

SLAVOJ ŽIŽEK

BEDENSİZ ORGANLAR

İngilizceden Çeviren: Umut Yener Kara



MONOKL

SLAVOJ ŽIŽEK

BEDENSIZ ORGANILAR



Slavoj Žižek (1949)
Bedensiz Organlar:
Deleuze ve Neticeler Üstüne

Doktorasını felsefe ve özellikle de Alman idealist felsefesi konusunda yaptı. 1960'ların sonlarında psikanalize ve Lacan düşüncesine yakın ilgi duyduğu için, 70'lerde Paris'e giderek Jacques Alain-Miller ile birlikte Lacancı psikanaliz alanında çalıştı. Mladen Dolar, Alenka Zupancic ve Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduğu Ljubljana Ekolü, 90'lardan itibaren Avrupa'nın sol entelektüel çevrelerinde, yeni Hegelci okumalarla etkili olmaya başladı. Žižek, özellikle Hegel'in bu farklı yorumuna eklenilen Lacan çözümlemeleriyle yeni bir komünist ufuk geliştirdi. Badiou ile birlikte yeni komünist fikre yaşam verenlerin başında görülmektedir.

Monokl'dan ayrıca *Fantaziler Salgını*, *Lacan ile Hegel*, *Olay*, *Cennette Sorun*, *Evrensel İstisna* kitapları yayıma hazırlanmaktadır.

MonoKL Yayınları

- 1- **Ahmet Soysal** / *İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika*
- 2- **Jean-Luc Nancy** / *Demokrasinin Hakikati*
- 3- **Jean-François Lyotard** / *Pagan Eğitimler*
- 4- **Ahmet Soysal** / *Birlikte ve Başka I ve II*
- 5- **Thomas de Quincey** / *Immanuel Kant'ın Son Günleri*
- 6- **Jean-Luc Nancy** / *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans*
- 7- **Emmanuel Levinas** / *Maurice Blanchot Üstüne*
- 8- **Michel Henry** / *Marx'a Göre Sosyalizm*
- 9- **Arthur Machen** / *Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık*
- 10- **Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov** / *Yamuk Bakan Öyküler (seçki)*
- 11- **Marguerite Duras** / *Yıkarak Diyor Kadın*
- 12- **Giorgio Agamben** / *Dünyevileştirmeler*
- 13- **Hervé Le Tellier** / *Bar Sonatları*
- 14- **Alain Badiou** / *Sonlu ve Sonsuz*
- 15- **Alain Badiou-Barbara Cassin** / *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
- 16- **Alain Badiou** / *Tarihin Uyanışı*
- 17- **Dionys Mascolo** / *Aşk Üstüne*
- 18- **Peter Sloterdijk** / *Derrida, Bir Mısırlı*
- 19- **Ahmet Soysal** / *İtkisel Mantık*
- 20- **Jean-Luc Nancy** / *Gitmek/Yola Çıkış*
- 21- **Giorgio Agamben** / *Dispozitif Nedir? Dost*
- 22- **Felix Guattari** / *Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
- 23- **Robert E. Howard** / *Almuric*
- 24- **Christian Bobin** / *Eksik Parça*
- 25- **Juan Pablo Villalobos** / *Tavşan Deliğinde Fiesta*
- 26- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto Cilt I*
- 27- **Hervé Le Tellier** / *Aşktan Bu Kadar*
- 28- **Peter Ackroyd** / *Platon Günlükleri*
- 29- **Vladimir Jankélevitch** / *Ölümü Düşünmek*
- 30- **Jacques Lacan** / *Benim Öğrettiklerim*
- 31- **Bernard Stiegler** / *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*
- 32- **Giorgio Agamben** / *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*

- 33- **Ahmet Soysal** / *Uzun Çizgi*
- 34- **Giorgio Agamben** / *Gelmekte Olan Ortaklık*
- 35- **Gianni Vattimo-Santiago Zabala** / *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*
- 36- **Antonio Negri** / *Sürgün*
- 37- **Jacques Lacan** / *Televizyon*
- 38- **Ahmet Soysal** / *Ruh Sorusu*
- 39- **Antonio Negri** / *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*
- 40- **Antonio Negri** / *Sanat ve Çokluk*
- 41- **A. Badiou, S. Zizek, J. L. Nancy, A. Soysal, G. Çıtak, I. Ergüden, J. Rogozinski, V. Çelebi, G. S. Tanyıldız, B. Stiegler** / *Direnışı Düşünmek*
- 42- **Hugh Howey** / *Silo: Wool 1*
- 43- **Maurice Blanchot** / *Bekleyiş Unutuş*
- 44- **G. Willow Wilson** / *Elif*
- 45- **Jean-Luc Nancy** / *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*
- 46- **Catherynne M. Valente** / *Ölümsüz*
- 47- **Péter Zilahy** / *Son Pencere - Zürafa*
- 48- **Jacques Lacan** / *Baba-nın-Adları*
- 49- **Jean-Luc Marion** / *Görünürün Kesişimi*
- 50- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto 2*
- 51- **Sarah Kofman** / *Ordener Sokağı, Labat Sokağı*
- 52- **Luis Fernando Verissimo** / *Borges ve Sonsuz Orangutanlar*
- 53- **Christian Bobin** / *Yerlerde Bir Aziz*
- 54- **Ahmet Soysal** / *Canlı Alev*
- 55- **Karl Ove Knausgaard** / *Kavgam Cilt I*
- 56- **Donald Barthelme** / *Kırk Öykü*
- 57- **Ahmet Soysal** / *Yolun Farkı*
- 58- **Alain Badiou** / *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*
- 59- **Slavoj Žižek** / *Bedensiz Organlar: Deleuze ve Neticeler Üstüne*

MonoKL
“Mono Kurgusuz Labirent”

YAZININ DOSTLUĞU
ile
DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Düşünce

Bedensiz Organlar:
Deleuze ve Neticeler Üstüne
Slavoj Žižek

Kitabın Özgün Adı:
Organs without Bodies:
On Deleuze and Consequences

©Routledge, 2012

©Monokl Yayınları, 2013

Bu kitabın hakları Kalem Ajans aracılığıyla alınmıştır.

Sertifika Numarası: 22834

ISBN: 978-605-5159-18-4

Birinci Basım: 2015 Eylül
İngilizceden Çeviren: Umut Yener Kara
Kitap Editörü: Volkan Çelebi
Yayına Hazırlayan: Murat Erşen
Yayına Katkı: Cengiz Erdem
Baskı Hazırlık: Ayten Aydın
Dağıtım: Kırmızı Kedi

Baskı: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No:3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
Haramidere - İstanbul
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika Numarası: 12027

MonoKL Yayınları
Uğur Mumcu Mah. Serçe Sok. No:33 D:3
Kartal - İstanbul
e-posta: editor@monokl.net
www.monokl.net
www.monoklkitap.com

Slavoj Žižek

BEDENSİZ ORGANLAR:
DELEUZE VE NETİCELER ÜSTÜNE

İngilizceden Çeviren: Umut Yener Kara



MONOKL

İÇİNDEKİLER

ROUTLEDGE KLASİK EDİSYONA GİRİŞ

I Hegel, Lacan, Deleuze	13
II Saf Fark	19

GİRİŞ

<i>Bir Diyalogdan Ziyade Bir Karşılaşma</i>	26
---	----

DELEUZE

Virtüelin Gerçekliği	33
Tarih Karşısında Oluş	41
“Makine-Oluş”	49
Un jour, peut-être, le siècle sera empiriomoniste	54
Neredeyse-Neden [Quasi-Cause]	62
Spinoza’yı Sevmemek Mümkün Mü?	71
Kant, Hegel	82
Hegel 1: Deleuze’ü Arkadan Yapmak	87
Hegel 2: Epistemolojiden Ontolojiye ... Ve Tersi	98
Hegel 3: Asgari Fark	105
Anlamın Bükülmesi	122
Komik Bir Hegelci Mola: Ahmak Ve Daha Ahmak	126
Deleuze’ün Oidipal-Oluşu	129
Fallus	138
Fantazi	146
GİS [RİS]	156

NETİCELER

1 BİLİM: FREUD İLE BİLİŞSELÇİLİK	167
“Özyaratım” (<i>Autopoiesis</i>)	167
Memler, Memler Her Yerde	176
Tire-Etiğine Karşı	182
Bilişsel Kapalılık?	195
“Küçük Zevk Şokları”	204
2 SANAT: KONUŞAN KAFALAR	213

Sine-Göz	216
Anti-Plato Olarak Hitchcock	223
Bakışın Kurgusu	231
Fantazi Yıkıldığında	237
“Ben, Hakikat, Konuşuyorum”	240
Ahlakın Ötesinde	248
3 SİYASET: KÜLTÜREL DEVRİM İÇİN ÇAĞRI	256
Deleuze Okuyan Yuppi	256
Mikro-Faşizmler	261
Netokrasi?	267
İmparatorluk’a Darbeler	272
Başkan Mao Zedung’un “Çok Yaşa Büyük Proleter Kültür Devrimi” Sloganının Devrimci Kültür Politikasındaki Süreğen Güncelliği Üzerine	282
Sözlükçe	296
Dizin	300

Hakiki bir dostluğun zalimliđi ve sođukluđuyla Joan Copjec'e.

ROUTLEDGE KLASİK EDİSYONA GİRİŞ

I HEGEL, LACAN, DELEUZE

Deleuze'ün son dönem felsefesinin en veciz tanımı onun “Fichteci-leştirilmiş bir Spinozacılık” olduğu yönünde olurdu—Fichte'nin mutlak bir Spinoza karşıtı olduğunu (en azından kendisini böyle nitelediğini) şimdilik akılda tutalım. Kendini referans alan saf biçimde virtüel yaratma sonsuz hızda hareket eder çünkü o içinde/sayesinde kendi kendini koyan hareketini dolayım-lamasını sağlayan bir dışsalığa ihtiyaç duymaz,

Sonsuz hız böylece artık edimsel (*actual*) hareket ile ilişkisi olmayan bir hareketi, her zaman gideceği yere (*destination*) ulaşmış bulunan, gideceği yer hareketinin ta kendisi olan saf biçimde virtüel “hareketi” tanımlar.¹

Tam da bu nedenle Deleuze arzunun (yokluğu arzunun hareketini tetikleyen ve sürdüren) nesnesinin olmadığı konusunda ısrar etmektedir: arzu, “her zaman gideceği yere ulaşmış bulunan, gideceği yer hareketinin ta kendisi olan saf bir biçimde virtüel ‘harekettir.’” Deleuze'ün mazoşizm ve saray aşkı okumasının itici gücü budur—her iki durumda da, fedakarlık (*sacrifice*) mantığı değil, ama arzunun nasıl sürdürüleceği . . . Standart mazoşizm okumasına göre, mazoşist de, herkes gibi, haz arar; onun sorunu içselleştirilmiş süperegosu nedeniyle hazza ulaşmasının bedelini acı çekerek, hazzı katlanılamaz bulan içsesi yatıştırmak zorunda kalarak ödemesidir. Deleuze içinse, tersine, mazoşist acıyı şu amaçla seçer:

hazzı arzunun dış kaynaklı bir ölçüsü yaparak aralarındaki sahte-bağı (*pseudo-link*) ortadan kaldırmak için. Haz hiçbir biçimde sadece acının dolambaçlı yoluyla ulaşabilen bir şey değildir, ama

1 Peter Hallward, *Out of This World*, London: Verso Books, 2006, s.142.

en üst sınıra kadar ertelenmek zorunda olandır çünkü pozitif arzunun aralıksız seyrini kesintiye uğratar. Arzunun hiçbir eksikliği ya da olanaksızlığı içermeyen içkin bir neşesi vardır, sanki arzu kendini kendisi ile ve kendini seyredişleriyle doldurmaktadır.²

Aynısı saray aşkı için de geçerlidir: onun gerçekleştirilmesinin sonsuz bir şekilde ötelenmesi bir eksiklik yasasına ya da bir aşkınlık idealine bağlı değildir: saray aşkı da hiçbir eksikliği olmayan bir arzuyu işaret eder çünkü o kendi gerçekleştirilmesini kendinde, kendi içkinliğinde bulmaktadır; oysa her haz zaten arzusunun serbest akışının bir yeniden-yer-yurtlanmasıdır (*re-territorialization*).³ İşte tam bu noktada Deleuze'ün Hegel eleştirisinin nihai ironisi belirir: Deleuze Hegel'e karşı yaratımın "dolaysızca yaratıcı [olduğunu]; kendinin farkında olmak için ya da kendisiyle arayı kapatmak için zamana ihtiyaç duyabilecek herhangi bir aşkın ya da olumsuzlayıcı öznesi olmadığını"⁴ iddia ettiğinde; Hegel'e açıkçası onda bulunmayan bir tözselleştirme-şeyleştirme atfeder ve böylece tam da Hegel'de Deleuze'ün kendisine en yakın olan boyutu ortadan kaldırır. Hegel birçok defa Tinin "kendisinin bir ürünü" olduğunda ısrar etmiştir: o, nesnelliğe müdahale eden, onu kapsayıp aşarak-dolayımlayarak önceden-varolan bir Özne değildir, ama saf süreçsellik olan kendi hareketinin sonucudur. Böylelikle, o "kendisiyle arayı kapatmak" için değil, sadece kendisini üretmek için zamana ihtiyaç duyar.⁵

Bu yanlış-okumanın öbür yüzü Deleuze'ün ikinci suçlamasını oluşturur: "Hegel'e göre verili her 'şey kendinden farklılaşır çünkü o ilkin kendisi olmayan her şeyden farklılaşır', yani ilişkili olduğu tüm nesnelerden; Deleuze'ün Bergson'u da bir 'şey önce kendinden farklılaşır, dolaysızca', bunun sebebi de kendi içinde taşıdığı 'içsel patlayıcı güç'tür

2 Gilles Deleuze—Felix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Les editions de Minuit 1980, s. 192.

3 A.g.y., s. 193.

4 Hallward, a.g.y., s. 149.

5 Daha ötesi, Deleuze'ün (Hegelci) olumsuza karşı argümanı yalnızca olumsuzu, önceden-varolan bir olumlu varlığın olumsuzlamasına indirgediğimizde geçerli değil midir? Peki ya kendinde olumlu, verici, "türetici" olan bir olumsuzluk söz konusuysa?

diye öne sürer.”⁶ Eğer Bostan Korkuluğu diye bir şey gerçekten varsa, bu, Deleuze’ün Hegel’inden başkası değildir: Hegel’in temel içgörüsü tam da her dışsal karşıtlığın şeyin içkin öz-karşıtlığında (*self-opposition*) temellenmiş olduğu, yani her dışsal farkın öz-farkı (*self-difference*) içerdiği değil midir? Sonlu bir varlık diğer (sonlu) varlıklardan farklılaşır çünkü zaten kendisiyle özdeş/aynı değildir.

Deleuze tek bir harekette yaratan ve önünü gören bir süreçten bahsettiğinde, bilinçli olarak entelektüel sezgi formülünü, sadece Tanrı’ya mahsus olanı akla getirir. Deleuze, Kant’ın bilgiyi fenomenal temsiller alanına “eleştirel bir biçimde” sınırlamasına karşı Spinoza’nın ve Leibniz’in metafiziksel “gerçekçiliğini” (kendinde şeylerin tam kalbine yönelen kesin içgörüyü) tutkuyla savunarak eleştiri-öncesi bir yol izler. Fakat buna karşı Hegelci yanıt şu olurdu: peki ya yeniden-mevcut kılmanın (*re-presentation*)⁷ mesafesi, şeyleri bizim açımızdan ulaşılmaz kılan mesafe, şeyin kendisinin tam da kalbinde yer alıyorsa, öyle ki bizi şeyden ayıran boşluğun (*gap*)⁸ kendisi bizi ona dahil ediyorsa—bizim Tanrı’ya yabancılaşmamızı Tanrı’nın kendisine yabancılaşmasıyla çakıştıran Hegelci Hristiyanbilimin özü işte burada yatar. Deleuze önermelerin şeyleri tanımlamadığını ama o şeylerin sözel edimselleşmesi olduğunu, yani sözel halleriyle şeylerin kendileri olduğunu ifade eder—Hegel, aynı şekilde, Tanrı’yı yeniden-mevcut kılmamızın temsil kipindeki Tanrı’nın kendisi olduğunu, Tanrı’ya ilişkin yanlış algımızın yanlış kipteki Tanrı’nın kendisi olduğunu öne sürmez miydi?⁹

6 Hallward, a.g.y., s. 15.

7 Yeniden-sunmanın [ed.n.].

8 Metin boyunca yazar tarafından *gap* ve *void* kavramları ayrı ayrı kullanılmaktadır. İlkine bağlamına göre boşluk/aralık/mesafe (iki şeyin arasındaki boşluk anlamında), ikincisine de yine boşluk (uzay boşluğu, hiçlik anlamında) denecektir [ed.n.].

9 Deleuze’ün Aristoteles eleştirisinin, belirli fark mefhumunun eleştirisinin temel dayanağı, Aristoteles’in aynılığı farktan üstün görmesidir: belirli fark her zaman, karşıt türlerin bir-arada-varolduğu bir cinsin özdeşliğini/aynılığını önvarsayar. Öte yandan, buradaki “Hegelci güçlük” için ne söylenebilir? *Cinsin kendisini tanımlayan belirli bir fark, genus (cins) ve species (tür) arasındaki farka denk düşen ve böylece genus’ün kendisini kendi türlerinden birisine indirgeyen türlerin bir farkı hakkında ne denebilir?*

Böylesi yaratıcı bir sürecin örneği mutlak ve gerçekten dönüştürücü özgürleşmeye-anlatıma olanak veren *sanattır* zira onun özgürleştirdiği kendini özgürleştirmekten, saf tinselleşme ya da maddeden-arındırma hareketinden başka bir şey değildir¹⁰: özgürleştirilmesi gereken en nihayetinde özgürlüğün kendisidir, tüm edimsel varlıkları/kendilikleri (*entities*) “yersiz-yurtsuzlaştırma” hareketidir. Bu öz-ilişkili hareket temeldir—ve aynı şekilde, arzunun arzuladığı belirli bir nesne değil kendini arzulamanın koşulsuzca öne-sürülmesidir (ya da Nietzsche’nin dediği gibi, en esaslı istenç kendini isteme istencidir). Bu sürecin diğer adı, “saf ya da mutlak bir ‘ara’ (*between*) diye kavranan bir ilişki olarak” *bireyleşme*dir; öyle ki bu, “terimlerinden tamamen bağımsız ya da onlara tamamen dışsal olarak anlaşılan bir aradır—dolayısıyla hiçbir şey ‘arasında’ olmayan diye de tanımlanabilecek bir ara”dır.¹¹

İsa figürünün (sıkça belirtilen) tuhaf kayıtsızlığı (*impassivity*), “kısırlığı/sterillliği” (*sterility*) benzer bir bağlam içerisinde okunmalıdır: peki ya İsa Deleuzecü anlamda bir Olaysa—uygun nedensel güç olmadan saf bireyselliğin bir meydana gelişiyse? İsa’nın acı çekmesi bundandır, ama kayıtsız bir şekilde derinlemesine acı çekmesi. İsa Deleuzecü anlamda bireydir: onu sıradan bir insandan “fazlası” yapacak pozitif nitelikler yoluyla tanımlanmayan saf bir bireydir, yani İsa ve diğer insanlar arasındaki fark saf biçimde virtüeldir—Schumann’a geri dönecek olursak, İsa edimsellik düzeyinde diğer insanlarla aynıdır, fark sadece ona eşlik etmekte olan yazılı-olmayan “virtüel melodi”dir. Ve Kutsal Ruhta, kendine has haliyle bu virtüel melodiye ulaşırız: Kutsal Ruh, kendine ait nedensel gücü olmayan saf virtüelliğin kolektif alanıdır. İsa’nın ölümü ve dirilişi, edimsel kişinin ölümüdür, bu edimsel kişi bizi doğrudan, onu devam ettiren (“dirilmiş”) virtüel alanla yüzleştirir. Bu virtüel kuvvetin Hristiyanlıktaki adı “sevgi”dir: İsa, ölümünün ardından kaygı içindeki takipçilerine “ne zaman sizden iki kişi arasında bir sevgi olsa, ben orada olacağım” diye seslendiğinde, virtüel statüsünü ortaya koymuş olur.

Edimselliği devam ettiren bu virtüel boyut bize Lacan ve Deleuze’ü yan yana getirme fırsatını vermiyor mu? Deleuze’ün Lacancı bir okumasının

10 Hallward, a.g.y., s. 122.

11 Hallward, a.g.y., s. 154.

başlangıç noktası sert ve doğrudan bir yerine-koyma olmalı: Deleuze ve Guattari “arzulayan makineler”den ne zaman bahsetseler, bu terimin yerine *dürtü* (*drive*) koyulmalıdır. Lacancı dürtü, Odipal üçlemeyi ve onun yasaklayıcı Yasasının diyalektiğini ve ihlalini önceleyen “bir bedensiz organın” bu anonim/başsız ölümsüz yineleme-ısrarı, Deleuze’ün Oidipal-öncesi göçebe arzu makineleri olarak sınırlarını çizmeye çalıştığı şeye mükemmel bir şekilde uymaktadır: Seminar XI’inde dürtüye ayrılan kısımda, Lacan’ın kendisi bir dürtünün “makinemsi” karakterini, onun farklı türden parçaların yapay bir montajından oluşan anti-organik doğasını vurgular.¹²— Öte yandan, bu sadece bir başlangıç noktası olabilir. Meseleyi birden bire karmaşıklaştıran olgu, bu yerine-koymada bir şeyin kaybolmasıdır: dürtü ve arzu arasındaki indirgenemez farkın, birini diğerinden üretmeyi ya da çıkarsamayı imkansızlaştıran bu farkın paralaks doğasının kaybolması. Başka bir deyişle, Lacan’a tümüyle yabancı olan şey, Deleuze’ün temsiliyetçilik-karşıtı arzu anlayışının, bizzat kendisinin temsil/bastırma sahnesini yaratan ilksel akış olmasıdır. Yine bu nedenle Deleuze arzunun özgürleştirilmesinden, arzuyu temsiliyetçi çerçevesinden özgürleştirmekten bahseder, ki bu Lacan’ın düşüncesi açısından bütünüyle anlamsızdır: Deleuze için, en saf haliyle arzu libidonun serbest akışına dayanır, Lacancı dürtü ise kuruluşu itibarıyla çözülmesi mümkün olmayan temel bir çıkmaz tarafından damgalanır— dürtü, tatminini (geçmişini) açmazın tekrarının ta kendisinde bulan bir açmaz, bir çıkmazdır.

Ya da Deleuze’ün kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, onun arzu akışı organsız bir bedenken (OsB), Lacan’ın dürtüsü bedensiz bir organdır (BsO). Arzu kısmi bir nesne, dürtünün olduğu şey değildir. Deleuze’ün vurguladığı gibi, onun mücadele ettiği şey organlar değil ORGANİZMA’dır, her biri kendi işleviyle ‘kendi yerinde’ olan bir hiyerarşik-harmonik organlar Bütününe bir bedenin eklemlenmesidir: “organsız bir beden (OsB) hiçbir biçimde organların karşıtı değildir.

12 Hem Lacan hem de Deleuze için, dürtü etik bir statüye sahiptir. Bu yüzden, zor bir görevi yerine getirip getiremeyeceğimden şüphelendiğimde, ve bir Öğretmen bana “Sana güveniyorum. Bunu yapabileceğini biliyorum,” dediğinde yalnızca sefil psikolojik gerçekliğimin altındaki simgesel kimliğime seslenmiyordur; o, “bendeki benden fazla olana”, ben olan başsız dürtünün imkansız-gerçeğine sesleniyordur.

Onun düşmanları organlar değildir. Düşman organizmadır.”¹³ O, korporatizme/organikçiliğe karşı mücadele etmektedir. Onun için Spinoza’nın tözü nihai OsB’dir: hiyerarşik olmayan bir mekanda, hepsi bir-biriyle eşit (varlığın tek-anamlılığı) bir kaotik (organlar) çokluğunun/yığınının (*multitude*) yüzmesi . . . Bununla beraber burada stratejik bir seçim yapılmaktadır: neden (aynı zamanda) bedensiz bir organ değil de, organsız bir beden? Neden organların içinde özerk bir biçimde özgürce yüzdüğü bir mekan olarak Beden değil? “Organların” bir amaca bağlı olarak daha geniş bir Bütün içerisindeki bir işlevi çağrıştırması nedeniyle mi? Ama bu olgunun kendisi, onların özerkleşmesini, BsO’yu, daha da yıkıcı yapmaz mı?

Deleuze’nün bedeni organlara tercih etmesinden ötürü ödediği bedel, onun Leibnizci monadlar hiyerarşisini kabulünde açıklıkla ayırt edilebilir: monadlar arasındaki fark sonuçta niceliksel, yani her monad tözsel bakımdan aynıdır, her biri sonsuz dünyanın tümünü ifade eder, ama her birinin farklı, her bakımdan kendine özgü, niceliksel yoğunluk ve yeterliği vardır—bir uçta (en aşağıda) yalnızca tek bir açık algıyla, Tanrı nefretiyle, “karanlıklaşmış monadlar” vardır; diğer uçta (en üstte) kendilerini tüm evreni yansıtmaya açabilen “akıllı monadlar” vardır. Bir monadda Tanrı’nın tam ifadesine direnen şey, yaratılışa ilişkin kendi yarılgısına, tikel (nihayetinde maddi) kimliğine inatçı bir biçimde tutunmasıdır. İnsanlık burada en yüksek gerilim noktasında durur: bir yanda, insanlar, hatta diğer canlılardan çok daha fazla mutlak egoizmin esaretine yakalanmışlardır, bıkmadan usanmadan kendi Benliklerinin özdeşliğinin/aynılığının korunmasına odaklanırlar (bu nedenle, Deleuze için, felsefenin en yüksek ödevi insanı insani durumun üstüne çıkarmaktır, “üstinsanın” insandışı düzeyine); öte yanda Deleuze insanın eşsiz bir sıçramayı, yaşamın evriminde en yüksek noktayı temsil ettiği konusunda Bergson’la aynı görüştedir—bilincin ortaya çıkması ile birlikte, canlı bir varlık nihayet kendi maddi (organik) sınırlamalarını devredışı bırakıp, tanrısal Hepsi (*All*) ile bir-olmaktan oluşan saf haldeki tinsel plana ilerleyebilir.

Hegelci bir bakış açısından, Deleuze'ün başkalarının yanı sıra Schelling'in de açıkça gördüğü şeyi tümüyle algılamakta başarısız olduğu söylenebilir: *bu da iki özelliğin nihai özdeşliğidir*, en aşağıdakinin ve en üsttekinin: tam da kendi tekil Benliğine inatçı tutunuşu YOLUYLA bir insan kendini (oluşma ve çürümenin dairesel hareketi içindeki) tikel edimsel yaşamın kıvrımlarından çekip çıkarabilir ve virtüel ebedilikle ilişkiye sokabilir. Bu nedenle (bu egoistik tutunmanın diğer adı Kötü olduğu müddetçe) Kötü, İyi'nin ortaya çıkışının biçimsel koşuludur: sözcü sözcüğüne söylersek Kötü, İyi'nin mekanını yaratır. Ve burada dikişin nihai bir hali ile: tutarlılığını (*consistency*) muhafaza etmek için, İyi'nin alanı Kötü'nün tekilliği tarafından dikilmek zorundadır düşüncesi ile karşı karşıya gelmiyor muyuz?

II SAF FARK

Saf farkın temel mefhumunu daha öte belirginleştirmek için, Jan Sibelius'la ilişkili sıradışı bir örneğe dönelim. Modernizm ve postmodernizm arasındaki farkın (sadece müzikte değil) unsurlarından birisi modernizmin Yasaklama ve/veya Sınırlama mantığını içerdiğidir: 12 sesli müzik kendi kendisine dayattığı bir dizi harmoni sınırlaması ve yasağından başka nedir ki? Burada Adorno tarafından önceden belirtilmiş olan paradoks, tonalitenin zincirlerinden özgürleşmenin katı bir disiplin talep eden kendi kendine-dayatılmış bir dizi sınırlama ve yasağı varsayıdır. Postmodernizm ise tersine, “her şeye izin verilen” bir duruşa topyekûn bir dönüşü temsil eder”—peki neden böyledir? Asıl Şeyin geri dönüşsüz biçimde kaybolduğuna, ona doğru tözsel bir ilişkinin mümkün olmadığına dair farkındalığımız bir oyunbazlık (*playfulness*) tutumu dayatır, ki bu tutumda eski biçimler tözsel içeriklerinden mahrum olarak bir pastiş biçiminde yeniden sahneye koyulur. Bu anlamda (Schonberg'e karşıt olarak) Stravinski devraldığı tüm eski tarzlarda serbestçe çalan ilk postmodern besteci değil miydi?¹⁴

14 Lacancı terimlerle, bu fark yabancılaşma ve ayrılma arasındaki farktır: modernizm gelenekteki köklerin kaybını, yabancılaşmayı yasallaştırır; yalnızca postmodernizmle beraber kendimizi gerçekten de gelenekten ayırırız: geleneğin kaybı artık bir kayıp olarak deneyimlenmez, bu nedenle de geleneğe oyunbaz bir biçimde geri dönebiliriz.

O halde, Schonberg ve Stravinski ikilisi modernizm ve postmodernizm arasındaki karşıtlığı örneklendiriyorsa, hangi figür burada eksik olan üçüncü seçeneği, süregiden gelenekselciliği simgeler? Üçüncü S, Sibelius, Adorno tarafından tamamen hor görülmüştür; herhangi bir Sibelius da değil, Çaykovski'nin etkisinden kurtulduktan sonraki Sibelius, dördüncü senfoninin Sibelius'u. Sibelius'ta, geç dönem bayağı Romantik milliyetçiliklerin tümünün ötesinde en radikal haliyle "töz"—kendi varlığının etnik tözüne batmış olma—meffhumuyla karşılaşılır. Burada Sibelius ve Mahler karşı karşıya getirilmelidir, yani senfonilerindeki iki benzer hareket karşılaştırılmalıdır: Mahler'in 5. senfonisindeki ünlü Adagietto ile Sibelius'un en büyük başarısı olan 4. senfonisindeki 3. bölüm (Il tempo largo). Şaşırtıcı benzerliklerine rağmen, burada Mahler'in Helsinki ziyareti sırasında iki besteci arasında bir parkta yapılan yürüyüşte geçen ünlü diyalogda en açık haliyle ortaya çıkan boşluk/me-safe (*gap*) hissedilebilir: Sibelius kısıtlama ve ihtiyatlılık (*reservedness*) talebinde bulunurken, Mahler bir senfoninin nasıl dünyanın tamamını kuşatması gerektiğini vurguluyordu.¹⁵

Sibelius'un sanatsal bütünlüğünün kanıtı, onun dümdüz bir sahte tutuculukla ilişkili olmadığına ilişkin kanıt, yaşadığı nihai BAŞARI-SIZLIKTır: 1920'lerin ortalarından itibaren 30 yıl boyunca hiçbir şey bestelediği sessizlik dönemidir (Bütün büyük besteciler başarısız olur—Beethoven'ın 9'su bir başarısızlıktır, Wagner'in *Parsifal*'i bir başarısızlıktır, Mozart'ın *Così*'sinin finali bir başarısızlıktır—başarısızlık bestecinin müzikal maddenin GERÇEĞİ ile uğraştığının bir işareti-dir. Sadece "hafif" kitsch besteciler sorunsuz bir zaferden bir diğerine koşabilir). Buradaki temel soru, tabii ki, gelişiminin tam olarak hangi

15 Belki de Sibelius'u kısıtlama ve ihtiyatlılığın bir diğer büyük bestecisi Maurice Ravel ile benzer kılan, Claude Sautet'in *Un coeur en hiver*'indeki Stephen'dir, bir şekilde Ravel'in kendi portresi, onun müziğinin asıl "ruhu"dur. Ravel ve Sibelius arasındaki fark, iki tip ihtiyatlılık arasındaki farktır. Fransız burjuvası tarzı incelikli ve hassas öz-kısıtlamaya karşı büyük topluluğa güvensiz, kısıtlı çevreye dayanan İskandinav kırsal ketumluğu. Ravel'in, yapıtlarından birisi olan "Trio"su hakkında verdiği, aslında bestelenmiş olan tüm parçanın çok önceden hazır olduğu şeklindeki ironik beyanını hatırlayalım—tek yapması gereken melodik çizgileri keşfetmesi ve işleme-siydi. Yapının melodik çizgiye bu üstünlüğü belki de Ravel'in müzikal stilindeki ihtiyatlılığın en iyi karakterizasyonudur.

noktasında Sibelius'un sessizliğe gömüldüğüdür? Bu, eserinin temel gerilimini sağlayan paralaks çöktüğünde, müziğinin senfonik ve anlatsal iki çizgisi arasındaki mesafe kaybolduğunda olur. Son iki esaslı kompozisyonu 7. senfoni ve ton şiiri "Tapiola"dır (Debussy'inin La mer'inin görmeye yönelik olması gibi, o da, sıklıkla işaret edildiği üzere, ormana yöneliktir) ve onların can alıcı özelliği benzerlikleridir (ikisi de neredeyse aynı uzunlukta, kendi içinde alt parçalara ayrılmış ama birbiriyle-bağlantılı tek bir uzun bölümden oluşur)—Sanki Sibelius iki farklı yönden aynı ideal-imkansız karşılaşma noktasına ulaşmıştır. Bu imkansız/ideal Sibelius kompozisyonu, "mutlak müzik" (senfoniler) ile "programatik müzik" (senfonik şiirler), belirli bir "içeriği" temsil eden (tasvir eden, çağrıştıran . . .) müzik ile ruhsal içeriğini doğrudan biçimsel ifadesi aracılığıyla işler hale getiren müzik, (doğaya ilişkin) kişisel deneyimin zenginliği ile öznelliğin boşluğu/hicliği (*void*) arasındaki gerilimi kapsayıp aşacak (*sublate*) kompozisyonudur ("Tapiola" orman deneyimini saf biçimdeki bir ruhsallık, "söyut" içe yolculuk olarak içselleştirirken, 7. senfoni bir ton şiirinin ayırt edilemeyecek kadar yakınına gelir). Bu sentez, tabii ki, a priori olarak imkansızdır, başarısızlık yapısalıdır ve Sibelius'un sanatsal bütünlüğünü koruyabilmesinin tek yolu, sessizliğe gömülüp kalmış olması olmuştur . . . Şüphesiz ki, özellikle bu tekinsiz yakınlık ve benzerlik sayesinde, mutlak ve programatik müzik, senfoni ve senfonik şiir arasındaki FARK her zamankinden daha elle tutulur hale gelir: son senfoni sonunda kazanılmış bir zafer, Yaşamın ileri-sürülüğü, içsel bir sakinlik ve tatmin durumunu görünür kılarken, Tapiola—Doğanın iyileştirici akışına batmak biçimindeki Romantik tuzağa yakalanmak şöyle dursun—doğanın işlenmemiş gücünde huzursuzluğu ve korkuyu, insanın doğanın gücüne ve kendi nihai çöküşüne direnmekten ibaret beyhude girişimini ifade eder. Bu senfoniler döngüsünün nihai sonucu böylece ileri-sürme ve uzlaşma, senfonik şiirlerinki ise iki mümkün kutup arasında daha öte herhangi bir aracılık olmaksızın başarısızlık ve kayıptır.

Sibelius'un 4. senfonisinin 3. bölümü (*movement*) onun müzikal madde/malzemeyle kurduğu yoğun ilişkinin örnek bir halini sergiler: Rodin'in (hatta geç dönem Michalangelo'nun) heykellerinin müzikte-

ki karşılığı gibidir, öyle ki bu heykellerde bedenın şekli acıyla, üstün gayretle, maddi ataletsizliğin ezici ağırlığından asla tümüyle kurtulmaksızın taşın atıl tutsaklığından ortaya çıkmaya çabalar—bu bölümdeki büyük çaba, hareketin sonuna doğru yalnızca bir iki sefer meydana gelen merkezi melodik motifi (melodik çizgiyi) doğurur. Bu usûl Viyana klasikçiliğine olanaklı en büyük karşıtlığı sergiler, ki bu klasikçilikte ana melodik çizgi doğrudan verilir ve icra edilir (Mozart'ın *Gran Partia*'sının 3. bölümünde, melodik çizgi sözcüğün tam manasıyla “yukarıdan gelir”, “cennetten/gökten”, her türlü maddi ağırlıktan kurtarılmış biçimde.—Hatta zamanda daha da geriye gidersek, öyle bir dönemle karşılaşırız ki, orada terimin kesin anlamında henüz melodi denen bir şey yoktur. Örneğin Pachebel'in “Canon”u gibi popüler barok bir parçayı ele alalım: bugün, ilk notalar otomatik biçimde vokal olarak algılanır, öyle ki asıl melodinin ortaya çıkacağı anı bekleriz, ama sonrasında bu melodiyi duyamayız, duyduğumuz yalnızca eşlik eden ön-melodinin (bu şekilde algıladığımızın) giderek daha dallanıp budaklanan çoksesli varyasyonları olur, bir şekilde kendimizi “kandırılmış” hissederiz. Peki asıl melodinin eksik olduğuna dair hissimizi devam ettiren bu beklenti ufkı nereden geliyor? Bir asıl melodinin doğum anı, tabii ki, Viyana klasikçiliği hadisesidir; *Gran Partita* serenadının yukarıda sözünü ettiğimiz üçüncü bölümünü yeniden hatırlamak yeterlidir: statüsü belirsiz ilk notalardan sonra (BUGÜN, onları asıl melodinin yolunu açan vokal (*accompaniment*) olarak görüyoruz, kendi zamanında muhtemelen statüsü belirsizdi, diğer bir deyişle çoktandır ana melodik çizgi olarak algılanıyordu), “yukarıdan”, “semavi yüksekler”den asıl melodi girer . . . Peki o halde asıl melodi nerede sona erer? Yanıtı da bellidir: geç dönem Beethoven'da (özellikle son piyano sonatları) sona erer, yani gerçek dönüm noktası tam da asıl melodiyi “imkansız” kılmakta, onu bir imkansızlık çitasıyla işaretlemekte bulunan asıl Romantizmde (“güzel Romantik melodilerin” yayılması bu temel imkansızlığın kitschimsi ters yüzünden başka bir şey değildir). Öyleyse karşımızda, “bu haliyle”, yine de belirli bir tarihsel dönemle kısıtlı, sınırlı olan belli ki evrensel bir fenomen (melodi) vardır ... Dışavurumcu (expresyonist) geç dönem Romantizminin nihai başarısı tam da sancılı bir emek yoluyla vokal

malzemesinin atıllığından “yoğrulmak”, oyulmak, çıkarılmak zorunda olan bir şey olarak melodik çizgi, ana motif mefhumudur: ana müzikal motif, sonrasında parçanın ana kısmını oluşturacak olan bir varyasyon dizisinin başlangıç noktası olarak işlemekten ziyade parçanın ana bedenini oluşturan müzikal maddenin sancılı gelişiminden kaynaklanır.—Belki de, malzemenin/maddenin atıllığına yönelik bu yoğun ilişki Sibelius ile Tarkovski’yi bir araya getiren şeydir, ki Tarkovski için de yeryüzü, onun atıllığı, nemli malzeme ruhsallığa karşıt olmaktan ziyade ruhsallık ortamının ta kendisidir.

Bu bakımdan, Sibelius’un 4. senfonisinin 3. bölümü, senfoniye sonuçlandıran 4. bölüm ile karşılaştırılmalıdır. Her biri özgül bir başarısızlık tipini icra eder. Biraz önce gördüğümüz üzere, 3. bölüm ana melodiyi ortaya çıkarmak için sancılı bir çaba gösterir, ki bu çaba iki defa başarmanın kıyısına kadar gelir ama nihayetinde başarısız olur: “ana tema gibi görünen şey / . . . / bölüm geliştikçe iki defa tam donanımlı bir melodi statüsüne ulaşmayı dener ama her seferinde geri çekilir, ilkin açılış motifinin dönüşüyle çelmelediğinde, ikincisinde de bando tarafından bastırıldığında.”¹⁶ Melodinin nihai öne-çıkışına engel olan bu başarısızlığa, doğasından gelen bu tıkanıklığa tahammül etmek Sibelius için özellikle zor olmalıydı, çünkü bunun aksine o, gerilimi yavaşça verme kapasitesi ve onu takiben tam melodik motifin finaldeki ortaya çıkışıyla serbest bırakmasıyla tanınır.—2. ve 5. senfonisinin muzafferane finallerini anımsamak yeterli olacaktır—4. bölüm ise çok daha rahatsız edici bir şekilde başarısızlıkla sonuçlanır:

finalin ilk kısmı melodik ve vurucu büyüklükleri serbest bırakma noktasında görünür, sanki daha uzun ve esnek cümleleri yoğunlaştırılmış tematik çekirdeklerle yan yana dizme ilkesini onurlandırmak üzereymiş gibi. Ama bu şekilde nihayete ermez: çok geçmeden, sona doğru toptan ve uzlaşmaz hale gelecek umut kırıcı bir parçalanma süreci başlar. Son sayfalar, adeta ruhun donmuş toprakları arasından bir sonsuz yalnızlık çığlığı atan bir tür mitik

16 Burnett James, *The Music of Jean Sibelius*, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press 1983, s. 77.

yaratıktan geliyormuşçasına, solo obuada üç kere tekrar eden bir figürle, bir tür kabullenilmiş hiçlik içinde dağılır gider.¹⁷

Bu değerlendirmenin son kısmı sahte-şiiressellik bakımından tuhaf olmakla kalmaz, tam *anlamıyla* yanlıştır da: Sibelius'un 4'sünün finalinin son kısmında gerçekte olan, çorak toprakların boşluğunda hiç kimse tarafından duyulmayan, tümüyle tecrit edilmiş haldeki bireyin çığlığının bildik dışavurumcu yorumundan çok daha tekinsizdir. Burada daha ziyade bir tür müzikal kansere ya da bizzat müziksel dokunun derece derece artan parçalanışını tetikleyen bir virüse tanıklık ederiz—sanki bizzat temel, müziksel gerçekliğin “malzemesi”, tutarlılığını kaybediyor gibidir; başka bir şiiressel metafora başvurmak gerekirse, içinde yaşadığımız dünya gide-rek renklerini, derinliğini, bilinen şeklini, en temel ontolojik tutarlılığını yitiriyor gibidir. O halde Sibelius'un 4'sünün son bölümünde meydana gelen şey Josef Rusnak'ın 13. *Kat'ının* (1999) sonlarına doğru gerçekleşen bir sahne ile aynı türdendir; filmin kahramanı Hall, başka türlü asla gitmeyeceğini düşündüğü bir yere doğru arabasını sürer ve yolculuğun belirli bir noktasında arabayı durdurur ve alanın ve içindeki her şeyin nasıl da tel çerçeveli modellerle yer değiştirdiğini görür. Dünyamızın sınırına varmıştır, yoğun gerçekliğimizin soyut dijital koordinatlara çözüldüğü bir alana; ve sonunda hakikati kavrar: 1990'ların Los Angeles'i—onun dünyası—bir simülasyondur. . . . Böylece 3. bölümdeki gibi melodiyi ortaya çıkarma mücadelesine girmek yerine, 4. bölüm her şey YOLUNDAYMIŞÇASINA, zemin zaten kazanılmışçasına başlar ve potansiyellerinin tümüyle açılıp serpilmesini vaat eder; sonra olan ise (3. bölümde olduğu gibi) malzemenin onu düzgün biçimde biçimlendirme çabamıza karşı gelmemesidir—bunun yerine doğrudan bütünlüğü parçalanır, elimizden kayıp gider, yavaş yavaş maddi tözünü kaybeder, bir boşluğa dönüşür. Onunla istediğimizi yapabiliriz, sorun üzerinde çalıştığımız malzemenin şiddetle içine doğru patlaması, çökmesi, yani yitmesidir . . . Sinema tarihinde, 4. senfoninin 3. ve 4. bölümü arasındaki bu gerilimin bir benzerini Hitchcock'un *Vertigo* ve *Psycho*'sunda bulmu-

17 Burnett, a.g.y., s. 77.

yor muyuz?¹⁸ 3. ve 4. bölüm arasındaki bu fark insan ve insandışı ya da insan-sonrası arasındaki farktır: 3. bölüm insani boyutu en melankolik haliyle ele alırken; 4. bölüm yeri ötedeki bir boyuta dönüştürür, ki bu boyutta insan-sonrası çılgın bir oyunbazlık öznelilik yoksunluğuna denk düşer.

Slavoj Žižek
2011 Eylül

18 Özetle, burada yaptığımız geçiş Romantizmden modernizmedir. Yeni maddeciliğin bakış açısından, müzikal Romantizmin de haklarını iade etmeliyiz: onun temel özelliği ruhsal özlemin kutsanışı değildir, bir melodinin müzikal maddeyle uğraştan kademeli ve sancılı çıkışıdır. Bu anlamda, müzikal Romantizm derinlemesine maddecidir: Mozart'ta ve Beethoven'da (tamamına yakınında), bir melodi problemsiz bir şekilde buradadır, varyasyonlarının başlangıç noktası olarak verilir, Romantizmde ise, melodi kademeli olarak madde üstünde çalışarak ve onunla uğraşarak ortaya çıkar. Has modernizmde, daha da radikal bir şey olur: maddenin kendisi tözsel yorgunluk ve ağırlığı kaybeder.

GİRİŞ

Bir Diyalogdan Ziyade Bir Karşılaşma

Gilles Deleuze tartışmayla yıldızı pek barışmayan birisi olarak biliniyordu—bir keresinde, “kafede oturan hakiki bir filozof, “gelin bu noktayı biraz tartışmaya açalım!” lafını duyduğu anda yerinden sıçrayıp çabucak oradan uzaklaşır diye yazmıştı. Bu tutumuna kanıt olarak tüm bir felsefe tarihini alıntılatabilirdi. İlk hakiki metafizikçi Platon’un diyaloglar yazmış olması muhtemelen felsefe tarihinin en büyük ironisidir, zira onun diyalogları asla argümanların simetrik bir değiş tokuşunu içermez. Erken diyaloglarda Sokrates “hiçbir şey bilmediğini bilen kişi” konumunu alır ve bu konumdan yola çıkarak konuştuğu kişilerin önceden edinilmiş bilgilerini temelinden sarsar; geç diyaloglarda ise sadece ana karakter olarak konuşur ve konuştuğu kişilerin katkısı arada sırada söylenen “Öyle!”, “Zeus adına, doğru söylüyorsun!” gibi ifadelerle sınırlı kalır. Bu duruma hayıflanılmaktansa, bütünüyle desteklenmeli ve benimsenmelidir. Alain Badiou’nun dediği gibi felsefe doğası bakımından *aksiyomatiktir*, temel bir içgörünün (*insight*) sonradan¹⁹ açılıp serpilmesidir. Bu nedenle felsefe tarihindeki her büyük diyalog çoğu kez bir yanlış anlamadır: Aristoteles Platon’u yanlış anlamış, Thomas Aquinas Aristoteles’i yanlış anlamış, Hegel Kant ve Schelling’i yanlış anlamış, Nietzsche İsa’yı yanlış anlamış, Heidegger Hegel’i yanlış anlamıştır. . . . Ne zaman bir filozof bir diğeri üzerinde önemli bir etki yaratmışsa, bu etki istisnasız üretken bir yanlış okuma temelli olmuştur—bütün bir Analitik felsefe erken dönem Wittgenstein’in yanlış okunmasından çıkmamış mıdır?

Felsefeye dair bir başka zorluk ise felsefenin “normal” rolünü (en azından bir kısmını) sık sık diğer disiplinlerin alıyor oluşuyla ilgilidir: Macaristan ve Polonya gibi bazı on dokuzuncu yüzyıl uluslarında edebiyat

19 Sonradan olarak karşıladığımız *consequent* (takip eden, ardından gelen), hipotetik bir önermede şartlı cümleyi takip eden ikinci cümledir. Balina bir memeliyse, “o halde balina bir hayvandır”, örneğinde, o halde ile başlayan ikinci yarı [ed.n.].

felsefenin rolünü (yani ulusun bütünsel kuruluş aşamasında ulusun anlamının nihai ufkunu ortaya koymak rolünü) oynamıştır; günümüz Birleşik Devletler’inde ise—felsefe bölümlerine bilişim bilimlerinin ve beyin çalışmalarının egemen olduğu koşullarda—“Kıta Felsefesi”nin büyük bölümü Karşılaştırmalı Edebiyat, Kültürel Çalışmalar, İngiliz, Fransız ve Alman Edebiyatı bölümlerinde yapılıyor (onların deyişiyle, bir farenin omuriliğini inceliyorsanız felsefe yapıyorsunuz; Hegel’i inceliyorsanız Karşılaştırmalı Edebiyat bölümüne aitsiniz). 1970’lerde Slovenya’da “muhalif felsefe” sosyoloji bölümlerinde ve enstitülerinde yapılıyordu. Bunun yanında felsefenin diğer akademik (ya da akademik olmayan) pratiklerin ve disiplinlerin görevlerini devraldığı öteki bir uç vardı: Yine eski Yugoslavya ve bazı diğer sosyalist ülkelerde felsefe, “muhalif” siyasi projelerin ilk kez ifade edildiği alanlardan biriydi—felsefe, etkin bir biçimde “başka araçlarla sürdürülen politika” idi (Althusser’in Lenin ile ilgili olarak söylediği gibi). O halde felsefe “normal” rolünü nerede oynamıştı? Genelde Almanya’nın adı verilir. Yine de, Almanya tarihinde felsefenin olağandışı rolünün Alman ulusal siyasi projesinin gecikmesine dayandığı hâlihazırda beylik bir laf değil midir? Marx’m (Heine’den aldığı ipucuyla) dediği gibi, Almanlar’ın felsefi devrim (Alman idealizmi) yapmalarının nedeni (Fransa’da gerçekleşen) siyasi devrimi kaçırmalarıdır. O halde gerçekten de bir “norm” var mı? Herhalde norm denen şeye en çok yaklaşanlar, Almanya’nın yüzyıl önceki yerleşik ve sıkıcı akademik neo-Kantçılığı ya da yirminci yüzyılın ilk yarısının Fransız Kartezyen epistemolojisidir (Leon Brunschvicg vb.), ki bunlar felsefenin en bayağı, en akademik, en mevzu dışı ve en “ölü” halleridir (2002’de bir neo-Kantçı olan Luc Ferry’nin merkez sağ Fransız hükümetinde Eğitim Bakanlığı’na aday gösterilmiş olmasına şaşmamalı). Peki öyleyse ya aslında “normal” bir rol yoksa? Ya istisnaların kendileri geriye dönük biçimde, sözde ihlal etikleri bir “norm”un yanılsamasını yaratıyorlarsa? Ya felsefede istisnalar sadece kaide olmayıp aynı zamanda felsefe—özgün felsefi düşünce ihtiyacı—toplumsal yapının diğer parçaları-bileşenleri “ana rollerini” oynayamadıkları anlarda ortaya çıkıyorsa? Ya felsefenin “asıl” mekânı toplumsal yapıdaki “patolojik” kaymalar sonucu açılan bu boşlukların ve yarıkların ta kendisiyse?

Bu ve (başka) nedenlerle Alain Badiou Lacan'ın "anti-felsefesi"ni reddederken haklıydı. Aslında Lacan, felsefenin nasıl da "boşlukları doldurmaya" çalışıp evrenin bütüncül bir manzarasını sunduğu ve (örneğin öz-bilincin eksiksiz öz-saydamlığındaki) boşlukları, çatlakları ve tutarsızlıkları örttüğü—ve psikanalizin nasıl da, felsefeye karşıt olarak, kurucu boşluğu/çatlağı/tutarsızlığı vb. savunduğu—motifi üzerine devamlı çeşitlemeler yaparken en temel felsefi jesti gözden geçirir: Boşluğu kapatmak değil, tam aksine evrenin yapısının kendisinde radikal bir boşluk, "ontolojik fark" açmak, birbirlerine asla indirgenemez olan ampirik ile aşkınsal arasındaki boşluğu açmak (Kant'tan bildiğimiz üzere aşkınsal kuruluş bizim—insani—sonluluğumuzun işaretidir ve "gerçekliği yaratmakla" hiçbir alâkası yoktur; öte yandan gerçeklik bize sadece aşkınsal ufuk içinde görünür, bu yüzden aşkınsal ufkun belirişini gerçekliğin ontik öz-gelişiminden türetemeyiz.).²⁰

Deleuze hakkındaki Lacancı bir kitap bütün bu olguları görmezden gelemes. En nihayetinde, *Bedensiz Organlar* bu iki kuram arasındaki bir "diyalog" değil çok daha farklı bir şeydir: Birbirleriyle uyumsuz iki alan arasındaki bir *karşılaşmanın* hatlarını çizme çabasıdır. Bir karşılaşma simgesel bir değiş tokuşa indirgenemez: Karşılaşmada tınlayan şey, simgesel alışverişin ötesinde ve üzerinde olan travmatik bir çarpışmanın yankısıdır. Diyaloglar olağanken, karşılaşmalar nadirdir.

O halde neden Deleuze? Son on yılda Deleuze çağdaş felsefenin merkezi referansı haline geldi: "Direnen çokluk"²¹ (*multitude*), "göçebe öznellik", psikanalizin "Anti-Oidipal" eleştirisi ve benzeri kavramlar günümüz akademisinin geçer akçeleri oldu—bunun yanında, Deleuze gittikçe artan bir biçimde günümüz küreselleşme karşıtı Solunun ve kapitalizme karşı direnişin kuramsal temelini atan filozof olarak iş görür

20 Belki de benzer bir biçimde psikanalizin—öznenin kendisinin en içsel fantazmatik özüyle yüzleşmesinin—artık öznel gerçekliğin nihai dışavurumu olarak kabul edilmemesi gerektiğini söylemek gerekir.

21 Mevcut çevirilerde çokluk olarak karşılanmış *multitude* kavramı, siyaset ve eylem teorisinde farklı grupların bir araya gelmesi ile oluşan bir halk yığını anlamına gelmektedir. *Multiple* (çoklu) ve *multiplicite* (çokluluk) kavramlarından farklıdır. Kavramın bu haliyle çevirisi eksik olmakla birlikte daha iyi bir alternatif olmadığından mevcut kullanımındaki gibi bıraktık [ed.n.].

hale geldi. *Bedensiz Organlar* burada “akıntıya karşı kürek çekiyor”: Kitabın başlangıç noktası, bu Deleuze’ün (Felix Guattari’yle beraber yazdığı kitapların okumasına dayanan popüler imgesinin) altında psikanalize ve Hegel’e çok daha yakın olan başka bir Deleuze’ün, sonuçları çok daha yıkıcı olan bir Deleuze’ün yattığıdır. Bu nedenle kitap Deleuze’ün düşüncesinde *Anti-Oidipus* ile *Anlamın Mantiği* arasındaki gerilimi ortaya koyarak başlıyor; yani şeyleşmiş varlık düzeyine karşı Oluşun üretken çokluğunu öven Deleuze ile Anlam-Olayının bedensiz oluşunun kısır Deleuze’ü arasındaki gerilim. Bu gerilimin sonuçları üç ana alan ile ilişkili biçimde ortaya koyuluyor: Bilim, sanat (sinema) ve politika (bu üç alanda Hakikat, Güzellik ve İyi’den oluşan o eski güzel üçlüyü görmek zor değildir).²² Bilim söz konusu olduğunda bir yanda psikanaliz, diğer yanda ise bilişselci beyin bilimleri arasındaki olası bağlantılar inceleniyor. Sinema söz konusu olduğunda klasik ve çağdaş Hollywood filmlerindeki (Hitchcock’tan *Dövüş Kulübü*’ne) bir dizi biçimsel usûlün çözümlenmesi, (Deleuze’ün organsız beden kavramını tersine çeviren) bir “bedensiz organ” fikrinin sadece biçimsel analiz için değil, devrimci özneliliğin yeni figürleriyle ilişkili olarak da nasıl kilit bir rol oynadığını göstermek için kullanılıyor. Ve son olarak popüler “Deleuzecü siyaset”in çıkmazı ve yetersizliği sergilenerek farklı bir “Deleuzecü siyasetin” hatları çiziliyor. Buradaki eleştirinin hedefinde, radikal bir moda kılığında gizlenerek, Deleuze’ü aslında günümüz “dijital kapitalizmi”nin ideoloğuna dönüştüren Deleuzecülüğün söz konusu yönleri bulunmaktadır.

*

David Lean’ın *Doktor Jivago*’sunun 1964’de Madrid banliyosündeki çekimi sırasında bir miting sahnesi için İspanyol devlet taraftarlarının “Enternasyonal”i söylemesi gerekmişti. Film ekibi figüranların hepsinin şarkıyı bilmesine şaşırmıştı; şarkıyı öyle bir tutkuyla söylemişlerdi ki Franko polisi gerçek bir siyasi gösteriyle karşı karşıya olduklarını sanarak müdahale etmişti. Dahası, akşam geç saatlerde (olay karanlıkta geçiyordu) civardaki evlerde yaşayan insanlar şarkının yankılarını duymuş

²² Kitabın özellikle felsefi boyutu söz konusu olduğunda çok sayıda faydalı eleştirel öneride bulunan Adrian Johnston’a teşekkür etmek istiyorum.

ve Franko'nun ölüp Sosyalistlerin iktidara geldiğini sanarak sokaklarda içki şişeleriyle dans etmeye başlamışlardı.

Bu kitap bu türden aldatıcı (bir bakıma tam da sadece aldatıcı olmayan) bir özgürlüğün büyülu anlarına ve “normal” gerçekliğe dönüşle birlikte sönen umutlara adanmıştır.

DELEUZE

VİRTÜELİN²³ GERÇEKLİĞİ

Bir filozofa duyulan hakiki sevginin ölçüsü kişinin gündelik yaşamının dört bir yanında onun kavramlarının izlerini ayırt etmesidir. Yakın zamanda Sergei Eisenstein'ın *Korkunç İvan*'ını yeniden izlerken ilk bölümün başındaki taç giyme töreni sahnesinde harikulâde bir ayrıntı fark ettim: İvan'ın (o dönemki) en yakın iki arkadaşı onun yeni kutsanmış başına geniş tabaklardan altın paralar yağdırırken, bu gerçek altın yağmuru büyüleyici fazlalık/aşırılık (*excess*²⁴) özelliğiyle seyirciyi şaşkına çevirmekten başka bir şey yapmaz—iki tabağın da neredeyse boşaldığını gördükten sonra bile, altınlar kameranın odaklanmış olduğu İvan'ın başından aşağı “gerçekçi olmayan bir biçimde” aralıksız yağmaya devam etmektedir. Bu fazlalık ziyadesiyle “Deleuzecü” değil midir? Oluşun saf akışının cisimsel nedenine göre fazlalığı, virtüelin edimsele göre fazlalığı değil midir?

Deleuze söz konusu olduğunda akla ilk gelen belirlenim onun Virtüelin filozofu olmasıdır ve buna verilmesi gereken ilk tepki, Deleuze'deki virtüel kavramını her yere nüfuz etmiş virtüel gerçeklik meselesinin karşısına koymak olmalıdır: Deleuze için önemli olan virtüel gerçeklik değil, virtüelin *gerçekliğidir* (Lacancı anlamıyla Gerçektir bu). Virtüel Gerçeklik kendi içinde epey sefil bir fikirdir: Gerçekliğin taklit edilmesi, onun deneyiminin yapay bir ortamda yeniden üretilmesi fikridir. Öte yandan Virtüelin gerçekliği, Virtüelin ta kendisinin gerçekliğine, Virtüelin gerçek etki ve sonuçlarına karşılık düşer. Matematikteki bir çekiciyi (*attractor*) ele alalım: Çekicinin çekim alanındaki her pozitif doğru ve nokta bir nihayete varmayacak şekilde ona yaklaşır sadece, asla onun biçimine ulaşmaz (bu biçimin varoluşu saf olarak virtüeldir, doğruların ve noktaların yöneldikleri bir şekilden başka bir şey değildir). Ama tam da

23 Deleuze çevirilerinde sıklıkla virtüel olarak karşılanan “*virtual*” kavramını [öngörülemez, yaratıcı potansiyeli] biz de virtüel olarak bırakmayı uygun bulduk. Sanal ve güçlülük karşılıkları da akılda tutulmalıdır [ed.n.].

24 Zizek'in temel kavramlarından olan *excess*, genelde “fazlalık” olarak karşılanmıştır, bağlam gerektirdiğinde “aşırılık” olarak da kullanılmıştır [ed.n.].

bu haliyle, virtüel, bu alanın Gerçeğidir: Yani bütün öğelerin etrafında dolandığı hareket etmeyen bir odak noktasıdır. Bu Virtüel son tahlilde Simgesel'in ta kendisi değil midir? Simgesel otoriteyi ele alalım: Etkili bir otorite işlevi görebilmesi için tamamen-edimsel-leşmemiş, sonsuz bir tehdit olarak kalması gerekir.

Virtüel ile Edimsel arasındaki ontolojik fark belki de en iyi kuantum fiziğinin parçacıklar ile parçacıkların karşılıklı etkileşimleri arasındaki ilişkiyi kavrama biçimindeki dönüşümde görülür: İlk anda (en azından ontolojik bakımdan) önce dalgalar, salınımlar, vb. halinde etkileşen parçacıklar varmış gibi görünür; bunun hemen ardından ise bakış açımızı kökten değiştirmeye zorlanırsınız—ilksel ontolojik olgu dalgaların kendisidir (yörüngeler, salınımlar), parçacıklar ise farklı dalgaların kesiştiği düğüm (*nodal*) noktalarından başka bir şey değildir.²⁵ Bu bizi edimsel ile virtüel arasındaki ilişkinin kurucu muğlaklığına götürüyor: (1) İnsan gözü ışığın algılanmasını *indirger*; ışığı belli bir biçimde (belli renkleri algılar, vb.), bir gülü farklı biçimde, bir yarasayı farklı biçimde edimselleştirir. . . . Işığın “kendi içinde” akışı edimsel bir şey değil, daha ziyade çok çeşitli şekillerde edimselleştirilmiş sonsuz olanakların saf virtüelliğidir. (2) Diğer yandan insan gözü algıyı genişletir—“gerçekten gördüğünü” şeyi hatıraların ve beklentilerin karmaşık ağına kaydeder (Madlen'i tadan Proust'ta olduğu gibi), yeni algılar geliştirebilir vb.²⁶

25 Deleuze'un kavramlarının soy kütüğü sıklıkla tuhaf ve şaşırtıcıdır—örneğin Deleuze, Anglo-Sakson dışsal ilişkiler fikrini bariz şekilde dini lütuf sorunsalına borçludur. Burada eksik halka İngiliz Katolik Alfred Hitchcock'tur; onun filmlerinde kişiler arasındaki ilişkilerin değişimi, kökenini hiçbir şekilde karakterlerde bulmaz, onlara tamamen dışsaldır ve her şeyi değiştirerek karakterleri derinden etkiler (örneğin *North by Northwest*'in başında Thornhill yanlışlıkla Kaplan sanıldığında olduğu gibi.) Chabrol ve Rohmer'in (*Hitchcock*, 1954) katolik Hitchcock okumaları Deleuze'ü derinden etkilemiştir, çünkü bu okuma Jansenist gelenek içinde, etki altındaki karakterlerin bünyevi erdem ve nitelikleriyle hiçbir ilgisi olmayan Tanrı'nın zorunlu olmayan müdahalesi olarak “lütfa” odaklanmıştır.

26 Bu muğlaklık kuantum fiziğinin ontolojik paradoksuna benzemiyor mu? Dalga fonksiyonunun katlanmasıyla (*collapse*) gerçekleşen dalgalanma sonucunda ortaya çıkan “katı gerçekliğin” kendisi, gözlemin, yani bilincin müdahalesinin sonucudur. Bu nedenle bilinç katı tek gerçekliğe karşıt biçimde olanaklılığın, seçeneklerin ve benzerlerinin alanı değildir—algılanmadan *önceki* haliyle gerçeklik akışkan-çoklu-açıktır ve bilinçli algı bu hayaletimsi, ontolojik-öncesi çokluğu ontolojik olarak tamamen kurulu bir gerçekliğe indirger.

Deleuze'ün dehası onun "aşkınsal ampirizm" (*transcendental empiricism*) fikrinde yatar: Ampirik verilerin zengin akışını yapılandıran biçimsel kavramsal ağ şeklindeki standart aşkınsal mefhumuna karşılık *Deleuzecü "aşkınsal", gerçeklikten sonsuz derecede DAHA ZENGİNDİR*—virtüelliklerin sonsuz potansiyeldeki alanıdır, ki gerçeklik bu virtüelliklerden edimselleştirilir. "Aşkınsal" terimi burada kurulu gerçekliğe ilişkin deneyimimizin olanağının a priori koşullarına işaret eden kesin felsefi anlamıyla kullanılır. Karşıtların (aşkınsal+ampirik) paradoksal bir biçimde çiftleştirilmesi, kurulan ya da algılanan gerçekliğin deneyiminin ötesindeki (ya da daha ziyade altındaki) deneyim alanına işaret eder. Burada bilinç alanındayızdır: Deleuze aşkınsal ampirizm alanını, "özel-olmayan saf bir bilinç akımı, kişisiz bir düşünümöncesi (*prereflexive*) bilinç, kendinin olmadığı bilincin bir niteliksel süresi" olarak tanımlar.²⁷ Burada yaptığı göndermelerden birinin, kendi kendini koymanın (*self-positing*)²⁸ mutlak sürecini özne-nesne karşıtlığının ötesindeki bir Yaşam akışı olarak düşünmeye çalışan geç dönem Fichte'si olması hiç de şaşırtıcı değildir: "Bir yaşam içkinliğin içkinliği, mutlak içkinliktir: saf güç, mutlak mutluluktur. Fichte geç dönem felsefesinde, özne ve nesnenin açmazlarını aştığı için aşkınsal alanı bir Varlığa dayanmayan ve bir Edime tabi olmayan bir yaşam olarak sunar: Etkinliği bundan böyle bir varlığa geri göndermeyip kendisini durmaksızın bir yaşamda koyan mutlak dolaysız bir bilinçtir bu."²⁹

Belki de Jackson Pollock son "Deleuzecü ressamdır": Onun hareket-resmi (*action-painting*), doğrudan doğruya, saf oluşun bu akışını, kişisiz-bilinçdışı yaşam enerjisini, belirli resimlerin kendilerini edimselleştirdiği kuşatıcı virtüellik alanını, yorumla gün ışığına çıkarılacak hiçbir anlamı olmayan saf yeğlilikleri tasvir etmiyor mu? Pollock'un kişiliği

27 Gilles Deleuze, "Immanence: une vie...", alıntılındığı yer John Marks, *Gilles Deleuze*, Londra: Pluto Press 1998, s. 29.

28 *Self-* öbeğiyle kurulan kavramlarda çoğunlukla örneğin burada olduğu gibi kendi kendini koyma tercih edilmiştir, öz-koyma da denebilirdi. Bağlama göre tercihler yapılacaktır [ed.n.].

29 Deleuze, a.g.y. s. 30.—Deleuze'ün yaşam akışının özne-öncesi bilinç şeklindeki mutlak içkinliğinin karşısına ölüm itkisinin organı olarak Freudcu-Lacancı bilinçdışı özneyi (\$) koyma isteği duyuluyor.

etrafında oluşturulan kült (ayyaş Amerikan maçoşu) bu temel özelliğe göre ikincildir: Yapıtları kişiliğini “dışavurmaktan” ziyade, “kapsayarak aşar” veya iptal eder.³⁰ Sinema alanında akla gelen ilk örnek Sergei Eisenstein’dır: İlk sessiz filmleri “çarpıcı kurgu”dan “entelektüel kurgu”ya kadar kurgunun farklı biçimlerdeki pratikleri sayesinde hatırlanıyorsa da (yani bu filmlerde vurgu kesme’ye (*cuts*) yapılıyorsa da), “olgun” dönemdeki sesli filmlerinde odak noktası Lacan’ın *sinthomelar* adını verdiği duygulanımsal yeğliliklerin izlerinin aralıksız bir biçimde çoğalarak artmasına kayar. *Korkunç İvan*’ın her iki bölümünde de yıldırım fırtınalardan kontrolsüz öfke patlamalarına kadar devamlı farklı biçimlere ve kılıklara giren yıkıcı öfke patlamaları motifini hatırlayın. Bu ilk bakışta İvan’ın ruh halinin bir dışavurumu olarak görüle de, İvan’ın sesi kendini İvan’dan koparıp bir kişiden diğerine ya da, anlatılan kişilerden (*diegetic person*) herhangi birine atfedilemeyecek bir hale geçerek yüzergezer bir şeye dönüşür. Bu motif, sabit bir “daha derin anlamı” olan bir “alegori”den ziyade, anlamın ötesindeki saf bir “mekanik” yeğlilik olarak yorumlanmalıdır (Eisenstein “işlemsel” (*operational*) terimini kendine has bir şekilde kullanırken hedeflediği şey buydu). Bu türden başka motifler birbirlerini ters çevirip birbirlerini yankılar ya da Eisenstein’daki “çıplak aktarım”a benzer şekilde, bir dışavurum aracından bir diğerine sıçrarlar (mesela bir yeğlilik sadece şekillerden oluşan görsel bir ortamda aşırı güçlü hale geldiğinde, sıçrayıp hareket olarak patlar—sonra da ses veya renk olarak ...). Örneğin Kirstin Thompson, *İvan*’daki tek göz motifinin nasıl “yüzergezer bir motif” olup kendi içinde kesinlikle hiçbir anlama gelmediğini, ama bağlama göre dışavurum halindeki bir imalar (sevinç, şüphe, gözetleme, sözde-tanrısal her şeyi-bilme) yelpazesi içerebilen, tekrarlanan bir unsur olduğuna dikkat çeker.³¹ *İvan*’daki en ilgi çekici anlar, bu türden motifler kendilerine ayrılan alandan dışarıya fişkirir görüldüğünde gerçekleşir: Kuşatıcı bir tematik ve ideolojik plan tarafından

30 Peki ya Pollock-Rothko karşıtlığına ne demeli? Deleuze ve Freud/Lacan karşıtlığına denk düşmüyor mu? Yani olanaklar alanı karşısında asgari farklılık, arkaplan ve fiğür arasındaki boşluk.

31 Bkz. Kirstin Thompson, *Eisenstein’s “Ivan the Terrible”: A Neoformalist Analysis*, Princeton: Princeton University Press 1981.

artık kapsanmayan çok sayıda muğlak anlam kazanmakla kalmazlar; aynı zamanda, bu tür motifler en aşırı anlarda neredeyse hiçbir anlama sahip değilmiş gibi görünürler, bunun yerine kendilerindeki saf kıskırtma gücünü ehlileştirecek anlam bulma karşısında bir meydan okuma, bir kıskırtma olarak orada yüzergezer haldedirler.

Çağdaş film yapımcıları arasında Deleuzecü bir okumaya en uygun kişi Robert Altman'dır; Altman'ın en iyi şekilde başyapıtı *Short Cuts* tarafından örneklendirilen evreni, çok sayıda dizi arasında zorunsuz karşılaşmaların gerçekleştiği bir evrendir; farklı dizilerin, bizzat Altman'ın "bilinçaltı gerçeklik" diye gönderme yaptığı bir düzeyde iletişime geçtiği ve yankılandığı bir evrendir (anlamsız mekanik şoklar, karşılaşmalar ve toplumsal anlam düzeyini önceleyen kişisiz yeğinlikler).³² Bu yüzden *Nashville*'in sonunda şiddet patlaması gerçekleştiğinde (Barbara Jean'in konserde öldürülmesi), bu şiddet patlaması, açık anlatı çizgisi düzeyinde bizi hazırlıksız yakalamasına ve nedeni açıklanmamış bırakılmasına rağmen bütünüyle gerekçelendirilmiş bir şey olarak deneyimlenir; çünkü patlama, filmin "bilinçaltı gerçekliği"nde dolaşan imlerin³³ bulunduğu katmanda temellendirilmiştir. Dahası *Nashville*'deki şarkıları dinlediğimizde, Altman'ın doğrudan doğruya, Brian Massumi'nin "duygulanımın özerkliği" (*autonomy of affect*³⁴) diye adlandırdığı şeyi harekete geçirdiğini görmüyor muyuz?³⁵ Yani şarkıları, Amerikan country müziği evrenine ait saçmalığın ve ritüel haline getirilmiş ticari yabancılaşmanın ironik-eleştirel bir tasvirinin küresel ufkuna yerleştirdiğimizde, *Nashville*'i tamamen yanlış okumuş oluruz: Tam tersine, Altman'ın bariz ideolojik-eleştirel projesinden bağımsız olarak, duygulanımsal yeğinliği

32 Bkz. Robert T. Self, *Robert Altman's Subliminal Reality*, Minneapolis: Minnesota University Press 2002.

33 Çeviri boyunca "gösterge, gösteren ve gösterilen" olarak (yanlış bir şekilde) yaygınlaşmış olan kavramlar "im, imleyen, imlenen" üçlüsü olarak kullanılacaktır. Bu konuyla ilgili uzun bir tartışma ve gerekçelendirme için bkz. Monokl Lacan Sayısı 2010. [ed.n.].

34 Bu çeviride sıklıkla geçen "affect" terimi için *duygulanım* denmiştir. *Affection* da duygulanım olarak karşılanmaktadır. İkisinin arasındaki ayrım "tekil-duygulanım ve duygulanım" ya da "duygulam ve duygulanım" şeklinde de yapılagelmiştir [ed.n.].

35 Bkz. Brian Massumi, "The Autonomy of Affect," *Deleuze: A Critical Reader* içinde, (ed.) Paul Patton, Oxford: Blackwell 1996.

içinde bütünüyle kendi başına olan müziğin zevkini çıkarırız—ve hattâ buna ayartılırız (Tasadüfe bakın ki aynı şey Brecht'in büyük yapıtları için yapılan şarkılar için de geçerlidir: Verdikleri müzikal haz ideolojik mesajlarından bağımsızdır). Bu da Altman'ı gündelik hayatların dilsiz umutsuzluğunu tasvir eden, Amerikan yabancılaştırmasının bir şairine indirgeme ayartısından kaçınmamız gerektiği anlamına geliyor. Kendisini neşeli olumsal karşılaşmalara açan başka bir Altman vardır. Deleuze ve Guattari'nin, Kafka'nın ele geçmez ve erişilmez olan aşkın Merkez'in (Şato, Mahkeme, Tanrı) Yokluk'undaki evrenini çoklu geçişlerin ve dönüşümlerin Mevcudiyeti olarak okuyuşuna benzer şekilde, Altman'ı "umutsuzluk ve kaygı" da, daha olumlayıcı olan, eşikaltı yeğlilikler çokluğuna batışın aldatici bir arka yüzü olarak okunabilir. Tabii ki, bu altta yatan düzlem aynı zamanda "resmi" ideolojik mesajın alt metnindeki müstehcen süperegoyu da içerebilir—Birleşik Devletler ordusunun ünlü "Sam Amcalı" askerliğe çağrı posterini hatırlayın:

Bu imgenin arzuları değilse de talepleri tamamen açıktır ve belirli bir nesneye odaklanmıştır: "Seni" ister, yani askerlik için uygun yaşta olan genç erkekleri. Resmin dolaysız amacı Medusa etkisinin bir türü gibi görünür: Yani bakanı sözel olarak "çağırır", bakışının doğrudanlığıyla onu olduğu yere mıhlamaya çalışır ve işaret eder biçimde öne çıkartılmış el ve parmak izleyiciyi seçer (resmin en harika özelliği budur), onu itham eder, onu yönlendirir, ona emreder. Ancak yerine mıhlama [şaşkına çevirme] arzusu sadece geçici ve anlık bir hedeftir. Daha uzun vadeli hedef, bakanı harekete geçirip seferber etmek, onu "en yakın askerlik şubesine" göndermek ve nihayetinde muhtemelen ülkesi için öleceği deniz aşırı ülkelere yollamaktır.

... Burada Alman ve İtalyan posterleri arasındaki fark aydınlatıcıdır. Bu posterlerde kardeşlerine seslenen, onları savaş meydanlarındaki onurlu ölümün kardeşliğine çağırان genç askerler vardır. Sam Amca'nın ise, adının da işaret ettiği üzere potansiyel askerlerle daha belli belirsiz ve dolaylı bir ilişkisi vardır. Muharebe için gereken gençliğe özgü zindelikten uzaktır ve belki de daha önem-

lisi anavatan figürünün akla getireceği doğrudan kan bağından yoksundur. Genç erkeklerden, ne kendisinin ne de oğullarının katılacağı bir savaşta savaşmalarını ve ölmelerini ister. Sam Amca'nın "oğulları" yoktur... Sam Amca'nın kendisi kısırdır; bedeni, kanı olmayan, ama ulusu bir kişide canlandırarak diğer insanların çocuklarını, bedenlerini ve kanlarını bağışlaması için çağıran, bir tür soyut, karton bir figürdür.

O halde bu resim ne istiyor? Tam bir çözümleme bizi bir ulusun siyasi bilinçdışının derinliklerine götürecektir: Bu ulus, bedensizleşmiş bir soyutlama olarak, insanların değil yasaların, kan bağlarının değil ilkelerin Aydınlanmacı politikası olarak sahte bir biçimde tahayyül edilir, ve gerçekte yaşlı beyaz adamların kendi savaşları için her ırktan (orantısız derecede yüksek sayıda siyah insan içeren) genç erkek ve kadınları muharebeye gönderdiği bir yer olarak somutlaşır. Bu gerçek ve hayâli ulusun yoksunluğunu duyduğu şey ettir—bedenler ve kan—ve bunu elde etmek için gönderdiği insanın içi boştur, o bir et tedarikçisidir veya belki de sadece bir sanatçıdır.³⁶

Burada ilk yapılması gereken şey, bu diziye ünlü Sovyet posterleri "Anavatan seni çağırıyor"u eklemektir; bu posterde çağıran kişi olgun ve güçlü bir kadındır. Böylece Amerikan emperyalist Amca'dan başlayıp Avrupalı Kardeşler'den geçerek Komünist Anne'ye varmış oluyoruz—Burada yasa ile süperego (ya da istek ve arzunun) arasındaki, çağrının kurucusu olan yarığı buluruz. Böyle bir resmin *istediği* şey, *arzuladığı* şeyle aynı değildir: Özgürlük için verilen soylu bir mücadeleye katılmamızı isterken, kanı, tabiri caizse bir kan gölünü, ödeyeceğin diyeti arzular (Nazilerin Amerikan askeri müdahalelerini okuma biçimiyle, yaşlı ve kısır "Sam Amca"nın [Babanın değil] bir Yahudi figürü olarak deşifre edilebilmesi pek tabiidir: "Yahudi zenginler kendi menfaatleri için masum Amerikalıların kanıyla beslenmek istiyor."). Özetle "Sam Amca'nın seni arzuladığını" söylemek saçma olacaktır: O seni ister ama sendeki kısmi nesneyi,

ödeyeceğin diyeti arzular. Bir süperego çağrısı bu işi yapmanızı, gücünüzü toplayıp başarmanızı İSTEDİĞİNDE (ve emrettiğinde) ARZUNUN gizli mesajı şudur: “Bunun üstesinden gelemeyeceğini biliyorum, bu yüzden başarısız olmanı ve buna şeytani bir hazla gülmeyi arzuluyorum!” Bu süperego karakteri Yankee Doodle Derneği tarafından da teyit edilir (süperego figürlerinin müstehcen gaddarlık ile palyaçolara özgü komediyi ayrılmaz şekilde birbirine karıştırdığını hatırlayın) ve çağrısının çelişkili niteliği sayesinde daha da fazla güçlendirilir: Başlangıçta bizi durdurmak ve bakışımızı sabitlemek ister ki gafil avlanıp gözlerimizi ona dikelim; ikinci aşamada, çağrısına uymamızı ve en yakın askerlik şubesine gitmemizi ister—sanki bizi durdurduktan sonra, bize alaycı bir şekilde şöyle hitap etmiştir: “Aptal gibi ne bakıyorsun? Dedigimi anlamadın mı? En yakın askerlik şubesine git!” Süperegonun alaycı niteliklerine özgü kibirli bir jestle, ilk çağrısını ciddiye alma edimimize güler.³⁷

Eric Santner bana küçükken babasının onunla oynadığı bir oyundan bahsettiğinde (baba, içinde yaklaşık bir düzine farklı bozuk para bulunan avucunu çocuğa açar ve birkaç saniye sonra kapatıp çocuğa avucunda ne kadar para olduğunu sorar—eğer küçük Eric doğru miktarı tahmin ederse, babası ona parayı verir) bu anekdot bende gürültülü bir kahkahayla ifadesini bulan, derin ve kontrolsüz bir anti-Semitik memnuniyet patlamasına neden olmuştu: “Görüyorsun ya, Yahudiler çocuklarını işte böyle eğitiyorlar! Senin açık simgesel tarihe eşlik eden proto-tarih kuramının mükemmel bir örneği değil mi bu? Açık tarih düzeyinde, baban sana büyük ihtimalle Yahudilerin çektiği acılar ve insanlığın evrensel ufkuyla ilgili soylu hikâyeler anlatırken, asıl gizli öğretisi parayla nasıl hızlıca iş göreceğine dair el şakalarında kendini açığa vuruyordu.” Anti-Semitizm, etkin bir biçimde çoğumuzun müstehcen ideolojik alt yüzünün bir parçasıdır.

Dahası benzer müstehcenlikteki (*obscene*) alt metinler hiç umulmadık yerlerde bile karşımıza çıkar—genellikle feminist olarak görü-

37 O halde daha genel biçimde bir resim ne ister? Burada Lacan'ın eski İSG üçlemesini uygulama isteği duyuluyor: Resim, İmgesel düzeyde bizi estetik hazza tahrik eden bir tuzaktır; Sembolik düzeyde bizi onu yorumlamaya çağırır; Gerçek düzeyinde, bizi şoke etmeye, gözlerimizi kaçırmamıza ya da bakışımızı kitlememize neden olmaya çalışır.

len bazı metinlerde. “Eşikaltı gerçeklik”in en radikal düzeyinde ısrarla varlığını sürdüren bu müstehcen “fantaziler salgını”yla yüzleşmek için, Margaret Atwood’un *Damızlık Kızın Öyküsü*’nü (yeniden) okumak yeterlidir. Kitap Birleşik Devletler’in doğu kıyısında Ahlâki Çoğunluk gücü devraldığında kurulan yeni bir devlet olan “Gilead Cumhuriyeti” hakkında bir distopyadır. Romanın muğlaklığı radikaldir: “Resmi hedefi elbette ki en karanlık muhafazakâr eğilimleri gerçeklik kazanmışlar gibi sunarak Hristiyan köktencililiğinin tehditlerine karşı bizi uyarmaktır—çizilen tablonun bizde dehşet uyandırması beklenir. Gelgelelim göze çarpan şey, bu hayâli evren ve onun uydurmaca kurallarının uyandırdığı tam bir *büyülenmedir*. Doğurgan kadınlar yeni *nomenklatura*’nın [yönetici sınıfın] eşleri çocuk yapamayan ayrıcalıklı üyelerine ayrılmıştır—okumaları yasaktır, isimlerinden mahrumdurlar (yalnızca ait oldukları erkeğin ismine göre adlandırılırlar: Kadın kahramanın adı Offred—“of Fred”dir (“*Fred’in*”)) ve dölleme haznesi işlevi görürler. Romanı okudukça, okuduğumuz fantazinin Ahlâki Çoğunluğa değil, bizzat feminist liberalizme ait olduğu açıklığa kavuşur: Ahlâki Çoğunluğun üyelerine musallat olan şey, megapolislerimizdeki cinsel dejenerasyon hakkındaki fantazilerin tamı tamına bir ayna imgesidir. Bu nedenle, romanın sergilediği şey arzudur—Ahlâki Çoğunluğun değil, bizzat feminist liberalizmin gizli arzusu...

TARİH KARŞISINDA OLUŞ

Deleuze’ün virtüel kavramının dayanağını oluşturan Varlık ile Oluş arasındaki ontolojik karşıtlık, nihai referansı (metafizikteki oluşsuz saf varlık fikrine karşıt olarak) *varlıksız saf oluş*³⁸ olduğundan radikal bir karşıtlıktır. Bu saf oluş belirli bir cisimsel (*corporeal*) kendiliğin tikel bir oluşu, bu kendiliğin bir halden diğerine geçişi değil, cisimsel zemininden bütünüyle koparılmış bizzat-kendisi-oluş olandır. Varlığın hâkim zamansallığı şimdide olduğu için (geçmiş ve gelecek onun kusurlu kiple ridir), varlıksız-saf-oluş, şimdiden kaçılması gerektiği anlamına gelir—o asla “gerçekten meydana gelmez”, daima “ileridedir ve zaten geçmiştir”.³⁹

38 Olması-saf-oluş şeklinde de çevrilebilir [ed.n.].

39 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press, 1990, s. 80.

Saf oluş böylece ardışıklığı ve doğrultusallığı askıya alır: Örneğin edimsel bir oluş sürecinde sıcaklığın kritik noktası (0 derece) her zaman bir doğrultuya/yöne sahipken (su ya donar ya da erir), cisimselliğinden koparılmış bir saf oluş olarak düşünüldüğünde, bu geçiş noktası farklı bir hale geçiş değil, “saf” bir geçiş, doğrultusuna nötr olan tamamen simetrik bir geçiş haline gelir—örneğin, bir şey aynı anda (geçmişte olduğundan) daha büyük ve (gelecekte olacağından) daha küçük hale gelir. Saf oluşun şiirinin nihai örneği, tek amacı nedensel bağlamından çekip çıkarılmış olan saf olayın kırılğanlığını tasvir etmek olan Zen şiiri değil midir?

Bu nedenle Deleuze’e en yakın Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*’nin Foucault’sudur; Foucault, hak ettiği değeri görmeyen bu kilit yapıtında saf dil olayları olarak seslendirmelerin ontolojisini betimler: Onları bir yapının ögeleri ya da onları sözceleyen öznelere yüklemeleri olarak değil, ortaya çıkan, bir alan içerisinde işlev gören ve kaybolan olaylar olarak görür. Stoacı terimlerle ifade edersek, Foucault’nun söylem analizi *lekta*’ları, saf olaylar olarak seslendirmeleri inceleyerek ortaya çıkışlarının (olayların kendilerinin birbirlerine bağlanışları olarak) bünyevi koşullarına odaklanır, tarihsel gerçeklik bağlamında nasıl içerildiklerine değil. İşte bu nedenle *Bilginin Arkeolojisi*’nin Foucault’su her tür tarihselcilikten, olayları tarihsel bağlamlarında konumlandırmaktan alabildiğine uzaktır—Foucault tam aksine onları gerçekliklerinden ve tarihsel nedenselliklerinden *soyutlar* ve ortaya çıkışlarının *içkin* kurallarını inceler. Burada akılda tutulması gereken şey, Deleuze’ün evrimci bir tarihselci *olmadığıdır*; Varlık ile Oluş arasında koyduğu karşıtlık bizi yanıltmamalıdır. Deleuze’ün öne sürdüğü şey basit biçimde, sadece bütün sabit ve kararlı kendiliklerin her şeyi kapsayan Yaşam akışının pıhtılaşmaları olduğu değildir—peki neden değildir? *Zaman* fikrine yapılan gönderme burada can alıcıdır. Deleuze’ün (Guattari’yle) felsefedeki oluşu/felsefenin oluşunu tarif ederken oluşu ve tarihi nasıl birbirlerine açık biçimde karşıt tuttuğunu hatırlayalım:

Felsefi zaman, böylece, önceyi ve sonrayı dışlamayan, ama onları stratigrafik bir biçimde üst üste koyan, kocaman bir birlikte-varo-

luş zamanıdır. Felsefenin tarihini kesen ama onunla karışmayan, felsefenin sonsuz bir oluşudur. Filozofların yaşamı ve yapıtlarına en dışsal olan şey sıradan ardışıklık yasalarına boyun eğerek; ancak öz adları bir kez daha kavramın parçalarıyla bizi içeren parlak noktalar olarak ya da sürekli bize geri dönen bir katmanın ya da tabakanın asal noktaları olarak, ışıkları her zamankinden daha parlak ölü yıldızlar gibi birlikte var olur ve ışıır.⁴⁰

Böylece buradaki paradoks, aşkınsal oluşun kendisini kurulmuş gerçekliğin, pozitif varlığın düzenine, *onun karşısı kisvesi altında*, statik bir üst üste binme, tarihsel gelişimin kristalleşen bir donuşu altında kaydetmesidir. Deleuzecü sonsuzluk, elbette ki zamanın dışında değildir; bunun yerine “stratigrafik” üst üste binmede, bu durağanlık (*stasis*) anında deneyimlediğimiz şey *zamanın kendisidir*, zamanın içindeki şeylerin evrimsel akışına karşıt olan zamandır. Platon’dan hareketle zamanın sonsuzluğun imgesi olduğunu söyleyen Schelling’de—göründüğünden çok daha paradoksal bir önerme. Çürümenin, büyümenin ve bozulmanın alanı olan zaman, zamansal varoluş, sonsuzluğun tam karşısı değil mi? Nasıl olur da zaman sonsuzluğun imgesi olabilir? Bu, birbiriyle çelişen iki iddiayı bünyesinde barındırmıyor mu? Yani zamanın hem sonsuzluktan bozulmaya düşüş olduğu iddiasını, *hem de* bunun tam karşısına karşılık düşen sonsuzluğa yükselme çabası olduğu iddiasını? Tek çözüm bu paradoksu radikal sonucuna götürmektir: Zaman sonsuzluğun *KENDİNE ULAŞMA çabasıdır*. Bunun anlamı sonsuzluğun zamanın dışında olmaktan ziyade, “bizatihi” zamanın saf yapısı olduğudur. Zaman böylelikle Deleuze’ün deyimiyle, bizatihi zamansal art ardılığı askıya alan katmansal bir üst üste binmedir. Kısacası *zamanın içindeki gelişim* ile *zamanın kendisinin* patlayışını karşı karşıya getirmek gerekir: Zamanın kendisi (Oluşun aşkınsal alanının sonsuz virtüelliği), *sonsuzluk* kisvesi altında zaman-îçi evrimin *bünyesinde* görülür. Yeninin ortaya çıktığı anlar tam da zamanın içindeki Sonsuzluk anlarıdır. Yeninin ortaya çıkışı bir yapıt tarihsel bağlamını aştığında gerçekleşir. Diğer yandan temel

40 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2004, s. 58.

ontolojik hareketsizliğin hakiki bir imgesi varsa, o imge bitimsiz dönüşümler ve gelişimlerin karmaşık bir ağı olarak evrenin evrimci imgesidir, ki bu evrende *her şey ne kadar çok değişirse, o kadar aynı kalır*:

Oluş ve tarih arasında bir ayırım yapma olanağının gittikçe daha fazla farkına varmaya başladım. Önem arz eden hiçbir şeyin “tarihdışı bulut”tan bağımsız olmadığını söyleyen Nietzsche’ydi. . . . Tarihin bir olayda kavradığı şey, onun belirli koşullarda nasıl gerçekleştiğidir; olayın oluşu ise tarihin kapsamının ötesindedir. . . . Oluş tarihin bir parçası değildir; tarih olsa olsa belli başlı bir dizi ön koşuldur ve ne kadar yakın-zamanlı olurlarsa olsunlar, bu koşullar yeni bir şeyin yaratılması yolunda, “oluşmak” için geride bırakılırlar.⁴¹

Bu süreci tanımlamak için Deleuze’ün katiyetle yasakladığı AŞKINLIK terimini kullanmadan edemiyor insan: Deleuze burada belirli bir sürecin, bir Olaya neden olmak suretiyle tarihsel koşullarını aşabileceğini söylemiyor mu? Terimi bu anlamıyla önceden kullanan, sentez ediminde öznenin koşullarını nasıl aşabileceğini tartışan Sartre’dı (Deleuze’ün gizli göndermelerinden birisi). Sinemadan (örneğin Deleuze’ün İtalyan yeni gerçekçiliğinin doğuşu hakkındaki görüşü: Tabii ki koşullardan doğmuştu—İkinci Dünya Savaşı’nın şoku vb.—ama yeni gerçekçi Olay bu tarihsel nedenlere indirgenemez) siyasete kadar birçok örnek bulunmaktadır. Deleuze’ün (bir bakıma Badiou’yu hatırlatan,) devrimci ayaklanmaların acinası, hatta korkutucu sonuçlarını kınayan muhafazakâr eleştirmenlere yönelik temel eleştirisi, oluş boyutuna gözlerini kapadıkları yönündedir:

Devrimin korkunç sonuçlarını kınamak günümüzde moda haline geldi. Bu yeni bir şey değil: İngiliz Romantizmi’nin Cromwell hakkındaki görüşleri günümüzde Stalin hakkındaki düşüncelere pek benzerdir. Devrimlerin kötü sonuçlandığını söylüyorlar. An-

41 Gilles Deleuze, *Negotiations*, New York: Columbia University Press 1995, ss. 170-171.

cak farklı iki şeyi sürekli birbirine karıştırıyorlar: Tarihsel olarak devrimlerin sonuçları ile insanların devrimci oluşunu. İnsanların tek umudu devrimci bir oluşta yatmaktadır: Utançlarından kurtulmanın ya da katlamlamaz olana tepki vermelerinin tek yolu budur.⁴²

Oluş bu nedenle TEKRAR kavramına sıkı sıkıya bağlıdır: Asıl Deleuzecü paradoks yeninin ortaya çıkışına karşı olmaktan ziyade, gerçek anlamda Yeni olanın *sadece* tekrar yoluyla ortaya çıkabileceği şeklindedir. Tekrarın tekrar ettiği, geçmişin “fiilen (*effectively*) olmuş olduğu” şey değil, geçmişin bünyesinde bulunan ve geçmişteki edimselleşmesinin ihanet ettiği *virtüelliktir*. Tam da bu anlamda Yeninin ortaya çıkışı geçmişi değiştirir, yani geriye dönük şekilde edimsel geçmişi değil (bilim kurgunun alanında değiliz) ama geçmişteki edimsellik ve virtüellik arasındaki dengeyi değiştirir.⁴³ Walter Benjamin tarafından verilen eski örneği hatırlayın: Ekim Devrimi Fransız Devrimi’ni tekrar etmiş, başarısızlığını telafi etmiş, aynı itkiyi gün ışığına çıkartıp tekrarlamıştır. Kierkegaard için tekrar zaten “tersine çevrilmiş hafıza”, ileriye bir hareket ve Yeninin üretimidir, Eskinin tekrar üretimi değildi. “Güneşin altında yeni bir şey yok” tekrarın hareketiyle ezeli bir karşıtlık içindedir. Yani, tekrar yalnızca yeninin ortaya çıkışı(nın kiplerinden birisi) değildir—*Yeni olan SADECE tekrar yoluyla ortaya çıkabilir*. Bu çıkmazın anahtarı ise elbette ki Deleuze’ün *Virtüel ve Edimsel* olan arasındaki fark olarak tanımladığı şeydir (bu Tin/Ruh ve Harf (*letter*) arasındaki fark olarak da belirlenemez mi?).

42 Deleuze, a.g.y., s. 171.

43 1953’de Çin Başbakanı Chou En Lai Kore savaşının sonlandırılması ile ilgili barış görüşmeleri için Cenevre’deyken, bir Fransız gazeteci ona Fransız Devrimi hakkında ne düşündüğünü sormuştu ve Chou şöyle yanıt vermişti: “Bir şey söylemek için çok erken.” Bir anlamda doğru söylüyordu: Sosyalist devletlerin çöküşüyle, Fransız Devrimi’nin tarihsel yerini koruma mücadelesi yeniden alevlendi. Liberal sağcı revizyonistler Komünizmin 1989’da çöküşünün tam da doğru zamanda gerçekleştiği fikrini dayatmaya çalışıyorlar: 1789’da başlayan bir çağın sonu demekti bu tarih. Kısacası gerçekte tarihe karışan şey, Jakobenler’le ilk kez sahneye çıkan devrimci modeldi. François Furet ve diğerleri bu yüzden Fransız Devrimi’ni tarihsel bir anomaliye havale ederken, onu modern demokrasinin kurucu olayı olma statüsünden düşürmeye çalışıyorlar.

Kant gibi büyük bir filozofu örnek olarak alalım—onu iki şekilde tekrarlayabiliriz: Ya onun sözüne harfi harfine bağlı kalıp, Yeni Kantçıların (Habermas’tan Luc Ferry’e kadar) yaptığı gibi onun sistemini geliştirip değiştirmek; ya da bizzat Kant’ın sisteminin gerçekleşmesinde ihanet ettiği yaratıcı itkiye yeniden kavuşmak (diğer deyişle zaten “Kant’ta Kant’ın kendisinden daha fazla” olanla, açık sisteminden daha fazla olanla, onun aşırı çekirdeğiyle bir bağ kurmaya çalışmak). Buna bağlı olarak geçmişe ihanet etmenin iki biçimi vardır: Gerçek ihanet en yüksek dereceden etik-kuramsal bir sadakat edimidir: Kant’ın düşüncesinin “ruh”una sadık kalmak (ve ruhunu tekrar etmek) için onun sözüne [lafzına] ihanet edilmelidir. Tam da Kant’ın sözüne sadık kalındığında onun düşüncesinin özüne, onun altındaki yaratıcı itkiye ihanet edilmiş olur. Bu paradoks nihai sonucuna kadar götürülmelidir: Bir yazara (onun düşüncesinin gerçek sözüne) ihanet ederek ona gerçekten sadık kalınmaz yalnızca; daha radikal düzeyde bunun tersi daha çok geçerlidir—bir yazara gerçek anlamda sadece onun düşüncesinin özüne sadık kalıp, onu tekrarlayarak ihanet edilebilir. Eğer birisi yazarı (terimin kendine özgü Kierkegaardcı anlamında) tekrarlamayıp, sadece “eleştiriyor”, onu başka yerlere götürüp evirip çeviriyorsa, aslında bu, söz konusu kişinin bilmeden eleştirdiği yazarın ufku içinde, onun kavramsal alanı içinde kaldığı anlamına gelir.⁴⁴ G. K. Chesterton Hristiyan oluşunu anlatırken, “hakikatin on dakika önünde olmaya çalışırken, onun on sekiz yıl gerisinde” kaldığını fark ettiğini söyler.⁴⁵ Aynı şey günümüzde en son “post-” mo-

44 Hakiki sadakat, boşluğa (*void*) duyulan sadakattir—nesneyi kaybetme, onu terketme/silme edimine duyulan sadakattir. Neden ölümler ilk etapta bağlılık nesnesi oluyorlar? Bu sadakatin ismi ölüm itkisidir. Belki de ölüye karşı tavır alırken—yas tutma ve hayalet olarak dönen ölümlere duyulan melankolik bağlılığa karşı biçimde—“bırakın ölümler ölümlerini gömsünler” şeklindeki Hristiyan mottoyu ileri sürmek gerekmektedir. Bu mottoya yapılacak bariz eleştiri şöyledir: Ölümler ölü kalmayı reddettiklerinde, bizde yaşamaya devam edip hayaletimsi mevcudiyetleri ile peşimize takıldıklarında ne yapacağız? Bu noktada Freudcu ölüm itkisinin en radikal boyutu, Hristiyan “bırakın ölümler ölümlerini gömsünler” mottosunu nasıl okuyacağımızın anahtarını verir: Ölüm itkisinin ortadan kaldırmak istediği biyolojik yaşam değil, öte dünyanın kendisidir —kayıp nesneyi ikinci kez öldürmek ister, bunu yas tutma anlamında (simgeleştirme yoluyla kaybı kabul etmek) değil, daha radikal anlamda simgesel dokuyu, ölünün ruhunun yaşadığı sözü yok ederek yapmaya çalışır.

45 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press 1995, s. 16.

dayı izleyerek umutsuzca Yeniye ayak uydurmaya çalışıp, gerçekten Yeni olanın ise hep on sekiz yıl gerisinde kalanlar için de doğru değil mi?

