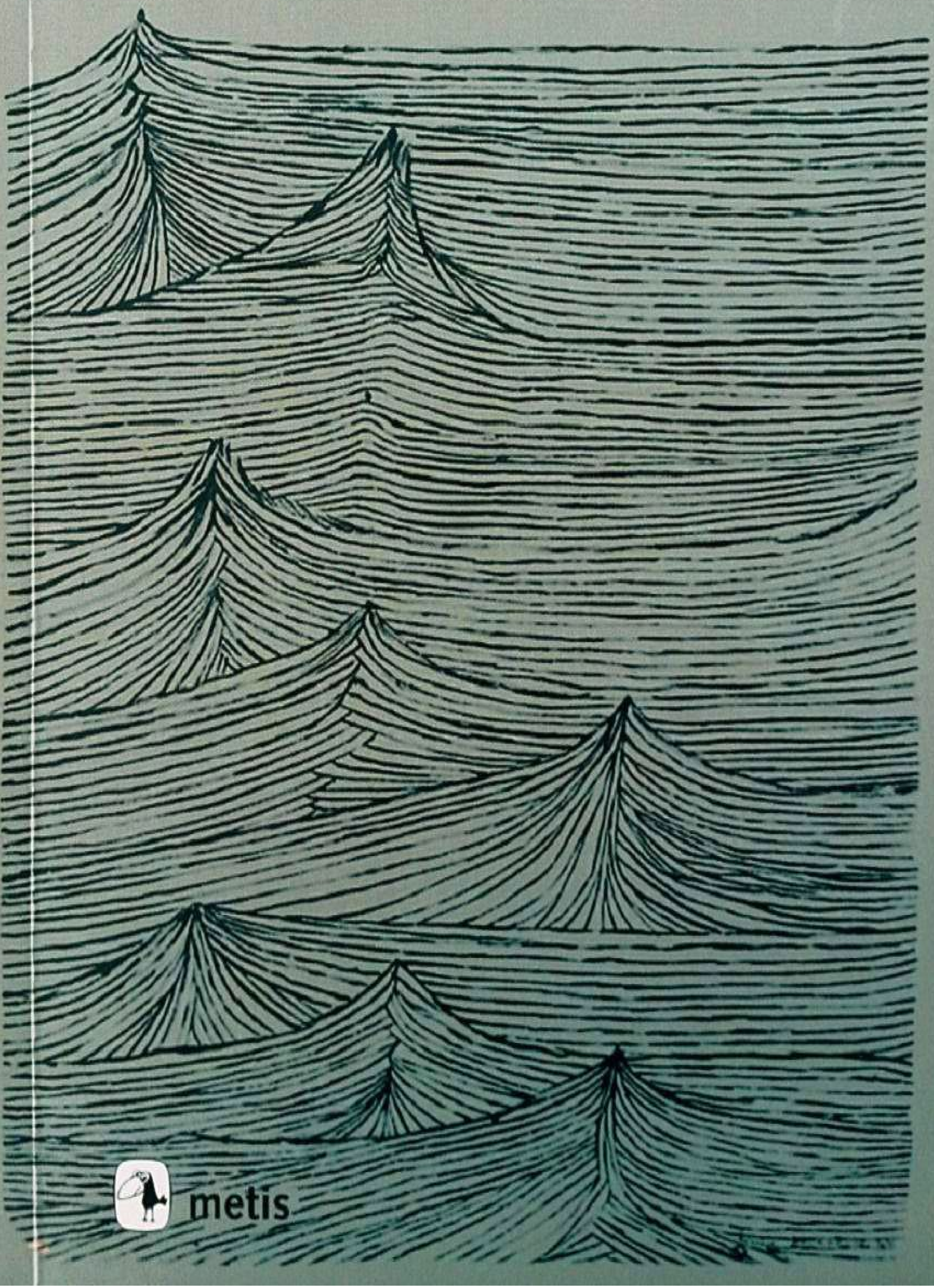
Alenka Zupančič

Cinsellik Nedir?



metis

Cinsellik Nedir?

Alenka Zupančič

Çeviren:
Barış Engin Aksoy

metis

Alenka Zupančič
Cinsellik Nedir?

Çeviri: Barış Engin Aksoy
Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik
Kapak Resmi: Louise Bourgeois
Kapak Tasarımı: Emine Bora

ISBN13 978-605-316-138-7

Kitabın Baskıları:
1. Basım: Eylül 2018

Metis Yayınları
https://www.metiskitap.com

Alenka Zupančič

Cinsellik Nedir?

1966 Slovenya doğumlu felsefeci ve sosyal teorisyen. Lacan etkisinin hâkim olduğu Ljubljana Psikanaliz Ekolü'nün kurucularından. Yapıtlarında Mladen Dolar ve Slavoj Žižek gibi Slovenyalı Lacancı düşünürlerin etkisi büyük ölçüde hissediliyor; Kant, Hegel, Bergson gibi klasik felsefecilerin metodolojilerinden yararlanıyor. Esasen bir Nietzsche araştırmacısı olarak tanınıyor; Nietzsche ve Lacan'ın eserlerinden yola çıkarak, psikanaliz ile felsefe arasındaki alanda kalan kavramları keşfe çıkıyor.

Başlıca yapıtları: *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi* (Encore, 2005), *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan* (Epos, 2010), *Neden Psikanaliz?* (Metis, 2011), *Komedi: Sonsuzun Fiziği* (Metis, 2011).

İÇİNDEKİLER

Giriş 9

1. BURASI TUHAFLAŞIYOR... 15
   Cinsellik mi Dediniz? 15
   Yetişkinler Nereden Gelir? 20
   Hıristiyanlık ve Çokbiçimli Sapkınlık 25

2. ...DIŞARISI DAHA DA TUHAFLAŞIYOR 36
   İlişki Açmazı 36
   Antisexus 42
   "Piyasanın 'Kendine Muamele Çektiren'
   Görünmez Eli" 49

3. BAZI ÇELİŞKİLER ÖNEMLİDİR 56
   Cinsiyet mi Toplumsal Cinsiyet mi? 56
   Cinsel Bölünme, Bir Ontoloji Problemi 70
   Je te m'athème... moi non plus 94

4. NESNENİN YÖNÜNÜ ŞAŞIRTTIĞI ONTOLOJİ 110
   Psikanalizde Gerçekçilik 110
   İnsan, Hayvan 126
   Ölüm Dürtüsü I: Freud 139
   Deneyim Dışı Travma 157
   Ölüm Dürtüsü II: Lacan ve Deleuze 164
   Varlık, Olay ve Sonuçları: Lacan ve Badiou 190

SONUÇ:
ÂDEM'İN GÖBEK DELİĞİNDEN
RÜYANIN GÖBEK DELİĞİNE 207

Kaynakça 213

GİRİŞ

"Şu an sevişmiyorum, sizinle konuşuyorum. Gelin görün ki sevişirken yaşadığım tatminin aynısını yaşıyor olabilirim." Yüceltimin bastırmasız dürtü tatmini olduğu iddiasını açıklarken bu örneği verir Lacan. Yüceltimi genellikle ikame bir tatmin diye düşünürüz: "Sevişmek" yerine konuşmak (yazmak, resim yapmak, dua etmek vb.) ile meşgul olurum – bu sayede, "eksik" olan tatminin yerine başka tür bir tatmin elde ederim. Yüceltimler, eksik olan cinsel tatminin yerini alan ikame tatminlerdir. Oysa Lacancı psikanaliz daha paradoksal bir tespitte bulunur: Faaliyet farklıdır ama tatmin bire bir aynıdır. Başka bir deyişle, burada esas nokta konuşmaktan elde edilen tatminin "cinsel kökeni"ne istinaden açıklanması değildir. Esas nokta, konuşmaktan elde edilen tatminin *bizatihi* "cinsel" olmasıdır. Bizi cinselliğin *doğası* ve statüsünün ne olduğu sorusunu kökünden ele almaya zorlayan da budur. Marx'ın meşhur cümlesini hatırlayalım: "Maymun anatomisinin anahtarı insan anatomisindedir" (ve bunun tersi geçerli değildir belki de). Benzer şekilde, konuşmaktan elde edilen tatminin cinsel tatminin yahut cinselliğin ve bünyevi çelişkilerinin bir anahtarını içerdiği (ve bunun tersinin geçerli olmadığı) hususunda diretmemiz gerekiyor. Bu kitabın doğrultusunu belirleyen basit –ama aynı zamanda en zor– soru buradan doğmaktadır: Cinsellik *nedir*? Cinsellik meselesine yaklaşım tarzımızda, bu meselenin psikanalizin tam manasıyla *felsefi* problemlerinden biri olarak ele alınmasını öneriyorum – ontoloji, mantık ve özne kuramından başlamak üze-

re, felsefe teriminin uyandırdığı tüm çağrışımlarla birlikte.

Psikanaliz (Freudcu-Lacancı çizgisinde), diğer şeylerin yanı sıra, felsefe içinde önemli, doğrudan yankılar uyandıran çok kuvvetli bir kavramsal icat da olmuştur. Felsefe ile psikanaliz arasındaki karşılaşma çağdaş felsefe içinde en bereketli inşaat sahalarından biri olup çıkmıştır. Klasikleşmiş filozoflar ve klasikleşmiş felsefe kavramları (mesela özne, nesne, hakikat, temsil, gerçek) üstüne etkileyici, yeni ve özgün okumalar doğurmuş, çağdaş felsefe içinde sahiden yeni bir damar açmıştır. Felsefenin kendisinin klasikleşmiş mefhumlarından bazılarını, kaçıp kurtulmak için yanıp tutuştuğu metafizik geçmişine havale edip terk etmeye hazırlandığı bir uğrakta, Lacan çıkıp bize paha biçilmez bir ders vermiştir: Sorun bu mefhumların kendilerinde değildir; (bazı felsefe yapma tarzlarında) sorun tüm bu mefhumların ima ettiği ve parçası olduğu bünyevi çelişkinin (ya da antagonizmanın) yadsınması veya silinmesidir. Bundan dolayı, bu mefhumlardan öylece vazgeçilmesi önemli bir savaşın kazanılmasından ziyade savaş alanının terk edilmesidir. Buna benzer ama simetrik olmayan bir şekilde, felsefi kavramlardan vazgeçmeyip onlarla iş gören ve felsefi tartışmalarda rol oynayan psikanaliz de (klinik bağlamı içinde dahi) çok şey kazanmıştır. Çünkü bu sayede kendisini güven içinde sınırlanmış, özelleşmiş bir uzmanlık ve pratik sahasına kapatmak yerine, genel düşünce manzarasına, oradaki mücadele ve antagonizmalara müdahil olmaya devam etmiştir. Lacan'ın sürekli dikkat çektiği, Uluslararası Psikanaliz Derneği ile yaşadığı münakaşanın (ihraç edilmesinin) merkezinde yatan ayrım da bu olmuştur: bir yanda kendisine uygun görülüp tahsis edilen ya da içine kapatıldığı sahası/tımarı içinde tanınan bir tedavi pratiği olarak psikanaliz, diğer yanda Lacan'ın düpedüz dört bir yana saçılan (felsefe, bilim, edebiyat vb.) düşünsel (ve pratik) taşkınlıkları. Asıl ayrım çizgisini basitçe farklı psikanalitik yönelimler arasındaki savaşta değil burada görmüştür Lacan. Meşhur kısa seanslar dışında, Lacan'ın (kendisi de psikanaliz pratiğinin dışında gerçekleşen ve evrensel bir istikamet taşıyan) "öğretisi"nde yaptıklarını hedef alan anahtar sözcük,

anahtar *hakaret* "zihinselleştirme" olmuştur – Lacan da bu hakareti yönelten analistlere hakaretle yanıt vermekten çekinmemiş, onlar için "bilinçdışının ortopedistleri" ve "burjuva rüyasının teminatçıları" demiştir. "Zihinselleştirme" iddiasının sebebi yalnızca Lacan'ın kişiliği (zekâsı, bilgisi, hırsı) değil, Freud'un yaptığı keşfin kalbinde yattığını, bu keşfin doğurduğu esas skandaldan sorumlu olduğunu fark ettiği unsurdur. "Bilinçdışı *düşünür*": Söz konusu keşfin anafikrini böyle ifade etmeyi sever Lacan. İncelikli rüyalar, dil sürçmeleri ve esprilerin yanı sıra son derece ruhani (diğer) biçim ve yaratımların hepsi bilinçdışının gerçekleştirdiği çalışmanın tezahürleridir. Bilinçdışının öylece akıldışı bir tarafı yoktur. Lacan'ın dikkat çekmeyi sevdiği başka bir nokta da, Freudcu cinsellik anlayışının (bilinçdışıyla bağlantılı olarak) doğurduğu en büyük skandalın sözümona galizliğinde değil, "fena halde 'zihinsel' olması"nda yattığıydı. "Bu bakımdan, entrikalarıyla toplumu mahvedeceği düşünülen yığınla teröristin yanına yakışan bir yardakçı gibi görünüyordu" (Lacan 2006b, 435). Tam bu manada, konuşmaktan (ya da başka tür bir zihinsel faaliyetten) elde edilen tatminin "cinsel" olduğu söylendiğinde, sırf zihinsel faaliyetlerin alçaltılması değil, cinselliğin hayret uyandıracak ölçüde zihinsel bir faaliyet mertebesine çıkarılması da söz konusudur.

Yani Lacan'ın psikanaliz içindeki en önemli ayrım çizgisi ve mücadeleyi nerede konumlandırdığı konusunda şüpheye pek yer yoktur: "Beni dinleyenlere kötü psikanalistleri nasıl ayırt edebileceklerini söylemek istiyorum: teknik ve kuram üstüne yapılan araştırmalar içinden, sahiciliği bakımından Freudcu deneyimi ileriye taşıyanların hepsini ucuzlatmak için kullandıkları sözcükle. 'Zihinselleştirme' sözcüğüyle..." (Lacan 2006b, 435).

Gelgelelim psikanaliz ile felsefe arasındaki karşılaşmanın her ikisi için de gayet ilham verici ve bereketli bir inşaat sahası olduğu ortaya çıkmış olmasına karşın, bu sahadan uzak durmak son zamanlarda her iki alan için de gitgide parola (veya moda) halini almıştır. Felsefeciler saf felsefeyi ve bilhassa ontolojiyi yeniden keşfetmiştir; yeni ontolojiler üretmekle meşgulken, olsa olsa belli

bir tedavi pratiğine karşılık gelen lokal bir kuram pek ilgilerini çekmemektedir. Öte yandan psikanalistler de kendi kavramlarının "deneysel" (klinik) nüvesini yeniden keşfetmekle meşguldür, ki bunu kimi zaman kutsal kâseleri gibi sunmayı severler – kendilerinden başka hiç kimsenin temas etmediği nihai Gerçek gibi.

Elinizde tuttuğunuz kitap bu bakımdan, daha cilalı "kavramsal ürünler", "hizmetler" veya "tekil deneyimler" lehine söz konusu inşaat sahasını terk etmeyi reddetmesiyle –gerek metodolojik gerekse ideolojik açıdan– "içinde yaşadığımız zamana" ters düşüyor. Okuyacağınız sayfalar iki önemli boyutu olan bir kanının ürünü: Bunlardan ilki, psikanalizde cinselliğin her şeyden önce gerçekliğe ait süreğen bir çelişkinin ifadesini oluşturan bir *kavram* olduğu. Diğeri ise bu çelişkinin ikincil bir düzey (çoktan tesis olmuş kendilikler/varlıklar arasındaki bir çelişki) biçiminde sınırlanması veya indirgenmesinin mümkün olmadığı, aksine –*bir çelişki olarak*– bu kendiliklerin yapılandırılışına, varlıklarına müdahil olduğu. İşte tam bu manada cinsellik ontolojik açıdan önemlidir: nihai bir gerçeklik olarak değil, gerçekliğe ait bünyevi bir sapma ya da engel vasfıyla.

Yani "Lacan ve felsefe" meselesi burada bahislerin en yüksek göründüğü noktada ele alınıp kurcalanmaktadır. Cinsellik, Lacan ve kavramlarının felsefe tarafından en sıcak karşılandığı durumlarda dahi genellikle dışarıda bırakılan mevzudur; ontoloji ise *maître* (efendi) ile *m'être* (*être*, olmak sözcüğünden) arasındaki eşsesliliken istifade eden Lacan'ın efendi söylemiyle ilişkili gördüğü bir şeydir. Ontoloji "birinin peşinden gitmek", "birinin emrine amade olmak" iması taşır (Lacan 1999, 31).

Gelgelim –daha doğrusu tam da *bu yüzden*– "cinsellik ve ontoloji" sorusunu ortaya atmak şart gibi geliyor. Felsefe ile psikanaliz arasındaki karşılaşmanın kaderinin bu noktada belirlendiğini ve sahnelendiğini iddia ediyorum.

Louis Althusser'in "Marx ve Freud Üstüne" adlı güçlü denemesinde savunduğu gibi, Marksizm ile psikanalizin ortak noktalarından biri, kuramlaştırdıkları *çatışmanın içinde* konumlanmış

olmalarıdır; kendileri de çatışmalı ve antagonistik diye gördükleri gerçekliğin parçasıdırlar. Böyle bir durumda bilimsel nesnelliğin ölçütü farazi bir yansızlık değildir, çünkü söz konusu antagonizmanın ya da gerçek sömürü noktasının gizlenmesinden (ve böylece sürdürülmesinden) başka bir şey değildir bu yansızlık. Herhangi bir toplumsal çatışma söz konusu olduğunda "yansız" bir konum her zaman ve muhakkak hâkim sınıfın konumudur: "Yansız" görünmesinin sebebi, hâkim ideoloji mertebesine ulaşmış olmasıdır, ki hâkim ideoloji bize her zaman malumun ilamı gibi gelir. Bundan dolayı böyle bir durumda nesnelliğin ölçütü yansızlık değil, kuramın o durumun içinde belli bir bakış açısını, müstesna bir bakış açısını benimseme kabiliyetidir. Bu manada, nesnellik burada "kısmi" veya "taraflı" olma kabiliyetinin ta kendisiyle bağlantılıdır. Althusser'in dediği gibi: Çatışmalı bir gerçeklikle meşgul olduğumuzda (Marksizm ve psikanalizde olduğu gibi), her şeyi her yerden göremeyiz (*on ne peut pas tout voir de partout*); bazı konumlar bu çatışmayı gizler, bazıları açığa vurur. Bundan dolayı bu çatışmalı gerçekliğin özü, ancak bu çatışmanın ta kendisinin içinde belli konumların işgal edilmesi, diğerlerinin işgal edilmemesi ile keşfedilebilir (Althusser 1993, 229).

Bu kitap cinselliğin yahut *cinsel olan*'ın psikanaliz içinde tam da böyle bir "konum" ya da bakış açısı olduğunu gösterme ve savunma amacı taşıyor. Muhtevasından ("galiz" veya tartışmalı olmasından) ötürü değil, bizi görmeye, düşünmeye ve ilgilenmeye mecbur bıraktığı müstesna çelişki biçiminden (antagonizma) ötürü.

Hacminden anlaşılmayabilir, ama bu kitap yıllar süren bir kavramsal çalışmanın ürünü. Çizgisel olmayan, ilerlemelerin yanı sıra en güç sorunlara farklı açı ve perspektiflerden geri dönüşlerden ve nihayetinde birçok şeyin, birçok söz[cüğ]ün kesilip atılmasından oluşan bir çalışma oldu bu. Yıllar içinde kitabın birkaç bölümü devam eden bir araştırmanın sunumu biçiminde görücüye çıktı ister istemez. Ancak bu bakımdan herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için, hem bu kitabın bir derleme olmadığını (ki

bu az çok ortada zaten) hem de önceden yayımlanmış parçaların bu kitaptaki hallerine eş malzemeler oluşturmadıklarını vurgulamak istiyorum. Sadece bazı hayati kavramsal nokta ve kavşaklarda önemli ölçüde yeniden şekillendirildikleri ve tashih edildikleri için değil, aynı zamanda ancak bu yapıtın içinde ne iseler o haline geldikleri, yani kitap boyutunda, merkezi bir argümanın parçası oldukları için.

Yakın dönemde, Lorenzo Chiesa'nın *The Not-Two* (İki-Olmayan) ve Aaron Schuster'in *The Trouble with Pleasure* (Haz Belası) kitapları yayımlandı – konuları birden fazla açıdan benimkiyle kesişen kitaplar. Sunduğum tartışmada bu çarpıcı yapıtların önemli bir rol oynamıyor olmasının çok basit bir nedeni var: Uzun yıllardır kendi "paralel evrenler"imizde bu konular üstünde çalışıyoruz, dostça bir suç ortaklığı içindeyiz, ama herkes kendi "saplantı"sını ve yolunu takip ediyor. Burada "paralel evrenler"imizin bağımsızlığını korumanın en iyisi olacağını düşündüm – bu karar yüzünden böyle önemli yapıtların farkında olmadığım zannedilmesin.

1

BURASI TUHAFLAŞIYOR...

CİNSELLİK Mİ DEDİNİZ?

John Huston'ın *Freud: The Secret Passion / Gizli Hakikatler* (1962) filminde Freud'u eğitimli erkeklerden oluşan kalabalık bir dinleyici grubuna çocuk cinselliği kuramı üstüne sunum yaparken gösteren çok güçlü bir sahne vardır. Freud'un kısa sunumu yoğun itirazlarla karşılanır, ortalığı ayağa kaldırır, hemen her cümlesi koparılan yaygarayla bölünür; adamlardan bazıları protesto amacıyla konferans salonunu terk ederken, biri de Freud'un yüzüne tükürür gibi yere tükürür. Düzeni yeniden sağlamaya çalışan oturum başkanı ise şöyle haykırır: "Siyasi bir toplantı değil bu beyler!"

Bize hemen doğru istikameti işaret eden çok ilginç bir laftır bu: siyaset ile cinsellik (Freud'un kuramı) arasında tuhaf, şaşırtıcı bir çakışma – ilerleyen bölümlerin bazılarında bu çakışmaya geri döneceğiz. Ama gelin önce Freud'un cinsellik (ve bilhassa çocuk cinselliği) anlayışının uyandırdığı infial üstünde duralım biraz. Bugünden bakıldığında burada ne olup bittiği rahatlıkla ıskalanabilir, bu şiddetli tepki sadece Freud'un yaşadığı zamanın Viktoryen ahlakına atfedilebilir. O zamandan bu yana hoşgörülü olmayı, cinsellik hakkında açık açık konuşmayı öğrenmişiz; "cinselliğin utanılacak bir şey olmadığını", hatta sağlığımıza (ruh ve beden sağlığımıza) iyi geldiğini biliyoruz – diye düşünmeye meyilliyiz. Freud'un insan gelişiminde "psikoseksüel" olanın oynadığı belirleyici role dair keşiflerinin, biraz içi boşaltılarak dahi olsa, psikanaliz kökenli tedavi pratiklerine büyük ölçüde entegre edilmiş olduğunu da düşünüyoruz. O yüzden durumun aslında hiç de böyle

olmadığını öğrenmek büyük bir sürpriz olabilir. 2009 yılında Ofra Shalev ve Hanoch Yerushalmi, günümüzde psikanalitik psikoterapiyle meşgul olan terapistler arasında cinselliğin durumuna ilişkin şaşırtıcı bir çalışma yayımlamıştır.[1] Kaveh Zamanian da bu çalışmada ortaya çıkan bazı sonuçları özetleyen bir makale yayımlamıştır:

İlk izlek söz konusu olduğunda, Shalev ve Yerushalmi'nin gerçekleştirdiği çalışmaya katılan terapistler, cinselliğin yakınlaşma ve özkimlik gibi daha derin ve çetin sorunlar karşısında savunma görevi gördüğüne inanma eğilimindedirler. Hatta cinsellikle ilgili mevzular, hastaların ortamlarına ve genel iş görme tarzlarına uyum sağlamalarına yardımcı olma hedefinin önünde bir engel gibi görülmektedir. Üçüncü etmen, yakınlaşma ile cinselliğin büsbütün birbirine karıştırılması, aralarındaki sınırların belirsizleşmesidir. Gelişimin psikoseksüel boyutlarından ziyade cinsel birleşmelere odaklanmışlardır. Terapistlerden ikisi, hayret verici biçimde, "cinsellikle ilgili sorunların psikoterapistler değil seksologlar tarafından tedavi edilmesi gerektiğini" ifade etmiştir. Çalışmaya katılan terapistlerin çoğunun cinsellik ile mahrem ilişkiler arasında ayrım yapmamış, hatta aşkla cinselliği birbirine karıştırmış olması dikkat çekicidir. Örneğin terapistlerden biri, hastalarının "cinsel mevzulardan hemen hiç bahsetmedikleri", gönül ilişkileri konusunda anlattıklarının "hiçbir zaman cinsel çağrışım" taşımadığı sonucuna varmıştır. Beni en çok rahatsız eden, dördüncü ve son etmen ise terapistlerin rahatsız oldukları için cinsel mevzulardan kaçınma eğilimidir. Çalışmaya katılan birkaç terapist, cinsel mevzuların ele alınmasını "kendisine dönük bir tür husumet" gibi deneyimlemiş, hatta "hastaları tarafından suistimal edildiğini" hissetmiştir. Yine hayret verici bir şekilde, terapistlerden biri bir hastasını şöyle tarif etmiştir: "Terapi bu, her şeyden bahsedebilirim, diye düşünüyor gibiydi adam." (Zamanian 2011, 38)

Freud'un psikanalitik tedavi için *tek bir* kural veya zorunluluk oluşturduğunu, bunun da bize ne kadar önemsiz veya uygunsuz gelirse gelsin aklımıza gelen her şeyi söylemek olduğunu düşününce, son

1. Bkz. Shalev ve Yerushalmi 2009.

cümle sahiden nefis bir psikanaliz esprisi gibi görünüyor.

"Psikanalitik psikoterapi" içinde durum böyleyse, cinselliğe ve bilhassa çocuk cinselliğine ilişkin genel ruh halinin (*Stimmung*) bundan pek farklı olmamasına şaşmamak lazım. Cinselliğin medya tarafından arsızca teşhir edilmesi ve kullanılması buna hiç de ters düşen bir şey değildir. Burada herhangi bir çelişki yoktur, çünkü cinsellik mefhumunun sistemli bir şekilde indirgenmesi söz konusudur – "cinsel birleşme"yi oluşturan ve etrafı mecburi cinsel imalarla, yani dev bir cinsel *anlam* okyanusuyla çevrili (farklı) "cinsel pratiklere" indirgenmesi. Shalev ve Yerushalmi'nin gerçekleştirdiği çalışmaya katılan terapistler için cinselliğin böyle göründüğü bellidir: yaptığımız veya yapmadığımız, neticede terapistimizi taciz etmek için kullanabileceğimiz edepsiz şeyler. Bu şekilde anlaşıldığında, "cinselliğin ... daha derin ve çetin sorunlar karşısında savunma görevi" gördüğü iddiasına katılmak sahiden mümkündür. Bunun ironik tarafı, Freud için farklı cinsel pratikler, imalar ve anlamların arkasında yatan "daha derin ve çetin sorun"un ta kendisinin *cinsellik* olmasıdır – cinselliğin kendi içinde sorunlu bir şey, kimlikler inşa eden değil de bozan bir şey olması. Freud cinselliğin kendi bünyevi açmazı ve güçlüğüyle ikilenmiş olduğunu, bu haliyle ciddi, ontolojik bir soruşturma gerektirdiğini görmüştür. Freud'un cinselliği ele alışında rahatsızlık yaratmış olan ve hâlâ da yaratan unsur, cinselliğin kendisi değildir – psikanalizin "müstehcen mevzulara takması"na içerleyen bu direnç tarzı hiçbir zaman en güçlüsü olmamış, ilerici ahlaki liberalizm tarafından çok geçmeden kenara itilmiştir. Cinselliğin kendisinin daima sorunlu ve (ontolojik açıdan) belirsiz bir karakter taşıdığına ilişkin tez, bundan çok daha rahatsız edici olmuştur. "Cinsellik rezillik" diye bağıran Viktoryen dönem insanına Freud'un yanıtı, "Hayır hayır, rezillik değil, doğal bir şey bu" biçiminde değil, daha ziyade "Bahsettiğiniz bu 'cinsellik' de neyin nesi?" biçiminde olmuştur.

Psikanaliz insanların yaşadığı beklenmedik değişimlerden yola çıkar elbette, incelemelerinde bu noktaya odaklanır. Ancak "psikolojikleştirilmiş", insana dair bir felsefeye dönüşmesini ön-

leyen şey, cinsel olanı fena halde yön şaşırtan, "insan" denen kendiliğe dair tüm temsillerimize şüphe düşürmeye devam eden bir etmen biçiminde keşfetmiş ve vurgulamış olmasıdır. Bundan dolayı Freud'un kuramında (kuruluş itibarıyla yoldan sapmış kısmi dürtüler anlamında) cinsel olanı "insan" denen hayvanın nihai ufku gibi, psikanaliz kuramında indirgenemez insanlığın nirengi noktası gibi görmek de büyük bir hata olur; aksine, cinsel olan *gayriinsani olanı yürütür*, halihazırda insana atfedilen özelliklerden arındırma sürecini işletir.

Zaten (Lacan'ın geliştirdiği gibi) muhtemel bir özne kuramına, öznenin birey veya "kişi" anlamında kullanılan başka bir sözcükten ibaret olmadığı bir özne kuramına zemin hazırlayan da budur. Dahası, psikanalizde evrensellik perspektifini açan da tam olarak "gayriinsani olanı yürüten" sıfatıyla cinsel olandır; oysa psikanaliz sık sık (cinsel fark dahil olmak üzere) cinsel olan üstündeki ısrarı *yüzünden* bu perspektife sahip olmamakla suçlanır. Yani Freud'un "cinsel" dediği şey, bizi kelimenin kabul edilmiş herhangi bir anlamıyla "insan" değil de "özne" yapan şeydir; belki daha doğrusu, öznenin ortaya çıkışıyla hemhuduttur. Lacan da cinselliğin bu "gayriinsani" boyutunu farklı yollardan, mesela meşhur icadı "lamel" üstünden vurgular.[2]

Günümüz psikoterapisinin cinselliğe yaklaşımında neler olup bittiğini şöyle tarif edebiliriz: Birinci adımda, Freudcu cinsellik anlayışından büsbütün sapılması, cinselliğin belli tür pratiklerle ilgili ampirik özelliklerin tasvirine indirgenmesi söz konusudur. Sonrasında, ikinci adımda, cinselliğin tam da ilk adımda indirgendiği şey neyse o olduğunun keşfedilmesi (ve pek önemsenmemesi): biraz abartılmış bir fenomen olduğunun keşfedilmesi. Mesela psikanalizin, (nevrotik) sorunlarımızın hepsinin iyi veya yeterince sevişmemekten kaynaklandığı gibi bir iddia taşıdığını varsaydığımızda, burada kendisine yer kalmayan bir şey vardır. Peki nedir bu şey? Psikanalizin ta kendisi. "Vahşi Psikanaliz" adlı denemesinde

2. Bu mevzular üstüne daha fazlası için bkz. Zupančič 2008, 20-23.

Freud'un öne sürdüğü şaşırtıcı denebilecek nokta budur; dahası, birbirinin zıddı gibi görünen iki terapi perspektifinin (her şeyin yanıtının cinsellik olduğunu iddia eden perspektif ile abartıldığını düşünüp cinselliği gözardı eden perspektif) de ortak noktası tam olarak budur: Her ikisinde de psikanalize yer yoktur. Psikanalize yer yoktur, çünkü psikanaliz tam bir cinsel tatminin –herhangi bir dış engel olmadığında dahi– imkânsız oluşunu bilinçdışı cinselliğin kurucu ve ayrılmaz *parçası* olarak görür.

Yine psikanalize göre (neredeyse) her şeyin cinsel bir anlam taşıdığı ve bu anlamın ne olduğunun anlaşılmasının psikolojik iyileşmenin anahtarı olduğu düşüncesi için de aynısı geçerlidir. Burada asıl önemli noktanın ıskalandığını görmek için, Freud'un cinsel olanı kuruluşu itibarıyla sorunlu gören cinsellik kuramına nasıl yöneldiğini akılda tutmak yeterlidir. Freud, semptomların ve farklı bilinçdışı oluşumların "arkasında yatan" cinsel anlamı keşfedip deşifre ederek değil, tam aksine, cinsel anlamın nihayetinde açığa çıkmasının tedavi açısından doğurduğu başarısızlığa tosladığı için böyle bir kurama yönelmiştir. Cinsel anlamlar açığa çıkmış, bu anlamlara götüren bağlantılar kurulmuş ve yeniden inşa edilmiş, gelgelelim sorun/semptom *devam etmiştir*.

Bu da başka bir hipoteze yer açmaktadır: Bilinçdışının cömertçe ürettiği o cinsel anlam, cinsellikte iş başında olan daha temel bir olumsuzluğun gerçekliğini kamufle etmek için, bir perde aracılığıyla bizi bu gerçeklikten ayırmak için oradadır adeta. Bu perde etkinliğini kendisinin de bir tatmin vasıtası olmasından alır – anlam vasıtasıyla tatmindir burada söz konusu olan, cinsel anlamın üretiminden elde edilen tatmin ve (diğer yüzü) cinsel olana dair anlam üretiminden elde edilen tatmin. Kulağa paradoksal gibi gelse bile, psikanalizin başlıca görevlerinden biri, bu tatmin patikasını yavaş yavaş ama büsbütün devre dışı bırakmak, kullanılmaz hale getirmektir. Cinselliğin insan ürünü tüm anlamların nihai ufku olarak değil, tamamen ve esasen anlamsız bir şey olarak üretilmesi. Yani cinselliğin Gerçek boyutunun yeniden tesis edilmesi.

Gelgelelim Zamanian'ın tezini, yani çağımızın psikoterapi pratiklerinde Freud'un cinsellik kuramında bulunan bir şeye karşı "savunma"nın söz konusu olduğunu kabul edecek olursak, tam olarak nedir bu şey? Şurası kesin: Cinselliğe karşı ortaya çıkan savunmayı açıklama gerektirmeyen bir şey gibi görme ayartısına kapılmamak gerekir; bu savunmanın açıklaması değildir "cinsellik"; daha ziyade cinselliğin doğasında bulunan bünyevi bir soruna bu savunma bir parça ışık düşürebilir – tekrar tekrar, adeta kaçınılmazmışçasına, derin metafizik mevzuların peşine düşmemize yol açan bir soruna.

YETİŞKİNLER NEREDEN GELİR?

Açıklamalardan birine –adına "ilerici psikanalitik açıklama" diyelim– göre, cinselliğin uyandırdığı rahatsızlığın ucu çocuk cinselliği ile yetişkin cinselliği arasındaki farktan ziyade indirgenemez yakınlık veya devamlılığa çıkmaktadır.

Freud'un keşfettiği çocuk cinselliğinin paradoksal statüsü iki noktada özetlenebilir. Birincisi, böyle bir şey mevcuttur, çocuklar cinsel varlıklardır; ama ikincisi, mevcudiyeti için biyolojik ve simgesel bir çerçeve bulunmamasına rağmen mevcuttur çocuk cinselliği. Mevcudiyeti için ne doğal ne kültürel parametreler vardır. Biyoloji açısından bakıldığında, cinsel organlar işlevlerini görecek durumda değildir; simgesel açıdan da çocukların (cinsellik düzleminde) başlarına geleni doğru dürüst anlamasının, anlamlandırmasının bir yolu yoktur. Böyle tanımsız, yüzergezer, herhangi bir simgesel zincire raptedilmiş olmayan bir mıntıkanın bilhassa hassas bir nokta olarak, hem kendi başına hem de yetişkinlerin hayal gücünde iş görmesi anlaşılır bir şeydir. Ama bundan öte, daha önemli bir sebep vardır. Çocuk cinselliğinin böylesine tehlikeli ve hassas bir "mıntıka" oluşturmasının sebebi, yetişkin cinselliği ile tezat oluşturması ve ondan farkı değildir, aksine, aralarındaki yakınlıktır. Çocuk cinselliği ne biyoloji ne simgesel ("kültür") tarafından kuşatılan bir şey iken, Freudcu kuramın sı-

rada bekleyen ve belki en büyük skandalı, bütün olarak bakıldığında, yetişkinlikte de bu durumun *pek fazla değişmediğine* işaret etmesidir. Cinsel organların "olgunlaşması", yalnızca bu organların cinsellik mahalli olarak iş görmesini sağlamak konusunda olduğu kadar, cinselliğimizi açık seçik anlamamız, anlamlandırmamız için gereken sağlam zemini oluşturmak konusunda da çarpıcı bir başarısızlık gösterir.

Dürtü cinselliği (*le sexual*) ile içgüdüsel cinsellik (*le sexuel*) arasında yaptığı ayrımla, cinsel olana ait bu çatışma ve ikiliğin açığa çıkarılması konusunda en ileri giden isim muhtemelen Jean Laplanche olmuştur. Kısaca: *le sexual* esasen kısmi dürtüler ve bunların tatmini ile ilişkilidir; doğuştan gelmez, nesne temelli değildir, doğurgan değildir. Otoerotik, çokbiçimli, sapkın, toplumsal cinsiyetle sınırlı olmayan, değişken cinselliğe gönderme yapar. İçgüdüsel cinsellik ise hormon temellidir ve az çok önden programlıdır. Buluğ çağı öncesi dönemden sonra gelen, yani dürtü veya çocuk cinselliğinin *ardından* ortaya çıkan cinsellik türüdür. Bu yüzden,

> Cinsellik söz konusu olduğunda, insan muazzam bir paradoksa maruz kalır: Dürtüler vasıtasıyla edinilen şey, doğuştan ve içgüdüsel olandan önce gelir; öyle ki, uyarlanmaya dönük içgüdüsel cinsellik ortaya çıktığı anda, koltuğunu bilinçdışında halihazırda ve her daim mevcut olan çocukluk dürtülerine kaptırmış olduğunu görür. (Laplanche 2002, 49)

Bu mevzular, aynı akıl yürütme hattını izleyerek ve Freud'un "Cinsellik Teorisi Üstüne Üç Deneme"sine dayanarak, şöyle bir anlatı şeklinde özetlenebilir: "Genital cinsel tertip" başlangıçta var olan bir şey değildir. Burada aslen heterojen, dağınık, zaten hep *bileşik* olan, bakmak, dokunmak, emmek gibi farklı kısmi dürtülerden oluşan cinsel dürtünün bir'leşmesi söz konusudur. Bu bir'leşmenin öne çıkan iki özelliği vardır: Birincisi, her zaman biraz zorlama ve eğretidir (üremeye dönük olgunlaşmanın teleolojik neticesinden ibaret görülmesi mümkün değildir). İkincisi, asla tamamen gerçekleşmez veya meydana gelmez; başka bir deyişle,

cinsel dürtü hiçbir zaman tüm bileşenleri nihayet tek ve aynı amaca hizmet eden organik bir birlik haline gelmez. Yani "normal", "sağlıklı" insan cinselliği, aslen ("doğal" kendi kendini koruma hedefinden ve/veya ilave bir tatminin etkilemediği bir saf ihtiyaç mantığından sapması anlamında) denşirilmiş dürtülerin paradoksal, eğreti bir şekilde doğallaştırılmasıdır. Hatta tam da söz konusu bir'leşme asla tam olarak gerçekleşmediği, tüm dürtüleri tek bir maksat etrafında toplayamayıp farklı kısmi dürtülerin kendi kendilerini devam ettirdikleri döngüsel faaliyete imkân sağladığı ölçüde, insan cinselliğinin (basitçe "üreme amaçlı" değil) "cinsel" olduğu söylenebilir.

Ancak bu anlatının iki noktada ufak tefek yanlışlar içerdiği söylenebilir. Birincisi, dürtülerin asli, serbest ve kaotik addedilen çokluğundan (hep) zoraki olan bir birleşmeye doğru ilerleyişinde; ikincisi, cinselliğin tam anlamıyla (yahut "insana özgü") cinsel yönünü (içgüdüsel/üreme amaçlı cinselliğin aksine) dürtüler ve onların tatmininden oluşan tarafa yerleştirmesinde (Laplanche ve "*le sexual*" mefhumuyla büyük ölçüde aynı doğrultuda). Bu düpedüz yanlış değildir; daha ziyade burada durum birazcık daha karmaşıktır ve bu izahta hayati bir unsur eksiktir. Bu unsur, dürtülerde söz konusu olan keyif (hayati ihtiyaçların tatmin edilmesi sürecinde doğma eğilimi taşıyan artı haz ya da "diğer tatmin") ile cinselliğin *karşılaşma noktasına* ilişkindir. Çocuk cinselliği mefhumuna karşı en kuvvetli direncin iş başında olduğu nokta tam burasıdır: Mesela çocuğun parmağını emmesini (yahut haz arayışının söz konusu olduğu başka herhangi bir faaliyeti) *cinsel* faaliyet haline getiren nedir? Dürtülerin taşıdığı bu artı tatminlerin bariz ve önemli bir rol oynadığı yetişkin cinselliğinden geriye dönük olarak çıkarsanabilmesi midir sadece? Birkaç sayfa önce "ilerici psikanalitik açıklama" diye andığım görüşün verdiği yanıt bu gibi görünüyor: Yetişkin cinselliğine baktığımızda, pek çok unsurun (tatmin elde etmenin pek çok yolunun) çocuklar tarafından da "tatbik" edildiğini görürüz, ki bu da arada bir tür devamlılık bulunduğunun apaçık işaretidir.

Cinsellik ve gelişimi üstüne bu çizgisel açıklamanın başlıca sorunlarından biri, psikanalizin merkezi kavramının, bilinçdışının büsbütün dışarıda kalmasıdır. Bu açıklamada bastırma sadece cinsel olan (içerik veya faaliyet) *üstünde* uygulanan bastırma biçimindedir; cinsel olanla içerden, kurucu bir bağ içinde değildir. Laplanche'ın bu kurama çektiği ayarın değeri buradadır; kısaca şöyle ifade edebiliriz: (Çocuğun aldığı) keyif *cinsel* keyiftir, çünkü çocuğun evreninin sürekli "esrarlı imleyenler"in, yani yetişkinlere ait bilinçdışının ve cinsellik yüklü mesajların işgali altında oluşuyla daha en baştan o keyfe bulaşmış durumdadır.[3] Başka bir deyişle, herhangi bir haz bizatihi haz olduğu için veya tatmin yüzünden "cinsel" değildir; onu "cinsel" hale getiren *bilinçdışıdır*. Burada bir diğer hayati nokta da bu "mesajlar"ın sadece çocuklar için değil, onları gönderen yetişkinler için de esrarlı olmasıdır – Mısırlıların sırlarının Mısırlıların kendileri için de sır olduğunu söyleyen meşhur Hegelci deyişin en temel örneği belki de. Bu durumda çocukların yaşadığı hazzı cinsel haz haline getiren, her şeyden önce yetişkinlerin *bilinçdışı ile karşılaşmadır*; ilave, artı bir bilgi ("yetişkinlere uygun" bir bilgi) ile değil, bir *eksi* ile karşılaşma, çocuklara ilk başta ancak Öteki'nde kendine ait olan yerde bulunmamasıyla ulaşan bir şeyle karşılaşma. Hazzın sırf haz uğruna arandığı çocuksu faaliyetlerin "cinsel" olmasının sebebi, bu faaliyetlerin Öteki'nin bilinçdışını otomatikman işe karıştıran ve ayakta tutan *imleyenlerle* iç içe geçmiş olmasıdır. Tekrar edelim: Dürtülerle bağlantılı keyfin *cinsel* olmasının sebebi (tam da ontolojik olumsuzluğu içinde) bilinçdışı ile ilişkili olmasıdır; terimin (cinsel organlar ve cinsel birleşmeyle ilişkili) dar anlamıyla cinsellikle iç içe geçmiş olması ya da cinselliğin bu keyfe bulaşmış olması değil.

Yani bilinçdışı ilk önce Öteki'nin bilinçdışı olarak ufka dahil olur; *bizim* bastırdığımız ilk şeyle birlikte değil, söylemselliğin kendisiyle bağlantılı *imleyen biçimi olarak* bastırmayla birlikte

3. Örneğin bkz. Laplanche 1999, 258.

başlar (bizim için). (Argümanın ilerleyen bölümünde bunu Lacan'ın geç dönem çalışmalarında hayati rol oynayan "eksi bir" kavramıyla ilişkilendireceğiz.) Bilinçdışı bize dışarıdan gelir. Burada aynı zamanda Freudcu *Urverdrängung*, yani gerçek manada her bastırmanın zemin ve koşulunu oluşturan kökensel bastırma (hipo)tezine dair güçlü bir (Lacancı) yorum söz konusudur. Freud bilinçdışı ve bastırma üstüne kavramlaştırmalar yaparken, genellikle bastırma dediğimiz şeyin aslında ve halihazırda bir "artçı basınç" (*Nachdrängen*) olduğuna işaret eden bir hipotez ortaya atmak durumunda kalır. Asıl bastırma veya gerçek manada bastırma halihazırda bastırmaya dayalıdır; bastırma kuruluşu itibarıyla ikilenmiştir (Freud 2001a, 148, 180). Dahası Freud, bastırmaya ilişkin tartışmanın sadece "bilinçten başlayıp bastırılacak olana doğru işleyen itme"ye odaklanmasının hata olduğunu vurgular; "kökensel bastırmada bastırılmış olanın bağlantı kurabileceği her şey üstünde uyguladığı çekim kuvveti de aynı ölçüde önemlidir" (*a.g.y.*, 148). Lacan daha *20. Seminer*'de, Freud'un bu hipotezini doğruca imleyen yapısı ve "ilk imleyenin zorunlu düşüşüyle" ilişkilendirip daha ileri götürecektir (Lacan 1987, 251, 265). Bu "düşüş" öznenin oluşumuna denk düşer: "Özne *Urverdrängung* etrafında oluşur." Başka bir deyişle, *Urverdrängung* özne *tarafından* "gerçekleştirilen" bir bastırma değildir; öznenin doğumuna denk düşer. Ve Lacan bu noktada, sonraki seminerlerde çok daha fazla ön plana çıkacak olan bir izleği kısaca takdim eder: Bu uğrağı Kant'ın "olumsuz nicelikler" mefhumu ile ilişkilendirip, "eksi bir (–1) sıfır değildir" der (*a.g.y.*, 252, 266).

Bu kitaptaki en önemli vurgulardan birini bu perspektif içinde anlamak gerekiyor: cinselliğe ilişkin bir şeyin *baştan* bilinçdışı olduğu vurgusunu. Yani sonradan gelen bir bastırma yüzünden değil, ilk ortaya çıktığında dahi bilinçdışıdır bu unsur. Cinsellikte (önce *var olup*, sonradan bastırılan değil) ancak bastırılmış halde zuhur eden, gerçekliğe ancak bastırma biçimi altında kaydolan bir şey vardır. Ve cinselliği kelimenin güçlü anlamıyla "cinsel" hale getiren de (herhangi bir pozitif özellik değil) budur. Yani bilinçdışı

ile cinsellik arasındaki ilişki bir tür muhteva ile mahfazası arasındaki ilişki değildir; *cinsellik, bilinçdışının tam da ontolojik belirsizliğiyle orada-olmasının ta kendisine ilişkindir.*

Bu noktayı ayrıntısıyla inceleyeceğiz, ama önce cinsellikle ilgili bir başka sorunlu anlayışa kısaca değinelim: dürtülerin "altüst edici" kaotik çokluğu ile "normatif cinsellik" arasında kurulan fazlasıyla basit karşıtlığa. "Norm" adına muazzam bir şiddet uygulandığına şüphe yoktur, ama bu norm ile bu şiddet arasındaki bağı oluşturanın ne olduğu sorusu bakidir: Dürtülerin "ehlileştirilmemiş" çokluğundan duyulan korku mu, yoksa başka bir şey mi?

HIRİSTİYANLIK VE ÇOKBİÇİMLİ SAPKINLIK

Kültürel (toplumsal, ahlaki, dini) normatifliğin doğal denilen cinselliği (heteroseksüel birleşme) teşvik ettiği; sapkın, asosyal, kendisi dışında herhangi bir amaca hizmet etmeyen ve bu yüzden bireysel ve toplumsal denetim vasıtalarının elinden kaçan bir şey gibi görünen dürtü cinselliğini ise yasaklamaya veya bastırmaya meyilli olduğu yönünde yaygın bir algı vardır. Durum sahiden öyle midir peki? Bu algı –çok yüzeysel bir düzeyin ötesinde– fena halde yanlış olabilir mi? Hıristiyanlık, dürtü cinselliğini yasaklayıp sadece "maksatlı", üreme amaçlı çiftleşmeyi teşvik eden tavrın kusursuz örneği gibi görülür genelde. Oysa şu pasajda Lacan'ın yaptığı gibi, perspektifi (doğru ucundan) azıcık kaydırdığımızda ortaya bambaşka bir manzara çıkmaktadır:

> Ölüp dirilmiş İsa'ya dahi bedeni için kıymet verilir ve onun huzurunda gerçekleşen Komünyon ayini bu beden üstünden içine alma –oral dürtü– haline gelir; İsa'nın Kilise adlı gelini için bu kadarı haydi haydi yeterlidir, çiftleşmeden herhangi bir beklentisi yoktur.
>
> İtalya'da gerçekleştirilen bir kiliseler orjisinden yeni dönmüş birinin şahitliğine güvenebilirsiniz: Hıristiyanlığın doğurduğu etkilerin peşinden ortaya çıkan her şeyde, bilhassa sanatta ... *jouissance* uyandıran bedenin teşhiri vardır, ama çiftleşmeye yer yoktur. Çiftleşmenin olmaması tesadüf değildir. İnsan gerçekliğini oluşturan fantazilerin

kaynağı olmasına rağmen o gerçeklik içinde çiftleşme ne kadar yersizse, burada da öyledir. (Lacan 1999, 113)

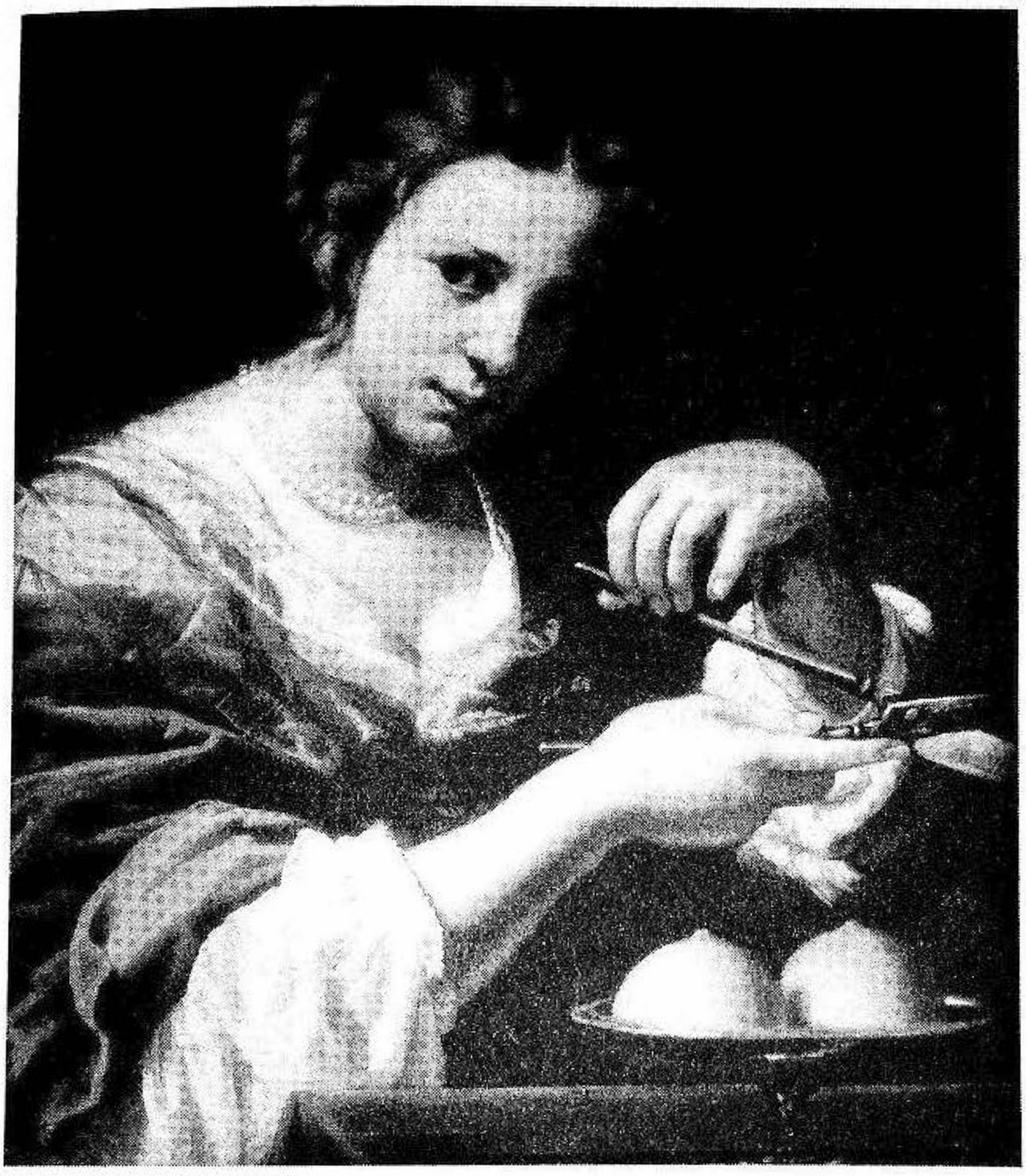
Kulağa çok doğru gelen bu olağanüstü pasajda hangi noktaya dikkat çekilmektedir? Bir yandan, kısmi dürtülerde illaki asosyal bir şey yoktur: Ne kadar kendi kendilerine odaklı olsalar dahi, toplum için tutkal görevi görmeleri, bizatihi *cemaatin malzemesi* olmaları mümkündür. Diğer yandan, "çiftleşme"de de ciddi aksaklık yaratan bir şey var gibidir. Hıristiyanlığın teklif ettiği (toplumsal) bağ için çiftleşme gereksizdir; fuzuli bir öğe, (ideal durum için) gerekli olanın üstüne eklenen, dolayısıyla rahatsız edici bir şey olarak iş görür. Bu yüzden üreme amaçlı "en saf" cinsel çiftleşme dahi günahla bağlantılıdır. Yahut Aziz Augustinus'un meşhur tabiriyle:[4] Cinsellik ilk günah değildir (ilk günah, ilk çiftin bilgi ağacının meyvesinden yiyerek gerçekleştirdiği itaatsizliktir), ilk günahın *cezası* ve devam ettirildiği mahaldir – asıl yaratıma sonradan ilave edilmiştir. Başka bir deyişle, Aziz Augustinus'ta cinselliğin kendisi öylesine sorunludur ki ceza gibi, lanet gibi görülür.

Nitekim, dini *doxa* içinde tercih edilir olmasına rağmen, "doğal (üreme amaçlı) cinsel birleşme"ye dini görsellerde yer verilmesi büsbütün yasaklanmıştır; oysa aynı görsellerde genellikle sapkınlıkların en tepesine yerleştirilen bir eylemden, başka birinin dışkısını yiyen aziz imgelerinden geri durulmaz.[5] Hıristiyan şehitlerin hikâyelerine (ve resimlerine) baktığımızda, terimin tam Freudcu anlamıyla kısmi nesnelerle dolup taştıklarını görürüz: Farklı kısmi dürtülerle bağlantılı nesnelerin imgelerinden oluşan bir hazine vardır burada. Azize Agatha'nın kesilip kopartılmış memeleri ve Azize Lucia'nın oyulup çıkarılmış gözleri en meşhur imgelerdendir, farklı sanatçılar tarafından yüzlerce defa resmedilmişlerdir.[6] İzleyen sayfalarda bu ikisini görebilirsiniz:

4. *De nuptiis et concupiscentia* (Evlilik ve Şehvet Üstüne), 7. Bölüm.

5. Örneğin bkz. Alacoque 1995.

6. Bu imgelerden oluşan bir koleksiyon için internet üstünde "Azize Agatha /Azize Lucia + görsel" şeklinde arama yapmanız yeterli olacaktır.



ŞEKİL 1.1
"Azize Agatha" (1638/44), Lorenzo Lippi; Wikimedia Commons.



ŞEKİL 1.2
"Azize Lucia" (1521), Domenico Beccafumi; Wikimedia Commons.

Bu perspektiften bakıldığında, "beden kaynaklı *jouissance*"ın Hıristiyanlıkta sahiden merkezde durduğu görülebilir.[7] Kısmi dürtüler ve bu dürtülerin getirdiği çile veya tatmin Hıristiyanlığın birçok veçhesinde boy gösterir ve *resmi* görsellerin önemli bir parçasını oluşturur. Tam bu manada, daha da ileri gidip, libidinal veçhesiyle Hıristiyan dininin (Freud'un çokbiçimli sapkınlık diye tanımladığı) "çocuk cinselliği" düzlemine ait unsurlara, yani cinsel çiftleşmenin dışarıda kaldığı bir manzara içinde kısmi nesnelerden doğan tatmine ve bağlara ciddi ölçüde bel bağladığı bile söylenebilir. Burada yasak edilen saf keyif değildir tam olarak, "keyif uğruna keyif" değildir; daha ziyade, *bu keyif ile cinsellik arasındaki bağ* yasaklanır ya da bastırılır.

Başka bir deyişle, çokbiçimli sapkınlık gösteren bu dürtü tatminlerinin başlı başına yasak edilmesinin değil, bunların *cinsel* tatmin olarak kabul *edilmemesinin* Hıristiyan dini için büyük önem taşıdığı bellidir. Peki neden? Çoğunlukla zannedilenin aksine her tür keyfe savaş açma biçiminde değil de, *keyif ile cinsellik arasında olabildiğince temiz bir ayrım yapma* biçiminde, yani keyfin cinsellik başlığı altında tasavvur edilmesine karşı çıkma biçiminde kendini gösteren bu zorunluluğun sebebi nedir? "Doğal cinsellik"in (çiftleşme) norm olarak iş görmesine dönük o güçlü toplumsal baskının asıl işlevi, güya arıza yaratan kısmi dürtülerin uzak tutulmasından ziyade, doğal cinselliğin kendisine ilişkin dipsiz bir olumsuzluğun gizlenmesidir adeta.

Yani bu sorgulamanın bizi getirdiği yer cinselliğin kültürel boyutundan ziyade "doğal" boyutudur. En sorunlu, en belirsiz olan asıl bu "doğal" boyuttur adeta. Bu noktada doğanın kendisinde ciddi bir yanlışlık var gibidir. Burada sorun doğanın "zaten-hep kültürel" olması değil, doğanın Doğa (bizim açımızdan Öteki) olması için gereken bir şeyden yoksun olmasıdır. Kültür (mesela hayvanlarda mevcut olduğu varsayılan) doğal cinselliği dolayım-

7. "Doktrinde Tanrı'nın bir bedende cisimleşmesinden bahsedilir ve o kişinin çektiği çilenin başka birisi için *jouissance* oluşturduğu varsayılır" (Lacan 1999, 113).

layan, yaran, denşiren bir şey değildir; doğanın (*cinsel* doğa olarak) eksiklik taşıdığı yerden doğar.

Bunu ifade etmenin bir yolu cinsel içgüdü diye bir şey olmadığını söylemektir; yani cinsellik kendisi için yol gösterici olabilecek içsel bir bilgiden ("yasa") yoksundur. Ama bu iddia da iki farklı şekilde anlaşılabilir. Alışılmış bakış açısında, bu cinsel içgüdü (güvenilir bir otomatik pilot) eksikliği insana özgü bir şey, insanın bünyesinden (ve bunun sonucu olan kültürden) kaynaklanan bir şey olarak algılanır. Bu düşünce hattı doğrultusunda genellikle Doğa'da (hayvanlarda) cinsel içgüdü diye bir şey olduğunu ama insanlarda olmadığını söyleriz (yani insanlar Doğa'nın istisnai noktasıdır). Böylece insanlığın en temel düzeyi Doğa'dan ve bilhassa Hayvan'dan sapma biçiminde görülür. İnsanlıkla birlikte, Doğa'dan sapılmasına yol açan ve insan mıntıkası içinde Doğa kanunlarının işleyişini çetrefilleştiren bir şey meydana gelir. Bu insan/hayvan farkını 4. Bölüm'de daha ayrıntılı ele alacağımız için, burada muhtemel bir başka perspektifin genel hatlarını çizmekle yetinelim: insanlığın Doğa'nın istisnası olarak değil, Doğa'nın *kendisinin* (cinselliğin kanunu konusundaki) "bilgi" eksikliğinin yine Doğa içinde müstesna bir epistemik biçim aldığı nokta olarak tasavvur edilmesi. Buna göre insanlık Doğa'nın istisnası, Doğa'dan bir sapma değildir; *bizatihi* Doğa'nın bünyevi olumsuzluğunun belli bir biçimde eklemlendiği noktadır. Doğada bilgi vardır (Lacan'ın tabiriyle, "gerçeğin içindeki bilgi"), ama bu bilgi cinsiyetlenme/cinselleşme (*sexuation*) noktasında eksiktir ve cinsiyetlenen hayvanlar da buna dahildir.

İnsan hayvan ile diğer (cinsel) hayvanlar arasındaki fark nedir o halde? İnsanın doğaya istisna oluşturmasına değil, bizatihi *cinselleşmiş olan doğanın* belli bir açmazının başka türlü eklemlenmesine dayanan bir fark mıdır? Bu soruya şu doğrultuda yanıt vereceğiz: İnsan cinselliği, cinsel ilişkiye dair imkânsızlığın (ontolojik olumsuzluk) bizatihi zuhur ettiği, bir parçası biçiminde gerçekliğin içine "kaydolduğu" noktadır. Bu kayıt, Freud'un bilinçdışına ait olduğunu keşfettiği müstesna biçim altında gerçekleşir.

Cinselleşme noktasında doğada bulunan temel bir bilgi (içgüdü) eksikliğinden yola çıktığımızda (doğa cinsel manada var olmayı bilmez ve diğer cinsel hayvanlarla ortak noktamızdır bu), söz konusu fark bilmemenin iki *yolu* arasındaki farktır: bir yanda bilmemenin basit yolu, diğer yanda kendine has bir tür bilginin, yani bilinçdışının söz konusu olduğu bir bilmeme. Hayvanlar (bilmediklerini) bilmezler. Biraz şakayla karışık bir şekilde, aslında sorunlu olduğunu bilmedikleri için cinsellik hayvanlar için sorunlu değildir diyebiliriz.[8] İnsan hayvanı ayıran unsur ise (bilmediğini) biliyor olmasıdır. Ancak burada mesele insanların doğadaki bu cinsel bilgi eksikliğinin farkında, bilincinde olmaları değildir; asıl doğru ifade, *bu eksikliğin* insanlar için *bilinçdışı olduğunu* söylemektir (ki bu da söz konusu eksiğin bilincinde olmadığımız anlamına gelmez). Bilinçdışı (bizatihi biçimiyle), verili bir gerçekliğe ait ontolojik olumsuzluğun bu gerçekliğin kendisi içine "olumlu" yoldan kaydedilmesidir; bu kayıt –bilmek/bilmemek– bir şeyin farkında olmak/olmamak biçiminde basit bir karşıtlığa indirgenemez. Çünkü burada söz konusu olan tam da "bir şey" (farkında olunabilecek ya da olunamayacak bir *şey*, bir tür olgu) değil, ancak olumsuzlanışı sayesinde algılanabilen bir olumsuzluktur. "Bir şeyin bilinçdışı olması" basitçe bilinmediği anlamına gelmez; daha ziyade, paradoksal bir ikilenme ima eder ve kendisi de iki ayaklı yahut bölünmüş durumdadır: (...bilmediğimizi) *bildiğimizin bilinmemesi* söz konusudur burada. Bilinçdışına dair en iyi tanımlardan biridir bu (Žižek 2008, 457). Lacan'ın tabiriyle, bilinçdışı bilgi kendi kendisini bilmeyen bilgidir.

Yani Freud'un devrimci ve müstesna bilinçdışı mefhumu, bilmenin karşısında duran bilmemekle ilgili değildir. Bilmenin biçimlerinden biri olan müstesna bir bilmeme biçimiyle ilgilidir. Ancak bilinçdışı biçiminde ve bu biçim *olarak*, bilinçdışının gerçekleştirdiği çalışmada ve bilinçdışı oluşumlarda var olan özel bir

8. Cinsel (çiftleşme) ayinlerinin içinde zaman zaman çok "tuhaf" şeyler yaptıkları olur, ama cinsellikte herhangi bir "tuhaflık" görmüyor, en ufak rahatsızlık yaşamıyor gibidirler.

bilgi türü vardır. Düşünce öncesi bir tür sezgiden bahsetmiyorum – böyle bir şey pekâlâ var olabilir ama bilinçdışı ve bilinçdışının yapısıyla alakası yoktur. Bilinçdışı, cinselliğe ilişkin ontolojik bir olumsuzluğun ("cinsel ilişki diye bir şey yoktur") mevcudiyet biçiminin ta kendisidir. Müstesna bir bilgi tarzı/yarığı (bildiğimi bilmeyişim) ile bağlantısından dolayı, bu biçim aslında *epistemiktir*.

Bunu bir önceki soruşturmaya bağlayalım şimdi: Hıristiyanlık geleneğinde normun (salt üreme amaçlı çiftleşme) işleyişi hakkında ne söyleyebilir bize? Bu normun yasakladığı veya üstünü örttüğü şey tam olarak nedir? Tam da cinselleşmenin ve bizatihi cinselliğin *ontolojik olumsuzluğuna* ilişkin bir şey gibidir. Dayatılan normla (salt üreme amaçlı çiftleşme) gizlenmeye veya bastırılmaya çalışılan basitçe başka bir şey (mesela sapkınca bir sefahat ya da kendi kendini devam ettiren saf keyif) değil, *orada olmayan bir şeydir* (eksik bir şey). Başka bir deyişle, burada yasaklanan, cinsel olanın İmleyeni (veya İmgesi) değil, böyle bir İmleyen'in mevcut olmadığına dair (bilinçdışı) bilgidir. Cinselliğin binbir yoldan düzenlemeye maruz kalmasının sebebi sefih olması değil, bu ontolojik olumsuzluğun bilgisine işaret etmesidir (ve bu bilgiyi "bulaştırması").

O halde, cinsellik ile bilgiyi ayrılmaz bir şekilde ilk günah mizansenine bağlayan Kitabı Mukaddes hikâyesi doğru yöne işaret etmektedir. Bilgi ağacının meyvesinden yiyen Âdem ve Havva'nın edindiği bilgi tam olarak nedir? Kitabı Mukaddes'te burası hiç belli değildir. Ancak –"iyiyi kötüyü bilme ağacı" formülasyonundaki– "iyi kötü" (*rov wa-ra*) tabirinin iyi ile kötünün bilinmesi ve ayırt edilmesi anlamında kullanılmadığı bellidir; ("şundan bundan" dediğimizde olduğu gibi) "her şeye" işaret eden sabit bir deyimdir bu aslında. Yani Kitabı Mukaddes'te, bilgi ağacının meyvesinden yiyen Âdem ve Havva'ya bilgi bahşedildiği söylenir sadece. Lacancı bir okumaya kalkışacak olursak şunu ekleyebiliriz: şunun bunun bilgisi değil, bizatihi bilginin (imleyen) yapısı. Ve "bizatihi bilginin (imleyen) yapısı"nın beraberinde bilinçdışı ge-

diği gelir: Bilgiyi malumattan veya veriden ayıran tam da bu gediktir. Başka bir deyişle, Âdem ve Havva'ya aktarılan, bilgi için kurucu rol oynayan *Urverdrängung* gediğidir tam da. Ve bundan dolayı, *bilgi* ağacının meyvesinden yemelerinin hemen ardından bir *duygulanım* baş gösterir, kendi çıplak bedenlerinden utanırlar. Tam anlamıyla ontolojik bir utançtır bu: Eksik imleyene (–1) ait olan yerde, bilginin yapısının parçası olan imleyen eksikliği yüzünden ortaya çıkar: Orada herhangi bir imleyen ortaya çıkmadığı için, utanç ortaya çıkar.

