabullenmekte yatar – mahkemede yargıç *kendi* maskesini (resmî rütbesini) taktığında biz de ona, o anda onun ağzından konuşmakta olan Yasa Kurumu'nun büyüsü altındaymışcasına davranırız... Ne var ki, buna bakarak maskenin simgesel etkililiğin, simgesel otoritenin üzerimizdeki hükmünün daha 'ilkel' bir versiyonundan ibaret olduğunu söylememek gerekir: Katiyetle 'metaforik' bir düzlemde işlemekte olan simgesel otorite ile maskenin o müstehcen 'totemik' harfiyyeti arasındaki ayrımı korumak hayatî önem taşır. Maskeyi taktığında kahramanın ekseriyetle bir hayvanın yüzünü kullanması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek: Çizgi-filmlerin o fantazmik evreninde (Tom, Jerry, vs.) hayvanlar hayvan maskeleri ve/veya elbiseleri giymiş insanlar olarak algılanırlar (o bildik sahneyi düşünün: Hayvan derisini fermuar gibi açar ve altından sıradan bir *insan derisi* çıkar).

Levi-Strauss'u almtılayacak olursak *Maske* filmi bize bir tür 'günümüzde totemizm' örneği sunar – bugünün kamusal toplumsal uzamında işlevsiz olan totemik hayvan maskesinin fantazmik etkililiğini örnekler: Kahraman maskeler üzerine bir kitap yazmış olan psikologla karşılaştığında, psikolog sakin bir sesle kelimenin metaforik anlamıyla hepimizin maskeler taktığımızı söyler; hemen ardından gelen bir başka önemli sahnedeyse kahraman onu elindeki maskenin *gerçekten de* sihirli bir nesne olduğuna inandırmaya çalışır – ancak maskeyi taktığında yüzünde tuttuğu oyma bir tahta parçası olarak kalır; sihirli etki ortaya çıkmaz, dolayısıyla kahraman da maskenin büyüsü altındayken rahatlıkla yapabildiği o vahşice jestlerin (fazlasıyla gülünç bir) taklidini yapar duruma düşer...

çüde inceciktir: Yoğun ve hattâ daha da yoğun hazları durmaksızın yinelemeye iten o kör zorlama (mesela, gözleri ekrandaki video oyununa takılıp kalmış olan genç) bir yana, o tümüyle farklı fanteziyi katetme deneyimi bir yana.

Dolayısıyla (Lacan'ın dediği gibi) iki ölüm arasında duruyor olmamızın ötesinde, asıl seçimimiz dolaysız bir şekilde iki ölüm dürtüsü arasındadır: Süper-ego'nun o aptal, keyfe yönelik ölüm dürtüsünden kurtulmanın tek yolu ölüm dürtüsünü o çatlatıcı boyutuyla, fantezinin katedilişiyle üstlenmek, benimsemektir. Ölüm dürtüsünü yalnızca ölüm dürtüsüyle yenebiliriz – dolayısıyla seçimimiz yine kötü ile daha kötüsü arasındadır. Ve aynı şey o Freudçu etik duruş için de geçerlidir. 'Keyfal!' diyen o süper-ego buyruğu en nihayetinde bir tür 'totaliter' Efendi figürüyle desteklenir. Almanya'daki bir yağsız/kalorisiz et markasının logosunda yazan *'Du darfst!'* ('yapabilirsin, yapmanda sakınca yok') ifadesi 'totaliter' Efendi'nin nasıl işlediğini kusursuz bir şekilde gözler önüne serer. Başka bir deyişle, günümüz fundamentalizmlerini geç kapitalist 'serbesiyetçi' liberal toplumdaki aşırı özgürlüğün yarattığı kaygılara karşı gelişen ve getirdiği güçlü yasaklamalarla bize sağlam bir temel sunan bir tepki olarak gören o standart açıklamayı reddetmek gerekir – bireylerin kapalı bir düzenin totalitarist sığınağına koşarak 'özgürlükten kaçış'larına dair bu klişe tamamen yanıltıcıdır.