Bu bizi Hegel ile Kierkegaard arasındaki çetrefil ilişki konusuna getiriyor: Kierkegaard'ın resmi "Hegel karşıtı" yaftasına karşın, Kierkegaard'ın Hegel'e "ihanet" ederek gerçekte ona tam da sadık kalan kişi olduğu teslim edilmelidir. Hegel'in sistemini daha da geliştiren öğrencilerinden farklı olarak Kierkegaard onu etkin bir biçimde TEKRAR ET-MİŞTİ. Kierkegaard için Hegelci *Aufhebung* (kapsayıp aşma) tekrarın karşısına konulmalıdır: Hegel yeniden anımsamanın, şeyin hep-zaten olmuş olduğu şeye düşünümsel olarak geri dönüşün nihai Sokratik filozofudur ve bu yüzden de Hegel'de eksik olan, hem tekrardır, hem de Yeninin ortaya çıkışı—yeninin tekrar *olarak* ortaya çıkışıdır. Hegelci diyalektik süreç/ilerleme, bu özel Kierkegaardcı anlamda, Yeni olan hiçbir şeyin hiçbir zaman ortaya çıkmadığı sahte-gelişimdir. Bir başka deyişle, Hegel'e karşı bildik (Kierkegaardcı) eleştiri onun sisteminin Yeninin ortaya çıkışına izin vermeyen kapalı bir yeniden-hatırlama devresi olduğudur: Tek gerçekleşen, kendindeden (*in-itself*) kendi-içinliğe (*for-itself*) geçiştir; yani diyalektik süreç boyunca şeyler sadece potansiyellerini gerçekleştirip, örtük içeriklerini açık biçimde koyarak, (kendilerinde) hep-zaten oldukları şeye dönüşürler. Bu suçlamayla ilgili ilk muamma (*enigma*) ona her zaman TERSİ bir suçlamanın eşlik ediyor oluşudur: Hegel organik bir birliği etkileyen "Birin İkiye nasıl bölündüğünü", bir yarılmanın, bir kaybın, bir olumsuzluğun, bir karşıtlığın nasıl patlak verdiğini gösterir; ancak ardından *Aufhebung*'un tersine çevrilmesi sürece bir tür *deus ex machina* olarak müdahil olur ve karşıtlığın sihirli bir şekilde çözülmesini, karşıtların daha yüksek bir sentezde uzlaşmasını, kaybın zararsız karşılanışını, yaranın iz bırakmadan iyileşmesini güvence altına alır. İki suçlama bu nedenle karşıt yönlere işaret eder: İlki Hegelci güneş altında hiçbir şeyin yeni olarak ortaya çıkmadığını iddia ederken; ikincisi çıkmazın önceden var olan içsel dinamik bir gerilimin ürünü olarak değil, *deus ex machina* olarak ortaya çıkan ve dışarıdan dayatılan bir çözüm ile aşıldığını söyler.

İkincisuçlamanın hatası Hegelci "uzlaşımın" maksadını—daha ziyade zamansallığı— kaçırmış olmasıdır. Gerilimin sihirli bir şekilde çözülüp,

karşıtların uzlaştığı falan yoktur. Etkin bir biçimde olan tek değişiklik öznel, bakış açımızdaki değişikliktir (yani birden önceden bir çatışma olarak görünen şeyin ZATEN bir uzlaşım olduğunu fark ederiz). Bu geriye doğru zamansal hareket can alıcıdır: Çelişki çözülmez; biz sadece onun hep-zaten çözülmüş OLDUĞUNU teyit ederiz (Tanrıbilimsel terimlerle, Kurtuluş Düşüşü izlemez; önceden yanlış bir şekilde Düşüş olduğunu algıladığımız şey “kendinde” aslında zaten Kurtuluştur).⁴⁶ Paradoksal biçimde, bu zamansallık ilk suçlamayı (Hegelci süreçte yeni hiçbir şeyin ortaya çıkmadığını) teyit eder gibi görünse de gerçekte onu reddetmemizi sağlar: Hakikaten Yeni olan sadece yeni bir içerik değil, Eskinin yeni bir ışıktaki karşımıza çıktığı bir bakış açısı değişikliğidir.

Deleuze tarihselci “bağlamlaştırma”ya yaptığı olağanüstü saldırıda haklıdır: Oluş bir fenomenin ortaya çıktığı tarihsel koşulların bağlamının aşılmasıdır. Tarihselci, evrensellik karşıtı çok-kültürcülükte eksik olan şey budur: Sonsuzca Yeni olanın oluş sürecinde ve oluş süreci olarak patlayışı. Soyut Evrensel (örneğin İnsan Hakları) ile tek tek kimlikler arasındaki olağan karşıtlık yerini Tekil ve Evrensel (Tümel) olan arasındaki yeni bir gerilime bırakmıştır: Evrensel bir tekillik olarak Yeninin Olayı.⁴⁷ Burada Deleuze’ün (Hegelci bir biçimde) gösterdiği şey, hakiki tarihselcilik ile sonsuzluk arasındaki bağdır: Hakikaten Yeni olan, zamanda sonsuzluk olarak ortaya çıkıp maddi koşullarını aşar. Oluştaki (Kierkegaard’ın söyleyeceği şekilde) geçmiş bir fenomeni algılamak, ondaki virtüel potansiyeli, sonsuzluğun ve orada sonsuza dek olan virtüel potansiyelliğin kıvılcımını algılamaktır. Hakiki anlamda yeni bir yapıt *sonsuzca kadar yeni olarak kalır*—yeniliği onun “şok edici değeri” geçip gittiğinde tükenmiş olmaz. Örneğin felsefedeki büyük kırılmalar (Kant’ın aşkınsal dönemecinden Kripke’nin “katı tanımlayıcı”yı buluşuna kadar) her daim “şaşırtıcı” buluş niteliklerini korurlar.

46 Bu hareketin daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Üçüncü Bölüm, Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, Cambridge: MIT Press, 2003.

47 Evrenseli, hegemonya mücadelesine yakalanmış boş imleyen olarak Laclaucu anlamda yeniden formüle ettiğimizde bile bu geçerli olacaktır: Evrensel tekillik belli bir içerik tarafından doldurulmuş—hegemonize edilmiş—boş evrensel imleyen değildir. Neredeyse tam tersidir: soru konusu evrensellüğün verili hatlarını dağıtan ve onu kökten biçimde yeni bir içeriğe açan bir tekilliktir.

Bir sanat yapıtını anlamak için onun tarihsel bağlamını bilmek gerektiğini sıkça duyarsınız. Bu tarihselci basmakalıp yargıya karşın Deleuzecü karşı-iddia, tarihsel bağlamın çok fazla işin içinde oluşunun bir sanat yapıtıyla kurulan düzgün ilişkiyi bulandıracığından ibaret değildir (yani bu ilişkiyi işler hale getirmek için yapıtın bağlamından sıyrılmalıdır); aynı şekilde, hatta daha fazlasıyla, sanat yapıtının kendisi verili bir tarihsel koşulu düzgün bir şekilde anlamamızı sağlayan bağlamı sunar. Eğer günümüzde birisi Sırbistan'ı ziyaret ederse, ham verilerle doğru- dan teması onu allak bullak edecektir. Fakat birkaç edebi yapıt okur ve örnek teşkil eden birkaç film izlerse, onlar ona deneyiminin ham verilerini yerli yerine oturtmasını mümkün kılacak bağlamı sağlayacaktır. Bu nedenle Stalinci Sovyetler Birliği'nin eski alaycı bilgeliğinin altında beklenmedik bir hakikat yatar: "bir görgü tanığı olarak yalan söylüyor!"

"MAKİNE-OLUŞ"

Belki de Deleuze'ün tekrar kavramının özü, çizgisel nedenselliğin mekanik (makinesel değil) tekrarından farklı olarak, tekrarın uygun bir anında, tekrarlanan olayın radikal biçimde yeniden yaratıldığı düşüncesidir: Olay her seferinde Yeni olarak (yeniden) ortaya çıkar (örneğin Kant'ı "tekrarlamak" onun açtığı çığırı, onun sorunsalını yeniden keşfetmektir, onun çözümlerini içeren ifadelerini tekrarlamak değil). Burada, aynı olanın tekrarının en büyük mucize olduğunu öne süren Chesterton'ın Hristiyan ontolojisi ile bir bağ kurmak gerekiyor: Güneşin her sabah yeniden doğuşunda "mekanik" hiçbir şey yoktur; tam tersine, bu olgu Tanrı'nın yaratıcılığının en yüce mucizesini gösterir.⁴⁸ Deleuze'ün "arzulayan makineler" kavramı mekanik olandan tamamen farklı bir şey ile ilgilidir: "makine-oluş". Bu oluş neyden meydana gelmektedir? Çoğu takıntılı nevrotik için uçma korkusunun oldukça somut bir imgesi vardır: Çağdaş uçak gibi muazzam ölçüde karmaşık bir makinenin havada kalması için ne kadar çok parçanın düzgün bir şekilde çalışması gerektiği düşüncesi karşısında dehşete düşerler—küçük bir manivela bir yerde kırılrsa, uçağın düşmeye başlaması işten bile değildir. Kişi çoğu zaman

kendi bedenine de benzer şekilde bakar: Hayatta kalmam için ne kadar çok küçük şeyin düzgün işlemesi gerekiyor?—damarda küçük bir kan pıhtısı ve ardından ölüm. Ne kadar çok şeyin ters gidebileceği düşünül-
düğünde, insan hepten ve yoğun bir paniğe kapılmaktan kurtulamıyor. Deleuzecü “şizo” ise beden dediğimiz işte bu son derece karmaşık maki-
neyle sevinç duyarak özdeşleşir: Bu kişisiz makineye kendisinin en yüce ifadesi olarak bakar ve süregelen dokunuşundan keyif alır. Deleuze’ün vurguladığı gibi burada karşımıza bir metafor ilişkisi (“insanların yerini makinelerin aldığı” şeklindeki eski sıkıcı konu) çıkmaz, bunun yerine insanın *dönüşümü*, onun “makine-oluşu” söz konusudur. “İndirgeme-
ci” projenin aksadığı yer burasıdır: Sorun zihni, nöronların “maddi” süreçlerine indirgemek (zihnin dilinin yerine beyin süreçlerinin dilini koymak, birincisini ikincisine tercüme etmek) değil, daha ziyade zihnin nasıl toplumsal ilişkiler ve maddi ekler ağında yalnızca gömülü biçimde ortaya çıkabildiğini kavramaktır. Diğer bir deyişle, sorulması gereken asıl soru “Makineler insan zihnini nasıl TAKLİT EDEBİLİR?” değil, “İnsan zihninin kimliği dışsal mekanik eklere nasıl bel bağlar? Makine-
leri bünyesine nasıl katar?” olmalıdır.

Zihinsel yetilerimizin “nesnel” araçlarda gitgide nasıl dışsallaştığından (kâğıda yazmak yerine bilgisayara itibar etmek), bizi insani olanaklarımızdan nasıl mahrum bıraktığından yakınmak yerine, bu dışsallaşmanın özgürleştirici boyutuna odaklanılmalıdır: Yetilerimiz dışsal makinelere aktarıldığı ölçüde, “saf” öznelere haline geliriz, zira bu boşaltma tözsüz özneliğin yükselişi demektir. Yalnızca “düşünen makinelere” tamamen itibar eder hâle geldiğimiz zaman, özneliğin “boşluğu” (*void*) ile yüzleşebileceğiz. Mart 2002’de medya, Londralı Kevin Warwick’in ilk siberinsan olduğunu bildirdi: Oxford’daki bir hastanede nöron sistemi doğrudan bir bilgisayar ağına bağlandı; böylece beş duyuyu atlayarak beynine doğrudan veri aktarılan ilk insan oldu. İşte *bu* gelecektir: İnsan zihninin bilgisayarla birleşimi (birincisinin yerini ikincisinin alışı değil).

Mayıs 2002’de New York Üniversitesi’ndeki bilim insanlarının bir farenin beynine doğrudan sinyal gönderebilen bir çip taktıkları ve bu sayede onu (uzaktan kumandalı bir oyuncak arabadaki gibi) bir direksiyon mekanizmasıyla (farenin koştugu yönü belirleyerek) kontrol

edebildikleri söylendiğinde bu geleceği başka bir açıdan tatma imkânı bulduk. İnsan beyni ile bir bilgisayar ağı arasındaki doğrudan bağlantının ilk örneği değil bu. Görsel algı aygıtını (gözler vb.) atlayıp beyne doğrudan veri göndererek kör insanlara çevreleri hakkında temel görsel bilgi sağlayan bağlantılar zaten var. Bu fare örneğinde yeni olan şey, ilk kez, yaşayan bir hayvan failin “iradesinin”, onun hareketleri için verdiği “kendiliğinden” kararların, dışsal bir makine tarafından devralınmış olmasıdır. Buradaki asıl felsefi soru şudur: Zavallı fare etkin biçimde dışarıdan kararlaştırılan hareketini nasıl “deneyimlemiştir”? Onu kendiliğinden bir şeymiş gibi deneyimlemeye (yani hareketlerinin yönetildiğinin hiç farkına varmadan) devam mı etmiştir, yoksa “bir şeylerin yanlış” olduğunun, dış bir gücün hareketlerini yönettiğinin farkında mıydı? Daha da önemlisi, aynı düşüncenin insanlar üzerinde yapılan özdeş bir deneye uygulanmasının yaratacağı durumdur (etik sorunlar bir kenara bırakılırsa, bu teknik bakımdan fare deneyinden çok daha karmaşık olmasa gerek). Fare söz konusu olduğunda insana özgü bir kategori olan “deneyimin” ona uygulanmaması gerektiği iddia edilebilirken, insan söz konusu olduğunda bu sorudan kaçınılamaz. O halde kontrol edilen bir insan “hareketlerini” kendiliğinden bir şey olarak algılamaya mı devam edecektir, yoksa “bir şeylerin yanlış olduğunu” fark edip dış bir gücün onun hareketlerini belirlediğini mi fark edecektir? Bu “dış güç” ona tam olarak nasıl görünecektir—“onun içinde” olan bir şey olarak mı, durdurulamaz içsel bir itki olarak mı, yoksa yalın bir dış baskı olarak mı?⁴⁹ Belki de durum Benjamin Libet’in ünlü deneyinde anlattığı gibi olacaktır;⁵⁰ kontrol edilen insan hareket etme isteğini “kendiliğinden” bir

49 Bilişselciler bize genelde sağduyunun delillerine güvenmemizi tavsiye eder: Tabii ki edimlerimizin nedensel failleri olmadığımız, bedensel hareketlerimizin gizemli bir kötü ruh tarafından yönetildiği ve bu yüzden sanki hareketlerimize özgürce karar verebildiğimizi sandığımız yönünde spekülasyonlara girişebiliriz. Ama yine de geçerli nedenlerin yokluğunda bu türden bir şüphencilik haksız olacaktır. Fakat kontrol edilen fareyle yapılan deney bu türden hipotezler üzerine kafa yormamız için geçerli nedenler vermiyor mu?

50 Benjamin Libet, “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,” *The Behavioral and Brain Sciences* içinde, 1985, Cilt. 8, ss. 529-539, ve Benjamin Libet, “Do We Have Free Will?”, *Journal of Consciousness Studies* içinde, 1999, Cilt. 1, ss. 47-57.

kararmış gibi algılayacak, ancak—ünlü yarım saniye gecikme nedeniyledir—bu kararı ENGELLEMEK için asgari düzeyde bir özgürlüğe sahip olmayı sürdürecektir.

Haberci gazetecilerin ve bilim insanlarının bu mekanizmanın hangi uygulamalarından bahsettiği de ayrıca dikkate değerdir: Bahsi geçen ilk ayrıntılar insani yardım ve terörizme karşı seferberlik ile ilgilidir (kontrol edilen fareler veya başka hayvanlar kullanılarak enkaz altında kalmış deprem kurbanlarına ulaşılabilir ya da insan hayatlarını tehlikeye atmadan teröristlere yaklaşılabılır). Burada akılda tutulması gereken şey, doğrudan bir makineye entegre edilmiş insan zihninin tekinsiz deneyiminin bir geleceğin ya da yeni olanın bir görünüşü olmadığı, ama simgesel düzenle eş-tözden olduğu için başından beri mevcut olan, zaten-hep gerçekleşen bir şeyin içyüzü olduğudur. Değişen şey, makinenin doğrudan maddileşip nöron ağına doğrudan entegre edilmesiyle birlikte özerk kişilik yanılısamasının artık sürdürülemeyecek oluşudur. Diyalize muhtaç hastaların başlangıçta müthiş bir acizlik hissine kapıldığı bilinen bir durum: Kişinin hayatta kalışının tam önünde duran bir makineye bağlı olduğu gerçeğini kabul etmesi zordur. Yine de bu hepimiz için geçerlidir: Biraz abartılı terimlerle ifade edecek olursak hepimiz bir zihinsel-simgesel diyaliz aygıtına muhtacız denebilir aslında.

Bilgisayarların gelişimindeki eğilim onların görünmez oluşuna doğrudur. Gizemli biçimde yanıp sönen ışıklarıyla büyük gürültülü makinelerin yerini, her geçen gün “normal” çevrelerimize sezilemez derecede daha çok uyum sağlayan ve onların daha düzgün işlemlerini sağlayan küçük parçalar alıyor. Bilgisayarlar öyle küçülecek ki görünmez olacaklar, her yerde ve hiçbir yerde olacaklar—öyle kudretli hâle gelecekler ki gözden kaybolacaklar. Bizim bilmediğimiz küçük bilgisayarlar sayesinde düzgün bir şekilde işlevlerini (klima, otomatik camlar vb.) yerine getiren günümüzdeki arabaları düşünmek bile yeter. Yakın gelecekte bilgisayarlaşmış mutfaklara, elbiselere, camlara ve ayakkabılara sahip olacağız. Hiç de uzak bir gelecekte bahsetmiyoruz, görünmezlik zaten önümüzdedir: Phillips yakın zamanda pazara bir ceketin dokusuna yerleştirilecek bir telefon ve müzik çalar çıkarmayı planlıyor; öyle ki ceket normal şekilde (dijital makineye ne olacağı konusunda kaygılanmadan) giymek

mümkün olduğu gibi, elektronik donanıma zarar vermeden yıkmak bile mümkün olacak. Duyusal (görsel) deneyim alanından bu kayboluş görüldüğü kadar masum değildir: Phillips'in ceketini bu kadar kolay kullanılır (hantal ve kırılğan bir makine yerine, bedenimizin sahte-organik bir protezi) yapan aynı şey, ona, hayâletvari gücü her şeye yeten, görünmez bir Efendi karakteri bahşetmektedir. Makine protez gittikçe daha az etkileşim içinde olduğumuz dışsal bir aygıt olacaktır ve yaşayan bir organizma olarak gittikçe artan bir biçimde doğrudan öz-deneyimimizin bir parçası hâline gelecektir—ve böylece bizi içeriden merkezsizleştirecektir. Bu nedenle, bilgisayarların gittikçe artan görünmezliği ile insanların bir şeyi yeterince iyi öğrendiğinde onun farkına varmamaya başlaması arasında kurulan o bildik paralellik yanıltıcıdır. Bir dili öğrendiğimizin işareti artık onun kurallarına odaklanma ihtiyacından kurtulmamızdır: Onu sadece “kendiliğinden” konuşmakla kalmayız, kurallara etkin bir şekilde odaklanmamız onu akıcı bir şekilde konuşmamızı da engeller. Fakat dil söz konusu olduğunda, onu önceden öğrenmek zorunda kalmışken (o, “zihnimizde dururken”), çevremizdeki görünmez bilgisayarlar dışarıda bir yerlerde, “kendiliğinden” değil basitçe kör bir şekilde iş görürler.

Burada bir adım daha ileriye gidilmelidir: Bo Dahlbom “zihnin” *toplumsal* karakteri üzerinde ısrar ederek yaptığı Dennett eleştirisinde haklıdır⁵¹—zihin kuramları açık bir şekilde tarihsel, toplumsal bağlamları tarafından koşullandırılmakla kalmazlar (Dennett'in rekabet halindeki çoklu taslaklar kuramı; rekabet, merkezsizleşme gibi motifleriyle kendisinin “post-endüstriyel” geç kapitalizmdeki köklerini açığa vurmuyor mu?—*Consciousness Explained*'i günümüz kapitalizminin bir alegorisi olarak okumayı öneren Fredric Jameson da aynı kavrayışı geliştirmiyor mu?). Dennett'in aletlerin—insanların bel bağladığı dışsallaşmış zekânın—insan kimliğinin (insanı ALETLERİNİN karmaşık ağı *olmaksızın* biyolojik bir varlık olarak hayal etmek anlamsızdır—böyle bir düşünce tüysüz kaz fikrine benzer) ayrılmaz bir parçası olduğuna yaptığı vurgu Dennett'in kendisinin vardığı noktadan da daha ileri götürülmesi gereken

51 Bo Dahlbom, “Mind is Artificial,” *Dennett and His Critics* içinde, (ed.) Bo Dahlbom, Oxford: Blackwell 1993.

bir açılımdır. Eski Marksist terimlerle insan toplumsal ilişkilerinin toplamsa, Dennett neden sonraki mantıksal adımı atıp doğrudan bu toplumsal ilişkiler ağını çözümlemiyor? Aletler ve özellikle dili kapsayan bu “dışsallaşmış zekâ” alanının kendisi kendine ait bir alan oluşturur, Hegel’in “nesnel tin” dediği doğal töze karşıt yapay tözün alanım. Bu durumda Dahlbom’un önerdiği formül şudur: “Zihinlerin Toplumundan” (Minsky, Dennett ve diğerleri tarafından geliştirilmiş bir düşünceden) “Toplumun Zihinlerine” (diğer bir deyişle, zekâyı nesnelleştiren karmaşık bir yapay mekanik ekler ve toplumsal ilişkiler ağı içinde ortaya çıkabilen ve ancak bu şekilde işlev kazanabilen bir şey olarak insan zihnine).

UN JOUR, PEUT-ETRE LE SIECLE SERA EMPIRIOMONISTE?⁵²

Deleuze’nün ontolojisinin temel koordinatları böylece “Schellingci” Virtüel ve Edimsel arasındaki karşıtlık tarafından verilmektedir: Edimsel olanın alanına (şimdiki zamandaki gerçek edimler, deneyimlenen gerçeklik ve bireyler biçimindeki kişiler) onun Virtüel gölgesi (proto-gerçekliğin, çoklu tekilliklerin, gerçeklik deneyimimize sonradan dahil olan kişisiz ögelerin alanı) eşlik eder. Bu, Kant’ın aşkınsalına benzersiz bir biçim veren “aşkınsal ampirizmin” Deleuze’üdür: Asıl aşkınsal alan çoklu tekil potansiyellerin, “saf” kişisiz tekil jestlerin, duygulanımların ve algıların Virtüel alanıdır; bunlar henüz önceden var olan, sabit, kendiyile-özdeş bir öznenin jestleri-duygulanımları-algıları değildir. Nitekim bu yüzden Deleuze sinema sanatından övgüyle söz eder: Bakışı, imgeleri, jestleri ve nihai olarak zamanın kendisini verili bir özneye atfedilmekten “özgürleştirir”. Bir film izlediğimizde “mekanik” kameranın herhangi bir özneye ait olmayan bakış açısından imgelerin akışını görürüz. Kurgu sanatı sayesinde hareket de verili bir özne veya nesneye bağlı olmaktan soyutlanır ya da kurtarılır—bu hareket, sadece ikincil biçimde sonradan pozitif kendiliklere atfedilen kişisiz bir harekettir.

Ama tam da burada yapıdaki ilk çatlak görülür: Deleuze nedeni pek de açık olmayan bir hamle yaparak bu kavramsal alanı üretim ve temsil

52 “Belki bir gün çağımız ampiriomonistlerin çağı olacak?” [ed.n.].

arasındaki geleneksel karşıtlığa bağlamaktadır. Virtüel alan, temsillerin mekanının karşısındaki yaratıcı, üretici güçlerin alanı olarak (yeniden) yorumlanmaktadır. Bu noktada çoklu moleküler üretkenlik alanlarının molar bütünleştirici örgütlenmeler tarafından engellenmesi türünden bildik konularla karşılaşırız. Yani Deleuze oluş ve varlık arasındaki karşıtlık başlığı altında birbirleriyle temelden uyumsuz olan iki mantığı özdeş kılıyor gibi görünmektedir (onu ikinci mantığa iten “kötü” etkiyi Felix Guattari’ye atfetme arzusu duymamak işten bile değil).⁵³ Asıl üretim alanı virtüel alanın kendisi DEĞİLDİR, bilâkis ondan, kurulan gerçekliğe yapılan geçiş, çokluğun ve onun salınımlarının tek bir gerçeklik olarak katlanmasıdır—üretim aslında virtüelliklerin açık mekanının sınırlandırılması, virtüel çokluğun belirlenmesi ve olumsuzlanmasıdır (Deleuze Hegel’e karşıt şekilde Spinoza’nın *omni determinatio est negatio*’sunu [her belirleme olumsuzlamadır] böyle okumaktadır).

Asıl Deleuze’ün çizgisi onun erken dönemdeki başarılı monografi-lerinde (*Fark ve Tekrar* ve *Anlamanın Mantığı* başta olmak üzere) ve daha kısa giriş niteliğindeki yazılarında (*Proust ve Göstergeler* ile *Sacher-Masoch’a Giriş*) bulunmaktadır. Geç yapıtlarından olan iki sinema kitabında *Anlamanın Mantığı*’ndaki konulara geri döner. Bu kitaplar Deleuze ve Guattari’nin beraber yazdığı kitaplardan ayırt edilmelidir. Bunun yanında Deleuze’ün Anglo-Sakson okumasının (ve onun siyasi etkisinin) ağırlıklı biçimde “Guattarileştirilmiş” bir Deleuze olması karşısında burada sadece yakınabiliriz. Deleuze’ün kendi metinlerinin *bir tanesinin bile* doğrudan siyasetle ilgili olmaması dikkate değerdir. “Kendi başına” Deleuze son derece elitist bir yazardır ve siyasete kayıtsızdır. Tek ciddi felsefi soru şudur: Deleuze’ün Guattari’ye dönmesine neden olan bünyevi açmaz neydi? Muhtemelen Deleuze’ün en kötü kitabı olan *Anti-Oidipus* bir açmazla tümüyle yüzleşmekten basitleştirilmiş “düz” bir çözüm ile kaçınmanın sonucu değil midir? Tıpkı Schelling’in *Weltalter* projesinin açmazından “olumlu” ve “olumsuz” felsefe ikiliğine dönerek kaçması veya Habermas’ın “Aydınlanmanın Diyalektiği”nin açmazından araçsal

53 Burada Deleuze okumasından büyük ölçüde faydalandığım Badiou’dan hareket ediyorum; *Deleuze: The Clamour of Being*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

ve iletişimsel akıl ikiliğine dönerek kaçması gibi. Yapmamız gereken bu açmazla yeniden yüzleşmektedir. O halde Deleuze Guattari'ye, Guattari de ona bir gerekçe sunduğu için, ona eski konumunun çıkmazından kolay bir çıkış sağladığı için mi yaklaşımtı? Deleuze'ün kavramsal yapısı onun yapıtlarında beraber varolan *iki* mantığa, *iki* kavramsal karşıta dayanmıyor mu? Bu düşünce o kadar ortada ki onu ifade etmek Fransızların *lapalissade* [malûmun ilânı] dediğine çok benziyor; bu yüzden yaygın bir şekilde fark edilmeden kalması şaşırtıcı:

- (1) Bir yanda, anlam-olayı olarak, bedensel-maddi süreçler-nedenlerin ETKİSİ olarak anlamın ve maddesiz oluşun mantığı; üretken (*generative*) süreç ile onun maddesiz anlam-etkisi arasındaki radikal farkın mantığı: “çokluluklar (*multiplicities*), maddi nedenlerin cisimsiz etkileri olarak aşılamazdır ya da neden bakımından kısır kendiliklerdir. Saf oluşun zamanı, zaten-hep geçmiştir ve yine de sonsuzca gelmektedir, çoklulukların aşılamazlığının ya da kısırlığının zamansal boyutunu biçimlendirir”.⁵⁴ Sinema tam da yüzey oluşun kısır akışının nihai örneği değil midir? Sinema imge doğası itibarıyla kısır ve edilgindir, cisimsel nedenlerin saf etkisidir, her ne kadar yine de kendi sahte-özerkliğini elde ediyor olsa da.
- (2) Diğer yanda ise Varlıkların ÜRETİMİ (*production*) olarak oluşun mantığı: “Metrik ve mekansal özelliklerin ortaya çıkışı, süregelen *virtüel bir mekan-zamanın* kendisini artan bir biçimde edimsel ve süreksiz mekansal-zamansal yapılar şeklinde farklılaştırdığı tek bir süreç olarak ele alınmalıdır.”⁵⁵

Örneğin film ve edebiyat çözümlemelerinde Deleuze duygulanımların tözsüzleşmesini vurgular: Bir sanat yapıtında bir duygulanım (mesela sıkıntı) artık gerçek kişilere atfedilemeyecek, yüzer-gezer bir olaya dönüşür. O zaman duygulanımsal-olayın bu kişisiz yoğunluğu bedenler ve

54 Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Continuum 2002, ss. 107-108.

55 Manuel DeLanda, a.g.y., s. 102

kişilerle nasıl ilişkilendirir? Burada yine aynı muğlaklıkla karşı karşıya geli-
riz: Bu maddesiz duygulanım ya etkileşen bedenler yoluyla saf Oluşun
kısırlı bir yüzeyi olarak üretilir ya da virtüel yoğunlukların bir parçasıdır,
öyle ki bedenlerin edimselleşme (Oluştan Varlığa geçiş) yoluyla ortaya
çıktıkları bu yoğunluklardan kaynaklanır.

Bu karşıtlık bir kez daha materyalizmle idealizm karşıtlığı değil mi-
dir? Deleuze’de bu, şu anlama gelir: *Anlamanın Mantiği* karşısında *Anti-O-
idipus*. Ya Anlam-Olayı, saf Oluşun akışı, bedensel-maddi nedenler ka-
rışımının maddesiz etkisidir (nötr, ne aktif ne de pasif) ya da olumlu
bedensel kendilikler bizzat Oluşun saf akışının ürünüdür. Ya sonsuz vir-
tüellik alanı etkileşen bedenlerin maddesiz bir etkisidir ya da bedenlerin
kendileri bu virtüellik alanından ortaya çıkıp kendilerini edimselleşti-
rirler. *Anlamanın Mantiği*’nda Deleuze bu karşıtlığı gerçekliğin iki olanaklı
yaratılış kipi görünümünde geliştirmektedir: Biçimsel yaratılış (gerçek-
liğin, saf Oluşun akışı olarak kişisiz bilincin içkinliğinden çıkışı) gerçek
yaratılış ile tamamlanır; bu gerçek yaratılış maddesiz olay-yüzeyinin be-
densel etkileşimden nasıl çıktığını gösterir. Deleuze bazen ilk rotayı iz-
lerken “ampiryokritist” formüllere tehlikeli biçimde yaklaşır: İlksel olgu
hiçbir özneye atfedilemeyecek, ne öznel ne de nesnel olan deneyimin
saf akışıdır—özne ve nesne bütün sabitlenmiş kendilikler durumunda
olduğu gibi bu akışın ikincil “pıhtılaşmalarıdır”. Bu, Rus “ampiryokri-
tisizm”inin ana temsilcisi olan ve *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* kita-
bında Lenin’in eleştirdiği Bogdanov’un temel felsefi konumudur:

Eğer ... deneyimin nihai öğelerinin duyular olduğunu varsayar-
sak, deneyim dünyası olarak genelde düşündüğümüz şeyin bir
düzenlenme süreci olmadan ortaya çıkamayacağı ortadadır. . . .
Maddi dünya, doğa, sıradan dünya olarak gördüğümüz şey kolektif
olarak düzenlenmiş deneyimdir ve toplumsal bir temeli vardır.
Bunun anlamı deneyimlendiği şekliyle sıradan dünyanın tarihin
gidişatında duyuların hammaddesinden aşama aşama biçimlen-
dirilidir. . . . Hepimiz için temelde aynı olan dünyanın yanın-
da, sözün gelişi özel dünyalar da vardır. Bunun anlamı, kolektif
şekilde düzenlenmiş deneyime ek olarak kişiden kişiye, gruptan

gruba değişen fikirler ve kavramlar şeklindeki düzenlemelerin de olmasıdır. Farklı bakış açıları, farklı kuramlar, farklı ideolojiler vardır.⁵⁶

Bogdanov duyuların akışının özneyi *öncelediğini* vurgulamıştır: Özel bir akış olmaktan ziyade, özel ve nesnel gerçeklik arasındaki karşıtlık ilişkisinin nötr olduğu bir akıştır bu—her iki gerçeklik de bu akıştan çıkmaktadır (yani ampiryokritistlerin kendilerini adlandırdıkları “ampiryomonizm” terimi Deleuze’ün “aşkınsal ampirizmi” için de uygun bir adlandırma değil midir? Bogdanov’un “mekanizma”sından, onun “makinesel” gelişim düşüncesinden bahsetmiyoruz bile). Lacan *karşısında* Deleuze: Diyalektik materyalizm karşısında ampiryokritisizm? Deleuze yeni Bogdanov muydu? Proto-Deleuzecü biçimde Bogdanov nesnel bir kendinde-şey olarak varolan Maddeyi savunanları, bilinen şeyleri bilinmeyenlerden, deneyimlenenleri deneyimlenemeyenlerden çıkartarak en büyük metafizik günahı işlemekle suçlamıştı—tam da Deleuze’ün her tür aşkınlığı reddetmesi gibi. Dahası Bogdanov radikal bir Solcuydu ve makine deneylerine epey düşküncü: Temel tutumu duyuların akışının “dirimselciliği” ile makine birleşimlerini (*combinatoire*) bir araya getirmekle ilgiliydi. Reformist fırsatçılar karşısında Bolşevikleri desteklediyse de, siyasi tutumu örgütlenmelerin üstten merkezi bir otorite tarafından dayatılmasından ziyade, kendi kendilerini “aşağıdan” kuran radikal Solcu örgütlenme biçimlerinden yanaydı.⁵⁷

Anlamanın Mantiği’nda Deleuze aşkınsal ve gerçek diye iki köken ortaya koyarken, Fichte ve Schelling’in adımlarını izlemiyor muydu? Fichte’nin çıkış noktası felsefenin iki temel şekilde yapılabileceği idi:

56 Frederick Copleston, *Philosophy In Russia*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1986, s. 286.

57 Lenin’in *Maddecilik ve Ampiryokritisizm* yapıtının felsefi olarak toptan değersizliğiyle dalga geçmek kolaydır, ancak sınıf mücadelesi söz konusu olduğunda kuramının “siyasi içgüdü” şaşmaz ve %100 doğrudur. Lenin’in Hegel’in *Mantık*’ındaki “evrenselin somut zenginliğinin sonsuz tanrısal İdea’nın öz-gelişimi olarak içkin yayılımı” ifadesinin kenarına not ettiği, “başı derin ve doğru, gerisi tanrıbilimsel zırvalık” lâfını hepimiz hatırlarız—*Maddecilik ve Ampiryokritisizm* söz konusu olduğunda da sayfanın kenarına benzer bir şey eklenebilir: “Felsefenin siyaset tarafından üstbelirlenerek yayılımı—derin ve doğru; kitabın içsel felsefi değeri ise zırvalık!”

Spinozacı ya da idealist biçimde. Ya nesnel gerçeklikten yola çıkıp ondan özgür öznenin kökeni çıkarılmaya çalışılır ya da mutlak Öznenin saf kendiliğinden yola çıkıp, gerçekliğin tamamı Öznenin kendi kendini koymasının sonucu olarak kurulmaya çalışılır. *Aşkınsal İdealizm Dizgesi*'nin erken Schelling'i bir adım daha atıp, bir seçimle karşı karşıya olmadığımızı, ikisinin birbirini dışlayıcı değil, tamamlayıcı olduğunu iddia etmektedir. Mutlak idealizm, onun Özne ve Nesnenin (Tin ve Doğa) özdeşliği iddiası iki şekilde örneklenir: Ya Doğa Tinden türetilir (Kant ve Fichte'nin aşkınsal idealizmi) ya da Tin Doğanın içkin hareketinden aşama aşama ortaya çıkarılır (Schelling'in *Naturphilosophie*'si). Peki ya Schelling'in *Weltalter* fragmanlarında, bu ikiliğe üçüncü bir terim katarak yaptığı can alıcı ilerlemeye ne olacak? Yani Tinin (logos)—kurulmuş gerçekliğin doğal bir alanı olarak—doğanın kendisinden değil, Tanrı'nın/Tanrı'daki Doğadan, “henüz Tanrı olmamış Tanrı” olandan, Tanrı'daki ontoloji-öncesi Gerçeğin uçurumundan, “usdışı” tutkuların kısır-döngüsel hareketi olarak doğadan çıkışı [yaratılışı]. Schelling'in açıkladığı gibi bu alan henüz ontolojik olmamakla birlikte, bir anlamda doğal gerçeklikten daha “tinseldir”: Kendilerini bütün gerçekliğiyle edimselleştirmekte *başarısız olduklarından* devamlı “yaşayan ölümler” olarak geri dönen müstehcen hayaletlerin gölgeler diyarıdır.⁵⁸ Anakronik bir koşutluk kurmayı göze alacak olursak bu yaratılış, Tanrı'nın tümüyle Tanrı (ilahi söz) olmadan önce Tanrı'da olagelen şeyin tarih-öncesi, etkisi bakımından kuantum fiziğindeki “kurulu gerçeklikten önce gelen kuantum salınımının virtüel hâli”ne yaklaşıyor mu?

Peki, etkisi bakımından kuantum fiziğinin sonuçlarına ne demeli? Ya madde sadece şeyleşmiş bir dalga salınımı ise? Ya dalgaları elementler arasındaki salınımlar olarak kavramak yerine, elementleri farklı dalgalar ile onların salınımları arasındaki düğüm noktaları, temas noktaları olarak kavramalıysak? Bu, Deleuze'ün bedensel gerçekliği virtüel yoğunluklardan türettiği “idealist” projesine bir tür bilimsel güvenilirlik vermez mi? Hiçbir şeyden Bir Şeyin ortaya çıkışını materyalist bir şekilde kavramsallaştırmanın bir yolu vardır: Bu ortaya çıkışı gizemli bir fazlalık

olarak değil de enerjinin bir SERBEST KALIŞI—KAYBI—olarak düşünmek. Çağdaş fizikte “Higgs alanı” denilen şey tam da bu yöne işaret etmiyor mu? Verili bir sistemden bir şeyi aldığımızda genelde onun enerjisini azaltmış oluruz. Yine de, varsayıldığı üzere bir sistemden o sistemin enerjisini *artırmadan* alamayacağımız bir töz, bir “bir şey” vardır: Boş bir uzayda “Higgs alanı” ortaya çıktığında, sistemin enerjisi *daha da azalır*.⁵⁹ Canlı sistemlerin belki de en iyi, dinamik bir biçimde çekicilerden kaçınan sistemler olarak nitelenebileceği şeklindeki biyolojik içgörü (yani yaşam süreçlerinin evre geçişlerinde ya da onların yakınlarında sürdürüldüğüne ilişkin içgörü) aynı yöne işaret etmiyor mu? Yani bütün yaşamın nirvanaya eğilimli olduğu düşüncesine kökten karşıt olan Freudcu ölüm içgüdüğü fikrine? Ölüm içgüdüğü, canlı bir organizmanın en radikal eğiliminin bir gerilim halini sürdürmek, tam bir homoestaz haline kavuşup son bir “rahatlamaya” ulaşmaktan kaçınmak olduğu anlamına gelir. “Haz ilkesinin ötesinde” olarak “ölüm dürtüsü”, bir organizmanın bu gerilim halini durmadan tekrar etmekte ısrar etmesidir.

Bu nedenle gerçekliğin sonsuz derece bölünebilir, boşluk içinde tözsüz bir boşluk olduğunu kanıtladığımızda “maddenin ortadan kaybolacağı” korkusundan kurtulmalıyız. Dijital enformasyon devrimi, biyogenetik devrim ve fizikteki kuantum devriminde ortak olan şey hepsinin daha iyi bir terim olmadığı için *post-metafizik idealizm* diyebileceğimiz şeyin ortaya çıkışını göstermesidir. Chesterton’ın, gerçekliğin daha “yüksek” herhangi bir metafizik düzeninin altına yerleştirilmesine karşı gerçekliğin tam hakkını aramak için verilen materyalist mücadelenin nasıl da gerçekliğin kendisinin kaybıyla sonuçlandığı kavrayışını hatırlayın: Maddi gerçekliğin öne sürülmesiyle başlayan şey kuantum fiziğinin saf formülleri biçiminde son bulmuştur. Ancak bu gerçekten bir idealizm biçimi midir? Radikal maddeci konum, Dünyanın olmadığını ve Bütün olarak Dünyanın hiçbir şey olmadığını öne sürdüğünden, maddeciliğin yoğun, katı maddenin mevcudiyetiyle hiçbir ilişkisi yoktur—onun asıl biçimleri daha ziyade maddenin “ortadan kayboluyor”

59 “Higgs alanı” konusunda daha ayrıntılı bir gönderme için bkz. üçüncü bölüm, *The Puppet and the Dwarf*, Cambridge. MIT Press 2003. Popüler bilimsel bir açıklama için bkz. Gordon Kane, *Supersymmetry*, Cambridge: Helix Books 2001.

gibi görüldüğü saf süpersicim salınımları ya da kuantum titreşimleri olan kümelenmelerdir. Bilâkis ham ve durağan maddede hayali bir ekrandan daha fazlasını görüyorsak, alttan alta bir tür spiritüalizmi destekliyoruz demektir; Tarkovski'nin *Solaris*'inde gezegenin yoğun plastik maddesinin doğrudan zihni cisimleştirmesi gibi. Bu "hayalet maddecilik" üç farklı biçim alır: Enformasyon devriminde madde saf biçimde dijitalleşmiş enformasyon ortamına indirgenir; biyogenetikte, biyolojik beden genetik kodun yeniden üretiminin ortamına dönüşür; kuantum fiziğinde gerçekliğin kendisi, maddenin yoğunluğu, dalga salınımlarının virtüelliğinin katlanışına indirgenir (genel görecelik kuramında ise madde uzayın bükülüşünün bir etkisine indirgenmiştir). Burada idealizm/maddecilik arasındaki karşıtlığın *başka* bir önemli yönüyle karşı karşıya geliyoruz: Maddecilik, durağan maddi yoğunluğun nemli ağırlığıyla öne sürülmesi değildir—böyle bir "maddecilik" ancak gnostik spiritüel bağnazlığa destek olarak iş görebilir. Buna karşın, hakiki bir maddecilik "maddenin ortadan kalkışını", sadece boşluğun var olduğu düşüncesini neşeyle kucaklar.

Bu nedenden ötürü biyogenetikte birlikte, bedenın empatik ve esrik bir şey olarak ileri sürüldüğü Nietzscheci proje sona ermiştir. Beden, nihai gönderme olmaktan çıkarak gizemli nüfuz edilemez yoğunluğunu kaybeder ve teknolojik olarak yönetilebilir bir şeye, genetik formülüne müdahale ederek üretip, değiştirebileceğimiz bir şeye—kısacası "hakkati" soyut genetik formül haline gelmiş bir şeye—dönüşür. Bununla birlikte günümüzün biliminde iki karşıt "indirgeme" biçiminin (deneyimimizin nöron-bilimlerindeki nöronların süreçlerine "maddecî" biçimde indirgenmesinin ve kuantum fiziğinde gerçekliğin kendisinin virtüelleşmesinin) aynı madalyonun iki yüzü olduğunu, aynı üçüncü düzeyin indirgemeleri olduklarını kavramak çok önemlidir. Eski, Popperci "Üçüncü Dünya" fikri burada sınırına varmıştır: Sonuçta vardığımız yer ise ne "nesnel" maddilik, ne de "öznel" deneyimdir, daha ziyade her ikisinin de, matematikselleştirilmiş "maddesiz" süreçlerin bilimsel Gerçeğine indirgenmesidir.

Böylece maddecilik karşısında idealizm sorunu daha da karmaşık bir hâl almıştır. Kuantum fiziğinin, kurulduğu şekliyle deneyimlediğimiz

gerçekliğin bir anlamda “maddesiz” virtüel yoğunlukların (kuantum salınımları) önceki bir alanından çıktığı iddiasını kabul ettiğimizde, o takdirde cisimleşen gerçeklik, olay-benzeri saf virtüelliklerin “edimselleşmesinin” bir sonucu olacaktır. Peki ya burada ikili bir hareket varsa: İlk olarak pozitif gerçekliğin kendisi “maddesiz” potansiyellerin virtüel alanının edimselleşmesi yoluyla kuruluyor ve ardından ikinci olarak duyu ile düşüncenin ortaya çıkışı kurulmuş gerçekliğin, olduğu haliyle, *kendi virtüel kökeniyle yeniden bağlandığı* uğrağı işaret ediyorsa? Schelling bilincin ve insan düşüncesinin patlamasında, saf potansiyelin ilksel uçurumunun (yaratılmış pozitif gerçekliğin tam ortasında) infilak edip varoluşa geldiğini iddia ederken benzer bir şeyin izini, insanın her şeyin kendisinden çıktığı ilksel boşluğa doğrudan (yeniden) temas eden eşsiz bir yaratık olduğu düşüncesinin izini sürmüyor muydu?⁶⁰ Belki de Roger Penrose kuantum salınımları ile insan düşüncesi arasında bir bağ olduğunu söylerken haklıdır.⁶¹

NEREDEYSE-NEDEN [Quasi-Cause]⁶²

Manuel DeLanda Deleuze’ün ontolojisine dair yaptığı olağanüstü sunumda “ürünün altında yatan sürecin gözden kayboluş” mantığını, uzun bir “şeyleşme” (ve aynı zamanda Hegelci-Marksist) geleneğine dayanan mantığı olumlar. “Süreci ürünün altına gizleme izleği Deleuze’ün felsefesi için çok önemlidir, çünkü onun felsefi yöntemi en azından kısmen bu gizlenme tarafından beslenen nesnel yanılsamayı aşmak için tasarlanmıştır”.⁶³ Ve üretimin asıl düzeyi *muğlaklığa yer bırakmayacak biçimde* virtüelliklerin düzeyi olarak tanımlanmıştır: Kurulu gerçekliğin, “nihai ürünün mekansal ve niteliksel özelliklerinin”⁶⁴ içinde ve altında virtüelliklerin yoğun sürecinin izleri keşfedilebilir—Varlık ve Oluş, Edimsel ve Virtüel olarak ilişkilendirirler. O zaman kurulu gerçekliği yara-

60 F. W. J. Schelling, a.g.y.

61 Roger Penrose, *Shadows of the Mind*, Oxford: Oxford.

62 Metin boyunca “Quasi-” öbeği: neredeyse- ; “pseudo-” öbeği ise sahte- öbekleriyle karşılanmıştır [ed.n.].

63 Manuel DeLanda, a.g.y., s. 73.

64 Manuel DeLanda, a.g.y., s. 74.

tan üretim alanı olarak Virtüelin muğlaklığa yer bırakmayan olumlanması ile, daha az kesin olmayan “*virtüelin edimsel olandan üretildiği*” iddiasını nasıl uzlaştıracamız?

Çokluluklar, birbirleriyle bu diziler yoluyla etkin biçimde etkileşim kurma yetisine sahip şeyler olarak kavranmamalıdır. Deleuze onları sadece etkilenme yetisiyle donatılmış olarak düşünür, çünkü onun ifadesiyle onlar “kayıtsız kendilikler—kayıtsız sonuçlardır.” Çoklulukların nötrlüğü ya da kısırlığı şu şekilde açıklanabilir: Ayrık evrensellikleri onları belli bir mekanizmadan bağımsız kılıyor olsa da (aynı çokluluk çeşitli nedensel mekanizmalar yoluyla edimselleştirilebilir), *varlıkları başka bir nedensel mekanizmanın gerçekten var olduğu şeklindeki ampirik bir olguya dayanmaktadır. . . . Aşkınsal değil içkin kendiliklerdir. . . . Deleuze çoğullukları cisimsel nedenlerin cisimsiz etkileri, yani kendi nedensel güçleri olmayan edimsel nedenlerin tarihsel sonuçları olarak görmektedir. Diğer yandan, “doğaları itibarıyla bu nedenlerden farklı oldukları ölçüde, birbirleriyle neredeyse-nedensellik ilişkilerine girerler. Kendinde cisimsiz ve onlara özel tür bir bağımsızlık bahşeden neredeyse-nedenle birlikte bir ilişkiye girerler”. . . . Her zaman etkileme (uygulama) ve etkilenme (uygulanma) yetisine sahip olan edimsel yetilerden farklı olarak, virtüel uygulamalar saf bir etkilenme ve (kayıtsız çokluluklar tarafından sergilenen) *saf bir etkileme yetisine* keskin biçimde bölünmüşlerdir.⁶⁵*

Neredeyse neden kavramı basit bir indirgemecilik sarmalına düşülmesini engelleyen şeydir: Aşkınsal nedenselliğin saf failliğini tanımlar. Deleuze’ün kendi *Zaman-İmge*’sinde verdiği örneği, yeni gerçekçi sinemanın ortaya çıkışını alalım. Yeni gerçekçilik doğal olarak bir dizi tarihsel koşul ile açıklanabilir (İkinci Dünya Savaşı’nın travması vb.). Yine de Yeninin ortaya çıkışında bir fazlalık vardır: Yeni gerçekçilik maddi/tarihsel nedenlere indirgenemeyecek bir Olaydır, ve “neredeyse neden”

65 Manuel DeLanda, a.g.y., s. 75.

bu fazlalığın nedenidir ve Olayı (yeninin ortaya çıkışını) tarihsel koşullarına indirgenemez yapan şeydir. Benzer şekilde neredeyse nedenin ikinci düzey neden olduğu, etkinin (cisimsel) nedenlerine göre fazlalığının meta-nedeni olduğu söylenebilir. Deleuze'ün duygulanma [etkilene] konusunda söyledikleri böyle anlaşılmalıdır: Cisimsiz Olay saf bir duygulanım (*affect*) (kayıtsız-nötr-kısırlı bir sonuç) olduğu sürece ve Yeni bir şey (yeni bir Olay, Yeninin Olayı) sadece cisimsel nedenler zinciri tamamlanmadığı sürece ortaya çıkabiliyorsa, *cisimsel nedenler ağının ötesinde ve üzerinde saf, aşkınsal bir duygulanım yetisi olduğu koyutlanmalıdır*. İşte tam da bu nedenle Lacan'ın *Anlamın Mantiği*'ni hayli övmüştü: Deleuzecü neredeyse neden Lacan'ın *objet petit a*'sının, arzusun nesne-nedeni olarak iş gören bu saf, maddesiz, hayâletimsi kendiliğin tam bir eşdeğeri değil midir?

Burada asıl noktayı gözden kaçırmamak için çok açık olunmalıdır: Deleuze, John Searle gibi psişik-fiziksel şeklinde yalın bir ikiliği olumlamıyor; aynı olayın iki ayrı "tanımını" sunmuyor. Aynı süreç (örneğin konuşma faaliyeti) katı anlamıyla doğacı bir biçimde kendi edimsel nedenselliğine gömülü bedensel ve nöronal bir süreç olarak ya da deyim yerindeyse "içeriden", nedenselliğin ("Soruyu cevaplıyorum çünkü onu anlıyorum") sahte nedensellik (*pseudo causality*) olduğu anlam düzeyinde tanımlanıyor değildir. Bu türden bir yaklaşımda, maddi-cisimsel nedensellik tamamlanmış durumdadır, Deleuze'ün ontolojisi ise tam da cisimsel nedenselliğin *tamamlanmamış* olduğunu ileri sürer: Yeninin ortaya çıkışında cisimsel nedenler ve etkiler düzeyinde tam olarak *tanımlanamayacak* bir şey gerçekleşir. Neredeyse neden hayâli bir gölgeler tiyatrosu değildir, bir çocuğun oyuncağını gerçekten çalıştıran mekanik nedensellikten habersizce onu sihirli bir şekilde hareket ettirdiğini düşünmesine benzemez bu—tam tersine neredeyse neden *cisimsel nedenselliğin boşluğunu doldurur*. Bu kesin anlamıyla ve Olay, Anlam-Olayı olduğu sürece, neredeyse neden Anlamın bünyesindeki anlam-olmayandır: Bir konuşma anlamına indirgenebilseydi, gerçekliğe karışıp giderdi. Anlam ile onun tanımladığı gerçeklik arasındaki ilişki yalnızca dünyadaki nesnelerin ilişkisi olurdu. Anlam-olmayan, tanımlanan gerçeklikle ("gönderge") ilişkisinde anlam düzeyinin, kendi

saf oluşunun yüzey akışının özerkliğini sürdüren şeydir. Ve bu bizi yine imleneni olmayan “saf” imleyen olarak o talihsiz “fallik imleyene” geri götürmüyor mu? Lacancı fallus tam da anlam akışını sürdüren anlam-olmayan noktası değil mi?

Bu nedenle Deleuze’ün düşüncesinin temelinde bulunan ve farklı biçimlerde karşımıza çıkan Devlet’e karşı Göçebe, molar olana karşı molekül olan, paranoyaka karşı şizo vb. Varlığa karşı Oluş şeklindeki temel *ikilik* sorunsallaştırılmalıdır. Bu ikilik son kertede Kötüye karşı İyi şeklinde üst-belirlenmiştir: Deleuze’ün hedefi Oluşun içkin gücünü Varlık düzenindeki öz-esaretinden kurtarmaktır. Belki de bu sorunsallaştırmanın ilk adımı, ikisinin son kertedeki uyumsuzluğunu vurgulayarak, bu ikilikle Varlık ve Olay ikiliğini karşı karşıya getirmektir: Olay, Varlık düzenini üreten Oluşun virtüel alanı ile basitçe özdeşleştirilemez—tam tersine, *Anlamanın Mantiği*’nda Olayın yalnızca sahte nedensellik kapasitesine sahip “kısır” bir şey olduğu kesin biçimde ileri sürülür. Peki ya Varlık düzeyinde etkileşen “tikelliklerin indirgenemez bir çokluğuna sahipsek ve Olay bütünleştirme/birleştirmenin temel biçimi olarak iş görüyorsa?

Deleuze’ün “şeyleşmiş” sonuçtan onun üretim sürecine geri gidildiği eski hümanist-idealist düşünceyi yeniden işe koşması bize çok şey söyler. Deleuze’ün iki model (kayıtsız etki olarak oluş; üretken süreç olarak oluş) arasında gidip gelişi Marksist gelenekte iki “şeyleşme” modeli arasındaki salınım benzemiyor mu? İlkin, bir nesneye ait özellikleri, bu nesne toplumsal-simgesel bir bağın parçası olduğu sürece onun dolaysız “doğal” özellikleri (sanki ürünler “kendilerinde” metalmış gibi) olarak yanlış bir şekilde algılayan şeyleştirme/fetişletirme modeli vardır; diğer yandan ise genç Lukacs’ın (ve diğerlerinin) *nesnel gerçeklik dediğimiz şeyin “şeyleşmiş” olduğu ve gizli bir öznel üretim sürecinin fetişleşmiş bir sonucu olduğu* şeklindeki daha radikal düşüncesi vardır. Yani Deleuze’le tam bir koşutluk içinde ilk düzeyde bir nesnenin toplumsal özellikleri ile onun dolaysız doğal özelliklerini (meta söz konusu olduğunda onun değişim-değeri ile ihtiyaçlarımızı karşılayan maddi özelliklerini) birbirine karıştırmamalıyız. Aynı şekilde bedensel bir nedene bağlı olan madde-siz virtüel bir duygulanımı beden maddi özelliklerinden birisi olarak

algılamamalıyız (ya da ona indirgememeliyiz). O halde ikinci düzeyde nesnel gerçekliğin kendisini toplumsal üretici güçlerin bir sonucu olarak kavramalıyız—Deleuze için edimsel varlığın, oluşun virtüel sürecinin bir sonucu olması gibi.

Belki de Deleuze'ün sınırı onun dirimselciliğinde, Yaşam fikrini Varlığın tek gerçek kapsayıcı Bütünlüğü, Bir-liği (*One-ness*) olarak, Oluşun yeni bir ismiymiş gibi yüceltmesinde yatmaktadır. Deleuze Oluşun saf akışının aşama aşama farklılaşmasını, değişik kendiliklere doğru derece derece “şeyleşmesini” anlatırken gerçekte bir tür Plotinoscu türeyiş sürecini tarif etmiyor mu? Bu “idealist” duruşa karşı Badiou'nun saf Varlığın yegâne bilimi olarak sadece matematiğin uygun bir ontoloji olduğu savına bağlı kalmak gerekir: Saf çokluğun anlamsız Gerçeği, Boşluğun muazzam ve sonsuz soğukluğu. Deleuze'de Fark sonsuz Yaşamın Bir-liğini ifade eden çoklu tekilliklere gönderme yaparken, Badiou'da altta yatan bir Birlik olmaksızın çokluk(lar)la karşı karşıya geliriz. Deleuze'de Yaşam hâlâ “Neden Bir şey var da Hiçlik değil?” sorusunun yanıtıyken, Badiou'nun cevabı daha akla yatkındır, Budizm ve Hegel'e daha yakındır: *Sadece Hiç varDIR* ve bütün süreçler Hegel'in deyişiyle “Hiçten Hiçe Hiç Yoluyla” gerçekleşmektedir.

Deleuze, Oluşun virtüel alanına kaymanın altını oyduğu kurulmuş gerçekliğe dair yaptığı kavramsal belirlemede Heidegger'in *Sein und Zeit*'indeki en temel ontolojik karşıtlığı meydana getiren iki düzeyi yoğunlaştırmaktadır. *Vorhandene* (mevcut olan) ve *Zuhandene* (el altında-olan). Deleuze'e göre, bu bildik tutum, nesneleri *aynı anda* hem soyut geometrik mekanda belirli bir yer kaplayan yalıtılmış pozitif varlıklar olarak, düşünsel temsilin nesneleri olarak, *hem de* öznenin varoluşsal bağlanımının duruş noktasından öznenin ilgileri, projeleri, arzuları vb.'nin ufkundaki potansiyel kullanımlarına indirgenmiş bir biçimde algılanan nesneler olarak görür (Hem Heidegger hem de geç Husserl için temel metafizik jest, somut yaşam-dünyasına batmışlıktan geri çekilerek soyut gözlemci konumunu almaktır). Bu yoğunlaştırma olgusu Deleuze'ün doğrudan herhangi bir eleştirisini beraberinde getirmez: Ona göre felsefenin (ya da farklı bir düzeyde sanat yapıtının) asıl kavramsal görevinin *hem* yaşam-dünyasına dalmışlığımızı, *hem de* gerçekliğin soyut

gözlemcileri olarak konumumuzu sarsmak olduğu kolaylıkla gösterilebilir. Bir felsefeci yeni bir kavram ürettiğinde veya bir sanatçı bir duygulanımı, verili bir pozitif gerçeklik içinde konumlanmış kapalı öznellik çemberinden özgürleşerek yeni bir şekilde tasvir ettiğinde, hem alışlagelmiş yaşamımıza dalmışlığımızı, hem de gerçekliğin gözlemcisi olduğumuz emniyetli konumumuzu paramparça eder. Soyut gözlemciler olarak konumumuzu kaybederiz; yeni kavramların veya sanat yapıtlarının bizim için içinde olduğumuz üretimin sonucu olduğunu itiraf etmek zorunda kalırız. Yine aynı jestle, felsefe veya sanat belirli bir yaşam-dünyasına ait habitusumuza dalmışlığımızı da baltalar.⁶⁶

Üretken Oluşun alanı olarak virtüel ile kısır Anlam-Olayının alanı olarak virtüel arasındaki bu karşıtlık “organsız beden” (OsB) ve “bedensiz organlar” (BsO) arasındaki karşıtlık değil mi? Bir yanda saf oluşun üretken akışı olan OsB, işlevsel organlar biçiminde henüz yapılandırılmış ve belirlenmiş olmayan bir beden değil mi? Diğer yanda ise BsO, bir bedene gömülü oluşundan koparılmış saf duygulanımın virtüelliği değil mi? *Alice Harikalar Diyarında*’daki Cheshire kedisinin gülümsemesinin, bedeni artık orada değilken bile kendi başına sürmesi gibi: “‘Tamam,’ dedi kedi, bu sefer kuyruğun sonundan başlayarak yavaş yavaş gözden kayboldu, en son gülümsemesi silindi ve bedeni kaybolduktan sonra bile gülümsemesi bir süre havada kaldı. ‘Doğrusu gülümsemeyen kedi çok gördüm!’ diye düşündü Alice ama ‘kedisiz bir gülümseme! Hayatımda gördüğün en tuhaf şey!’” Bu çekip çıkarılmış BsO mefhumu, Zaman-İmge’de, artık bir bedene bağlı olmayan özerk bir organ olarak BAKIŞ kılığında yeniden karşımıza çıkmaktadır.⁶⁷ Bu iki mantık

66 Kavram nedir? Sıklıkla sahte-kavramlarla, kavrammış gibi görünen saf temsillerle (*Vorstellungen*) iş görürüz; ama asıl ilginç olan, her ne kadar bayağı olsalar da sıradan laflarmış gibi görünenlerde bir kavrama rastlamaktır. 1922’de Lenin aydınları şöyle diyerek bir kenara atmıştı: “Sermayenin uşakları kendilerini ulusun beyinleri olarak görüyor. Fakat aslında onun beyinleri değil, dışkılarıdır.” (Alıntıldığı yer Helene Carrère D’Encausse, *Lenin*, New York: Holmes & Meier 2001, p. 308). Badiou’nun, Sartre’in kötü şöhretli sözü “komünizm karşıtları köpektir” için yaptığı gibi, utanarak onu görmezden gelmek yerine, alta yatan dışkı KAVRAMINI açmak göze alınmalıdır.

67 Bedenin zihinle ilişkisinin bir metaforu olan manyetik alan, aynı yöne işaret ediyormuş gibi görünür: “Bir mıknatısın manyetik alan oluşturmaya çalışması gibi beyin de kendi

(gerçekliği üreten güç olarak Olay; bedensel etkileşimlerin saf, kısır etkisi olarak Olay) ayrıca iki ayrıcalıklı psikolojik konum içerir: Oluşun üretken Olayı, “şizo”nun üretici gücüne, birlik halindeki öznenin arzulayan yoğunluklarının kişisiz çokluğunda patlamasına bağlıdır; ki bu yoğunluklar Odipal matris tarafından sonradan kısıtlanır; diğer yandan, sahnelenen ritüellerin (ki işlevleri cinsel *passage a l'acte*'yi sonsuza kadar ertelemektir) sıkıcı ve tekrar eden oyunundan tatmin olan mazoşist figürüne dayanan kısır, maddesiz etki olarak Olay. Şizonun kendini hiçbir çekince olmadan çoklu arzuların akışına bırakışı ile titizlikle hazırlanmış sahnelerin tekdüze kısır hareketinin tekrarlandığı bir gölgeler tiyatrosuna sıkıca tutunan mazoşist arasında gerçekleşenden daha keskin bir karşıtlık hayâl edilebilir mi?

O halde, Deleuze'un anlamın maddesiz etkisi ile maddi bedenleri birbirine kaynaştırdığı karşıtlığını, Marksist altyapı ve üstyapı karşıtlığı çizgisinde kavrayabilir miyiz? Oluşun akışı, ontolojik bakımdan maddi üretim alanından kopuk kısır bir gölgeler tiyatrosu ve tam da bu nedenle Olayın tek olanaklı mekanı olarak en âlâsından üstyapı değil mi? Fransız Devrimi hakkındaki ironik yorumunda Marx devrimci coşkunun karşısına “ertesi sabah”ın ayıltıcı etkisini koyar: Yüce devrimci patlamanın, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik Olayının gerçek sonucu pazar hesaplarının yararcı sefil evrenidir (Yeri gelmişken, bu fark Ekim Devrimi örneğinde daha büyük değil midir?) Yine de Marx basitleştirilmemelidir: Onun meselesi, ticaretin kaba gerçekliğinin nasıl olup da devrimci coşku tiyatrosunun “hakikat”i olduğunun, “bütün bu yaygaranın ne hakkında olduğu”nun iç yüzünü sağduyuyla anlamak değildir pek. Bir Olay olarak devrimci patlamada, başka bir Ütopyacı boyut görülür; bu boyut “ertesi gün” egemen olan Pazar gerçekliğinin ihanet ettiği fazlalık olan evrensel

bilinç alanını oluşturur” (William Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press, 1999, s. 190). Bu alanın kendisinin bir mantığı ve tutarlılığı vardır, ama sadece cisimsel temeli var olduğu sürece kendisi de var olabilir. Bunun anlamı zihnin bedenin yok oluşundan sonra var olamayacağı mıdır? Bu noktada bile fizikten alınan bir benzetme kapıyı kısmen açık bırakmaktadır: Roger Penrose bir cismin kara delik olarak çöküşünden sonra, kara deliği kendisini sürdüren manyetik bir alan olarak düşünebileceğimizi iddia ediyor—yani fizikte bile, maddi bir nesne tarafından oluşturulan bir alanın, nesnenin yokluğunda var olmasının mümkün olabileceği düşünüyor. (Bkz. Hasker, *a.g.y.*, s. 232).

özgürleşme boyutudur—bu nedenle bu fazlalık basitçe ortadan kaldırılıp, önemsiz diye kenara atılmaktan ziyade *virtüel bir hâle aktarılır* ve gerçekleşmeyi bekleyen bir rüya olarak özgürlükçü imgeleme musallat olmaya devam eder. Devrimci coşkunun kendi “gerçek toplumsal tabanına” veya tözüne göre fazlalığı bu nedenle kelimenin tam manasıyla onun tözsel nedeni üzerindeki bir özellik-etkisi, doğru bedenleşmesini arayan hayaletimsi bir Olaydır. Aristokrasi eleştirisi bağlamında, geleneklere saygı kılıfı altında varolan adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri destekleyenlerin, kısa ve öz olarak, Solcu ve eşitlikçi bir eleştirisini yapan G. K. Chesterton’dan başkası değildi: “Aristokrasi bir kurum değildir: Aristokrasi bir günahdır; çoğu zaman bağışlanabilir bir günah.”⁶⁸

Burada Deleuze’nün tam olarak hangi anlamda maddeci olmak istediğini görebiliriz. Hatta insanın içinden bunu klasik Stalinci şekilde ortaya koymak geliyor: Anlam akışını basitçe maddi nedenlerine indirgeyen mekanik maddeciliğe karşıt biçimde, diyalektik maddecilik bu akışı göreceli özerkliğinde düşünmeye muktedirdir. Yani Deleuze’nün demek istediği, anlamın—maddi nedenlerin kayıtsız ve kısırlı bir etkisi olmasına rağmen—özerk ve kendi etkinliğine sahip olduğudur. Evet, anlam akışı bir gölgeler tiyatrosudur, ancak bu onu görmezden gelip “gerçek mücadeleye” odaklanmamız gerektiği anlamına gelmez—bir anlamda bu gölgeler tiyatrosu mücadelenin *asıl* alanıdır ve *her şey* nihai olarak burada belirlenmektedir.

William Hasker, indirgemeciliği eleştirenlerin garip bir şekilde radikal indirgemeciliğe karşı ileri sürülen savların yanlış olduğunu itiraf etmekte ne denli gönülsüz olduklarına dikkat çekmiştir: “Neden ayıklamacı-olmayan (*non-eliminativist*) bu kadar çok kişi ayıklamacılığın kesin biçimde yanlışlandığı fikrine bu kadar direniyor?”⁶⁹ Onların bu direnci, konumları yanlışlandığı takdirde indirgemeciliğe son çare olarak ihtiyaç duyacaklarına ilişkin ihtimal dâhilindeki bir korkuyu açığa vurmaktadır. Ayıklamacılığı yanlış görmelerine rağmen yine de ona (“geri çekilebilecekleri”) bir nevi yedek konum gözüyle bakarak tutunmaya devam etmekte ve böylece de kendilerinin indirgemeci-olmayan maddeci

68 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press 1995, s. 127.

69 William Hasker, a.g.y., s. 24

bilinç görüşüne duydukları gizli inançsızlığı ele vermektedirler—bu inkâr edilen kuramsal konumun, kuramdaki fetişist bir bölünmenin güzel bir örneğidir (Onların konumu, aydınlanmış usçu tanrıbilimcilerin devamlı eleştirmelerine rağmen daha “tutucu” tanrıbilimsel bir konumun kapısını gizlice açık bırakmalarına benzemiyor mu? Benzer bir bölünmüş tutumu İsrail’e yapılan bombalı intihar saldırılarını kınayan, ama bunu bir çekinceyle, samimi olmayan bir şekilde yapan Solcularda da görmüyor muyuz? “Demokratik” siyaset başarısız olduğunda “terörist” alternatifin kapısı yine de açık bırakılmalıymış gibi?). Bu noktada Badiou ve Deleuze’e geri dönmeliyiz, zira ikisi de indirgemeciliği gerçek anlamda ve kökten reddetmektedir: Anlam-olay düzeyinin “özerkliğini” öne sürmek onlar için “idealizme” ödün vermek anlamına gelmekten ziyade, hakiki bir maddeciliğin *zorunlu* bir savıdır.⁷⁰

Burada önemli olan, Deleuze’deki iki ontoloji arasındaki geriliminin iki farklı siyasi mantığa ve pratiğe denk düşüyor oluşudur. Üretken oluşun ontolojisi açık bir şekilde bütünleştirici molar iktidar sistemlerine direnen ve onları baltalayan moleküler grupların çokluğunun Solcu öz-örgütlenmesi düşüncesine götürmektedir—kendiliğinden, hiyerarşik olmayan, canlı çokluğun baskıcı, şeyleşmiş Sisteme karşı oluşu şeklindeki eski düşünce; felsefi idealist öznelciliğin solcu radikalizmle olan bağının örnek vakası. Buradaki sorun, bunun Deleuze’ün düşüncesinin eldeki tek siyasallaşma modeli oluşudur: Anlam-Olayının kısırlığı ile ilgili olan diğer ontoloji “apolitik” görünmektedir. Ancak ya bu diğer ontoloji Deleuze’ün farkında olmadığı başlı başına başka bir siyasi mantık ve pratik barındırıyorsa? O zaman burada 1915’te yeni bir devrimci pratik temellendirmek için Hegel’e—doğrudan siyasi yazıları yerine, *Mantık*’ına—dönen Lenin gibi mi yapmalıyız? Ya aynı şekilde burada keşfedilecek başka bir Deleuzecü siyaset varsa? Bu doğrultudaki ilk ipucu önceden bahsetmiş olduğumuz ‘cisimsel nedenler’/‘oluşun maddesiz akışı’ ile eski Marksist altyapı/üstyapı ikiliği arasındaki koşutluktur: Bu

70 Yine de Patricia ve Paul Churchland’in işgal ettiği konumda (Dennett’in *qualia*’larında olduğu gibi) belirli bir çekicilik vardır, yani en “dolaysız” deneyimimizi açık bir şekilde *reddetme* konumu. Nihai paradoks şu değil mi: Başlangıç noktası dolaysız maddi gerçekliği her aşkınsal iddiaya karşı korumak olan maddeciliğin, gerçekliğin en dolaysız deneyiminin inkârına varması.

türden bir siyaset hem gerçeklikte vuku bulan “nesnel” maddi/sosyo-e-konomik süreçlerin indirgenemez ikiliğini, hem de devrimci Olayların ve asıl siyasi mantığın patlayışını göz önüne alır. Ya siyaset alanı özünde “kısır”, sahte-nedenlerin bir alanı ve bir gölgeler tiyatrosuysa ama yine de gerçekliği dönüştürmede can alıcı bir öneme sahipse?

SPİNOZA’YI SEVMEMEK MÜMKÜN MÜ?

Belki de Deleuze’ün aşılabilir gönderme noktası olan bir filozofa yapılacak dönüş onun ontolojik yapısının bu muğlaklığını aydınlatmamıza yardımcı olabilir: Spinoza. Deleuze Spinoza’ya duyduğu koşulsuz sevgide rakipsiz olmaktan çok uzaktır. Fransa’dan Amerika’ya günümüz akademisinin yazılı olmayan kurallarından birisi de Spinoza’yı sevmek gerektiğidir. Althusserci katı “bilimsel maddecilerden” Deleuzecü “şizo-anarşistlere”, dinin usçu eleştirilerinden liberal özgürlüklerin ve hoş-görülerin savunucularına kadar herkes Spinoza’yı sevmektedir; *Etika*’da gizemli ve kadınsı bir üçüncü bilgi (erkeklerin analitik anlayışını aşan bir bilgi) türü açığa çıkartmaya çalışan Genevieve Lloyd gibi feministlerden burada bahsetmiyoruz bile. O zaman Spinoza’yı sevmemek mümkün mü? Kimsesiz olduğu gibi, “Resmi” Yahudi cemaati tarafından aforoz da edilmiş bir Yahudiye insan nasıl karşı olur? Bu sevginin en dokunaklı ifadelerinden birisi ona sıkça ilâhi yetiler bahşedilmesidir—örneğin, diğer yönlerden takdire değer yapıtı *Hegel ve Spinoza*’da (Spinoza’nın Hegelci eleştirilerine karşı tutum alınır) Pierre Macherey’in, Spinoza’nın Hegel’i zaten okumuş gibi onun eleştirilerine önceden cevap verdiği izlenimine kapılmamanın mümkün olmadığını iddia etmesi. Spinoza’nın bu sorunlu konumunu ortaya koyarken atılacak en uygun ilk adım, günümüzün Kültürel Çalışmalarının tartışmasız biçimde hegemonik konumu olan ve en iyi Derrida/Levinas ikilisi tarafından örneklenen Etik-tarılbilimsel “Müsevi” yapısökümcülüğüyle onun statüsünün tamamen uyumsuz olduğu olgusuna dikkat çekmek olacaktır—bu yönelime ve bu Yahudi evrenine Spinoza’dan daha yabancı olan başka bir filozof var mıdır? Söz konusu evren tam da radikal Başkalık olarak Tanrı’nın, ilâhi olanın gizeminin, pozitif emirler yerine negatif yasaklamaların Tanrısının evrenidir. O halde Yahudi rahipler Spinoza’yı aforoz ederken bir bakıma *haklı* değiller miydi?

Yine de Spinoza'yla Levinas'ı karşı karşıya koyarak oldukça sıkıcı bir akademik alıştırmaya girişmek yerine, Spinoza'nın eski tip Hegelci bir okuması bile bile göze alınmalıdır—hem Spinozacıların, hem de Levinasçıların paylaştığı şey radikal bir Hegel karşıtlığıdır. Modern düşünce tarihinde paganizm-Yahudilik-Hristiyanlık üçlemesi kendisini ilk Spinoza-Kant-Hegel şeklinde ve ardından da Deleuze-Derrida-Lacan biçiminde iki kez tekrarlamıştır. Deleuze Tek-Tözü çokluğun kayıtsız ortamı olarak işe koşarken, Derrida onu kendisinden farklı olan radikal Başkalık olarak ters çevirmiştir; son olarak ise bir tür “olumsuzlamanın olumsuzlaması” ile Lacan yarığı, boşluğu yeniden Bir'in kendisine getirmiştir. Amaç Spinoza ve Kant'ı karşı karşıya getirip Hegel'in zaferini garantilemek değildir; bunun yerine üç felsefi konumu duyulmamış-radikalliklerinde ortaya koymak ve Spinoza-Kant-Hegel üçlemesinin bir anlamda felsefenin bütününe *kapsadığını* göstermektir.

Peki Spinoza kimdir? O gerçekte Tözün filozofudur ve bu, belli bir tarihsel anda olmuştur: Descartes'tan sonra. Böylece Spinoza Tözden tüm (çoğumuz için beklenmedik) sonuçları çıkarabilmiştir. Her şeyden önce Töz öznitelikler (*attributes*) arasında bir dolayımın olmadığı anlamına gelir: Her öznitelik (düşünceler, bedenler vb.) kendilerinde sonsuzdur; başka bir öznitelikle temas edebilecekleri dış sınırları yoktur. “Töz” özniteliklerin çokluğunun bu mutlak olarak tarafsız ortamının adıdır. Bu dolayım yokluğu öznelilik yokluğuyla aynı şeydir, çünkü özne bu türden *bir* dolayımdır. Töz, Deleuze'ün *Anlamın Mantiği*'nde “karanlık öncül” dediği şey içinde/yoluyla var olur [dışta-durur] ve farklı dizilerin arasındaki dolayımlayıcı, dikiş noktasıdır. Bu nedenle Spinoza'da eksik olan şey olumsuzluğu karakterize eden diyalektik tersine çevirmenin temel bükülmesidir, ki bu ters çevirme yoluyla arzudan feragat, feragatin arzusuna vb. dönüşmektedir. Onun için düşünülemez olan şey Freud'un “ölüm dürtüsü” dediği şeydir: *Conatus*'un temel bir öz-sabotaj edimine dayandığı düşüncesidir. Spinoza her varlığın kendisini sürdürüp varlığını güçlendirerek mutlu olmaya çabaladığı *conatus* fikrini ileri sürdüğünden, Aristotelesçi iyi yaşamın çerçevesi içinde kalmaktadır. Onun kapsamının dışında kalan Kant'ın “koşulsuz buyruk” dediği şeydir, yani bir özneye onun mutluluğuna hiçbir önem vermeden

“haz ilkesinin ötesinde” bir parazit gibi yapışan koşulsuz bir itme gücüdür—Lacan için bu en saf haliyle arzusun ismidir.

Bu Töz fikrinin ilk felsefi sonucu Deleuze’ün çokça üstünde durduğu bir motiftir: Varlığın tek-anlamlılığı (*univocity of being*). Diğer anlamlarının yanında, tek-anlamlılık Spinoza tarafından betimlenen ontolojik bağların kuruluş mekanizmalarının “iyi” veya “kötü” etkilere karşı tamamıyla *nötr* olması anlamına gelir. Spinoza böylece standart yaklaşımın her iki tuzağından da kaçınmıştır: Ne bir çokluğu usdışı yıkıcı kalabalığın kaynağı olarak kuran mekanizmayı reddetmekte, ne de onu diğerkâmcı (*altruistic*) kendini-aşışın ve dayanışmanın kaynağı olarak övmektedir. O tabii ki “çokluğun” [yığının] yıkıcı potansiyelini derinden ve gayet iyi biliyordu—vahşi bir kalabalığın onun siyasi müttefikleri olan Witt kardeşleri linç ettiği ağır siyasi travmayı hatırlayın. Yine de, en soylu kolektif edimlerin tam da aynı mekanizma tarafından meydana getirildiğinin farkındaydı—kısacası demokrasi ve linç eden kalabalık aynı kaynaktan gelmekteydi. Negri ve Hardt’ı Spinoza’dan ayıran boşluk (*gap*) bu tarafsızlık ile somutlaşmaktadır. *İmparatorluk*’ta çokluğun direnişçi bir güç olarak övülüşünü bulurken, Spinoza’da kalabalık olarak çokluk kavramı özü itibarıyla muğlaktır. Çokluk baskıcı Bir’e karşı direniş olduğu gibi, bizim “güruh” dediğimiz şeyi de tanımlar; yani *imitatio affecti* yoluyla beslenen ve ivme kazanan vahşi “usdışı” bir şiddet patlaması. Spinoza’nın bu derin düşüncesi günümüzün çokluk ideolojisi içinde kaybolup gitmektedir. Kalabalığın “kararsızlığı” çok daha derine iner: “Kalabalık” toplumsal bağlar üreten belli bir mekanizmayı oluşturur ve örneğin toplumsal dayanışmanın coşkuyla kuruluşunu destekleyen bu *aynı* mekanizma, ırkçı şiddetin patlayarak yayılışını da destekler. “Duygulanımların taklidinin” getirdiği şey kişilerüstü bir dolaşım ve iletişim fikridir. Spinozacı çizgide Deleuze’ün sonradan geliştirdiği duygulanımlar bir özneye ait olan ve başka bir özneye aktarılan bir şey değildir; duygulanımlar birey-öncesi düzeyde iş görür, kimseye ait olmayan yüzer-gezer yoğunluklardır ve öznelarasılık düzeyinin “altında” dolaşım halindedirler. *Imitatio affecti*’nin yeniliği de işte burada yatar: Duygulanımlar, psikanalizin “kısmi nesneler” dediği şeyler olarak *doğrudan* dolaşım halindedirler.

Bunu izleyen felsefi sonuç olumsuzluğun tamamen reddedilmesi-
 dir. Her varlık tamamen edimselleşmek için çabalar—bütün engeller
 ise *dışarıdan* gelir. Kısacası her varlık kendi varlığını sürdürmeye çalış-
 tığından, hiçbir şey içeriden yok edilemez, zira her değişiklik dışarıdan
 gelmek zorundadır. Olumsuzluğu bu şekilde reddederek Spinoza’nın
 dışladığı şey simgesel düzenin kendisidir, çünkü Saussure’dan bildiği-
 miz üzere her özdeşlik/aynılık bir farklılıklar demetine (*faisceu*—fa-
 şizmle aynı köke sahiptir!) indirgenebilir: İmleyenin kimliği onun diğer
 imleyen(ler)den fark(lar)ında yatar. Bunun anlamı ise yokluğun poziti-
 f bir nedensel etkide bulunabileceğidir—sadece simgesel evrende bir
 köpeğin havlamıyor oluşu bir olaydır. Spinoza’nın kurtulmak istediği
 şey budur—onun ifade ettiği tamamen pozitif bir nedenler ve etkiler
 ağıdır ve bu ağda tanım gereği bir yokluk pozitif bir rol oynayamaz. Ya
 da başka bir şekilde ifade edersek: Spinoza, insanbiçimci tanrı düşün-
 cesini eleştirisinde, bilgimizdeki boşluğu [eksikliği/*lacunae*] dolduran
 yanlış fikir diye tanımladığı şeyi ontolojisine dâhil etmeye hazır değıl-
 di—örneğin pozitif varoluşu içinde bir yokluğa/eksikliğe (*lack*) beden
 veren bir nesne. Onun için her olumsuzluk “hayâli” idi, asıl nedensel
 zinciri kavramayı başaramayan insanbiçimci, sınırlı ve yanlış bilginin
 sonucuydu. Onun kapsamının dışında kalan şey bizim hayâli (yanlış)
 bilmemiz tarafından gizlenmiş olan bir olumsuzluk fikriydi. Hayâli
 (imgesel) (yanlış) bilme doğal olarak eksikliklere odaklanıyor olsa da,
 bu *eksiklikler* (tanrıya kıyasla kusurlu oluşumuzdan doğa hakkındaki
 bilginin noksan oluşuna kadar) *her zaman pozitif bir ölçüye görecedir*.
 Burada elimizden kaçan şey pozitif bir eksiklik kavramı, “üretken” bir
 yokluk anlayışıdır.

Spinoza’nın radikal iktidar-hak eşitliğinin altında yatan işte bu varlı-
 ğın olumluluğu varsayımdır. Adalet her varlığın özgürce kendisine iç-
 kin iktidar-potansiyellerini gerçekleştirebilmesidir, yani payıma düşen
 adalet benim iktidarıma eşittir. Spinoza’nın nihai güdüsü yasallığa kar-
 şıttı: Siyasi güçsüzlük modeli onun için güçler ilişkisinin referansıydı.
 Spinoza için bir “hak” her daim bir şey “yapma” hakkı, kişinin doğasına
 uygun şekilde şeyler üzerinde eylemesiydi, şeylere “sahip olma”, onların
 mülkiyeti alma şeklindeki (hukuki) hak değildi. Spinoza’nın *Tractatus*

Politicus'un son sayfasında kadınların “doğal” biçimde aşağıda oluşlarıyla ilgili ana savı işte tam da bu iktidar ve hak eşitliğiydi:

Eğer kadınlar doğal olarak erkeklerle eşit olsalardı, eğer, insan türü içinde, güç ve dolayısıyla hak öğeleri olan ruh gücüne ve zihinsel niteliklere aynı derecede sahip olsalardı, bu kadar farklı uluslar içinde, iki cinsin birlikte hüküm sürdüğü ve başkalarında da erkeklerin kadınlar tarafından idare edildiği ve zihinsel niteliklerini sınırlamaya uygun bir eğitim aldıkları uluslar bulunması gerekirdi. Ama bu hiçbir yerde görülmemiştir ve netice olarak kadın doğal olarak erkeğin eşiti değildir.⁷¹

Yine de, bu türden pasajlarla kolay puanlar kazanmaya çalışmak yerine Spinoza'yı burada, kadınlara erkeklerle aynı hukuki konumu kamusal olarak garanti ederken, onların “aşağı” oluşlarını yasayla ilgisi olmayan “patolojik” bir olguya indirgeyen standart liberal burjuva ideolojisinin karşısına koymak gerekir (gerçekten de Fichte'den Otto Weininger'e kadar ünlü her burjuva kadın karşıtı, “cinsiyet” eşitsizliğinin “elbette ki” hukuki eşitsizliğe çevrilmemesi gerektiğini dikkatle vurgulamıştır). Dahası bu Spinozacı iktidar ve hak eşitliğini Pascal'ın şu ünlü *pensée*'sini arkaplana yerleştirerek okumak gerekir: “Mülklerin eşitliği şüphesiz doğrudur/haktır, ancak insanlar gücü doğruya [hakka] boyun eğdirmediklerinden doğruyu/hakkı güce boyun eğdirmişlerdir. Adaleti güçlendirmediklerinden gücü adil kılmışlardır, ki böylece hak ve güç birlikte yaşar, barış ve en üstün iyi hüküm sürer.”⁷² Bu alıntıda can alıcı olan altında yatan *formalist* mantıktır: Adaletin *biçimi* onun içeriğinden daha önemlidir—içeriği bakımından karşıtı adaletsizlik biçimine bürünse de bu adalet biçimi sürdürülmelidir. Ve şuna dikkat çekilmeli ki içerik ve biçim arasındaki bu uyumsuzluk belirli talihsiz koşulların bir sonucu olmaktan ziyade, adalet kavramının kendisinin kurucu öğesidir: “Kendinde”, kavramında adalet bir adaletsizlik biçimidir, yani

71 Benedict de Spinoza, *Theologico-Political Treatise and a Political Treatise* (New York: Dover Publications, 1951), s. 387. (Dost Yayınları, 3. bas., s. 111, çev. Murat Erşen).

72 Blaise Pascal, *Pensées* (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1965), s.51.

“meşrulaştırılmış güç”tür. Sonucu önceden siyasete ve iktidara ait çıkarlar tarafından belirlenmiş sahte bir duruşma ile karşılaştığımızda “adalet komedisi” deriz. Bu, adaletmiş gibi görünürken, aslında adalet kılığına girmiş kaba gücün ve yozlaşmanın saf bir gösteresidir. Peki ya adalet düşüncesi özünde bir parodi ise? Pascal gönülsüz bir şekilde güç adaletin yoluna gelmiyorsa, adalet gücün yoluna gelmelidir sonucuna varırken bunu ima etmiyor muydu?

Adaletin nihai konumu en saf ve radikal halinde bir *fantazi* değil midir? Yapısökümcülükte ve geç Frankfurt Okulu’nda bile Adalet nihai ufuk olarak iş görür, Derrida’nın deyişiyle adalet “yapı(sı)sökülemez olan”dır. Adalet ne aklımızdan, ne de deneyimimizden gelse de, deneyimimizin içsel bir parçasıdır ve sezgisel bakımdan önceden varsayılır (“adalet olmalıdır”), diğer türlü her şey anlamsızdır ve bütün evrenimiz paramparça olur (Kant saf pratik aklın “koyutlamaları” fikriyle Adaletin bu konumunun izindeydi). Bu haliyle adalet saf kurgu-varsayımdır—doğru veya yanlış o, önceden varsayılmak zorundadır. Diğer bir deyişle, nihai “je sais bien, mais quand meme”dir [gayet iyi biliyorum ama yine de]: Onun bir yanılsama olduğunu bilmemize rağmen, ona *güvenmek zorundayızdır*. Adalet etik ve ontoloji arasındaki gizli bağıdır: Adalet evrenin gizli temel ilkesi olarak var olmalıdır. “Yapısökümcülük” bile bu tanrıbilimsel ufkun içinde kaldığından ateist olmanın neden bu kadar zor olduğu anlaşılabilir.

Kant “sıradan” kötülük (açgözlülük, şehvet ve hırs gibi “patolojik” güdüler nedeniyle ahlâkın ihlâli), “radikal” kötülük ve “şeytani” kötülük arasında ayırım yaparken benzer bir çıkmaza girmemiş miydi? Burada sıradan bir çizgisel derecelendirme ile karşı karşıyaymışız gibi görünebilir: “Normal” kötülük, daha “radikal” kötülük ve düşünülemez (akıl almaz derecede) “şeytani” kötülük. Ancak daha yakından incelendiğinde bu üç türün aynı düzeyde olmadığı açıklığa kavuşur. Bir başka deyişle, Kant sınıflandırmanın farklı ilkelerini birbirine karıştırmaktadır.⁷³ “Radikal” kötülük belli bir tür kötü edimi değil, insan doğasının *a priori* bir eğilimini (bencilce eylemek, patolojik güdüler evrensel etik göreve

73 Burada başvurduğum yapıt Alenka Zupancic, *The Ethics of the Real* (London: Verso, 2000).

tercih etmek) tanımlamaktadır; ki bu radikal kötülük, kendilerini insan doğasında temellendiren “normal” kötü edimlere zemin hazırlamaktadır. Buna zıt olarak, “şeytani” kötülük gerçekten belli bir tür kötü edimi tanımlamaktadır: Patolojik güdülenmeler tarafından güdülenmeyen, sadece “kendisi için” yapılan ve böylece kötünün kendisini *a priori* “apatolojik” bir güdüye dönüştüren edimlerdir—Poe’nun “sapkınlık iblisi”-ne yakın bir şey. Kant “şeytani kötülüğün” gerçekte olamayacağını (bir insanın kötülüğü evrensel etik bir norm haline getirmesi imkânsızdır) iddia etse de bunun soyut bir olanak olarak varsayılması gerektiğini söyler. İlginç biçimde (*Ahlâkın Metafiziği*’nin birinci bölümünde) verdiği somut örnek adli bir kral infazıdır, mahkeme tarafından verilen cezanın yerine getirilerek bir kralın öldürülüşüdür. Kant’ın iddiasına göre bir kalabalık sıradan bir isyanda kralı öldürdüğünde onu sadece kişi olarak öldürmüştür, diğer yandan ise kralı (yasanın hükmünün somutlaşması olarak) ölüme mahkûm eden adli süreç yasanın (hükmünün) biçimini içeriden yok etmekte ve onu korkunç bir parodiye dönüştürmektedir; işte bu yüzden böyle bir edim Kant’ın deyiimiyle asla affedilemez, “silinmez bir suçtur”. Fakat ikinci aşamada Kant umutsuz şekilde bu edimin iki tarihsel örneğinde (Cromwell dönemi ve 1793 Fransa’sı) aslında sadece güruhun intikam alışıyla karşı karşıya olduğumuzu iddia eder. Peki, Kant’taki bu gidip gelmenin ve sınıflandırma karmaşasının nedeni neydi? Eğer “şeytani kötülüğün” olanağını kabul etseydi, onu İyiden ayırt etmesi tamamıyla imkânsız olurdu: Zira her iki edim de “patolojik” olmayan şekilde güdülenmiş olacak ve böylece adalet komedisi [parodisi] adaletin kendisinden ayırt edilemez hâle gelecektir. Kant’tan Hegel’e geçiş ise yalnızca Kant’ın tutarsızlığından Hegel’in “şeytani” kötülük ile İyiye özdeş kıldığı pervasız varsayımına yapılan bir geçiştir. “Radikal” ve “şeytani” kötülük arasındaki ayrım bu nedenle insan doğasının genel indirgenemez bir eğilimi ile (imkânsız olsalar da düşünülebilen) belirli bir dizi edim arasındaki ayırmadan başka bir şey değildir. O halde Kant neden “normal” patolojik kötülük üstündeki bu fazlalığa ihtiyaç duymuştu? Çünkü o olmadan kuramı geleneksel insan doğasının iki eğilimi arasındaki çatışmadan, iyi ve kötü çatışmasından başka bir şey olmayacaktı: Özgür ve özerk bir şekilde eyleme eğilimi ile patolojik,

bencil güdülenmelerle eyleme eğilimi.⁷⁴ Bu bakış açısından iyi ve kötü arasındaki seçimin kendisi özgür bir seçim değildir, çünkü sadece görev uğruna özerk bir şekilde eylediğimizde özgürüz (patolojik güdülerini izlediğimizde, doğamız tarafından esir alınmışızdır). Yine de bu, Kantçı etiğin temel bir hamlesine, *kötünün seçimi özerk ve özgür bir seçimdir* düşüncesine terstir.

Pascal'a geri dönelim. Onun hak ve gücün birliği yorumu Nietzsche'nin *amor fati*'sine ve aynının ebedi dönüşüne benzemiyor mu? Bana ait bu biricik hayatta beni ağırlığı altında ezen geçmişin yükü tarafından sınırlandırılmışımdır, benim koşulsuz güç istencimi ileri sürüşüm, belli bir duruma fırlatılmış varlığın sonluluğunda, verili olarak kabul etmeye zorlandığım şey tarafından engellenir. Sonuç olarak güç istencimi özgürce ortaya koymak için tek seçeneğim, özgürce isteyebileceğim ve başka türlü dışsal kader tarafından bana dayatılmış olarak deneyimleyeceğim şeyi istencimin sonucu olarak varsaydığım bir hâle bürünmektir. Bunu yapmamın tek yolu ise, gelecekteki "aynının dönüşleri"nde, içinde bulunduğum zor durum her tekrarlandığında, onu tümüyle özgür biçimde üstlenmeye hazır olacağımı hayal etmektir. Fakat bu akıl yürütme Pascal'ınla aynı biçimciliği gizlemiyor mu? Onun gizli öncülü şu değil mi: "Eğer gerçekliğimi özgürce seçip böylece beni belirleyen zorunluluğu aşamıyorsam, bu zorunluluğu benim tarafımdan özgürce ortaya konulmuş bir şeye biçimsel olarak dönüştürmem gerekiyor." Ya da Nietzsche'nin ünlü baş düşmanı Wagner'in *Tanrıların Alacakaranlığı*'nda ortaya koyduğu gibi: "Tanrıların batışının korkusu beni üzmüyor, / çünkü artık öyle istiyorum! / Bir zamanlar umutsuzluk

74 Kant'a göre eğer kişi bir gemi kazasından sonra kendisini denizde yüzen bir tahta üzerinde başka bir kazazede ile yalnız bulursa ve tahta sadece bir kişiyi taşıyabiliyorsa, ahlâki düşünceler geçersiz hâle gelir. Tahtanın üzerindeki yer için diğer kazazede ile ölümüne dövüşmemi engelleyecek hiçbir ahlâki yasa yoktur; ahlâki bir ceza olmadan bunu yapabilirim. Belki de burada Kantçı etiğin sınırıyla karşı karşıya geliyoruz: Ya birisi isteyerek diğer insanın yaşaması için hayatını feda etmeye ve bunu herhangi bir patolojik neden olmadan yapmaya hazırsa? Böyle bir şeyi yapmamı emreden ahlâki bir yasa olmadığından, bu böyle bir edimin kendine ait etik bir statüye sahip olmadığı anlamına mı gelir? Bu tuhaf istisna gaddar bencilliğin, kişisel hayatta kalış ve çıkarın Kantçı etiğin örtük "patolojik" varsayımı olduğunu göstermiyor mu? Yani Kantçı etik yapı, yalnızca insanın gaddar, yararcı, bencil bir varlık olarak "patolojik" bir imgesini örtük bir şekilde varsaydığımızda kendisini sürdürmüyor mu?

içinde, anlaşmazlığın vahşi acısı içinde tasarladığım şeyi, / artık memnuniyetle ve sevinçle yapacağım.” Spinozacı konum da aynı boyun eğmiş özdeşleşmeye bel bağlamıyor mu? Bu nedenle Spinoza, Yahudi-Levinasçı-Derridacı-Adornocu son Kurtuluş umuduna, dünyamızın son ve nihai Hakikat olarak “tek varolan şey” olmadığına ve Mesihsel bir Başkallığın var olduğu vaadine tutunmamız gerektiği düşüncesine taban tabana zıt değil midir? Bu Derridacı “her şeyden soyutlanmış Mesihçilik”⁷⁵ etki bakımından geç Frankfurt Okulu’nun dine yönelik tutumuna yakındır ve bu tutum Max Horkheimer’in eleştirel kuramın kendisi hakkında yazarken başvurduğu fetişist inkârda en iyi şekilde özetlenmektedir: “Tanrı’nın var olmadığını bilir ama yine de ona inanır.”⁷⁶

Önceki özelliklerin gelip doruğuna ulaştığı son özellik, Spinoza’nın, “etik” olan (seçim yapabildiğimiz durumlarda nasıl eylememiz gerektiğini söyleyen normlar) terimiyle karşıladığımız “deontolojik” boyutun her türünü radikal şekilde askıya alışıdır—ve bunu *Etik* adlı bir kitapta yapması ise başlı başına bir başarıdır. Ünlü Düşüş okumasında Spinoza, Tanrı’nın “Bilgi Ağacından elma yemeyeceksin!” diyerek onu yasaklaması gerektiğini çünkü bizim doğru nedensel bağlantıları bilme yetimizin kısıtlı olduğunu iddia eder. Bilen insanlar için şöyle söylenmelidir: “Bilgi Ağacından yemek sağlığınız için zararlıdır.” Yasakların bu türden tamamıyla bilişsel ifadelerle çevrilmesi evreni öznellikten arındırır ve gerçek özgürlüğün seçim özgürlüğü olmayıp bizi belirleyen zorunlulukların doğru bilgisi olduğu anlamına gelir. *Tractatus Theologico-Politicus*’tan anahtar bir pasaj şöyle:

Tanrı’nın onayladıkları ve karşı çıktıkları her daim zorunluluk ya da hakikat içerir: Öyle ki örneğin Tanrı Adem’e iyinin ve kötünün bilgi ağacından yemesini istemediğini söylediye, Adem’in ondan yiyebilmiş olması bir çelişki içermiş olmalıydı, ve bu durumda ondan öylece yemiş olması imkânsız olmalıydı, çünkü İlâhi emir

75 Jacques Derrida, “Faith and Knowledge”, *Religion* içinde, (ed.) J. Derrida ve G. Vattimo (Cambridge: Polity Press, 1998), s. 18.

76 Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt. 14 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994), s. 508.

sonsuz bir zorunluluk ve hakikat içeriyor olmalıydı. Ancak Kut-sal Kitap Tanrı'nın Adem'e bu emri vermesine rağmen Adem'in ağaçtan yediğini anlattığına göre diyebiliriz ki Tanrı, Adem'e ağaçtan yediği surette kötü bir şeyin gerçekleşeceğini söylerken, bu kötülüğün zorunlu bir şekilde gerçekleşeceğini tebliğ etmemiştir. Yani Adem vahiyi sonsuz ve zorunlu bir hakikat yerine, yasa olarak almıştır—bir başka deyişle, yapılan eylemin doğasına zorunlu şekilde bağlı olmayıp, yalnızca bir otoritenin mutlak gücüne ve iradesine dayanan, kazanç veya kayıpla sonuçlanan bir talimat olarak. Bu yüzden söz konusu vahiy yalnızca Adem'e istinadendi ve sadece *onun bilgi eksikliği nedeniyle* bir yasaydı ve Tanrı adeta bir yasa koyucu, bir otorite sahibiydi. Aynı nedenle, yani bilgi eksikliği nedeniyle İbraniler için On Emir yasaydı. . . . Öyleyse şu sonuca varabiliriz: Tanrı, yalnızca sıradan kavrama yeteneğinin sınırları ve bilgi eksikliği yüzünden yasa koyucu ya da hükümdar gibi tanımlanabilir, adil, bağışlayıcı vb. diye adlandırılabilir. Gerçekte ise Tanrı her şey üzerinde Doğası ve mükemmeliyetinin zorunluluğu ile eyler ve onları yönetir, onun buyrukları ve istekleri sonsuz hakikatlerdir ve her daim zorunluluk içerirler.⁷⁷

Burada imgelem ve kanaatlere ait olan düzey ile hakiki bilginin düzeyi karşı karşıya konulmaktadır. İmgelem düzeyi insanbiçimcidir: İtaat etmek ya da etmemekte özgür olduğumuz emirler veren failer hakkındaki ve bu şekilde devam eden bir anlatıyla karşı karşıyayızdır; Tanrı'nın kendisi merhamet dağıtan en yüce hükümdardır. Hakiki bilgi ise tam tersine kişisiz hakikatlerin insanbiçimcilikten tamamen uzak nedensel bağını ortaya koymaktadır. Spinoza'nın burada bizzat Yahudileri Yahudilik bakımından dışarıda bıraktığı bile söylenebilir. O putkırıcılığı insanın kendisine kadar vardırmıştır—sadece “Tanrı’yı insanın suretine göre resmetmeyeceksin” değil, aynı zamanda “insanı da insanın suretine göre resmetmeyeceksin” dediği için. Diğer bir deyişle Spinoza, doğaya amaç, merhamet, iyi ve kötü gibi insani özelliklerin yansıtılmaması ge-

77 Spinoza, a.g.y., ss. 63-65.

rektiği şeklindeki bilindik düşüncenin bir adım ötesine gider—onları insan doğasını kavramakta da kullanmamamız gerektiğini söyler. Alıntılanan pasajda anahtar cümle “*yalnızca bilgi eksikliği nedeniyle*”dir—yasa, yasak, ahlâki emir ve diğerlerinden oluşan bütün bir “insanbiçimci” alan bizim cehaletimiz üzerinde temellenmiştir. Spinoza’nın böylece reddettiği, Lacan’ın “Efendi İmleyen” dediği şeyin zorunluluğudur, imleyen eksikliğinin tam da kendisini dolduran düşünümsel imleyendir. Spinoza’nın kendi yüce “Tanrı” örneği burada çok önemlidir: Kudretli bir kişi olarak kavrandığında Tanrı yalnızca gerçek nedensellik konusundaki bilgisizliğimizin bir somutlaşmasıdır. Bu noktada “flogiston” ya da Marx’ın “Asyatik üretim biçimi” veya günümüzün popüler “postendüstriyel toplum” fikirleri hatırlanmalıdır—bunlar belli bir olumlu içeriği tanımlıyor gibi görünseler de aslında sadece bizim bilgisizliğimizin göstergesidirler. Spinoza’nın daha önce duyulmamış girişimi Etiği niyetler, buyruklar ve benzerleri gibi “insanbiçimci” ahlâki kategorilerin dışında düşünmesidir. Onun önerdiği dar anlamıyla bir *ontolojik etik*ti, deontolojik boyuttan yoksundur ve “olmalı”dan kopuk “var”ın etiğidir. O halde buyruğun, Efendi İmleyenin etik boyutunun askıya alınmasıyla ödenen bedel nedir? Psikanalizin cevabı açıktır: Süperego. Süperego bilginin tarafındadır ve Kafka’nın yasası gibi sizden hiçbir şey istemez—sadece onunla ilgilenirseniz vardır. Bu günümüzde her yerde gördüğümüz buyruk biçimidir: “Sigara içmek sağlığa zararlıdır.” Hiçbir şey yasaklanmamıştır, sadece nedensel bir bağ konusunda bilgilendirilirsiniz. Benzer şekilde “Sadece zevk almak istiyorsanız seks yapın!” uyarısı alınan zevki baltalamanın en iyi yollarından birisidir. Varılan sonuç tuhaf görünebilir. İlk bakışta görüldüğü gibi eğer süperegoya yabancı bir filozof vardysa o Spinoza’dır. Onun düşüncesi benzersiz bir tutum, neredeyse azizlere has bir kayıtsızlık sergilemiyor mu? Ki sadece sıradan insani tutkular ve çıkarlar değil, her türlü suçluluk ve ahlâki öfke duygusu da aşılmalıdır. Onun evreni yaşamı yadsıyıcı olumsuzluktan yoksun kuvvetlerin saf olumluluğunun evreni değil mi? Tutumu yaşamın sevinçle kabulü değil mi? Fakat ya eğer süperego bu kayıtsızlığın ve yaşamın saf kabulünün gizli adıyla?