Kitabı Mukaddes'te bilgi ile cinsellik arasındaki bu önemli bağ ilk günah sahnesiyle sınırlı değildir, devamında tekrar tekrar baş gösterir. "Kitabı Mukaddes'teki anlamıyla bilgi" deyimi örneğin. Kitabı Mukaddes'te cinsel birleşmeden bahsederken kullanılan bu tabir ("ötekini bilmek"), cinsel birleşme için kullanılan diğer örtmecelerle aynı türden değildir belli ki: "yatmak", "birleşmek" vb. Bunlar sırf betimlemeye dayanan örtmecelerdir. Oysa diğer taraftа, cinsel birleşmeden bahsederken bilgi sözcüğünün kullanılmasında, cinsel ilişkinin kendi ontolojik boşluğuna düşüşünün, ancak (olumsuz) bir epistemolojik çentik biçiminde kayda geçen düşüşün imleyen düzeyindeki izlerinden birini göremez miyiz? Yani "ötekini Kitabı Mukaddes'teki anlamıyla bilmek", Öteki'nde bilginin eksik olduğu noktayla meşgul olmak demektir. Ve din perspektifinden bakıldığında, Öteki'ndeki bu bilgi eksiği (cinsel ilişkinin eksik imleyeni) hiç de hafif bir mesele değildir. Utanç bunun sonucudur. Çıplak bedenlerin görüntüsünün "utanç verici" olmasının sebebi başlı başına bu bedenler değil, bu çıplak bedenlerin aktaramadığı şeydir, yani cinsel ilişkidir.

Cinselliği imgesel düzeyinde ele aldığımızda da karşımıza benzer bir konfigürasyon çıkar: Cinsellik temsillerinde *görebildiğimiz* tek şey, diğer bedenlerin parçalarından keyif alan bedenlerdir. Lacan'ın sözleriyle:

> Sade gibi bir Kantçının fevkalade vurguladığı gibi, Öteki'nin ancak bir parçasından keyif alınabilir, zira bir bedenin Öteki'nin bedenini kuşatıp yutacak ölçüde büsbütün sarıp sarmaladığı görülmemiştir. Bu

yüzden ufak çimdiklerle, kolunu veya başka bir yerini tuttuğumuzla kalınız – ah! (Lacan 1999, 23)

Norm (normatif cinsellik yönergeleri) tam da temsildeki bu eksiklik noktasında ortaya çıkar. Daha doğrusu, normun o "hiç görülmeyen" *imgenin yerine geçtiği*, Öteki'nin bedenini büsbütün sarıp sarmalayan beden imgesinin yerini aldığı söylenebilir. Tüm imkânsızlığıyla bu imge normun arka yüzüdür, fantazmatik dayanağıdır; normun ve normla girdiğimiz suç ortaklığının ayakta kalmasını sağlar. Norm dayatmasının ayakta tuttuğu, kendisi de normu ayakta tutan fantazidir bu: cinsel ilişki fantazisi.

Gelgelelim bu noktada dikkat çekmemiz gereken bir diğer hayati nokta, ilişkisizliğin ilişki yokluğundan ibaret olmadığı, başlı başına bir gerçek, hatta Gerçek olduğudur. Ne demektir bu? Cinsel ilişkinin mevcudiyetini psikanalizin bizi vazgeçmeye çağırdığı bir fantazi diye tasavvur edip, kısmi dürtüler ve geçici hazların gerçekliğini de (oraya buraya "çimdik atmak") nihai ham gerçeklik, var olanın *hepsi* gibi kabullenme hatasına düşmememiz gerekir. Cinsel ilişki orada olmayan ama bir sebeple orada olmasını istediğimiz bir şeyin fantazisi değildir (böyle bir argümanda, mevcut olması için niye bu kadar yanıp tutuştuğumuz da pek belli değildir). Orasına burasına "çimdik" atarak, ötekinin bedeninin (hatta kendi bedenimizin) parçalarıyla meşgul olarak gerçek bir tatmin elde edebiliyorsak şayet, cinsel ilişkinin namevcudiyeti gibi bir şey niçin "dayanılmaz" olsun ki? Cinsel ilişkinin eksik olması, eksiklik veya olumsuzluk biçiminde *orada olanın* bir parçası olması, orada olanın mantığını ve yapısını önemli bir şekilde belirlemesi anlamında gerçektir.[9] Böylece (tam da kısmilikleriyle) dürtülere ait olan büsbütün olumluluk ile (ilişkisel olan) cinsellikte iş başında olan olumsuzluk arasında kurulan hatalı karşıtlığa dönmüş oluyoruz. Psikanalizden öğrendiğimiz şey, bu ilişkisizlik

9. Žižek, "cinsel ilişki diye bir şey yok"un "cinsel ilişkisizlik diye bir şey var" biçiminde değiştirilmesini önerirken bu noktayı öne çıkarmıştır (Žižek 2012, 796).

yüzünden sadece kısmi, geçici haz ve tatminlere (oraya buraya "çimdik atmak") erişebilir olduğumuz gerçeği değildir. Daha kuvvetli bir iddia söz konusudur: Bu kısmi haz ve tatminler, *halihazırda ilişkisizliğin içerimi olan olumsuzluk tarafından şekillendirilmiştir*. Mevcudiyetleri bu olumsuzluktan bağımsız değildir; o yüzden daha iyisi yok diye başvurulabilecek seçenekler değildir bunlar. Esasen ve aslen, "daha iyisinin eksikliği" tarafından kurulmuşlardır: Daha iyisinin olmamasının (cinsel töz veya imleyen eksikliğinin) *gerçekliğin içinde mevcut olma* biçimidir bunlar. Kabaca söylersek, bir yanda dürtülerin ve dürtü tatminlerinin katıksız olumluluğu, diğer yanda başka bir şeye yahut daha fazlasına, yani bunların bir ilişki oluşturması veya temsil etmesine ihtiyaç duyduğumuz fikri duruyor değildir. Sonra da bu ihtiyaç giderilemedi diye kendimizi kötü hissedip ilişki fantazisi oluşturuyor değilizdir. İlişki fantazisi (ve buyruğu), dürtülerin yapılandırılışının ta kendisinden doğar. Bunun ne demek olabileceğine daha yakından bakalım şimdi.

2

...DIŞARISI DAHA DA TUHAFLAŞIYOR

İLİŞKİ AÇMAZI

John Huston'ın *Freud: The Secret Passion* filmine geri dönelim. Freud'un çocuk cinselliği üstüne sunumunun yarattığı infialin ortasında düzeni yeniden tesis etmeye çalışan oturum başkanının sözleri ("Siyasi bir toplantı değil bu beyler!") çok ilginç bir doğrultuya, siyaset ile (Freud'un) cinsellik kuramı arasında şaşırtıcı bir çakışmaya işaret eder sahiden. Sanki cinsellik konusu her açıldığında, siyasal düzene dair bir şeye karar veriliyor gibidir. Psikanalitik hareketin kendisine özgü siyaset ve bunun hareketin içinde yarattığı kopuşlar bakımından durumun böyle olduğuna şüphe yoktur. Ama daha özgül manada, temelde yatan toplumsal antagonizma(lar) etrafında eklemlenebilen bir şey manasında siyaset için de aynısı geçerli olabilir.[1]

Günümüzde psikanaliz ve siyasetten bahsedilirken, çoğunlukla benimsenen iki farklı tutum vardır. İlki cinselliğin dışarıda bırakılması, bir kenara ayrılması ve diğer kavramların, mesela (üstü çizili) Öteki'nin, artı keyfin, Lacancı dört söylem kuramının, Lacan'ın ideoloji eleştirisine yaptığı katkının peşinden gitmektir. Bunların hepsi hayati önemdedir elbette, ama cinsellik meselesinden muaf tutulduklarında merkezi bir şeyi, nüvelerinde iş başında olan, onları ayakta tuttuğu gibi birbirleriyle de ilişkilendiren bir

1. Bu meseleler üstüne etraflı bir yorum için bkz. Dolar 2008, 14-38.

olumsuzluğa dair kavramsal eklemlemeyi kaybederler. İkinci tutum ise (Batı'da) zamanın hâkim ideolojisiyle uyum içinde, ahlaki liberalizm (ortada suistimal olmadığı sürece her şey mubahtır ve hoşgörüyle karşılanmalıdır) ile siyasal muhafazakârlığı (her gayretkeş siyasal angajmanın tanımı gereği "patolojik" görüldüğü, "normal", "nevrotik olmayan" insanlara yakışmayan bir şey gibi görüldüğü statüko muhafazakârlığı) kaynaştırır. Her iki tutumda da simetrik (ama eş olmayan) birer hata mevcuttur. Felsefi ve siyasi açıdan daha radikal olan Lacan okumasında, cinsellik olsa olsa ikincil, kısmi, "lokal" *bir şey olarak* pek önemsenmemektedir. Liberal psikanaliz okumasında ise siyaset ister istemez patolojik (içinde iş başında olan imkânsızlığa kör kalan) *bir şey olarak* gözardı edilmektedir. İlk okumanın hatası, cinselliğin alakasını doğru dürüst anlayamaması değil, cinselliği *bir şey olarak* (öylece *var olan*, az veya çok önem atfedilebilecek bir şey olarak) ele almasıdır. Keza ikinci okumanın hatası da, esastan farklı bir siyasetin her şeye rağmen mümkün olduğunu görememesi değil, yine siyaseti *bir şey olarak*, belli özellikler taşıyan tam teşekküllü bir kendilik olarak kabul etmesidir. Başka bir deyişle, siyasetin tanımı gereği imkânsızın (imkânsız ilişkinin) siyaseti olduğunu göremez. Cinsellik ile siyaseti birbirine bağlayan şey basit ontolojik kategoriler olmamaları; varlık düzenine ait olmayan ve Lacan'ın *Gerçek* adını verdiği bir şeye işaret etmeleri, bağlı olmaları, başvurmalarıdır. Gerçek varlık değildir, varlığın bünyevi açmazıdır.

Lacancı cinsel kavramı (adına cinsellik denilen) belli bir gerçekliğin şimdiye kadarki en iyi tarifini sunan bir kavram değildir; (toplumsal bağlar yahut "söylemler" dahil olmak üzere) farklı türde bağları belirleyen temel bir ilişkisizliği düşünmeyi sağlayan benzersiz bir model geliştirir. Zira Lacancı cinsellik kavramı her şeyden önce bu ilişkisizlikle ilgilidir. Varlığın temelinde yatan bir açmazın onun (varlık olarak) yapılanmasında nasıl iş başında olduğunu kavramlaştırır. Ancak şunun altını çizmek gerekiyor: Lacancı cinsel kavramının şu veya bu türden bir cinsel *içerik* (veya cinsel pratik) ile ilgili olmadığında ısrar ederken, amacımız onu

"arıtmak", arı biçimi veya arı (felsefi) ideası gibi bir şey üretip felsefi düzlemde onu daha kabul edilir hale getirmek değil kesinlikle. Cinsel olan, tüm cinsel içerik ve pratiklerin ötesinde, arı bir biçim değildir; aksine *bu biçimin yokluğuna* gönderme yapar, cinsel olanın alanını kavislendirip tanımlayan yokluğuna. Başka bir deyişle, etrafında yapılanan saha için önemli sonuçlar taşıyan bir "yokluk" veya olumsuzluktur bu. Peki bunu nasıl anlayabiliriz?

Cinselliğin paradoksal statüsü, sözgelimi tek boynuzlu atınkinin tam aksidir: Ampirik düzlemde hiçbir yerde bulunmayan, ama ampirik düzlemde bulunsaydı neye benzeyeceğini gayet iyi bildiğimiz bir kendilik değil tam aksi söz konusudur: Ampirik düzlemde cinselliğin mevcut olduğu (ve onu pekâlâ tanıyabildiğimiz, "teşhis edebildiğimiz") konusunda şüpheye yer yoktur; Platoncu terimlerle söylersek eksik olan cinselliğin İdeasıdır, özüdür: "Cinsellik bu" dediğimizde teşhis ettiğimiz tam olarak nedir? Kir ve çamur gibi en aşağı şeylerin bile kendilerine karşılık gelen idealara (ideal özler) sahip olduğunu söyler Platon; peki ya cinsellik? Cinselliğin bir İdeası, arı biçimi var mıdır? Bu sorunun yanıtı olumsuz gibidir. Ve bunun sebebi, cinselliğin varlık zinciri içinde kir veya çamurdan bile "aşağıda" yer alması değildir. Cinselliğin aşağı ve "kirli" bir şey biçiminde sunulması daha temelde yatan bir skandala, daha ne olduğunu bile bilmiyor oluşumuza karşı bir yanıt, bir "çözüm"dür. Bu noktanın üstünde ısrarla durmuştum: Cinselliğin kontrol edilmesi ve düzenlenmesi kadar doğurduğu mahcubiyet ve örtbas edilmesi de açıklama gerektirmeyen, yani kültürün cinselliğe getirdiği "geleneksel" yasakla açıklanabilecek bir şey değildir. Aksine, bu kültürel yasağın cinsel olanın kendi içinde iş başında olan ontolojik kusurla açıklanması gerekir. Cinselliğin doğurduğu mahcubiyetin sebebi, öylece orada olan, vitrinde sergilenen bir şey değil, orada olmayan bir şeydir – mevcut olsaydı cinselliğin aslında ne olduğunu belirleyecek ve cinsellikte "cinsel" olanın ne olduğunu adlandıracak bir şey. Cinsellik her yanı sarmış durumda, ama tam olarak ne olduğunu bilmiyor gibiyiz. Daha da ileri gidip şöyle diyebiliriz belki: İnsanlar âlemi içinde ne

olduğu konusunda en ufak fikrimiz olmayan bir şeye rastladığımızda, bunun "cinsellikle ilgili" olduğuna emin olabiliriz. İstihza amaçlı bir formül değil bu. *Il n'y a de sexe que de ce qui cloche*: Arıza olmayan yerde cinsellik de yoktur.

Bu manada kültür cinsel olanın maskesi/örtüsü değildir; daha ziyade, cinsel olanda "var olmayan" bir şeyin maskesidir, daha doğrusu onun yerini alır. Ve yine bu (dolaylı) manada –klasik Freudcu pozisyonda olduğu gibi– kültürün, uygarlığın motorudur, "güdüsüdür" cinsellik. Bu motoru oluşturan, cinsel olanda var olan değil de var olmayandır.

Cinsel olanda var olmayan ilişkidir: *Cinsel ilişki diye bir şey yoktur*. Lacan'ın bu meşhur iddiası çoğu zaman hemen insanların, şiirlerin, edebiyatın, filmlerin her daim bildiği, farklı yollardan yinelediği bir şeyin bilgece, zekice görünen bir ifadesi gibi anlaşılmaktadır: "(kalıcı) gerçek aşk imkânsızdır", "aşk çoğu zaman mutsuzluktur", "Erkekler Mars'tan, kadınlar Venüs'ten", "ilişkiler başarısız olur", "bir dizi (ıskalanmış) karşılaşmadan başka bir şey yoktur", "atomlaşmış parçacıklardan başka bir şey yoktur". Bu anlayışın hangi noktada fazla hızlı gittiğini, Lacan'ın formülünde ifade edilen Gerçek'i çiğneyip geçtiğini, örtbas ettiğini göstermek zor değildir. Bu formüllerde ilişkisizliğin doğrudan ontolojikleştirilmesi söz konusudur. Bu sayede şöyle denir: "Eh tabii, cinsel ilişki diye bir şey yok! Her şey anlaşıldı (bilhassa aşk hayatımızda olup bitenler)." Temel ontolojik kategori, "varlık olarak varlık", ilişkisizlikmiş; eh halimiz ondan böyle demek!

Bu şekilde ilişkisizlik (yanlış biçimde) gerçekliğin nihai hakikati, nihai kodu veya formülü gibi düşünülür. Bu pek hoş bir hakikat değildir şüphesiz, ama elden ne gelir; en azından durumun niye böyle olduğunu anlayabiliyoruzdur. Gayet de anlamlı gibidir – Douglas Adams'ın meşhur romanı *Otostopçunun Galaksi Rehberi*'nde süper güçlü bilgisayarın ürettiği formülle kıyaslandığında mesela. "Hayatın anlamı nedir?" sorusunu binlerce yıl boyunca işlemden geçiren bilgisayarın nihayetinde verdiği yanıt şudur: 42. Bununla kıyaslandığında Lacan'ın formülü düpedüz anlamla, da-

ha doğrusu çektiğimiz ıstırapları anlamlandırma kapasitesiyle dolup taşar.

Yani bu "anlayış"ta, ilişkisizliğin somut ilişkiler içinde ortaya çıkan tuhaflık ve güçlüklerin *nedeni* olduğu sonucuna varırız. Daha doğrusu, ontoloji düzleminde ifade edilen ilişkisizlik bu perspektifte, "başarılı" herhangi bir somut, ampirik ilişkinin ortaya çıkmasını önleyen engel gibi görülür. Oysa paradoksal biçimde, Lacan bunun neredeyse tam aksini kasteder: Bildiğimiz ilişki ve bağlara ancak ilişkisizliğin mevcudiyeti sayesinde yer açılmaktadır. Lacan'ın deyişiyle: "İlişkinin yokluğu bağ (*la liaison*) için engel değildir elbette, ne münasebet – bağın koşullarını belirler" (Lacan 2011, 19). İlişkisizlik bizi birbirimize bağlayan şeyin koşullarını belirler, dayatır; yani basit, ilgisiz bir yokluk değil, beraberinde ortaya çıktığı yapıyı kavislendiren ve belirleyen bir yokluktur. İlişkisizlik ilişkinin zıddı değildir; imkân dahilinde ve mevcut olan *ilişkilerin bünyevi (ters-)mantığıdır (temelinde yatan "antagonizmadır").*[2]

Söylem uzamına ilişkin yeni ve özgün bir kavramsal model temsil eder bu: kendi gerçekliğini oluşturan ontolojik zincirdeki eksik bir halkadan, onun etrafında doğan bir söylem uzamı. Kurucu olumsuzluğunun etkisiyle her zaman olduğundan daha fazla veya daha azdır bu yapı; yani kendisini oluşturan unsurların toplamından ya daha fazla ya da daha azdır. Dahası (imleyen niteliği taşıyan) bu unsurlar arasındaki nedensel bağ, hem imleyen düzenine heterojen hem de onun ayrılmaz bir parçası olan bu olumsuzluğun durduğu yerde zuhur eden şey tarafından belirlenir: Lacan'ın (kısmi) nesne *a* diye kavramlaştırdığı imkânsız keyif tözü tarafından. Cinsel bir nesne değildir nesne *a*, *a*-seksüeldir. İlişkisizli-

2. Bundan dolayı cinsellik söz konusu olduğunda mümkün olan tek yaklaşım tarzı, ondan bahsetmenin tek yolu, bir mantık problemi (veya onto-lojik bir problem) biçiminde ele alınmasıdır. Bu şekilde bir tür gerçeğe ulaşma ihtimali doğmaktadır. Öte yandan cinselliğe bedene ve beden duyumlarına ilişkin bir problem gibi yaklaştığımızda varacağımız yer ister istemez imgesel (veya metafizik) olacaktır.

ğin nesnel mukabilidir (ilişkisizliğin nesne hali denebilir). Ama aynı zamanda tüm bağ oluşumlarında, bizatihi varlığın (söylemsel) varlık olarak yapılanmasında iş başındadır. Bunu göz önüne alınca, söz konusu Lacancı kavramlaştırmaların sonucu olan ontolojinin "nesnenin yönünü şaşırttığı bir ontoloji" (*object-disoriented ontology*) olduğu ifadesi bir kelime oyunundan ibaret değildir. Psikanalitik (Lacancı) kuramdan çıkan bir ontoloji varsa şayet, bu olsa olsa Lacan'ın *a* nesnesi yüzünden "yönünü şaşırmış" bir ontoloji olabilir.

Tekrar edelim, Freudcu-Lacancı cinsellik kavrayışının en kıymetli noktası toplumsal bağlar (ya da söylemler) dahil olmak üzere farklı türde bağların koşullarını belirleyen bir ilişkisizliğin düşünülmesini sağlayan bir kavramsal model getirmesidir.[3]

İşte tam bu manada, malum "cinsel olan politiktir" sloganını yeniden tasdik edip daha radikal, yeni bir anlamla donatmak mümkündür. "Cinsel olan politiktir", ama cinselliğin de politik mücadelelerin meydana geldiği varlık alanlarından biri olması anlamında değil; sahiden özgürleşmeci bir politikanın ancak yukarıda ana hatlarını çizdiğimiz o "nesnenin yönünü şaşırttığı ontoloji" –yani basitçe varlık olarak varlığın değil, varlığa içeriden musallat olan, ona şekil veren çatlağın (Gerçek, antagonizma) peşinden giden bir ontoloji– temelinde düşünülebilir olması anlamında.

Şimdi bu iddialarda neyin söz konusu olduğunu daha yakından incelememizi, ifade etmemizi sağlayacak bir örnek üstünden bunu geliştirmeye çalışacağım. Örneğimiz Marksist Rus yazar Andrey Platonov'un yirminci yüzyılın özgürlükçü siyaset tartışmalarının tam göbeğinde duran dâhiyane metni "Antisexus"ta sahneye konulan çok tuhaf bir cinsellik-siyaset rastlaşması olacak.

3. Slavoj Žižek de ilişkisizlik üstüne güçlü bir tartışma sunmuştur. Bkz. Žižek 2012, 794-802.

ANTISEXUS

Aaron Schuster, Andrey Platonov'un İngilizce çevirisi nispeten yakın bir tarihte (yeniden) yayımlanan "Antisexus" metni için yazdığı önsözde şöyle bir gözlemde bulunur:

> Yirminci yüzyılın yeni bir toplumsal ilişki ve yeni bir İnsan oluşturma amacı taşıyan devrimci programının bir parçası da cinselliğin azat edilmesiydi, ama bu özlem temel bir ikircikliliğin damgasını taşıyordu: Cinsellik azat edilecek, ahlaki önyargılar ve hukuki yasaklardan kurtarılacak, böylece dürtüler kendilerini daha açık ve akışkan bir şekilde ifade imkânı mı bulacaktı, yoksa insanlık mı cinsellikten azat edilecek, nihayet cinselliğin beraberinde getirdiği karanlık bağımlılıklar ve gaddar sınırlamalardan kurtarılacaktı? Libidinal enerji devrimle birlikte çiçeklenecek miydi, yoksa yeni bir dünya oluşturmak gibi çetin bir görev karşısında dikkatleri dağıtan tehlikeli bir unsur gibi görülüp bastırılması mı gerekecekti? Sözün kısası, cinsellik özgürleşmenin nesnesi miydi, yoksa önünde duran engel mi? (Schuster 2013, 42)

Schuster bunun yanlış bir alternatif olabileceğine işaret ederken gayet haklıdır; bu alternatifte, psikanalizin cinsellik konusundaki yaklaşımına –keza özgürleşme konusundaki yaklaşımına diye ilave edebiliriz– ilişkin hayati bir şey ıskalanır. Özgürleşme kendimizi (toplumsal) ilişkisizlikten kurtarmak –ya da erişilemez dahi olsa, İlişki İdealine yaklaşmak– biçiminde tasavvur edilir çoğu zaman; oysa Lacan bize bambaşka bir perspektif sunmaktadır. İlişkisizliği ortadan kaldırma (ve yerine bir İlişki geçirme) gayesi daha ziyade her toplumsal bastırmanın alameti farikasıdır. Cinsel fark ve kadınların maruz kaldığı baskı bunun çok iyi bir örneğidir. En baskıcı toplumlar kati biçimde cinsel ilişkinin mevcudiyetini beyan eden (ve dayatan) toplumlar olmuştur her zaman: "Uyumlu" bir ilişki, (bu ilişkide söz konusu olan) özlerin ve bu özlere ilişkin rollerin kesin tanımlanmış olması önkoşuluna bağlanmıştır. Bir ilişki olması için kadınların şöyle şöyle olmaları gerekir. *Yerini bilmeyen* bir kadın, ilişki imgesi (mesela birbirini tamam-

layan iki unsurdan oluşan bir bütünlük ya da bir tür "kozmik düzen") için tehdit oluşturur. Psikanaliz ise buna, kadının aslında bu baskıcı düzenlerin zannettiğinden *başka* bir şey olduğunu söyleyerek değil, çok farklı, çok daha güçlü bir iddiayla yanıt verir: Kadın diye bir şey yoktur. (Cinsel fark veya bölünmeyi ele alırken bu noktaya geri döneceğiz.)

Siyasi (ve sınıfsal) baskının tarihine baktığımızda, burada dayatılan "uyumlu" sistem veya toplumsal organizma fikrine her daim en acımasız dışlama ve baskı biçimlerinin eşlik ettiğini de görebiliriz. Ancak burada (Lacancı) tespit şu minvalde değildir: "İmkânsızı (ilişkisizliği) kabul edelim, onu 'zorlamak' yerine sineye çekelim." Toplumsal düzen ve tahakkümün çağdaş, "seküler" biçimine ait resmi ideolojidir bu; (uyumlu) *bütünlük* fikri terk edilmiş, yerini bütünlenmesi mümkün olmayan bir çokluk fikri, "demokratik" bir ağ oluşturan tekillikler çokluğu almıştır. Bu bağlamda, ilişkisizlik "kapitalist demokrasiler"in hâkim ideolojisi olarak bile görünebilir. Burada her birimiz bütünlenmesi mümkün olmayan, karmaşık bir toplumsal ağın içinde sesini duyurmaya çalışan (az çok kıymetli) tekillikler, "temel parçacıklar" gibi tasavvur ediliriz. Önceden belirlenmiş herhangi bir (toplumsal) ilişki yoktur, her şey müzakereye açıktır, bize ve somut koşullara bağlıdır. Oysa Lacan'ın ilişkisizlik iddiasının hedefi bambaşkadır: İlişki yokluğu(nun kabul edilmesi) bizi katıksız bir çoğulcu yansızlıkla, (toplumsal) varlığın yansızlığıyla baş başa bırakmaz. İlişkisizliğin bu şekilde kabul edilmesi, kabul edilmesi değildir aslında. (Lacancı) ilişkisizlik tam da (toplumsal) varlığın yansızlığı diye bir şeyin olmadığı anlamına gelir. En temel düzeyinde (toplumsal) varlık halihazırda meyillidir. İlişkisizlik basitçe ilişkinin yokluğu değildir, söylem uzamını kuran bir kavis veya meyle işaret eder – ilişkinin eksik elemanı söylem uzamına "meyil" verir. Bu bağlamda, mesela demokrasinin temelde yansız bir toplumsal varlığın unsurları arasında az çok başarılı bir müzakere gibi tasavvur edilmesinde, toplumsal düzenin tam merkezinde iş gören, sonuçlar doğuran bu olumsuzluk görmezden gelinir – hatta *bastırı-*

lır. Burada *ilişki anlatısının* başka bir biçimi vardır aslında; bu siyasal ve ekonomik ontolojiye, bütünlenmesi mümkün olmayan, yansız tekilliklerden oluşan çokluk ontolojisine genellikle bir tür *kendi kendini düzenleme* fikrinin eşlik ettiğini düşündüğümüzde burası iyice belirginleşir. "Piyasanın görünmez eli" bu fikrin vitrinlik örneğidir.

Lacan'a göre ilişkisizlik, her ampirik ilişkiyle *birlikte*; onun ötekisi olarak değil, yapısına içsel bir şey biçiminde kendini göstermesi anlamında *a priori*'dir. Seçim hiçbir zaman ilişki ile ilişkisizlik arasında değil, ilişkisizliğin kavis verdiği söylem uzamı içinde oluşturulan farklı türde ilişkiler (bağlar) arasındadır. İlişkisizlik tikel unsurlar *arasında* herhangi bir (sabit, önceden belirlenmiş) ilişki olmadığı anlamına gelmez; *bu unsurların ta kendisi içinde* bulunan bir kavise, bir büküme işaret eder: Bu unsurlar "kendi içlerinde" ilişkisizliğin damgasını taşımaktadır (ve bu damga da onlara yapışan artı keyiftir). İlişkisizliğin kabul edilmesi imkânsızı (yapılamayacak bir şey olarak) kabullenmek değil; mümkün olan her şeye nasıl yapıştığını, onları nasıl şekillendirdiğini, her somut durumda ne tür bir antagonizmayı devam ettirdiğini ve bunu nasıl yaptığını görmektir. Siyasal icat ve müdahalenin sahası –kapanmak şöyle dursun– ancak böyle bir kabulle birlikte açılır.

Ama şimdi "Antisexus"a geri dönüp, problemin özünü görmemize ve tanımlamamıza nasıl yardımcı olabileceğine bakalım. Neyin nesidir bu metin? Özeti için bir kez daha Schuster'in sunuşundan istifade edeceğim:

Marksist Rus yazar Andrey Platonov diğer birçok yazısı gibi yaşadığı dönemde yayımlanmamış olan muazzam metni Antisexus'u 1926'da yazmıştır. Eser Berkman, Chateloy ve Oğulları Ltd. Şti. tarafından yayımlanmış ve Platonov tarafından Fransızcasından "tercüme" edilmiştir; cinsel itkileri verimli ve sıhhi biçimde yatıştırma vaadinde bulunan elektromanyetik bir cihazın tanıtımını yapan kurmaca bir broşürdür. Erkekler için ayrı, kadınlar için ayrı modelleri bulunan cihaz haz süresini ayarlayan özel bir regülatöre sahiptir ve hem kişisel hem toplu kullanıma uygun hale getirilebiliyordur. Broşür dünyanın diğer birçok

bölgesinde başarı kazanmış olan şirketin Sovyet pazarına girişi vesilesiyle yayımlanmıştır. Broşürde "Antisexus" cihazının üstünlüklerini ve şirketin "insanlığın cinsel vahşiliğini ortadan kaldırma" misyonunu pohpohlayan bir açıklama yazısıyla birlikte, Henry Ford'dan Oswald Spengler'e, Gandhi'den Mussolini'ye bir dizi ünlü ismin cihaza dair görüşlerine yer verilmiştir. Antisexus'un pek çok yararı ve kullanım alanı bulunduğu söylenir: Savaş zamanında askerlerin moralini yüksek tutmak, fabrika çalışanlarının verimliliğini artırmak, sömürgelerde huzursuz yerli halkı ehlileştirmek için birebirdir. Cinsellik budalalığını toplumsal denklemden çıkardığı ölçüde, gerçek dostluk ve insanların birbirine karşı anlayışlı olması açısından da pekiştirici rol oynar. Metne "çevirmen" tarafından eklenmiş eleştirel bir önsöz vardır; burada broşürün edebi maharetine övgüler düzülürken, böyle bir girişimin sinizmi ve bayağılığı kınanır. "Çevirmen" burjuvazinin ahlaki çöküşünü açığa sermek için bu metni yayımlamaya karar verdiğini söyler. Bir Bolşeviğin bu kapitalist zırvalığı okuması olsa olsa yürekten bir kahkaha eşliğinde mümkündür. Yani "Antisexus" kendisini kesinlikle "'cinsellik-karşıtlığının'-karşısında ajitatif bir propaganda" olarak takdim eder. (Schuster 2013, 42-45)

Birden fazla katman ve tür arasında gezinerek, birbirinden tanınmış erkeklerin (evet, hepsi erkektir) *yorumları* ve "çevirmen"in eleştirel *önsözünün* eşlik ettiği bir reklam *broşürünün tercümesi* biçiminde sunulan bu edebi kurmaca metinde sahneye konan tartışma içinde Platonov'un nerede durduğu sorusuna (ki çok ilginç bir soru) girmeyeceğiz. Biz metni nasıl görünüyorsa öyle kabul edip, söz konusu broşürde tanıtımı yapılan ve tartışılan (Antisexus adlı) cihazın önkabullerini ve paradokslarını sorgulayarak yola koyulacağız.

Antisexus cihazının önkabulleri şunlardır: Cinselliğin sorunlu olmasının sebebi, hepimizin bildiği gibi önceden kestirilemeyen, güven olmayan (kendi iradesi, kaprisleri, isteksizlikleri vs. olan) veya sadece müsait olmayan bir Başkası/Öteki'ni gerektiriyor olmasıdır. Öte yandan ve *aynı anda*, başkalarıyla ilişkilerimizin çetrefilli ve çatışmalı olmasının sebebi de cinsel beklenti ve taleplerin sürekli ortada gezinip işleri karıştırıyor olmasıdır: Cinsellik iyi

toplumsal ilişkilerin önünü kesmektedir. Antisexus cihazı işte bu çifte sıkıntıya çözüm getirir; keyifte cinsel olanı, içinde baş gösterdiği diğer tüm haz ve ilişkilerden yalıtabildiği, çekip alabildiği –adeta cinselliğin arı özünü damıtabildiği (ve sonrasında uygun dozlarda zerk edebildiği)– iddia edilir. Böylece, "Başkasını içermeyen" (Ötekisiz) bir keyif sunduğu gibi, aynı anda başkalarıyla sahiden anlamlı bir şekilde ilişki kurmamıza imkân sağlar: gerçek, kalıcı bağlar (salt manevi dostluklar) kurmamıza.

Burada *iki* işlem yahut iki gaye vardır belli ki: bir yanda Öteki'nden cinselliğin çıkartılması; diğer yanda, cinsellikten Öteki'nin hariç tutulması. Böylece iki ayrı kendilik ortaya çıkar: İlk işlemin sonucunda cinsellik içermeyen (artık dostça, sorunsuzca ilişki kurulabilecek) bir Öteki elde ederiz; ikinci işlemin sonucunda ise her istediğimizde doğrudan tadını çıkarabileceğimiz arı bir cinsellik tözü elde ederiz.

Antisexus cihazının bu iki işlemi birden gerçekleştirdiği söylenir:

> ... bizler evrensel cinsiyet ve insan ruhu problemini çözmekle yükümlüyüz. Firmamız cinsellik hissini kaba bir afetten soylu bir mekanizmaya dönüştürmüş ve dünyaya ahlaklı davranabilme imkânını sağlamıştır. Bizler insan ilişkilerinden cinsiyet unsurunu çıkardık ve temiz manevi dostluğun yolunu açtık.
>
> Ne var ki cinslerin temasına mutlak surette eşlik eden paha biçilmez zevk ânını göz önünde bulundurarak biz de cihazımızı insanı bu zevke eriştirecek özelliklerle donattık – hem de on yıl ağır tecridin ardından serbest bırakılmış mahkûmun uzun süreli kullandığı en mükemmel kadından alacağı zevkin üç katını sunarak. (Platonov 2013, 50/155)

Kahkahalarımızı tutmak zor olabilir, ama bu noktada insanlığın muhtemel (ve kökten) özgürleşmesine ilişkin modern tartışmalarda durmaksızın gündeme getirilen bir soruna değinilmektedir: *İnsanlığın küresel düzeyde özgürleşmesinin önünde duran hayati engel insanlığın ta kendisidir* ("insan doğası"). İnsanın özgürleşmesi aslında insanlıktan özgürleşmedir. Toplumsal özgürleşme

projesi içinde zayıf halka insan doğasıdır. Bu düşünce hattında söz konusu ikileme genellikle ya sert ya da yumuşak bir çözüm önerilir: ya bir tür Yeni İnsan inşası ya da o aksatıcı insanlık etmeninin "kanalize edilmesi" ve toplumsal İlişkinin inşası ve muhafazasına mani olmayacak şekilde "tatmin edilmesi".[4]

Antisexus aksatıcı öğenin kanalize edilmesini önerir. Ama sorun da buradadır: Bu "aksatıcı öğe" bir *öğe* olarak, yani tanımlanması, etrafını çevirmesi, yalıtılması mümkün bir şey diye düşünülebilir mi sahiden? Yanıt olumsuz gibidir; Antisexus'un gerçekleştirdiği temel işlemin hemen iki farklı işleme bölünmesi bunun en bariz göründüğü yerdir: bir yanda Öteki'nden cinselliğin çıkartılması, kaldırılması; diğer yanda cinsellikten Öteki'nin hariç tutulması, kaldırılması. İlk işlemin nasıl gerçekleştirildiği konusunda pek bir şey söylenmez; cihaz esasen ikinci işlem için bir yöntem sunar. Cinsel hazdan Öteki'ni hariç tutar ve bu yolla ikinci vazifenin de kendiliğinden yerine getirildiği gibi bir düşünce içeriyor gibidir: Öteki'nden cinselliği çıkartır, kaldırır, benimle manevi bağlar kurmaya hazır cinselliksiz bir Öteki üretir. Cinsel ihtiyaçları her zaman büsbütün tatmin edildiği için Öteki cinselliksiz hale gelir (insanlar arası ilişkide cinsellik herhangi bir rol oynamaz). En hafif tabirle tuhaf bir önkabuldür bu. Kendine sürekli "mastürbasyon yaptıran" Öteki'nin, cinselliği olmayacaktır.

Bu noktada Antisexus cihazının *matheme*'i ile karşılaşıyoruz, ki ben şöyle formüle etmeyi önereceğim: Lacan'ın dürtü kavramlaştırmasında kullandığı gramatik biçimden esinle, "kendine mastürbasyon yaptırmak", "*se faire masturber*".[5] Lacan dürtüyü etken/edilgen karşıtlığından sıyrılan bir şey olarak kavramlaştırmak için edilgenliğin tam kalbine etkenlik, etkenliğin tam kalbine de edilgenlik yerleştiren bir formül atar ortaya. Mesela görmeye ilişkin dürtü söz konusu olduğunda, *kendini görülür kılmak* for-

4. Daha yakın tarihe ait "insan-sonrası" fikriyatı da özgürleşmenin esasen "insanlık"tan özgürleşme biçiminde tasavvur edildiği bu geleneğin parçasıdır bir ölçüde.

5. Bkz. Lacan 1987, 194-96.

mülü sayesinde, *görmek* ile *görülmek* arasındaki gidiş geliş(ler)i ortadan kaldırır. Bu bağlamda Antisexus'un ve formülünün ("kendine mastürbasyon yaptırmak"), mevcut olmayan "cinsel dürtü"nün formülünü sunduğu söylenebilir. Aslında ikili ve çapraşık bir vazifesi olduğunu görmüştük: Öteki'nden keyfin çıkartılması için keyiften Öteki'nin çıkartılması gerekiyordu. Keyif ile Öteki'nin matruşka gibi yapılanmış olduğuna işaret eder bu aslında: Keyif Öteki'nin "içindedir", ama keyfin "içine" baktığımızda da "Öteki" çıkar karşımıza ve bu böyle devam eder. Keyif Öteki'nin içindedir, Öteki de keyfin içinde – ilişkisizlik yapısının, özne ile Öteki arasındaki ilişkisizliğin en özlü formülasyonu bu olabilir. Keyif bu ikisinin *arasına* girerek (ve böylece onları ayrı tutarak) değil, *ikisini iç içe geçirerek*, birini diğerinin içine yerleştirerek bu ilişkide huzursuzluk yaratır.

Burada biraz durup bu konfigürasyonun her iki tarafına da daha yakından bakalım.

Bir tarafta şu vardır: Her keyif halihazırda Öteki önkoşuluna bağlıdır, bu keyfi "gerçek öteki" (başka bir kişi) yardımıyla "alıyor" olalım olmayalım. Lacan'ın öne sürdüğü temel noktadır bu. En ıssız keyif dahi Öteki yapısını gerektirir. Öteki'nden kurtulup büsbütün kendi kendimize bağımlı hale gelmeye çalıştıkça en mahrem keyfimizin tam kalbinde kökten heterojen ("Öteki") bir şeyle karşılaşmaya yazgılı olmamızın sebebi de budur. Öteki olmadan keyif olmaz, çünkü her keyif (imleyenlerin mahalli olarak) Öteki'nin bölgesinde doğmaktadır. En içimizdeki keyif ancak bu "diç" (dış-iç, *extimate*) bölgede cereyan edebilir. (Keyfin Öteki *dolayımından geçtiğini* yahut keyif almak için Öteki'ne "ihtiyaç" duyduğumuzu söylemek değildir bu.) İmleyen ile keyif arasında bulunan radikal heterojenlik, oransızlık ve antagonizmanın bu ikisinin kökenlerinin heterojen olmasından (mesela birinin bedenden diğerinin simgesel düzenden gelmesinden) değil, aksine *aynı yerden doğmasından* kaynaklandığını kavramak çok önemlidir. *Hem* imleyenin *hem* keyfin (kendi keyfimin ve Öteki'nin keyfinin) mahallidir Öteki.

Öte yandan (1. Bölüm'de gördüğümüz gibi) örneğin cinsellikten olabildiğince azade, alabildiğine manevi sevginin (Hıristiyanlıktaki sevgi) tam merkezinde kısmi nesnelerin ve onlarla bağlantılı keyfin çoğalmasıyla karşılaşırız. Bu söylemde yasak edilen arı keyif değildir, "keyif için keyif" değildir; yasak edilen veya bastırılan, keyif ile cinsellik arasındaki bağlantıdır.

Peki ama neden? Çünkü bu bağlantı her ilişkinin *kalbinde yatan* ilişkisizliği açığa vurur. Tüm dinler gibi Hıristiyanlıkta da İlişki önkoşulu ve dayatması vardır. Burada karşımıza çıkan "gayricinsel cinsel keyif", Antisexus cihazında iş başında olan fikrin aynısıdır aslında. İlişkinin mevcut olması için "cinselliksiz bir cinsellik" yahut "ötekisiz bir Öteki" (ötekilikten azade bir Öteki) şarttır.

Yani şöyle bir çifte paradoksu formüle etmeye çalışıyoruz: Keyiften Öteki'ni çıkardığımızda, olabildiğince kendi kendine odaklı, olabildiğince mastürbatif keyfin tam kalbinde Öteki'ne rast geliriz. Diğer yandan Öteki'nden keyfi çıkardığımızda da, Öteki ile kurulan (en manevi) bağın tam kalbinde keyfe rast geliriz. Öteki ile keyif "diç'ten" bağlantılıdır. Bu yüzden Öteki'nden keyfin çıkarılması için hemen ikinci bir işlem gerekir: keyiften Öteki'nin çıkarılması. Bu iki "öğe" birbirini içerir, her biri kendi "içinde" diğerini taşır; ve bu da belki simetri (yahut ilişki) gibi görünen şeyin aslında Escher'in çizdiği bazı imkânsız nesneleri andırdığını ortaya koyar.

"PİYASANIN 'KENDİNE MUAMELE ÇEKTİREN' GÖRÜNMEZ ELİ"

Söylemsel düzenle bir olduğu için ilişkisizliğin toplumsal bağın tüm biçimlerinde iş başında olduğunu, "gönül meseleleriyle" sınırlı olmadığını söyler Lacan. (Bu alan daha ziyade ilişkinin burada zaman zaman sahiden "yazılmamayı bırakması" bakımından diğerlerinden ayrılır.) Dahası toplumsal iktidar ilişkileri de –ta-

hakküm, sömürü, ayrımcılık– her şeyden önce *ilişkisizliği istismar eden biçimlerdir*.

Burası hassas bir noktadır, zira daha önce öne sürdüğümüz bir noktayla çelişiyormuş gibi görünmektedir: En otoriter toplumsal düzenlerin toplumsalı ilişkisizlikten kurtarmayı hedefleyen, yani İlişki namına kurulmuş toplumsal düzenler olduğunu söylemiştik. Ama bununla ilişkisizliğin istismar edilmesi arasında çelişki olması gerekmez. Hatta burada bir yanda ilişkisizliğin bir özgürleşme projesi olarak ortadan kaldırılması ile diğer yanda alabildiğine saldırgan bir şekilde *ilişkisizliğin* (toplumsal ve ekonomik) *istismarına* hizmet eden "İlişki anlatıları" arasında ayrım yapmanın iyi bir yoluna rastlamış olabiliriz. Yirminci yüzyılın hakiki devrimci projelerinde radikal özgürleşmeye giden yol çoğu zaman ilişkisizliğin ortadan kaldırılması olarak düşünülmüştür aslında. Bu tür politikaların doğurduğu feci sonuçlar, ilişkisizliği ortadan kaldırma isteğinin tam da *samimi olmasına* içseldir. Yeni düzen (ve Yeni insan) mühendisliğinin işleyiş tarzı ilişkisizliği açığa vurmak ve her türlü imkânı seferber edip toplumsal denklemden çıkarmaya çalışmak biçiminde olmuştur. Buradaki mantık, verili bir toplumsal antagonizma (ilişkisizlik) biçiminin bizi sözümona ilişkisizliğin mutlak Kaos'undan koruyan nihai İlişki gibi sunulması vasıtasıyla insanların sömürü ve ayrıma maruz bırakılması diyebileceğimiz şeyden farklıdır. Bu ikinci mantıkta toplumsal adaletsizlik doğruca daha üst bir Adalet'e tercüme olur. Temel olumsuzluk olarak ilişkisizliğin ortadan kaldırılması yönünde çılgınca bir girişim değildir burada söz konusu olan; ilişkisizliğin bir yandan *yadsınması*, diğer yandan toplumsal iktidarın genel (ve üretken) noktası biçiminde *temellük edilmesidir*. Psikanalizden çıkan tam anlamıyla siyasi derslerden biridir bu: İktidar –hele ki modern iktidar biçimleri– simgesel düzenin temelinde yatan bir olumsuzluğun, yani kurucu ilişkisizliğin *öncelikle* temellük edilmesi ve aynı anda daha üst bir İlişki anlatısı haline getirilmesiyle iş görmektedir. Tahakküm ilişkilerini kuran, yerlerine oturtan ve devam ettiren budur. Fiili, somut sömürü bu temellük zemininde, bu temel-

lük sayesinde, "olumsuzun özelleştirilmesi" sayesinde mümkün olur (ve körüklenir). Brecht'in meşhur örneğini ele alırsak, banka soymak (sıradan hırsızlık) ile banka kurmak (üretimin ve üretimin sömürülmesinin manivelasını temellük eden çifte hırsızlık) arasındaki fark budur.

Bunun en bariz örneği kapitalizmdir. Kapitalizm devrim yaratmış iki fikirden yola çıkar: "ekonomik İlişki diye bir şey yoktur" ve "ilişkisizlik gayet kârlı olabilir". Bu fikirlerden ilki, Adam Smith başta olmak üzere on sekizinci yüzyıl iktisatçılarının, dünyadaki servet miktarının sabit kaldığını ve ulusların kendi servetlerini ancak başka bir ulusun zararına artırabileceğini söyleyen kendilerinden önceki "ticaret" doktrini ve inancına şüphe düşürmelerine karşılık gelir. Burada (servetteki) farkın görünürlüğünün ilişki tarafından sağlama alındığı, "kapalı" bir bütünlük imgesi vardır: Daha fazlasını istiyorsanız bunu başka bir yerden almanız gerekir, bir başkası kaybedecektir. Tabilik ilişkisidir bu (zayıf olan güçlü olana tabidir), ama bir ilişkidir yine de. Yeni ekonomik fikir bu (bütünlük temelli) ilişkiyi baltalarken, aynı zamanda yeni keşfedilen ilişkisizliğin üretkenliğine kıymet verir. Dünya serveti "kendi içinde" de artış gösterebiliyordur; bu artışın başlıca kaynağı da Sanayi Devrimi ve yeni ortaya çıkan emek örgütlenmesidir. Bu kaymanın en dikkat çekici yapısal özelliklerini açığa vurmak için bilerek olabildiğince basit terimler kullanıyorum. Kapitalizm esasen neyi "keşfetmiştir"? İlişkisizliğin kârlı olduğunu, büyüme ve kârın nihai kaynağı olduğunu. Ve bunun beraberinde de, hal böyleyse, herkesin bu durumdan kâr sağlamasının önünde bir engel bulunmadığı fikri gelmiştir. Yeni, daha üst bir İlişki anlatısı, modern kapitalizmin "piyasanın görünmez eli" diye bilinen kurucu miti böyle doğmuştur.

Adam Smith'in "şahane" fikri, toplumsal ilişkisizliğin başka bir düzeyde de temel hal olarak ortaya konulmasından doğmuştur: Toplumsal düzenin öğelerini oluşturan bireyler egoist dürtülerin ve özçıkarın peşinden sürüklenmektedir. Ama bu büsbütün egoist uğraşlardan genel refah ve adalet düzeyi optimal olan bir toplum

gelişir. Tam da insafsızca kendi çıkarımızın peşinden koşarken toplumun bütününün iyiliğine katkıda bulunuruz – doğrudan böyle bir katkı uğruna hareket etmeye kıyasla çok daha verimli bir şekilde. Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'nde meşhur bir pasajda dediği gibi: "Akşam yemeğimizi kasabın, biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamasından bekleriz. İnsanlıklarına değil kendilerini sevmelerine sesleniriz. Kendi ihtiyaçlarımızı ağzımıza bile almaz, onların kendi faydasından dem vururuz" (Smith 2005, 30).*

Önceki tartışma bağlamında bu fikrin ilginç tarafı doğru yönde atılan ilk adımın ardından birdenbire durmasıdır. Yukarıda kullandığımız terimlerle söyleyecek olursak, burada alabildiğine bencil, bireysel bir keyfin tam çekirdeğinde (genel refahı gözeten) Öteki ile karşılaştığımız fikri vardır. Bir sonraki adım eksiktir: Bu Öteki'nin çekirdeğinde de alabildiğine "mastürbatif" bir özkeyifle karşılaşırız. Adam Smith'in hatası olabildiğince bencil biçimde bireysel çıkar peşinde koşturmanın içinde Öteki boyutunun iş başında olduğunu görmüş olması değildir – geneline bakıldığında düpedüz yanlış bir tez değildir bu: Hiçbir zaman yaptığımızı düşündüğümüz ve yapmaya niyet ettiğimiz şeyi yapmakla kalmayız (gerek Hegel'den gerekse Lacan'dan çıkan temel derslerden biridir bu). Smith'in hatası bu mantığı sonuna kadar götürmemiş olmasıdır: Öteki'nin ve o görünmez elinin *de* yaptığını düşündüğü şeyi yapmakla kalmadığını ve bunun hangi noktada böyle olduğunu görememiştir. Her ekonomik kriz, bilhassa son kriz bunu ayan beyan göstermektedir: Kendi haline bırakıldığında piyasa ister istemez "kendi başına keyif almayı" keşfedecektir. Schuster Platonov'un "Antisexus" metni üstüne yorumlarında bir yerde şöyle bir tabir kullanır: "piyasanın 'kendine muamele çektiren' görünmez eli". Burada bu tabiri ödünç alacağım, zira söylemeye çalıştığım

* *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 16. (Metin boyunca, mevcut Türkçe çevirilerden yapılan alıntıların çoğunda, kavramsal tutarlılık, üslup, imla vb. nedenlerle küçük değişiklikler yapılmıştır. –*ç.n.*)

şeyin bundan daha iyi bir ifadesi zor bulunur. Piyasanın sözümona genel refah ve adaleti gözeten o görünmez eli, aynı anda her zaman ve halihazırda, bizatihi piyasanın kendine muamele çektiren görünmez elidir, servetin büyük kısmını genel erişimden kesinkes uzak tutar.

Adam Smith'in fikri şöyle formüle edilebilir aslında: Gelin ilişkisizliği herkese kâr sağlayacak şekilde çalıştıralım. Servet diye düşündüğümüz şeyin on sekizinci yüzyıldan itibaren (sırf görece değil) mutlak biçimde artmış olduğu gerçeğini de yadsımak mümkün değil. Ya da sık sık işittiğimiz gibi, en yoksul kesimler dahil herkesin iki yüzyıl öncesine göre daha iyi yaşadığı gerçeğini. Ancak bu daha üst modern ekonomik İlişkinin bedeli (zenginle yoksul arasındaki) farkların da katlanarak artmış olması, ilişkisizliğin bu "daha üst" biçiminden beslenmesidir.

İlişkisizlik niçin bu kadar üretken ve kârlıdır? Marx bunu çok iyi yakalamıştır: İlişkisizliğin ekonomik açıdan üretken ve kârlı olması için bizatihi üretim tarzına *entegre edilmiş* olması gerekir. Emeğin pazarda satılık bir diğer meta olarak baş gösterdiği "yapısal" noktada konumlandırır Marx bunu. "Paranın sermayeye dönüşümü" diye analiz ettiği sürecin anahtar noktalarından biridir bu. Kabaca ifade edecek olursak: *Ürünleri üreten* (emek gücü) aynı zamanda pazarda *bu ürünlerden biri* olarak, satılık bir nesne olarak zuhur eder. Bu paradoksal ikilenme yapısal olumsuzluk noktasına ve bu noktanın pazarın "mucizevi" üretkenlik mahalli biçiminde temellük edilmesine karşılık gelir. Para sahipleri pazarda öyle bir metayla karşılaşır ki bu metanın kullanım değeri değer kaynağı olmak gibi kendine has bir özelliğe sahiptir, bu metanın tüketilmesi değer yaratımına karşılık gelmektedir. Bu yüzden kapitalistlerin "daha fazlası"na sahip olduğunu, işçilerden "çaldığını" söylemek fazlasıyla basit kaçmaktadır. Bu tür bir iddia hâlâ eskinin o "kapalı", ilişki temelli ekonomi önkabulüne dayanmaktadır. Sermaye toplumsal düzenin olumsuzluk ("entropi") noktasını sömürür; işçiler de tam bu noktada konumlanmıştır. Kapitalistler işçilerden "çalmak"tan ziyade, sistemin olumsuzluk/entro-

pi noktasının kendileri için çalışması amacıyla işçileri kullanmaktadır. Başka bir deyişle "kendilerini zenginleştirmektedirler".

Yani Marx bunun kapitalizmdeki somut yapısal ilişkisizlik noktası olduğunu, kapitalist üretim ve sömürü tarzının koşulu olarak iş gördüğünü düşünmüştür. *Meta olarak* emek gücü, bu sistemin kurucu olumsuzluğunu, gediğini işaretleyen noktadır: bir şeyin doğruca başka bir şeye (kullanım değerinin değer kaynağına) dönüştüğü nokta. Emek ürünlerden biridir ama diğer ürünler gibi değildir: Diğer ürünlerin belli bir kullanım değeri (dolayısıyla bir değer *tözü*) varken, bu meta değer kaynağı haline "sıçrar" veya "geçer". Bu metanın kullanım değeri (diğer) metaların değer kaynağı olmasıdır. Kendine ait bir "tözü" yoktur. Bunu şöyle bir formülle ifade edebiliriz: "İşçi diye bir şey yoktur." Var olan –ve var olması gereken– ise çalışması alınıp satılan kişidir. Marx'a göre işte bu yüzden çalışan kişinin kendisini (şahsını) satmaması, "kendisini özgür bir insan olmaktan çıkarıp köleye, meta sahibi olmaktan çıkarıp metaya" dönüştürmemesi elzemdir; "Kendi emek gücüne hep kendi malı, kendi metası gibi muamele etmelidir" (Marx 1990, 271). Kapitalizmde "hepimiz metadan ibaretiz" kabilinden bildik hümanist serzenişlerde asıl meselenin ıskalandığını da görürüz burada: Hepimiz sahiden metadan ibaret olsaydık, kapitalizm iş göremezdi; bunun için emek gücünü kendi malı, kendi metası olarak satan özgür kişiler olmamız şarttır.

Marx'ın proletarya kavramı tam da kapitalizmde İşçi diye bir şey olmadığı (var olsaydı İşçi'nin aslında köle olacağı) gerçeğini formüle eden kavram olarak görülebilir. Bu yüzden proletarya basitçe toplumsal sınıflardan biri değildir; kapitalizm içindeki *somut kurucu olumsuzluk* noktasının,[6] kapitalizmin üstünü örttüğü ve is-

6. "Somut kurucu olumsuzluk" formülasyonunu biraz daha açıklamak gerekiyor. Genel kuramsal terimlerle bu konfigürasyon için şöyle diyebiliriz: Bir yanda tek bir temel ilişkisizlik, diğer yanda bu ilişkisizlik tarafından olumsuz biçimde belirlenen farklı ilişkilerin oluşturduğu bir çokluk söz konusu değildir. Daha ziyade her ilişki beraberinde kendisini belirleyen somut imkânsızlık noktasını da ortaya koyar. Kendisini belirleyecek olanı belirler. Bu bağlamda tüm toplumsal

tismar ettiği ilişkisizlik noktasının adıdır. Proletarya tüm işçilerin toplamı değil; bu sistemin semptomatik noktasını, yadsınan ve istismar edilen olumsuzluğunu adlandıran kavramdır. Ve bu genel Marksçı fikir bugün de aynı şekilde isabetlidir.

Sonuç mahiyetinde görünmez ele, bu elin diğer tarafına ve eleştirisine geri dönebiliriz: Görünmez elin var olmadığını iddia edip yerine sahiden işleyen, daha iyi bir Öteki koymaya çalışmak yeterli midir? Aslına bakarsanız günümüz Sol'unda (mesela Thomas Piketty'nin çalışmalarında) baş gösterdiğini gördüğümüz kuramsal soru tam olarak budur: Paylaşım tarafında mücadele etmek makul bir fikir midir? Başka bir deyişle, ilişkisizlik temelli kârı *sahiden* herkes için kârlı hale getirmenin ("piyasanın kendine muamele çektiren el" boyutunu ortadan kaldırmanın) bir yolu var mıdır? İlişkisizliğin kârlı tarafını muhafaza ederken, olumsuz tarafını (servet paylaşımına ilişkin muhtelif toplumsal önlemler ve düzenlemelerle) kontrol altına almamız mümkün müdür?

---

ilişkilerin söylemselliğin evrensel belirlenimi olan ve bu somut ilişki(sizlik)ler dışında herhangi bir mevcudiyeti olmayan ilişkisizliğin somutlaşmaları olduğunu söylemek mümkündür. Bu aynı zamanda ilişkisizliğin söylemsel olanın nihai (ontolojik) zemini değil yüzeyi olduğu anlamına gelir – ilişkisizlik ancak söylemsel olan vasıtasıyla mevcut olur ve kendini gösterir. Başka bir deyişle, ortada hiçbir somut ilişkinin çöz(ümley)emeyeceği temel bir ilişkisizlik filan yoktur. Daha ziyade, her somut ilişki ilişkisizliği fiilen çözüme kavuşturur, ama bunu ancak kendisiyle beraber kendi olumsuzluğunu, kendi olumsuz koşulunu/imkânsızlığını ortaya koyarak ("icat ederek") yapar. İlişkisizlik "ısrar eden" ve "olduğu gibi kalan" bir şey değil, yinelenen bir şeydir – (Lacan'ın tabiriyle) "yazılmamayı bırakmaz". Her tür yazıma direnç gösteren, asla yazılamayan bir şey değildir – yazıma içkindir ve onunla birlikte yinelenir.

3

BAZI ÇELİŞKİLER ÖNEMLİDİR

CİNSİYET Mİ TOPLUMSAL CİNSİYET Mİ?

Şu âna kadar öne sürdüğümüz bazı önemli noktaları özetlersek devam eden kısımda yolumuzu daha rahat bulabiliriz. Psikanalizin kurucu hamlelerinden biri, cinselliğin bir ahlak meselesi olarak tartışılmasına dur deyip, onu içkin ontolojik alaka taşıyan epistemolojik bir güçlükle ilişkilendirmesidir. Cinsellik nedir aslında? İnsanlığı hayvani veya doğal mirasına zincirlemek şöyle dursun; varlığın, ayağımızı kaydırdığı, yolumuzu şaşırttığı, bizi insan toplumuna özgü şeylerle (siyaset, sanat, bilim, aşk, din vb.) uğraşmaya ittiği anlaşılan, sorunlu bir bölgesidir cinsellik. Freud erken dönem çalışmalarında basit bir fikirle, cinselliği gizli güdü olarak belirlemekle meşgul olmuştur: Buna göre, gayet tinsel olan her tür insan ürünü yaratımın ve keza dehşetin arkasında itici güç olarak bastırılmış cinsellik baş gösteriyordur. Daha sonraları bunu başka bir perspektife yerleştirir Freud, ki Lacan'ın "Freud'a geri dönüşü" de bu perspektifi kuvvetlendirmiştir: Cinselliğin bilinçdışıyla ve bastırma mekanizmalarıyla bu kadar yakından ilgili olmasının sebebi ahlaki ihtilaf yaratması değil, epistemolojik bir sorun veya *sınır* biçiminde baş gösteren paradoksal ontolojik statüsüdür. Cinselliğin etrafını saran ahlaki mevzuların (bir yandan gizlenip utanç doğurması, baskı altına alınması, kodlanıp düzenlenmesi, cezalandırılması; diğer yandan özgürleştirilmesi, açığa

vurulması, sergilenip biteviye tartışılması) kökeni cinselliğin ontolojik bir sorun olmasında yatmaktadır. Araştırma ve incelemenin paradigmasıdır cinsellik; son kertede indirgenme anlamında değil, aksine bizi son kertenin yokluğuyla yüz yüze getirmesi anlamında. İşte bu son kertenin olmadığı yer en spekülatif (metafizik) düşünce dahil olmak üzere düşüncenin mahalli haline gelmektedir. Psikanalizin en saygın çizgisi içinde cinsel fark tartışmasının kulağa veya göze çoğu zaman "yüksek matematik" gibi gelmesi de tesadüf değildir: formüller, mantık paradoksları, çetrefil formülasyonlar, sezgilere aykırı tezler. Cinselliğe ilişkin tezler psikanalitik kuramın en spekülatif (yahut "felsefi") kısmıdır aslında. Cinselliğin bir ahlak meselesi olarak ele alınmasından vazgeçilip sorunlu ontolojik ve epistemolojik statüsüne odaklanılmasıyla birlikte, cinselliğin (ve bilhassa cinsel farkın) doğruca *siyasal* bir mesele haline gelmesi de tesadüf değildir. Kültürel bir mesele değil, kimlik meselesi değil, siyasal bir mesele. "İnsan hakları" ile ilgili bir mesele değil, siyasal haklarla ilgili bir mesele. Nüvesi bakımından feminizm her zaman siyasi bir hareket olmuştur. Günümüz ideolojisinin unutmamızı (ya da tam da siyasi olduğu *için* görmezden gelmemizi) sağlamaya çalıştığı nokta tam da budur. "Histerik", "fanatik", "eril", "vahşi", "ideolojik" süfrajet imgelerinin karşısında, kendilerini özgül nitelikler taşıyan, *kimlik* sahibi insanlar olarak gören ve bunu demokratik yollardan tasdik etmeye çalışan, "Ben feminist değilim, ama ..." diye söze başlayan, "sakin", "kendine hâkim" kadın imgeleri görürüz. Gerçek feminizm cinsel farkın siyasi bir mesele olarak öne sürülmesine, böylece toplumsal antagonizma ve özgürleşimci mücadele bağlamında konumlandırılmasına bağlıdır. Feminizm başka bir kimliği, dişil kimliği (ve haklarını) tasdik etme çabasından değil, insan ırkının "kadın" diye anılan yaklaşık yarısının siyasal açıdan mevcudiyeti olmaması gerçeğinden yola çıkmıştır. Feminizm aslında siyaset uzamının *homojenliği* olarak iş gören bu namevcudiyeti, bu siyasal görünmezliği *herkesi* ilgilendiren bir bölünme, bir ayrım biçimine dönüştürmüştür (ki feminizmin siyasal boyutu buradan ge-

lir). Bu bakımdan bu hamlede söz konusu olan kendi başına var olan bir tür ontolojik ayrımın ("erkek"/"kadın") siyasi düzlemde tasdik edilmesi değil, cinsel farkı en başta fark veya bölünme biçiminde kuran bir şeydir. Bizi bu farkı *aynı dünyanın* içindeki bir bölünme, bir yarılma biçiminde düşünmeye zorlayarak yapar bunu. Eril ve dişil dünyalar (alanlar, sahalar: özel/kamusal örneğin) arasında yapılan geleneksel ayrımda cinsel fark fark olarak değil, iki ayrı dünyaya ait olma meselesi olarak görülür; bu dünyalar yansız, kuşbakışı bir perspektiften bakıldığında "farklı"dır, ama bu farkın bütünlüğünü ve birliğini hiçbir şekilde tehdit etmediği daha üst, evrensel bir düzenin hiyerarşisi içinde bütünleyici parçalar biçiminde beraberce var olurlar. "Yerini bilen" parçalardır bunlar. Feminizm ise (siyasal bir hareket olarak) tam da bu dünyanın birliğini, muazzam bir sindirme, tabi kılma ve dışlamaya dayanan birliği sorgular, bozar. Tekrar edelim: Bu dışlama dişil kimliğin dışlanması değildir; aksine dişil kimlik mitolojisi tam da bu dışlamayı mümkün kılan ve ayakta tutan unsurdur. "Dişil kimlik" izleği farkın ve dışlamanın siyaset öncesi düzeyde, iki farklı dünyaya ait olma düzeyinde kalmasını sağlar. Bu açıdan siyaset (özgürleşme siyaseti) "kimlik kaybı" ile başlar ve bu kayıpta üzülecek bir şey yoktur. Geleneksel değerleri vaaz edenler kadınların siyasi açıdan maruz kaldığı dışlamaya destek verirken çoğu zaman tam da kadınların (özgül) kimliğine başvururlar. Kadın diye bir şeyin var olduğuna inanırlar, Kadın'ın var olmasına ihtiyaç duyarlar. Buna verilmesi gereken yanıt, "Kadın"ın farklı bir içerikle doldurulması, işitilip tasdik edilmesi gereken Öteki ses, başkalığın sesi biçiminde desteklenmesi midir? Hayır, "kadın sorunu" nun siyasi açıdan bu kadar yakıcı olması, kadınların şu veya bu özgüllüğünden ya da pozitif özelliklerinden değil, homojenliği dışlamaya dayanan bir dünyanın içine bölünme ve fark sorununu nakşetme kapasitesinden kaynaklanır. Bu dışlama –ki hayati bir noktadır– basitçe diğer tarafın veya yarının dışlanması değil, her şeyden önce *bölünmenin* (toplumsal antagonizma) *kendisinin* dışlanmasıdır ("bastırma"); toplumsal bir antagonizmanın silinmesi-

dir. Bu antagonizmanın (feminist mücadele biçiminde) yeniden görünür olması en saf haliyle toplumsal bölünmenin görünür hale gelmesidir; siyasi olması ve siyasi açıdan yakıcı bir nitelik taşıması bundandır.

Cinsel fark kendine özgü bir farktır; çünkü kimlikler arasındaki fark olarak değil, (kimliklerin meydana geldiği yeri de oluşturan) toplumsalın alanını açan bir ontolojik imkânsızlık (cinsellikte söz konusu olan imkânsızlık) olarak doğar. Cinsel farkın yerini "toplumsal cinsiyet farkları" aldığında, cinsel fark kavramında söz konusu olan bu ontolojik açıdan belirleyici olumsuzluk ortadan kaybolur. Joan Copjec'in güçlü ifadesiyle:

> Psikanalizin bu tarihten [1980 ortaları] itibaren şüpheli addedilen cinsel fark kategorisi, *iğdiş edilmiş* toplumsal cinsiyet kategorisi lehine terk edilmiştir. Evet, *iğdiş edilmiş*. Bu noktada ısrarlıyım, çünkü yerini *toplumsal cinsiyet* aldığında *cinsel fark* terimi bilhassa *cinselliğini* kaybetmiştir. Toplumsal cinsiyet kuramı önemli bir iş başarmıştır: Cinsiyetten cinselliği çıkarmıştır. Zira toplumsal cinsiyet kuramcıları cinsel *pratiklerden* bahsetmeye devam ederken, cinsiyetin veya cinselliğin ne olduğunu sorgulamayı bırakmıştır; kısacası cinsiyet/cinsellik ontolojik bir araştırma konusu olmaktan çıkmış, yaygın konuşma dilinde neyse o haline geri dönmüştür: muğlak bir ayrım, ama temelde (özne için kullanıldığında) ikincil bir özellik, diğerlerinin yanına eklenen bir niteleyici ya da (eylemler için kullanıldığında) biraz edepsiz bir şey. (Copjec 2012, 31)

Bu hamleden kaçınmak istiyorsak şayet burada hayati soru şudur: Cinselliğin (ve cinsel farkın) ontolojik bir araştırma konusu olduğu yönündeki ısrar tam olarak neye karşılık gelmektedir?