Totaliter (Faşist) öznenin libidinal temelinin o sözde 'otoriter kişilik'te (otoriteye zorla itaat etmekten derin bir tatmin alan, anlık cinsel dürtüleri bastıran, güvensizlik ve sorumsuzluk hisleri içinde olan, vs. bireyde) yattığına dair o standart Freudçu-Marksist tezi de reddetmek gerekir. Geleneksel otoriter Efendi'den totaliter Efendi'ye geçiş bu minvalde hayati bir önem taşır: Her ne kadar totalitarist Efendi de kati ve acımasız emirler dayatıyor, hazlarımızdan vazgeçip kendimizi yüce bir Ödev uğruna feda etmeye zorluyorsa da, aleni sözlerinin satır aralarına bakarak okuyabileceğimiz o asıl buyruğu bunun tam da tersidir – bizi kısıtsız ve yasaksız bir şekilde *ihlâle* çağırır. Önümüze kayıtsız şartsız uyacağımız kati bir kurallar silsilesi dayatmanın tam tersine, totaliter Efendi (ahlâkî) cezayı askıya alan faildir – yani onun o gizli buyruğu 'Yapabilirsin!'dir: Toplumsal hayatı düzenliyormuş ve minimum bir nezaketi garanti ediyormuş gibi görünen yasaklamalar en nihayetinde tümüyle değersizdirler, sıradan insanları kenarda-köşede tutmaya yarayan bir aygıt işlevi görürler, buna karşın sizse insan öldürebilir, düşmana tecavüz

edebilir veya onu yağmalayabilir, kendinizi tümüyle bırakabilir ve sınırsızca keyfe dalabilir, sıradan ahlâkî yasakları ihlâl edebilirsiniz... ancak tabii beni izliyor *olduğunuz müddetçe*. Dolayısıyla Efendi'ye itaat, gündelik ahlâk kurallarını reddetmenizi veya ihlâl etmenizi sağlayan temeli oluşturur: Artık, durmaksızın hayalini kurduğunuz o kirli müstehcen şeylerin hepsi, geleneksel ataerkil simgesel Yasa'ya itaat ederken feragât etmiş olduğunuz her şey ceza gerektirmeksizin önünüzde durmaktadır – tıpkı sağlığınıza herhangi bir şekilde bir halel gelmeksizin yiyebilecek olduğunuz o yağsız/kalorisiz Alman eti gibi...

Ne var ki, uzak durulması gereken o son ve ölümcül tuzak tam da bu noktada yatar. Psikanalitik etiğin bu *Yapabilirsin!* ilkesi karşısında önerdiği şey öyle basitçe *Yapmamalısın!* diyen bir karşı-ilke, kayıtsız şartsız hürmet edilen temel bir yasak veya sınırlama getirmek değildir (Komşunun özerkliğine ve haysiyetine hürmet et! Onun fantazi alanına el uzatma!). Tüm versiyonlarıyla (kendini-)sınırlamada, o 'Geçiş yok!' tavrında ve de bu tavrın günümüzde kazanmış olduğu o ekolojik-hümanist dönüşümde (biyo-genetik mühendisliğe veya klonlamaya bulaşma! Doğal süreçlerle fazla oynama! Kutsal demokratik kuralları ihlâl etmeye kalkma ve toplumsal bir kargaşa riskine girme! Diğer etnik cemaatlerin âdetlerine ve ahlâk ilkelerine saygı göster!) gördüğümüz etik duruş nihai kertede psikanalizle bağdaşmaz. Yokluğunda bir felâkete sürükleneceğimiz katı bir etnik standartlar silsilesine referansla 'totalitarizmle' savaşmaya çalışan o bildik liberal-muhafazakâr oyunu reddetmek gerekir: Hayır, Holocaust ve Gulag, insanlar en temel insanî değerleri ve bunlara dair kuralları unutmuş, 'kendi içlerindeki canavarı serbest bırakmış', canice dürtülerinin sınırsızca gerçekleşmesine izin vermiş oldukları için gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla, bir kez daha, ancak son kez, yapmamız gereken seçim kötü ile daha kötü arasındadır; Freudçu etiğin *Yapabilirsin!* ilkesinin o 'kötü' süper-egocu versiyonuna karşı getirmiş olduğu başka, daha radikal, herhangi bir Efendi figürünce doğrulanmayan bir *Yapabilirsin!* ilkesi daha vardır: *Scilicet* ('... yapmana izin var' – Lacan'ın 1970'lerin başında derlemekte olduğu yıllığın başlığı). Lacan'ın 'Arzundan vazgeçme!' diyen maksimi özgür olmayı emretmenin yarattığı o pragmatik paradoksu tümüyle benimser, üstlenir: Sizi meydan okumaya, denemeye çağırır.