KANT, HEGEL

Tam da bu noktada Kant—Kantçı dönemeç—devreye girer. Spinoza ile Kant'ın hemfikir olduğu şey erdemin başlı başına bir ödül olduğu ve başka bir ödül gerektirmediğidir. Her ikisi de sonraki yaşamda iyi eylemlerimizin mükâfatlandırılacağı ve kötü eylemlerimizin cezalandırılacağı şeklindeki yaygın düşünceyi küçümseyerek reddeder. Yine de, Kant'ın savı, koşulsuz bir “Olmalı”nm deontolojik boyutundan yoksun olan Spinozacı bilgi konumunun savunulmasının imkânsız olduğudur: Varlığın yapısında kapatılamaz bir çatlak vardır ve bu çatlak içinden “Olmalı”nın “deontolojik” boyutu araya girerek Varlığın ve “var”ın eksikliğini doldurur. Kant'ın bilgi alanını dini inanca yer açacak şekilde daralttığını söylemesi, harfi harfine radikal bir Spinoza karşıtlığı olarak ele alınmalıdır: Kantçı perspektiften Spinoza'nın konumu öznelere kuklalara indirgendiği kâbuslardan çıkma bir görüntü gibidir. Kukla tam olarak—öznel bir konum olarak—ne anlama gelir? Kant'ta “kukla” terimini *Pratik Usun Eleştirisi*'nin “İnsanın Bilgi Yetilerinin, İnsanın Pratik Belirlenimine Bilgece Oranlanması Üzerine” adlı ilginç bir alt bölümünde buluyoruz. Bu bölümde *Kant, Ding an Sich'e* [Kendinde Şey], numenler alanına eriştiğimiz takdirde ne olacağı sorusunu cevaplamaya çalışır:

Ahlâksal niyetin şimdi eğilimlerle sürdürmek zorunda olduğu bu çatışma –bir iki yenilgiden sonra yine de zamanla ruha ahlâksal güç kazandırabilecek bu çatışma– yerine ise, korkunç görkemlerinde Tanrı ve sonsuzluk sürekli olarak gözlerimizin önünde duracaktı . . . [Bu yüzden] yasaya uygun eylemlerin pek çoğu korkudan, yalnızca pek azı umuttan dolayı yapılacak, hiçbirini de ödevden dolayı yapılmayacaktı. Ama bu durumda, en yüksek bilgeliğin gözünde kişinin ve hatta dünyanın değerini tek başına oluşturan şey, yani eylemlerin ahlâksal bir değeri, hiçbir zaman olmayacaktı. İnsanın doğal yapısı şimdi olduğu gibi kaldığı sürece, insanların davranışları da buna bağlı olarak sırf mekanik bir hâle dönüşecekti; o zaman tıpkı kukla oyununda olduğu gibi, her

şey son derece iyi el-kol hareketleri yapacak ama yüzlerde hiçbir yaşam izi bulunmayacaktı.⁷⁸

Yani Kant için numenler alanına doğrudan erişim bizi aşkınsal özgürlüğümüzün özünü oluşturan “kendiliğindenlik”ten yoksun bırakacaktı: Bizi cansız otomatlara ya da günümüzün terimleriyle “düşünen makinelere” dönüştürecekti. Bu pasajın sonuçları görüldüğünden daha çelişkili ve radikaldir. Tutarsızlıkları bir kenara bırakırsak (korku ve cansız el-kol hareketleri nasıl bir arada var olabilir?), varılan sonuç şudur: Fenomenler düzeyinde olduğu gibi numenler düzeyinde de biz—insanlar—özerkliği ve özgürlüğü olmayan “salt mekanizmalarızdır”. Fenomenler olarak özgür değilizdir, doğanın bir parçasıyızdır, tamamen nedensel bağlara tabi “salt bir mekanizma”yızdır, neden ve sonuç ağının bir parçasıyızdır ve numenler olarak yine özgür değilizdir, “salt mekanizmalara” dönüşmüşüzdür (Numenler alanını doğrudan bilen kişi olarak Kant’ın tarif ettiği, edimleri tamamen haz ve acı hesabı tarafından belirlenen yararcı özneye yakından benzemiyor mu?). Özgürlüğümüz yalnızca *fenomenal* ve *numenal* ARASINDAKİ gedikte var olabilir. Bu nedenle Kant numenler alanında bizim özgür özerk failer olduğumuzu ileri sürmek için nedenselliği sadece fenomenler alanıyla sınırlandırmamış mıydı? Bizler ufkumuz fenomenler alanının ötesine geçmediği sürece, numenler alanı bizim için erişilemez olarak kaldığı sürece özgürüzdür. Burada yine karşı karşıya olduğumuz şey Gerçeğin iki farklı mefhumudur; erişilemez numenal Şeyin Gerçeği ve tekrar ile aynı arasındaki açıklık, saf boşluk olarak Gerçek: Kantçı Gerçek fenomenlerin ötesindeki numen olan Şeyken, Hegelci Gerçek fenomen ile numen arasındaki boşluk, özgürlüğü sürdüren boşluktur.

Bu çıkmazdan kurtulmanın yolu numenal düzeyde özerk *ama* bilişsel bakış açımız fenomenal düzey ile sınırlanmaya devam ettiği sürece özgür olduğumuzu ileri sürmek değil mi? Bu durumda numenal düzeyde “gerçekten özgürüzdür”, ama özgürlüğümüz numenler alanına ilişkin

78 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (New York: Macmillan, 1956), ss. 152-53 [Pratik Aklın Eleştirisi, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 1999, çev. İoanna Kucuradi vd., s. 159].

bilişsel kavrayışa sahip olduğumuzda anlamsız olacaktır, çünkü bu kavrayış her daim bizim seçimlerimizi belirleyecektir—kötülük yapmanın bedelinin ilâhi ceza olacağı olgusu ile karşı karşıyayken kim kötüyü seçerdi ki? Yine de bu hayâli vaka aynı zamanda “hakiki anlamda özgür eylem nedir” sorusuna, numenal bir varlığın özgür eyleminin, hakiki bir *numenal* özgürlük eyleminin nasıl olabileceği sorusuna tek mantıklı yanıtı vermiyor mu? Hakiki özgür edim, kötüyü seçmenin bütün korkunç sonuçları *bilinmesine* rağmen *yine de onu seçmek* demektir. Bu hakiki anlamda “patolojik olmayan” bir eylem olacaktır, yani kişinin patolojik çıkarlarına hiçbir şekilde önem vermeyen bir eyleme edimi.

Bu bakımdan Kant’ın aşkınsal değişimindeki temel tutum, engelli olumlu bir koşula çevirmektir. Bilindik Leibnizci ontolojide bizler, yani sonlu özneler, sonluluğumuza *rağmen* özgür bir şekilde eyleyebiliriz, çünkü özgürlük bizi sonsuz Tanrı’yla bir kılan kıvılcımdır; Kant’ta ise bu sonluluk, Mutlak olandan kopukluğumuz, özgürlüğümüzün OLUMLU koşuludur. Kısacası olanaksızlığın koşulu bir olanağın koşuludur. Bu anlamda Susan Neiman “görünüş ve gerçeklik arasındaki farka dair tartışmaları körükleyen şey dünyanın bize görüldüğü gibi olmaya-bileceği korkusu *değil*, görüldüğü gibi olabileceği korkusudur” derken haklıdır.⁷⁹ Bu korku son kertede etikdir: Görünüş ve gerçeklik arasındaki boşluğun kapanışı bizi özgürlüğümüzden ve bu nedenle etik değerimizden mahrum bırakır. Bunun anlamı numenal gerçeklik ile görünüş arasındaki farkın ikiye katlanmasıdır: “kendinde” numenal gerçeklik ile numenal gerçekliğin görünüşler alanında (yani özgürlük ve ahlâki Yasa deneyimimiz içinde) nasıl *göründüğü* arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bu ikisini birbirinden ayıran bu ince sınır yüce ve korkunç olan arasındaki sınırdır. Tanrı sonlu bakış açımızdan bizim için yücedir—kendinde deneyimlendiğinde ise Tanrı ürkütücü bir dehşete dönüşür.

Bununla birlikte Kant’ın hedeflediği şeyi gözden kaçırmamaya dikkat edilmelidir. İlk bakışta Kant Spinoza tarafından önceden işaret edilen belli bir konumu benimsemiş gibi görülebilir: İnsanbiçimci olmayan hakiki bilgi konumunu sürdüremediğinden, Varlığın ulaşılmaz

79 Susan Neiman, *Evil in Modern Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002), s.11.

tözsel düzenini ileri sürmüştür, bu düzen aklımızın sınırlarının dışındadır ve böylelikle ahlaka yer açar (Bu arada aynı konum günümüzün Yeni-Kantçıların biyogenetiğe karşı tepkilerinde de görülmüyor mu? Basit şekilde Habermas'ın söylediği şey şudur: Eğilimlerimizin anlamsız genetik rastlantılara bağlı olduğunu bilmemize rağmen bu böyle değilmiş gibi davranalım ki özerklik ve değer duygumuzu sürdürmeye devam edebilelim. Buradaki çelişki özerkliğin ancak bizi belirleyen doğal kör olumsuzluğa erişim yasaklandığı sürece sürdürülebiliyor oluşudur. Diğer bir deyişle özerkliğimizi, çelişkili biçimde, bilimsel müdahale özgürlüğümüzü *kısıtlayarak* sürdürürüz). Fakat durum çok daha karmaşıktır. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault "ampirik-aşkınsal çift" fikrini ileri sürmüştür: Çağdaş öznellik felsefesinde özne, tanımı gereği, dünya-içinde bir kendilik (pozitif bilimlerin ve siyasi yönetimin nesnesi olarak ampirik özne) ve dünyanın aşkınsal öznesi, onun kurucu faili biçiminde ikiye bölünmüştür—sorunsal muamma bu ikisini birbirine indirgenemez biçimde bağlayan göbek bağıdır. Ve bu arka plana alınarak Heidegger'in başarısı değerlendirilmelidir: Heidegger "aşkınsal" boyutu (dünyanın açılışının alanı olarak *Dasein*) insanın sonluluğunun kendisi üzerine temellendirmiştir. Ölümlülük artık bir leke, diğer türlü ideal-sonsuz olacak bir öznenin olgusal bir sınırlanmasının işareti olmak yerine, onun eşsiz yerinin asıl kaynağıdır. İnsanın iki farklı alanda—ideal değerler ile doğanın ampirik alanında—ikamet ettiği şeklindeki Yeni Kantçı (Cassirer) iddiaya yer olmadığı gibi Husserl'in insanlığın tamamının bir vebaya kurban gittiği ve yalnızca aşkınsal öznenin hayatta kaldığı iç karartıcı imgesine de yer yoktur. Burada bu çift ile insanın tikel/duyusal/hayvani olan ve evrensel/ussal/tanrısal olan yönleri arasındaki Kant-öncesi metafizik bölünmeye odaklanılmalıdır. Kantçı aşkınsal olan indirgenemez şekilde ampirik/zamansal/sonlu olanda kökenini bulmaktadır—trans-fenomenaldir (fenomenal-aşırı) *çünkü zamansallığın sonlu ufkunda görünmektedir*. İşte aşkınsal olanın (özellikle de numenal olana karşıt) bu boyutu Spinoza'da eksik olan şeydir.

Neticede Kant'ın aşkınsal dönemecinin kalbinde şeylerin bana nasıl görüldüğü ile onların bana fiiliyatta (*effectively*) nasıl görüldüğü arasındaki ayırım yatmıyor mu? Fenomenal gerçeklik sadece şeylerin

bana görünme biçimi değildir. Salt öznel/hayâli bir görünüş olmak yerine, şeylerin bana “gerçekten” (*really*) nasıl görüldüğünü, fenomenal gerçekliğin nasıl kurulduğunu belirler. Nihayetinde fenomenal gerçekliğimde bir nesneyi yanlış algıladığımda, onu farklı bir nesne sandığımda hataya düştüğüm yer şeylerin “kendilerinde aslen nasıl olduğunu”n farkında olmamam değil, “onların gerçekte bana nasıl görüldüğü”nün farkında olmamamdır. Bu Kantçı hamlenin önemi yadsınamaz. Son kertede felsefenin kendisi Kantçıdır ve Kantçı devrimin bakış açısından okunmalıdır: Yani felsefe gerçekliğin tamamının bütünlüklü bir tarifi olarak “mutlak bilgiye” naif bir şekilde ulaşma çabasıyla değil, dünyadaki kendiliklerle her türlü ilişkide önceden varsayılan ön-anlayış ufkunun işe koşulmasıyla ilgilidir. Gerçek felsefe ancak Kant ile (onun aşkınsal kavrayışı ile) başlar. Önceki felsefe basit bir genel ontoloji, Her şey hakkında bilgiydi, Dünyanın aşkınsal-yorumsal ufku değil. Sonuç olarak Kant sonrası düşüncenin temel görevi “yalnızca” Kant’ı sonuna kadar düşünmek olmuştur. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki niyeti, diğerlerinin yanı sıra, buydu; yani ontoloji tarihini (Descartes, Aristoteles) Kant’tan başlayarak geriye doğru düşünmek—örneğin Yunanlılar için varlık, yaşam ve benzerlerinin ne anlama geldiğini bulmak için Aristoteles’in fiziğini yorumlamak (Sonradan ne yazık ki Heidegger Kantçı dönemeci sonuna kadar izleme fikrini terk etmiş, Kant’ın aşkınsal dönüşümünü Varlığın öznelci unutulmuş sürecinde ileri bir adım olarak görerek bir kenara atmıştı). Nihai ironi ise Deleuze’ün bir bakıma bunun bütünüyle farkında oluşuydu. 1978 tarihli Kant üzerine derslerinde Deleuze, Kant için “artık görünüşün arkasında bir öz yoktur, bunun yerine görünüşün anlamı ve anlamsızlığı” vardır demiştir; bunun delalet ettiği şey ise ona göre “tamamıyla yeni bir düşünce atmosferidir; öyle ki bu bakımdan hepimizin Kantçı olduğu söylenebilir.”⁸⁰

Bu kümelenmeye Hegel ne getiriyor peki? O, Spinoza ve Kant uçlarının arasında bir tür “orta nokta” değildir. Tam tersine hakiki anlamda bir Hegelci bakış açısına göre, Kant’ın sorunu onun *fazla Spinozacı kalışıdır*: Varlığın çatlaksız, kesintisiz olumluluğu yalnızca ulaşılmaz

Kendinde-Şeye aktarılmıştır. Bir başka deyişle Hegelci bakış açısından korkunç Numen'e duyulan ilginin kendisi aslında nihai tuzaktır. Burada yapılması gereken, Numenin "karanlık kalbine" kahramanca nüfuz edip onun dehşetiyle yüz yüze gelerek bile olsa, eski Leibnizci metafiziğin haklarını iade etmek değil, bizi numenal Mutlaktan ayıran mutlak boşluğu Mutlağın kendisine dönüştürmektir. Yani Kant bilginin sınırlı olduğunu öne sürerken, Hegel Kantçı boşluğu aşarak eleştiri-öncesi metafizik biçiminde Mutlak olanın bilgisine ulaşılabilirliğini iddia etmemiştir. Onun iddia ettiği şey Kantçı boşluğun zaten çözümün *kendisi* olduğudur: Varlığın kendisi tamamlanmamıştır. Hegel'in mottosu "Mutlak olan sadece Töz olarak değil Özne olarak da kavranmalıdır" şu anlama gelir: "özne" Varlık yapısındaki çatlağın ismidir.

HEGEL 1: DELEUZE'Ü ARKADAN YAPMAK

Somerset Maugham otobiyografisinde Deleuze'ün her zaman büyük filozofların hevesli bir okuyucusu olduğunu ve hepsinde öğrenilecek ve ilişki kurulabilecek ilginç şeyler bulduğunu söyler; onun için her zaman yabancı ve nüfuz edilemez olarak kalan *Hegel* dışında... Hegel çağdaş felsefede Deleuze'e kadar mutlak Başkalık figürü, kişinin kendisini ayırt etmesi ("bu ne anlama gelirse gelsin, Hegelci mutlak bilgiye uymadığı açıktır") gereken filozof olarak yer almıştır. Hegel dışında Deleuze'ün açık bir şekilde nefret ettiği üç filozof daha vardır: Platon, Descartes ve Kant. Buna rağmen son üç filozofta onları bir şekilde "tersine" okuma yolu keşfedebilmiş, onların kuramsal pratiğinde, onların "resmî" konumlarını altüst etme imkânı veren (kavramsal icadın, "taşkıncı" kavramların) usûlleri(ini) bulmuştur. *Anlamanın Mantığı*'nın ek bölümünde Platon'dan neredeyse ilk karşı-Platoncuyu çıkaran okumasını, Descartes'ın *cogito* kavramını kurarken sahneye koyduğu "montaj" [kurgu] veya aşamalandırma sürecini ayrıntılı bir şekilde yeniden inşa etmesini ya da Kant'taki aklın yetiler çokluğunu öznenin aşkınsal birliğine karşıt biçimde okumasını hatırlamak yeter. Her üç durumda da Deleuze düşman saflarına girmeye çalışarak aslında kendisinin en büyük düşmanı olması gereken filozofu kendi amaçları için çarpıtır. Bununla birlikte Hegel için aynı şeyi yapmaz, Hegel "her şeyiyle kötüdür",

iflâh olmazdır. Deleuze filozofları okurken kendisine şu eğilimin rehberlik ettiğini söyler:

Felsefe tarihini bir tür sodomi ya da (aynı şeye denk gelir) el değmeden gebe bırakma olarak görme [eğilimi]. Kendimi bir yazarı arkadan yapıp ona, ucube olsa da kendi dölünden gelen bir çocuk veren bir olarak görürdüm. Onun kendi çocuğu olması gerçekten önemliydi, çünkü yazar benim ona söylediğim şeyleri gerçekten söylemeliydi. Ancak çocuk aynı zamanda ucube de olmak zorundadır, çünkü o benim gerçekten zevk aldığım türlü türlü kaydırma, oynama, yer değiştirme ve gizli boşalmalarımın ürünüdür.⁸¹

Belki de bu beklenmedik *felsefi* sodomi pratiği göndermesi Deleuze'ün Varlığın tek-anlamlılığı üzerinde dururken fiiliyatta hedeflediğini en iyi şekilde örneklemektedir. Yani birbirlerinden tamamen farklı ve uyumsuz olayları veya önermeleri (“el değmeden gebe bırakma,” “sodomi,” “felsefi yorum”) aynı ontolojik düzeyde gerçekleşiyor olarak görme tutumu. Bu nedenle “bir filozofu arkadan yapmak” edebe aykırı, küçümseyici ve saygısız bir alay olarak görülmek yerine, katıksız ciddiyetiyle ele alınmalıdır. Deleuze şok edici bir etki yaratarak bizi eğlendirmeye çalışmamaktadır. Aynı şey, kendi soy kütüğünde felsefi ifadeleri, ekonomik tartışmaları, hukuki kuramları, pedagojik yasaklamaları ve cinsel tavsiyeleri aynı tek-anlamlılık düzeyine konumlandıran Foucault için de geçerlidir. Bu sodomi pratiği aynı zamanda Deleuze'ü yapısökümcülük alanından ayıran şeydir: Deleuze'ü yapısökümcülükten ayıran farkın en açık göstergesi belki de yapısökümcülükte yer alan “şüphenin yorumbilgisi”ne azılı karşıtlığıdır. Öğrencilerine şöyle tembihlemiştir:

İncelediğiniz yazara güvenin. Kendi hislerinizle hareket edin. . . .
İçinizde itiraz yükselten sesleri susturmalısınız. Onun kendi adına konuşmasına izin verin, onun sözlerinin sıklığını, takıntılarının tarzını çözümleyin.⁸²

81 Deleuze, *Negotiations*, s. 6.

82 Alıntılanmış yer Andre-Pierre Colombat, “Three Powers of Literature and Philo-

(Deleuze Hegel okumasında da aynı yaklaşımı izlemekte benzer bir şevk gösterse iyi olurdu.) Buna bağlı olarak Deleuze'ü yapısökümcülükten ayıran ikinci özellik onun felsefi “dolaylı serbest konuşma” tarzıyla ilgilidir. Hem Deleuze, hem de Derrida kuramlarını diğer filozofların ayrıntılı okumaları yoluyla ortaya koyar; yani her ikisi de Kant öncesi felsefi sistemlerin eleştirel olmayan, doğrudan ortaya konuluşuna karşıdır. Her ikisi için de felsefe günümüzde sadece bir meta-felsefe biçiminde, (diğer) filozofların okuması olarak yapılabilir. Ancak Derrida bunu eleştirel yapısökümcülük tarzında, yorumlanan metnin ya da yazarın altını oyarak yaparken, Deleuze sodomisinde yorumlanan filozofa kendisinin en özel konumunu dayatarak, bu konumu ondan çıkarmaya çalışır. Yani Derrida “şüphenin yorumbilgisine” girişirken, Deleuze yorumlanan filozofa karşı aşırı bir hayırseverlik gösterir. Dolaysız maddi düzeyde, Derrida sürekli tırnak işaretlerine başvurur ve kullanılan kavramın gerçekte kendisinin olmadığına işaret ederken, Deleuze söylenen her şeyi destekleyip yorumlanan yazarın ağzından dolaylı bir serbest konuşma biçiminde tırnaklar *olmadan* konuşur. Elbette ki Deleuze'ün “hayırseverliğinin” Derridacı okumadan çok daha vahşi ve yıkıcı olduğunu göstermek kolaydır: Onun sodomisi gerçek ucubeler yaratır.

Deleuze'ün içkinlik ve oluşun akışının “saf mevcudiyeti” mefhumlarını doğrudan bir Derridacı eleştiriye (yapısökümcü bir okumaya) tabi tutup, onu “mevcudiyet metafiziği” yaptığım söyleyerek suçlamaktan kaçınılmalıdır. Bu türden bir eleştiri basitçe yanlış olmaktan ziyade “noktasına kadar” fazla yerinde olduğundan ve hedefini tam ortasından vurduğundan asıl noktayı gözden kaçırmaktadır. *Hiç şüphesiz* Deleuze temsil ve benzerleri yerine mevcudiyeti savunmaktadır, ancak tam da bu “aşikâr” olgu temel bir yanlış anlama ile karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bu türden bir eleştiride gözden kaçan şey Derrida ve Deleuze'ün tamamen farklı ve uzlaştırılmaz, ortak noktası olmayan dillerden, paylaşılan bir zemin olmaksızın konuşuyor olduklarıdır.

Deleuze burada derinden Lacancıdır: Lacan aynı şeyi Kant'ı “Sade ile” okuyarak yapmıyor mu? Jacques-Alain Miller bu okumayı Deleuze

ile aynı sözcüklerle tarif etmişti. Lacan'ın amacı "Kant'ı arkadan yapmak", Kant'ın kendi çocuğu olarak Sadecî bir ucube yaratmaktır (Benzer şekilde aynı şey Heidegger'in Sokrates-öncesi fragmanları okuyuşu için de doğru değil midir? O, Parmenides ve Herakleitos'u arkadan yapmıyor mu? Parmenides'in "Varlık ve düşünce aynıdır" sözüne dair kapsamlı açıklaması felsefe tarihindeki en büyük sodomilerden birisi değil mi?) "El değmeden gebelik" terimi, *Anlamanın Mantiği*'ndaki has bir nedensel kuvveti olmayan kısır anlam akışı fikriyle bağlantılandırılmıştır. Deleuzecü okuma neden ve sonuçların edimsel bir üst üste bindirilmesi düzeyinde iş görmez; "gerçekçi" yorumlara karşı durur, tıpkı anal girişin "düzgün" vajinal girişe karşı durması gibi. Deleuze'ün dolaylı serbest konuşmasının "hakikati" budur: Felsefi bir sodomi usûlü. Hatta Deleuze bir filozofu arkadan yapma konusunda değişik varyasyonlar sunar. Nietzsche üzerine kitabında durumun tersine döndüğünü ve Nietzsche'nin onu arkadan yaptığını söyler; Spinoza arkadan yapılmaya direnmiştir vb. Fakat Hegel mutlak istisnadır—sanki bu istisna, kuru-cudur ve diğer pek çok filozofu sodomiye açık hale getiren, filozofları arkadan yapma alanında bir tür ensest yasağıdır. Ya peki burada gerçek anlamda bir ensest yasağı ile karşı karşıyaysak? Bu, pek kabul edilmemiş bir şekilde Hegel'in Deleuze'e olağandışı bir biçimde *yakın* olduğu anlamına gelir.

O halde kısaca ifade edecek olursak Deleuze'ü arkadan yapma riskini göze alıp, *Deleuze'ün Hegelci bir sodomisine* girişebilir miyiz? Elinizdeki kitabın nihai amacı işte budur. Hegel'in hayaletinin Deleuze'ü arkadan yaptığı korkunç sahneden nasıl bir ucube çıkacaktır acaba? *Bu* el değmeden gebeliğin sonucu nasıl görünecektir? Hegel gerçekten de "sodomisi" olamayacak, arkadan yapılamayacak tek filozof mudur? Ya tam tersine Hegel felsefe tarihindeki en büyük ve yegâne öz-sodomist ise? Ya "diyalektik yöntem" süregelen bir öz-sodomi yöntemiye? Sade bir keresinde, bir erkek için en büyük cinsel hazzın kendisini arkadan yapmak olduğunu yazmıştı (yeterince uzun ve esnek, ereksiyon halindeyken bile kıvrılabilen bir penisle bunu yapabilmek mümkün hale gelir)—belki de bu kapalı öz-sodomi çemberi Hegelci Çemberin "hakikatidir" (Yine de Deleuze ile Hegel-Lacan arasında felsefeyi sodomi olarak gerçekle-

tirme bakımından bir fark vardır: Deleuze sodomiye kendisi yaparken, Hegel ve Lacan sodomi gösterisini sahneleyen ve ardından sonucun ne olacağını izleyen sapkın gözlemci konumunu almaktadır. Lacan bu şekilde Sade'ın Kant'ı arkadan yapışını Kant-Sade ucubesinin doğuşunu görmek için sahnelemiştir—"Sade ile birlikte Kant" işte böyle okunmalıdır; Hegel ise felsefi bir yapının kendisini sodomiye tabi tutuşunu ve böylece başka bir felsefe canavarının doğuşunu gözlemler).

İhanet etiği (sevgi, saygı ve hatta sadakatin en büyük işareti olan Nietzscheci "soylu ihanet") üstüne bir konuşmanın ardından yapılan yakın zamanlı bir kamusal tartışmada, (Derridacı) bir yazara kendisinin Derrida'ya karşı tutumu sorulmuştu: Hiçbir şekilde eleştirmedeği Derrida'ya *kendisinin* "soylu ihaneti" neredeydi? Yazarın cevabı Derrida'nın buna ihtiyacı olmadığı, çünkü zaten onun sürekli kendisine ihanet ettiği yönündeydi (önceki konumlarını sorgulamak vb.). Ancak aynı Lacan için çok daha fazla geçerli değil mi? O da sürekli konumunu değiştirir, böylece büyük olumsuz ifadeinde, patetik bir şekilde "Başka'nın Başka'sı yoktur" vb. dediğinde, ilk olarak sorulması gereken soru şudur: "İyi de 'Başka'nın Başka'sı'nın var olduğunu en başta hangi ahmak *iddia etmiştir*?" Yanıt her zaman *birkaç yıl önceki Lacan*'dır. Ve bu usûlün en açık örneği Lacan'ın Hegel'e, "ne diyorsam diyeyim bir şey kesindir: Bu, Hegel'in mutlak bilgisi, diyalektik dolayımın kusursuz döngüsü değildir," biçimindeki sıradan bir hal almış saldırıları değil midir? Ya bu "değildir" Lacan'ın "bu benim annem değil" deme biçimiye? Ya aynı şey Deleuze için de geçerliyse? Ya Hegel'in bu sıradışı rolü, Deleuze'ün onu arkadan yapmayı reddetmesi aşırı bir yakınlık korkusunu ele veriyorsa? Ya Deleuze, Hegel'i arkadan yaptığında kendisinin dahi katlanamayacağı bir ucube yaratacağı için, onu özgür dolaylı konuşma ile kendine mal edemediği bir mutlak Başka haline getirmek zorundaydı?

Deleuze Hegel'e denktir: Son kertede sonsuz yargı bu değil midir? Veyahut Catherine Malabou'nun deyişiyle⁸³ *Deleuze: Hegel = Ahab: Beyaz Balina* (sabit istisna, çokluluğun altındaki bütünlük olarak Bir)—bir karışıklık, kişisiz yoğunluklar, çokluklar yoktur, sadece Sahteliğin

83 Catherine Malabou, "Who's Afraid of Hegelian Wolves?", *Deleuze: A Critical Reader* içinde, (ed.) Paul Patton (Oxford: Blackwell, 1996).

somutlaşması vardır. İşte bu yüzden Deleuze bize Hegel'i unutmamızı tembihler. Bu mutlak red, bu Hegel'i "aptallaştırma", onu bir çöp adam olarak sunma isteği (Malabou tarafından en iyi şekilde gösterildiği üzere) doğal olarak inkâr edilen bir yakınlığı gizlemektedir. Fredric Jameson *Anti-Oidipus*'un merkezi göndermesinin, geniş tarihsel çerçevesinin altında yatan planın "Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri" olduğuna dikkat çekmişti, ki *Grundrisse* el yazmaları içinde yer alan söz konusu bu uzun fragmanda en Hegelci hâliyle Marx'la karşılaşırız (dünyasal tarihsel hareketin bütün taslağı tözden özneye Hegelci geçiş sürecine dayanır). Peki ya Deleuze'ün neredeyse doğrudan Hegel'den aldığı diğer bir anahtar kavrama, "somut evrensel" kavramına ne demeli? ("Somut evrensellik" ile Deleuze'ün hedeflediği şey, kurulu gerçekliğin ve varlığın kipini sınıflandırmaya yarayan "soyut" evrensellere [türler ve cinslere] karşıt olarak bir OLUŞ sürecinin biçimsel ve üretken modelidir). Deleuze'ün aynı niteliği (özellikler kümesini) tanımlayan ideal evrensel tiplere dair Platoncu mantık hakkındaki eleştirisi tuhaf biçimde Hegel'in soyut evrensellik eleştirisine benzemiyor mu?

Hegelci "Mefhumun öz-hareketi" fiiliyatta ne ile ilgilidir? Felsefi bir sorun ya da disiplinle ilgili okuduğunuz sıkıcı akademik bir ders kitabını hatırlayın, bu kitap baskın bir dizi düşünceyi veya iddiayı sıralamaktadır: "Filozof A ruhun ölümsüz olduğunu iddia ederken, filozof B ruhun olmadığını söylemiş, filozof C ise ruhun sadece bedenin bir formu olduğunu dile getirmiştir..." Filozofların fikirlerini bu şekilde sunmakta açık bir şekilde saçma ve yetersiz bir şey vardır—neden? Biz okuyucular bir şekilde bunun felsefe olmadığı "hissine kapılırız", "hakiki" bir felsefenin sistematik bir şekilde bu "görüşler" (konumlar) çokluğunu sadece sıralamayıp açıklaması gerektiğini de düşünürüz. Kısacası bir görüşün diğer bir "görüşün" tutarsızlıklarından ve yetersizliklerinden nasıl çıktığının bir açıklamasını bekleriz ki bu "görüşler" zinciri organik bir Bütün meydana getirsin—ya da Hegel'in diyeceği gibi felsefe tarihinin kendisi de felsefenin bir parçasıdır, sadece farklı görüşlerin nasıl doğru veya yanlış oldukları hakkında karşılaştırmalı bir rapor değil. "Görüşlerin" (konumların) bu organik dokusu işte Hegel'in "Mefhumun öz-hareketi" dediği şeydir. Bu nedenle birisi—Francis Fukuyama gibi Hegelci olduğunu

iddia eden birisi bile—bir cümleye “Hegel’in inancına göre...” diye başlarsa sadece Hegelci olma iddiasını değil, ciddi bir filozof olma iddiasını da kaybeder. Felsefe kesinlikle farklı bireylerin “inançları” ile ilgili *değildir*.

Peki, tikel bir dizi nesnenin ortak özelliklerini soyutlamanın sonucu olan adcı “mefhuma” karşıt Hegelci *Begriff* (Kavram) nedir? Sık sık kendi evrensel türüne tam “uymayan” tikel bir “atipik” vaka ile karşılaşırız, sonraki adım *her* tikelin “atipik” olduğunu, *evrensel türlerin yalnızca istisnalar olarak var olduğunu*, Tümel ve Tikel arasında yapısal bir gerilim olduğunu kabul etmektir. Bu noktada Evrenselin alt türlerin yalnızca boş ve nötr bir kabı değil, alt türlerinin hepsiyle ve her biriyle gerilim içindeki bir kendilik olduğunu fark ederiz. Evrensel Mefhum böylece kendine ait bir dinamiğe kavuşur. Daha doğrusu, hakiki Evrensel, Evrensel ile Tikel arasındaki bu antagonistik dinamiğin kendisidir. Tam da bu noktada “soyut” Evrenselden “somut” Evrensele geçeriz—yani her Tikelin bir “istisna” olduğunu ve bu nedenle Evrenselin onun tikel özelliğini “içermekten” ziyade *dışladığını* (ya da onun tarafından dışlandığını) kabul ettiğimizde. Bu dışlama Evrenselin kendisini tikele dönüştürür (gerçekten Evrensel değildir, zira tikel içeriği kavrayıp içeremez), yine de bu başarısızlık onun gücüdür: Böylece Evrensel aynı zamanda Tikel olarak da koyulmuş olur. Bu türden bir hareketin en büyük siyasi örneği devrimci “konseyler”in başa geçişidir—“tarihdışı” kolektif özgürlük anı, Benjamin’in “askıya alınmış diyalektik” dediği “zamanda sonsuzluk” anıdır bu. Veya Alain Badiou’nun Platoncu terimlerle ifade edeceği üzere ebedi Özgürlük İdeası bu tür tarihsel anlarda zuhur eder. Gerçekleşmeleri her zaman “kusurlu” olsa da ebedi İdeaya bağlı kalınmalıdır; zira bu idea, özgürlüğün tikel deneyimlerinin sadece bir “genellemesi” değil, onların içsel Ölçüsüdür (Tabii ki Hegel buna, *Termidor*’un gerçekleştiğini, çünkü özgürlüğün doğrudan edimselleşmesinin Terör olarak görünmesi gerektiğini söyleyerek cevap verecektir). Özgürlüğün bu görünüşünü, ilk kez Pavlus tarafından formüle edilen Mesihçi zaman ile birlikte olağanüstü/istisnai zamansallıklar dizisine eklemek gerekir—mesihçi zaman, yani ontolojik bir “olağanüstü hâl” içinde kişinin kendisinin toplumsal-simgesel kimliğiyle tam özdeşliğini askıya alıp,

bu kimlik önemsiz, ona ilgisizmiş gibi hareket ettiği, “sonun yakın” olduğu zaman, (Giorgio Agamben’in deyimiyle) zamanın sonunun zamanı (Bu olağanüstü zamansallık, şeylerin genelleşmiş bir orji içinde ters yüz olduğu Düzenin esrik-karnavelesk biçimde askıya alınışından katı bir şekilde ayrılmalıdır).

Hegelci Deleuze’ün hikâyesi *ad infinitum* devam eder. Deleuze Darwin’e gönderme yaparak evrensel bir türdeki değişimlerin o türün önemsiz ve olumsal özellikleri (“usdışı”, kavramsal olarak önemsiz bireysel farklılıklar) olmayıp, evrimin önemli anları, Yeninin görünüşleri olduğunu vurgularken itiraf ettiğinden daha Hegelci değil midir? Dahası, Deleuzecü “aşama değişimi” garip biçimde eski Hegelci (ve sonradan diyalektik maddeci) nicelikten niteliğe geçiş fikrine, yani Hegel’in niceğin nitelikten bağımsız şekilde düşünülmesine yaptığı eleştiriye yakın değil mi? (Deleuze’ün buradaki göndermelerinden birisinin İlya Prigogine olmasına şaşmamalı, zira bu kişi günümüzün kuramcılarından farklı olarak diyalektik maddeci felsefenin ideolojik rolü dışında da bir değeri olduğunu iddia etme cesaretini göstermişti.)⁸⁴ Peki ya Ahab’ın “balina-oluşu” gibi Deleuze de tuhaf bir “Hegel-oluşa” yakalandıysa? Hegel ve Deleuze arasındaki farkı belirlemek burada zannedildiğinden çok daha zordur: *Grosso modo* [ana hatlarıyla] Deleuze evrensel Varlığın herhangi bir kipine karşı kalıtsal farklılaşma sürecinin önceliğini ileri sürmek isterken, Hegel kavramsal evrenselliğin tam kalbine (öz)hareketi getirmeyi amaçlar. Yine de bu anlamda Hegel de Deleuze gibi “kavramsal adcı” değil midir? Deleuze evrenselliği bireysel olarak kavrarken yine Hegel’in (kendi tikel özelliklerinin kendisiyle-ilişkili olumsuzlanması içinde) evrensel biçimindeki bireysellik fikrine yaklaşıyor mu?

Deleuze’ün temel Hegel karşıtı motifi mutlak olumlulukla ilişkilidir, onun olumsuzluğu esaslı biçimdeki reddedişidir. Deleuze için Hegelci olumsuzluk, farkı Özdeşliğe tabi kılmanın, onu özdeşliğin (“özdeşliğin ve farkın özdeşliğinin”) öz-dolayımının kapsamı aşılana (*sublated*) bir anına indirgemenin yoludur. Hegel’e yöneltilen suçlama bu nedenle iki yönlüdür. Hegel olumsuzluğu Varlığın saf olumluluğuna sokar ve

84 Bkz. İlya Prigogine, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (New York: W.H. Freeman, 1981.)

Hegel olumsuzluğu, farklılaşmayı olumlu Bir'in alta alınmış/kapsanıp aşılabilen bir anına indirgemek için ileri sürer. Deleuze için düşünülemez olarak kalan şey, Bir'in öz-dolayımı yolundaki bir sapmadan ibaret olmayan bir olumsuzluktur. Burada Hegel'i savunma ihtiyacı duyulabilir: Hegel'in önünde sonunda olumsuzluğa yaptığı şey *olumsuzluğun kendisinin* iştirilmedik "*olumlulaştırılması*" değil mi? Tüm Sherlock Holmes hikâyeleri içindeki en ünlü satırları, "The Silver Blaze"de [Gümüş Şimşek] bulunan satırları hatırlayın: "Özellikle dikkatimi çekmek istediğiniz bir nokta var mı?" "Köpeğin o geceki tuhaf davranışları," "Ama köpek o gece hiçbir şey yapmamıştı ki," "İşte tuhaf olan da bu ya," dedi Sherlock Holmes.

Burada yokluğun kendisi olumlu bir olgu olarak algılanır: Böylece yoklukların mevcudiyetlere başka bir dizi olumlu olgu olarak eşlik ettiği ilginç bir mecra varırız. Belki de Pascal işte böyle okunmalıdır: "Bir resim yokluk ve mevcudiyet, hoş ve itici olanı içerir. Gerçeklik ise yokluğu ve iticiliği dışlar."⁸⁵ Resim (burada Deleuze'un Anlam-Olayının akışı dediği şey ile eş anlamlıdır) yoklukların kendilerinin olumlu bir varoluşa sahip olduğu maddesiz dokudur, Lacan'ın deyimiyle hiçbir şeyin eksik olmadığı, yokluğun olmadığı bedensel Gerçeğe karşıttır. 2003 Şubatında Colin Powell Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne Irak'a yapılacak saldırıyı savunurken A.B.D delegeleri konuşma kürsüsünün arkasındaki duvarda bulunan Picasso'nun "Guernica"sının farklı bir görsel süsle örtülmesini istemişlerdi. Resmi açıklama "Guernica"nın Powell'in televizyonda yayınlanan konuşması için uygun bir görsel arka plan sağlamadığı şeklindeyken, Birleşik Devletler delegasyonunun korktuğu şeyin ne olduğunu herkes biliyordu: İç savaş sırasında bir İspanyol şehrinin Almanlar tarafından bombalanışının korkunç sonuçlarını tasvir eden "Guernica", Powell'in çok daha büyük bir güç olan Amerikan Hava Kuvvetleri'nce Irak'ın bombalanmasını haklı çıkarttığı sırada arka planda olsaydı "yanlış türden çağrışımlar" akla gelirdi. İşte olumsuzluğun en temel düzeyde gücü budur. Eğer Birleşik Devletler delegeleri "Guernica"nın üstünün örtülmesini istemeseydi, belki de kimse Powell'in

85 Pascal, *Pensées*, s. 107.

konusmasını arkasındaki resimle ilişkilendirmeyecekti—değişikliğin bizzat kendisi, resmi örtme ediminin kendisi ona dikkat çekmiş ve onun doğruluğunu teyit eden “yanlış bir çağrışım” dayatmıştır.

Deleuze ile Hegel arasındaki bir başka yeraltı bağı ise *içkinlik* ile ilgilidir. Eğer koşulsuz içkinliğin bir filozofu varsa o Hegel’dir. Hegel’in temel usûlü *Fenomenoloji*’sinin girişindeki Bizim-için ve Kendinde arasındaki farkın, sadece “bizim için” varolan bir fark olduğu mottosu ile en iyi şekilde özetlenmemiş midir? Şeylerin bize görünüş şekli ile onların kendilerinde oluş şekli arasındaki farkı kendi düşüncemizin içkinliğinde deneyimleyen biz değil miyiz? Görünüş ve aşkınsal gerçeklik arasındaki ayrım deneyimsel görünüşümüzün bir olgusudur; bir şeyin kendi için belli biçimde olduğunu söylediğimizde bunun anlamı o şeyin bize bu varlık kipinde *görünüyor* olduğudur. Daha genel olarak, mutlak içkinlik aynı zamanda Hegel’in Kant’ın antinomi yorumunun eleştirisini belirlemektedir. Bir Şeye dair deneyimimizin antinomik veya çelişkili niteliği, kendinde-şeye erişimimizi engellemek şöyle dursun, bizi onunla doğrudan bağlantıya sokmaktadır. Hegel Kafka’ya da böyle yaklaşırdı. Şato veya Mahkeme “kendilerinde” bizim düşünce-deneyimimizin içkin hareketinin sadece şeyeleşmiş bir yansımasıdır—tutarsız deneyimize, kırılarak, yetersiz bir şekilde yansıyan ulaşılamaz Şey-Şato değildir. Tam tersine, Şey-Şato’nun hayaleti deneyimimizin içsel-içkin kırılmasının bir *sonucudur*. Ve son olarak *Fenomenoloji*’deki bir “bilinç biçimi”nden” diğerine geçiş yine mutlak içkinliğe bir dönüşü gerektirmiyor mu? Hegel asketizmi çürütürken onun şeylerin nesnel durumu için yetersiz olduğunu iddia etmez; yalnızca bunu asketik öznenin içkin YAŞAM-PRA-TİĞİ ile karşılaştırır—işte bu pratik (Deleuzecü terimlerle ifade edecek olursak: Asketik öznenin asketizm ile, onun namına “ne yaptığı”) asketizmin “neliğini” çürüten şeydir.

Deleuze’ün mutlak içkinlik yönüne işaret eden “tutarlılık düzlemi” kavramında da söz konusu olan varlığın tek-anlamlılığına yaptığı vurgudur. Deleuze’ün “düz ontolojisinde”, bir birleştirmeye (*assemblage*) ait her heterojen varlık, herhangi bir ontolojik istisna ya da öncelik olmadan aynı düzeyde algılanabilir. Tutarsız sınıflandırmanın bildik paradokslarına gönderme yaparsak, tutarlılık düzlemi çok farklı türden

ölçütlerden geçirilmiş ögeler karışımı gibi bir şeye benzer (Borges'ın ünlü sınıflandırmasını hatırlayın: Kahverengi köpekler, imparatora ait köpekler, havlamayan köpekler ve benzerleri—bu liste ona ait olmayan köpeklere kadar gider). Lacancı Gerçeğin, tam da bu tutarlılık düzlemi tarafından içerilmeye direnen şeyin, montajın heterojenliğinin eksik Nedeni olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmak kolaydır. Bu “tutarlılık düzlemi”, Lacan'ın istisnası olmayan ve tam da bu nedenle tümleştirici bir failden yoksun “kadınsı” Hepsi-olmayan küme (*non-All set*) dediği şey değil midir?⁸⁶ XI. *Seminer*'in sonunda Lacan Spinoza için evrensel imleyenin filozofu ve bu nedenle Kant'ın tam karşıtı⁸⁷ derken aynı noktaya değinmektedir: Erkeksi İstisna (fenomenal neden ve sonuç zincirini askıya alan ahlâki Yasa) filozofu Kant'a karşıt şekilde Spinoza kadınsı *birleştirme* filozofudur. Spinozacı Tek-Bütün bu nedenle bütünleştirilmemiş Gerçektir ve bizi Lacan'ın temel savına geri götürür: Gerçek, Simgesele yalnızca dışsal değildir, bilâkis Simgesel olan kendi dışsallığından, kurucu istisnasından yoksun bırakılmıştır.

Peki ya Hegel? Ya Hegel fenomenler ve Kendinde-Şey arasındaki Kantçı ontolojik karşıtlığı, fenomenlerin kendilerinde bulunan mutlak içkin bir gerilime indirgeyerek Kant'ı yeniden “kadınsılaştırmışsa”? Böylece daha Hegel ile birlikte, İhlâl (*transgression*) mantığı, yani Hakikate veya nihai Gerçekliğe ulaşmak için yapay düzenin (kurallarıyla) bozulması ve alta yatan başka bir boyuta geçişin zorlanması fikri askıya alınmıştır. Hegel, Deleuze'ün İhlâl'in nihai düşünürü olan Bataille hakkındaki şu içgeli yorumunu tamamen desteklerdi herhalde:

“İhlâl”, bir Papa'nın ya da papazın kurallarına tabi rahip adayları, düzenbazlar için iyi bir kavramdır. Georges Bataille epey Fransız bir yazardır. Ufak sırrı içeride bir anne, aşağıda bir rahip ve yukarıda bir göz ile edebiyatın özü haline getirdi.⁸⁸

86 Bkz. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore* (Paris: Editions du Seuil, 1975).

87 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: Norton, 1977), s. 253.

88 Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues II* (New York: Columbia University Press, 2002), s. 47.

Somerset Maugham'ın bir geç dönem hikâyesinde yaşlı bir Fransız adam genç bir metres tutar. Onu genç bir adamla yatakta bulduğunda ve kadın ona birbirlerini sevdiklerini itiraf ettiğinde eşsiz bir çözüm önerir. İkisi evlenmelidir; onlara bir ev ve genç adama bir iş verecektir—karşılığında ise yaşlı adam haftada iki kez genç adam isteyken kadını ziyaret edip onunla yatacaktır. Yani çözüm bildik (*usual*) durumun ters çevrilmesidir: Genç kadın yaşlı adamla yaşayıp onu genç bir sevgiliyle aldatacağı yere, gerçekten sevdiği adamla yaşayacak ve onu yaşlı çirkin bir adamla aldatacaktır. Bu hikâye Bataille'in ihlâlinin en açık örneğini sergilemiyor mu? Bataille'in nihai ufku homojen ile onun heterojen fazlalığı *arasındaki* gerilimdir—dünyevi ile kutsal arasındaki, değiş tokuş alanı ile saf harcamanın (*expenditure*) fazlalığı arasındaki gerilimdir (Ve Bataille'm homojenlik ve heterojenlik karşıtlığı, Lacan'ın "sıradan" (*ordinary*) imleyenler zinciri ve Efendi-İmleyen, S_2 ve S_1 çiftini yankıladığı ölçüde, Lacan'ın *Encore* seminerindeki S_1 dizileri de böyle okunmalıdır: Yani sıradan bir dizi olarak değil de bizzat fazlalıkların dizisi olarak).⁸⁹ Ya da Chesterton'ın terimleriyle ifade edersek: Mucize artık ussal düzeni sarsan usdışı bir istisna değildir, çünkü böylece *her şey* mucize olmaktadır: Fazlalığı normalliğe karşı konumlandırma ihtiyacı kalmamıştır, çünkü *her şey* bir fazlalık hâline gelmektedir—fazlalık, katlanılamaz bir yoğunlukla her yeredir. İşte hakiki ihlâl buradadır. Sıradan fenomenal gerçeklik ile Gerçek Şeyin ihlâl edici Fazlalığı arasındaki gerilim ortadan kalktığına ortaya çıkar. Bir başka deyişle, bütün heterojen öğeleri aynı "tutarlılık düzleminde" birleştirerek hakikaten altüst edici olan fail Varlığın tek-anlamlılığını öne sürer. Kurulu düzeni aşkın travmatik özüne doğru itmenin patetik sahne kahramansılığı yerine, gözünü kırpmadan sodomi ile etiği aynı diziye yerleştiren son derece kayıtsız bir sıralama ile karşı karşıya geliriz.

HEGEL 2: EPİSTEMOLOJİDEN ONTOLOJİYE...

VE TERSİ

Bu bizi Deleuze'ün temel Hegelci motifine geri getiriyor: Bir sorun ve onun çözüm(ü)leri arasındaki olağan ilişkiyi tersine çevirişine,

89 Bkz. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore*, XI. Bölüm.

çözüm(ü)lerine göre sorunun taşıdığı indirgenemez *fazlalığın* olumlanmasına, ki bu da virtüelin edimselleşmelerine göre fazlalığı ile aynı şeydir:

Deleuze'un yaklaşımında, iyi-koyulmuş açıklayıcı sorunlar ile onların doğru veya yanlış çözümleri arasındaki ilişki, virtüel ile edimsel arasındaki ontolojik ilişkinin epistemolojik karşılığıdır. Açıklayıcı sorunlar virtüel çoğullukların karşılığı olacaktır, çünkü ona göre "virtüel olan, yerine getirilecek bir görevin ya da çözülecek bir sorunun gerçekliğine sahiptir. Diğer yandan bireysel çözümler edimsel bireysel varlıkların karşılığıdır. "Bir organizma, farklı organlarının her birinde olduğu gibi, bir sorunun çözümünden başka bir şey değildir, örneğin gözün ışık sorununu çözmesi gibi."⁹⁰

"Epistemoloji ve ontoloji arasındaki bu yakın ilişkinin" felsefi sonuçları çok önemlidir: Epistemoloji ve ontoloji arasındaki geleneksel karşıtlık bir yana bırakılmalıdır. Gerçeklik bizim yavaş yavaş ilerlememize aldırış etmeden, tamamen kurulu ve verili halde hemen oradayken, nesnel gerçekliği ona kademeli biçimde yaklaşarak bilmek zorunda olmanın zorlu patikasına girmiş bilimsel soruşturmanın öznelere olan bizlerin problemleri formüle edip çözmesi söz konusu değil artık. Has anlamıyla Hegelci bir biçimde, zahmetli bilme sürecimiz, kafa karışıklıklarımız, çözüm arayışlarımız; yani bizi dışarıda gerçekten var olan gerçeklikten *ayırıyor* gibi görünen şeyin kendisi, hâlihazırda gerçekliğin en derindeki asıl kurucusudur. Bir hayvanın organının işlevini ortaya koymaya çalışırken yaptığımız, bir sorunun çözümü olarak o hayvanın o organı nasıl "icat ettiğine" dair nesnel süreci tekrar etmektir. Kurulan nesnel gerçekliğe yaklaşım sürecimiz bu gerçekliğin kendisinin virtüel Oluş sürecini tekrarlamaktadır. Gerçekliği "tamamen bilemeyecek" oluşumuz bilgimizin sınırlılığının bir işareti olmaktan ziyade gerçekliğin kendisinin açık, "tamamlanmamış" olmasının, onun altta yatan

90 Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Continuum 2002, s. 135.

Oluşun virtüel sürecinin bir edimselleşmesi olduğunun işaretidir.⁹¹

Öznenin büyük Başka'nın varolmayışını varsaymasını sağlayan bu türden düşününsel bir bükülme analistin öznel konumunu, Lacan'ın "analistin söylemi" dediği şeyi, tanımlar ki Lacan bunun aslında Hegel'in konumu olduğuna dair açık bir ipucu verir. XVII. *Seminer*'de (*L'envers de la psychanalyse*) Lacan görünüşte tutarsız bir şekilde Hegel'i "histeriklerin en yücesi" olarak, Efendi'nin örnek teşkil eden bir figürü, Üniversite söyleminin modeli olarak tarif eder. Sayfa 20'de Lacan, felsefenin "Hegel'de göze çarpıcı biçimde" "efendinin söylemi düzeyinde oluşu"na vurgu yapar; sayfa 38'de Hegel "histeriklerin en yücesi" (*le plus sublime des hysteriques*) olarak tanımlanır ve sayfa 200'de şöyle der: "Hegel bilgi söyleminin (*le discours du savoir*) ve akademik bilginin (*savoir universitaire*) yüce temsilcisidir."⁹² Bu tanımların hepsinin de kendi

91 Deleuze felsefe ve bilim arasındaki farkı bu şekilde belirler. Bilim çözümleri hedeflerken felsefe bilim insanların çözüm arayışlarını yönlendiren sorunlar çıkarmaya çalışır. Nitekim Deleuze'ün felsefeyi, Kuhn'un bilimsel paradigma düşüncesine (yani bilim paradigmatiktir) karşıt şekilde dizimsel (*syntagmatic*) olarak nitelemesinde temel bir muğlaklık vardır. Bilim, felsefenin hareketi hızlandırmasına karşıt biçimde yavaş çekim, dondurulmuş görüntülerden oluşan bir usüldür, sabit bir sistemin işlevsel koordinatlarına indirgenmesidir; diğer yandan ise Deleuze bilimin dizisel zaman (çizgisel gelişim, kopuş, yeniden bağlantı) içinde iş gördüğünü iddia ederken, felsefenin sonra gelenlerin her zaman önce gelenlerin üstüne konulduğu "katmanbilimsel (*stratigraphic*)" zamanda iş gördüğünü söyler. Nitekim dizisel zaman "katmanbilimsel" kristalleşmeye, yani *paradigmatik* üst üste gelişe karşıt biçimde tam anlamıyla *dizimsel* (zamanda çizgisel art ardalık) değil midir? Anahtar bu iki zaman biçiminin kesin anlamında yatmaktadır: "Katmanbilimsel" paradigmatik üst üste gelme içsel bir katlanmada zamanın kendisine yetişmesinin, geçmişteki bir kristal-imgenin kendisini gelecekteki imgesinin üstüne koymasının nihai sonucudur; bilimin zamaniysa kurulu gerçekliğin zaman *içindeki*, yani gerçekliğin ne olduğuna dair verili bir paradigma içerisindeki çizgisel zamansal hareketi ile ilgilidir. Gerçek karşıtlık bu yüzden hareket ve sabit yapı arasında değil, paradigmatik bir düzenle bağıntılı bir zamandaki hareket ile *zamanın kendisinin* geçmiş ve geleceğin kısa devresi arasındaki hareketi arasındadır. Nihai hareket, sabit düzenin son kertede altüst oluşu, geçmiş ve geleceğin üst üste bindirilmiş kristalleşmiş bir imgede çakıştığı "katmanbilimsel" durmadır (*stasis*).

92 Bu ipuçlarını Mladen Dolar'a borçluyum. Bu arada son belirlemenim (Hegel'in üniversite söyleminin temsilcisi oluşu), Stalinci bürokratik devleti Hegelci "tarihin sonunun" tarihsel edimselleşmesi olarak yorumlayan Alexandre Kojève'e gönderme yapan Lacan arkaplana alınarak okunmalıdır-Lacan için "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde hüküm sürenin Üniversite olmasına" şaşmamalıdır (Jacques Lacan, *Le Seminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, s. 237), yani SSCB'de "bilgi kraldır" (a.g.y., s.238).

başlarına haklı olduğunu görmek işten bile değildir. Hegel'in sistemi her şeyi kapsayan, her konunun kendine göre bir yere sahip olduğu üniversite bilgisinin olağanüstü bir örneğidir; eğer felsefe tarihinde başı çeken bir Üstad [Efendi] varsa o Hegel'dir; ve Hegel'in diyalektik süreci en iyi şekilde hegemonik Efendi figürünün sürekli histerikleşmesi—histerik sorgulaması—olarak tanımlanabilir. Peki, bu üç konumdan hangisi “gerçek” Hegel'dir? Cevap apaçıktır: *Dördüncüsü*, analistin söylemi—sanki bu yöne dikkat çekmek istermiş gibi Lacan dört söyleme ayırdığı bu seminerinde ilk üçünü (Efendi, Histerik, Üniversite) Hegel'e uygulamış, dördüncüsünü bir kenara ayırmıştır. Burada Freud'un rüyaların tuhaf iş görme biçimini aydınlatmak için verdiği ödünç çaydanlık mantığının bir örneği ile karşı karşıya değil miyiz? Yani birbirlerini dışlayıcı cevapların bir suçlama (Arkadaşıma çaydanlığı kırık bir şekilde geri getirmiş oluşum) karşısında sıralanması: (1) Senden hiçbir zaman çaydanlık ödünç almadım. (2) Onu kırmadan geri getirdim. (3) Senden aldığımda çaydanlık zaten kırıktı. Freud için tutarsız savların bu şekilde sıralanması doğal olarak inkâr etmeye çalıştığı şeyi *per negationem* teyit etmektedir: Yani sana çaydanlığı kırılmış olarak geri getirdiğimi—ya da Hegel'in durumunda onun analist konumunu işgal ediyor olmasını. Bunun diğer bir kanıtı Lacan'ın analistin söyleminin bu dört söylem arasında olmadığı iddiasıdır—bu söylem bir söylemden diğerine (örneğin Efendiden Üniversiteye geçtiğimizde) ortaya çıkan bir söylemdir. O halde analistin söylemi bir söylemden bir diğerine geçişin veya değişimin kendisiyse, bir Efendi, bir Histerik ve Üniversite söyleminin faili olarak Hegel'in gerçek konumu bu üçü arasında sürekli bir geçiş, yani analistin söylemi olmuyor mu?

Deleuze'ün Hegel'in Kant'a karşı/Kant'ın ötesinde oluşuyla ilgili can alıcı yanlış anlamasını burada açık bir şekilde ortaya koyabiliriz: Deleuze Hegel'i geleneksel biçimde, Kant'tan saparak Varlığın tamamen edimselleşmiş ve kendine saydam mantıksal yapısını eklemleyen mutlak metafiziğe dönen birisi olarak okumuştur. Deleuze daha *Fark ve Tekrar*'da bile Kant'ın aşkınsal İdealarını “sorunsallık” düşüncesinin bakış açısından, soruların cevapları üzerindeki fazlalığı olarak yorumlamaktadır. Aşkınsal İdea bir idealden ziyade hiçbir yanıtın, hiçbir

edimselleşmenin tamamen karşılayamayacağı bir sorun, bir soru, bir görev tanımlamaktadır. Yani Deleuze bir sorunun çözümlerine göre fazlalığını Hegel karşıtı bir motif olarak okumaktadır, ki Hegel'i Kantçı sistemin boşluklarını kapatan ve Kantçı açıklık ve belirsizlikten tam edimselleşme/belirlenme düşüncesine geçen birisi olarak gördüğü sürece bu doğrudur.⁹³ Ama peki ya Hegel Kant'a herhangi bir olumlu içerik *eklememiş*, boşlukları doldurmamışsa—ya sorunun kendisinin kendi çözümü olarak görülmeye başlandığı bir bakış açısı değişikliğinden başka bir şey yapmadıysa? Ya Hegel için “mutlak bilme” saçma sapan bir “her şeyi bilme” konumu değil de, Hakikate giden yolun Hakikatın kendisi olduğu,—Deleuzecü şekilde ifade edersek—Mutlak olanın kendi edimselleşmesinin sonsuz sürecinin virtüelliği olduğu kavrayışysa?

Bu şekilde *özgürlük* sorununun kalbine gelmiş olduk: Özgürlüğü kurtarmanın tek yolu epistemoloji ve ontoloji arasındaki kısa devreden geçer—bilgi sürecimizi kendinde-şeye dışsal bir olguya, şeye sınırsız bir yaklaşıma indirgediğimiz anda özgürlüğü kaybederiz, çünkü “gerçeklik” tamamlanmış, dolu ve kapsayıcı ontolojik bir alan, olumlu bir Varlık düzeyi olarak kavranmakla kalır. Kant'ın özgürlüğe ilişkin görüşünün tutarsızlığı yapısal zorunluluğu nedeniyle burada çok önemlidir. Özne bir yandan numenal anlamda özgürdür—özgürlüğü, insanın fenomenler alanının neden ve sonuç zincirine ait olmadığını, mutlak kendiliğindeliğe kadir olduğunu doğrular. Diğer yandan kendiliğindelik aşkınsaldır, aşkın değil: Öznenin kendisine görünüş şeklidir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Birinci Bölümü'nün son paragrafında öğrendiğimiz gibi, fenomenal düzeyde kendimizdeyken, numenal düzeyde gayet de her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın elindeki kuklalardan başka bir şey olmayabiliriz. Buradaki tek çözüm Hegelci-Deleuzecü tamamlanmamışlığı ve açıklığı (sorunun çözümleri, virtüelin edimsel üzerindeki fazlalığını) *kendinde şeyin kendisine* aktarmaktır (*transpose*).

93 Deleuze'ün Spinoza, Kant ve Hegel üçlüsüne karmaşık, değişen ve sıkça tutarsız yaklaşımının özlü bir anlatısı için bkz. Christian Kerslake “The Vertigo of Philosophy: Deleuze and the Problem of Immanence”, *Radical Philosophy*, 38 içinde.

Bu beklenmedik aktarmanın komik bir yönü vardır. Bertolt Brecht bir keresinde mizahsız diyalektik olmadığını yazmıştı: Diyalektik ters çevrimler, bakış açısındaki beklenmedik kaymalarla ve komik dönüşlerle derinden ilişkilidir. Şakalar hakkındaki kitabında Freud, genç bir adamı, temsil ettiği bir kadınla evlendirmeye çalışan arabulucu hakkında pek bilinen bir hikâye anlatır; arabulucunun stratejisi her itirazı bir övgüye dönüştürmektir. Adam “Ama bu kadın çirkin!” dediğinde, “Böylece aldatılma konusunda endişelenmene gerek kalmaz!” diye cevap verir; “Kadın fakir”, “Böylece senin paranı çok fazla harcamamaya alışık olacak!” ve bu böyle sürüp gider, ta ki adam bu şekilde yorumlanamayacak bir yakınma geliştirene ve ardından arabulucu zıvanadan çıkana kadar, “Peki ne istiyorsun? Mükemmeliyet? Hatasız kul olmaz!”⁹⁴ Bu şakada, Gerçek bir Sosyalist rejimin meşrulaştırılmasının altında yatan yapıyı da ayırt etmiyor muyuz? “Dükkânlarda yeterince et ve bol yiyecek yok”, “Bu sayede şişmanlayıp, kalp krizi geçirme konusunda endişelenmene gerek kalmaz”, “Yeterince tiyatro, film gösterimi veya kitap yok!”, “Bu, arkadaşlarını ve komşularını ziyaret edip daha yoğun bir sosyal hayat sanatı geliştirmeni sağlamıyor mu?”, “Gizli polis hayatımı tamamen kontrol ediyor!”, “Bu sayede rahatlayıp, endişelenmeden güvenli bir hayat sürdürebilirsin” ve bu böylece uzayıp gider . . . Ta ki “Yakındaki fabrika havayı o kadar kirletiyor ki çocuklarımın ölümcül akciğer hastalıkları var!” “İstedğin ne? Hiçbir sistem kusursuz değildir!”

Buna bağlı olarak trajediyi komediden, sondaki trajik kavrayışı bir fıkranın sonundaki beklenmedik dönüşten (*twist*)⁹⁵ ayıran ince çizgi nerededir? İyi fıkralarda, sondaki şaşırtmaca, sözceleme konumunun kendisi sözcelenen içeriğe dönüştüğünde meydana gelir. Aynı tren

94 *Les formations de l'inconscient* (Paris: Editions du Seuil, 1998) üzerine olan V. Seminer’inde Lacan’ın, anlattığı bu hikâyeye son kısmı dâhil etmemiş olması ilginçtir—yani bize asıl “Lacancı” gelen nokta yoktur ve o sadece bu eleştiri ve cevap oyununun böylece sonsuza kadar devam ettiğini söyler. Bu hata Lacan’ın o dönemde (1950’lerin ortalarında) hâlâ sonsuz yorumun imleme sürecinin kölesi olduğunu ve bu bitmek bilmez imleme akıntısını durduran bir kesintinin yapısal gerekliliğini doğru bir şekilde kavramsallaştırmaktan aciz olduğunu göstermiyor mu?

95 Metin boyunca bağlamına göre *twist* için şaşırtmaca, beklenmedik dönüş, sapma, dönemeç karşılıkları kullanılmıştır. Anlam bakımından örneğin “filmin kırılma anı” dendiğinde kastedilen *twist*’tir [ed.n.].

kompartımanındaki Yahudi ve Polonyalı hakkındaki bildik hikâyeyi hatırlayın: Polonyalı Yahudiye “Söyle bana, siz Yahudiler insanları son kuruşuna kadar soymayı nasıl başarıyorsunuz?” diye sorarak konuşmayı başlatır. “Tamam” der Yahudi, “ama bu sana 10 dolara patlayacak!” Parayı aldıktan sonra Yahudi devam eder, “Geceleyn mezarlığa gidip orada özel türde bir odundan ateş yak . . .” “Ne odunu?” diye sabırsız bir şekilde sorar Polonyalı. “Bu sana başka bir 10 dolara mal olacak!” diye cevap verir Yahudi ve bu bitimsizce bir süre böyle devam eder, ta ki Polonyalı zıvanadan çıkana kadar. “Ama böyle bir sır yok, bu hikâyenin sonu da yok; tek yaptığın beni son kuruşuma kadar soymaya çalışmak.” “İşte biz Yahudilerin bunu nasıl yaptığını görmüş oldun...” diye sakın bir şekilde cevap verir Yahudi. Kısacası zavallı Polonyalı, hevesle öğrenmek istediği ve sır diye odaklandığı şeyin, bu sırrı ararken kendini içinde bulduğu sürecin ta kendisi olduğunu göremez. Soru, böyle bir hikâyeyi (gerçek bir trajediye olmasa da en azından) en sonunda hiç de güldürmeyen bir şaşırtmacayla, fıkra-olmayan bir şeye Neyin dönüştüreceğidir. Polonyalının duruma ayıp belli bir anda “Tanrım şimdi siz Yahudilerin bunu nasıl yaptığını biliyorum. . .” diye bağırması yeter mi? Ya da daha yalın, daha dramatik bir keskin dönüş mü daha uygun olacaktır—Polonyalının son kuruşuna kadar meteliksiz kaldığını, ailesinin yerle bir olduğunu, kendisinin hastalandığını ve parasız kaldığını söylerken Yahudinin (kötü kişi olarak karikatürize edilir) zalim bir gülümsemeyle, “Bir sır falan yok! Sana sadece dersini vermek ve biz Yahudilerin bunu nasıl yaptığını göstermek istedim. . .” dediğini düşünün. Ya da aynı soruyu tersten sorarsak, Oidipus hikâyesi de benzer bir şaşırtmaca içerdiğinden (kahraman kendisini arayışına dâhil etmeyi unuttur) nasıl bir değişiklik onu bir komediye dönüştürürdü? Kahramanın zengin diye evlendiği yaşlı dulun aslında kendi annesi olduğunu birden bire keşfettiği *Figaro’nun Düğünü*’ne de benzer bir hikâye düşünülebilir. Aynı şekilde Hristiyanlığın temel hikâyesini de bu şekilde, yani sonunda beklenmedik bir dönüşün olduğu bir hikâye olarak yeniden anlatmak mümkün müdür? İnancı bir şikâyet eder, “Tanrıyla ilişki kuracağımın sözü verildi bana, ama şimdi yalnızım, Tanrı tarafından terk edilmiş haldeyim, acı içinde, biçare, sefil bir ölümü bekliyorum!” İlâhi bir ses ona cevap verir, “Gö-

rüyorsun ya işte, şimdi Tanrı'yla, çarmıh üzerinde acı çeken İsa'yla bir oldun!" Bu temel diyalektik hamlenin radikal sonuçlarını göz önüne alırsak, Hegelci "mutlak bilme" de yeni bir ışık altında görülür: Artık o, "Hegel" adında bir bireyin 1820'lerde "her şeyi bildiği ve bilinebilecek her şeyi çıkarsayabildiği" şeklindeki megalomanca bir iddia değildir, daha ziyade tarihsel bir kümelenme üzerinde temellenmiş bilginin radikal sonluluğunu/kapalılığını betimleme girişimidir. "Mutlak bilme"-de bilimizin sınırlamaları bilinen kümelenmenin kendisinin sınırlarına bağlıdır ve onun "mutlaklık" niteliği böylece bu iki sınırlamanın kesişiminden meydana gelir.

HEGEL 3: ASGARİ FARK

O halde gerçekte Hegel ve Deleuze arasındaki fark nerededir? Belki de fark içkinlik ve aşkınlık arasında değil de akış ve boşluk (*gap*) arasındadır. Deleuze'un aşkınsal ampirizminin "nihai olgusu" saf oluşun süregelen akışının mutlak içkinliği iken, Hegel'in "nihai gerçeği" içkinliğin indirgenemez kesintisi, içkinlikteki indirgenemez *kesintidir*. Burada Einstein'ın özel görecelik kuramından genel görecelik kuramına geçişi hatırlanmalıdır: Hegel için fenomenler ile onların aşkın Temeli arasındaki boşluk, fenomenlerin kendilerinin mutlak olarak içkin boşluğunun (fenomenlerin kendilerindeki mutlak olarak içkin boşluğun) ikincil bir etkisidir. "Aşkınlık", fenomenin içkinliğinin kopuk, bozuk ve tutarsız olduğu olgusunun hayâli bir yansımasıdır. Biraz daha yalın bir şekilde ifade edersek, aşkın Şey bizim kavrayışımızdan kaçtığından dolayı bozuk değildir fenomenler ya da bu nedenle çok sayıda kısmi bakış açısına sahip değilizdir. Tam tersine bu Şeyin hayâleti, fenomenlerin tutarsızlığının "şeyleşmiş" *etkisinden* başka bir şey değildir. Ya içkinlikteki bu boşluk (nedeni hiçbir aşkınlık olmayan ama kendisi kendisinin nedeni olan) Deleuze'un kabul edemediği şey ise? Hegel'in verdiği gerçek ders buradadır: İçkinlik, aşkınlık hayâletini ortaya çıkartır, çünkü kendinde hâlihazırda tutarsızdır. Bu hareket en iyi şekilde üç yargıdan/bölümlenmeden (*Ur-teile*) oluşan "Hristiyan tasımı" tarafından örneklenmektedir:

1. Başlangıç noktası aşkınlık deneyimidir: İnsan ve aşkın Tanrı arasındaki köklü yarık (*split*) ortaya konularak başlanır—Tanrı'nın kendisine yaptıkları yüzünden akli karışmış Eyüp figürüyle örneklenir.
2. İkinci yargıda bu yarık, Baba-Tanrı ve İsa arasındaki yarık biçiminde Tanrı'nın kendisine yansıtılır: Çarmıhta ölen İsa figüründeki Tanrı'nın kendisi kendini Baba-Tanrı tarafından terkedilmiş hissederek bir ateiste dönüşür.
3. Son olarak bu yarık insan ve insan-İsa arasındaki yarığa, ikisini ayıran “asgari farka” dönüşür. Bu son figür hareketin tamamının “hakikatidir.”

Bu tasımın gösterdiği şey içkinliğin nasıl başlangıç noktası değil ama sonuç olduğudur: *İçkinlik dolaysız bir olgudan ziyade aşkınlık feda edilip, yeniden içkinliğe düşüldüğünde ortaya çıkan sonuçtur.*⁹⁶ (Kötü) şöhretli Hegelci üçlemenin mantığını kusursuz bir şekilde ortaya koyan şu bilindik fıkrayı hatırlayın: Üç arkadaş bir barda içiyorlarmış, ilki şöyle demiş: “Korkunç bir şey oldu. Seyahat acentasında Pittsburgh’a bir bilet diyeceğime, “Memeşehre bir gözcü!” dedim.⁹⁷ İkinci arkadaş şöyle cevap vermiş “Bu hiçbir şey, sabah kahvaltıda karıma ‘Şekeri uzatır mısın tatlım?’ demek isterken ağzımdan ‘Pis kahpe! Hayatımı mahvettin!’ sözleri çıktı.” Üçüncüsü ise şöyle der: “Bana ne olduğunu duyana kadar bekleyin. Bütün gece senin karına söylediğini kendi karıma söylemek için cesaret toplamakla geçirmeme rağmen ağzımdan ‘Şekeri uzatır mısın tatlım?’ sözleri çıktı.” Çaresizliğin son safhasında böylece en sıradan aile sahnesi olan kocanın karısından şeker istemesiyle karşı karşıya geliyoruz. Kısacası bu fıkra normal, gündelik aile yaşamının gizli kökeni olarak okunmalıdır: Normal aile yaşamının içkinliği, düşlerimize bizzat bizim tarafımızdan ihanet edildiğinde değil bu başarısızlığa karşı öfkeden kudurmayı bile beceremediğimizdeki suskun çaresizlikte temellenir.

96 Aynı yapıyı psikanalitik tedavide de bulmuyor muyuz: Öz-çözümleme yapısal olarak imkânsızdır, çünkü “öznenin bilmesi gerektiği” şeklindeki aktarımsal yanılısma ile başlamak gerekmektedir.

97 “A ticket to Pittsburgh” yerine “A picket to Titsburgh” denilmesi [ed.n.].

Ya da Nietzsche gibi ifade edildiğinde, hakikat tek bir bakış açısı değildir, başka, aldatıcı olan karşısındaki “hakiki olan” değildir; bunun yerine hakikat tam da bir bakış açısından diğerine geçişte ortaya çıkar (XX. *Seminer*’inde Lacan analistin söyleminin bir söylemden diğerine geçişte-kaymada anlık bir şekilde ortaya çıktığını vurgularken kastettiği bu değil miydi?). René Girard aynı noktaya Eyüp Kitabı’na gönderme yaparak değinmiştir. Bu kitabı bu kadar sarsıcı (kısacası bu kadar *doğru*) kılan, bir bakış açısından (Tanrı) diğer bir bakış açısına (Eyüp) geçiştir ve bu ikisinin son kertedeki uyumsuzluğudur.⁹⁸ Benzer şekilde içkinlik sadece aşkınlığın kayması olarak, aşkın Öteyi bizden ayıran boşluğun (“sıradan” fenomenler ile aralarından Ötenin “ışığının sızdığı” fenomenler arasındaki boşluk) nasıl içkinliğin içindeki boşluğun fetişleştirilmiş yanlış-algılama etkisi olduğunu fark ettiğimiz anda ortaya çıkar. Gerçek (temsillerin erişilemez Ötesi ve temsillerimizin etrafında dolaştığı sert çekirdek) söz konusu olduğunda benzer bir üçleme vardır:

- (1) İlk olarak Gerçeği her zaman kırılarak algılanan aşkın sert çekirdek olarak koyarız;
- (2) Ardından “postmodern” tersine çevirmeyi yaparız: Aşkın Gerçeğin herhangi bir Ötesine gerek yoktur, çünkü zaten sadece kırılmış görünüşler vardır;
- (3) İki konumun “sentezi” Gerçeğe, ama tözsüzleştirilmiş Gerçeğe geri dönüştür. Yani görünüşler arasındaki kaygan “asgari fark”a indirgenmiş gerçeğe: Gerçek, kırılmanın nedenidir, kırılmanın ötesindeki iç çekirdek değil.

Peki, bunu nasıl anlamamız gerekmektedir? 1920’lerde Kendinde-şeyin bilinebilirliği hakkındaki safdil Marksist tartışmalarda, Karl Kautsky kendinde-şeye ulaşmanın kolay olduğunu iddia etmişti (algılanan nesnelerde neyin sadece bize-görünüş, neyin kendinde-şeye ait olduğunu ayırt ederek). Basit bir şekilde aynı nesneye dair farklı algılar karşılaştırılır; bu algıların birbirinden ayrıldığı noktalara bizim algılamalarımız

98 Bkz. René Girard, *Job: The Victim of His People* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1987).

yol açmışken, geriye aynı olarak kalana ise algılanmış şeyin kendisi yol açmış olmalıdır. Lacancı Gerçek bu şemayı tersine çevirir. Gerçeklik dışarıda her zaman aynı kalan ve bizim tarafımızdan her zaman kısmi, çarpıtılmış şekilde algılanan şey iken, Gerçek bizatihi bu çarpıtmanın nedenidir, gerçekliğe dair algımızın her zaman çarpıtılmış olmasının nedeni olan X'dir. Yani Gerçek dışarıdaki Aynı'nın bizim tarafımızdan ulaşılamaz çekirdeği değildir; bunun yerine [Gerçek] bizim algılarımızı ayıran boşluğun kendisine—ya da Deleuze'ün diyeceği gibi algılar arasındaki “çatlağa”—yerleşmiştir.

İyi bilinen eski sınıf çatışması örneğini hatırlayın. Hâlihazırda her sınıf çatışması kavramı bizim bu çatışmada zaten bir saf tuttuğumuz anlamına geldiğinden, sınıf çatışması hakkında “tarafsız” bir görüş yoktur. Sınıf çatışmasının “gerçeği” bu yüzden ona ilişkin tarafsız bir bakış açısı edinmemizin önüne geçen engelin ta kendisidir. Bu tasımın üçüncü biçimi hakikatin kendisi ile ilgilidir:

1. İlk olarak hakikat ulaşılamaz Öte olarak, sadece yaklaşılabilecek bir şey, öznenin her zaman kaçırdığı bir şey olarak koyulacaktır.
2. Ardından vurgu sürçme ve çarpıtma anlarında, “sıradan” söylemin çatlaklarında araya girme şeklindeki psikanalitik hakikat düşüncesine kayacaktır: Hakikat konuşmamızın süregelen gidişatı bölündüğünde ve bozulduğunda fişkıran şeydir.
3. Son olarak *moi, la verité, je parle* şeklindeki üçüncü konuşma varırız.⁹⁹ Öznenin nesneye geçiş burada can alıcıdır. Öznenin söyledikleri hakikat değildir—hakikatin kendisi konuşmaktadır, hakikat bir yüklem (öznenin ifadelerinin bir nitelemesi) olmaktan çıkıp (sözcelemenin) öznesine dönüşmüştür. İşte burada Hakikat konuşmaya başlayan “bir bedensiz organa” dönüşmüştür.

99 “Beyler dinleyin size bir sır vereceğim. Ben, hakikat, konuşurum.” Jacques Lacan, *Ecrits*, çev. Bruce Fink (New York: Norton, 2002), s. 114.

İlk iki yorum Hakikatin erişilemez Öte olduğu düşüncesini paylaşır, aynı düşüncenin iki farklı yorumudurlar: Hakikatin yeri Öte olduğundan, Hakikat hiçbir zaman “olduğu gibi” değil, her zaman kırılmış/çarpıtılmış biçimde görülür—ya da Lacan’ın dediği gibi *la verité ne peut que se mi-dire*, hakikatin sadece yarısı söylenebilir. Sadece üçüncü kipte hakikat olduğu haliyle *konuşabilir*—peki nasıl? Tam olarak kurgu biçiminde ya da bir diğer deyişle aptalın (ya da soytarının) söylemi biçiminde—Nietzsche’ye göre Pavlus kendisini soytarı olarak tanımlamıştı (Daha ayrıntılı bir çözümlemede, ikinci kip ikiye ayrılmalıdır: Kırılma/bozulma Hakikatin numenal kendinde-şey olarak dışarıda sürüp gitmesinin bir *etkisi* midir, yoksa onlara neden olan bir Öte olmaksızın, “orada olan sadece” bu kırılmalar mıdır?). Öte yandan Hakikatin, kendisi vasıtasıyla doğrudan konuştuğu (ya da eylediği) kişinin konumu nihai sapkın yanılısma değil midir? Açıkça büyük Başka’nın varoluşuna zorunlu olarak bağlı değil midir (partinin kendisini tarihsel Zorunluluğun yürütücüsü olarak koyduğu, Stalinci “Marksizm-Leninizm”de olduğu gibi)? Bu karşı sav can alıcı bir yanlış anlama içermektedir: *Konuşmaya başlayan “nesne”; büyük Başka’daki eksiklik demek olan, büyük Başka’nın var olmadığı olgusuna dayanan nesnedir*. “Ben, hakikat, konuşurum,” benim aracılığımla büyük metafizik Hakikatin konuştuğu anlamına gelmekten ziyade benim konuşmamdaki tutarsızlıkların ve sürçmelerin Hakikatin kendisinin tutarsızlıkları ve hepsi-olmayanı ile doğrudan bağlantılı olduğu anlamına gelir. “Ben, hakikat, konuşurum,” bu nedenle “*la verité ne peut que se mi-dire* (hakikatin yalnızca yarısı söylenebilir)” ile birlikte okunmalıdır. Lacan bu sözünü sonraki yapıtı *Televizyon*’un başlangıç paragrafında ele almıştır:

Ben hep doğruyu (hakikati) söylüyorum: hepsini değil, çünkü hepsini söylemeye erişilemez. Hepsini söylemek imkânsızdır, maddi olarak: bunun için sözcükler eksiktir. Tam da bu olanaksızlık aracılığıyla doğru gerçeğe bağlıdır.¹⁰⁰

100 Jacques Lacan, “Television,” Ekim 40 (ilkbahar 1987): 7 [*Televizyon*, MonoKL, 2012, s. 35, çev. Ahmet Soysal].

Bunun anlamı, düşüncenin asıl görevinin “*konuşan nesne*” fikri ile büyük Başka’nın var olmayışını birlikte düşünmek olduğudur. “Ben, hakikat, konuşurum” şüphecilik ve belirsizliğin büyülü biçimde aşılması anlamına değil, bu belirsizliğin hakikatin kendisine aktarılması anlamına gelir (İsa bu türden bir konuşan nesnedir, sözleri, Tanrı olarak büyük Başka’nın ölüm anında ortaya çıkan “Ben, hakikat konuşurum”un örneğidir). İşte burada “Hakikatin kendisini asla bilemeyiz, yalnızca ona dair kısmi bakışlara sahip olabiliriz, bilgimiz öznel konumumuz tarafından kısıtlanmıştır, hakikatin bizim aracılığımızla konuştuğunu asla iddia edemeyiz...” türünden sonlu öznellik konumunu aşmamız gerekir: Ya hakikatin kendisi indirgenemez bir antagonizmanın gerçek-imbânsız tarafından etkilenen bir hepsi-olmayan ise? Deleuze de bu yolu izlemiyor mu? *Zaman-İmge*’deki anahtar bir pasajda tam da aynı şeyi söylemiyor mu?

Önemli olan . . . iki imge arasındaki, imgeler arasındaki *çatlaktır*: Her imgenin boşluktan çıkıp geri ona düşmesi anlamına gelen bir aralıklanma . . . Bir imge verildiğinde, ikisi *arasında* bir çatlak yaratan başka bir imge seçilmelidir. . . . Çatlak çağrışımla ilişkisinde aslidir. . . . Yarık asli hâle gelmiştir ve bu şekilde genişlemektedir. . . . İki eylem, iki duygulanım, iki görsel imge, iki ses imgesi, ses ve görüntü arasında: ayırt edilemez olanı, yani sınır olanı görünür yapmak. . . . Bütün, bir değişime maruz kalır, çünkü iki-imge arasında kurucu olmak için Tek-Varlık olmayı bırakmıştır.¹⁰¹

Bu belirli farkın değil ama asgari farkın (bir ögeyi diğer tikel öğelerden değil de *kendinden*, kendi kayıt *yerinden* farklı kılan “saf” fark; söz konusu ögenin (özgül) özdeşliğini güvenceye almak yerine, bu özdeşliği üretken ve belirsiz/sonsuz farklılaşma sürecine doğru patlatan asgari fark) izini sürme stratejisi Hegelci diyalektiğin (ve buna Lacancı “imleyenin mantığı” eklenebilir) gerçek özü değil midir? Daha kesin bir biçimde söylersek, fark olarak bu saf fark, iki terimin arasındaki fark olarak ve bir

101 Gilles Deleuze, *The Time-Image* (London: Athlone Press, 1989), ss. 179-80.

bakıma bu iki terimi *önceleyerek* bir antagonizmanın Gerçeğinin asıl tanımını yapmıyor mu? Bütün antagonizmalarda (cinsiyet farkından sınıf çatışmasına kadar) “yarık (*fissure*) aslidir”—Levi-Strauss’un bilindik örneğinde olduğu gibi: Köy haritasının, her biri yarığı kapamaya uğraşan iki çizimi, kendi çatlaklarında bu yarığın peşinden gitmektedir.

Ernesto Laclau eşdeğerlilik ve farklılık mantıkları arasında kurduğu temel karşıtlığı geliştirirken, bu karşıtların kesiştiğini ileri sürer: İki mantık basit bir şekilde karşıt değildir, ama bu mantıklar aşırıya [son noktasına] vardırıldıklarında karşıtlarına dönüşmektedir. Yani Laclau’nun sürekli dikkat çektiği üzere, saf bir farklılık sistemi (öğelerinin farklılık yapısı tarafından belirlenen ve karşıtlığın olmadığı ve/veya karşıtlığı aşmanın imkânsız olmadığı bir sistem) onun öğelerinin tamamının saf eşdeğerliliğine götürür—hepsi Dışarılarının boşluğuna göre eşdeğerdirler. Diğer uçta ise hiçbir yapıya sahip olmayan, sadece Biz ve Onlar arasında saf bir karşıtlığa sahip radikal bir antagonizma sistemi, pozitif şekilde karşıt türler olarak var olan Biz ve Onlar arasındaki doğallaştırılmış bir farkla kesişir. Yine de Hegelci bakış açısından bu mantığın sınırlaması, onun dışsal olarak iki karşıt kutba bağlı olmaya devam etmesidir—karşıtların her birinin, diğerinden bir soyutlama olarak bu diğerine düşmesi olgusu (demek ki aşırıya vardırıldığında birinin diğerine karşıtı olarak ihtiyaç duymaması), sadece onların birbirlerine karşılıklı olarak muhtaç olduğunu göstermektedir. Yapmamız gereken, bir adım daha atarak bu dışsal karşıtlıktan (ya da karşılıklı muhtaçlıktan) çıkıp doğrudan içselleşmiş örtüşmeye gitmektir, bunun anlamı şudur: Bir kutup diğerinden soyutlandığında ve böylelikle uç noktasına vardırıldığında, onun sadece diğerıyla kesişmekle kalmadığı, *aynı zamanda ta en başından itibaren kutupların “ilksel” bir ikiliğinin değil ama yalnızca Bir’in doğal [içsel] boşluğunun var olduğunun görülmesi*. Eşdeğerlilik kökensel olarak farklılığın karşıtı değildir, eşdeğerlilik sadece hiçbir farklılıklar sistemi kendisini tamamlayamayacağı için ortaya çıkar, eşdeğerlilik bu tamamlanmamışlığın sadece yapısal bir “etkisidir” (Cinsiyet farkı konusu olduğunda benzer şekilde kadın erkeğin kutupsal karşıtı değildir, *kadınlar vardır çünkü erkek tamamıyla kendisi değildir*). İçkinlik ve aşkınlık arasındaki gerilim bu yüzden içkinliğin kendisindeki boşluğa

göre ikincildir: “Aşkınlık” bir nevi perspektif yanlısaması, içkinliğin kendisinin doğasında bulunan boşluğu/uyuşmazlığı (yanlış) algılama biçimimizdir. Aynı şekilde Aynı ve Başka arasındaki gerilim Aynı’nın kendisiyle örtüşmeyişi olgusuna göre ikincildir.

O halde bu iki fark nasıl ilişkilidir: Öge ve onun yeri arasındaki asgari fark ile antagonizmanın kurucu unsuru olarak fark. “Asgari fark”, evrensel/tümel ile doğrudan bu evrensele vekalet eden fazlalık tikel arasındadır, bu paradoksal tikel, evrenselin yapısında hiçbir yere sahip olmadığı ölçüde, evrenselliğe doğrudan vücut verir. Peki, bu “tekil evrensel”in antagonizma ile bağı nedir? Tek çözüm kökten bir çözümdür: Bir antagonizmanın özü bir Bütünün iki parçası/kutbu arasındaki çatışma değildir, bu çatışma Bütünün kendisine içkindir. Bütünün iki görünüşü (ya da kipi, bakış açısı) arasındadır: Ögelerini içeren ve her birine Bütün içinde kendi yerini tahsis eden organik bir yapılanmaya sahip Bütün karşısında “tekil evrensel” olarak somutlaşan Bütün. Hiyerarşik yapı olarak Toplum ile dışlanmışların (demos, üçüncü sınıf, muhalifler) temsil ettiği Toplum arasındaki gediktir.

Bu asgari fark kavramı aynı zamanda Lacancı kötü şöhretli “merkez-sizleşme” düşüncesine dair bir ipucu da sağlamaktadır. Lacan psikanalitik alt üst etmeyi bir (yanlış) merkezin yerine başka (doğru) bir merkezin geçmesi olarak değil, “merkezsizleşmiş bir merkezin”, yani kendisiyle kesişmeyen bir çemberin ara konumu olarak tarif eder; burada onun asıl göndermesi tabii ki Kepler’dir: Asıl devrim (gezegenlerin etrafında döndüğü merkez olarak dünyanın yerine güneşi koyan) Kopernik tarafından değil, Kepler tarafından yapılmıştır (gezegenlerin daire çizmekten ziyade elips yörüngelerde hareket ettiğini söyleyerek yapmıştır bunu—bir elips “merkezsizleşmiş”/ikilenmiş bir merkeze sahip çember değil de nedir?). İşte bunu göz önünde bulundurarak Lacan Freudcu devrimi değerlendirir. [Devrim] eski merkezin (bilinçli ego) yeni bir merkez (“daha derin” bilinçdışı kendi) ile değiştirilmesi değil, elips şeklinde “merkezsizleşmiş bir merkezin” savunulmasıdır. Hristiyanlığın da eşsizliği aynı “merkezsizleşmiş merkez” paradoksunu içermesinde yatmıyor mu? Hristiyanlık pagan çoktanrıcılığı ile “saf” Yahudi (ya da Müslümanlığın) tektanrıcılığının orta noktası değildir; Tek tanrıya

başka tanrı(lar) eklemmez. Bunun yerine, bu Tek Tanrı'yı içinden, Baba-Tanrı ile İsa'yı ayıran "asgari fark" ile merkezsizleştirir.

Bir alanın dışsallığının o alanın içine yeniden-kaydı gerçek anlamda Hegelcidir. Hegel için Yasa yalnızca suçların/ihlâllerin çokluğunu düzenleyen dışsal bütünleştirici bir güç olmaktan ziyade suçun içkin kendi kendi aşması, suçun mutlaklığa yükseltilmesidir, ki böylece Yasa ve suç arasındaki karşıtlık suçun kendisine (ve yanlış bir Hegelciliğin, suçu Yasanın öz-dolayımın bir alt anına indirgeyerek, düşünmemizi isteyeceği gibi Yasaya değil) içkin hale gelmektedir. Bu *üçüncü* konum gerçek anlamda altüst edicidir: Suça karşıt olarak Yasa değil, suçun en üst biçimi olarak Yasanın kendisi vardır. Aynı şekilde, sorulması gereken soru, "Oidipal matris arzulayan makinelerin serbest akışını nasıl bastırır?" değil "Ne türden arzulayan bir makine Oidipus'tur?" olacaktır. Deleuzecü terimlerle kişisiz, göçebe arzulayan makineler alanında "resmi" (ailevi, normalleştirici vb.) Oidipus Kompleksi'nin "karanlık öncülü" yalıtılmalıdır. Ya da Hegelceye çevirirsek, karşıtsal belirleniminde Oidipus Kompleksi, arzulayan makinelerin bastırma kuvvetinin, arzulayan makinelerden birisi olarak kendi Başkalığında KENDİSİYLE yüz yüze geldiği yerdir.

Lacancı *doublure* (fenomenal içkinliğin yüzeyindeki tutarsızlık veya kırık) ile Deleuzecü çatlak arasındaki fark bu yüzden şu şekildedir: Bir-arada (*in-between*) Deleuze için çokluğu içerirken, Lacan için bu [bir-arada] bir çokluğun farkına dönüştüğü anda "ikili" (*binary*) gerilim ortadan kalkar ya da homojenleşir. Bir ögenin tekinsiz ikiziyle olan geriliminde, bir öge ile onun konumu arasındaki asgari farkta eşsiz bir şey vardır. Altta yatan tek bir antagonizmadan antagonizmaların çokluğuna geçtiğimizde, antagonizmasız Bir-liğin mantığını doğrulamış oluruz: Antagonizmaların artan çokluğu onların aracısı biçimindeki tarafsız bir Bir'in arkaplanına karşı var olmaktadır, ama bu Birin kendisi bir antagonizma tarafından işaretlenmez ya da kesilmez. Bu nedenle siyaset söz konusu olduğunda bir antagonizmaya diğerleri üzerinde "ayrıcalıklı" bir konum vermek önemlidir. "Günümüzde sınıf çatışmasının diğer bütün çatışmaların nihai göndermesi olmak yerine toplumsal yaşamı karakterize eden çok sayıda antagonistik mücadeleden sadece biri olduğunu

biliyoruz,” şeklindeki görünüşte masum mantık toplumsal yapıyı şimdiden *pasifize etmekte*, antagonizmanın etkisini ortadan kaldırmaktadır. Tek bir antagonizmaya ayrıcalık vermenin “ikili mantığa” götürdüğü düşüncesi söz konusu olduğunda, cinsiyet farkı olgusunun tam da bu “ikili mantığın” *başarısızlığını*, cinsel farkı kapatacak imleyen çiftinin başarısızlığını işaret ettiği vurgulanmalıdır—cinsel fark vardır *çünkü* ikili imleyen Lacan’ın dediği gibi ilksel olarak bastırılmıştır. Bir başka deyişle Bir’in (‘deki) antagonizması iki (karşıt ilke vb.) arasındaki uyumlu gerilim olmaktan ziyade kendi kendisiyle örtüşmenin, Bir’in kendisinin imkânsızlığı, iç gerilimidir—ya da Alain Badiou’nun o özlü ifadesiyle, “ateizm eninde sonunda İkinci içkinliğinden başka bir şey değildir.”¹⁰²

Olağan yapısökümcü hareket, katı kimlikler alanından onların olumsal yaratılış sürecine “geri çekilmekten” ileri gelir. Örneğin bütün toplumsal fenomenler bakımından siyasetin yalnızca küresel-toplumsal sistemin alanlarından (“altsistemlerden”) birisi olmadığı kanıtlanmak istenir, çünkü neyin siyasi olduğu neyin olmadığı arasında bir sınır çizgisi çekmenin ta kendisi en âlâsından siyasi bir jesttir. Siyasi-olmayan alan böylece iskambil kâğıtlarından yapılmış bir ev gibi çökmeye başlar: Pazar ekonomisi siyasidir, sanat siyasidir, cinsellik ve evlilik siyasidir. Fakat felsefi bakımdan, ters yön daha önemli değil midir? “Siyasi olmayan hiçbir şey” olmadığını kanıtlamaya çalışmaktan ziyade bunun tersine odaklanmak gerekir: *Nasıl oluyor da Varlığın kendisi siyasi oluyor*, ontolojik mekanımız nasıl yapılandırılmıştır ki hiçbir şey siyasete bulaşmaktan kurtulamıyor? Yanıt—ya da yanıtlardan birisi—ontolojik olgunun temeli olarak yukarıda tarif edilen Bir’i kendi içinden bölen boşluğun (*gap*), bünyevi *doublure*’ün yapısıdır.

Son olarak bu bizi *özne* konusuna getiriyor, ki Lacan’a göre özne “asgari fark”ın çatlağında, iki imleyen arasındaki asgari boşlukta ortaya çıkar. Bu anlamda özne “varolan bir hiçlik, bir boşluk”tur (*void*). Bunun anlamı, daha hayvanlardan başlayarak, onların birliğini, bir organizmayı “bir” yapan şeyi belirleyemiyor oluşumuzdur—bu birlik her zaman idealdir çünkü söz konusu bedeni incelediğimizde sadece maddi

102 Alain Badiou, “The Scene of Two,” *Lacanian Ink* 21 (İlkbahar 2003), 55.

parçalar buluruz, onları bir arada tutan şeyi değil. Organizmanın Bir-liği parmaklarımızın arasından buharlaşıp uçar (Bu paradokslar *Fenomenoloji*'nin ikinci bölümündeki "Algı ya da Şey ve Aldanma" kısmında Hegel tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir). Bu anlamda Bir, Boşluğun (*void*) adıdır. Öznelğin ortaya çıkışıyla, bu boşluk bu haliyle koyulur—Kendisi-için olur—ve boş imleyen, bu boşluğun işareti, "özneyi diğer imleyenler" için temsil etmeye başlar. Hume'un Kant'tan farkı burada yatar: Hume kendi diye bir şeyin olmadığını kanıtlamaya çalışırken (kendimize baktığımızda sadece tek tek düşünceler, izlenimler ve benzerlerini buluruz ama "Kendi"yi değil), Kant bu boşluğun Kendi olduğunu iddia eder.

Bu bakımdan Deleuze'ün özneyi (sadece başka bir töze) indirgemekle hataya düştüğü yer burası gibi görünmektedir. Kurulu gerçeklik düzenindeki farklı varlıkların, edimselleşmenin düzeyine ait olmak yerine, "özne" boyutu, *edimsellik düzeninin içinde virtüel olanın yeniden ortaya çıkışını* tayin eder. "Özne" kurulu gerçeklik içinde virtüelliğin fışkırdığı yegâne mekânı adlandırır. *Anlamın Mantığı*'na göre, anlam saf oluşun maddesiz akışıdır ve "özne," "yüklemi" (özellik, nitelik, yeti) anlam-olayı olan tözsel bir varlığı *değil*, ama bir karşı-töz, olumsuz/ters çevrilmiş tözü tayin eder—anlam akışını sürdüren maddesiz, tekil, saf olarak soyut noktadır. İşte bu nedenle özne kişi değildir. Deleuzecü terimlerle ifade edildiğinde "kişi" edimselleşmiş gerçeklik düzeyine aitken ve bir bireyi niteleyen özellikler ve nitelikler çokluğunu tanımlarken, Deleuzecü anlamda özne bireye karşıt olarak "bölük" (*dividual*) anlamında bölünmüştür. Genelde, "kişiciler" her bir bireyin (*individu*) karakterinin eşsizliği üzerinde ısrarla dururlar, çünkü [kişi] asla yeniden tekrarlanamayacak; altta yatan, tanımlanamaz *je ne sais quoi* (*ne olduğunu bilmiyorum*) biçimindeki kişilik gizemi tarafından özgün bir yolda birlikte örülmüş özelliklerin bir *birleşimidir*. Ama Özne tam tersine sonsuza kadar tekrarlanabilir ve bölünebilir; o, süregelen bölünme/tekrar sürecinden *başka bir şey değildir*.