Cinsel farkın ontolojik bir mesele olarak ele alınması önerisi dahi güçlü bir direnç yaratabilir, bu tartışmadan yeni bir şey çıkmayacağı itirazını doğurabilir – haksız bir tepki de değildir bu. Geleneksel ontoloji ve kozmolojilerde cinsel fark önemli bir rol oynamış, bizatihi kurucu veya yapılandırıcı ilke olarak alınmıştır. Yin-yang, su-ateş, dünya-güneş, madde-biçim, aktif-pasif – (çoğu zaman açıktan cinsiyetlendirilen) bu tür bir karşıtlık geleneksel

ontoloji ve/veya kozmolojilerde ve bunlara dayanan bilimlerde (mesela astronomi) düzenleyici ilke olarak kullanılmıştır. Lacan'ın "ilkel bilim bir tür cinsel tekniktir" demesi de bundandır.[1] Tarihin belli bir noktasında, genellikle Galileo Galilei'nin bilimde yarattığı devrim ve bu devrimin sonuçlarıyla ilişkilendirilen noktada, bilim de felsefe de bu gelenekten kopmuştur. Modern bilim ve modern felsefenin ayırt edici özelliğinin ne olduğunu ifade etmenin basit ve çok genel bir yolu varsa, bu tam da gerçekliğin "cinselliğini kaybetmesi", cinsel farkın açıktan denebilecek bir şekilde gerçekliği düzenleyen ilke, gerçekliğe tutarlılık ve anlaşılırlık verdiği farz edilen veya bu uğurda kullanılan ilke olmaktan çıkması olabilir.

Cinsel farkın bu şekilde ontolojikleştirilmesinin feminizm ve toplumsal cinsiyet çalışmaları tarafından son derece sorunlu görülmesinin sebepleri aşikârdır. Ontoloji düzeyinde tahkim edilmiş cinsel fark özcülüğe demirlidir – erillik ve dişillik özleri arasında bir kombinasyon oyunu halini alır. Öyle ki günümüz toplumsal cinsiyet çalışmalarının diliyle söylersek, normların toplumsal üretimi ve peşi sıra gelen norm tarifleri önlerinde "erillik" ve "dişillik"in doğruca özleştirilmesine hazır bir ontolojik ayrım bulur. Bundan dolayı geleneksel ontoloji aynı zamanda her zaman "eril" ve "dişil" özler üretmek, daha doğrusu bu özleri varlık boyutunda temellendirmek için kullanılan bir makine olmuştur.

Modern bilim bu ontolojiden koptuğunda, ontolojinin kendisinden de kopmuştur büyük ölçüde. (Modern) bilim ontoloji değildir; ontolojik iddialarda bulunur görünmediği gibi, –eleştirel bir perspektiften bakıldığında– böyle iddialarda bulunduğunu da kabul etmez.

Belki daha şaşırtıcı olan, modern felsefenin de hem geleneksel ontolojiden hem de ontolojinin kendisinden büyük ölçüde kopmuş olmasıdır. Bu kopuşla birlikte adı anılan ilk felsefeci Immanuel Kant'tır: Kendinde şeylerin bilgisine erişmek mümkün olma-

1. Bu nokta hakkında daha fazlası için bkz. Lacan 1987, 151.

dığında, ontolojinin o klasikleşmiş varlık-olarak-varlık meselesi de zeminini kaybediyor gibidir.[2] Gelgelelim felsefe (kuram) sahnesi içinde kayda değer bir süre ön plandan çekilen –ve belki daha önemlisi genel ilgiye hitap etmeyen– ontoloji tartışmasının, günümüzde patlak veren "yeni ontolojiler"le birlikte aynı sahneye gümbür gümbür "geri dönmekte" olduğu da bir gerçektir. Elbette çeşit çeşit ve kimi zaman birbirlerinden *çok* farklı felsefi projelerdir bunlar. Ama bu projelerin ontoloji üstüne düşüncelerinde cinsel farkın (herhangi bir biçimde) en ufak bir rol oynamadığını söylemek mümkündür.

Psikanaliz ve cinsel farkı ele alırken Freud ve Lacan'ı cinsel farkın ontolojik boyutuna ilişkin bir tartışmanın içine çekmek tuhaflığın daniskası gibi görünebilir. Zira uzun yıllardır psikanalizin hangi türden olursa olsun cinsel özcülükle bağdaşmadığını göstermek için uğraşan psikanaliz savunucularının muazzam çabalarına ters düştüğü gibi, Freud ve Lacan'ın ontoloji hakkındaki düşünce ve sözlerine de aykırı bir hamle olur bu. Galilei'nin bilimde yarattığı devrimle birlikte gerçekliğin cinselliğini kaybetmesi (en azından Freudcu-Lacancı çizgisi içinde) psikanalizi hayıflandıran bir gelişme değildir. Psikanaliz Batı uygarlığı için "cinsel olanın unutuluşu" kabilinden bir teşhis koymadığı gibi, kendisini evrene cinsel renklerini, (cinsel) büyüsünü yeniden kazandıracak bir hareket olarak da görmez. Aksine kendisini (ve "nesne"sini) bu cinsellik kaybıyla hemhudut görür.

> [Psikanaliz] bilim ile aynı pozisyondan yola çıkar. Öznenin kendisini arzu olarak deneyimlediği noktaya denk düşen merkezi eksikle meşgul olur. ... Unutacağı hiçbir şey yoktur [burada Heidegger'in "Varlığın unutuluşu" izleğine gönderme vardır elbette], zira üstünde iş gördüğünü iddia ettiği –cinsellik tözü dahil olmak üzere– herhangi bir tözün kabulünü gerektiriyor değildir. (Lacan 1987, 266, 280)

2. Kantçı hamlenin ontolojiye kapıyı öylece kapatmakla mı kaldığı, yoksa yeni ve bambaşka bir ontolojiye zemin mi hazırladığı sorusunu burada ele almayacağım.

Bu noktanın altını çizerken amacım cinsel olanın psikanaliz için aslında sanıldığı kadar merkezi bir konumda bulunmadığını savunmak ya da "kültürel hale getirilmiş" bir psikanaliz versiyonunu öne çıkarmak değil ama. Psikanalizde cinsel olan, anlam üreten o kombinasyon oyunundan çok farklı bir şeydir – tam da bu oyunu bozan ve imkânsız hale getiren bir şey. Öncelikle burada asıl ayrım çizgisinin nereden geçtiğini görüp kavramak gerekir. Psikanaliz *hem* gerçekliğin cinselliğini kaybetmesiyle, yani cinsel teknik veya cinsel kombinasyon biçimindeki ontoloji ve bilimden kopuşla hemhuduttur, *hem de* cinsel olanın indirgenemez (töz değil) *Gerçek* olduğu hususunda geri adım atmaz. Burada en ufak bir çelişki olmadığı gibi, bunun karşısında duran, bir yandan cinsel olanı (kültürel arketiplere nakşedip) büsbütün kültürelleştirirken, diğer yandan (iki temel ilkeden, *yin* ve *yang* ilkelerinden oluşan) ontolojik kombinasyon ilkesine bağlı kalmaya devam eden Jungcu "revizyonist" konumda da herhangi bir çelişki yoktur. Psikanalizden çıkan ders ve düstur, "Bütün dikkatimizi nihai ufkumuzu oluşturan cinsel (anlam) üstünde toplayalım" şeklinde değildir; aksine (aslında her zaman anlam ve yorumla dolup taşan) cinselliğin ve cinsel olanın *bizatihi* indirgenemez olan bir ontolojik tutarsızlık noktasına indirgenmesidir.

Bundan dolayı psikanalizin yeni bir ontoloji (mesela cinsel bir ontoloji) olmadığını ısrarla vurgulayan Lacan'a karşı çıkacak değiliz. Ama psikanalizin ontolojiyle hiçbir ilgisi olmadığını (ve olamayacağını) öne süren bir konum da almayacağız. Burada bahisler çok daha yüksek, psikanalizin (ontoloji biçimindeki) felsefeyle ilişkisi çok daha ilginç ve girifttir. Bu ilişkiyi söze dökmenin en iyi yolu, "psikanaliz bir ontoloji değildir" ifadesinde kastedilen ilişkisizliğin alabildiğine mahrem bir ilişkisizlik olduğunu söylemek olabilir. Bu ifadenin ilerleyen bölümlerde kendisini gerekçelendireceğini umuyorum.

Cinsiyetin bütünüyle toplumsal ya da kültürel olduğu vurgusunun doğurduğu kavramsal açmazlardan biri doğa/kültür ikiliğinin içinde kalmasıdır. Judith Butler bunu açıkça görmüş,[3] o yüz-

den kendi projesinde bu kuramı performatiflik kuramıyla ilişkilendirip radikalleştirmiştir. Butler'da performatiflik, ifade edilenin önceden var oluşuna ve bağımsızlığına işaret eden ifade ediciliğin aksine, deyim yerindeyse ifade ettikleri özleri kendileri yaratan eylemlere gönderme yapar. Burada önceden var olan hiçbir şey yoktur: Farklı söylemler tarafından düzenlenen "özler" veya fenomenler yine bu söylemlerin sosyosimgesel pratiklerinin ve içerdikleri antagonizmaların ürünüdür. Bu yaratım için gereken zaman ve tekrar dinamiği (bu süreci değiştirme veya etkileme anlamında) özgürlük payı bırakan tek noktadır. Bu performatiflik kavramını dilbilimin klasik performatiflik kavramından ayıran unsur tam da zamandır: Performatif jestlerde ("Oturumu açıyorum" türünden performatif sözcelerin aksine) gerçekleştirme eylemi esnasında hemen yaratılan yeni bir gerçeklik yoktur; daha ziyade sosyosimgesel inşaların tekrar ve yineleme vasıtasıyla doğa haline geldiği –"doğallaştığı"– bir sürece gönderme yapılır. Doğal diye bahsedilen, söylemsel olanın tortulaşmasıdır; doğa-kültür diyalektiği burada kültürün iç diyalektiği halini alır. "Doğa" diye bahsedilen, kültür tarafından hem üretilen hem de düzenlenen şeydir. Burada iki terim –sosyosimgesel faaliyet ve bu faaliyetin üstünde uygulandığı başka bir şey– yoktur artık; onun yerine, biçimlendirdiği şeyleri aynı zamanda yaratan bir Bir'in ("söylemsel olan") iç diyalektiği gibi bir şey söz konusudur. Ve bu yaratımla birlikte belli bir alan derinliği oluşur. Yani performatiflik bir tür söylemsellik onto-lojisidir; burada şeylerin hem *logos'unun hem de varlığının* sorumlusu söylemsel olandır.

Lacancı psikanaliz de bu tarife büyük ölçüde oturuyormuş gibi görünür ve çoğu zaman böyle sunulur. İmleyenin ve Öteki sahasının taşıdığı öncelik, gerçekliğin ve (arzu diyalektiği dahil) bilinçdışının kurucusu olan dil, simgeselin ve simgesele ait diyalektiğin yaratımcı boyutu (simgesel nedensellik, simgesel etkinlik, imleyenin maddiliği gibi fikirler) – tüm bu (tartışmasız) iddialara

3. Örneğin bkz. Butler 1990.

karşın, Lacan'ın konumu ile yukarıda tarif ettiğimiz performatif ontoloji arasında indirgenemez bir fark vardır. Tam olarak nasıl bir farktır bu? Lacan'ın cinsellikten bahsederken ısrarla üstünde durduğu Gerçek'in nasıl bir statüsü vardır?

Lacan'ın ne yaptığını, psikanalitik kavramların diğer kısmını, simgesele ait olanların karşısında "gerçek" diye tanımlanabilecek "dirimsel" kısmını (libido, dürtü, cinselleşmiş beden) dikkate almak, bu kısma da yer ayırmak zorunda kalmasıyla açıklamak mümkün değildir. Bu şekilde bir ifade ve ima ettiği perspektif son derece yanıltıcıdır. Burada başka bir şey söz konusudur: Başlangıç noktası olarak aldığı imleyen düzenini temel bir *bölünmenin* mahalli olarak görür Lacan. İmleyen düzeni kendi alanını ve bu alanı dolduran varlıkları yaratırken (burası kabaca yukarıda tarif edilen performatiflik alanına karşılık gelir), *bu alana başka bir şey eklenir*. Bu başka şeyin performatif üretkenliğe asalak olduğu söylenebilir; imleme jesti *tarafından* değil, onunla *beraber* ve ona "ek olarak" üretilir. Bu jestten ayrı düşünülmesi mümkün değildir, ama söylemsel kendilikler/varlıklar dediğimiz şeylerin aksine onun ürünü değildir. Ne simgesel ne de simgeselin oluşturduğu bir şeydir; simgesel açısından talidir. Dahası bir varlık da değildir: Yalnızca simgesel saha içinde bir etki, simgeselin arızası, meyli biçiminde ayırt edilmesi mümkündür. Yani imleyenin ortaya çıkışı simgesele indirgenemez, simgeselden ibaret değildir. İmleyen (kendi maddiliği, nedenselliği ve yasalarını da içeren) yeni, simgesel bir gerçeklik üretmekle kalmaz; Lacan'ın Gerçek adını verdiği, simgesel gerçekliğin kendisinin yapısal imkânsızlık/çelişki noktalarıyla bağlantılı boyutu da "üretir". Simgeselden lekesi hiç çıkmayacak olan, simgeselin farz edilen saflığına leke düşüren ve simgesel saf ayrımsallık oyununun her zaman hileli zarlarla oynanmasına yol açan budur. Yukarıda bahsi geçen dirimsel fenomenleri (libido veya *jouissance*, dürtü, cinselleşmiş beden) çivisi simgeselden çıkmış bir şekilde ayakta tutan boyut veya alandır bu.

Yani imleyenin kendi sahasına ek olarak ürettiği bu diğer şey söz konusu sahayı belli bir şekilde manyetize eder. Simgesel sa-

hanın veya Öteki sahasının yansız (ya da saf ayrımsallık tarafından yapılandırılmış) olmayıp, her zaman çatışmalı, asimetrik, "hepsi-değil" (*not-all*) biçiminde olmasının, temelde yatan bir antagonizmaya saplanmış olmasının sebebi budur. Başka bir deyişle söylemsellik sahasında bulunan antagonizma, bu sahanın her zaman kendi aralarında rekabet eden ve tam anlamıyla bir'leşmiş olmayan unsurlardan, çoklu unsurlardan yahut çoklu çoklulardan "oluşmuş" olmasından dolayı değildir; bu muhtelif çoklu unsurların içinde var olduğu alanın kendisine ilişkindir. Marx için farklı sınıflar arasındaki çatışmadan ibaret olmayıp sınıflı toplumun kurucu ilkesi olan "sınıf antagonizması"nda olduğu gibi, antagonizmanın kendisi hiçbir zaman çatışan taraflar *arasında* var olan bir şey değildir; bu çatışmayı ve çatışmaya dahil olan unsurları yapılandıran ilkedir.

Ama bu açıklamayı biraz daha karmaşıklaştıran bir ayrıntı daha vermemiz gerekiyor. Zira şöyle bir soru sorulabilir: İmleyen nasıl olur da (gereğince imleme özelliği taşıyan) kendi sahasına ek bir şey daha "üretir"? Neden böyle olur? Bu sorunun yanıtı (bizi daha önce ortaya attığımız hayati bir noktaya geri döndürür): Çünkü imlemenin yapısı bir gedikle hemhuduttur.

> Söylem burada bulunan bir gedikten doğar. ... Ama nihayetinde bu gediğin söylemin doğuşundan kaynaklandığı da söylenebilir. Sonuç bakımından herhangi bir fark olmaz. Kesin olan bir şey varsa, o da söylemin gedikle ilişkili olduğudur. (Lacan 2006b, 107)

Söylem ile gedik arasındaki bu ilişki hayati bir noktadır; hiç değilse burada sunacağım argüman içinde hayati bir rol oynayacak. Lacan bunu aşina olduğumuz biçimiyle şöyle yazar: Öteki'nde bulunan kurucu bir eksiğe gönderme yapan S(Ⱥ). Burada bu mefhumda söz konusu olan bir tür çıkarma veya "eksi" boyutu üstünde durmak istiyorum. Bu vurgu imleyen düzeninin tutarsız ve tamamlanmamış olduğunu söylememize olanak verdiği gibi, daha kuvvetli ve paradoksal bir ifadeyle, imleyen düzeninin halihazırda bir imleyen eksik doğduğunu, deyim yerindeyse "içine nakşedil-

miş" bir imleyen *eksiği* (mevcut olsaydı "ikinci imleyen" [*binary signifier*] olacak olan imleyenin eksikliği) ile birlikte zuhur ettiğini söyleme imkânı da tanır. İşte bu manada imleyen düzeninin Bir (ya da çokluk) ile değil, bir "eksi bir" ile başladığı söylenebilir – ileride bu hayati nokta üstünde daha ayrıntılı duracağız. İşte *bu gedik* veya olumsuzluğun durduğu yer, imleyen düzenine leke düşüren *artı keyfin zuhur ettiği noktadır*: imleyen yapısına ilişen ama ona indirgenebilir olmayan heterojen unsurun.

Şöyle de diyebiliriz: İmleyen düzeninin doğuşu imleyenlerden birinin doğmayışıyla doğrudan örtüşür ve bu durum (bu ilk eksi bir) imleyen sisteminin belli bir özelliği/arızası –keyif– biçiminde iz bırakır. Yani bu "artı", imleyen tarafından "üretilmekten" ziyade, (ikinci) imleyenin eksik olmasının söylem yapısı içinde mevcut olma biçimidir ve belirlenebilecek bazı yollardan bu yapıya damgasını vurur. Bu imleyen eksiğiyle bir şekilde ilişkisi olan diğer imleyenlerden oluşan belli bir kümeye (veya zincire) yapışarak (ve böylece yapıyı "kavislendirerek") bu damgayı vurur. Keyif, imleyen düzeninde eksik olan unsur üstünden bu düzenle ilişki (veya bağ) kurar; doğrudan değil de imleyen düzeninin kurucu olumsuzluğu (bir "eksi bir") üstünden. Bu olumsuzluk, (eksik) imleyen ile keyif arasındaki bağlantı noktasına karşılık gelen Gerçek'tir ve psikanalizde bu konfigürasyonun kavramsal adı cinselliktir (veya cinsel olan). Cinsellik, içinde artı keyfin baş gösterdiği bu imleyen *gediğinin* imleyen zincirinin geri kalanı üstündeki etkisiyle hemhuduttur (bedendeki erojen bölgeler de zincire dahildir, kesinlikle bundan bağımsız değildir).

Cinsellik simgeselin *ötesinde* mevcut olan bir tür varlık değildir; yalnızca simgesel uzamın çelişkisi olarak, *eksikliği kurucu rol oynayan imleyenin ve bu imleyenin yerinde zuhur eden şeyin (keyif) ürünü olan* çelişki biçiminde "mevcuttur".

Bu yüzden cinsel olanın imleyeninin eksik olduğunu söylemek yanlış olur; cinsel olan, imleyeni eksik söylem-dışı bir nesne değildir; imleyenlerden birinin eksik olmasının, yani imleyen düzeninin doğumuna eşlik eden gediğin doğrudan *sonucudur* ("uzan-

tısı"dır). Bundan dolayı cinsellik imleyen düzeninin dışında duran bir şey (bu düzenin bütünüyle temsil etmeye çalıştığı, ama edemediği bir şey) olmadığı gibi, kendine ait bir imleyene de sahip değildir. Tam olarak şöyle diyebiliriz: İnsan cinselliği eksik imleyenin yerini tutar. Tam bir keşmekeştir, ama (yazılması) imkânsız olan cinsel ilişkiyi telafi eden bir keşmekeştir aslında. İşte genel geçer algıda böyle hayati bir ters çevirmenin gerçekleştirilmesi gerektiği inancındayım: Cinselliğimizin keşmekeşi ortada cinsel ilişki diye bir şey olmamasının sonucu veya ürünü değildir, cinselliğin belirgin bir imleyen hâkimiyetinden yoksun olmasından ötürü değildir; cinselliğimiz bu eksikten doğar, bu eksiğin yerinde ortaya çıkar ve bu eksiğe çözüm getirmeye çalışır. Cinsellik, "dokusunun" derinlerine işlemiş bir gedik yüzünden harap veya arızalı değil, daha ziyade bu gediğin *karman çorman bir şekilde dikilmesidir*. Aslında Lacan da ...*ou pire* Semineri'nde kullandığı biraz gelişigüzel ama çok önemli bir ifadede bunu söyler: Cinsiyetlenme formülleri diye bilinen dört formül, "cinsel ilişkinin yazılmasının imkânsızlığı diye andığım durumu telafi eden şeyi tespit etme" çabasıdır (Lacan 2011, 138). Yani cinselliğin bir keşmekeş olmasının sebebi imleyen tutarlılığı veya mantığının arıza yaptığı noktada (imkânsızlık noktasında) baş göstermesidir, kendi içinde mantıksız veya karman çorman olması değil: Cinselliğin keşmekeşi böyle bir mantığın açmaza düştüğü noktada bir mantık icat etme girişiminin ürünüdür. "İrrasyonelliği", cinsel bir "rasyonel" tesis etme çabalarının doruk noktasıdır. En azından Lacan cinsiyetlenme formüllerini böyle tasavvur etmiştir: Cinsellik ve "cinsel ilişkiler" mevzusunu, kaynağında yatan bir mantık sorunu (imleyen mantığına ilişkin bir sorun) biçiminde (yeniden) ifade eder bu formüller.

Tüm bunların ontolojinin geneli ve özel olarak çağdaş toplumsal cinsiyet çalışmalarının performatif ontolojisi açısından ne ifade ettiği sorusuna geri döndüğümüzde, şu hayati içerimden başlamamız gerekiyor: Lacan *varlık* ile *Gerçek*'i birbirinden ayırmak durumunda kalmıştır. Gerçek, bir varlık veya töz değil varlığın aç-

mazıdır, imkânsızlık noktasıdır. Varlıktan ayrı düşünülemez ama varlık değildir. Psikanaliz için dilden (veya söylemden) bağımsız bir varlık olmadığı söylenebilir – çoğu zaman nominalizmin çağdaş biçimleriyle bağdaşıyormuş gibi görünmesinin sebebi budur. Varlığın tamamı simgeseldir; Öteki'nde varlıktır. Ama burada hayati bir ilave yapmak gerekir ki bunu şöyle formüle edebiliriz: Her varlık simgeselde varlıktır – *Gerçek hariç*. Gerçek diye bir şey "vardır", ama bu Gerçek varlık değildir. Gelgelelim öylece varlığın dışında da değildir; varlıktan ayrı bir şey değil, varlık uzamının kasılmasıdır, tökezlemesidir Gerçek. Sadece (simgesel olan) varlığın bünyevi çelişkisi olarak mevcuttur. Psikanalizde cinsellik ile Gerçek arasında kurulan bağlantıda söz konusu olan bundan ibarettir. Joan Copjec'in bu mevzular üstüne ufuk açıcı metninde söylediği gibi:

> Cinsellik konusunda dilin arıza yaptığından bahsederken, söylem-öncesi bir nesne konusunda yetersiz kalmasından değil, kendi kendisiyle çelişkiye düşmesinden bahsediyoruz. Cinsellik bu *arızaya*, bu kaçınılmaz çelişkiye karşılık gelir. Yani cinsellik anlamın tamamlanmasının imkânsız olmasıdır, (Butler'ın tarihselci/yapıbozumcu argümanında olduğu gibi) tamamlanmamış, istikrarsız bir anlam değildir. Yahut asıl mesele cinselliğin dilin yapısal tamamlanmamışlığı olmasıdır, cinselliğin kendisinin tamamlanmamış olması değil. (Copjec 1994, 206)

Gerçek'in bu şekilde varlığın içsel imkânsızlığı/çelişkisi olarak tasavvur edilmesi, Lacan'ın onu her ontolojinin boğazına takılan kılçık gibi görmesinin sebebidir: "Varlık olarak varlık"tan bahsedebilmek için varlığın içinde varlık olmayan bir şeyin budanması gerekir. Yani geleneksel ontolojinin "varlık olarak varlık"tan bahsedebilmek için kesip atması gereken şeydir Gerçek. Varlık olarak varlığa ulaşmanın tek yolu, varlığın içinde bulunan bir şeyin çıkartılmasıdır, sökülüp atılmasıdır. Varlık olarak varlık asal bir verili unsur değil, halihazırda başka bir adımı, öncesindeki bir adımı gerektiren bir sonuçtur. Bu adım da çelişki doğuran bir tür olumluluğun sökülüp atılması veya örtbas edilmesi değil; özgül, gerçek

bir olumsuzluğun (bizatihi çelişkinin) sökülüp atılmasıdır. Burada varlığın içinde varlıktan az[ı] olan bir şey kaybolur – varlığa dahil olduğunda tam da onun büsbütün *varlık olarak* kurulmasına engel olan şey kaybolur.

Önceki tartışmamıza dönecek olursak, "cinsiyet"ten "toplumsal cinsiyete" geçiş esnasındaki çeviride tam da bu Gerçek kavramı (varlığın içindeki çatlak) kaybolur. Kulağa paradoksal gelebilir ama biçim-madde, yin-yang, aktif-pasif gibi farklar ile "toplumsal cinsiyet" farkları bir ölçüde aynı onto-lojiye aittir. Bu onto-loji birbirini tamamlama ilkesinden vazgeçip toplumsal cinsiyet çokluğunu benimsediğinde dahi, adına toplumsal cinsiyet denen kendiliklerin ontolojik statüsü bundan hiç etkilenmez. Üstüne basa basa bunların *var olduğu* ya da mevcut olduğu söylenir. (Sayıları arttıkça bu vurgu da artıyor gibidir: İki toplumsal cinsiyetin mevcudiyetini öne sürmekten genellikle imtina edilirken, çokluğa doğru gidildikçe bu çekingenlik kaybolmakta, mevcudiyetleri kuvvetli bir şekilde öne sürülmektedir.) Toplumsal cinsiyet açısından ele alınan cinsel fark, kendisini bütünüyle ontolojikleştiren mekanizmalarla –en azından teoride– uyumlu hale gelir. Söz konusu toplumsal cinsiyetlerin salt "simgesel kendilikler" olduğu söylenebilir, ama bu halleriyle *bünyeleri gereği* sorunlu oldukları düşüncesine yer yoktur.

Daha önce öne sürdüğümüz noktaya geri dönüp bir ilavede bulunabiliriz artık: Ontolojinin cinselliğini kaybetmesi (yani ontolojinin artık iki ilke –"eril" ve "dişil" ilke– arası bir kombinasyon olarak tasavvur edilmemesi) cinsel olanın varlığın gerçek/aksaklık noktası biçiminde baş göstermesine bire bir karşılık gelir. Işte bundan dolayı "cinsiyetten cinsellik çıkarıldığında", cinsel farkın bütünüyle etrafında döndüğü sorunu aydınlığa kavuşturan şey ortadan kalkmaktadır. Sorunun değil, o sorunu ve nasıl işlediğini görme yolunun ortadan kalkmasıdır bu.

CİNSEL BÖLÜNME, BİR ONTOLOJİ PROBLEMİ

Buraya kadar cinsellik meselesini büyük ölçüde kendine özgü ontolojik statüsü bakımından ele aldık. Peki cinsel *fark* bu tartışmaya tam olarak nasıl dahil oluyor? Cinsel fark ile bizatihi cinsellik arasında nasıl bir ilişki var? Tali mi yoksa zaruri bir ilişki mi? Hangisi önce geliyor? Cinsellik cinsel fark var olduğu için meydana gelen bir şey mi? Freud bu soruya şaşırtıcı gelebilecek net bir yanıt verir: "Cinsel dürtü başlangıçta nesnesinden bağımsızdır; nesnesinin çekici özelliklerinden kaynaklanıyor olması da pek muhtemel değildir" (Freud 1977a, 83). Bundan dolayı, "psikanalizin bakış açısına göre, erkeklerin sırf kadınlara dönük cinsel ilgisi de aydınlatılması gereken bir sorundur, nihayetinde kimyasal çekime dayanan, kendiliğinden anlaşılır bir olgu değildir" (*a.g.y.*, 57). Dahası başlangıçta, ergenlik-öncesi dönemde, iki cinsiyet (veya iki cinsellik) tohumu filan bulunmadığında ısrar eder Freud. Doğruca bu tartışmalı pasajla başlayalım:

> Gelgelelim erojen bölgelerin otoerotik faaliyeti her iki cinsiyette de aynıdır; bu eşbiçimlilikten dolayı iki cinsiyet arasında ergenlik sonrasında ortaya çıkan türde bir ayrım yapmak mümkün değildir. ... Hatta "eril" ve "dişil" kavramlarına daha kati bir çağrışım vermek mümkün olsaydı, libidonun her durumda ve muhakkak, ister erkeklerde ister kadınlarda baş göstersin, nesnesi erkek olsun kadın olsun, eril bir doğası olduğunu savunmak dahi mümkün olabilirdi. (Freud 1977a, 141)

Başka bir deyişle libido düzeyinde iki cinsiyet yoktur. Dahası tam olarak neyin "eril" neyin "dişil" olduğunu söylemek mümkün olsaydı şayet, libidoyu "eril" diye tarif ederdik – ama tam da bunun söylenmesi mümkün değildir ki aktardığımız pasaja iliştirdiği dipnotta Freud bunun altını biraz daha çizer.[4]

4. "Sıradan insanlara anlamı gayet bariz görünen 'eril' ve 'dişil' kavramlarının bilimde karşımıza çıkan en karmakarışık kavramlardan olduğunu açık seçik anlamak elzemdir."

Burada tam olarak neyle karşı karşıyayız peki, Freud ne diyor bu pasajda? Cinsel konumlarda mecburi bir kararsızlık bulunduğuna işaret eden spontane "liberal" cinsel fark anlayışıyla ilişkilendirildiğinde Freud'un formülasyonları bilhassa ilginçtir. Bu anlayışa göre Erillik ve Dişillik gerçekte var olmayan ideallerden (ideal toplumsal cinsiyetler) ibarettir (hiç kimse yüzde yüz eril veya dişil değildir); erkekler ve kadınlar olsa olsa bu iki ideal durumun (ya da –biyolojik veya başka tür– "ilke"nin) farklı oranlarda bir araya geldiği karışımlardır. Bunu Nietzscheci bir üslupla söylersek: Erkek ve Kadın diye bir şey yoktur, erillik ve dişilliğin farklı dereceleri, farklı tonları vardır sadece.

Oysa Freud'un yukarıdaki pasajda söylediği, "kimse mükemmel değildir" türünden böyle bir hikmetten çok farklıdır; çok daha ilginç ve sezgilere aykırıdır. Burada mesele, katıksız Erillik ve katıksız Dişillik gibi şeyler var olsaydı şayet, ideal, apaçık bir cinsel fark durumu veya modeliyle karşı karşıya gelecek olmamız değildir. Freud'un öne sürdüğü nokta çok daha paradoksal bir iddia içerir: Katıksız Erillik ve katıksız Dişillik var olsaydı şayet (ne olduklarını söylememiz mümkün olsaydı), bunlar –daha doğrusu cinsellikleri– *bire bir aynı* ("eril") olurdu. Ama *bunlar var olmadığı için, cinsel fark diye bir şey vardır*. Başka bir deyişle cinsel fark ortada (en azından teoride) iki cinsiyet veya iki cinsellik olmasından değil, "ikinci cinsiyet"in var olmamasından ve bu "eksik cinsiyet"in durduğu noktada zuhur eden "cinsel şey"in (çokbiçimli sapkın otoerotizm) esrarlı biçimde *fark gözetmeyişinden* doğmaktadır. Dahası "ikinci cinsiyet"in eksik olması, elimizde sadece "birinci cinsiyet"in (erillik) bulunduğu anlamına da gelmez, zira tek cinsiyetle "cinsiyet" hiç olmaz: Ortada tek bir cinsiyet olduğunda, gerçek anlamda "cinsiyet" değildir bu.

Bunu tek bir formülle ifade edecek olursak: *Bir'in namevcudiyetinin ta kendisi ikiye bölünür* (şayet var olsaydı Öteki olacak olan bir'in).

Lacan Freud'un cinsellik ve cinsel farka ilişkin paradoksal iddialarını incelikli bir kavramsal muameleden geçirirken, cinsellik

ve cinselliğe ait bölünme meselesini psikanalitik "ontoloji"nin – kendi imkânsızlık noktasını içeren bir psikanalitik ontolojinin– tam merkezine yerleştirir. Cinsellik ve cinsel fark ile imleyen düzeni kesinlikle ve indirgenemez biçimde bağlantılıdır, ama bu cinsel farkın simgesel bir inşa olduğu anlamına gelmez. Cinsiyet gerçektir, çünkü imleyen düzeninin (bu düzenin ötesinde veya dışında yatan bir şeyin değil) indirgenmesi mümkün olmayan bir sınırını (çelişkisini) işaretler. Ancak bunun nasıl tasavvur edildiği bakımından Lacan'ın erken dönem çalışmaları ile geç dönem çalışmaları arasında önemli bir fark vardır.

Erken dönem çalışmalarında, imleyen düzeni üstüne kuramı ve Hegel diyalektiği üstüne geliştirdiği (belki de Kojève'in geliştirdiği) okuma yardımıyla, Freud'a atfettiği konumu kavramsal olarak tahkim eder Lacan. 1958 tarihli "Fallus'un Anlamı" adlı metninde, bu erken dönem konumuna ilişkin en özlü denebilecek formülasyonu sunar. İmleyenin *mevcudiyeti* insan hayvanda geri dönülmez bir kayba yol açar: İhtiyaç imleyenlerde ("talep" olarak) ifade edilir edilmez ilelebet yabancılaşır.

> [İmleyenin] mevcudiyetinin ne gibi etkiler doğurduğuna bakalım. Bunlardan birincisi, konuşan insanda ihtiyaçların yolundan sapmasıdır: İhtiyaçları talebe tabi olduğu ölçüde, ona yabancılaşmış bir biçim altında geri dönerler. İhtiyaçlarda yabancılaşan bu kısım bir *Urverdrängung* [kökensel bastırma] oluşturur, zira talepte ifade edilemediğini varsayıyoruz; bununla birlikte insanda kendini arzu (*das Begehren*) olarak gösteren bir filiz biçiminde zuhur eder. Analitik deneyimin, arzunun ihtiyaçtan ayrılmasına yol açan paradoksal, sapkın, kararsız, alışılmadık, hatta kepaze doğasını gösteren türde bir fenomenoloji ortaya koyduğuna şüphe yoktur. (Lacan 2006c, 579)

Lacan'ın erken dönem konumunun ana hatları böyledir nitekim: İmleyenin mevcudiyeti insan bileşkesinin –tabiri caizse– imleyen niteliği taşımayan tarafında "katıksız bir kayıp" yaratır. Bu neredeyse "fiziksel" kayıp, anlam ("anlam[ın] etkileri") ve arzu diyalektiğine alan açar. Lacan'ın bu döneme ait meşhur fallus tanımında da, fallus bu "anlam etkilerinin tamamını" (*a.g.y.*) adlandırır.

Lacan daha sonra (özellikle 1970'lerin başında) bu perspektifi neredeyse tam tersine çevirirken, bizatihi imleyen düzenine ilave bir karmaşıklık daha getirir (daha doğrusu önceden ortaya atmış olduğu bir karmaşıklığı biçimselleştirir): imleyen düzeninde bir eksi veya eksikle hemhudut oluşunu. "Katıksız kayıp" burada imleyen tarafındadır ve imleyenin ilişki kurduğu başka bir taraf (başlangıçta müdahale ettiği saf bir organik ihtiyaç) yoktur artık; sadece imleyenin diğer yüzü (*l'envers*) vardır. Lacan hiç tereddüt etmeden bu eksi'nin (imleyen düzenine karşılık gelen Bir'e) *temel* oluşturduğunu söyler.

Başka bir deyişle insana özgü "diyalektiği" ve bu diyalektiğin çelişkilerini doğuran artık basitçe imleyenin varlığı değil, bu varlığın tam kalbinde yatan bir *yokluktur*; imleyen düzeniyle birlikte, bu düzene nakşedilmiş biçimde baş gösteren bir gediktir. Böylece Lacancı perspektifte alışageldiğimiz o "imleyenin ortaya çıkışı" terimi de kendiliğinden anlaşılırlığını kaybeder biraz: "İmleyenin ortaya çıkışı" ile birlikte doğaya bir şekilde sekte vurulduğunu, doğanın rayından çıktığını söylemek âdet oldu. Ama tam olarak ne demektir bu? "Sözün belirmesi" ile aynı şey midir? Bilhassa Lacan'ın geç dönem çalışmaları bağlamında farklı, "mitolojik" bir perspektife başvurmak da mümkün gibidir – başlangıç hakkındaki anlatılarda fiili gözlem gerçeğine uygun düşen mitler oluşturmaktan kaçınmanın imkânsız olmasından dolayı mitolojik. Bu alternatif perspektifte insanın hikâyesi/tarihi imleyenin ortaya çıkışıyla değil, *imleyenlerden birinin "ortadan kaybolmasıyla"* başlar. Nitekim doğanın halihazırda imleyenlerle dolu olduğu (ve aynı zamanda bu imleyenlere kayıtsız kaldığı) söylenebilir; bir noktada imleyenlerden biri "düşer", eksilir. Terimin gerçek manasıyla "imleyen mantığı"nın doğduğu nokta da burasıdır (imleyenler "çalışmaya" ve bu gedik üstünden birbirleriyle ilişki kurmaya başlar). İşte bu manada ve bu açıdan söz eksik imleyene, (orada) *olmayan* imleyene verilmiş bir karşılıktır zaten. Söz sadece "imleyenlerden oluşan" bir şey değildir, imleyenler sözün (yeterli) koşulu değildir; bildiğimiz anlamıyla sözün koşulu "bir-imleyen

[in]-eksik" olmasıdır (*one-signifier-less*). İnsanlar bir imleyenin eksilmesiyle birlikte farksızlık uykusundan uyandırılan ve konuşmaya (ve keyif almaya, zira keyif bu açıkta zuhur eder) mecbur kalan varlıklardır. Bu zamansal ifade tarzından ("eksilmesi") daha iyisi, imleyen yapısının basitçe bir imleyenden yoksun (*without*) değil, bir imleyenin "yokluğu-ile-birlikte" (*with-without*) ortaya çıktığını söylemektir – zira bu "deliğin" doğurduğu sonuçlar vardır; etrafında yapılandırılan şeyi belirler.

Vaktiyle bu özgül yapıyı bir fıkra yardımıyla formüle etmeye çalışmıştım;[5] o günden bu yana (hem ben hem başkaları tarafından) sık sık kullanılan bir fıkra oldu bu. Burada yine ona yer vereceğim; söz konusu olanı resmetmek için daha iyi bir örnek bulmak kolay değil zira.

Adamın biri lokantaya girip garsona seslenir: "Kremasız kahve lütfen." Garson şöyle yanıt verir: "Kusura bakmayın efendim, kremamız kalmamış. Sütsüz olur mu?"

Garsonun verdiği yanıtla birlikte, tam da olumsuzluk boyutuyla ilave, paradoksal bir kendilik, hayaletimsi bir kendilik doğar. Bu yanıt, bir şeyden "yoksunluğun" aslında "bir şeyin eksikliği ile birliktelik" ya da bir şeyden yoksunluk-ile-birliktelik anlamına geldiği önkabulüne dayanır. İmleyen düzeninde de işte tam bu manada bir imleyen azdır: basitçe bir imleyenden yoksunluk değil, o yoksunluk-ile-birliktelik anlamında.

Buna iki tespit daha ilave edebiliriz. Birincisi, Lacan'ın sık sık Hegel'e atıf yaptığı erken dönem çalışmalarına kıyasla (artık Hegel atıflarının bulunmadığı) bu geç dönem çalışmalarının birçok bakımdan Hegel'e çok daha yakın olduğu söylenebilir.[6] Dahası Freud'dan ve Freud'un bu mevzular üstüne geliştirdiği düşüncelerden çok daha uzak görünen bu sonraki perspektif bana kalırsa Freud'a çok daha yakındır aslında. "Cinsellik Teorisi Üstüne Üç

5. Bkz. Zupančič 2008, 59-60.

6. Bu Žižek'in Lacan ve Hegel okumalarının anahtarını oluşturan noktalardan biridir elbette. Örneğin bkz. Žižek, 2012.

Deneme" adlı yazısında Freud, ihtiyaç ve içgüdülerden sapmaların –insanlık bakımından kurucu rol oynayan sapmanın– etkin nedenini, bedensel işlevlerin tatmin edildiği süreçte üretilen artı uyarımda/tatminde konumlandırır. Örneğin besin ihtiyacının tatmin edilmesinin yan ürünü olarak ortaya çıkan "oral haz" özerk bir dürtü nesnesi olarak iş görmeye başlar; ilk nesnesinden uzaklaşıp bir dizi ikame nesneye yönelir. Teoride her ihtiyaç tatmini başka bir tatminin doğmasına izin verir; bu tatmin de bağımsızlık kazanıp kendi kendinin peşine düşme, kendini yeniden üretme, kendi kendini sürdürme eğilimindedir. Büsbütün katıksız, yani kendisini içeriden yaran bu artı unsurdan muaf bir doğal ihtiyaç olması mümkün değildir. Yani Freud'a göre "insandaki sapma" bir *artı*(-keyif) ile başlar. Freud'un bu sapmayı organik ihtiyaçlardan başlayan bir tür çizgisel nedensellik üstünden açıklamaya çalışır gibi görünmesine şüpheyle yaklaşan Lacan, gördüğümüz gibi, erken dönem çalışmalarında Freud'daki artı'nın yerine *kaybı* geçirmiştir: Sapmanın başlangıç noktası imleyenin (ihtiyaç tatmininin mahalli olan) beden tarafında yol açtığı "katıksız kayıp"tır. İhtiyacın bir parçası geri dönüşü olmayan bir şekilde kaybolur (talepte ifade edilmesi mümkün değildir); dahası Lacan bunu kökensel bastırma kavramı/uğrağı ile ilişkilendirir. Başlangıçta kaybolan bu tatmin parçası daha sonra imleyen sistemi içinde (ve bu sistemi dolduran varlıklar arasında) sistemin aşkınsı koşulu olarak kendini yeniden gösterir: arzunun mutlak nedeni olarak. Geç dönem çalışmalarında eksiyi (veya kaybı) bizatihi (bir imleyenin yokluğu-ile-birlikte doğan) imleyen düzeni tarafına yerleştiren Lacan Freud'a daha çok yaklaşır aslında; daha önce ısrarla üstünde durduğum ilave bir noktayı hesaba katmak *şartıyla*: artı keyfin kendisinin tam da imleyendeki açığın veya deliğin yerinde ortaya çıktığını. Freud'a böyle bir topolojik ilave yaptığımızda, Freud'un gözlemleri ile Lacan'ın geç dönem çalışmaları gayet bağdaşık hale gelir. Yani Lacan'ın attığı adım, Freud'un kuramının "imleyenin ortaya çıkışı"na ilişkin kuramla tamamlanmasından ibaret değildir; daha ziyade tüm ihtiyaçlarımıza ilişen artı keyfin diğer yüzü-

nün bir imleyenin eksikliği olduğu yönündeki kuram (veya spekülatif hipotez) ile tamamlanmasıdır. Bu artı keyfi (ve mantığını) anlamak için, imleyendeki bir "delik" veya eksinin yerinde baş gösterdiğini anlamamız gerekir. Dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta, bunun (Lacan'ın) kökensel bastırma anlayışı üstünde de etkileri olduğudur: Kökensel bastırma artık imleyen yapısının kendisine ait biçimde tasavvur edilir; aslen eksik imleyenle "eş" yahut *yoksunluk-ile-birliktelik* dediğimiz yapıyla eşanlamlı görünür.

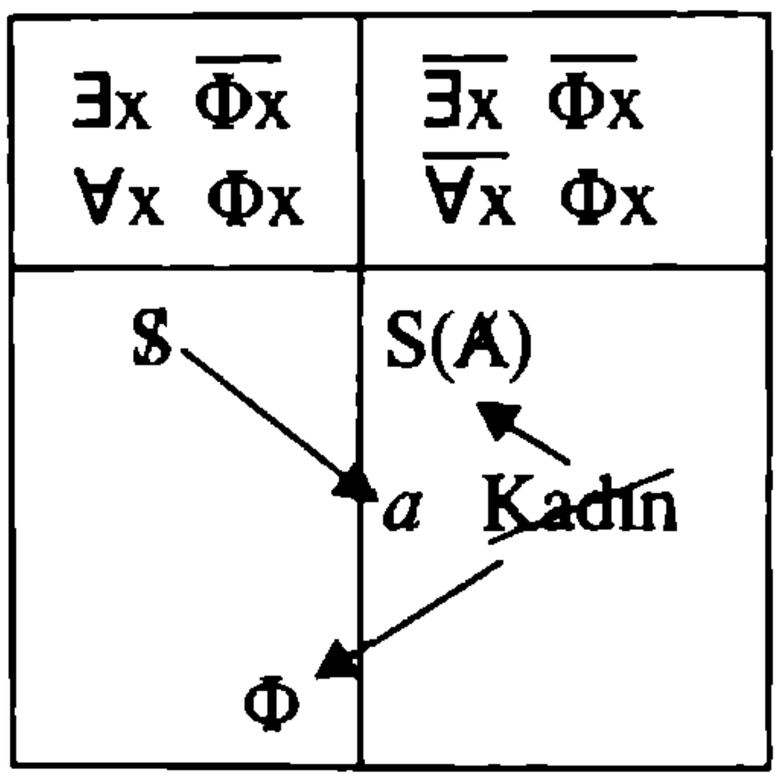
Dahası, ki tartışmamız açısından en önemli noktaya geliyoruz, cinsel fark veya bölünme de bu ontolojik açıktan doğar. Nasıl anlamalı bunu? Cinsel fark konusunda iki hâkim psikanalitik kavrayış vardır. Bunlardan birinde cinsiyet ikiliği yeniden temele yerleştirilir (birbirini tamamlayan iki ilkeden [yin-yang] oluşan Jungcu perspektif böyledir); diğerinde ise Freud'un altını çizdiği çokluktan yola çıkılır. Bu ikinci yoruma göre, Freud'un tahlil ettiği, erkek ve kız çocuklarda ortak olan o çokbiçimli sapkın çocuk cinselliği, hem hormonal hem kültürel "aşı" ve talepler yoluyla sonradan iki farklı konum biçiminde düzenlenmektedir. "Erillik" ve "dişillik"in normatif çerçevesini ve kimlik parametrelerini temin eden kültürün burada bilhassa belirleyici olduğu söylenir. Cinsel konumları üstlendiğimizde başlangıçtaki çokluğun ve barındırdığı çelişkilerin hiçbir zaman bütünüyle çözüme kavuşmadığı, genital cinsel tertibin tatmin kaynaklarındaki çoğulluğu hiçbir zaman bütünüyle soğurmadığı da eklenir genellikle.

Oysa Lacan'ın cinsel bölünme meselesine ilişkin geç dönem kavramlaştırmalarından başka bir sonuç çıkar aslında; Freud'un konu üstüne söylediklerinde zımnen var olan paradoksal bir formülü bir bakıma tasdik eden ve kavramsal açıdan tahkim eden bir sonuç. Daha önce söylediğim gibi, *Bir'in namevcudiyetinin ta kendisi ikiye bölünür* (şayet var olsaydı Öteki olacak, kökten Öteki olacak olan bir'in). "Eksik olan bir"in ta kendisi, eksi, yoksunluk-ile-birliktelik ikiye bölünür. Lacan'ın "cinsiyetlenme formülleri"ni bu şekilde okumak mümkündür: imleyen düzeninin kurucu eksisinin bu düzenin kendisi içine nakşedilmesinin ve bu eksiyi

ele almanın iki yolu. Lacan simgesel düzenin kurucu eksisine *işaret eden* sembolü Φx diye yazar ("fallik fonksiyon" ya da "kastrasyon fonksiyonu" – eşanlamlıdır bunlar). Bu manada kastrasyonun başlangıçtaki eksinin öznelleştirilerek yinelenmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bir sonraki adım bizi Lacan'ın cinsel fark üstüne devrim yaratan düşüncesinin çekirdeğine ulaştırır: Kastrasyon (ya da "fallik fonksiyon") evrensel bir fonksiyondur, (cinsiyetten bağımsız biçimde) bizatihi öznelliğin sahip olduğu bir imtiyazdır, fakat bu fonksiyonun gerçekleştirdiği işlem cinsiyet açısından hiçbir şekilde yansız değildir; her zaman şu veya bu konumun (cinsiyet konumunun) *mantığına* uygun gerçekleşir, yansız bir zemin yahut öznelliğin sıfır düzeyi gibi var olan bir şey değildir. Öznelliğin "sıfır düzeyi" halihazırda bir "karar" içerir, yani "eksi bir"in şu veya bu biçimini. Başka bir deyişle, kastrasyon işlemi öznelliğe ait bir imtiyaz olsa da, her öznellik bu işlemi iki yoldan birini seçerek idare etmek durumundadır; dahası, idare edilme yollarının dışında var olan bir şey de değildir "kastrasyon". Yani cinsel bölünmenin ötesinde veya altında (yahut düpedüz dışında) kalan bir öznellik yoktur. Cinsel fark öznellik için ikincil bir ayrım değildir, basitçe kültür tarafından inşa edilmiş değildir; zira imleyen düzenindeki açığı yine aynı düzen içine nakşeden (ya da bu düzen içinde işe koşan) mantık "paralaksı", cinselliğin imleyen tarafından inşa edilme yollarına halihazırda belli bir meyil verir. Guy Le Gaufey'in inatla vurguladığı gibi, cinsiyetlenme formüllerinde Lacan'ın derdi "erkek ile kadını birbirinden ayıran uygun bir özellik bulmak" değildir (Le Gaufey 2006, 86). Yahut diğer bir keskin formülasyon: "İki cinsiyeti birbirinden ayıran fark ikisine de ait değildir belki" (*a.g.y.*, 11). Cinsiyetlenme formüllerini Kant'ın akıl çatışkılarıyla ilişkili olarak ele alan Joan Copjec'in derin sezgisiyle yakaladığı nokta da bu olmuştur: Fark veya çelişki iki taraf veya konum *arasında* mevcut olan bir şey değildir. Daha ziyade söz konusu iki konum, bizatihi imleyen düzenine ait bir fark veya çelişkinin, her birinin farklı yoldan çekimlediği bir fark veya çelişkinin birbirine koşut konfigürasyonlarıdır (her biri temelde yatan çeliş-

kiyi kendince yeniden üretir).

Bu iki konfigürasyonu ilişki(sizlik) içine sokan, aynı fonksiyonu (Φx) paylaşıyor olmalarıdır; ama aralarında herhangi bir simetri veya tamamlayıcılık olmasını önleyen de budur. Lacan fallusu ayırt edici bir *özellik* (varlık/yokluk karşıtlığına dayanan, kimilerinin sahip olduğu kimilerinin sahip olmadığı bir özellik) olmaktan çıkarıp,[7] *bizatihi farkın* imleyeni haline getirir. (Konuşan varlıklar için) bütün farkı yaratan "kastrasyon"dur. Fallus bu farkın kurucusu değil, her iki cinsiyet için de (homoseksüel/heteroseksüel ayrımından da bağımsız olarak) imleyenidir. Cinsel fark bütün farkı yaratan unsurun, yani kastrasyon fonksiyonu olan fallik fonksiyonun damgasını taşıyan eksinin nasıl yapılandırıldığına ilişkin bir farktır. (Alttaki şema için bkz. Lacan 2006c.)



Bu formüller üstüne, karmaşık mantıksal arka planlarını açıklayan, doğurdukları kavramsal sonuçları yorumlayan son derece ayrıntılı pek çok Lacancı okuma mevcuttur.[8] Burada bu türde, bu kapsamda bir tartışmaya girmek amacında değilim. Bu formüller ile bu kitapta peşinden gittiğim cinsel olana dair özgül ontolojik soruşturma arasında bağlantı kurabilecek bazı tespitlerle yetineceğim.

Eril (sol) tarafta, hadım edilmiş olmayan (ve tam keyfe erişimi olan) Bir'in (ilk Baba, Kadın)[9] mevcut olduğu kabul edilir: $\exists x\, \overline{\Phi x}$.

7. Bu nokta hakkında daha fazlası için bkz. Dolar 2010.

8. Bunlardan sadece birkaçı için bkz. Copjec 1994, Žižek 2012, Le Gaufey 2006, Chiesa 2016.

9. Lacan, Kadın'ın Baba'nın adlarından biri olduğunu ısrarla vurgular.

Bu tarafta ortaya çıkan özne imleyen düzeninde söz konusu olan eksiyi bu Bir'in *hariç tutulması* –yani istisna kabul edilmesi yahut muaf tutulması– yoluyla mahsup eder, çerçeveler. İstisna (hadım edilmemiş Bir) *kurucu* roldedir; yani diğer her şeyin kurulmasını, diğer *her şey* biçiminde ya da bütün olarak görünmesini sağlayan olumsuz referans noktası yahut sınır olarak iş görür: x'in tamamı Φx'tir, her x kastrasyon fonksiyonuna tabidir (∀x Φx). Burada istisna bizatihi "her x" (belirlenmiş bir bütünlük) görüntüsünün ortaya çıkışına nakşedilmiş durumdadır: Şemanın sol üst köşesindeki iki formülün bu şekilde bir arada okunması gerekir. Burada nasıl bir mantığın söz konusu olduğunun hoş bir özeti, "Burada hiç yamyam yok, sonuncusunu dün yedik" esprisinde görülebilir: "Hepimizin" "uygar" olmasının (yamyam olmamasının) koşulu, bizi "hepimiz" yapan istisna eylemidir. Freud'un (tüm kadınlara sahip olan) ilk Baba'nın katli mitinde de aynı mantık iş başındadır: Söz konusu eylemin ardından, ilk Baba figürünün temsil ettiği "sınırsız keyif" iddiasından *herkes* vazgeçer. Herkesi bağlayan feragatin çerçevesini Bir'in istisna edilmesi ("öldürülmesi") oluşturur. Temelde şu anlama gelir bu: Hiçbir zaman sahip olunmayan şeyden, mitik ilk Baba figürünün temsil ettiği şeyden herkes vazgeçmek zorundadır. Ilk Baba, bizatihi feragat mefhumunun zaruri önkoşulu (ve retrospektif imgesi) olması anlamında mitiktir. Herkes hiç sahip olmadığı bir şeyden vazgeçmek zorundadır – ama *bu vazgeçme biçimi yine de elzemdir*. Kastrasyonun en iyi tanımı da bu olabilir: hiç sahip olunmayan bir şeyden vazgeçilmesi, yani imleyen düzeninin beraberinde getirdiği "eksi bir"in feragat ettiğimiz bir şeye dönüştürülmesi; hiç sahip olmadığımız bir şeyin kaybedilmiş bir şeye dönüştürülmesi. Bu türden bir "çerçevelemede", imleyen düzenine *ait* olumsuzluk –"olumsuz nicelik"– imleyen özelliği gösteren bir biçim alır, ayrıcalıklı bir imleyen edinir; imleyen eksiği bir imleyen kazanır ve bu imleyenin adı Fallus'tur. Cinsiyetlenme formüllerinin sol alt kısmına gelmiş olduk böylece. Burada görülen tam da erkeğin kastrasyonu üstlenirken bu öznel konumun dayanağı, yani "eril" özneleşmenin daya-

nağı olarak kastrasyonun imleyenine (Φ ya da efendi-imleyen, S_1 – Lacan bu bağlantıyı açıktan kurar) bel bağlıyor olmasıdır.

Kastrasyonun bu şekilde efendi-imleyen vasıtasıyla –yani Öteki'ndeki eksiği bir imleyen çerçevesi içine alarak– "üstlenilmesi", bastırılarak üstlenilmesine karşılık gelir. Kendimizi imleyenin ellerine bırakırız, ama bu değiş tokuşta ne olup bittiği (yani "kastrasyon") hakkında hiçbir şey bilmek istemeyiz. Böylece özne kastrasyonun imleyen dayanağına (Φ) bel bağlar (şöyle denebilir: kastrasyon hakkında hiçbir şey bilmesi gerekmez, çünkü onun yerine "imleyen" bilir)[10] ve formüllerin sağ tarafındaki küçük *a* kılığına bürünmüş olan Öteki ile ilişki kurar. Ne demektir bu, ne demeye gelir? İstisna edilen o mitik Bir (tabiri caizse "kesilip atılmasıyla" başlangıçtaki eksiye bir imleyen *çerçevesi* veren Bir) aynı zamanda ötekinin arzulanır (arzunun nesne-nedeni olarak) görünebilmesini sağlayan "fantazi penceresi" veya çerçevesini oluşturur. Başka bir deyişle, imleyen eksiğine bir imleyen çerçevesi veren "biçimsel" yapı, her özne için bu "değiş tokuş"un gerçekleştiği özel koşullarla birlikte, Öteki'nin (ancak bu koşullar altında) arzulanır görünmesini sağlayan somut koşulları belirler. Nitekim erkeğin "bir partner üstünden meşgul olduğu herhangi bir şey yoktur; o her şeyle çizginin diğer tarafına nakşedilmiş olan *a* nesnesi üstünden meşgul olur," der Lacan. "Öteki olan cinsel partnerine ancak bu partner kendi arzusunun nedeni olduğu ölçüde erişebilmektedir" (Lacan 1999, 80). Žižek'in kullandığı örneklerden birini ödünç alırsak, Hitchcock imzalı *Arka Pencere*'de bunun hoş bir örneğini bulabiliriz. Bir bacağının tamamı alçıda olan James Stewart karşı binada oturan insanları izleyerek zaman öldürmektedir. Sabahları genç bir hemşire, akşamları da nişanlısı (Grace Kelly) ziyaretine gelir. Grace Kelly güzeldir, zengindir ve Stewart'a deli gibi âşıktır. Stewart ise ona pek aldırış etmediği gibi, evlenmek konusunda da pek hevesli değildir. Yani ilişkileri pek iyi gitmiyordur, ayrılmanın eşiğine gelmişlerdir. Ama karşı binadaki

10. Fetişizmde söz konusu olan da budur elbette.

dairelerden birinde tuhaf şeyler döndüğünü fark ettiklerinde –dairede oturan adam karısını öldürmüş gibidir– bu durum değişmeye başlar. Genç çift birlikte hafiyecilik oynamaya başlar ve Kelly söz konusu daireye girip de pencereden göründüğünde ilişkilerinde keskin bir değişim meydana gelir. Katil zanlısı dışarı çıkmış, Kelly de dairesinde ipucu arıyordur. Stewart da kendi penceresinden olup bitenleri izlemektedir: Kelly'nin ortalığı karıştırmasını ve adamın birdenbire geri dönmesiyle şaşkına dönüşünü seyreder. Bu kısacık sekans her şeyi değiştirir: Stewart sanki Grace Kelly'yi ilk defa görüyormuş gibi davranır; bütün dikkati onun üstündedir, büyülenmişçesine gözlerini ondan alamıyordur. İkisi de tek laf etmez, ama biz –izleyiciler– için her şey ortadadır: Stewart artık Kelly'yi arzuluyordur. Kelly düpedüz Stewart'ın "fantazi penceresi"ne girmiş ve orada arzusunun nesnesi olarak iş görmeye başlamıştır.

Şimdi diğer tarafa, cinsiyetlenme formüllerinin dişil (sağ) tarafına bakalım. İmleyen düzeninin beraberinde gelen (gerçeğini oluşturan) eksi bir burada farklı yapılandırılır: Eksinin imleyen düzenindeki yürütücüsü olan kastrasyon dişil öznede hadım edilmiş olmayan Öteki'nin hariç tutulmasına (istisna edilmesine) dayalı değildir. Başlangıç noktası muhtemel bir istisnanın olumsuzlanmasıdır, $\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$: Fallik fonksiyon (yani kastrasyon fonksiyonu) kapsamına girmeyen herhangi bir x yoktur. Kastrasyon istisna tanımaz. Ve herhangi bir evrensel ifadeyi imkânsız kılan tam da budur; "dişil" formüllerin ikinci satırında bunu görürüz: x'in natamamı Φx'tir. "Tüm" kadınlardan veya bizatihi *kadından* bahsetmemiz mümkün değildir. Dişil tarafta bu istisna seçeneği niçin dışarıda bırakılır? Ne demektir bu, ne demeye gelir? Şu iki iddianın birbirine bitiştiği noktanın mantıksal yazılışıdır: Birincisi, kadın "cinsel ilişkide en kökten manada Öteki'dir" (Lacan 1999, 81); ikincisi, "Öteki'nin Ötekisi diye bir şey yoktur". Kadın erkek için Öteki iken, erkek kadın için Öteki değildir. Öteki'nin Ötekisi diye bir şey yoktur – (Öteki cinsiyet olarak) Öteki'ne dahildir Öteki. Şu paradoksal formülasyonda ifade edilen budur: "Öteki olan kadın,

o Öteki ile ilişkisi olandır" (*a.g.y.*). Başka bir deyişle Öteki ile ilişki, deyim yerindeyse, Öteki'ne dahildir; Öteki'nin "parçasıdır". Bir erkeğin Öteki'ni kaidenin, kendi kaidesinin istisnası olarak düşünmesi, kadınlarla bu zeminde ilişki kurması mümkündür; ama bir kadın Öteki'ni kendi kaidesinin istisnası olarak değil, ancak kaidenin parçası, kaideye dahil bir şey olarak düşünebilir. Bu da söz konusu kaidenin doğasını önemli ölçüde etkiler, onu "natamam" hale getirir. Burada Öteki'nin namevcudiyetinin kendisi Öteki'ne nakşedilmiş durumdadır. Bilinçdışı kavramı da tam bu noktayla ilgilidir: Öteki'nin namevcudiyetinin kendisinin Öteki'ne nakşedilmiş olduğu noktayla. Ve bilinçdışı kavramında işaret edildiği gibi, burası kendi kendine yansıma yapan bir şeffaflık noktası değil, imleyen içinde bilgi için kurucu rol oynayan bir *gedik* noktasıdır. Bunun işaret ettiği bir başka husus da, Lacan'ın o mahut "üstü çizili Öteki"sinin sadece tutarsız, eksik bir Öteki değil, tutarsızlığı kendi içine nakşedilmiş ve kendi içinde bunun damgasını taşıyan bir Öteki olduğudur: Lacan bunu S(Ⱥ) diye yazar: Öteki'nin üstü çizili olduğunun imleyeni. Bu imleyen neyin nesidir peki? Bu noktada şaşırtıcı bir bağlantı kurar Lacan: "S(Ⱥ) dediğim sadece ve sadece kadının *jouissance*'ıdır" (Lacan 1999, 84). Nevi şahsına münhasır bir imleyen söz konusudur o halde. Burada tam olarak neyin söz konusu olduğunu anlamak için, bunu doğruca yukarıda bahsi geçen hayati iddiayla ilişkilendirebiliriz: İmleyen düzeninin ortaya çıkışı doğruca bir imleyenin ortaya çıkmayışına karşılık gelir ve imleyen düzenine ilişik ama indirgenemez heterojen unsur olan *keyif de bu gedikte zuhur eder.* İşte tam bu manada burada söz konusu olan keyif esasen bilinçdışına (ve bilinçdışı "gediğine") aittir: bastırılmış olarak değil, eksikliğiyle bilinçdışına kendi biçimini veren eksik imleyenin tözü olarak. Lacan'ın (cinsiyetlenme formüllerini ele aldığı *20. Seminer*'de) bilgi ve bilginin "sınırları" üstünde durmasının açıklaması da burada yatmaktadır: Fallik olmayan bu diğer keyif hakkında herhangi bir şey *bilmek* –ve söylemek– mümkün müdür? Bu sorunun yanıtı olumsuzdur: Bu keyif hakkında herhangi bir şey söylemek müm-

kün değildir, bu diğer keyfin bilgi nesnesi olması mümkün değildir, çünkü mevcut olmayan bilginin yerini tutmaktadır. Bu keyif bilgideki eksiğin yerinde, *o noktada bilinecek herhangi bir şey olmadığı için* zuhur etmektedir. İşte tam bu manada kadının *jouissance*'ı (Öteki'ndeki) bilginin eksiğinin imleyenidir. Öteki'nin bilmediği noktayı işaretler. "Cinsel ilişki" diye bir şey olsaydı şayet, cinsel ilişkinin imleyeninin (bilgisinin) Öteki'nde mevcut olduğu anlamına gelirdi bu; ama cinsel ilişki diye bir şey olmadığı için bu diğer keyif vardır. Bu da demektir ki o mahut "dişil *jouissance*" cinsel ilişkinin önünde bir engel değil, cinsel ilişkinin namevcudiyetinin semptomlarından (veya damgalarından) biridir. O yüzden tarih boyunca bu kadar şiddetle kovalanmış olmasına şaşmamak gerekir.

Dolayısıyla bu S(Ⱥ)'yı, yani "Öteki'nin üstü çizili olduğu"nu imleyen bu öteki *jouissance*'ı kadının ilişki kurduğu diğer imleyenle, kastrasyonun imleyeniyle (Φ ya da fallik fonksiyon) karıştırmamak gerekir: "Kadının S(Ⱥ) ile ilişkisi vardır; daha bu bakımdan dahi ikilenmiştir, bütün değildir, zira kadının Φ ile ilişki kurması da mümkündür" (Lacan 1999, 81). Φ ile kurulan ilişki – yani imleyenle kurulan ilişki– (her konuşan varlık için) mevcudiyete temel oluşturan ilişkidir, oysa S(Ⱥ) ile kurulan ilişki bizi "haricen var olma" (*ex-sistence*) yoluna sokar. Ama burada mesele kadının sadece kısmen fallik fonksiyon kapsamına girmesi, "bütünüyle" orada olmaması, bir parçasının dışarıda kalması değildir. Hayır, "bütünüyle oradadır kadın" (*a.g.y.*, 74). Fakat cinsel ilişkide Öteki olma konumunun beraberinde getirdiği başka bir şey (*en plus*) vardır ve bu *eklenti* –S(Ⱥ) ile kurulan ilişki– kadını bütün olmaktan çıkardığı gibi, Φ ile ilişkisinin de erkeğinkinden farklı olmasına yol açar.

Şöyle diyebiliriz belki: Cinsel ilişkide Öteki olan kadının (varlığı için) kurucu bir *istisnaya* bel bağlaması mümkün değildir; kurucu bir *aldatmacaya* bel bağlar o. "Maske olarak Kadınsılık" adlı yazısında Joan Riviere'in işaret ettiği çarpıcı fikir budur en azından; dişilliğin esasen bir maske olduğunu, dişillik *makyajı* oldu-

ğunu öne sürer. Lacan'ın bu noktayı fazlasıyla takdir ettiğini söylemeye gerek bile yok. İki adımda hareket eder Riviere. Başlangıç noktası o dönemde "erkek" mesleği diye bakılan (kamuya yönelik konuşma ve yazma faaliyeti içeren) düşünsel bir alanda muazzam başarı kazanmış bir kadın üstüne vaka analizidir; bu kadın bilhassa başarılı bir kamusal icranın ardından buna haddinden fazla bir dişillik gösterisiyle, zorlantılı bir flört ve işveyle yanıt verme eğilimindedir. Riviere'in sunduğu açıklamaya göre bu vakanın analizinde açığa çıkan şu olmuştur:

> [Kadındaki o zorlantılı işve ve göz süzme] düşünsel icraların ardından baba figürlerinden beklediği misillemelerin ürünü olan kaygıyı bertaraf etme yönünde bilinçdışı bir çabaydı. Düşünsel maharetini kamu önünde sergilemesi –ki bu kısım başarıyla gerçekleştiriliyordu– kendisini hadım etmiş olduğu babanın penisine sahipmiş gibi sergilemesi anlamına geliyordu. Gösteri biter bitmez babanın gerçekleştireceği misillemenin dehşetine kapılıyordu. (Riviere 1929, 305)

Bu kaygıyı bertaraf etmek için işvebazlığa ve dişillik gösterisine koyuluyor, "*hadım edilmiş bir kadın 'kılığına giriyordu'*; erkek o kılıkta üstünde çalıntı bir mal bulamasın diye" (*a.g.y.*, 306). Hadım edilmiş "kılığına girerken" aslında hadım edilmemiş değildir elbette. Kadının büründüğü kılığın arkasında hadım edilmiş olmayan tam bir öznellik filan değil, palazlanmış bir *kaygı* vardır – bu nokta hakkında daha sonra yorumda bulunacağım.