Adorno, Theodor
Ağlama Oyunu, 325
Ahlâkın Soykütüğü (Nietzsche), 136-137
Aydınlanmanın Diyalektiği (Horkheimer'la), 15-16, 63, 438
Habermas ile kopuş, 412
keman ve piyano, 129-130
kulturindustrie alanı, 426
Negatif Diyalektik, 114
Yeni Müziğin Felsefesi, 298
Althusser, Louis, 99, 192
ideolojik çağrılma, 170, 175, 309-11
öteki(nin) nüfuz(u), 153-4, 283-4
üstbelirleme, 131
Antigone (Sofhokles), 315-6
Arend, Hannah, 231
Aristoteles
De Anima, 36
phorenesis, 396
Assoun, Paul-Laurent, 385
Atlantis'ten Sfenks'e (Wilson), 89-90
Aydınlanmanın Diyalaktiği (Adorno ve Horkheimer), 16, 63, 428
Aziz Augustine, 458
Aziz Pavlus, 393-4
evrensellik, 276
Hakikat-Olayı, 171-2
Hıristiyanlık ve psikanaliz, 183-6
Yasa ile arzu arasındaki sınır, 183-6

Badinter, Robert, 162
Badio, Alain
Amerikan ve Roma İmparatorlukları, 256-7
Varlık ve Hakikat Olayı, 155-163, 290
Olayın karar verilemezliği, 163-70

Güzelin ötesinde, 196
Hıristiyanlık ve psikaniliz, 175-183
Lacan'la farkı, 9, 193-196
Hakikat-Olayı'na sadakat, 199, 202-203
Althusser etkisi, 154-155
uçurum olarak özne, 192
Efendi/Histerik/Üniversite, 201
Töze geri-dönüş, 254-5
Aziz Pavlus ve psikanaliz, 185
öznellik, 220-22
Evrensel Hakikat-Olayı'nın dönüşümü, 190-1
Balibar, Étienne, 9, 244
égaliberté, 226, 252, 259, 283-4, 287-9
evrenselin üç düzlemi, 259
Habermas karşıtı Habermasçı olarak, 207
temelsiz şiddet, 245
ve Althusser, 153
yurttaşlık, 209
Beck, Ulrich, 10, 401, 412
Beethoven, Ludvig van, 130
'*İdeoloji ve Paradoksları*' (Daly) 434
Benjamin, Walter
Husserl eleştirisi, 83
devrimci bakış, 114
Tarih Felsefesi Üzerine Tezler, 166
tekrarlarına olarak devrim, 29
Blair, Tony, 241
Blixen, Karen, 345
Blood Simple (film), 141
Bosch, Hieronymus, 50, 67, 70
Bossuet, Jacques Bénigme, 149
Bourdieu, Pierre, 423
Brecht, Bertholt, 288, 452-56
Brahams, Johannes, 130
Brown, Wendy
İncinme Halleri, 91
Bruno, Giordano, 450
Buchanan, Patrick, 256, 262, 269, 433, 466
Butler, Judith, 10
cinsel fark, 327
direniş, 311-7
Hegel ve Foucault, 303
karar verme üzerine, 28
melankolik mekanisizm ve homoseksüellik, 322-327, 336
özneleşme ve cinsiyet, 308-310
queer mücadeleleri, 275
tutkulu bağlılıklar, 317-322, 340, 348-9

Carpenter, John
Yaşıyorlar, 72
Cassier, Ernst, 39
Cinselliğin Tarihi (Foucault), 301
Claudel, Paul, 380, 462-3
Clinton, Bill, 241, 401
Şeytan olarak, 455-6
Coen Kardeşler
Blood Simple, 141
Collins, Michael, 375
Castoriadis, Cornelius
Kant, Heidegger ve imgelemin uçurumu, 35-36

Daly, Glyn
'*İdeoloji ve Paradoksları*', 434
De Anima (Aristoteles), 36
De Gaulle, Charles, 276
de Man, Paul
Kant'ın Materyalizmi, 85
de Valera, Eoman, 375
Deleuze, Gilles
mazoşizm, 336
Soğukluk ve Acımasızlık, 435
yersizyurtsuzlaştırma, 255
Deliliğin Tarihi (Foucault), 307