Görüldüğü üzere öznenin tözle ilişkilenmesi, tamamen Varlığa karşı Oluş gibidir: Özne, "Oluşun mutlak huzursuzluğudur" (*absolute Unruhe*

der Werdens)¹⁰³, (yani kendi yaratılış perspektifinden kavranan şeylerin durumu). Özneyi saf kendini-koyma etkinliği olarak önceden kavrayan Fichte'ydi (ki Deleuze ona gönderme yapmaktadır): Etkinlik öznenin yüklemi/özneliği değildir, çünkü özne tam da sadece kendi kendini koymasının etkinliğidir (özel olarak yalnızca bu şekilde var olur). Bir başka deyişle özne, Deleuzecü kesin anlamıyla tamamen virtüel bir varlıktır: Edimselleştiği anda töze dönüşür.

Yine başka bir şekilde ifade edersek, öznel "hakiki sonsuzluğun" mekânıdır. O zaman Deleuze'ün her edimselleşmeyi içine alan virtüellik olarak saf oluşun sonsuzluğunu ileri sürerken yine gizliden gizliye Hegelci olmasına şaşmamalıdır. Hegel'in mantığındaki niceliksel ("sahte") sonsuzluk ve niteliksel ("asıl") sonsuzluk arasındaki farkı hatırlayın.¹⁰⁴ İlk sonsuzluk, öteye gitme, sonlu olanı kat etme ediminde yatmaktadır: Kendinde sonluyken ve nesnel sonuç olarak aynının kısır tekrarıyla, onda sonsuz olan öteye gitme EDİMİNİN kendisidir. Burada oluş ve varlık, edim ve sonuç karşıtlığıyla karşı karşıya geliriz. Sonuçlarına baktığımızda sonsuz yoktur; sonsuz olan sadece öznel öteye gitme itkisidir, iki tekrarın yaratıcı "ara"sıdır. Bu sanattan siyasete kadar her yerde karşılaştığımız bir konu değil mi? Sabitlenen sonuç her zaman bize ihanet eder; önemli olan harekettir. Dashiell Hammett'in *Malta Şahini*'indeki "sürekli devrim" hakkındaki son derece özlü formülün geçtiği ünlü bölümü hatırlayın: Kahraman Sam Spade, kurulu işini ve ailesini bırakarak çekip giden bir adamın yerini tespit etmek üzere kiralanmış olmasına ilişkin bir hikâye anlatır. Spade adamın izini sürmekte başarısız olur. Ancak birkaç yıl sonra başka bir şehirdeki bir barda takma ad altında yaşayan adamla karşılaşır; adam inşaatta çalışırken bir kirişin başını kul payı ıskalamasından sonra terk ettiği yaşamının neredeyse aynısını yaşamaktadır. Beraber içtikten sonra adam ona aynı yaşamı sürdürse de ortadan kaybolup yeniden başlayışının boşuna olmadığını anlatır. İşte bu tekrar aynı zamanda "asgari fark"ın bir modeli değil midir? Aynının tekrarında, öznel fazlalığın asgarisi ortaya çıkar. Ya da aynı şeyi başka bir

103 G. W. F. Hegel, *Science of Logic* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1969), s. 545.

104 Hegel, a.g.y., s. 226 ff.

şekilde söylemek gerekirse bu “asgari” fark sözcelenen içerik düzeyinde bir fark değil, sözcelenen ve sözceleme arasındaki gerilim düzeyindeki bir farktır. Sözcelenmiş içerik düzeyinde “hiçbir farkın” olmayışı tam da bizi sözcelenen ve sözceleme arasındaki “saf” farkla karşı karşıya bırakır. Lillian Hellman, Hammett’le olan çalkantılı ilişkisi hakkında şöyle yazmıştı: “Ona ‘San Fransisco’daki kızı anlat bana. Hani şu Pine Sokağı’ndaki dairesinde oturan şapşal olanı’ derdim. O ise gülererek şöyle cevap verirdi: ‘Pine Sokağı’ndaki dairesinde oturuyordu ve şapşaldı.’”¹⁰⁵ Burada yine sözceleme ve sözcelenmiş (içerik) arasındaki farkın saf haliyle karşı karşıya geliyoruz: Sözcelenen düzeyinde, Hammett’in tekrarı hiçbir şey eklemeyken, sözceleme düzeyinde (konuştuğu öznel konum) çok şey söylemektedir, yanıtı gammazcadır, çünkü tutumu uysal, ironik bir kendinden-kopuş sergilemektedir. Kısacası Pine Sokağı’ndaki dairede oturan şapşal kız hakkında başka bir şey öğrenmeyişimiz bize Hammett hakkında pek çok şey öğretmektedir. Buna karşın hakiki sonsuzluk tersi bir paradoks sunmaktadır: Sonlu etkinliğin *ürünü*, sonsuz sonuçtur. Sonsuz toplumsal töz olarak Hegelci Devlet konusunu hatırlayın: Binlerce sonlu iradenin çalışıp çabalamasının sonucunda Devletin kendisinin kendi Sonsuzluğu ile ilişkilmesi. Bu noktada bir kez daha sonsuz yıkıcı hareketi övmek ile Sonuca odaklanma arasındaki *siyasi* gerilimi buluyoruz. Aynı şey İsa’nın kendisi için de doğrudur. Sözcelenmiş içerik düzeyinde ölümü (sonluluğu) onun sözceleme konumunun sonsuzluğunu ortaya koymaz, bilâkis onun öznel olarak varsayılan sonluluğu (onun sözceleme konumunun sonluluğu) Kutsal Ruhun sonsuz birlikteliğine hayat verir.¹⁰⁶

105 Lillian Hellman, “Introduction,” Dashiell Hammett, *The Big Knockover* (New York: Vintage Books, 1972) içinde, s.V.

106 Erkeğin ve kadının ereksiyona yaklaşımındaki farklı dönüşlülük (*reflexivity*) türleri için de benzer bir şey söylenebilir. Kadın için erkeğin ereksiyonu açık bir şekilde kendisinin çekiciliğinin dönüşlü/yansımali bir belirlenimidir: Partnerinin ereksiyonunda gördüğü/okuduğu kendisinin cinsel cazibesinin bir yansımasıdır (yani ereksiyon olgusu onun erkeği tahrik etme becerisini maddileştirir). Otto Weininger’den öğrendiğimiz üzere kadın erkeğin fantazi-oluşturmasıdır, çıplak kadının cazibesinin kendisi erkeğin cinsel özleminin yansımasıdır. Sadece, çekici kadın erkeği tahrik etmekle kalmaz, dahası kadının cazibesinin kendisi erkeğin ona duyduğu arzusunun kadının kendisine-yansımasıdır. Erkekler sadece güzel kadınları arzulamaz, aynı za-

O zaman neden Deleuze Hegel'e dair tuhaf şekilde indirgemeci olan bu sıradışı yanlış okumayı yapmıştır? Öyle ki bu yanlış okumada mesele (Deleuze'ün önemli yorumlarında olduğu gibi) yorumlanan yazarı kendi "durdurucusu" olarak kullanıp, onun hakkında "serbest dolaylı üslup"la yazarak onun ağzından konuşmak (en derindeki kendi konumunu ifade etmek) değil midir? Bu türden son derece şiddetli bir üretici yeniden mal etme yerine, Hegel (ve Oidipus kompleksi) söz konusu olduğunda Deleuze Düşmanın düz, tamamıyla homojen bir imgesini sunmaktadır; böylece "bizim" konumumuz "onun" konumuyla karşı karşıya getirilmek suretiyle düşmanla açık bir şekilde yüz yüzeyizdir, her birimiz tamamen kendi adına konuşur ve sarıh tabloyu bulandıran "serbest dolaylı konuşmanın" seslerinden yoksunuzdur. Belki de yanıt Jameson'un Deleuze'ün koşulsuz birciliğe doğru eğilimi hakkındaki açık gözleminde bulunmaktadır:

[Bu eğilim] çelişkili bir biçimde sonraki dualizmlerinin kaynağıdır. Çünkü arzu ilkesinin kendisi monizmdir: Her şey libidinal yatırım, her şey arzudur; arzu olmayan, arzunun dışında hiçbir şey yoktur. Bu kuşkusuz, faşizmin bir arzu olduğu anlamına gelir . . . Bürokrasi arzudur, Devlet arzudur, kapitalizm en üst arzudur, hatta çokça karalanan Oidipus Kompleksi bile bir tür arzuya denk gelmelidir ki kök salmış otoritesine kavuşsun. . . . Eğer Bir'in görevi her türden hayâli çiftleri, ikilikleri ve karşıtlıkları kendine tabi kılmaksa, bu hâlâ dualizmin içinde olduğumuz anlamına gelir, çünkü yapılması gereken dualizm ve monizm arasındaki karşıtlık—ikilik—üzerine kafa yormak olarak kavranmaktadır.¹⁰⁷

O vakit burada nerede dualizmle karşılaşıyoruz? Yanıt, Deleuze ve Fou-

manda kadını güzel *yapan* onun bir arzu nesnesi olmasıdır. Burada Marx'ın Kral için söylediği tekrarlanmalıdır: Erkekler kendinde güzel olan kadını arzulamamaktadır; onun güzelliği erkeğin arzusunu sadece nesnelleştirmektedir. Bu bakış açısından ereksiyon çift dönüşlüdür ve öz-tatminlidir (*masturbatory*): Erkeğin kendi ürününe duyduğu hayranlığı erkeğin kendi bedenine yeniden kaydeder.

107 Fredric Jameson, "Marxism and Dualism," *A Deleuzian Century?* İçinde, (ed.) Ian Buchanan (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999), s. 30.

cault arasındaki tuhaf tamamlayıcılık ilişkisi tarafından veriliyor. Deleuze ve Foucault arasındaki gerilim bazen karşılıklı içerim yapısına bürünmektedir. *Hapishanenin Doğuşu* (ve yanı sıra *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi) ile temsil edilen gelişiminin son noktasında Foucault iktidardan özgürleşmeyi/kurtulmayı iktidarın bünyesinde kavramıştır. İktidar kendisine karşı direnişi yarattığından, iktidarın pençelerinden kurtulmaya çalışan özne zaten iktidar ile onun disipliner ve denetimci mekanizmalarının bir ürünüdür. Örneğin cinsel yaşamlarımızı düzenleyen “baskıcı” mekanizmanın kendisi cinselliği bir fazlalık, düzenlenmesi gereken bir “karanlık kıta” olarak üretmektedir. Tamamen simetrik bir şekilde Deleuze, en azından *Anti-Oidipus*'ta, bu “baskıcı” kuvveti” arzuya içkin olarak kavramaktadır. Nietzscheci soy kütüğüne benzer şekilde, Deleuze ve Guattari arzusun içkin bir şekilde yayılışı üzerinden reaktif, yaşam-olumsuzlayan eksiklik ve vazgeçiş tutumunu açıklamaya girişirler. Her iki örnekte de yapı iki karşıt kutbun mutlak içkinliğinin yapısıdır. Çember böylece eski haline dönerek kapanmış olur, ama sadece ters yönden kapanmıştır. Hegelci şekilde ifade edildiğinde Foucault'da iktidar kendisinin ve karşıtının (iktidara direniş) kapsayıcı birliğiyle, Deleuze'de arzu kendisinin ve “baskının” (arzuyu olumsuzlayan kuvvetin) kapsayıcı birliğidir. Elbette ki buradaki asıl soru bu iki işleyişin tamamen simetrik mi olduğu, yoksa aralarında gizli bir asimetri mi olduğu sorusudur. *Bu noktada* Hegelci yol izlenmelidir: Soru sürecin kapsayıcı Öznesi ile ilgilidir. Deleuze için (başsız, anonim, kişisiz...) Özne arzusun kendisiyle ve karşıtını (baskıyı) kapsarken/üretirken, Foucault için (yine: başsız, anonim, kişisiz...) Özne İktidardır ve karşıtını (direniş) kapsamakta/üretmektedir. Burada Hegelci hamle bu önceden varsayılan, kapsayıcı öznenin birliğini içeriden yıkmaktır: Özne kendi yüklemine döner/geçer. Bir başka deyişle sürecin başında Arzu İktidarın yapısını üretir ve ardından geriye dönüşlü biçimde sürecin öznesi olarak kendini koyar—Hegel buna “öznenin yükleme spekülative geçişi” der.

Farklı şekilde ifade edecek olursak Hegel burada Deleuze ve Foucault'nun karşıt konumlarının, onların spekülative özdeşliğinin, bir tür diyalektik sentezidir diyebiliriz. Ancak öznesinin devamlı yer değiştirdiği sürecin *bu türden* bir “monizmi” yoluyla düalizmin üstesinden

gelebiliriz. Bir Özneye bağlı kaldığımız sürece, monizmin özsel sonucunun ta kendisi olarak dualizm geri gelmek *zorundadır*. Buradaki paradoks tabii ki, Deleuze'e eleştirimizin, bu Hegelci noktayı kaçırmamasından ötürü, onun yeterince Deleuzecü olmamasıdır: Onun monizminin dualizme sürüklenmesi, ondaki Oluş sürecinin gizliden gizliye birlik halindeki Özneye demirlenmiş olduğu olgusuna tanıklık eder. Deleuze varlık ve oluşu karşı karşıya koyup, oluşun kurulmuş bir kendilik olarak bir varlığın oluşu değil, varlıkları kuran ve onları dönüştüren bir süreç olduğunda ısrar ederken, özne ve yüklem yer değiştirmekte olduğu ve böylece bir *öznenin* süreci olmak yerine kendisinin yeni öznelerini üreten, bir öznellikten diğerine geçişler yaratan bir süreç olarak Hegelci "spekülatif yargı"ya işaret etmiyor mu?¹⁰⁸ O halde bu Hegelci bakış açısından Deleuze'ün Hegelcilik olarak saldırdığı tam da (hâlâ) *töz olarak* öznenin kendisi değil midir? Öyle ki bu özne bir sürecin kendisiyle-özdeş temeli/zeminidir ve henüz boş, tözsüz özne \$ olamamıştır. Bunun anlamı özne konusunun vurguladığı şeydir: [Özne] Kişisiz yoğunluklar ile pozitif kendisiyle-özdeş kendiliklerin karşıtlığından sıyrılmaktadır (Geç Foucault öznellik konusunu yeniden ileri sürerken bunu sezmişti).

Her ne kadar Deleuze'ün "dualizm" eleştirisinde ve göçebe ile Devlet, moleküler ile molar vb. arasındaki karşıtlık(lar)ın sadece İyi (göçebe...) ve Kötü (Devlet...) arasındaki basit bir karşıtlık olmadığı saptamasında doğruluk payı olsa da, yine de Deleuze iki kutup arasında herhangi bir tamamlayıcılık olduğunu ileri sürmekten olabildiğince uzaktır (öyle ki, molar Devlet yalnız başına baskıcıyken, arzu akışını boğucuyken; Devletin tamamıyla ortadan kaldırılması olan karşıt uç, saf olanın öz-yıkımcı öfkesi, Oidipal-öncesi arzu akışı olan psikotiğe gerileme anlamına gelir). Yani görünüşte ihtiyacımız olan, ikisi arasında doğru dengeyi bulmaktır. Okuyucularından birisi olan Julia Kristeva Deleuze'ü şu şekilde okuyup benimser: Arzunun yaratıcılığının Devlet İktidarının kısıtlamalarından özgürleşmesini överken, öbür yandan da

108 Bu yüzden Cutrofello'nun Hegel'in *Fenomenoloji*'sine yazdığı olağanüstü devam kitabında (Hegel'in ölümünden günümüze kadarki dönemi kapsar) Deleuze'ü—Hegel karşıtını—bütün bu sürecin sonuçlandığı moment olarak okumasına şaşılmalıdır. Bkz. Andrew Cutrofello, *The Owl at Dawn: A Sequel to Hegel's Phenomenology of Spirit* (Albany: State University of New York Press, 1995.)

Devlette sadece yok edilmesi gereken olumsuz bir engel görmenin yıkıcı sonuçları konusunda uyarıda bulunur: (mevcut) devletin devrimle tamamıyla ortadan kaldırılması doğrudan öz-yıkımdan kaçınmak adına her zaman bir öncekinden daha baskıcı olan bir Düzene geri döner. Bu anlamda, Kristeva, isyanı—“vahşi” Oidipal-öncesi yaratıcı güçlerin özgürleşmesini, temelinde siyasi olmayan daha özel, ruhsal, dini ve artistik olan özgürleşmeyi—överken, devrimi yeni bir Düzenin kuruluşu, isyanın yaratıcı güçlerinin pıhtılaşması olarak mahkûm eder.¹⁰⁹ Gerçek bir Hegelci, Deleuzecü ve/veya Lacancı yaklaşıma (gerçekten de tuhaf bir eşdeğerlilik dizisi) göre bu sav toptan reddedilmelidir: Hakiki radikallik aşırıya varıp sistemi yok etmeye (yani onu sürdüren dengeyi ağır şekilde bozmaya) değil, ama *bu dengeyi belirleyen koordinatların kendisini değiştirmeye* dayanmaktadır. Mesela, refah toplumu olarak modern kapitalist Pazar ekonomisinin sosyal demokrat fikrini kabul ettiğimiz takdirde her iki uçtan da (bir yanda pazarın tam özgürlüğü diğer yanda aşırı devlet müdahalesi) kaçınılması ve ikisi arasında doğru bir denge-
nin kurulması gerektiğini iddia etmek kolaylaşır. Ancak gerçek devrim toplumsal dokunun genel dengesinin kendisini dönüştürmek, pazar ve devlet arasındaki karşıtlık alanını geçersiz hale getirecek yeni bir yapısal ilke dayatmak olacaktır. Ya da kendiliğindenliğin keyfi hoşgörüsü ile disiplinin sertliği arasındaki doğru dengeye dair yavan sözleri ele alalım. Devrim kendiliğindenliğin öne çıkartılması ve her tür disiplinin reddi olmak yerine, neyin gerçek kendiliğindelik, neyinse disiplin olduğunun radikal bir yeniden tanımlanmasıdır. Örneğin Kantçı felsefi devrimde, gerçek (aşkınsal) kendiliğindenlik doğal içgüdülerimi ve ihtiyaçlarımı izlediğim değil, özgür olarak eylediğim, yani “kendiliğinden” olan doğal itkilerime *karşıt şekilde* eylediğim ortaya çıkar.

Superman III'de (filmde) çok güzel bir ayrımı vardır: Dünyaya kızan Superman bir anlığına kötülüğe kapılır, Piza'ya uçar ve eğik kuleyi düzeltir. Gerçekte Piza'yı ilgi çekici kılan nedir? Kulenin bir şekilde “kayık” olması ve düz duramaması şeklindeki saçma olgu nedeniyle ilginçtir burası. Yapılacak en kötü şey onu düzeltmektir—bu edim Piza'yı

109 Bkz. Julia Kristeva, *The Sense and Non-Sense of Revolt* (New York: Columbia University Press, 2000).

farksızlığa geri götürür ve onu ayırt edici özelliğinden mahrum bırakır. Bu hikâyenin verdiği ders evrenseldir ve temel ontolojik sonuçlar barındırır: Bir şeyin var olması için dengeyi bozan, göze çarpan bir şeye dayanması gerekir. Kuantum kozmolojisinin bize öğrettiği gibi evren boşluktan, dengenin bozulmasından *ex nihilo* (hiçten) doğmuştur.

ANLAMIN BÜKÜLMESİ

İdealizm eleştirisinin standart motifi, kavramsal düzenleme/sunum (*logos*) başarısız olup sınırına vardığında, bir anlatının (*mitin*) araya girmesi gerektiği üzerine kuruludur—Platon’dan Schelling’e (*Weltalter*’inde, Hegelci kavramsal öz-gelişimi, *logos*’tan önce gelen Mutlak anlatısı ile tamamlamaya çalışır), ondan da Marx’a (sermayenin ilksel birikimi anlatısı) ve Freud’a (ilkel sürünün anlatısı) kadar bu böyledir. Chesterton’ın “tartışılması zor, karanlık ve korkunç bir konu... En büyük azizlerin ve düşünürlerin bile yaklaşımdan korktuğu bir konu”¹¹⁰ dediği, kutsal olanın kalbinde yatan söze dökülemez karanlık gizem şeklindeki değişmez tanrıbilimsel motife ters düşen bir yaklaşım öne sürmek gerekiyor: *Bir anlatı biçiminde* (Tanrı’nın kendisinin Kötülüğün kaynağı olduğu gibi “kâfir” anlayışlar dışında) *temsil edilemeyen bu gizem*, “usdışı” boyuta dikkat çekmekten ziyade *Kavramın kendisinin açıklığının basitçe olumsuzudur*; yani Kavramın içkin öz-gelişimini niteleyen öz-bölümlenmesinin anlatı aracılığıyla temsil edilebilmesinin tek yoludur. Diğer bir deyişle (Hegel’in dediği gibi) Temsil ya da Anlama alanına sınırlanmış düşünce, Betimlenemez olanı elinden kaçan bir Öte olarak kavradığında, bu Ötenin kavramdan başka hiçbir şey olmadığından emin olunabilir—“salt Anlama”nın en büyük ironilerinden biri onun “usdışı” olarak algıladığı şeyin Usun kendisi oluşudur.

Hegel burada Spinoza’ya cevap vermektedir: Spinoza’nın imgelem ve hakiki bilgi arasında kurduğu karşıtlık, “hikâyeleri” ile birlikte salt *Vorstellung* (temsil) ve bir Mefhumun öz-gelişimi arasındaki karşıtlığa dönüşür. Felsefe tarihinin ironilerinden biri de Alman idealistleri tarafından “Spinozacı” olarak görülen Schelling’in *anlatı* (olarak felsefeye)

¹¹⁰ Chesterton, *Orthodoxy*, s. 145.

dönmeyi başaran ilk filozof olmasıdır. O halde Schelling'in hakiki felsefi devrimi nerede yatmaktadır? Standart akademik *doxa*'ya göre Schelling Fikrin öz-dolayımının idealist kapalılığını İdeal ve Gerçek arasında daha dengeli bir çift kutupsallık öne sürerek kırmıştır: "Olumsuz felsefe" (fikirsel özün çözümlenmesi) pozitif varoluş düzeyi ile ilgilenen "olumlu felsefe" ile tamamlanmalıdır. Doğada olduğu gibi insan tarihinde de ideal ussal düzen sadece nüfuz edilemez "usdışı" dürtüler ve arzular zemini ile karşıtlığında gelişebilir. Felsefi gelişimin doruğu, Mutlak olanın bakış açısı, ideal Mefhumunda bütün gerçekliğin "kapsanarak aşılması" (*Aufhebung*) değil, bu iki boyut arasındaki tarafsız orta noktadır—Mutlak olan ideal-gerçektir. Yine de böyle bir okuma Schelling'in yaptığı asıl atılımı bulandırır: Yani 1809 yılında insan özgürlüğü üzerine olan denemesinde¹¹¹ ilk kez yaptığı (mantıksal) Varoluş ve nüfuz edilemez Varoluş Zemini (mantık öncesi dürtülerin Gerçeği olarak) arasında yaptığı ayrımı: Dürtülerin bu proto-ontolojik alanı basit bir şekilde "doğa" değildir, daha-tam kurulmamış gerçekliğin hayâletimsi (*spectral*) alanıdır. Schelling'in güdülerin proto-ontolojik Gerçeği (Varlığın Zemini) ile ontolojik olarak tamamen kurulu Varlık karşıtlığı (tabii ki Kadınsı ve Erkeksi karşıtlığı biçiminde "cinsiyetli" kılınmıştır) böylece bilindik felsefi Doğa ve Tin, Gerçek ve İdeal, Varoluş ve Öz gibi ikilikleri yerinden etmektedir. Varoluşun gerçek Zemini nüfuz edilemez, yoğun, uyku halinde ve aynı zamanda ontolojik olarak tamamlanmamıştır, hayâletimsi, "gerçekdışıdır" (*irreal*)—Varoluş ideal olmasına rağmen aynı zamanda da (zemine karşıt biçimde) tamamen "gerçektir," tamamıyla var olmaktadır.¹¹² Tamamen varolan gerçeklik ile onun proto-ontolojik

111 Bkz. F.W. J. Schelling, "Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters," *Philosophy of German Idealism* içinde, (ed.) Ernst Behler (New York: Continuum, 1987).

112 Ontoloji-öncesi Gerçek düşüncesi sadece düşünceler tarihi için değil, sanat ve gerçekliğin gündelik deneyimi için de önemlidir. Çağdaş popüler (ama sadece popüler değil) kültürün tamamı bu ontoloji-öncesi alana ait varlıklarla dolu değil mi? Stephen King korku geleneğinden küçük hayâlet çocuk figürünü hatırlayın; o henüz "cinsiyetli" kılınmamıştır, "yaşayan-ölüdür", ölmesine rağmen yaşar, hem yozlaşmıştır, hem de masumdur, sonsuz derecede kırılgan olsa da her şeye gücü yeter, saf halinde Kötünün somutlaşmasıdır. Hem kırılgan masumiyet, hem de iliklerine kadar yozlaşma anlamına gelen "doğmamış" bu aseksüel çocuk figürü bir yüzyıl önce

hayâletimsi gölgesi arasındaki bu karşıtlık işte bu nedenle bilindik Gerçek ve İdeal, Doğa ve Tin, varoluş ve Öz arasındaki karşıtıllara indirgenemez (Dahası, bu hayâletimsi ontoloji-öncesi “yaşayan-ölü” (*undead*) alanına zemin açanın Kantçı aşkınsal devrim olduğu hatırlanmalıdır). Geç “vahiy felsefesinde” Schelling bu karşıtlığı sonuna kadar düşünme zorluğundan kaçarak öz ve varoluş, ideal ve gerçek ve benzeri geleneksel ontolojik çiftlere “geriler” (gelenekseli yeniden yorumlar).¹¹³ Spinoza-Hegel-Schelling üçgeni bu nedenle görüldüğü kadar açık değildir. Spinoza ve Hegel dinin hakikatini kavramsal biçimde formüle etme çabalarında ortak olsalar da, Spinoza’nın Schelling’e daha yakın olduğu bir düzey vardır—belki de Schelling’den ziyade, konumuzla ilgili olarak Schelling’in temel tutumunu paylaşan Richard Wagner’dan bahsetmeliyiz. Wagner’in *Din ve Sanat*’ının ünlü girişini hatırlayın:

Din yapay hale geldiğinde, mitik semboller inşa ederek dinin özünü kurtarmanın sanata ait olduğu söylenebilir. Din bizden sembollerin figüratif değerleri bakımından sözsel hakikatler olduklarına inanmamızı ister, bu sayede idealleştirilmiş temsiller yoluyla onların derin ve gizli hakikatini görebilmemizin yolu açılır. Rahip dini alegorilerin olgusal hakikatler olarak görülmesine çalışırken aynı şey sanatçı için geçerli değildir, çünkü o yapıtını dürüst ve açık biçimde yaratısı olarak sunabilir.¹¹⁴

Bu en âlâsından Kierkegaard karşıtı pasajdaki her şey tamamen yanlış: Dinin iğrenç şekilde estetikleştirilmesi, yanıltıcı fetişizm karşıtlığı,

modern sanatta da Georg Trakl’in şiirlerinde olsun Edward Munch’un resimlerinde olsun karşımıza çıkmıyor mu?

113 Daha önce de gördüğümüz gibi aynı şey Deleuze için de geçerli değil midir? *Anlamanın Mantığı*’nda bedensel Varlık (neden ve sonuçların karmaşık ağı) ve görünüşte ayrı olan Oluş düzeyi (onun saf etkisi, maddi-olmayan Anlamanın kısır, kayıtsız akışı) arasındaki karşıtlığı sorunsallaştırarak eski ontolojik çiftlerin sabitliğini sarsar; fakat daha sonra Anti-Oidipus ile bu konumu sürdürmenin zorluğundan kaçınmak için geleneksel Varlığa karşı Oluş, dinamik üretken harekete karşı kendi etkilerinin “şeyleşmiş” düzeyi ikiliğini canlandırır.

114 Alıntılanmış yer Bryan Magee, *The Tristan Chord* (New York: Henry Holt, 2000), s. 281.

yani “içsel” manevi hakikat adına olgusal/sözel hakikate olan inancın reddi. Ya hakiki fetişizm düz/sözel (*literal*) hakikatin altındaki “derin gizli hakikate” duyulan inancın kendisiyse? Wagner burada, *Theologico-Political-Tractatus*’unda Kitab-ı Mukaddes’in, Aydınlanma’nın evrensel Akıl düşüncesine dayanan bir tarihsel-eleştirel okumasının yapılmasını öneren ilk kişi olan Spinoza’nın karşısındadır. Kitab-ı Mukaddes’in içsel hakiki anlamı (günümüzde felsefi çözümleme ile ulaşılabilir) ile onun yazıldığı dönemde insanlığın olgunlaşmamış durumu tarafından koşullanan mitsel, imgesel ve anlatısal sunum biçimi arasında bir ayrım yapılmalıdır. Spinoza’nın açık bir şekilde ifade ettiği gibi eğer Kitab-ı Mukaddes’in açık anlatısal içeriği görmezden gelinerek ussal içsel hakikati izlenirse gerçek bir mümin olunur; tersi durumda ise, yani Kitab-ı Mukaddes’in ussal içsel hakikat görmezden gelinerek ayinsel kuralları gözü kapalı bir şekilde izlenirse, o kişi inançsız olarak görülebilir. Böylece bir tutuma karşı Yahudi kurallara itaat yeniden ileri sürülmelidir. Daha da ileri giderek böyle bir tutuma karşı olabildiğince güçlü bir biçimde Kierkegaardcı saf dogma görüşü öne sürülmelidir: Hristiyanlığın bütün etik kuralları izlense bile, eğer bir kişi bunu onların İsa’nın kutsal yetkesi tarafından açığa vurulduğuna olan inancı adına yapmıyorsa, o kişi kaybolmuştur.

Birbirlerine karşıt olsalar da bu iki okumanın her ikisi de figüratif [mecazi] yüzey altında “daha derin” bir hakikat aradığından birbirini tamamlar. Birisinde bu hakikat söze dökülemez manevi mesaj iken, diğerinde ussal-kavramsal kavrayıştır. Her ikisinin de gözden kaçırdığı şey, Marx’ın da diyeceği gibi biçimsel düzeydir: İçeriğin böyle bir biçim almasını sağlayan içsel zorunluluktur. Burada biçim ve içerik arasındaki ilişki kesin Hegelci anlamıyla diyalektiktir: Biçim içerikte bastırılmış olanı, onun reddedilmiş özünü ifade eder—bu nedenle dini biçimi onun “içsel” içeriğinin doğrudan ifadesiyle değiştirdiğimizde, bir şekilde kandırılmış, asli olandan mahrum bırakılmış gibi hissederiz.¹¹⁵ Bu nedenle

115 İşte bu nedenle ne Wagner’in, ne de Spinoza’nın Kitab-ı Mukaddes okumasının psikanalizle ve psikanalitik yorumla bir ilgisi vardır. Eğer psikanalitik okumanın ne olduğunu öğrenmek istiyorsak, Kafka’nın *Dava*’sında yasanın kapısının önündeki “kıssa”dan sonra gelen ve Josef K. ile rahip arasında geçen diyaloga bakmalıyız.

Gerçek yorum nasıl ilerler? Klasik dedektif hikâyelerinde kulağa hoş gelen esrarlı

hem Wagner’de hem de Spinoza’da eksik olan şey biçimin kendisinin içerikte içerilmesini (ya da kendini kaydetmesini) sağlayan içsel bükülmedir (*torsion*)—ve belki de bu bir OLAYIN asgari tanımıdır.

KOMİK BİR HEGELCİ MOLA: AHMAK VE DAHA AHMAK

Hegelci diyalektiğin Dan Quayle ve George W. Bush tarafından bilinçdışı düzeyde uygulandığını kaç kişi fark etmiştir? On yıl önce Quayle ile her şeyi gördüğümüzü sanmıştık. Ancak Bush’la kıyaslandığında Quayle epey zeki birisi olarak karşımıza çıkıyor. “Potato”nun yazılışını “potatoe” olarak düzelttiği ünlü hatası söz konusu olduğunda itiraf etmeliyim ki ben her zaman Quayle’in bir şekilde haklı olduğunu düşündüm: “Potatoe” Humboldt’un patatesin gerçek “içsel biçimi” diyeceği şeye daha yakın (Yine Bush’m yakın zamanda “Greeks” yerine “Grecian” demesi için de benzer bir şey hissettiğimi söylemeliyim: “Grecian”larla ilişkileri iyi tutun!” “Grecian” bir şekilde kulağa daha saygı uyandırır gibi geliyor, “you are” yerine “thou art”da olduğu gibi. “Greek” “Geek” [ucube, inek] sözcüğüne fazlaca yakın—soylu Batı medeniyetimizin kurucuları gerçekte bir avuç “Geek” miydi?).

O zaman Bush Quayle’a kıyasla nerede? Bush’un gafları; Quayle’in Marx kardeşlerin en üstün gafları düzeyinde olan gafları (“Bana Emmanuel Ravelli’yi hatırlatmana şaşmamalı, çünkü sen Ravelli’sin!”) ya da daha az yaratıcı olmayan “goldwiynizm”ler, efsanevi Hollywood yapımcısı Sam Goldwyn’e atfedilen sözler (“Sözlü anlaşmanın yazıldığı kâğıt kadar bile değeri yoktur!”dan “Include me out!”una, “beni dışarıya içerin!”e kadar) gibi değil mi? Quayle ve Bush’un gafları Fransızlar’ın *lapalissades* dediklerinin temel formülüne uymaktadır, yani efsanevi Monsieur La Palice kişisine atfedilen “Ölümünden bir saat önce Monsieur

ifadeleri hatırlayın: “Madam’ın hizmetçisi yeni yeşil çoraplar mı giyiyor? Bu yakında Avrupa çapında bir savaş olacağı anlamına gelir!” Okuyucu eğer hizmetçinin bir casus olduğunu ve yeşil çorapların başka bir casusa önemli bir mesaj verdiğini öğrenirse kendisini aldatılmış hisseder. Gerçek yorum böylesine keyfi kodlara yapılan doğrudan göndermelerden yoksun olmalıdır; bunun yerine şuna benzer olmalıdır: “Hizmetçi yeşil çorapları seviyor ve sevgilisi onu ne zaman ziyaret etse onlardan alıyor. Sevgilisi Alman büyükelçisine çalışıyor; eğer sevgilisi büyükelçiyle birlikte Madamı ziyaret ettiyse bunu ondan—gizli Alman casusundan—Alman saldırısını mümkün kılacak gizli bilgiler almak için yapmıştır...”

La Place hâlâ hayattaydı” gibi malûm olgulara ilişkin totolojik ifadeler. Gerçekten de La Palice’in dahiyâne “Neden şehirleri havanın çok daha temiz olduğu kırsal bölgelere kurmuyoruz?” önerisi, Bush’un malûmun ilânı olan “İnsanın ve balığın barışçıl bir şekilde beraber yaşayabileceğini biliyorum” ile mükemmel şekilde ifadesini bulan Cumhuriyetçiler’in ekoloji politikasının uygun bir formülasyonu vermiyor mu?

O zaman burada Bush ve Quayle’in gaflarının temel biçiminden örnekler verelim: “Eğer başarılı olamazsak, başarısızlık riski ile karşı karşıya geliriz.”/“Düşük seçmen katılımı daha az kişinin oy sandığına gittiğinin işaretidir.”/“NASA için öncelik hâlâ uzay.” Bu *lapalissade*’lar, saf totoloji nedensel bir açıklama olarak üstüne basıla basıla sunulduğunda biraz daha ilginçleşiyor—Quayle’in şu sözüne bakın: “Los Angeles’taki ayaklanmaların ve ölümlerin sorumlusu kim diye bana sorulduğunda cevabım basit ve doğrudan olmuştı: Ayaklanmaların sorumlusu kim? Ayaklananların kendileri. Ölümlerin sorumlusu kim? Öldürenlerin kendileri.” (Tabii ki bu totolojide örtük bir muhafazakâr siyasi mantık vardır, yani bu sözler örtük bir olumsuzlamaya dayanmaktadır: Toplumsal olaylarda “derin” nedenler aramayın, sorumluluğun tamamı doğrudan onları yaratanlardadır). Quayle kavramı ve onun ampirik örneklerini karşı karşıya koyarak özdeşliği yıktığında, şaşılacak bir şekilde Hegelci bir tarzda, işler daha da ilginçleşiyor. “Çevreye zarar veren kirlilik değil. Havamızda ve suyumuzda bulunan saf-olmayan şeylerdir.”

Bush, Quayle’a bu bakımdan yaklaşmasa da kavramsal karşıtlığın diyalektik kendisiyle ilişkilene (Selbstbeziehung) düzeyine ulaştığı gaflar üretme konusunda ondan geri kalmıyor. Tersine çevrilemezlik (*irreversibility*) ve tersine çevrilebilirlik (*reversibility*) arasındaki karşıtlığın kendisini nasıl tersine çevrilebilir bir şey olarak ortaya koyduğunu hatırlayın: “Daha fazla demokrasi ve özgürlüğe doğru tersine çevrilemez bir gidişat var—ama bu değişebilir.” Yani şeyler sadece tersine çevrilebilir ya da tersine çevrilemez değildir: Tersine çevrilemez gibi görünen bir durum tersine çevrilebilir hale dönüşebilir. Bu dönüşlülüğün daha da güzel bir örneği var: “Gelecek, yarın daha iyi olacak.” Asıl nokta Quayle’in yarın şeylerin daha iyi olacağını söylemek isterken hata yapması değildir: Yakın gelecekte (yarın), *geleceğin kendisi* bize daha parlak

görünecektir. Bush da şu ifadesiyle aynı yapıyı tekrarlamamış mıdır? “Fark ettiğim ortak paydalardan birisi beklentilerin beklentinin üstünde yükselmesidir.”

Quayle’la birlikte bu dönüşlülük, konuşan kişinin tablodan kendini silmesiyle tamamlanan üç kaçış/inkâr dizisine sahip şu alıntıda doruğuna ulaşır: “Soykırım ulusumuzun tarihindeki utanç verici bir dönemdir. Demek istediğim bu yüzyılın tarihinde. Ama hepimiz bu yüzyılda yaşadık. Ben bu yüzyılda yaşamadım.” Bu dizideki ilerleyişin mantığı insafsızdır: İlk olarak kendi ulusunun karanlık geçmişiyle hesaplaşmadaki istekliliğiyle, Quayle [kendi ulusuna] *işlememiş olduğu* yüzyılın suçunu atar; ardından geri adım atıp, suçun ulusu tarafından işlenmediğini belirtir; sonraysa geçmişle hesaplaşma mantığına umutsuzca geri dönme-ye çalışarak yeni bir topluluk yaratır –“ulusumuz” yerine geçen yüzyılda yaşayan ve bu nedenle soykırımdan birlikte-sorumlu olan herkesi koyar; sonunda konuşmasıyla kendisini nasıl saçma bir duruma soktuğunu fark ederek, hızlı bir kaçışa yönelir ve kendisini yaşadığı yüzyılın dışına çıkartır. Kısacası Goldwyn’nin “include me out”unu mükemmel şekilde ters çeviren bir hamleyle Quayle kendisini “yüzyıldan içeri çıkartır/dışlar” (*exclude in*)! Bu karmaşıklıktan sonra onun Bush’un son derece özlü bir tarifini yapmasına şaşmamalı: “Gerçekten tuhaf olan insanlar hassas konumlara gelip tarih üzerinde müthiş bir etki yaratabiliyor.”

Yine de Bush’un Quayle’dan daha ileriye gittiği iki alan vardır: İlki postmodern kesinlik ve belirsizlik [kesinsizlik] diyalektiğine ilişkindir. Bush’un düşüncesinde (düşmanın ampirik şahsına dair) belirsizlik tehlikeyi azaltmaktan çok diyalektik bir şekilde kendini mutlaka bir düşmanın *olması gerektiğine* dair daha yüksek bir kesinliğe dönüştürür, böylece kim olduğunu bilmediğimiz düşman tam da bu yüzden çok daha tehlikeli bir hâle gelir. Yani düşman konusunda ne kadar belirsizlik varsa, onun dışarıda bir yerlerde olduğundan da o kadar emin olunabilir: “Dünya geçmişte olduğundan çok daha belirsiz. Geçmişte emindik, bizim karşımızda Ruslar olduğundan emindik. Emindik ve bu yüzden de barışı sağlamak için birbirimize doğrulttuğumuz büyük nükleer cep-haneliklerimiz vardı. . . . Şimdi dünya belirsiz olsa da bazı şeylerden eminiz. . . . Dünyada manyaklar olduğundan eminiz, terörün ve füzelerin

olduğundan da eminim.” Bush ayrıca Quayle’ı “Komşunu kendin gibi sev!” biçimindeki temel Hristiyan kurala dönüşlü bir kıvrım ekleyerek de geride bırakır. Bush, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki tanınma arzusunun diyalektiği ile ilgili dersi almıştır: Kendimizi doğrudan sevmeyiz—gerçekte sevdiğimiz şey başkaları tarafından sevmektir, yani diğerlerini kendimizi sevmek için severiz: “Komşunuzu sevmek istediğiniz gibi sevin şeklindeki evrensel çağrıya hepimiz kulak vermeliyiz.”

O zaman zavallı Bush’un Quayle’la aynı akıbete uğramamak ve kendi demeçlerinin derin diyalektik ustalığını takdir edemeyen kafasız liberal kamuoyunun gözlerini açmak için ne yapması gerekmektedir? Hepimizin bildiği gibi *du sublime au ridicule, il n’y a qu’un pas* [yüce olandan saçma olana sadece bir adım vardır] değildir sadece doğru olan, bunun tersi de doğrudur. Bu yüzden belki de Bush Heideggerci totolojik ters çevirmelerden derin kavrayışlar çıkartma sanatını öğrenmelidir. Bir başka deyişle Heidegger’in ünlü ters çevirmesi “*Das Wesen der Wahrheit is die Wahrheit des Wesens*” (“hakikatin özü, özün hakikatidir”i), ya da bir alanın *das Wesen*’inini alanın kendisinden yoksun kılma stratejisini (“teknolojinin özünün teknolojiyle hiçbir ilgisi yoktur”) hatırladığımızda, Bushçuluğu derin düşünceye dönüştürmenin ne kadar kolay olduğunu fark etmeden edemeyiz. Bush şöyle demişti: “Muhafaza Ayındayız. Muhafaza etmeyi seviyorum. Başkanlık için yarıştığınızda yaptığınız şeydir bu. Muhafaza etmek zorundasınız.” Bu şöyle çevrilebilir: “Korumanın özü fiziksel kaynakların ontik muhafazası değildir. Korumanın özü toplumdun özünün muhafazasıdır—bu, ABD başkammın, başkan kaba ontik düzeyde ABD’nin önceki tarihinin tamamından daha fazla doğal kaynağın yok edilmesine izin verse bile yapmak zorunda olduğu şeydir.”¹¹⁶

DELEUZE’ÜN OİDİPAL-OLUŞU

Deleuze’e geri dönersek, Hegel’i okurken takındığı saldırgan yanlış anlama tutumu onun psikanalize, özellikle de Lacan’a olan tutumunda

¹¹⁶ Bu sanatı öğrenirken Bush, Bill Clinton’a layık bir ardıl olduğunu kanıtlama şansına kavuşacaktır, çünkü Amerikan Başkanlığı’ndaki bu Heideggerci eğilim daha Clinton döneminde görünür hâle gelmiştir. Monica Lewinski ile ilişkisi hakkında savcının sorduğu soruyu (... böyle bir şey var mı?) “(var) [is] ile neyi kastettiğinize bağlı bu” şeklinde cevaplaması Heideggerci *Seinsfrage*’ye işaret etmiyor mu?

da görülmüyor mu? Deleuze'ün "Oidipus" olarak sunduğu şey Lacan'ın konumunun açık bir yanlışlanması değilse bile gülünç bir şekilde aşırı basitleştirilmesidir. Lacan'ın öğretisinin son yıllarında, "au-delà de l'Oedipe," [Oidipus'un ötesinde] "l'Oedipe, un rêve de Freud" [Oidipus, Freud'un bir rüyası] ve benzer isimli konu başlıkları, alt başlıklar epey boldur; sadece bu da değil, Lacan Kolonus'taki Oidipus figürünün kendisini post-Oidipal bir figür, "Oidipus Kompleksi'nin ötesinde" bir figür olarak sunar. O zaman Lacancı "Oidipus'un öbür yüzünü", bir yanda "resmi" Oidipal normalleştirme anlatısı ve diğer yanda ise yoğunlukların ve arzulayan makinelerin özne öncesi alanı şeklindeki iki dizi arasında dolayım sağlayan bir tür Deleuzecü "karanlık öncül" olarak kavrarsak ne olur? Ya Deleuze'ün ümitsizce kaçınmaya çalıştığı şey *bu* ise, iki dizi arasındaki "kaybolan aracı" ise? O halde yapılması gereken, Deleuze'ün (Freudcu) Oidipus'u okurkenki (ki basitleştirici ve baştan savma bir yorum olmak bakımından onun diğer tekinsiz istisnasıdır) indirgemeciliği karşısında, Hegel ile kurulan ilişkide başvurulana aynı jesti tekrar etmek olacaktır.

Günümüz kuramında, özellikle de kültürel çalışmalarda Oidipus göndermeleri sıklıkla gülünç bir çöp adamın aşırılığına indirgenir: Çocuğun normatif heteroseksüellik alanına girişinin dramatik senaryosu. Bu retorik işlevi yerine getirmek için, Oidipus Kompleksi'nin, tutarsız işlevlerin bir çokluğuna dayandırılması gerekir. Şu tipik pasajı alıntılama izin verin (alıntının sahibi nezaket gereği ifşa edilmeyecektir): "Oidipal senaryoda, küçük erkek çocuk kendisini annesinden ayırmak ve yetişkinliğe ulaşmak için annesine cinsel olarak sahip olmayı arzular. Bunu başarması için cinsel rakibi olan babasını mağlup etmelidir." Diğer bir deyişle çocuğu anneden ayıran babanın "iğdiş" işlevi değildir. Gerçekte çocuk aynı anda birbirine uymayan üç şey yapmalıdır: Annesine sahip olmak, onu kendinden ayırmak ve babasını mağlup etmek. Jerry Aline Flieger'in yaptığı ¹¹⁷ ise has Hegelci yalınlığıyla ters yüz edici bir şeydir: Oidipus'u Deleuzecü bölgeye yeniden kaydetmiş, orada yeniden yorumlamıştır; bunu da onda "soyut bir makine", yersiz-yurtsuzlaşmanın

117 Bkz Jerry Aline Flieger, "Overdetermined Oedipus", *A Deleuzian Century?* içinde, (ed.) Ian Buchanan (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999).

göçebe bir failini (yeniden)keşfederek; Deleuze ve Guattari'nin kurt sürüsünün sınırını temsil eden ve kendi dışına doğru bir "kaçış çizgisi" oluşturan "yalnız kurt" olarak adlandırdıkları en üst durumu (yeniden) keşfederek yapmıştır. Fiiliyatta Oidipus—(kelimenin her iki anlamıyla) *kör gibi* kendi yörüngesini izleyen bu yabancı—insan deneyiminin son sınırını gerçekleştirerek, eyleme dökerek sonunda yapayalnız (ya da daha doğrusu kendisi gibi sürgün edilmişler sürüsüyle), tam anlamıyla yurtsuz bir göçebe, insanlar arasında yaşayan bir ölü olarak nihayete eren kurt adamlar sürüsünün uç sınırını temsil etmiyor mu? Zorunluluğun olumsuzluktan nasıl çıktığını gösteren, öznenin sürekli yer değiştirdiği baş döndürücü kavram akışının filozofu olarak (yeniden) keşfettiğimiz Hegel için yaptığımız işlemin aynısını burada tekrarlamalıyız. Beklendiği üzere "Deleuze'ün Freudcu-Lacancı sodomisi" kavramının odaklanması gereken şey fallusu karşılayan Deleuzecü "karanlık öncül" terimidir. Deleuze bu terimi ilk kez *Fark ve Tekrar*'da kullanmaktadır: "Yıldırımlar/beklenmedik olaylar farklı yoğunluklar arasında patlak verir ve görünmez, algılanamaz karanlık bir öncül tarafından öncelenirler; bu karanlık öncül onların yolunu oyuyormuşçasına öncesinde, ama geriye/terse doğru, belirler."¹¹⁸ Böylece karanlık öncül meta-farkın imleyeni olur:

"İki heterojen dizi, iki farklılıklar dizisi verildiğinde öncül, farklılıkların farklılaştırıcısı rolünü oynar. Bu yolda, kendi gücüyle onları birbirleriyle dolaysız bir ilişki içerisine sokar: O, farkın kendinde-olanıdır ya da "farklı biçimde farklıdır"—diğer bir deyişle ikinci dereceden farklılıktır, kendi başına farkla farklı bir şekilde ilişkilenen öz-farklılıktır. Çünkü onun izini sürdüğü rota görünmezdir ve sadece geriye doğru görünür olur; sistem içerisinde tetiklediği fenomenler yoluyla kat edildiği ve örtüldüğü ölçüde, "kayıp" olduğu yer dışında bir yeri, yoksun olduğu kimlik dışında bir kimliği yoktur: o tam da nesne = x'dir, "yerinde eksik olan şeydir" zira kendi özdeşliğinden/kimliğinden yoksundur."¹¹⁹

Veya Buchanan'ın özlü bir şekilde söylediği gibi: "Karanlık öncüller bir metindeki etkileri nedenlerle karıştırmamak için geriye doğru

118 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994), s. 119.

119 Deleuze, a.g.y., ss. 119-20.

[tersten] okunması gereken anlardır.”¹²⁰ Deleuze bu kavramı *Anlamın Mantığı*’nda Lacancı “saf imleyen”e doğrudan gönderme yaparak geliştirmektedir; anlam-ın-etkisinin (*effect-of-sense*) gerçekleşmesi için imleyen ve imlenen arasında bir kısa devre olması gerekir. Bu kısa devre Lacan’ın “kapitone noktası” dediği, imleyenin imlenen düzenine imlenensiz bir “boş” imleyen biçiminde doğrudan kaydedilmesidir. Bu imleyen, etkiler düzeninde (imleyici) nedeni temsil eder ve böylece (yanlış) algılanan düzeni alt üst eder, ki bu düzenin içinde imleyen imlenenin etkisi/ifadesi olarak görünür.

Gerçekte Deleuze’ün genellikle “yapısalcılık” olarak tanımlanan alanla olan ilişkisi görüldüğünden çok daha muğlaktır. *Anlamın Mantığı*’ndaki anahtar “karanlık öncül” kavramını doğrudan Lacancı yapısalcılığının terimleriyle geliştirmekle kalmaz, Deleuze aynı zamanda “A quoi reconnait-on le structuralisme?” (Yapısalcılığı nasıl tanırız?) adında kısa, özlü ve duygudaş bir yapısalcılık yorumu da yapar; buna göre yapısalcılığı deneyimlerin akışını düzenleyen sabit aşkın Yapıların düşüncesi olarak değil, bunun yerine anlam akışının üreticisi biçimindeki anlamsızın rolü hakkındaki tutarlı bir kuram olarak yorumlar.¹²¹ Bunun yanında Deleuze burada açıkça bu imleyenin fallus olarak Lacancı tanımına referans verir (ve bunu ayrıntılandırır).¹²² Hâl böyleyken onun daha sonra “yapısalcılığa” karşı daha katı bir tutum alışını nasıl okuyacağız? Neden “karanlık öncül” şeklindeki bu Lacancı göndermenin bizzat kendisi, Deleuze’ün sonraki düşüncesinde, varılmış sonuçta izlerinin

120 Ian Buchanan, *Deleuzism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2000), s. 5.

121 Gilles Deleuze, “A quoi reconnait-on le structuralisme?” *Histoire de la philosophie*, livre 8: *Le Xxème siècle* içinde, (ed.) François Chatelet (Paris: Hachette, 1972), ss. 299-335 (1967’de yazılmıştır): İngilizce çeviri “How Do We Recognize Structuralism” Charles J. Stivale’in *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari* (New York: Guilford Press, 1998)’de ek olarak yayımlanmıştır, ss. 258-282. Burada Deleuze’ün Hegel’e sırtını dönüşünün bizzat, onun kendi kökenlerine sırtını dönmesine benzediğini iddia etme isteği duyuluyor–Deleuze’ün erken metinlerinden birinde, Hyppolite’in Hegel’in Mantık’ını okuyuşunu derin bir duygudaşlıkla incelemesini hatırlayın. Yeniden basım: Jean Hyppolite, *Logic and Existence* (Albany: State University of New York Press, 1997), ss. 191-195

122 Stivale, a.g.y., s. 277-79. “Karanlık öncül” ve fallus arasında daha ayrıntılı bir anlatı için bkz. *The Logic of Sense*, ss. 227-230.

silinmesi gereken bir tür “kaybolan aracı”ya dönüşmüş durumdaki karanlık bir öncüle indirgenmiştir.

Deleuze’ün “yapısalcılığa” desteğini, temel konumunun tüm sonuçlarının tam olarak farkında olmadığı bir dönemine atfederek bir kenara atmak belki de fazla aceleci olacaktır (böylece “katılma” zorunlu radikalleşme olarak ele alınacaktır). Ya bu katılma tam tersine “gerileme”nin, *yanlış* bir “kaçış çizgisinin” bir işaretiyse ve belli bir kördüğümün onun karmaşıklığından feragat edilerek çözüldüğü yanlış bir yol ise? Belki de bu yüzden Deleuze, Guattari ile olan işbirliğini bir “rahatlama” olarak deneyimlemiştir: Guattari ile yazdığı metinlerin akışkanlığı, en sonunda her şeyin yoluna girdiği hissiyatı aslında sahte bir rahatlama—düşünme yükünden başarılı bir şekilde kaçıldığını gösterir. Gerçek muamma şöyledir: Deleuze neden yapısalcılığı “şeytanlaştırma” gibi tuhaf bir isteğe kapılıp, ondaki köklerini inkâr etmiştir? (Deleuze’ün “yapısalcılığa” saldırısının onun yapısalcılığa borçlu olduğu, yapısalcılığın özüne ait öğeler sayesinde yapıldığı iddia edilebilir). Peki, neden bu bağı reddetmiştir?

Freudcu Oidipus Kompleksi (özellikle de Lacancı yorumlamadaki mal edilişi bakımından) toplumsal yoğunlukların çokluğunun anne-baba-ve-ben matrisine indirgenmesinin tam *karşıtı* değil mi? Yani gerçekte öznenin toplumsal mekana patlayarak *açılışının* matrisi değil mi? “Simgesel iğdiş” maruz kalmak öznenin aile ağından çıkarılıp daha geniş bir toplumsal ağa itilmesinin bir yoludur—*yersiz-yurtsuzlaşmanın işlevimcisi olarak Oidipus*. Fakat Oidipus’un yine de güdülerin başlangıçtaki “çokbiçimli sapkınlığını” anne-baba-ve-ben koordinatlarına “topladığı” olgusuna ne olacak? Daha da açmak gerekirse, “simgesel iğdiş” aynı zamanda, çocuk-öznenin, bir niteliği bedensel bütüne yerleşmişliğinden soyutlama, onu artık belli bir töze ait olmayan bir oluş olarak kavrama yetisi kazanarak, asıl anlamın, anlam SOYUTLAMASININ düzenine girmesini sağlayan bir sürecin ismi değil mi? Deleuze’ün söyleyeceği gibi “kırmızı” artık kırmızı şeyin yüklemi olmaktan ziyade kırmızı-oluşun saf akışı olacaktır. Bu nedenle, “simgesel” iğdiş bizi bedensel gerçekliğe bağlamaktan çok bize bu gerçekliği “aşma” ve maddesiz Oluş mekanına girme yeteneğini sağlar. *Alice Harikalar Diyarında*’ki kedinin

vücudu yok olduğunda kendi başına var olmaya devam eden özerk gülüş, bedenden koparılıp “iğdiş” edilmiş bir organ yerine geçmez mi? O zaman ya fallusun kendisi, iğdiş edilmenin imleyeni olarak, bu türden bir bedensiz organ anlamına geliyorsa?

Bu, Deleuze’ün neredeyse nedeninin Lacancı “fallik imleyen”e verdiği ad olduğu iddiasının daha öte bir kanıtı değil mi? Deleuze’e göre, neredeyse nedenin “şimdiki zamandan ve bu şimdikiyi işgal eden bireylerden ve kişilerden tekillikleri [nasıl] çıkardığını”¹²³, ve aynı hareket içinde onlara kendi gerçek nedenleri olan yoğunluk süreçlerinden görece özerkliklerini nasıl sağladığını ve bu kayıtsız ve kısır etkilere [nedenlere] nasıl morfogenetik güç bahsettiğini hatırlayın—bu ikili hareket, imleyeni fallus olan “simgesel iğdiş” hareketinin *aynısı* değil mi? İlk olarak kayıtsız-kısır Olay erkeksi, cisimsel, nedensel tabanından kesilip alınır, çıkartılır (eğer “iğdiş” bir anlama geliyorsa, sadece bu *anlama gelir*.) Ardından bu Anlam-Olayının akışı kendi başına özerk bir alan olarak kurulur, yani bedensiz simgesel düzen bedensel somutlaşmalarından özerklik kazanır. Neredeyse nedenin temel işlemi olarak “simgesel iğdiş” bu nedenle son derece *maddeci* bir kavramdır çünkü her türden maddeci çözümlemenin temel ihtiyacını karşılar: “Eğer özcü ve tipolojik düşünceden kurtulacaksak, virtüel çoklukların edimsel dünyadan türetildiği bir süreç ile bu türetmenin sonuçlarına yeterince özerklik ve tutarlılık verecek bir sürece ihtiyacımız vardır.”¹²⁴

Doğal olarak sorunumuz şudur: Asgari edimselleşme burada, önceleyen edimselden çıkarılmış haliyle virtüelin edimselleşmesi olarak kavranır. O halde *her* edimsel onu önceleyen virtüelin edimselleşmesinin bir sonucu mudur (aynısı bu edimselleşmiş virtüelin kendisinden çıkarıldığı edimsel için de geçerlidir), *yoksa* her virtüel bir edimselden çıkarılmak zorunda olduğundan virtüeli önceleyen bir edimsel var mıdır? Belki de bu çıkmazdan kurtulmanın yolu—edimselden çıkarılan virtüel onun kayıtsız-kısır etkisi midir, yoksa edimseli üreten üretken süreç midir?—iki işlemin nihai, mutlak özdeşliğidir ve Deleuze bu özdeşliğe, “sahte neden” işlemini hem virtüelleşme (virtüel olanın çıkarılması)

123 Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 166.

124 DeLanda, a.g.y., s. 115.

hem de aynı zamanda asgari edimselleşme olarak tarif ederken işaret etmiştir (sahte neden, virtüel olana asgari bir ontolojik tutarlılık verir). Peki ya Schelling'den bildiğimiz üzere potansiyeller alanını edimsel gerçekliğe dönüştüren şey bir tür kaba gerçekliğin (maddenin) değil de saf idealliğin (*logosun*) eklenmesiye? Kant'ın kendisi bu paradoksun zaten farkındaydı: Bulanık izlenimler alanı aşkınsal İdea tarafından tamamlanmış zaman gerçekliğe dönüşür. Aşkınsal idealizmin bu temel dersinin anlamı, virtüelleşme ve edimselleşmenin aynı madalyonun iki yüzü olduğudur: *Edimsellik kendini VİRTÜEL bir (simgesel) ek ontoloji-öncesi gerçeğe ilave edildiği zaman kurar*. Bir başka deyişle, gerçeğin virtüelden çıkarılması ("simgesel iğdiş") gerçekliği kurar—*edimsel gerçeklik virtüelin filtresinden geçmiş gerçektir*.

Neredeyse nedenin işlevi bu nedenle özünde çelişkilidir. Görevi aynı zamanda hem edimselleşmeye doğru bir itilim gerçekleştirmek (çoğulluklara asgari bir edimsellik bahşetmek), hem de virtüel olayları bu olayların nedenleri olan cisimsel süreçlerden çıkararak edimselleşmeye karşı gelmektir. Bu iki yön özdeş olarak kavranmalıdır. Burada iş başında olan has Hegelci paradoks, virtüel bir hâlin yegâne edimselleşme biçiminin başka bir virtüel özellik tarafından tamamlanmasıdır (Yine Kant'ı hatırlayın: Öznel duyumların bulanık çokluğu "nesnel" gerçekliğe nasıl dönüştürülür? Aşkınsal sentezin *öznel* işlevinin bu çokluğa eklenmesiyle). Bu en temel hâliyle "fallik" boyuttur: *Edimselleşmeyi sürdüren virtüelin fazlalığıdır*. Bu fallik imleyene yapılan gönderme ise Lacancı fallus ve iğdiş kavramlarına yapılan bildik suçlamalardan birisini cevaplamamızı sağlar. Yani [bu kavramların] tarihdışı bir kısa devre barındırdığı fikrine, bir başka deyişle onların insan varoluşunun kendisinin koşulu olarak iş gören bir sınırlamayı doğrudan belirli bir ataerkil cinsiyet kümelenmesine dayanan (iğdişten gelen) belirli bir tehdide bağladığı yönündeki yakınmaya yanıt vermemize olanak tanır. Bu eleştirinin bir sonraki adımı genelde, iğdiş kavramından—bu Freudcu gülünç iddiadan—iğdiş edilme tehdidinin olsa olsa insanlık durumunun genel bir sınırlılığının belirli bir ifadesi olduğu iddia edilerek kurtulma çabası olur. Bu genel sınır insanın sonluluğudur ve her türden kısıtlama silsilesinde (özgürlüğümüzü sınırlayan diğer insanların varoluşu, ölümlülüğümüz ve hatta

“kişinin cinsiyetini” seçme zorunluluğunda) deneyimlenir. İğdişten insanlık durumunun sonluluğunun kendisinde temellenmiş bir kaygıya varan böyle bir hareket, elbette ki Freud’u utanç verici iğdiş ve penis hasedi gibi konulardan arındırarak (“Bunu günümüzde kim ciddiye alabilir?”), onu “kurtarmaya” çalışan bildik varoluşçu-felsefi hamledir. Jung’un, 1912’de gemi Amerika Birleşik Devletleri kıyılarına yaklaşıırken Freud’a verdiği adı (kötüye) çıkmış tavsiye (Freud’un Amerikan tıp kurumuna psikanalizi daha fazla kabul ettirebilmesi için cinsellikten vazgeçmesi ya da en azından ona yaptığı vurguyu azaltması gerektiği şeklindeki tavsiye) burada yine akla gelir.

“İğdiş”in insanlık durumunun genel sınırlılığının yalnızca belirli bir örneği olduğunu vurgulamak neden yetmemektedir? Ya da biraz daha farklı biçimde ifade edersek, evrensel-simgesel yapı ile tikel-bedensel ekonomi arasındaki bağ üzerinde nasıl durulmalıdır? Lacan’a yapılan eski eleştiri onun iki düzeyi, yani sözde tarafsız-evrensel-biçimsel simgesel yapı ile tikel-cinsiyetli-bedensel göndermeler alanını birleştirdiğidir; örneğin Lacan fallusun organ olarak penis olmayıp, bir imleyen, hatta “saf” imleyen olduğunu vurgulamıştır—peki o halde neden bu “saf” imleyene “fallus” demiştir? Deleuze için de (sadece Lacan için değil) bariz olduğu üzere iğdiş kavramı son derece belirli bir soruyu cevaplar: Evrensel simgesel süreç kendisini bedensel köklerinden nasıl koparır? Görece özerkliğiyle nasıl *ortaya çıkar*? “İğdiş” cisimsiz alana girmemizi sağlayan şiddetli bedensel kesiği tanımlar. Ve aynı şey sonluluk konusu için de geçerlidir: “İğdiş” yalnızca sonluluk deneyiminin yerel örneklerinden birisi değildir—bu kavram daha temel “arke-aşkınsal” bir soruyu, yani *biz insanlar kendimizi daha baştan sonlulukla damgalanmış olarak nasıl deneyimliyoruz* sorusunu yanıtlamaya çalışır. Bu olgu bütünüyle açık değildir: Heidegger sadece insanların “ölüme-doğru-olma” biçimde var olduğunu vurgularken haklıydı. Tabii ki hayvanlar da bir şekilde sınırlandırmışlıklarının, sınırlı güçlerinin “farkındadır”—tavşan tilkiden kaçmaya *çalışır* vb. Yine de bu insan sonluluğu ile aynı şey değildir, insan sonluluğu küçük çocuğun narsisistik ve hayâli her şeye gücü yeterlik tutumu üzerinde temellenir (gerçekten de olgunlaşmak için sınırlamalarımızı kabul etmemiz gerektiğini söyleriz). Yine de bu narsisistik tutumun

arkasında yatan Freudcu ölüm dürtüsü, bir tür “yaşayan-ölü” inatçılığıdır ve Kant bunu hayvanlarda olmayan vahşi fazlalık olarak ifşa etmiştir. Bu yüzden Kant için sadece insanlar disiplin yoluyla eğitime ihtiyaç duyarlar. Simgesel Yasa doğayı ehlileştirip düzenlemekten ziyade bizzat kendisini doğal olmayan bir fazlalığa adar. Ya da aynı komplekse başka bir yönden yaklaşacak olursak: En radikal haliyle, Freud’un bahsetmiş olduğu küçük çocuğun çaresizliği, onun kendi ihtiyaçlarını karşılamak-taki acizliği olarak ifade bulan fiziksel bir çaresizlik değildir; Başka’nın arzusunun muamması karşısındaki çaresizlik, Başka’nın zevkinin fazlalığı karşısında duyduğu umutsuz büyülenme ve ardından bunu mevcut anlam öğeleriyle açıklamaktaki yetersizliğidir.

Roman Jakobson dilin bedensel temeli ve fonemler hakkında yazarken, somutlaşmış işaretler ile fonemlerin yüzer-gezer simgesel ağı arasındaki can alıcı farka odaklanır—bu fark Lacan’ın “iğdiş” dediği şeydir. Jakobson’un üzerinde durduğu nokta anlamın değil ama sadece İMLEYENİN bu yersiz-yurtsuzlaşma işlemini gerçekleştirebileceğidir: Anlam somut yaşam-dünyasına gömülmüşlüğüme (*embednedness*) geri döndürme eğilimindeyken (içerisi ve dışarısının modern-öncesi insanbiçimci ikizlenmesi/aynalanması en âlâsından anlama ait tutumdur). Bu nedenle fallus, simgesel olanın bedensel deneyimimizde temellenmişliğini (onun yer-yurtlanmasını) işaret etmek şöyle dursun, “saf imleyendir” ve böyle olarak yersiz-yurtsuzlaşmamın failinin ta kendisidir. Bu noktada Jakobson bedensel deneyimdeki ikincil temellenmişlik biçimindeki anahtar diyalektik düşüncesini ileri sürer: Evet, dilimiz bu vücut kazanmanın genel izlerini sergiler (“locomotive” sözcüğü eski buharlı lokomotiflerin yandan görünüşünü andırır; “ön” (*front*) sözcüğü ağız boşluğumuzun ön kısmında şekillenirken, “arka” (*behind*) sözcüğü arka kısmında vb.). Yine de, bütün bu yeniden-yer-yurtlanmalar, anlamın koşulu olan temel kesik arka plandayken gerçekleşmiştir.¹²⁵ İşte bu yüzden dil ve insan bedeninin birbirinin aynası olduğu insanbiçimci model, anlama yetimiz için bedenın temel bir gönderme çerçevesi olduğu düşüncesi terk edilmelidir—dil “insandışıdır” (Süreç böylece

125 Bkz. Roman Jakobson, *On Language* (Cambridge: Belknap, 1995).

üç aşamaya sahiptir: (1) “Bedenlerin birleştirilmesi” olarak ilksel yer-yurtlanma—bir organizma, çevresini ve onunla ilişkilerini duygulanımsal kayıtlar, dövmeler ve benzerlerinin bir dokusu içinde işaretler; (2) Yersizyurtsuzlaşma—anlamın maddesiz, virtüel üretimine geçiş—işaretler kökenlerinden (sözceleyici, gönderme) kopartılır (3) yenisinden-yer-yurtlanma—dil bir iletişim ortamına dönerek [düşüncelerini ifade ettiği] sözceleme öznesine, tanımladığı gerçekliğe tutturulur).

FALLUS

O halde simgesel iğdiş, imleyeni olarak fallusu aldığı anda, nedir? Fallus bir imleyen olarak kavranarak başlanmalıdır—bunun anlamı nedir? Resmi tören ritüellerinden bildiğimiz üzere nesneler sadece iktidarı “sembolize” etmez, bunun yerine onlara sahip olan özneyi fiilen gücü icra eden bir konuma yerleştirir. Eğer bir kral eline asayı alıp, tacı giyerse, onun sözleri bir kralın sözleri olarak kabul edilecektir. Bu tür nişanlar dışsaldır, benim doğamın bir parçası değildir: Gücü icra etmek adına onları giyer, onları takarım. Böylece onlar beni “iğdiş” eder; dolaysız bir şekilde olduğum şey ile icra ettiğim işlev arasına bir boşluk koyarlar (yani hiçbir zaman işlevimle aynı düzeyde değilimdir). İşte adı kötüye çıkmış “simgesel iğdiş” bu anlama gelir. [İğdiş] “simgesel olan, sadece simgesel olarak gerçekleştirilen iğdiş olarak” (bir şeyden yoksun olduğumda, “simgesel olarak iğdiş” edilmiş olduğum anlamında) değil, ben simgesel vekâlet üstlenerek simgesel düzene yakalandığımda gerçekleşen şeydir. İğdiş benim dolaysız olarak olduğum şey ile bana bu “yetkeyi” bahşeden simgesel vekâlet arasındaki ayrılığın kendisidir. Tam da bu kesin anlamda iğdiş, iktidarın karşısı olmaktan ziyade iktidarla eş anlamlıdır: Bana iktidar bahşeden şeyin kendisidir. Fallus varlığımın hayat gücünü, erkekliğimi ve benzerlerini dolaysız şekilde ifade eden bir organ olarak değil, bir rütbe işareti, bir kral ya da yargıcın nişanlarını taktığı gibi taktığım bir maske olarak düşünülmelidir—fallus benim taktığım, hiçbir zaman bedenimin “organik bir parçası” olmadan bedenime ilişen “bir bedensiz organdır” ve bedenim uyumsuz, fazlalık bir eki olarak sonsuza kadar sürüp gider.¹²⁶

¹²⁶ Buna bağlı olarak, Vertigo’daki Juan Batista misyon kulesinin “fallik” olarak ele alındığı kaba “Freudcu” okuma geçici olarak kabul edildiğinde, her Hitchcock hayranının

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki son "radikal" cinsel pratik, kesmeyi ilgilendiriyor görünse de altında yatan mantık tamamen farklıdır. Altkesik (*subincision*) adı verilen bu işlemde (penisin cerrahi bir operasyonla dikey olarak ikiye bölünerek her iki yarısının da kendine ait ereksiyonlarla kendi başına iş görmesi) amaç kendini cezalandırmak, ya da acı vermek değil—bu tam da pratikte söz konusu olan şeydir—, penisin ikiye katlanmasıdır. Soru doğal olarak *penisin* bu ikiye katlanışının, imleyen olarak *fallusun* simgesel işleyişini nasıl etkilediğidir. Burada yine organ-olarak-penis ile imleyen-olarak-fallusu ayıran boşluk "pratikte" gözlemlenebilir. Penisin ikiye katlanmasının, "bölünmüş penisin" sahnelenmesinin fallusu simetrik olarak ikiye katlamak yerine, fallusu bir (başka) *objet petit a*'ya çevirme girişimi olduğu iddia edilebilir. *Object a*'nın tanımlarından birisi de, onun, bölünme işleminin hayâletimsi ve bölünemez geriye-kalanı oluşudur ve bu durumda geriye-kalan fallusun kendisidir. Bu pratiğin kadınlardaki karşılığı, erkeksi biçimde giyinip erkeksi tutum takınan "erkeksi lezbiyenlerin", cinsel pratiklerinde kendi hazlarından feragat edip sadece partnerlerine haz vermeye (dildo ve benzerlerinin yardımıyla) odaklanmalarıdır. Buradaki paradoks erkeksi bir maskeye bürünen "erkeksi lezbiyenlerin" en saf haliyle kadınsı öznel konumu, fallik *jouissance'a* karşıt olarak Başka'nın *jouissance*'ını temsil etmeleridir.

"Simgesel iğdiş" şu sorunun cevabıdır: Anlam-ın-etkisinin ortaya çıkması için bedensel derinlik düzeyinde gerçekleşmesi gereken kopuşu, bedensel derinlikten yüzey olayına geçişi nasıl kavrayacağız? Kısacası Anlamın "maddeci" yaratılışını nasıl ifade edeceğiz? Zihnin maddeden gelişimi, onun "ortaya çıkan özelliği" olarak doğuşu, Deleuze'ün *Anlamın Mantığı*'nda ele aldığı bir sorundur; bu sorunun izlerini bedenler ile maddesiz olaylar arasındaki eski Stoacı karşıtlığa kadar sürmüştür. Bu soruyu sormak diyalektik maddeciliğin sorunsalına adım atmak demektir. Böyle kavrandığında diyalektik maddecilik tanımı gereği

bildiği üzere kulenin gerçekten orada (gerçek misyon binası tarafında) olmadığını belirtmek gerekir—kule, "gerçek" misyona stüdyoda yerleştirilen bir resimden başka bir şey değildir. Belki de onu "fallik" yapan aslında budur: Bir başka deyişle, onun gerçekten var olmaması, "gerçek" binaya yapay bir şekilde takılan kurgusal bir "organ" olması.

indirgemeci olan mekanik maddeciliğe kesin olarak karşıdır. Bu ikinci tür maddecilik etkinin nedenle olan ilişkisinin radikal heteronomisini tanımaz (yani anlam-olayının yüzeyini sıradan bir görünüş, altta yatan, daha derin bir maddi Özün görünüşü olarak kavrar). İdealizm ise, tam tersine, anlam-etkisinin (*sense-effect*) bedensel derinliğin bir etkisi olduğunu reddeder; anlam-etkisini kendi kendini üreten bir varlık olarak fetişleştirir. Bu ret için ödediği bedel anlam-etkisinin tözselleştirilmesidir: İdealizm örtük biçimde anlam-etkisini yeni bir Beden (örneğin Platoncu biçimlerin maddesiz bedeni) hâline getirir. Kulağa ne kadar çelişkili gelse de, yalnızca diyalektik materyalizm Anlam-ın-etkisini, anlam olarak olayı, özgül özerkliği içinde ve tözcü bir indirgeme olmadan düşünebilir (tam da bu yüzden, kaba mekanik maddecilik idealizmin zorunlu tamamlayıcısını biçimlendirir). Zihinsel Olayların ortaya çıktığı “maddesiz” boşluğu (*void*), olumsuzluk boşluğunu/aralığını (*gap*) sadece (diyalektik) maddecilik fiilen *düşünebilir*. İdealizm ise tersine bu boşluğu tözselleştirir.

“Özerk” olarak Anlam evreni bir kısır döngü yaratır. Biz hep-zaten onun parçasıyızdır, çünkü ona yönelik dışsal mesafe tutumunu benimsediğimizde ve bakışımızı etkiden onun nedenine çevirdiğimizde, etkiyi kaybederiz. Diyalektik maddeciliğin temel sorunu o halde şöyledir: Dışsallığa yer bırakmayan bu Anlam döngüsü nasıl ortaya çıkar? Bedenlerin kaynaşması “tarafsız” düşünceye nasıl yol açar; diğer bir deyişle bu kaynaşma, bedensel itkiler ekonomisi tarafından kısıtlanmanın, tatmine kavuşmaya çalışan dürtünün sürdürülmesi olarak işlev görmeyişin kesin anlamında “özgür” olan sembolik alana nasıl yol açar? Freudcu varsayım şöyle: Cinselliğin özündeki çıkmaz yoluyla. “İlgisiz (*disinterested*) düşünceyi diğer bedensel dürtülerden (açlık, kendini koruma...) türetmek mümkün değildir—peki neden? Cinsellik kendinde engellenen ve saptırılan tek dürtüdür ve aynı zamanda hem yetersiz, hem de fazladır (eksikliğin görünüş biçimi olan fazla ile). Bir yandan cinsellik evrensel olarak her türden etkinlik ve nesne için metaforik bir anlam ya da kinaye sağlama yetisi (*innuendo*) ile nitelendirilir—her öge, en soyut düşünce dahi “onu ima etme” olarak deneyimlenebilir (cinsel takıntılarını unutmak için saf matematik ve fiziğe sığınan ünlü ergen

örneğini hatırlamak yeter —burada da ne yaparsa yapsın aklına yine “o” gelir: Boş bir silindiri doldurmak için ne kadar hacim gerekir? İki beden çarpıştığında ne kadar enerji ortaya çıkar?... Bu evrensel fazlalık—cinselliğin insani deneyim alanının tamamını doldurup ondan taşması ve böylece yemek yemekten dışkılamaya, başka bir insanı dövmekten (ondan dayak yemek de dâhil) iktidarın uygulanmasına kadar her şeyin cinsel bir yan anlam (*connotation*) alabilmesi—onun üstünlüğünün bir işareti değildir. O daha ziyade belli bir yapısal kusurluluğun işaretidir: Cinselliğin dışarıya doğru fışkırarak; yakınındaki alanlardan taşmasının asıl nedeni onun kendisinde tatmin bulamaması, hedefine asla ulaşamamasıdır. Kendinde kesin biçimde cinsellik-dışı olan bir şey nasıl cinsel yan anlamlar kazanmaktadır? O, cinsellik-dışı hedefine ulaşmayı başaramadığında “cinselleşir” ve yetersiz tekrarın kısır döngüsüne yakalanır. “Resmî” olarak araçsal bir hedefe hizmet eden bir jest kendinde-bir-amaç haline geldiğinde, bu jestin “işlevsiz” tekrarının ta kendisinden hoşlanmaya başladığımızda ve böylece onun amaçlılığını askıya aldığımızda cinsellik alanına adım atarız.

Cinsellik, “cinsellikten-arınmış” yansız-düz anlamı tamamlayan bir ortak-anlam olarak, sadece bu yansız anlam hâlihazırda mevcut olduğu sürece işleyebilir. Deleuze tarafından gösterildiği üzere, sapkınlık sahneye, aseksüel, düz anlam ile cinsel ortak-anlam arasındaki “normal” ilişkinin temelden tersine çevrilmesi biçiminde girer. Sapkınlıkta cinsellik konuşmamızın doğrudan nesnesi haline getirilir ama bunun için ödediğimiz bedel, diğer başka şeylerin yanında cinsellikten-arınmış nesnedir. Bu türden bir tutumun örnek teşkil eden vakası, cinselliğe “bilimsel” ilgisiz yaklaşım ya da cinselliğe araçsal bir faaliyetin nesnesi olarak muamele eden Sadecî yaklaşımdır. Jennifer Jason Leigh’in, Altman’ın *Short Cuts*’ındaki rolünü hatırlamak yeter: Seks hattında, telefondaki müşterilerini tahrik edici konuşmalarla eğlendirerek ek para kazanan bir ev kadını. İşine o kadar aşınadır ki mesela bebeğinin altını değiştirirken ya da öğle yemeği hazırlarken telefonda doğaçlama yapar, bacak arasının nasıl ıslandığını tarif eder—cinsel fantazilere karşı tamamen dışsal, araçsal bir tutum takınır. Basit bir şekilde fantaziler onu ilgilendirmez. Lacan’ın “simgesel iğdiş” kavramıyla hedeflediği şey tam da bu *vel’dir* ya da bu

seçimdir: Ya cinselliğin bir ortak-anlama, cinsel yan anlamın-kinayenin tamamlayıcı/ek bir boyutuna doğru kaymasına neden olarak, düz anlamın cinsellikten-arınmasını kabul ederiz; ya da cinselliğe “doğrudan” yaklaşır, onu düz konuşmanın öznesi haline getirir ve bunun bedelini ona karşı öznel tutumumuzun “cinsellikten-arınma”sı ile öderiz. Her iki durumda da kaybettiğimiz şey doğrudan yaklaşımdır, cinsellik hakkında “cinselleşmiş” olarak kalan düz konuşmadır.

Tam da bu anlamda fallus iğdişin imleyenidir. Evrensel yaratıcı iktidar sıfatıyla cinselliğin kuvvetli organ-sembole olarak iş görmek şöyle dursun, fallus; cinsellikten-arınmanın kendisinin, “beden”in sembolik “düşünce”ye imkânsız geçişinin imleyeni (ki bu imleyen “aseksüel anlamın” yansız yüzeyini ayakta tutar), organı, ya da her ikisi birdendir. Deleuze bu geçişi, “koordinasyon fallusunu” “iğdiş fallusu” olarak ters çevirmek suretiyle kavrar: “Koordinasyon fallusu” bir imagodur, dağınık erojen bölgeleri birlik halindeki bir bedenin bütünlüğü içinde eşgüdümlü kılmak için öznenin gönderme yaptığı bir figürdür; oysa “iğdiş fallusu” bir imleyendir. Ayna evresi modelinin ardından fallik imleyeni; öznenin, dağınık erojen bölgeler çokluğunu eşsiz, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir bütünlüğe dönüştürmesini sağlayarak temel bir referans noktası temin eden ayrıcalıklı bir imge ya da bedensel parça olarak kavrayanlar “koordinasyon fallusu” düzeyinde kalırlar. Böyle yaparak Lacan’ı aslında ona ait temel kavrayışla eleştirmeye çalışırlar: Merkezi fallik imge yoluyla bu koordinasyon kaçınılmaz bir biçimde başarısız olur. Yine de bu başarısızlığın sonucu erojen bölgelerin koordinasyonsuz çokluğuna bir geri dönüş değil, tam olarak “simgesel iğdiştir”: Cinsellik evrensel boyutunu muhafaza eder ve her edimin, nesnenin ve benzerlerinin (potansiyel) yan anlamı olarak iş görmeyi sadece kendisi düz anlamını “feda ettiğinde” sürdürür (yani sadece düz anlam “cinsellikten-armdığına”). “Koordinasyon fallusundan” “iğdiş fallusuna” atılan adım “her şeyin cinsel bir anlama sahip” olduğu bir durumdan, imkânsız-gerçekleşememiş bütünüyle cinselleşmeden, bu cinsel anlamın ikincil hale geldiği bir duruma, “evrensel kinayeye” dönüştüğü, her tür düz, yansız-aseksüel anlamı potansiyel olarak tamamlayan ortak-anlam haline geldiği bir duruma atılan adımdır.

O halde “her şeyin anlamının cinsel” olduğu, cinselliğin evrensel imleyen olarak iş gördüğü halden yansız/cinsellikten-arınmış düz anlamın yüzeyine nasıl geçeriz? İmlenenin cinsellikten arınması, evrensel cinsel anlamı koordine eden (ya da bunu başaramayan) ögenin ta kendisi bir imleyene indirgendiğinde gerçekleşir. Fallus imlenensiz bir imleyen olma kapasitesiyle “cinsellikten-arınmanın organıdır”. Cinsel anlamı tahliye eden (imlenen içerik olarak cinselliği boş imleyene indirgeyen) işletimcidir. Kısacası fallus şu paradoksu tanımlar: Cinsellik kendini ancak cinsellikten arındırarak, bir tür töz-değişimine uğrayarak evrensel hale getirebilir, ki bu töz-değişiminde cinsellik yansızın, aseksüel düz anlamın bir ekine-yan anlamına dönüşür.

Deleuze ve Lacan’ın materyalist “bahsi” burada yatar: “Cinsellikten-arınma,” Anlam-Olayının yansız/cinsellikten-arınmış yüzeyinin gelip çatışının mucizesi, aşkınsal ve beden-ötesi bir kuvvetin müdahalesine dayanmaz. Cinselleştirilmiş bedenin kendisinin doğasında olan çıkmazdan türetilir. Bu dar anlamda—kaba maddecilere ve karartmacılara gizli dayanışmaları içerisinde ne kadar şaşırtıcı gelse de—fallus, “iğdişin” imleyeni olarak fallik öge, diyalektik maddeciliğin temel kategorisidir. “İğdişin” imleyeni olarak fallus, Anlam-Olayının saf yüzeyinin ortaya çıkışına aracılık eder. Bu haliyle, fallus Anlam dizilerini dağıtan ve düzenleyen “aşkınsal imleyendir”—anlam alanındaki anlam-olmayan (*non-sense*). Onun “aşkınsal” konumu, “tözsel” olanla hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelir: Fallus en âlâsından benzerliktir. Fallusun “neden olduğu” şey ise yüzey-olayını bedensel yoğunluktan ayıran mesafedir: Anlam alanını onun hakiki, fiili, cisimsel nedeniyle ilişkisinde özerk olarak sürdüren “sahte nedendir”. Burada Adorno’nun, aşkınsal kuruluş fikrinin nasıl da perspektife ilişkin bir tür tersine çevirmeden kaynaklandığı yönündeki gözlemi hatırlanmalıdır: Öznenin kurucu gücü olarak (yanlış)algıladığı şey gerçekte onun güçsüzlüğü, kendi uf-kuna dayatılan kısıtlamaların ötesine geçmedeki yetersizliğidir. Aşkınsal kuruculuk yetisi öznenin gerçek cisimsel nedenlere ilişkin körlüğünün arka yüzünü temsil eden sahte güçtür. Neden olarak fallus, bir nedenin saf benzerliğidir. Deleuze’ün anahtar “sahte neden” kavramına, Anti-O-idipus’taki şeyleşmiş varlığa karşı üretken oluş düzeneğinde yer yoktur:

“sahte neden”, olayların kendi cisimsel nedenleriyle ilişki içinde kısır ve kayıtsız akışının özerkliğini sağlamayı üstlenir.

İki dizinin (imleyenin ve imlenenin) kesişme noktası olarak,—“Lacan’ın çok kesin biçimde ifade ettiği gibi—“imleyenin imlenene düş-tüğü” kısa devre noktası olarak fallik moment olmadan yapı olamaz. Anlam alanında anlam-olmayanın yeri, imleyenin nedeninin anlam alanına kaydedildiği yerdir. Bu kısa devre olmadan, imleyenin yapısı dışsal bedensel bir neden olarak iş görürdü ve böylece Anlam-ın-etki-sini üretemezdi. Bu nedenle, (imleyenin ve imlenenin) iki dizi(si) her zaman “çifte kazanmış/kaydedilmiş” (yani aynı zamanda fazla ve eksik olan) çelişkili bir varlık içerirler: İmleyenin imlenene göre fazlalığı (bir imleneni olmayan boş imleyen) ve imlenenin eksikliği (anlam alanındaki anlam-olmayanın yeri). Bunun anlamı simgesel düzen ortaya çıkar çıkmaz, yapısal bir yer ile onu işgal eden, dolduran bir öge arasındaki asgari farkla uğraşılıyor olduğumuzdur: Bir öge daima doldurduğu yapıdaki yer tarafından mantıksal olarak öncelenir. Bu yüzden iki dizi, “boş” biçimsel yapı (imleyen) ve yapıdaki boş yerleri dolduran ögelerin dizileri (imlenen) olarak da tarif edilebilir. Bu bakış açısından çelişki, bu iki dizinin hiçbir zaman örtüşmemesinde yatmaktadır: Aynı anda hem—yapı söz konusu olduğunda—boş bir yer olan bir kendilik (*entity*) ile hem de—ögeler söz konusu olduğunda—hızla hareket eden, ele geçmez bir nesne, bir yersiz işgalci konumundaki bir kendilik ile karşılaşırız. Böylelikle Lacan’ın fantazi formülünü üretmiş oluruz ($\$ - a$), zira özne için *matheme* $\$$, yapıdaki boş bir yer, kesilmiş bir imleyenken, *object a* tanımı gereği bir fazlalık nesnesidir, yapıdaki yerinin eksikliğini duyan bir nesnedir. Sonuçta, mesele sadece yapıdaki boş/uygun yerlere göre bir ögenin fazlalığı ya da kendisini dolduracak bir ögeye sahip olmayan bir yerin fazlalığı değildir. Yapıdaki bir boş yer, ortaya çıkacak ve bu yeri dolduracak bir ögenin fantazisini yine de sürdürebilecektir; yerinin eksikliğini duyan fazlalık bir öge, onu bekleyen fakat henüz bilinmeyen bir yerle ilgili fantaziye yine de ayakta tutabilecektir. Bundan ziyade asıl nokta, yapıdaki boş yerin, yeri olmayan başıboş ögeyle kesin bir biçimde bağıntılı olduğudur. İki farklı kendilik olmaktan çok aynı varlığın ön ve arka yüzleridir; yani onlar Mobius

şeridinin iki farklı yüzeyine kaydedilmiş bir ve aynı kendiliktir. Kısacası \$ olarak özne derinliğe ait değildir: Yüzeydeki topolojik bir bükülmeden ortaya çıkar. Burada psikanaliz, hayatının sonlarına doğru kendisi için “beden fenomeninin en zor sorun” olduğunu kabullenen Heidegger’i tamamlayabilir:

İnsanda bedensel olan (*das Leibliche*) hayvansı bir şey değildir. Ona eşlik eden anlayış tarzına metafizik şimdiye dek henüz dokunmamıştır.¹²⁷

Burada bu anahtar soruya ilk değinenin psikanalitik kuram olduğu hipotezini ortaya atma riski alınabilir. Libido tarafından sürdürülen, erojen bölgeler etrafında örgütlenen erotize edilmiş Freudcu beden tam da bu hayvansı-olmayan, biyolojik-olmayan beden değil midir? *Bu* (ve hayvani olmayan) beden psikanalizin asıl nesnesi değil midir? Jacques-Alain Miller’i alıntılarla gerekirse, histeride vuku bulan, bedeninin öznel iyelikten [genitiften] nesnel iyeliğe geçişi uyarınca gerçekleşen bedeninin ikili bir reddidir: İlk olarak, beden, öznenin ruhunun kendini tanıyamadığı semptomlarda ruha itaat etmeyi reddeder ve kendi başına konuşmaya başlar; ikinci olarak ise histeriğin bilinçdışı, bedeninin kendisini (biyolojik boyutunda bedeni) reddeder ve onu bedeninin kendini ifade eden biyolojik çıkarlarına (sağlık, hayatta kalma, üreme) ters gelen bilinçdışı dürtülerin ve arzuların ifade bulduğu bir araç olarak kullanır. Bilinçdışı, bedeni kullanan bir parazittir ve onun normal işleyişini zorla bozar. Bu nedenle histerik özne biyolojik bedeninden iğrenti içerisinde yüz çevirir, onun kendi bedeni “olduğunu” kabul edemez.¹²⁸ Katı psikanalitik bakış açısı içinde *iki* beden ayırt edilmelidir: Miller’in “beden-bilgi” dediği, genomunda bulunan bilgi tarafından düzenlenen biyolojik beden ile psikanalizin asıl nesnesi olarak erojen bölgelerin uyumsuz bir bileşimi olan beden, travmaların ve aşırı zevklerin izlerinin kaydedildiği

127 Martin Heidegger, Eugen Fink’le beraber, *Heraclitus Seminar* (Utsaloosa: University of Alabama Press, 1979), s. 146.

128 Bkz. Jacques-Alain Miller, “The Symptom and the Body Event,” *Lacanian Ink* 19 (2001): 16.

yüzey olarak beden, bilinçdışının aracılığıyla konuştuğu beden, yani “jouissance-beden”.¹²⁹

Psikanalizi bedensel nedenler ile maddesiz oluşun akışı şeklindeki Deleuzecü karşıtlık içinde konumlandırmaya çalışırsak, onun ruhsal yaşamın “gerçek” bedensel nedenlerinin bilimi *olmadığını*, daha ziyade olayların aktığı “yüzey” düzeyinde iş gören bir bilim olduğunu vurgulamak can alıcı önemdedir—hatta (ve kesin olarak) bedenle ilgilendiği durumda bile bu, bedenin biyolojik “içerisi” değildir, onun ilgilendiği tamamen YÜZEYde yerleşmiş olan erojen bölgelerin çokluğu biçimindeki bedendir. Öznenin en içsel mabedine, onun Bilinçdışının özüne nüfuz etsek bile orada bulduğumuz şey fantazmatik bir ekranın saf yüzeyidir.

FANTAZİ

Fantazi kavramının ontolojik skandalı onun standart “öznel” ve “nesnel” karşıtlığını alt üst etmesi olgusunda yatar. Tabii ki fantazi tanımını gereği (“öznenin algılarından bağımsız şekilde var olması” gibi naif bir anlamda) “nesnel” değildir. Yine de (öznenin bilinçli şekilde deneyimlediği sezgilere indirgenmesi anlamında) “öznel” de değildir. Fantazi “nesnel olan öznelin tuhaf kategorisine” aittir—size o tarzda görünmeseler de şeylerin size gerçekte ve nesnel olarak görüldüğü tarzda”.¹³⁰ Örneğin bir kişinin Yahudilere bilinçli olarak iyi niyetli yaklaşırken, farkında olmadığı derin Yahudi karşıtı önyargılar beslediğini söylediğimizde (bu önyargılar Yahudilerin gerçekte kim olduklarını değil o kişiye nasıl göründüklerini ifade ettiği müddetçe) Yahudilerin ona gerçekte nasıl görüldüğünün farkında olmadığını iddia etmiş olmuyor muyuz? Marx meta fetişizmi için “nesnel olarak zorunlu görünüş” terimini kullanmaktadır. Yani eleştirel bir Marksist, meta fetişizmine batmış burjuva bir özne ile karşılaştığında, Marksistin ona getirdiği eleştiri şu değildir: “Meta sana özel güçlere sahip sihirli bir nesne gibi görüle-

129 Miller, a.g.y., s. 21.

130 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown, 1991), s. 132. (Dennett doğal olarak bu kavramı tamamen olumsuz biçimde, anlamsız bir *contradictio in adjecto* olarak canlandırıyor).

bilir, ama aslında o insanlar arasındaki ilişkilerin şeyleşmiş bir dışavurumundan başka bir şey değildir.” Asıl Marksist eleştiri ise tam da, şöyledir: “Metanın sana toplumsal ilişkilerin yalın bir somutlaşması olarak görüldüğünü düşünebilirsin (örneğin para sadece sana toplumsal ürünün bir parçası olma hakkım veren bir belgedir), ancak aslında şeyler sana böyle görünmez—senin toplumsal gerçekliğinde, toplumsal değiş tokuşa katılımın sayesinde, metanın gerçekten de sana özel güçleri olan sihirli bir nesne olarak görüldüğü o tekinsiz olguya tanıklık edersin.” Marx’ın birbirleriyle konuşmaya başlayan ünlü metalar kurgusuyla he-deflediği şey budur:

Metalar konuşabilseydi şöyle derlerdi: Bizim kullanım değerimiz insanları ilgilendirebilir, ama nesneler olarak bize ait değildir. Nesneler olarak bize ait olansa bizim değerimizdir. Metalar olarak aramızdaki ilişkiler bunun kanıtıdır. Birbirimizle sadece kullamm-değerleri olarak ilişki kurarız.¹³¹

Marx *Kapital*’in birinci bölümünü Shakespeare’in *Yok Yere Yaygara*’sında, Dogberry’nin Seacoal’a verdiği tavsiyeyi (Üçüncü Perde, Üçüncü Sahne) ironik bir biçimde alıntılararak sonlandırır: “Yakışıklı bir adam olmak talihin bir armağanıyken, okuma ve yazma yaratılıştan gelir.” Bu tersine çevirme basitçe öznel bir yanılsama anlamında bir kurgu değildir—tersine, onun konumu, şeylerin bana dolaysız olarak görünme biçimlerine karşıt biçimde, şeylerin bana “fiiliyatta nasıl göründükleri”, “nesnel görünüş” anlamında nesneldir. Burjuva ekonomisinin kategorileri;

toplumsal olarak geçerli olan düşünce biçimleridir ve böylelikle nesneldirler çünkü üretim ilişkileri tarihsel olarak belirlenmiş bu toplumsal üretim kipine, yani meta üretimine aittir.¹³²

131 Karl Marx, *Capital*, cilt 1. (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1990), ss. 176-177.

132 Marx, a.g.y., s. 169.

2003 Mart'ında Donald Rumsfeld bilinen ve bilinmeyen arasındaki ilişki hakkında biraz amatörce felsefe yapmaya çalışmıştı: "Bilinen bilinmeyenler vardır. Bildiğimizi bildiğimiz şeyler vardır. Bilinen bilinmeyenler vardır. Yani bilmediğimizi bildiğimiz şeyler. Ayrıca bilinmeyen bilinmeyenler vardır. Yani bilmediğimizi bilmediğimiz şeyler vardır." Eklemeyi unuttuğu can alıcı bir dördüncü terimdi: Bildiğimizi bilmediğimiz "bilinmeyen bilinenler," Lacan'ın "kendini bilmeyen bilgi" dediği, Freudcu bilinçdışının ta kendisi. Eğer Rumsfeld Irak'la savaşın ana tehlikelerinin "bilinmeyen bilinmeyenler" olduğunu, Saddam'ın ne oldukları hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı tehditleri olduğunu düşünüyorsa; ona yanıtımız, asıl tehlikelerin "bilinmeyen bilinenler", onlara bağlandığımızın bile farkında olmadığımız inkâr edilmiş inançlar ve varsayımlar olduğudur. Alınması gereken risk bu fantazmatik bilinmeyenlerin *üstlenilmesi*dir. Somerset Maugham'ın 1920'lerdeki bir hikâyesinde, kırklarındaki bir İngiliz on yıllardır çalıştığı sömürge Şangay'da hayatının düşünüyordu—Londra'ya taşınıp bir bekârın rahat yaşamını sürmek—sonunda gerçekleştirmesini sağlayacak kadar para kazanır. Ancak Londra'da geçirdiği birkaç haftadan sonra korkunç derecede sıkılır, bunılır ve Şangay'daki yaşamını özlemeye başlar; böylece Çin'e geri dönmek için bir gemiye atlar. Ancak uzun geri dönüş yolculuğu sırasında gemi Hanoi'de durduğunda, gemiden iner ve Hanoi'ye kalıcı olarak yerleşir. Hayatının düşününün gerçekleşmesi neticesinde yaşadığı düş kırıklığının ardından benzer bir deneyimi yeniden kaldıramayacağını anlar ve yaşamının sonuna kadar Çin'in yakınlarında yaşayarak, Şangay'da yaşamın ne kadar güzel olacağına dair düşler kurar. Lacan'ın "kişinin arzusundan ödün vermesi" derken anlatmak istediği şey budur: Yani onun gerçekleşmesini tehlikeye atarak kişinin "fantazisini kat etmeyi" reddetmesi.

Bu aynı zamanda Lacan'ın öznenin kurucu "merkezsizleşmesi" iddiasının anlamını belirgin kılmanın yollarından da birisidir. Onun vurguladığı nokta, benim öznel deneyimimin kendimi deneyimlemem bakımından "merkezsizleşmiş" nesnel bilinçdışı mekanizmalar tarafından düzenleniyor olması ve böyle olarak benim kontrolümün ötesinde olması (bütün maddeciler tarafından öne sürülen bir şey) değildir; çok daha rahatsız edici bir şeydir: Ben, en "öznel" deneyimim olan

şeylerin “bana fiiliyatta nasıl görüldüğünden”, varlığının özünü meydana getiren ve onu güvenceye alan temel fantazi bakımından bile mahrum bırakılmışımdır, çünkü onu asla bilinçli olarak deneyimleyemem ve üstlenemem. Sıradan görüşe göre öznenin kurucu boyutu fenomenal (öz)deneyim boyutudur: Kendime şöyle dediğim anda bir özneyimdir: “Edimlerimi, algılarımı ve düşüncelerimi bilinmeyen hangi mekanizma yönetiyor olursa olsun, kimse benden şu an gördüklerimi ve hissettiklerimi alamaz.” Örneğin sıırsıklam aşığım ve bir biyokimyager benim yoğun duygularımın hepsinin sadece bedenimde gerçekleşen biyokimyasal süreçlerin sonucu olduğunu söylüyor. Ona görünüşe tutunarak cevap veririm: “Söylediğin her şey doğru olabilir, ama yine de şu an deneyimlediğim tutkunun yoğunluğunu hiçbir şey benden alamaz.” Yine de Lacan’ın demek istediği psikanalistin bunu öznenin *alabilen* kişi olmasıdır—onun nihai amacı özneyi onun (öz)deneyim evrenini düzenleyen temel fantaziden mahrum bırakmaktır. Freudcu “Bilinçdışı özne” öznenin fenomenal (öz)deneyiminin can alıcı boyutlarından birisi (onun “temel fantazisi”) onun tarafından erişilemez hale geldiğinde (yani “ilkse [kökensel] olarak bastırıldığında”) ortaya çıkar. En radikal biçimde Bilinçdışı erişilemez fenomendir, benim fenomenal deneyimimi düzenleyen nesnel mekanizma değildir. Bu yüzden bir varlık “içsel yaşam” (yani dışsal davranışa indirgenemez fantazmatik öz-deneyim) işaretleri gösterdiği anda bir özneyle karşı karşıya olduğumuz şeklindeki basmakalıp düşünceye karşıt biçimde, asıl insan öznenin karakterize eden şeyin, ikisi arasındaki mesafe, yani fantazinin en temel halinde özne için erişilemez hale gelmesi olduğu söylenmelidir. Bu erişilemezlik özneyi “boş” yapan şeydir. Böylece kendisini “içsel halleri” yoluyla doğrudan deneyimleyen özne şeklindeki sıradan düşünceyi tamamen alt üst eden bir ilişkiye varırız: boş, fenomenal olmayan özne ile onun için erişilemez olarak kalan fenomenler arasındaki “imkânsız” bir ilişkiye. Bir başka deyişle psikanaliz (ve Deleuze) *bir öznenin olmadığı paradoksal bir fenomenoloji* formüle etmemizi sağlar—bir öznenin fenomenleri olmayan, ama *ona* görünerek ortaya çıkan fenomenler. Bu, öznenin burada içerilmediği anlamına gelmez—ama o, tam da bu fenomenleri üstlenemeyen olumsuz faillik olarak DIŞLAMA biçiminde içerilir.