Riviere'in vakaya dair izahının çoğu zaman doğru dürüst bir analizden ziyade psikanalitik kuramın ve "hazır yapım" kavramlarının fazla basite indirgenmiş bir uygulaması gibi göründüğünü söylersek haksızlık etmiş olmayız. Ancak attığı bir sonraki adım, bu makaleye (hak ettiği) ününü kazandıran, vakadaki kadının geçmişi ve psişesiyle sınırlı olmayan daha genel bir sonuca vardığı adım buradaki argümanımız açısından hayati bir önem taşımaktadır: Bizatihi dişillik (veya kadınsılık) bu dişillik maskesi takma (yani kastrasyonu bir maske olarak takma) yatkınlığından *başka bir şey değildir*. Maske olarak taşınan dişilliğin karşısında duran

"gerçek dişillik" diye bir şey yoktur:

Bu noktada okurların aklına kadınsılığı nasıl tanımladığım veya sahici kadınsılık ile "maske takma" arasında nasıl bir ayrım yaptığım sorusu gelebilir. Oysa köklerde olsun yüzeyde olsun böyle bir fark bulunduğunu öne sürüyor değilim. İkisi de aynıdır. (Riviere 1929, 306)

"Özü itibarıyla kadın" olmayan biri kadın olabilir ancak – dişilliğin en sahici hali kılık değiştirmedir. İşte tam bu manada dişilliğin bir öze sahip olmadığını söylemek yeterli değildir belki de; bir adım daha atıp, kadınmış gibi davranmanın dişilliğin özü *olduğu* söylenebilir.

Kastrasyonu *maske* olarak üstünde taşıyanlar, kadındır. Burada kastrasyon ne bastırılmaktadır (veya bastırılıyorsa da erkeklerdekinden daha az olur bu) ne de ampirik bir şey olarak üstlenilmektedir. Hayati bir vurgudur bu, zira burada mesele herhangi bir ampirik olgunun –mesela "o şeye sahip olunmadığının"– açığa vurulması, ifşa edilmesi ya da "kabullenilmesi" değildir; kadın "hadım edilmiş" olduğunu alenen belli ediyor değildir: Kastrasyon ancak canlandırılabilir, kastrasyona karşılık gelen gerçek bizatihi ifşa edilebilir veya görülebilir bir şey değildir. O şeye (yani eksik imleyene) hiç kimse sahip değildir, ne kadınlar ne erkekler; ikisinin de sahip olduğu şey, damgasıyla (kastrasyon fonksiyonu olan fallik fonksiyon) ilgilenerek bu ontolojik eksiyle meşgul olmanın birer yoludur. Maske olarak kullanılması dişil konumun tanımını oluşturur, ama bu erkeklerin de onu maske olarak kullanmasına engel değildir: Fiyakalı erkeklik gösterilerinin (titizlikle "eril" kıyafetler giyen veya simgesel iktidarın kıyafetlerine bürünmüş erkeklerin) her zaman tuhaf biçimde kadınsı görünmesi bundandır. "Fallik fonksiyon" eril değildir: "Erillik" ve "dişillik" diye algıladığımız şey fallik fonksiyonun farklı yollardan konuşlandırılmasıdır. "Takıp takıştırma" dişilliğe işaret eder. Ama neyin "takıp takıştırılması"?

Bu soruyla birlikte Riviere'in analizinde öne çıkardığı kaygıya geri dönmüş oluyoruz. Söz konusu kaygının Riviere'in altını çiz-

diği (baba figürlerinden gelecek) misillemeye dair korkunun ötesine geçtiğini, daha genel bir "dişil kaygı"ya bağlandığını öne süreceğim: özünde maske takmaya denk düşen dişilliğe ilişik bir kaygıya. Bu patikaya zımnen Riviere de işaret eder: Kendisiyle analize giren kadını her (kamusal) başarının ardından "hadım edilmiş kılığına girmeye" zorlayan dehşeti tarif ederken tekrar tekrar aynı metafora başvurur: "çalıntı eşya" veya "çalıntı mal" metaforuna. Kadının dişillik gösterisinin, "bir hırsızın üstünde çalıntı eşya olmadığını kanıtlamak için ceplerini boşaltıp üstünün aranmasını istemesi gibi" olduğunu söyler Riviere. Bu noktada Riviere'in analizine sadece şunu ilave etmek istiyorum: Burada sadece babanın malını çaldığı için cezalandırılma korkusu değil, aynı zamanda ve daha temelde düpedüz *bir hiç olma* kaygısı söz konusudur: Kadının sergilediği o düşünsel performansın müsebbibi çalıntı bir malsa şayet, "o" kimdir, nedir veya nerededir? Başka bir deyişle burada asıl rahatsız edici soru şudur: Ya ben aslında hiçbir şey değilsem, tüm bu olup bitenlerde ya "ben" diye bir şey yoksa? Bu ontolojik kaygı "Ben öyle biri miyim?" sorusuyla sınırlı değildir; daha ziyade "Ben var mıyım?" sorusu etrafında döner. Bu noktada elimde kalan sadece bir maskedir, tasannudur. Özne bu maskeye bağlıdır; maske ise özneye bağlı değildir belki de. Maskenin altında katıksız ontolojik kaygıdan başka bir şey yoktur.

Lacan'a göre bu kökten ontolojik kaygı *bizatihi öznelliğin ayrıcalığıdır*; işte tam bu manada dişil konum öznelliğin saf haline en yakın düşen konumdur. Erkek olmak farklı yönde atılmış bir adım –imleyen desteği (Lacan'ın deyişiyle "kendisini ayakta tutan payanda") olarak fallusa bel bağlamak– demektir; erkek *var olduğuna* (mevcudiyetine) *inanır*, "eril kaygı"nın genellikle kastrasyon kaygısından öteye geçmemesi bundandır. Erkek olduğuna inanan öznedir erkek. Erillik bir inanç meselesidir (kastrasyonun bastırılmasına dayanan ve bu sayede ayakta kalan bir inançtır bu).

Erkek olduğuna inanmak ne ölçüde erkek olduğuna dair sancılı kaygının önüne geçmez elbette; tam aksine, ancak kendileri-

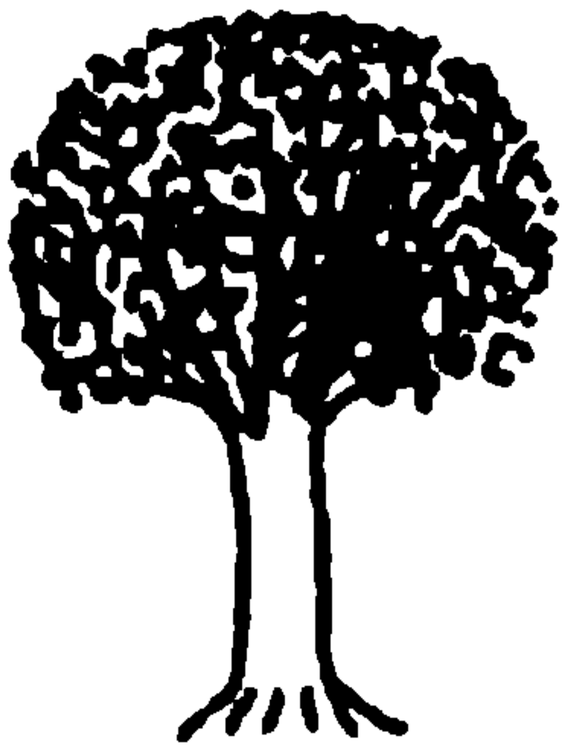
nin erkek *olduğuna* temelden inananların yaşayabileceği bir endişe veya kaygıdır bu. Bu arada, "eril" mesleklerde sivrilen kadınlar söz konusu olduğunda sık sık "sahiden kadın" olup olmadıkları sorusunun neden sorulduğuna da bir parça ışık düşürür bu. Bu kadınların aslında kadın değil "erkek" ("erkek gibi" veya eşcinsel) olduğu sonucuna varmak yatıştırıcı etki yapıyor gibidir – yatıştırılan nedir peki? Bu başarıların arkasında özsel bir öznellik bulunmadığı, dahası bunun *genel bir durum olabileceği*, erilliğin özsel bir öznelliğin suretinden ibaret olduğu kaygısı (dehşeti). Erkeklerin bu tür kadınlar karşısında kendilerini tehdit altında hissetmeleri, bu kadınların onların gözünde bir "kastrasyon tehdidi"ni temsil etmesinden kaynaklanıyor değildir; bu kadınların varlığı daha ziyade erkeklerin kastrasyona uyguladığı bastırmayı ayakta tutmasını güçleştirmekte, kaygıya karşı savunma duvarını zayıflatmaktadır. Bu kadınların çoğu zaman şiddet ve heyecan dolu tepkilerle karşılaşması bundandır.

Cinsel bölünme ontolojik eksi perspektifinden şöyle formüle edilebilir o halde: Erillik *inanç*, dişillik ise *tasannu* meselesidir. Bu formülasyona bakıldığında (umuyorum ki) psikanalizin cinsel farka dair görüşünün, erkeklerle kadınları birbirinden ayıran uygun bir *özellik* bulunmasıyla değil, imleyen düzeninin kurucu eksisinin *bu düzenin kendisi içine* paralaks biçiminde nakşedilmesiyle ilgili olduğu görülebilir. Lacan'ın hiçbir zaman cinsel fark terimini kullanmayıp cinsel "bölünme"den bahsetmesinin sebebi de bu olabilir pekâlâ. Lacan'a göre dilin öznelerarası iletişimin gerçekleştiği yansız mecralardan biri değil, kendi bünyevi antagonizması, kendi bünyevi çelişkisi ve imkânsızlığıyla iç içe geçirdiği özneleri üreten bir şey olmasının sebebi de budur. Özneler dilin "inşası" değildir; dilin bünyevi sınırına ve bu sınırda ortaya çıkan beklenmedik artıya yanıt olarak üretilmektedir.

Çok sonraları daha açık formüle edilmiş olsa da, bu temel içgörü Lacan'ın daha 1957 tarihli "Bilinçdışında Harf Uğrağı" adlı yazısında genellikle yapısal dilbilimle, bilhassa Saussure'ün meşhur algoritmasıyla (S/s – imleyen/imlenen) ilişkilendirilen man-

tığı eleştirirken benimsediği perspektifte zımnen mevcuttur. Yapısal dilbilimin merkezi izleği saf ayrımsallığın (Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'nde dediği gibi: dilde pozitif terimler olmaksızın sadece farklar vardır; imleyenler sadece ayrımsal konum ağlarının, ikili karşıtlıkların vb. parçası olarak "bir anlama gelir" ve-ya anlam üretirler) ve imin keyfiliğinin vurgulanmasıdır: İmleyen zinciri imlenenden kesinkes *ayrılır*. Saussure'ün algoritmasındaki çizgi buna işaret eder. Lacan bu algoritmanın, imleyenin işlevinin imleneni temsil etmek olduğu, imleyenin kendi mevcudiyetini belli bir anlam üstünden haklı çıkarması gerektiği yanılsamasına hizmet edebileceğini savunur. Bu yanlış kavrayışı örneklendirmek için önce kendi tabiriyle "hatalı örneği" yeniden ele alır Lacan (2006c):

AĞAÇ



Burada "ağaç" imleyeni (keyfi biçimde de olsa) belli bir anlamı temsil etmektedir. Lacan'ın yanlış diye reddettiği kavrayış budur. Öte yandan algoritmanın iki düzeyi arasında en ufak bir bağlantı bulunmadığını öne sürmenin, S/s algoritmasından sadece üst ve alt terimler arasındaki koşutluğun çıkartılmasının yeterli olmadığının da pekâlâ farkındadır Lacan, zira bu durumda söz konusu algoritma "koskoca bir muammanın esrarlı işareti olarak kalır. Ki durum böyle değildir elbette". (Lacan 2007, 416)

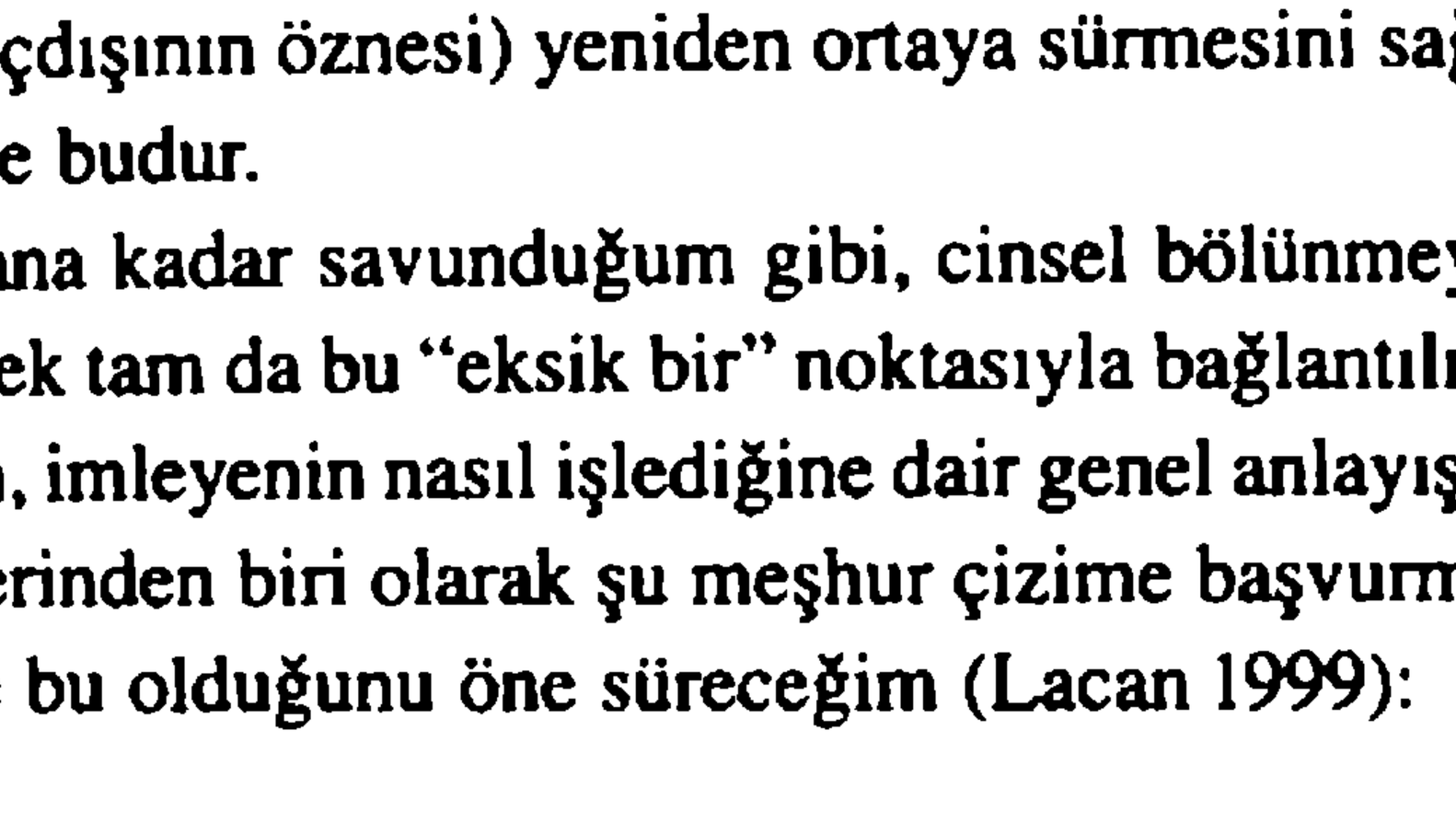
Lacan'a göre iki düzey arasında bir bağlantı vardır, ama bu bağlantı ne temsil ne de anlam biçimindedir. Nedir peki? Bu bağlantıyı dilin bir nesne kümesine karşılık gelen bir isim kümesi olarak görüldüğü (Saussure-öncesi) konuma gerilemeden nasıl dü-

şünmek gerekir? Lacan bu soruya şöyle yanıt verir: "İmleyen aslında imlenenin içine girer – gayrimaddi olmadığı için, gerçeklikteki yerinin ne olduğu sorusunu doğuran bir biçimde" (Lacan 2007, 417). Aradığımız bağlantı budur o halde: İmleyen "imlenenin içine girer" ve aralarındaki çizgi buna tam olarak engel olmaz. Peki ne anlayabiliriz bundan? Söz konusu biricik bağlantının yukarıda ele aldığımız "yokluk-ile-birliktelik" terimi doğrultusunda anlaşılmasının gayet meşru olduğu kanısındayım. İmleyen bir imlenenin temsili olmadığı gibi, "koskoca bir muammanın esrarlı işareti" de değildir – (ikinci imleyene karşılık gelen) *imlenenin yokluğu ile birliktedir*. İki düzey arasındaki çizginin simgelediği ilişki eksiğinin kendisi bizatihi imleyene (ve imleyen düzenine) *içseldir*. Bunu imleyenin kendi imlenenini bulma, ona erişme (ve onunla ilişki kurma) konusundaki yetersizliği değil, dilin *bünyevi* eksisi veya çelişkisi biçiminde tasavvur etmek gerekir. Simgesel düzenin bünyevi büklümü/düğümüdür bu, telaffuz ettiğimiz her sözcükte ima edilen ve yinelenen (aynı) eksidir. Bir imleyeni diğerine bağlayan (imleyen zincirini oluşturan) yokluk-ile-birlikteliğe (*with-without*) karşılık gelen olumsuzluktur tam da: İmleyen düzenine içsel gediktir bu, Lacan'ın *özneyi* (bilinçdışının öznesi) konumlandırdığı yerdir. Buradaki güzellik bu *with-without*'un *without* imleyeninde çoktan mevcut olmasıdır: *with-out* – bir şeyden yoksun olmak (*without*) o şeyin eksikliğiyle birlikte olmaktır (*with*). Dolayısıyla Lacan'ın imleyeni imlenenden ayıran çizgiyi (S/s) imleyen düzleminin kendi içine aktardığını söylemek mümkündür. "Bir imleyen başka bir imleyen için özneyi temsil eder" formülü bu bağlayıcı olumsuzluğun açıktan ifadesidir. Ve yine bundan dolayı Lacan'a göre imleyen kuramı ile bilinçdışı kuramı arasında kopmaz bir bağ vardır – *with-without* (ya da sadece *without*) bizatihi bilinçdışının formülü (harfi) olarak da düşünülebilir; herhangi bir bilinçdışı içeriğin değil, bilinçdışının bizatihi biçiminin (topolojisinin, yapısının) formülü olarak. İmleyen ile bilinçdışı (ya da bilinçdışının öznesi) birbirinden ayrılmaz kavramlardır; (bir imleyenin yokluğu ile birlikte ortaya çıkan) imleyen düzeni

ile bilinçdışının (düğümünün) kuruluşu bire bir aynı şeydir.

Saussure'e göre dil saf bir ayrımsallık sistemi olarak iş görür. Anlam bir imleyen ile diğer imleyenler arasındaki fark ilişkileri üstünden ortaya çıkar ("ağaç" ağaçtır, çünkü "araba" değildir, "çalı" değildir, "tren" değildir vb.) Yani dilde her şey ilişkilere dayanır. Lacan'ı Saussure ve klasik yapısalcı yaklaşımın ötesine geçiren nokta ise Lacan'ın da kabul ettiği bu saf ilişkisel ayrımsallığın ancak bir ilişkisizliğe, başka bir deyişle *farklı türde bir farklılığa* dayalı olması gerektiği noktasıdır. İlişkisel ayrımsallığın var olup iş görmesi için, (ikili ilişkiye karşılık gelen) *bir*'in eksik olması şarttır. Tüm farkı yaratan da budur (farklılaşma imkânı ancak bu temel farklılık zemininde ortaya çıkabilir). Özne kavramına dönük yapısalcı saldırının doruk noktasında Lacan'ın bu kavramı (bilinçdışının öznesi) yeniden ortaya sürmesini sağlayan hayati ekleme budur.

Ve şu ana kadar savunduğum gibi, cinsel bölünmeye karşılık gelen gerçek tam da bu "eksik bir" noktasıyla bağlantılıdır. Dahası Lacan'ın, imleyenin nasıl işlediğine dair genel anlayışının anahtar örneklerinden biri olarak şu meşhur çizime başvurmasının sebebinin de bu olduğunu öne süreceğim (Lacan 1999):



Lacan'ın "hatalı örneğin" (ağaç örneği) yerine geçirdiği çizim (örnek) budur. Ne vardır burada? Aynı şeyin (tekrarının) üstüne, bir kapının üstüne yazılmış iki farklı isim. Yani burada ayrımsallık (iki farklı imleyen) vardır, ama gönderme yapılan gerçekliklerde en ufak bir fark yoktur. Gelgelelim tek bir gerçeklik değil, bölün-

müş bir gerçekliktir bu. Lacan burada maksadının belden altı bir vuruşla nominalist tartışmaya son vermek değil, "imleyenin imlenen içine nasıl girdiğini göstermek" olduğunu ekler hemen (Lacan 2007, 417).

Bu örnek hiç mi hiç yansız değildir; belli bir yöne meyillidir. Zira Lacan'ın cinsel farkın kendine özgü bir fark olduğu, ikili karşıtlıklar ve farklılaşmalara karşılık gelen temel imleyen mantığına uymadığı yönündeki ısrarlı vurgusundan ayrı düşünülmesi, anlaşılması mümkün değildir.[11] Yani önümüzde bariz bir çelişki var gibidir: Lacan'ın imleyenin işleyişinin vitrinlik örneği olarak, kendi kuramına göre imleyenin olağan işleyiş kurallarına tabi olmayan bir örneğe başvurması mümkün müdür? Bu sorunun yanıtı, Lacan'ın burada –yapısal dilbilimle girdiği tartışmada– aradığı şeyin sadece imleyenin işleyişine dair bir örnek değil, aynı zamanda bu işleyişin *önkabullerine* dair bir örnek olmasıdır: dilbilimin dışarıda bıraktığı, psikanalizin odak noktasına taşıdığı önkabullere dair.

Başka bir deyişle "Bay ve Bayan" örneği imleyenin mantığına dair bir örnek olmaktan ziyade, imleyen mantığının merkezinde yatan kurucu gedik ve çelişkinin "örneğidir"; pek çok muhtemel örnekten biri değil, önkabul düzeyine kadar çözündürülmüş her örneğin içinde bir bakıma zımnen var olan bir örnektir. Dolayısıyla Lacan'ın imleyen kuramının bu hayati noktasında kullandığı örnek kesinlikle tesadüfi değildir; kendi tabiriyle bu "uydurma örneğin" (yukarıdaki şema) yerine "yaşanmış bir hakikat deneyimi-

11. Mladen Dolar bunu alabildiğine özlü biçimde ifade eder: "Cinsel farkın ikiye dair bir sorun doğurmasının sebebi tam da ikili karşıtlığa indirgenemeyişi ya da ikili sistemin sayısal 'iki'si üstünden açıklanamayışıdır. Yapının öğelerine tanımını veren türde, imleyen düzeyinde bir fark değildir cinsel fark. Birbirine zıt özellikler biçiminde ya da farktan önce var olan verili kendilikler arasındaki bir ilişki biçiminde tarif edilmemelidir. ... Burada peşinde olduğumuz iki, eşit veya farklı birlerden oluşan ikiliğin ikisi değil, bir ile Öteki'ne karşılık gelen ikidir. Şöyle diyebiliriz: Bedenler sayılabilir, cinsiyetler sayılamaz. Cinsiyet beden sayımına bir sınır getirir; bedenleri ortak başlıklar altında gruplandırmaktansa içeriden yarar" (Dolar 2010, 88).

ni", yani aşağıdaki hikâyeyi geçirdiğinde bunun böyle olduğu ayan beyan ortaya çıkar: İstasyona bir tren gelir. İki kardeş, biri kız biri oğlan iki küçük çocuk kompartımanda cam kenarında karşılıklı oturmaktadır. Tren durmaya hazırlanırken, dışarıya bakan pencereden istasyondaki binaların gelip geçişini seyrediyorlardır. "Bak," der oğlan, "Bayan'a geldik!"; "Salak!" diye yanıt verir kız kardeşi, "kör müsün, Bay'a geldik".

Bu hikâyeye çok sarih, güzel bir yorumla eşlik eder Lacan:

> ... burada imleyenle imlenenin yerlerini karıştırıp, tamamlanmamış anlamların karanlığına düşen imleyen ışığının hangi parıltılı merkezden yansıdığını görmemek için yarı kör olmak gerekir.
>
> Zira hayvani türde ve unutkanlığın doğal sisi içine gömülmeye yazgılı, ideolojik harbin ailelere hiç acımayan, tanrılar için işkence olan ölçüsüz gücüne erişmeye yazgılı bir Anlaşmazlık doğuracaktır imleyen. Bay ile Bayan bu çocuklar için bundan böyle ruhlarının birbirinden ayrı kanatlarla havalanıp uçacağı iki anavatan olacak, bu anavatan konusunda anlaşmaya varmaları o ölçüde imkânsız olacaktır; zira ikisi de aslında aynı anavatan olduğu için, iki çocuğun da birinin görkemini azaltmadan diğerinin emsalsiz üstünlüğünü savunması mümkün değildir. (Lacan 2007, 417)

Çok kıymetli bir pasajdır bu, çünkü Lacan'da iki başlığın (imleyenin mantığı ile cinsel bölünme başlığının) çakıştığını apaçık görmemizi sağlar; burada bunları birbirinden ayrılmaz başlıklar olarak ele alır Lacan. İmleyen halihazırda cinsel fark önkabulüne dayandığı ya da cinsel farkı bizatihi inşa ettiği için değil, cinsel fark (ve cinsellik, arzu ve aşktan oluşan diyalektiğin tamamı) bir sonuç olduğu için – basitçe imleyen düzeninin değil, *orada bir şeyin eksik olmasının* (ve aynı zamanda bir fazlalık –artı keyif– bulunmasının) sonucu olduğu için. Aynı imleyen konfigürasyonu *içinde* bulunan iki perspektife karşılık gelen (neredeyse) cinsiyetlenmiş bu iki özne radikal farka yahut bizatihi farka işaret eder. Zemini olmayan bir farktır bu: İki "anavatan" arasındaki fark biçiminde yerine oturmasını (sonrasında bu iki anavatanın anlaşma imzalayıp bir "ilişki" tesis etmesini) sağlayacak iki farklı zeminden kaynak-

lanıyor değildir. Tek bir anavatan vardır: Ama bu teklik salt farkın tekliğidir.[12]

Bundan dolayı Lacan'ın verdiği örnek sadece imleyenin işleyişine değil, her şeyden önce olumsuz ontolojik önkabullerine dair bir örnektir; dil boyutunun bilinçdışı gediğine, Lacan'ın tabiriyle "insanda ardına kadar açık duran köklü bir heteronomiye" (Lacan 2007, 436) tutunmasını sağlayan şeye dair bir örnektir. Yani bu heteronomi Bay ile Bayan arasında değil, bir fark sistemi olarak dil ile bu sistemin kurucu eksisinin yerinde ortaya çıkıp saf ayrımsallığını bozan nesnevari artı (*a*) arasındadır. Cinsel fark bu "bozulmanın" konfigürasyonundaki (mantığındaki) farktır. Psikanalizin yapısal dilbilimden ayrıldığı diğer noktadır burası. Psikanalizi en fazla meşgul eden fenomen olan sözü düşünecek olursak, anlam büsbütün saf ayrımsallık kanunları uyarınca değil, Freud'un işaret ettiği diğer iki mekanizma üstünden de üretilmektedir: ses benzerlikleri yahut eşseslilik ve konuşanın hafızasında var olan çağrışımlar üstünden. Dil sürçmeleri, espriler, rüyalar – bunların hepsinde pozitif kendilikleri fena halde andıran bir şeyle karşılaştığımız gibi, sözcükler de, tuhaftır, nesnelere benzer biçimde iş görür. Lacan Freud'un öne sürdüğü bu noktanın hayati bir önem taşıdığını düşünmüştür.[13]

İmleyenler hiçbir zaman salt imleyen değildir. Kendi içlerinde, saf ayrımsallık mantığını bozmaya meyilli beklenmedik artılarla doludurlar. Bir taraftan –Lacan'ın kendi kuramına dahil ettiği yapısalcı taraf– imleyenden anlamına uzanan bünyevi bir bağlantı olmaması anlamında imlenenden ayrılmış durumdadırlar. Ama bu kadarla kalsaydı imleyen sahası tutarlı bir sistem olur, yapısalcılığın parolasında bahsi geçen öznesiz bir yapı olurdu. Lacan, "psikolojik özne" mefhumunu, yani dili kendi amaçları için kullanan, söz sahasına hâkim olan veya bu sahanın Nedeni ve Kaynağı olan

12. Lacan geç dönem seminerlerinde bu iki tür fark –ilişkisel fark ile ilişkisel olmayan fark– arasındaki farkı ayrıntılı biçimde ve küme teorisiyle bağlantılı olarak geliştirir. Bunu 4. Bölüm'de ele alacağım.

13. Mladen Dolar bunu ayrıntılı biçimde geliştirmiştir. Bkz. Dolar 2010.

maksatlı bir öznellik mefhumunu ortadan kaldırması ölçüsünde bu görüşe destek verir. Ama bir adım ileri gider. Tam da bağımsızlığı ve özerkliğiyle imleyen zincirine odaklandığımızda, kendi içinde gayet beklenmedik anlam etkileri ürettiğini, imleyenleri içeriden lekeleyen düpedüz artı bir anlam üretip durduğunu fark etmemiz kaçınılmazdır. Öznenin (bilinçdışının öznesinin) mahallidir burası. İmleyenleri gönderme yaptıkları gerçekliğe indirgenemez ve içsel biçimde bağlayan da (artı keyifle bağlantılı) bu artı anlamdır; bu yolla "imlenenin içine girerler". Bu "imlenen içine girişin" imleyen niteliği taşıyan mevcudiyetin tam kalbindeki bir namevcudiyete işaret eden yokluk-ile-birliktelik biçiminde anlaşılabileceğini söyleyen tezimize bir ilave yapabiliriz o halde: bu yokluk-ile-birliktelikte ima edilen olumsuzluğun diğer yüzü olan artı anlam/keyif boyutu veya unsuru. İmleyen ("gayrimaddi olmayan" bir biçim altında, diye ekler Lacan) imlenenin içine girer ve imleme ilişkilerini doğurduğu gibi karmaşıklaştıran, bu ilişkilerin mantığını çarpıtan ve "sürükleyen" bu artı biçiminde gerçeklikte bir yer edinir.

Eksi bir/artı keyif – bilinçdışının öznesi burada, ister istemez çarpılmış bu yapısal topolojide ikamet eder. Hiçbir zaman cinsiyetsiz değildir bu özne; cinsiyetlidir, çünkü cinsiyet/cinsellik imleyendeki eksinin ve artı keyfin yapılandırılışından başka bir şey değildir: Çelişkiden kurtulması mümkün olmayan bir yapılandırmadır bu, zira çelişki orada olmayan birin (Öteki) *mantıksal* sonucudur.

JE TE M'ATHÈME... MOI NON PLUS

Alain Badiou ile Barbara Cassin uzun süredir felsefede sofistliğin oynadığı rol konusunda ilginç bir anlaşmazlık içindedir. Mesele kabaca şöyledir: Badiou'ya göre sofist figürü antifilozofun kusursuz örneğidir; filozofu hakikat mefhumu ve arayışından vazgeçip dil ve anlama karşılık gelen yüzeyde oyunbaz bir şekilde süzülmeye, bu yüzeyin çelişki ve paradokslarını ifşa etmeye, bunların

tadını çıkarmaya ayartan bir figürdür. Başka bir deyişle sofist hakiki filozofun ölümcül ikizidir, ikinci kişiliğidir; felsefenin –sahiden ondan öğreneceği şeyler olmasına rağmen– en nihayetinde arkasında bırakması gereken Öteki'dir. Sofistlik ve sofist figürü üstüne çok kuvvetli metinler üretmiş olan Barbara Cassin ise[14] bu figürü felsefenin indirgenemez ve vazgeçilmez nüvesi olarak görür: Bu figürü felsefeden çıkardığınızda felsefenin kendisi kaybolur. Sofistlik sahici bir felsefedir.

Bu polemiğin tam da Lacan (geç dönem çalışmaları) etrafında doruğa çıkıp billurlaşmış olması da tesadüf değildir şüphesiz; "sofistlik" (kelime oyunları, çokanlamlılık, neolojizmler vb.) ve biçimsel titizlik (formüller, *mathemeler*, topoloji) zevkinin aynı anda, yan yana çoğaldığı çalışmalardır bunlar. Badiou ve Cassin 2010 yılında, Lacan'ın 1972 tarihli zorlu metni "L'étourdit" üstüne yorumlarından oluşan *Il n'y a pas de rapport sexuel* (Cinsel İlişki Diye Bir Şey Yoktur) adlı kısa bir kitap yayımlamıştır. Bu başlığın seçilmesinin bir sebebi her ikisinin de Lacan'ın söz konusu iddiasında ve cinsiyetlenme formüllerinde söz konusu olan meseleyi ele alıyor olmasıysa, diğer sebebi de sundukları tartışmanın kendisinin bu iddiayı sahnelediğine, onun felsefi ve cisimleşmiş icrası olduğuna inanıyor olmalarıdır. Her iki yazarın da imzasını taşıyan giriş yazısında şöyle denir:

> Bir kadın ve bir erkek tarafından gerçekleştirilen (ki burası önemli) bu iki çalışma, okuma ya da kopuşta, kadın tarafından dille ilgili mevzularla yakın ilişkisi bakımından, erkek tarafındansa felsefenin hakikat konusunda söyleyebildiğini iddia ettiği şeyler bakımından tasavvur edilen bilgi tersyüz edilmektedir. Ve bundan dolayı, filozof olarak burada okuyacaklarınızın Lacan'ın "L'étourdit" adlı metni, modern cinsiyetlenme kuramı, dil ve bilinçdışının paradoksları üstüne, Platon'un erilliği ile sofistliğin dişilliği arasında yeni bir yüzleşme veya yeni bir ayrım [*partage*] oluşturduğunu söylemenin en azından mümkün olduğu kanısındadır. (Badiou ve Cassın 2010, 9)

14. Başyapıtı olan *L'effet sophistique* (Paris: Gallimard, 1995) başta gelmek üzere.

Hımm ...

Bu iki metni okuduğunuzda, yazarlarının temel perspektifleri ve kavramsal iddiaları arasındaki uyuşmazlık hemen gözünüze çarpacaktır. Barbara Cassin yaptığı okumanın merkezine Lacan'ın *çokanlamlılık* vurgusunu yerleştirmiştir; bu vurgunun en doğrudan ifadesi "L'étourdit" metninde yer alan şu iddiadır: "Yorumun talimat halini almaması için müphem veya çokanlamlı olması gerekir; amacı delik açmaktır" (Lacan 1973, 48). Yahut aynı iddiayı biraz daha açarak:

> Psikanalitik müdahale hiçbir suretle kuramsal olmamalı, telkin edici olmamalı, yani buyurgan olmamalıdır. *Çokanlamlı* olmalıdır. Analitik yorum anlaşılsın diye değil, dalgalar yaratsın diye yapılır... (Lacan 1976, 32)

Badiou'nun başlangıç noktası ise Lacan'ın yine iyi bilinen iddialarından biridir: "Hedefimiz, idealimiz biçimselleştirmedir" (Lacan 1999, 119). Burada çarpıcı bir vurgu farkı vardır: biçimselleştirmenin, formüllerin, *mathem*elerin, düğümler ve diğer topolojik modellerin alanındayızdır; ve (kliniğe özgü *la passe* pratiği dahil olmak üzere) tüm bunlar tam bir aktarım, kayıpsız aktarım fikrine dayalıdır. Badiou'ya göre burada mutlak bir *tekanlamlılık* söz konusudur. Matheme düzeyinde herhangi bir çokanlamlılık yoktur – neyse odur matheme.

Badiou bundan yıllar önce, matematiksel biçimselleştirmeden bolca istifade ederek oluşturduğu aşk kuramını ilk defa takdim ettiğinde, yaşadığımız aşk deneyiminin zenginliğine kıyasla bu yaklaşımın fena halde indirgeyici olduğunu düşünen bir gazeteci olmuştu. Bu gazeteci Badiou ile alay etmek için nefis bir formül bulmuş, bu formül Badiou'nun da çok hoşuna gitmişti. Badiou'nun bir kadınla sevişirken ona *Je t'aime* (Seni seviyorum) demek yerine muhtemelen *Je te m'athème* dediğini söylemişti bu gazeteci.[15] Badiou ile Cassin arasında çokanlamlılık/biçimselleştirme

15. Badiou bu anekdotu "The Scene of Two" adlı yazısında aktarır (bkz. Badiou 2003, 43).

karşıtlığına ilişkin mevzularda, cinsel fark çerçevesinde gerçekleşen tartışmanın ilginç bir özeti için de –meşhur şarkıya göndermeyle– *Je te m'athème... moi non plus* denebilir.

Gelgelelim cinsel farka dair bu görüş –"Platon'un erilliği ile sofistliğin dişilliği" veya tekanlamlılık ile çokanlamlılık arasındaki ayrıma karşılık gelen cinsel fark– Lacancı bir bakış açısından savunulabilir mi sahiden?

Gerek Cassin gerekse Badiou'nun yaptığı okumaların Lacan'dan alınmış yerinde pasajlara dayalı olduğunu söylemeye bile gerek yok; bunun Lacan düşüncesinin tutarsızlığına ya da en azından Lacan'ın iki zıt eğilim arasında açıkça bölünmüş olduğuna delalet ettiği düşünülebilir: bir yanda sözcüklere hemen hiç yer olmayan biçimselleştirme tarzı, diğer yanda sözcük oyunlarının fazlasıyla geveze üslubu, kulağa gizemli gelen formülasyonların labirentimsi patikaları. Doğrudur, Lacan'da bunların ikisi de vardır.

Gelgelelim çokanlamlılık ile biçimselleştirme (tekanlamlılık) arasında oluşturulan bu karşıtlık veya farklılık Lacan'ın kuramı bağlamında yanıltıcı, hatta düpedüz yanlış olabilir. Bu karşıtlık Badiou'nun hakikat arayışına (ve biçimselleştirmeye) karşılık "dile dönüş" biçiminde tanımladığı iki felsefi yönelim arasındaki karşıtlık ve uyuşmazlığa dayalıdır. Gelgelelim psikanalitik kuram ve pratiğin sonucu olan *dil* mefhumunun kendisinin "dile dönüş" te söz konusu olan mefhum olmadığını ve böyle bir karşıtlığa imkân vermek şöyle dursun, bunun ayakta kalmasına dahi izin vermediğini görmek çok önemlidir. En azından takip eden kısımda bunu savunacağım; Badiou ve Cassin'in Lacan'ın metni üstüne yorumlarını sadece başlangıç noktası olarak alırken, karmaşık ve birçok yönden gayet aydınlatıcı argümanlarını sahneye çıkaran, bu argümanlara hakkını veren bir yol izlemeyeceğim. Bize burada rehberlik edecek soru sadece şu olacak: Lacan'da çokanlamlılık ile biçimselleştirme nasıl bir konfigürasyon içindedir ve bu konfigürasyonda hakikatin yeri neresidir?

Yorum söz konusu olduğunda Lacan'ın buyurganlığı reddetti-

ği, çokanlamlılığın yanında durduğu alıntılara kısaca geri dönelim. Psikanalitik müdahale ve yorum "kuramsal", "telkin edici", "talimat biçiminde", "buyurgan" olmamalıdır – ne demektir bu? Öncelikle burada kuram karşıtı bir psikanaliz yöneliminin söz konusu olmadığını vurgulamak önemlidir, zira bu iddialar analistler tarafından zaman zaman öyle anlaşılmaktadır – Lacan burada psikanalitik kuramı değil, kuramı yanlış noktada veya yanlış yoldan devreye sokan *pratiği* eleştirmektedir. Lacan'ın kendi sözlerine kulak kabartalım; burada neyin söz konusu olduğu çok açık ifade edilmektedir:

> Psikanalizin başat bir ilkesi varsa, o da analitik kategoriler adına dahi olsa laklak etmemektir. Vahşi analiz olmaz: Sadece analist için anlam taşıyan sözcüklerin kullanılmaması gerekir. Ben her şeyi analizanlarımdan öğreniyorum; psikanalizin neyle ilgili olduğunu onlardan öğreniyorum. Gerçekleştirdiğim müdahaleleri kendi öğretimden değil onlardan ödünç alıyorum – söyleyeceğim şeyin ne anlama geldiğini gayet iyi bildiklerini bildiğim zamanlar hariç. "Sözcük" sözcüğünün yerine "imleyen" sözcüğünü geçirdim ben; çokanlamlılığa, birkaç muhtemel anlama açık olduğu anlamına geliyor bu. Kullandığınız sözcükleri – analizana musallat olacak sözcükleri– iyi seçtiğiniz takdirde seçilmiş imleyeni, işe yarayacak imleyeni bulacaksınız. (Lacan 1976, 34)

Lacan'ın "Ben her şeyi analizanlarımdan öğreniyorum", "Gerçekleştirdiğim müdahaleleri onlardan ödünç alıyorum" demesinin sebebi (sahte veya samimi) bir tevazu değildir. Dikkatle düşünülmüş bir prosedürdür, bir yöntemdir bu; Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin Önsöz'ünde sadece hedefler ve sonuçlarla, şeyler hakkında hüküm vermek ve bu hükümleri ayrıştırmakla meşgul olan türde bir (felsefi) usule karşı ikazda bulunmasını hatırlatır aslında. Bu tür bir faaliyetin şeyin kendisiyle meşgul olmak yerine zaten-hep ötesine geçtiğini söyler Hegel; bu türden bilme şeyin kendisiyle oyalanmak, onunla meşgul olmak yerine esasen kendi kendisiyle meşguldür (Hegel 1977, 3). Yöntemle ilgili bu mevzularda "işin pratiğini yapan analist" Lacan ile "spekülatif filozof" Hegel arasındaki yakınlık, kuram/pratik, felsefe/antifelsefe yahut tekil/ev-

rensel gibi terimler üstünden alelacele çıkartılan sonuçların önüne geçmek için yeterli olmalıdır.

Psikanalist bir tür uzman değildir; hastaları uzmanlığıyla tedavi eden, bu uzmanlığını verili somut vakaların semptomlarına uygulayan bir figür değildir. Şeyin kendisinde (bilinçdışı yapıda) değişim yaratmak için onun konuşmasına izin vermek gerekir; zira *nihayet "işe yarayan" sözcüğü*, şeyleri yerinden oynatan sözcüğü ancak o bulabilir, üretebilir. Ama "doğru sözcüğün" –burada analist tarafından– ayırt edilebilmesi gerekir elbette. Ve bu salt pratik (klinik) değil, aynı zamanda kuramsal bir duruştur.

Esas sorumuza geri dönecek olursak: Bu çokanlamlılık vurgusu ile yine açıkça ifade edilen, Lacan'ın çalışmalarında fazlasıyla mevcut olan biçimselleştirme ideali arasında nasıl bir ilişki vardır?

Yanıtın basitliği şaşırtıcı gelebilir: Bizatihi çokanlamlılığın *doğrudan* formül olarak iş görmesi mümkündür; "*Je te m'athème*" örneğinde ya da mesela fıkraların çokanlamlı son cümlelerinde bunu apaçık görebiliyoruz. Fıkralar söz konusu olduğunda, çokanlamlılıktan istifade edip bu sayede başka bir anlamın devreye sokulmasının sonucu anlamın görelileşmesi değildir; amaç daha ziyade gayet keskin, yalıtılmış bir nokta oluşturmaktır. Komedi üstüne kitabımda kullandığım bir fıkrayı burada tekrar edeceğim izninizle. Bu noktayı kusursuz bir şekilde örneklendirdiği gibi, devamında şeklini değiştirip analitik müdahalenin örneği olarak da kullanabileceğimiz bir fıkra olduğu için tekrar etmeye değer.

Adamın biri yorucu bir iş gününün ardından eve gelip televizyonun karşısında koltuğa çökmüş ve karısına "Başlamadan bir bira getirsene bana" demiş.

Kadın içini çekip bir bira getirmiş. On beş dakika sonra adam, "Başlamadan bir bira daha getirsene" demiş. Kadın ters ters bakmış, ama bir bira daha getirip küt diye adamın yanına bırakmış. Adam bu birayı da bitirip birkaç dakika sonra "Çabuk bir bira daha getir, başladı başlayacak" demiş.

Kadın deliye dönmüş. "Bu gece tek yapacağın bu di mi? Bira içip

şu televizyonun karşısında oturmak. Tembel, ayyaş, şişko patatesin tekisin sen, üstüne üstlük..."

Adam içini çekip şöyle demiş: "Başladı işte!"
(Zupančič 2011, 127-28)

Bu son cümle çokanlamlıdır, ama aktardığı nokta öyle değildir. Bu türden çokanlamlı bir son cümle muhtemel anlamlardan oluşan bir çokluk doğurmaktansa, uyandırdığı bu çokluktan istifade edip *tekil bir noktayı* (ya da açmazı) verimli biçimde yakalayıp aktarır; üstelik bunu olabildiğince tasarruflu bir şekilde yapar – söz konusu noktayı eksiksizce, bütünüyle tarif ederek değil, doğrudan adlandırarak: yani tam da formül gibi iş görür. Bu tür "formüllerin" "evrensel olarak iletilebilir" olması için, bu formülleri "oluşturan" dili konuşabiliyor olmamız şarttır elbette. Matematiksel formüllerin aksine, yaşayan dillere, bu dilleri konuşan insanlara bağlıdır bunlar. Ama bu onlar için bir sınırlama olmaktan ziyade, çokanlamlılıkların formül olarak iş görmesini, düpedüz işe yaramasını, "dalgalar yaratmasını", "delik açmasını" –biçimselleştirdikleri gerçeklikte sonuç doğurmasını– sağlayan unsurdur.

Analize "getirilen" bir semptom nedir? Belli bir çelişki veya açmaza getirilmiş öznel bir *çözümdür* daima. Genellikle kişinin hayatını hayli karmaşıklaştıran bir çözümdür bu; beraberinde belli ölçüde ıstırap getirir. Ama yine de bir çözümdür ve burada ciddi bir öznel yatırım söz konusudur. Analizde gerçekleştirilen çalışma semptomun "çözüm bulduğu" çelişkinin saklandığı yerden çıkarılmasıdır, semptomun çözüm olduğu o müstesna çelişkiyle ilişkilendirilmesidir. Psikanaliz söz konusu çelişkiyi değil, o çelişkinin (semptom tarafından sunulan) çözümünü çözer. Semptomun kesif bir anlam ağı ördüğü yerde *bir delik açar*. Özne de kendisini bu çelişkinin parçası olarak, çelişkinin doğrudan içerdiği bir şey olarak "yeniden inşa etmelidir". (Burada genel veya müşterek düzeyin karşısında duran tikel/bireysel düzeyde olduğumuz anlamına gelmez bu. Bireyi etkileyen çelişki *bünyesi gereği* toplumsaldır – başkaları ve onlarla ilişkilerimiz kadar, daha genel düzeyde toplumsal ilişkiler de halihazırda bu çelişkinin içindedir.)

Doğru (çokanlamlı) sözcüğün "delik açmasının" sebebi farklı anlamları semptomatik biçimde birbirine tutturan ("yapıştıran") keyfi tekrar etmesi/adlandırmasıdır. Doğru sözcük bu farklı anlamların işe koşulmasında ortak noktayı oluşturan, tekrar edilen ve örtbas edilen olumsuzluğu (çelişki) açığa çıkarır; bu olumsuzluk veya çelişkinin yerinde ortaya çıkan keyfi (artı uyarım) bozarak/çözündürerek (ve bu farklı anlamları birbirleriyle ilişkilendirerek) yapar bunu. Doğru sözcük anlamı değil, gerçekleştirdikleri sayesinde doğru sözcük olur.

Dolayısıyla çokanlamlılık ile tekanlamlılık arasındaki ilişki (veya karşıtlık) burada söz konusu olanı sahneye koymanın en iyi yolu olmayabilir. Lacan'ın bizzat işaret ettiği gibi, tekanlamlılık daha ziyade hayvanların diline özgü simgelerin özelliğidir.

İletişimin suretinden [dilde] görünen-var olan (*paraît*) her şey daima rüya, sürçme veya espridir. Hayvanların dilinin pek çok noktasında hayal veya tasdik edilenle hiçbir ilgisi yoktur yani. Orada gerçek tekanlamlı bir iletişimden uzaklaştırılmamalıdır; dahası bize model oluşturan hayvanlar buradan bizi varisleri haline getirir: İçinde tatbik edilen bir kod işlevi vardır. Hatta bazı hayati davranışlar orada her bakımdan bizimkilere benzeyen simgelerle düzenlenmektedir (göç uçuşunun düzeni içinde bir nesnenin efendi-imleyen mertebesine çıkarılması, sevgi veya saldırganlık gösterilerinin sembolizmi, çalışmanın sinyalleri, bölge işaretleri); tek fark bu simgelerin hiçbir zaman çokanlamlı olmamasıdır. (Lacan 1973, 47)

Öte yandan çokanlamlılık da biçimselleştirmenin düpedüz bünyevi koşuludur – biçimselleştirmeyi hayvanlar arasında iş gören sembol ve kodlarla karıştırmamak şartıyla. Psikanalizde biçimselleştirme şu veya bu içeriğin, şu veya bu anlamın ("doğru anlam" olarak) biçimselleştirilmesi değildir – verili bir konfigürasyonda bu anlamların birbirlerine bağlı bir şekilde mevcut olmalarını sağlayan açmazın/"deliğin" kendisinin biçimselleştirilmesidir. Serbest çağrışım birbirleriyle ilişkili yığınla anlam üretir. Doğru sözcük de bu ilişkinin çarpık mantığının anahtarıdır. Elimizdeki anahtarın doğru olduğunu nasıl anlarız? İşe yaramasın-

dan – *ilişki çözme* doğrultusunda iş görmesinden. Yorumsama da önemlidir, ama psikanalizde bu anahtar bir yorumsama anahtarı değildir.

Slavoj Žižek bu noktayı Freud'un (1988, 650) rüya kuramı ve "rüyaların belli bir düşünme *biçiminden* başka bir şey olmadığı" teziyle ilişkisi içinde şöyle ifade etmiştir:

> Önce, rüyanın basit ve anlamsız bir kargaşa olduğu, fizyolojik süreçlerin neden olduğu bir düzensizlikten başka bir şey olmadığı ve bu yüzden de anlamla hiçbir alıp vereceği olmadığı görüntüsünü kırmamız gerekir. Başka bir deyişle, *yorumsamacı* bir yaklaşım benimseme yönünde can alıcı bir adım atıp rüyayı anlamlı bir olgu olarak, bir yorumlama işlemiyle keşfedilmesi gereken bastırılmış bir mesaj ileten bir şey olarak kavramamız gerekir.
>
> Sonra, bu anlam çekirdeğine, rüyanın "gizli anlamı"na –yani rüyanın biçimi ardında gizlenen içeriğe– yönelik meraktan kurtulup dikkatimizi bu biçimin kendisine, "örtük rüya-düşünceleri"nin tabi tutulduğu rüya-çalışmasına odaklamamız gerekir. (Žižek 1989, 14/30)

Bilinçdışı arzu gizli mesajın içeriği değil, örtük düşüncelerin rüyada aldığı biçimi tasarlayandır. Bundan dolayı psikanalizdeki anahtar gizli bir anlamın anahtarı değil, *bu biçimin kendisinin "kilidini açan"* (gizli anlamı oluşturmak için birbirleriyle ilişkilendirilen unsurlar arasındaki ilişkileri çözen) anahtardır. "Doğru sözcüğün" gördüğü iş de budur işte.

"Başladı işte!" fıkrasını muhtemel bir psikanalitik müdahale oluşturacak biçimde yeniden düzenlemek mümkündür aslında. Analistine işten eve döndüğünde kanepeye uzanıp bira içmek ve en sevdiği televizyon programını seyretmekten başka bir şey istemediğinden yakınıp duran bir hastamız olsun. Adamın tekrar tekrar ısrarla anlattığına göre, program başlamadan önce bir-iki bira içmeyi sevdiği için karısından bunu istemeyi âdet edinmiş: *başlamadan önce* kendisine bir-iki bira getirmesini. Gelgelelim karısının her seferinde deliye dönüp kendisine hakaretler yağdırmaya başladığından yakınıyormuş. Analist bu noktada müdahale etmiş: "*Başlıyor yani*". Bu müdahalede önemli olan nokta, kocanın tek-

rarladığı "başlamadan önce" sözünün ardında yatan gizli anlamın aslında sık sık tekrar eden ev içi münakaşalara gönderme olmasından ibaret değildir; aynı zamanda odak noktasının bizatihi biçime kaydırılmasıdır: *Adamın en sevdiği program* bu sahnelemenin tamamıdır (karısıyla birlikte icra ettikleri bu sahnedir). Ve bu noktanın ortaya konmasındaki amaç basitçe kocanın aslında ne dediğini anlaması değil, bu ev içi münakaşa sahnesine ve bu sahneye dair beklentiye yatırmış olduğu semptomatik keyfin bozulmasıdır. İşte tam bu manada söz konusu müdahalenin semptomun *biçiminin* (bilinçdışı tarafından gerçekleştirilen özgül çalışmanın) "kilidini çözdüğü" söylenebilir.

Bundan dolayı psikanalizdeki anahtar –Lacan'ın *Televizyon*'da kullandığı tabirle– tam da "hakikatin gerçeğe tutunduğu" noktaya oturan şey diye tarif edilebilir: "Ben daima doğruyu söylerim. Doğrunun tamamını değil, çünkü tamamını söylemek mümkün değildir. Tamamını söylemek maddi açıdan imkânsızdır: Sözcükler kifayetsiz kalır. Ama tam da bu imkânsızlık yoluyla gerçeğe tutunur hakikat" (Lacan 1990, 3). Ve "hakikatin gerçeğe tutunduğu" bu nokta tam da biçimselleştirmede söz konusu olan noktadır. Biçimselleştirme Gerçeğe dair bir hakikat değildir, (hakikat boyunu ayakta tutan) sözün Gerçeğe dolandığı noktaya ilişkindir.

Badiou'nun kendisi ile Lacan arasındaki farkın nüvesi olarak gördüğü noktaya geliyoruz burada: Lacan'ı antifilozof (veya sofist) yapan unsur, Gerçek *hakkında* konuşmamızın mümkün olmadığı (ve gerçeğe *dair* hakikat diye bir şey olmadığı)[16] ve Gerçeğin üst-dile izin vermediği yönündeki iddiasıdır. Ancak şu ana kadar söylediklerimiz temelinde dahi, Lacan'ı bu iddianın mesela Wittgenstein versiyonundan ayıran can alıcı farkı görmek mümkündür. Gerçek hakkında konuşmanın imkânsız olmasının sebebi sözün *Gerçeğe fazla yakın olması*, Gerçek'ten asla büsbütün yakasını sıyıramaması, Gerçeğe tutunuyor olmasıdır. Bundan dolayı, Wittgenstein'da rastladığımız imkânsızı yasaklama hamlesi

16. Bkz. Badiou ve Cassin 2010, 109.

(*Tractatus Logico-Philosophicus*'un meşhur cümlesi: "üstüne konuşulamayan konusunda susmalı") Lacan'da yerini çifte ters çevirmeye bırakır: *Herhangi bir konu* hakkında konuşabilirsin, biraz şans biraz (analistten gelen) yardımla er geç Gerçeğe takılacak ve onu biçimselleştirme (yazma) fırsatı yakalayacaksın. Gerçek, üstüne konuşulacak bir tür diyar veya töz değil, sözün deyim yerindeyse dilini büken bünyevi çelişkisidir. Ve işte *hakikat diye bir şey olmasının* ve aynı zamanda hakikatin tamamını söylemenin mümkün olmamasının da sebebi tam olarak budur.

> ... ancak yarı[m] söylenebilmesi üstünden tanımladığım için tamamını bilmiyor olsak da, hakikatten temel bir konum olarak bahsettiğimizi kabul etmek gerekiyor. (Lacan 2011, 173)

1972 yılından, hakikatin Lacan'ın "geç" döneminde dahi merkezi bir kategori olmaya devam ettiğini gösteren bir alıntıdır bu. Ve daha önce işaret ettiğim gibi, tamamını söylemenin imkânsız olması sayesinde Gerçeğe tutunur hakikat. Bu imkânsızlığın bir diğer göstergesi de paradokstur; dili (*üstüne* konuştuğu varsayılan) Gerçek'ten tertemiz ayırmanın mümkün olmadığına işaret eder. Hakikatin *yeri/konumu* da sözün ifade etmeye çalıştığı Gerçeğe "takıldığı", "sürçtüğü" noktadır. Bu Gerçek olsa olsa söylemin sınırı biçiminde "*hissedilebilecek*" (deneyimlenebilecek veya "gösterilebilecek") bir şey değildir – biçimselleştirilmesi mümkündür. Lacan'ın *matheme*'leri sadece bunun içindir. *Matheme* basitçe belli bir gerçekliğin biçimselleştirilmesi değil, Lacan'ın kendi tabiriyle *biçimselleştirmenin açmazının biçimselleştirilmesidir*.

Yani burada işaret edilmesi gereken can alıcı nokta şudur: Lacan için esas ilginç olan *biçimselleştirmenin kendisi* değil, kendi *imkânsızlık* noktaları olarak ürettiği açmazlardır (paradokslar) – ve bu açmazların kendilerinin de "biçimselleştirilmesi" mümkündür. Lacan için mantığın (bilhassa modern matematiksel mantığın) bu kadar önemli bir referans olmasının sebebi de tam budur: bu çifte hamleyi mümkün kılması.

Mantıklar üstüne bu inceleme, Gerçeği kavramaya çalışan söze sınır getirenin ne olduğu üstüne bir incelemeden ibaret değildir. Bu Gerçeğe yaklaşma çabasının bizatihi yapısı, bu yapıya gösterilen muamelenin ta kendisi, Gerçeğin sözü nasıl belirlediğini göstermektedir. (Lacan 2011, 20)

Daha net bir ifade zor bulunur: Gerçeği ifade etmeye çalışan yapının temeli formüle etmeye çalıştığı Gerçek tarafından belirlenmiştir. Gelgelelim bu belirlenim, yapı üstünden Gerçeğe yaklaşma çabalarını peşinen itibarsız hale getirmek şöyle dursun, aksine tam da güvenilir hale getirmektedir. En nihayetinde psikanalizin gerçekçilik iddialarının bu belirlenim sayesinde temellendirilmesi (veya haklı çıkarılması) mümkündür.[17] Bu temellendirme ancak yapının belli bir şekilde kendi üstüne katlanmasından ve bu katlanma üstüne müstesna bir perspektiften ("yamuk bakmak") yola çıkarak gerçekleştirilebilir. Psikanaliz işte bu müstesna perspektifi ortaya çıkarır.

Mantık ta başlangıcından bu yana oluşturduğu paradokslar yoluyla ilerlemiştir. "L'étourdit" metninde bize bunu hatırlatır Lacan: "Mantıkta meydana gelen her gelişmenin, ki bu Sokrates'ten önce ve bizim geleneğimizden başka yerlerde başlamıştır, paradokslardan oluşan bir nüve üstünden gerçekleştiğini hatırlatayım" (Lacan 1973, 49). Ancak bu paradoksları rasyonalist girişimlerin sınırı olarak, Gerçeğin söylem için erişilemez olduğunun ya da hakikat kavramının kullanışsızlığı ve gelişigüzelliğinin kanıtı olarak görmez Lacan; aksine bunların rasyonelliğe temel oluşturabileceğini, söylemsel olan ile Gerçek arasındaki indirgenemez bağlantının göstergesi olduğunu ve temel bir konum olarak hakikat alanının bu paradokslar sayesinde açıldığını düşünür.

Psikanaliz bu paradoksların çözüme kavuşturulmasıyla birlikte gerçekleşen bilimsel ilerlemelerin "tarafını tutmak" yerine, bu ilerlemeler üstüne oluşturduğu müstesna perspektifle onlara eşlik

17. Lacan kendisinin nominalist ya da idealist değil "gerçekçi" olduğunu tekrarlayıp durur.

eder; bu ilerlemeleri zorunlu kılanın ne olduğunu biçimselleştirir, biçimselleştirmenin açmazlarını biçimselleştirir. Bundan dolayı "analitik söylem bilimin söylemi değildir; bilimin malzeme sağladığı epey farklı bir söylemdir" (Lacan 2011, 141).

Lacan'ın yöntemine zaman zaman yöneltilen bir eleştiri karşısında da Lacancı biçimselleştirme mefhumunun özgüllüğüne, bilimsel biçimselleştirmeyle aynı olmadığına dikkat çekmek gerekir: Biçimselleştirme başka türlü (daha iyi) söylenmesi mümkün olmayan bir şeyin yazılmasıysa şayet, nihayetinde bu formül ve şemalar üstüne getirilen açıklamalar büsbütün yanıltıcı mıdır? Bir formülle "söylenen" şey herhangi bir kayıp yaşanmadan söze dökülebiliyor, basit düzyazıya çevrilebiliyorsa şayet, formül kullanmaya ne gerek vardır? Gelgelelim, böyle bir şey mümkün değilse de, formüllerin düzyazı "çevirilerinde" kavramsal açıdan telafisi olmayan bir kayıp söz konusu demektir.

Çokanlamlılık ile biçimselleştirme arasındaki ilişkide olduğu gibi burada da yanıt, formüller ile söze dökmenin karşı karşıya getirilmesi değildir. Formüllere başvururken Lacan'ın amacı günlük konuşmanın muğlaklıklarından kaçınıp muhtemel anlamlarını teke indirmek değildir. Formülleri bizatihi sözel olanın mantığı (ve diyalektiği) ile ilişkili görür Lacan, zira sözel olanın kendisini doğuran olumsuzluktan ayrılması bünyesi gereği mümkün değildir. Bundan dolayı biçimsel olanın söze dökülmesi de sözel olanın açmazlarının biçimselleştirilmesi kadar (hatta daha) verimli olabilmektedir. Lacan'ın son seminerlerinde neredeyse konuşmaz hale geldiğine, konuşmak yerine o meşhur düğümlerinden bazılarını oluşturup dinleyenlere fırlatmakla yetindiğine dair efsaneler vardır. Burada sözcüklere duyduğu güveni büsbütün kaybedip "daha üstün" ve daha güvenilir bir iletişim tarzını yeğlemiş bilge bir adam imgesi vardır sahiden. Yahut Jean-Claude Milner'in işaret ettiği gibi,[18] dili yok etmenin aracı olarak topolojiye bel bağlamış bir adam imgesi. Gelgelelim Lacan'ın yine geç dönem repertua-

18. Şubat 2016'da Ljubljana'da gerçekleştirdiği sunumdan.

rından (1975) şu bariz ifade bu iki imgeye de biraz ters düşmektedir: "Düğümleri sözel değiller diye kullanıyor değilim. Aksine onları söze dökmeye çalışıyorum" (Lacan 1976, 35). Bu söze dökme dili yok etmek yahut yok etmenin aracı gibi görülebilir, doğru – ya da bambaşka türde bir dile giden yol olarak. Lacan'ın geç döneminde Joyce'a gösterdiği saygı duruşunu bu doğrultuda bir adım olarak görmek mümkündür. Ancak (Badiou başta olmak üzere) pek çok arkadaşım gibi ben de Beckett'ın Joyce'tan daha etkileyici ve muhtemelen daha Lacancı bir yazar olduğu kanaatindeyim. Joyce'tan ziyade Beckett okuyarak "düğümleri söze dökmenin" ne olabileceğine dair çok daha iyi bir fikir edinmek mümkündür. Yine bu yolla dilde "delikler açmak" ile çokanlamlılık arasındaki ilişki konusunda da daha iyi bir fikir edinebiliriz. Beckett'ın anadilinde yazmak yerine Fransızca yazma kararı üstüne yorumda bulunan Mladen Dolar şöyle der:

> Vahiy ânının peşinden gelen ilk karar Fransızca yazmaya başlayıp "Anglo-İrlandalı taşkınlık ve otomatizmlerden" kaçma kararı olmuştur, ama bu kararda bundan çok daha fazlası söz konusudur: kendini ifadenin, kişinin kendi kültür mirasının doğal toprağını oluşturan, kendiliğindenlik ve aşinalığın mahalli gibi görünen anadilin dokunaçlarından kaçış. Müttefik değil düşmandır anadil. Ama bunun ucu daha geniş bir iddiaya çıkar: Dil müttefik değil düşmandır. Kendimizi rahat hissetmediğimiz bir dilde yazmak, dilde hiçbir zaman rahat olmadığımız gerçeğinin bir sonucudur; öyle ki anadil ve en nihayetinde bizatihi dil edebiyata düşen görev karşısında bir sığınak oluşturmaktadır. Beckett'ın Axel Kaun'a mektubunda kullandığı meşhur tabirle, *dilde delikler açmaktır* bu görev.[19]

Beckett'ın "dilde delikler açmak" tabirinin Lacan'da (geç dönem çalışmaları) kuvvetli bir yankı bulduğunu görmüştük. Bu formülasyon çokanlamlılık meselesiyle de doğrudan bağlantılıdır; Dolar Beckett'ın bir defasında nefis bir kelime oyunu yapıp şöyle dedi-

19. Mladen Dolar, "Two Shades of Gray", Berlin Özgür Üniversitesi'nde Beckett üstüne düzenlenen konferansta gerçekleştirilen sunum, 1 Şubat 2016. Vurgu bana ait.

ğini hatırlatır: "*En français on est si mal armé*": Anadiliniz Fransızca olmadığında bu dilde konuşmak için yeterli donanımdan yoksunsunuz (*mal armé*) demektir, ama en basit ifadelerin arkasında bile bir *Mallarmé* saklıdır.

Nitekim formül olarak iş görebilen çokanlamlılığın kusursuz örneklerinden biridir bu. Hatta *çokanlamlılık ile biçimselleştirmenin birbirinden ayrılamazlığının formülü* olarak bile düşünebilir. Beckett'taki bu kelime oyunu tam da Lacan'ın başvurduğu yahut talim ettiği türdendir. Zira kelime oyunu vardır kelime oyunu vardır; kelime oyunlarını "kullanmanın" da farklı yolları vardır. Lacan kelime oyunlarını "formül" olarak kullanma eğilimindedir ve aslında Beckett'ın kullanımı ile Lacan'ınki arasında çok ilginç bir yakınlık vardır.

Daha önce psikanalizin çelişkiyi değil çelişkinin (semptomatik) çözümünü çözdüğünü öne sürmüştüm. Şimdi bunun psikanaliz pratiği için bir tür ufuk çizgisi oluşturup oluşturmadığını sorma zamanı geldi. Yani patolojik fantazilerimizi gizliden gizliye beslemesini önlemek için olsa olsa daire içine alabileceğimiz veya tanıyabileceğimiz temel (yapısal) bir imkânsızlık yahut indirgenemez bir çelişki mi vardır ortada? Belli bir psikanaliz anlayışında ("liberal" anlayış) ufuk çizgisini sahiden bu oluşturmaktadır. Ancak ben bu perspektifin desteklenmesi gerektiğini, ufuk çizgisinin bu olduğunu düşünmüyorum. Aksine, mesele çelişkinin kabullenilmesi değil, *çelişkinin içinde yerimizi almaktır*. "Hakikat konumu"nun buna karşılık geldiği düşünülebilir. (Analizde biçimselleştirmenin üstlendiğimiz konumda meydana gelen bir kaymayla ilişkili olduğunu da unutmayalım – aksi takdirde işe yaramaz bu; Lacan'ın tabiriyle "doğru biçimselleştirme" değildir.) Gelgelelim bu perspektif kayması yüzeyden temele (temeli oluşturan çelişkiye) doğru bir hareket içinde meydana geliyor değildir. Daha ziyade temel bizatihi yüzeyin bölünmesi olarak *ortaya çıkar* (meydana gelir). Yani temel çelişki bu çelişkiyi oluşturan terimlere içsel gibidir. Mesela Lacan'ın cinsiyetlenme formülleri bizi tam da bunu düşünmeye zorlar: "zıt" cinsiyetler arasında duran çelişkiyi de-

ğil, her ikisine de içsel olan, her ikisini de içeriden "çizen" [ketleyen] bir çelişkiyi.

"Temel çelişki" derken şeylerin derinliklerine gömülü, oradan etki yapan bir tür çelişkiden bahsetmiyorum. Söz konusu çelişki inatçı olması, tekrar etmesi anlamında "temel"dir – ama daima somut durumlarda, şeylerin yüzeyinde ve şimdiki zamanda. "Temel çelişki" ile iş görmek bu somut durumlarda onunla hemhal olmaktır.