Deng Siaoping, 241
Derrida, Jacques, 192
  Descartes'm (gerçekleştirdiği) indirgeme, 49
  Heidegger üzerine, 16
  İbrahim'in fedakârlığı, 382
  ontoloji heauntoloji karşıtlığı, 290-291
  Tin Üzerine, 15
Diana, Galler Prensesi, 389
Descartes, Réne
  Altı İtiraza Cevap, 116
  cogito'nun evrenselliği, 127-8
  indirgeme, 49
  Kartezyen Öznenin hayaleti, 7-8
volantarizm, 379
Disiplin ve Cezalandırma (Foucault), 301
Dostoyevsky, Fyodor, 182
Doyle, Arthur Conan, 75
Dune (film) 76-7, 98-9, 362
Duns Scotus, Johannes, 378

Eastwood, Clint, 319
Ego ve İd (Freud) 348
Eisenstein, Sergei, 47

Felsefe Defterleri (Lenin), 180
Fichte, Johann Gottlieb
  öznellik/*Anstoss*, 60-1
Field, W.C., 95
Fosse, Bob
  Kabaret, 198
Foucault, Michel
  Cinselliğin Tarihi, 301-3
  cinsellik ve iktidar, 300-4
  Deliliğin Tarihi, 301
  Disiplin ve Cezalandırma, 443
  hazların kullanımı, 437
  iktidara direniş, 314
  öznesiz stratejiler, 405
  referans noktası, 209
  sapkınlığın potansiyeli, 295
Frank, Anne, 384
Fransa'da Sınıf Savaşımları (Marx), 264-5
Freud, Sigmund
  bebeğin çaresizliği, 348
  Bilinçdışı, 295-6
  canavarca ötekilik, 72
  cinsellik, 340
  Ego ve İd, 348
  haz ilkesi, 437
  histeri, 297
  ilk ve ikinci doğa, 105
  ilksel babanın katli, 433
  Kader/dürtü, 367
  melankolik yas, 322-3,
  Musa ve Tektanrıcılık, 197, 376
  Oedipus kompleksi, 371-4
  ölüm dürtüsü, 50, 86-7, 198, 355
  psişik gerçeklik, 329
  rüya düşüncesi ve bilinçdışı arzu, 223
  Schreber analizi, 49
  Totem ve Tabu, 197, 373-77
  "üç dilek" masalı, 365-7

Gates, Bill, 434
  Ufak Birader/Şeytanî Deha İkonu, 413-4
Giddens, Antony, 10, 402
Gilliam, Tery,
  Brezilya (film), 188
Gobbels, Joseph, 252
Goldwyn, Samuel, 139
Gorbaçov, Mikhail, 390
Gray, John
  Erkekler Mars'tan Kadınlar Venüs'ten, 326
Green, Graham, 172
Gulag Adaları (Solzhenitsyn) 280
Gymnasialreden (Hegel), 133