O halde insan zihninin nörobilimsel imgesi ile psikanaliz arasındaki boşluk neye dayanır? Basitçe, söz konusu olan, hayvanlar çiftleşme faaliyetlerinin koordinatlarını doğal içgüdülerinde yerleşik olarak bulurken, insanların onlardan yoksun olması ve bu yüzden de bu koordinatlar için “ikinci doğalarına”, onlara bunları sağlayacak simgesel kuruma ihtiyaç duymaları değildir. Simgesel düzenin koordinatları bizim Başka’nın arzusunun çıkmazıyla başa çıkabilmemizi sağlamak için vardır ve sorun şudur ki simgesel düzen son kertede her zaman başarısız olur. Jean Laplanche’in dikkat çektiği gibi, “ilksel sahnenin” travmatik etkisi, Başka’nın arzusunun imleyenlerinin muamması, simgesel düzenlemede hiçbir zaman tamamen “kapsanıp aşılamayan” bir fazlalık yaratır. İnsan hayvanı ile aynı tözden olan adı çıkmış “eksiklik” sadece olumsuz bir şey, içgüdüsel koordinatların yokluğu değildir; bir fazlayla ilişkisinde, travmatik zevkin aşırı mevcudiyeti ile ilişkisinde eksikliktir.¹³³ Buradaki paradoks şudur; imlemenin (*signification*) var olmasının sebebi tam da sadece aşırı [fazla], işaret edilemez, erotik bir büyülenmenin ve bağlanmanın var olmasıdır: İmleme (anamlama) imkânının koşulu onun imkânsızlığına dair koşuldur. Peki, ya insan zekâsının aşırı gelişiminin nihai çözümü, dipsiz “*Che vuoi?*” [Ne istiyorsun?] çukurunun, Başka’nın arzusuna ilişkin muammanın şifresini çözme çabası ise? İnsanların çözülemeyecek soruları çözmekte, cevaplanamayacak soruları yanıtlamaya çalışmakta takılmış olmasının nedeni bunda yatıyorsa? Ya metafizik ve cinsellik (veya daha doğrusu insani erotizm) arasındaki bağ düz anlamında alınmalıysa? Son kertede anlamın anlam-dışı (*nonsensical*) dayanağı olan bu travmatik, hazmedilemez çekirdek temel fantazinin kendisidir. İyi bilindiği gibi Wagner’in müzikal nefreti Meyerbeer’e yönelikti ve bu kişi onun için sahte, ticari Yahudi müziğini temsil ediyordu. Bu konuda daha az bilinen ise Wagner’in, umutsuzluğun en dip noktasındayken (3 Mayıs 1840), Meyerbeer’e öz-saygının son kırıntılarını da yok eden tuhaf, rezilce bir dalkavukla yazdığı bir mektuptur:

Sadece Meyerbeer ve bir tek Meyerbeer; ne zaman benim her şeyim, her şeyim olan adam aklıma gelse, en derinlerden gelen bir

133 Bkz. Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

duyguyla göz yaşı dökerim, sana bunu anlattığımda beni hiç zorlanmadan hemen anlayacaksın . . . Bir gün sana minnettarlığımı ifade edecek olan yapıtlarıma besin ve güç bulabilmek adına senin kölen, bedeninin ve ruhunun olmam gerektiğini biliyorum. Sana sadık ve dürüst bir köle olacağım—doğuştan bir köle olduğumu açıkça itiraf ediyorum; başka bir insana kendimi düşünmeden, gözü kapalı bir güvenle ve koşulsuzca adamak bana sonsuz bir haz veriyor. Senin için ve *sadece* senin için çalışıp çabaladığımı bilmek bile tek başına gayretimi ve uğraşımı çok daha hoş ve değerli kılıyor. Bu yüzden beni satın alın efendim; bu, tamamen değersiz bir yatırım olmayacak! . . . Sadık mülkünüz, Richard Wagner.¹³⁴

Belki de mazoşist biçimde zevk alma bundan daha dolaysız ve utanmaz bir şekilde hiç sergilenmemiştir. Bu köklü ve utanmaz hizmetkârlık tutumu Wagner'in azılı Yahudi-karşıtlığı maskesi altında reddedilen "temel fantazisini," onun öznel kimliğinin inkâr edilmiş çekirdeğini sergilemiyor mu? İşte fantazi bizi psikanaliz ve feminizm arasındaki uzlaştırmamaz nihai fark olan tecavüz (ya da onu destekleyen mazoşist fantaziler) konusuna getiriyor. En azından standart feminizm için *a priori* aksiyom tecavüzün dışarıdan dayatılan şiddet olduğudur. Bir kadın tecavüz hakkında fantaziler kursa bile bu yalnızca onun erkek tavırlarını içselleştirdiği şeklindeki içler acısı olguyu gösterir. Buradaki tepki saf paniktir. Bir kadının tecavüz ya da en azından kaba muamele görmek hakkında fantazi kurabileceğinden bahsedildiği anda kıyamet kopar: Bu, Yahudilerin kamplarda gazla zehirlenmek ya da Afro-Amerikanların linç edilmek konusunda fantazi kurmasına benziyor! Bu bakış açısından bölünmüş histerik konum (cinsel olarak taciz edilmek ya da istismar edilmek hakkında şikâyetle bulunurken, aynı anda onu arzulamak ve erkeği kendini baştan çıkarmaya tahrik etmek) ikincilken, Freud için aslidir, özneliğin kurucusudur. Buna bağlı olarak Freud'a göre tecavüz konusundaki sorun, travmatik etkisinin nedeninin sadece dışsal kaba şiddet olmayıp, aynı zamanda kurbanın kendisinde inkâr edilen bir şeye de dokunmasıdır.

134 Alıntılандığı yer Bryan Magee, *The Tristan Chord* (New York: Henry Holt, 2000), s. 281.

Bu yüzden Freud “[Özneler] fantazilerinde en yoğun biçimde özlem duyduklarıyla gerçeklikte karşı karşıya geldiklerinde, [bu fantaziye rağmen] ondan hızla kaçarlardı”¹³⁵ diye yazarken demek istediği, bunun yasakçılık nedeniyle gerçekleştiği değildir; daha ziyade bunun nedeni fantazimizin çekirdeğinin bizim için katlanılmaz olduğudur.

Fantazinin orijinal mekânı, küçük çocuğun ebeveynlerinin çiftleşmesine (*coitus*) kulak misafiri veya tanık olduğu ve onu anlamlandıramadığı mekândır: Bu tutkulu fısıltılar, yatak odasındaki bu tuhaf sesler; bütün bunların *anlamı* nedir? Bu yüzden çocuk bu tuhaf derecede yoğun olan parçaların açıklamasını verecek bir sahnenin fantazisini kurar—David Lynch’in *Mavi Kadife*’inde Kyle Maclachlan’ın dolaba saklanıp İsabella Rossellini ve Dennis Hopper arasındaki tuhaf cinsel oyuna tanık olduğu sahneyi hatırlayın. Onun gördüğü şey, duyduklarının açıklamasını veren fantazmatik bir tamamlayıcıdır. Hopper’ın nefes alabileceği bir maske takması bunun cinsel faaliyete eşlik eden derin solukları açıklayan hayâli bir sahne olduğunu göstermiyor mu? Fantazinin temel çelişkisi öznenin hiçbir zaman “TAMAM şimdi tümüyle anlıyorum, ebeveynlerim seks yapıyor, artık fantaziye ihtiyacım yok!” diyeceği noktaya gelememesidir. Bu, Lacan’ın “*il n’y a pas de rapport sexuel*” (cinsel ilişki diye bir şey yoktur) derken söylemek istediği şeylerden birisidir. Her *anlam* bir tür anlam-dışı fantazmatik çerçeveye ihtiyaç duyar—“TAMAM, şimdi anlıyorum!” dediğimiz zaman son tahlilde bunun anlamı “Artık onu fantazmatik çerçeveme yerleştirebiliyorum!”dur. Ya da eski Derridacı sapmaya yeniden başvurursak, olanaksızlığın ve anlamın koşulu, sınır veya anlam-dışı çekirdek olarak fantazi aynı zamanda kendi olanağının indirgenemez koşuludur.

Bu yüzden Seminer XX. (Encore)’da Lacan tekrar tekrar “*y’a de l’un/(bir) Bir vardır*”¹³⁶ derken, bu Bir, Efendi-İmleyenin bütünleştirici Bir’i değil, cinsel ilişkinin işlerlik kazandıran engeli olarak, onun olanak(sızlık) koşulu olarak, iş gören “ek” kısmi nesnedir (bir bedensiz organdır). *Y’a de l’un* bu nedenle *il n’y a pas de rapport sexuel*’le yakından

135 Sigmund Freud, *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria* (New York: Macmillan, 1963), s. 101.

136 Bkz. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore*, 11. Bölüm.

bağıntılıdır: İki cinsel partner hiçbir zaman yalnız başlarına değildir, çünkü faaliyetleri onların arzusunu ayakta tutan fantazmatik bir tamamlayıcı içermek zorundadır (son kertede bu da cinsel birleşme esnasında onları izleyen hayali bir bakış olabilir). *Y'a de l'un* her erotik çiftin üçlü bir çift olması anlamına gelir: $1 + 1 + a$, çiftin saf birbirine geçmişliğini bozan “patolojik” lekedir. Kısacası bu “bir,” âşık çiftin Bir’de erimesini engelleyen şeyin kendisidir (Lezbiyen çift söz konusu olduğunda bu “bir”in [bazen dildo olarak maddileşen] fallustan başka bir şey olmadığı iddia edilebilir—öyle ki Judith Butler ironik bir şekilde “lezbiyen fallus” terimini ileri sürdüğünde, ona bütünüyle katılmak ve buna sadece “lezbiyen fallus”un *tout court* [sadece] fallus olduğunu eklemek gerekir).¹³⁷ Buna ek olarak bu Bir’in Gerçeği sadece özgürlüğe karşıt değildir—onun koşulunun ta kendisidir. Başka’nın gizemli mesajı tarafından etkilenmenin; ya da baştan çıkarılmanın sarsıcı etkisi öznenin otomatlığını raydan çıkarır ve öznenin kendisinin (eninde sonunda başarısız olan) simgeselleştirme çabalarıyla doldurmakta özgür olduğu bir yarık açar. Özgürlük son kertede bu travmatik karşılaşma sonucu açılan ve onun olumsal/yetersiz tercümeleri ile doldurulması gereken uzamdan başka bir şey değildir.

Kısacası özgürlük “büyük Başka”daki (tözel simgesel düzen)—onun tutarsızlığındaki—boşluğa sıkı sıkıya bağlıdır. Büyük Başka’nın ideolojik-eleştirel şekilde alaşağı edilmesinin ilk adımı onun özündeki *aptallığın* ifşa edilmesidir. Paul Robeson’un ünlü efsanevi “Ol’ Man River”ını sonradan yeniden yazışını yalın ve etkili bir ideolojik-eleştirel müdahale olarak düşünün. Hollywood müzikali *Slowboat*’un (1936) orijinal versiyonunda nehir (Missisipi), esrarlı ve kayıtsız Kaderin, “bir şeyler bilmesi gereken, ama hiçbir şey söylemeyen” yaşlı bilge adamın somutlaşması olarak öylece akan ve suskun bilgeliğini sürdüren bir metafor olarak sunulur. Yeni versiyonda—şimdilerde onun 1949’daki ünlü Moskova konserine ait eşsiz kayıta bulunabilir (*Russian Revelation*, RV 70004), ki bu kayıt Robeson’un mükemmel Rusçasıyla yaptığı kısa giriş konuşmasını da içermektedir—nehir artık anonim, uçsuz bucaksız bir

137 Bkz. Judith Butler, *Bodies That Matter* (New York: Routledge, 1993), s. 127.

ortak bilgeliğin taşıyıcısı değildir, bunun yerine ortak *aptallığın*, aptala ilişkin olanın, anlamsız ıstırabın ve çilekeşliğin taşıyıcısı olmuştur. Büyük Başka'nın bilgelikten aptallığa yeniden konumlandırılması can alıcıdır. Orijinal şarkının son dizeleri şöyledir: "... Biraz sarhoş olur / ve kendini hapishanede bulursun / Ama usanıyorum / denemekten bıktım ve ölümden korkmaya başladım. / Ama yaşlı adam nehir / o öylece akmaya devam ediyor." Değiştirilmiş hali ise şöyle: "Biraz yiğitlik yapar / ve kendini hapishanede bulursun. / Ama ben ağlamak yerine / gülüyorum / ölene kadar / denemek zorundayım. / Ve yaşlı adam nehir / o öylece akmaya devam ediyor/edecek."

Tabii ki şarkının asıl hâlinin tarihsel bağlamındaki özgürleştirici gücü hafife alınmamalıdır. Hollywood tarihinde ilk kez Afro-Amerikanlar anlamsız süreğen bir ızdırıp içinde hapsolmuş ağır emekçiler olarak gösterilmişlerdir. Diğer bir deyişle onların gülen, dans eden, sarhoş olan, azgın ve kavgacı, tasasız mutlu çocuklar şeklindeki sıradan imgesinde geniş bir yarık (*crack*) açılmıştır (Hollywood'un sessiz komedilerindeki ırkçı azgın Zenci klişesini hatırlayın: siyah bir işçi sırtında teslim edeceği büyük bir buz kalıbı taşıyarak merdivenleri çıkar; yarı açık bir kapının arasından banyo yapan beyaz bir kadın gördüğünde öyle tahrik olur ki sırtındaki kalıp bir anda eriyiverir. Bu klişenin arsız dolaysızlığında neredeyse büyüleyici olan bir şey yok mu?). Öte yandan Afro-Amerikanların ızdırabının böylesine ciddi bir tasviri için ödenen bedel, onların edilgin, bahtsız kaderlerine teslim olmuş biçimde gösterilmesidir. Ancak bir kez daha burada asıl nokta gözden kaçırılmamalıdır: Değişen sözlerin başardığı şey edilgin kabullenmeden iyimser, etkin çarpışma ve mücadeleye yalın bir geçiş değildir—yeni versiyonun son dizesinin, "yaşlı adam nehir / o öylece akmaya devam ediyor"un aynı kaldığını hatırlayın. Diğer bir deyişle kör Kader var olmaya devam eder, ama uçsuz bucaksız Bilgelik aurasından mahrum bırakılmış,—sadece tarihsel olumsuzluğa değil ama—ideolojik büyük Başka'nın özüne ait aptallığa indirgenmiştir.

"En iyi Tanrı ölü Tanrıdır" sözü aslında büyük Başka'nın kurucu ifadesidir ve bu anlamda gerçek bir ateist ifade olmaktan uzaktır: Tanrıbilimin asıl amacının tanrıyı kontrol altına almak, onu uygun bir mesafede

tutarak, bize çok yaklaşıp obur bir canavar hâlinde görünmesini engellemek olduğu iddia edilebilir. Simgesel Yasanın dayanağı tanım gereği ölü (“iğdiş edilmiş”) bir tanrıdır: “Psikanalizin amacı elbette ateizmdir, ama bu terime *Tanrı öldü* ifadesinden başka bir anlam vermemiz koşuluyla bu böyledir; çünkü her şey, bu ifadenin burada söz konusu olan şeyin, yani yasanın altını oymak yerine onu sağlamlaştırdığını gösteriyor”.¹³⁸ Sözde totaliter rejimlerde tam da bu “iğdiş edilmemiş” otorite figürü, genelde “Halkın Babası” adı verilen kişi kılığında geri dönmektedir, ki bu kişi Lacan’a göre “iğdişin faili olarak gerçek babayla” ilişkilidir”.¹³⁹ Bir başka deyişle “totaliter” liderin yasa-dışı (*hors-loi*) yönü, tam olarak onun kendisinin iğdişi (yasanın faili olarak davranmak için ödenen bedeli) üstlendiği anlamına gelmekten ziyade, onun Freudcu ilksel babaya kati bir benzerlik içinde iğdişin bir failine dönüşmüş olmasıdır.

İkinci hamle, vurguyu “üstü çizilmiş” (tutarsız, eksik) büyük Başka’ya, Başka’dan kaynaklanan soruya kaydırmaktan geçer, “*Che vuoi?*” (“*Ne istiyorsun?/Arzuladığın nedir?*”): Bu kaydırmayla beraber, büyük Başka’nın kendi içindeki bir Başkalık, bir muamma ortaya çıkar. Annenin arzusunun Baba-mn-Adı’na “tercümesini” hatırlamak yeter. Lacan’ın esrarlı mesaja verdiği isim annenin arzusudur—öyle bir arzu ki, bebek tarafından anne şefkatinde sezinlenir. Yanlış biçimde yönlendiren “Lacan’a girişlerin” ortak noktası, sonradan ortaya çıkan simgesel baba işlevini, anne-çocuk çiftinin imgesel sembiyotik saadetini, onu (simgesel) bir yasaklamalar düzeni (yani böylesi bir düzen) içine sokarak bozan bir işgalci [davetsiz misafir] olarak kavramaktır. Bu yanlış-algılamaya karşı ısrarla belirtilmelidir ki Lacan için “baba” travmatik bir zorla girişin ismi değil, ama bu türden bir zorla girişin açmazının çözümü, muammaya verilen cevaptır. Doğal olarak muamma başkasının/annenin [*m(other)*] arzusunun muammasıdır (Ben onun için kesin olarak yeterli olmadığımı göre, o, benim üstümde ve ötemde olan neyi istiyor gerçekte?). “Baba” bu muammaya verilen *yanıt*, bu çıkmazın *simgeselleşmesidir*. Bu özel anlamında “baba”, Lacan’ın babanın işlevine

138 Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII: L’envers de psychanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1991), s. 139.

139 Lacan, a.g.y., s. 147.

ilişkin görüşüne göre, bir tercüme ya da bir semptomdur: Başkasının arzusunun boşluğuyla doğrudan yüzleşmenin getirdiği dayanılmaz te-
dirginliği yatıştıran bir uzlaşma çözümüdür.¹⁴⁰ Lacan'ın geç öğretisinin
tamamının temel hamlesi, günümüzde bu çözümün artık işlemediğidir.
Baba'nın-Adı artık toplumsal bağı bir arada tutan semptom/sinthome
değildir.¹⁴¹ Bu kavrayışın siyasi sonuçları mühimdir: Devrimci zayıflat-
ma konusundaki her tür olanaklı fikir, "anti-Oidipal isyan" sorunsalın-
dan bütünüyle ayrılmalıdır.

GIS [RIS]

Simgeselin bu değersizleşmesi, fetişleştirilmiş bir "Kendinde Ger-
çeğe" geçişi içermez. Lacan'ın düşüncesindeki değişimler burada göz
önüne alınmalıdır. 1950'lerin başındaki Lacan Hegelciydi (doğal olarak
Alexandre Kojève ve Jean Hyppolite'in etkisi altındaydı) ve analisti He-
gelci bir filozof figürü olarak, analiz işini Hegelci "aklın hilesi"ni takip
etmek olarak, analizin amacını "mutlak-bilme", bütün tikel içeriklerin
evrensel simgesel ortamda dolayımlanması vb. olarak tanımlıyordu;
"Gerçeğin Lacan'ı" ise tam tersine Simgesel düzene dâhil edilmeye sü-
rekli direnen Gerçeğin travmatik bir çekirdeğini öne sürer—ve bunu
Freudcu *das Ding*'i Kantçı kendinde-şey'le bağlantılandırarak yapar.¹⁴²
Burada simgesel iğdişin Lacan'ının hatlarını açık bir şekilde seçebiliyo-
ruz: Şey yasaklanmıştır ve bu yasaklama arzuyu engellemek yerine onu
sürdürür. Kısacası simgesel düzen Kant'ın aşkınsal ekranı gibi iş görür,
yani gerçekliği erişilebilir hale getiren, ama aynı zamanda ona doğrudan
erişimimizi engelleyen bir ekran.

140 Lacan'ın Laplanche'a yönelteceği karşı sav, onun görüşünde bir eksiklik olduğudur:
*Neden küçük çocuk Başka'nın/Başka'daki muammaya yakalanıyor? Burada çocuğun
vaktinden önceki doğumunu ve onun acizliğini ileri sürmek yetmeyecektir. Bu me-
safenin, ebeveynlere ait hareketlerin esrarlı—ebeveynler için de muamma olan—bir
mesaj olarak ortaya çıkması için simgesel düzen zaten var olmalıdır.*

141 Oidipus'u nihai açıklayıcı matris olarak savunmak şöyle dursun, Lacan onu yorum-
lanması gereken bir semptom olarak bir kenara atar: "Size Oidipus Kompleksi'nin
Freud'un bir rüyası olduğunu söyledim. Her rüya gibi onun da yorumlanması gere-
kir" (Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, s. 159).

142 Lacan'ın bu derecede Kantçı bir okumasını ifade eden Bernand Baas'tır. Bkz. Ber-
nand Baas, *De La chose à l'objet* (Leuven: Peeters, 1998).

Bununla birlikte daha ayrıntılı bir okuma, öğretisinin son on beş yılında (*Seminer XI* ile başlayarak) Lacan'ın bu Kantçı ufkun üstesinden gelmekle uğraştığını ortaya çıkarır—bunun en açık göstergesi onun dürtü kavramını yeniden yorumlamasıdır. Dürtü simgesel iğdişin ötesinde, Gerçeğin kendisinden içsel bir sapması, topolojik bir bükülme olarak iş görür—ve Lacan'ın arzudan dürtüye giden rotası Kant'dan Hegel'e giden rotadır. Geç Lacan'da “aşkınsal” mantıktan (deneyimimizin nihai ufkı olarak Şeyin yerini boşaltan ve böylece Arzuya alan açan simgesel iğdişten) “iğdişin ötesindeki” boyuta (yani “iğdişin ötesinde”, bizi yutan Şeyin Gecesi'nin dipsiz uçurumundan daha fazlası olduğunu iddia eden konuma) yapılan bu geçişin aynı zamanda doğrudan siyasi sonuçları vardır: “Aşkınsal” Lacan açık bir şekilde “demokrasinin Lacan'ı”yken (Başka'nın *jouissance*'ı adına doğrudan eylediğini iddia eden “totaliter” özneye karşı çok sayıda siyasi öznenin geçici olarak doldurmak için rekabet ettiği İktidarın boş mekânına yönelmişken), “iğdişin ötesindeki” Lacan postdemokratik siyasete işaret etmektedir. Bu minvâlde Lacan'ın Kant ve Hegel arasındaki gerilimle ilişkilenmesinde üç aşama vardır: Simgeselin bütünlüğündeki evrensel-Hegelci öz-dolayımından, bu dolayımın direnen Kantçı aşkın Şey düşüncesine geçer ve ardından başka bir dönüş yaparak imleyici/anlamlayıcı işaretlerin (*signifying traces*) tümünü Başkalıktan ayıran boşluğu içkinliğin kendisine, onun bünyesindeki kesik olarak aktarır (uyarlar).

Bu yüzden Gerçek-İmgesel-Simgesel üçlemesindeki terimlerin doğaları gereği nasıl iç içe geçtiğine odaklanılmalıdır: Üçlemenin tümü, üç ögesinin her birinde kendisini yansıtır. Gerçeğin üç kipi vardır: “gerçek Gerçek” (korkunç Şey, ilksel nesne, İrma'nın boğazından Uzaylıya kadar gider), “simgesel Gerçek” (tutarlılık olarak gerçek: Anlamsız bir formüle indirgenmiş imleyen, yaşam-dünyamızın gündelik deneyimine geri çevrilemeyen ya da onunla ilişkilendirilemeyen kuantum fizik formülleri gibi) ve “imgesel Gerçek” (esrarlı *je ne sais quoi*, sıradan bir nesnede yüce boyutun ışıldamasını sağlayan kavranılamaz “bir şey”). Gerçek böylece fiiliyatta her üç boyuttur: Her tutarlı yapıyı yerle bir eden uçurumsu anaför, gerçekliğin matematikleşmiş tutarlı yapısı, narin saf görünüş. Ve tamamen benzer bir şekilde Simgeselin üç

kipi vardır: gerçek (anlamsız bir formüle indirgenen imleyen), imgesel (Jungçu “simgeler”) ve simgesel (konuşma, anlamlı dil). İmgeselin de üç kipi vardır: gerçek (fantazi, Gerçeğin mekânını dolduran imgesel senaryonun kendisi), imgesel (temel bir yanılsama işlevindeki haliyle imge) ve Simgesel (yine Jungçu “simgeler” ya da New Age arketipleri). Lacancı Gerçek, simgeselleşmeye direnen Şeyin travmatik boşluğuna indirgenmek şöyle dursun, nedenlerine indirgenemez saf görünüşü (“bir yanılsamanın gerçeğini”) olduğu kadar (“matheme’nin”) anlamsız simgesel tutarlılığı(nı) da belirtir. Dolayısıyla, Lacan eksik nedenin boşluğu olarak Gerçeği tutarlılık olarak Gerçek ile tamamlamakla kalmaz, aynı zamanda üçüncü bir terimi, yani saf görünüş olarak Gerçeğe ait olanı da ekler. Ki bu terim, Badiou’da onun tüm sahte tikel farkları eksilttiğimizde (*subtract*)¹⁴³ ortaya çıkan “asgari fark” olarak adlandırıldığı şey kılığında yürürlükte, ve Malevich’in *Siyah Yüzey Üzerinde Beyaz Kare*’sinde figür ile arkaplan arasındaki asgari “saf” farktan, İsa ve diğer insanlar arasındaki akıl sır ermez “asgari fark” a kadar da iş başındadır.

Le Siècle’inde¹⁴⁴ Badiou, yüzyılımızın ayırt edici tutkusu dediği “Gerçek tutkusu”nun iki kipini ortaya koyar: “Saflaştırma” (gerçeğin çekirdeğine ulaşmak için aldatıcı sahte gerçeklik katmanlarını şiddetle terk etmek) ve “eksiltme” [çıkarma] (gerçekliğin varolan düzeninin semptomal noktasında belirginleşen asgari farkı yalıtımak). O zaman Badiou’nun iki Gerçek tutkusuna (saflaştırma ve eksiltme tutkularına) Gerçeğe üçüncü yaklaşım olarak bilimsel-kuramsal *biçimselleştirmeyi* ekleyemez miyiz? Gerçek, şiddetli saflaştırma yoluyla, aldatıcı gerçekliğin sahte katmanlarını soyarak yalıtılabilir; asgari farkı işaret eden tekil evrensel olarak yalıtılabilir; ve öznesiz “Gerçekteki bilgiyi” sunan bir biçimselleştirme şeklinde de yalıtılabilir. Burada yine Gerçek, İmgesel, Simgesel üçlüsünü ayırt etmek zor değildir: Şiddetle arındırma yoluyla ulaşılan Gerçek, asgari farkın İmgeseli ve saf biçimsel matrisin Simgeseli.

143 *Substraction*, alta (*sub*), taşıma (*traction*) öbeklerinden oluşmaktadır: alta taşıma anlamında, temele götürme anlamında eksiltme [ed.n.].

144 Bkz. Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Editions du Seuil.) [Yüzyıl, Sel Yay., 2011, çev. Işık Ergüden]

Bu açmazın siyasi sonuçları hayati önem taşır. Badiou'nun sınırlaması başka hiçbir yerde onun pozitif siyasi programındaki kadar anlaşılır değildir ve bu program "eşitlik aksiyomu"na koşulsuz sadakat olarak özetlenebilir: Bu aksiyomla çelişen önermeler (örneğin, politik hakları belli bir ırka ya da etnik gruba aidiyetle ilişkilendirmenin her biçimi) imkânsız, kamusal olarak ağza alınamaz hale getirilmeli ve söz konusu aksiyom göçmen işçiler, kadınlar ve benzerlerinin haklarına uygulanmalıdır. . . . Öte yandan bu aksiyom Jakoben devrimci köktencilige Marksizm'den daha yakın değil midir? Marx eşitlik konusunun bütünüyle burjuva ideolojisine özgü bir konu olduğunu tekrar ve tekrar iddia etmemiş miydi? Biçimsel eşitlik ile olgusal eşitsizlik arasındaki karşıtlık veya eşitlik biçiminin ta kendisinin sömürünün eşitsizliğini sürdürmesi pazar mantığının tam da özünde yatar; ve bu karşıtlığın üstesinden gelmenin yolu "hakiki eşitlik"ten değil, eşitlik ve eşitsizlik arasındaki gerilimin altında yatan koşulları, yani pazar ekonomisini askıya almaktan geçer. Günümüzde bu kavrayış hiç olmadığı kadar güncel değil mi? Küreselleşme diğer şeylerin yanında dünyanın her yerinden işçilerin gittikçe daha fazla "eşitlendiğini" göstermiyor mu? Bu yüzden uluslararası sermaye ırkçı ve ayrımcı olmak şöyle dursun örneğin Endonezyalı ve Amerikalı bir işçinin eşitliğini seve seve ileri sürüp, uyguluyor mu?

Le siècle'de Badiou, yirminci yüzyılın "Gerçek tutkusuna" doğrudan bir sadakatin savunusu ile saflaştırma siyasetinden eksiltme siyasetine geçiş beklentisi arasında gidip geliyor gibi görünüyor. Soykırımdan gulaglara kadar yirminci yüzyılda yaşanan dehşetlerin, "Gerçek tutkusunun" saflaştırma kipinin zorunlu sonuçları olduğunu tamamen açık kılıp, bu kipe karşı çıkışların tamamen meşru olduğunu itiraf etse de (Varlam Shalamov'un *Kolyma Öyküleri* için duyduğu hayranlığı hatırlayın) yine de onu tamamıyla reddetmekten geri durur. Neden? Çünkü *eksiltme mantığının ardından gelecek sonuç, Varlık ve Olay arasındaki karşıtlık çerçevesini terk etmeye zorlayacaktı onu*. Çıkarma mantığı içinde, Olay Varlık düzenine dışsal olmak yerine, bizzat Varlık düzeninin özüne ait "asgari farkta" konumlanmıştır. Burada Badiou'nun "Gerçek tutkusunun" iki biçimi ile Lacan'daki Gerçeğin iki ana biçimi arasında yakın bir koşutluk vardır: Yok edici anafor olarak, asla çok yaklaşmadığımız (ona çok

yaklaşırsak yanarız, Nikita Mikhalkov'un *Güneş Yanığı* filminde kahraman bir Sovyet generalin Stalinci temizliğe yakalanması ve Rus Devrimi'nin "güneşi tarafından yakılmasında" olduğu gibi) erişilemez/imkânsız sert çekirdek olarak Gerçek ve asgari bir farkın saf *Schein*'i olarak, tutarsız gerçekliğin çatlakları arasından ışıldayan diğer boyut olarak Gerçek.

Eğer Badiou böylesi bir adımı atabilseydi belki de yirmi birinci yüzyılı, yirminci yüzyılın yerinden edilmiş bir tekrarı olarak kavramayı seçerdi. Arındırma mantığının (öz)yıkıcı doruğunun ardından, Gerçek tutkusu eksiltme siyaseti olarak yeniden icat edilmelidir. Bu sendelemede bir zorunluluk vardır: Eksiltme yalnızca saflaştırma fiyaskosundan sonra, onun tekrarı, "Gerçek tutkusunun" kapsanıp aşıldığı, (öz)yıkıcı potansiyelinden arındırıldığı tekrarı olarak mümkündür. Bu adımı atmadığından Badiou sadece iki seçenek ile karşı karşıya kalmıştır: Ya yıkıcı saflaştırma etiğine sadık kalmaya devam edecek ya da normatif düzenleyici İdeal ile gerçekliğin kurulu düzeni arasındaki Kantçı ayırma sığınacaktır.— Örneğin, Olayı Varlık düzeninden her daim ayıran boşluk kapandığında, Hakikat-Olay Varlık düzeninde tamamen gerçekleşmiş olarak koyulduğunda Stalinci *désastre*'in [*felaketin*], (öz)yıkıcı şiddetin patlak verdiğini iddia etmek.

Benzer bir biçimde Badiou son zamanlarda¹⁴⁵ Kötü'nün (bir) tanımını önerdi: *Adlandırılmazın tümünden/topyekûn zorlanması*, adlandırılışının gerçekleşmesi, tümünden Adlandırma rüyası ("her şey verili bir türeyimsel hakikat usûlü içinde adlandırılabilir")—gerçekleştirilmiş hakikat-usûlü kurgusu (Kantçı düzenleyici İdea?) gerçeklik olarak alınır (kurucu şekilde işlemeye başlar). Badiou'ya göre böyle bir zorlama türeyimsel hakikat-usûlünün bünyesine has kısıtlamayı (onun karar verilemezliği, ayırt edilemezliği...) ortadan kaldırır: Gerçekleştirilmiş hakikat kendini yok eder; hayata geçirilmiş siyasi hakikat totalitarizme dönüşür. Hakikat etiği bu yüzden zorlanması mümkün olmayan o adlandırılmaz Gerçeğe saygıdır.¹⁴⁶ Fakat buradaki sorun bu sınırlamanın

145 Ağustos 2002'de Saas Fee'deki European Graduate School'da katıldığı konferansta.

146 Bunun yanında "Stalinizm'i varlık düzeninin (varolan toplumun) fazla radikal bir "zorlanması" olarak görmek de sıkıntılıdır. 1928 yılındaki "Stalinci devrimin" paradoksu, ne kadar radikal olsa da, toplumsal tözü fiilen dönüştürecek kadar *radikal*

Kantçı bir okumasından nasıl kaçınılacağıdır. Badiou sonluluğun onto-lojik-aşkınsal statüsünün varoluşumuzun nihai ufku olduğunu reddetse de, hakikat-usûlüne ilişkin sınırlaması onun son kertede sonlu olmasına dayanmıyor mu? Totalitarizmin büyük eleştirmeni Badiou, burada kavrama “Hegelci totalitarizmi” eleştiren liberal Kantçılara benzer şekilde yaklaşıyor; sonsuz hakikat-usûlünün işleticisi olarak özne, saf bir karar veya seçim ediminde, Olayın bir hakikat-usûlü referansının başlangıç noktası (“Seni seviyorum”, “İsa yeniden dirildi” gibi önermeler) olduğunu açığa vurur. Yani Badiou öznelliği sonsuz hakikat-usûlüne tabi kılsa da, bu usûlün mekânı öznenin sonluluğu tarafından sessizce kısıtlanır. Ayrıca, Levinas-*karşıtı* olan Badiou, adlandırılmayana duyulan saygı düşüncesiyle, tam da Levinas’ın—tüm görünümlerine karşın siyasi düzeyde işlemeyen—Başkalığa saygı düşüncesine tehlikeli bir şekilde yaklaşıyor mu? Beyrut’taki Sabra ve Şatilla katliamlarından bir hafta sonra, Levinas’ın Shlomo Malka ve Alain Finkelkraut ile bir radyo programına katılmasıyla patlak veren ünlü fiyaskoyu hatırlayın. Malka ona aşikâr “Levinasçı” soruyu sorar: “Emmanuel Levinas, siz “başkasının” filozofusunuz. Tarih ve siyaset “başkasıyla” olan karşılaşmaların gerçekleştiği yer değil midir, ve her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler başkası değil midir?” Levinas buna şöyle cevap vermişti:

Benim başkası tanımım tamamen farklı. Başkası komşudur, zorunlu olarak akraba olmasa da öyle olabilir de. Ve bu anlamda başkası içinsiniz, komşunuz içinsinizdir. Fakat komşunuz başka bir komşuya saldırır ya da ona haksız şekilde muamele ederse; ne yapabilirsiniz ki? Sonrasında başkalık farklı bir karaktere bürünür ve onda bir düşman bulabiliriz, ya da en azından kim doğru kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının yanıtını bulma sorunuyla karşı karşıya kalırız. Yanlış olan insanlar vardır.¹⁴⁷

olmamasıydı. Onun vahşi yıkıcılığı iktidarsız bir *passage à l’acte* [eyleme geçiş] olarak okunmalıdır. Basit bir şekilde adlandırılmaz Gerçeğin Hakikat adına tümünden zorlanışı anlamına gelmekten ziyade, Stalinci “totalitarizm” mutlak derecede insafsız bir “pragmatizm,” iktidarın korunması adına bütün “ilkelerin” çarpıtılması ve kurban edilmesi demektir.

Bu satırların sorunu olası bir Filistin-karşıtı Siyonist tutum değildir, aksine yüksek kuramdan bayağı basmakalıp düşüncelere yapılan beklenmedik geçiştir. Levinas'ın temelde söylediği şey, ilke olarak başkallığa duyulan saygı koşulsuz (en yüksek türden bir saygı) olsa da, somut başkasıyla karşılaştığımızda yine de onun dost mu düşman mı olduğuna bakmamız gerektiğidir. Kısacası pratik siyasette başkallığa saygı kesin biçimde *hiçbir anlama gelmez*. Bu nedenle Levinas'ın başkallığı aynı zamanda hem tehdit oluşturan, hem de dostluğu askıya alan radikal bir yabancılık olarak kavramasına şaşmamak gerekir. Onun tartışmasız en tuhaf metni olan ve Rusya ve Çin çatışmasını yorumladığı “Rusya-Çin Tartışması ve Diyalektik”te (1960) “sarı tehlike” hakkında söyledikleri bunu açık kılıyor:

Sarı tehlike Irksal değil, tinseldir. Aşağı değerler içermez; radikal bir yabancılık içerir, kendi geçmişinin, Aylı veya Marslı bir geçmişin yükünden habersiz ve onda tanıdık bir ses veya ton seçemeyen bir yabancı.¹⁴⁸

Bu Heidegger'in 1930'lu yıllar boyunca Batı düşüncesinin ana görevinin Yunan atılımını, “Batının” kurucu jestini savunmak, felsefe öncesi mitsel, “Asyatik” evreni aşmak ve yenilenen “Asyatik” tehdide karşı mücadele etmek olduğu yönündeki ısrarını hatırlatmıyor mu? (Batının en büyük karşıtı “genelde mitsel, özelde Asyatik olan”dır).¹⁴⁹ Badiou'ya geri dönerssek: Bütün bunların anlamı onda Varlık ve Olay ikiliğine gelip dayanan Kantçı bir sorun olduğu ve bunun aşılması gerektiğidir. Bu açmazdan çıkmanın tek yolu adlandırılmayan Gerçeğin dışsal bir sınırlama yerine, *mutlak olarak içsel bir sınırlama* olduğunu ileri sürmektir. Hakikat onu bütünleştirecek olan kendi kavram-ismini içermeyecek türeyimsel bir usûldür. (Lacan'ın ifadesiyle “bir meta-dil yoktur” ya da Heidegger'in ifadesiyle “bir ismin ismi her zaman eksiktir”—ve bu eksik, dilin bir sı-

148 Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire* (Saint Clément: Fata Morgana, 1994), s. 172.

149 Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985), s. 146

nırlaması olmaktan ziyade onun pozitif koşuludur, yani dilimiz sadece bu eksik sayesinde vardır). Bu nedenle Simgesele dışsal olmayıp onu içtenden hepsi-olmayan yapan Lacancı Gerçek gibi (Laclau onu açıklarken, bir antagonizmada dışsal sınırla içsel sınırın kesiştiğini söyler), adlandırlamayan da isimler alanına içseldir (Bu nedenle Badiou için olduğu gibi, Heidegger için de şiir dilin kudretinin sınırlarının ve bu sınırların dil üzerinden ve dil yoluyla ne kadar zorlanabileceğinin deneyimi/ifadesidir.). Kant'tan Hegel'e doğru uygun geçiş *bu* ve sadece budur: sınırlı/tamamlanmamış adlandırmadan tam/tamamlanmış adlandırmaya ("mutlak bilgi") geçiş değil, adlandırmanın sınırının dışarıdan içeriye geçişinin ta kendisi.

Bu nedenle maddeci çözüm, Olayın kendisinin Varlık düzenine kendi kaydından veya Varlığın hiçbir şekilde tutarlı bir Hepsi oluşturmamasından ileri gelen Varlık düzenindeki bir kesikten/kırılmadan başka *hiçbir* şey olmadığı yönündedir. Kendisini Varlık düzenine kaydeden bir Varlığın Ötesi yoktur. Varlık düzeni dışında hiçbir şey "yoktur". Burada bir kez daha maddenin uzayı bükmesinden ziyade, maddenin uzayın bükülmesinin bir etkisi olduğunu ifade eden Einstein'ın genel görecelik teorisinin paradoksu hatırlanmalıdır. Bir Olay, Varlık uzayını ona kendi kaydoluşu yoluyla bükmez, tam tersine, Olay Varlık düzeninin bu bükülüşünden *başka bir şey değildir*. "Olan tek şey" Varlığın kendi kendisiyle örtüşmemesi, onun çatlağıdır; bir diğer deyişle Varlık düzeninin ontolojik kapanmayışıdır. Bunun ontolojik düzeydeki anlamı, Badiou'nun tek tutarlı ontolojinin (varlık bilimi) matematik (saf çokluluğun kuramı) olduğu şeklindeki düşüncesini son kertede reddetmemiz gerektiğidir: Eğer matematik ontolojiyse, Varlık ve Olay arasındaki *boşluğu* açıklamak için ya ikiciliğe sıkışmak ya da Olayı kapsayıcı Varlık düzeni içindeki kısmi bir aldatıcı oluş olarak bir kenara atmak gerekir. Bu çokluluk düşüncesine karşı, nihai biçimde ontolojik olarak verili olanın Bir'i içinden bölen boşluk olduğu ileri sürülmelidir.

NETİCELER

1

BİLİM: FREUD İLE BİLİŞSELÇİLİK**“ÖZYARATIM” (*Autopoiesis*)**

Deleuze’ün merkezi sorunu olan Yeninin ortaya çıkışı, özünde Kantçı-Hegelci bir sorundur. “Maddi bağılılıkların nedensel ağında özgür bir edim nasıl olanaklıdır?” sorusuyla ilişkilidir, çünkü gerçekten Yeni olan sadece çizgisel nedensel zincirin belirleyici gücü tam değilse ortaya çıkabilir. “Kati bir nedensel örüntüyle işleyen dünya” hakkında Mario Bunge’nin eleştirel ve özlü formüllemesi şöyledir:

Birkaç nedenin ortak eylemi her zaman dışsal bir yan yana getirme, üst üste bindirme ise, hiçbir durumda kendi özellikleri olan bir sentez değilse ve nedensel failerin üzerlerinde edimde bulundukları hipotetik bakımdan etki altında bulunanlar, kendiliğindenlik veya öz-faaliyet yetisi olmayan edilgen—kısacası nedensel zincire kendilerinden olan bir şey ekleme kudretinde olmayan—şeylerse, bunu bir anlamda *etkilerin nedenlerinde önceden-varoldukları* sonucu izler. Nedenselliğin doğası hakkındaki bu aşırı ama tutarlı öğretiyeye göre *değişimden sadece eski şeyler çıkabilir*; süreçler sayı ya da bazı niceliksel yönlerden yeni nesneler ortaya çıkarabilseler de tür bakımından yeni nesneler ya da benzer şekilde yeni nitelikler ortaya çıkaramazlar.¹⁵⁰

Bu bizi Deleuze’ün temel paradoksuna götürüyor: Onun mutlak içkinciliğinin, her tür aşkınsallığı reddetmesinin örtük anlamı tam da etkinin nedenini aşabilmesi ya da—aynı sorunsalın diğer boyutu olan—bu ilişkilerin birbirleriyle ilişki içerisindeki nesnelere dışsal olmasıdır (Deleuze’ün Hitchcock okumasını hatırlayın). İlişkilerin bu dışsallığı,

150 Mario Bunge, *Causality and Modern Science* (New York: Dover Press, 1979), s. 203.

bir ögeler kümesinde oluşturabileceğimiz alt kümelerin, ögelerin sayısından daha fazla olabileceği olgusuna dayanmaktadır. Fazlalık ögenin, “karanlık öncülün” en özlü tanımı tam da, ögeler çokluğu içinde ilişkilerin yerini düzenleyen sahte ögeye dair olandır. Örneğin Fredric Jameson’un *Uğultu Tepeler* okumasına göre, Heathcliff romanın karakterlerinden birisi değil, bir tür yutan-eleman, saf bakımdan yapısal bir “kaybolan aracı” işlevidir ve eski organik-ataerkil toplumsal ilişkiler ile modern kapitalist ilişkiler şeklindeki iki diziyi dolayımlayan bir mekanizma, ikisi arasında bir geçiş noktasıdır:

Heathcliff hiçbir şekilde artık kahraman veya başkarakter olarak görülemez. Daha ziyade başlangıçtan beri . . . iki ailenin kaderlerini yoluna koyacak ve onların cansız bünyelerini canlandıracak bir aracı ya da katalizöre benzer.¹⁵¹

Deleuzecü ilişkilerin fazlalığı bu nedenle *dönüslü* ilişkilerin, ilişkilerle ilişkilenenmenin mekanı olarak özgürlüğün mekanıdır—nedensel ilişkilerin çizgisel ağı üzerindeki fazlalık, veya öznenin (üstlendiği veya reddettiği) koşullarıyla ve nedenleriyle olan ilişkisinin fazlalığı. Daha Kant’ta, Ben, nedenler tarafından belirlenmiş durumdayımdır ama geriye dönük biçimde beni hangi nedenlerin belirleyeceğini belirleyebiliyorumdur. Kısacası Deleuze burada örtük biçimde Kantçı “dâhil etme [içerme] savı” (*incorporation thesis*) olarak adlandırılana dayanmıyor mu? Biz öznel edilgin biçimde patolojik nesneler ve güdülenmeler tarafından etkileniriz; ancak düşünümsel [dönüslü] bir biçimde bizler bu şekilde etkilenmeyi kabul etme (ya da reddetme) konusunda asgari bir güce sahibizdir. Ya da Deleuzecü-Hegelci bir formülleştirmeyi göze alırsak, özne Benim geriye dönük biçimde beni belirleyebilen nedenleri ya da en azından bu çizgisel belirlenim *kipini* belirleyebilmemi sağlayan düşünümselliğin bir kıvrımıdır. Özgürlük bu nedenle özü gereği geriye dönüktür. En temel haliyle özgürlük hiçliğin ortasında yeni bir nedensel bağ başlatan özgür bir edim değil, beni zorunlulukların hangi bağının/

151 Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Lond Routledge, 2002), ss. 113-114..

dizisinin belirleyeceğini teyit ettiğim geriye dönük bir edimdir. Burada, Spinoza'ya Hegelci bir aşama eklenmelidir: Özgürlük basit şekilde “tanınan/bilinen zorunluluk” değil, “tanınan/üstlenilen” zorunluluk, bu tanıma yoluyla kurulan/edimselleşen zorunluluktur. Böylelikle etkinin nedenleri üzerindeki fazlalığı geriye dönük biçimde onun kendi nedeninin nedeni olması anlamına gelir—bu zamansal döngü yaşamın asgari yapısıdır (bu nokta için Francisco Verela'nın çalışmasına bakın). Ya da Borges'in Kafka ve onun eski Çinli yazarlardan Robert Browning'e kadar giden çok sayıda öncüsü hakkında yazdığı kesin formülü hatırlayın:

Kafka'nın mizacı, bu yazıların hepsinde şu veya bu düzeyde mevcuttur, ama eğer Kafka yazmamış olmasaydı onu algılayamazdık; yani var olmazdı. . . . Her yazar kendi öncülerini *yaratır*. Yazarın yapıtı geleceği değiştireceği gibi, geçmişini kavrayışımızı da değiştirir.¹⁵²

~

“O gerçekten orada mı, kaynakta mı, yoksa onu okuyarak kaynağa mı dâhil ettik?” açmazının doğru diyalektik çözümü; onun bugünün perspektifinden bakılınca gerçekte orada olduğu, ama onu yalnızca geriye dönük biçimde algılayıp ifade edebileceğimiz ve etkinin kendi nedenleri üzerinde uyguladığı bu geriye dönük nedenselliğin özgürlüğün asgari *sine qua non*'u olduğudur. Bu özgürlük olmadan etkiler bir bakıma sadece kendi nedenlerinde önceden var olmakla kalmayıp aynı zamanda doğru-dan onların *öncesinde* de var olmazlar mıydı? Yani neden ve sonuç arasındaki fazlalık/boşluk olmadan, etki, nedeninden önce hâlihazırda verili olarak nedenini önceleyecek ve onun gizli *telosu* olarak nedensel bağın yayılışını düzenleyecektir—(Hegel'in dediği gibi) erekbilim [teleoloji] çizgisel mekanik nedenselliğin hakikatidir. Bir adım daha ileri giderek, paradoksal biçimde, etkinin kendi nedenine göre fazlalığına ve özgürlüğün olanağına dair bu iddianın, Deleuze'ün *maddeciliğinin* temel iddiası olduğu ileri sürülebilir. Yani asıl nokta yalnızca çoklu bedenlerin maddi gerçekliği üstünde maddesiz bir fazlalığın olması değil, bu fazlalığın

152 Jorge Luis Borges, *Other Inquisitions*: 1937-52 (New York: Washington Square Press, 1966), s.113

bedenler düzeyinin kendisine içkin oluşudur. Bu maddesiz fazlalığı ek-silttiğimizde “saf indirgemeci maddecilik” yerine örtük bir idealizme varırız. Çağdaş bilimsel maddeciliğin temel ilkelerini ilk formüle eden Descartes’ın aynı zamanda özneliliğin çağdaş idealist temel ilkesini de formüle etmiş olmasına şaşmamalı: “Bedenlerin tamamen kurulu mad-di bir gerçekliği vardır, başka da hiçbir şey yoktur,” fiiliyatta *idealist* bir konumdur.

Beyin bilimlerindeki “belirici nedensellik” (*supervenient causality*)¹⁵³ tartışmasının Deleuzecü neredeyse neden izleğini yankılaması ilginçtir. Daha önceden Anlam-Olayını (*Sense-Event*) gelişen niteliklerin sistem-kuramı mefhumuna bağlamış olan Deleuze’ün kendisi değil miydi? Anlam-Olay, cisimsel nedenlerin karmaşık ağından *gelişen/ortaya çıkan* bir şey değil midir?¹⁵⁴ Elbette, buradaki anahtar soru şudur: Bilincin konumu nedensel bakış açısından tamamen epifenomenal midir, yoksa kendisine has bir nedensellik mi göstermektedir? Deleuze’ü şu türden naif sorularla sıkıştırmak ilginç olacaktır: Anlam-Olay düzeyi yalnızca kısır bir etki, bir gölgeler tiyatrosu mudur? O, bir şekilde cisimsel nedenler ağıının düzeyini etkileyebilir mi, ya da sözü edilen bu düzey Anlam akışına bakılmaksızın tanımlanabilir mi?

Bilincin beliriverdiğini, ya da vurgulu olarak, onun ortaya çıktığını söylediğimizde; bu, onun belirli nedensel gücünün aynı zamanda içinden çıktığı “daha düşük” düzeyleri etkilediği anlamına mı gelir? Ya da Hasker’i alıntılırsak, “aşağıya doğru inen” nedensel etki düşüncesinin anlamı şudur: “‘Daha düşük’ düzeylerin davranışı”—yani, daha yüksek düzeydeki yapının kendisinden ibaret olduğu öğelerin davranışı—aksi takdirde olabileceğinden farklıdır, bunun sebebi de daha yüksek düzeydeki organizasyonun sonucu olarak ortaya çıkan yeni özelliğin etkisidir.¹⁵⁵ Bir arkadaşımı selamlama kararımın sonucu olarak bazı fiziksel

153 Analik felsefede, ‘bağlı nedensellik’ olarak tartışılmaktadır [ed.n.].

154 “Gelişen/beliren özellik” (*emergent property*) terimi sıklıkla sahte bir kavram, tamamen olumsuz içeriğe sahip bir kategori olarak kullanılmaktadır—o sadece bizim bilgisizliğimizi mi adlandırmaktadır? Dışarıdan bir yardım veya müdahale olmadan, düzenin kaotik etkileşimden çıktığını bir şekilde görürüz ve bunun nasıl gerçekleştiğini bilmeden ona “belirmiş özellik” deriz.

155 William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999), s. 175.

hareketler (elimi kaldırıyorum vb.) yaptığımı farz edelim. Bu fiziksel hareket, bilinçli niyetlerimin “daha yüksek” düzeyini soyutlarsak, bedeminin öğelerinin fiziksel etkileşiminin “daha aşağı” düzeyinde nedensel bakımdan tamamıyla açıklanabilir mi?

Bütün bu düşüncelerin altında organizma fikrinin son kerteadaki zorluğu vardır: Daha yüksek düzeyin özerk “neredeyse” nedenselliğini fiilen açıklayacaksa, bu asgari düzeyde *geriye dönük*, zamanda “geriye doğru çalışan” öz-ilişkili bir nedensellik veya Hegel’in diyeceği gibi “ön-varsayımların koyulması” edimi olacaktır. Kant’ın zaten bildiği üzere, özgürlük basit bir şekilde maddi nedenleri tamamlayan bir neden değil, hangi (maddi) nedenlerin beni belirleyeceğini belirleyen düşünümsel bir nedendir. Özgürlük benim hiçbir zaman tamamen koşulların kurbanı olmadığım anlamına gelir: Her zaman beni hangi koşulların belirleyeceğini belirlemek için asgari düzeyde bir özgürlüğü düzenlerim (yine “dâhil etme savı”).¹⁵⁶

Çözüm tam da fiziksel nedenselliğin tamamlanmamışlığı fikrinde yatar: Özgürlük geriye dönük biçimde, beni belirleyen nedensel zinciri belirler ve bu asgari seçim alanı fiziksel süreçlerin kendilerindeki bün-yevi belirsizlik tarafından muhafaza edilir. Tözsel bir anlamda, özgürlük tabii ki, bilincin nedensel rolünün tamamen geçişli olmadığı, yani onun “neden olmasına meydan verilmeyen şeylere neden olabileceği”¹⁵⁷ ve Kant’ın ortaya koyduğu-gibi, *ex nihilo* (hiçten) yeni bir nedensel hat/zincir yaratabileceği anlamına gelir. Fakat bu “nihilo” [hiç] fiziksel gerçekliğin kendisinde onun nedensel tamamlanmamışlığı biçiminde bulunmaktadır. Maddeciliğin altını oymak isteyenlerin büyük iddiası “fiziksel olanın neden kapalı olmadığı” etrafında döner: Onlar *a priori* sebeplerle fiziksel nedenler zincirinin tamamlanmış, kendini-kapatmış, hepsini-açıklayan olmadığı, yani başka bir nedensellik kipi için alan olması gerektiğini kanıtlamaya çalışırlar. Bununla birlikte, burada Lacan’ın “hepsi-Olmayan” mantığına yapılan bir gönderme işimize yarayabilir. Ya (fiziksel) nedensel bağların tamamlanmamışlığını, onlardan

156 Bkz. Henry Allison, *Kant’s Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

157 William Hasker, a.g.y., s. 177.

bir muafiyet olmadığı, başka bir nedensellik olmadığı olgusunun öbür yüzü olarak okursak? Veya tam tersine fiziksel olanın tamamlanmışlığı-nı/kapalılığını onun metafizik bir istisnaya, tanrısal ya da tinsel bir temele dayandığı, onu içerdiği şeklinde kavrarsak? Fiziksel nedenselliğin kendisinde bulunan boşluğun kendisi başka bir pozitif nedensellik ile doldurulmadan özgürlük alanını açmaktadır—Deleuze’ün ifade ettiği gibi cisimsel nedenselliğin “ötesinde ve üzerinde” olan tek nedensellik, maddesiz neredeyse nedenin nedenselliğidir.

Chalmers, bilincin indirgemeci açıklamasına karşı sav olarak “evrenin fiziği hakkında son ayrıntısına kadar her şeyi—uzay-zamansal manifolddaki tüm parçacıkların ve alanların düzenlenişini, nedenselliğini, evrimini—bilsek de *bu* bilgi bizi bilinçli deneyimimizin varoluşunu koyutlamaya götürmeyecektir”¹⁵⁸ derken standart Kantçı hatayı yapmaktadır: Böylesine toptan bir bilgi epistemolojik ve ontolojik bakımdan kesinlikle anlamsızdır. Onun uslamlaması Marksizmde Buharin tarafından ortaya koyulan kaba belirlenimci düşüncenin ters yüzüdür, Buharin şöyle yazıyordu: Eğer fiziksel gerçekliğin tamamını bilseydik, bir devrimin ortaya çıkışını da kesin bir şekilde öngörebilirdik. Daha genel biçimde bu uslamlama çizgisi—fiziksel bütünlükteki bir fazlalık/artık olarak bilinç—yanıltıcıdır, çünkü anlamsız bir abartmaya mahâl verir. Gerçekliğin Bütünü’nü düşündüğümüzde bilinç (ve öznellik) için artık yer yoktur. Burada, önceden görmüş olduğumuz gibi, yalnızca iki seçenek açık kalmıştır: Ya öznellik bir yanılsamadır ya da gerçeklik *kendinde* (sadece epistemolojik bakımdan değil) hepsi-Olmayandır.

Çağdaş felsefenin Hegel’le beklenmedik karşılaşmalarından birinde “Hristiyan maddeci” Peter van Inwagen basitçe otomobiller, sandalyeler, bilgisayarlar vb. gibi maddi nesnelerin *var olmadığı* düşüncesine ulaşmıştır. Örneğin bir sandalye gerçekte kendi için bir sandalye değildir—yalnızca “yalınların” bir derlemesi (yani daha temel nesnelerin “sandalye-gibi” düzenlenmesi) vardır; bu yüzden sandalye bir sandalye olarak iş görse de kendilerinde bu düzenlemeye (yani burada, *strictu sensu*, bir çivinin parçası olduğu bir “bütün” yoktur) tamamen kayıtsız

158 David Chalmers, *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s.

olan bir çokluktan (tahta parçaları, çiviler, minderler vb.) oluşmaktadır. Yalnızca organizmalarla birlikte Bütüne kavuşuruz. Burada, birlik asgari düzeyde “kendi içindir”; parçalar fiilen etkileşim kurarlar.¹⁵⁹ Daha önce Kynn Margulis tarafından geliştirildiği gibi, yaşamın temel formu olan hücre tam da böyle bir asgari kendiyle-ilişkilenme ile nitelenir; bu öyle bir minimumdur ki organizmayı karakterize eden İçerisi ile Dışarısı arasındaki sınır yalnızca onunla ortaya çıkabilir. Ve Hegel’in dediği gibi düşünce bu Kendi-için’in sadece sonraki bir gelişimidir.

Örneğin biyolojide, gerçeklik düzeyinde sadece bedensel etkileşim vardır. “Gerçek yaşam” yalnızca asgari “ideal” düzeyde maddesiz olay olarak ortaya çıkabilir; ki bu olay beden maddi öğelerinin aralıksız değişiminde “aynı kalan” canlı bedene birlik formunu verir. Evrimsel bilişselciliğin—ideal yaşam örüntüsünün ortaya çıkışına ilişkin—temel sorunu, kaos ve düzen, Çoklu ve Bir, parçalar ve onların bütünü arasındaki ilişkiye dair eski metafizik muammadan başka bir şey değildir. Düzene bedelsiz nasıl varırız ya da bir başka deyişle düzen başlangıçtaki düzensizlikten nasıl çıkar? Sadece parçalarının toplamından daha fazlası olan bir bütünü nasıl açıklayabiliriz? Çok sayıdaki yapıtaşımın etkileşiminden, ayrı bir kendine-özdeşlikteki bir Tek nasıl çıkar? Lynn Margulis’ten Francisco Varela’ya kadar bir dizi çağdaş araştırmacı gerçek sorunun bir organizma ile çevresindekilerin (*environs*) nasıl etkileşim veya bağlantı kurduğu değil ama tam tersi olduğunu iddia ediyor: Ayrı bir kendine-özdeşliğe sahip bir organizma kendi çevresindekilerden nasıl ortaya çıkıyor? Bir hücre içerisi ile dışarısını ayıran zarı nasıl oluşturuyor? Bu yüzden gerçek sorun, bir organizmanın çevresindekilere nasıl uyum gösterdiği değil, daha en başta kendini uyarlaması gereken bir şeyin, ayrı bir kendiliğin nasıl var olduğudur. Ve tam da bu can alıcı noktada günümüzün biyolojik dili esrarengiz bir biçimde Hegel’in diline benzemeye başlar. Örneğin Varela kendisinin *özyaratım* fikrini açıklarken, neredeyse harfi harfine, ideolojik, kendini-örgütleyen bir kendilik olarak Hegelci yaşam kavrayışını tekrarlar. Onun merkezi döngü veya kendini-yükleme (*bootstrap*)¹⁶⁰ düşüncesi Hegelci *Setzung der Voraussetzungen*’e işaret eder:

159 Peter van Inwagen, *Material Beings* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).

160 Öz-çıkarm, öz-yükleme, ön-yükleme karşılıkları ile de okunmalıdır. Bilgisayar dünyasında ‘yükleyici-kod’ olarak kullanılır [ed.n.].

Özyaratım, yaşamı temel hücrel biçiminde üreten ortaya çıkışın eşsizliğini tanımlamaya çalışır. Bu, hücrel düzeye özgüdür. Bir paradoks oluşturan döngüsel ya da ağa özgü bir süreç vardır: Biyokimyasal tepkimelerin kendini-örgütleyen ağı, belirli ve eşsiz bir şey yapan moleküller üretir: Onlar zarın ögelerini üreten ağı sınırlayan bir sınır, bir zar yaratırlar. Bu mantıksal bir kendini-yükleme, bir döngüdür: Bir ağ, bir sınır yaratan kendilikler üretir; bu sınır da sınırı üreten ağı kısıtlar. Bu kendini-yükleme tam da hücrelerde eşsiz olan şeydir. Kendini-ayırt eden bir kendilik kendini-yükleme tamamlandığında var olur. Bu kendilik kendi sınırını üretmiştir. Dışsal bir failin onu fark etmesine; ya da kendisinin “ben buradayım” demesine ihtiyaç yoktur. O kendinde bir öz-ayrımdır. Kendini bir kimya ve fizik çorbasından çıkararak yükler/başlatır.¹⁶¹

Çıkarılması gereken sonuç bu nedenle canlı bir organizmanın kurucusu olan “içerisi” ve “dışarısı” ayrımının ortaya çıkışını açıklamamanın tek yolunun bir öz-düşünümsel ters çevirme koyutlamak olmasıdır; bu ters çevirme yoluyla, Hegelce ifade edersek, bir organizmanın bir Bütün olarak Tek’liği kendi nedenlerinin bir dizisini (yani onu meydana getiren çok sayıdaki süreci) kendi sonucu olarak, baskın geldiği ve düzenlediği şey olarak geriye dönük biçimde koyar. Bu şekilde—ve sadece bu şekilde—bir organizma artık dışsal koşullar tarafından sınırlanmaz ama tamamen kendiyle-sınırlanmış hale gelir. Yine Hegel’in ifade edeceği gibi, yaşam, dışsal sınırlama (bir kendiliğin kendi çevresindekiler tarafından sınırlanması) bir öz-sınırlamaya dönüştüğünde ortaya çıkar. Bu bizi sonsuzluk sorununa geri getirir: Hegel için hakiki sonsuzluk sınırsız genişleme anlamına değil, başka-tarafından-belirlenmeye zıt olarak etkin öz-sınırlama (öz-belirlenim) anlamına gelir. Bu dar anlamında yaşam (en temel canlı hücre olarak bile) hakiki sonsuzluğun temel formudur, çünkü asgari bir döngü içerir; ki bu asgari döngü sayesinde bir süreç artık basitçe çevresindekilerin Dışarısı tarafından belirlenmez, tersine bizzat kendisi

161 Francisco Varela, “The Emergent Self,” *The Third Culture* içinde, John Brockman (ed.) (New York: Simon and Schuster, 1996), s. 212.

bu belirleme kipini (üst)belirler ve böylece kendi önvarsayımlarını koyar. Sonsuzluk bir hücrenin zarı, bir öz-sınır olarak iş görmeye başladığı anda edimsel varoluşuna kavuşur. Bu nedenle Hegel “yaşam” kategorisine en aşağı organizma biçimi olarak mineralleri eklediğinde, bitkisel ve hayvansal yaşamı önceleyen yaşam biçimleri olduğu üzerinde duran Margulis’i öncelememiş miydi? Diğer bir anahtar olgu ise, böylece asgari bir ideallığa ulaşıyor oluşumuzdur. Böylece tamamen virtüel ve ilişkisel olup, tözsel bir nelikten yoksun bir özellik ortaya çıkar:

Benlik (*self*) duygum vardır çünkü bana dünyayı içeren bir arayüz verir. Etkileşimlerde “ben”imdir (*me*) ama benim “ben’im” (“*I*”) herhangi bir yerde konumlandırılmaması anlamında tözsel olarak var değildir. . . . Bağlı olduğu bir ağ tarafından üretilerek gelişen bir özellik, içinde var olduğu sistemin o düzeyde—yani diğer benlikler ya da aynı türden nelikler ile—arayüz oluşturmalarını sağlayan uyumlu bir koşuldur. Hiçbir zaman “bu özellik buradadır, bu öğededir” diyemezsiniz. Özyaratım söz konusu olduğunda, yaşamın—kendini-üretmiş oluşunun koşulunun—şu veya bu molekülde, DNA’da, hücre zarında veya proteinde olduğunu söyleyemezsiniz. Yaşam, düzenlenmede ve dinamik kalıptadır ve bu kalıp onu gelişen bir özellik olarak somutlaştıran şeydir.¹⁶²

Burada Benlik fikrini tanımlayan asgari “idealizm”le karşılaşırız. Bir benlik tam da herhangi bir tözsel yoğunluğu, onun tutarlılığını garanti edecek sert çekirdeği olmayan bir kendiliktir. Bir organizmanın yüzeyinin altına nüfuz edip, gittikçe derine ve daha derine inerek gizlice onun organlarını yöneten Benlik adı verilecek merkezi bir kontrol ögesiyle karşılaşmayız. Benliğin tutarlılığı bu yüzden tamamen virtüeldir; sadece dışarıdan bakıldığında arayüz-ekranında görünen bir İçerisidir—arayüze nüfuz ettiğimizde ve Benliği “tözsel olarak,” “kendinde olduğu” gibi kavramaya çalıştığımızda parmaklarımızın arasından kayıp giden kumlar gibi gözden kaybolur. “Aslında benlik yok” diyen indirgemeci

162 Varela, a.g.y., ss. 212-213.

maddeciler işte bu yüzden haklı olmakla birlikte asıl noktayı gözden kaçırmaktadır. Maddi gerçeklik düzeyinde (“içsel deneyimin” psikolojik gerçekliği de dâhil”) aslında benlik yoktur. Benlik bir organizmanın “içsel çekirdeği” değil, bir yüzey-etkisidir. “Hakiki” bir insan benliği, bir anlamda bilgisayar ekranı gibi iş görür: “Arkasında” “benliksiz” bir nöron makinesinin ağından başka bir şey yoktur.

MEMLER, MEMLER HER YERDE

1990’larda tamagoçi adında Japon bir oyuncak çok popülerdi. Bizim iletişim kurduğumuz bir başkasını (genelde evcil bir hayvan) ekranda tamamen virtüel bir mevcudiyete dönüştürmüştü. Onunla oynanan oyun, ekranın arkasında gerçek, yaşayan bir canlı varmış gibi davranmamızı gerektiriyordu—arkasında sadece anlamsız bir dijital ağ olduğunu çok iyi bilsek de onun için heyecanlanıp ağlıyorduk. Eğer az önce söylediğimizi ciddiye alırsak, bizim iletişim kurduğumuz Başka Kişinin son kertede bir tür tamagoçi olduğu sonucuna varmaktan kaçınamayız. Başka bir özneyle iletişim kurduğumuzda ondan sinyaller alırız, yüzünü bir ekran gibi gözlemleriz ancak iletişimin tarafları olarak “ekranın arkasında” ne olduğunu hiçbir zaman bilmediğimiz gibi, aynı şey ilgili öznenin kendisi için de geçerlidir (diğer bir deyişle özne kendi (öz)bilinç ekranının arkasında ne yattığını, kendisinin Gerçekte nasıl bir Şey olduğunu bilmez). (Öz)bilinç, bir “derinlik” etkisi, onun altında bir boyut olduğu algısı yaratan bir yüzey-ekrandır. Ve hal böyleyken, bu boyut sadece yüzeyin durduğu yerden, bir tür yüzey etkisi olarak erişilebilirdir: Eğer gerçekten de yüzeyin arkasına ulaşabilirsek, “kişinin derinliğine” ilişkin etkinin kendisi dağılır. Elimizde kalan yalnızca bir dizi anlamsız nöronal, biyokimyasal vb. süreçtir. Bu nedenle öznenin biçimlenişinde, “çevreye karşı genler” (kültürel etkiye karşı biyoloji, yetismeye karşı doğa) gibi karşılıklı rollere ilişkin bildik tartışmalar asıl noktayı, yani söz konusu iki alanı hem bağlayan hem de ayıran bir arayüz olduğunu gözden kaçırmaktadır. “Özne;” İçerisini Dışarıdan ayıran yüzey, “zar”—ikisinin etkileşiminin gerçekleştiği edilgin bir ortam olmaktan çıkıp—ikisinin arasında etkin bir aracı olarak iş görmeye başladığında ortaya çıkar.

O halde varılacak sonuç, insan genomunu tanımlayıp onu yönlendirmeye başladığında bile bilimin insan öznelliğini değiştiremeyeceği, ona hükmedemeyeceğidir. Beni “eşsiz” yapan ne benim genetik formülüm, ne de çevrenin etkisi nedeniyle gelişmiş eğilimlerimdir, bunun yerine ikisinin etkileşimi yoluyla ortaya çıkan eşsiz öz-ilişkidir. Daha kesin biçimde, “etkileşim” sözcüğü, verili iki pozitif koşullar kümesi (genler ve çevre) arasındaki karşılıklı etkiyi ima ettiği ve *Selbst-Beziehung*’un can alıcı özelliğini kapsamakta başarısız olduğu sürece uygun değildir (*Selbst-Beziehung* [kendiyile-ilişki/öz-ilişki] kendi kendine gönderen döngüdür, onun sayesinde, kendi çevremle ilişkilendirirken, onun tarafından edilgin olarak etkilenmenin “sıfır derecesi”ne asla ulaşamam; çünkü bunun yerine, hep-zaten onunla ilişkilendirilerek kendimle ilişkilendiririm, yani hep-zaten, asgari bir özgürlükle, en temel duyulur algı düzeyine kadar çevre tarafından nasıl belirleneceğimi önceden belirlerim). “Kendimi nasıl gördüğümü,” “benim öz-imgemi” (ya da daha temelde varlığımın nihai koordinatlarını veren fantaziyi) oluşturan imgesel ve simgesel özellikler ne genlerdedir, ne de çevre tarafından dayatılır; bunun tek bir yolu vardır; her özne çevresindekilerle ilişkisinde olduğu kadar “doğası” olarak algıladığı şeyle ilişkisinde ilişkilendirir kendisiyle ve kendisini bu şekilde “seçer”.

Bu nedenle benim biyolojik bir kendilik olarak çevremle olan etkileşime indirgenemeyecek bir “kendini-yükleme” mekanizmasıyla karşı karşıyayız: Pozitif tözsel bir Varlığı olmayan üçüncü bir dolayımlayıcı/ aracı fail (tam olarak özne) ortaya çıkar, çünkü bir şekilde onun konumu tamamen “performatiftir” (yani bir tür kendini-alevlendiren alevdir ve yalnızca kendi etkinliğinin sonucudur—Fichte’nin *Tathandlung*, kendi kendine gönderen *Selbst-Setzung*’un saf edimi dediği şeydir). Evet, ben biyolojik bedensel zeminim ile çevrem arasındaki etkileşim yoluyla ortaya çıkarım—ama hem çevremdekiler hem de bedensel zeminim her zaman benim faaliyetim tarafından “dolayımlanır”. Günümüzün en ileri bilişselci bilim insanlarının, büyük Alman İdealistlerinin “aşkınsal kendiliğindenlik” adıyla formüle etmeye çalıştığı bu asgari kendine gönderme motifini nasıl devraldıklarına dikkat çekmek ilginç olabilir. Yani insan klonları (ya da günümüzde tek yumurta ikizleri) söz konusu

olduğunda onların eşsizliğini açıklayan şey farklı çevrelere maruz kalmaları değil, her birinin genetik töz ile çevresi arasındaki etkileşimde nasıl eşsiz bir kendine gönderme yapısı kurduklarıdır.

Deleuzecü sahte neden konusu bu nedenle Hegelci önvarsayımların (geriye dönük olarak) koyulması fikriyle bağlantılandırılmalıdır: Doğrudan nedensellik bedenlerin gerçek etkileşimiyle, sahte nedensellik failin önvarsayımlarının geriye dönük biçimde koyulması, faile zaten dayatılmış olanın ideal olarak varsayılmasıdır.¹⁶³ Ya aynı şey Öznenin özgür/özerk bir fail olarak ortaya çıkışını da açıklıyorsa? Tek “gerçek” nedensellik etkileşen çoklukların bedensel düzeyinde oluşurken, Özne de olayları özerk bir biçimde yaratan “sahte neden” olarak iş görmektedir—Deleuze yine Hegel’e beklenmeyecek kadar yaklaşır. Çağdaş bilimlerde, daha önce Hegel’in canlı bir kendiliğin temel karakteristiği olarak gördüğü, bu kendi kendine gönderen “önvarsayımların koyuluşu-nun” kapalı çemberi “özyaratım” olarak tanımlanır: Bir tür geriye dönük döngü içinde sonuç (canlı kendilik) onu meydana getiren ve sürdüren maddi koşulların kendisini üretir. Geleneksel Alman İdealizmi’nde canlı organizmanın dışsal başkasıyla olan ilişkisi hep-zaten onun bir kendiyle-ilişkilenmesidir (yani her organizma önceden var saydığı çevresini “koyar”).

Maturana ve Varela tarafından klasik yapıtları *Özyaratım ve Biliş*’te¹⁶⁴ geliştirdikleri bu kendi kendini yaratan yaşam düşüncesi sorunu, “Bu öz-yaratım düşüncesi gerçekte mekanist paradigmanın üstesinden geliyor mu?” sorusunda değil, “yaşamın bu kendini-kapatmış döngüsünden (Öz)Bilince nasıl geçeriz?” sorusunda yatmaktadır. (Öz)Bilinç de bir Başkayla olan ilişkisinde düşünömseldir, bir kendiyle-ilişkilenmedir. Yine de, bu düşünömsellik [*dönüşlülük*] organizmanın kendindeki kapalılığından tamamen farklıdır. (Öz)bilinçli canlı bir varlık, Hegel’in sonsuz Anlayış gücünü, soyut (ve soyutlayan) düşünce gücü dediği şeyi

163 Bunu Dupuy’nin çizgisel tarihsel nedensellik ile kendi olanağını geriye dönük biçimde temellendiren Yeninin boy göstermesi arasında yaptığı ayrımla karşılaştırsın. Bkz. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé* (Paris: Editions du Seuil, 2002).

164 Bkz. Humberto R. Maturana ve Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Dordrecht: D. Reidel, 1980).

sergiler—düşüncelerinde yaşamın organik Bütününü *parçalara ayırıp*, onu cansızlaştırıcı bir çözümlemeye tabi tutarak yalıtılmış öğelerine ayırır. (Öz)bilinç böylece *organik Yaşama ÖLÜM boyutunu yeniden katar*: Dilin kendisi Organizmayı ele geçiren cansızlaştırıcı bir “mekanizmadır” (Lacan’a göre bu Freud’un “ölüm dürtüsü” varsayımıyla peşinde olduğu şeydir.) Bu gerilimi *Tinin Fenomenolojisi*’nin Öz-Bilinç bölümünde (ve başka birçok yerde) formüle eden (yine) Hegel’di ve orada Başka ile ilişkilenme aracılığıyla kendiyle-ilişkilenme biçimindeki iki “Yaşam” formunu karşı karşıya getirmişti: (organik-biyolojik) *yaşam* ve (öz)bilinç. Asıl sorun sadece organik-öncesi maddeden yaşama nasıl geçileceği ile ilgili değil, yaşamın kendisinin bu özyaratımsal kapalılığı nasıl kırabileceği ve dışsal Başka’yla nasıl *ex-statically* (dışta-duruş bakımından) bir ilişki kurmaya başlayabileceğidir (burada dışta-duran açıklık, Anlayışın cansızlaştırıcı bir nesnelleşmesine de dönüşebilir). Sorun Yaşam değil, konuşan organizmanın Yaşamdaki-Ölümüdür (“olumsuzla oyalanmasıdır”).

Biyoloji tarihinde bu özyaratım konusu “idealist” *hilozoizm* eğiliminin bir parçasıdır: Buna göre varolan her şey, doğanın tamamı canlıdır—acı çeker ve zevk alır. Bu evrende ölüm yoktur ve “ölüm” durumunda gerçekleşen, canlı öğelerin belirli bir eşgüdümünün bozulmasıdır, ancak yaşam hem Bütünde hem de gerçekliğin temel öğelerinde devam eder. (Sadecı “mutlak suç” biyolojik ölümden kurtulan bu ikinci yaşamın kendisini yok etmeye çalışır). ¹⁶⁵ Aristoteles’ten (bedenin Tek-Formu olarak ruh düşüncesi) Denis Diderot’nun geleneksel stoacılığına (ona göre taşlar bile acı hisseder, ama biz onları duymayız—bu, Patricia Highsmith’in kesilen ağaçların çığlıklarını duyabilen bir kadın hakkındaki dahiyâne kısa öyküsünü hatırlatır), oradan Schelling’in romantik Dünya-Ruhu kavrayışına kadar her yerde bu konumun izini süreriz. Günümüz teorilerinin tüm görkeminde, Gaya mefhumundan (canlı bir organizma olarak Dünya), Birin ve kipliklerin çokluğunda serpilen “organsız bedenlerin” son büyük filozofu olan Deleuze’e kadar aynı konumu buluruz. Bu düşünürler dizisine Francisco Varela, Maurice Merleau-Ponty

165 Burada faydalandığım Jacques-Alain Miller, “Lacanian Biology and the Event of the Body” *Lacanian Ink* 18 (2201): 6-29.

ve Heidegger gibi beden ile öznenin birliğini, öznenin doğrudan kendi bedeni “olduğu” noktayı arayan birbirinden farklı düşünürler de eklenmelidir.

Bu geleneğin karşısında Lacan’ın tamamen kaybolmuş bulunduğu Kartezyen gelenek vardır: Beden *sahiplik* düzeyinde var olur: Ben bedenim *değildir*, ona *sahibimdir* ve bu boşluk bir virtüel bedenden diğerine geçebildiğim gnostik Virtüel Gerçeklik rüyasını mümkün hale getirir. Lacan için bedenin Kartezyen biçimde *res extensa*’ya indirgenişinin asli sonucu, bedenin *kendisinden zevk aldığı* hilozoizmden farklı olarak, *jouissance*’ın bedenlerden tahliye ediliyor oluşudur: Lacan ve Deleuze’ün burada diyeceği gibi “*ça jouit*” [o zevklenir]. Günümüz bilimi ve teknolojisinde “parçalar halinde bir beden,” değiştirilebilir organların birleşimi olan bir beden kendini göstermektedir (kalp pili, yapay uzuvlar, deri, kalp, akciğer vb. naklinden genetik olarak üretilmiş yapay organlara kadar). Bu eğilim günümüzün biyogenetiğinde doruğuna ulaşır: Genom projesinin verdiği ders, yaşayan bedenin asıl merkezinin onun Ruhu değil, onun genetik algoritması olduğudur. Freud’un temel göndermelerinden birisi olan Weissmann bir yüzyıldan daha uzun süre önce bir organizmanın “ölümlü” ve “ölümsüz” parçaları arasında bir ayırım yapmıştır: Büyüyen ve yok olan dış beden kılıfı “soma” ve kendisini yeniden üreten, nesilden nesle aynı kalan genetik öge: “germ-hücreleri”. Bu ayırımın son biçimini ise “bencil gen” fikriyle Richard Dawkins vermiştir: Tekil organizmalar kendilerini kopyalamak için genlerini kullanmamaktadır; tam tersine tekil organizmalar genlerin kendilerini yeniden üretmelerini sağlayan araçlardır.

Asıl *maddeci* sorun, bu *öznelliğin* genlerin yeniden-üretici döngüsünde nasıl ortaya çıktığıdır. Germden genoma uzanan çizgi bir beden içindeki beden düşüncesini, geçici ölümlü bedenlerin oluşumu ve çürümesi yoluyla varlığını sürdüren ve kendini üreten gerçek “ölümsüz” beden düşüncesini radikalleştirir. Lacancı özne ne bedenin organik Biçim-Ruh-Tek’liği, ne de beden içindeki beden, germ-genomdur. Bu noktada öznelliğin ortaya çıkışı bir komplikasyona neden olur. Richard Dawkins genler ile memler arasında bir koşutluk kurmuştur—nasıl ki bedenler yalnızca genlerin yeniden üretim araçlarıysa, bireyler de temel

anlam birimleri olarak memlerin yeniden üretimi, yayılımı ve dağıtımının araçlarıdır.¹⁶⁶ Buradaki sorun, simgesel düzenle birlikte, geçici bireyin yalnızca çıkarılıp atılabilen bir kılıf S, soma olması değil; \$, radikal patolojik bir dengesizlik getiren üstü-çizili özne, doğal düzeni saptıran/ters çeviren kendiyle-ilişkili bir olumsuzluk olmasıdır. Memleri kendi amaçları için kullanan bireydir. “Memler” (simgesel gelenek) öznelğin ortaya çıkışıyla bozulan düzenin ve istikrarın yeniden kazanılması, tikelin tümele uygun bir şekilde tabi kılınmasının yeniden tesis edilmesi için ikincil bir çabadır: “Özne” kendisini sonsuz bir kendi-nde-son olarak koyan ölümlü ve yitip giden bir kazadır/tesadüftür.

Mem’ler mefhumunun kendine özgü düzeyini gözden kaçırmamaya dikkat edilmelidir. Bir “mem” ne taşıyıcıları üzerinde edimsel, faydalı etkiler bıraktığı için (örneğin onu benimseyenlerin hayatta daha başarılı olup, hayatta kalma mücadelesinde avantaj elde etmesi), ne de onun nitelikleri taşıyıcılarına öznel olarak daha çekici geldiğinden yayılır (sadece acı ve feragat vaat eden bir düşünceden ziyade mutluluk vaat edene doğal olarak imtiyaz tanıma eğiliminde olunacaktır). Bir bilgisayar virüsü gibi mem de basitçe kendi kendinin yeniden iletimini programlayarak çoğalır. Siyasi olarak istikrarlı ve varlıklı bir ülkede çalışan iki misyoner hakkındaki klasik örneği hatırlayın. Bir tanesi “Son yakın, tövbe edin yoksa sonsuz ıstırap çekeceksiniz!” derken ötekinin mesajı sadece hayatın tadını çıkarın şeklindedir. İkincisinin mesajı daha çekici ve faydalı olsa da birincisi kazanacaktır—neden? Çünkü eğer gerçekten sonun yakın olduğuna inanıyorsanız, mümkün olduğu kadar çok kişiyi inandırmak için inanılmaz bir çaba sarf edeceksiniz; ama diğer inanç söz konusu olunca ikna etmek adına böylesine aşırı bir adanmışlığa gerek duyulmaz. Bu düşüncenin bu denli rahatsız edici olan tarafı, zihinle, iradeyle ve bir anlam deneyimiyle donanmış biz insanların yine de körlemesine iş gören ve bir bilgisayar virüsü gibi yayılan “düşünce bulaşımının”¹⁶⁷ farkında olmayan kurbanları oluşumuzdur. Bu nedenle Dennett’in memler hakkında konuşurken, Lacan’ın dil konusunda kullandığı metaforların aynalarına sık sık başvurması şaşırtıcı değildir:

166 Bkz. Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

167 Bkz. Aaron Lynch, *Thought Contagion* (New York: Basic Books, 1996).

Her iki durumda da bireye bulaşıp onu işgal eden ve kendi amaçları için kullanan bir parazitle karşı karşıyayızdır. Aslında “memetik”, nesnel biyolojik olgular (yararlı “gerçek” etkiler) ve öznel deneyim (bir memnin anlamının çekiciliği) şeklindeki standart ikilinin dışında iş gören (ve ona indirgenemeyen) özgül bir simgesel düzey düşüncesini (yeniden) keşfetmiyor mu? Uç bir durumda, bir fikir uzun vadede taşıyıcılarına sadece yıkım getirecek olsa bile ve hatta kötü bir şekilde deneyimleniyor olsa bile yayılabilir.

Bu memler mefhumuyla Marksist-Hegelci yabancılaşma fikri arasında şaşırtıcı bir koşutluk yok mu? Aslında ipler memlerin elinde olmasına rağmen, yanılığa düşerek onların biz öznelerin iletişim araçları olduğunu düşündüğümüz gibi (onlar kendilerini yeniden üretmek ve çoğaltmak için *bizi* kullanırlar); üretici güçler de bizim ihtiyaçlarımızı ve arzularımızı karşılıyor gibi görünürken aslında bize hükmederler. Bu sürecin asıl amacı, kendi-nde-sonu, üretici güçlerin gelişimidir ve gereksinimlerimiz ile arzularımızın karşılanması (bize onun amacı olarak görünen şey) aslında sadece üretici güçlerin gelişiminin araçlarıdır. Bizim narsisizmimiz için katlanılamaz olan bu tersine çevirme, çağdaş bilimin, yani gündelik hayatımızı şekillendiren inançlara dâhil edilemeyecek kadar travmatik olan bilgi üretiminin paradigmatığıdır. Daha şimdiden kuantum fiziği daha fazla “anlaşılamaz” (yani sonuçları, gerçekliğe dair gündelik görüşümüze dâhil edilemez) hale gelmiştir. Aynısı biyogenetik için de geçerlidir. Onun doğruluğunu kabul etsek de aynı zamanda ona karşı fetişist bir inkâr tutumu takınırız. *Bilimsel bilginin ötesindeki dini bir öğretiye inanmayı değil, bilimsel bilginin bize kendimiz hakkında anlattığı şeye inanmayı reddederiz.*

TİRE-ETİĞİNE KARŞI

“Biyogenetiğin etik neticelerine” (ve benzeri konulara) ilişkin olarak günümüz tartışmasında yanlış olan, onun hızla Almanların *Bindenstri-ch-Ethik* dediği tire etiğine—teknoloji-etigi, çevre-etigi ve benzerleri—dönüşüyor oluşudur. Bu etiğin oynadığı rol Descartes’ın *Yöntem Üzerine Konuşma*’sının başında bahsettiği “geçici etiğe” benzemektedir. Tehlikelerle ve altüst edici içgörülerle dolu yeni bir yola koyulduğumuzda, bu

içgörülerin bizi etik yapımızın tamamı için yeni bir temel atmaya zorlayacağına farkında olsak bile, gündelik hayatlarımızda bir rehber olarak eski yerleşik kurallara bağlı kalmaya ihtiyaç duyarız (Descartes'ın durumunda bu yeni temel, Kant'ın öznel özerklik etiği tarafından sağlanmıştır.). Bugün de aynı çıkmaz ile karşı karşıyayız: "Geçici etik" belirlemekte olan Yeninin kapsamlı bir şekilde düşünülmesi ihtiyacının yerine geçemez.

Kısacası burada, tire-etliğinde kaybolan şey, basitçe söylersek etiğin kendisidir. Sorun evrensel etiğin belirli konular içerisinde dağılıp gitmesi değil, tam tersine bu belirli bilimsel atılımların eski hümanist "değerler" ile doğrudan karşı karşıya gelmesidir (örneğin biyogenetiğin bizim saygınlık ve özerlik duygumuzu nasıl etkilediği). O halde günümüzde karşı karşıya kaldığımız seçim şöyledir: Ya tipik postmodern ağzı-sıkılık tutumunu seçeriz (sonuna kadar gitmeyelim, bilimsel Şey ile uygun mesafeyi koruyalım ki bu Şey bizi kara deliğine çekip, bizim bütün ahlaki ve insani mefhumlarımızı yıkmasın), ya da "olumsuzla oyalanma"ya" (*das Verweilen beim Negativen*) cesaret ederiz, yani "Zihnimiz bir genomdur"un aynı zamanda sonsuz bir yargı olarak işlev göreceğinden bahisle bilimsel modernliğin sonuçlarını sonuna kadar üstlenmeyi göze alırız.

Biyogenetikteki bilimsel atılımların ana sonucu doğanın sonunun gelmesidir. Eğer doğal organizmaların nasıl oluştuklarına dair kuralları öğrenirsek, bunlar üzerlerinde oynanmaya açık nesnelere dönüşürler. Doğa, insan ve insan-olmayan böylece "tözsüzleşir", Heidegger'in "yeryüzü" (*Erde*) dediği nüfuz edilemez yoğunluğundan mahrum bırakılır. Biyogenetiğin insan ruhunun kendisini teknolojik olarak manipüle edilebilir bir şeye dönüştürmesi, aslında Heidegger'in modern teknolojinin bünyesindeki "tehlike" dediği şeyin ampirik bir örneğidir. Burada can alıcı nokta, insan ve doğa arasındaki karşılıklı bağımlılıktır: İnsanın, özellikleri manipüle edilebilir başka bir doğal nesneye dönüştürülmesi ile kaybedilen (sadece) insanlık değil, *doğanın kendisidir*. Bu bakımdan Francis Fukuyama haklıdır. İnsanlığın kendisi, için(d)e doğdumuz/atıldığımız, kendimizin/kendimizdeki nüfuz edilemez boyut-u olarak miras aldığımız ve bize verili olan bir tür "insan doğası" düşüncesine dayanır. Buradaki paradoks şudur: Ancak nüfuz edilemez insansız doğa (Heidegger'in "yeryüzü") olduğu sürece insan vardır.

O zaman bu tehdide nasıl cevap verebiliriz? Gayet iyi bilinen Huntington hastalığı vakasını hatırlayın. Hastalığın sorumlusu olan gen tecrit edilmiştir ve hepimiz sadece Huntington olup olmayacağımızı değil, bu hastalığa ne zaman yakalanacağımızı da kesin olarak öğrenebiliriz. Hastalık, genetik bir kayıt hatasına bağlıdır ve bu genin ortasındaki CAG “sözcüğünün” aksayan tekrarından doğar. Deliliğin görüneceği yaş sıkı sıkıya ve kesin şekilde genin ilgili bölümündeki tekrar sayısına bağlıdır (kırk tekrar varsa, elli dokuz yaşında ilk belirtileri gösterecek, eğer kırk bir tekrar varsa, elli dört yaşında, elli tekrar varsa yirmi yedi yaşında. . .). İyi yaşam, form, en iyi ilaçlar, sağlıklı besin, aile sevgisi ve desteği, hiçbirisi bu konuda bir şey yapamaz: “Bu, çevresel değişkenlik tarafından seyretilmemiş saf kaderciliktir.”¹⁶⁸ Henüz bir tedavi bulunmamıştır; yapacağımız hiçbir şey yoktur. Eğer tahlil sonuçları pozitif çıkarsa ne zaman delirip öleceğimiz hakkında malumat veren bu konu hakkında ne yapacağız? “Fantazinin kat edildiği” ve hayatı belirleyen bir olumsuzluğun tastamam anlamsız Gerçeğiyle karşı karşıya kalındığı daha açık bir durum hayal edilebilir mi? İnsanların çoğunun (bu geni tespit eden bilim adamları da dâhil) bilgisizliği seçmiş olmaları şaşırtıcı değildir. Bu bilgisizlik sadece olumsuz değildir, çünkü onun boşluğu fantazi için yer açmaktadır. Dahası genoma erişimle açılan biyogenetik müdahale ihtimali sayesinde, tür *kendini ve koordinatlarını* özgürce değiştirir/yeniden tanımlar; genoma erişim insanlığı gerçekte sonlu bir türün kısıtlamalarından, “bencil genlere” olan köleliğinden kurtarır. Yine de bu özgürleşmenin bir bedeli vardır. Marburg’taki bir konuşmada Habermas insanların genetik manipülasyonuna karşı uyarılarını tekrarlamıştı:

İnsanın genetik mirasına yapılan müdahalelerle, doğa üzerinde hâkimiyet, kişinin-kendi-kontrolünü-ele-alması edimine döner ve bu da bizim türsel-etik öz-anlayışımızı değiştirir; ve özerk bir yaşam tarzı ve evrensel ahlâk anlayışı için zorunlu koşulları ihlal edebilir.¹⁶⁹

168 Matt Ridley, *Genome* (New York: Harper Perennial, 2000), s. 64.

169 Alıntılanıldığı yer Thorsten Jantschek, “Ein ausgezehrter Hase,” *Jürgen Habermas, Marburg Lecture*, *Die Zeit*, 5 July 2001, s. 26.

Habermas burada gizlenmiş iki tehdit görür. İlk olarak bu türden müdahaleler bizim yaptıklarımız ve kendiliğinden ortaya çıkanlar arasındaki sınır çizgisini bulandırıp, bireyin kendisi hakkındaki anlayışını etkileyebilir. Bir ergen kendisinin “kendiliğinden” (örneğin saldırgan ve uysal) eğilimlerinin aslında diğerlerinin onun genetik koduna kasıtlı bir şekilde yaptığı müdahalelerinin sonucu olduğunu öğrendiğinde nasıl tepki verecektir? Bu, bir kişi olarak kimliğinin özünü, yani *Bildung* yoluyla geliştirdiği ahlâki kimlik mefhumunu, kişinin kendi doğal eğilimlerini biçimlendirdiği/eğittiği zorlu mücadeleyi baltalamaz mı? Son kertede doğrudan biyogenetik müdahale ihtimali eğitim düşüncesinin kendisini anlamsız hale getirir. İkincisi, bu türden biyogenetik müdahaleler, özneler-arası düzeyde, “kendiliğinden” insan olanlar ile nitelikleri yapay olarak değiştirilmiş olanlar arasında asimetrik bir ilişki ortaya çıkaracaktır: Bazı insanlar diğerlerinin imtiyazlı yaratıcıları olarak görünecektir. En temel düzeyde, bu bizim cinsel kimliğimizi etkileyecektir. Burada önemli olan yalnızca ebeveynlerin çocuklarının cinsiyetini seçebilmesi değil aynı zamanda cinsiyet değiştirme ameliyatlarının statüsüdür. Bu zamana kadar kişinin biyolojik ve psişik cinsel kimliği arasına bir mesafe koyarak onları temellendirmek mümkündü. Biyolojik olarak erkek bir insan kendisini erkek bedenine hapsolmuş bir kadın olarak deneyimlediğinde, biyolojik cinsiyetini değiştirip, cinsel ve duygusal yaşamına denge getirmesine neden müsaade edilmesin? Öte yandan, biyogenetik müdahale ihtimali ruhsal kimliğin kendisini değiştirme konusunda çok daha radikal bir olanağın önünü açmaktadır.

Yalınlığıyla kusursuz bu akıl yürütmede yine de büyük bir sorun vardır: Biyogenetik manipülasyonun imkânı olgusunun ta kendisi bizim “doğal” varlıklar olarak kendimiz hakkındaki anlayışımızı geriye dönük olarak değiştirmiyor mu? Öyle ki şimdi bu olgu sayesinde “doğal” yatkınlıklarımızı dolaysız bir şekilde verili olarak değil ama prensipte manipüle edilebilir (bu nedenle basit şekilde olumsal) ve “dolayımlanmış” bir şey olarak deneyimlemiyor muyuz? Buradaki kilit nokta, artık önceki naif dolaysızlığa geri dönüş olamayacağıdır. Bir kez doğal yatkınlıklarımızın kör genetik olumsuzluğa bağlı olduğunu *anladık mı*, bu yatkınlıklara inatla bağlı kalmak, modern evrenin eski “organik” geleneklerine

bağlı kalmak kadar yapmacık olacaktır. Yani temel olarak Habermas'ın söylediği şey şudur: Yatkınlıklarımızın anlamsız genetik rastlantılara bağlı olduğunu bilmemize rağmen bu böyle değilmiş gibi davranalım ki özerklik ve saygınlık duygumuzu sürdürmeye devam edebilelim. Buradaki çelişki, özerkliğin ancak bizi belirleyen doğal kör olumsuzlığa erişim yasaklandığı sürece, başka bir deyişle özerkliğin, çelişkili biçimde, bilimsel müdahale özgürlüğümüz *sınırlanarak* sürdürülebiliyor oluşudur (Radikal bir düzeyde özerklik olumsuzlıkla bağlantılı *olsa* da tam olarak ne zaman öleceğimi bilmekte küçük düşürücü bir şey vardır. 1950'lerde Birleşmiş Devletler'de bir idam mahkûmu elindeki sınırlı kaynaklarla [yatağının demir boruları, iskambil kâğıtlarının renklerindeki kimyasallarla vb.] her gece kafasına dayadığı bir silah yapmıştı. Silah öylesine bir şekilde yapılmıştı ki mahkûm onun ne zaman ateşleneceğini ve kendini öldüreceğini bilmiyordu. Silah kendi elindeyken ateş aldığı anda aniden ölmüş ve böylece asgari özerkliğini teyit etmişti). Bu, ahlâki saygınlığımızı korumak istiyorsak bazı şeylerin bilinmeden kalmasının daha iyi olduğu şeklindeki eski muhafazakâr argümanın yeni biçimi değil mi? Habermas'ın mantığı şöyle: Bilimin sonuçları, (baskın haldeki) özerklik ve özgürlük düşüncelerimize tehdit oluşturduğundan bilim kısıtlanmalıdır. Bu çözüm için ödediğimiz bedel bilim ve etik arasındaki fetişist bölünmedir ("Bilimin bunu iddia ettiğini biliyorum ama özerkliğimin [ortaya çıkışını] korumak için onu görmezden gelmeyi ve onu bilmiyormuş gibi hareket etmeyi seçiyorum"). Bu tavır bizim gerçek sorunla yüzleşmemizi engeller: *Bu yeni koşullar bizi özgürlük, özerklik ve etik sorumluluk fikirlerinin kendilerini dönüştürmeye ve yeniden keşfetmeye nasıl mecbur bırakıyor?*

Yine de, asıl tehlike bizim tinsel olmayan varlıklara fiili indirgenişimiz değil, ama biyogenetikte *biz—insanların—kendilerini bu şekilde ele almasıdır* diyen olası bir Katolik karşı sava ne demeli? Diğer bir deyişle asıl mesele, bizim ölümsüz bir ruha sahip olup olmadığımız değil—tabii ki öyleyizdir—ama biyogenetiğe girdiğimizde bu konumumuza dair farkındalığı kaybetmemiz ve kendimizi saf biyolojik organizmalar olarak ele almamızdır. Bu sadece sorunu başka bir yöne kaydırmaktadır: Eğer durum böyleyse, Katolikler söz konusu olanın insan varoluşunun

tinsel çekirdeğiyle değil yalnızca maddi yönüyle uğraşmak olacağını bileceklerinden, biyogenetik manipülasyona tümüyle girişecek ideal özneler olmuyorlar mı? Kısacası onların biyogenetikle ne isterlerse yapmalarına izin verilmelidir çünkü insan ruhuna, aşkınsal bir tinsel boyuta olan inançları onları insanı bilimsel manipülasyonun bir nesnesine indirgemekten koruyacaktır. Sorumuz böylece büyük bir şiddetle geri dönüyor: Eğer insanlar ölümsüz bir ruha veya özerk bir tinsel boyuta sahipse biyogenetik manipülasyonlardan neden korku duyuluyor?

Diğer bir dini karşı sav şudur: Ruh bedenden (beyinden) ne kadar bağımsız olsa da, bedenimiz; onun Tanrı-tarafından yaratılmış aracıdır, yani ruhun kendisini bu dünyada ifade etme biçimidir. Yani onun temel yapısıyla çok oynarsak, Tanrı tarafından ruhumuzun kabı olarak yaratılmış bedenin yapısını bozabilir, ruhun dışavurumlarını [ifade biçimlerini] bulandırabiliriz (örneğin radyo, dalgaları alan ve mesajı duyulur hale getiren bir araçtır—eğer onunla haddinden fazla oynarsak, aktarım bozulur). Fakat bu karşı sav da muğlaktır: Bir aracın nasıl çalıştığını biliyorsak, onu geliştirmekten neden geri duralım?