Çelişki öylece kabullenip "idare etmemiz" gereken bir şey değildir; bu çelişkinin dayattığı mantığın ta kendisinden özgürleşmenin kaynağı haline gelmesi, bu şekilde "kullanılması" mümkündür. Analizin ideal sonucu budur: Çelişki basitçe ortadan kaybolmaz, ama gerçekliğimizi yapılandıran söylemin içinde iş görme tarzı kökten değişir. Bu da aktif biçimde ve bütünüyle *çelişkiyle hemhal olmanın*, onun içinde yerimizi almanın ürünüdür.

4

NESNENİN YÖNÜNÜ ŞAŞIRTTIĞI ONTOLOJİ

PSİKANALİZDE GERÇEKÇİLİK

Quentin Meillassoux'nun *Après la finitude* (Sonluluktan Sonra, 2006) kitabı ve daha kapsamlı ama homojenliği çok daha az olan "spekülatif gerçekçilik" hareketi tarafından tetiklenip göz alıcı biçimde yeniden gündeme getirilen gerçekçilik meselesi son dönemde meydana gelen birçok felsefi tartışmaya öyle veya böyle damgasını vurmuştur. Gerçekçilik meselesinin iyice canlanmasına, gerek gerçekçilik gerekse hasmı (eskinin nominalizmi yerine "bağıntıcılık") üstüne yeni kavramlaştırma ve tanımlara şahit oluyoruz. "Gerçekçi ontolojiler" takip edilmesi mümkün olmayan bir hızla çoğalırken biz de gerçekçilikteki bu ivmelenmeyi fırsat bilip Lacancı psikanalizin bu tartışmanın –nasıl bir– parçası olup olmadığı sorusunu ortaya atabiliriz – Gerçek kavramı Lacancı kuramın merkezi kavramlarından biridir ne de olsa.

Hemen bu tartışmanın parametrelerine dair genel bir harita oluşturmak için Meillassoux'nun temel argümanını kısaca hatırlatacağım. Bu argümanda, post-Kartezyen felsefede (Kant'tan başlayarak) varlığa düşünmeyle bağıntısının dışında herhangi bir erişim imkânının reddedildiğinin veya geçersiz kılındığının gösterilmesi söz konusudur. Buna göre hiçbir zaman özneyle ilişkisinden ayrı, kendinde bir nesneyle meşgul olmadığımız gibi, zaten-hep bir nesneyle ilişki içinde olmayan bir özne de yoktur. Yani ilişki

herhangi bir özne veya nesneden önce gelmekte ve ilişkilendirdiği terimlerden önce gelen ilişkinin kendisi felsefi soruşturmanın başlıca nesnesi halini almaktadır. Çağdaş (post-Kartezyen) felsefelerin hepsi bağıntı felsefeleri üstüne çeşitlemelerdir. Meillassoux'nun sözleriyle:

> Genel olarak söylemek gerekirse, modern filozofa özgü "iki-adım" ilişkinin ilişkilendirilen terimler karşısında taşıdığı önceliğe duyulan bu inançtan, karşılıklı ilişkinin kurucu gücüne duyulan inançtan oluşmaktadır. Modern felsefeye hâkim olan sıfat, modern felsefenin esas "kimyasal formülü" (karşılıklı verililik, karşılıklı ilişki [bağıntı], karşılıklı kökensellik, karşılıklı mevcudiyet vs.'de karşımıza çıkan) "karşılıklı" sıfatıdır. Dolayısıyla Kant'a gelinceye değin felsefenin başlıca problemlerinden birinin tözü düşünmek olduğu, Kant'tan bu yana ise bağıntıyı düşünme çabasından oluştuğu söylenebilir. Aşkınsıcılığın doğuşundan önce birbirine rakip filozoflar arasındaki en belirleyici ayrım çizgilerinden biri "Tözün hakiki doğasını kavrayan kim? İdea'yı düşünen mi, bireyi düşünen mi, atomu düşünen mi, yoksa Tanrı'yı düşünen mi? Tanrı'ysa hangi Tanrı'yı?" sorusu olmuştur. Ama Kant'tan itibaren rakip filozofları birbirinden ayıranın ne olduğunu keşfetmek için sorulan soru tözelliğin hakiki doğasını değil, bağıntının hakiki doğasını kavrayanın kim olduğu sorusudur: Özne-nesne bağıntısını düşünen mi, *noesis-noema* bağıntısını düşünen mi, yoksa dil-gönderge bağıntısını düşünen mi? (Meillassoux 2008, 5-6)

Meillassoux'ya göre bu konumun yetersizliği "asırlık ifadeler" veya "ilk-fosiller" karşısında açığa çıkmaktadır: deneysel bilimin hayat ve bilincin ortaya çıkışından önce meydana gelmiş olaylar üstüne ürettiği ifadeler karşısında (mesela: "Yeryüzü 4,56 milyar yıl önce oluşmuştur"). Meillassoux'ya göre bu ifadeler bağıntıcılar için basit ama çözülmesi mümkün olmayan bir sorun doğurmaktadır: Açıkça düşüncenin, hatta hayatın ortaya çıkışından önceki döneme ait olduğu, yani dünyayla kurulan her tür insani *ilişkiden* önce geldiği koyutlanan bir dünya tezahürünü konu alan bu bilimsel ifadelere nasıl bir anlam vermek gerekir? Bağıntıcı bakış açısından bakıldığında bu ifadeler düpedüz anlamsızdır.

Meillassoux'nun kitabının en kıymetli yönlerinden biri, felsefe ile bilim arasındaki ilişki meselesinden ziyade *felsefe ile bilimin aynı dünyadan bahsedip bahsetmediği* sorusunu (yeniden) doğurmuş olmasıdır. Alain Badiou da yakınlarda siyaset bağlamında benzer bir soru sormuş, daha doğrusu yanıtlamıştır: "Dünya tektir". Ama bu soru epistemoloji yahut bilim ile ontoloji arasındaki ilişki meselesi için de önemlidir. Aslında bilim ile felsefe bir süredir kendi paralel evrenlerinde gelişiyormuş gibi görünüyor olabilir: Bu evrenlerden birinde özneyle ilişkisinden bağımsız biçimde kendinde Gerçek'ten bahsetmek mümkünken, böyle bir söylem diğer evrende anlamsızdır. "Dünya tektir" aksiyomunu bu duruma uyguladığımızda ne olur peki? Felsefe tarafında daha yaygın olan yoldan gidip bilimi kendi söylemi üstüne düşünmemekle eleştirmektense başka bir yol tutar Meillassoux: Belli bilimsel ifadelerin felsefenin "anlam ufkunu" aşıyor olması felsefede bir terslik olduğunun işaretidir. Söylemsel bir pratik olarak sağ kalabilmek için (başka yollardan metafiziğin devamını sağlamak için de denebilir) felsefenin çok fazla şeyi, yani mutlak anlamıyla Gerçeği feda ettiğinin işaretidir.

Gelgelelim pek yaygın olmayan bu yolun çağdaş felsefede bir tür trend haline gelmeye başladığını, kuram bakımından ondan çok farklılaşan bazı yazarların da Meillassoux'nun yolundan gittiğini vurgulamak gerekiyor belki de. Catherine Malabou'nun – *Les nouveaux blessés* (Yeni Yaralılar) kitabını yazdığı dönemde– beyin bilimlerine dayalı yeni bir öznellik kuramı geliştirme hedefi taşıyan felsefi materyalizmi örneğin. Freudcu ve Lacancı psikanalizle girdiği polemikte, zaten-hep söylemsel dolayımdan geçmiş haldeki "libidinal bilinçdışı"nın karşısına hakiki, materyalist bilinçdışı olarak "beyinsel bilinçdışı" (beynin kendi kendini etkilemesi) ile çıkar Malabou (2007). Ancak Malabou'nun materyalizmi "söylemsel olanın doğallaştırılması" doğrultusunda hareket ederken, daha doğrusu özne için organik nedenler bulma yoluyla organik olan ile özne arasındaki mesafeyi azaltma yönünde bir girişimi temsil ederken,[1] Meillassoux aynı yolu (söz konusu mesa-

feyi azaltma yolunu) tersinden, doğanın söylemselliği üstünden tutar – bunu sonuna kadar götürmez gerçi. Meillassoux'nun varlığın birincil ve ikincil nitelikleri arasında ayrıma giden gerçekçi ontolojisinde varlığın bünyesi gereği matematiksel olduğu iddiası yoktur; varlığın mutlak olduğu, özneyle herhangi bir ilişkiden bağımsız olduğu, ama bunun sadece matematiksel olarak formüle edilebilen kesiti için geçerli olduğu iddia edilir. Yani Meillassoux (varlık ile matematikselleştirilmesi arasında) belli bir gediği veya sıçramayı konu edinmeksizin muhafaza eder. Belli niteliklerin matematiksel olarak formüle edilmeye yatkın olması o niteliklerin mutlaklığının (terimin kuvvetli anlamıyla gerçek olduklarının) teminatıdır. Yani Meillassoux'nun gerçekçiliği bir tümel gerçekçiliği değil, paradoksal biçimde tümellerin *bağlılaşığına* dayalı bir gerçekçiliktir, ki bu bağlılaşığa gönderge de der Meillassoux:

> Genel olarak söylemek gerekirse, gerçeklikleri anlam ile bir olduğu ölçüde ifadeler düşünseldir (*ideal*). Ama göndergeleri illaki düşünsel değildir (paspasın üstünde duran kedi gerçektir, ama "kedi paspasın üstünde duruyor" ifadesi düşünseldir). Bu uğrakta şunu belirginleştirmek gerekiyor: Tarihler, hacimler vs. üstüne ifadelerin *göndergeleri* bu ifadelerde tarif edildiği gibi 4,56 milyar yıl önce var olmuştur – ama çağdaşımız olan bu ifadelerin kendileri böyle değildir. (Meillassoux 2008, 12)

Burada mutlaklığın ölçütünün matematikle bağıntısı olduğu gerçeğinden kaçmak mümkün değil gibidir. Söz konusu ölçütün illaki öznel veya öznellik dolayımından geçmiş bir şey olduğu anlamına gelmez bu, ama kesinlikle söylemsel olduğuna işaret eder. İşte bu noktada Meillassoux'nun kavramlaştırmalarının aynı zamanda en ilginç yönünü oluşturan esas soruna geliyoruz. Meillas-

1. Slavoj Žižek bu tür bir materyalizmin bedelinin, Jane Bennett'ın "hayat dolu madde" mefhumunda olduğu gibi, pekâlâ maddenin yeniden manevileştirilmesi olabileceğine işaret etmekte bu yüzden haklıdır. Ancak burada Malabou'nun argümanının bütününe ve bu argümanı sunarken öne sürdüğü çok kıymetli bazı noktalara hakkını vermeyen üstünkörü bir değinide bulunduğumu söylemeye gerek bile yok.

soux'nun yaklaşımının başka bir boyutuna, felsefi (veya bilimsel) değeri çok az olmasına ve daha ziyade Freud'un terimiyle günümüz "uygarlığının huzursuzluğuna" ilişkin biraz muğlak duygularla bağlantılı serbest çağrışımlara dayalı olmasına karşın içinde bulunduğumuz *Zeitgeist* tarafından coşkuyla benimsenen bir boyutuna karşı bunun özellikle altını çizmek istiyorum. Adına psikolojik boyut diyebileceğimiz bu diğer boyutun özeti şöyle bir anlatıdır: Descartes ile birlikte o *büyük Dışarıyı*, mutlak dışı, Gerçeği kaybettik, kendi öznel veya *söylemsel kafesimize* esir düştük. Meşgul olduğumuz tek dış kendi kendimize veya farklı söylemsel pratikler yoluyla koyutladığımız veya kurduğumuz dış olmaya başladı. Ve sürekli kendi kendimizle meşgul olduğumuz, bu yolla inşa ettiğimiz dışsal iç'in içinden bir türlü çıkamadığımız bu esaret altında, gittikçe artan bir rahatsızlık, bir klostrofobi mevcut. Burada siyasal bir huzursuzluk da işe koşulur: o asap bozucu iktidarsızlık hissi, herhangi bir şeyi sahiden değiştirmenin, yakın tarihin ve pek o kadar yakın olmayan tarihin irili ufaklı hayal kırıklıklarını hazmetmenin imkânsızlığı. O büyük Dışarıya yeniden çıkmayı, Gerçeği mutlak boyutuyla yeniden tesis etmeyi ve radikal değişim ihtimaline ontolojik bir temellendirme getirmeyi vaat eden bir projenin ilave, kurtarıcı cazibesinin kaynağı budur.

Ancak Meillassoux'nun yaklaşımının asıl hayati veçhesinin onda (belki biraz da kendi katkısıyla) belli bir fantaziye, yani tam da kurtarıcı "büyük Dış" fantazisine dayanak bulmuş olan bu anlatıdan bambaşka bir yerde yattığını ısrarla vurgulamak gerekir. Bu fantazinin bizi kurtaracağı şey nedir en nihayetinde? Şimdi ve burada iş başında olan, dırdır etmeyi bırakmayan, herhangi bir "söylem kafesinin" güvenle kendi üstüne kapanmasını önleyen o ufak ama rahatsız edici dışsallık parçasıdır. Başka bir deyişle büyük Dış'ın bir fantazi olduğunu söylemek aslında var olmayan bir Gerçeğin hayali olduğu anlamına gelmez; tam psikanalizdeki manasıyla bir fantazidir bu: Söylemsel gerçekliğin kendisinde sızıntı olduğunu, çelişki olduğunu, bu gerçekliğin indirgenemez diğer yüzünü oluşturan Gerçek'le birbirine dolanmış olduğunu gizleyen

bir perdedir. Yani büyük Dış halihazırda *burada olan* Gerçeği gizleyen fantazidir.

Oysa Meillassoux'nun giriştiği projenin felsefi nüvesi gerçeği söylemselin karşısına yerleştirip söylemselin ötesine geçme rüyasından oluşuyor değildir; aksine bu projenin nüvesinde gerçek ile söylemsel arasında aşkınsı inşa mantığından ve dolayısıyla karşılıklı bağımlılıktan uzak, ortak bir eklemlenme bulunmaktadır . Bu ortak eklemlenmeye zemin oluşturan iki temel iddia vardır: (yukarıda bahsi geçen) birincil niteliklerin matematikselleştirilebilirliği tezi ve olumsal olanın mutlak zorunluluğuna dair tez. Bu iki tezin de *felsefi* tezler olduğu ve modern bilimin sadece önkabulü gibi görünen bir şeye zemin oluşturma amacı taşıdığı bellidir: yani tam da söylemsel ile gerçek arasında ortak bir eklemlenmeye. Dolayısıyla bilimin naif gerçekçiliğini tashih etme, onun yerine kendi üstüne düşünen, felsefi açıdan temellendirilmiş "spekülatif" bir gerçekçilik geçirme amacı taşıyor gibidirler.

Gelgelelim burada daha şimdiden baş gösteren ilginç bir soru vardır: Bilimin gerçekleştirdiği işlemlerde önkabul olarak aldığı gerçekçilik nasıl bir gerçekçiliktir aslında? Basit bir naif gerçekçilik midir bu, tarif ettiği doğanın mutlak olduğu ve "dışarıda" bizden bağımsız var olduğu yönünde bir inanç mıdır? Meillassoux'nun başlangıç noktasını bilimin doğru işlediği, ama kendi praksisine karşılık gelecek ontoloji kuramından yoksun olduğu önkabulü oluşturuyor gibidir sahiden. Projesinin çerçevesi düşünüldüğünde, Meillassoux'nun modern bilimi, modern bilimin temel veya açılış hamlesini, önkabullerini ve doğurduğu sonuçları –yani bilimin fiilen ne yaptığını– tartışmaya bu kadar az yer ayırmış olması biraz hayret uyandırıcıdır. Buna karşılık Lacan'ın, kendi psikanalitik söylemini onunla ilişki içinde konumlandırdığı modern bilim ve modern bilimin açılış hamlesi üstüne muazzam ayrıntılı bir kuramı olduğunu söyleyebiliriz (bu kuram daha geniş, yapısalcı bir bilim kuramının parçasıdır bir ölçüde). Başlangıç noktası da burası olmalıdır. Psikanalitik söylem ile bilim arasındaki ilişki Lacan'ın tüm çalışmalarını kateden hayati bir meseledir, ama hiç de

basit bir mesele değildir. Zira bir yandan aralarında mutlak bir akrabalık ve karşılıklı zamansallık bulunduğu kabul edilir ("bilinçdışının öznesi modern bilimin öznesidir", "psikanaliz ancak modern bilimi doğuran kırılmanın ardından mümkündür" gibi sayısız bariz ifadenin işaret ettiği gibi). Öte yandan psikanaliz ile bilim arasında, "nesneleri" arasındaki fark bakımından aynı ölçüde çarpıcı bir fark ve uyumsuzluk vardır; bu farkın en belirgin işareti de hakikat kavramıdır. Kısacası, psikanaliz ile bilimin ortak zemini mutlak boyutuyla Gerçeğin ta kendisidir, ama bu Gerçeği farklı yollardan kovalarlar.

Lacancı bilim kuramı nedir? Lorenzo Chiesa yakınlarda benzer bir tartışma bağlamında Jean-Claude Milner'in çalışmalarına dayanarak bu soruyu yeniden gündeme getirmiş, nasıl bir önem taşıdığını ortaya koymuştur[2] – buradaki tartışmanın bu bölümünü ona borçluyum. Chiesa'nın kuramına göre, Galileicilik ile birlikte kadim doğa anlayışının yerini doğanın bilimin ampirik nesnesinden ibaret görüldüğü modern anlayış almıştır. Bu değişimin biçimsel önkoşulu bilimin tamamen matematikselleştirilmesinde yatmaktadır. Başka bir deyişle Galilei sonrasında "doğada, bilimin matematiksel formüllerinin doğru işlemesi için gerekli olanın dışında duyumsanabilir bir töz kalmamıştır" (Milner 2008, 287-88). Daha da kuvvetli bir ifadeyle: Galileici bilimin gerçekleştirdiği devrim, nesnesini ("doğa") kendi *nesnel* bağlılaşığı biçiminde üretmiş olmasıdır. Lacan'ın çalışmalarında bu türden bir dizi kuvvetli ifadeye rastlanır; örneğin: "Enerji bir töz değildir ... fizikçinin işini yapabilmesi için hesaplamalarında bulması gereken sayısal bir sabittir" (Lacan 1990, 18). Bilimde şu veya bu doğa kanunundan, evrenden bahsediliyor olması, (hiçbir şekilde söylemsel olarak inşa edilmiş olmayan) büyük Dış perspektifinin muhafaza edildiği anlamına gelmez. Aksine, modern bilim kendi nesnesini ürettiği noktada başlar. Bunu Kantçı manada fenomenlerin aşkınsı inşası biçiminde değil, biraz daha farklı ve kuvvetli bir

2. Bkz. Chiesa 2010, 159–77.

manada düşünmek gerekir. Modern bilim düpedüz yeni bir gerçek(lik) yaratır: Bilimin nesnesi bilimsel formüllerle "dolayımlanıyor" değildir; bu formüllerden ayrılması mümkün değildir, onlar dışında var olan bir şey değildir, *ama gerçektir*. Doğurduğu gerçek sonuçlar vardır yahut Gerçek düzleminde doğurduğu sonuçlar vardır. Daha doğrusu Galileici bilim devrimiyle (bilimin tamamen matematikselleşmesi) birlikte ortaya çıkan yeni Gerçek –ki burası çok önemli– içinde (bilimsel) *söylemin sonuçlar doğurduğu* bir Gerçektir. Mesela Ay'a iniş gibi sonuçlar. Zira bilimsel söylemin Gerçek düzleminde sonuçlar doğurması sözcüğün geniş anlamıyla doğa için değil, sadece fizik biçimi almış doğa yahut fiziğin doğası için geçerlidir. Ama Lacan'ın dediği gibi, "gerçekçi argüman" her daim oradadır tabii.

Biz, yani biz ve bilimimiz –sanki bilim bize aitmiş, sanki bizi belirleyen o değilmiş gibi– orada olalım olmayalım doğanın her zaman orada olduğu fikrine karşı koymak mümkün değil. Buna karşı çıkacak değilim tabii. Doğa oradadır. Ama doğayı fizikten ayıran unsur, fiziğin hakkında bir şeyler söylenmeye değer olması, fizikte söylemin sonuçları olması; oysa herkesin bildiği gibi doğada herhangi bir söylemin en ufak bir sonucu olmamasıdır – doğayı bu kadar seviyor olmamız da bundandır. Doğa filozofu olmanın materyalizmin yahut bilimsel nitelğin kanıtı gibi görüldüğü de olmamıştır. (Lacan 2006a, 33)

Bu yoğun ve keskin alıntıda üç nokta hayatidir. (1) Vurgunun Gerçek üstüne söylemsel çalışmadan söylemin Gerçek düzleminde doğurduğu *sonuçlara* kaydırılması; bununla bağlantılı olarak (2) yeni ortaya çıkan gerçekliğin tanımı; ve (3) materyalizm problemi. Önce kısaca üçüncü nokta üstünde duralım; "beyinsel bilinçdışı" mevzusundan bahsederken şöyle bir değinmiştik zaten. Burada muhtemel bir materyalizm tanımının anahtar boyutlarından biri söz konusudur; şöyle formüle edebiliriz bunu: Materyalizmin teminatı herhangi bir madde değildir. Hakiki materyalizme giden yol, maddeden her şeyin onun içinden doğduğu (ve bu kavramsal perspektifte çoğu zaman fazlasıyla manevileşen) nihai töz biçiminde bahsetmek değildir. Hakiki materyalizm –Lacan'ın bir di-

ğer önemli pasajda keskin bir doğrudanlıkla belirttiği gibi– ancak diyalektik bir materyalizm olabilir;[3] maddenin önceliğinde ya da ilk ilke olarak görülmesinde değil, çatışma veya çelişki mefhumunda, yarılma ve bu yarılmada üretilen "Gerçek paralaksında" temellenen bir materyalizm. Başka bir deyişle materyalizmin temel aksiyomu "madde her şeydir" yahut "madde önce gelir" biçiminde değil, daha ziyade belli bir kesiğin önceliğiyle ilişkilidir. Bu da, bu materyalizme ne tür bir gerçekçiliğin uygun düştüğü konusunda belli sonuçlar doğurur elbette.

Bu yeni "diyalektik materyalist" gerçekçiliğin iki cephesine gönderme yaptıkları için birlikte ele alabileceğimiz ilk iki noktaya geliyoruz böylece. Lacan'ın yaptığı doğa/fizik ayrımı, erişilmesi imkânsız bir kendinde şey olarak doğa ile aşkınsı bir biçimde yapılandırılmış, bilgimizin erişebildiği fizik arasındaki ayrımın mantığını takip etmez. Farklı ve bir şekilde daha radikal bir tez vardır burada. Modern bilim –ki nihayetinde tarihlendirilebilir bir olaydır– yeni bir Gerçek uzamı yahut ("doğal") uzamın yeni bir boyutu olarak Gerçeği üretir. Fizik doğanın "üzerini örten" (ya da simgesel biçimde kopyasını çıkaran) değil, doğaya ilave olan bir şeydir; doğa her zamanki yerinde kalmaya devam eder. "Tanrı'nın inayeti gibi doğanın bütününe yayılan bir şey değildir fizik" (Lacan 2006a, 34). Doğa nüfuz edilmesi imkânsız kendinde bir Gerçek olarak değil, görebildiğimiz, hoşlanabildiğimiz, sevebildiğimiz, ama aynı zamanda biraz konu dışı olan İmgesel biçiminde orada durmaya devam eder. Oradaki manzaranın afallatıcı güzelliğinin farkına varıp hayranlıkla tadını çıkarsın diye arkadaşları-

3. "Bana ne derseniz deyin nominalist diyemezsiniz. İsmin öyle gerçeğin üstüne yapıştırılan bir şey olduğu noktasından yola çıkmadığımı söylemek istiyorum. Ve burada bir tercih yapmak gerekiyor. Nominalist olduğumuzda diyalektik materyalizmi büsbütün reddetmemiz gerek; o yüzden, sözün kısası, benimki gibi bir söylemde baş gösterebilecek düpedüz tek idealizm tehlikesini oluşturan nominalist geleneği reddettiğim apaçık ortada. Burada mesele, gerçekçiliğin Ortaçağ'da taşıdığı manada, yani tümel gerçekçiliği manasında gerçekçi olmak değildir; söylemimizin, bilimsel söylemimizin gerçeği ancak suretin işlevine bağlı olduğu ölçüde bulduğuna işaret etmektir" (Lacan 2006b, 28).

nın Hegel'i Alp dağlarına sürüklediği anlatılır. Rivayete göre karşısına çıkan bu yüce manzara karşısında Hegel'in ağzından tek bir laf çıkmıştır: *Es ist so* (Buymuş demek; neyse o). Bu Lacan'ın çok hoşuna giderdi. *Es ist so*; bu güzel dağlar hakkında söyleyecek başka bir şey yoktur. Onları gerçekten bilmek imkânsız olduğu için değil, ortada bilinecek herhangi bir şey olmadığı için. (Gördüğümüz şu veya bu taşın bilmem kaç yaşında olduğunu söylediğimizde başka bir gerçeklikten bahsediyor oluruz – söylemin doğurduğu sonuçların var olduğu bir gerçeklikten.)

Lacan bu farkı sahiden son derece özlü ve sarih biçimde tanımlar. Burada mesele bilimin nesnesi olan (yani fiziğe karşılık gelen) doğanın sadece söylemin etkisi, sonucu olması –ve bu manada fiziğin aslında Gerçek ile değil de kendi inşa ettikleriyle meşgul olması– değildir. Burada daha ziyade bilim söyleminin, içinde kendisinin (gerçek) sonuçlar taşıdığı bir uzam yaratması, doğurması söz konusudur. Ve bu ikisi kesinlikle aynı şey değildir. İkincisinde dünyayı düpedüz ve içeriden ikiye bölen bir şey söz konusudur.

Bilim söyleminin içinde kendisinin (gerçek) sonuçlar taşıdığı bir uzam yaratması, doğurması, gerçekliğin parçası olmakla kalmayıp onu değiştirebilen bir şeyler de üretebildiği anlamına gelir. "Bilimsel söylem Ay'a inişe imkân sağlamıştır; düşünce burada bir gerçeğin patlak verişine şahit olur, ki matematik bunu yaparken bir dil biçiminden başka aygıt kullanmamıştır" (Lacan 1990, 36). Bahsi geçen gerçek patlamasının "filozofun umurunda olmadan" meydana gelmiş olduğunu ekler Lacan. Bu ifadede modern felsefenin (kıta felsefesinin) belli bir yönünün sorunlaştırıldığını görmek mümkündür; modern felsefe bilimin tam da bu Gerçek noktasında yatan hayati boyutunu gözden kaçırıp bilimi "araçsal akıl", "teknisizm" vb. mantığına indirgeme eğiliminde olmuştur. Burada felsefe ile "üniversite söylemi"nin günümüzde birbirine kenetlenişinin ipuçlarından birini görmek de mümkündür; ki üniversite söylemi için tam da söylemin herhangi bir sonuç taşımadığı toplumsal bağ biçiminde asgari bir tanım getirilebilir.

Konudan saptığımız noktaya geri dönelim: Bilimdeki gerçekçilik konusunda Lacan'ın teşhisi şöyle özetlenebilir: Naif gerçekçilik birçok bilim insanının spontane ideolojisini oluşturuyor olabilir, ama bilimsel söylemin kuruluşu, etkililiği ve işleyiş tarzı bakımından bütünüyle konu dışıdır. Bunun ne anlama geldiğini gördük: Modern bilim göndergesinin mutlaklığına ulaşırken naif gerçekçiliğin önkabullerine yaslanmış, yani göndergesinin "doğada" mevcut olduğunu safça varsaymış değil, onu harfe indirgemiştir; (bilimsel) söylemin gerçek sonuçları dediğimiz alan ancak bu sayede doğmuştur. Burada "indirgeme" sözcüğünü duyusal niteliklerden oluşan zenginliğin mutlak bir asgari noktaya, ama aynı tözün devamıyla meşgul olduğumuz asgari bir noktaya indirgenmesi anlamında değil, bir kesik ve ikame anlamında düşünmek gerekir. Burada söz konusu olan klasik temsil mantığı da değildir: Harf duyusal doğanın belli bir yönünü temsil ediyor değildir; düpedüz onun yerini alır. Onun yerine söyleme (surete) ait bir şey, ama –tam da söyleme ait olduğu için– Gerçek doğrultusunda formüle edilebilen bir şey geçirir. Daha önce ifade ettiğimiz noktaya geri dönmüş oluyoruz böylece: "İçinde söylemin sonuç taşıdığı gerçek dışında bir şey üstüne konuşmaya değmez" (Lacan 2006a, 31). Gerçeğin sırf söylemin etkisi olduğuna dair bir argüman değildir bu. Göndergenin ("doğal bir nesne") yalnızca ve yalnızca matematikselleştirilebilir cephesinde mutlak olduğunu söylemeye kıyasla, söylemsellik ile Gerçek arasındaki bağ (günümüz obskürantizmine yönelttiği polemikte Meillassoux'nun da ele aldığı bağ)[4] burada çok daha sağlam bir zemin bulur. Meillassoux (ki burası argümanının zayıf noktalarından biridir) bilimdeki matematikselleştirmeyi gerçekliğe atılmış bir kesik, (ancak bu sayede) Gerçek boyutunu üreten bir kesik biçiminde değil, bir sürekliliğin en uç noktası, bilimcilerin gerçeklik üstüne konuşma tarzlarındaki

4. Bu konuda bağıntıcı felsefenin bizi, tam da kendinde şeyler hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz iddiasından dolayı, kendinde şeyler üstüne en akıldışı obskürantist zırvaların dahi en azından olası olduğunu kabul etmek durumunda bıraktığını savunur Meillassoux.

süreğen bir keskinleşmenin uç noktası olarak görür; Gerçek de şeylerin bu keskinleşmiş bilimsel konuşma biçiminin ağında kalan son kesitine, bütünüyle biçimsel/biçimselleştirilebilir kesitine karşılık gelmektedir. Hatırlayalım: "Tarihler, hacimler vs. üstüne ifadelerin *göndergeleri* bu ifadelerde tarif edildiği gibi 4,56 milyar yıl önce var olmuştur – ama çağdaşımız olan bu ifadelerin kendileri böyle değildir." Şeylerin kendi içinde mutlak olan (yani 4,5 milyar yıl önce bu ağdan bağımsız biçimde kendi başına var olmuş) bir parçası, şimdi ve burada, bilimsel formülün düşünsel karakterinin ağına takılır. Yahut başka bir ifadeyle: Gerçek dediğimiz, bir tözün matematikselleştirilebilir bilimin attığı ağa takılı kalan kısmıdır. Oysa bu noktada Lacan'ın başvurduğu metafor ve benimsediği perspektif bambaşkadır: Gerçeğin teminatı olan sayıların (veya harflerin) tutarlılığı değil "imkânsızlık"tır, yani söz konusu tutarlılığın sınırıdır. Söylemin *dışında duran* Gerçek'ten (veya Doğa'dan) bahsetmenin bir kıymeti yoksa, bunun sebebi burada ister istemez suret düzeyinde kalıyor olmamız, yani her istediğimizi söyleyebilir olmamızdır. Oysa Gerçeğin göstergesi her şeyin mümkün olmamasıdır. Burada Lacancı Gerçeğin diğer hayati bileşenine, sonuç gerçekçiliğini imkânsızlık kipine bağlayan bileşene geliyoruz. İkisini birlikte şöyle ifade etmek mümkündür: Ancak her şey olamayacak (yani kesitlerinden biri imkânsız olan) bir şeyin sonuçları vardır.

Suretteki eklemlenme, yani –kendisi yalnızca harflerden oluşan– cebirsel eklemlenme ve bunun etkileri: Gerçek olanı tayin etmemizi sağlayan tek aygıt budur. Gerçek olan, bu suret içinde, bilimsel söyleme karşılık gelen bu eklemlenmiş suret içinde bir delik açan/oluşturandır [*fait trou*]. Bilimsel söylem kendisinin suret olup olmadığını dert etmeden ilerler. Burada tek mesele bilimsel söylem şebekesi, ağı, örgüsü dediğimiz şeyde doğru yerlerde doğru deliklerin açılmış olmasıdır. Bilimsel söylemin çıkarımlarının sonucunda vardığı imkânsızlıktan başka bir referansı yoktur. İşte bu imkânsız noktadır gerçek. Fizikte gerçek olan bir şey ancak bir söylem aygıtı vasıtasıyla, bu aygıt titizliği yüzünden kendi tutarlılığının sınırlarıyla yüz yüze geldiği ölçüde he-

def alınmaktadır. Ama *bizi* ilgilendiren, hakikat sahasıdır. (Lacan 2006b, 28)

Hakikat meselesine, psikanaliz ile bilim arasındaki ilişki bakımından ne demek olduğuna eğilmeden önce en başa dönelim. Meillassoux'nun doğrudanlığı ve sadeliğiyle saygıyı hak eden başlangıç sorusunun doğurduğu meydan okumayı kabul etmeden bitirmek doğru olmaz. Yani imkânsızla bir araya gelen bu Lacancı sonuç gerçekçiliği "asırlık ifadelerin" statüsü bakımından ne anlama gelmektedir? "Yeryüzü 4,5 milyar yıl önce oluşmuştur" ifadesinin bizden bağımsız bir anlamı var mıdır? Yani sahiden (bizim hesaplama tarzımıza ve radyometrik tarihleme yöntemine göre) 4,5 milyar yıl önce var olmuş belli bir *nesneye* mi gönderme yapmaktadır?

Bu sorulara yanıt vermeyi deneyelim. Bu yanıtı oluştururken tam da fosilleri konu alan ilgi çekici bir hikâyeden yardım alacağım; spekülatif boyutuyla düşünüldüğünde ilk-fosil mefhumuna çok ilginç, Lacancı bir büküm getirebilir bu hikâye. Aslında kitabının bir yerinde bu hikâyeye şöyle bir değinir Meillassoux – ama üstünkörü bir değinidir bu; bağıntıcılığın ne gibi saçmalıklarla uyumlu göründüğünü alaya alan retorik bir argüman olarak iş görür ve söz konusu hikâyenin spekülatif potansiyelini gözden kaçırır.

"Âdem'in Göbek Deliği" adlı harikulade yazısında Stephen Jay Gould, Britanyalı ünlü doğabilimci Philip Henry Gosse tarafından öne sürülen hayret verici, "gülünç" ama olağanüstü zarif bir kurama dikkat çeker (Gould 1985). Gosse, Darwin'le aynı dönemde yaşamış, burada bizi ilgilendiren yapıtını (*Omphalos*) 1857 yılında, yani Darwin'in *Türlerin Kökeni* kitabından sadece iki yıl önce yayımlamıştır. Çok tutkulu bir doğabilimcidir Gosse; en büyük tutkularından biri de özel bir düşkünlükle inceleyip tarif ettiği fosillerdir. Yeni yeni doğmaya başlayan jeoloji bilimi daha o dönemde yeryüzünün çok çok yaşlı olduğuna dair kanıtlar toplamıştır; Yaratılış kitabında belirtilen yaşa (6000 yıl) düpedüz ters düşmektedir bu. Gosse'un içine düştüğü ikilem de bu olmuştur – zira kendini işine adamış bir doğabilimci olduğu gibi, aynı zamanda

son derece dindar bir adamdır. Dolayısıyla oluşturduğu kuramın nüvesinde, (Kitabı Mukaddes'e bakıldığında, görece yakın tarihli) yoktan yaratılış ile çok daha eski tarihli fosillerin mevcudiyeti arasındaki çelişkiyi çözüme kavuşturma girişimi vardır. Bu doğrultuda dâhiyane denebilecek bir kuram öne sürmüştür; buna göre Tanrı yeryüzünü sahiden 6000 yıl önce yaratmış, ama bunu sadece gelecek zamanı değil "geçmişi de gözeterek", retroaktif biçimde yapmıştır – yaratım anında yeryüzüne fosil de koymuştur. Bu kendi izlerini silme hamlesinin güzelliğini gözden kaçırmamak gerek: Tanrı dünyayı yaratırken bilimsel keşiflerin yararına kendi yaratma ediminin, dolayısıyla kendi varoluşunun izlerini silmiştir. Teoloji dünyasının bu kuramı bilim dünyasından bile daha şiddetle reddetmiş olması da tesadüf değildir muhtemelen. *Su Bebekleri* kitabının yazarı ve Gosse'un arkadaşı olan Peder Charles Kingsley'den Gosse'un kitabı üstüne bir değerlendirme yazması istenmiştir. Bu teklifi reddeden Kingsley Gosse'a şunları yazar:

> Doğrusunu söyleyeyim mi? En iyisi bu olacak. Senin kitap bende şüphe uyandıran ilk kitap oldu; yüzlerce kişi için de böyle olacak korkarım. Kitabının kanıtlamaya yöneldiği şey şu: Mutlak yaratılış gerçeğini kabul ettiğimiz takdirde, Tanrı *Deus quidam deceptor* ["zaman zaman düzenbaz bir Tanrı"] haline geliyor. Kastettiğim ölmüş hayvanların kemikleriymiş *gibi görünen* fosiller değil sadece; pandanus ağacının gövdesinde yeni oluştuğunu söylediğin yara izlerinde, yeni oluştuğunu söylediğin Âdem'in göbek deliğinde Tanrı'ya yalan söyletmiş oluyorsun. Burada isyan eden aklım değil *vicdanım*. ... Tanrı'nın kayaların üstüne insanlık için devasa ve fuzuli bir yalan nakşetmiş olduğuna inanmam mümkün değil. (Aktaran Hardin 1982)

Nitekim Tanrı'nın "kayaların üstüne devasa ve fuzuli bir yalan nakşetmiş" olamayacağı yönünde bir fikir birliği oluşmuştur. Gould'a göre bu kuram çağımızın Amerikalı yaratılışçıları tarafından da, "Tanrı'ya şaibeli bir ahlaki karakter atfetmesi" yüzünden, büyük ölçüde ve şiddetle reddedilmektedir.

Gosse'un kuramının bizim tartışmamız açısından önemi, Gerçek meselesi söz konusu olduğunda salt çizgisel bir zaman kura-

mının yetersizliğine işaret etmesidir her şeyden önce. Dahası Gosse'un hikâyesini çevreleyen tuhaflık halesine kapılıp da, yapısal olarak düşünüldüğünde onun da Meillassoux ile bire bir aynı ikileme düştüğünü gözden kaçırmamak gerekir. Tanrı yaratımı yerine insan yaratımını (öznel/söylemsel olarak inşa edilen doğa) koyduğumuzda acayip benzer bir soru ortaya çıkar: Bilim kendi kendimize inşa ettiğimiz, (dışsal diye) koyutladığımız bir şeyi mi incelemektedir; yoksa bu dışsallık bizden bağımsız mıdır, bizden çok önce de neyse o olarak var olmuş bir şey midir? Bu sorunun Lacancı yanıtı şöyledir: Bağımsızdır evet, ama tam da söylemsel olarak "yaratıldığı" anda *bu hale gelmiştir*. Yani saf imleyenin ve onunla beraber içinde söylemin sonuçlar taşıdığı gerçekliğin –neden olmasın, hiç yoktan– doğuşuyla birlikte, bizden bağımsız bir fiziksel gerçeklik ortaya çıkar. (Üstünde hiçbir etkimiz olmadığı anlamına gelmez bu tabii.) Ve elbette "bizden önceki" zaman için de kazanılmış bir bağımsızlıktır bu. Asırlık ifadelerin nesnelerinin veya ilk-fosillerin gerçekliği ile çağdaşımız olan nesnelerin gerçekliği arasında hiçbir fark yoktur – ve bunun sebebi her ikisinin de düşüncemizin bağlılaşığı olmak yerine, *homojen bir süreklilik biçimindeki gerçeklik içinde ortaya çıkan bir kırılmanın nesnel bağlılaşığı* olmasıdır (tam da modern bilimin ve aynı zamanda bizatihi imleyenin doğuşunun yarattığı kırılmadır bu). Lacan'ın kuramının sahiden "diyalektik materyalist" olmasının sebebi budur işte: Söz konusu kopuş mutlak ile oluş arasında spekülatif bir özdeşliğe işaret eder, o kadar. Birbirlerinin zıddı değildir bunlar, birlikte düşünülmeleri gerekir. Bir şey (zaman içinde) *mutlak* (yani zamansız) *hale gelebilir*. Mutlak *aynı anda* hem zorunlu hem olumsaldır: Kendisini mutlak olarak kuran (yani "mecburen zorunlu" biçiminde kuran – bu ikilenme tam da söylemin sonuçlar taşıdığı uzamdır) bir kopuş olmadan mutlak da olmaz; ama bu kopuşun kendisi olumsaldır.

Oysa Meillassoux olumsallığı tek zorunluluk biçiminde mutlaklaştıran bir hamle yapar. Bu şekilde belli bir "her şeyi" (*all*) bütünleştiren kurucu istisna mantığının parçası olur nihayetinde:

Her şey olumsaldır, bu olumsallığın zorunluluğu dışında her şey. Bu kurucu istisna mantığının aksine, Lacan'ın aksiyomu "zorunlu olan na-tamamdır (*not-all*)" diye yazılabilir. Burada olumsallığın mutlaklaştırılması yerine, mutlak zorunluluğun *hakikat* noktasının çelişki olduğuna işaret edilir: Mutlak aynı anda hem zorunludur hem de olumsal.

Her şeye rağmen psikanaliz ile bilim arasında var olan hayati farka, Lacan'ın sürekli hakikat meselesiyle ilişkilendirdiği farka geliyoruz böylece. 1965 tarihli meşhur yazısı "Bilim ve Hakikat" te şöyle der Lacan:

> Yakından baktığınızda bilimin hafızası olmadığını görürsünüz. Kurulur kurulmaz, varlığını borçlu olduğu dolambaçlı yolu unutur bilim; başka bir deyişle psikanalizin ciddiyetle işe koştuğu bir hakikat boyutunu unutur. (Lacan 2006c, 738)

Lacan'ın devamında ayrıntılandırdığı gibi, burada mesele ("krizlere" çözüm getiren) o devasa bilimsel buluşlara zemin hazırlayan geçmiş yapılar, kazalar, hatta hatalar değil, bu krizlerin her birinin öznel bedelidir (*le drame subjectif*) – J. R. Mayer ve Cantor'un adını anar Lacan. Ancak burada özne basitçe şu veya bu yeni fikri bulan kişi değil, bilimsel ilerlemenin tanımını oluşturan *süreksizlikte* doğan şeydir. Bilimin hafızasının olmaması, sözcelemelerinin nesnel statüsünün nereden doğduğunu hatırlamaması demektir. Tekrar edelim, burada mesele bilimsel hakikatlerin ister istemez öznel olması (ya da bilimsel ifadelerin kim tarafından, hangi nedenle veya nasıl sözcelenirse sözcelensin geçerli olduğu iddiasına karşı çıkmak) değildir: Söz konusu "öznel bedel" –unutulmamış olsaydı– bu iddiaların *nesnelliğini* herhangi bir şekilde değiştirecek veya etkileyecek bir şey değildir. Hafızadan kaybolan sadece şudur: Önemli bilimsel buluşların her birinin nüvesinde nesnelerinin mutlaklığını ("ebediliğini" veya zamansızlığını) tesis eden köklü bir *süreksizlik* mevcuttur. Lacan'ın aynı yazıda söylediği gibi, "özne kendi nesnesinden içeriden dışlanmış durumdadır adeta" (Lacan 2006c, 731). İşte psikanalizin "işe koştuğu" hakikat

boyutunun hamili olan öznedir bu.

Manzarayı birazcık değiştirdiğimizde Gosse'un hikâyesi bunu çok hoş bir şekilde yakalar: Gerçekliği yaratırken kendi yaratma ediminin izlerini silmeden edemeyen, "hafızası olmayan" Tanrıdır bilim. "Bilinçdışının öznesi modern bilimin öznesidir" demek bu anlama gelir. Kayaların üstüne devasa bir yalan yazılmış değildir; bilimin kendi nesnesini yaratıyor olması bu nesnenin bu yaratılıştan önce var olmadığı, dolayısıyla "asırlık ifadelerin" veya "ilk-fosillerin" düpedüz anlamsız olduğu anlamına gelmez; "ilk-fosillerin" mevcudiyetinin mutlak karakterinin *bizatihi* mutlak olumsallığın *biçimi* olduğu anlamına gelir. Psikanaliz (imleyen ürünü) yaratımın gerçekliğinin beraberinde beklenmedik bir ilave getirdiğini iddia eder: Bilinçdışıdır bu. Olumsalın mevcudiyetinin kanıtıdır bilinçdışı; hafızamızda hiç yeri olmayan bir şeyin hakikat olarak iş görmeye devam ettiği yerdir. Bu hakikat her şeyden önce, "anlamlı" her şeyin ya da "doğru" veya "yanlış" olduğu söylenen her şeyin yaratılmasını sağlayan *kesiğin* göstergesidir. Örneğin –bilime geri dönecek olursak– beyne ne kadar "plastiklik" atfederseniz atfedin, yine bu "plastiklik" üstüne makul bir bilimsel kuram oluşturma kabiliyeti taşıyan imleyenlerde söz konusu olan bu kesikten kurtulmanın veya kaçınmanın mümkün olmadığı anlamına da gelir. Bu kuramın kendi *gerçeğini* kaybedip başka bir *Weltanschauung* veya "dünya görüşü" haline gelmemesi için bu kesiğe ihtiyacı vardır. Zira bilimin anlamlı göndergelerinden biri olarak beyin kafamızın içinde duran et parçası değil, bilim aygıtının kendi için (ve içinde) sonuçlar taşıdığı bir nesnedir. "Beyin bilimleri"nin unutmaya meyilli olduğu, bilinçdışının öznelerinin bize hatırlattığı nokta budur.

İNSAN, HAYVAN

İncelememizin bu bölümünde dikkatimizi felsefi bir kategori olarak "insan hayvana" çevirip ne tür bir ayrıştırma haritasına işaret ettiğini sorgulayalım. Felsefi açıdan insan hayvan meselesi her za-

man çifte bir farka dayalı olmuştur. Önce bizi insan olarak ayırdığı farz edilen fark vardır (bu akıl olabilir, dil olabilir, alet kullanma olabilir vs.). Bu fark ilk düzeyde hayvan türlerini birbirlerinden ayıran herhangi bir fark gibi düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında insanlar hayvanlar âlemi içinde (kendilerine özgü, ayrı) bir yere sahiptir; insanları bütün özgüllükleriyle (ve buna rağmen) diğer hayvanlarla birlikte oraya, evrim ağacına yerleştirmek mümkündür. İlk düzey farktır bu; (hayvanlığın) ayrımsal yapısı içinde bize kendi yerimizi *tahsis etmesi* anlamında kapsayıcı bir fark diyebiliriz buna. Burada adına "insan" (ya da insan hayvan) denen özgül bir hayvan türüyüzdür.

Nazik (ve tartışma doğuran) soru bu noktada ortaya çıkar ve şöyle formüle edilebilir: İnsandaki fark farklı türde bir fark mıdır? "İnsanın istisnailiği"ne dair sorudur bu; genellikle sırf ayrımsallık üstünden değil, kendi kendine gönderme yapan biçimde (kendi içinde ayrımsallık) ortaya konur. Herhangi bir hayvan türünden başka bir şey olup olmadığımız sorusu her zaman, sadece hayvanlarla aramızdaki ayrımı değil, bizim kendi hayvanlığımız ile başka bir şeyimiz arasındaki ayrımı da harekete geçiriyor gibidir: (mesela temel "hayvani" ihtiyaçlar düzeyinde iş gören) "insan hayvan" biçimindeki insan ile daha fazlası veya başka bir şey olarak insan arasındaki ayrımı. Yani biz insanların "bütün varlığı" hayvanlardan farklı değildir; kısmen hayvan kısmen çok farklı, hatta bambaşka bir şeyizdir. Beden/ruh farkı –dünyevi versiyonu dahil olmak üzere– bu konfigürasyonun prototipidir. Bu konfigürasyonda ikinci terimin farkı ve üstünlüğünün göstergesi ilk terimi, yani bizi hayvanlığa bağlayan terimi gözardı edebilmesi, hatta aktif biçimde onun aleyhine dönebilmesidir.

Bu genel çerçeve içinde insanın "hayvanlığının" neye gönderme yaptığını tasavvur etmenin iki hâkim yolu var gibidir. İlkinde ("insan hayvan"daki) hayvan *ehlileştirilmemiş bir fazlalık* figürü olarak görülür. Bu fikrin kökleri her şeyden önce Hıristiyanlık muhayyilesinin belli bir cephesinde, fazlalığın özerkliğini icat edip onu günah kalıbına dökmüş, tabiri caizse "taşeron" olarak

içimizdeki ötekine (hayvan) havale etmiş cephesinde yatmaktadır. Bunun hayvan davranışıyla pek bir alakası yoktur; burada "hayvan gibi davranmak" insanın söz konusu fazlalığı kontrol altına alma, ehlileştirme ya da bastırma konusundaki kabiliyetsizliği biçiminde anlaşılan her türden insan "zaafına" gönderme yapabilmektedir. Sınırlanmamış, fahiş bir keyfin imgesidir bu.

Bu ehlileştirilmemiş fazlalık figürünün bir nevi tam karşısında, *herhangi bir (gerçek) fazlalıktan yoksun olan* hayvanlık figürü durmaktadır. Bunun büyük ölçüde modern bir insan hayvan figürü olduğu söylenebilir: kendi üstüne kapanmış, bütünüyle "yasalı", "doğal nedenselliğin" uzantısı olmaktan öteye geçemeyen; fahiş bir tür huzursuzluğun, ölüme-dönük-varlığın (Heidegger), *jouissance*'ın (Lacan) yahut gezinen fazlalığa (*excès errant*) dayalı hakikat kapasitesinin (Badiou) izini taşımayan organik (ve/veya simgesel) bir sistem.

Bu modern figürün akla getirdiği ilk örnek Kant'tır elbette. Kant'ın pratik üstüne felsefesinde etik olmayan, "patolojik" dediği eylemler "insan hayvanın" eylemlerinden ibarettir. Bu eylemler arasında göz alıcı, fahiş veya "hayvani" herhangi bir suç yoktur; temel "suçları" *yasaya uymaktan* (doğal nedensellik yasasına, yani "insan hayvanın" yasasına uymaktan) öteye geçmiyor olmalarıdır. Gayet iyi bilinen bir örnek: Doğru bir şey yaparken bunu korkudan (Tanrı korkusu dahil) yaptığımızda, etik özne değil insan hayvan olarak hareket etmiş oluruz. Ahlak yasasına uygun hareket etmek etik özne sıfatını hak etmek için yeterli değildir – o "sırf yasa uğruna" ilavesi, fazlalığı şarttır; Kant'a göre orada sahiden doğal nedensellikten başka bir şeyin iş başında olabileceğinin tek göstergesi budur. Başka bir deyişle tam manasıyla insanlık, "insanca insanlık", doğal nedenselliği kesintiye uğratan ahlak yasasını da içeren fazlalığın tarafındadır.

Nietzsche'nin de Freud ve Lacan'ın öne sürer göründüğü perspektife en azından bir ölçüde yakın düşen başka bir perspektif önermiş olması şaşırtıcı değil belki de: Buna göre "insan hayvanın" sorunu "bütünüyle" olması gereken şey olmamasıdır. Başka

bir deyişle, insanların sorunu yarı hayvan yarı başka bir şey olmaları değil, sadece yarı hayvan olmalarıdır. Ortada hayvanlık kısmından başka bir şey olmadığı gibi, hayvanlık kısmı dahi "bütün" değildir, eksiktir. Ve fark da (insanlığa özgü o bütün "üstyapı") bu eksiklik noktasında doğmaktadır. Bu eksikliğin, bu bütünüyle hayvan olamayışın üstünü örten bir kisve gibi.

Şen Bilim'de "Ahlaktan vazgeçmenin neredeyse imkânsız olması" diye başlayan paragraftan birkaç pasaja bakalım:

> Çıplak insan genelde utanç doğuran bir manzaradır. ... Masalarında şen şakrak vakit geçiren bir grup insanın, sihirbazın tekinin garezi yüzünden kendini birdenbire kıyafetsiz kalmış bir halde bulduğunu düşünelim; neşeleri son bulur, en iştahlı olanın bile iştahı kesilir diye düşünüyorum – biz Avrupalıların adına kıyafet dediğimiz maskeli balodan vazgeçmesi mümkün değilmiş gibi görünüyor.
>
> Şimdi "ahlaklı insan"ın giyinme tarzını, ahlak formülleri ve terbiye kavramlarıyla örtünmesini –ödev, erdem, topluluk duygusu, şeref, özveri gibi kavramların eylemlerimizi iyi niyetle nasıl sakladıklarını– düşünelim; bütün bunların aynı ölçüde iyi bir nedeni olması gerekmez mi? Bütün bunların amacının insandaki fesatlık ve alçaklığı –içimizdeki vahşi hayvanı– kamufle etmek olduğunu kastetmiyorum; aksine tam da *ehli hayvanlar* olduğumuz için utanç doğuran bir manzara oluşturduğumuzu ve ahlaki bir kılığa ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum. ... Avrupalının *ahlak* kılığına bürünmesi hasta, hastalıklı, kötürüm bir hayvan haline gelmiş olmasındandır ... zira neredeyse düşürülmüş bir bebek gibidir, yarım yamalak [*etwas Halbes*], cılız, acayip. (Nietzsche 1974, 259)

Nietzsche insanın bu hale *gelişinden*, belli bir coğrafyada (Avrupa) bu hale gelişinden bahseder; yani –burada değil başka bir yerde, şimdi değil başka bir zamanda– gerçek, "tam" bir (insan) Hayvan varmış gibidir. Ben bu perspektifi benimsemeden sadece o *etwas Halbes* "insan" imgesini, "tamamlanmadan" önce düşürülmüş hayvan imgesini akılda tutmak istiyorum. Bir de içimizdeki vahşi hayvanı "ehlileştirmek" veya gizlemek amacıyla var olan bir şey değil, hayvan-olmanın bu ontolojik natamamlığı noktasın-

da meydana gelen yahut tam bu noktaya demir atmış olan kültür ve ahlak imgesini. Yarı hayvan yarı başka bir şey biçiminde değil; hayvanlık kısmında eksiklik bulunan ve "insanlığın" bu eksiği, bu eksik parçayı örten kıyafet (maske) olarak belirdiği bir insan imgesidir bu. Bu imgenin ilginç olmasının sebebi, tam manasıyla insanca olanı bir kusuru/zaafı gideren, telafi eden bir protez –mesela eksik bir organik bacağın yerini alan yapay bir bacak– gibi gören bir (kaba) evrimci anlayışa işaret etmiyor olmasıdır. Bu imge başka bir şeye işaret eder: eksik parçanın örtülmesine, süslenmesine, yani "insanlığın" bu boşluk (Hayvan'ın namevcudiyeti) *üstünde* ve *etrafında* (yapay bir uzuv veya organın aksine) boşluğu ortadan kaldırmadan veya doldurmadan icat edilmesine/üretilmesine. Burada kıyafet giydirilmiş bir yarı hayvan vardır (kendisi ile kıyafeti arasında doğrudan devamlılık değil, indirgenemez bir gedik bulunur) ve bizatihi bu kıyafet (ilerideki) gelişimin, insanlığın ve insanlığa özgü o nihai fazlalığın *mahalli* haline gelir.

(Lacancı) psikanalizin insan hayvana ilişkin bu tartışmaya katkısı ile Nietzsche'nin öne sürdüğü nokta arasında bir ortaklık vardır: İnsanda tamamen işlerlikte olan ve kendi kendini ayakta tutan bir hayvan kendiliği anlamında bir "insan hayvan" yoktur. İnsanlığın ("insan hayvanın") kendi haline bırakıldığında sağ kalmasını veya kendini korumasını sağlayan bir tür otomatik pilotta çalışacak bir sıfır düzeyi, hayvanlık düzeyi *yoktur*. İnsanın nihayetinde daha üst, tam manasıyla insanca özlem ve başarılara doğru yönelirken uzaklaştığı sözde nötr bir zemin gibi iş gören bir sıfır düzeyi (hayvanlığı) yoktur. Tamamlanmamış, yani gerektiği gibi çalışmayan/işlemeyen bir hayvandır insan hayvan. Artı (insanda hayvandan fazla olan) eksinin (insanda hayvandan az olanın) yerini alır.

Psikanalizin (içgüdülerden farklarıyla) dürtüler üstüne kuramı en genel düzeyinde, sıfır düzey olduğu farz edilen organik işlevler, ihtiyaçlar ve ihtiyaç tatminleri düzeyinde dahi iş başında olan sapmalara dair bir kavramlaştırmadır tam da. Önceki bölümlerde vurguladığım (ve başka bir metinde ayrıntısıyla geliştirdiğim)[5] gibi, dürtü (ve dürtü nesnesi) kavramı basitçe doğal bir ihtiyaçtan

sapmanın kavramı değildir; bizatihi insan ihtiyaçlarının doğasına yeni ve şaşırtıcı bir ışık düşürür: İnsanlarda her ihtiyaç tatmini ilkece başka bir tatminin meydana gelmesine imkân sağlar ve bu tatmin bağımsızlık kazanıp kendi kendisini devam ettirmeye, kendi kendisinin peşinden koşup kendisini yeniden üretmeye meyleder. Tamamıyla katıksız, yani kendisini içeriden bölen bu artı unsurdan yoksun bir doğal ihtiyaç yoktur. Dürtünün biyolojik, organik ihtiyaç ve işlevlerden büsbütün ayrılması mümkün olmadığı gibi (zira onların sahasında doğar, onların içinde yola çıkar), öylece bu ihtiyaç ve işlevlere indirgenmesi de mümkün değildir.

Dürtülerin bu bağımsız hayatı ve sonrasında farklı şeylerle, fikirlerle, nesnelerle birlik olan özerk mantığı, ihtiyacın ötesine geçen bu tatmin yahut bu hazdan öte haz Lacan'ın keyif (*jouissance*) dediği şeydir. "Hayvan" ile "insan" arasındaki farkı da buraya yerleştirir Lacan. Şöyle der mesela: "Bir hayvanın düzenli yemek yemesi açlığın keyfini bilmemesindendir" (Lacan 2011, 54).

Heidegger ve ona göre insanı ayıran fark anlamına gelen ölüme-dönük-varlık (*Sein-zum-Tode*) kavramına ilişkin olarak da aynı noktayı öne çıkarır Lacan. Çağın önemli felsefi tartışmalarından birine tam anlamıyla Lacancı bir müdahale gibi düşünebiliriz bunu. Heidegger'in ölüme-dönük-varlığında ölümün nasıl bir statüsü vardır? Ölümün temelde önemsiz olmamasının basit bir sebebi vardır; bütün fark ölüme dair farkındalığımız ve tavrımızdan, ölümle ilişkimizden doğmaktadır, tam anlamıyla metafizik boyuta kapı açan budur. En basit ifadesiyle: Nasıl olduğumuz, nasıl yaşadığımız, ne yaptığımız ölüm yüzünden önemlidir. Bu bağlamda "ölüme-dönük-varlığı" ve daha genel düzeyde çağdaş felsefede karşımıza çıkan insan sonluluğu izleğini, insanı salt hayvana eşitleyen ve dolayısıyla indirgeyen marazi bir takıntı gibi, insanın en nihayetinde insana özgü biçimde "ölümsüzlük" kazanmasını sağlayan gerçek manada metafizik boyuta kör kalınması gibi okumanın yanlış olacağına işaret eden Žižek haklıdır. Böyle bir okumada Hei-

5. Zupančič 2008.

degger'in Kant tarafından gerçekleştirilen eleştirel kopuş konusunda öne sürdüğü hayati bir nokta görmezden gelinir: İnsan varlıklarının en nihayetinde iştirak edebildiği o özgül "ölümsüzlüğün" alanı insanın sonluluğu ve ölüm ihtimaliyle kurduğu biricik ilişki sayesinde açılmaktadır. Yani (bu "sonluluk" izlediğinde ve ölüme-dönük-varlıkta) insana özgü "ölümsüzlük" tarzının yadsınması değil, bu "ölümsüzlüğün" tam da insana özgü sonluluk tarzına dayalı olduğunun anımsatılması söz konusudur (Žižek 1999, 163).

Bu mesele konusunda Lacan'ın da Heidegger tarafından formüle edilen post-Kantçı perspektife dahil olduğuna şüphe yoktur. Asıl kayma (ve beraberinde Heidegger ile Lacan arasındaki çok önemli bir fark) başka bir noktada meydana gelir, ki bu noktanın en basit ifadesi şöyle olabilir: Heidegger'de (insana özgü ölümsüzlüğün temelini oluşturan sonluluk tarzının ta kendisi olan) *ölümün* işgal ettiği yapısal konum, Lacan'la birlikte keyif (*jouissance*) gerçeği haline gelir. Lacan burada son derece net ve aynı zamanda kapsamlı bir noktayı öne çıkarır: İnsana özgü boyutu (mesela pozitif Varlık düzeninin nedenselliğine, şu veya bu haz hesabına indirgenemeyen eylemlerin mümkün olması) doğuran basitçe ölüm (ihtimali) karşısındaki tutumumuz değil, en başta ölüm karşısında farklı tutumları mümkün kılan unsuru oluşturan (aranmamış) bir keyif parçası içinde konumlanmış olmamızdır. Ölümle "dramatik" ilişki kurma seçeneği ölümün kendi içinde mevcut değildir; ancak *jouissance*'ın müdahalesiyle birlikte "dramatik" hale gelir bu ilişki:

> Yaşamla ölüm arasındaki diyalog ... keyfin ölümle yaşam arasındaki dengeye müdahale ettiği andan önce dramatik değildir. Hayati nokta, konuşan bir varlığın doğduğu nokta, bedenimizle aramızdaki bu rahatsız [*dérangé*] ilişkidir, adına *jouissance* dediğimiz ilişki. (Lacan 2011, 43)

Lacan'ın burada ne demek istediği şöyle özetlenebilir: Ölümle yaşam arasındaki ilişki aslında önemsizdir; daha doğrusu kendi içinde zaten-hep aksak, karmaşık olmasaydı bu ilişki önemsiz olurdu.

Jouissance, "bedenimizle aramızdaki rahatsız bir ilişki" olarak keyif, keyfin bedenin tüm temel ihtiyaç tatminlerine bulaşması, bu tatminlere keyif çeşnisi katması yüzünden, yaşamanın ve ihtiyaçlarımızı gidermenin (farz edilen) dolaysızlığı içinde hayati bir gedik, bir dekalaj açtığı; bu gedikten dolayı işlerin normal veya doğal farz edilen rotadan farklı bir yol izleyebildiği gerçeğine gönderme yapar. (Hatırlayalım: "Bir hayvanın düzenli yemek yemesi açlığın keyfini bilmemesindendir.") *Jouissance* hayvan hayatının (farz edilen) döngüsünü kıran ve bizi metafiziğe uyandırandır.

Yani buradaki mesele insanlarda keyfin "doğal" ihtiyaçtan ve kendini koruma uğraşından *daha kuvvetli* olabilmesi değildir; asıl mesele keyfin doğal ihtiyacın bizatihi doğasını temelinden değiştirmesi, içeriden bölmesidir. Burada temel bir (doğal) nüve ile bu nüveden sapılmasından oluşan bir imge yoktur artık – sapmalar (ve sapmaların imleyen düzeyindeki desteği) insanın *doğasıdır*. Klasik beden/ruh ayrımının altını oyan budur – ruhun varlığının yadsınması ya da ruhun bedenden (çizgisel biçimde) çıkarsanabilir olduğu önermesi değil, ruhun beden içinde tamamen orada olmayan bir şeyden çıkarsanabilir olduğu iddiası.

Bu kavrayışta –Lacan'ın erken dönem perspektifinden farklı olarak– kendisini bu şekilde "gizlice içeri sokan" *jouissance* hiç de çarpıcı bir şey değildir, herhangi bir göz alıcı ihlale gönderme yapmaz. Lacan artı keyif (*plus-de-jouir*) mefhumunu bu noktanın altını çizmek için türetmiştir:

> Bundan dolayı, burada baş gösteren şeyi herhangi bir şeyi zorlamak yahut herhangi bir ihlalde bulunmak değil de "artı *jouissance*" diye tarif ediyorum. Rica ediyorum dilinize hâkim olun, bu tür saçmalıklara hiç girmeyin. Analizin gösterdiği bir şey varsa o da ... hiçbir zaman ihlalde bulunmadığımız gerçeğidir. Gizlice dolanmak ihlal değildir. Bir kapının aralık olduğunu görmek o kapıdan geçmekle aynı değildir. ... Burada herhangi bir ihlal değil, daha ziyade *jouissance*'a benzer bir şeyin –bir artının– istilası, sahaya dökülmesi söz konusudur. (Lacan 2007, 19-20)

Ancak bu "ılımlı" versiyonda dahi kapanma biçiminde sonluluk değildir keyif, bizi geri dönüşü olmayan biçimde "insan hayvan" düzlemine kapatan bir şey değildir – Lacancı perspektif bu noktada, mesela "keyif, ıstırap ve ölüm karşısında cismani maruziyetimizden" bahseden Badiou'nun (2009, 1) perspektifinden ayrılır. Keyif –tam da beklenmedik biçimde "sahaya dökülen" (beden sahasına dökülen) bir şey olmasıyla– daha ziyade bu hayvanı rahatsız eden, farklı bir gerçekliğe uyanmasına, metafiziğe (ya da siyasete) uyanmasına, "insanca" veya gayriinsani bin türlü tuhaf şey yapmasına yol açan unsurdur. Lacan'ın bunu açıkça ifade ettiği başka bir pasaj:

> Uyuyor olmak ne demektir aslında? Benim suret, hakikat, keyif ve artı keyiften oluşan dörtgenimde mevcut olanın askıya alınması demektir. Uyku bunun için vardır, uyuyan bir hayvan görmüş olan herkes bunu görebilir – bedenin kendi kendisiyle ilişkisinde iş başında olan bulanıklığın, yani keyfin (*le jouir*) askıya alınması söz konusudur burada. ... Uykuda beden kendi kendisini sarıp sarmalar, yuvarlanıp yumak olur. Uyumak rahatsız edilmemektir. Ve keyif rahatsız edicidir. Çoğu zaman rahatsız ediliriz, ama uykudayken rahatsız edilmeyeceğimizi ümit edebiliriz. İşte bu yüzden, buradan başlayarak diğer her şey ortadan kaybolur. Artık ne suret, ne hakikat, ne artı keyif mesele olur – tüm bunlar bağlantılıdır çünkü, aynı şeydir. Gelgelelim Freud'un dediği gibi, imleyen biz uyurken de iş görmeye devam eder. (Lacan 2011, 217)

Bu son tespitle birlikte Freud'a özgü bir meseleye, rüyalara ve imleyenin gördüğü işle rüyanın içine gizlice soktuğu keyfe, nihayetinde –derin uykudayken, yumak olmuşken dahi– bizi rahatsız eden, bizi rüya içinden uyandıran keyfe gelmiş oluyoruz. Burada söz konusu olan tam da Hamlet'in o meşhur "olmak ya da olmamak" tiradında "Ha! İş burda" denen noktadır:

> ... Ölmek, uyumak ...
> Hepsi bu... ve bir uykuyla
> Yürek sızısına ve bedeni bekleyen
> Binlerce doğal darbeye son verdik diyebilmek.