Habermas, Jurgen, 103, 205, 206
Adorno ve Horkheimer'den kopuş, 412
Heidegger'in öznelliği, 16
Hammett, Dashiell
Malta Şahini, 250
Havel, Vaclav, 249
Hegel, Georg W.F
aile, 408
cinselik, 106, 303
Din Felsefesi Üzerine Dersler, 134
dörtlülük mantığı, 100-104
Duyu-Ötesi'nin görünüşü, 238
Dünya Tarihinin Felsefesi, 52
dünyayı kaplayan gece, 9, 42-3, 47-50, 74-5
efendi/köle, 308-9
epistemoloji ontolojiye karşı, 74-6
evrensellik hali, 24
fallik egretileme, 117
Gymnasialreden, 133
içeriğe dahil olan biçim, 60
içsel dünyayı gizleyen perde, 365
ikincil özdeşleşme, 115
iktidar ve direniş, 305
inatçı bağlılık, 132-137
Kant ötesinin eleştirisi, 107-110
Kant'ın akozmizminin kabulü, 80
kati yadsıma, 213
kavramsallaştırılmış zorunluluk olarak özgürlük, 60
kötü, 181
Lenin'in salıklaması, 180
Mantık, 123
metafizik ve mantık ilişkisi arasında, 105-110
Mısır'ın gizi, 342
öznellik, 99, 132
sekiz gezegen, 385-6
simgesel tanım, 443
siyaset, 285, 290-1
somut evrensel, 126-131
soyut evrensel, 149
System der Sittlichkeit, 120
Tinin Fenomenolojisi, 43-44, 96, 107-109, 122
totalitarizm, 233
Töz olarak Benlik, 282
töz ve özne, 96-97, 110-115
yadsımanın yadsınışı, 91-100
Hegemonya ve Sosyalist Strateji (Laclau ve Mouffe), 154
Heidegger, Martin, 173
Canavarca, 63-68
Dasein'in analizi, 71
dünya deneyiminin olumsallığı, 86
Faşizmle bağlanım, 25-31
Kant ve Metafizik Problemi, 33-40, 41-2, 45, 63
karar verme ve seçilme, 25, 27-29
Metafiziğe Giriş, 20, 60
ölüme- yönelmiş-varlık, 198
öznellik, 7, 8, 9, 82
post-modern düşünceyle ilişkisi, 15-17
şematizm analizi, 81-82
totalitarizm ve öznellik, 16-17
Varlık ve Zaman, 17, 23-26
Varlık ve Zaman'ın açıklık/kapalılığı, 34-36
Heinrich, Dieter, 17
Hellman, Lillian, 271
Hitchcock, Alfred
Vertigo, 345, 362-3
Hitler, Adolf, 456
Hobbes, Thomas, 144
Hoffman, Eva, 414
Hoffmann, E.T.A., 69
Horkheimer, Max
Aydınlanmanın Diyalektiği (Adorno ile), 15-16, 63, 428

Habermas'la kopuş, 412
Kulturindustrie alanı, 436
Hösle, Vittorio, 462
Husserl, Edmund
Varlık ve Zaman eleştirisi, 84-86

I love Lucy (televizyon), 98-99
İsa Peygamber
Malebranch'ın İnayet görüşü, 146-150
Hakikat-Olayı, 157, 171-2, 177

Jameson, Fredric, 205, 223
gerçek solcular, 29
Jordan, Neil
Ağlama Oyunu, 325
Jung, Carl, 325-26

Kabaret (film) 168
Kafka, Franz, 369
Dava, 100
Kaganovich, Lazar Moiseyevich, 235
Kant ve Metafizik Problemi (Heidegger), 33-40, 41-42, 45, 63
Kant, Immmanuel
ahlâk yasası, 56-57, 60, 63, 336, 435
Akıl'ın şemalaştırılması, 81-2
anti-kozmos, 63-75, 191-92
aşkın şematizm, 211
doğa ve kültür, 51-2
dünyanın metafizik anlamı, 84-87
etik edimin mücadelesi, 449-450
gelecekteki politik iedal, 291
geleneksel metafizikten çıkış, 198
Gerçek, 330-2
Hegel'in öte eleştirisi, 107-110
içeriğe dahil olan biçim, 143
ikinci Aydınlanmaya övgü, 428
imgelemin şiddeti, 57
imgelemin uçurumu ve Heidegger, 35-42
kamusallığın aşkın ilkesi, 287
kötü, 9
Fransız Devrimi, 168
materyalizm ve idealizm, 52-53
numen ve fenomen, 40-47
öz-bilinç, 368
öznellik, 60-63
Pratik Aklın Eleştirisi, 37
Saf Aklın Eleştirisi, 45
soyut evrensel, 116
temel fantezi, 79-82
ve Badiou, 201-202
Yargı Gücünün Eleştirisi, 56
Kapital (Marx)
yadsınanın yadsınışı, 92
Kennedy, John F., 280
Kierkegaard, Soren, 145, 171
modernite tarafındaki Hıristiyanlık, 257
ödevin iki farklı yüzü, 382
ölümcül hastalık, 353
King Jr, Martin Luther, 247
Kinik Diyojen, 385
Kipling, Rudyard, 288
Kris, Ernst, 138

Lacan, Jacques
anamorfik leke ve gerçeklik, 100
arzu ve fantezi, 356-361
Badiou ile farkı, 9, 192-203
Butler'in eleştirisi ve direniş, 313-318
büyük Öteki, 111, 347, 371-372, 393
cinsel pratik biçimleri, 297-8
çağrılma/özneleşme, 308-311
dürtü, 194-5, 341-3, 346-7, 371-3, 465
dürtünün amacı ve hedefi, 104-5
fallus, 440-42, 458, 459
fantezi ve gerçeklik, 69
Hakikat-Olayı, 197