Psikanalitik bakış açısından sorunun özü sembolik düzenin özerkliğinde yatmaktadır. Diyelim ki simgesel evrenimde çözümlenmeyen bir blokaj yüzünden iktidarsızım ve simgesel engeli/ketlenmeyi çözmeye çalışarak kendimi “eğitmek” yerine Viagra alıyorum. Çözüm işe yarıyor: Yeniden cinsel olarak iş görebiliyorum. Ancak sorun hâlâ yerinde duruyor: Simgesel blokajın kendisi bu çözümünden nasıl etkilenecektir? Çözüm nasıl “öznelleştirilecektir”? Buradaki durum bütünüyle karar-verilemezdir; çözüm, blokaj yoluyla yapılan simgesel çalışmanın sonucu olarak deneyimlenmeyecektir, bu haliyle o, beni kendi katî anlamsızlığını kabul etmeye zorlayarak simgesel engelin kendisindeki tikanıklığı açabilir, ya da engelin daha temel psikotik bir düzeyde geri dönüşüne neden olan psikotik bir kırılma üretebilir (örneğin, paranoyak bir tutuma itilerek, kendimi müdahalelerinin kaderimi belirleyebildiği bir efendinin kaprislerine maruz biçimde deneyimlemeye başlarım). Bu türden “hak edilmemiş” çözümler için ödenen bir bedel her zaman vardır. Ve aynı şey *mutadis mutandis* suçla biyokimyasal ya da biyogenetik müdahale ile doğrudan savaşıma çabaları için de doğrudur. Suçluları biyokimyasal

tedaviye sokup aşırı saldırganlıklarına karşı ilaç almaya zorlayarak suçla savaşmaya çalışmak, aslında bireylerdeki bu saldırganlık potansiyelini tetikleyen toplumsal mekanizmaları el değmeden bırakır.

Dennett *Aklın Türleri* kitabında “Capgras sanrısı” hakkında bilgi verir: “Hasta, gizemli bir şekilde ortadan kaybolduğunu düşündüğü yakın bir tanıdığıнын (sevdiğinin) yerine ona benzeyen (onun gibi konuşan ve davranan) bir sahtekârın geçtiğine inanır.”¹⁷⁰ Hastalar bazen sahtekâr olduğunu düşündükleri eşlerini öldürmeye kadar bile giderler. Dennett bu gizemli akıl hastalığının çözümünü Andrew Young’ın “prosopagnoisa” [yüz körlüğü] için geliştirdiği bir hipotezde bulur (tanıdık insan yüzlerini tanıyamayan insanlar, mesela yakın arkadaşlarını konuştuklarını duyana kadar tanıyamazlar). Bununla birlikte bu kişiler, insanların, ünlülerin ve yakın arkadaşlarının fotoğrafları gösterilirken onları tanımadıklarını iddia etseler de artan oranda bir galvanik deri tepkisi verirler. Yani onlardaki bir şey bir şekilde onları tanıdığıdır. Young’ın varlığı sonuç insan psişesinde (en azından) iki farklı yüz tanıma sistemi olduğudur: Açık, bilinçli yüz tanıma sistemi ve genelde güven veren bir kabul kararı alan örtük sistem. Prosopagnosia söz konusu olduğunda açık sistem engelliyken örtük sistem işlemeye devam etmektedir. Peki ya Capgras sanrısı vakasında tam tersi bir bozukluk varsa? Açık yüz tanıma sistemi normal şekilde işler, ama örtük sistem kabul kararından yoksundur—ve mantıksal sonuç “bu kişi tastamam karım gibi görünüyor ve davranıyor olmasına rağmen, *bir şeyler eksik*, o bir sahtekâr olmalı!” şeklinde olmalıdır. Burada bir dizi pozitif özellik ile tüm pozitif özelliklerin ötesinde kişinin öz-kimliğini oluşturan (Lacan’ın *objet petit a* dediği “sizde sizden fazla olan”) gizemli *je ne sais quoi* arasındaki boşlukla karşılaşmıyor muyuz? Yine de Dennett ve Young’ın açıklamasında bir sorun var: Bu paranoyak tepkiye neden olan *bütün* yüzler değil, genelde sevilen bir yüzdür. İçsel psikolojik dinamiklere gönderme yapmadan, genel olarak değil de sadece sevilen *bir* kişinin yüzü karşısında askıya alınan örtük sistemin bu *seçici* işlev bozukluğunu açıklayabilir miyiz?

Psikanalizin diğer bir dersi, merakın doğuştan geldiği ve insanların

170 Daniel Dennett, *Kinds of Minds* (London: Phoenix), s. 148 [*Aklın Türleri*, Varlık, 1999, çev. Handan Balkara].

doğasına ait olduğu (hepimizde derinlerde bir yerde bir bilme güdüsü, bir *Wissentrieb* vardır) düşüncesine karşı insanın kendiliğinden tutumunun “Bunu bilmek istemiyorum” oluşudur. Temel arzu, çok fazla *bilmeme* arzusudur. Bilgide yapılmış her hakiki ilerlemeye bizim kendiliğinden eğilimlerimize karşı verilen zor bir mücadele eşlik eder. Bir süreliliğine Huntington hastalığına geri dönelim. Ailemde bu hastalığın bir geçmişi varsa, bana kaçınılmaz olarak hastalığa yakalanıp yakalanmayacağı (ve zamanını) söyleyen tahlili yaptırmalı mıyım? Eğer ne zaman öleceğimi bilme ihtimaline dayanamıyorsam (gerçekçi olmaktan ziyade fantazmatik) ideal çözüm şöyle gibi görünüyor: Kendisine tamamen güvendiğim bir kişinin veya kurumun beni tahlil etmesine izin veririm ama bunu bana *sonucu söylememesi* ve (sonucun pozitif çıktığını varsa-yarak) ölümcül hastalığın başlangıcının hemen öncesinde beni beklenmedik ve acısız şekilde uykumda öldürmesi şartıyla yaparım. Bununla birlikte, bu çözümdeki sorun, *benim Başkasının* (hastalığım hakkındaki hakikati) *bildiğini biliyor olmamdır* ve bu her şeyi mahvederek, beni korkunç, içimi kemiren bir şüpheye gark eder. O halde ideal çözüm bunun tam karşısı değil midir: Çocuğumda bu hastalığın olduğundan şüpheleniyorsam *onu haberi olmadan tahlil ettiririm* ve hastalık başlamadan önce onu acısız bir şekilde öldürürüm. Buradaki nihai fantazi, bilinmeyen bir devlet kurumunun bunu haberimiz olmadan hepimiz adına yapacak olmasıdır. Ancak soru yine ortaya çıkıyor: Bunu (başkasının bildiğini) biliyor muyuz, bilmiyor muyuz? Eksiksiz biçimde totaliter bir topluma giden yol böylece açılır. Burada yanlış olan altta yatan şu öncüdür: Nihai etik görev Başkasını acıdan korumak, onu koruyucu cehalet içinde tutmaktır.

Kötü bir haber aldığımızda, onu *bilmemeyi* tercih ederiz ama artık geri dönüş yoktur—bir kez onu bildiğimizi bildiğimizde masum bilgisizliğe dönemeyiz. Bunun en son örneğini biyogenetik sağlıyor. Psikik özelliklerimizi bile manipüle edebileceğimizi öğrendiğimizde, bu hiç kuşkusuz bizim “insan doğası”na ilişkin algımızı gizeminden arındıracak, kişisel saygınlık duygumuzu sarsacaktır. Ama önceki bilgisizlik ancak bu bilginin bakış açısından kutsanmış olarak görülecektir; bir başka deyişle ancak bu kutsanmış bilgisizliği kaybettikten sonra ne

kadar kutsanmış olduğumuzu öğreniriz. Bu, filmlerde ve hikâyelerde başkalarının iyiliği için fark edilmeyen ve görülmeyen fedakârlıklar yapan yalnız kahramanın zafer sevincine benzer. Etrafındaki insanlar onu görmezden gelseler, hatta ona gülseler de o kendinde ve kendinden tamamıyla tatmin olmuştur—gerçekten öyle mi? Bundan ziyade bu eylemi tam da ona değer verecek “gerçek” başkalarının var olmadığı noktada ortaya çıkan büyük Başka için yapmamış mıdır? Diğer bir deyişle, aldığı tatmin onu gözetleyen hayâli bakıştan gelmiyor mu? Bu büyük Başka eninde sonunda bizde, izleyicilerde somutlaşır—sanki kahraman filmin (ya da en azından hikâyenin) parçası olduğunu biliyordur (Büyük Başka kavramı, muğlak virtüel konumuyla birlikte, kendinde, bir uzlaşma, bizi sıkıştıran alternatifin iki yanından bir kaçıştır, ya da Arthur Clark’ı alıntılırsak: “Evrende ya yalnızızdır [orada bir yerlerde başka zekâ sahibi varlıklar yoktur] ya da yalnız değilizdir. Her iki olasılık da eşit derecede korkutucudur.” Yani büyük Başka aradaki bir şeydir ve hem pastaya sahip olmamızı hem de onu yiyebilmemizi sağlar. Dışarıda gerçek bir Başka olmasa da yalnız olma korkusundan kaçmamızı sağlayan büyük Başka kurgusu vardır). Dört komandonun yapması gereken bir seçim hakkındaki o meşhur paradoksu hatırlayın: Tehlikeli bir göreve hepsinin katılması durumunda yüzde 50 ölme olasılıkları vardır; ama eğer sadece birisi (ki kura ile seçilecektir) göreve giderse kesin olarak ölecektir, yani bu durumda ölme olasılığı yüzde 25 olacaktır. Akla yatkın strateji ikinci şıkkı seçmek (ilkine kıyasla yüzde yüz daha fazla hayatta kalma şansı içerir) olmasına rağmen çoğu insan ilk şıkkı seçecektir: Ölme olasılığım daha yüksek olsa da, sonuç sonuna kadar belirsiz kalacaktır (yakında kesinkes öleceğimi bildiğim bir duruma ait riski hiçbir zaman almadan, her zaman umudumu koruyabilirim). Bu üç durumda da ortak olan zamansallıktır, ki bu zamansallıkta söz konusu olan basitçe farklı olasılıklar arasındaki bir seçim değildir: seçim edimi kendi terimlerini dönüştürür.

Yine temel noktamıza geri döndük: Biyogenetikle özgürlüğümüzü ve saygınlığımızı kaybettiğimiz doğru değildir. Daha ziyade onlara başından beri *asla sahip olmadığımızı* fark ederiz. Eğer günümüzde hali hazırda “kendi başımıza başardıklarımız ile beyinlerimizdeki çeşitli kimyasalların seviyesi yüzünden başardıklarımız arasındaki sınırı bulandıran

terapiler”¹⁷¹ varsa, bu terapilerin semeresi “kendi başımıza başardıklarımızın, beynimizdeki çeşitli kimyasalların *farklı* seviyelerine bağlı olduğunu” da işaret etmiyor mu? Bu yüzden, Tom Wolfe’un ünlü başlığını hatırlarsak, bize “Üzgünüz, Ruhunuz Az Önce Öldü” denilmez—aslında bize söylenen şey ta başından beri bir ruha sahip olmadığımızdır. Biyogenetiğin iddiaları doğruysa, günümüzde karşı karşıya olduğumuz seçim, insan saygınlığı ile bireylerin teknolojik olarak “post-insani” üretimi arasında değil, saygınlık *yanılsamasına* tutunmak ile olduğumuz şeyin *gerçekliğinin* kabul edilmesi arasındadır. Bu nedenle, Francis Fukuyama “tanınma arzusunun biyolojik bir temeli vardır ve bu temel beyindeki serotonin seviyeleriyle ilişkilidir”¹⁷² dediğinde, bu olgunun farkında oluşumuz, başkaları tarafından tanınmaktan aldığımız saygınlık duygusunu zedelemeyi mi? Saygınlığa aynı anda her iki düzeyde de sahip olunamaz. Ona sadece fetişist inkâr karşılığında sahip olunabilir: “Öz-saygının serotonine bağlı olduğunu bilsem de, ondan yine de keyif alıyorum.” Bir sonraki sayfada Fukuyama kendine saygıya ulaşmanın üç aşamalı matrisini ortaya koyar:

Düşük öz-saygıyı aşmanın normal ve ahlâki olarak kabul edilebilir yolu, kişinin kendisiyle ve başkalarıyla mücadele etmesi, çok çalışması, acı veren fedakârlıklara göğüs germesi ve en sonunda yükselmesi ve bu şekilde yükseldiğinin görülmesidir. Öz-saygı hakkındaki sorun, Amerikan popüler psikolojisinde anlaşıldığı haliyle, hak edilip edilmediğine bakılmaksızın herkesin sahip olması gereken bir hak haline gelmiş oluşudur. Bu, öz-saygıyı değersizleştirir ve onu aramayı kendi kendini baltalayıcı bir şey haline getirir.

Bu noktada devreye Amerikan ilaç sanayii giriyor, ki bu sanayi Zoloft ve Prozac gibi ilaçlar sayesinde beyindeki serotonin seviyesini yükselterek şışeler içinde öz-saygı temin edebilmektedir.¹⁷³

171 Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future* (London: Profile Books, 2002), s. 8.

172 Fukuyama, a.g.y., s. 45.

173 Fukuyama, a.g.y., s. 46.

İkinci ve üçüncü seçenekler arasındaki fark ilk başta görülebileceğinden çok daha tekinsizdir: Bunlar aynı tarzda “sahte” değildir. Toplum benim öz-saygıyı hak ettiğimi kabul ettiğinde ve akranlarım beni tanıdığında kazandığım öz-saygı aslında kendimi baltalayıcı, performatif bir paradokstur; yine de onu ilaçlar yoluyla elde ettiğimde “gerçek şeye” kavuşurum. Şöyle bir senaryo hayal edelim: Bir bilgi yarışmasına katılıyorum; zorlu öğrenme süreci yerine hafızamı ilaçlarla güçlendiriyorum. Fakat yarışmayı kazanarak elde ettiğim öz-saygı yine de gerçek bir başarıya dayanıyor, yani sınavın konusuyla ilgili bilgileri öğrenmek için pek çok kez sabahlayan diğer katılımcıdan gerçekten de daha iyi performans göstermeme. Burada aşikâr ve sezgiye dayalı karşı sav sadece rakibimin kendisiyle gerçekten gurur duyma hakkı olduğu, çünkü onun bu sonuca sıkı çalışma ve zahmetli adanmışlık sayesinde ulaşmış olduğudur. Bununla birlikte, böyle bir tutumun özünde aşağılayıcı ve küçük düşürücü bir şey yok mu? Bu, zihinsel engelli birisi sıradan bir sepet örmeyi başardığında ona “Yaptığın şeyle gurur duymalısın” demeye benzemiyor mu? Dahası şarkı söyleme konusunda müthiş bir doğal yeteneğe sahip birisinin kendi performansından gurur duymasını, bunun onun çabaları ve çalışmasından ziyade yeteneğine bağlı olduğunu bildiğimiz halde meşru görmüyor muyuz? (Eski Mozart-Salieri problemi—Salieri’nin müthiş çabalarına ve adanmışlığına rağmen Mozart kolaylıkla onunkinden daha üstün eserler besteler). Oysa şarkı söyleme yeteneğimi bir ilaçla geliştirdiğimde, saygıdan mahrum kalırım (tabii böyle bir ilacı keşfetmek için müthiş çaba sarf edip onu kendi üzerimde denediysem durum değişir). Burada basitçe sıkı çalışma ve mücadele ile ilaçlar karşı karşıya konulmuyor. Asıl mesele bundan ziyade, sıkı çalışma gibi doğuştan yeteneğin de “benim bir parçam”, benim Kendimin bir parçası olarak görülürken, ilaç desteğinin dışarıdan yapılan bir müdahaleden kaynaklanmasıdır. Bu bizi yine aynı soruna getiriyor: “Doğal yeteneğimin” beynimdeki bazı kimyasallara dayandığını *biliyorsam*, ahlaki açıdan onu “dışarıdan” mı aldığım, yoksa onun doğuştan mı geldiği arasında ne fark kalır? İşleri daha da zorlaştırmak adına: Ya içsel bir mücadeleye, disiplinli olmaya ve sıkı çalışmaya girişme isteğim bazı kimyasallara bağlıysa? Peki ya

bilgi yarışmasını kazanmak için doğrudan hafızamı güçlendirecek bir ilaç yerine “sadece” azmimi ve adanmışlığımı güçlendirecek bir ilaç alırsam? Bu yine “hile yapmak” sayılır mı? Ve son (ama can alıcı) bir düğüm: “Gerçek” başarılar yoluyla kazandığım öz-saygı gerçekten *a priori* hak edilmiş midir? Gerçek başarılar düzeyi ile onların simgesel-kamusal bir ritüel içinde tanınması arasındaki (sadece sosyal adaletten değil ama) boşluktan ötürü, tanıma “gerçek performans” *bir şey ekliyor* değil midir? Uzun zaman önce Lacan, nasıl başardığımızı bildiğimizde bile, bu nesnel bilgi ile onun bize bir unvan bahşeden performatif beyanı arasında neden asgari bir boşluk bulunduğunu açıklamıştı. O halde ilaçların sorunu basitçe bize hak edilmemiş, “gerçek başarılar” dayanmayan bir öz-saygı sağlıyor olmaları değil, paradoksal biçimde *öznelararası simgesel ritüelin* verdiği tatminden bizi mahrum bırakıyor oluşlarıdır.

O halde Fukuyama neden tarihin-sonu olarak liberal demokrasi savunmasından beyin bilimlerinin arz ettiği tehdide geçmiştir? İlk bakışta yanıt kolay görünür. Biyogenetik tehdit “tarihin sonu”nun yeni, daha radikal biçimidir ve liberal demokrasinin temellerini sarsmaktadır. Son bilimsel ve teknolojik gelişmeler potansiyel olarak özgür ve özerk liberal-demokratik özneyi tarihe gömmektedir. Öte yandan Fukuyama’nın beyin bilimlerine dönmesinde, doğrudan onun siyasi vizyonu ile ilgili daha derin bir neden vardır. Biyogenetik manipülasyon beklentisi adeta Fukuyama’nın kendisine ait idealize edilmiş liberal demokrasi imgesinin karanlık yüzüne dikkat etmesini gerektirmiştir. Bir anda biyogenetik nedeniyle liberal-demokratik ütopyasından sihirli bir şekilde kaybolan her şeyi onaylamaya zorlanmıştır.

Biyogenetik müdahalelere ilişkin beklenti ve beyin manipülasyonlarının diğer biçimleri karanlık olasılıklara ve kabuslardan çıkma benzeri senaryolara zemin hazırlamaktadır: öyle ki serbest pazar ekonomisini insanları manipüle etmek ve korkucu tıbbi deneylere girişmek üzere kötüye kullanacak şirketler, çocuklarını üstün zihinsel ve fiziksel yetilerle özel bir ırk olarak yetiştirecek (böylece yeni bir sınıf savaşı alevlenecektir) kişiler çıkabilecektir. Fukuyama için bu tehlikeyi sınırlandırmak adına yapılması gereken şeyin, Pazara yeniden sıkı devlet denetimi

getirmek ve demokratik siyasi iradenin yeni biçimlerini geliştirmek olduğu açıktır.¹⁷⁴

Bütün bunlara katılırken şunları da eklemeyi edemiyorum: *Biyogenetik tehditten bağımsız olarak küresel pazar ekonomisinin korkunç potansiyellerini denetim altına almak için de benzer önlemlere ihtiyaç yok mudur?* Belki de sorun biyogenetiğin kendisi değil, içinde iş gördüğü iktidar ilişkilerinin toplumsal bağlamıdır. Biyogenetiği tehlikeli hale getiren, şirket sermayesinin ve devlet organlarının onu kendi çıkarları yönünde kullanma ayartısına kapılmasıdır, böylece nüfus üzerindeki denetimlerini artıracaklardır—sorun son kertede “etik” değil politik-ekonomiktir. Fukuyama’nın yaşadığı güçlük bu yüzden iki yönlüdür: Akıl yürütmesinin biçimi aynı zamanda hem çok soyut hem de çok somuttur. Hem yeni beyin bilimlerinin ve ilgili teknolojilerin tümüyle felsefi içerimlerini sorgularken *hem de* bu bilimlerle teknolojileri antagonistik sosyo-ekonomik bağlama yerleştirirken başarısız olmaktadır. Fukuyama’nın kavramadığı (ve gerçek bir Hegelcinin kavrayacağı şey) iki “tarihin sonu” arasındaki zorunlu bağlantı, birinden diğerine zorunlu geçiştir. Liberal demokratik “tarihin sonu” birden kendi karşısına döner çünkü tam da zafer saatinde bizatihi temeli olan liberal-demokratik özneyi kaybetmeye başlar.

O halde Hegel genom projesi ve biyogenetik müdahaleler hakkında ne derdi? Tepkisi ne olursa olsun, korkuyla kaçmak ya da bilgisizliği riske tercih etmek olmazdı. Gerçek bir Hegelci bakış açısından bu kapsamlı öz-nesneleşmeden (*self-objectivization*) geçilmek zorundadır, çünkü sadece bu şekilde saf form olarak özne—öznenin saf formu—ortaya çıkabilir ve *bu noktadan* bakarak genetik formülün “ben” (*that’s me*) olduğunu dehşet içinde kavrayabilirim. Kısacası Hegel “Sen busun!” ifadesinin sarsıcı yeni hali olan, “tin bir kemiktir” ve “Benlik paradır” ifadelerini tamamlayarak sonsuz yargının nihai örneği olan “Sen genomsun!” ifadesi karşısında sevinç duymaz mıydı? Genomun anlamsız Gerçeğiyle

174 Francis Fukuyama’nın bariz basitleştirmeleri ile dalga geçmek kolay olsa da onda yeni olan bir şeyler vardır. Sahte protestocularla dolu entelektüel uzamımızda *en sonunda varolan düzene kendini bütünüyle adanmış bir savunucuya* denk gelmişizdir. Bu yüzden onun yapıtlarında sık sık beklenmedik şekilde doğruluk payı olmasına şaşmamak gerekir.

yüzleşilmesi bu nedenle gerçekliği algıladığım fantazi-ekranını tuz buz etmektedir: Genomun formülünde, Gerçeğe doğrudan erişmeye mecbur edilirim. Habermas’a karşı genomun nesneleşmesini tamamıyla kabul etmenin etik zorunluluğu ileri sürülmelidir: Tözsel varlığımın anlamsız genom formülüne indirgenmesi, egolarımızın imal edildiği hammadde olan fantazmatik *étoffe du moi*’yı (benin kumaşını) ortadan kaldırır ve böylece beni saf özneye indirger: Genomla karşılaştırıldığında hiçbir şeyimdir ama *bu hiçbir şey öznenin kendisidir*.

“Büyüden-arındırmanın sınırlarını” formüle etmeye çalışan bu “postseküler” çaba, Aydınlanma’nın içsel mantığının insanlığın toptan bilimsel öz-nesneleşmesiyle, insanların bilimsel manipülasyonlara uygun nesnelere dönüşmesiyle son bulduğu öncülünü acelecilikle kabul eder; ve bu kabule göre insan saygınlığını korumanın tek yolu dini mirası çağdaş dile çevirerek onu kurtarmaktır. Bu ayartmaya karşı durarak, Aydınlanma projesini sonuna kadar götürmekte ısrar edilmesi hayati önemdedir. Aydınlanma sonuna vardırılması gereken “bitmemiş bir proje” olarak kalır ve bu son, topyekûn bilimsel öz-nesneleşme *değil*, bilimin mantığını sonuna kadar izlediğimizde—bu riskin alınması gerekir—boy gösterecek olan yeni özgürlük biçimidir.

BİLİŞSEL KAPALILIK?

Bu “sonsuz yargıyı” üstlenmeye hazır mıyız? *Newsweek*’in 7 Mayıs 2001 tarihli baş sayfa haberi (“Din ve Beyin”) “nöroteologların” son icraatlerinin, yoğun dini deneyimlere eşlik eden beyin süreçlerini teşhis etmek olduğunu ilan eder: Mesela bir özne kendini kozmik Bütünün parçası olarak zamansız ve sonsuz diye deneyimlediğinde, kendi Benliğinin kısıtlamalarından kurtulduğunda, beynin zaman, mekân ve bedenin mekândaki oryantasyonuna ilişkin verileri işleyen bölümü “karanlığa gömülür”; yoğun meditasyona özgü odaklanma boyunca meydana gelen duyu girdilerinin bloke edilmesiyle, beynin, benliği sonsuz ve herkes ve her şeyle yakından bağlantılı olarak deneyimlemekten başka seçeneği kalmaz. Aynı şey geleceğe ilişkin görüşler için de geçerlidir: Bunlar, temporal [zamana ilişkin] loblarda gerçekleşen anormal elektrik patlamalarına (“temporal-lob epilepsisi”) karşılık düşerler vb.

Haber daha açık uçlu bir vurguyla sonlanır. Elbette deneyimlediğimiz her şey nörolojik bir faaliyet olarak da var olmaktadır. Yine de, bu hiçbir şekilde nedensellik sorununu çözmez. Örneğin bir elma yediğimizde, onun lezzetinin verdiği tatmini nöronal bir faaliyet olarak da deneyimleriz, ama bu hiçbir şekilde elmanın gerçekten orada olduğu, faaliyetimize neden olduğu olgusunu değiştirmez. Aynı şekilde beynimizin yapısının mı Tanrı'yı (ve ona ilişkin deneyimi) yarattığı yoksa Tanrı'nın mı beynimizin yapısını yarattığı tamamen belirsizdir. Dahası din içsel-ruhsal (mistik veya diğer türlü) deneyime indirgenemez. O (aynı zamanda) belli (önermesel) hakikatlere duyulan inançlar, etik duruş ve pratik faaliyetlerle ilgilidir—bir Yahudi için önemli olan Yasaya uymaktır, bunu yaparken ortaya çıkan düşünceler ve deneyimler değil.

Bununla birlikte, bu kolay çözüm daha derin bir çıkmazı gizlemektedir. Nedensellik sorununu çözmek görece kolaymış gibi görünür. Peki ya biz (deney yapan doktor) beynin ilgili bölümlerine doğrudan müdahale edip söz konusu beyin faaliyetine sebep olursak? Bizim bu faaliyetimiz sırasında özne “tanrısal boyutu deneyimlerse”, ortaya çıkan bu sonuç bize net bir yanıt vermez mi? Aynı şey ikinci karşı sav için de geçerli değil mi? Özneyi dini doktrinlerle bombalayıp, uygun elektriksel ve kimyasal uyarılara maruz bırakarak çok dindar biri gibi davranan, düşünen ve hisseden bir insan ortaya çıkarılması da bu ikilemi çözmez mi? Ayrıca elmayla karşılaştırma da aynı sebepten ötürü uygunsuzdur; uzun zaman önce Kant Tanrı'nın ontolojik kanıtlarını hor görerek düşüncedeki yüz talerle gerçekten cebimde olan yüz talerin aynı olmadığını iddia etmiş ve daha sonra Hegel tarafından eleştirilmişti: Asıl nokta tam da Tanrı hakkında konuşuyor olmamızdır, elmalar ya da talerler hakkında değil. Yine de sorun McGinn'in doğru bir şekilde dikkat çektiği gibi çok daha çetrefildir, zira bilinci bilmek beynin ve zihnin kesişimini bilmektir; yani doğrudan düşünce/farkındalık “olan” fiziksel/biyolojik süreci (sadece düşüncenin bedensel karşılığını değil, “düşünürken beynimizde ne olduğunu”) ve doğrudan fiziksel süreç “olan” düşünceyi (“H₂O'nun su olması” gibi) bilmektir.

Beynin, kendisinden bilincin ortaya çıkmasını sağlayan bilinmeyen özellikleri böylelikle bilincin beyin olarak cisimleşmesini

sağlayan gizli yönleriyle örtüşür. Ortaya çıkma ilkesi cisimleşme ilkesi ile çakışır. . . . Beynin bilinci açıklayan bilinmeyen özellikleri bilincin görüşten saklı kalmış yönleridir. Bu iki bilgisizlik alanı birbiriyle ilişkisiz olmak şöyle dursun, onlar aynı bilgisizlik alanıdır.¹⁷⁵

Peki, bu sadece bilişsel kapalılık anlamında değil de bunun üzerinde ve ötesinde, bizzat farkındalığın kendi bedensel karşılığına olan mesafesizlikle tanımlanması (yani özne \$'dir—bir nesne olarak olduğu şeyden sıyrılır) anlamında da imkânsızsa? Eğer Ben nesnel gerçeklikte bir beden olarak, bir “düşünen şey” (Kant) olarak ne olduğumu doğrudan bilseydim, insani anlamda düşünmeyi (bizim için erişilebilir olan tek şeyi) bıraktırdım—ve gerçekliğin kendisi gerçeklik olmaktan çıkardı. Bu nedenle bu kapalılık sadece bilişsel değildir; ontolojik olarak düşünce-farkındalık-bilinç oluşturur.¹⁷⁶ Bu çelişkiler bizi, belki de Lacan'ın bilincin bir nesne statüsüne sahip olduğu yönündeki savına nihai kanıt sağlayan ve günümüzün bilişsel bilimlerinde adı çıkmış zombi sorununa götürüyor:

[Bir] zombi tamamen doğal, ayık, konuşkan ve hayat dolu davranışlar sergilerken insandır ya da insan-benzeridir fakat aslında bilinçli değildir, daha ziyade bir tür otomatondur. Felsefecilerin zombi düşüncesiyle göstermek istediği dışsal davranışı inceleyerek bir zombiyi normal bir insandan ayırmanın mümkün olmadığıdır. Bundan ötürü, belki de anlayacağımız tek şey arkadaşlarımız ve komşularımızın, *en yakın dostlarınızın zombi olabileceğidir*.¹⁷⁷

Bir zombiye ilişkin bu mefhum insan zihninin davranışçı-indirgemeci yapılarını reddetmek için ileri sürülmüştür: Onlar bir insan gibi görünen ve davranan, insanın bütün fenomenal özelliklerine sahip bir varlık

175 Colin McGinn, *The Mysterious Flame* (New York: Basic Books, 1999), ss. 155-156.

176 Dahası McGinn Kartezyen beyin epifizi arayışının yeni bir biçimine girişmemiş midir? Ya gizemli “C” unsuru bildiğimiz anlamda beyne eklenecek bir konuma sahip belli bir içerik değil de tamamen yapısal topolojik bir dönemeç ise?

177 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown, 1991), s. 73.

yaratabilir, ama bir zombi bizim sezgisel olarak “bilinç” ve “öz-farkındalık” diye kavradığımız şeye sahip olmayacaktır. Sorun elbette ki bilinci özgül, gözlenebilir, ampirik bir özellik olarak teşhis etmenin imkânsız olmasıdır. İki davranış dizisi (insanın ve zombinin) nereden bakılırsa bakılsın ayırt edilemez olsa da, tanımlanamayan fark yine de can alıcıdır (Lacancı *objet petit a* olarak farkı açıklayan tammlanamayan X). Daha yakından bakıldığında, “içsel deneyime” sahip “normal” bir insan ile bir zombinin karşı karşıya getirilmesi görüldüğünden daha da çelişkilidir. Bir zombi zombi gibi düşündüğü ve eylediği halde (zombi olmanın nasıl bir şey olduğu bilmenin hiçbir yolu yoktur) biz bir zombinin aslında hiçbir şey hissetmediğini söylersek burada aldanan kimdir, dışarıdan gözlemleyen bizler mi yoksa zombinin kendisi mi? Eğer kandırılanlar zombinin davranışlarını insanınkinden ayırt edemeyen dış gözlemcilerse, o halde neden zombi içsel yaşamı taklit etsin ve gözlemciye buna sahipmiş gibi davransın? Öte yandan *kendini* kandıran bir zombiyse, o halde,

Kendi fenomenal hallerinizin “görünüşleri”, bu hallerle ilgili kendinize atfettiğiniz yargılar, inançlar, düşünceler, hatıralar, beklentiler vb. tarafından kurulduğu ölçüde (ki şüphesiz bu türden görünüşlerin büyük bölümü böyle kurulur), bir zombiye dönüşüp hakiki fenomenal hallerde bulunmayı bırakmanıza rağmen içsel yaşamınızın size aynı *görünmeye* devam edeceği söylenebilir. Diğer bir deyişle zombi hipotezine göre artık kendi “fenomenolojinizin” sanrılarını görüyor olacaksınız¹⁷⁸.

Peki ama o halde görünüşü, görünüşün görünüşünden nasıl ayırt edeceğiz? Bir hal bana *görünüyor*muş gibi *görünebilir* mi? Bu konum, Dennett’in şeylerin bana (gerçekte) nasıl görüldüğü ile bana görünürken nasıl göründükleri arasındaki anlamsız ayrıma yaptığı klasik suçlamaya açık saçma bir konum değil mi? Dennett’in vardığı zorunlu sonuç tam da şu değil mi: Sadece parçalı, ikincil “görünüşler” (*seemings*) vardır ve

178 Güven Güzeldere, “Introduction: The Many Faces of Consciousness,” *The Nature of Consciousness* içinde, Ned Block, Owen Flanagan ve Güven Güzeldere (ed.) (Cambridge, Mass: MIT Press, 1997), s. 44.

ötede olan sadece nöronal bir mekanizmadır. Bununla birlikte, ya karşıt radikal sonuca, yani her görünüşün görünüşün bir görünüşü olduğu (bir başka deyişle görünüşün, bizzat kavramında, yarık olduğu, Kierkegaard'ın inandığımızdan asla emin olamayacağımızı söylemesine benzer bir yolda dönüşlü olduğu), sadece inandığımıza inandığımız sonucuna ne demeli? Sonuç itibarıyla, görünüşün ortaya çıkışı yoluyla takdim edilen ontolojik yarık yalnızca görünüş ve gerçeklik arasında olmayıp, ama aynı zamanda her zaman görünüşün kendi bünyesine ait değil midir? Hegelci sav şeylerin görünüş biçimi onların ne olduklarında bulunmaktadır, görünüş özseidir değildir yalnızca—buna özün kendisinin görünüşün bünyesinde olduğu ve görünüşlerin yarığında yansıtıldığı da eklenmelidir. Asıl gizem şeylerin “gerçekte ne oldukları” değil, “*bana* gerçekte nasıl *göründükleridir*.” Bu da Lacancı fantazi anlayışına işaret etmektedir. Bu sayede sonuç açık ve belirsizlikten uzaktır: Hepimiz zombi olduğunun farkında olmayan, kendini öz-farkındalık içinde algılamak suretiyle aldatan zombilerizdir.

O halde psikanalize karşı öne sürülen standart felsefi argümana, Freud'un doğrudan Bilinçdışına geçerek bilincin kendisine dair düzgün bir kuram sunmakta başarısız olduğu savına ne demeli? Bilinç ve Bilinçdışı—sayısız ara-durum (bulanık yarı-farkındalık vb.) ile birlikte, aynı düzeyde ya da aynı kavramsal alana içsel olan iki kutbu tanımlamak şöyle dursun—*bütünüyle kıyaslanamaz* değil midir? Bilinç düzeyinde Freudcu bilinçdışını tasavvur etmek mümkün değildir (tasavvur edilebilecek olan, derin “usdışı” içgüdülerin “bilinçdışı” *Lebensphilosophie*'sidir [yaşam felsefesi]). Bilinçdışı farkı bir düzeyde iş görmek bakımından bilince fazlasıyla dışsal ya da daha ziyade kayıtsız değil midir? Yine de bu noktayı hızlıca kabul etmeden önce Freud'un bilinç ve hafıza karşıtlığına, bilince çıkmayan şeylerin bellek izleri olarak kaydedildiği düşüncesine daha yakından bakılmalıdır. Bu savın sonucu, bilincin en temelde bir savunma oluşumu, bir bastırma tarzı olduğu değil midir? Öyle ki bir şeyin bilincine vararak onu doğrudan unutabiliriz ve yine bu sayede o, belleğimizde kaydedilmez ve bizim peşimizden gelmeyi sürdürmez. Burada yapılması gereken, bu Freudcu savı bilincin esasen “indirgemeci” işlevine ilişkin bilişselci Hegelci içgörüyü bağlamaktır. Bilinç ile

karmaşıklık arasındaki bağ, “şeyler çok karmaşıklaştığında, bilincin devreye girmesi gerekir”de değil, tam tersine bilincin karmaşıklığın kökten *basitleştirilmesinin* ortamı olmasında yatmaktadır. Bilinç en âlâsından “soyutlamanın” ve nesnesini birkaç temel özelliğe indirgemenin ortamıdır.

Benjamin Libet’in (hakkıyla) ünlü olmuş deneyleri aynı doğrultuya işaret etmiyor mu? Onları o kadar ilginç kılan, sonuçları açık olmasına rağmen, *neyin* kanıtı olduklarının muğlak kalmasıdır.¹⁷⁹ Onların özgür iradenin var olmadığını kanıtladığı iddia edilebilir: Henüz bilinçli bir şekilde karar vermeden (örneğin parmağın oynatılması) önce nöronal süreçler başlamıştır bile ve bunun anlamı bizim bilinçli kararımızın sadece hâlihazırda gerçekleşenin farkına varmakla ilgili oluşudur (o, zaten olmuş bitmiş bir şeye fuzuli biçimde onay verir). Diğer yandan bilincin seyir hâlindeki bu süreci durdurabildiği bir veto yetkisi var gibi görünmektedir, yani en azından anlık kararlarımızı *engelleme* özgürlüğü vardır. Ancak ya otomatik kararı veto etme kabiliyetimizin kendisi de “kör” bir nöronal süreç tarafından koşullanıyorsa? Ama burada daha radikal bir üçüncü seçenek daha vardır. Ya bilinçli kararın öncesinde “otomatik” nöronal süreci tetikleyen *bilinçdışı* bir karar varsa? Freud’dan önce Schelling yalın özgür kararların bilinçsiz verildiği fikrini geliştirmişti. Yani Libet’in deneyine Freudcu açısından bakılırsa, altta yatan temel sorun Bilinçdışının statüsü ile ilgilidir: Sadece bilinçli düşünceler (parmağı-mı oynatmak için verdiğim gecikmiş bilinçli karar) ile “kör” nöronal süreçler (parmağı-mı oynatmak için ortaya çıkan nöronların faaliyeti) mi vardır, yoksa bunun yanında bilinçdışı bir “zihinsel” süreç de mevcut mudur? Ve tabii eğer varsa bu bilinçdışının ontolojik statüsü nedir? O, tamamen virtüel bir simgesel düzene, saf bir mantıksal *önvarsayım*a (karar *verilmek zorundaydı*, asla fiilen gerçek zamanda verilmiş olmasa da) ilişkin değil midir?

Bu tür sorular nedeniyle bilişselci proje maddeci bir cevap vermekte başarısız oluyor gibi görünmektedir. Ya onları reddetmekte ya da “iki-ci” ideal bir konuma sığınmaktadır. Daniel Dennett “Darwin’in fikrinin”

179 Bkz. Benjamin Libet, “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,” *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985); ve Benjamin Libet, “Do We Have Free Will?” *Journal of Consciousness Studies* 1 (1999): 47-57.

ne kadar tehlikeli olduğuna ilişkin izleği neredeyse zorunda kalarak değişime uğrattırken, insan onun bu ısrarının karşıt korkuyu gizlediği/ açığa vurduğu şüphesine kapılmadan edemiyor: Ya Darwin'in fikrinin (evrimin radikal olumsuzluğu, genetik çeşitlenmenin ve seçilimin kör süreci içinden yönelimselliğin ve bizatihi zihnin belirmesinin) verdiği mesaj rahatlatıcıysa (rahat ol, yaşamlarımızda bir anlam veya yükümlülük yok...)? Kierkegaardcı bir biçimde ya asıl "tehlike," gerçek anlamda katlanılamaz olan travma, bizim evrimsel uyarlanmanın bir sonucuna indirgenemez oluşumuz, bilişselcilikten kaçan bir boyutun var olması ise? Bu nedenle bilişselciliğin en özlü tanımının içselleştirilmiş davranışçılık olmasına şaşmamalıdır: İçsel olana ilişkin bir davranışçılık (bir Yahudiden farklı olarak Hristiyan'ın "manen/içeriden sünnet olmasının" gerekmesi gibi). Bir başka deyişle bilişselcilik, davranışçı indirgemeyi (gözlemlenebilir pozitif süreçlere indirgemeyi) içsel süreçlere (yeniden) uygulamış olmuyor mu? Zihin kara bir kutu olmaktan çıkıp bilgisayar benzeri bir makineye dönüşmüyor mu?

Kişinin kendi kendine yaptığı bu sünnet nedeniyle (Pinker'dan McGinn'e kadar) nice bilişselci (öz)bilinç paradoksunu şunu ileri sürerek açıklamaya çalışmıştır: Bilincin "kendisini bilmek"teki, dünyadaki bir nesne olarak kendisini açıklamaktaki acizliği bilincin kendisiyle aynı tözdendir, bu acizlik bilincin özsel kurucusudur (Pinker daha bilimsel evrimci bir açıklama verirken—bilinç kendisini anlama/açıklama amacıyla değil, diğer evrimsel işlevlerle beraber ortaya çıkmıştı—, McGinn bilincin kendisi için neden zorunlu bir şekilde muamma olduğunun daha saf kuramsal bir açıklamasını verir). Burada karşılaştığımız şey, metafiziğin ortaya çıkışının evrimci biyolojik bir açıklamasından daha azı değildir. Yine de, *Varlık ve Zaman*'ın çerçevesinden doğan Heideggerci bir soru hemen karşımıza çıkar: Her şeye rağmen bilinç *zorunlu bir şekilde* kendisini sorgulayıp, *a priori* cevaplaması mümkün olmayan gizemi kendisine sormuyor mu? (Heidegger'in kendisinin söylediği gibi *Dasein* kendi varlığını sorgulayan bir kendiliktir). Evrimsel mantık içinde *bu* özellik nasıl ortaya çıkmıştır? Asıl mesele uyarlanabilir işlevlerinin (çevrede yön nasıl bulunur vb.) *üstünde* bilincin hiçbir evrimsel, uyarlanabilir işlevi olmayan muammalarla yüklü olması değildir

(mizah, sanat, metafizik sorular). Asıl (ve sonraki) can alıcı husus, bu kullanışsız ilâvenin, *a priori* çözülemez sorulara yönelik bu zorlanımlı [itkisel] takıntının (*compulsive fixation*), hayatta kalmak bakımından oldukça değerli olan usûllerin (teknikler, içgörüler) bir patlayışını geriye dönük olarak olanaklı kılmasıdır—insan hayvanının hayatta kalma mücadelesinde diğer canlı varlıklardan üstün olduğunu göstermesi için bu mücadeleyi terk etmesi ve başka sorulara odaklanması gerekmiştir adeta. Hayatta kalma mücadelesinde zafer yalnızca yan ürün olarak kazanılabilir: Hayatta kalmak için doğrudan mücadeleye odaklanıldığında, mücadele kaybedilir. Yalnızca imkânsız/çözumsuz sorunlar konusunda takıntılı olan bir varlık olanaklı bilgide bir sıçrama yapabilir. Heidegger’in ifade ettiği üzere bunun anlamı, hayvani hayatta kalma mücadelesinden farklı olarak insanın mücadelesinin hep-zaten kendi varoluşunun anlam ufku olarak deneyimlenmesidir. Teknolojinin gelişmesi, iktidar mücadelesi dolaysız bir “yaşam olgusu” olmaktan ziyade Varlığın belli bir açığa çıkması olarak/içinde meydana gelir.¹⁸⁰

McGinn gerçekte beynin bilinci nasıl ürettiği (nasıl ki kuantum fiziğine ilişkin bilgi maymunların bilişsel yetilerinin ötesinde yatıyorsa, biz insanlar için de bu süreç bilişsel olarak sonsuza kadar kapalıdır) konusunda gizemli hiçbir şey olmadığını söylerken, ironi burada ikiye katlanır: Maymunlardan (kuantum fiziği umurlarında değildir) farklı olarak biz sadece durmaksızın bilinci anlamaya çalışmayız, bunun yanında (sadece maymunlar değil) insanların kendileri de (bu fiziği, onların anlam ufku tercüme etmek bakımından) kuantum fiziğini gerçekten anlayamaz. Bu açmaz, Steven Pinker’in *Zihin Nasıl İşliyor*’unun¹⁸¹ son bölümünde, yani insan hayvanının uyum göstermedeki başarısına katkısı olmayan sanat, şaka ve yaşamın anlamını sorgulama (felsefe, din) gibi insan faaliyetlerinin evrimci bir açıklamasına ayrılmış “Yaşamın Anlamı”nda açık bir şekilde fark edilebilir.

180 Hayatta kalma mücadelesine ilâveten insanlar kendisini sadece “daha yüce” kendilikler olarak dışa vurmaz; bunun yerine hayatta kalma mücadelesinin kendisi her daim onun kendi *varoluşunu* anlama yolu olmuştur.

181 Bkz. Steven Pinker, *How the Mind Works* (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1998).

McGinn gibi Pinker da “zihinlerimizin felsefenin büyük sorunlarını çözmek için gereken donanımdan yoksun”¹⁸² olduğu sonucuna varır ve bu “bilişsel kapalılık”ta metafizik hiçbir şeyin olmadığını vurgular. Bu kapalılık katı evrimci terimlerle açıklanabilir ve açıklanmalıdır: “Bir türün bir organı hakkında yapılan gözlem, kedilerin renk körü olduğunu veya maymunların uzun bir bölme işlemini öğrenemeyeceklerini gözlemle eşdeğerdir. Dini veya mistik inançları temellendirmese de onların neden beyhude olduklarını açıklar.”¹⁸³ Evrim süreci içinde ortaya çıkma biçimi nedeniyle, insanlık kendi gücünü “sözdizime, birleştirmeye ve tülemeye ilişkin becerilerine borçludur”; bu haliyle “sıradışı biçimde bütüncül, aym-anda-her yerde, hiçbir-yerde ve aym-anda-her şey olan” fenomenleri kavramak için yaratılmamıştır.¹⁸⁴ “Çağların gizemleri karşısında yaşadığımız kafa karışıklığı, sözcükler ve cümlelerden oluşan bir dünyanın kapısını açmış kombinatorial bir zihin için ödediğimiz bedel olabilir.”¹⁸⁵ Pinker bu türden üç fenomen sıralar: Hissetme yetisi (*sensitence*), “Ben” ve gönderme yapma. Hissedebilirlik beyin olaylarının ya da hesaplayıcı hallerin bir birleşimi değil dolaysız bir deneyimdir; “Ben” beden parçalarının, beyin hallerinin ya da enformasyon parçalarının bir birleşimi değil, “zaman üzerinde benliğin bir birliği, özellikle belli bir yerde bulunmayan tekil bir yerdir. Özgür irade tanımı gereği olayların ve hallerin nedensel bir zinciri değildir.”¹⁸⁶ Aynı şekilde anlamın kombinatorial doğası epey keşfedilmişse de, (bir şeye gönderme yapma şeklindeki yalın edim olan) “anlamın çekirdeği bir bulmaca olarak kalmaktadır, çünkü gönderme yapılan şey ile gönderme yapan kişi arasındaki herhangi bir nedensel bağlantıdan tuhaf şekilde ayrı durmaktadır.”

Yine de, burada “bu sorunların doğası ile doğal seçilimin bizi donattığı hesaplayıcı aygıt arasındaki bir uyumsuzluk”¹⁸⁷ ile karşı karşıya olduğumuzu iddia ediyorsak, asıl muamma, olduğu haliyle yaşamın

182 Pinker, a.g.y., ss. 562-563.

183 Pinker, a.g.y., s. 563.

184 Pinker, a.g.y., s. 564..

185 Pinker, a.g.y., s. 565.

186 Pinker, a.g.y., s. 564.

187 Pinker, a.g.y., s. 565.

anlamına ilişkin muamma olmaktan ziyade *daha en başta zihnimizin neden inatla yaşamın anlamını soruşturduğu* olmuyor mu? Din ve felsefe (en azından kısmen) “zihinsel araçların, çözmek için tasarlanmadıkları sorunlara uygulanmasıysa”¹⁸⁸ bu yanlış uygulama nasıl ortaya çıkmıştır ve neden bu kadar kalıcıdır? Bu konumun Kantçı arkaplanına dikkat edin: İnsan zihninin *a priori* cevaplanamayan sorularla yüklü olduğunu Kant zaten ortaya koymuştu. Bu sorular askıya alınamaz; insani doğamızın bir parçasıdır. Ve Hegel Kant’ın ayrıntılı bir eleştirisini yaptığına göre, günümüz bilişselciliğinin bu Kantçı antinomilerini Hegelci merceklerle yeniden okumak ilginç olacaktır.

“KÜÇÜK ZEVK ŞOKLARI”

Pinker sanatı ele alırken bu “yanlış uygulamanın” temel formülünü ortaya koyar:

Zihnin bazı bölümleri uyumluluk (*fitness*) artışlarını bize bir haz duygusu vererek kaydeder. Diğer bölümler ise hedefleri gerçekleştirmek için neden sonuç bilgisini kullanır. Bu ikisini bir araya getirirseniz, biyolojik olarak anlamsız bir mücadeleye giren bir zihin bulursunuz: Acımasız bir dünyada uyumluluk artışlarını akla karayı seçerek kazanmanın zahmetine katlanmadan beynin haz devrelerine ulaşp, kendine nasıl küçük zevk şokları verileceğini öğrenmek.¹⁸⁹

Pinker’in bu kısa devreye ilişkin ilk örneğinin ölümcül zevkin kısır döngüsüne yakalanmış bir fare olması şaşırtıcı değildir: “Bir fare, orta önbeyin demetine [Medial Forebrain Bundle] yerleştirilmiş elektroda elektrik sinyalleri gönderen bir çevirme koluna erişebiliyorken, yeme, içme ve çiftleşme fırsatlarını önemsemeyerek yorgunluktan bitkin düşene kadar bu kolu çevirir.”¹⁹⁰ Kısacası zavallı farenin gerçek anlamıyla beyninin içine edilir. Uyuşturucular böyle iş görür: Beynimizi doğrudan

188 Pinker, a.g.y., s. 525.

189 Pinker, a.g.y., s. 524.

190 Pinker, a.g.y., s. 524.

etkileyerek—burada söz konusu olan beynimize haz sağlayan araçlar olarak duyularımızı uyaran bir maddeden ziyade, bizatihi beyindeki haz merkezlerini uyaran “saf” bir afrodizyaktır. Bunu takip eden daha dolaylı adım ise, haz devrelerine “duyular yoluyla” ulaşmaktır, öyle ki duyular “önceki nesillerdeki uyumluluğa olanak tanıyan bir ortama sahip olduklarında bu devreleri uyarırlar”.¹⁹¹ Geçmiş nesillerde, bir hayvan çevresinde hayatta kalma şansını arttıran bir şablon fark ettiğinde (besin bulmak, tehlikeden kaçmak vb.), bu fark edişe haz deneyimi işaret/eşlik eder; bundan sonra organizma bu türden şablonları yalnızca haz almak için doğrudan üretmeye başlar. Bu matris yeme, içme ve cinsel hazları açıklar—hatta sanatı bile. Estetik deneyimin temeli, ilk başta etrafımızda yönümüzü bulmamızı sağlayan (simetrik, açık vb.) duysal şablonların tanınmasıdır.

Elbette burada muamma *bu kısa devrenin nasıl ortaya çıktığıdır?* Başlangıçta yalnızca hayatta kalmayı hedefleyen amaç-yönelimli faaliyetin yan ürünü olan bu haz deneyimi (örneğin bu amaca erişildiğine dair bir işaret) nasıl olup da kendinde amaca dönüşmüştür? Burada örnek vaka tabii ki cinsellikle ilişkili olandır: İlk başta üreme amacına ulaşıldığını gösteren cinsel haz daha sonra kendinde bir amaç hâline gelir, öyle ki insan hayvanı uzun süre bu amaç peşinde koşturur, her ayrıntısına kadar onu planlar; hatta asıl amacı (doğum kontrolü ile) engeller. Cinsel ilişkiye sadece üreme amacıyla izin veren Katolik tutum onu yalnızca hayvani çiftleşmeye indirgemektedir.

Buradaki temel çelişki, özgül insani boyutun tam da, aslında başlangıçta sadece yan ürün olan şeyin özerk bir amaca yükseltilmesiyle ortaya çıkıyor oluşudur: insan daha “tepkisel” (*reflexive*) değildir; tam tersine, bir hayvan için kendinde değeri olmayan bir şeyi doğrudan bir amaç olarak algılar. Kısacası “insanlaşmanın” sıfır düzeyi, hayvani faaliyetin daha ileri bir “dolayımı” ya da daha yüksek bir bütünlüğün daha aşağı bir uğrağı olarak yeniden kaydedilmesi (örneğin yüksek manevi olanaklarımızı geliştirmek için yiyip üremek) değil, odağın kökten bir şekilde daraltılması, minör bir faaliyetin kendinde amaca dönüşmesidir. Bizler

191 Pinker, a.g.y., s. 524.

aynı hareketi tekrarlayanın ve bundan tatmin olmanın kendi kendine ilerleyen kapalı döngüsüne girdiğimizde “insan” oluruz. Hepimiz çizgi filmlerdeki o ilk örnek olma niteliğine sahip sahneleri hatırlarız. Bir kedi dans ederken havaya zıplayarak kendi etrafında dönmeye başlar; fakat normalde yerçekim yasaları gereği dünyanın yüzeyine geri düşeceğine havada bir süre asılı kalır ve sanki bir zaman döngüsüne yakalanmış gibi aynı dairesel hareketi sürekli tekrar eder (Aynı sahneyi “slapstick” öğelerinden faydalanan müzikal komedilerde de buluruz. Dansçı havada kendi etrafında dönerken, adeta bir an için yer çekimi kanununu askıya almayı başardığından haddinden fazla havada asılı kalır. Ve zaten, aslında dans sanatının nihai amacı böyle bir etki yaratmak değil midir?). Buna benzer anlarda, şeylerin “normal” gidişatı, maddi gerçekliğin ahmakça durağanlığına yakalandığımızda yaşanan “normal” süreç bir müddet askıya alınır; kendini saçlarından kavrayıp bataklıktan yukarıya çekerek kurtaran Baron Münchhausen gibi, adeta kendi kendine dayanak olan askıya alınmış bir animasyonun ve etersi (*ethereal*) bir dönüşün sihirli diyarına adım atarız. Zamanın çizgisel ilerleyişinin tekrarlı bir döngü içinde askıya alındığı bu kendi eksenini etrafında dönme hareketi, en temel biçimiyle *dürtüdür*. Bu yine sıfır düzeyindeki “insanlaşmadır”: Çizgisel zamansal zincirlenmeyi askıya alarak/bozarak kendi kendine ilerleyen döngü.¹⁹²

Casus romanlarının ve filmlerinin verdiği ders burada önemlidir: Düşmanı yakalamayı amaçlayan mükemmel bir “operasyon” nasıl ters gider? Beklenen kırılma, arka planda daha karanlık ve daha gizli başka bir kurgunun işlemekte olduğudur—ajanlar ikili, hatta üçlü oyunlar oynar. Yine de daha trajik bir kırılma vardır, o da “insan faktörünün” oynadığı öngörülemez roldür. Görevi bir kadını (ya da bir adamı) baştan çıkarmak, kullanmak ve ardından onu kurban etmek olan bir ajan ona âşık

192 Bu sahnenin karşısı ise, daha sonra durdurulması mümkün olmayan bir sızıntıyı kazara başlatmakla ilgili kabusumsu fantazidir. *Alice Harikalar Diyarında*’da Alice ağlamaya başladığında, gözyaşları yavaş yavaş bütün odayı doldurur. Freud *Rüyaların Yorumu*’nda sokağın köşesine işemeye başlayan küçük bir çocuğu anlatır—çiş önce bir nehre, ardından da üstünde gemi olan bir okyanusa dönüşür. Sıradan gündelik yaşamımıza daha yakından bakersak, yağmur yağarken sağanağın hiç durmayacağına dair “usdış” hisse kapılmayan var mıdır?

olur ve ona ihanet edip, onu gözden çıkaramaz; bu yüzden amirlerine kurbanı yönlendiriyor gibi görünmeye çalışırken aslında onu kurtarmak için elinden geleni yapar. Bu, çok katmanlı bir aldatmacadan ziyade özgül bir “insani” karmaşıklıktır: Karmaşık bir kurgunun sadece bir aracı olarak planlanan şey bir anda mutlak Sonuca, nihai sadakat nesnesine dönüşür—her şey altüst olsa bile ona bağlı kalmaya hazırım.

İnsanın ilk edimi düşünce veya düşünömsel mesafe olmaktan ziyade kısmi momenti özerk bir amaç olarak “fetişleştirmektir”: Hazzın *jouissance*’a dönüştürülmesi—kendinde-amaçtan alınan zevkin ölümcül fazlalığı. Dennett, Dawkins’in “mem” düşüncesini *Darwin’in Tehlikeli Düşüncesi*’nde ele alırken aynı motife yaklaşır. Açıklanamaz biçimde peşimizi bırakmayan ve eğilimlerimizi ve irademizi aşarak kendimizi ıslıkla çalarken bulduğumuz basit bir ezgiden bahseder:

Geçen gün yürürken kendi kendimi bir ezgi mırıldarken yakaladığımda utanarak dehşete düştüm. . . . Şevkle “It Takes Two to Tango”yu mırıldanıyordum—1950’lerde anlaşılmaz biçimde popüler olan, ağıza sakız olan cinsten, tam anlamıyla iç karartıcı ve lanet bir şarkı. Hayatım boyunca bu ezgiyi hiç beğenmediğimden, ona kıymet vermediğimden, hatta onun sessizlikten daha iyi olduğunu düşünmediğimden eminim, ama orada mem havuzunda korkunç bir müzikal virüs olarak gerçekten değer verdiğim herhangi bir ezgi kadar sağlam bir şekilde duruyordu işte.¹⁹³

Peki, davetsiz giren (*intrusive*) böylesi bir *sinthome*, bir virüs gibi yayılan hayal ürünü müstehcen zevk gerçekten de yakamızı bırakmayan zihinsel bakımdan ufuk açıcı kuramsal bir içgörüyü aynı düzeyde mi yer alır? Davetsiz giren bu *sinthome*’ların memlerin sıfır düzeyini, temel matrisini verdiği söylenebilir mi? Dennett “çocukların kendi kendilerine konuşmaktan keyif aldıklarını” ama bunun tam, anlaşılır bir konuşma olmayıp ebeveynlerden yarım yamalak duyulan cümlelerin mimik ve taklit yoluyla tekrarlandığı bir tür “yarı-anlaşılır öz-anlatı” olduğunu vurgularken de haklıdır:

193 Daniel Dennett, *Darwin’s Dangerous Idea* (New York: Simon and Schuster, 1995), s. 347.

Edimsel ifadeler, öncelikli olarak duyguyla söylenen ama anlamlarına çok az önem verilen veya hiç önem verilmeyen gerçek sözcüklerle karışık çok sayıdaki “gevelemeden”—sözcük benzeri seslerden oluşan anlamsız konuşmalar—ve birkaç anlaşılır sözcükten oluşacaktır.¹⁹⁴

Bu geveleme, edimsel anlamlarından bağımsız, “aynı” olarak tanımlanan/tanınan potansiyel anlam düğümlerini, “aşinalık noktalarını” temin eder: “Bir sözcük anlaşılmadan önce bile tanıdık hâle gelebilir.”¹⁹⁵ Bu geveleme asıl anlamdan yoksun *olmalıdır*: ilk olarak imleyenler tanımlanabilir kendilikler olarak kristalleşmelidir; ancak *o zaman* has bir anlama kavuşabilirler. O halde bu geveleme Lacan’ın *lalangue* (“llanguage”) dediği telaffuz edilmiş dili önceleyen dil, yani *jouis-sense*’ın (“enjoy-meant” [zevk-anlam]) imleyenleri olan Birlerin ard arda gelişi değil midir? Diğer bir deyişle, Dennett “çocuklar kendileriyle konuşmaktan zevk alırlar” diye yazdığında, buradaki “zevk alma” kesin Lacancı anlamıyla okunmalıdır. Ve bu türden bir geveleme mükemmel bir siyasi müdahale olarak da iş görebilir. Yıllar önce Avusturya’nın Slovenya sınırındaki Karintiya eyaletinde Alman milliyetçiler *Kärnten bleibt Deutsch!* (Karintiya Alman Kalacak!) mottosuyla sözde Sloven tehdidine karşı bir seferberlik başlatmışlardı. Avusturyalı solcular ise buna kusursuz bir yanıt vermişti: Ussal bir tartışma yerine ana akım gazetelere milliyetçi mottonun iğrendirici, müstehen çeşitlemelerinin olduğu bir reklam vermişlerdi: “Kärnten deib bleutsch! Kärnten leibt beutsch! Kärnten beibt dleutsch!” Bu yöntem Chaplin’in *Şarło Diktatör*’ünde [The Great Dictator] Hitler figürü tarafından yapılan müstehen, “anal”, anlamsız konuşmaya yakın değil mi? Burada ayrıca, insanların hazzı faaliyetlerinin doğrudan amacı olarak koyabileceklerini söyleyen Pinker’ın düşüncesiyle de bir bağ kurulmalıdır. Dil burada en güzel örnektir; insanların çevrelerine gömülmüşlüklerinden kendilerini kopartıp onunla aralarına simgesel bir mesafe koyabilmelerinin tek yolu bizatihi konuşma sayesinde zevk elde edilmesi, konuşan kişinin haz veren öz-etkilenimin kapalı döngüsüne yakanmasıdır.

194 Dennett, *Kinds of Minds*, ss. 197.

195 Dennett, a.g.y., s. 198.

Benzer şekilde, Dennett “yüzergezer” yönelimsellikten belirgin yönelimselliğe geçişi (farkında olmadan yönelimsel olarak davranan zihinden “tamamen bilinçli” olan, kendi hedeflerini belirgin şekilde koyan ve yönelimsel şekilde körü körüne eylemekle kalmayıp yönelimlerini gözünde canlandıran zihne yapılan geçişi—kısacası Hegelci kendineden kendi-içinliğe, örtük yönelimsellikten koyutlanmış yönelimselliğe geçişi) tartışırken birbirleriyle bağlantılı iki özellik öne sürer.¹⁹⁶ İlk olarak, böyle bir geçiş (sonradan) “öznelerarasılık” haline gelecek şeyde saklıdır: Bir fail başkasının (rakiplerinin, avının ya da avcılarının) hedeflerine ilişkin gizemi soruşturmak zorunda kaldığında, bu onu kendi hedeflerini kendi nezdinde temsil etmeye götürecektir. İkincisi, kişinin davranışındaki amacını belirgin şekilde başka bir faile iletme becerisinin, (“Bak, bir balık yakalamaya çalışıyorum!”, “Bak, kaçmaya çalışıyorum!” vb.) aldatma, sır tutma (bir şeyi—örneğin zengin bir besin kaynağının yerini—bilmiyormuş gibi yapmak ya da tam tersine gerçekte bilinmeyen bir şeyi biliyormuş gibi yapmak) ya da tersine asıl niyeti hakkında başkasını yanıltma kapasitesi ile yakından bağlantılı olmasıdır. Anlamı açıklama becerisi ile gerçekte ne demek istediğini gizleme becerisi birbirine *denktir*—veya Dennett tarafından alıntılanan Talleyrand’a başvurursak: “Dil, insanlar düşüncelerini birbirlerinden saklayabilsinler diye icat edildi.”¹⁹⁷ Burada dilin insanların düşüncelerini kendilerinden dahi gizlemesine olanak sağladığı eklenmelidir. Ya da Lacan’ın dediği gibi, simgesel temsil Başka’nın arzusunun uçurumunun ortaya çıkışıyla yakından bağlantılıdır: “*Che vuoi?*” Benden gerçekte ne istiyorsun? Dennett tam da burada bir tilki tarafından kovalanan tavşan örneğini verir; tavşan tilkinin ona yetişmesinin mümkün olmadığını anladığında,

Tuhaf ve olağanüstü bir şey yapar. Arka ayakları üzerine kalkar ve dikkat çekici bir şekilde tilkiyi süzer! Neden? Çünkü tilkiye vazgeçmesi gerektiğini ilan etmektedir. ‘Seni zaten gördüm ve senden korkmuyorum. Değerli vaktini ve daha da değerli enerjini

196 Dennett, a.g.y., ss. 164-74.

197 Dennett, a.g.y., s. 168.

beni kovalamak için boş yere harcama. Vazgeç!’ Tilki de genelde aynı sonuca varır ve akşam yemeği için başka bir yöne döner.¹⁹⁸

Dennett, görünüşlere rağmen, burada konuşmacının muhatabına imleme niyetini ilan ettiği gerçek bir iletişim durumuyla karşı karşıya olmadığımızı vurgularken haklıdır—Paul Grice’in klasik çözümlemesine göre tavşan gerçek bir imleme ediminde mevcut olması gereken dört düzeyi henüz gerçekleştirilmiş sayılmaz.¹⁹⁹ O zaman buna ne eklemeliyiz? Tavşana aldatma (örneğin aynı duruşu tilkinin kendisini yakalayabilecek yakınlıkta olduğunu “gayet iyi bilirken” bile hayata geçirme) becerisini isnat etmek yetmeyecektir. Burada Lacan’dan hareketle, tavşanın hareketinin simgesel iletişim sayılabilmesi için tavşanın *hakikat kisvesi altında aldatabilme* becerisini sergilemesi gerektiği söylenmelidir: Örneğin tavşan bu duruşu, tilki onun kendisini aldatmaya çalıştığını düşünüp yine de ardından koşacağını hesaba katarak almalı ve böylece asıl amacına ulaşıyor olmalıdır (mesela çiftleşmeyi en sevdiği başka bir tavşanı yakalamak üzere olan tilkinin dikkatini kendi üzerine çekmek).

Bill Clinton Seattle’da sıkı sıkıya korunan konağın dışında sokaklarda gösteri yapan protestoculara ustaca atıfta bulunurken, konağın içinde toplanmış liderlere protestocuların mesajını duymayı öğrenmeleri gerektiğini hatırlatıyordu (Clinton tabii ki bu mesajı alt üst edici sivrilikten mahrum bırakmış ve sivriligi, çoğunluğu barışçıl olan göstericilere kaos ve yıkım bulaştıran tehlikeli radikallere atfederek yorumlamıştı); o da hakikat kisvesi altında yalan söyleme stratejisinin aynısına başvurmuştu. Yine bağlantılı biçimde bir Yahudinin arkadaşına yolcuğunun bitiş noktası hakkında hakikat kisvesi altında yalan söylediği eski Freudcu fıkra akla geliyor. “Zaten göstericileri dinledikleri halde Clinton neden onlara göstericileri dinlemeleri gerektiğini söylemiştir?” Clinton’un cinsel eğilimleri hâlihazırda iyi bilindiğinden bu türden bir aldatmanın libidinal köklere sahip olduğunu keşfetmek şaşırtıcı olmayacaktır. William Rice insan zekâsının cinsel çatışmanın bir aracı olarak ortaya çıktığı gibi

198 Dennett, a.g.y., s. 162.

199 Bkz. Paul Grice, “Meaning,” *Studies in the Way of Words* içinde (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

rahatsız edici bir sonuca varmıştır. Zekânın asıl itici gücü bize genelde öğretildiği gibi atalarımızın çetin doğa şartlarında hayatta kalmalarını sağlayan aletler üretmeleri *değildi*:

Bir tür ne kadar toplumsallaşır ve iletişim kurar hale gelirse, cinsel olarak çatışan genler de bir o kadar sorun çıkarmaya başlar, çünkü cinsler arasındaki iletişim cinsel olarak çatışan genlerin gelişimi için gereken ortamı sağlar. Gezegendeki en toplumsal ve en çok iletişim halinde bulunan tür insandır. Bir anda, insan cinsleri arasındaki ilişkilerin neden bir mayın tarlasına benzediği ve erkeklerin kadınların cinsel tacizine uğramak konusunda neden bu kadar değişken yorumlarda bulunduğu açıklığa kavuşur. . . . Beyinlerimizin savannalarda ateş yakmamıza veya alet yapmamıza yardımcı olmak üzere büyüdüğü düşüncesinin pabucu dama atılalı çok oldu.²⁰⁰

Buradaki temel düşünce, insanlarda cinsel antagonizmanın (baştan çıkarma ile ona karşı direnç arasındaki gerilim) “interlocus contest evolution” (ICE) [Lokuslararası Yarış Evrimi] olarak patlak vermesidir: Silahlanma savaşının kendi kendini idare eden sarmalına benzer bir kısır döngü içinde, bir cins tarafından kazanılan görece avantaj diğer cinsi etkili bir karşı önlem icat etmeye sevk eder. Erkekler yeni ve daha etkili kur ve baştan çıkarma teknikleri geliştirdiğinde kadınlar evrim geçirerek erkeklerin bu gösterilerinden tahrik olmak yerine onları itici bulur ve erkekler başka bir teknik geliştirmek zorunda kalır. Cinsiyetli hayvanlardan insanlara geçiş, simgesel düzenin ortaya çıkışıyla temsil edilen niteliksel bir sıçrama içerdiğinden, burada Lacan’ın *il n’y a pas de rapport sexuel* sözüyle bir bağlantı kurmak gerekiyor: İletişim ortamı olan dile geçiş, çatışmanın dinmesini ve karşıt cinslerin simgesel ortamda uzlaşmasını sağlamaktan ziyade çatışmayı mutlak bir düzeye çıkartır. Önceden (hayvanlar âleminde) aynı alanda iki karşıt gücün mücadelesi olan şey, insanlarla birlikte evrensel ortamın kendisini içeriden yaran mutlak

200 Ridley, *Genome*, ss. 115-116.

bir antagonizmaya dönüşmüştür. Evrensellğe erişimin bedeli, cinsler arasındaki iletişimin ve ortak ölçünün hepten imkânsızlaşması ile ödenmiştir: *Cinselliğin evrenselleşmesi-simgeselleşmesi için ödenen bedel, simgesel evrensellüğün kendisinin cinselleşmesidir (sexuation)*. Cinsel çatışmanın dilin evrensellği içinde çözülmesi yerine evrensellüğün kendisi yarılr ve antagonizmada kısılı kalır. Aldatma söz konusu olduğunda bunun anlamı, hayvani kur davranışının imgesel ayartma niteliğinin insana özgü aldatma seviyesine doğru aşıldığıdır (bizatihi hakikat kisvesi altında aldatma). Evrensellik ve (insan) cinselliği arasındaki bu bağı bütün kuvvetiyle kavramamız gerekir. Cinsellik simgesel düzene yakalandığında cinsellik kutbunu radikal bir antagonizma seviyesine yükselten “etkin” öge sadece simgeselleştirme değildir; hatta karşıt yön daha da belirleyicidir—cinsel antagonizmanın dışında (simgesel) bir evrensellik yoktur (Evrensellik yalnızca cinsel antagonizma yoluyla “kendisi-için” hâle gelir ve “bu şekilde koyutlanır”—ya da daha biyolojik-evrimci terimlerle ifade edecek olursak, simgesel düzen cinsel antagonizmayla ilgili olan bir aldatma ortamı olarak ortaya çıkar).

2

SANAT: KONUŞAN KAFALAR

Bilim ve sanatın yüceltmeyle nasıl bir ilişkisi vardır? İki de yüceltmeyle ilgili olsa da (çünkü her ikisi de gerçekliğin doğrudan yaşanan deneyimine dalmışlığımıza (*immersion*) yönelik bir mesafe yaratır), onun farklı kiplerine başvurlar.²⁰¹ Bilim yüceltici soyutlama sürecini gerçekleştirir. Cinselleşmiş bedenın yaşanan gerçekliğinin tümüyle dışına çıkar ve gerçekliği saf yer kaplamaya, soyut uzaya dağılmış maddeye indirger. Bu yüzden bilim için, matematiksel olarak formüle edilebilen soyutlama, Gerçekle kurulan yegâne bağlantıdır. Bilimde gerçeklik ve Gerçek, bedenlerin yaşanan somut deneyimleri ile soyut (son kertede anlamsız) sayısal formüller olarak karşı karşıya konulur. Buna karşın sanat ise yaşanan gerçekliğin içinde kalmaya devam eder. Ondan bir parça, bir nesne kopararak onu “Şey düzeyine” yükseltir (Bu usûlün sıfır düzeyi için Duchamp’ın *ready-made* sanatını hatırlayın: Bir pisuarı sanat nesnesi olarak sergileyerek, onun maddeselliğini Şeyin görünüş kipine “dönüştürmüştür”.²⁰² Bu nedenle bilim ve sanat Şey ile tamamen farklı

201 Burada başvurduğum kaynak Darian Leader, *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us From Seeing* (London: Faber and Faber, 2002), ss. 103-105.

202 Duchamp’ın pisuarı hangi anlamda bir yaratıcılık edimidir? Dolaysız maddi içeriği bakımından elbette hiçbir yaratıcılığı yoktur; Duchamp yalnızca sıradan, bayağı bir nesneyi alıp onu sanat yapıtı olarak sergilemiştir. Onun gerçek yaratıcı edimi ise bunun öncesindedir: Sanat yapıtının mekanını ve bu mekanı belirleyen kuralları örtük şekilde yeniden belirleyerek bir pisuarın sergilenmesinin sanat yapıtı olarak görülmesini sağlamıştır (ya da daha ziyade biz izleyicileri pisuarı bir sanat yapıtı olarak algılayacak şekilde sanat mekanını yeniden belirlemeye zorlamıştır). Bunun anlamı doğal olarak bizim (boş) mekanın *kendisinin* rolünün farkına varmamızdır: “Sanat nesnesi olmak bir nesnenin dolaysız özelliği değil, onun “düşünsel belirlenimidir” (Hegel). Aynı çizgide Marx insanların bir krala o kendinde kral olduğu için öyle davranmadığını söylemiştir; tam aksine insanlar ona kral gibi davrandığı için o kraldır. İnsanlar bir nesneyi o kendinde sanat yapıtı olduğu için sanat yapıtı olarak görmezler; bunun yerine o nesne insanlar onu sanat yapıtı olarak gördüğü için sanat yapıtıdır.

biçimde ilişki kurarlar: Sanat doğrudan onu uyandırırken (zira sanatsal güzellik Şeyin boyutunu gizleyen/açığa vuran son örtüdür),

bilim onu uyandırmadığı gibi onun hakkında hiçbir şey bilmek de istemez. Belki de bu nedenle Şey bilim yoluyla son derece korkunç ve yıkıcı biçimlerde sürekli geri dönecektir: Nükleer bomba, biyolojik savaş, genetik mühendisliğinin kimi sonuçları ve diğerleri.²⁰³

Leader tarafından sıralanan bütün bu örneklerin ortak noktası nedir? Hepsi bedensel gerçekliğimizde bilimsel bilgi sonucu ortaya çıkan yeni “doğal-olmayan” (bundan önce bilinmeyen) nesneleri tanımlamaktadır—bunlar bir anlamda maddeleşmiş bilimsel bilgidir. Böylelikle bizim en temel “gerçeklik algımız”ın altını oyar, hatta onu temelinden bozarlar: Atom bombasını bu kadar canavarca kılan sadece yarattığı yıkımın boyutu değil, gerçekliğimizin bizatihi dokusunu paramparça etmesidir. *Mutadis mutandis*, biyogenetik mühendisliğinin sonucu olarak ortaya çıkacak canavarlar için de aynı şey geçerlidir: Bir anlamda onlar bizim “olağan” gerçekliğimizin parçaları değildir.

O halde bilim mi daha “radikal”dır, yoksa sanat mı? İki seçenekten birine hakkıyla karar-verilemez. Bilim “patolojik” deneyimsel gerçekliği dışlamada, yüceltmede sonuna kadar götürür; ancak aynı nedenle Şeyi de dışlamış olur. Sanatta yüceltme tamamlanmamıştır—sanatçı deneyimsel gerçekliğe (onun bir parçasına) tutunmaya devam eder ama tam da yüceltmenin bu tamamlanmamış oluşu, sanatçıya bu “patolojik” kalıntıyı “Şeyin saygınlığına” yükselterek Yüce’nin etkisini üretme olanağı verir. Burada “İdeanın duyusal tezahürü” olarak sanat biçimindeki Hegelci formülünün muğlaklığıyla karşı karşıya geliyoruz. Schelling’in zaten bildiği üzere bu formül önceden varolan fikri hakikatin duyusal kıyafetlerle giydirilmesi anlamına gelmez—yapı çok daha çelişkilidir. Burada anahtar terim “İdea”dır, ki (Kant’ta da) bütünüyle bilinemez olanın bir belirtisidir. Yani asıl nokta sanatın bilginin kavrayışına *direnen* şeyi

203 Leader, a.g.y., s. 105.

ifşa ediyor olmasıdır: Sanatsal “Güzel”, Gerçek Şeyin, simgeleştirmeye direnen Şeyin uçurumunun görüldüğü bir kılığa girmiş maskedir.²⁰⁴ Bir şey kesindir: En kötü yaklaşım bilim ve sanatın bir tür “sentezini” hedeflemektir—bu türden çabaların yegâne sonucu New Age’in estetikleştirilmiş bilgi ucubesidir.

Sanatta yüceltmeye gelirsek, sinema tam anlamıyla Deleuzecü bir sanat olduğundan, akla muhtemelen yüce bir imgenin büyüleyici gücüne ilişkin bir film olan Hitchcock’un *Yükseklik Korkusu* [Vertigo] gelmiyor mu? Eleştirmenler ve yönetmenler arasında yapılan son *Sight and Sound* anketi, eğer yozlaşmış ayırık otlarını saymazsak, sonuç olarak sinemaseverlerin ikiye ayrıldığını göstermiştir: *Yurttaş Kane*’in çekilmiş en iyi film olduğunu düşünenler ile *Yükseklik Korkusu*’nun bu unvanı hak ettiğini düşünenler (Bununla birlikte iki filmin de bestecisinin Bernard Hermann olduğuna dikkat çekilmelidir). Bu satırların yazarı ise *Potemkin Zırhlısı* ve *Yurttaş Kane* çağlarının ardından *Yükseklik Korkusu* çağının geldiğini düşünenlerdendir. Öyle ki bu film kendisini aslında doğrudan, *tout court* sinemanın kendisi olarak takdim eder. (Daha kesin biçimde, akla gelebilecek tek çekişme Hitchcock’un iki başyapıtı, *Yükseklik Korkusu* ve *Sapık* [Psycho] arasındadır).

Deleuze’ün sinema kuramında Hitchcock, hareket-imgeden zaman-imgeye geçişteki ara figür olarak merkezi bir konum teşkil eder. Belli bir tarihsel noktada, özne Gerçeğin şoku tarafından aşırı derecede ezilir, Gerçeğin bu istilası, eylem/tepki birliğini, öznenin bağlı bir fail olarak içinde (yeniden) eyleyebildiği bir gerçekliğe doğrudan dahlini bozguna uğratar. Gerçek tarafından ezilmiş halde özne kendisinin ve dünyanın kudretsiz bir seyircisine dönüşür. Bu yüzden Deleuze’ün vurguladığı gibi modern sinemada seyircinin olayın içine çekilip, faillerden birisine dönüştüğünü iddia etmek yetmez: Bu özellik çok daha temel olan bir başkasıyla ikiye katlanır: Bizzat faillerin kendileri (ekrandaki kişiler, aktörler), kendi eylemlerinin seyircilerine dönüşürler. Bu nedenle Deleuze Hitchcock’un *Arka Pencere*’sini [Rear Window] gerçek anlamda

204 Bu, tersini yani sanatın didaktizmini savunur görünen Brecht için bile doğru değil midir? *Alınan Tedbir* adlı yapıt gücünü, oyunda sahnelenen Öğretiden kaçan bir fazlalığı (devrimci siyasi özneleşmenin dinamiklerini) dile getirmesinden almaz mı?

modern zaman-imgeye işaret eden bir film olarak okur. Bu filmde ana fail James Stewart edilgen/güçsüz bir gözlemciye indirgenmiştir.

SİNE-GÖZ

Hitchcock'un iki başyapıtından hareketle yapılabilecek en eğitici şeylerden birisi, zihin deneyleri oyununu oynamaktır. Ya olaylar (az kalsın olacakları gibi) farklı bir yöne gitseydi? Ya Bernand Hermann saksafon ağırlıklı serbest caz tarzında yapılmış müziği *Sapık* için yazsaydı? *Yükseklik Korkusu*'nun bu türden üç "ya... olsaydı"sı vardır: Ya Vera Miles hamile olmasa ve Madeleine-Judy'yi oynayabilseydi, hâlâ aynı filmden bahsediyor olur muyduk? Bu tercih kulağa saçma gelebilir, ama ya Hitchcock Paramount stüdyosunun baskısına boyun eğip, bildik Livingstone-Evans ikilisi tarafından önceden yazılmış olan "Vertigo" şarkısını filmin jenerik müziği olarak kullansaydı? Ya film Scottie ve Midge'in, Midge'in daire-sinde Elster'in yabancı bir ülkede karısını öldürmekten tutuklandığını radyoda dinlediği ek sahneyle, uzatılmış o sonla gösterime girseydi?

Bu zihin deneyleri Hitchcock çalışmalarının, önemsiz gibi görünen en açıklayıcı yönlerinden birisi sayesinde gerçekleştirilir: (Zaten düşük olan) sinema çalışmaları standardını fazlasıyla geride bırakan, inanılmayacak sayıda olgusal hata yapılması. Gerçek anlamda büyük Hitchcockçulardan biri olan Raymond Durnat, *Alfred Hitchcock'un Tuhaf Hikâyesi*'ndeki kırk sayfalık *Yükseklik Korkusu* çözümlemesinde hikâyeyi ayrıntısıyla anlatırken sürekli filmin Los Angeles'ta geçtiğini söyler, San Francisco'da değil (inanmak için görmeniz gerekir); hâlbuki San Francisco arkaplanı filmde oldukça baskındır ve bunu bir insanın unutabilmiş olması epey tuhaftır. Bununla birlikte Hitchcock söz konusu olduğunda bu tür hataların fazlalığının kendisi semptomatiktir. Bu da, gerçekte söz konusu çözümlemelerin değerini düşürmek şöyle dursun, kuramcılarının Hitchcock'un filmleriyle aşırı derecede öznel bir bağlantı kurduklarına işaret eder. Hitchcockçu bir kahramanın yaptığı gibi onlar da ekranda gerçekte olanlarla, kendilerinin ona yaptıkları libidinal yatırımı ayıran sınırı sıkça belirsizleştirirler, ki bu yatırım akış yolunu sanrısız ilaveler ve çarpıtmalarda bulur. Belki de gerçek anlamda Freudcu bir ruhla, bu türden yanlış temsilleri yorumlayacak bir teoriye ihtiyacımız vardır.

Stanley Cavell (filmlerin hikâyelerini yeniden anlatırken çokça yaptığı hatalara dikkat çekerek) kendisini eleştirenlere cevap olarak, hatalarının sonuna kadar arkasında olduğunu söylerken haklıydı.

Bu yanlış-temsiller yakın bir biçimsel analize dayandıklarında tümüyle alakalı hale gelirler: Öznel (bakış açısı) ile nesnel çekimler ve bunlar arasındaki kesintilerin değiş tokuşuna ilişkin ayrıntılı bir betimlemeyle bir şeyler anlatılmak isteniyorken, üşenmeyip kontrol etmek için kasete ya da DVD'ye baktığımızda çoğu kez şaşkınlıkla bu betimlemenin temelden yanlış olduğunu görürüz. Analizin teorik olarak söylemek istediği şey genelde aşikâr olduğu için, (yanlış şekilde) Hegel'e atfedilen tutumu benimseme isteğine kapılırız: "Olgular teoriye uymuyorsa, vay olguların haline!" Bu türden kalıcı yanlış-temsillerin en göze çarpan vakalarından birisi *Yükseklik Korkusu*'nun en ünlü sahnelerinden birisinde geçmektedir: Ernie'nin restoranında Scottie'nin Madeleine'i ilk kez gördüğü sihirli an.²⁰⁵ Daha açık olmak gerekirse, buradaki yanlış-temsil iki çekimin statüsüyle ilgilidir.

Ernie'nin restoranının girişinin dışarıdan görülmesinden sonra, restoranın ön kısmındaki bar tarafında oturan ve masalar ve müşterilerle dolu büyük odanın bir yanına bakmakta olan Scottie'ye bir kesme yapılır. Ardından uzun (kesmesiz) bir panoramik çekim bizi geriye ve ardından sola götürerek, bize kalabalık odanın geniş bir görüntüsünü verir, bu sırada film müziği işlek bir restorandaki gürültü patırtıyı yeniden üretmektedir—bunun, açık bir şekilde, Scottie'nin bakış açısı *olmadığı* burada akılda tutulmalıdır. Aniden, bizim (ya da daha ziyade kameranın) dikkati cazibenin odak noktasına, bakışımızı sabitleştiren bir *fascinuma* yakalanır; sonradan güzel bir kadının açık sırtı olduğunu fark ettiğimiz göz alıcı bir leke. Sonrasında, kamera yavaş yavaş *fascinum*'a yaklaşırken Hermann'ın tutkulu müziği arkaplandaki sesleri bastırır—ilk önce bize doğru bakan Elster'i tanırız ve bundan kadının Madeleine olması gerektiği sonucunu çıkarırız. Bu uzun çekimden sonra Madeleine'in masasını gözetlemekte olan Scottie'ye kadını yakınlaştıran önceki uzun çekimden farklı bir açıyla yeniden kesme yapılır; ardından Scottie'nin bakış açısına

205 Burada ağırlıklı olarak başvurduğum kaynak: Jean-Pierre Esquenazi, *Hitchcock et l'aventure de Vertigo* (Paris, CNRS Editions, 2001), ss. 123-126.

ve onun gördüklerine (Madeleine'nin sırtını şalıyla örtmesi ve ayrılma-ya hazırlanması) başka bir kesme yapılır. Madeleine ve Elster çıkmak için masalarından ayrılır ve Scottie'in önünden geçerken başka bir ünlü sahneyle karşılaşırız. Scottie çiftin yaklaştığını görür ve amacını tehlikeye atmamak için bar tarafındaki cama yüzünü dönerek, gerisin geriye kaçamak bakışlar atar. Madeleine ona yaklaştığında ve (kocası garsonla hesap işlerini hallederken) bir müddet durduğunda, onun gizemli profilini görürüz (profil her zaman gizemlidir—sadece yüzün yarısını görürüz, diğer yarı korkunç ve çirkin olabilir—ya da daha doğrusu, Judy'nin “asıl”, bildik yüzünü). Bu olağanüstü çekim yine de Scottie'nin bakış açısını yansıtan bir çekim *değildir*. Ancak Elster yeniden Madeleine'in yanına geldiğinde ve çift Scottie'den uzaklaşıp çıkışa ilerlerken, Scottie'nin barın arkasındaykenki çekimine karşı açılı bir çekim olarak, kendi bakış açısından Madeleine ve Elster'i gördüğü bir açıya geliriz.

Burada yine öznel ve nesnelin muğlaklığı can alıcıdır. Madeleine'nin profili Scottie'nin bakış açısından görülmediği ölçüde bu profile ilişkin çekim *tamamen* öznelleşmiştir ve bir bakıma Scottie'nin gerçekte gördüğünü değil, ama onun hayal ettiği şeyi, sanrısız iç bakışını tasvir eder (Madeleine'nin profilini görürken, restoranın kırmızı duvar kâğıdının koyulaşmasını ve bu kırmızı ateşin neredeyse sarı bir ton şeklinde patlama noktasına varmasını hatırlayın—sanki Scottie'nin tutkusu doğrudan fona geçmiştir). Bu nedenle Scottie'nin Madeleine'nin profilini görmemesine rağmen onun tarafından gizemli bir şekilde çarpılmışçasına, ondan derinden etkilenmişçesine davranmasına şaşmamalıdır. Bu iki aşırı çekimde de en saf haliyle “sine-göz”le karşılaşırız: Özne verilmeksizin bir şekilde “öznelleştirilen” çekim. Göz burada “beden-siz-organ” olarak iş görür ve (anlatısal) bir özne tarafından üstlenilemeyen bir yoğunluğun tutkusunu doğrudan kaydeder.²⁰⁶ Yani belli bir özneye

206 Anlatı uzamında benzeri türden tekinsiz, taşıyıcısı olmayan bakış açısı çekiminin başka bir örneği, Madeleine'nin kendisini Golden Gate Köprüsü'nden aşağı attığı sahnede, üstten deniz suyuna odaklanan iki gizemli çekimdir. Madeleine'in denize bir çiçek demetinden taç yaprakları attığını gördükten sonra, yukarıdan denizde yüzen yapraklar görürüz; onun denize atılmasından bir müddet sonra ise, aynı bakış açısından onu suyun üstünde görürüz. Her iki durumda da çekim bir şekilde öznelleşmişse de bu bakış açısını üstlenebilecek anlatısal bir özne yoktur.

atfedilmeden öznelleştirilen bu iki çekimde karşılaştığımız şey tam olarak *saf, öznel-öncesi bir fenomendir*. Madeleine'in profili aşırı bir libidinal yatırımın nüfuz ettiği böylesi bir saf görünüş değil midir? (Bir bakıma bir öznenin üstlenemeyeceği kadar “öznel” ve yoğunudur). Ya da Lacan'ın terimleriyle ifade edersek, Madeleine'in profilinin bu çekimi Başka Sahne'de görülmektedir ve bu sahne tam da öznenin çekirdeğinden bulunduğundan öznenin erişiminin dışındadır.

Böylece, iki kere, “özne-failden yoksun özneliğin” fazlalığından “di-kiş”in sıradan usûlüne doğru giden hareketi kavrarız (nesnel ve öznel çekimlerin değişimi—önce bakan kişiyi görürüz sonra onun gördüğünü). Fazlalık böylece “evcilleştirilir,” nesnel çekim ile duruş açısı çekiminin değiş tokuşu yoluyla örneklenen özne-nesnenin ayna ilişkisinde tutularak yakalanır. Donald Spoto'dan Robin Wood'a kadar yorumcuların birçoğu bu öznesiz “öznel” çekimin yoğunluğunu silmek için bir tür başsız (*acephalous*) tutku sergileyerek, Ernie'deki sahneyi ayrıntılı olarak betimlerken, iki aşırı çekimin Scöttie'nin bakış açısını yakaladığı konusunda tuhaf bir biçimde ısrarcı olmuşlardır. Böylece bu fazlalık/aşırılık di-kiş-mantığında içerilmiş, nesnel ve öznel çekimlerin değişiminin olağan düzeyine indirgenmiştir. Bu fazlalıkta karşılaştığımız şey, belli bir özneye bağlandığı iplerinden koparılmış nesne olarak bakıştır—bu nedenle Dzig Vertov'un (devrimci sinemanın doruk noktalarından biri olan) 1924 tarihli klasik Sovyet sessiz filmi Sine-Göz'ün (Kino-Glaz) ambleminin, 1920'lerin başlarında etrafta dolaşıp, Sovyetler Birliği'nin YEP (“yeni ekonomi politik”) gerçekliğinden kesitler sunan “özerk bir organ” olarak (kameranın) göz(ü) olması şaşırtıcı değildir. Yaygın olarak kullanılan “bir şeye göz atma” ifadesini düz içerimi olan gözü çukurundan çıkarıp etrafa atmakla beraber düşünün. Fransız masallarının efsanevi budalası Martin bunun aynısını yapmıştır: Asla bir eş bulamayacağından korkan annesi ona kiliseye gidip kızlara bir göz atmasını söyler. O ise ilk başta kasaba gider, bir domuz gözü alır ve onu kilisede dua eden kızların üstüne atar—sonrasında doğal olarak annesine kızların yaptığından pek hoşnut kalmadığını anlatır. Devrimci sinema işte tam da bunu yapmalıdır: Kamerayı öznenin koparılmış bir “göz” ve etrafta serbestçe savrulan kısmi bir nesne olarak kullanmalıdır—ya da Vertov'un kendisini alıntılarsak:

*Film kamerası seyircilerin gözlerini en uygun düzen içinde ellerden ayaklara, ayaklardan gözlere çeker, bu böyle sürüp gider; ve ayrıntıları düzenli bir montaj alıştırması içerisinde düzenler.*²⁰⁷

Hepimiz gündelik yaşamlarımızda kendi görüntümüzü [imgemizi] yaladıığımız, ama onun bize geri bakmadığı tekinsiz anları biliriz. Bir keresinde ikili bir ayna kullanarak başımın yanındaki tuhaf bir şişkinliği incelemeye çalışırken bir anlığına profilden yüzümü görmüştüm. İmge benim hareketlerimi tekrarlıyordu ama tuhaf ve düzensiz bir halde. Böyle bir durumda “aynadaki imgemiz bizden koparılır ve can alıcı biçimde bakışımız bize bakmayı keser.”²⁰⁸ İşte böyle tuhaf deneyimler sayesinde imgemizin aynanın simetrik ilişkisinden kaçıp kurtulan parçası, Lacan’ın *objet petit a* olarak adlandırdığı parça fark edilir. Kendimizi “dışarıdan,” imkânsız noktadan gördüğümüzde travmatik olan benim nesneleşmem, bakış için dışsal bir nesneye indirgenmem değil, beni dışarıdan gözetleyen *bakışının kendisinin nesneleşmiş olmasıdır*; bu da bakışının artık bana ait olmadığı, onun benden sökülüp alındığı anlamına gelir.

Bu tekinsiz bir aradalığın başka bir yönünü ortaya koyan gerçek ve garip bir olay yakın zamanda bir arkadaşımın başına gelmişti. Eşiyle birlikte arabada giderken, cep telefonu çalmış ve kim aramış diye bakarken ekranda karısının adının çıktığını görmüştü. Bir anlığına ne olduğunu anlamamıştı: Yanında oturan ve aynı zamanda onunla konuşan birisi nasıl aynı anda onu arayabilirdi? Burada iş başında olan, David Lynch’in *Kayıp Otoban*’ındaki başkarakterin evini aradığı ve telefona tam önünde oturan kötücül Gizemli Adamın cevap verdiği ünlü sahnede olduğu gibi gizemli bir yeniden-ikileme (*re-doubling*) midir? (İşin aslı kadının telefonun çalınmış olması değildi, daha karmaşık bir durum söz konusuydu: Karısı içinde telefonunun bulunduğu çantasıyla kızgın bir şekilde oynarken parmaklarıyla telefona dokunmuş ve kazayla otomatik hızlı aramayı devreye sokan tuşlara basmıştı, kocasının adı da önceden programlanmış arama listesinin en başındaydı). Bu kısacık bocalama

207 Alıntılanıldığı yer Richard Taylor ve Ian Christie (ed.), *The Film Factory* (London: Routledge, 1988), s. 92.

208 Leader, a.g.y., s. 142.

fetiştist yarılmayı devreye sokmuştu: Eski bir fıkrada söylendiği gibi hayaletlerin ve karısının kendisini arayan bir ikizinin olmadığını bilse de, bir anlığına başına gelen şeyin bu olabileceğini düşünüp paniğe kapılmıştı. Bu minvâlde Fritz Lang 1924'te *Nibelungen*'in gösterime girişine atfen şöyle yazmıştı:

Günümüzde Siegfried'in ejderhayla savaşını dinleyen birisi buna gözü kapalı inanmamalı, bunun yerine onu kendi gözüyle bütünüyle görmeli ve deneyimlemelidir. Ateş denizinin ortasında, sonsuz Kuzey Işıklarının altındaki Brunhilde dağının gizemli büyüğü onun karşısında görünür hâle gelmelidir. Siegfried'in Gunther için gelini kazanmasını sağlayan *Tarnhelm*'in büyülü gücüne, seyirci kendi gözüyle görerek inanmalıdır.²⁰⁹

Gerçekte burada *kim* inanmaktadır? Elbette seyircinin bilinçli egosu değil: Hepimiz ekranda gördüklerimizin ustalıklı hileler olduğunu biliriz. O zaman kim? Gelin *Yükseklik Korkusu*'na, Scottie'nin Madeleine'i Golden Gate Köprüsü'nün altındaki koyda kurtarmasının ardından, Scottie'nin evinde geçen sahnedeki bir ayrıntıya, sansürün nasıl işlediğini (gerçek hedefin seyirci değil, nasıl Üçüncü masum gözlemci olduğunu) gösteren bir ayrıntıya dönelim. Kamera Scottie'nin odasında dönerken (otomatik olarak varsayalım ki) mutfak lavabosunun üstündeki ipten Madeleine'in iç çamaşırı asılıdır—bu, onu eve getirdiğinde soymuş olduğuna dair bir kanıttır. Öte yandan, Ahlak Bürosu iç çamaşırın gösterilmemesi konusunda ısrar etmişti, çünkü bu Scottie'nin Madeleine'i çıplak gördüğünü akla getirebilirdi. Söyledikleri olmuştu. DVD'de veya videokasette bu görüntü dondurulup incelendiğinde, ipin üzerinde sadece bir elbise, bir çift çorap ve ne olduğu anlaşılmayan birkaç giysi parçası görülecektir ama *hiç iç çamaşırı* yoktur. Bu ayrıntı sansürün “ikiyüzlülüğünü” göstermektedir. Ayrıntılara dikkat etmeden ve görüntüyü doğru düzgün incelemeyen biz izleyiciler istemsiz şekilde iç çamaşırı gördüğümüzü farz ederiz, çünkü sahnenin amansız anlatım mantığı

209 Fritz Lang, alıntılıandığı yer Tom Gunning, *The Films of Fritz Lang* (London: BFI Publishing, 2000), s. 38.

bunu buyurmaktadır.²¹⁰ O halde burada *kim* aldatılmaktadır? *Kime* ka-
dın çamaşırlarının orada asılı olmadığı konusunda güvence verilmiştir?
Tek aday tabii ki her şeyi görmesine rağmen masum ve aptal bir göz-
lemci olan “büyük Başka”nın kendisidir. Sansür *biz* seyircilerin muzır
aklının harekete geçip geçmediğiyle ilgilenmez: Tek istediği *büyük Baş-*
ka’nın onu fark etmemesidir.

Tezgâhın üzerinde iç çamaşırı olmadığı konusunda temin edilmesi
gereken bakış bu nedenle herhangi bir özneye atfedilen bir bakış de-
ğil, isimsiz nesne-bakıştır.²¹¹ Aynı faaliyet tamamen farklı türden, ken-
di kendine dayatılan bir sansür olarak da iş başındadır. Günümüzde
Stalinci yeniden tarih yazımının soylu sanatını hâlâ icra eden tek ülke
olan Kuzey Kore’nin resmi söyleminin bir özelliğini ele alalım. Son
lider Kim Cong İl 1945’te²¹² babası bir Sibirya köyünde sürgündey-
ken doğmuştu. 1950’lerin sonuna doğru SSCB ile ilişkiler kötüleş-
tiğinde, Kore’nin SSCB’ye mesafe koyması doğum yerinin değişimi
ile gösterilmişti. Birden ve herhangi bir açıklama yapılmadan kitaplar
yeniden yazılmış ve Kim Cong İl’in Kore’nin en yüksek dağında doğ-
duğu ilan edilmişti. Bunun, doğru şekilde deşifre edilmesi gereken
bir tür kodlu mesaj (“Gerçekte doğum yeriyle ilgili bir şey değil ama
sadece SSCB ile değişen ilişkilerin bir işareti!”) olduğu yargısına ça-
bucak varmak yerine, daha naif bir soru sormalıyız: *Neden evvela bu*
tuhaf sansüre başvuruldu? Kuzey Kore rejimi basit bir şekilde ve doğ-
rudan, “revizyonist” SSCB’den uzaklaştığını neden beyan etmemiştir?

210 Ve bu varsayım birkaç dakika sonra gördüklerimizle onaylanmıyor mu? Telefonla
konuştuktan sonra Scottie salona geri dönüp, Madeleine’nin gittiğini fark ettiğinde
hemen mutfak tezgâhına bir bakış atar ve önceden orada asılı duran çamaşırların
kaybolduğunu görür—bunlar onun iç çamaşırı değilse Madeleine onları neden almış
olabilir ki?

211 Birkaç yıl önce Deng Hsiao-Ping hâlâ hayattayken ve Çin Komünist Partisi’nin gen-
el sekreterliği makamından ayrılmışken, nomenklatura’nın en üstünde bulunan
üyelerden birisi tasfiye edilmişti; resmi gerekçe onun yabancı bir gazeteciyle yaptığı
röportajda bir devlet sırrını ifşa etmesiydi, ki bu sır Deng’in hâlâ asıl kararları veren
baş otorite olduğuydu. İroni, bunun yaygın bir bilgi olmasıydı. Herkes iplerin hâlâ
Deng’in elinde olduğunu biliyordu; bu medyada devamlı yer alıyordu. Fark sadece
büyük Başka’ya ilişkindi—bu gerçek hiçbir zaman resmi olarak beyan edilmemişti.

212’ Kim Cong İl’in doğum tarihi 1941 olacak, Zizek’in hatası (ç.n.).

Politik birlikteliklerindeki bu değişmeyi neden yalın, pozitif ve bir tarihsel gerçeği değiştirme kisvesi altında formüle etme ihtiyacı duymuştur?