Hangi insan gönülden istemezdi bu bitişi!
Ölmek, uyumak ... uyumak, belki rüya görmek.
Ha! İş burda. Çünkü o ölüm uykusunda,
Şu fani bedenden sıyrılıp çıktığımızda,
Göreceğimiz rüyalar bizi duraksatır ister istemez.
İşte felaketi onca uzun ömürlü kılan da bu.*

Asıl sorun yaratan, bizi irkilten ve tereddüte düşüren nokta ölüm (düşüncesi) değil, yaşam uykusunda olduğu gibi ölüm uykusunda da bize musallat olması muhtemel olan şeydir (onunla ilgili düşüncedir). Bizi korkutan, ölüm uykusunda dahi bir şeylerin gelip bizi rahatsız etmesi, bize musallat olması ve huzur vermemesi ihtimalidir. İşte tam bu manada (psikanalizde bu boyutun kavramsal adı olan) "ölüm dürtüsü" ölümü hedefleyen bir şeyden ziyade, bizatihi ölüme ait olduğu farz edilen dengeden tuhaf bir sapmadır. Žižek'in dürtü mefhumundan bahsederken kullandığı *ölmezlik* terimi bu yüzden son derece isabetlidir. Yaşam ile ölümün kendi başlarına aynı döngünün parçalarından ibaret olduğunu söylemek de mümkündür: Yaşam olarak yaşam ölümden bir sapma ya da ölümün karşıtı değildir henüz; daha ziyade ölümün başka yollardan devamıdır.[6] Yahut yaşam ölümden bir sapmaysa dahi, basit bir sapmadır bu; daha önemli sapma bu sapmadan sapma olarak meydana gelir, ki bu da üçüncü bir süreç doğurur: Yaşamın yaşamdan sapmasının ürünü basitçe ölüm değil, hem yaşama hem ölüme musallat olan ölmez bir şey olarak "ölüm dürtüsüdür". Yaşam dediğimiz sapağın içinde başka bir sapak, yaşam uykusunu rahatsız eden bir sapak –*jouissance* veya dürtü– baş göstermiyor olsaydı, yaşam ölümün tuhaf bir uzantısı, ölümün kendi sapağı olurdu sahiden.

* William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s. 114.

6. Bu fikre Nietzsche'de rastlarız aslında: "Ölümün yaşamın karşıtı olduğunu söylemekten sakınalım. Yaşayan ölü olanın bir türüdür, çok nadir bir türüdür, o kadar" (Nietzsche 1974, 168). Benzer bir fikir (ilave bir düğümle) Freud'da da vardır; Sonuç bölümünde buna döneceğiz.

Gelgelelim tüm bu önemli vurgularda hâlâ belli bir sorun veya belirsizlik vardır. Zira dürtünün (ve dürtüye ilişkin kurucu sapmanın) *insanın istisnailiğini* oluşturan unsur diye ortaya konmasıyla birlikte, dürtü kavramı için esas bir noktayı da kaybediyor gibiyizdir. Bu sorunu daha iyi tanımlayabilmek için Freud'un *Trieb* kavramının hayli sorunlu ilk çevirisine başvurabiliriz: İngilizce ve Fransızcada karşımıza çıkan *instinct* (içgüdü) sözcüğüne – ki yerini sonradan *drive* ve *pulsion* (dürtü) sözcüklerine bırakmıştır. Bu ilk çeviriler sorunlu olmakla birlikte gerçek bir soruna işaret etmektedir. Haliyle Lacan bunun gayet farkındadır.

"Trieb" sözcüğünün psikanalitik ahmaklık içinde nasıl bir anlam belirsizliği kazandığına dikkat edin. ... Analitik söylemdeki kullanışlılığına bakınca, bunu hemen "içgüdü" diye çevirmemek gerektiği bellidir. Ama sonuçta bu kaymalar nedensiz olmaz. Uzun zamandır bu çevirinin sapkınlığını vurguluyorum ama yeri geldiğinde bundan faydalanmak da pekâlâ hakkımız. (Lacan 2007, 16)

Bu ilk ("hatalı") çevirilerin sadece Freud'u yanlış anlamanın değil, aynı zamanda gerçek bir güçlüğün sonucu olduğu söylenebilir. Her iki çeviride de –"içgüdü" ve "dürtü"– geri dönüşü olmayan biçimde kaybolan bir şey var gibidir sahiden. Freud'un keşfettiği ve *Trieb* adını verdiği şeyin "hayvani içgüdüler"den bahsederken çoğu zaman kastettiğimiz manada "içgüdü" olmadığına şüphe yoktur – hedefi kendini korumak olan, doğuştan gelen sağ kalmacı bir tür otomatik pilot olmadığına. Ve bu farka işaret etmek önemlidir. Öte yandan dürtünün *bambaşka bir şey* olduğunu, "doğa" veya "hayvan" ile hiçbir ilgisi olmadığını söylemekle yetinip, dürtüyü "insan istisnailiğinin" (psikanalitik) taşıyıcısı haline getirdiğimizde de asıl meseleyi ıskalama tehlikesi doğar. Zira fazla ileri gitmiş, en zorlu ve hayati noktayı atlamış oluruz. Nedir bu nokta? *Trieb*'in (yahut *jouissance*'ın) tam da ne biri ne diğeri, ne Hayvani ne de basitçe İnsani olduğu gerçeğidir.

Dürtünün topolojisi aslında iki türlü anlaşılabilir. (Hayvana rehberlik eden) organik ihtiyaçtan sapmanın *insanlarda* asli oldu-

ğunu ve insanın Farkını, insan İstisnasını oluşturan unsurun bu asli sapma olduğunu ortaya koyan bir şey gibi anlaşılması mümkündür. Standart okuma bu olacaktır. Ancak bu konumu daha ileri götürüp radikalleştiren başka bir okuma da mümkündür. Bu diğer okumada –bir dürtü varlığı olarak– insanın (organik) doğanın bir parçası ya da istisnası (yahut ikisinin arasında kalan bir şey) değil, *doğanın kendi bünyevi imkânsızlığının, açmazının bizatihi ifade bulduğu nokta* olduğu öne sürülür. İnsanla hayvan arasındaki fark bu perspektifte gayet kendine özgü bir fark halini alır: "İnsan farkı" (ya da tekilliği) insanın Ötekisinin (Hayvan) mevcut olmadığının (bizatihi tutarsız olduğunun, sağ kalmaya programlı bir tür otomatik pilota indirgenmesinin mümkün olmadığının) göstergesidir. Yakınlarda Lorenzo Chiesa, "hayvan cinselliği" konusunda Lacan'ın erken dönemi ile geç dönem çalışmaları arasında önemli bir kayma olduğuna dikkat çekmiştir.[7] *1. Seminer*'de hayvan cinselliğini deliğine tam oturan bir anahtar biçiminde tanımlayıp Hayvan'ın bilakis mevcut olduğunu ima etmekten çekinmez Lacan. Oysa *19. Seminer*'de, bizim biyolojik bir istisna olarak saptığımız o "farazi hayvan modelinin", birbirini kusursuz tamamlamaya dayanan üreme modelinin kendisinin –"bize cinsel ilişkide söz konusu olan için yeterli bir model gibi görünen o hayvan çiftleşmesi imgesinin"– *bizim* hayvanı "gözlemleme" vasıtasımızı oluşturan "ruh fantazisi"nin [*fantasme animique*] yan etkilerinden biri olduğu yönünde uyarıda bulunur (Lacan 2011, 96-98).

İnsan (cinselliği) ile hayvan (cinselliği) arasındaki farkın düpedüz ortadan kaybolması anlamına mı gelir bu? Pek sayılmaz. *Jouissance*'ın insana özgü bir şeyin adı olduğunu savunmak hâlâ mümkündür. Ancak bu insana özgü şey hayvan hayatında iş başında olan genel bir tutarsızlığın belirginleşmesi gibidir daha ziyade. Söz konusu tutarsızlığın –matematikteki tabiriyle– tek elemanlı kümesidir (*singleton*). Şöyle denebilir: Hayvan cinselliği sadece tutarsızdır (ve bu bakımdan insan cinselliğinden farkı yok-

7. Bkz. Chiesa 2016.

tur), *jouissance* ise tek elemanı bu tutarsızlık olan bir küme gibidir. Başka bir deyişle bizi hayvanlardan ayıran unsur, iki tarafın da *paylaşıyor olması* pekâlâ mümkün olan bir olumsuzluğun seçilip ayrılmasıdır. Bütün fark buradan kaynaklanır. Ve bu seçip ayırma imleyenle ve onun mantığıyla birlikte meydana gelir. Bu perspektifte insanlar hayvanlar arasında istisna oluşturmadığı gibi, düpedüz hayvan da değildir; daha ziyade tutarlı bir kendilik biçimindeki hayvan mefhumunun kendisi için bir soru işareti oluşturur. İnsanlar düpedüz Hayvan diye bir şey olmadığının canlı kanıtıdır.

Ama daha da ileri gidip bu iddiaları bizatihi "doğa"yı veya maddi gerçekliği kapsayacak şekilde genişletip radikalleştirmek, doğa kanunlarının rotasından (veya normdan) sapışının insan türüyle hemhudut olmadığını (onunla birlikte başlamadığını), aksine bizatihi gerçeklik ve norm için kurucu rol üstlendiğini ve Žižek'in tabiriyle "gerçekliğin ontolojik kuruluşunun tamamlanmamış" olmasıyla eşanlamlı olduğunu öne sürmek de mümkündür. Konuşan varlık (organik) doğanın bir parçası veya istisnası (yahut ikisinin arasında kalan bir şey) değil, (organik) doğanın *Gerçeğidir* (kendi imkânsızlık noktası, açmazı). Konuşan varlık ontolojik bir açmazın gerçek mevcudiyetidir. Yani burada söz konusu olan insanın doğadan ve doğa kanunlarından saparak sivrilmesi değildir; insan (geri kalan doğanın bütününü kuran) bir istisna değil, doğanın (ancak) kendi imkânsızlığını da dahil ederek *mevcut olduğu* noktasıdır.

Buradan "gerçekliğin tamamlanmamış ontolojik kuruluşu" bakımından "doğal normun" (mesela sorunsuz içgüdünün, ihtiyacın ve ihtiyaç tatmininin homojenliğinin, hatta daha genel düzeyde biyoloji, fizik, kimya kanunlarının) ikincil olduğu sonucu da çıkacaktır. Ancak norm veya kanunun aslında var olmadığı; insanın kendi içinde kaotik, natamam olan doğayı evcilleştirip düşünme yollarından ibaret olduğu anlamına gelmez bu. Natamam ontolojik kuruluş kaosun eşanlamlısı değildir. Dikkat çekmeye çalıştığım nokta bu değil: Doğa kendi içinde kaotik değil (bilimsel manada) "kanunludur", ancak bu "kanunluluk" bizatihi doğanın ken-

di iç antagonizmasının, çelişkisinin veya "natamamlığının" yapılandırılmasından başka bir şey değildir. Bunun *biçimidir*. Bu manada doğa kanunları tam da Doğa'nın namevcudiyeti sayesinde mevcuttur. – Bu perspektifte Galileici fiziğin şöyle ifade edebileceğimiz bir iddiadan yola çıkıyor olması da tesadüf değildir: "Doğa diye bir şey yoktur" (yani Doğa anlamlı bir bütün olarak mevcut değildir). Doğanın (biyoloji kanunları dahil olmak üzere) yasalı olma özelliği tutarsızlığının zıddı (*other*) değildir; Doğanın namevcudiyetiyle düpedüz birdir.

Dürtü mefhumunu devreye sokunca kendimizi birtakım cüretkâr spekülasyonların içinde bulduk; psikanalizin dürtü mefhumunun (ve bilhassa "ölüm dürtüsü" mefhumunun) felsefi kısmetinin bu kadar bol olması da tesadüf değildir şüphesiz – sadece Lacancı filozoflar arasında değil, mesela Deleuze gibi bir isim söz konusu olduğunda dahi. Tam da dürtü mefhumuyla birlikte cinsellik ontoloji soruşturmalarının derinliklerine uzanır ve bu soruşturmaları önemli ölçüde yeniden şekillendirmeye başlar. Nitekim Freud da daha ölüm dürtüsü mefhumunu ilk defa takdim ettiği "Haz İlkesinin Ötesinde" yazısında bile, çoğu zaman çılgınca ve hayli tartışmalı görülen, tam da bu sebepten yoğun dikkat ve ilgiyi hak eden spekülasyonlara girmeyi göze almıştır.

ÖLÜM DÜRTÜSÜ I: FREUD

Ölüm dürtüsü mefhumu Lacancı filozoflar arasında ısrarla çok önemli bir rol üstlenir; muhtelif kavramsal argümanların can alıcı noktalarında boy gösterir genellikle. Neye işaret ettiğine, neyin adı olduğuna dair pek çok açıklama (ve örnek) bulunmasına rağmen bu mefhum etrafındaki kafa karışıklığı kaybolmamıştır. Bu karışıklık büyük ölçüde, psikanalizin gözünde bu mefhumun bir tür inşaat sahası gibi olması ve öyle kalmaya devam etmesinden kaynaklanıyor olabilir pekâlâ. Freud'un diğer mefhumları da büsbütün tesis edilip sabitlenmiş, kavramsal hayatlarını tamamlamış değillerdir; ama bilhassa ölüm dürtüsü bir tür ilk veya temel çıpa-

dan yoksun gibidir. Bunun çok basit bir nedeni vardır: Freud'un ilk defa "Haz İlkesinin Ötesinde" metninde ölüm dürtüsü (*Todestrieb*) terimi altında takdim ettiği şey, "bizim" ölüm dürtüsü derken kastettiğimiz şey değildir (kendimi de bu mefhuma sık sık başvuran Lacancılar arasında sayıyorum).

Örneğin, adına ölüm dürtüsü diyeceği şeyin muhtemel kökenleri üstüne ilk spekülasyonlarında şöyle der Freud:

> Bir zamanlar, cansız maddede bilemediğimiz bir gücün etkisiyle yaşamın özellikleri uyanmıştır. ... O zamana kadar cansız olan maddede o sırada oluşan gerilim giderek kendini ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Bu yolla ilk içgüdü (*Trieb*) ortaya çıkmıştır: cansız olana geri dönüş içgüdüsü. (Freud 2001b, 39/48)

Başlangıç durumu olduğu farz edilen homeostatik, gerilimsiz hali yeniden kazanma yönündeki bu "içgüdü" veya dürtüye ölüm dürtüsü diyecektir Freud. Şimdi de Žižek'in ölüm dürtüsü üstüne ne dediğine bakalım:

> Ölüm dürtüsü, canlı organizmanın en köklü eğiliminin bir gerilim halini muhafaza etmek, tam bir denge haline erişmenin getireceği nihai "gevşemeden" kaçınmak olduğu anlamına gelir. "Haz ilkesinin ötesinde" yatan "ölüm dürtüsü" organizmanın gerilim halini durmadan tekrarlama yönündeki ısrarıdır tam da. (Žižek 2004, 24)

Gelgelelim bunun (en iyi ihtimalle) basit bir "yanlış anlama", (en kötü ihtimalle) "kasıtlı bir uydurma" olmadığını, aslında ilkinden ikincisine uzanan psikanalitik (Freudcu) bir *mantık* bulunduğunu ısrarla vurgulamak gerekir. Bu bölümde Freud'un en ilginç ve karmaşık metinlerinden biri olan "Haz İlkesinin Ötesinde"nin (1920) bazı kısımlarını yakından okuyarak bu mantığın ana hatlarını çizmeye çalışacağım. "Haz İlkesinin Ötesinde" kesinlikle "çizgisel" biçimde ilerlemeyen, Freud'un konumunda birden fazla önemli kayma içeren bir metindir. Metnin ortasından, Freud'un ölüm dürtüsünü takdim ederken öne sürdüğü en afallatıcı spekülatif düşüncelerden bazılarıyla başlayacağız. Bu birkaç sayfanın önemi sadece ölüm dürtüsü mefhumunun ilk takdim edildiği yer

olmasından değil, aynı zamanda yaşam konusunda kendiliğinden anladıklarımızı (ve dirimselciliğin yaşam anlayışını) ilginç bir "yapıbozuma" uğratıp yaşam mefhumunu herhangi bir ontolojik tutarlılık veya zeminden mahrum bırakmasından da kaynaklanmaktadır. Buradan yola çıkarak Freud'un metnindeki birkaç kayma ve çelişkiyi öne çıkarıp takip edeceğim; amacım farklı bir ölüm dürtüsü mefhumu oluşturmanın, ama metnin çeşitli noktalarının ve bilhassa Freud'un konumunda meydana gelen kaymaların ve tekrar tekrar geri döndüğü şüphelerin işaret ettiği bir ölüm dürtüsü mefhumu oluşturmanın mümkün olduğunu öne sürmek olacak. Psikanalizin hakiki ölüm dürtüsü kavramının aslında Freud'un kendi mefhumunun büyük ölçüde zıddı gibi gördüğü fenomenlerle, yani cinsellikle (Freud'un "yaşam dürtüleri" olarak gördüğü "cinsel dürtüler"le) bağlantılı olduğunu ve Freud'un kavramından Lacancı ölüm dürtüsü kavramına geçişin mantığının anahtarını tam da cinsellik zemininde bulduğumuzu savunacağım.

Ortadan başlayıp "Haz İlkesinin Ötesinde"den şöyle uzun, hayli ilginç bir pasaj alalım:

> Yaşayan her şeyin *içsel* nedenlerle öldüğünü –inorganik hale geri döndüğünü– istisnası olmayan bir hakikat olarak kabul ettiğimizde, şunu söylemek durumunda kalırız: "*Tüm yaşamın hedefi ölümdür.*" Geriye dönük bakıldığında da: "*Cansız varlıklar canlılardan önce var olmuştur.*" Bir zamanlar, cansız maddede bilemediğimiz bir gücün etkisiyle yaşamın özellikleri uyanmıştır. ... O zamana kadar cansız olan maddede o sırada oluşan gerilim giderek kendini ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Bu yolla ilk içgüdü (*Trieb*) ortaya çıkmıştır: cansız olana geri dönüş içgüdüsü. O sırada canlı madde için ölüm henüz kolaydır; gidilecek yol muhtemelen kısadır, doğrultusu da genç yaşamın kimyasal yapısı tarafından tayin edilmiştir. Uzun bir süre boyunca canlı madde bu şekilde durmadan yeniden yaratılmış ve kolaylıkla da ölmüş olabilir. Bu durum belirleyici dış etkilerin değişmesiyle birlikte, henüz hayatta olan maddenin başlangıçtaki yaşam rotasından gitgide daha çok sapması ve ölüm hedefine varmadan önce gitgide karmaşıklaşan sapaklar oluşturmasına kadar böyle sürmüş olabilir. Ölüme giden bu dolambaçlı yollar, tutucu içgüdülerin sadık kaldığı bu yollar, bu-

gün bize yaşama ait fenomenlerin resmini sunmaktadır. (Freud 2001b, 39/48-49)

Ne der burada Freud? Sonuç açısından bakıldığında (yaşayan her şey sonunda ölür, içsel nedenlerle ölür) ölüm yaşamın en temel hedefi gibi görünmektedir. Freud ölüm dürtüsüne birincil karakter atfeder (yaşamın kendisine içseldir ölüm dürtüsü) ve tutucu içgüdüleri bu temel dürtüden sapmaları tahkim eden kuvvetler diye tanımlar. Dolayısıyla "yaşam içgüdüleri" (yahut kendini koruma içgüdüleri) olumlayıcı (ve kendiliğinden) bir tür yaşam kuvveti değil, yaşamın birincil dürtüsü olan ölüm dürtüsüne kıyasla *ikincil* oluşumlardır. Burada kendiliğinden algımızın hayret verici biçimde baş aşağı çevrildiğini görürüz: Bu Freudcu perspektiften bakıldığında, yaşamın olumlanması ve muhafazasında başta gelen veya kendiliğinden denebilecek bir şey yoktur. Yaşam içgüdüleri otomatiktir (otomatik pilottadır), ama ontolojik açıdan birincil değildir (hatta Freud için burada düpedüz "ölüme-dönük-varlığın" ontolojik açıdan önceliği söz konusudur). Yaşam içgüdüleri, yaşam için söz konusu olan bu temel olumsuzluk yolundan, adına ölüm (dürtüsü) denen olumsuzluk yolundan *sapmanın muhafaza edilmesi* için gereken bir "bilgi" biçimidir (teknik bir bilgi). Ölüm dürtüsü yaşamın ta kendisine ait bir tür temel veya *ontolojik meşakkatin* adıdır. Yaşamın tüm o renkli ve coşkun biçimlerinin altından geçen sabit dip akıntısıdır. Bu biçimlerin karşıtı değildir; hepsinin içinde mevcuttur.

Kulağa çok tuhaf gelen bu spekülasyonları hemen reddetmemek gerekir. Başlangıçta bir tür yaşam *kuvveti* veya "istemi" bulunduğunu söyleyen otomatik (ama sorunlu, hatta fantazmatik) önkabule şüphe düşüren Freud, bu sayede son derece ilginç bir hipoteze zemin hazırlar. Söylediği temelde şudur: Yaşam kazara doğmuştur, ortada yaşamak *isteyen* (esrarengiz) bir istem filan yoktur: "Yaşam kuvvetleri" diye baktığımız şeyler, adına yaşam denen kazanın yinelenme sürecinde oluşmuş içgüdülerdir. Bu yinelemenin yollarını nasıl muhafaza edeceklerini (koruyacaklarını)

"bilirler", ama *istedikleri* veya hedefledikleri herhangi bir şey yoktur.

Yani Freud'un burada söyledikleri (başka bir noktada başvurduğu) yaşam içgüdüleri ile ölüm içgüdüleri arasındaki çarpışma retoriğinden çok farklıdır. Bu diğer retorik ortada birbiriyle mücadele halindeki iki İlke misali iki bağımsız kuvvet bulunduğuna işaret eder ("yaşam istemi" ile "ölüm istemi"). Oysa Freud'un yukarıdaki pasajda söylediklerine yakından baktığımızda, bunun *hiç mantıklı* olmadığını görürüz. Ortada herhangi bir mücadele yoktur: Yaşam ölüme giden dolambaçlı bir yoldur; tutucu içgüdüler de bu yolun kaldırımıdır, bu yolla birdir, ondan ayırt edilmeleri mümkün değildir. "İstedikleri" herhangi bir şey yoktur, ölümle "mücadele" halinde değillerdir; üstlerine düşen tek görev cansızlığa giden bu dolambaçlı yolu işler tutmaktır. Yaptıkları iş "yaşamı muhafaza etmek" değil, düpedüz *bu yolu muhafaza etmektir*. Bu noktada çok açık konuşur Freud:

> Bu açıdan bakıldığında, kendini koruma, öne sürme ve kendine hâkim olma dürtülerinin kuramsal önemi büyük ölçüde azalmaktadır. *Bunlar organizmanın kendi yolundan ölüme gitmesini sağlamaya* ve inorganik varoluşa organizmanın kendisine içkin yollardan başka bir yolla dönüşü engellemeye yarayan *bileşen dürtülerdir*. (Freud 2001b, 39/49)

Bu perspektife göre, kendini koruma içgüdüleri yaşamın temel hedefini (ölüm) –geçici bir süre için dahi– *değiştirmez*; bu hedefe bir *zamansallık* katarlar sadece. Bu zamansallık da esasen *yineleme* kipindedir. Tutucu içgüdüler (dışsal nedenlerle) değişime zorlanmadıkları sürece edinilmiş/yerleşmiş yaşam yollarını yineler, değişim durumundaysa bu değişen yolları yinelemeye meylederler; içgüdülerin değişim, gelişim ve yeni biçimler üretme yönündeki itkisi diye (yanlış) algıladığımız şey aslında budur (Freud 2001b, 37/47). Böyle bir değişim yönünde herhangi bir *itki* yoktur – bu yönde herhangi bir dürtü yoktur.

Peki bu Freudcu düşünceleri kabul ettiğimizde, peşlerinden gi-

dip içerimlerini açığa çıkardığımızda, yaşam nedir sahiden? Yaşam kendine özgü bir temel veya kaynaktan yoksundur. Cansız olanın *başına gelen* bir şeydir, cansız olanda meydana gelen bir kazadır (muhtemelen kendi bünyevi çelişkisi veya tutarsızlığı yüzünden). Yaşam cansızlığın zıddı değildir. Cansızlıkta meydana gelen bir kesintidir, rahatsızlıktır, cansızlığın içinde baş gösteren bir gediktir; yahut geçerli başka bir spekülatif perspektiften bakıldığında: Cansız olanın kendi kendisine denk düşmemesine yol açan bünyevi bir gediğe müstesna, müstakil bir biçim verir yaşam.

Materyalizmin önde gelen isimleriyle uyumlu bir biçimde ve insanmerkezli (yahut "bağıntıcı") gerçeklik görüşünü sarsmak için, cansız olanın yaşama kayıtsız olduğunu, yaşam ortaya çıkmadan çok önce var olduğunu ve yaşam sona erdikten çok sonra da var olacağını söylemek âdettendir. Ama yukarıdaki düşünceler bizi bir adım daha atmaya çağırır. Bizim yaşayıp yaşamamamızın (cansız) evrenin umrunda bile olmadığını (ve evrenin perspektifinden bakıldığında varoluşumuzun hiçbir önemi olmadığını) söylemek yerine, istisnailiğimizi daha bile azaltan bir seçeneği dikkate almaya çağrılırız: *bizatihi cansız olanın* sapkınlıklarından, tuhaf hazlarından ibaret olduğumuz düşüncesini. Büyük evren bütünün veya çemberinin uyumlu, ayrılmaz parçalarını oluşturuyor olmamız (ve bunun ürünü olan, Freud'un da ele aldığı "okyanus duygusu") anlamında değil, evrenin buruşukluk ve tiklerini oluşturuyor olmamız anlamında.

Yaşam cansız olanın gördüğü bir düşten ibarettir. Daha doğrusu cansız olanın gördüğü bir *kâbustur* (kâbus gibi bir rahatsızlıktır) yaşam, zira cansız olanın tek isteği rahat bırakılmaktır. Bu manada ölüm dürtüsünün bir dürtüden ziyade ontolojik bir meşakkat, yaşamın temel *duygulanımı* olan bir meşakkat olduğu söylenebilir – bunun illaki meşakkat olarak deneyimlenmesi, "hissedilmesi" gerekmez; yaşamın "nesnel duygulanımı" gibi mevcuttur.[8]

8. Freudcu ölüm dürtüsü ile meşakkat arasındaki bu bağlantı, 2015-16'da Joan Copjec tarafından "Meşakkat" üstüne düzenlenen Pembroke Araştırma Semineri'nde (Brown Üniversitesi) yaptığım sunumda doğmuştu.

Şu âna kadar Freud'un aşağı yukarı metnin ortalarında yazdıklarını ele aldık. Şimdi metnin başına bakalım; Freud "haz ilkesi" adını verdiği şeyin birincil karakter taşıdığı yönündeki inancını burada (yeniden) öne sürer:

> Psikanaliz kuramında zihinsel olayların gidişatının otomatikman haz ilkesi tarafından düzenlendiğini hiç tereddüt etmeksizin kabul ediyoruz. Yani bu gidişatın başlangıcında her zaman hoşnutsuzluk veren bir gerilim bulunduğunu, nihai sonucun da bu gerilimin azalmasına, yani hoşnutsuzluktan kaçınmaya veya haz üretimine karşılık geldiğine inanıyoruz. ... Haz ve hoşnutsuzluğu, zihinde herhangi bir biçimde "bağlı" olmadan mevcut olan uyarılmanın niceliğiyle ilintilendirmeye karar verdik; hoşnutsuzluk bu nicelikte bir *artışa*, haz ise bir *azalışa* denk düşmektedir. (Freud 2001b, 7-8/21)

Freud için "haz ilkesinin" herhangi bir hedonist arayışa, haz arayışına, aktif bir hoşnutluk ve tatmin arayışına değil; esasen homeostatik bir duruma ulaşmak amacıyla (gerilim ve uyarılmayı) yatıştırma, "gerilim azaltma" arayışına karşılık geldiği bu pasajda bellidir. Freud'un bu açılış cümlelerini önceki tartışmamızla ilişkilendirecek olursak, homeostatik eğilimiyle "haz ilkesinin" aslında Freud'un sonraki spekülasyonlarında tüm yaşamın cansız olana geri dönme ve böylece yaşamın ortaya çıkışının (cansız maddede) doğurduğu gerilimi azaltma yönündeki temel eğilimi diye karşımıza çıkan şeyin *zihinsel eşdeğeri* olduğunu rahatlıkla görebiliriz.[9] Kulağa ne kadar paradoksal gelse de, ilk haliyle ölüm dürtüsü işte bu manada "haz ilkesinin" başka bir adından ibarettir. Devamında (yaşamın korunmasıyla bağlantılı olan) "gerçeklik ilkesi"nin bizi temelde yatan haz ilkesinden sapmaya nasıl mecbur bıraktığını tarif ederken, daha sonra yaşam ile ölüm dürtüsü arasındaki ilişkiyi ele aldığı bağlamda kullandığı sapak imgesinin aynısına başvurur Freud:

9. "O zamana kadar cansız olan maddede o sırada oluşan gerilim giderek kendini ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Bu yolla ilk içgüdü (*Trieb*) ortaya çıkmıştır: cansız olana geri dönüş içgüdüsü."

> Egonun kendini koruma içgüdülerinin etkisi altında haz ilkesinin yerini gerçeklik ilkesi alır. Gerçeklik ilkesi nihayetinde haz edinme amacını elden bırakmaz; ama hazza giden uzun ve dolaylı yol üstünde bir adım olarak tatminin ertelenmesini, kimi tatmin olanaklarından vazgeçilmesini ve geçici bir süre için hoşnutsuzluğa katlanılmasını talep eder ve bu talep ettiklerini uygulamaya koyar. (Freud 2001b, 10/23)

Yukarıda ele aldığımız manzaranın bire bir aynısıdır bu: Yaşam, cansız olanın bir nevi metafiziksel hazzının (homeostaz) bozulması ve geçici bir süre için ertelenmesidir. Yaşam/gerçeklik ilkesi ölümün ve ölümde söz konusu olan hazzın ertelenmesidir. Haz ilkesi, tüm o sapaklara ve geçici ertelemelere rağmen yaşamın temel hedefi/ilkesi olarak kalmaya devam eden ölüm dürtüsüyle eşanlamlıdır. ... Haz ilkesi ile yaşamın tamamında mevcut olan ölüm dürtüsünü (cansız olana geri dönme eğilimi) doğrudan, *nokta nokta eşleştirmek* mümkündür. Dahası, nasıl ki kendini koruma içgüdüleri ölüm dürtüsünün karşıtı değil bünyevi sapaklarıysa, gerçeklik ilkesi de haz ilkesinin karşıtı değildir; haz ilkesinin dolambaçlı temdidi olarak iş görür. Burada "haz ilkesinin *ötesi*" diye ayırt edebileceğimiz bir şey yoktur. Yani beklentilerimizin aksine, "haz ilkesinin ötesinde" olup bitenlere, dolayısıyla Freud'u bu metni yazmaya iten unsura (insanların *kesinlikle nahoş* birtakım deneyimlere sıkı sıkıya tutunması ve bunları yinelemesi olgusu) karşılık gelen şey Freud'un (ilk) ölüm dürtüsü mefhumu değildir.

Asıl karşıtlık bir sonraki adımda, Freud'un –ölüm dürtüsünün tek dürtü olduğu hipoteziyle meşgul olduktan sonra– "hakiki yaşam içgüdüleri" diye tabir ettiği cinsel içgüdüleri ortaya atmasıyla birlikte baş gösterir. Haz ilkesinin ve haz ilkesinin temel hedefini oluşturan cansız olana geri dönme hedefinin hâkimiyeti altındaki yaşam-ölüm döngüsünden kopabilen tek dürtü türü şimdi (kendini koruma içgüdülerinden farklı olan) bu "cinsel içgüdüler" gibi görünmektedir. Cinsel içgüdüler (en azından bir miktar) uyarım ve gerilimden beslenir; biyolojik açıdan yaşamın "sonsuz" devamlılığıyla ilişkilidir, yaşam "gerilimiyle" ayakta kalırlar. Aynı zamanda, ister üremede (iki farklı hücrenin birleşmesi) ister (muh-

telif tüm biçimleriyle) sevgide isterse (sanat gibi) tüm büyük yüceltimlerde olsun, bir tür *başkalık*, fark veya Öteki (en azından bir ötekilik izi) yakalamak için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Oysa (Freud'daki manasıyla) hazzın Öteki'ne ihtiyacı yoktur; Öteki('nin Ötekiliği) haz için rahatsız edicidir daha ziyade. Cinsel dürtüler haz ilkesine *aykırı* değildir; daha ziyade onu askıya alıyor, *bir ilke olmaktan çıkartıyor* gibidir. Meşakkate karşı gibidirler; sanki kendilerine has bir itici güce ve mantığa sahiptirler. Bu gücün basitçe bir *yaşam* kuvveti değil, yaşam *içinde* meydana gelen biricik bir şeyin kuvveti olduğunu unutmamak gerekir. Yani "cinsel dürtüler" ile "yaşam dürtüleri" arasında basit bir eşitlik kurmak yanıltıcı olur, zira ilki yaşam içinde (salt) yaşamdan fazla (veya az) olan bir şeye gönderme yapar.

Metnin bu bölümü Freud'un (yaşamın tek dürtüsünün ölüm dürtüsü olduğu hipotezini irdeledikten sonra) kendisinin de *ikici* dediği görüşü oluşturduğu, yaşam dürtüleri veya cinsel dürtüler ile ölüm dürtüleri arasında net bir karşıtlık kurduğu yerdir (hemen Eros-Thanatos karşıtlığı biçiminde özetlenebilir). Ölüm dürtüleri şu ana kadar tartıştığımız şeye (yaşamın temel duygulanımının meşakkat olmasına) karşılık gelirken, cinsel dürtüler bu istikamet ve mantıktan *ayrılıp* farklı bir doğrultuda iş görür; cinsel dürtüler ölümün ertelenmesinden, yaşamı ölüme götüren yol üstündeki sapaklardan ibaret değildir: Sahici bir fark yaratan/doğuran, "yeni" bir şey üreten sapaklardır bunlar; hatta "olası bir ölümsüzlük" tesis ederler (tek tek organizmaların ölümü pahasına türün ölümsüzlüğünü).

Gelgelelim bu ikici görüşün de ayakta kalamadığı ortaya çıkar; sarsıldığı veya zora girdiği nokta, en basit ifadesiyle, "yaşam içgüdüleri" mefhumunun cinselliği kapsamasının mümkün olmamasıdır. Cinsellik bir "yaşam içgüdüsü"ne karşılık geliyor olsaydı psikanaliz diye bir şey olmazdı, zira psikanalizin başlıca keşiflerinden biri tam da insan cinselliğine yön veren herhangi bir temel ilkenin (ya da Yasanın) bulunmuyor olmasıdır. Dahası (içimizde) bir yanda hayatın sürmesini *hedefleyen* bir şey, diğer yanda cansız

olana geri dönmesini hedefleyen bir şey bulunduğu fikri gerçek manasıyla dürtü mefhumuna hiç mi hiç karşılık gelmez; bölünme, yineleme, artı tatmin ve daimi basınç içeren çok daha ilginç ve karmaşık bir mefhumdur dürtü. Bu noktada Jung'a ufak bir atıfta bulunan Freud şu gerçeği hatırlamış gibidir: Dürtü ikiciliği ("yaşam dürtüleri" ile "ölüm dürtüleri") libidonun cinsellikten arındırılmış, "nötr" bir töz biçiminde tasavvur edilmesinin diğer yüzüdür aslında. Jung'un "acele bir yargıyla libidoyu genel 'içgüdü/dürtü gücü' (*Triebkraft*) anlamında" kullandığını söyler Freud (2001b, 53/60).[10] Jung ile yolların ayrılmasına yol açan mevzu tam da budur: libidonun, nötr bir birincil töz olarak cinsellikten arındırılması; bu "büyük bütünün" parçaları olan farklı dürtülere bölünüp esasen (birbirini tamamlayan) iki ilke oluşturması. Oysa Freud'un esas hamlesi cinselliği tözellikten çıkarmak olmuştur: Cinsel olan doğru dürüst tarif edilip sınırları belirlenecek bir ilke değildir; bu sınırlandırmanın imkânsız oluşunun ta kendisidir. Biyolojik, organik ihtiyaç ve işlevlerden büsbütün ayrılması mümkün olmadığı gibi (zira onların sahasında doğar, onların içinde yola çıkar), öylece bu ihtiyaç ve işlevlere indirgenmesi de mümkün değildir. Cinsel olan insan yaşamının ayrı bir ilkesi veya bölgesi değildir; insan yaşamının tüm bölgelerinde barınabilmesi de bundandır. Nihayetinde "yaşamın" bünyevi çelişkisinden başka bir şey değildir; ki bu durumda yaşam da aşikârlığını kaybeder.

Metnin bu noktasında Jung'a yapılan atıf Freud'a bunu hatırlatmış gibidir; Freud'un argümanının yelkenleri yepyeni bir rüzgâr alır. Şimdi *cinsel dürtülerden başka dürtü olmadığı* (yahut tüm dürtülerin cinsel olduğu) hipotezi doğrultusunda hareket et-

10. Jung, Freud'un libido mefhumunu benimsemiş, ufak görünen bir değişiklikle ona bambaşka bir anlam vermiştir. Jung'la birlikte libido, kökeni münhasıran cinsel olmayan bir "yaşam enerjisi"nin psişik ifadesi haline gelmiştir. Bu perspektifte libido, sadece belli kısımlarında cinsel olan psişik enerjinin genel bir adıdır. Freud Jung'un bu hamlesinin peşinden gitmenin, "psikanalitik gözlemin bize bugüne kadar kazandırdığı her şeyin" feda edilmesi anlamına geleceğini hemen görmüştür (Freud 1977a, 140).

meye başlar. Psikanalitik bulgular arasında libidinal dürtülerden başka dürtüler olduğuna işaret eden herhangi bir şey bulunmadığını ve libidinal dürtülerin cinsel olduğunu belirtir Freud. Bu defa "monizme" meyleder, ama Jung'daki gibi bir monizm (töz-libido monizmi) değildir bu; antagonizma monizmi, çelişki monizmi yahut bölünme monizmi diyebileceğim bir monizmdir. Bu antagonizma ve bölünmeyi (gayet yekpare olduğunu gördüğümüz) "kendi" ölüm dürtüsü zemininde değil, bizatihi cinsel dürtüler zemininde ayırt eder. Örneğin sevgi nesnesinin kendisi sevgi ile nefret arasında bölünmüş olabilir; yahut Lacan'ın keskin tabiriyle: "Seni seviyorum, ama her nasılsa sende senden fazla olan bir şeyi –*objet petit a*– sevdiğim için seni kesip biçiyorum" (Lacan 1987, 263). Bu noktada bilimin bize söyleyebileceklerinin cinsel dürtülerden başka dürtü bulunmadığı gerçeğine karşılık geleceği inancını yeniden ortaya koyar Freud. Daha doğrusu, bizi daha önceki (homeostatik) bir safhaya geri dönüşten farklı yöne itebilecek olan sadece cinsel dürtülerdir. Bu noktayı biraz daha odaklayabiliriz: Sözcüğün gerçek anlamıyla bizi "*dürten*" sadece cinsel dürtülerdir (tam manasıyla dürtü değil, *meşakkat* kipinde görünen "cansız olanın çekim gücünden" farklı olarak).

Libidonun kendisinin cinsel "doğasına" ilişkin merkezi tezini yeniden olumlayan Freud, metnin son bölümünde cinsel *dürtülerden* başka dürtü olmadığı hipoteziyle iş görmeye başlar. Böylece kendini hemen hiç belli etmeyen ciddi bir perspektif kayması (daha) meydana gelmiş olur. Ölüm dürtüsü monizminden (haz ilkesi olarak ölüm dürtüsü) Eros-Thanatos ikiciliğine (cinsel dürtüler-ölüm dürtüleri), oradan da cinsel dürtülerin monizmine geçeriz.

Bu son perspektifin töze ilişkin değil de, tözün bir olmasını önleyen bir bölünme veya engele ilişkin bir "monizm" anlamına geldiğini neye dayanarak söyleyebiliyoruz? Öncelikle cinsel dürtüler artık basitçe yaşam dürtüleri olarak görülmez, çünkü yaşamla ölüm arasındaki bölünmenin ta kendisini yineliyor yahut yeniden üretiyorlardır; cinsel dürtülerle birlikte ölüm yaşama *içseldir*, yaşamın sürmesinin koşuludur (ve –çok kısaca– yaşama içsel bu

olumsuzluk [bu "eksi"] –bilinçdışıyla hemhudut olan– *psişik* yaşamın mahalli haline gelir).

Freud cinsiyetlenen yaşamın *içinde* ölümün yinelenişine hem hücre düzeyinde[11] hem de cinsel üremede söz konusu olan birey düzeyinde işaret eder.

Lacan bunu şöyle açıklar:

> Canlı varlıkların büyük kısmına hâkim olan cinsel bölünmenin, türün varlığını sürdürmesini sağladığını biliyoruz. ... Tür kendi bireyleri biçiminde varlığını sürdürür diyelim. Gene de atın tür olarak hayatta kalmasının şöyle bir anlamı vardır – her at geçicidir ve ölür. Cinsellik ile ölüm arasındaki, cinsellik ile bireyin ölümü arasındaki bağın temel nitelikte olduğunu buradan görüyorsunuz. (Lacan 1987, 150/158)

> Cinselliğin tam kalbinde yatan bu ölüm içerimine sık sık geri döner ve bunu yeniden olumlar Lacan; kimi zaman düpedüz "ölüm" terimi üstünden, kimi zamansa (mesela iki kromozom kümesinin birleşmesinden bahsederken) daha biçimsel bir dille, cinsel üremede söz konusu olan "azalma" veya "kayıp" üstünden.

Cinsellik yoluyla üremeyle birlikte, ölüm yaşama içsel hale gelir; ("cansız olana geri dönüşte" olduğu gibi) yaşamın sonu veya nihai hedefinden ibaret değildir, yaşamın bünyevi olumsuzluğu ve içsel önkabulüdür. Başka bir ölüm dürtüsü mefhumunun (Lacancı mefhumun) şekillenmeye başladığı nokta tam da burasıdır; gerçi –daha sonra göreceğimiz gibi– bu bölünme kendi başına henüz tam manasıyla ölüm dürtüsüne karşılık gelmez.

Yani Freudcu kavramdan Lacancı ölüm dürtüsü kavramına geçişin anlaşılmasında (Freudcu) cinsellik kavramı (ve bilinçdışıyla ilişkisi) hayati önem taşımaktadır. Freud'un en nihayetinde cinsel *dürtülerden* başka dürtü olmadığı (yahut dürtülerin tanımı gereği

11. Tohum hücreleri için bağımsız varoluş mümkündür. "Uygun koşullar altında, gelişmeye, yani varoluşlarını borçlu oldukları oyunu yinelemeye başlarlar ve bu süreç kendi maddelerinin bir bölümü gelişimini sonuna kadar tamamlayıp bir başka bölümü de taze bir tohum kalıntısı olarak gelişimin başına yeniden dönünce biter" (Freud 2001b, 40/50).

cinsel olduğu) yönündeki ısrarı ile, Lacan'ın "her dürtü esas itibarıyla ölüm dürtüsüdür" (Lacan 2006c, 719) demesi arasındaki "kayıp halka" şundan ibarettir: Cinsel dürtülerin tam ortasında ölüm saklıdır. Hedefleri biçiminde değil, cinsel dürtülerde ima edilen ve yinelenen olumsuz bir büyüklük veya bir eksi biçiminde. Şimdi Lacancı ölüm dürtüsü mefhumunu Freud'un metni zemininde yeniden oluşturmaya çalışalım.

Freud'un tutucu içgüdülerde (kendini koruma içgüdüleri) iş başında olan *yineleme* diye tasavvur ettiği noktadan başlayabiliriz: Kendini koruma içgüdüleri edinilmiş/yerleşmiş yaşam yollarını (ölüme giden yol üstünde tesis edilmiş sapakları) yinelemektedir. İçgüdüler ölüme giden dolambaçlı yolları (ki bildiğimiz yaşam olgularını bu yollar oluşturur) yineler.[12] Şimdi, ölüm dürtüsünü her an her yerde mevcut, temel nitelikte bir eğilim, cansız olana geri dönme eğilimi (cansız olanın çekim gücü gibi bir şey) yerine, bu "tutucu" yinelemenin içinde meydana gelen başka (tür) bir yinelemeden doğan bir şey olarak, *yineleme içinde yineleme* biçiminde tasavvur etmemiz gerekiyor: yani bu tutucu yineleme içinde kazara üretilen (kısmi ve, deyim yerindeyse, müfredat dışı) bir tatminin yinelenmesi biçiminde. Freud da "Cinsellik Kuramı Üstüne Üç Deneme" adlı yazısında cinselliği ve cinsel dürtüleri buna uygun biçimde çıkarsamaktadır: farklı organik işlevlerin iş görme ve tatmin bulma sürecinde meydana gelen artı bir tatmin/uyarılma biçiminde. (Besin ihtiyacını giderme sürecinde ağızda baş gösteren malum haz gibi.) Bu, artı gerilimin ve daimi basıncın dışsal değil içsel bir nedenidir ve paradoksal biçimde, bu artıdan doğan dürtünün hedefi söz konusu gerilimin/uyarılmanın yok edilmesi değil, aksine tekrar tekrar yinelenmesidir. Dahası kazara ortaya çıkan bu "müfredat dışı" tatmin herhangi bir yatışmayla uyumlu değildir, zira herhangi bir ihtiyacın tatmini ve dolayısıyla bu ihtiyacın doğurduğu gerilimin "yatıştırılması" değildir. Burada

12. Lacan tam bu manada içgüdüler ile "Gerçek düzleminde yatan bilgi" arasında özdeşlik kurar: Burada tam da bu yollara dair "bilgi" söz konusudur.

çok farklı bir dinamik vardır, çünkü önceden mevcut olan herhangi bir ihtiyaca yanıt olarak meydana gelmiş olmayan bir tatmin söz konusudur. Burada yanıt sorudan önce gelir. Ve bu tatmin (ve yinelenmesi) artı bir uyarılmanın yatışmasına yol açacağı yerde, bilakis daha fazla *uyarılma doğurur*, üretir. Bu artı tatminin yinelenmesi bu anlamda (gerilimi azaltma ilkesi olan) haz ilkesine ters düşer; ancak ne olduğu belli olmayan bir ölüm istemi yüzünden değil, yaşamın kendi içinde beklenmedik şekilde filiz veren ilave bir dürtü nedeniyle.

Ancak –ki burası hayati– Freud'un sunduğu bu izahın, dürtünün (ölüm dürtüsünün) organik ihtiyaçların tatmin edilmesinin doğrudan bir yan ürünü olarak baş gösterdiği bir tür *çizgisel* doğum sürecine işaret ettiğini düşünmemek gerekir. *Artı tatmin kendi başına henüz dürtü niteliğinde değildir*. Hayvanların da ihtiyaçlarını giderirken bir tür artı tatmin yaşadığını tasavvur etmek mümkündür; ama bu tatminin kısmi nesne (yahut dürtü nesnesi) olarak iş görmesi için aynı zamanda imleyen düzenindeki varlık yapısında söz konusu olan olumsuzluk veya gediğin nesnel cisimlenişi (nesne-temsilcisi) olarak iş görmeye başlaması gerekir.

Ölüm dürtüsü *kavramında* bütün mesele en nihayetinde budur. "Her dürtü esas itibarıyla ölüm dürtüsüdür" derken bunu kasteder Lacan: Ölüm dürtüsü diğerleri gibi (kısmi) bir dürtü değildir; *her dürtü içinde* bulunan aktif bir yarık veya eğime gönderme yapar. Ölüm dürtüsü farklı kısmi dürtülerin etrafında döndüğü ve –bu manada– ortak noktalarını oluşturan olumsuzluğa işaret eder. Bizatihi dürtülere içsel olan yarıktır bu; dürtü ile organik işlevler arasındaki yarıktan farklıdır. Bir yanda her türden kısmi artı tatminde iş başında olan, malum listeyi oluşturan dürtüler (oral, anal, skopik) vardır; ama diğer yanda bu dürtülere kendilerine özgü ritim ve bükümü veren, bütünüyle aksatıcı, nabız gibi atan olumsuzluk biçimindeki dürtü vardır. Mesela *11. Seminer*'de bizatihi bir olumsuzluğu (kayıp ya da gedik) mimleyen, dürtünün etrafında döndüğü nesne *a* ile "olsa olsa onun temsilcileri, figürleri" (Lacan 1987, 198/208) olan nesne *a* biçimleri arasındaki far-

kın altını çizer Lacan. Dürtülerin hedefi basitçe (artı) tatminin değil, ancak artı tatminin yinelenmesiyle yinelenebilen bu olumsuzluğun/kesintinin yinelenmesidir. Dürtüyü "erojen bölgeye ait saf otoerotizmden" ayıran budur (Lacan 1987, 179/189).

Başka bir deyişle dürtü nesnesi olarak nesne *a* ister istemez her zaman çifttir: *Boşluğa* (varlık düzeni içindeki gediğe) *yapışan* bir artı tatmindir; yani boşluktur ve bu boşluğun "kabuğudur" – kısmi nesnelerin bu boşluğun "temsilcileri" olarak iş görmesinin sebebi de budur. Dürtünün gerçek nesnesinin basitçe artı tatmin (nesne olarak keyif veya tatmin) değil, kendisine "yapışan" ve yinelediği bu olumsuzluk olduğunu söylememize imkân veren de budur.

Bunu başka bir yoldan daha formüle edersek: Dürtü söz konusu olduğunda aslında bir değil iki yarılma (ya da "sapma") ile meşgul olduğumuzu akılda tutmak gerekir. Önce organik ihtiyaç ve işlevlerin tatmin edilmesi sürecinde üretilen artı tatminde söz konusu olan yarılma vardır. Organik işlevlerin işleyişi ve tatmin edilmesinde söz konusu olan yineleme bir artı, beklenmedik bir tatmin üretir; bu tatmin sonrasında başka bir yinelemenin, bu artı tatmini yineleyen yinelemenin, yineleme içinde yinelemenin dürtüsü haline gelir. Ve bu dürtü, artık her ikisi üstünde de hâkimiyet kurması anlamında, organik ihtiyaçtan daha güçlü hale gelebilir. Mesela oburlukta söz konusu olan bu gibidir: Besin tüketimi sürecinde üretilen artı –organik ihtiyaç bakımından artı– tatmin (ağzın hazzı vs.) organik işlevin nizamını bozmakla kalmayıp, bu konfigürasyonun nedenselliğini tersine çevirir. Artı ilk başta organik besin ihtiyacının giderilmesinin yan ürünüyken, şimdi organik besin ihtiyacının giderilmesi artı tatminin yinelenmesinin yan ürünü haline gelmiştir. Ve bu şimdi yaşamın zararına (ve gerilim azaltmanın aksi yönde) iş görmektedir: yaşamı yok etmek istediği için değil, keyif istediği için. Dürtü nesnesinin doğuşunun bir yüzünü açıklar bu aslında: ortada bir nesne-besin vardır, bir de nesne olarak tatmin.

Ama hikâye bundan ibaret olmadığı gibi, tek ayrılma da bu değildir. Bu artı tatminin doğuşunu açıklar, ama *nasıl olup da* böy-

lesine altüst edici bir etki gösterip düzeni büsbütün tersine çevirebildiğini (ya da en azından organik işlevler bakımından dürtüye göreli bir özerklik kazandırabildiğini) açıklamaz. Oburluğun doymak bilmez bir artı tatmin arayışı olarak anlaşılması da fazla basite kaçmak olur, zira bu arayışın başka hangi talebi beslediği sorusunu da sormamız gerekir. Yani artı tatmin nasıl olup da düzeni büsbütün tersine çeviren bir etki gösterebilmektedir? Bu sorunun yanıtına işaret etmiştik: Çünkü dürtünün yapısında bu artı tatminden başka (ve fazla) bir şey söz konusudur: dürtünün etrafında döndüğü ve dürtü (yapısı) ile kökensel bastırma arasında ilişki kuran bir olumsuzluk: *gömülü bir olumsuzluk* – "olumlu" ontolojik varlık düzeninin beraberinde getirdiği olumsuzluk.

Bundan dolayı, dürtü nesnesinin "nesne olarak tatmin" olduğunu söyleyen Jacques-Alain Miller'in tezine bir ilave yapıp, tatminin tatmin uğruna tatmin biçiminde değil, sırf bu olumsuzluğa cisim kazandırdığı için *nesne* haline geldiğini (dürtünün nesnesi olarak iş görmeye başladığını) belirtmemiz gerekiyor. Başka bir deyişle dürtünün (bizden) istediği artı tatmin yinelemesinin sebebi keyif almaktan başka bir şey istemiyor olması değildir.

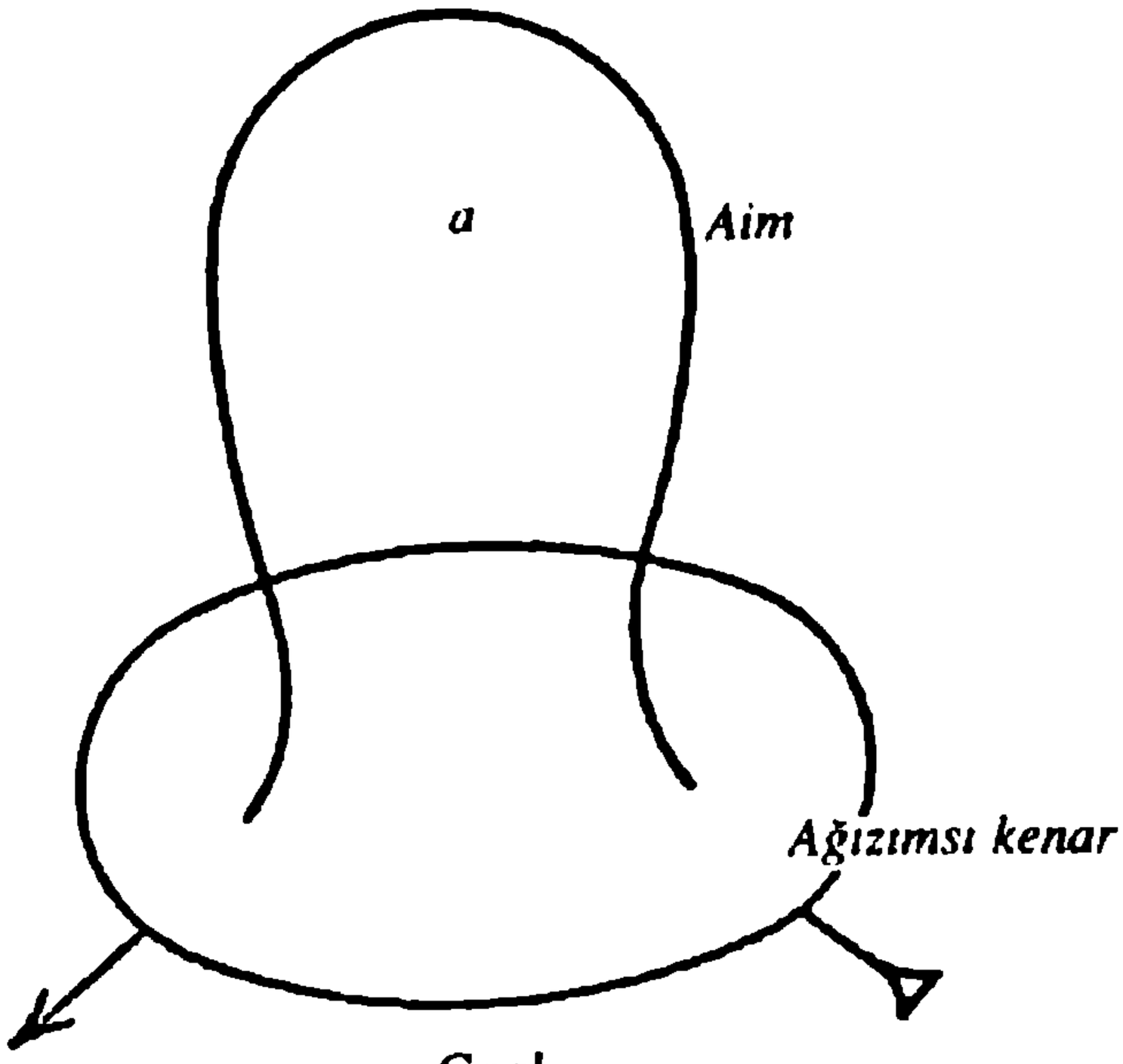
Dürtünün (bizden) istediği keyif değildir. (Bizden) keyif isteyen süperegodur. Süperego (ve süperego kültürü)[13] dürtüyü tatminden/keyiften ibaret bir meseleye indirger; bizi dürtünün iniş çıkışlarına esir edip itici gücünü oluşturan olumsuzluğa erişimi aktif biçimde önler. Başka bir deyişle –ki burası hayati– (tatmin uğruna) tatmin dürtünün hedefi (*goal*) değil *aracıdır*. "Ölüm dürtüsünde" fena halde rahatsız edici olan budur: bu bizi öldürecek olsa bile keyif almaktan başka bir şey istemiyor olması değil, sadece bu olumsuzluğu, varlık düzeni içindeki bu gediği yinelemek istiyor olması – *bu keyif almak anlamına gelse dahi*. Burada keyif araçtır, hedef (*aim*) ise varlığın tam ortasındaki varlık eksiğinin yinelenmesidir.

13. "Ego ve İd" adlı yazısında süperegoya "saf bir ölüm içgüdüsü kültürü" şeklinde meşhur bir tanım getirir Freud.

Bununla bağlantılı bir diğer önemli nokta, artı tatmin (veya keyif) ile cinsellik arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Cinselleşme (cinsel ilişki yoluyla üreme ve burada söz konusu olan ölüm/olumsuzluk) kendi başına tam anlamıyla cinsellik diyebileceğimiz şeye karşılık gelmez; tam anlamıyla cinsellik bir adım daha içerir: cinselleşme ve cinsel üremede söz konusu olan "eksi"nin, olumsuzluğun dürtü topolojisine dahil olan kısmi nesnelerde olumlu bir mevcudiyet kazanması. Bu kısmi nesneler "nesne olarak tatmin" den ibaret değildir, aynı zamanda bahsi geçen olumsuzluğun figürleri veya *temsilcileri* olarak iş görürler. Bu çifte hareket cinselleşmeden tam anlamıyla *cinselliğe* (konuşan varlıklara özgü cinselliğe) geçişin koşuludur.

Bunu söylemenin başka bir yolu, tüm dürtülerin cinsel olduğunu ama (bir bütün olarak) cinsel dürtü diye bir şey olmadığını söylemektir (cinsellik bütünleyici bir işlev değildir, dürtüleri bütünleyen şey değildir). Bütün olarak "cinsel dürtü" diye bir şey yoktur; cinselliğin itici gücü tek bir ortak noktaları olan, yani ortak noktaları tam da bu "eksi" veya boşluk olan "kısmi dürtülerin" bir araya gelmesidir. Kısmi dürtüleri bu "eksi" veya boşluk birleştirir – her biri kendi farklı kısmi nesnesini hedefleyen kısmi dürtülerin hepsinin etrafında döndüğü gediği oluşturması anlamında "birleştirir"; bu farklı, çeşit çeşit çokbiçimli kısmi tatminlerin hepsine *cinsel* denmesinin gerekçesi de hepsinde ortak olan bu gediktir. Kısmi dürtüler (her dürtünün kendi kısmi nesnesinin etrafında döndüğü) *nötr* bir parçalı çokluk olmayıp, ortak noktaları olan olumsuzluğun "etkisi altındadır"; bu olumsuzluk onlara bir kavis verir. Bu olumsuzluk her dürtünün "parçasıdır" ve tüm dürtülerde birdir/aynıdır. Dürtünün çifte döngüsü buradan gelir. (Aşağıdaki şema için bkz. Lacan 1987)*

* "Cevabı biraz daha erteleyip hedef terimine bakalım ve gelebileceği iki anlam üzerinde duralım. Bu iki anlamı birbirinden ayırt edebilmek için farkın bilhassa vurgulandığı bir dilde, İngilizce yazmayı tercih ettim. *Aim* – birisine bir görev verdiğinizde *aim* size ne getireceği anlamına gelmez, hangi yoldan gideceği anlamına gelir. *The aim* yoldur. Hedefin bir başka karşılığı da *goal*'dur. Okçulukta



Freud'a ve "Haz İlkesinin Ötesinde"de yer verdiği bazı düşüncelere geri dönüp şöyle bitirebiliriz. Kulağa paradoksal gelebilir ama yaşamın temel hedefini, cansız olana geri dönme hedefini değiştirebilen en nihayetinde ölüm dürtüsünün ta kendisidir. Olağanın ötesine, aynı tas aynı hamamın ötesine uzanan kazanımlara alan (sahne) açan ölüm dürtüsüdür. Freud'un kendini koruma içgüdülerini nasıl tarif ettiğini görmüştük: "*organizmanın kendi yolundan ölüme gitmesini sağlamaya* ve inorganik varoluşa organizmanın kendisine içkin yollardan başka bir yolla dönüşü engellemeye yarayan bileşen dürtüler". Şimdi kendi verdiğimiz anlamla ölüm dürtüsünü tarif ederken, inorganik varoluşa geri dönüşte ölüm dürtüsünün tam da organizmanın kendisine içkin *yollardan başka* yollar oluşturduğunu (ve bu yolları işlettiğini) söyleyebiliriz. Organizma ölür; ama "organizmanın kendisinden daha uzun yaşayan şeyler (yaratımlar) vardır" sözü ideolojik veya dini bir ibareden daha fazlasıdır. Ölüm dürtüsü kavramını tam bu noktada konumlandırmak ve dürtü ikiliği fikrinden vazgeçilmesinde ısrar-

---

goal da hedef değildir, vurduğunuz kuş değildir, isabetli bir atış yaparak hedefinize ulaşmanızdır" (*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s. 188). –*ç.n.*

cı olmak gerekir: Ölüm dürtüsünden başka dürtü yoktur. Ancak ölüm dürtüsü (bizden) cansız olana geri dönmeyi isteyen tahrip edici eğilimler biçiminde tarif edilemez; tam da *ölüme giden alternatif yollar* (organizmanın kendisine içkin yollara alternatif) oluşturur ölüm dürtüsü. Şöyle diyebiliriz: Ölüm dürtüsü *farklı ölmeyi* mümkün kılar. En nihayetinde önemli olan budur, yaşam meşakkatinden ayrılan budur belki de: sonsuza dek yaşama kapasitesi değil, farklı ölme kapasitesi. Hatta Beckett'ın meşhur repliğini uyarlayıp ölüm dürtüsünün parolasını şöyle ifade edebiliriz: *Yine öl, daha iyi öl!*

DENEYİM DIŞI TRAVMA

Freudcu ölüm dürtüsü üstüne tartışmamızda "Haz İlkesinin Ötesinde"nin hayati bir boyutunu, Freud'u bu metni yazmaya iten veçheyi veya meseleyi şu ana kadar dışarıda bıraktık: yineleme meselesini ve bilhassa travmatik bazı hadiseleri yineleme zorlantısını. Nevroz tedavisinde analizin sık sık karşılaştığı şeylerin yanı sıra, normal hayattan bu fenomene dair bir dizi farklı örnek sunar Freud. Diğer insanlarla kurdukları ilişkilerin hepsi aynı şekilde sonuçlanan insanlara rastlamışızdır der: kanatları altına aldığı birinden çok farklı kişiler tarafından belli bir süre sonra öfke içinde terk edilen bir velinimet; kurduğu arkadaşlıkların hepsi arkadaşlarının ihanetiyle sona eren bir adam; hayatı boyunca tekrar tekrar birisini özel/kamusal bir otorite konumuna yükselttikten belli bir süre sonra o otoriteyi kendisi devirip yerine yenisini koyan bir adam; gönül ilişkilerinin hepsi aynı safhalardan geçip aynı sonuca varan bir âşık. Bir de *fort-da* (gitti-burada) adı altında ün kazanmış örnek vardır: etrafına ip sarılı tahta bir makarayla oynayan, makarayı tekrar tekrar uzağa atıp tekrar kendine çeken küçük çocuğun ağzından çıkan sözcükler. Daha da ilginci, öznenin kendi payının olmadığı *edilgen* bir deneyim yaşıyormuş gibi göründüğü, aynı felaketin yinelenmesiyle karşı karşıya kaldığı durumlardır. Arka arkaya evlendiği üç kocanın her biri çok geçmeden hastala-

nan ve ölüm döşeğinde onlara bakmak zorunda kalan kadın örneğin. Psikanaliz bütünüyle haz ilkesinin yönetimi ve "istek gerçekleştirimi"nin yol göstericiliği altında olduğu farz edilen rüyalar düzeyinde dahi, bilhassa travmatik bazı olayları yineleme yönünde şaşırtıcı bir zorlantı bulunduğunu keşfetmiştir.

Yani yineleme zorlantısının psikanaliz için doğurduğu temel sorun şudur: Hazzın ("gerilimin azaltılması" diye tanımlanır) azamiye çıkarılmasını veya hoşnutsuzluğun asgariye indirilmesini hedefleyen haz ilkesinin birincil karakterinden yola çıktığınızda (ki Freud böyle yapar), yineleme zorlantısına karşılık gelen fenomenler bu çerçeveyle çelişir. Hoşnutsuzluk doğurduğu belli olan bir deneyim için niçin yineleme zorlantısı duyuyoruz?

Freud bunu şöyle açıklar: Yinelemenin kökeninde travmatik bir olayın bastırılması vardır – yineleme hatırlama yerine baş gösterir; hatırlayamadığımız bir şeyi yineleriz. Yani yineleme temelde aslen travmatik, somut bir olay veya deneyimin (farklı "kılıklar" altında) yinelenmesidir. Freud bu açıklamanın ana hatlarına sadık kalmış, ama birkaç soru veya sorunu yanıtsız bıraktığını da görüp bu sorulara tekrar tekrar geri dönmüştür. Bu konu üstüne ilginç ve üretken Freud okumalarının hemen hepsinde, yukarıdaki şemayı karmaşıklaştıran ve yinelemeyi yeni bir perspektife yerleştiren bir virajın daha alınmasının şart olduğu öne çıkarılmaktadır. Aralarındaki bazı önemli farklara rağmen bu okumaların hepsinin uzlaştığı bir nokta vardır; Ray Brassier de yakınlarda olumsuzluk ve nihilizm üstüne kendi görüşünü sunarken bu noktayı yeniden öne sürmüştür: Yineleme zorlantısında yinelenen travmatik ve dolayısıyla bastırılmış bir deneyim değil, *deneyim biçiminde kayda geçmiş olması baştan mümkün olmayan* bir şeydir. Yinelenen travma deneyim ufkunun dışındadır (ve deneyim ufku için kurucu rol oynar). Son derece hayati bir vurgudur bu: Travma gerçektir, ama deneyimlenmez. Böylece tartışma alışıldık çerçevesinden, büyük ölçüde gerçek-hayali (fantazi ürünü) meselesi (ya da alternatifi), yani maddi gerçeklik ile psişik gerçeklik (fantazi) ayrımı üstünden giden çerçevesinden kaymış olur.[14]

Brassier kendi okumasını, "Haz İlkesinin Ötesinde"de Freud'un ölüm dürtüsünü "cansız olana geri dönüş" ile ilişkisi bakımından tartıştığı bölüme dayandırır tam da. Freud, gerçekçi bir tarzda, cansız şeylerin canlı olanlardan önce var olmuş olduğunu da vurguladığı için, yaşamın "ilk hali" ve "hedefi" olan inorganik varoluşun yaşamın gelişimi için içsel bir koşul gibi anlaşılması mümkün değildir. Nasıl ki inorganiğin gerçekliğinin organik olanın varoluşunun hizmetinde olması mümkün değilse, ölüm dürtüsünün gerçekliğinin de yaşamın geçmişi veya geleceğinin hizmetinde olması mümkün değildir.