Kötü, 457
mazoşizm, 338
Oedipus kompleksi, 348-9, 371-2
otantik edim, 449
ölüm dürtüsü, 194-5, 351, 353-4, 465
özne ve özneleşme, 192-3
paternal Yasa, 438-9
rüyadaki kelebek, 392
ses, 378
simgesel kastrasyon, 382-3
temel fantezi ve simgesel kimliklenme, 317-322
ve Hegel, 449
yabancılaşma ve kimlik, 446-48
Laclau, Ernesto, 128, 192, 207
Althusser etkisi, 154-5,
cinsel fark, 326
denklik mantığı, 214
Evrensel ile Tikel arasındaki uçurum, 216
Hegelci kati yadsıma, 213
Hegemonya ve Sosyalist Strateji (Mouffe ile),154
Marksist Teoride İdeoloji ve Politika, 154
okunurluk, 216
öznellik, 220-222
radikal demokrasi, 209
Lafargue, Paul
Tembellik Hakkı, 302
Laplanche, Jean, 339, 342, 346-7
Lasch, Cristopher, 269
Lefort, Claude, 233
Lenin, Vladimir İliç,
sonuçların kabullenilmesi/üstlenilmesi, 228
materyalizm ve idealizm, 53-54
Hegel salıklaması, 180
Letourneau, Mary Kay, 456, 457, 461
Lukács, Georg
Tarih ve Sınıf Bilinci, 166
Lynch, David
ontoloji öncesi fenomen ve gerçeklik, 74
Lyotard, Jean-François, 205, 206-7

Malebranche, Nicolas, 128, 386
İnayet, 146-7
Mantık (Hegel), 123
dörtlülük mantığı, 100-104
Mao, Zedung, 267
Marksist Teoride İdeoloji ve Politika (Laclau), 154
Marx, Grouche, 383-4
Marx, Karl
denklik, 282
eril soyut evrensel, 128
evrenselcilik, 276
fetişleştirme, 415-6
Fransa'da Sınıf Savaşımları, 236-7
ideolojik soyutlama, 331
insan hakları sömürüsü, 215-18
istisnai kural, 131
işçi sınıfı ve proletarya, 166
kapitalizmin bir sonucu olarak faşizm, 19
lüzumlu bir okuma olarak Hegel, 180
meta olarak işçiler, 190
meta-siyaset, 229, 230-32
tarihin yaratımı ve *Onsekizinci Brumaire*, 112
teoriden devrime, *210*
vampir olarak sermaye, 426
ve sosyolojistler, 333-34
yadsımanın yadsınışı, 92
Maske (film) 475
Mavi Kadife (film), 362
Metafiziğe Giriş (Heidegger), 20, 60
Miloseviç, Slobadan, 403-4, 442
Molotov, Vyacheslav Mikhailovich, 235
Mouffe, Chantal

Hegemonya ve Sosyalist Strateji (Laclau ile), 154
Mozart, Wolfgang Amedeus, 129-130
Murdoch, Rupert, 424
Mutlak Güç (Film), 400

Negatif Diyalektik (Adorno) 114
Nietzsche, Friedrich
Ahlâkın Soykütüğü, 136-137
geleneksel, modern ve post-modern okunması, 205
İstenç, 139
ve St Paul, 182
Wagner eleştirisi, 17

Onsekizinci Brumaire (Marx)
tarihin Yaratımı, 112

Ölümsüz Hikâye (film), 345-46
Piccone, Paul, 269
Platon
ebedi İdea, 39, 160
En Yüce İyi, 65-6
Timaeus, 73-4
Poe, Edgar Allan, 187
Popper, Karl, 126