ANTI-PLATO OLARAK HITCHCOCK

Tam da bu noktada okuyucunun olası tepkisi şöyle olacaktır: Elbette bu karşıtlık, basitçe, her şeyi gören büyük Başka ile biz ölümlülerin sınırlı bakışı arasındaki Platoncu karşıtlıktır. Aslında Eric Rohmer 1950'li yılların sonları gibi erken bir tarihte, *Yükseklik Korkusu*'nun gösterime girişinin hemen ardından, filmin Platoncu sorunsala derinden daldığına dikkat çekmişti.²¹³ Yine de bu bağ olumsuz bir bağdı: *Yükseklik Korkusu*, bir anlamda son derece Platon karşıtı bir filmidir; Deleuze'ün *Anlamanın Mantiği*'nin ekinde yaptığına yakın bir biçimde, Platoncu tasarının altının maddeci biçimde sistematik olarak oyulmasıdır. Madeleine'e dönüştürmeye çalıştığı Judy'nin [gerçekte] (Madeleine olarak bildiği) kadın *olduğunu* anladığında Scottie'yi saran cinnetli öfke, mükemmel bir kopyasını yapmaya çalıştığı aslın kendisinin de zaten kendinde bir kopya olduğunu anlayan aldatılmış Platoncunun öfkesidir. Burada şok edici olan, aslın sadece bir kopya olduğunun ortaya çıkması—Platonculuğun bizi sürekli olarak uyardığı bildik aldanma—değildir, bunun yerine *kopya (olarak düşündüğümüzün) asıl olduğunun ortaya çıkışıdır*. Belki de *Yükseklik Korkusu*, 1944-1945 kışında Cenova'da Almanlar tarafından yakalanan küçük bir hırsız ve dolandırıcının (Vittorio de Sica tarafından muhteşem bir şekilde oynanmıştır) hikâyesini anlatan Rossellini'nin geç başyapıtı *General della Rovere* ile birlikte okunmalıdır. Almanlar bir anlaşma önerirler: Buna göre, hapisanede Direnişin bir kahramanı, efsanevi General delle Rovere olarak tanıtılacak ve böylece diğer siyasi mahkûmlar onunla sırlarını paylaşacaktır, özellikle de Direnişin önemli bir lideri olan 'Fabrizio'nun gerçek kimliği hakkındaki sırrı. Ancak küçük hırsız kendini rolüne o kadar kaptırır ki sonunda onu tamamen özümser ve General delle Rovere olarak vurulmayı yeğler. *General delle Rovere*'de gerçekleştirilen Platon-karşıtı tersine çevirme aynen

213 Bkz. Eric Rohmer, "L'helice et l'idée," *Cahiers du cinéma* 93 (Mart 1959).

Yükseklik Korkusu’ndaki gibidir: “Asıl” (*true*) Madeleine’in, Madeleine’i taklit etmeye çalışan Judy olması gibi, ya “asıl” della Rovere da zaten sahte olan idiyse? Diğer bir deyişle, ya onun kendisi de bireysel yaşamında bu role bürünmüş, General della Rovere”nin yerine geçen önemsiz bir dolandırıcıysa? (Daha da rahatsız edici olan başka bir soru ise şudur: Etik deneyimin nihai ufkı sahte rol ile böylesine zavalıca bir özdeşleşme midir?²¹⁴ Tersine çevrilmiş durumu şöyle hayâl edebilir miyiz? “Gerçek” (*real*) della Rovere tutuklanır ve Direniş, ona son büyük hizmet olarak kendi imgesini kirletmesi ve sefil bir hain olarak ölmesi gerektiğini bildirir).

Scottie’nin farkına varma anında yaşadığı şok aynı zamanda Kafkaesk bir şoktur. *Dava*’daki Kanun Kapısı kıssasının sonunda taşralı adamın kapının yalnızca kendisi için olduğunu (görmekli Kapı gösterisinin sadece kendi bakışı için sahneye koyulduğunu, sahnede kendisini sahneye yarı-yasaklı bir bakış atmasına izin verilen tesadüfi bir tanık olarak algıladığını, sahnenin aslında tümüyle onu etkilemek için kurulduğunu) öğrenmesi gibi, *Yükseklik Korkusu*’nda da Scottie gizlice takip ettiği büyüleyici Madeleine gösterisinin yalnızca onun kendi bakışı için sahnelendiğini, en başından beri kendi bakışının gösteriye dâhil edilmiş olduğunu kabul etmek zorunda kalır.²¹⁵

Scottie, Madeleine’in kolyesini Judy’de gördüğünde bu nesne bir işarettir—neyin işareti? Eğer Scottie Judy’ye karşı azıcık içten olsaydı, bunu Judy’nin kendisine olan sevgisinin işareti olarak okurdu; Judy onu o kadar sevmişt ki onunla ilişkisinin bir hatırasını saklamak istemişti. Bunun yerine o Platoncu bir okuma yapmayı yeğler: Kestirme bir şekilde söylersek, *kolye Madeleine’in var olmadığını kanıtlar*.²¹⁶ Nihai ters

214 Bu türden bir “mutlak yabancılaşma etiği”, Auschwitz’de bile orucun gereklerine uyan ve zaten çok az olan yemeği o günlerde almayı reddeden hahamın eylemiyle en uç noktasına varmıyor mu?

215 Bazen yüce olandan saçma olana bir adımlık mesafe bile yoktur. *Yükseklik Korkusu* kesinlikle yüce bir hikâyedir ve ona gülünsün diye tasarlanmamıştır. Yine de ondaki kırılmayı en iyi eski Marx kardeşler fıkrasının değişik bir versiyonu özetleyebilir: “Bu kadın (Judy) Madeleine gibi görünüyor ve Madeleine gibi davranıyor, ama bu sizi yanıltmasın—o Madeleine’in *ta* kendisi!”

216 Esquenazi, *a.g.y.*, s. 193.

çevirmeden daha önce (Scottie Judy ve Madeleine'nin aynı kişi olduğunu anlamadan önce) ona Midge tarafından ünlü sahte portre teklif edilir; bu portrede Carlotta portresindeki orijinal kafanın yerini Midge'nin gözlüklü kafası alır, Scottie bunu Platoncu duyarlılığına bir hakaret olarak algılar (onun sahneyi bütünüyle sıklmış bir halde terk etmesine şaşmamalıdır). Bir kez daha bu sahneyi böylesine travmatik yapan şey, orijinal olana ihanet edilmesi, onun çarpıtılması değil, ama onun altının içeriden oyulmasıdır. Bu sahnedeki en önemli çekim, bizim (Scottie'nin bakış açısından) "gerçek" Midge'in kendisi ile Midge yüzü portreyi yan yana, aynı poz içinde gördüğümüz sahnedir. Bu çekimi, Otto Preminger'in *Laura*'sındaki, Laura'nın kendi portresi ile yan yana durduğu benzer bir çekimden ayıran fark üzerinde düşünülmelidir. *Laura*'da kadına âşık dedektif-kahramanın yaşadığı şok (ardından biz izleyiciler de bunu yaşarız), "gerçek" Laura'nın hayata dönüp, portresinin yanında belirmesidir—kahraman Laura'nın öldüğünü düşünmüş ve portresi tarafından büyülenmiştir. Burada Laura'nın büyüleyici gücü, zedelenmekten ziyade kalıcı hale gelir.

Benzer bir Platon karşıtı hareket aradığımızda, onu Billy Wilder'in, hak ettiği ilgiyi göremeyen *Fedora*'sında buluruz, öyle ki film bir bakıma *Yükseklik Korkusu*'nun hikâyesini tersine çevirmektedir. Filmin sonundaki sürpriz, X gibi görünen kişinin gerçekte X olması değil, tam tersine X'in kendisi olmamasıdır. Film gizemli bir şekilde gençlik dolu görünümünü koruyan yaşlı bir Hollywood yıldızının hikâyesini anlatır. Ona âşık olan genç bir aktör, en sonunda onun sonsuz gençlik sırrını keşfeder: Fedora gibi gözükken kadın aslında bir noktada onun yerine geçmiş, kendisine çok benzeyen kızıdır ve kendisi ıssız bir villada münzevi bir hayat sürmektedir. Fedora bu değişimi (ki kızını anne imgesiyle toptan özdeşleşmeye mahkûm etmiştir), ününün fiziksel çöküşünden sonra bile sürmesi ve kendisinden sonra yaşamaya devam etmesi için gerçekleştirmiştir. Bu yüzden hem anne hem de kız tamamen yabancılaşmıştır: Anne kamusal alandan dışlanmıştır çünkü onun kamusal Benliği artık kızında bedenselleşmiştir; kızı ise kamusal alanda görünebilirken kendi simgesel kimliğinden mahrum bırakılmıştır. Filmin bıraktığı rahatsız edici ve nahoş tat, onun fantaziye çok fazla yaklaşmasından

kaynaklanmıyor mu? *Yükseklik Korkusu*'na geri dönelim. Filmin Platon karşıtı vurgusu için can alıcı önemde olan yer, Scottie'nin Judy'le tanıştıktan sonra ve onu zorla Madeleine'e dönüştürmeye başlamasından önce gelen, aldatıcı bir şekilde "ölü" olan on dakikadır (yani Judy'nin sahte intihar sahnesini anımsadığı ünlü sahne ile dönüşümün başlangıcını temsil eden özel giyim mağazasına yapılan ziyaret arasındaki bölüm). Bu arada bulunan üç anahtar sahne Scottie'nin Judy ile nasıl ilişkilendiğini gösterir ve feminizm-karşıtı Platoncu koordinatların altının sistematik bir şekilde oyuluşunu sahneler.

1) İlki (yine Ernie'nin yerinde geçen) çiftin ilk randevusunu gösteren sahnedir. Çift bir masada karşı karşıya oturmakta ve anlamlı bir sohbete girmeyi bariz bir biçimde başaramamaktadır. Birden Scottie'nin bakışı Judy'nin arkasındaki bir noktaya kilitlenir ve aynı gri elbiseye sahip, uzaktan Madeleine'i andıran bir kadın görürüz. Judy, Scottie'nin bakışını neyin çektiğini fark ettiğinde beklendiği gibi derinden incinir. Buradaki kritik an, Scottie'nin bakış açısından iki kadını aynı kare içerisinde görmemizdir: Judy sağ tarafta ve Scotti'ye daha yakın, grili diğer kadın solda ve arkaplanda. Kaba gerçekliği yine idealin etersi görüntüsüyle (*apparition*) yan yana görürüz. Midge'in görüntüsü ile Carlotta'nın portresi arasındaki yarılma burada iki farklı kişi olarak dışsallaşır: Burada önümde duran Judy ile Madeleine'nin bir anlığına beliren etersi görüntüsü. Scottie'nin gördüğü kişinin Madeleine olduğuna aldandığı o kısacık an, *Mutlak olanın görüldüğü* andır: [Mutlak], bir duyular-üstü boyutun sıradan gerçekliğimizde parladığı o yüce anlarda, bizatihi görünüşler alanında "kendisi olarak" görünür. Platon sanatı "kopyanın kopyası" diye bir kenara atıp üç ontolojik düzey öne sürdüğünde (idealar, onların maddi kopyaları ve bu kopyaların kopyaları) kaybolan şey, İdeanın sadece sıradan maddi gerçekliğimiz (ikinci düzey) ile onun kopyasını ayıran mesafede ortaya çıkabilmesidir. Maddi bir nesneyi kopyaladığımızda, gerçekte kopyaladığımız ya da kopyanın gönderme yaptığı şey asla o belirli nesnenin kendisi değildir, onun İdeasıdır. Bu, üçüncü bir gerçeklik ortaya çıkaran bir maskeye, altında saklananın yüz olmadığı bir maskeli hayalete benzer. Bu kesin anlamıyla, İdea (Hegel ve Lacan'ın dediği gibi) görünüş *olarak* görünüşdür: İdea gerçekliğin

kendisi (İdeanın ilk düzeydeki kopyası/taklidi) kopyalandığında görünenidir. Orijinalin kendisinden daha fazla kopyada bulunan şeydir. Bu nedenle Platon'un sanatın tehlikesine karşı böylesine bir panikle tepki vermiş olmasına şaşmamalıdır. Lacan'ın *Séminar XI*'de dikkat çektiği gibi (kopyanın kopyası olarak) sanat, İdeanın "doğrudan" birinci düzey kopyaları" olarak maddi nesnelerle yarışa girmez, daha ziyade duyarlar-üstü İdeanın kendisiyle yarışa girer.²¹⁷

2) İkincisi, çift Ernie'deki akşam yemeğinden döndükten sonra Empire Otel'de Judy'nin odasında geçen akşam sahnesidir. Ernie'deki sahnede dışsallaşmış yarılmanın adeta Judy'ye doğru geri yansıtılması söz konusudur. Judy'nin profilini bütünüyle karanlığa gömülmüş olarak görürüz (Madelene'nin Ernie'de parıldamış olan profili ile bir zıtlık içindedir). Bu çekimden, yüzünün ön taraftan çekimine geçeriz ve görürüz ki yüzünün sol yarısı tamamen karanlıkken sağ yarısı tuhaf şekilde (odanın dışındaki neon ışığı dolayısıyla) yeşilimsidir. Bu çekimi basitçe Judy'nin içsel çatışması, içsel yarılması şeklinde tasarlayarak okumak yerine ona toptan ontolojik muğlaklığını bahşetmek gerekir. Gnostisizmin bazı biçimlerinde olduğu gibi, Judy burada ontolojik olarak tamamen kurulmamış bir proto-kendilik (*protoentity*) olarak tasvir edilir (yeşilimsi plazma ve yanında karanlık). Sanki var olmak için karanlık yarısı Madeleine'nin etersi imgesiyle doldurulmayı bekliyordur. Diğer bir deyişle, burada sözün düz anlamında, Ernie'deki Madeleine'nin muhteşem profil çekiminin diğer yüzüyle, onun negatifiyle karşılaşmaktayız: Madeleine'nin yüzünün önceden göremediğimiz yarısı (Judy'nin acılar içindeki yeşil yüzü) artı Madeleine'nin ışıldayan profiliyle doldurulmayı bekleyen karanlık yarısı. Ve Judy, tam da bir nesneden-daha-azına, biçimsiz ontoloji-öncesi bir lekeye indirgendiği bu noktada *özneleşmektedir*—bu acılar içindeki, kendinden hiçbir şekilde emin olmayan yarım yüz öznenin doğuşunu belirtir. Zenon'un sonsuz bölünebilirlik paradoksunun ünlü imgesel çözümünü hatırlayın: Bölmeyi yeterince uzun bir şekilde sürdürürsek, en sonunda bir parçanın iki küçük parçaya değil, (küçük) bir parça ile hiçbir şeye bölündüğü noktaya geliriz—bu hiçbir şey

217 Bkz. İkinci bölüm Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: Norton, 1977).

öznedir.”²¹⁸ Ve aynı bölünme tam da yukarıda bahsedilen çekimdeki Judy’nin yüzündeki bölünme değil midir? Biz yüzünün bir yarısını görürken diğer yarısı karanlık bir boşluktur.

3) Son olarak dans salonundaki sahne vardır ve Scottie’nin Judy’nin bedenine, (Madeleine’nin etersi mevcudiyetinden farklı olarak) onun fiziksel yakınlığına duyduğu tiksintiyi mükemmel şekilde betimler. Çift dans eder ve Judy Scottie’yle daha yakın bir temas arzularken, Scottie’nin onun bedensel yakınlığını itici bulduğu gayet nettir. O zaman aşk ve cinsel *jouissance* nasıl bir ilişki içindedir? Cinsel *jouissance* doğası gereği mastürbasyon niteliğine sahip ve aptalca olsa da; beni—öznelliğimin çekirdeğini—cinsel partnerimden yalıtır, partneri (*jouissance*’ının) bir arac(ın)a indirger ama bu, başkasına sevgimi açığa vurmak için cinsel *jouissance*’dan feragat etmem gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine böyle bir feragat genellikle onaylanmayan bir *jouissance*’ı maskeleyen bir taklit, bir hiledir (başkası için kendini feda ederken vazgeçtiğin hazlardan kaynaklanan *jouissance*’dan daha temel bir şey yoktur). Bu nedenle başkasına duyulan sevginin belki de nihai kanıtı, onunla mastürbatif aptal *jouissance*’ının özünü paylaşmaya hazır olmamdır. Bu fallik mastürbatif alan söz konusu olduğunda Karl Kraus’un Freud tarafından alıntılanan ironik nüktesi hedefi on ikiden vurur: “*Koitus ist nur ein ungenügendes Surrogat für die Onanie!* (Cinsel ilişki mastürbasyonun yetersiz bir ikâmesinden başka bir şey değildir!)” Scottie gerçekte Judy-Madeleine’le sevişmeyi istememektedir: Tam olarak yapmak istediği şey onun bedeninin yardımıyla mastürbasyondur. Ve bu fallik boyut cinsel sahiplenmeyi net şekilde tanımlamamızı olanaklı kılar. Bunun nihai formülü, partneri cinsel bir nesne olarak sömürmek değil, böyle bir kullanımdan feragat etmek, “Senden cinsel lütuf falan hiçbir şey istemiyorum . . . ama başkalarıyla seks yapmaman kaydıyla!” tutumudur. Cinsel *jouissance*’ı paylaşmayı bu şekilde reddetmek mutlak *sahipliktir*.

218 Bölme işleminin böylesi bir sonucunun yalnızca bizim sonluluğumuza bağlı olduğu eleştirisine karşı ontolojik farkın anlamının tam da burada yattığı söylenmelidir: O, insan sonluluğuna ayrılmaz şekilde bağlıdır.

Bu üç sahne bir tür Hegelci tasım oluşturmuyor mu? İlk öncül (Scottie Judy'de Madeleine'i arıyor), ikinci öncül (Judy'nin kendisi bir pro-to-kendiliğe, tamamlanmamış, biçimsiz bir tür Platonik *khora*'ya ya da Madeleine'nin yüce İdeasının dolduracağı bir tür saf hazneye indirgenmiştir) ve üçüncü olarak kaçınılmaz sonuç (Bedensel mevcudiyetinde Judy, Scottie için yalnızca bir tiksinti nesnesi olabilir). O zaman Scottie'nin sevdiği kadın hakkındaki gizemli hakikati arayışı neden sahtedir? Antonioni'nin *Bir Kadının Tanımlanması* ["Identificazione di una donna"] ile ilişkili olarak, Alain Badiou basit ama hayati ve zor bir soru sormuştu: Âşık bir kadının tanımlanması nasıl olanaklı hale gelir?²¹⁹ Yanıt şudur: Ne beden yoluyla (böylesine görsel pornografik bir tanımlama yalnızca zinanın karanlık bulanıklığına varır), ne de onun personasının derin psikolojik bilgisi yoluyla (ki bu da karartmacılığa [obskürantizm] varır). Bu bakış açısından kadın bir muamma olarak görülür. Oysaki, hata aşktaki tanımlamayı epistemolojik, bilgisel bir konu (hepimizin bildiği gibi zina için Kitab-ı Mukaddes'te kullanılan terim "[tensel] bilme"dir) olarak kavramaktır. Tanımlama bir *karar* olgusudur; bir kadını sevmeye dair, onun pozitif niteliklerine dayandırılmayacak dipsiz bir karardır. Tanımlamayı bilme olarak formüle ettiğimiz anda kadın kendini geri çeker ve bir gizem (*mystery*) olarak görünmeye başlar. İlişki bu nedenle sıradan erkek karartmacılığının iddia ettiğinin zıddıdır. Kadın, bilinemez, nüfuz edilemez bir gizem olduğu için tanımlanamaz değildir, tam tersine erkek özne karar *ediminden* çekilip, bilme tutumunu benimsediğinde kadın bir Gizem olarak belirir (Bu Otto Weininger'in bir tür tersine çevrilmesi değil midir? Yani gizem olarak kadın yalnızca erkeğin etik geri çekilişinin, kararsızlığının nesneleşmesidir).

Yükseklik Korkusu üç bölümden (ve bir girişten) oluşan bir filmidir; her bölüm yaklaşık kırk dakika sürer ve kadın kahramanın intihar etmek için atlamasıyla kapanır (İlkin San Francisco Körfezinden, ardından iki kez Juan Batista misyon kulesinden). Her bölüm Judy-Madeleine karakterine odaklansa da hepsinin kendine özgü bir ekonomisi vardır; Judy-Madeleine her birinde özgül bir konum işgal eder. İlk bölümde

219 Bkz. Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique* (Paris: Editions du Seuil, 1998).

Phi'dir, Gerçeğin tarafında imgesel bir mevcudiyettir; ikinci bölümde S(a)'dır, üstü çizili Başka'nın imleyenidir (yani belli bir gizemin imleyeni); üçüncü bölümde ise a'dır, dışkıya benzeyen iğrenç-artıktır. Elbette bütün bu kişiler Scottie'yi yutmakla tehdit eden merkezi dipsiz çukura karşı savunma biçimleridir. *Yükseklik Korkusu*, yükseklik korkusunun gerçekte derinlik korkusu olduğunu açık kılar: "Das Ding [Şey] gibi, çağırmakta olan bir uçurumdur. Yükseklik korkusundan mustarip özne yanıt vermek üzere olduğu bir çağrı alır, ya kendini ya da kadını boşluğa atmak."²²⁰ Bu Şey, arzunun nesne-nedeninden ayırt edilmelidir. "Küçük a nesnesi" bir kıvrımın saf *biçimi*yen, Scottie'yi yutmakla tehdit eden Şey işte bu uçurum, birbirinde yankılanan birçok kılıkta ayırt edilebilen bu *sinthome*'dur—jenerik bölümündeki tekinsiz kıvrımlı şekiller, Madeleine'nin saçındaki kıvrım (Carlotta Valdes'in portresindeki aynı saç kıvrımından kopyalanmıştır), Scottie Madeleine'i gizlice takip ederken San Francisco'nun kıvrılan sokakları, Juan Batista misyon kulesinin sarmal merdivenleri, Madeleine ve Scottie kucaklaşırken kameranın (360 derece) tam bir daire çizerek dönmesi.

İşte bu nedenle *Yükseklik Korkusu* çağdaş bir saray aşkını örnekle-yen bir film değil, bu aşkın çıkmazını ve her iki tarafın da ödemesi gereken korkunç bedeli gözle görülür hale getiren bir filmidir. *Psikanalizin Etiği*'ne dair VII. Seminer'inde Lacan; saray aşkı şiirinde, Leydi'nin bir boşluğa indirgendiğini, ona yüklenen niteliklerin (güzellik, bilgelik vb.) edimsel tanımlamalar olarak okunmaması gerektiğini ve böylece sanki bütün şairlerin aynı boş soyutlamaya eğiliyormuş gibi görüldüğünü²²¹

220 Roberto Harari, *Lacan's Seminar "On Anxiety": An Introduction* (New York: Other Press, 2001), s. 74. *Yükseklik Korkusu*'nun başından itibaren filmdeki sıradan gerçeklğe ait üç kişinin de hüsrana uğramış, başarısız kişiler olduğu unutulmamalıdır. Scottie sakattır ve yükseklik korkusu yüzünden kariyerine devam etmesi olanaksız hale gelmiştir; eski nişanlısı Midge (gözlüklü "çok şey bilen kadın) cinsel aydınlan-maya ve olgunluğa sahipmiş gibi davranırken ve konuya gayet rahat, alaycı bir şekil-de yaklaşırken (yeni bir sütyen modeli çizmesi hakkında Scottie'yle yaptığı konuş-mayı hatırlayın), cinsel yönden son derece tatminsizdir, Scottie'ye olan büyük aşkını unutamamıştır; filmin kötü adamı Elster ise eski San Francisco'nun erkek sakin-lerinin yapabildiği gibi "gücünün ve özgürlüğünün" keyfini sürememekten bıkmış usanmış haldedir.

221 Bkz. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (London: Routledge, 1992), s. 150.

ileri sürerken, burada söz konusu olan şey, şairin leydiyi olumlu özelliklerinden bağımsız olarak sevdiği, onun varlığının çekirdeğini, yani onun ayırt edici tüm olumlu niteliklerinin ötesinde onun öznelliğinin boşluğunu hedeflemesi iddiası değildir.²²² Saray aşkı şiiri gerçekte sevilen Leydi'nin *nefsinin terbiyesini* içerir: Saray aşkında eksik olan, benim âşık olmama *neden* olan kusurluluk işareti, asgari "patolojik leke"dir. Ya da Badiou'nun terimleriyle ifade edecek olursak, saray aşkı nesnesini bütün olumlu özelliklerinden soyutlayarak, onu Boşluğa indirgeyerek, arındırma tutkusunu sonuna kadar götürür. Buna karşın gerçek aşk eksiltme (*subtraction*) tutkusunu izler—sevilen kişinin bütün pozitif özelliklerinin yükünü askıya almada, sevilen Başka'yı yalnızca bir boşluğa/hicliğe (*void*) indirgemez; aynı zamanda boşluk ile patolojik leke, yani Gerçekten artakalan arasındaki asgari farkı, boşluğu sürdüren bu asgari farkı görünür hale getirir. Ancak dipsiz Şey olarak kadının ölümcül cazibesini doğru bir şekilde kavrayabilmek için ona bakış meselesi üzerinden yaklaşmak çok önemlidir. Bakış, fazladan-katlanılamaz Şeyin belirişiyle basitçe yerine sabitlemez. Bunun yerine (gerçeklik mekanında travmatik-ele geçmez çekim noktası olarak algıladığımız) Şey, bakışın kendi kendisini gerçekliğe kaydettiği, öznenin *kendisiyle bakış olarak karşı karşıya geldiği* noktadır.

BAKIŞIN KURGUSU

Şüphenin Gölgesi'nin [Shadow of Doubt] yaklaşık üçte biri izlendiğinde, Hitchcock'un dehasını bütünüyle gösteren küçük bir bölüme gelir: Charlie Amca'yı soruşturan genç FBI dedektifi, amcanın Charlie isimli güzel yeğeniyle çıkar; birkaç çekim boyunca onları sokaklarda gülerken ve canlı bir şekilde konuşurken görürüz—sesin ve görüntünün kaybolmasının ardından Charlie'yi şoka girmiş bir durumda gösteren hızlı bir Amerikan çekime geçeriz. Şaşkınlıktan ağzı açık halde görüntünün dışındaki dedektife sabit gözlerle bakmakta ve gergin bir şekilde "Senin gerçekte ne olduğunu biliyorum! Sen bir dedektifsin!" diye

222 Bir kadın "Beni sadece bedenim için sevmeni istemiyorum—bunun yanında aklımı de takdir etmeni istiyorum!" dediğinde bu talep sahtedir, kişinin varlığının özünü açığa vurmaması için aklını çelen aldatıcı tekliflerden biridir.

bağırmaktadır. Tabii ki dedektifin fırsattan yararlanıp Charlie'ye Charlie Amcanın karanlık yüzünü göstermesini bekleriz. Yine de beklentimiz bunu alıştıra alıştıra yapmasıdır. Dedektif neşeli ruh halini dağıtıp bu ciddi meseleyi gündeme getirmeli ve böylece kandırılmış olduğunu anlayacak olan Charlie'in öfkesinin üstüne gitmelidir (dedektifin ona çıkma teklif etmesinin nedeni, ondan hoşlanması değil, bunun işinin bir parçası olmasıydı). Ancak beklenen yavaş geçiş yerine travma geçiren Charlie'yle doğrudan karşı karşıya geliriz (Charlie'nin şok olmuş bakışının dedektifin söylediklerine bir tepki olmadığı söylenebilir: Gerçekte olan, havadan sudan şeylerin konuşulduğu bir sohbet esnasında, onun ansızın flörtleşmekten başka bir şeyler döndüğünü anlamasıdır. Yine de, bu durumda bile, sahneyi çekmenin standart yolu çifti keyifle konuşurken göstermek ve ardından Charlie'nin birden bire içine doğan bir sezgiyle aydınlanması olurdu. Bu durumda temel Hitchcockçu etki, yani şok olmuş bakışa doğrudan sıçrama eksik kalırdı). Ancak bu şok edici süreksizlikten *sonra* dedektif Charlie Amca'nın kanlı geçmişi hakkındaki şüphelerini dile getirir. Zamansal olarak ifade edersek: Sanki bu sahnede etki nedeninden önce gelmiştir; diğer bir deyişle bize ilkin etki gösterilmiş (travma halindeki bakış), ardından bu travmatik etkinin sorumlusu olan bağlam verilmiştir—öyle değil mi yoksa? Neden ve sonuç ilişkisi burada gerçekten tersine mi çevrilmektedir? Ya bakış burada olayın sadece bir alıcısı değilse? Ya gizemli bir şekilde algılanan hadiseyi üretiyorsa? Ya onu izleyen konuşma son kertede bu travmatik hadiseyi simgeleştirme/ehlileştirme çabası ise? Gerçekliğin süregelen dokusundaki böyle bir kesik, olağan zamansal düzenin böylesine önemli bir ters çevrimi, Gerçeğin müdahalesine işaret eder. Sahne çizgisel sırayı izleyerek çekilmiş olsaydı (önce neden, sonra etki), gerçekliğin dokusu sağlam kalacaktı. Diğer bir deyişle Gerçek, korkmuş bakışın asıl nedeni ile sonradan onun nedeni olarak bize verilen şey arasındaki boşlukta ayırt edilebilirdir. Korkmuş bakışın asıl nedeni bize sonradan gösterilenler veya söylenenler değil, algılanan gerçekliğe bakış tarafından “yansıtılmış” fantazileştirilen, travmatik fazlalıktır.

Aynı usûlün daha karmaşık bir başka örneği Hitchcock'ta yineleyen anahtar motiflerden birisidir: Bir çiftin birkaç ağaç ve çalı barındıran,

yarı çorak ve rüzgârlı küçük bir tepede, olaydan habersiz bir gözlemciler grubunun bulunduğu umuma açık alandan uzakta tartışması. Alain Bergela için bu sahne Adem ile Havva'nın Cennet Bahçesi'nden kovulmadan hemen önceki halini, yasak bilgidен tatma sürecini anlatır.²²³ Eğer birkaç önemsiz göndermeyi ve çeşitlemeyi (*Adı Çıkmuş'tan Topaz'a kadar*) bir kenara bırakırsak bu motifin üç ana versiyonu vardır: *Şüphe*, *Kuşlar* ve *Esrar Perdesi*. *Şüphe*'de Grant ile Fontaine kilisenin yakınındaki rüzgârlı bir tepede boğuşurken, kilisenin girişinden Fontaine'in arkadaşının onları izlediği sahne. *Kuşlar*'da kuşların bir grup çocuğa ilk saldırısından hemen önce, Mitch ve Melanie'nin çocukların yaş günü kutladığı piknik yerinin hemen ardındaki küçük tepeye çekilmeleri. Son olarak *Esrar Perdesi*'nde Newman ve Andrews'in Doğu Almanya gizli polisinin onları duyamayacakları ama sadece görebilecekleri küçük bir tepeye çekilmeleri—Newman orada nişanlısına görevi hakkındaki hakikati anlatır.

Bu üç örnekteki temel özellik, tepedeki çiftin tepenin aşağısındaki masum-tehditkâr-habersiz bir gözlemci tarafından görülmesi (sırasıyla kilisenin girişindeki arkadaş, Mitch'in eski sevgilisi ve annesi, Doğu Almanya gizli polisi) ve bunların sadece sahneyi izlemekle kalıp gözlenen çift arasında geçen yoğun münakaşayı anlayamamalarıdır. Sahnenin travmatik niteliği, yani Gerçek'in bu sahneye göre fazlalığı bu bakışa sıkı sıkıya bağlıdır. Sahne işte ancak bu bakışın görüş açısından travmatiktir: Sonradan kamera çifte yakınlaştığında, durum yeniden "normalleşir". Bergela'nın sahnenin çocuğun ilk cinsel karşılaşmasının temel koordinatlarını yeniden ürettiğini vurgularken haklıdır: Ebeveynlerinin sevmemesine tanık olan çocuk gördüğü sahnenin ne olduğuna karar veremez (şiddet mi sevgi mi?). Bergela'nın açıklamasındaki sorun, onun standart "arketipik" okumaya haddinden fazla yaklaşması, onu anlamsız bir *sint-home* olarak kavrayacağı yerde sahnenin anlam çekirdeğini tanımlamaya çalışmasıdır. Bu usûlden alınacak esas ders, kısmi bakışın bu yanlış algılamasında, şeylerin asıl, "nesnel" durumunda olduğundan daha

223 Alain Bergela, "Alfred, Adam and Eve," *Hitchcock and Art: Fatal Coincidences* (Centre Pompidou sergisine ek kitap), Dominique Paini ve Guy Cogeval (ed.) (Paris: Centre Pompidou and Mazotta, 2001), ss. 111-125.

fazla hakikat olduğudur. Bu boşluk 1939 tarihli klasik Hollywood mace-ra melodrama filmi *Beau Geste*'in (William Wellman) fantazmatik açılış sahnesinde açık bir şekilde görülür: İçinde yalnızca ölü askerler olan ve kimsenin yaşamadığı gizemli bir çöl kalesi, yani mürettebatsız bir şekilde etrafta yüzen hayalet geminin çöldeki gerçek karşılığı. *Beau Geste* sonuna doğru aynı sekansı kalenin içerisinden tekrarlar, yani ölü askerlerle dolu kalenin tüyler ürpertici görüntüsünün nasıl üretildiğini tasvir eder. Buradaki temel nokta bu aldatıcı görünüş sahnesinin *fazlalığıdır*: bu sahenin libidinal kuvveti daha sonraki ussal açıklamasına baskın gelir.

Lacancı psikanalizle ilişkilendirilen fedakârlık fikri genelde büyük Başka'nın güçsüzlüğünün inkârını işler hale getiren bir jeste ilişkindir: Özne en temel haliyle fedakârlığı çıkar sağlamak için değil, Başka'daki eksikliği doldurmak, Başka'nın her şeye gücü yeter görünüşünü ya da en azından tutarlılığını sürdürmek için yapar. *Beau Geste*'te üç kardeşin en büyüğü (Gary Cooper) birlikte yaşamakta oldukları iyiliksever teyzesi-ne karşı aşırı ve vefasız davranır gibi görünerek, ailenin gurur kaynağı sayılan inanılmaz pahalı elmas kolyeyi çalar. Saygınlığının yerle bir olduğunun, sonsuza kadar hayır sahibi bir kadından çalan adi bir hırsız olarak anılacağının bilincinde olarak ortadan kaybolur. Neden böyle yapmıştır ki? Filmin sonunda, bunu kolyenin sahte olduğu utanç verici bir biçimde ortaya çıkmasını diye yaptığım öğreniriz. Ondan başka kimsenin bilmediği üzere, bir süre önce teyzesi aileyi iflastan kurtarmak için kolyeyi zengin bir mihraceye satmış ve yerine değersiz bir kopya koymuştur. "Hırsızlığı" gerçekleştirmeden hemen önce kolyeye ortak olan uzaktaki amcasının onu para kazanmak için satmak istediğini öğrenmiştir; eğer kolye satılırsa sahte olduğu kesinkes anlaşılacaktır. Sonuçta teyzenin (ve böylece ailenin) şerefini korumanın tek yolu kolyeyi çalma senaryosunu hayata geçirmektir. Çalma suçunun münasip aldatmacası şu şekilde işler: Nihayetinde, *çalınacak hiçbir şey olmadığı* gerçeğini gizlemek—ve böylelikle Başka'nın kurucu eksikliğinin üstünü örtmek (bu şekilde Başka'nın ondan çalınan şeye sahip olduğu yanılsaması sürdürülür). Âşık olunduğunda sahip olunmayan şey veriliyorsa, bir aşk suçunda sevilen/kıymetli Başka'dan Başka'nın sahip olmadığı şey çalınır—filmin ismi olan "beau geste" [güzel hareket] tam da bunu ima eder.

Aynı zamanda fedakârlığın anlamı da burada yatar: Kişi kendisini (saygın bir toplumdaki şerefini ve geleceğini) Başka'nın onurlu görünüşünü sürdürmek adına, sevilen Başka'yı utançtan kurtarmak için feda eder.

İnsan bu iki sahte görünüş arasındaki tuhaf yankılanmayı fark etmeden edemiyor: Ölü askerlerle dolu kale (bu nedenle onu savunacak kimse yoktur) ve onu ayakta tutacak bir zenginliğe sahip olmayan, aile mirasının bel kemiği olan değerli taşın sahte olduğu İngiliz evi, yani diğer kale. Bu da bizi iki topluluğun karşıtlığına getiriyor: Bir Kadının hüküm sürdüğü sıcak üst sınıf İngiliz aile ile sadist ama askeri yönden oldukça başarılı ve etkileyici bir kişilik olan Rus çavuşu Markoff'un idare ettiği tamamen erkeksi yabancı lejyon (filmin uyarlandığı, Percival Christopher Wren tarafından yazılmış romanda, bu kişi Lejeune isimli bir Fransızdır—1930'lara özgü bir kaydırmayla kötü karakter Ruslaştırılmışsa da, film siyasi açıdan ilginç bir biçimde Markoff'un devrim karşıtı Beyaz Rus bir göçmen olduğuna dair ipucu vermektedir). Elbette iki topluluk eşdeğerdir, aynı madalyonun, askıya alınmış "normal" baba otoritesinin iki yüzüdür. Hatta iyi huylu Patricia Teyzenin (her daim evden uzakta olan ve egzotik ülkelerde macera arayan) kötü kocası Sir Hector Brandon'un, şeytani Markoff'un libidinal muadili olduğu bile iddia edilebilir.²²⁴

Ve aynı şey Hitchcock'un *Yükseklik Korkusu* için de geçerli değil midir? Tıpkı *Beau Geste* gibi, *Yükseklik Korkusu*'nun da odak noktası sonradan geçirtilen mükemmel bir benzerlik yaratmakla ilgilidir. Ayrıca bütün mesele, "asıl hikâyeyi" öğrendiğimizde filmin ilk yarısının (Madeleine'in intiharına kadar olan bölüm) basit bir sahtelik olarak açıklanıp geçirtilmemesidir—görünür hikâyede onun arkasında yatan asıl hikâyede olduğundan daha fazla hakikat vardır. Hakikat bir kurgunun yapısındadır ve bu yüzden bedenimizle sahte bir görünüş içerisine girdiğimizde bunun bedelini genelde ölümle öderiz. Görünüşlerle oynamak ateşle oynamak gibidir. Tam da bu nedenle *Yükseklik Korkusu*'nun hayati sorusu "Ama

224 Bu bizi başarısız cinsel ilişki konusuna getiriyor. Roman, ordu subayı George Lawrence'in (anlatıcı) Patricia Teyze'ye duyduğu derin aşk ile sonlanır. Onu yıllarca sabırla bekler ve sonunda onunla evlenir. Böylece denge yeniden kurulmuş ve kötülüğün kaynağı (çarpıtılmış annelik arzusu, yani genç Patricia'nın kocası olarak yanlış adamı seçmesi) ortadan kaldırılmış olur.

Elster ne kadar gerçektir?” sorusudur. Kieslowski’nin *Kırmızı*’sındaki Yargıç gibi, Elster de, libidinal konumu bakımından kahramanın hayal gücünün fantazisinin bir ürünü değil midir? Bu, *Yükseklik Korkusu*’nu iki farklı düzlemde iş gören bir film olarak okumakla uyumludur:

Bir yandan özenle işlenmiş Scottie karakterine ilişkin bir “hikâ-yedir”; ayrıntılandırılmış ve tanınmış bir California ortamında, Scottie’ye ne olduğunu ve onun nasıl tepki verdiğini anlatır. Diğer yandan hem dokusuyla, hem de başkahramanı ve hikâyeyi sunma biçimiyle adeta bir rüyada hissettirir. James Maxfield, Robin Wood’u yankılayarak ‘açılış sekansından sonraki her şey . . . düş ya da fantazidir’ iddiasında bulunmuştur.²²⁵

İkinci okumada yapı Ambrose Bierce’in ünlü kısa öyküsü “An Occurrence at Owl Creek Bridge”i andırır, öykünün sonunda, hikâyenin başlangıcından itibaren bir adamın asılmasını takip eden olaylar dizisinin aslında ölen adamın fantazisi olduğunu öğreniriz. Aynı yapı, sıklıkla, ölümcül bir yara almış Lee Marvin’in fantazisini anlatması bakımından yorumlanan *Dönüşü Olmayan Yol* (Point Blank) gibi filmlerde de görülebilir. Buradaki kilit nokta tam da tek bir düzeye ait oldukları ölçüde iki düzey arasında bir köprü, bir aracı ya da geçiş noktası olarak iş gören, Deleuze’ün “karanlık öncüller”, tekrarlanmayan eşsiz ögeler dediği şeyleri teşhis etmektir. Mesele gerçekliğin fantazideki temsilcilerini (*Vanilla Sky*’da kahramanın dijital olarak kurgulanmış evrenine, onu uyarmak için gerçek hayattan gelen doktor gibi) tespit etmekten ziyade, bizatihi “gerçeklik” içindeki “hayâli” zihinsel evrenin temsilcilerini (*stand in*) saptamaktır. İki düzey arasındaki mesafe ve bağ, üçüncü bir failin mükemmel bir zamanlamayla davetsiz bir şekilde araya girdiği gizemli anlarda görünür hale gelir:

- Scottie Golden Gate Köprüsü’nün altında Madeleine’i boğulmaktan kurtardıktan sonra, ikisinin birlikte Scottie’nin dairesinde bulunduğu, filmin merkezi ve belki de en güzel

sahnesinde şöyle olur: “Giderek daha da yakınlaşırlarken, Scottie ona biraz daha kahve getirmeyi teklif eder ve kupasına uzandığında elleri birbirine dokunur. İki kişilik bu sahnede, bunun her ikisi için de erotik bir çekim ve imkân anı olduğunu görürüz. Tam da bu anda telefon çalar, çekimin büyüğü bozulur ve Scottie telefona bakmak için odadan ayrılır. Geri döndüğünde, kadın gitmiştir. . . . Arayan tabii ki Elster’dir ve zamanı ürkütücü bir biçimde saniyesi saniyesine tutturmuştur, öyle ki çift ancak bu kadar yakınlaşabilmiş, daha ötesine gidememiştir.”²²⁶

- Filmin sonunda Scottie, Judy hakkındaki gerçeği kabul etmeye yaklaşmışken ve çift barış içinde kucaklaşırken rahibe kulede görünür: “Peki ya, ilk defa çiftin birbirlerine tamayla açık ve dürüst olduğu bu anda rahibe görünmemiş olsaydı?”²²⁷ Sonsuza kadar mutlu şekilde yaşarlar mıydı?²²⁸

~

FANTAZİ YIKILDIĞINDA

Burada fantazinin çözülmesi/dağılması konusuna doğru can alıcı bir adım atılmalıdır. David Lynch’in *Mulholland Çıkmazı* bu aşama aşama gerçekleşen çözülme için gayet iyi betimlemektedir. Bu sürecin iki ana aşaması vardır: İlki test sahnesinde geçen fazlaca yoğun rol yapma; ikincisiyse *Silencio* adlı gece kulübündeki sahnede beliren özerk kısmi nesnedir (“bedensiz organ”). Burada hareketin yönü, gerçekliği

²²⁶ Barr, a.g.y., s. 59.

²²⁷ Barr, a.g.y., s. 76.

²²⁸ Irwin Shaw’ın *Rich Man, Poor Man* adlı 1960’larda yazılmış bestseller romanında, kadın kahramanın bir grup genç zenci erkeğin bulunduğu varoşlardaki bir eve giderken nişanlısı (ve müstakbel kocası) ile şans eseri karşılaştığı akıldaki kalıcı bir sahne vardır. Kadın 400 dolar karşılığında adamların evlerine gidip bütün bir öğle sonrası boyunca grup seks yapmayı kabul etmiştir. Bu sahnenin etkisi ise onun muğlaklığında yatmaktadır. Kadın kahraman teklifi tabii ki yalnızca mali gerekçelerle kabul etmemiştir; bunun yerine bir tür ırkçılık karşıtı politik-cinsel bir ütopyanın çekiciliğine kapılmıştır (bilindik maço tipler olmayan, ona karşı utangaç ve saygılı olan zencilerin iş yerindeki tanıdıklarından farklı olarak onu davet etmeyi göze alma nedeni kadının onlara dost canlısı ve sıcak davranmış olmasıdır). Bu, yerleşik ahlakın bir faili olarak tam da doğru anda araya giren rastlantısal karşılaşmanın başka bir (belki de en iyi) örneğidir.

bozmasına, ondan çıkıntı yapmasına rağmen yine de gerçekliğin bün-yesinde barınan fazlalıktan onun tümüyle özerkleşmesine doğrudur, ki bu özerkleşme gerçekliğin kendisinin çözülmesine neden olur; benzer bir hareketi örneğin patolojik olarak biçimi bozulan ağızdan bedenden koparak hayaletimsi bir kısmi nesne olarak havada süzülen ağza geçişte görürüz (Syberberg'in *Parsifal*'inde bedendeki yaradan, özerk bir organ olarak bedenin dışındaki yaraya geçmemiz gibi). Bu fazlalık Lacan'ın *la-mella* dediği kendini bir ortamdan diğerine aktarabilen, sonsuz biçime girebilir plastik nesnedir: Örneğin aşırı/fazlalık bir (trans-semantik) çığlıktan bir lekeye (ya da anamorfik görsel bozulmaya) geçiş. Munch'un *Çığlık*'ında olan tam da bu değil midir? Çığlık sessizdir, boğazda düğümlenmiştir, seslendirilemez bir tutukluktur ve kendisini sadece sessiz görsel bir bozulma olarak, çığlık atan öznenin etrafındaki mekanı bükerek ifade edebilir.

Betty ve Rita'nın güzelce şekilde seviştikten sonra gittiği *Silencio*'da bir şarkıcı Roy Orbison'un "Crying"ini İspanyolca söylemektedir. Ancak şarkıcı yere yığıldığında şarkı yine de devam eder. Bu noktada fantazi de çöker—"sisin dağılması sonrası açık gerçekliğe dönmemiz" anlamında *değil*, fantazinin içeriden yıkılarak gerçeklikteki dayanağını yitirmesi ve bedensiz "ölü-diri" bir sesin saf hayaletimsi görüntüsü olarak özerkleşmesi anlamında (Sesin Gerçeğinin benzer bir tasviriyle Sergio Leone'nin *Bir Zamanlar Amerika*'sının başında da karşılaşırız. Burada yüksek sesle çalan bir telefon görürüz ve bir el bu telefonu kaldırdıktan sonra bile ses devam eder). Bedensel dayanağı çöktüğünde bile şarkı söylemeye devam eden sese ilişkin sahne, Webern'in kısa bir yapıtının Balanchine tarafından sahneye koyulan balesini tersine çevirmektedir: Bu sahnelemede dans müzik durduktan sonra bile devam eder. Böylece bu ilk durumda bedensel dayanağından mahrum kaldığında bile devam eden ses, ikinci durumda vokal (müzikal) dayanağından mahrum kaldıktan sonra bile devam eden bedensel hareketler vardır. Etki basit şekilde simetrik değildir, çünkü ilk durumda devam eden ölü-diri bir vokal güdüsü, ölümsüz bir yaşam vardır, diğerindeyse dans eden figürler "dans eden ölümlerdir," yaşamsal-tözleri koparılıp alınmış gölgelerdir. Yine de, her iki durumda da tanık olduğumuz, gerçeklik ve gerçek arasındaki

kopuştur; her iki durumda da gerçeklik çözülsün bile Gerçek var kalmaya devam eder. Bu gerçek elbette en saf haliyle fantazmatik Gerçektir. Ya da Deleuzecü terimlerle söylersek, kısmi nesnenin bu “özerkleşmesi” virtüelin edimsel olandan çıkarıldığı anın bizzat kendisi değil midir? “Bedensiz organın” statüsü virtüel olana ilişkindir—bir başka deyişle virtüel ve edimsel arasındaki karşıtlıkta Lacancı Gerçek, virtüelin tarafındadır.

Tabii ki bütün bu durumlarda şok etkisinin ardından, onu sıradan gerçekliğe yeniden yerleştiren bir açıklama verilir. *Mulholland Çıkma*’ndaki gece kulübü sahnesinin en başında önceden kaydedilmiş bir müzik dinlediğimiz ve şarkıcıların yalnızca taklit yaptığına dair bir uyarı alırız; Leone’nin filminde ise ahize kaldırıldıktan sonra çalan telefonun başka bir telefon olduğunu anlarız vb. Ancak yine de can alıcı nokta, kısa bir süreliğine gerçekliğin bir bölümünün kâbuslardan çıkma bir görüntü olarak (yanlış) algılanmasıdır—ve bir bakıma bu görüntü, “gerçeklikten daha gerçektir”, çünkü Gerçek onda ışıldamaktadır. Kısacası gerçekliğin hangi parçasının fantazi yoluyla “işlevinin-ötesine-geçirildiği” ayırt edilmelidir çünkü bu sayede parça gerçekliğe ait olmasına rağmen kurgusal bir kipte algılanmaktadır. Bize gerçeklik olarak görüneni(n) kurgu olarak ifşa etmekten/maskesini düşürmekten daha zor olanı, “gerçek” gerçeklikteki kurgu parçasını fark etmektir. Aktarımda gerçekleşen bu değil midir? Aktarımda önümüzde duran “gerçek bir kişiyle” ilişki kurarken aslında bir kurguyla, mesela babamızla ilişki kurmaz mıyız? Yine *Evde Tek Başına*’yı, özellikle de ikinci bölümünü hatırlayın. Her iki bölümde de filmin üçte ikisine doğru bir kesinti vardır; hikâye süregelen anlatısal bir mekânda geçiyor gibi görünmesine rağmen, küçük çocuk ile iki soyguncu arasındaki son karşılaşmaya geldiğimizde farklı bir ontolojik alana adım atarız; ölümün olmadığı, kafam patlasa da bir sonraki sahnede normale döndüğüm, çizgi filmlerden çıkma plastik bir uzama geçeriz. Bir kez daha gerçekliğin bir parçası kurgusallaştırılmıştır.

Bu türden bir kurgusallaştırılmış kısmi nesne aynı zamanda sesin dayanacağı olarak da iş görmektedir. Richard Wagner genç bestecilere tavsiye verirken şöyle yazmıştır: Bestelenmek istenen müzikal yapının hatları detaylandırıldıktan sonra, her şeyi tamamen silin ve zihninizi karanlık bir boşlukta süzülen yalnız bir kafaya odaklayın ve bu beyaz hayaletin

dudaklarını oynatıp şarkı söylemesini bekleyin. Bu müzik bestelenecek yapıtın tohumu olacaktır. Bu yöntem kısmi nesneye şarkı söyletmek değil midir? Bir kişi (bir özne) değil—nesnenin kendisi şarkı söylemeye başlamalıdır.

“BEN, HAKİKAT, KONUŞUYORUM”

Monteverdi’nin Orfeo’sunun girişinde müzik tanrıçası kendini şu sözlerle tanıtır: “*lo sono la musica...*” [Ben müziğim]—hemen arkasından “psikolojik” özneler sahneyi işgal ettiğinde bu söz düşünülemez, ya da daha ziyade temsil edilemeyecek bir şey haline gelmez mi? Böylesine garip yaratıkların sahnede yeniden görünmesi için 1930’lara kadar beklemek gerekmiştir. Bertolt Brecht’in “öğretici oyunlar”ında, aktör sahneye çıkıp seyircilere seslenir: “Ben bir kapitalistim. Şimdi bir işçiye yaklaşıp onu kapitalizmin eşitlik masallarıyla kandırmaya çalışacağım.” Bu sürecin cazibesi psikolojik olarak aynı aktörün birbirinden ayrı iki rolde olduğu imkânsız birleşimde yatar, kişi sanki oyunun anlatısal gerçekliğiindeki rolünden zaman zaman dışarı çıkar ve kendi eylemleri ve tavırları hakkında “nesnel” yorumlarda bulunur. Bu ikinci rol, Shakespeare oyunlarında çoğu zaman görülen, ancak psikolojik-gerçekçi tiyatronun ortaya çıkışıyla kaybolan emsalsiz bir figür olan Prolog’dan türemiştir: Aktör oyunun başında, sahne aralarında ya da sonunda doğrudan seyircilere seslenerek açıklayıcı yorumlarda bulunur veya oyun hakkında didaktik ve ironik noktalara temas eder. Bu yüzden Prolog aslında Freudcu *Vorstellung-Repräsentanz* (temsil etmenin temsilcisi) işlevini görür: Sahnede, temsilin anlatısal gerçekliği içinde, temsil mekanizmasının kendisinin yerini tutan ve böylece mesafe, değerlendirme ve ironik yorum imkânı sağlayan bir öğedir—bu nedenle psikolojik gerçekçiliğin zaferiyle yok olmak zorunda kalmıştır. Burada durum Brecht’in kullandığı naif biçiminde olduğundan daha karmaşıktır. Prolog’un tekinsiz etkisi, aktörün “sahne aldanmasını bozması” olgusundan değil, aksine onu bozmamasından kaynaklanır. Prolog yorumlarına ve bu yorumların “yabancılaştırma” (*extraneation*) etkisine karşın biz izleyiciler yine de sahne aldanmasına iştirak ederiz. İşte bu, Lacan’ın “La Chose freudien-

ne”²²⁹ [Freud’un Şeyi] adlı eserindeki “*c’est moi, la vérité, qui parle*” [“konuşan, benim, hakikat”] ifadesinin nasıl konumlandırılması gerektiğini, yani bir sözün, beklenmeyen bir yerden, şok edici ortaya çıkışı olarak konumlandırılması gerektiğini ortaya koyar. Orada, geçişin travmatik etkisi yatmaktadır: “Başka ve Şey” arasındaki mesafe bir an için askıya alınır ve yeniden konuşmaya başlayan, “Şey”in ta kendisidir. Burada Lacan’ın “*c’est moi, la vérité, qui parle*” ifadesinin Marx’daki karşılığının *Kapital*’deki şu söz olduğunu düşünmemek elde değil: “Bir metanın konuşmaya başladığını hayal edilelim. . .” Burada ayrıca bir nesnenin konuşmaya başlamasının kurgusal “büyüsü” üzerinden meta fetişizminin mantığının anahtarı verilmektedir.²³⁰

Konuşmaya başlayan kısmi nesne düşüncesi aynı zamanda kuvvetli ideolojik yatırımların alanıdır; özellikle de erkek bakışının kadın konuşmasının temel histerikliğine (yalan, sabit bir sözceleme konumunun eksikliği) yanıt verme çabalarında görülür. Harikulade bir felsefi roman olan *Les Bijoux Indiscrets*’de (1748), Denis Diderot nihai fantazmatik yanıtı şöyle ifade eder²³¹: Bir kadın iki sesle konuşmaktadır. Birinci ses ruhunun (aklının ve kalbinin) sesidir ve yapısı gereği yalan söyler, aldatır ve hafifmeşrepliğini örtmeye çalışır. Tanımı gereği *her zaman* hakikati—sıkıcı, tekrar eden, otomatik ve “mekanik” bir hakikati ama yine de hakikati, yani iflah olmaz seks düşkünlüğü hakkında hakikati—söyleyen ikinci sesi ise *bijou*’sudur (vajinanın ta kendisi olan inci). Bu “konuşan vajina” düşüncesi bir metafor olarak değil, sözcüğün düz anlamıyla kullanılmaktadır. Diderot vajinayı, anatomik biçimde ses çıkarabilen bir *instrument à corde et à vent* [telli ve üflemeli çalgı] olarak tarif eder (Vajinayı vücuttan kesip alan, üfleyerek ya da bir tel olarak kullanarak “konuşturmaya” çalışan doktorların tıbbi deneyinden bile bahseder). Bu, daha sonra Lacan’ın *la femme n’existe pas* (kadın yoktur) sözünün

229 Bkz. Jacques Lacan, *Ecrits* (Paris: Editions du Seuil, 1966), s. 409.

230 Tabii ki metaların konuştuğu bu sahne bir kurgudur, ancak gerekli bir kurgudur. Kişinin aklında tutması gereken, Lacan’a göre “gerçeğin kurgunun yapısına sahip” olmasıdır.

231 Denis Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, cilt. 3, *Oeuvres complètes* (Paris: Hermann, 1978) içinde. Burada başvurduğum kaynak Miran Bozovic, “Diderot and l’ame-machine,” *Filozofski vestnik* 3 (2001).

anlamlarından biri olacaktır: Doğrudan hakikati söyleyen vajinalar yerine sadece güvenilmez, yalan söyleyen, histerik özneler vardır.

Ancak bu, konuşan vajina kavramının işe yaramaz, ideolojik-cinsel bir fantazi olduğu anlamına mı gelir? Burada daha yakın bir Diderot okumasına ihtiyaç vardır. Diderot'nun savı yalnızca kadının iki ruhu olduğu ve yüzeysel, aldatıcı olan ilkinin ifade aracının ağız, ikincisinin ise vajina olduğu değildir. Kadının ağzından konuşan, bedensel organlarına umutsuzca hâkim olmaya çalışan Ruhudur. Ve Diderot'nun da açıklık getirdiği gibi vajinayla konuşan bedenın kendisi değil, *organ* olarak, öznesiz kısmi bir nesne olarak vajinanın kendisidir. Dolayısıyla konuşan vajina *Dövüş Kulübü* ve *Ben, Kendim ve Irene* isimli filmlerdeki özerkleşmiş elle aynı kategoriye sokulmalıdır. Bu anlamda, konuşan vajina söz konusu olduğunda, saplantılı biçimde kendisi hakkındaki hakikati söyleyen kadın, kadınısı özne değildir. Aslında vajina konuşmaya başladığında konuşan hakikatin kendisidir: “Burada konuşan benim, hakikat”—konuşan, ben (*I*) değil, benim (*it's me*)’dir. Vajina yoluyla konuşan dürtünün kendisidir, bu öznel olmayan *moi*’dır.

Nihai *sapkın* görüş, kafa dâhil olmak üzere tüm vücudu sadece bu tür kısmi organların bir birleşimi olarak görmek olurdu—kafanın kendisi *jouissance*’ın sadece başka bir kısmi nesnesine indirgenir; bedensel öz-deneyimin birliğinin sihirli bir şekilde çözüldüğü ve izleyicinin bedenleri belli belirsiz bir koordinasyona sahip kısmi nesnelerin bir yığını olarak algıladığı *hardcore* pornografinin o eşsiz ve ütöpk sahnelerinde olduğu gibi: Ağız burada, işte göğüsler, orada anüs, hemen yakınında da vajina. Yakın çekimler ve oyuncuların tuhaf biçimde bükülen ve dönen bedenlerinin etkisi, bu bedenlerin birliklerinden mahrum kalmasıdır—bir bakıma bedenini, koordine etmekte başarısız olduğu organlarının üstünkörü bir birleşimi olarak gören sirk palyaçosu da aynı durumdadır, vücudunun bazı parçaları kendi başlarına yaşamlarını sürdürüyormuş gibi görünür (palyaçonun bildik sahne numarasını, elini kaldırdığını ancak elinin üst kısmının bu isteği reddedip aşağı doğru sallandığını hatırlamak yeterli olacaktır). Bedenin böylesine birbirinden bağımsız ve öznesizleştirilmiş bir organlar çokluğuna dönüşmesi örneğin şöyle gerçekleşir: Kadın yatakta iki adamla birlikte ve birine oral seks

yapmaktadır; ancak bunu olağan penisi emme şeklinde değil, yatakta sırt üstü yatıp yatağın kenarından kafasını boşluğa bırakarak yapmaktadır. Adam onun ağzına girerken kadının yüzü ters dönmüş olduğundan ağzı gözlerinin üstünde kalmaktadır; bunun etkisi ise insan yüzünün, yani özneliliğin merkezinin tekinsiz bir biçimde erkeğin penisi tarafından pompalanan kişisiz bir emme makinesine dönüşmesidir. Bu esnada ise yine kafasının yukarısında kalan ve böylece kafaya tabi olmaktan çıkarak özerk bir *jouissance* merkezi haline gelen vajinasıyla diğer adam ilgilenmektedir. Böylece kadın vücudu “bedensiz organlar”ın, *jouissance* makinelerinin bir çokluğuna dönüşürken, kadınla ilgilenen erkekler de öznesizleştirilip, araçsallaştırılarak farklı kısmi nesnelere hizmet eden işçilere indirgenmiştir. Böylesine bir sahnede, bir vajina konuşsa bile, herhangi bir diğer organ gibi *jouissance* işlevini yerine getiren “konuşan bir kafa”dan başka bir şey olmayacaktır (Ancak kısmi dürtü bölgelerinin bir çokluğu şeklindeki bu sapkın beden görüşü başarısızlığa mahkûmdur çünkü iğdişi inkâr eder).

Konuşan vajina hakkında kuşkusuz,—1975 yapımı Fransız kült filmi *Le sexe qui parle—Pussy Talk*’tan (Frederic Lansas ve Francis Leroy) Eve Ensler’in yakın zamanlı meşhur monodraması *Vajina Monologları*’na kadar çok geniş bir çağdaş edebiyat ve sanat geleneği mevcuttur. Bununla birlikte burada atılan tam da yanlış bir adımdır: [Bu yapıtlarda] vajina öznelleştirilerek kadının hakiki özneliliğinin merkezi haline getirilmektedir. Ensler’de, bazen ironik, bazen umutsuzca . . . *konuşan, vajina-hakikatin kendisi* değil, vajinasından konuşan kadındır. İşte tam da bu nedenle *Vajina Monologları* burjuva özneliliğinin mantığının ötesine geçememektedir. Konuşmaya başlayan bir nesnenin alt üst edici potansiyelinin ortaya çıktığı yeri arıyorsak, başka yere bakmamız gerekiyor.

David Fincher’ın *Dövüş Kulübü* (1999) filminin ortasında, en tuhaf David Lynch sahnelerinden birisi olmaya layık, neredeyse katlanılamaz derecede acı verici bir sahne vardır ve bu sahne filmin sonundaki umulmadık kırılmaya dair bir ipucu vermektedir. Kahraman, işten ayrılrsa da maaşını ödemeye devam etmesi için patronuna şantaj yapar; kendisini patronun ofisine atar, şirket güvenliği odaya dalmadan önce kendini yerden yere vurup kanlar içinde kalıncaya kadar kendi kendini döver.

Böylece zor durumda kalmış patronunun önünde, anlatıcı kendisini onun saldırısından korumaya çalışıyormuş gibi görünmüştür. Buna benzer tek kendini-dövme vakası Jim Carrey'nin bölünmüş kişiliğinin bir diğerini komiklik yaparcasına (ancak acı verici bir biçimde abartarak) dövdüğü *Ben, Kendim ve Irene*'de bulunur. İki filmde de, dövüş kahramanının elinin kendine ait bir hayata kavuşmasıyla başlar—kısacası el, kısmi bir nesneye ya da Deleuze terminolojisiyle söylersek *bedensiz bir organa* dönüşür (yani organsız beden tersine). Bu bize, iki filmde de kahramanın dövdüğü ikiz figürünün anahtarını verir. İkiz, yani kahramanın İdeal-Ego'su olan hayâletimsi/görünmez sanrısız kendilik, basit bir şekilde kahramanın dışında değildir—bu etki kahramanın bedenine, ona ait bir organın (elin) özerkleşmesiyle içeriden kaydedilir. Kendi kendine hareket eden el, öznenin arzusunun diyalektiğini görmezden gelen dürtüdür: Dürtü aslen ölü-diri bir “bedensiz organın” ısrarıdır ve Lacan'ın *lamella'sı* gibi öznenin kendisini cinsel farklılığın simgesel alanında öznelştirebilmesi için kaybetmesi gereken şeydir.²³²

O zaman *Dövüş Kulübü* filmindeki kendini-dövme ne anlama gelmektedir? Eğer Fanon'un izinden giderek, siyasi şiddeti çalışmaya karşıt bir şey olarak değil de tam da “olumsuzun çalışmasının,” Hegelci *Bildung* sürecinin, eğitimsel öz-formasyonun nihai siyasi versiyonu olarak tanımlarsak, o halde şiddet esas olarak, kendine yönelik şiddet olarak, öznenin varlığının bizatihi tözünün bir yeniden biçimlendirilmesi olarak kavranmalıdır. İşte *Dövüş Kulübü*'nün dersi burada yatmaktadır:

İlk başta, kişi kendini zincirlerinden kurtarmakta güçlük çeker; ancak son kertede kişi kendini bu kurtarma halinden de kurtarmalıdır! Hepimiz, çok farklı yollardan da olsa, zincirleri kırdıktan sonra bile zincir hastalığından mustarip oluruz.²³³

232 Günümüzün popüler kadın dergilerinde, vibratörle yapılan seksin gerçek bir erkekle yapılandan daha “gerçek bir şey” olduğu düşüncesiyle sık sık karşılaşılır—tam olarak neden? Çünkü vibratör fantazmatik—ölü-diri bir “bedensiz organ” işlevi görmektedir.

233 Friedrich Nietzsche, bir arkadaşına yazdığı mektup (Temmuz 1882), alıntılandığı yer Bryan Magee, *The Tristan Chord* (New York: Henry Holt, 2000), s. 333.

İşsiz işçi-sınıfı nüfusunun kalabalık olduğu küçük Amerikan şehirlerinin pek çoğunda yakın zaman önce tedirgin edici bir biçimde *Dövüş Kulübü*'nü hatırlatan bir şey ortaya çıktı: "Sert-adam kavgaları". Bu kavgalarda amatör erkekler (ve ayrıca kadınlar) yüzleri kan revan içerisinde kalıncaya dek boks maçı yapıyor ve kendi sınırlarını zorluyorlar. Amaç kazanmaktan çok (kaybedenler genelde kazananlardan daha fazla rağbet görüyor) nakavt olmadan ısrarla ayakta kalabilmek. Her ne kadar bu kavgalar "Tanrı Amerika'yı korusun" yazılarının altında yapılıyorsa da ve katılımcıların (büyük çoğunluğu) tarafından terörle mücadelenin bir parçası olarak görülüyorsa da, bu dövüşler dar kafalı "proto-Faşist" bir eğilimin bir semptomatığı olarak değerlendirilerek hemen bir kenara atılmamalıdır: Onlar, potansiyel olarak kurtarıcı bir disiplin güdüsünün parçasıdır. Bu nedenle filmde kanlı bir dövüşün ardından kahraman (yaygın bir ifade olan "Bu, ölümün kıyısında bir deneyimdi" sözünü tersine çevirerek), "Bu, yaşamın kıyısında bir deneyimdi" diye yorum yaptığı; bu, kavganın, katılımcıları hayatın-fazlalığına yakınlaştırdığının ve hayatın günlük koşuşturmacasının ötesinde bir yere götürdüğünün bir belirtisi değil midir—Pavlus'u hatırlatan bir anlamda *hayatta* değil-ler midir?

O zaman (kısmi) bir nesnenin kendisinin konuşmaya başlaması tam olarak ne anlama geliyor? Bu nesne öznesiz değildir daha ziyade özneleşmeden önceki "saf" öznenin eşleniğidir (*correlate*). Özneleşme, vücudun bir eşleniği olarak "bütün kişi"yi ifade ederken, saf özne, yalnız başına kısmi nesneye gönderme yapar.²³⁴ Nesne konuşmaya başladığında duyduğumuz, henüz özneleşmemiş (deneyimlenen bir anlam evreni varsayımı), canavarımsı, kişisiz ve boş makine benzeri öznenin sesidir. Burada akılda tutulması gereken, özne-nesne ve kişi-şey ikilisinin, semiyotik bir Greimas karesi oluşturmasıdır. Bunun anlamı, "özneyi" bir başlangıç noktası olarak aldığımızda onun iki karşıtı olduğudur: Onun tersi (eşdeğeri/karşılığı) (*counterpart*) elbette "nesnedir", ancak "çelişigi"

²³⁴ "Kısmi nesne" olarak bedensiz organ Kleinci kısmi nesne değil, Lacan'ın XI. seminerinde dürtünün nesnesi olarak kuramsallaştırdığı, bedenin Bütününe uymayan, ondan çıkıntı yapan ve bedensel Bütüne dâhil edilmeye direnen erotize edilmiş (libidinal yatırıma sahip) beden bölümleridir.

(*contradiction*) “kişidir” (saf öznenliğin boşluğuna karşıt olarak içsel hayatın “patolojik” zenginliği). Simetrik bir şekilde, bir “kişi”nin karşıt eşdeğeri “şey”ken, kişinin “çelişigi” de öznedir. “Şey” somut bir yaşam-dünyasının içine gömülüdür, ki bu dünyada yaşam-dünyasının anlamının tüm zenginliği yankılanır; öte yandan “nesne” bir soyutlamadır. ve Şeyin yaşam-dünyasına gömülmüşlüğünden çıkarılmış bir şeydir.

Buradaki kilit nokta ise, öznenin, “şey”in (daha doğrusu, bir “beden”in) eşleniği olmamasıdır. *Kişi(lik)* (*person*) bedende ikâmet ederken, özne, *a*’nın (kısmi nesnenin), bedensiz bir organın eşleniğidir. Ve özne-nesne çiftinin kendisinden çıkarsandığı bir yaşam-dünyası bütünlüğü olarak kişi-şey şeklindeki sıradan düşünceye karşı, özne-nesne çifti (Lacan’a da: $\$-a$, üstü çizili öznenin “küçük a nesnesi”yle eşlenmesi) ilksel olarak, kişi-şey çifti ise onun “ehlileştirilmesi” olarak ileri sürülmelidir. Özne-nesne’den kişi-şeye geçişte kaybolan şey ise Mobius şeridindeki çarpık ilişkidir: “Kişiler” ve “şeyler” aynı gerçekliğin bir parçasıyken, “nesne” öznenin kendisinin imkânsız bir eşleniğidir. Özne tarafını (onun imleyici/anlamlandırıcı temsilinin tarafını) Mobius şeridinde sonuna dek takip ettiğimizde vardığımız yer nesnedir ve kendimizi başladığımız aynı yerin diğer tarafında buluruz. Bu nedenle kişilik meselesini, yani ruh-beden birliğini şeyleşme-yabancılaşma sürecinde parçalarına ayrılan organik bir Bütün olarak görmeyi reddetmeliyiz: Özne, kişinin bedeninin şiddetle kısmi bir nesneye indirgenmesinin ürünü olarak kişiden doğar.

Burada unutmamamız gereken şey, Freudcu “kısmi nesne” fikrinin, bedeni oluşturan öge ya da bileşenlerden biriyle değil, bedenin Bütünlüğüne dâhil edilmeye *direnen* bir organla ilişkili olduğudur. Öznenin eşleniği olan bu nesne, öznenin nesnellik düzeyindeki temsilcisidir. Bu, öznenin kendi parçası olan, öznenin özne olarak ortaya çıkmak ve kendini özneleştirmek için feragat etmesi gereken, pek meşhur “et parçasıdır”. Marx, proleteriyada sınıf bilincinin doğması hakkında yazarken bunu kastetmiyor muydu? Bu aynı zamanda pazarda alınıp satılan bir nesneye indirgenen meta “iş gücünün” konuşmaya başlaması anlamına gelmiyor mu? İşte Jacob ve Wilhelm Grimm masallarının en kısısı, “İnatçı Çocuk”:

Bir zamanlar inatçı ve annesinin istediklerini yapmayan bir çocuk vardı. Bu nedenle Tanrı ondan memnun değildi ve ona bir hastalık verdi, hiçbir doktor ona yardım edemedi ve kısa sürede kendini ölüm döşeginde buldu. Mezara indirilip üstüne toprak atıldı, ancak küçük kolu bir anda dışarı çıkıp göğe uzandı. Kolu yerine koymak ve üzerine toprak atmak da hiçbir işe yaramadı, çocuğun küçük kolu her seferinde dışarı çıktı. Böyle olunca bizzat annenin kendisi mezara girerek küçük kola bir sopayla vurdu, bunu yapmasıyla birlikte kol geri çekildi ve çocuk sonunda toprağın altında ebedi istirahatine başladı.²³⁵

Ölümün ötesinde bile süren bu inatçılık, özgürlüğün—ölüm dürtüsünün—en temel biçimi değil midir? Onu mahkûm etmek yerine direnişimizin son kalesi olarak ilan etmemiz gerekmez mi? 1930'lardan kalma eski bir Alman Komünist şarkısının nakaratı *Die Freiheit hat Soldaten!* (Özgürlüğün kendi askerleri vardır!) biçimindeydi. Belirli bir birliğin, özgürlüğün kendisinin askeri bir aracı olarak tanımlanması "totaliter" ayartma formülünün ta kendisi olarak görülebilir: Biz sadece özgürlük (anlayışımız) için savaşıyoruz, biz sadece özgürlüğe hizmet etmiyoruz; aksine bizden dolaysız şekilde faydalanan özgürlüğün kendisidir. Bu yol, teröre açılıyor gibi görünüyor: Kimin özgürlüğün kendisine karşı koymasına izin verilebilir? Ancak, devrimci askeri bir birliğin özgürlüğün doğrudan bir organı olarak tanımlanması basitçe fetişistik bir kısa devre olarak kenara atılamaz: Hazin şekilde bu, hakiki devrimci patlamanın gerçeğidir. Böyle "esrik" bir deneyim içerisinde gerçekleşen, öznenin artık bir kişi olarak değil, bir *nesne* olarak hareket etmesidir.

Yalnızca "aşkınsal" Lacan'ın (numenal Anneye özgü Şeye erişimi yasaklayarak insani arzuyu kuran simgesel yasanın Lacan'ının) demokratik siyaseti çağrıştırdığı söylenebilir; bu demokratik siyaset, her pozitif arzu nesnesinin mutlak-imkânsız Şeyin boşluğunu doldurmakta yetersiz kalması ile uyum içinde, her bir pozitif siyasi failin iktidarın merkezindeki boşluğu dolduracağını iddia eder. Dürtülerin Lacan'ına geçtiğimiz vakit,

235 Almanca "Das eigensinnige Kind" olan başlık "İnatçı Çocuk," "Dik kafalı Çocuk" veya "Yaramaz Çocuk" olarak da çevrilebilir.

nesnenin—ya da başka bir açıdan bakarsak konuşmaya başlayan, kendini özneleştirilen bir nesnenin—konumunu üstlenen başsız özne, artık sapkın bir kısa devrenin sonucu olarak bir kenara koyulamaz.

AHLAKIN ÖTESİNDE

Bir tür savaşıççı öznellik seviyesinde ortaya çıkan kolektif, “başkasına nasıl ulaşmalı”, Başkalığa karşı açıklığı ve saygıyı nasıl sürdürmeli gibi öznelerarası konulara temelden karşıt olmalıdır. Başka’ya ulaşmak için ISG üçlüsüne *kabaca* uyan üç yol vardır: İmgesel (“insan teması”), simgesel (“kibarlık,” “görgü/nezaket”), gerçek (paylaşılan müstehcenlik). Bu üçünün de kendine has tehlikeleri vardır. “İnsan teması” (kişinin oynadığı resmi rolün altında insan sıcaklığının sergilenmesi) söz konusu olduğunda 2003 Eylül’ünde İsrail Savunma Kuvvetleri’nin bir “terörist” şüphelisinin ailesinin evini yıkarken, bunu vurgulu bir kibarlıkla, hatta ev buldozerle yıkılmadan hemen önce aileye eşyalarını dışarıya çıkarmakta yardım ederek yaptıklarını hatırlamak yeter. Benzeri bir durum İsrail basınında yer almıştı. Bir İsrail askeri Filistinli bir ailenin evinde şüphelileri ararken anne sakinleştirmek maksadıyla kızını ismiyle çağırır. Bunu duyan asker şaşkına döner, çünkü korkan kızın ismi, kendi kızının ismiyle aynıdır; uygulanan asker cüzdanından kızının resmini çıkarıp Filistinli anneye gösterir. Böylesi bir empati davranışının sahteliğini fark etmek kolaydır: Yine de politik farklılıklarımıza rağmen hepimizin aynı ilgileri ve endişeleri paylaşan insanlar olduğumuz fikri askerin gerçekte yapmakta olduğunun etkisini nötralize etmektedir. Bu nedenle annenin verebileceği en uygun cevap şu olur: “Eğer sen de benim gibi bir insansan, *şu an yaptığın şeyi neden yapıyorsun?*” Asker bu andan sonra ancak şeyleşmiş görevine sığınabilir: “Bunu yapmaktan hoşlanmıyorum, ama bu benim işim. . . .”—böylece görevini öznel olarak üstlenmekten kaçınmış olur.

İnsani sıcaklığa örnek olaraksa, Victor Klemperer’in *Acı Sona Kadar* [To the Bitter End]²³⁶ isimli savaş günlüklerinin en kasvetli motiflerden birisi olarak sürekli tekrar eden, Yahudilere sempati duyan ve hatta

236 Bkz. Victor Klemperer, *To the Bitter End* (1942-45) (London: Phoenix, 2000).

kimi zaman onlara yardım eden “iyi” ve sıradan bir Alman askeri sahnesi verilebilir. Alman asker “insani bir sıcaklık” anında bir Yahudi olan Klemperer’e açılarak savaş hakkındaki düşüncelerini açıklar: Zor, ama endişelenmemelisin, biz (hepimiz!) kazanacağız! “Kalbini açtığı anda”, “iyi” Alman, Yahudiyi kendi sonunu getirecek projeye dâhil etmeye çalışır. “İnsani sempati” teklifinin bedeli, Yahudiyi—asıl kurban—kendisini yok etmeye dayanan sistemin kurtuluşuyla özdeşleştirmektir. Görgü ve edep (güvenlik kontrolünde ya da sorgulama esnasında insanlara düzgün davranmak vb.) de sahte olabilir. “Görgü”nün (incelik) başkasına karşı soğukluğunu gizleyen nihai kalkan olabileceği Adorno tarafından çok önceleri vurgulanmıştır. Paylaşılan müstehcenliğe (*obscenity*) gelirsek, müstehcenlik teklifi son derece riskli bir hareket olabilir. Geri tepebilir ve başkasının mahremiyetine şiddetli bir tecavüz olarak algılanabilir—altta yatan güç ilişkilerini maskeleyen sahte bir dayanışma işlevi görebileceği gerçeğinden bahsetmiyoruz bile.

Ancak burada sakınılması gereken tuzak, “hakikaten vahşi bir güç ilişkisi sahtesinden daha iyidir” denerek görünüşlerin bir kenara atılmasıdır—sanki Batı Şeria’daki seçim basitçe “saygılı bir işgal ya da işgal etmeme” arasındaymış ve sanki asgari “insaniyet” ile vahşi bir işgal arasında bir seçim yapma söz konusu değilmiş gibi. Bu türden “aşıkâr” yaklaşımları kenara atmanın da sınırları vardır. Eğer bu mantığı sonuna dek götürürsek, İsrail’in resmi ideolojisi tarafından zaten “sindirilmiş” diye İsrailli retçilerin²³⁷ eylemleri de kolayca görmezden gelinebilir: Onlar “nesnel” bir şekilde Arap fanatizminin karşısında İsrail’i medeni, ahlâklı bir toplum olarak göstererek İsrail devletine hizmet etmiş olmuyorlar mı? Dahası, retçiler seçici redlerde bulunmakla, İsrail Savunma Kuvvetleri’nin *temel* müdahale hakkını meşrulaştırarak kabul etmiş olmuyorlar mı? Özne olarak yanlış olsalar da görünüşlerin potansiyel gücüne inanmaya devam etmemiz gerekiyor: Hazin olan şu ki, adap/görgü ile vicdanın çağrısı arasındaki gerilimde, doğru olan (hakikat), sığ/yüzeysel

237 “*Israeli refuseniks*”: İsrail vatandaşlarının İsrail Savunma Güçleri’nin hizmetinde olmayı reddetmesi ya da pasifizm, antimilitarizm, dini felsefe ya da Filistin topraklarının işgali gibi İsrail politikasıyla politik uyumsuzluk temelinde itaatsizlik göstermesi. İsrail’deki vicdani retçiler, “refuseniks” diye çevrilen *sarvanim* (İbranice סינברס) ya da *mishtamtim* (kaçınanlar, kaytaranlar) olarak bilinirler [ed.n.].

hareket tarzını benimsemek olabilir. Mark Twain'in romanında Huck Finn siyahi bir köleyle kaçarken, saygılı tavırları sebebiyle ona dostça davransa da vicdanı kendisine kaçak köleyi yasal sahibine teslim etmesi gerektiğini söyleyerek, gösterdiği bu dostane tutumdan ötürü kendisini suçlu hissetmesine neden olur.²³⁸

Bu nedenle doğru olan, kendiliğinden kalpten bir inanç ile aynı seviyede değildir kesinlikle. *Minima Moralia* isimli eserinde Adorno, ceketini kocasının giymesi için tutarken çevresindekilere ironik bir şekilde gülümseyerek, "bırakın zavallı kendisine hizmet ettiğimi düşünsün, gerçekte patron benim nasıl olsa" diyen bir kadını örnek verir. İşte bu, itaatkâr bir öznelliğin taklit edildiği temel kadınsı strateji değil midir? Peki ama ya hakikat bunun tersiyse? Ya kadının ironik mesafesi *sahteyse*? Ya ataerkil hegemonya bu mesafeyi hesaba katarak sadece ona müsamaha göstermekle kalmayıp, kadınsı özneyi bu şekilde özneleşmeye zorluyorsa? Pek çok Batılı akademisyen bazı insancıl ritüellere (fakir çocukların eğitime katkıda bulunmak vb.) tutunarak, aslında özlerinde sadece sinik, kariyere odaklanmış bireyler olmadıklarını, naif ve samimi bir şekilde diğerlerine yardım eden bireyler olduklarını kanıtlamaya çalışırlar. Ancak ya bu insancıl faaliyetler bir fetişse, onların güç mücadelelerini ve hırslarını temiz bir vicdanla sürdürmelerini, aslında "öyle" bir insan olmadıklarını düşünmelerini, kalpleri başka bir "yerdeymiş" gibi hissetmelerini sağlıyorsa? Diğer bir deyişle sinik bir Batılı akademisyen "başka bir yerde" gerçekleştirdiği insani faaliyetlerden bahsederken, bu başka yerde olanların burada olanlarla hiçbir alâkası olmadığını, başka bir yerde yaptıklarının buradaki faaliyetlerini haklı çıkarmadığını suratına çarpmak gerekmez mi? Bill Gates'in yaptığı çok büyük çaplı hayır işlerinin ekonomik hedeflerini hiçbir şekilde haklı kılmaması gibi. Daha da genelleştirirsek, bugün hayır işleri insancılık maskesi altında esas ekonomik sömürüyü örtbas etmektedir: Süperegolarının giderek devleşen şantajından ötürü, gelişmiş ülkeler gelişmemiş ülkelere sürekli yardım eder (insani yardımlar, krediler vb.) ve böylece temel meseleyi, yani gelişmemiş ülkelerin acınası durumundaki sorumluluklarını ve *suç ortaklıklarını* savuştururlar.

238 Bu göndermeyi İsraili retçilerinden biri olan İshai Menuchin'e (Kudüs) borçluyum.

Edilginleşimliği²³⁹ ideolojik çağrıdan kaçınmanın bir yolu olarak kavramak gerekiyor. Eğer dua etmek yerine benim için kilisede bir mumun yanmasına izin veriyor ve böylece kazandığım vakti daha eğlenceli faaliyetlerde harcıyorsam, bu şekilde, dini çağrıdaki (tanınmaya karşı) asgari bir mesafe elde etmiş olmuyor muyum?²⁴⁰ Bununla birlikte, ya böylesine bir mesafe koyma çağrıdan kaçınmak yerine gerçekte onu ayakta tutuyorsa? İdeal dini özne, kendini bütünüyle inançlı kimliğiyle tanımlamak/özdeşleştirmek yerine (ki sadece psikotik bir kısa devreyle sonuçlanacaktır—Lacan’dan alıntılanmak gerekirse, bu durumda, “gerçekten inançlı olduğunu düşünen inançlı bir kimse” olacaktır) inançlı bir kişi oluşuyla arasındaki asgari mesafeyi koruyan kimse değil midir? Sadece bu mesafe olduğunda sahici öznelleşme meydana gelebilir: Beni bir “insan öznesi” yapan şey sergilediğim nevi şahsına münhasır özelliklerin yanında, simgesel kimliğime indirgenemeyeceğim gerçeğidir. Bir kitap kapağında yer alan yazar hakkındaki kısa paragrafı aklınıza getirin; yazarın hayatı ve çalışmaları hakkındaki kısa ve öz açıklamaların yanına hep kişisel ayrıntılar eklenir: “Boş zamanlarında hevesli bir kuş gözlemcisi ve amatör bir opera topluluğunun aktif üyesidir.” Yazarı öznelştiren tam da bu ektir, aksi takdirde yazar canavar benzeri bir makine gibi görünecektir. Gerçekte sadece iki tip inanan vardır: Ritüele karşı uzaklıklarını koruyan “Katolikler” ve kendilerini tamamıyla inançlarına adayan ve tam da bu nedenle kim olduklarına dair varoluşsal şüpheyi ebediyen sürdüren “Protestanlar”.

Graham Greene’in “*Sessiz Amerikalı*” isimli eseri kamusal ve özel olan arasındaki bu diyalektik gerilimin paradokslarını tam tamına ortaya koymaktadır. Filmin 2001 yılında çekilen versiyonunun kaderi, yalın bastırmanın neden işe yaramayacağını ve baskılananın nasıl hep geri

239’ Interpassivity: Etkileşim ve edilginlik kelimelerinin birleşiminden oluşan terim etkileşim potansiyelinin mevcudiyetinde bir edilginlik halini belirtir. Etkin edilginlik diye de çevrilebilir. Amacı “sanat eserlerinin ve medyanın bazen nasıl kendi alımlanmalarını sağlıyormuş gibi göründüklerini açıklamaktır” Gijs van Oenen, “A Machine That Would Go of Itself: Interpassivity and Its Impact on Political Life”. *Project MUSE*. Project MUSE. Retrieved Aralık 24, 2014 [ed.n.].

240 Bu fikir Robert Pfaller’in *Illusionen der Anderen* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2002) isimli eserinde ortaya atılmıştır.

döneceğinin kanıtıdır. Filmin kaderi 2001 sonbaharında gösterime girmekte, ancak dağıtımı 11 Eylül nedeniyle ertelenmişti. Asıl korkulan şey muhtemelen senaryonun temel fikriydi. Filmde, yüzlerce masum Vietnamlı'nın ölümüne sebep olan ve komünist yanlısı güçlerce yapıldığı söylenen terörist saldırıların bizzat Amerikalılar tarafından beslenen ve örgütlenen paralı askerlerin işi olduğu anlatılıyordu—ki bu da 11 Eylül'ün nedenleri hesaba katıldığında, kabul edilemez derecede paralel bir anlayışa işaret ediyordu. Ancak film nihayet 2003 yılının ilk aylarında, A.B.D'nin Irak işgalinin arifesinde gösterime girdiğinde mesajı çok daha uygun bir zamana denk geldi: Filmdeki “sessiz Amerikalı” misali, George W. Bush'un “özgürleştirici” müdahalesi, benzer ve yıkıcı bir yanlış hesaplama neticesinde kendi foyasını ortaya çıkarmamış mıdır? Hatta Donald Rumsfeld'in ünlü “yaşlı Avrupa” ithamından sonra filmin yaşlı İngiliz kahramanının yorgun ve yozlaşmış Avrupa'yı cisimleştirmesi yeni ve beklenmedik bir güncelliğe kavuşur.

Bu elbette ki filmin politik ve sanatsal olarak son kertede bir başarısızlık abidesi olmadığı anlamına gelmiyor. Bu başarısızlığı saptamanın en iyi yolu, film ile Graham Greene'in 1955 tarihli aynı isimli romanı arasındaki farklardan başlamaktır. Filmde Vietnamlılar için tıbbi yardımlar organize eden naif ve hayırsever bir kişi olarak görünen “sessiz Amerikalı”nın maskesi yavaş yavaş düşer, aslında komünistlerin başa gelmesini önlemek için sivillere karşı kitlesel terör saldırıları finanse eden acımasız, gerçek bir siyasetçi olduğu ortaya çıkar. Filmin tam aksine, romanın ana konusu Vietnam'a gerçekten de demokrasi ve Batı özgürlüğü getirmeye çalışan naif ve hayırsever bir ajan olan “sessiz Amerikalı”dır; sadece niyetleri hiçbir şekilde istenen sonucu vermemiştir: “Neden olduğu tüm sıkıntılar için ‘hiç böyle olsun istememiştim’ diyen başka bir adam tanımadım”. Bu haliyle kitaptan filme değişen, gerçek trajediden (özne iyi niyetlerle müdahil olur ve tahmin edilemez felaketlere yol açar) melodramaya (iyi adam aslında şeytanın ta kendisidir) geçiştir.

Film 1952 yılında Saigon'da *Times* için muhabirlik yapan, genç ve güzel bir Vietnamlı kadın olan Phuong ile yaşayan, orta yaşlı, bıkkın, afyon bağımlısı bir İngiliz'in, Fowler'in hikâyesini anlatır. Aslında Phuong ile evlenmek ister ancak evlenemez, çünkü İngiltere'deki karısı boşanma-

ya bir türlü yanaşmaz. Sabahları kahvesini içtiği kafede, göz hastalıkları için tıbbi yardımda bulunan genç ve idealist Amerikalı Pyle ile tanışır. Aynı zamanda yeni bir Üçüncü Yol (ne Komünist ne de Fransız yanlısı) muhalefet hareketi kurulmuştur ve komünistler tarafından yapıldığı söylenen toplu katliamlar düzenli olarak rapor edilmektedir. Fowler yavaş yavaş Pyle'in, "sessiz Amerikalı"nın arkasında yatan gerçekten haberdar olmaya başlar: Pyle'in tıbbi görevi sahte kimliğidir, Üçüncü Yol muhalefetini kuran, Vietnam'ı komünist zaferden kurtarmak için acımasız bir planın parçası olarak toplu katliamları organize ve finanse eden kişi Pyle'm ta kendisidir. Pyle, Fowler'la arkadaşlığını ilerletirken aynı zamanda Phuong'a âşık olur ve ona evlenme teklif eder. Bir Amerikalı ile evliliğin rahatlığına kavuşmak isteyen Phuong, Pyle için Fowler'ı terk eder. Bu noktada gizli bir Komünist olan, Fowler'ın Vietnamlı sekreteri, Pyle'in yaptıklarından haberdar olur ve Fowler'dan bu mücadeledeki tarafını seçmesini ister. Fowler Pyle'i daha önceden belirlenmiş bir restorana davet eder ve böylece Komünistlerin onu ortadan kaldırmasını sağlar. Bunu yapmasının bir sonucu olarak Phuong ona geri döner.

Filmin cüreti, Lillian Hellman'ın *Ren Bekçileri* [Watch on the Rhine] gibi eski klasiklere benzer şekilde liberal tabuyu ihlal ediyor olmasıdır: Politik mücadelelerde kişi sadece bir gözlemci olarak kalamaz, safını belirlemelidir, bunun anlamı ise herhangi bir taraf için sempati duymaktan öte, daha rahatsız edici bir şekilde, kişi elini kana bulamalıdır. Kısacası, burada Greene'in evlilik ve cinsellik hakkındaki Katolik romanı "*İlişkinin Sonu*"nda [The End of the Affair]²⁴¹ yer alan ve Katolik eleştirmenleri korku içinde bırakan temel mesajının—İsa havarilerine "Eğer beni seviyorsanız, emirlerime karşı gelin" mesajının—siyasi haliyle yüz yüze geliriz. O zaman kahramanın politik açıdan doğru olanı yaptığı ve bu hareketi sayesinde sevdiği kadına kavuştuğu tekinsiz *çifte* "mutlu son" nasıl okumalıdır? "Eğitilmiş" izleyicinin filme karşı doğal tepkisi tabii ki "bu en kötüsünden ucuz bir kitsch" olacaktır, çünkü "ciddi" bir sanat eseri karakterin açmazını bir trajedi, zorunlu bir seçim olarak göstermelidir: Doğru olanı yaparsan zaten kızı kaybetmezsin. Ancak trajediye

241' Graham Greene, *Zor Tercih*, Oğlak, 2000, çev. Mehmet Harmanlı [ed.n.].

karşı böyle bir anlayış pek dar, fazla “burjuva” (eğer bu terimin bugün bir anlamı varsa) değil midir? ²⁴²

Filmi okumanın bir diğer yolu da filmin politik boyutunu, kişiler arası aşk dinamiklerinin alegorik arka planı olarak yorumlamak olurdu: Kahraman onu arkasından hançerleyen Amerikalıyı komünistlere teslim eder ve onu Amerikalı için terk etmiş olan Vietnamlı güzel sevgilisine kavuşur, böylece mükâfatlandırılmış olur. Bu şekilde okunduğunda film en kötüsünden fırsatçı bir kendine düşkünlük halini anlatmış olmaktadır. Fakat ya filmin özel aşk dinamiklerinin bu umutsuz, ataerkil-faşist ekonomisini kabul edip, radikal bir biçimde perspektifi değiştirerek dikkatimizi basitçe politik mücadelenin keskin ve belirleyici boyutuna kaydırırsak ne olur? Kamusal politik düzeyi, (Holywoodvari bir şekilde) hakiki ahlâki merkez olarak özel (*private*) olanın salt bir arkaplan alegorisi şeklinde okumak yerine, filmin temel içgörüsünü özel olanın nihai *alakasızlığı* olarak ele alırsak? Kahraman özel düzeyde “duygusal bakımdan aldatıyorsa” *ne fark eder ki?*; öznel öz-deneyim düzeyinde Amerikalı samimi ve safça hevesliyse *ne fark eder ki?* Kişisel düzeyde çatışma saf ve samimi Amerikalı ile alaycı ve kinik ikiyüzlü İngiliz arasında olduğunda *ne olur ki?* Ya Racine’in Jansenist trajedilerinde olduğu gibi içteki iyi ve kötünün kişinin Tanrı’nın kayrası tarafından kutsanıp kutsanmadığıyla bir ilişkisi yoksa ve aynı şekilde kişisel niteliklerin de eylemlerin “nesnel-etik” ve politik anlamı için doğrudan hiçbir önemi yoksa ve hakikat, içteki samimiyet ya da ikiyüzlülük düzeyinde değil de eylemlerin politik anlamı düzeyindeyse? Peki ya bu anlamda T.S Elliot’ın *Murder at the Cathedral*’deki [Katedralde Cinayet] meşhur sözü, ihanetin en büyüğünün “yanlış bir sebeple doğru eylemi yapmak” olduğu reddedilmeliyse? Ne yazık ki film, Amerikalının iyilikseverlik maskesi altında gizlenen şeytani bir manipölör olduğu yönünde

242 Dahası, 2003 yılında bile Üçüncü Dünya ülkelerindeki güzel kadınların (beyaz) erkekler arasında hala bir değişim nesnesine pervasızca indirgenmiş olması karşısında şaşırmamak elde değildir. Kitabın sonundaki (muğlak) istisna (kahramanı af dileycek bir şey olmadığına ikna etmesi) dışında Phuong kendine ait bir iç yaşamı olan bir fail olarak bir kez bile özneleştirilmez. Ancak bu özneleştirme eksikliği daha doğru biçimde, kızın özneleştirilmeye izin vermeyen nesnel konumunun bir kanıtı olarak da okunabilir.

melodramatik bir portre çizerek bu fırsatı kaçırıyor. Çünkü Amerikalının bu şekilde sunulan imgesi seyircide olsa olsa ahlaki bir infial uyandırır, dolayısıyla kahramanın ihaneti, Amerikalının gerçek yüzünü görünce seyircinin kapıldığı infialde temellenen tamamen aklanmış bir eylem olarak mazur görülür.

Film tam da burada ayağına kadar gelen fırsatı teper: Bir diğer deyişle kahramanının gerçek anlamda Kierkegaardcı olan ikilemine odaklanma şansını kaçıır, zira kahramanın çıkmazı “öyle bir sınamadır ki dikkat ediniz orada etik olan ayartıdır.”²⁴³ Yani “yanlış sebeple doğru olanı yapmak” gibi, başka bir deyişle Amerikalıyı ele vermekten menfaat sağlayarak onun zorlu politik-etik kararının kişisel çıkarlara dayandığı şüphe sine zemin hazırlamak gibi dehşet verici bir olasılık kahramanı rahatsız etmiş olmalıdır: İşte tam bu kesin anlamda, “etik olan ayartıdır.” Burada asıl ikilem politiktir (tarafını seçme ve Amerikalıyı ortadan kaldırmaya yardım etme cesaretini bulacak mı?) ve özel/şahsi etik düzey tam da bir ayartma biçimindeki bu çıkmazı etkilemektedir—erdemın ayartmasına boyun eğip Amerikalıya ihanet etmeyi red mi edecek, yoksa bu şahsi/özel hassasiyetinin üstesinden gelme gücünü toplayıp *bundan kazanç sağlayacak olması gerçeğine rağmen* eylemini başarıya mı ulaştıracak?

²⁴³ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983), s.115.

3

SİYASET: KÜLTÜREL DEVRİM İÇİN ÇAĞRI

DELEUZE OKUYAN YUPPI*

Jean-Jacques Lecercle takdire şayan kitabı “Felsefenin Pedagojisi”nde, bir yuppinin Paris metrosunda Deleuze ve Guattari’nin *Felsefe Nedir?*’ini okuduğu bir sahne canlandırmıştır:

Sahnenin aykırılığı bir gülümsemeye neden olur—nihayetinde bu kitap özel olarak yuppilere karşı yazılmıştır. . . . Aydınlanma arayan bu yuppinin kitabı ismi nedeniyle almış olduğunu düşündüğünüzde gülümsemeniz bir sırtışa dönüşür. . . . Yıllanmış şarap gibi olan Deleuze’ün elinden çıkan sayfaları birbiri ardına çeviren yuppinin yüzündeki şaşkın ifadeyi görmeye başlamışsınızdır bile.²⁴⁴

Duygulanımların kişisiz taklidini, anlam düzeyinin altında yatan duygulanımsal yoğunlukların iletişimini (“Evet, reklamlarımı tam da böyle tasarlıyorum!”) okuduğu sırada, ya da kendine kapanmış öznenin sınırlarının yerle bir olmasını ve insanın makineyle doğrudan eşleştirilmesini (“Bu bana oğlumun en sevdiği oyuncağı, arabaya dönüşebilen action-man figürünü hatırlatıyor!”) ya da insanın kendisini sınırları zorlayan arzuların çoğulluğuna açarak (“Şu an üstünde çalıştığım sanal seks oyununun amacı tam da bu değil mi? Burada artık söz konusu olan bedensel cinsel temasın yeniden üretilmesi ile değil, yerleşik gerçekliğin

244 Jean-Jacques Lecercle, “The Pedagogy of Philosophy,” *Radical Philosophy* 75 (Ocak-Şubat 1996): 44.

*Yuppi: İngilizce “Young Urban Professional” veya “Young Upwardly Mobile Professional” sözcüklerinin kısaltılmışı olan “yuppie” sözcüğü, yüksek maaşlı profesyonel işlerde çalışan 20’li ve 30’lu yaşlardaki, genelde gösterişçi ve statü hırsına sahip genç çalışanları nitelemekte kullanılır (ç.n.).

sınırlarının yerle bir edilmesi, cinsel hazların yeni, duyulmamış yoğun kiplerinin hayâl edilmesidir.”) sürekli yeniden yaratma ihtiyacını okuduğu sırada, peki ya aslında yuppinin yüzünde şaşkınlık değil de heves varsa. Gerçekten de, Deleuze’ün geç kapitalizmin ideoloğu olarak adlandırılmasını meşrulaştıran özellikler vardır. Duygulanımların kişileri devreden çıkaran kişisiz dolaşımı, yani meşhur Spinozacı *imitatio affecti*, ürün hakkındaki mesajın değil de iletilen duygulanımların ve algıların yoğunluğunun önemli olduğu reklamların, müzik kliplerinin ve benzerlerinin mantığının ta kendisi değil mi? Dahası, bedensel öz-deneyimin birliğinin sihirli bir şekilde çözüldüğü/dağıldığı *hardcore* pornografi sahnelerini düşünün, bunlarda izleyici bedenleri belli belirsiz bir koordinasyona sahip kısmi nesnelerin bir yığını olarak algılar. Artık kişilerle değil, yoğunluklar, zevk bölgelerinin çoğulluğu ve kolektif/kışisiz arzulayan makine olarak bedenlerle ilgilendiğimiz bu mantık fazlasıyla Deleuzecü değil midir?