Dolayısıyla itici gücünü ölümden alan yineleme, ölümü yaşamın veya bilincin daha önce deneyimlediği bir durummuşçasına yineliyor değildir, zira yinelemenin itici gücünü oluşturan travma tam da yaşan-

14. Jean Laplanche, Freud'un çocukların baştan çıkarılması (ve bununla ilişkili muhtemel "travma") üstüne oluşturduğu kuram bağlamında, bu tür bir alternatifin yanlış olduğunu veya fazla basit kaçtığını ikna edici biçimde savunmuştur. Freud çocukların yetişkinler tarafından baştan çıkarılmasını önce gerçek, yani çocuğun geçmişine ait olgusal/ampirik bir olay kabul etmiştir; sonrasında bastırılan bu olay farklı semptomların ve nevrotik rahatsızlıkların zemini veya *nedeni* haline gelebilmektedir. Daha sonra vazgeçtiği bu kuramın yerini baştan çıkarma fantazisi kuramı almıştır: Baştan çıkarma genel anlamda ampirik gerçeklikte meydana gelen bir olay değil; daha sonra, cinselliğin farkına varılan dönemde inşa edilen bir fantazidir ve sadece öznenin psişik gerçekliğinde mevcuttur. Maddi gerçeklik ile psişik gerçeklik (fantazi) arasındaki ayrım üstünden yaklaşıldığında, cinsel baştan çıkarma meselesi ya her şeyin maddi baştan çıkarma olduğu iddiasına (zira maddi baştan çıkarma tam olarak nasıl yalıtılabilir veya tanımlanabilir: bir bebeğin dudaklarına ya da poposuna dokunmak baştan çıkarma kapsamında mıdır mesela?), ya da baştan çıkarmanın büsbütün fantazmatik olduğu, "baştan çıkarıldığını hisseden" kişinin psişik gerçekliğinin dolayımından geçtiği sonucuna yol açmaktadır. Laplanche ham materyalizm ile psikolojik idealizm arasındaki bu çatışmaya gayet materyalist bir yanıt getirir: Tam anlamıyla *maddi* bir neden bulunduğunu kabul eder, ama çocuk ile yetişkin arasındaki etkileşimde meydana gelen ampirik olaylara indirgenmesi (veya bu olaylardan çıkarsanması) mümkün olmayan bir nedendir bu. Başka bir deyişle Laplanche'a göre, devamında bilinçdışının kurulmasını tetikleyen asıl faktör ne ham maddi gerçeklikte ne de fantazinin manevi gerçekliğinde bulunan, daha ziyade ikisini de çapraz kesen ve Laplanche'ın "esrarlı mesajın maddi gerçekliği" tabir ettiği üçüncü bir gerçekliğin maddiliğidir. Bu nokta üstüne daha fazlası için bkz. Laplanche 1999.

ması ya da bilinç düzeyinde yakalanması mümkün olmayandır. Travma gerçek olmasına gerçektir, ama organizmanın yaşamı tarafından ölçülmesi mümkün olmadığı gibi, bilincin elinde bulunan kaynaklarla orantılı da değildir. Olsa olsa organizmada bir arıza yahut bilincin kesintiye uğraması biçiminde kayda geçebilir; yinelenen de işte bu arıza ve kesintidir. Buna göre, "ilk" travmatik olay deneyimlenmediği ve sadece bilinçdışında kayda geçmiş olduğu için, onu (yeniden) deneyimleme yönünde bir zorlantı vardır. Fakat bu olay ancak ne yaşanmış ne deneyimlenmiş bir şey biçiminde yeniden deneyimlenebilir, zira travma yaşamın ve deneyimin silindiği noktayı mimler. Buna rağmen, deneyimin kendi kendini silmesinin mümkün olmaması, deneyimin fonksiyonlarından biri olarak yeniden inşa edilmesi mümkün olmayan travmanın gerçekliğine işaret eder. (Brassier 2007, 236)

"Travmatik deneyim" en temelde bir deneyim değildir; deneyimin koşullarına deyim yerindeyse gömülü halde gelen ve bir şeyleri (sözcüğün güçlü anlamıyla) "travmatik" olarak deneyimlememenin koşulunu oluşturan bir şeydir (bir olumsuzluk veya "yara").[15] Travmanın nesnelliği ("psişik hayatımızdan" bağımsız olması) "psişik bir hayata" sahip olmamızın (ve bir şeyleri "travmatik" olarak deneyimlememizin) koşuludur. Malabou'nun (2007) psikanalize yönelttiği eleştiri bakımından önemli bir noktadır bu. Malabou'nun eleştirisine göre psikanaliz travmayı gerçek değil, olsa olsa (ister istemez) psikoloji dolayımından geçmiş bir şey olarak tasavvur edebilmektedir. Bunun en basit yanıtı, her travmanın "psikoloji dolayımından geçiyor" olmasının tam da bu *dolayımın* "dışarıdan gelmesinden", yani bizden bağımsız bir Gerçek'le ilişki kurmasından kaynaklandığını söylemektir. Dolayım bizi Gerçek'ten ayıran bir perde değildir; bu Gerçeğe bizatihi iştirak eder. Şöyle de diyebiliriz: Dolayım travmadır (gerçek olarak travma). Psikolojik anlamda travmatik olmayıp doğrudan beynimize veya

15. Laplanche'ın kuramında yine benzer bir hamleye rastlarız: "Psişik gerçeklik" bizim yarattığımız bir şey değildir, esas itibarıyla *istilacıdır*; bizi dışarıdan gelip istila eder, dışarıda halihazırda (başkalarının bilinçdışı olarak) kurulmuş durumdadır. Bkz. Laplanche 1999.

bedenimize zarar veren yaralar elbette mevcuttur; ancak belli bir yaranın aynı zamanda (psikolojik anlamda) "travmatik" bir şey olarak iş görüp görmeyeceği, deneyimin kuruluşuna karşılık geldiği için düpedüz (fiziksel deneyimden başlayarak) deneyimimizin dışında kalan başka bir "yara"ya bağlıdır.

Brassier'ye geri dönelim. Gerçekleştirdiği okumayı "Haz İlkesinin Ötesinde"de Freud'un organik bireyselleşmenin doğuşu hakkında ilginç spekülasyonlara girdiği bir pasaja atıfla biraz daha sağlamlaştırır Brassier, ki canlı ve cansız olana dair önceki tartışmamızla da bağlantılıdır bu spekülasyonlar. Buna göre, ilkel bir organik kese (ufak bir idrar kesesi, hücre veya oyuk bir yapı) içeriye aşırı uyarım akışı karşısında koruyucu bir kalkan oluşturmak amacıyla bir parçasını feda edip, dışarıdan durmaksızın gelen ve ölümcül olabilecek uyaran sağanağını süzebilecek hale gelir. Bunu gerçekleştirirken de organik içsellik ile inorganik dışsallık arasında keskin bir ayrım oluşturur. Yani organik iç ile inorganik dış arasındaki ayrım ilkel organizmanın bir parçasının ölümü pahasına gerçekleşir. Brassier'nin ifadesiyle:

> Dolayısıyla, bireyselleşen organik yaşam organizmanın kendisini inorganik dış'tan ilk defa ayırabilir hale gelmesini sağlayan bu kökensel (*aboriginal*) ölüm pahasına elde edilmektedir. Bundan dolayı, organik bireyselleşmeyi doğuran bu ölüm hem organik filogenezin hem de cinsel üremenin olanaklılık koşuludur. Sonuç olarak, bu ölüm organizmadan önce geldiği gibi, organizmanın üreyebilmesinin ve ölebilmesinin de önkoşuludur. Yineleme zorlantısı biçimindeki ölüm dürtüsünün organik yaşamın itici gücünü oluşturan kökensel, ilksel kuvvet olmasının sebebi, yinelemenin –yineleme uğrağının– motorunun organik bireyselleşmeye ilişkin bu kökensel travmanın izi olmasıdır. ... Ölüm dürtüsü bu yarılmanın izidir: başarıyla *bağlanması* (yatırım alması) asla mümkün olmayan, çünkü bağlamayı mümkün kılan *bağlanamaz* fazlalık biçiminde kalan bir yarılmanın. (Brassier 2007, 237-238)

Bu hayati noktaya geri döneceğiz. Burada yaşam-ölüm (organik-inorganik, canlı-cansız) ayrımına ilişkin üçüncü bir unsur yalıtılırken, ölüm dürtüsü de bu unsurda "konumlandırılır". Bir yanda

yaşamın karşıtı olan ölüm, diğer yanda bizatihi bu karşıtlığın önkoşulunu oluşturan, önkabulü olan ölüm vardır. Başka bir deyişle ölüm dürtüsü hem yaşam hem ölüm bakımından yersizdir, belli bir yeri yoktur. Cansız olana geri dönme yönünde müphem bir istem değil; başlı başına *deneyimlenmesi* mümkün olmayan, çünkü herhangi bir deneyimden önce gelen bir travmanın izidir. Kayıp olarak algılanması (deneyimlenmesi) mümkün olmayan bir ilk kayıptır ("eksi") – ve bu manada söz konusu travmanın "psikolojik" bir tarafı yoktur. Aslında Freud'un ilk ölüm dürtüsü "çıkarsamasında" da benzer bir konfigürasyon bulunduğunu hatırlayalım: Cansız olandan yaşama geçişte bir kayıp (homeostatik halin kaybı) söz konusudur, ancak ortada bu kaybı kayıp olarak *deneyimleyebilecek* bir şey (birisi) yoktur: Yaşam hayat bulduğunda halihazırda (cansız olana ait) homeostatik halin kaybı zemininde kurulmuştur; başından geçen bir kayıp değildir bu. Freud'un belirginleştirmediği bu perspektiften bakıldığında, ölüm dürtüsünün kökeninde kayıp olarak deneyimlenmesi mümkün olmayan bir kayıp vardır. Ancak bu perspektifte "yaşam cansız olana *geri dönmek* ister" demenin bir anlamı olabilir, zira olsa olsa (kesintiye uğrayan) cansızlığın (vaktiyle bildiği bir hal olan) cansızlığa geri dönmek istediği söylenebilir. Yaşam içinse, hiç sahip olmadığı ama yine de kaybetmiş olduğu şey dışında geri dönecek bir yer yoktur. Yani yaşam için, (gömülü) eksikliğiyle birlikte hayat kazandığı şey dışında geri dönecek bir yer yoktur.

Gelgelelim, bu önemli vurguya rağmen, Brassier'nin gerçekleştirdiği okuma (gerilimin azaltılması olarak) haz ilkesini birincil ilke kabul eden klasik Freudcu şema içinde kalmaya devam eder. Brassier'nin gerçekleştirdiği sahiden Freudcu okumada, yineleme zorlantısı kökensel travmayla ilişkili bağlanmamış (uyarım) fazlasına hâkim olma çabasının hizmetindedir – bu travmanın travma olarak *deneyimlenmiş* olması mümkün olmasa dahi. Dolayısıyla ölüm dürtüsü, "psişenin, savunma hatlarında açılan travmatik gediğin doğurduğu uyarım fazlasının başarıyla bağlanması (*Besetzung*) için gereken kaygıyı toplama uğraşında" kullandığı meka-

nizma olarak açıklanır. "'Haz ilkesinin ötesinde' yatan işte bu bağlamadır" (Brassier 2007, 234). Başka bir deyişle, aşırı uyarıma hâlâ haz ilkesi düzlemi içinde hâkim olabilen olağan savunma mekanizmaları (bastırma dahil) iş görmemeye başladığında, bu bağlama işini, burada "haz ilkesinin ötesinde" meydana gelen bağlama işini görmesi için son çare olarak kaygıya başvurulur. (Nahoş bir deneyimi) yineleme zorlantısına da işte bu kaygıyı doğurma görevi düşer. Nahoşluğuna rağmen kaygı (daha da büyük bir nahoşluğa karşı) bir savunmadır; bu sert savunmayı temin eden yineleme de nihayetinde hâlâ gerilimin azaltılmasına karşılık gelen haz ilkesinin hizmetindedir – bizatihi haz ilkesinin paradoksal bir uzantısıdır. Keza ölüm dürtüsü de böyledir. Aksi takdirde bizatihi ölüm dürtüsü ile şu veya bu (ampirik) travmatik deneyimi *yineleme zorlantısı* arasında ayrım yapılması gerekirdi. Kısacası ölüm dürtüsünü yinelemeden net bir şekilde ayırmak gerekirdi. Brassier'nin yinelemenin kendisini uyarım fazlasından ayırıp bunları birbirine zıt iki tarafa yerleştirmesi bu doğrultuda bir hamlenin işaretidir: Fazlalık (ya da ölüm dürtüsü) herhangi bir deneyimden önce gelen kökensel travmanın izidir; ampirik bir travmatik deneyimi yineleme zorlantısı ise bu fazlalığa hâkim olup onu "bağlamak" için gereken kaygının uyandırılmasını sağlayan bir *araçtır*. Ama bu durumda dürtünün kendisi (ölüm dürtüsü) ile yineleme arasında bünyevi bir ilişki yok demektir. (Burada kökensel travmanın nasıl olup da nahoş bir deneyimin yinelenmesi yoluyla çağrılan kaygı tarafından bağlanması gereken "bağlanmamış fazlalık [uyarım fazlası]" haline geldiği, böyle baş gösterdiği de pek belli değildir.)

Bu düşünceler ve güçlükler, bu mevzular üstüne Freud okumalarında Lacan ile Deleuze arasındaki şaşırtıcı gelebilecek yakınlığa eğilmek için iyi bir başlangıç noktası olabilir. Ciddi bir yakınlıktır bu, ama bir noktada yollar düpedüz ayrılır: Bu ayrılık ölüm dürtüsünden çıkan muhtemel "ontoloji" etrafında meydana gelir.

ÖLÜM DÜRTÜSÜ II: LACAN VE DELEUZE

Bu hususta Lacan ve Deleuze'de ortak olan hayati kavramsal hamle, "gerilim azaltma" ilkesi biçiminde tasavvur edilen haz ilkesinin temel nitelikte, birincil bir ilke oluşturduğu tezini şiddetle reddetmeleridir. Bunun sonucunda, ölüm dürtüsünü homeostatik bir eğilimle ("cansız olana geri dönme") ilişkilendirip –son kertede– birincil mahiyetteki haz ilkesine tabi kılma seçeneğini de reddederler.

Deleuze, Freud'un "Eros" (haz) ve "Thanatos" (ölüm dürtüsü) terimlerinden bolca istifade eder, ama bunları iki rakip ilke olarak görmektense düpedüz *ölüm dürtüsünün önceliğini* olumlar: İkisi aynı düzeyde bile değildir. "Dirimselci" olduğu iddia edilen Deleuze'ün ölüm dürtüsünü olumlaması şaşırtıcı gelebilir, ama bu noktada en ufak bir belirsizlik yoktur. *Fark ve Tekrar* kitabının giriş kısmında ölüm dürtüsü üstüne felsefi açıdan en ilginç yorumlardan birini geliştirirken, ölüm dürtüsünün düpedüz "aşkınsı ilke olduğunu, oysa haz ilkesinin sadece psikolojik olduğunu" öne sürer (Deleuze 1994, 16).[16] Yahut: "Eros ile Thanatos arasındaki ayrım Eros'un yinelenmesinin gerekmesi, ancak yineleme vasıtasıyla yaşanabilir olması, (aşkınsı ilke olan) Thanatos'un ise Eros'a yineleme getiren şey olmasıdır" (*a.g.y.*, 18). Başka bir deyişle Eros Thanatos'un yahut ölüm dürtüsünün (görünüş) mantığının bir parçasından ibarettir; (birincil olmak şöyle dursun) tamamlayıcı başka bir ilke mahiyetinde değildir. Ölüm dürtüsü temel (ve tek) ilkedir ve gerilim azaltma veya "nirvanaya geri dönüş"le hiç mi hiç ilgisi yoktur.

Lacan Deleuze'ün işaret ettiği Kantçı doğrultuda (ölüm dürtüsünün "aşkınsı" konuma yerleştirilmesi) hareket etmez, ama benzer biçimde dürtü ikiliğine karşı çıkıp "her dürtünün esas itibarıy-

16. Zamanın Fransızca çevirilerine sadık kalan Deleuze Freud'un *Todestrieb*'i için "ölüm içgüdüsü" terimini kullanır.

la ölüm dürtüsü" olduğunu iddia eder (Lacan 2006c, 719). Freud'da Aristoteles metafiziğinin kalıntısı olarak gördüğü boyuta da karşı çıkar Lacan. "Birincil sürecin böyle bir ilkeyle, şayet tek iddiası haz olsaydı köpeğin derisine yapışan kene gibi ruhun yakasından düşmediğimiz gerçeğinden başka bir şeyin ispatı olamayacak olan bir ilkeyle desteklenmesi" fikrini bu yüzden reddeder. "Freud'un hazla ilişkilendirdiği o meşhur gerilim azaltma, Aristoteles etiğinden başka nedir ki?" (Lacan 1990, 19).

Hem Lacan hem Deleuze birincil ilkenin "gerilim azaltma" ilkesi olduğu fikrini, söz konusu metafiziğe en fazla zarar veren şeylere işaret eden ilk isim olmasına rağmen Freud'un da bağışık olmadığı bilimin "kendiliğinden metafiziği"ni de içine alan belli bir felsefi metafiziğin mirası olarak görür. Bu bakımdan Lacan ve Deleuze'ün bu noktada Freud'a getirdiği tashih, asal bir gerilim azaltma eğilimine ilişkin iddianın öylece kabul edilmesiyle kıyaslandığında, Freud'un ruhuna, hayati bulgu ve içgörülerine daha yakındır aslında.

Deleuze ile Lacan'ın bahsettiği ölüm dürtüsü (ve önceliği) neyin nesidir peki? Müphem bir saldırganlık, yıkım, ölüm *istemi* veya eğiliminin önceliği değildir şüphesiz. Yinelemeyle arasındaki bünyevi bağdan dolayı ölüm dürtüsü kavramını benimsemiş olan Deleuze, yinelemeyi bizatihi ilk *olumlamanın* yeri olarak görür. Bundan dolayı onun için asıl soru şudur: "Psikolojik yaşamın en olumsuz unsurlarını bir araya getiriyormuş gibi görünen ölüm izleği nasıl olup da kendi başına en olumlu unsur, yinelemeyi olumlayacak ölçüde, aşkınsı biçimde olumlu unsur olabilmektedir?" (Deleuze 1994, 16). Ölüm dürtüsü katiyen yıkım ve ölümle ilgili değildir; *olumlamanın* Nietzsche'nin alenen kınadığı, her şeye her zaman "evet" (ai ai) diyen eşeklere atfettiğinden farklı biçimde koyutlanması için düşünülmesi şart olan karmaşık bir mefhumdur. Deleuze'e göre ölüm dürtüsü, kendi içinde "*seçici*" olan ve olumsuzluğun basit (ve aptalca) karşıtından ibaret olmayan hakiki olumlamaya özgü bir ayrıcalıktır. Lacan ise –*11. Seminer*'de "lamel" figürünü takdim ettiği meşhur pasajda– ölüm dürtüsünü

"tahrip edilemez yaşam" ile ilişkilendirir (Lacan 1987, 198/209). Her ikisi de ölüm dürtüsünün basit bir yaşam-ölüm karşıtlığı içinde düşünülemeyeceğine, çünkü tam da bu karşıtlığın yanlışlığını gösterdiğine, onu (yeniden) biçimlendirdiğine işaret eder.

Lacan ve Deleuze'de ortak olan bir diğer hayati nokta, kararsız "gezinen fazlalık" (bağlanmamış artı uyarım) ile yineleme arasındaki ilişkiye dairdir. Her ikisi de bu (uyarım) fazlasının yinelemeden bağımsız biçimde (ve önce) bir yerlerde mevcut olmadığını, ancak ve tam da bizatihi yinelemede ve yineleme yoluyla mevcut olduğunu vurgular. Yineleme bağlanmamış fazlalığı (kökensel travmayla bağlantılı fazlalığı) bağlayabilecek kaygıyı uyandırma amacı taşıyan bir araçtan ibaret değildir. Aynı zamanda ve paradoksal biçimde, yineleme yoluyla kaygı tarafından "bağlanan" fazlalığı "üreten" de, meydana getiren de yine yinelemedir. Uyarım fazlası kendisini bağlamak için uğraşan yineleme sayesinde mevcudiyet kazanır; bu da *yinelemenin tam kalbinde yatan bir bölünmeye* işaret eder. Ölüm dürtüsü ve artı uyarımla ilişkisi içinde Lacan ve Deleuze'ün yineleme kavramının belki en çetin ama aynı zamanda en önemli boyutudur bu.

Deleuze'ün çalışmalarında bu paradoksun açıklaması, yinelemenin kendisinin iki yüze sahip olduğu karmaşık ontolojide yatmaktadır. Her ampirik, somut yinelemede başka bir şey daha söz konusudur (ve yinelenmektedir): bizatihi fark, *salt fark*. Yineleme bir şey (bir "nesne") yinelemekle kalmaz, bizatihi farkı da yineler.

Salt fark tek tek her farkla birlikte kendisini yineler ve farklı, benzer veya aynı diye tarif edebildiğimiz şeyler ancak bu salt fark biçimindeki yinelemeyle ilişki içinde ve sayesinde mevcut olurlar.[17] Bundan dolayı yineleme sırf dar anlamıyla, özdeş bir konfigürasyonun yinelenmesi olarak değil, farkların renkli çeşitliliği içinde de aynı şekilde iş başında olan bir şey olarak anlaşılmalı-

17. Bu yüzden Deleuze, mesela aynı olanın yinelenmesi gibi görünen bir şey (takıntılı nevrozdaki ritüeller örneğin) söz konusu olduğunda dahi, yinelenen unsurda –yani aynı olanın yinelenmesinde– daha derinde yatan bir yinelemenin maskesini görmek gerektiğini söyler (Deleuze 1994, 17).

dır. Burada mesele "bir şeyin" (yani salt farkın) çok farklı biçimler altında yinelenebilir olması, ama bu biçimler dışında bir yerde, onlardan bağımsız bir mevcudiyeti olmamasıdır. Bağımsız mevcudiyeti yoktur, ama yinelediği unsurlara öylece indirgenmesi de mümkün değildir. Bu unsurların bünyevi ve kurucu niteliksel farkıdır o. Yahut Deleuze'ün yine yineleme ile ölüm dürtüsü arasında ilişki kuran daha uzun ama hayati bir pasajda söylediği gibi:

> Ölümün maddi bir modelle ilgisi yoktur. Aksine ölüm içgüdüsü maske ve kostümlerle ilişki içinde anlaşılabilir. Yineleme kendisini kurarken kılık değiştirir, ancak kılık değiştirerek kendisini kurar. Maskelerin altında yatan şey değildir; belirgin bir noktadan diğerine, ayrıcalıklı bir uğraktan diğerine gider gibi bir maskeden diğerine giden yolda, çeşitlemelerle birlikte ve onların içinde oluşur. Maskelerin gizlediği tek şey diğer maskelerdir. Ortada yinelenen bir ilk terim yoktur. ... Kılık değiştirmeden soyutlanabilecek veya çıkarsanabilecek yalın bir yineleme yoktur. Aynı şey hem saklar hem saklanır. Freud gizlenen nihai terimler rolünü üstlenen gerçek çocukluk olayları hipotezinden belli yönlerden vazgeçip yerine ölüm içgüdüsüne gömülü olan, her şeyin halihazırda maskelenmiş ve gizlenmiş olduğu fantazinin gücünü geçirdiğinde psikanaliz bir dönüm noktasından geçmiştir. Kısacası yineleme özü itibarıyla simgeseldir; simgeler veya simulakrumlar bizatihi yinelemenin harfleridir. Fark gizlenme ve simge düzeni tarafından yinelemeye dahil edilir. (Deleuze 1994, 17)

Son kısım Brassier'nin öne sürdüğü iddianın Deleuze versiyonudur: Yinelemenin deneyimlenen travmatik bir *aslı* yoktur. Yinelenen, travmatik olduğu için bastırılmış bir tür *asıl* deneyim değildir. Yinelemeye yol açan herhangi bir nedenselliği reddedip yinelemeyi mutlak bir başlangıç kabul eden Deleuze bunu daha da ileri götürür. Bu da Freud'un iddiasını doğruca tersine çevirmesine yol açar: "Bastırdığımız için yinelemeyiz, yinelediğimiz için bastırırız. Dahası –ki aynı şeye karşılık gelir– bastırdığımız için saklamayız, sakladığımız için bastırırız ve yinelemenin oluşturduğu belirleyici merkez nedeniyle saklarız" (*a.g.y.*, 105).[18] Söz konusu

travmatik artı ancak yineleme *içinde* ve *yoluyla* üretilir; bilakis bastırmanın nedeni yinelemedir (ve ister istemez ürettiği fazlalık veya artı nesne).

Bu kesif spekülasyonları açmak için önceki ölüm dürtüsü tartışmamıza geri dönüp orada da dürtü nesnesinin iki cephesine iliş-kin iki bölünme veya iki tür farkla meşgul olduğumuzu anımsamak faydalı olabilir.

Bir yandan dürtü nesnesi ihtiyaç nesnesinden farklıdır ve kendine özgü bir mantık izleyen başka, ilave bir tatmin içerir; diğer yandan bizatihi bu "nesne olarak tatmin" de halihazırda (veya aynı zamanda) yüzü olmayan bir olumsuzluğun vekili, "figürü" veya "temsilcisi"dir. Yüzü olmayan bu olumsuzluk kayıp olarak kayda geçmesi mümkün olmayan o "imkânsız kaybın"; herhangi bir bireyin yaşadığı travma olmayıp, konuşan varlıklarda (baştan) eksik olan imleyenle, "kökensel bastırma" kavramında ve dolayısıyla bilinçdışı kavramında söz konusu olan gömülü kayıpla bir olan "kökensel travma"nın ta kendisidir.

Bunu ("kökensel bastırma" mefhumunu kuvvetle destekleyen)[19] Deleuze ile ilişkilendirdiğimizde, her farkla birlikte kendisini yineleyen fark kavramının tam da dürtünün bu topolojisine işaret ettiğini söylemek mümkündür. (Yinelemenin nüvesini oluşturan) salt fark, Deleuze'ün en olumlayıcı, üretken "kuvvet" olarak öne sürdüğü bu olumsuzluktur. Bu olumsuzluğun psikanalizde nasıl "birleştirici" bir tekillik biçiminde tasavvur edilebileceğini daha önceki bölümlerde görmüştük: Aslen serbest ve kaotik olduğu farz edilen parçalanmış (ampirik) dürtü çokluğu halihazır-

18. Deleuze bu ters çevirmeyi Freud'a ve "kökensel bastırma" hipotezine atfeder aslında.

19. "Zira biz Freud'un *temsillerle* ilgili olan 'gerçek anlamda' bastırmanın ötesini –her şeyden önce salt *sunumlara* yahut dürtülerin yaşanma tarzına ilişkin bir kökensel bastırma varsaymanın zorunlu olduğunu– gösterdiği yerin, olumlu bir içsel yineleme ilkesine en çok yaklaştığı nokta olduğuna inanıyoruz. Freud bu ilkeyi ölüm içgüdüsü biçiminde belirlenebilen bir şey olarak görür; bu gerçek anlamda bastırmada söz konusu olan temsil tıkanıklığıyla açıklanamayacağı gibi, o tıkanıklığın açıklaması olmalıdır" (Deleuze 1994, 18).

da "birleştirici" bir tür olumsuzluğun –yani dürtülerin etrafında döndüğü ve dürtüleri dürtü yapan gediğin– *ürünüdür*. Ancak bu temel olumsuzluk gayet özgül bir manada "birleştiricidir", ki –bir kez daha– Deleuze'ün "tekanlamlılık" (*univocity*) mefhumuna şaşırtıcı ölçüde benzer.

Deleuze'ün burada söz konusu olan temel olumsuzluğu düşünmek için kullandığı başlıca iki kavram vardır: fark (*Fark ve Tekrar*'da kavramlaştırılan radikal, bireyselleştirici fark) ve *Anlamın Mantığı*'nda önemli bir rol üstlenen çatlak (*fêlure*). Birleştirici olumsuzluğun "çatlak" biçiminde kavramlaştırılması daha az bilinen ve daha az tartışılan yoldur – içinde bulunduğumuz bağlamda yeniden hatırlanması için ilave bir neden daha.

Deleuze çatlak kavramını F. Scott Fitzgerald'ın (Fransızcaya *La fêlure* adıyla çevrilen) *The Crack-Up* adlı kitabıyla ilişki içinde ortaya attıktan sonra, *Anlamın Mantığı*'nın son kısmını oluşturan –ki bu konum önemlidir– Zola tartışmasında tam bir kavram haline getirip iyice geliştirir. Başlangıç noktası Zola'nın *Hayvanlaşan İnsan* adlı romanında yer alan şu olağanüstü pasajdır:

> Aile sahiden pek normal değildi, birçoğunda bir tür kusur (*fêlure*) vardı. Bu kalıtımın lekesini (*fêlure*) belli zamanlarda apaçık hissediyordu; sağlığı kötü olduğundan değil, zira ilk günlerinde kilo kaybetmesinin tek sebebi geçirdiği nöbetlerden duyduğu endişe ve utançtı. Ama varlığında dengesizlik nöbetleri oluyordu, kişiliğinin her şeyi biçimsizleştiren kalın bir buğu içinde akıp gider gibi olduğu çatlaklar (*cassures*) veya delikler misali denge kayıpları. (Aktaran Deleuze 1990, 331/353)

Deleuze önce söz konusu çatlağın, atalardan gelip bedene damgasını vuran marazi unsurların geçtiği yolun adı olmadığını özenle vurgular. "Kalıtım çatlaktan giren şey değil, çatlağın ta kendisidir – *algılanamayan yarık veya deliktir*."[20] Kalıtım çatlaktan girmez, çatlağın kendisidir (yarık veya delik). Devamında bu "büyük", "epik" kalıtım ile "küçük" kalıtım dediği şey arasında ayrım ya-

20. Deleuze 1990, 321, vurgu bana ait.

par; ki kalıtım terimini kullanırken genelde bu "küçük" kalıtımı kastederiz: belirlenmiş bir şeyin aktarımı, aynı olanın yeniden üretimi olarak aktarım. Bu ikisi kesinlikle birbirine indirgenebilir değildir ama çok yakından ilişkilidir. Bu ilişkiyi tasavvur etmenin yollarından biri (yine Zola'nın izinden gidip) çatlak ile etrafı arasındaki ilişki biçiminde düşünmektir. Çatlağın etrafında Zola'nın huylar, içgüdüler, büyük iştahlar dediği şeyler dağılmış durumdadır. Deleuze "içgüdü" (ve nesneleri) mefhumunu çatlağın cismani ("ampirik") görünüşüne işaret eden bir şey olarak alır[21] – var olmasaydı çatlağın "dağınık bir potansiyellik" olarak kalmasına yol açacak olan cismani bir görünüş olarak. Sonrasında iki düzey arasındaki ilişki üstüne öne sürdüğü formülasyonda, hem Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da (salt fark/varlık olarak) yineleme ile maskeleri (görünüş kazananlar) arasındaki ilişkiyi tarif edişinin hem de Lacan'ın dürtülerin topolojisini tartışırken söylediği pek çok şeyin yankısını işitmek mümkündür:

> İçgüdüler çatlağın kıyısında oluşup nesnelerini orada buluyorlarsa, çatlak da her bedende kendisine yol açan, çatlağı kimi zaman biraz düzelten, kimi zaman genişleten bu içgüdülerle ilişki içinde kendi yolunu takip eder, ağını genişletir, yön değiştirir ve fiiliyat kazanır. ... Bu iki düzen daha büyük bir halkanın içinde küçük bir halkanın yer alması gibidir; birbirlerine sıkı sıkıya kenetlenmiş durumdadırlar, ama hiçbir zaman birbirlerine karışmazlar.[22]

Deleuze'ün dürtülerin topolojisinde söz konusu olan iki düzen veya düzey konusunda öne sürdüğü konfigürasyon şöyledir: her dürtü nesnesiyle birlikte kendisini yineleyen ve bizatihi bu yineleme içinde söz konusu nesneyi (nesne biçiminde) oluşturan yüzsüz olumsuzluk biçiminde bir çatlak. Çatlak ve kısmi nesne dürtünün farklı ama birbirinden ayrılmaz iki boyutudur.

Lacancı dürtü mefhumu ve topolojisine yakınlık *Anlamın Mantığı*'nda yer alan şu pasajda daha da çarpıcı hale gelir:

21. *A.g.y.*, 322. 22. *A.g.y.*, 325.

> Çatlağın tayin ettiği bu boşluk Ölümdür – ölüm içgüdüsü. İçgüdüler yüksek sesle konuşabilir, gürültü çıkarabilir, üşüşebilirler; ama daha derinde yatan bu sessizliği örtemez, içinden çıktıkları ve geri döndükleri şeyi gizleyemezler: *diğer içgüdüler gibi bir içgüdü değil*, tüm içgüdülerin etrafında toplandığı çatlağın kendisi olan ölüm içgüdüsünü. (Deleuze 1990, 326)

Bu cümleler doğruca Lacan'ın *11. Seminer*'inden çıkmış gibidir.[23] Ölüm içgüdüsü (ölüm dürtüsü) diğer içgüdüler gibi bir içgüdü değil, dürtülerin etrafında toplandığı çatlağın kendisidir. (Lacan'ın "her dürtü esas itibarıyla ölüm dürtüsü" demesi bundandır.) Her kısmi dürtü (veya nesnesi) bu çatlağın yinelenişidir – kendisi de söz konusu nesneyi nesne olarak kuran bir yinelemedir bu.

Lacan'ın cinsellik ile (hep) kısmi dürtüler arasındaki ilişki üstüne sunduğu tartışma bağlamında da çok ilginçtir bu. Fenomenolojik bir perspektiften bakıldığında cinsellik, az çok başarılmış bir birleşme kazandırdığı farklı kısmi dürtülerden oluşuyormuş gibi görünür. (Freud da meseleyi temelde böyle görmüştür.) Lacancı perspektiften –burada spekülatif bir düzeyde olduğumuz açık– buna bir ilave getirip cinselleşmeyi kısmi dürtülerden önce gelen bir şey olarak da görmemiz mümkündür: bir tür birincil töz gibi değil, dürtülerin etrafında "bir araya geldiği" o delik/çatlak biçiminde (ve bu manada Gerçek olarak). Lacan'ın cinsel ("genital") dürtü diye bir şey olmadığını ısrarla vurguladığına daha önce işaret etmiştim: (Muhtelif cinsel "faaliyetler" olarak) cinsellik kendi

23. (Ölüm dürtüsüyle ilişkisi içinde) lamel "miti"ni tartışırken şöyle der Lacan: "Saf yaşam içgüdüsü olarak libidodur – ölümsüz yaşamı, baskılanması imkânsız yaşamı, kendi adına hiçbir organa ihtiyacı olmayan yaşamı, basitleştirilmiş ve tahrip edilemez yaşamı kastediyorum. Canlı varlık cinsiyetli üreme döngüsüne tabi kılındığından bu yaşam onun elinden alınmıştır. Ve *objet a*'nın sayabileceğimiz tüm biçimleri bunun temsilcileridir, eşdeğerlileridir. *Objet a*'lar olsa olsa onun temsilcileridir, figürleridir. Meme –anlamının ikircikliliğiyle, mesela plasenta gibi memeli örgütlenmesinin karakteristik bir öğesi olarak– bireyin doğumunda kaybettiği o kendi parçasını temsil eder ve bu parça en derin kayıp nesneyi simgeleştirmeye yarayabilir. Diğer nesnelerin hepsi için de aynı şeyden bahsetmek mümkündür" (Lacan 1987, 198/209).

kendisinin temelden eksik olduğu noktada baş gösterir. Bu düzeyde düşünüldüğünde cinsellik, dürtüleri aşağı yukarı tutarlı bir bütün (cinsel faaliyet bütünü) halinde bağlayarak değil, tam da etrafında döndükleri ve tekrar tekrar geri döndükleri o çatlak olmasıyla "birleştirir". "Cinsel" tabiri farklı dürtülerin paylaştığı (ve yinelediği) bu "çatlağa" gönderme yapar. Bu düzeyde düşünüldüğünde cinsellik Thanatos'un zıddı olan Eros gibi ölüm dürtüsünün zıddı değil, ölüm dürtüsüyle eşanlamlıdır aslında. (Normatiflik – kültürel olarak buyurulan normatif cinsellik– de bu çatlak noktasında müdahil olur; başlıca amacı kısmi dürtülerin asli heterojenliğini birleştirip "ehlileştirmek" değil, bu kurucu çatlağı ve "üretkenliğini" *perdelemek* ve aynı anda bunlardan *istifade etmektir*.)[24] Lacan'ın cinsellik ve cinsel fark görüşüne yöneltilen eleştirilerde genellikle ıskalanan nokta da budur: Lacancı psikanaliz (tutucu) norma destek olmaz, bu normu besleyip ayakta tutan şeyi açığa çıkarır; bu şey basitçe kaotik bir dürtü çokluğu değil, "sistemin içindeki çatlaktır". Lacancı psikanaliz, cinsel kimlikler konusunda renkli bir çokluk bulunduğu fikrini kabul ettiğimiz takdirde insan cinselliğini biçimlendiren çatlağın öylece ortadan kaybolabileceğini düşünmenin yanlış olacağını da savunur. Lacancı perspektiften bakıldığında "cinsel kimlik" terimi kendi içinde çelişkilidir. Psikanalizin çok eleştirilen ikilik "eğilimi" ("*iki*-değil" biçimini aldığında dahi) cinsel üremenin biyolojisinden (veya anatomisinden) değil, bu üreme söz konusu olduğunda hem biyolojide *hem*

24. Bu manada Foucault'nun "bastırma hipotezi" hakkında söyledikleri gayet isabetlidir (ve aslında Lacan'ın burada öne sürdüğü noktanın tekrarıdır): Modern toplumlarda cinsellik *hiç mi hiç* bastırılmamaktadır; cinsellik konusunda muazzam bir "söyleme kışkırtma", bir "sapkınlık aşısı", cinselliğe odaklanma, sahne ışıklarının ona çevrilmesi, her yerde görülmesi, her an konuşturulması, hatta zorla konuşturulması söz konusudur. Foucault'da tek eksik bilinçdışı mefhumu ve Freudcu manasıyla "bastırma"dır (*Verdrängung*); *Cinselliğin Tarihi*'nin koskoca ilk cildinde bir kez dahi adı geçmez. Lacancı perspektiften bakıldığında cinselliğin maruz kaldığı bu söylemsel çoğalma (ve sömürü), bizatihi cinselliğin "kurucu olumsuzluğunu" oluşturan bilinçdışıyla arasındaki yapısal ilişki sayesinde mümkündür. Bu nokta üstüne daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Zupančič 2016.

de kültürde eksik bir şey olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle çiftleşmenin, "insan gerçekliğini oluşturan fantaziler yoluyla ayakta tuttuğu bu gerçeklik içinde büsbütün yersiz" olmasından (Lacan 1999, 113).

Artık şaşırtıcı gelmeyecek belki ama, "çatlağı" tartışırken cinselleşmeyle de bağlantı kurar Deleuze: "*Some*"nin (somatik hücreler, organizmanın bedenini oluşturan biyolojik hücreler) aksine der, "*germen* çatlaktır – sadece ve sadece çatlak" (Deleuze 1990, 322). "Germen" –yani tohum hücreleri, cinsellik yoluyla üremede söz konusu olan unsurlar– *fêlure*'ün ilk uğrağıdır.

Malum, *Fark ve Tekrar*'da yinelemenin motorunun bir imkânsızlık (yinelemenin imkânsızlığı) olmadığını üstüne basa basa söyler Deleuze. Yinelemenin itici gücü bir başarısızlık, bir eksiklik, bir kusur değildir; dışarıdan yinelemeyi güdüleyen herhangi bir şey yoktur; yineleme kendi başına hem birincil "güdüleyici" hem de motordur. Ancak Deleuze'ün "olumsuzluk" ve "eksikliğe" karşı duruşunu anlamaya çalışırken acele etmemek gerekir. Ölüm dürtüsünü ele alışında (ve kendine mal edişinde) gördüğümüz gibi durum biraz daha karmaşık ve ilginçtir. Asıl mesele bu tekil "olumsuzluğun" (çatlak, delik) Deleuze için birincil olumlama mahalli olmasıdır. Yineleme kendi kendisini yineleyen delik/çatlaktır; bunu yaparken etrafındakileri ve kendisiyle ilişkili olanları da yineler. Başka bir deyişle mutlak manasıyla olumsuzluktur yineleme: Bir şeyle ilişkili olumsuzluk değil aslen olumsuzluktur, var olanı ve ayrıştırılabilir, kıyaslanabilir, başarısız olduğu söylenebilir olanı vs. kendisi üreten olumsuzluktur. Deleuze'ün bu olumsuzluğun kendisini asli olumlu kuvvet olarak aldığını söylemek mümkündür – ikincil bir olumsuzluk (ve fark) mefhumunun aksine. Ve şimdi bütün mesele nihayetinde bu "kötü" olumsuzluğu "iyi" olumsuzluktan nasıl ayırmak gerektiğidir. Bu soruyla birlikte Lacan ile Deleuze arasında daha önemli bazı farklar belirmeye başlar.

Ancak bu son noktaya eğilmeden önce bile, olumsuzluk kavramı ve bu kavramın Deleuze tarafından alabildiğine olumlu bir

kuvvete tercüme edilmesi noktasında Lacan'la arasında önemli bir fark bulunduğunu görmek mümkündür.

Lacancı perspektiften bakıldığında yinelemeyi "güdüleyen" bir şey *vardır*: tam da bir imkânsızlık – gayet keskin ve özgül bir manada anlaşılması gereken bir imkânsızlıktır bu gerçi. Mesela bir şeyin biricik tekilliği içinde "yinelenmesinin imkânsız" olduğunu değil, daha ziyade yinelenecek olan şeyin *na-varlığını* ima eder. *Bu şeyin yinelenmesinin imkânsız olması* –terimin olağan anlamıyla– *orada var olmamasındandır*. Yinelenen şeyin kendisinden önce meydana gelenleri kesintiye uğratan asli bir travmatik deneyim değil, *kesintinin ta kendisi* (ki Lacan bunu Gerçek ile ilişkilendirir) olduğunu söyleyen kuramın Lacancı versiyonudur bu. Bu da bizi bu kitapta geliştirdiğim argümanın hayati bir noktasına ve "bağlanmamış artı"nın tam anlamıyla psikanalitik (Lacancı) kavramına –yani keyfe– getirir. Keyfin namevcut ("aslen eksik") imleyenin, tam da namevcudiyetiyle imleyen zincirinin mantığını dayatan, bu zinciri belli bir şekilde "çekimleyen" imleyenin yerinde kendini gösterdiğini öne sürmüştüm. Bu bükme (diğer) imleyenlere yapışan keyfin yardımıyla meydana gelir. Keyif ontolojik açıdan var olmayan şeyin, eksik ("aslen bastırılmış") imleyenin (tek) "varlığıdır", "tözüdür". Ve bu keyif, *farklı imleyenleri belli bir düzen içinde* (çağrışım düzeni) *birbirine bağlayıp* asli olumsuzluğu yineleyen "zamk"tır. Brassier'nin "*bağlanamaz* fazlalık bağlamayı mümkün kılar" (Brassier 2007, 238) deyişinde de ima edilenin bu olduğu kanaatindeyim.

Dolayısıyla imleyen niteliği taşıyan belli bağlantılar (semptomlar) veya kompleksler ("oluşumlar") asli olumsuzluğun kendisini yinelemesini sağlayan bir kisveden ibaret değildir; bunlar aynı zamanda bu olumsuzluğun bilinçdışının öznesi ile bağlantılı –öyle ya da böyle fantazmatik, keyiften beslenen– temsilleridir. Yani –psikanalize göre– temsil ile keyif arasındaki rabıtanın, bağlanmamış fazlalık (keyif) ve imleyenlerle ilişkili *üçüncü* bir unsur oluşturan asli bir olumsuzluk (adına ister kökensel bastırma diyelim, ister *bir-eksik*, ister eksi, ister yarık, ister çatlak) zemininde

tasavvur edilmesi gerekir. Lacan Gerçek kavramıyla bu yarığı, bu üçüncü unsuru tahkim eder (ve nihayetinde "yeni bir imleyenin" müdahil olabileceği noktayla ilişkilendirir).

Üç parçalı benzer bir topolojiden yola çıkan Deleuze ise bu topolojiyi Bir'in çifte hareketine indirgeme eğilimindedir. Yarık veya çatlağın kendisi, imleyen niteliğindeki farklı maskeler veya "kılık değiştirmeler"le birlikte kendini gösteren o bağlanmamış fazlalığın saf hareketi haline gelir.

Yani psikanalize göre, temel niteliğindeki olumsuzluk (bir "eksi") ile onun yerinde ortaya çıkıp bu olumsuzluğun *belli bir düzen içinde* kendini göstermesini sağlayan imleyenleri birbirine bağlayarak, "yapıştırarak" asli olumsuzluğu yineleyen fazlalık artı(-keyif) arasında fark vardır. Oysa Deleuze'de fazlalık/artı *doğruca*, kendisini farklı kılıklar altında ve farklı imleyenler veya simgelerle yineleyen salt üretken olumsuzluk fazlasıdır (çatlak, Fark). Asli olumsuzluk doğruca "olumlu", "üretken" hareket veya kuvvetin ("dürtü") ta kendisidir. "İçkinlik düzlemi" de temelde buna atıfta bulunur: "Aynı şey hem saklar hem saklanır." Tekrar edelim; burada asli olumsuzluk ile onun yerinde ortaya çıkıp imleyenleri (ister istemez bireysel tarihin olumsallıklarına bağlı) belli bir düzen içinde bağlayan artı arasındaki fark ortadan kaybolur.

Deleuze'ün "gerçekleşmiş ontoloji" adını verdiği şeyde geriye Farkın kendisinden (bir şeyle başka bir şey arasındaki fark değil, salt fark) başka bir şey kalmaz. Bu Fark tekanlamlılık içindeki saf varlık olarak varlıktır. Ve saf *harekete* eştir; tıpkı nihayetinde bir yarıktan ziyade saf hareket veya kuvvet olan *fêlure* ("çatlak") gibi. Burada *topolojik* tabirlerden *dinamik* tabirlere geçiş Deleuze için hayati önem taşır: Varlık ile görünüş arasındaki topolojik uyuşmazlık, aralarındaki *yarık*, saf bir Fark *hareketi* olarak Varlık biçiminde "sıvılaşır".

Varlık ile görünüş arasındaki farkı (uyuşmazlığı) bizatihi Varlığın salt farklılaşma hareketi biçiminde "sıvılaştıran" Deleuze, bu fark içinde kendisini yineleyip duran Gerçeği ortadan kaldırır. En azından Lacancı yorum bu olacaktır. Gerçek mefhumuyla birlikte,

farkların konuşlandırılmasında ima edilen ama görünmeyen, onlarla birlikte yinelenen bu yarığa, bu çatlağa kavramsal dayanak oluşturur Lacan. Görünmezliğine son verir ve psikanalizin bu yarığa asgari bir tutarlılık verebilecek durumda olduğunu iddia eder.

Deleuze bu Gerçeği ontolojikleştirmeye yönelip gerçek varlık olarak Varlık haline getirirken, Lacan için bu ikisinin ayrı tutulması elzemdir. Varlık ile Gerçeğin birbirinden ayrı tutulması Varlığın gerçek olmadığı anlamına gelmez – Gerçek yüklem değildir. Psikanalitik ontoloji gibi bir şey konusunda Lacan'ın çekinceleri olduğu malumdur. Kendi ontolojisini geliştirmek gibi bir arzusu yoktur Lacan'ın. Ama bunun nedeni ontolojinin (aşkınsı dönüşün ardından) anlamsız ve ister istemez "metafiziksel" olduğuna inanması değildir belki de. Aksine psikanalizin ontolojik soruşturmadan muaf tutulmasına her zaman karşı gelmiş biri varsa o da Lacan'dır. Onun asıl derdi, ("varlık olarak varlığın bilimi" biçimindeki) ontoloji mefhumunun kendi bünyevi çelişkisini/imkânsızlığını muhafaza edip işaretleyen ilave bir kavram (Gerçek) yoluyla genişletilmesi gerektiğidir. Özne de varlığın ürünü değil, bu *çelişkinin* etkisidir. Gerçek diye bir şey olduğu için özne diye bir şey vardır.

Lacan ile Deleuze'ün birbirinden en çok uzaklaştığı nokta burası gibidir: Deleuze'de "gerçekçilik" köklü bir öznesizleşme gerektirirken, Lacan'da özneleşme (etkisi) tam da indirgenemez bir Gerçek uğrağına (ya da bunun "kanıtına") karşılık gelir.

Böyle bakıldığında, birçoğu Deleuzecü temellere yaslanan "yeni materyalizmlerde"[25] esas felsefi cephenin (esas savaş alanının) genellikle özne meselesinde yatıyor olması tesadüf değildir. Yeni materyalizmlerle bağlantılı kavramsal önerilerin çoğunda hedef hem "özneden çıkış" (söylemsel veya aşkınsı "kafes"ten çıkış) hem de özneyi (yeni ontolojilerin manzarasından) "dışarı çıkarmaktır" – ya da en azından özneyi bu manzaranın pek de önemli

25. Deleuze felsefesindeki karmaşıklığın çoğu zaman yanına bile yaklaşamadıklarını vurgulamak gerekiyor gerçi.

olmayan yerel bir noktasına iliştirmek.

Burada sadece şöyle bir soru sormak istiyorum: Özne olmadan ciddi bir materyalizm olabilir mi – yani Lacan'da örneğini gördüğümüz türde güçlü bir özne kavramı olmadan? Bu arada, "özne"nin felsefi kavramlar arasında çürük elma olduğu kanaatinin, genellikle "dile dönüşün" ve "yapısalcılık" ve "postyapısalcılık" başlığı altına yerleştirilen her şeyin reddinden yola çıkan yeni materyalizmler tarafından da paylaşılıyor olması manidardır. (Post) yapısalcılık bağlamında Lacan'ın çıkıntı yapmasının nedenlerinden biri tam da bu görüşe katılmamasıdır. En basit ifadesiyle: Dil, söylem ya da yapı tutarlı ontolojik kategoriler olsaydı, özne diye bir şey olmazdı.

Ama bu mevzulara girmeden önce daha basit bir noktadan başlayalım. (Gerçekçilik olarak) materyalizmin tanım ve imgelerinden biri şöyledir: Yanıltıcı ve temelsiz idealler ve idealleştirmelerin aksine materyalizm kaba gerçekliği, süssüz gerçekliği, kendi başına ayakta duruyormuş gibi görünen şeylerin maddi hakikatini veya zeminini açığa çıkarır. Žižek'in verdiği bir örneği, Marcus Aurelius'un *Düşünceler* kitabından yaptığı alıntıyı ödünç alalım:

> Önümüze nefis yiyecekler konduğunda nasıl onlar hakkında bir fikir edinebiliyor, bunun ölü balık, şunun ölü kuş ya da ölü domuz olduğunun ayrımına varıyorsak; ya da şu soylu şarabın üzüm suyundan başka bir şey olmadığının, şu erguvan renkli giysinin bir kabuklunun kanına batırılmış koyun yünü olduğunun; sevişmenin penisinize bir şeyin sürtünmesi, kısa süreli bir kasılma ve biraz sıvının fışkırmasından başka bir şey olmadığının ayrımına varıyorsak; özetle, nasıl şeylerin gerçeğini temelden kavrayan ve onların yüreğine işleyen, böylece onları gerçekte oldukları gibi görmemizi sağlayan bu algıları oluşturuyorsak; aynı biçimde şeylere, yaşam boyu, özellikle de en inanılır göründükleri zaman çıplak olarak bakmalı, bayağılıklarının ayrımına varmalı, büründükleri önemden sıyırmalıyız onları. (Aktaran Žižek 2012, 32/84)[26]

26. Žižek'in bütünüyle katıldığım argümanını tekrar etmeyeceğim; alıntıyı kendi amaçlarım için kullanacağım.

Yani materyalizm burada şu anlama gelir: gerçeklikten ona eşlik eden ve onu sürekli bambaşka bir şeye dönüştüren yanılsamanın çıkarılması. Marcus Aurelius'un tarif ettiği manevranın amacı imgeselin balonunu patlatıp bizi gerçeklikle neyse o olarak yüzleşmeye zorlamaktır. Žižek bu stratejinin (Katolik) erkekleri tenin günahlarından koruma amaçlı başka bir örneğini verir: Şehvet uyandıran bir kadın vücudu sizi cezbettiğinde, o vücudun bundan yirmi yıl sonra nasıl görüneceğini hayal edin; hatta daha iyisi şu an bile derinin altında neler yattığını hayal edin: et ve kemiklerin ham halini, vücut sıvılarını, tam sindirilmemiş besin maddelerini, dışkıyı.

Yani yüce beden-iğrenç beden çifti söz konusu olduğunda materyalist perspektifin iğrenç bedenin yanında olması gerekiyordur: güzel ve yanıltıcı görünüşün arkasındaki çirkin maddi Gerçeği açığa vuran ayıltıcı perspektif. Žižek'in bu perspektifi ikna edici biçimde söküp atışına ucu aynı soruna çıkan başka bir muhtemel yol eklemek istiyorum: Daha betimlemeyi oluşturan terimlerin kendisi bile (yüce/iğrenç) bu kavrayışın merkezinde yatan bir soruna işaret etmektedir. Bu sorunu iki adımda açığa çıkarmak mümkündür.

(1) Gerçekçi materyalizmin ayıltıcı etkisi olduğu farz edilen şey aslında bizatihi bu gerçekçiliğin içindeki bir çatlağa/ gediğe işaret eder. "Neyse o olarak" (süssüz) gerçeklik tüm bu konfigürasyonlarda –doğrudan veya dolaylı biçimde– çirkin, iğrenç görünmektedir. Başka bir deyişle: Bizi "ayıltması" (yanılsamadan uyandırması) için olduğundan *fazlasıymış* gibi algılanması gerekir: Bir dizi gayet öznel duygulanımla yüklenmesi gerekir – iğrenme, hoşlanmama vb. Gerçekliğe "neyse o olarak" erişmek için (öznel) bir *artı*, tam da "neyse o olarak gerçekliğe" indirgenmesi mümkün olmayan bir artı veya fazlalık şarttır (veya üretilir). (Çürüyen etin iğrenme duyguları uyandırmasında yahut en azından arzumuzu anında sönümlendirmesinde de yüce görünüşlerde olduğu gibi [kendi] fantazi penceremizin dolayımı söz konusudur.)

(2) Gelgelelim –bu da ikinci adım– kendinde şeylerin çıplak maddi gerçekliğini keşfetmeye çalışan (ama bunda asla tam olarak başarılı olamayan) naif materyalizmin aksine, kendinde şeyin erişilemezliğini ve "zaten-hep" meydana gelmiş olan öznel *dolayıma* illaki tabi olduğunu savunuyor değiliz. Burada söz konusu olan, savunulabilecek olan, tüm öznel yanılsama ve yatırımlardan arındırılmış "çıplak" gerçeklik (özneden bağımsız mevcudiyetiyle gerçeklik) ile "zaten-hep" öznel/öznelleştirilmiş (veya öznc tarafından kurulmuş) gerçeklik arasındaki karşıtlığa dayalı olmayan başka tür bir materyalizmdir. Zira bu karşıtlık yanlıştır; daha doğrusu gerçek manada "materyalist" değildir. Kendinde şeye ancak söz konusu fazlalığı işleyerek (ve çarpıtmalarının izinden giderek) ulaşırız, zira bu kendinde şey halihazırda çelişkilidir.

Buradaki tezimiz, en basit haliyle, şu ihtimalin göz önüne alınması gerektiği yönündedir: Gerçeklik "üstünde" indirgenemez bir fazlalıkla birlikte kendini gösteriyorsa şayet, bu fazlalık (ya da kendi kendisine denk düşmeme) öznel bir çarpıtmadan ibaret değildir; bizatihi bu gerçeklikte bir bölünme veya çelişki bulunduğunun göstergesi olarak görülmelidir. Bu iddia nasıl inandırıcı hale getirilebilir? Tam da özgül bir özne kavramını, tartışmanın zeminini özneden bağımsız bir gerçekliğin mevcudiyetini olumlama veya yadsıma sorusundan uzaklaştırıp şu iki önermeyi olumlayan veya bir araya getiren farklı bir perspektife kaydırarak yola çıkan bir özne kavramını savunarak: (1) Özneden bağımsız mevcut olan (yani öznel dolayım veya inşadan bağımsız) bir gerçeklik sahiden vardır; (2) Bize özneden bağımsız gerçekliğe erişim imkânı sağlayan tam da öznedir (terimin güçlü anlamıyla, tüm fazlalığıyla öznellik yapısı).

Özneyi ve doğurduğu çarpıtmaları/fazlalıkları ortadan kaldırdığımız takdirde sahiden "nötr bir gerçeklik" elde edebiliriz; aslına bakılırsa elimizde bir nötrlük biçiminden *başka bir şey* kalmaz ve sorun da buradadır. Zira ya gerçeklik nötr değilse, ya bünyevi bir imkânsızlık ve çelişkiyle yarılmış durumdaysa? Daha

doğrusu ya nötrlüğün kendisi "nötr" değilse, ya halihazırda öznel bir dayatma, normatif bir "nötrleştirme" içeriyorsa? Bu durumda, öznel fazlalık bizi hem hakikate hem de gerçekliğin çelişkileriyle meşgul olma ihtimaline yaklaştırmaktadır.

"Bizden bağımsız", neyse o olarak gerçeklik mefhumuyla iş gören gerçekçilikte problem budur. Problem, parçası olduğumuz gerçeklikten kendimizi muaf tutmamızın, yarattığımız çarpıtmayı refleksif biçimde çıkartıp saf, bağımsız bir gerçeklik elde etmemizin imkânsız olmasından ibaret değildir. Daha derinde ve temeldedir: Bizden bağımsız gerçeklik ancak *biz öznelere* "bağlı biçimde" kendini göstermektedir (görüş alanına girmektedir) – ona bizim neden olmamız ya da bizim tarafımızdan kurulması anlamında değil, gerçekliğin kendi bünyevi olumsuzluğu/çelişkisinin tam da özne biçiminde bu gerçekliğin parçası olarak kendini göstermesi anlamında. Özne (diğer şeylerin yanı sıra) gerçeklikteki çelişkinin *nesnel* cisimleşmesidir. Lacan'ın materyalizminin esası budur bana kalırsa: Benden bağımsız mevcut olan şeyler elbette özne olarak beni belirler; ancak öznel konum ya da özneleşme sadece şeyler tarafından belirlenişimin somut ve tekil bir yolu değil, aynı zamanda beni belirleyen şeylerin ta kendisinde söz konusu olan bir paradoksun/çelişkinin özneleşmesidir (bu paradoks/çelişki "kendinde" ancak bu nesneleşme-özneleşme yahut özne vasıtasıyla nesneleşme olarak mevcuttur).

Bunun içerimlerini şöyle ifade edebiliriz: Nesnel gerçekliğin belli cephelerine ancak öznenin indirgenemezliğinde ısrar ederek ulaşırız. Öznenin kendisinin alelacele nesneleştirilmesi yoluyla; nesne-yönelimli ontolojinin bazı versiyonlarında söz konusu olan materyalizmde öznenin de diğerleri gibi bir nesne –diğer nesneler arasında kendi özgül karakteristikleri olan bir nesne– olarak kabul edilmesinde olduğu gibi değil mesela.[27] Özne diğer nesneler gibi bir nesne olsaydı (felsefe ve psikanalizdeki güçlü anlamıyla) özne

27. Levi Bryant'ın diğer yönlerden gayet karmaşık yapıtı *The Democracy of Objects*'te (2011) karşımıza çıkan temel hamle budur örneğin.

kavramına gerek olmazdı; "kişi" (ya da "insan") terimi yeterli olurdu. Özne tam da diğerleri gibi *olmayan* bir nesnenin adıdır – bütün mesele budur ve bu ifadenin bizde hemen kendi kendini sınırlama yönünde bir tevazu uyandırmasına, "Öznenin ayrıcalıklarına son! İstisnailiğine son!" türünden pankartlar doğurmasına hiç gerek yoktur. Zira bunu yaparken –diğer şeylerin yanı sıra– ontolojinin tam da bu tür demokratik ve eşitlikçi projelere ilham veren siyasal boyutunu tehlikeye atmış oluruz.

Dolayısıyla benim öne sürdüğüm daha kuvvetli tez şöyledir: Özne pek çok nesne arasından bir diğeri değil, aynı zamanda nesnelerin nesne olarak mevcudiyetinde iş başında olan çelişkinin, antagonizmanın mevcudiyet biçimidir. İçinde farklı nesnelerin kendini gösterdiği gerçekliğin açmazının/çelişkisinin yine bu gerçekliğin kendisi içinde mevcut olma şekline işaret eder. Özne nesneler arasında mevcuttur, ama orada bu nesnelerin iç antagonizmasının muhtemel bir nesneleşmesine, bu antagonizmanın nesnelerin gerçekliğine nakşedilmesine erişim sağlayan nokta olarak mevcuttur. İşte bu manada kulağa hoş gelen "nesne demokrasisi" tezinin (tüm nesneler ontolojik olarak aynıdır ve hepsi aynı ölçüde ilgiyi hak etmektedir) aslında (ve gayet "öznel biçimde") gerçekliğin "neyse o"luğunun üzerini örttüğü görülebilir: antagonistik olduğunun. Özne burada alçakgönüllülükle, tevazu içinde, sonsuz gerçekliğin içinde pek ayrıcalıklı olmayan bir yere çekilir ve böylece bölünmüşlüğünü fiilen gizlediği gerçekliği kendi içinde nötr ve sorunsuz (ya da en azından sorunsuz karakteriyle dokunulmaz) hale getirir. Bunun aksine öznenin belli bir güçlüğün (Gerçek) mevcudiyeti/biçimi ve bu güçlüğe verilen bir "yanıt" gibi tasavvur edilmesi mümkündür. Bu yanıt pekâlâ öznel/patolojik olabilir, ama asla büsbütün kendi patolojisine indirgenebilir değildir; özne figürü dışında bir yoldan erişilmesi –kendi içinde– mümkün olmayan (evrensel önem taşıması muhtemel) Gerçeği yanında taşır. İşte bu yüzden öznenin tevazu(suzluk) içinde evrende az çok önemsiz bir nokta olarak kabul edilmesiyle birlikte, kendimizi en başta eşitlikçi bir ontolojik proje geliştirmek istememizin nedeni

olan "adaletsizliğin" (asimetri, çelişki) kendisini köklü ve ciddi biçimde düşünme imkânından mahrum bırakmış oluruz.

(Lacancı) özne sadece düşünen değil, aynı zamanda ve her şeyden önce belli çelişkileri düşünce için erişilebilir kılandır; bu çelişkilerin "düşünceye ait bir mesele" biçiminde görünme şeklidir. "Düşünceye ait bu mesele" olmadan *materyalizmden* bahsetmek de zordur. Bunu ifade etmenin başka bir yolu: Lacan'ın çoğu zaman "bağıntıcılığın" bir diğer versiyonu diye yanlış okunan hamlesinde, epistemolojik düzey ile ontolojik düzey (bilgi düzeyi ile varlık düzeyi) arasında bu iki düzeyin müşterek/ortak olumsuzluğu biçiminde (bilgi eksiği varlıktaki bir eksiğe karşılık gelir) bir kısa devrenin öne sürülmesi söz konusudur – özne (bilinçdışının öznesi) kavramı da tam bu bağlantı noktasında konumlanmıştır.

Bundan dolayı, örneğin –burası hayati– çelişkisiz düşünemediğimiz bir şey olduğunda, bu imkânsızlık karşısında geri adım atmak (bunu imkânsızlık veya düşüncenin erişimine kapalılık diye tanıyıp kabullenmek) yerine, bu çelişki ve imkânsızlığı *tam da düşüncenin erişeBİLDİĞİ Gerçek* diye almamız gerekir. Mantık paradokslarının, biçimselleştirmede doğan açmazların tam da düşüncenin Gerçeği düşündüğü noktalar olduğunu daha önce vurgulamıştım; Lacan'ın kuvvetle inandığı noktalardan biridir bu. Bir paradoks veya çelişkiyi düşünmek demek, Mutlağın mistik bir ifşası söz konusuymuş gibi onu hayran hayran seyretmek değil, onu düpedüz *düşünmek* demektir.

O halde materyalizm için şöyle bir formülasyon iyi olabilir: Materyalizm çelişkilerin düşünülmesi biçiminde ilerleyen düşünmedir.[28] Psikanalizin materyalist bir kuram (ve pratik) olmasının sebebi de budur: Başlangıç noktası bir problem/güçlük/çelişki-

28. Bu manada Hegel felsefi materyalizmin kusursuz örneği olabilir. Mladen Dolar'ın işaret ettiği gibi, Hegel (Ağustos 1801'deki doktora savunmasının temelini oluşturan) "habilitasyon tezlerinin" ilkinde, hakikati çelişkisizlik ilkesiyle hizalandıran uzun bir (Aristotelesçi) geleneğe doğrudan ters düşen, çok farklı bir adım atıp şöyle der: "*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*" – Hakikatin ilkesi çelişkidir, yanlışın ilkesi ise çelişkisizlik (Dolar 1990, 20).

nin düşünülmesidir, dünyayı özneden bağımsız haliyle düşünme çabası değil.

Özne meselesine yaptığımız bu kısa gezintinin ardından önceki tartışmamıza, Lacan ile Deleuze'ü birbirlerine en yakın oldukları noktada ayıran şeyin ne olduğuna geri dönelim. Merkezde duran yineleme meselesi söz konusu olduğunda her ikisi de, kendisini yineleyen şeyin "Bir-artı" terimiyle formüle edilebileceği temel bir kavramsal matris benimsemiştir: bir şey (ayırt edilebilir bir kendilik) artı ona yatırım yapan ve onu sürükleyen "artı". Deleuze *artı*'yı doğruca mutlak farkın hareketiyle, dolayısıyla varlığın gerçeğiyle özdeşleştirir. Deleuze'ün temel ikiliğinin ve bu ikiliğin yineleme tarafından (basitçe) tersine çevrilmesinin kökeni buradadır. Görsel terimlerle: Bir-artı'nın "artı"nın itici gücüyle gerçekleştirdiği yinelemenin en nihayetinde –merkezkaç kuvveti sayesinde– tam da bu iki terimi ("Bir" ile "artı") birbirinden ayırması; aralarındaki bağı koparıp, saf bir hareketin tekilliği biçimindeki Varlık (veya Fark) uğruna, hipostazlaşmış bir tür varlığın Bir'ini (ya da tikel bir farkı, dolayısıyla özdeşliği) dışarı atması gerekiyordur. Yineleme böylece deyim yerindeyse "*kendi kendisini* arındırır", kendisini sırtındaki ağır yükten kurtarır. Deleuze Nietzsche'nin ebedi dönüşünü böyle okur mesela: "Ebedi dönüşteki çark aynı anda hem fark zemininde yineleme üretimidir, hem de yineleme zemininde fark seçimi" (Deleuze 1994, 42). Yineleme ile fark arasındaki bağı hesaba katınca, burada söz konusu olan için Fark'ın içsel ayrışmasına (ya da "arınmasına") karşılık gelen yineleme diyebiliriz. Ne demektir bu? Yinelenen şey farkın saf olumsuzluğundan gelir, ki bu olumsuzluk yinelemede zaten-hep bir şeydir (yani analoji, benzerlik, özdeşlik kategorileri altına giren bir kendiliktir); aynı zamanda bizatihi bu yineleme, yine bu yineleme içinde farktan bir-şey biçiminde "şeyleşen" her şeyi dışarı atan "merkezkaç *kuvvetidir*" (*a.g.y.*, 297). Yani analoji, benzerlik, özdeşlik kategorileri altına giren her şeyi dışarı atar.

Yani yinelemenin doğurduğu merkezkaç kuvveti en radikal biçimiyle, yinelemenin kalbinde yatan farkı doğurmakla kalmayıp,

aynı zamanda bu farkı "gerçekleştirir" – yinelemenin içinden yinelemenin kendisini çıkartarak, kendisini üreten yineleme mekanizmasından *yeni* olanı çıkartarak yapar bunu. Bunu Deleuze'ün terimleriyle kavram-proje diye tarif edebiliriz, ki düpedüz *gerçekleşmiş ontoloji* projesidir bu: "Gelgelelim gerçekleşen tek Ontoloji –başka bir deyişle varlığın tekanlamlılığı– yinelemedir" (Deleuze 1994, 303). Fark tek ve asıl varlıktır, ama aynı zamanda (hâlâ) gerçekleştirilmesi, yani *yinelenmesi* ve böylece Varlığın ve Varlık üstüne düşüncenin tarihini oluşturan bütün o metafizik ve diyalektik yükten ayrılması gerekiyordur. Bu iş bizatihi yinelemenin "merkezkaç kuvveti" tarafından gerçekleştirilebilir; böylece yukarıda "iyi" ve "kötü" olumsuzluk dediğim ayrım meydana gelecektir. Ve "iyi"nin zaferi –yani Deleuze'ün tüm o olumlu yüklemlerinin (düşey hiyerarşik karşısında yatay rizomatiğin, eksik biçiminde olumsuzluk karşısında olumlu fazlalık biçimindeki olumsuzluğun, bir karşısında çokluğun, durağan karşısında göçebenin, benzer veya özdeş karşısında farklının, olağan karşısında istisnainin vb.) zaferi– deyim yerindeyse yineleme kuvvetinin kendi içine nakşedilmiş durumdadır. "Gerçekleşmiş ontoloji"nin *siyasal bir proje* gibi, daha doğrusu siyasete düşen görevi ontolojiye devrettiği ölçüde siyasete ihtiyacı olmayan bir şey gibi görünmesi bundandır.