Ranciére, Jacques, 9, 192
ekonomik sömürü ve demokrasi arasındaki uçurum, 236
evrenselcilik, 279
Lyotard karşıtı Lyotardçı olarak, 207
mésentente, 286
polis yapısı, 281, 283-84, 287, 289-90
proleter kitlelerin isyanı, 208
siyaset-sonrası-siyaset, 244, 296-7
totalitarizm, 233
ve Althusser, 154
Rather, Dan, 252
Rawls, John, 205
Sade, Marquis de, 428
Saf Aklın Eleştirisi (Kant), 45
anti-metafizik potansiyel, 63-68
Soğukluk ve Acımasızlık (Deleuze), 445
Solzhenitsyn, Alexander
Gulag Adaları, 208
Stalin, Joseph, 160
basturma, 278
gösteri duruşmaları, 381
terör, 452
totalitarizm, 234-36
Tarih Felsefesi Üzerine Tezler (Benjamin), 166
Tarih *ve Sınıf Bilinci* (Lukacs), 166
Tembellik Hakkı (Lafargue) 302
The Elephant Man (film) 71
The Forbidden Planet (film) 364
Tin Üzerine (Derrida), 15
Tinin Fenomelojisi (Hegel), 43-44, 96, 107-109, 122
fallik egretileme, 117
totalitarizm, 233
anlama-yetisi, 122
inatçı bağlılık, 131-2

Varlık ve Zaman (Heidegger) 16, 30
açıklık/kapalılık, 34-35
ikilikler, 23-28

Welles, Orhon
Ölümsüz Hikâye, 345-6
Winfrey, Oprah, 472

Yargı Gücünün Eleştirisi (Kant), 56
şematik Akıl, 91-82
Yeni Müziğin Felsefesi (Adorno), 298

Dünyayı anlamak, anlamlandırmak ve mümkünse onu anlamlı, yaşanır hale getirmek...

Žižek'in bazen kendini tekrarlıyormuş gibi görünen gayet felsefî ama bir o kadar politik olan metinleri böylesine açık bir ısrarın ifadesi. Politik olarak gerçekleşene kadar ve gerçekleşmesi için ısrar...

Žižek'in öne çıkan çalışmalarından biri kabul edilen "*Gıdıklanan Özne*"ye bu ısrar temelinde bakıldığında onun felsefî ve politik iddialarının doruk noktası olduğu söylenebilir.

Yıllardır tutarlı bir şekilde eleştirilen Kartezyen Özne'yi kışkırtıcı bir tarzda benimseyerek savunusunu yapan Žižek, modern batı düşüncesini Alman İdealizminden başlayıp Althusser ve sonrasıyla ayrıntılı olarak ele alıyor. Alabildiğine felsefî olan ve zaman zaman felsefeye has özel terminolojiye hakkını vererek etraflı tartışmalar yapan Žižek, aslında böylece gayet politik vurgulara da kapıyı aralamış oluyor. Žižek'in tüm esere içkin temel paradigması gayet açık: Felsefeden zamanımızda mümkün olabilir politikaya geçiş...

"*Gıdıklanan Özne*"de düşünürler arasındaki geçişlerle, etkiler ve sonuçlara dair bir yolculuk da yapan Žižek: Kant, Hegel, Heidegger, Adorno, Horkheimer – *tabiî ki* – Lacan, David Lynch, Althusser, Foucault, Badiou, Balibar, Rancière, Laclau, Mouffe... gibi uzayıp giden isimler üzerinden çizdiği kuramsal çerçevede, birbiriyle mücadele eden tüm taraflar arasında sessiz bir uzlaşma sağlayan Kartezyen özneyi yeniden-öne-sürme ve savunma çabasını üstleniyor. Bundan hareketle son bölümde aşkın öznenin karşısına çıkarılan çoklu özne, dolayısıyla post-modern siyasal düşence inceleniyor ve aslen bu teorilerin pratikteki ifadeleri olarak düşünülen 'kimlik teorisi' merkezli eleştirel bir politik tahlile girişiliyor.

Žižek, "Gıdıklanan Özne"de günümüzdeki kapitalizmin ideolojik eklentileri olarak, dinozorluğu reddederek mağrurluklarını pekiştiren "*pop*-Marksistlerle" liberal demokratik çokkültürcülüğün karşısına solcu ve anti-kapitalist bir tasarının çıkarılabilmesi yönünde yoğun bir çaba içine giriyor.

Aslında Žižek, Kartezyen Özne'den yola çıkarak çağımızı sarsacak yeni Politik Özne'lerin izini sürüyor.

Žižek ısrarla, yitirilmiş olan politik sebepleri ve dâvaları arıyor, onlara işaret ediyor.

ISBN: 978-975-6790-31-1

9 789756 790311

epos Bilim-felsefe-politika