Bundan yirmi otuz yıl önce, gerçek anlamda siyasetin (ve tesirli düşünce biçimindeki siyaset tasavvurunun) yaşadığı düşüşe "etiğin" yükselişi eşlik etmişti. Etiğin gösterdiği (felsefi ve toplumsal) başarı siyasete düşen görevi ondan iyi gerçekleştireceği vaadiyle bağlantılıydı. Yükselişe geçen etik söylem kendisini böyle sunuyordu: eski siyasetin yerine yeni etik. "Antagonizma", "sınıf mücadelesi", "özgürleşme" ve bizatihi "siyaset" gibi kavramların yerini "hoşgörü" ve "Öteki'nin tanınması" gibi mefhumlar ve politik doğruculuğun kendi kendine dayattığı kurallar aldı.[29] 2000'lerin başında patlak veren son ekonomik ve siyasi krizden

29. Slavoj Žižek bu hususu farklı vesilelerle geliştirmiştir.

itibaren bu "siyaset olarak etik"in sınırları gitgide daha çok göze çarpmaya başladı ve siyaset olarak siyaset mefhumu yeniden sahne almaya başladı. Aynı dönemde yeni denilen (ve münhasıran değil ama büyük ölçüde Deleuze'den ilham alan) ontoloji ve materyalizmlerin muazzam yükselişine tanık olduk (ve hâlâ oluyoruz); ki bunlar da paradoksal biçimde, daha önce etiğin öne sürdüğüne benzer bir vaat üstünden ilerliyorlar: siyasete düşen görevi siyasetten daha iyi gerçekleştirme vaadi. "Ontoloji" sözcüğünün yaygın kullanımı (ve popülerliği) bu bakımdan semptomatiktir. Bu yeni ontolojileri tarif eden birçok terim için de aynısı geçerlidir; "nesne demokrasisi" bunlardan sadece bir tanesidir.

Lacan'ın gerçekleştirdiği kavramsal (ve "pratik") manevra ne açıdan farklıdır peki? Deleuze yineleme zemininde fark *seçiminden* bahsederken, Lacan yinelemeye son veren yeni bir imleyenin *üretilmesinden* bahseder. Her ikisi de bir tür "seçilimi", yani bizatihi yinelemenin/farkın tam kalbinde yatan bir şeye ilişkin bir *ayrılmayı* vurgularken, bu ayrılmanın meydana gelme tarzı ve (yenilik olarak) ürettiği şeyin doğası bakımından hayati bir fark vardır. Lacan'a göre yineleyen kendilik (Bir-artı) içerisinde meydana gelen ayrılmanın sorumlusu bizatihi yinelemenin merkezkaç-seçici kuvveti olamaz; bu ayrılma ancak analiz süreci içinde üretilen üçüncü bir terim sayesinde mümkün olur: S_1, yani (analitik söylemde "üretim" konumunda yer alan) *yeni bir imleyen* sayesinde. Bu imleyen başka türlü bir Bir'dir – (nevrozda veya günlük hayatta) yinelenen Bir'den farklı bir Bir. Yinelenen Bir bir Bir-artı'dır: bir imleyen artı keyiften oluşan bir bileşim. Burada imleyen zinciri ve bu zincirin yaşadığı ani dönüşümler düzeyindeyizdir. "İmleyen zinciri" tabiri bir imleyenin asla tek başına olmayıp, diğer tüm imleyenlerle –kendisini (Bir-eksik) oluşturan eksik üstünden– *kuvvede* bir bağlantı; artı keyfin yineleme üstünden bu bağlantıyı gerçekleştirdiği ("tutturduğu") imleyenlerle de *fiili* bir bağlantı içinde olduğu gerçeğine işaret eder. Zira somut koşullarda farklı Bir'leri (imleyenleri) birbirine tutturan, bağlayan tam da bu artıdır. Oysa analiz kendi ayakları üstünde duran, farklı bir Bir'in

üretilmesine yol açar: *birden ibaret Bir*'dir bu.

Öznenin deyim yerindeyse analizin ideal noktasında ürettiği S_1'de söz konusu olan Bir, yinelemede söz konusu olan Bir'den farklı olarak, birden ibaret Bir'dir [*Un seul*]. Mevcut farklar ne olursa olsun, hepsi aynı değeri taşıyan tüm farklar içinde bundan sadece bir tane vardır ve fark da budur. (Lacan 2011, 165)

Bu, Lacan'ın yine aynı seminerde (... *ou pire*) biraz ayrıntısıyla geliştirdiği bir diğer önemli kavrama, *Il y a de l'Un* biçiminde yazdığı (*Y a de l'Un*, hatta *Yad'lun* biçiminde iyice kısalttığı) kavrama gönderme yapar: "Bir gibi bir şey vardır/Bir miktar Bir vardır" – Fransızcanın *de* tanımlığı paradoksal biçimde Bir'in miktarının belirtilmemiş olduğuna işaret eder. Lacan bu terimi (sayılabilir) Bir'den genellikle dışlanan unsuru, yani içinden ve beraberinde doğduğu salt farkı Bir'in içine *dahil etmek* amacıyla tasarlamıştır. Bu salt farkın (ya da "deliğin" [*trou*]), "Bir'in temeli" olduğunu öne sürer Lacan. Bu temeli, "eksikten yola çıkarak, deliğin bulunduğu yerden yola çıkarak tayin edilmiş bir giriş kapısı" gibi düşünmek mümkündür. "Bir imge isterseniz, bu *Yad'lun*'ın temelini hiç gocunmadan bir çuval olarak temsil edebilirim. Bir, ancak çuval figüründe, delik bir çuval figüründe mevcut olabilir. Bu çuvaldan gelmeyen ya da ona gitmeyen hiçbir şey Bir değildir. Sezgisel düşünüldüğünde, Bir'in asli zemini budur" (Lacan 2011, 147)

Ve tekilliğiyle Bir'in yeni türü (S_1) ile temel niteliğindeki bu "delik" arasında yakın bir ilişki vardır. Bu Bir'in işlevi, farkların (semptomlar) konuşlandırılmasında görünmeyen ama ima edilen, farkla birlikte yinelenen yarığa, çatlağa imleyen düzeyinde destek oluşturmaktır. Soyut görünen *Ya de l'Un* (kısaltılmış haliyle *Yad'lun*) mefhumunun analiz pratiğiyle ilişkisi de bu şekilde kurulur. Lacan "*y'a d'l'inconscient*" (bilinçdışı gibi bir şey var/bir miktar bilinçdışı var) eşseslisiyle bu ilişkiye (ya da belki çakışmaya) işaret eder.[30] Yani Freudcu/Lacancı bilinçdışı kavramı ile *Yad'lun*

30. *Les non-dupes errent* başlıklı seminerin 21 Mayıs 1974 tarihli oturumunda geçen ifade.

mefhumu (ve bu mefhumun içerimi olan Gerçek) arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bilinçdışı varlığa ait bir *diyar* değildir; bilinçdışının "mevcudiyetinin" sebebi, varlığın içinde olup olabilecek söylemsel (ontolojik) tutarlılığın doğduğu yeri oluşturan bir çatlak bulunmasıdır. Yeni bir imleyenin üretilmesi de bizi bu "başlangıç" noktasına yerleştirir – zaman içinde bir başlangıca değil, yapı içinde şeylerin doğduğu bir nokta olarak başlangıca. Yeni imleyenin bütün fark(lar)ı yaratan farkı adlandırması gerekir.

Üstteki Lacan alıntısında vurgunun üretimde olduğuna dikkat etmek çok önemlidir: Burada söz konusu olan, analiz esnasında eksik imleyenin *bulunması* değildir – bu imleyen bulunabilecek, bilinçdışından kazılıp çıkarabilecek bir şey değildir. Çünkü düpedüz orada değildir (ve bilinçdışı *bu yüzden* vardır – bilinçdışı bir-eksik'in içerimi olan çatlağın ta kendisidir). Bastırılmış bir imleyen değil, na-varlığı bastırmayı mümkün kılan tek şey olan ve yapısal olarak bastırmadan önce gelen bir imleyendir. (Freud "kökensel bastırma" hipotezini bu noktada ortaya atmıştır.) Yeni imleyen (S_1) imleyen düzeniyle birlikte gelen bu "deliğin" yerini almaz, onu kapatmaz veya ortadan kaldırmaz; daha ziyade (harfini/lafzını üreterek) özgürleşmenin silahı olarak iş görebilecek bir şey biçiminde üretir onu. Ne manada?

Kısaca söyleyecek olursak, analitik söylemin gerçekleştirdiği işlemde nevrozun bir modelinin çıkartılması söz konusudur. Neden peki? Çünkü böylece nevroz keyif dozundan mahrum kalır. Bu keyif herhangi bir imtiyaz aramaz; herkes için bunu gerçekleştirmenin tek bir yolu vardır. İkilenme onun için ölüm demektir. Yinelenişi boş [*vaine*], yani hep aynı olduğu sürece sağ kalır. Modelin çıkışı işte bu nafile yinelemeyi sona erdirir [*achève*]. Tamamlanmış [*achevée*] yineleme nafile yinelemeyi dağıtır, zira sadeleştirilmiş bir yinelemedir bu. (Lacan 2011, 151-52)

Nevrozun modeli nevrozun keyfini yinelemeyi ve böylece onu öldürmeyi başarır. Ancak analizin ideal sonu bu iken, başlangıcı keyfe ve keyfin işe koşulmasına fazlasıyla bel bağlar – nihayetinde "yeni imleyeni" üreten de sadece ve sadece bu iştir. Zira

şöyle bir soru sormak gerekiyor: En başta nevrozun "modelinin" oluşturulmasını sağlayan ve sonunda yeni imleyenin üretilmesini mümkün kılan nedir? Kesinlikle analistin bilgisi ya da uzmanlığı değildir; bunun öznenin kendisinden gelmesi gerekir. Aslında bu hususta şüpheye hiç yer bırakmaz Lacan: Yeni imleyen "öznenin konuşmasında keyif düzeyine yerleştirilmesiyle üretilir" (Lacan 2011, 165). "İmleyenin çiçeklenmesinden", çok anlamlı gevezeliğinden, ikircikliliklerinden üretildiğini söylemenin başka bir yoludur bu (*a.g.y.*, 151).

Yani keyif nihayetinde kendisini öldüren imleyenin üretilmesini sağlayan araçtır; bu imleyen kendisini (imleyen niteliğindeki) keyif ile keyfin kendini gösterdiği, "meydana geldiği" delik/gedik arasına yerleştirir.

Lacan'ı Deleuze'den ayıran önemli kavramsal özelliklerden biri şudur o halde: Artı ("gezinen/bağlanmamış fazlalık", keyif) kendi başına özgürleşmenin gerçek sahnesi değil, nihayetinde bu "özgürleşmeyi" gerçekleştiren şeyin üretilmesini sağlayan araçtır; nihai tektonik kayma bu artı düzeyinde değil, yeni üretilen *imleyen* sayesinde meydana gelir. Keyfin kendini gösterdiği yerde bulunan "deliğin" imleyeni farklı kılıklar veya imleyen oluşumları altında bu "deliği" yineler. Bu yeni imleyen öznenin bireysel ve olumsal tarihine bağlıdır, ancak bu tarihin parçası değildir. Söz konusu tarihin analiz esnasında tekrarlanmasının, yinelenmesinin işe yarayan bir sözcük biçiminde ürettiği şeydir. Hangi işe yarar peki? Varlığımızı biçimlendiren imleyen düzeniyle ilişkili bir şeyin yerinden kaydırılmasına. Daha 1957 tarihli "Bilinçdışında Harf Uğrağı" adlı yazısında –ki bu başlık burada geliştirdiğimiz noktayla yoğun bir ahenk içindedir– şöyle der Lacan:

> Varlığının demir attığı yerleri değiştirip insanın tarihinin akışını değiştirmenin tek yolu hafifçe bile olsa imleyenle ilişkisine dokunmaktır – burada tefsir prosedürlerini değiştirerek. (Lacan 2006c, 438)

Şemanın daha karmaşık hali şöyledir o halde: Öznenin konuşmasında keyif düzeyine yerleştirilmesi yeni imleyenin, kendi pers-

pektifinden yinelemede söz konusu olan Bir-artı'nın tam kalbinde bir ayrılma yaratmayı mümkün kılan imleyenin üretilmesini sağlar.

Yeni imleyen yerleşmiş tatmin yollarını keserek dürtüye yolunu şaşırtan algoritmadır. Dürtü ile "tatmininden" oluşan ikili yüzün tam merkezine yerleşir. Dürtü kendi içinde hemen hiç ayrım gözetmez; tek hedefi olan "devreye geri dönüş"ün (Lacan 1987, 179), yani Deleuze yorumuyla kendini yinelemenin peşinden giderken neyi tatmin ettiğine aldırış etmez. Dürtüyle bağlantılı "olumlayıcı" yineleme kuvvetidir bu (yineleme uğruna yineleme): başarısız bir şey değil, dürtünün tek "dürtüsü" olarak yinelemenin ta kendisi. Dürtü her zaman tatmin olur. Ancak tam da bu aldırışsızlığıyla, keyfimizin *bastırma burcu altında* seçebileceği karmaşık yollar ve sıradışı nesnelere de her zaman destek olur. Hangileri olduğu umrunda bile değildir. Dürtü kendi başına (retroaktif biçimde yineleme üstünde iş gören) bastırmaya karşı çalışan bir şey değildir. İşte bu manada ölüm dürtüsü bastırmaya karşı kayıtsız olduğu gibi, aynı ölçüde bastırmanın suç ortağıdır. Yani (Nietzsche/Deleuze perspektifinde ima edildiği gibi) "doğru" seçimi yapacağına güvenmek mümkün değildir. Deleuze bunu savunuyor gibidir, ama kendi başına bırakıldığında ölüm dürtüsünün doğru (yani yanlış) şeyleri dışarı atacağına dair en ufak bir güvence yoktur. Bunun için başka bir şey ya da daha fazlası gerekir: Dürtünün tam kalbinde ayrılma yaratıp bunu ayakta tutabilecek olan olsa olsa yeni bir imleyendir (ve tetiklediği yeni *özneleşme*). Dolaşık biçimde mevcut olanı çözebilecek olan, böylece nihayetinde bu biçimin kendisini değiştirebilecek olan (merkezkaç veya başka türlü) bir *kuvvet* değil, olsa olsa bir *harftir*.

VARLIK, OLAY VE SONUÇLARI: LACAN VE BADIOU

Burası aynı zamanda "Lacancı siyaset" diyebileceğimiz şeyin tam olarak devreye girdiği noktadır. Belki daha doğrusu, siyaset alanının açıldığı noktadır. Bu alan bilinçdışı gediği/çatlağı ile esastan bağlantılıdır – belli bir bilinçdışıyla değil, söylemsel gerçekliğin beraberinde kendini gösterdiği ve mücadele ettiği gediğin kavramı olarak bilinçdışıyla. Güçlü anlamıyla siyasette her zaman bu gediğin yeniden etkinleşmesi söz konusudur. En azından Lacan'ın psikanalizin siyasetini bu şekilde tasavvur ettiği açıktır. Zira psikanalizde Freud'dan sonra meydana gelen sapmayla münakaşasında bu noktayı öne çıkarır:

> Doğruyu söylemek gerekirse, bilinçdışının bu bahsettiğim boyutu, Freud'un gayet doğru tahmin ettiği gibi, *unutulmuştur*. Gayretkeş ortopedistler haline gelen ikinci ve üçüncü kuşak analistlerin çabaları sayesinde bilinçdışı Freud'un mesajına kendini kapatmıştır; analitik kuramı psikolojikleştirerek kendilerini bu gediğe dikiş atmaya vakfetmiştir bu analistler. (Lacan 1987, 23/29)

Peki bunun analitik tedavi konfigürasyonunun dışına düşen, yani daha genel siyasi içerimleri nelerdir? "Yeni imleyeni" ucu yeni bir tür örgütlenme (siyasal örgütlenme) meselesine çıkan bir kavram gibi görenler vardır, ki şüphesiz ilgi çekici bir hattır bu. Dahası bu hattı Lacan'dan "öteye" uzanacak şekilde takip etmek gerekir, zira psikanaliz topluluğunun örgütlenişinin Lacan'ın kuvvetli yönlerinden biri olmadığı kabul edilir genellikle.[31]

Bu mevzularda Lacan ile Badiou arasında da siyasi içerimleri olan bazı ilginç bağlantılar (ve farklar) vardır. Kısaca değinelim bunlara. Birincisi, Lacan'ın Gerçek mefhumu ile Badiou'nun Olay mefhumunun –varlık ve ontoloji ile ilişkisi başta gelmek üzere– pek çok ortak noktası bulunduğu açıktır. Varlık ile Gerçek mef-

31. Bu konuya değindiği bir makalesinde Gabriel Tupinamba bunu öne sürer mesela. Bkz. Tupinamba 2015.

humlarının birbirinden ayrı tutulmasının Lacan için ne kadar hayati olduğunu daha önce vurgulamıştık. Tekrar hatırlayalım: Lacan için Gerçek varlığın iç imkânsızlık/çelişki noktasıdır; bundan dolayı Gerçeğin her ontolojinin boğazına takılan kılçık olduğunu düşünür: "Varlık olarak varlık"tan bahsedebilmek için varlığın içinde varlık olmayan bir şeyin kesilip atılması gerekir. Yani Gerçek, ontolojinin "varlık olarak varlık"tan bahsedebilmek için kesip atmak zorunda olduğu şeydir. Badiou'da da Olay neredeyse aynı konumdadır: Ontoloji Olayı "yasaklar"; "[matematiğin/ontolojinin] temellendirme aksiyomu olayı yasaklayıp varlığı sınırlandırır" (Badiou 2005, 190); "olay varlık-olarak-varlık-olmayana aittir" (*a.g.y.*, 189). Dahası tıpkı Lacancı Gerçek gibi, Olay da Badiou'da olup bitenlerin salt ampirik doğasıyla bağlantılı olmayıp, kavramsal *inşa işlemine* aittir (*a.g.y.*, 178). Bir de bu inşada hayati rol oynayan "ultra bir" mefhumu vardır; "kendisini boşluk ile kendisi arasına yerleştirmesiyle" Olay ile mahalli arasında kavramsal bir ayrım bulunduğuna işaret eder (*a.g.y.*, 182). Lacan da tekillliğiyle "yeni imleyeni" hemen hemen aynı biçimde tanımlamaz mı – kendisini boşluk/delik ile bunun yerinde meydana gelen arasına yerleştiren "birden ibaret bir" biçiminde? Bir de "yorumlayıcı müdahale"nin taşıdığı önem vardır: "Bir olayın bir durum içinde sahiden sunulmuş olduğu beyanında" bulunabilecek olan sadece odur (*a.g.y.*, 181). Kesinlikle yüzeysel benzerlikler değildir bunlar; arkalarında Badiou ile Lacan arasında bağ kuran sıkı (ve ortak) bir mantık vardır. Ama aynı zamanda başlangıç noktalarında bir tür dekalaj vardır; terimlerde Lacan ile Badiou arasında daha sonra ortaya çıkan farkların açıklamasını oluşturan bir kayma vardır.

En basit ifadesiyle: Badiou'ya göre Olay'ın yasaklanması, "varlık-olarak-varlık üstüne söylemin yasalarından birinin sonucudur" (Badiou 2005, 190). Lacan'da ise bizatihi varlık-olarak-varlık üstüne söylemin yasası, beraberinde baş gösterdiği bir imkânsızlığın (gedik) sonucudur. Lacan için varlığın tamamının söylemsel olduğu, ama aynı zamanda söylemsel olanın natamam olduğu söylenebilir. Bundan dolayı varlığın (söylemselliğiyle) ken-

di "imkânsızlığından" ayrılması mümkün değildir. Başka bir deyişle, burada her şeyden önce (sadece) Olaya değil, varlığa da ilişkin bir imkânsızlık söz konusudur.

Bu noktada Lacan'ın iddiası Badiou'nunkinden daha güçlüdür aslında: Varlık-olarak-varlık üstüne *söylem* bir şeyi mecburen saklıyor değildir; varlığın kendisinin imkânsızlığından ayrılması mümkün değildir, zira söylemin dışında varlık diye bir şey yoktur, ama söylemin kendisi de bir gedikle hemhuduttur. Hatırlayalım:

> Söylem burada bulunan bir gedikten doğar. ... Ama nihayetinde bu gediğin söylemin doğuşundan kaynaklandığı da söylenebilir. Sonuç bakımından herhangi bir fark olmaz. Kesin olan bir şey varsa, o da söylemin gedikle ilişkili olduğudur. (Lacan 2006b, 107)

Badiou'nun ontolojisi ise varlık-olarak-varlığın saf tutarsız çokluktan ibaret olduğu tezine dayalıdır. Birlerden değil, her zaman (yine çokluktan oluşan) çokluktan oluşan bir çokluktur bu; o yüzden nihai duruş noktası "bir" değil boşluk olabilir ancak. "Bir-gibi-sayma"nın söz konusu olduğu söylemsel sadece bu çokluğun sunumu olarak devreye girer. Badiou'da "bir-gibi-sayma" düşünülebilir her durumun veya şeyin koşuludur: Saf çokluk tutarsızdır, "kendi kendini aşan" saf bir fazlalıktır; oysa her tutarlı düşünce sunulmuş veya sunulabilir her çokluğun tutarlı olduğu bir yapı, bir-gibi-sayma gerektirir. Bu bakımdan bir-gibi-sayma (ve beraberinde gelen "bir" mefhumu) saf çokluk mefhumuyla tam bir uyum içindedir. Gelgelelim Varlığın salt çoklu biçimindeki varlığı olan o kendi kendini aşan fazlalık, çoktan bir-gibi-sayılmış olanın düzeyinde, yani sunum düzeyinde de, bir küme yahut Badiou'nun tabiriyle "durum" ("küme"nin diğer bir adı) içinde de baş gösterir: verili bir çokluda veya kümede kısımların elemanlardan fazla olması biçiminde.[32] Badiou'nun "gezinen fazlalık" da dediği bu fazlalık ontolojisinin hayati mefhumlarından biridir, zira "fazlalığın

32. Elimizde beş elemanı olan bir çoklu var diyelim; bu elemanların muhtemel kombinasyonu –yani "kısım" sayısı– eleman sayısını fazlasıyla aşar (tam olarak 2^5'e karşılık gelir).

gezinmesini varlığın gerçeği" kabul eder Badiou (1999, 81). Bu da bizi Lacan ile Badiou arasındaki farkın bence nüvesine getirir: tam da bu fazlalık veya artının statüsüne.

Badiou'ya göre çoklunun bu kendi kendini aşan, sayılamayan, dolayısıyla temsilden kaçan fazlalığı düpedüz *varlığın gerçeğidir*, "Varlığın varlığıdır". Badiou "gezinen fazlalığı" çoklu ile hemhudut görür; varlık-olarak-varlık (çokludan oluşan) tutarsız çokludur, kendi kendini aşan saf fazlalıktır. Yani fazlalık çoklu olanın doğrudan içerimlerinden biridir. Badiou bu çoklunun nihayetinde (birtakım atomik unsurların değil) bir "boşluğun" çoklusu olduğunu vurgular, ama bu boşluk güçlü anlamıyla *olumsuzluğa* karşılık gelmez; sadece varlığın tözellikten çıkarılmasına işaret eder. Yani elimizde çokluk vardır, birincil herhangi bir tözün yokluğunda fazlalığın olumluluğu biçiminde bir çoklu – ve bu bakımdan aslında Badiou ile Deleuze arasında şaşırtıcı bir yakınlık var gibidir. Lacan ise şöyle ifade edebileceğimiz başka bir izlek üstünde durur: *"Gezinen fazlalık" çoklunun (çoklu çokluğun) değil, Bir-eksik'in, eksi-birin içerimidir*. Ele gelmeyen, sayılamayan, ama indirgenmesi mümkün olmayan fazlalık Bir'in değil, (sayılabilen her) birin ontolojik temelini oluşturan "eksi bir"in diğer yüzüdür. Fazlalık *eksi bir*'in yapısal konumunda mevcuttur, orada serpilir; orada *eksi bir*'in indirgenemez maddi artısı biçiminde çoğalır.

Lacan'a göre işte bu yüzden gezinen fazlalık varlığın *Gerçeği* değil, ancak *semptomu* olabilir. Yeterli temsilden yoksun ama mevcut olan semptomun aksine, varlığın Gerçeği mevcut olup da sayılmayan değil, varlık düzeyinde mevcut olmayan ama (semptomlardan yola çıkarak) yeniden inşa edebildiğimiz, varlığın Gerçeği olarak biçimselleştirebildiğimiz bir şeydir. Lacan'a göre varlığın Gerçeği ancak varlığın kurucu açmazının lafzı olabilir. Bu bağlamda Badiou'nun verdiği siyasal açıdan çok önemli bazı örneklerin açıklayıcı büyüsüne hemen kapılmamak gerekiyor olabilir: gezinen fazlalığın günümüzdeki siyasi örneklerinden biri olarak *sans-papiers* (belgesizler) örneğin. Badiou'ya göre bu, bariz biçimde mevcut ama simgesel statüden yoksun olduğu için devlet

ve devletin temsil tarzı düzeyinde mevcut değilmiş gibi muamele görebilen bir varlık örneğidir. Devlet-çoklusunun kendi kendini aşan temsil edilmemiş (sayılamayan) fazlalığıdır. Bu açıdan Lacan ile arasındaki fark, Lacan için *sans-papiers* gibi bir şeyin hayati bir sorun sayılamayacak olması kabilinden değildir elbette; fark burada sorunun tam olarak ne olduğuna (nerede yattığına) dair formülasyonda saklıdır ve semptom ile Gerçek arasındaki ayrıma bağlıdır. Kısaca söylersek: Semptom bir varlık oluşumudur, oysa Gerçek bu oluşumun yineleyip durduğu varlık açmazıdır (na-varlık). Gerçek kendini sunmaz/temsil etmez; varlığın bünyevi açmazı, "eksisi" olarak varlık sunumu/temsiline ilişkin süreçleri belirler ve yönlendirir. Bu manada *sans-papiers* (gezinen fazlalık figürü olarak) varlığın Gerçeği değil, deyim yerindeyse varlığın Gerçeğinin doğurduğu "zayiattır". (Verili bir bütüne ait) temel bir açmazın maddi cisimleşmesi olarak semptomdur; bu açmaz söz konusu cisimleşmenin dışında bir yerde, ondan bağımsız mevcut değildir, ama doğrudan onunla özdeş de değildir. Lacan'da semptomla özdeşleşme mümkün iken Gerçekle özdeşleşme diye bir ihtimal olmaması bundandır – orada özdeşleşilebilecek hiçbir şey yoktur. Böyle bir kavramlaştırma, Badiou'nun felsefenin anti-felsefi biçimde "dikilmesi", kendisini koşullarından birine teslim etmesi olarak gördüğü durumun temelinde yatan (siyaset, sanat veya aşkla ilgili) Gerçek romantizmi seçeneğinin önüne çıkmakla kalmayıp fiilen *önünü keser*. Gerçeğin güzel, yüce veya sahici bir tarafı yoktur. Gerçekle birlikte "vahyolan" bir şey yoktur. Gerçek, "bağlanmamış fazlalık" biçiminde mevcut olup kendini yineleyen "sistemik şiddet"in durduğu yerdir. Gerçek kavramı üstündeki vurgu ve onu biçimselleştirmemiz gerektiği yönündeki buyruk Lacan'ın Gerçeğe düzdüğü övgüler değil, (söylemsel) yapının sorunlarını konumlandırma ve formüle etmenin yollarıdır.

Varlık ve Olay'ın son bölümünde Badiou kendisiyle Lacan arasındaki tek önemli farkın nihayetinde "boşluğun yerinin belirlenmesinde yattığını" öne sürer (Badiou 2005, 432). Badiou boş küme özel adını varlık-olarak-varlığa, Lacan ise özneye tahsis etmiş-

tir. (Badiou'nun esasen Kartezyen diye yorumladığı) bu hamle öz-neyi "dil konusunda dışmerkezli bir bağımlılık" içinde bırakır, ki Badiou tam da bundan kaçınmak ister. Dilin (veya imleyenin) et-kisi olan, dolayısıyla "birörnek deneyim ağları içinde teşhis edil-mesi mümkün" bir özne kavrayışına karşı Badiou, "öznenin nadir bulunduğunu, meydana gelişinin olaya, müdahaleye ve türeyimsel sadakat yollarına bağlı olduğunu" öne sürmek ister (*a.g.y.*, 432).

Gelgelelim Lacan ile Badiou arasındaki farkın nüvesini sahi-den buraya mı yerleştirmek gerekir? Önceki tartışmada ima etti-ğimiz gibi, bu fark sadece boşluğun özel adı olarak neyin seçildi-ğiyle değil, olumsuzluğun statüsüyle de ilgilidir: Badiou'nun var-lık düzeyinde olumsuzluğa karşılık gelen güçlü bir kavramı yok-tur. Varlık kendini aşan saf bir fazlalık biçiminde konuşlandırır kendini. Oysa Lacan'da varlığın saf fazlalığı halihazırda bir eksi-birin, söylemle birlikte kendini gösteren gediğin ürünüdür. O yüz-den Lacan öznenin "bizatihi imleyenin işleyişi tarafından varsayı-lan bir etki" olduğunu söylediğinde, bu basitçe öznenin dilin bir etkisi olduğu anlamına gelmez. Öznenin dilde var olmayanın, di-lin içindeki gediğin özel adı olduğu anlamına gelir. Özne (bilinç-dışının öznesi) basitçe bir boş kümenin değil, söyleme ait *gediğin* ve aynı zamanda söylemde bu boşluk bulunduğu *için* meydana gelen *etkinin* adıdır. Tam bu manada Lacan'da öznenin hem "bi-rörnek deneyim ağları içinde teşhis edilmesi mümkün" (yani ga-yet yaygın, imleyenin işleyişinde varsayılan bir şey) *hem de nadir* olduğunu –yani ancak zaman zaman ortaya çıktığını– söylemek mümkündür. İkincisinin –yani öznenin ani ve *şaşırtıcı*, beklenme-dik ortaya çıkışlarının– psikanalizdeki örnekleri dil sürçmelerin-den başlayıp rüyalar, espriler ve sarsıcı aşk karşılaşmalarına kadar uzanır. Burada ortaya çıkan öznenin dilin değil, dilde meydana gelen arızanın, süreksizliğin etkisi olduğunu görmek önemlidir. Lacan bu yüzden ısrarla şunu vurgular – ki burası hayatidir:

> Analitik söylemin izinden gitmek, kopuş (*faille*) veya süreksizliği üreten şeyi düpedüz yeniden parçalama (*rebriser*), çekme, kendi bom-besiyle –kuvvet çizgileri olarak dahi ayakta tutulması mümkün olma-

yan bir bombeyle– damgalama doğrultusunda ilerlemektir. Dildilde (*lalangue*) başvuru noktamız onu paramparça eden (*la brise*) şeydir. (Lacan 1999, 44)

Yani Badiou ile Lacan arasındaki küçük (ama sonuçlar doğuran) fark şöyle formüle edilebilir: Badiou'ya göre saf varlık tutarsızdır ama deyim yerindeyse bütünüyle oradadır. Varlığın kendisi herhangi bir imkânsızlıkla yarılmış değildir. İmkânsızlık sadece varlığın sunumu/temsiline ilişkindir ya da kaynağı oradadır; bu imkânsızlık Olay kuramına ve Olay'ın ontolojik imkânsızlığı ya da yasaklanmışlığına zemin hazırlar. Oysa Lacan'ın kavramlaştırmalarından çıkan sonuç bu ikisinin birbiriyle bağlantılı olduğudur: Olay'ın mümkün olmasının (meydana gelebilmesinin) sebebi varlığın bünyesinde taşıdığı imkânsızlıktır.

Bu fark Badiou'nun kendi "gezinen fazlalık" mefhumunu psikanalizin "bağlanmamış fazlalık" mefhumuyla, yani her zaman *artı* keyif/uyarım olarak keyifle neden hiç ilişkilendirmediğini de açıklar. Nitekim aslında keskin bir Freud ve Lacan okuru olan Badiou'nun keyif mefhumunu çoğunlukla hiç mi hiç psikanalitik olmayan yahut psikanaliz öncesi bir manada –hakikat düzeyiyle herhangi bir muhtemel alakadan yoksun, bireysel, hazcı bir hususiyet anlamında– kullanması dikkat çekicidir. Yani keyfi iç gıcıklayıcı ama aynı zamanda büsbütün önemsiz bir şey olarak görür Badiou. Oysa Lacan'a göre keyif usandırıcı ölçüde tekdüzedir, ama kesinlikle önemsiz değildir: Söylemsel olanda bir eksiğin bulunduğu noktada meydana gelir ve yinelenişiyle söylemsel yapılanmaya "bombe verir". Bundan dolayı analistin bu keyfin konuşmasına izin vermesi, seanslar boyunca sadece anlatan öznenin kendisine eşsiz, iç gıcıklayıcı, heyecan verici görünen hikâyeleri dinleyip keyfin usandırıcı, tekrar eden, tekdüze çalışmasına sabır göstermesi gerekir. Ancak analist çok dikkatli dinlemelidir, zira bu anlatımda zaman zaman doğru yere –"yeni imleyen"in inşası içinde bir yere– oturan bir sözcük ortaya çıkar.

Kulağa şaşırtıcı gelebilir ama, yukarıda sunduğumuz iddialar-

la Lacan aslında daha önceki bazı iddialarını tekrar etmektedir; mesela *2. Seminer*'deki şu iddiayı: "Arzu varlık ile eksik arasında bir ilişkidir. Düpedüz varlık eksiğidir bu eksik. Şunun bunun eksikliği değil, varlığın mevcudiyet kazanmasını sağlayan (*par quoi*) varlık eksiğidir bu." Ve biraz ileride: "Varlık sırf neyse o olsaydı, üstüne konuşacak yer dahi bulamazdık. Varlık tam da bu eksiğin fonksiyonu biçiminde mevcudiyet kazanır" (Lacan 1988, 223). Varlığın kendi "varlık eksiği"nden doğduğu fikri burada çoktan mevcuttur. Ancak bunlar ilk düşüncelerdir; geç dönem seminerlerinde bunlara öylece geri dönmektense, daha karmaşık, ayrıntılandırılmış bir kavramsal yapı içinde bunları yeniden olumlar Lacan. Yeni vurguyu şöyle formüle eder: "Alışmamız gereken şey, uçup giden varlığın yerine 'yan-varlık'ı (*par-être*) geçirmektir" (Lacan 1990, 44).

"Uçup giden varlık" Lacan'ın önceden "varlığın metonimisi" dediği şeydir – imleyenlerin dar geçidinde (*défilé*) kayıp giden ele avuca gelmez varlık, ancak kendi eksikliği biçiminde mevcut olan (ve arzunun nedeni olan) bir varlık. "Yan-varlık" mefhumu ise varlığın metonimisine başka bir perspektiften, tam da yineleme perspektifinden bakıldığında ortaya çıkan sonuçtur.

Geç dönem çalışmalarında Lacan için varlığın esasen imkânsızın ("gediğin") (değişken) bir tekrarı, var olmayanın tekrarı olduğu söylenebilir. Varlık uçup giden, imleyenlerin elinden kaçan değil; varlığın kalbinde yatan "imkânsız" süreksizliği tekrar edip durandır. (Freud'a ve metaforlarına atıfla varlığın, varlığın tam kalbinde yatan na-varlığın dolambaçlı tekrarı olduğunu söyleyebiliriz belki.)

Lacan'ın (kimi zaman "yanontoloji" diye de geçen) "yan-ontoloji"sinde mesele budur: Varlık (Badiou'da olduğu gibi) Olay'ın imkânsızlığına değil kendi imkânsızlığına kıyasla talidir ("yan-varlık" tabiri buradan gelir). Yani (yer değiştiren yineleme yoluyla) varlığı doğuran imkânsızlık, Olay'da söz konusu olan (yahut Olay'ın "seferber ettiği") imkânsızlığın aynısıdır. Başka bir deyişle, Olay bizatihi varlığın imkânsızlık noktasıyla (varlık olarak var

olmasının imkânsızlığıyla) ilişkilidir. Tam da yineleyip durduğu bu imkânsızlık nedeniyle varlık bir şeylerin meydana gelmesinin *mümkün* olduğu bir sahadır; Olay potansiyeli taşır. Badiou ile Lacan arasında elbette önemli bir farktır bu; Badiou'da varlığın Olay tarafından kesintiye uğratılması mutlak bir "başka yerden" gelir.

Olay'ın Lacancı tanımı nasıl olabilir o halde? Olay, Lacan'ın *20. Seminer*'de kullandığı tabirle, bir şey "yazılmamayı bıraktığında" meydana gelir. Bu nasıl olur peki? İmkânsızın mümkün hale gelmesiyle değil, *zorunlu olan ile imkânsız olan arasında gerçekleşen bir ayrılma* yoluyla. Varlığın olağan rotası (yineleme) aslında imkânsız ile zorunlunun birleşmesi iken ("yazılmamayı bırakmaz"), yazılmama bırakıldığında bir Olay meydana gelir. Yani Olay'la birlikte, varlığın (nötrlüğünü değil) olumsallığını olumlayan bir ayrılma meydana gelir. Lacan bu tanımı aşk olayı, daha doğrusu aşk karşılaşmasıyla ilişkili olarak sunar. Bu karşılaşmanın sonuçlarından birinin cinsel ilişkinin "yazılmamayı bırakması" olması mümkündür. Burada varlık artık kaçıp gitmez, sevdiğim "sen"e karşılık gelir. "Sen O'sun!", "Bende hep eksik olan varlık sensin!"

Ancak bunu söyledikten sonra biraz kötümser bir sonuca varır Lacan: ilişkisizliğin (geçici) askıya alınışının ötesinde, aşk karşılaşmasının bu askıya almayı olumsallığı içinde sürdürmesi mümkün değildir; o yüzden zorunluluğunu zorlamaya çalışır. "Sadece 'yazılmamayı bırakır' zemininde ayakta kalan her aşk, olumsuzlamayı 'yazılmayı bırakmaz', bırakmaz, bırakmayacak biçimine kaydırma eğilimindedir" (Lacan 1999, 145). Olumsallıktan zorunluluğa doğru atılan, "aşkın kaderini ve dramını" oluşturan adımdır bu. Benim –başka bir yerde– geliştirdiğim naçizane (ya da değil) iddiam, burada "dram" sözcüğünün önem taşıdığı ve aşkın komedisinde yahut komedi olarak aşkta farklı bir mantığın söz konusu olduğu yönündedir. Ama sahiden işlemesi için, aşk trajedisi veya dramına kıyasla aşk komedisi çok daha fazla emek isteyen bir türdür. (Aynısı siyasal olaylar için de söylenebilir belki; yani devrimci bir tür "dram tercihi" pekâlâ sorun oluşturuyor olabilir.)

Yukarıdaki alıntıda Lacan'ın vardığı kötümser sonuç Badiou'nun tam bu noktada –"Olay'dan sonra ne olur?" sorusu söz konusu olduğunda– devreye soktuğu kavramla, yani sadakat kavramıyla bağlantısız değildir elbette (sadece sevgilimize değil, aşk karşılaşması Olayına sadakat). Nihayetinde fark yaratabilecek olan salt Olay değil sadakattir.

Lacan'ın bu hususta gösterdiği çekince genel "kötümserliğine", hatta kökü siyasi görüşlerinde yatan bir şeye atfedilebilir. Ama Lacancı kuramın özgürleşme bakımından asıl içerimleri söz konusu siyasal duruşlarla sınırlı değildir kesinlikle. Bundan dolayı şöyle bir öneride bulunmak istiyorum.

"Yeni bir imleyen" mefhumunu, bu örnekte tam da varlığın(ın) olumsallığını perdelemeden aşk karşılaşması zemininde bir şeyler inşa edilmesini mümkün kılan şey biçiminde yeniden devreye sokarsak ne olur?

Aşk (karşılaşması) basitçe her şeyin yerli yerine oturması değildir. Aşk karşılaşmasında mesele iki farklı patoloji arasında meydana gelen olumsal bir eşleşmeden, talihli iki bireyin birbirlerinde "kendileri için iş gören" şeyle karşılaşmasından ibaret değildir. Daha ziyade *işleri yürüten* aşkın kendisidir. Aşk bize bir şey *yapar*. Arzumuzun nedeninin sevdiğimiz kişiye lütfetmesini, ona denk gelmesini sağlar veya buna izin verir. Burada ortaya çıkan duygulanım da *şaşkınlıktır* – gerçek aşkın işareti bizdeki tutulma filan değil, sadece bu şaşkınlıktır. Öznenin işaretidir, aşkın öznel figürünün işaretidir bu. Sadece "Sen O'sun!" değil, daha ziyade "Sen O musun!" der. Yahut aşkın nasıl işlediğine dair daha basit bir formülle: *Sen sen misin!*

Bunu daha somut biçimde geliştirmek için bir parantez açıp, Clément Rosset'nin *Le Régime des passions* (Tutkular Rejimi) kitabında aşk üstüne söylediklerine bakmak faydalı olabilir. Fransızca *régime* sözcüğünün ikili anlamından –(yönetim) sistemi ve diyet– istifade eden Rosset, gerçekdışı (gerçeklikten çıkmış, namevcut veya erişilemez) bir nesneye dönük marazi bir özlem diye gördüğü tutku mefhumuna dair bir eleştiri geliştirir. Buna göre

"gerçek aşkın" aksine tutkulu bir aşk daima sahip olması mümkün olmayan nesneleri hedef alır (ve bu durumu temin etmek için elinden geleni yapar); gerçekdışı bir nesneyle kurulmuş tutkulu bir ilişkidir. (Arkasında somut bir kişi olduğunda dahi, Racine'in *Phèdre* oyununda olduğu gibi, bu kişinin gerçekliği konu dışıdır.) Yaklaşılması ve keyif alınması sonsuza dek ertelenmiş bir nesneye duyulan aşktır bu. Rosset'ye göre bu aşk tutkusu (arzunun tutkusu demek daha uygun olabilir) aşkın zıddıdır; felç etmeye ve yasaklamaya adanmış bir savaş makinesi gibidir. Phèdre "keyif almayı kendisine yasak ettiği bir nesne seçer (hatta *onu tam da keyif almamak için* seçer bile diyebilirim) ve bizatihi ıstırabından mazoşist bir keyif alır" (Rosset 2001, 16). Zira "tutku diyetinin" diğer yüzünde bu vardır: Tutku nesnesinden değil, tutkulu diyetin kendisinden keyif almak söz konusudur. (Bu yüzden Saint-Simon'un meşhur formülü "Tutku olmadan büyük şeyler olmaz"ı reddedip yerine "Tutku olmadan vasatlık olmaz" formülünü geçirir Rosset.) Rosset cimrilikte ve koleksiyon tutkusunda da benzer bir tutku yapısı (yani karanlık ve gerçekdışı bir nesneye dönük doymak bilmez bir özlem ve büyülenme) bulunduğunu tespit eder: Bu tutkuların gerçek nesnelerinin önemi yoktur aslında. Cimri hazinesinden (yahut hazinesinin değerinden) hiçbir zaman keyif almaz: "Cimriyi büyüleyen sahip olduğu parayı içinde yüzdürdüğü gerçekdışı ortamdır, paranın kendisi değil" (*a.g.y.*, 17). Yani Rosset'ye göre tutkunun tanımını oluşturan unsur bir şeyi arayıştan ziyade iki temel koşulla tanımlanan bir nesnenin peşinden gitmektir: Bu nesnenin karanlık ve tanımlanamaz olması ve aynı zamanda kullanışlı bir erişilebilirlikten uzak (yani hem erişilemez hem kullanışsız) olması gerekiyordur. Bu koşullar ne ölçüde iş başındaysa, kendi kendini devam ettiren marazi mantığı içinde tutku da o ölçüde fazladır. Rosset tam da buradan yola çıkarak tutku mantığını felsefi çalışmalarının merkezi konusunu oluşturan "gerçek ve ikizi" izleğine bağlar. Kısaca: Tutku, ikiz fantazisinin gerçek algısı üstünde hâkimiyet kurduğunun, bizi tatmin etmeyen (yahut tatmin etmeyi bırakmış) bir gerçeğin istenmeyen varlığının doğurduğu

yokluktan büyülenmenin, yani gerçeği hiçe sayarcasına gerçekdışı olanın seçildiğinin alametidir. Aslında "devrimci tutkunun" da çoğu zaman tam böyle iş gördüğünü ekleyebiliriz: sabırla farklı bir dünya inşa etmekten ziyade bizatihi "devrim"e dönük bir tutku biçiminde.

Ancak Rosset'nin tutku üstüne kuramında ve ikizi gerçeğin yanılsamalı ikilenişinden ibaret gören kuramında biraz hızlı geçtiği bir şey vardır. Gerçek nesne ile sapkın (ertelenen) keyif arasındaki karşıtlıkta, gerçek aşk basitçe (kendi kendisine bütünüyle denk düşen) "gerçek nesne" tarafında değildir. Dahası her gerçek aşkta bir ölçüde gerçeklikten çıkarma yahut sökme işlemi bulunduğunu ve somut, "gerçek" bir kişiyle karşılaşmanın ve ilişkinin zeminini oluşturanın bu olduğunu vurgulamak gerekir. Paradoksal biçimde Rosset de bunu gayet isabetle gözlemler, ama bu gözlemin kuramı için doğurduğu doğrudan sonuçları kabullenmez:

> Gerçek aşk sevilen kişide gerçeklik ister. Dahası sevilen nesnenin aynı zamanda mevcut bir nesne olmasını sağlayan rastlantı, tuhaftır, sevenlerde bitmez bir tükenmez bir hayret uyandırır ... : Artık önemli olan "sen buradasın" değil, "sen *sensin*" gerçeğidir. (Rosset 2001, 28)

Yukarıdaki tartışmada ulaştığımız formülün aynısıdır bu. Gerçek aşkta sevilen (arzulanan) nesnenin mevcut bir nesneye rast gelmesi ister istemez hayret uyandırır. Aşka özgü duygulanım da bu hayrettir.

Yani Rosset'nin argümanlarını kuran terimlerle söylersek, şaşırtıcı rastlantı kabilinden bir şey gerçek aşkta da meydana gelir; dolayısıyla asgari bir fark veya bölünme önkabulü mevcuttur – bu bölünme sadece yanılsamalı çarpıtmayla (Rosset'nin savunduğu gibi gerçeğin ikilenmesiyle) birlikte ortaya çıkan bir şey değildir. Burada söz konusu olan hayret, Freud'un *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* kitabında aktardığı fıkralardan birinde bahsi geçen hayret kadar komiktir aslında: "Kedilerin derilerinde tam gözlerinin durduğu yerde nasıl olup da iki delik açılmış olduğuna hayret etti" (Freud, 1976, 97).

Rosset'nin savunduğu gibi sevilen gerçek kişinin kendi kendisine *rast gelişten* ibaret olması için, ortada aynı zamanda asgari bir fark içeren bir bölünme olması gerekir. Tam da bu asgari fark sebebiyle –*Je est un autre* ("ben bir başkasıdır", Rimbaud) yerine– gerçek aşkın koşulunu (ve biçimini) oluşturan *tu* est *toi* ("sen sahiden sensin") demenin bir anlamı vardır. Gerçek aşk sevilen kişide gerçeklik istediği gibi, aynı zamanda her şeyden önce *aynı olanda meydana gelen bu denk düşmeyle*, kendi kendine denk düşmemenin diğer yüzünü oluşturan denk düşmeyle ilgilidir, ki denk düşmeme de güçlü anlamıyla aşk karşılaşması tarafından görünür kılınır. Bölünme ve denk düşme aynı anda kendini gösterir. Yahut bölünme denk düşme olarak kendini gösterir; burada düpedüz bir ve aynı şey söz konusudur.

Başka bir deyişle, "gerçek aşkın" adına yüce diyebileceğimiz türde bir aşk, sevilen nesnenin soyut bir boyutunun aklımızı başımızdan almasına veya "gözümüzü kör etmesine" izin verip artık onun somut mevcudiyetini (ve her zaman biraz gülünç, biraz sıradan yönünü) göremez veya görmeye dayanamaz hale geldiğimiz bir aşk olmadığı konusunda Rosset'ye katılmamız mümkündür. Bu tür "yüce aşk" sahiden ötekinde köklü bir erişilmezlik gerektirir ve doğurur (bu çoğu zaman sonu gelmez hazırlıklar, erişilemez bir nesnenin seçilmesi ya da erişilmezliğe uygun mesafenin yeniden üretilmesini ve böylece her "kullanımın" ardından nesnenin "yeniden yüceltilmesini" sağlayan aralıklı bir ilişki biçimini alır). Ama gerçek aşk nesnesini gerçek varlığının homojenliği ve (kesintisiz) sürekliliği anlamında "neyse o olarak" alan bir şey de değildir. Sadece âşık olduğumuz anda sevilen nesne mevcut bir nesneye "denk düşer" ve bu denk düşme gerçekliğimizin (ve âşık olduğumuz kişinin gerçekliğinin) sürekliliğinde bir kırılmaya işaret eder. Bu paradoksal –hatta *komik*– denk düşme bizi (ve âşık olduğumuz kişiyi) gerçeklikteki varlığımızın sürekliliğinden koparan şeydir tam da. Ve bunu sanki ilk defa *bizi oraya (yeniden) yerleştirerek* yapar.

Marx Kardeşler'in *A Night at the Opera / Üç Ahbap Çavuşlar*

Operada (1935) filminde bunu apaçık ortaya koyan bir diyalog vardır. Groucho (Driftwood) bir süre başka bir kadının yanında oturduktan sonra (onca zamandır kendisini bekleyen) Bayan Claypool'un (Margaret Dumont) masasına gelir ve aralarında şöyle bir diyalog geçer:

DRIFTWOOD: O kadın mı? Niye yanına oturdum biliyor musun?
BAYAN CLAYPOOL: Hayır–
DRIFTWOOD: Bana seni hatırlattığı için.
BAYAN CLAYPOOL: Sahi mi?
DRIFTWOOD: Tabii ki! Senin yanına da o yüzden oturdum. Bana seni hatırlattığın için. Gözlerin, boğazın, dudakların, sen hariç her şeyin bana seni hatırlatıyor. Nasıl ama?

Komedi özneleri aşkın sahici formüllerini üretmek konusunda çok elverişli bir konumdadır. Nitekim şöyle bir düşününce, "Beni neden seviyorsun?" gibi yanıtı imkânsız bir soruya bundan iyi yanıt mı olur: "Bana seni hatırlattığın için"?

Şimdi bütün bunları daha önce yürüttüğümüz tartışmayla nasıl ilişkilendirebiliriz? "Yeni imleyen" mefhumunu anlamanın bir yolu, onu tam da âşık olduğum kişinin bana kendisini hatırlatıp durmasına yol açan asgari farkı (olumsallık) adlandırıp ayakta tutabilen bir imleyen olarak görmektir. Başka bir deyişle, Lacan'ın dikkat çektiği olumsuzlama kaymasını, "yazılmamayı bırakır"dan "yazılmayı bırakmaz"a geçişi önleyen şey olarak. Bu kaymada imkânsızlık ortadan kaybolur ve yerini zorunluluk alır; ama bu kaybolma imkânsızlığın çözümü değil bastırılması veya dışarıda bırakılması, dolayısıyla en başta olaya karşılık gelen çözümü mümkün kılan gediğin kendisinin kapanmasıdır. Aşkta imkânsız meydana gelir; o andan itibaren imkânsızın yerini artık imkânlı olana, hatta zorunluluğa bıraktığını (veya bırakması gerektiğini) varsaymak yerine, bu meydana gelenle yola devam etmek, onunla iş görmek gerekir.

Halihazırda somut örneklerin sahasına iyice girmiş bulunduğumuza göre bu noktada bir adım daha atıp "yeni imleyen" için

aşk durumundan somut bir örnek verebiliriz – bu *yeni* imleyenin ne olabileceğine dair yüce beklentilerimize kıyasla vereceğimiz örneğin hayli sıradan kaçma riski var elbette. Bu riski göze alalım. Âşık olduğum kişinin bana kendisini hatırlatıp durmasına yol açan asgari farkı (olumsallık) adlandırıp ayakta tutabilen imleyenin örneği ne olabilir peki? "İmkânsızın" gediğinin sahneden çekilmesini (ve Gerçek düzleminde geri dönmesini) önleyecek bir imleyen örneği? Aşk ilişkilerinde takma isimlerin kimi zaman böyle işlediğini söyleyemez miyiz? Kastettiğim, listeden seçebileceğimiz "şirin isimlerden" biri değil, ilişki içinde sahiden bir şeyi adlandıran bir isim; somut bir aşk ilişkisinde aşk nesnesi ile mevcut nesne arasındaki uyuşma(ma)nın ta kendisinin imleyenini sunan bir isim. İş gören, o hassas Olay *noktasında* inşaat *sahasını* doğurma ve muhafaza etme işini gören bir isim. Bu tür (takma) isimlerde (takma isimlerin hepsi aynı şekilde iş görmez ve aynı işi takma isim dışında başka bir şey de görebilir elbette) genellikle bir komedi kıvılcımı vardır ve bu kıvılcım aşkı *kader* gibi gören dokunaklılığın dağılmasına çok yardımcı olabilir.

İsimler, sözcükler – içimiz dışımız bunlarla dolu değil mi zaten?

Cinsellikten ("imkânsızlığından") başladık, olay boyutuyla aşka vardık – bir tür imleyen icadında müttefik bulamadığı sürece bizi pek bir yere götürmeyişine. Burada durmak istiyorum. Buradan yola çıkarak geliştirilebilecek daha genel sonuçlar var elbette, ama ben kısa bir tespitle yetineceğim. İçinde yaşadığımız zamanın kötülüklerinin kaynağını hızı gittikçe artan ("salt") sözcük akışında, spekülasyonda görüyoruz sık sık; gerçek şeylerle, gerçek hayatla, gerçek deneyimler ve gerçek duygularla meşgul olunmayışında. Ama sorun başka olabilir: Gerçeği kaybetmiş değiliz (ona hiçbir zaman "sahip" değildik zaten); doğru noktaya, zorunlu ile Gerçek (imkânsız) arasındaki uyuşma(ma)ya "isabet ettiğinde" gerçek etkiler doğurabilen *adlandırma kapasitesini* kaybediyoruz. Yığınla sözcük içinde iş gören sözcüklerden yoksunuz. (Dilbilimin performatif dediği sözcüklerden değil, varlık ekonomisinin

işleyişi içinden geldikleri için bu ekonomiyi etkileyebilecek olan sözcüklerden.) Gerçeğe (mesela "gerçek deneyime") dönüş, bizi Gerçeğin bir tarafına dokunmayı mümkün kılan tek yoldan, (daha fazla sözcük değil) doğru sözcük yolundan uzaklaştıran ideolojik savaşın bir parçasıdır. Doğru söz hatasız bir söz olmadığı gibi, "haklı olup" (olmamakla) da ilgili değildir; mesela olup bitenlerin olgusal hakikatini aktaran bir sözden ibaret değildir. Burada mesele "etkinlik" de değildir. Asıl mesele gerçekliğimiz hakkında bir şeyleri ilk defa adlandıran, böylece bu şeyleri dünyanın ve düşüncenin nesnesi haline getiren sözcüklerdir. Bu sözcüklerden önce gelmiş başka sözcükler, başka gerçeklik tarifleri olabilir, her zaman da vardır. Ama sonra bir sözcük çıkagelir ve gerçekliğe bambaşka bir erişim imkânı sunar. Gerçekliğin hatasız bir tarifi değildir bu sözcük; yeni bir gerçeklik doğurur. Marx "bugüne kadar var olmuş tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir" diye yazdığında, toplum tarihi üstüne diğerlerinden daha isabetli bir tarif değildi bu. Sınıf mücadelesi kavramı işte o "yeni imleyen"in örneklerinden biridir; toplumsal gerçekliğin o zamana dek görünmez kalmış bir boyutunu açığa vuran ve bize bu boyutu düşünmeyi sağlayan araçlar veren bir imleyendir. Toplumsal adaletin imkânsızlığının bu imkânsızlığı yineleme zorunluluğundan kurtulduğu noktayı adlandırdığı için.

SONUÇ

ÂDEM'İN GÖBEK DELİĞİNDEN RÜYANIN GÖBEK DELİĞİNE

Psikanalizin cinsellik kavramının muhtemel felsefi (ve siyasi) içerimlerine doğru yaptığımız gezintinin ardından, en cüretkâr görünen içerimiyle bitirelim. Yani (bilinçdışıyla bağlantılı haliyle) cinselliğin ontoloji ile epistemoloji arasında bir kısa devre noktası olduğu düşüncesiyle: Varlığın imleyen yapısında eksik ("düşmüş") olan şey sebebiyle, bir bilgi biçimi olarak bilinçdışı ile varlığın cinsellikte söz konusu olan ve cinsellikle "bulaşan" imkânsızlığı arasında bir ilişki vardır.

Ontolojik boyut ile epistemolojik boyut arasında bir kısa devre bulunduğuna ilişkin kuram çok kuvvetli bir "felsefi" iddia oluşturur elbette. Ancak cinsellik ile bilgi arasındaki bağlantıyı açıklarken bizzat Freud böyle bir şey öne sürmüştür: Cinselliğin bilginin itici gücü olmasının sebebi cinsellik konusunda meraklı olmamız yahut cinsellik eksikliğinin bilgi tutkusu üstünden yüceltime konu olması değildir. Zira burada söz konusu olan eksik muhtemel bir cinsellik eksikliği değil, *cinselliğin merkezinde yatan bir eksiktir*; daha doğrusu cinselliğin bizatihi varlığın yapısal natamamlığı olmasına ilişkindir.

Freud'un öne sürdüğü başlıca kuramlardan biri, cinselliğin bilgi arayışı (arzusu) için başlangıç sahası oluşturduğuna ilişkindir. Freud'un bilgi tutkusuna ilişkin olarak sunduğu bu soykütük ken-

di içinde karmaşık ve ilginçtir, ama ana hatları şöyledir:[1] Asli bir bilgi dürtüsü yoktur. Bu dürtü varoluşsal güçlük noktalarında yüzeye çıkar: örneğin bir kardeşi olduğunda (veya bu ihtimal doğduğunda) kendini tehdit altında hisseden çocuklarda. Cinsellik çok geçmeden kendi *varlığımız* ve başkalarının *varlığına* ilişkin tüm meselelerde bariz bir rol oynamaya başlar. Varlık sorusuyla birlikte ("Nasıl varlık kazanıyoruz?") ve olumsuzluk biçiminde, muhtemel tüm yanıtların yetersiz kalması biçiminde sahneye çıkar. Zira varlığın oluşunda bariz bir rol oynamasına rağmen, varlığın (varlık olarak) açımlanması konusunda tutunacak herhangi bir nokta, herhangi bir çıpa sunmaz cinsellik. Dahası meraklı çocuk için cinsellik çoğu zaman hikâyeler ve mitlerle, utanç ve kaçınmayla, hatta kimi zaman iğrenme ve cezayla iç içedir.

Meselenin yine o küçük aile hikâyelerimiz ve yapılarımız olduğunu düşünüp iç geçirmeden önce, asıl meselenin bu noktada daha yeni başladığını görmek çok önemlidir. Cinselliğin Gerçeğinin bu "aile yapıları" tarafından açıklanabilir olmasından ziyade, cinsellikte söz konusu olan bir şeyin bu yapıların itici gücünü oluşturan gediği açıklıyor yahut ona işaret ediyor olması mümkündür. Cinselliğin doğurduğu utanç ve (yetişkinler tarafından) üzerinin örtülmesi kendiliğinden anlaşılır, yani cinsellik üstündeki "geleneksel" kültürel yasakla açıklanabilir bir şey gibi düşünülmemelidir. Cinselliğin doğurduğu utancın sebebi, orada var olan, cinsellikte gözler önüne serilen bir şey değil, aksine orada olmayan ve bilgi düzlemine ait (ya da öyle olması gereken) bir şeydir. Çocuklara cinselliği açıklarken başvurduğumuz masallar gerçekçi açıklamanın kamufle edilip çarpıtılması için değil, herhangi bir gerçekçi açıklama bulunmadığı ve en eksiksiz bilimsel açıklamanın dahi cinsel olanı cinsel olan biçiminde izah edecek imleyenden yoksun olduğu gerçeğini kamufle etmek için oradadır. Yani burada söz konusu olan eksik (kendi içinde tam bir kendilik olarak) cinsel olana *dair* eksik bir bilgi parçası değildir; cinselliğin

1. Örneğin bkz. Freud 1977b.

(dürtü cinselliğinin) ve bilginin bu ikisini bilinçdışı noktasında birleştiren temel bir olumsuzluk etrafında yapılanmış olması söz konusudur. Bilinçdışı, tam da taşıdıkları olumsuzluk içinde cinsellik ile bilgi arasındaki bünyevi bağın kavramıdır.

Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç şu olabilir: Konu cinselliğin toplumsal, kültürel veya dini kamuflajı olduğunda, kamufle edilenin hiçbir zaman sırf orada olan (mesela cinsel organlar) bir şey değil, *aynı zamanda* (ve belki öncelikle) orada olmayan bir şey olduğuna; daha baştan *metafiziksel bir düzleme* ait temel bir ikircikliliğin kamufle edildiğine emin olabiliriz. Başka bir deyişle, cinsel olanı cinsel olan olarak düşünmeye çalıştıkça (yani onu salt "neyse o olarak", sansürden ve süsten azade düşünmeye çalıştıkça) kendimizi saf ve derin metafiziğin sularında buluruz. Cinsellikten bahsetmenin "*nötr*" bir yolu olmamasının sebebi budur – hiçbir şeyi saklamayıp sırf olgulardan bahsediyormuş gibi görünürken dahi, ya başka bir şey ilave olur ya da bir şey ortadan kaybolur.

Erken dönem sanatçıların Âdem ve Havva'yı resmederken karşılaştığı sorun bunun capcanlı ve doğrudan bir örneği olabileceği gibi, bu meseleleri gerçekçilik üstüne sunduğumuz önceki tartışmayla da ilişkilendirir. Sanatçıların karşısına çıkan sorun şuydu: İlk çiftimize göbek deliği konulacak mıydı, konulmayacak mıydı? Âdem tükürük ve topraktan, Havva ise Âdem'in kaburgasından şekillendirilmişti. Kadınlardan doğmuş olmadıkları için göbek delikleri olamazdı. Ama göbek deliği olmadığında da tuhaf görünüyorlardı: İlk insanlardı bunlar, (diğer) insanlara benzemeleri gerekiyordu. Ama insanlar Tanrı imgesine göre yaratılmışsa, Tanrının da göbek deliği olması gerekiyor ve bu da yeni kavramsal güçlükler doğuruyordu. (Fosillerin coğrafi yaşını Yaratılış'ta geçen tarihle uyuşturmaya çalışan Gosse'un karşılaştığı ikilemin bir örneğidir bu: Gosse'un bulduğu yanıt, Tanrının Âdem'i yaratırken göbek deliğini de, yani "ecdadını" da yaratmış olduğu şeklindedir.) Yani hakiki bir sorunla karşı karşıyaydı sanatçılar; çoğu zaman da çözümü incir yapraklarını cinsel organların yanı sıra gö-

beğin alt kısımlarını da örtecek biçimde genişletip meseleden sıyrılmakta buldular.

Bu çözüm burada öne sürdüğüm argümanın kusursuz bir örneği değil midir? Yani "cinsel olanın" kamufle edilmesiyle birlikte aynı zamanda –ve belki öncelikle?– başka bir şey, orada olmayan ve bazı derin metafizik mevzular ve ikirciklilikler doğuran bir şey daha kamufle edilir her zaman. Üreme ve kökenler(imiz)e ilişkin mit ve fantazilerin başlıca mahallinin tam da bu ilave nokta olması artık şaşırtıcı gelmeyecektir. Âdem'in göbek deliği meselesinin etrafını çeviren farklı teoloji kuramları –mesela "Ön-Göbek bağcı", "Orta-Göbek bağcı", "Post-Göbek bağcı" kuramlar– olağanüstü bir okuma malzemesi oluşturmaktadır.

Genişleyen incir yaprağı sadece cinsel olanı değil, varlık sürçmesinin –cinsiyetlenmede (ve cinsellik yoluyla üremede) söz konusu olan varlık sürçmesinin– geride bıraktığı yaranın seçilmiş figürü olan göbek deliğini de örtmektedir. Cinselliğin sadece ontik düzeyde mevcut, ontolojik saygınlıktan yoksun bir şey gibi görünmesinin sebebi ontolojik düzeyde hiçbir şeye karşılık gelmemesi değil, bu ontolojik düzey içinde bir gediğe karşılık gelmesidir.

Göbek deliği demişken, Freud'da (*Rüyaların Yorumu*) karşımıza çıkan o meşhur ve tuhaf tabir, bilmemizin mümkün olduğu şeylerle değil, analitik yorum esnasında oluşturulabilen bilgi ağı içindeki delikle ilişkili olan *der Nabel des Traums* ("rüyanın göbek deliği") tabiri de tesadüf değildir elbette.

En ince ayrıntısına kadar yorumlanmış rüyalarda dahi karanlıkta kalması gereken bir pasaj olur çoğu zaman; zira yorum çalışması esnasında, rüya düşüncelerinin bu noktada çözülmesi mümkün olmayan, dahası rüyanın içeriğine dair bilgimize hiçbir katkıda bulunmayan bir düğüm oluşturduğunu fark ederiz. Burası rüyanın göbek deliğidir, bilinmeyene uzandığı noktadır. (Freud 1988, 671)

Burada "bilinmeyen" teriminin "bizim için bilinmeyen" bir şeye işaret edecek biçimde değil, daha güçlü manada varlıktaki gediğe karşılık gelen bir bilgi gediği biçiminde okunması gerektiğini öne

süreceğim. Bilmememizin sebebi burada bilinecek bir şey olmamasıdır. Ama bu "yokluk" varlığa içseldir, varlığın içindeki indirgenemez çatlağı oluşturur; kendine özgü ("olumsuz") bir epistemolojik çentik biçiminde, kendine özgü bir bilgi biçimi olarak kayda geçer: bilinçdışı biçiminde.

—

“Şu an sevişmiyorum, sizinle konuşuyorum. Gelin görün ki sevişirken yaşadığım tatminin aynısını yaşıyor olabilirim.” Yüceltimin bastırmasız dürtü tatmini olduğu iddiasını açıklarken bu örneği verir Lacan. Yüceltim genellikle ikame bir tatmin olarak düşünülür: “Sevişmek” yerine konuşuyorumdur, yazıyor veya resim yapıyorumdur mesela. Bu sayede, “eksik” olan tatminin yerine başka tür bir tatmin elde ederim. Oysa Lacancı psikanaliz daha paradoksal bir tespitte bulunur: Faaliyet farklıdır ama tatmin bire bir aynıdır. Başka bir deyişle, burada esas nokta konuşmaktan elde edilen tatminin cinsel kökenine istinaden açıklanması değil, bizatihi cinsel olmasıdır. Bizi cinselliğin doğası ve statüsünün ne olduğu sorusunu kökünden ele almaya zorlayan da budur. Marx’ın meşhur cümlesini hatırlayalım: “Maymun anatomisinin anahtarı insan anatomisindedir” (ve bunun tersi geçerli değildir belki de). Benzer şekilde, konuşmaktan elde edilen tatminin cinsel tatminin yahut cinselliğin ve bünyevi çelişkilerinin bir anahtarını içerdiği (ve bunun tersinin geçerli olmadığı) hususunda diretmemiz gerekiyor. Bu kitabın doğrultusunu belirleyen basit ama aynı zamanda en zor soru buradan doğmaktadır: Cinsellik nedir?

-Alenka Zupancic-