Bir adım daha atarsak, yumruk-seksi pratiği Deleuze’ün “bir kavramın genişletilmesi” dediği şeyin örneği değil midir? Yumruk yeni bir şekilde kullanılır; penetrasyon fikri, elin cinsel penetrasyonla birleşmesine ve bir bedenin içinin keşfedilmesine genişletilir. Deleuze’ün Başka’sı olan Foucault’nun yumruk-seksi yapmış olmasına şaşmamalı: Yumruk-seksi yirminci yüzyılın cinsel buluşu, post-cinsel erotizmin ve hazzın ilk modeli değil midir? Bu pratik jenitalleşmiş değildir ve sadece yüzeyin penetrasyonuna odaklanmıştır, fallusun rolünü tam da özerkleşmiş kısmi nesne olan el almıştır. Peki ya insansı bir robota dönüşebilen arabalar veya uçaklar olan *Transformers* oyuncaklarına, ya da hayvandan bir insana veya robota dönüşebilen *Animorph* oyuncaklara ne demeli—Bunlar Deleuzecü değil mi? Burada “mecazi” (*metaphorics*) konuşmuyoruz: Asıl nokta makine veya hayvan formunun insan biçimini saklayan bir maske olarak açığa çıkarılması değil, insanın “makine-oluşu” (*becoming-machine*) ya da “hayvan-oluşu” (*becoming-animal*), süregelen dönüşümün akışı olarak açığa çıkarılmasıdır. Burada ayrıca muğlaklaşan, makine/canlı organizma ayrımıdır: Bir araba insansı/siborg bir organizmaya dönüşür. Deleuze’e göre *eğer spor diye bir şey varsa, bu sporun en âlâsından sörf, bir Kaliforniya sporu olması temel bir ironidir:*

Bu spor bir hedefe yönelmiş bir öz-denetim ve egemenlik sporu değil, insanın sadece bir dalganın altına girip kendisini onun akışına bıraktığı bir pratiktir. Brian Massumi bu açmazı açık bir şekilde tarif etmiştir; buna göre günümüz kapitalizmi bütünleştirici normallüğün mantığını aşmış ve başıboş/dağınık (*erratic*) fazlalığın mantığını benimsemiştir:

Ne kadar çeşitlilik, hatta başıboşluk varsa o kadar iyidir. Normallik gücünü kaybetmeye başlar. Düzenlilikler gevşer. Normallüğün çözülmesi kapitalist dinamiğin bir parçasıdır; yalın bir özgürleşme değil. Kapitalizmin kendisine ait iktidar biçimidir. Artık her şeyi belirleyen, disipline edici kurumsal iktidar değil, kapitalizmin çeşitlilik üretme gücüdür –çünkü bu sayede pazarlar doyunlaştırılır. Çeşitlilik üretirsen, bir niş pazarı oluşturursun. Duygulanımsal eğilimlerin en tuhafları bile—para kazandırdıkları sürece— kabul edilebilirlerdir. Kapitalizm duygulanımı yoğunlaştırarak ya da çeşitlendirerek işe koyulur, ancak bunu sadece artı-değer elde etmek için yapar. Gerçek anlamda duygulanıma değer verir/fiyat biçer. Kapitalist artı-değer üretiminin mantığı politik ekolojinin de alanı olan ilişkisel alanı ve kimliğe ve öngörülebilir yollara direnişin etik alanını ele geçirir. Bu oldukça rahatsız edici ve kafa karıştırıcıdır, çünkü bana öyle geliyor ki kapitalist iktidarın dinamiği ile direnişin dinamiği arasında bir tür yakınsama (*convergence*) olmuştur.²⁴⁵

Bir başka deyişle, Naomi Klein “neo-liberal ekonomi merkezileşmeye, yerleşikleşmeye ve homojenleşmeye her düzeyde eğilimlidir. [Neo-liberal ekonomi] çeşitliliğe karşı bir savaştır”²⁴⁶ derken günleri sayılı olan bir kapitalizm biçimine odaklanmıyor mu? O, çağdaş kapitalizmin modernleştiricileri tarafından alkışlanmayacak mıdır? Şirket işletmeciliğinde son eğilim “çeşitlendir, iktidarı devret, yerel yaratıcılığı ve kendi kendine

245 Brian Massumi, “Navigating Movements,” *Hope* içinde, Mary Zournazi (.der) (New York: Routledge: 2002), s. 224.

246 Naomi Klein, *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate* (London: Flamingo, 2002), s. 245.

örgütlenmeyi harekete geçirmeye çalış” değil midir? Merkezileşme-karşıtlığı, dijitalleşmiş “yeni” kapitalizmin *asıl* başlığı değil mi? Buradaki sorun ilk bakışta görüldüğünden daha “rahatsız edici ve kafa karıştırıcı”dır. Lacan’ın artı-değer ile artı-zevk arasındaki yapısal türdeşlikten bahsederken işaret ettiği gibi, ya artı-değer basitçe önceden varolan duygulanımların ilişkisel bir alanına “el koymuyorsa”—ya engel olarak görülen şey bir olanağın pozitif bir koşuluysa, duygulanımsal üretkenlikteki patlamayı tetikleyen ve ileri götüren bir ögeyse? Ya sonuç olarak, “pire için yorgan yakılmalı” ve devrimci faaliyetin libidinal dayanağı olarak başıboş duygulanımsal üretkenlik fikrinin kendisi terk edilmeliyse?

Sermaye, hiç olmadığı kadar, tarihsel çağımızın “somut evrenseli”dir. Bunun anlamı, onun bir yandan tikel bir oluşum olarak kalırken, öte yandan bütün alternatif oluşumlarla beraber toplumsal yaşamın ekonomik olmayan katmanının tamamını üst-belirliyor (*overdetermine*) oluşudur. Yirminci yüzyılın komünist hareketi kendisini kapitalizmin düşmanı olarak tanımlayarak ortaya çıktı ve mağlup oldu; faşizm kapitalizmin fazlalıklarını denetim altına alma çabası olarak, bir tür “kapitalizmsiz kapitalizm” inşa etme amacıyla ortaya çıktı. Bu nedenle, Heideggerci bir tarzda, kapitalizmi daha temel bir ontolojik “Güç İstenci” tutumunun ve teknolojik egemenliğin ontik gerçekleştirmelerinden birisine indirgemek (ve onun alternatiflerinin aynı ontolojik ufukta sıkışıp kaldıklarını iddia etmek) fazlasıyla basittir. Çağdaş teknolojik egemenlik Sermayenin toplumsal biçimiyle ayrılmaz bir şekilde içe içedir; egemenlik sadece bu biçim içinde ortaya çıkabilir ve alternatif toplumsal oluşumlar aynı ontolojik tutumu sergiledikleri sürece bu sadece, onların da özünde somut evrenselleri olan sermaye tarafından, yani bütün alternatifler alanına renk veren tikel bir oluşum olan sermaye tarafından dolayımlandıklarını teyit eder; yani kapitalizm diğer tikel tüm oluşumları dolayımlayan kapsayıcı bir bütünlük olarak işler. Modernite hakkındaki yeni kitabında, Fredric Jameson son zamanlarda moda haline gelen “alternatif modernlikler” kuramlarının özlü bir eleştirisini yapar:

O halde şimdiki anlamıyla “modernliğin” ideologları, postmodernizm kavramının yanında getirdiği siyasi, ekonomik ve sisteme

özgü ciddi soruları sormaktan kaçınarak kendi ürünleri—enformasyon devrimi, küreselleşmiş, serbest pazar modernliği—ile nefret uyandıran daha eskiler arasında nasıl ayrım yapabilir? Yanıtı basit: “Alternatif” ya da “değişik” modernliklerden bahsederek. Formülü artık herkes biliyor: Standart ya da hegemonik Anglo-Sakson modelinden farklı bir modernlik herkes için var olabilir. Anglo-Sakson modelde sevmediğiniz ne varsa, bunların arasında içinde bulunduğunuz madun konum da yer alabilir, sizin kendi modernliğinizi farklı bir şekilde yaratabileceğinize yönelik bir “kültürel” anlayış ile ortadan kaldırılabilir; böylece Latin-Amerikan modernliği, Hindistan modernliği, Afrika modernliği ve benzer türde modernlikler olabilir. . . . Ancak bu, modernliğin küresel kapitalizmin kendisiyle ilgili temel anlamlarından birisini gözden kaçırmak olacaktır.²⁴⁷

Jameson’un tamamen farkında olduğu gibi bu böyle sürer, küresel Batı kapitalizminin yıkıcı etkilerinden mucizevi bir şekilde muaf belli bir Arap modernliği düşleyenlere kadar gider. Bu eleştirinin önemi modernlik durumunun çok ötesine geçer—nominalist tarihselleştirmenin temel sınırlılıklarıyla ilgilidir. Çokluğa başvuru (“Sabit bir öze sahip tek bir modernlik değil, birbirlerine indirgenemeyecek çok sayıda modernlik vardır . . .”) yanıltır ama bunun nedeni modernliğin eşsiz, değişmeyen “özünün” tanınmaması değil, çoğullaştırmanın modernlik kavramının kendisine içsel olan antagonizmayı inkâr etmesidir: Çokullaştırmanın yanlışlığı evrensel modernlik kavramını antagonizmasından ve onun kapitalizmle olan iç içeliğinden kurtarmasıdır ve bunu, söz konusu yönü kapitalizmin tarihsel alt türlerinden biriyle ilişkilendirerek yapar. Ve bu içsel antagonizma “iğdiş edici” (*castrative*) bir boyut olarak tayin edildiği sürece ve daha ötesi iğdişin inkârı, fallus-temsilcilerinin çokluluğu (fallusların bir çokluğu iğdişe işaret eder; yani fallustan yoksun olmaya) üzerinden temsil edildiği (ki Freud’a göre bu şekilde temsil edilir) müddetçe, modernliklerin bu şekilde çoğalmasını fetişist

247 Fredric Jameson, *A Singular Modernity* (London: Verso Books, 2002), s. 12.

bir inkâr biçimi olarak kavramak çok kolay hâle gelir. Aynı mantık diğer ideolojik mefhumlar için de geçerlidir, özellikle günümüzde demokrasi söz konusu olduğunda: Şimdiki biçiminden farklı olan (“radikal”) bir demokrasi ayırt etmek ve onun kapitalizmle olan bağlarını koparmak isteyenler aynı kategorik hatayı yapmış olmuyorlar mı?

İvan İlyiç’in izinden giden Jean-Pierre Dupuy’nin, çözmeye çalışıyormuş gibi görünürken sorunları çoğaltan kapitalist üretkenliğin kısır döngüsü olarak yalıttığı şeyin²⁴⁸ nihai örneği *siberuzay* değil midir? Siberuzay bizim yer küredeki herhangi birisiyle “gerçek zamanlı” olarak iletişim kurmamızı sağlayarak bizi ne kadar çok bir araya getirirse, bizi bilgisayar ekranlarına bakan bireylere indirgemiş olarak bir o kadar da yalıtmış olur. Dahası Dupuy bize naif ama hayati bir soru sorar: Olumsal bir engeli zorunlu bir acı çekme biçimine (“bir kadın doğum yaparken acı çekmelidir”) yükselten gerekçelendirilmiş ideoloji eleştirisi hangi noktada, alt edilmesi gereken olumsal bir sınırlama olarak sonluluğumuzun sınırlarına (ölüm, bedenimizin kısıtlanması) dair aynı derecede ideolojik bir algıya dönüşür? Yine buradaki paradigmatik örnek, doğal bedenlerimizle ilişkimizi kesebilen ve bir virtüel bedenden diğerine özgürce süzüldüğümüz bir “yazılıma” ya da virtüel varlıklara dönmemize ilişkin Gnostik hayalle, siberuzayla ilişkili değil midir? Bu gnostik vizyonda kaybolan şey, kendimizi gerçekleştirmemizin engeli olan şeyin (sonluluğumuzun) (sınırlı bir şekilde) kendimizi gerçekleştirebilmemizin pozitif koşulu olmasıdır: Eğer kendimizi gerçekleştirmemizin önündeki sonluluk engelini ortadan kaldırırsak, kendimizi gerçekleştirmenin kendisini kaybederiz (ya da anlam söz konusu olduğunda, eğer anlam-olmayanın indirgenemez özünü ortadan kaldırırsak, anlamın kendisini de kaybetmiş oluruz).

MİKRO-FAŞİZMLER

Kapitalizme yönelik bu Deleuzecü tutumun muğlaklığının ters çevrilmiş ayna imgesi ya da karşılığı Deleuze’ün faşizm kuramının muğlaklığıdır, ki bu kuramın temel içgörüsü, faşizmin öznelere ideoloji,

²⁴⁸ Bkz. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé* (Paris: Editions du Seuil, 2002), ss. 58-59.

çıkarlar ve benzerleri düzleminde değil, bedensel yatırımlar, libidinal jestler ve benzerleri düzeyinde ele geçiriyor oluşudur. Faşizm bedenlerin belirli bir kurulumunu hayata geçirmektedir ve bu yüzden onunla (yine) *bu* düzlemde, kişisiz karşı-stratejilerle savaşılmalıdır. Aynı zamanda mikro- ve makro- olanın, moleküler ve molar olanın karşıtlığı vardır: Faşizm hayatı reddeden bir görüştür, feragati, kendini kurban ederek Daha Yüce Amaçlara tabi olmayı vaz eden bir görüştür. Faşizm, kişisiz mikro-stratejilere, hayatı-reddedederek işleyen yoğunlukların manipülasyonuna dayanır. Ancak burada işler karışır: Faşist feragat etme—en uygun Deleuzecü biçimde—yanıltıcı bir maske, dikkatimizi faşizmin edimsel ideolojik işleyişinin *pozitifliğinden*, süperegonun müstehcen zevkinden başka yöne çeken bir yem değil midir? Kısacası burada faşizm sahte bir fedakârlığa, büyük Başka’yı yanıltmaya yönelmiş olarak zevkten yapmacık bir şekilde feragat etmeye ve bizim *zevk aldığımızı*, hatta aşırı bir şekilde zevk aldığımız gerçeğini ondan saklamaya ilişkin ikiyüzlü oyunu oynamakta değil midir? “Tanrı, Dünya Düzeni içindeki ruhlar için normal varoluş biçimi olarak sürekli zevk talep eder. Bu talebi karşılamak ise benim görevimdir”²⁴⁹—Daniel Paul Schreber’in bu sözleri aşırı psikotik boyutunda süperegonun en iyi tanımını vermiyor mu?

Deleuze’ün faşizm yorumunda birey olarak öznel faşizmin pesinden gitmenin çıkarlarına ters olduğunu ussal bir şekilde fark etseler de faşizm onları tam da saf yoğunlukların kişisiz düzeyinde ele geçirir: “Soyut” bedensel hareketler, libidinal yatırıma sahip kolektif ritmik hareketler, belirli bireylere atfedilemeyecek öfke ve tutku duygulanımlarında. Faşizmi sürdüren işte bu saf duygulanımların kişisiz düzeyidir, temsil edilmiş ve kurulmuş gerçeklik düzeyi değil. Belki de burada en iyi örnek *The Sound of Music*’tir: “Resmi” hikâyesine göre faşizm karşıtı bir film olsa da, yoğunluklar dokusu tam tersi bir mesaj verir. Diğer bir

249 Daniel Paul Schreber, *Memoirs of My Nervous Illness* (New York: New York Review Books, 2000), s. 250.

*Yodel: Diyafram sesi ve kafa sesi (falseto) arasında hızlı geçişlerin yapıldığı bir vokal tekniği. Bu şarkı söyleme tekniği Avusturya’nın bazı halk kültürleri de dâhil pek çok geleneksel kültürde önemli yer tutsa da, en yaygın olarak Amerikan Country müzikteki örnekleriyle bilinmektedir (ç.n.).

deyişle, filmi yakından incelediğimizde Nazi istilâsına direnen Avusturyalılar “iyi faşistler” (yerel ataerkil yaşam-dünyalarına bağlılıklarını sergilerler, yodeli* aptal kültürlerinin zevkini sürerler, vb.) olarak gösterilirken, filmin Nazi tasviri Nazilerin küresel iktidarı ele geçirmeye çalışan manipülatörler olarak resmettikleri Yahudi tasvirlerine ürkütücü derecede benzemektedir. Faşizme karşı mücadele, faşist libidinal ekonominin daha radikal bir ekonomi ile altının oyulması yoluyla yoğunlukların işte bu kişisiz düzeyinde yapılmalıdır—sadece ussal eleştiri düzeyinde değil.

Gerçekte Varolan Sosyalizm sıkça “işlemediği için işleyen” (tesadüfi biçimde, aynı şey Freudcu semptomun da mükemmel derecede yalın bir tanımıdır) bir sistem olarak tanımlanmıştır: Sistem tam da onun açık kurallarını çiğneyen istisnalar sayesinde ayakta kalmıştır (kara borsa vb.). Kısacası, rejimin tehdit olarak gördüğü şey gerçekte onun ayakta kalmasını sağlamıştır; tam da bu yüzden yasadışı ekonomiye, rüşvete, alkolizme ve benzerlerine karşı yürütülen büyük seferberlikler hep kendine zarar vermiştir—aslında sistem kendi varoluş koşullarını baltalamıştır. Aynı şey, kendisinin açık kurallarını çiğneyen bir dizi yazılı olmayan kurala bel bağlamak zorunda olan *her* ideoloji için de doğru değil midir? Günümüzde sıkça “fikirler pazarı”ndan bahsedilir (yeni fikirlerin kendilerini kanıtlamaları için, özgür tartışmanın pazar benzeri rekabet ortamı tarafından sınanmış olmaları gerekir)—bu “fikirler pazarı”na zorunlu olarak fikirlerin *bir kara pazarı* tarafından, yani ideolojik bir yapının işleyebilmesi için bel bağladığı, tasvip edilmeyen, müstehcenlik içeren cinsiyetçi ve ırkçı fikirler (ve benzer mahiyette diğer düşünceler) yığını tarafından eşlik edildiği söylenemez mi?

Kasım 2002’de George Bush, İslâm’a karşı fazla yumuşak bir tavır sergilediği gerekçesiyle kendi partisinin sağ-kanadındaki üyeler tarafından eleştirilmiştir: Netanyahu ve diğer taviz vermez muhafazakârlar gibi o da terörizmin yüce ve hoşgörülü İslâm diniyle hiçbir alakası olmadığı mantrasını tekrarladığı için kınanmıştır. *Wall Street Journal*’daki bir köşede söylendiği şekliyle, Birleşik Devletler’in gerçek düşmanı terörizm değil, militan İslâmdır. Bu eleştirileri yapanlara göre yürekli olup, siyasi bakımdan yanlış (ama yine de aşîkâr olan) olgu, yani İslâm’da derin bir

şiddet ve hoşgörüsüzlük damarı olduğu beyan edilmeliydi—ya da daha açık ifadesiyle, İslâm'da bir şeyin liberal-kapitalist dünya düzeninin kabul edilmesine direndiği. Tam da burada hakiki radikal eleştiri standart liberal tutumdan ayrılmalıdır: Hayır, Bush burada savunulmamalıdır—onun tutumu nihayetinde Cohen, Buchanan, Pat Robertson ve diğer İslâm karşıtlarınıninkinden daha iyi değildir—, bu madalyonun iki yüzü de eşit derecede yanlıştır. Bu söylenenler arkaplana alınarak Oriana Fallaci'nin *The Rage and the Pride*'ına²⁵⁰ yaklaşılmalıdır; kitap, Müslümanlık tehdidine karşı Batının tutkulu bir savunusu, Batının üstünlüğünün açık bir şekilde ileri sürülmesidir ve İslâm farklı bir kültür bile sayılmayarak barbarlık olarak aşağılanır (bunun diğer anlamı bir kültürler çatışmasıyla değil, kültürümüz ve İslam barbarlığı arasında bir çatışmayla karşı karşıya olduğumuzdur). Kitap, kesin anlamda Politik Bakımdan Doğru olan hoşgörünün tam tersidir: Kitabın yoğun tutkusu, ruhsuz Politik Doğruluk hoşgörüsüne ilişkin hakikattir.

Göçmenleri taciz eden dazlağı hatırlayın; bu kişi kendisiyle röportaj yapılırken gazeteciye küçümseyerek bakar ve ona kendi suçlarının gerekçesini kusursuz bir sosyal psikolog gibi açıklar (baba otoritesinin yokluğu, anne ilgisi, toplumumuzun değer krizi vb.) ve onun aşılamaz modeli Leonard Bernstein'in *West Side Story*'sindeki "Polis Memuru Krupke" şarkısıdır. Bu figür sinik usun en iyi örneği olarak, günümüz ideolojisinin gerçek işleyişinin somutlaşması olarak basitçe bir kenara atılamaz. *Explanandum* konumundan konuştuğu için sözleri aslında egemen ideolojinin ve ona ait malumatın kendisinin eylemlerini açıklama noktasındaki sahteliğini ve yanlışlığını ifşa eder. "Çokbilmiş girişimleriniz ve raporlarınız sayesinde benim şu bu olduğumu düşünüyorsunuz, beni bu şekilde karakterize edip bir kenara atacaksınız, ama bakın ben de bu oyunu oynayabiliyorum ve bu bana hiç dokunmuyor!" Bu, "her şeyi-anladığını iddia eden" hümanist toplum görevlilerinin ve psikologların kendilerinin gizli sinizminin bir ifşası değil de nedir? Ya *onlar* bu olaydaki asıl siniklerse?

Aynı gerilimin başka bir örneği Ekim 2002'de Washington'ı pen-

çesine almış bir panik durumuydu: Bilinmeyen bir keskin nişancı (tamamen rastgele seçilmiş) bir düzine insanı, Luis Bunuel'in *Phantom of Freedom* filmine benzer filmlerdeki sahneleri taklit ediyormuşçasına, iki haftadan kısa bir süre içinde öldürmüştü. Söz konusu filmde de Paris'teki bir gökdelenin tepesine çıkan ve yoldan geçen masum insanları vuran bir adam vardır. Yakın bir zamanda bu keskin nişancının rolüne bürünülen bir oyunun çıkacağı konusunda iddiaya girilebilir—ama neden? El-Kaide'nin bu eylemlerin doğrudan arkasında olabileceğini gösteren ipuçlarıyla, keskin nişancının yaptıkları bir kez daha “terörizm” alanına kaydedilmesine rağmen, onun edimlerinin öznel mantığı tamamen geç-kapitalizme özgüdür: Yalnız psikopatik birey, asosyal ama tamamen eğitilmiş ve “topluma” karşı hınçla dolu. Önerilen video oyunu, oyuncunun keskin nişancıyla özdeşleşmesine dayanacak ve böylece günümüz öznelliğinin temel bir özelliğini ortaya koyacaktır: “Asosyal,” tekbenci bireyin yükselişi—bir kez daha, dışlanmış yabancı içeriden “normal” birisinin gizli modeli olarak ifşa edilmektedir.

Bu türden Deleuzecü analizlerden çıkarılabilecek, birbirleriyle bağlantılı iki önemli sonuç vardır. İlk olarak, ideolojik bir yapının gücünü olgulara başvurarak, yani gizli verileri kamuya açık hale getirerek zayıflatma yönünde yayılan çabaların sınırı vardır. Deleuze'e göre “Syberberg'in *Hitler. A Film from Germany*'sindeki etkileyici fikir, ne olursa olsun herhangi bir bilginin Hitler'i mağlup etmeye yetmeyeceğidir. Bütün belgeler bilinebilir, bütün tanıklar dinlenebilir, ama hepsi boşa çıkacaktır.”²⁵¹ Bunun tam tersi bir düşünceye bel bağlayan Chomsky gibilere (kişilere sadece tüm gerçeklerin anlatılması yeterlidir) karşıt derin bir düşüncedir bu. İlk sonucu tamamlayan ikincisi ise, özgürleşme mücadelesinin “anlatma hakkı” için verilen mücadeleye, mahrum marjinal grupların kendi konumlarını özgürce ifade etme mücadelesine indirgenemeyecek olmasıdır ya da Deleuze'ün bir söyleşideki soruyu cevaplarırken ifade ettiği gibi: “Denetim ve enformasyon toplumları, ‘özgür bireylerin çaprazlama bir örgütlenmesi’ olarak tasarlanan bir komünizme yeniden şans verebilecek direniş biçimleri ortaya çıkarabilecek mi

251 Gilles Deleuze, *The Time-Image* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), s. 268.

diye soruyorsunuz. Bilmiyorum, belki de. Ancak bu azınlıkların söz alabilmesi ölçüsünde olmayacaktır. Belki de söz ve iletişim çürümüştür. . . . Yaratmak her zaman iletişim kurmaktan başka bir şey olmuştur.”²⁵²

Bu Deleuzecü yaklaşım ne kadar verimli olursa olsun yine de onu sorunsallaştırmanın ve onunla birlikte faşizmin zaferini (ya da şimdilerde Solun krizini) açıklamak için bir dizi basitleştirici ipucuna yaslanan (özellikle Batılı) Marksistler ve Post-Marksistler arasındaki genel eğilimi de sorunsallaştırmanın zamanıdır. Bu genel eğilime göre sol, faşizmle libidinal mikro-politik düzeyinde savaşıyor, ya da günümüzdeki hâliyle Sol “sınıf özcülüğünü” terk edip “post-politik” mücadelelerin çokluğunu kendisinin asıl eylem alanı olarak kabul etseydi sonuç farklı olacaktı. Ukalâ solcunun entelektüel aptallığının *bir örneği* varsa işte bu odur.

Deleuze ve Guattari’nin faşizm kuramında iki sorun vardır. Eğer sol faşizme kendi “tutkular siyasetiyle” karşılık vermiş olsaydı onun daha erken mağlup edilebileceğine ilişkin mefhum; ki bu fikir Ernst Bloch ve Wilhelm Reich tarafından savunulan eski bir düşüncedir ve epey naiftir. Dahası, Deleuze’nün en büyük içgörüsü olarak ileri sürdüğü ve sıkça tekrarladığı düşünce, faşistlerin ussal tartışmayı küçümsediği ve insanların temel usdışı içgüdülerine oynadığı düşüncesi,—farklı bir tarzda da olsa—en geleneksel Marksizm tarafından zaten ifade edilmemiş midir? Daha genel olarak ise bu Deleuzecü yaklaşım fazla soyuttur—bütün “kötü” siyasetler “faşist” olarak ilan edilmektedir ve böylece “faşizm” her şeyi içine alabilen küresel bir kaba, Oluşun serbest akışına karşıt olan her şeyi-kapsayıcı, her şeyi-kuşatıcı bir terime dönüşür. Faşizm;

etkileşim içindeki moleküler odakların çoğalışından ayırt edilemezdir, ki bu odaklar Nasyonel Sosyalist Devletle birlikte yankılanmaya başlamadan *önce* noktadan noktaya sıçrar. Kırsal faşizm, şehir ya da mahalle faşizmi, gençlerin faşizmi ve savaş gazisi faşizmi, Solun faşizmi, Sağın faşizmi, çiftlerin faşizmi, ailenin, okulun, işyerinin faşizmi.²⁵³

252 Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Editions de Minuit, 1990), s. 237.

253 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 214.

Burada insan şunu ekleme isteğine kapılıyor: Ve Deleuze'ün kendisinin irrasyonel vitalizminin (dirimselciliğinin) faşizmi (eski bir polemikte Badiou Deleuze'ü faşist eğilimler taşımakla suçlayan sözler sarf etmişti!). Deleuze ve Guattari (özellikle de Guattari) burada sıkça aceleci genellemeler yapmanın hakikaten yorumlayıcı bir hezeyan içerisinde kendilerinden geçmektedir: Tek bir büyük hamlede/kavisle, eski Hristiyan günah çıkarma prosedüründen, Romantik özneliliğin kendini inceleme pratiği ve psikanalitik tedaviye (kişilerin sırlarını, sapkın arzularını itiraf etmesi) ve oradan da Stalinist rejiminin göstermelik duruşmalarının zoraki itiraflarına kadar bir devamlılık çizgisi çekerler (Guattari bir defasında Stalinist duruşmaları kolektif psikanaliz alıştırması olarak tarif etmişti, ki bu tarife onların açık bir şekilde “üretken” olduğuna dikkat çekilerek yanıt verme cazibesine kapılınabilir: zira onların asıl hedefleri hakikati keşfetmek değil, yeni bir hakikat yaratmak, onu inşa etmek/oluşturmaktır). İşte burada bu türden genellemelere karşı Laclau'nun hegemonik eklemlenme mefhumundan alınan ders anımsatılmalıdır: Faşizm *sadece* dağınık ögeler “birlikte yankılanmaya” başladığında ortaya çıkar. Aslında faşizm ögelerin bu yankısının sadece özgül bir biçimidir (bu ögeler tamamen farklı hegemonik eklemlenme zincirlerine de dâhil edilebilirler).²⁵⁴ Tam da bu noktada Deleuze'ün Wilhelm Reich'a olan sempatisinin sorunlu tabiatına vurgu yapılmalıdır: Reich'ın burjuva çekirdek ailesinin temel hücre olarak faşist otoriter kişiliği ürettiği savı (Adorno ve Horkheimer'ın 1930'lardaki çözümlemelerinin kanıtladığı gibi) bariz bir şekilde yanlış değil mi?

NETOKRASİ?

Deleuze ve Guattari'nin “pro-kapitalist” yönü, Alexander Bard ve Jan Soderqvist'nin *Netocracy*'sinde²⁵⁵ tamamıyla geliştirilmiştir. Kitap—siber-Komünizm değil—*siber-Stalinizm* diye tarif edilebilecek bir sistemin en iyi örneğini sunar. Marksizmi eski sanayi toplumunda

254 Bkz. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: Verso Books, 1977).

255 Bkz. Alexander Bard ve Jan Soderqvist, *Netocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism* (London: Reuters, 2002).

kalmış ve zamanı geçmiş bir sistem olarak acımasızca bir kenara atarken, Stalinist Marksizm'den bir dizi kilit özellik alırlar. Bunların arasında ilkel ekonomik belirlenimcilik ve çizgisel tarihsel evrimcilik (üretim güçlerinin gelişimi—vurgunun sanayiden enformasyon yönetimine kayması—yeni toplumsal ilişkileri zorunlu kılar; kapitalistler ve proletarya arasındaki sınıf çatışmasının yerini “netokratlar” ve “tüketiciler” (*consumtariat*) arasındaki yeni bir sınıf çatışması alır) olduğu gibi son derece kaba bir ideoloji kavramı da vardır (en iyisinden saf biçimde Aydınlanmış haliyle, ideoloji, geleneksel dinden burjuva hümanizmine kadar, egemen sınıfların ve onların ücretli entelektüellerinin alt sınıfları denetim altında tutmak için kullandığı bir araç olarak nitelenip sıkça bir kenara bırakılmıştır). O halde burada yeni bir üretim biçimi olarak yalın bir “netokrasi” görüşü ile karşı karşıyayız (terim yetersiz çünkü tam da netokraside üretim temel rolünü kaybeder). Feodalizmde toplumsal iktidarın anahtarı (dini ideoloji tarafından meşrulaştırılan) toprak ağalığıyken; kapitalizmde iktidarın anahtarı sermaye mülkiyeti (toplumsal statünün ölçütü olarak para) ile temel hukuki kategori olarak özel mülkiyet ve toplumsal değiş tokuşun baskın alanı olarak pazardır (bütün bunlar İnsanın özerk ve özgür bir fail olduğu hümanist ideoloji üzerinden meşrulaştırılır). Yeni yeni ortaya çıkmakta olan “Netokraside” ise iktidarın ve toplumsal statünün ölçütü temel önemdeki enformasyona erişimdir. Para ve maddi mal varlığı ikincil bir role sahip olmaya başlar. Ezilen sınıf artık işçi sınıfı değil, tüketiciler sınıfıdır (“tüketiciler”); onlar netokratik seçkinler tarafından hazırlanan ve manipüle edilen enformasyonu tüketmeye mahkûmdurlar. İktidardaki bu kayma, tamamen yeni bir toplumsal mantık ve ideoloji ortaya çıkarır. Enformasyon her daim dolaşım halinde olup sürekli değiştiğinden, artık uzun vadeli sabit bir hiyerarşi değil, iktidar ilişkilerinin sürekli değişen bir ağı vardır. Bireyler (*individual*) “göçebe” ve “bölüktür” (*dividual*), kendilerini sürekli yeniden icat edip farklı roller benimserler; toplum artık hiyerarşik bir Bütün değil, ağların karmaşık ve açık bir ağıdır.

Netocracy, yeni bilgi seçkinlerinden oluşan yerel grupları, adeta yabancılaşmamış, ütopyacı topluluk adacıkları olarak gösterir. Kitap,

yaşam tarzının, ayrıcalıklı enformasyona erişimin ve toplumsal çevrelerin paradan daha değerli olduğu bu yeni “simgesel sınıfın” hayatını anlatır (üst düzey akademisyenler, gazeteciler, tasarımcılar, programcılar ve benzerleri gerçekten de böyle yaşar). Buradaki ilk sorun *tanınma* ile ilgilidir; netokratlar *gerçekten de* diğerlerini umursamazlar mı, yoksa bu görmezden geliş yapmacık olup diğerlerinin gözünde seçkinliklerini kanıtlamak için midir? (Bariz şekilde paraya önem vermezler, çünkü yeterince paraları vardır). Dahası, mal varlıklarından bağımsız biçimde, ne ölçüde ve tam olarak hangi anlamda “iktidardadırlar”? *Netocracy*’nin yazarları, geleneksel, hiyerarşik düşünceye karşı olan “göçebe” özneler ve düşünceler kavramının nihai ironisinin tümüyle farkında mıdır? Gerçekte iddia ettikleri şey, günümüzün seçkinleri olan netokratların, dönün marjinal filozoflarının ve dışlanmış sanatçıların (Spinoza’dan Nietzsche’ye ve Deleuze’e) rüyâsını gerçekleştiriyor olduklarıdır. Kısa ve öz bir şekilde ifade edersek, egemen iktidar ağları tarafından bastırılan marjinal konumların ve direnişin son filozofları olan Foucault, Deleuze ve Guattari’nin düşünceleri fiiliyatta yeni ortaya çıkmakta olan egemen sınıfın ideolojisidir.²⁵⁶

Netocracy’nin sorunu aynı anda hem çok hızlı, hem de yeterince hızlı ilerlemiyor oluşudur. Bu anlamda, kapitalizmin ve diğer adayların ardılı olduğunu söyledikleri yeni bir şeyi çok hızlı bir şekilde öne süren benzer tüm girişimlerdeki hatayı paylaşır: O yeni şey de sanayi sonrası toplum,

²⁵⁶ Bununla birlikte, gerçekten de Hegel, “marjinal” ve göçebe Spinoza-Nietzsche’nin aksi konumunda yer alan bir devlet filozofu muydu? Hegel’in bu rolle nitelenebileceği iki kısa dönem vardır: Yaşamının son on yılı ve Hegel’i inanılmaz derecede yanlış okuyan muhafazakâr İngiliz Hegelciler (Bradley vd.). Peki ya Bakunin ile başlayan Hegel’in çok sayıdaki tartışma yaratıcı ve devrimci kullanımı? IV. Friedrich Wilhelm’in, Hegel’in ölümünün üzerinden on yıl geçmişken 1840 yılında Schelling’i Hegel’in devrimci etkisine karşı savaşması için Berlin’e çağırmasına ne demeli? Ya Almanya’nın devlet filozofu olarak Nietzsche’ye ne olacak? On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Hegel’den ziyade Nietzsche asıl devlet filozofuydu –Spinoza’nın kendisi ise Hollanda devletinin Witt kardeşler hizibinin filozofuydu. Sulandırılmış hali gerçekte bir “devlet felsefesi” olarak iş görebilen asıl filozof ise Kant’tır: Yüzyıl öncesinin neo-Kantçılarından şu an Fransa’da eğitim bakanı olan Luc Ferry’ye ve oradan Almanya’daki Habermas’a kadar gider. Bunun nedeni Kant’ın pozitif bilimlere duyulan saygı ile bilimsel bilginin kapsamının sınırlılığı düşüncesini ideal biçimde bir araya getirmesidir (böylece din ve ahlak için yer açılmış olur)–bu tam da devlet ideolojisinin ihtiyaç duyduğu şeydir.

enformasyon toplumdur. Bu türden ayartmalara karşı, “enformasyon toplumu”nun basitçe “feodalizm” ya da “kapitalizm” ile aynı düzeyde bir kavram *olmadığında* ısrar edilmelidir. Bu yüzden netokrasinin başarılı egemenlik tablosu, yazarların yeni sınıf çatışmalarına yaptıkları vurguya rağmen sadece bir Ütopyadır: Kendi başına var olamayan ve kendi koşullarında kendini yeniden üretemeyen tutarsız bir bileşimdir. Yeni netokratik sınıfın pek çok özelliği sadece kapitalist bir rejimde sürdürülebilir. *Netocracy*’nin zafiyeti işte burada yatar: İdeolojik mistifikasyonun temel mantığını takip ederek fiiliyatta enformasyon toplumunun işleyebilmesi için gereken pozitif koşulları “(kapitalist ve devletçi) geçmişin kalıntıları” olarak bir kenara bırakır.

Asıl sorun kapitalizmle ilgilidir, ve “netokrasi”nin kapitalizmle nasıl bir ilişki içerisinde olduğudur. Bir yanda, patentlerimiz, telif haklarımız vb. vardır, yani enformasyonun kendisinin pazarda başka bir meta gibi “entelektüel mülk” olarak sunulup satıldığı farklı yöntemler vardır (Yazarlar netokrasinin asıl seçkin sınıfının patentlerin vb.’nin ötesinde olduğunu çünkü seçkinlerin ayrıcalıklarının artık enformasyona sahip olmalarında değil ama muazzam ve kafa karıştırıcı miktardaki enformasyon arasından önemli olanları ayırttırma becerilerinde yattığını iddia ettiklerinde, tuhaf bir biçimde asıl önemli olan noktayı kaçırmalar: Neden gerçekte önemli olanı ayırt etme ve çer çöpü ayıklayabilme becerisinin kendisi satılacak—belki de hayati önemdeki—diğer bir enformasyon olmasın? Bir başka deyişle, yazarlar günümüz bilişsel bilimlerinin temel dersini unutmuş gibi görünürler, yani zaten en temel bilinç düzeyinde bile enformasyon, devamlı bombardıman altında olduğumuz kafa karıştırıcı çokluğun içinden önemli tarafları ayırt edip “soyutlama” becerisidir). Diğer yandan, kapitalizmi karakterize eden mülkiyet ilişkilerinin ötesinde bir enformasyon mübadelesinin gerçekleşme ihtimali vardır. Bu içsel antagonizma yeni netokratik sınıf içindeki kapitalizm yanlıları (Bill Gates gibileri) ile postkapitalist bir ütopayı savunanlar arasındaki gerilimde görülmektedir (yazarlar “sınıf çatışmasının” geleceğine postkapitalist netokratlar ile ayrıcalıklardan mahrum “tüketiciler” arasında gerçekleşebilecek bir koalisyon tarafından karar verileceğini vurgularken haklıydı). Bu koalisyon ve netokrasi içinden gelecek bir destek

olmadan “tüketiciler” protestolarını yalnızca geleceğe yönelik pozitif bir programı olmayan, şiddet içeren olumsuz eylemlerle ortaya koyabilirler. Buradaki temel nokta “tarafsız” bir netokrasinin olmayışıdır: Ya geç kapitalizmin bir parçası olan kapitalizm-yanlısı bir netokrasi, ya da farklı bir üretim biçimine ait post-kapitalist bir netokrasi vardır. İşleri daha da karmaşıklaştıran ise bu post-kapitalist bakış açısının kendinde muğlak oluşudur: Daha açık “demokratik” bir sistem anlamına da, bir tür enformasyonel/biyogenetik neofeodalizm biçimindeki bir hiyerarşinin ortaya çıkışı anlamına da gelebilir.

Bu çatışma zaten vuku bulmaktadır: 2001 yılında Microsoft Şirketi Windows’un temelden farklı, yeni bir versiyonu olan *Palladium* üzerinde çalıştığını duyurdu. Palladium’un enformasyon üzerinde denetim ve koruma sağlayan ayrı bir güvenlik çipi olacaktı: “Siz izin vermedikçe bilgisayarınızdan hiçbir şey çıkmayacak.” Palladium şifreleme yoluyla kimsenin sizi gizlice dinleyememesini, bütün aldığınız maillerin filtrelendiğini, gönderdiğiniz mesajların sadece sizin yetkilendirdiğiniz kişiler tarafından açılmasını ve onları kimin açtığını takip edebilmenizi sağlar vb.—bu, “güvenliğinizi, gizliliğinizi ve fikri haklarınızı koruyacak şekilde kişisel bilgisayarınızı yeniden yaratma planıdır.”²⁵⁷ Enformasyon evrenine özel mülkiyetin kapitalist mantığını yerleştirmeye çalışan büyük bir girişim değil midir bu? Bu eğilime karşıt olarak, sadece erişimi herkese bedava olmakla kalmayıp, aynı zamanda serbest sosyal katılım yoluyla geliştirilen Windows’a alternatif yeni bir siberuzay dili geliştirme girişimleri de vardır (ilk versiyonlar yeni bir ürünün pazara çıktığı sihirli an beklenerek gizli tutulmamıştır; tam tersine bu versiyonlar kullanıcılarından geri bildirim almak için önceden dolaşıma sokulmuştur). AOL’un rakibine bir darbe vurmak için böyle bir alternatifi destekliyor oluşu çok anlamlıdır: Neden ilerlemeci güçler bu desteği stratejik biçimde kullanmasın?²⁵⁸

257 *Newsweek*, 8 Temmuz, 2002, ss. 50-52’deki rapora bakın.

258 Bill Gates hakkında anlatılacak birden çok hikâye mevcuttur. İlk olarak Amerikan tarzı bir başarı öyküsü gelir: Genç bir çocuk sadece bir çeyrek yüzyıl önce, komşularından ve akrabalarından borçlandığı gülünç miktarda bir parayla garajında bir şirket kurar ve bu kişi dünyanın günümüzdeki en zengin insanı olur—Amerika’nın, Amerikan rüyasının sunduğu bitmek bilmez fırsatların son ispatı. Sonra, tuhaf

İMPARATORLUK'A DARBELER

Günümüzün küresel kapitalizmi artık demokratik temsil ile yan yana getirilemez hale gelmiştir: Uluslar arası Para Fonu (IMF) ve Dünya Ticaret Örgütü (WTO) gibi temel ekonomik karar mercileri, herhangi bir demokratik süreç ile yasallaştırılmamışlardır ve bu demokratik temsil eksikliği ampirik olmaktan ziyade yapısalıdır. Bu nedenle, IMF, WTO ve diğer faillerin demokratik denetim altına alındığı küresel (temsili) bir demokrasi çağrısı ilüzyondan ibarettir (bu çağrı Almanya'da Habermas, Beck, Lafontaine ve diğerleri tarafından yapılmıştır). IMF'nin yönetim kurulu için dünya çapında bir oylamanın olabileceğini hayâl etmek bile zor değil mi? Burada parlamenter demokrasinin "formel" (şekilci) olduğu şeklindeki sıradan şikayetten daha fazlasıyla karşı karşıyayız—burada şekil bile yok.

Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk'u*²⁵⁹ bu çıkmazı çözmeyi hedefliyor. İddiaları ise Marx'ı tekrarlamaktan geliyor. Marx'a göre yüksek derecede örgütlü şirket kapitalizmi, zaten kapitalizm içinde bulunan bir sosyalizm biçimidir (gereksizleşmiş şirket sahiplerinin yokluğunda kapitalizmin bir tür sosyalizasyonudur); bu yüzden sosyalizme ulaşmak için yapılması gereken sadece ismen varolan başın kesilmesidir. Benzer

gülümsemesinden nefret etmekten hoşlandığımız uğursuz efendi, kötü niyetli tekelleri Bill Gates'in hikâyesi vardır—Amerikan rüyasının tam tersi, Amerikan paranoyasının ideal tiplerinden birisi. Görünüşteki antikapitalist duruşuna rağmen ikinci hikâye ilkinden daha az ideolojik değildir. Bu ikincisi Amerikan özgürlüğü efsanesine ilişkindir ve bir özgürlük savaşçısının (Watergate gazetecilerinden Noam Chomsky'ye kadar) kokuşmuş bir Kurumu yok etmesini anlatır. Kısacası bu iki hikâyede ortak olan şey, toplumsal çatışmaların fetişleştirilerek kişileştirilmesidir—kahraman bireyin oynadığı anahtar role duyulan inanç. Son olarak üçüncü öyküde ise "emeğin sonuna" tanık olduğumuz, yazılımın donanım, genç nerdlerin siyah takım elbiseli üst yöneticilere galip geldiği sanayi sonrası kapitalizmin simgesi olan "sürtünmesiz kapitalizm" in Bill Gates'i vardır. Yeni şirket merkezlerinde dış disiplin çok azdır: Alanı ele geçirmiş (eski) hackerlar uzun saatler çalışırlar ve açık havada bedava içeceklerini yudumlarlar. O halde bu üç öykü arasında nasıl bir ilişki vardır? Resmin tamamını görmek için, şeytansı-tekelleri-üçüncü Gates figürünün başarılı olan ve dünyanın en zengin adamı haline gelen komşunun çocuğu figürünü tamamlıyor olmasına benzer bir şekilde, üçüncü öyküye ("sürtünmesiz kapitalizm" in ideolojisi) onu tamamlayacak *dördüncü* bir öykü eklenmelidir: Kapitalizmin yıkıcı potansiyelleri ile kapitalizmin içsel antagonizmalarının (Marksist) anlatısı.

259 Michael Hardt ve Toni Negri, *Empire* (Cambridge, mass. : Harvard University Press, 2000).

bir tarzda, Hardt ve Negri maddesiz emeğin yerleşmekte olan hegemonik rolünde aynı potansiyeli görmektedir. Günümüzde, maddesiz emek “hegemoniktir”; nasıl ki Marx on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminde, бүтүнлүгө kendi renginin tonlarını verdiğiinden büyük ölçekli sanayi üretiminin—niceliksel değil belirleyici temel yapısal rolü oynadığından—hegemonik olduğunu ilan etmişse, maddesiz emek de aynı anlamda hegemoniktir. O halde bu, (muhafazakâr kültür eleştirmenlerinin bizi inandırmak istediği gibi) demokrasiye karşı ölümcül bir tehdit teşkil etmek şöyle dursun “mutlak demokrasi” için görülmemiş bir fırsatın kapısını aralamaktadır—peki neden?

Maddesiz üretimde, ürünler artık maddi nesneler değil, yeni toplumsal (kişilerarası) ilişkilerin kendileridir. Maddi üretimin her daim içinde gerçekleştiği toplumsal ilişkilerin de (yeniden) üretimi olduğunu vurgulayan yine Marx’tı; fakat günümüz kapitalizminde toplumsal ilişkilerin üretimi, üretimin dolaysız sonu/hedefi olmuştur. Hardt ve Negri’nin iddiasına göre, bu doğrudan toplumsallaşmış, maddesiz emek sadece mülk sahiplerini gittikçe önemsizleştirmekle kalmaz (üretim hem biçim hem de içerik bakımından doğrudan toplumsalsa mülk sahiplerine ne gerek vardır?); aynı zamanda üreticiler toplumsal mekânın düzenlenmesi konusunda yetkin hale gelirler çünkü toplumsal ilişkiler (siyaset) onların çalışmalarının malzemesidir. Böylece “mutlak demokrasi”nin yolu açılmış olur, zira üreticiler demokratik temsilin sapa yoluna bile girmeksizin toplumsal ilişkilerini doğrudan düzenleyebilirler.

Buradaki sorun en az üç yönlüdür. İlk olarak, maddesiz emeğin hegemonik rolüne geçiş, gerçekten de üretimden iletişime geçiş olarak yorumlanabilir mi? (Yani Aristotelesçi terimlerle *poiesis* olarak *tekhné*’den *praksis*’e geçiş?) Maddesiz emek; üretim ve *vis activa* arasındaki Arendtçi ayrımın veya araçsal ve iletişimsel akıl arasındaki Habermasçı ayrımının aşıldığını gerçekten de gösteriyor mu? İkinci olarak, üretimin doğrudan (yeni) toplumsal ilişkiler üretecek şekilde “politik hale getirilmesi” nasıl oluyor da politika kavramının kendisini etkiliyor? Buna göre (kârın mantığına tabi kılınmış) “insanların yönetimi” hâlâ politika mıdır, yoksa radikal bir politikadan-arınma, “post-politika”ya yapılan bir giriş midir? Ve aynı derecede önemli olan sonuncusu ise,

demokrasi, kavramıyla uyumlu olarak zorunlu biçimde mutlak-olmayan değil midir? Gizli, önceden varsayılmış bir seçkincilik içermeyen demokrasi yoktur. Demokrasi tanımı gereği “küresel” değildir; “demokratik” olarak seçilemeyecek değerler ve hakikatler temelinde kurulmak *zorundadır*. Demokraside hakikat için savaşılabılır ama hakikatin *ne* olduğuna karar verilemez. Claude Lefort ve diğerlerinin enine boyuna göstermiş olduğu gibi, demokrasi, önceden varolan çıkarları, düşünceleri ve benzerlerini yeterli bir biçimde yeniden-sunma (*re-present*) anlamında asla temsili olmamıştır çünkü bu çıkarlar ve fikirler sadece bu türden bir temsil yoluyla kurulmaktadır. Diğer bir deyişle, bir çıkarın demokratik ifadesi daima asgari düzeyde performatiftir: İnsanlar demokratik temsilcileri aracılığıyla çıkarlarını ve düşüncelerini oluştururlar. Hegel’in zaten bildiği gibi “mutlak demokrasi” kendisini sadece “karşıt belirleniminin” maskesi altında *terör* olarak gerçekleştirebilir. Yani burada bir seçim yapılması gerekmektedir: Demokrasinin yalnızca olumsal olmayan aynı zamanda yapısal da olan kusurluluğunu kabul mü ediyoruz, yoksa demokrasinin aynı zamanda teröre meyilli boyutunu tasdik mi ediyoruz?

Hardt ve Negri’nin sloganı—İmparatorluğa karşı direnişin yeri olarak çokluk—bir dizi başka sorun daha ortaya çıkartır; en önemlisi bir çokluğun iş gördüğü düzeydir—verili bir çokluklar alanının dışladığı ve işlevini yerine getirebilmek için dışlamak *zorunda* olduğu şey. Bundan dolayı, çokluklar üzerinde her daim çoklu-olmayan bir fazlalık vardır diyebiliriz. Mesela çokkültürlü kimlik politikasını ele alalım. Evet, gittikçe artan bir biçimde, tarihe karışmış olduğu iddia edilen “sınıf indirgemeciliğinin ve özcülüğünün” hayaletine karşı—dini, etnik, cinsel, kültürel—kimlikler ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, epey uzun zaman önce pek çok keskin kavrayışlı gözlemci, “sınıf, cinsiyet, ırk” mantrasında “sınıfın” çıkarılıp atıldığına ve asla uygun biçimde tematize edilmediğine dikkat çekmiştir. Çoklukların bu tarzda homojenleştirildiği örneklerden bir diğeri de sermayenin kendisidir: Kapitalizm ilke olarak çokluluktur (bütünüyle tekeli bir sermaye kavramsal bir saçmalıktır); ancak tam da böyle olduğundan çokluğunun içinde büyüüp serpilebileceği tek bir alan olarak evrensel bir ortama ihtiyaç duyar; yani sözleşmelere riayet

edildiği ve ihlallerin cezalandırıldığı, yasal olarak düzenlenen bir Pazar ortamına. Tam anlamıyla düzgün bir diyalektik hamle olarak adlandırıldığım şeyde, Ernesto Laclau şunu söyler: “Merkezileşme süreci [erken modernlikte] ancak belli bir noktanın ötesine geçtiğinde, egemenliğin kraldan halka devredilmesi yoluyla birleştirici çokluk diyebileceğimiz bir şey ortaya çıkabildi.”²⁶⁰ Diğer bir ifadeyle, alt üst edici içkin çokluk ile merkezleştirici aşkın Devlet İktidarı basitçe karşıt hale getirilemez: her şeyden önce modern politik çokluğun ortaya çıkış alanını yaratan şey, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda merkezi bir devlet iktidarının kuruluşunun bizatihi kendisiydi.

Naif bir soru sormak gerekirse, (sadece direnişteki değil) “iktidardaki çokluk” nasıl bir şey olurdu? Nasıl *iş görürdü*? Hardt ve Negri küresel kapitalist İmparatorluk’a iki karşı çıkış biçimi olduğunu söyler: Ya güçlü ulus-devlete dönüşün “korumacı” bir şekilde savunulması, ya da çokluğun daha da esnek biçimlerinin hayata geçirilmesi. Buna benzer biçimde, Porto Allegro’daki küreselleşme karşıtı toplantıya ilişkin çözümlemesinde Hardt, siyasi uzamın iş başında olan yeni mantığına vurgu yapmaktadır. Katı, tek bir partiye Leninci çağrının eşlik ettiği, “onlara karşı biz” şeklindeki ikili mantığın da sonu gelmiştir; bunun yerine ideolojik ve programatik vurguları söz konusu olduğunda birbirleriyle uyumsuz olan siyasi aktörler çokluğunun (yerel geleneklerin ve mirasların geleceği hakkında kaygılı olan “muhafazakâr” çiftçiler ve ekolojistlerden, göçmenlerin çıkarlarını koruyan ve küresel hareket serbestisini savunan insan hakları grupları ve aktörlere kadar çeşitli grupların) birlikte-varoluşu söz konusudur. Gerçekte küresel sermayeye günümüzdeki karşı çıkış, Deleuze’ün kapitalist dinamiklerin özsel olarak antagonistik doğası (yeni yeniden-yer-yurtlanma biçimleri üreten kuvvetli bir yersiz-yurtsuzlaştırma makinesi) hakkındaki iddialarının bir tür negatif ayna-imgesini sunmaktadır: Kapitalizme günümüzdeki direniş aynı antagonizmayı yeniden üretmektedir. Küresel dinamikler sonucu yok olma tehlikesiyle yüz yüze olan kendine özgü (kültürel, etnik) kimlikleri koruma çağrısı (her şeyden önce bireylerin serbestçe hareket etmesi konusunda

²⁶⁰ Ernesto Laclau, “Can Immanence explain social struggles?” Yayınlanmamış el yazması.

kapitalizmin dayattığı yeni engellere karşı olan) daha fazla küresel hareket serbestisi talepleriyle yan yana var olmaktadır. O zaman bu eğilimlerin (Deleuze'ün ifadesiyle, bu *lignes de fuite*'in, bu *kaçış çizgilerinin*) antagonistik olmayan bir biçimde, aynı küresel direniş ağının parçaları olarak eş-zamanlı var olabilecekleri doğru mudur? Bu iddia, Laclau'nun eşdeğerlilikler zinciri düşüncesi ona uygulanmak suretiyle cevaplanmak istenebilir: Elbette bu çokluk mantığı iş görüyor, çünkü burada hâlâ *direniş* ile karşı karşıyayız. Fakat ya “iktidarı ele geçirdiğimizde”—eğer tabii bütün bu hareketlerin arzusu ve iradesi gerçekten iktidarı ele geçirmekse? “İktidardaki çokluk” nasıl bir şey olurdu?

Çökmekte olan Gerçekten-Varolan Sosyalizmin son yıllarında benzer bir kümelenme gerçekleşmişti: Direniş alanında liberal insan hakları gruplarından tutun, “liberal” ticaret-odaklı gruplara, muhafazakâr dini gruplardan solcu işçilere kadar ideolojik-politik bir çokluk, muhalif bir alan içerisinde antagonistik olmayan biçimde birlikte-varolmuştu. Bu çokluk “onlara”, yani Parti hegemonyasına karşı birleşmiş olduğu sürece gayet iyi iş görmüştür. Ancak bir kez *kendileri* iktidara geldiğinde oyun sona ermiştir. Çokluğun benzer bir eylem örneği, Venezüella'da Hugo Chavez'i yeniden iktidara getiren kalabalıktır. Yine de, Chavez'in Latin-Amerikalı bir *caudillo*, onu destekleyenlerin çatışan çıkarlarını sihirli bir şekilde çözen eşsiz bir önder olarak işlev gördüğü gerçeğini aklımızdan çıkarabilir miyiz? Yani “iktidardaki çokluk” zorunlu olarak otoriter bir liderin maskesi altında kendini edimselleştirir, liderin karizması çıkarların çokluğunu bir arada tutabilen “boş imleyen” olarak işlev görür (Peron'un kendisi vatansever bir asker, kiliseye bağlı dindar bir Hristiyan, işçiler adına fakirleri oligarşiye karşı destekleyen bir kişiydi). Çokluğun yeni ve dağınık karşı-iktidarını destekleyenlerin en sevdiği örnek tabii ki Meksika Chiapas'taki Zapatista hareketidir. Naomi Klein bu hareketin lideri konumundaki kişi olan *subcommandante* (ast-kumandan) Marcos'un nasıl bir işlev gördüğünü şöyle anlatıyor:

Etrafa emirler saçan bir kumandandan ziyade bir ast-kumandandır, konseylerin iradesi için bir kanal görevi görür. Yeni personasındaki ilk sözleri “Benim aracılığımla Zapatista Ulusal Özgürlük

Ordusu konuşuyor” olmuştur. Kendini daha da mütevazı bir hale sokarak, onu arayanlara, kendisinin bir lider olmadığını, siyah maskesinin ona bakanların her birisinin kendi mücadelesini yansıtan bir ayna olduğunu söyler; her kim ki bir yerde adaletsizliğe karşı savaşılmaktadır, o bir Zapatista’dır; “Biz siziz”. En ünlüsü ise bir gazeteciye söylediği şu sözlerdir: “Marcos, San Francisco’daki bir eşcinsel, Güney Afrika’daki bir zenci, Avrupa’daki bir Asyalı, San Ysidro’daki bir Chicano yerlisi, İspanya’daki bir anarşist, İsrail’deki bir Filistinli . . . akşam saat 10’da metroda yalnız bir kadın, topraksız bir köylü, bir kenar mahalledeki çete üyesidir . . . Aynı zamanda, Marcos’un kendisi—farazi bir kendi-olmayan, kanal, ayna—öyle kişisel, öyle şiirsel, öyle tam bir tonda yazar ki onların şüphe götürmez şekilde ona ait olduğu hemen anlaşılır.”²⁶¹

Böyle bir yapının sadece hâlihazırdaki pozitif devlet-iktidar yapısının etik-şiirsel gölgeli ikizi olarak iş görebileceği açıktır. Marcos’un yüzünü göstermemesine şaşmamalı; hareketi eğer hedefine ulaşırsa/ulaştığında maskesini çıkartıp bilinmezliğe karışacağı düşüncesine de şaşmamalı. Eğer Zapatistalar gerçekten de iktidarı ele geçirirlerse, “Benim aracılığımla ..’nın iradesi konuşuyor” gibi ifadeler anında çok daha uğursuz bir boyut kazanırlar—bu ifadelerin görünüşteki mütevazılığı müthiş bir küstahlık olarak, tek bir bireyin haddini aşarak kendi öznelliğinin genel iradenin doğrudan bir aracısı olduğunu iddia etmesi olarak görülür. “Ben kendimde hiçbir şeyim, benim bütün gücüm sizsiniz, ben sadece sizin iradenizin bir dışavurumuyum!” gibi cümlelerin “totaliter” liderlerin standart klişeleri olduğu aklımızdan uçup gitti mi? Bu liderler aynı zamanda aynı iddianın daha karanlık sonuçlarını manipüle etmeyi de çok iyi biliyorlardı—. . . bu yüzden kim bana kişisel olarak saldırırsa, o aslında sizin hepinize, bütün halka, sizin özgürlük ve adalet sevginize saldırmaktadır!” Marcos’un muhalif olarak, *virtüel* başkaldırışın eleştirel sesi olarak ne kadar şiirsel potansiyeli varsa, *edimsel* bir lider olarak Marcos’un terörü de o kadar fazla olacaktır. Zapatista hareketinin

siyasi etkilerine geldiğimizde ise, son bir ironiye dikkat çekilmedir: Klein, Zapatista'nın en büyük siyasi başarısının "Kurumsal Devrimci Parti'nin yetmiş bir yıllık yozlaşmış saltanatını devirmesi"²⁶² olduğunu söylemiştir. Bunun bedeli ise, Meksika'nın Zapatista'nın yardımı sayesinde ilk devrim sonrası hükümetine kavuşmuş olmasıdır, ki bu hükümet Zapata'nın tarihsel mirasıyla olan son bağlarını da koparmış ve Meksika'nın neo-liberal Yeni Dünya Düzenine entegre oluşunu bütünüyle desteklemiştir (Coca-Cola'nın Meksika şubesinin eski patronu başkan Fox ile başkan Bush'un yakın arkadaş olmasına şaşmamalı).

Ancak Zapatistalar yerel kendi kendini belirlemeye önem vermeye, devlet iktidarının başarısız olduğu yerlere yerleşmeye, halkın yeni yerel topluluk demokrasisi için yeni alanlar yaratmasına imkân vermeye ilişkin asgari düzeyde pozitif bir siyasi program geliştirmemişler *miydi*? "Zapatistaları sizin ortalama Marksist gerilla isyancınızdan ayıran şey, onların hedeflerinin hâkimiyeti ele geçirmek değil, 'demokrasi, özgürlük ve adaletin' serpilip büyüyebileceği özerk alanlar yaratmak olmasıdır. . . . Marcos, yeniden ele geçirilmiş topraklardan, komünal tarımdan, özelleştirmeye direnişten doğan bu özgür alanların sadece alternatifler olarak bile eninde sonunda devlete karşı duran güçler yaratacağından emindir."²⁶³ Fakat burada yine aynı muğlaklıkla karşı karşıyayız: Bu özerk alanlar toplumun tamamının gelecekteki-örgütlenmesinin filizleri midir, yoksa yalnızca toplumsal düzenin boşluklarında ve çatlaklarında ortaya çıkan fenomenler midir? Marcos'un, Zapatistaların Devrimi değil, "devrimi olanaklı kılan bir devrimi" istediği şeklindeki ifadesi özünde doğru olsa da aynı zamanda son derece müphemdir. Bu, Zapatistaların güncel siyasi devrimin temellerini atan bir "Kültürel Devrim" yaptıkları anlamına mı gelir (Marcuse'nin 1960'larda "özgürleşmenin koşulu olarak özgürlük" dediği şey), *yoksa* bunun anlamı onların sadece hâlihazırdaki devlet iktidarının yanlışlarını düzelten (iktidarı değiştirme gibi bir hedefleri olmadığı gibi, bu iktidarın ortadan kaldırılma koşullarını oluşturma gibi bir hedefleri de olmayan) bir "direniş noktası" olarak mı kalacaklarıdır?

262 A.g.y., s. 214.

263 A.g.y., s. 214.

Marcos, “Zapatista” imleyeni tarafından kapsananların, neo-liberal küreselleşme tarafından dışlanmış ve görünmez hale getirilmişlerin (“yerliler, gençler, kadınlar, homoseksüeller, lezbiyenler, beyaz olmayanlar, göçmenler, işçiler, köylüler...”) tamamını sıraladığında, bu aslında kulağa Laclau’nun “eşdeğerlilikler zinciri” gibi gelir. Ancak fark şudur ki bu zincir açık bir biçimde ayrıcalıklı merkezi bir imleyene gönderme yapar, yani neo-liberal küresel kapitalizm zincirine. Bu nedenle, Klein’in kendisi Zapatista hareketinin “sözcüklerin ve simgelerin gücünün tamamen farkında olduğuna”²⁶⁴ işaret ederken, veya Marcos *sözcüklerinin* kendisinin silahları olduğunu iddia ederken, ne sevinçli bir şekilde gerçek anlamda postmodern bir “imleyen siyasetiyle” karşı karşıya olduğumuz ileri sürülmeli, ne de Zapatistaların (Naomi’nin bestsellerlerinin odak noktası olan) *logos*’un fetişleştirici gücünü kullanmakta çok başarılı oldukları konusunda alaycı nüktelerin cazibesine kapılmalıyız. Bundan ziyade, efsanevi-şiişel Efendi-İmleyenlerin hareketin güncel politik önemini nasıl etkilediği üzerinde düşünülmelidir. Zapatista savunucuları burada eğer merkezi Efendi-İmleyenin bütünleştirici-homojenleştirici bir güç olmaktan ziyade bir tür boş kap, indirgenemez çoğulluğun serpilip büyümesi için alan açan bir isim olduğu yanıtını verirlerse, birbirleriyle tutarsız ideolojik göndermelerden oluşan çokluğu etkisiz hale getirmek için karizmatik bir Lidere gönderme yapılan faşizm ve popülizmde de Efendi-İmleyenlerin tam da böyle iş gördükleri şeklinde onlara karşılık verilebilir.

Negri ve Hardt yandaşlarının bu eleştiriye yanıtı, beklenebileceği üzere yeni duruma eski çerçeveden bakılmaya devam edildiği biçiminde olacaktır. Çağdaş enformasyon toplumunda, “iktidarı ele geçirmek” git-tikçe daha önemsiz hale gelir, çünkü artık *de facto* belirleyici rolü oynayan merkezi bir İktidar organı yoktur—iktidarın kendisi sürekli değişir, merkezsizleşmiştir, “Proteus gibi değişip durur. . .” Belki de *homo sacer* çağı olan günümüzde, seçeneklerden birisi yasanın dışındaki bölgelerdeki öz-örgütlü kolektifler modasını takip etmektir.²⁶⁵ Latin Amerika

264 A.g.y., s. 213.

265 Bu türden bir ütopyanın edebiyattaki belki de en iyi örneği beklenmedik bir kaynaktan gelmektedir—Mario Vargas Llosa’nın *The War of the End of the World*’ü (1981).

megalopolislerinde yer alan *favela*'lardaki bugünkü yaşamı düşünün: Buraları bir anlamda ilk "özgürleştirilmiş topraklar," gelecekteki öz-örgütlü toplumların hücreleri değil midir? Ortak mutfak gibi kurumlar "toplumsallaşmış" komünal yerel yaşamın bir modeli değil midir? (Belki de burada aynı bakış açısından ve yeni bir biçimde "uyuşturucu politikalarına" yaklaşılabılır. Ne zaman yasanın dışında sağlam bir öz-örgütlü kolektif ortaya çıksa, onun her seferinde beyaz zehir tarafından yozlaştırılıyor olması bir tesadüf müdür? Aynı şey 1960'lardaki isyanlardan sonra Afro-Amerikan gettolarında, 1970'lerde işçi ayaklanmalarından sonra İtalyan şehirlerinde görülmüş, günümüzde ise *favela*'larda görülmektedir. Jaruzelski'nin 1980'deki darbesinden sonra Polonya'da da aynı şey gerçekleşmiştir. Birdenbire pornografi, alkol ve Doğu dinleriyle ilgili broşürlerle beraber uyuşturucu da öz-örgütlü sivil toplumu yıka- cık şekilde çok kolay bulunabilir hale gelir. İktidardakiler öz-örgütlü direnişe karşı uyuşturucuyu silah olarak ne zaman kullanacaklarını çok iyi bilmektedirler).

Peki ya enformasyonel "çokluğun" iş görebilmesi için sürdürülmesi gereken maddi, hukuki, kurumsal ve diğer koşullardan oluşan karmaşık ağa ne olacak? Naomi Klein şöyle yazıyor: "Merkezsizleştirici iktidar; sağlık, eğitim, ucuz konut ve çevresel koruma sağlayan ulusal ve uluslararası tarzdaki güçlü standartların—ve sabit, sürdürülebilir fonlamanın—terk edilmesi anlamına gelmez. Bunun anlamı solun mantrasının "fonlamayı artırmak"tan "gücü sıradan halka vermek"e doğru değişmesidir.²⁶⁶—öyleyse şu naif soru sorulmalıdır: *Nasıl?* Bu güçlü standartlar ve fonlamalar—yani kısacası refah devletinin ana unsurları—nasıl sürdürülecek? "Aklın hilesi"ne yakışacak bir tür ironik hamleyle Hardt ve Negri, İmparatorluk'larını üç amaçtan oluşan asgari düzeyde pozitif politik bir programla sonlandırırlar: Küresel vatandaşlık talebi

Roman Brezilya'nın engin taşra bölgelerindeki kanun dışı bir topluluk olan Canudos ile ilgilidir; bu topluluk hayat kadınlarına, ucubelere, dilencilere, haydutlara ve en fakirlere ev sahipliği yapmaktadır. Dünyanın sonu ile ilgili kehanetlerde bulunan bir peygamber tarafından yönetilen Canudos, paranın, mülkün, verginin ve evliliğin olmadığı ütopyalara özgü bir yerdi. 1897'de Brezilya Hükümeti'nin askeri güçleri tarafından yok edildi.

(ki böylece mevcut kapitalist koşullar altındaki iş gücünün hareket serbestisi tanınsın); toplumsal bir ücret hakkı (herkese asgari düzeyde bir maaş temini); yeniden mülk edinme hakkı (ki böylece temel üretim araçları, özellikle de enformasyonel medyaya özgü olanlar, toplumsal mülkiyete sahip olacak). Buradaki ironi sadece bu taleplerin içeriğinde değildir (onları *in abstractu* bütün radikal liberaller ve sosyal demokratlar kabul edeceklerdir); bundan ziyade onların İmparatorluk'un başından beri savaştığı şeyi beklenmedik biçimde resme yeniden dâhil etme biçimleriyle—haklar, talepler—ilgilidir: siyasi aktörler birden bire evrensel haklara sahip ve onları gerçekleştirmeyi talep eden öznel olurlar (bu taleplerin muhatabı meşru iktidar gücünün evrensel bir biçimi değil de kimdir?) Kısacası (psikanalitik terimlerle ifade edildiğinde) Yasanın dışında bulunan göçebe şizodan, olanaksız talepler yağdırarak Efendiyi tahrik etmeye çalışan histerik bir özneye geçeriz. Brian Massumi şöyle yazıyor:

Umut gibi bir kavram, ancak beklenen bir başarıyla *bağlantısız olduğunda* kullanışlı hale gelir—yani iyimserlikten farklı bir şey olunca—çünkü şimdiki zamandaki bakış açınızdan gelecek hakkında düşündüğünüzde ussal olarak umuda pek yer olmadığını görürsünüz. Küresel olarak çok kötümser bir durumla karşı karşıyayız, ekonomik eşitsizlikler çoğu yerde artmakta, çevre tahribatının küresel etkileri şimdiden hissedilmekte, uluslar ve halklar arasındaki çatışmalar çok daha sertleşmekte ve bu da işçilerin ve göçmenlerin kitlesel olarak yer değiştirmesine neden olmaktadır ... Öyle kötü bir durum ki insan donup kalabiliyor ... Diğer yandan, eğer umut iyimserlik ve kötümserlik gibi kavramlardan, yani arzulanan bir başarı beklentisinden veya sonuçların bir tür ussal hesaplamasından ayrılırsa sanırım ancak o zaman umut ilgi çekici olmaya başlar—çünkü böylece umut *şimdiki zamana* yerleşmiş olur.²⁶⁷

267 Brian Massumi, *Hope* içinde s. 221.

Bu konunun kökten muğlak olduğu akılda tutulmalıdır: Erekbilimsel boyutun askıya alınması, “şimdi”ye gömülme, özgürleşme sürecinin daha şimdiden özgürlüğü uygulamasının gerekmesi, tüm bunlar şu şüphenin gölgesi altındadır: “Şimdi”ye odaklanma, duruma dair daha bütüncül bir “bilişsel harita”ya dayanan her türlü yaklaşımın umutsuzluğundan geri adım atan/kaçan çaresiz bir stratejidir.

BAŞKAN MAO ZEDUNG’UN “ÇOK YAŞA BÜYÜK PROLETER KÜLTÜR DEVRİMİ” SLOGANININ DEVRİMCİ KÜLTÜR POLİTİKASINDAKİ SÜREĞEN GÜNCELLİĞİ ÜZERİNE

Devrimci bir süreç, uzun vadeli sonuçlara bakmaksızın, Şimdiye tü-müyle gömülmek için kendi içinde hiç yer bırakmadığında iyi-planlan-mış stratejik bir etkinlik değildir. Tam tersine: Bütün stratejik düşünce-lerin daha iyi bir gelecek umuduyla askıya alınması, *on attaque, et puis, on le verra* [önce bir saldırılım, sonra duruma bakarız] tutumu (Lenin sıkça Napoleon’un bu sloganına gönderme yapar) bütün devrimci süreçlerin önemli bir parçasıdır. Ekim Devriminin (7 Kasım 1920) üçüncü yıldö-nümünde “Kış Sarayı Saldırısı”nın Petrograd’da [St. Petersburg] sahne-lenişini hatırlayın.²⁶⁸ Binlerce işçi, öğrenci ve sanatçı bütün gün çalışıp, *kasha* (tatsız buğday lapası), çay ve donmuş elmayla beslenerek üç yıl önce olayın “gerçekten vuku bulduğu” yerde bir gösteri hazırlamışlar-dı. Çalışmaları ordu subaylarının yanı sıra Malevich’ten Meyerhold’a avant-garde sanatçılar, müzisyenler ve yönetmenler tarafından koordine edilmişti. Bu bir oyun olmasına ve “gerçeklik” olmamasına rağmen askerler ve denizciler aslında kendilerini oynuyorlardı—çoğu yalnızca 1917’deki olaylarda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda kuşatma

268 Bu etkinlik (1925’te Fransa’ya göç eden Nikolai Evreinov tarafından yönetilmiştir) 8.000 kadar doğrudan katılımcıya ve 100.000 izleyiciye (sağanak yağışa rağmen şehir nüfusunun çeyreğine) ev sahipliği yapmıştır. Etkinliğin arkasında yatan fikir halk aydınlanma komiseri Anatoli Lunacharsky tarafından 1920 ilkbaharında formüle edilmiştir: “Kitlelerin kendi bilinçlerine varmaları için kendilerini dışadönük biçimde ortaya koymaları gerekmektedir ve bu sadece, Robespierre’in sözleriyle, kitleler kendileri için bir gösteri haline geldiklerinde mümkün olur.” (Alıntılanmış yer Richard Taylor, *October* [London: BFI, 2002]).

altında ağır kıtlık yaşayan Petrograd'ın yakınlarında tüm şiddetiyle sürmekte olan iç savaşın gerçek muharebelerine katılmışlardı. Bir çağdaşın sahneleme hakkında söylediği gibi: "Geleceğin tarihçisi gelmiş geçmiş en kanlı ve en vahşi devrimlerden birisi boyunca bütün Rusya'nın nasıl rol yaptığını kaydedecek".²⁶⁹ Biçimci kuramcı Viktor Şklovski ise "yaşamın canlı dokusunun teatral olana dönüşmekte olduğu bir tür temel sürecin vuku bulduğuna"²⁷⁰ dikkat çekmişti. Hepimiz Stalinci rejimlerin asıl tanınma işaretlerinden birisi olan kötü şöhretli, rejimin kendi kendine kutladığı Bir Mayıs geçit törenlerini hatırlarız. Leninizmin nasıl da tamamen farklı bir şekilde işlediğini görmek adına kanıtı ihtiyaç duyuluyorsa şöyle sorulabilir: Bu türden gösteriler Ekim Devrimi'nin küçük bir Bolşevik grup tarafından yapılmış basit bir darbe *değil*, olağanüstü özgürleştirici bir potansiyeli serbest bırakan bir olay olduğunu göstermiyor mu? "Kış Sarayı Saldırısı"nın sahnelenişi kutsal (pagan?) törenlerinin gücünü, yeni bir topluluk oluşturan sihirli eylemi sergilemiyor mu? Heidegger bir devletin kuruluşunun bir hakikat olayı olduğunu yazarken *buraya* bakmalıydı (Nazi törenlerine *değil*); belki de *burada* "kutsalın geri dönüşü"nün anlamlı tek biçimi gerçekleşmişti. Kısacası belki de Wagner'in *Gesamtkuntswerk*'inin [tam sanat eserinin] gerçekleşmesi, *Parsifal*'i *Bühnenweihfestspiel* (kutsal şenlik draması) olarak adlandırırken amaçladığı şeyin gerçekleşmesi burada aranmalıdır: 1919 Petrograd'ında "halk" Antik Yunan'dakinden çok daha fazla "kendi tarihleriyle yakın bir ilişki içine girerek kendisiyle sanat eserinde karşı karşıya gelmiş, kendinin bilincine varmış ve birkaç saat süresince sanki iştahla kendi özüyle beslenmişti." İnsanların tam anlamıyla "kendilerini oynadıkları" bu estetikleştirme, kesinlikle Benjamin'in "siyasi olanın estetikleştirilmesi" diye tarif ettiği Faşist ithamın altına düşmez. Bu estetikleştirmeyi siyasi Sağa bırakmak yerine, kitlesel bütün siyasi gösterileri "proto-Faşist" diye tümünden bir kenara atmak yerine; insanların kendileriyle olan bu asgari, tamamen biçimsel farkta, sanattan sadece görünmez, biçimsel bir boşluk ile ayrılan "gerçek yaşamın" eşsiz bir örneği

269 Alıntılındığı yer Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), s. 144.

270 Alıntılındığı yer a.g.y., s. 144.

görülmelidir. Tarih belgesellerinde, Kış Sarayı saldırısının bu yeniden canlandırmasından alınan görüntülerin sıkça gerçek görüntüler olarak sunulması kendilerini oynayan insanların oynadıkları rollerle olan derin özdeşliğinin bir göstergesi olarak okunmalıdır.

Devrimci yıkıcı şiddetin taşkın orjisinin (Eisenstein'in kendisinin "yıkıma ilişkin gerçek Baküs Şenliği" dediği şeyi) canlandıran Eisensteinci arketip sinema sahnesi aynı silsileye aittir. *Ekim*'de zafere ulaşmış devrimciler Kış Sarayı'nın şarap mahzenlerine girdiklerinde, pahalı şarap şişelerinin binlercesini kırdıkları esrik bir orjiye kapılırlar. *Bejin Çayırı*'nda, köyün Liderleri kiliseye zorla girip saygısızlık eder, kutsal emanetleri çalar, ikonalar önünde hırgür eder, papaz elbiselerini saygısızca dener, heykelleri kafirce alaya alırlar. Hedef-yönelimli araçsal faaliyetin bu şekilde askıya alınmasında, fiilen bir tür Batailleci "dizginlenmemiş harcama"yla karşı karşıyayızdır—devrimi bu aşırılıktan/fazlalıktan mahrum etme şeklindeki sofuca arzu, aslında devrimsiz bir devrim arzusundan başka bir şey değildir. Yine de, bu "dizginsiz harcama" yeterli değildir. Gerçek bir devrimde, Hegel'in sadece "soyut olumsuzluk" diyeceği böyle bir görüntü sanki sadece ikinci bir eylem için, Yeni Bir Düzenin dayatılması için kara tahtayı silip hazırlamaktadır.

Bunun anlamı, hakiki anlamda radikal bir siyasi eylemde, "çılgın" yıkıcı hareket ve stratejik siyasi karar arasındaki karşıtlığın bir anlığına ortadan kalkmasıdır. İşte bu nedenle ne kadar riskli olurlarsa olsunlar stratejik politik eylemlerle, görünüşte siyasi bir hedefleri olmayan saf kendini-yokedici etik ısrarlara sahip Antigone tarzı "intihara meyilli" radikal hareketleri karşıt konumlara yerleştirmek kuramsal ve siyasi bakımdan yanlıştır. Söylenmek istenen sadece siyasi bir projeye tam anlamıyla girildiğinde onun için hayatlarımız da dâhil her şeyi tehlikeye atmaya hazır olduğumuz değildir; bunun yerine sadece saf harcamaya ilişkin böylesi "imkânsız" bir jestin, tarihsel bir kümelenme içerisinde stratejik olarak olanaklı olanın koordinatlarını değiştirebileceğidir. Bu aşırılığın başka bir ifadesi patlak veren başkaldırıların hepsinin sıradışı niteliğidir. Birkaç yıl önce, Guantanamo üssünde gözaltında bulunan Kübalı mülteciler isyan etmişlerdi. İsyanın doğrudan nedeni bir mülteci grubunun diğer gruptan daha az kaliteli portakal suyu almasıydı.

Bu şiddetli isyanı tetikleyen nedenin önemsizliği anlamlıdır: Büyük bir adaletsizlik ya da büyük ölçekli bir sıkıntı yerine, asgari düzeyde, önemsiz bir fark; özellikle de büyük yiyecek kıtlıkları yaşayan bir ülke olan Küba'dan yeni gelmiş insanlar için. Bu, bir isyanı dolaysız olarak tetikleyen nedenin tanımı gereği önemsiz, sahte bir neden olduğunu gösterip asıl önemli olanın Başka'yla olan ilişki olduğuna işaret etmiyor mu?

Standart Solcu dönemleştirmeye göre (ilk olarak Troçki tarafından ortaya atılmıştır) Ekim Devrimi'nin "Thermidor"u 1920'lerin ortalarında gerçekleşmişti—kısacası Troçki iktidarını kaybettiğinde, devrimci hamle "tek bir ülkede sosyalizm" yaratmaya dönük yeni bir nomenklaturanın iktidarına dönüştüğünde. Buna iki alternatif ile karşı çıkılabilir: Ya (Fransa'da Alain Badiou ve Sylvain Lazarus'un savunduğu gibi) asıl devrimci sürecin tam olarak 1917 yılının Ekim ayında, Bolşevikler devlet iktidarını ele geçirip bir *devlet* partisi olarak iş görmeye başladıklarında sona erdiği söylenebilir; ya da (Sheila Fitzpatrick tarafından ortaya konulup ayrıntılı biçimde savunulduğu haliyle) 1920'lerin sonlarındaki kolektifleşme ve hızlı sanayileşmenin Ekim Devrimi'nin içsel dinamiğinin bir parçası olduğu iddia edilip devrimci sürecin tam olarak ancak 1937'de sona erdiği söylenebilir—asıl "Thermidor" ancak büyük temizliklerin Getty ve Naumov'un deyimiyle "partinin bütünüyle intihar edişini"²⁷¹ engellemek için kısa kesilmesiyle ve böylece parti nomenklaturasının "yeni bir sınıf" olarak pekişmesiyle gerçekleşmişti. Ve gerçekte sadece 1928-1933 yılları arasındaki korkunç olaylar sırasında Rusya toplumunun kendisinde kökten bir dönüşüm gerçekleşmişti. Zorlu ama coşku dolu olan 1917-1921 yılları arasında, bütün bir toplum olağanüstü bir hal içindeydi. Yeni Ekonomi Politikası (YEP) geriye doğru atılmış bir adımı gösteriyordu; toplumsal bedenin dokusunu (köylüler, zanaatkarlar ve entelektüellerin vb.'nin büyük çoğunluğu) temelde olduğu gibi bırakan pekiştirilmiş bir Sovyet devleti iktidarı. Toplumsal bedenin bizatihi yapısında kökten bir dönüşümü doğrudan ve acımasızca hedefleyen ancak 1928'deki hamleydi; böylece köylüler bir bireysel mülk sahipleri sınıfı şeklinde tasfiye edilmiş,

271 Bkz. J. Arch Getty ve Oleg V. Naumov'un olağanüstü *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999).

eski aydın kesiminin (öğretmenler, doktorlar, bilim insanları, mühendisler ve teknisyenler) yerine bir başkası geçirilmişti. Sheila Fitzpatrick'in esnek bir şekilde ifade ettiği gibi, eğer 1914 yılında Moskova'dan ayrılmış bir göçmen buraya 1924 yılında geri dönseydi dükkânlarıyla, iş yerleriyle, tiyatrolarıyla, insanlarıyla az çok aynı şehri bulurdu. Gelgelelim bir on yıl sonra 1934'te aynı şeyi yapsa şehri tanıyamazdı; toplumsal yaşamın bütün dokusu işte o kadar değişmiş olurdu.²⁷² 1929'un ardından gelen büyük atılımın korkunç yıllarıyla ilgili kavranması güç olan şey, akla hayale sığmaz dehşetlerine rağmen toplumsal bedenin kendisinde topyekûn devrimci bir dönüşüm gerçekleştirmek, yeni bir devlet, aydın sınıf, hukuk sistemi vb. kurmak için katı ancak samimi ve coşku dolu bir iradenin ayırt ediliyor olmasıdır.²⁷³ Tarih yazımı alanında "Thermidor," Rus milliyetçiliğinin kuvvetli bir şekilde yeniden ileriye sürülmesiyle, Rus tarihinin büyük kişilerinin (Korkunç İvan ve Büyük Peter gibi çarların yanında Çaykovski gibi muhafazakâr besteciler de dâhil) "ilerici" olarak yeniden yorumlanmasıyla, tarih yazımının odağının anonim kitlelere ait akımlardan büyük kişilere ve onların kahramanca eylemlerine kaymasıyla gerçekleşmiştir. Edebi ideoloji ve pratikte, "Thermidor," "Sosyalist Gerçekçiliğin" dayatılmasına denk gelir —burada bu dayatmanın biçimine özellikle dikkat edilmelidir. Sayıları artan tarzlar ve okullar çoğulluğunu bastıran Sosyalist Gerçekçilik öğretisi *değildi*; tam tersine Sosyalist Gerçekçilik, "proleter-tutucu" RAPP'ın ("Devrimci Proleter Yazarlar Derneği"nin kısaltılmışı) önceki egemenliğine karşı ileri sürülmüştü; Rapp "ikinci devrim" döneminde (1928-1932) "küçük ve bağımsız yazar birliklerini teker teker yutan bir tür canavar"a dönüşmüştü.²⁷⁴ İşte bu yüzden Sosyalist Gerçekçiliğin "resmi" öğretisi konumuna yükselmesi ile yazarla-

272 Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s.148.

273 Ekim Devrimi'nin gerçek trajedisini deneyimlemek için onu J. B. Priestley'in *Time and the Conways*'ı gibi yapılandırılmış üç perdelik bir drama olarak hayal etmek yeterlidir: İlk Perde'de, 1920'de sahnelenmiş canlandırmayı görürüz; İkinci Perde'de yirmi yıl sonrasının Stalinist geçit törenini görürüz; ve Üçüncü Perde'de 1920'deki gösteriye geri dönüp, Ekim Devrimi'nin yirmi yıl sonra nasıl bir şeye dönüştüğünün katlanılmaz farkındalığıyla gösteriyi sonuna kadar izleriz.

274 Katerina Clark, *The Soviet Novel* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 32.

rın çoğu rahat bir nefes almıştı: Bu değişim, “proleter tutuculuğun” mağlubiyeti olarak, yazarların geçmişin “ilerici” kişilerinin büyük yapıtlarına gönderme yapma hakkının ileri sürülmesi ve geniş kapsamlı “hümanizmin” sınıf tutuculuğuna galip gelmesi olarak algılanmıştı (ve bu şekilde de tasarlanmıştı).

Stalinizm fenomeniyle sistematik ve kapsamlı bir yüzleşme gerçekleştirilememiş olması Frankfurt Okulu’nun mutlak *skandalıdır*.²⁷⁵ Marksist özgürleşme projesinin başarısızlığının koşullarına odaklandığını iddia eden Marksist bir düşünce, “gerçekte varolan sosyalizm” kâbusunu analiz etmekten nasıl kaçınabilir? Bu okulun faşizme odaklanması *aynı zamanda* bir yer değiştirme (*displacement*), asıl travmayla yüzleşmedeki başarısızlığın sessiz kabulü değil mi? Daha açık bir şekilde ortaya koyarsak, Nazizm çok kötü şeyler yapmak isteyen bir grup insan tarafından hayata geçirilmişti ve bu kötü şeyleri yaptılar da; Stalinizm ise tam tersine radikal bir özgürleşme girişiminin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Stanilist devletin belirgin ana hatlarını almaya başladığı tarihsel an aranıyorsa, bu an 1918-1920’nin savaş komünizminde değil; ekonomi ve kültür alanındaki geri çekilmeye karşı bir önlem olarak Bolşeviklerin politik iktidarlarını pekiştirmek istemesiyle 1921’de gevşemeye başlayan YEP döneminde aranmalıdır. Ya da Lenin’in kendisinin o aşilamaz üslubuyla ifade ettiği gibi:

Bir ordu geri çekilirken, ordu ilerlerken olduğundan yüz kat daha fazla disiplin gerekir. . . . Bir Menşevik şöyle dediğinde: “Şimdi geri çekiliyorsunuz; Ben başından beri geri çekilmeyi savunuyordum;

275 Bu kuralın istisnaları çok şey söyler: Franz Neumann’ın Nasyonel Sosyalizm incelemesi olan *Behemoth*’u, 1930’ların ve 1940’ların sonlarında tipik bir şekilde yaygın olduğu gibi üç büyük dünya sisteminin de—yeni ortaya çıkmakta olan *New Deal* kapitalizminin, faşizmin ve Stalinizm’in—aynı bürokratik, küresel olarak örgütlü, “yönetilen” topluma doğru eğilim gösterdiğini öne sürer; Herbert Marcuse’nin tutkudan en yoksun ve tartışma götürmez şekilde en kötü kitabı olan *Soviet Marxism*’i Sovyet ideolojisine dair herhangi belirgin bir bağlılıktan yoksun, tuhaf derecede yansız bir analizdir; ve son olarak 1980’lerde bazı Habermasçılar ortaya çıkmakta olan muhalif fenomenler üzerinde durarak, komünist rejime karşı direnişin alanı olarak sivil toplum fikrini geliştirmeye çalışmışlardı—siyasi olarak ilginç olsalar da Stalinist “totalitarizmin” özgüllüğünün tatmin edici genel bir kuramını sunmaktan çok uzaktırlar.

sizinle aynı fikirdeyim, sizin adamınız benim, gelin beraber geri çekilelim,” ona şöyle yanıt veriyoruz: “Menşevizm kamusal alanda görüldüğünde devrimci mahkemelerimiz ölüm hükmü vermelidir, yoksa onlar bizim mahkemelerimiz değil, Tanrı bilir neyin mahkemesi olurlar.”²⁷⁶

Eisenstein’ın benzersiz büyüklüğü, *Korkunç İvan*’da “Thermidor”un libidinal ekonomisini betimlemesiydi. Filmin ikinci yarısında, renkli olan tek parça (sondan bir önceki) karnavalesk bir orjinin gerçekleştiği bir avluyla sınırlıdır. Burası “normal” iktidar ilişkilerinin tersine döndüğü Bakhtinci fantazmatik mekana karşılık düşer; bu mekanda çar, kendisini yeni çar ilan eden bir budalanın kölesidir; Ivan embesil Vladimir’e bütün imparatorluk nişanlarını verir ve sonra onun önünde tevazu ile eğilerek elini öper. Avludaki sahne *Oprichniki*’nin (İvan’ın özel ordusu) bütünüyle “gerçekdışı” bir biçimde sahnelenmiş müstehcen korusu ve dansıyla başlar: Japon ve Hollywood tiyatrosunun tuhaf bir karışımı olan ve sözleri tuhaf bir hikâye anlatan (İvan’ın düşmanlarının kafasını kesen baltayı överler) müzikal bir parça vardır. Şarkı pahalı bir yemek yiyen bir grup boyarı anlatır: “*Masanın başından ortasına . . . altın kadehler geçer . . . elden ele.*” Ardından koro haz duyulan kaygılı bir beklentiyle sorar: “*Haydi sen de. Haydi sen de. Şimdi ne yapıyoruz? Haydi, yine anlat bize!*” Solist Oprichnik öne eğilerek ve ıslık çalarak cevabı haykırır: “*Vurun baltaları!*” Burada müzikal eğlencenin siyasi temizlik ile buluştuğu mütehcen alandayız. Filmin 1944 yılında çekildiğini göz önüne alırsak, bu Stalinci temizliklerin karnavalesk karakterini teyit etmiyor mu? Ivan’ın üçüncü bölümünde benzer bir gece orjisi daha buluruz (çekilmemiştir—senaryoda yer almaktadır)²⁷⁷ ve bu sahnede dine aykırı müstehcenlik açıktır: Ivan ve Oprichnikleri, normal kıyafetlerinin üstüne giydikleri siyah manastır cüppeleri ile kara bir ayin şeklinde gecelik içki şölenlerini icra ederler. Eisenstein’ın asıl büyüklüğü burada yatmaktadır; yani o politik şiddetin statüsündeki değiş-

276 V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 33 (Moscow: Progress Publishers, 1996). s. 282.

277 Bkz. Sergei Eisenstein, *Ivan the Terrible* (London: Faber and Faber, 1989). ss. 225-264.

mi, yıkıcı enerjinin “Leninist” biçimdeki özgürleştirici patlamasından Yasanın “Stalinist” müstehcen alt yüzüne geçişi tespit etmiş (ve tasvir etmiştir).

İlginç biçimde filmin her iki bölümünde de Ivan’ın ana düşmanı bir erkek değil bir kadındır: Ivan’ın yerine embesil oğlu Vladimir’i geçirip, fiilen kendi hükümranlığını kurmak isteyen Ivan’ın yaşlı ve nüfuz sahibi teyzesi Euphrosyna Staritskaya. Toptan iktidarı isteyen ama onu bir amacın (büyük ve kudretli bir Rusya devletinin kuruluşunun) aracı olarak icra ederken “ağır bir yük” olarak gören Ivan’a karşıt bir biçimde, Euphrosyna hastalıklı bir tutkunun öznesidir, onun için iktidar kendinde bir amaçtır. *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel, “topluluğun sonsuz ironisi” şeklindeki kötü şöhretli kadın milleti kavramını sunmuştur. Kadın türü, “entrikayla yönetimin evrensel amacını özel bir amaca dönüştürür, onun evrensel faaliyetini tikel bir bireyin işine çevirir ve devletin evrensel mülkünü ailenin bir mülküne ve zimmetine dönüştürür.”²⁷⁸ Bu sözler Wagner’in *Lohengrin*’indeki Ortrud’a tam olarak uyar: Wagner için siyasi yaşama karışan, iktidar arzusuna sahip bir kadından daha korkunç ve iğrenç hiçbir şey yoktur. Erkek hırsından farklı şekilde kadın, devlet siyasetinin evrensel boyutunu kavrayamadığından, iktidarı ya kendi dar aile çıkarları için ya da daha kötüsü kendi kişisel kaprisi için ister. Burada F. W. J. Schelling’in “etkili değilken bizi taşıyan ve tutan aynı ilke etkiyken bizi tüketecek ve yok edecektir” iddiasını hatırlamamak mümkün mü?²⁷⁹ Asıl yerinde olduğu sürece yumuşak ve uzlaştırmacı olabilen bir iktidar, kendisinin olmayan daha yüksek bir düzeye çıktığında kökten karşıtına, en yıkıcı gazaba dönüşebilir. Aile yaşamının kapalı çevresinde koruyucu sevginin gücü olan aynı kadınsılık, kamu ve devlet işleri düzeyinde sergilendiğinde müstehcen bir taşkınlığa dönüşür. Aynı şey *Korkunç Ivan* için de geçerli değil midir? Euphrosyna, tamamen kocasına bağlı ve itaatkâr bir nazik kadın olan Ivan’ın zehirlenmiş karısının tam zıttı değil midir?

278 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 288.

279 F. W. J. Schelling, Manfred Schroeter (ed.) *Die Weltalter. Fragmente. In Den Urfassungen von 1811 und 1813* içinde. (Munich: Biederstein, 1946) s. 13.

Ivan'ın paradigmatik jesti şu şekildedir: Emretmek zorunda kalmış olduğu katliamı bir korku ve pişmanlık gösterisine dönüştürür ve ardından ani bir farkındalık jesti içinde, zalimliğini tamamıyla gerekli bulur ve hatta daha fazlasını ister. İkinci bölümdeki tipik bir anda, Oprichnikleri tarafından öldürülmüş boyarların bedenlerini teftiş ederken tevazuyla haç çıkartır. Birden durur ve gözlerinde çılgın bir öfkenin parıltısıyla yeri göstererek kaba bir sesle şöyle der: "Çok az!" Bu ani değişim onun oyunculuğunun temel parçası üzerinden en iyi şekilde örneklenmektedir. Ivan'ı tekrar tekrar, yüzünde acınası bir ifadeyle ileriye bakarken görürüz, sanki kendini tutkuyla soylu bir göreve kaptırmıştır; sonra aniden kafasını kaldırır ve etrafına paranoyak deliliğin sınırlarında gezen bir şüpheyle bakar. Bu geçişin başka bir çeşidi, birinci bölümde hastalığı sırasındaki ünlü çekimde görülmektedir. Rahipler ölmekte olan bir adam için gerekli ayinleri şimdiden ve fazlasıyla can atarak icra etmeye başlamışlardır. Kafasına dev bir kutsal kitap koyarlar; göğsüne yanan bir mum yerleştirirler; Ivan ise dualar mırıldanarak ayine katılır. Ancak aniden kafasını Kitab-ı Mukaddes'in altından kaldırmaya çalışır, durumun ne olduğunu görmeye çalışırsa odaya çaresizce göz gezdirir ve ardından bitkin vaziyette kitabın altındaki yastığa gömülür.

Bu bizi, Eisenstein'ın deyimiyle bütün üçlemenin *donnée'si* (merkezi önemdeki dramatik ve duygusal nokta) olarak planlanan sahneye getiriyor. Üçüncü bölümün ortasında, yönetimine karşı isyan eden Novgorod'un kuşatılıp yok edilmesinden sonra, Ivan içindeki şüphelerden ve endişelerden perişan olmuş bir halde bir rahip çağırır ve günah çıkarmak istediğini söyler. Günah çıkartmakta olan rahibin haçı önünde sallanmaktayken, Ivan ana vatanı için yapmak zorunda kaldığı bütün o korkunç eylemleri sıralar. Birden rahip Eustace öldürülenlerin adlarıyla fazlaca ilgilenmeye başlar (haçının titreyişi aracılığıyla güzel bir şekilde ifade edilmiş bir olgu) ve ölümler arasında başka isimler olup olmadığını sabırsızca sormaya başlar: "Philip? Ya . . . Timothy? Ve Michael?" Ivan onu temin ettikten sonra ("Onu yakalayacağız!"), birden afallar. Eustace'in haçından tutar ve rahiple nefes nefese gelinceye kadar onu kendine çeker. Ardından zinciri rahibin boğazına dolar ve tehditkâr biçimde

rahibe suçlamalar yağdırır: “Sen de o lanetlenmiş soya ait olmayasın?” Sonunda patlar: “Tutuklayın onu! Sorguya çekin! Konuşturun!”²⁸⁰

Üçüncü bölümdeki başka bir zirve anında, Ivan bu diyalektiğe Tanrı’yı da katar. Bir keşiş Novgorod’da öldürülenlerin isimlerini yavaşça okurken, Ivan büyük bir Kıyamet Günü tablosunun altında tozların içinde secde etmektedir, önünde eğildiği tabloda zalim yüzü öfkeyle dolu göklerin yargıcının gözleri kıvılcımlar saçmaktadır. Ivan kanlı eylemleri üzerine düşünererek onlara mazeretler bulmaya çalışır: “Günahkârlıktan değil. Öfkeden değil. Zalimlikten değil. İhaneti cezalandırmak için. Ortak amaca ihanet edilmesini.” Ardından ıstırap içinde doğrudan Tanrıya seslenir:

“Hiçbir şey söylemiyorsun Göklerdeki Çar?”

Bekler. Cevap yoktur. Dünyevi Çar öfkeyle, meydan okur gibi göklerdeki Çara tehditkâr biçimde tekrarlar:

“Hiçbir şey söylemiyorsun Göklerdeki Çar?”

Dünyevi Çar aniden öfkeyle mücevher bezeli asasını göklerdeki Çar’a fırlatır. Asa düz duvara çarpıp parçalanır.²⁸¹

Bu tuhaf değişimin libidinal ekonomisi tam olarak nerede yatmaktadır? Ivan’ın kişisel etik endişeleri ile hükümdarın ülkesinin iyiliği için zalim şeyler yapma görevi arasında bölünmesinde veya ikiyüzlü bir biçimde, sahte bir ahlâki ıstırap çekmesinde değil. Tövbe etme isteği *tamamen içten* olsa da öznel olarak onunla özdeşleşmez. İvan, simgesel düzenin getirdiği öznel çatlakta bulunmaktadır. Günah çıkarma aynının dışsal bir ayin olarak düzgün şekilde icra edilmesini ister ve günah çıkarma oyununu tamamen içten bir şekilde oynar; ancak aynı zamanda bütün bir gösteriyi dışarıdan kuşkuyla gözlediği konumunu da korur, her daim tetiktedir, ansızın arkasından hançerlenmeyi bekler. Tek istediği onu affetmesi için muhatap aldığı ve af beklediği failin işini düzgün yapması, siyasete karışmamasıdır. Kısacası Ivan’ın paranoyası, günahlarını itiraf etmeye hazır olduğu faile güvenememesidir—o, bu failin (nihai olarak Tanrı’nın kendisinin) Ivan’ın siyasi planlarına ters olan gizli bir politik ajandası olduğu şüphesine kapılır.

280 Eisenstein, a.g.y. ss. 240-41.

281 Eisenstein, a.g.y. s. 237.

Pek çok yorumcu Sovyet Komünist kitaplarının ve makalelerinin başlıklarının kötü oluşuna, örneğin onların aynı sözcüğün tekrar ve tekrar kullanılması biçimini alan (“Rus devriminin ilk aşamalarının devrimci karakteri” ya da “Sovyet ekonomisinin gelişimindeki ekonomik çelişkiler” gibi) totolojik karakterine dair ironik tespitlerde bulunmuştur. Peki, öte yandan ya bu totoloji, Robespierre’in Dantoncu fırsatçılara yaptığı klasik suçlamada en iyi şekilde ifade edilmiş olan ihanetin mantığına ilişkin farkındalığa işaret ediyorsa: “Siz devrimsiz bir devrim mi istiyorsunuz?” Totolojik tekrarlama bu yüzden olumsuzlamayı tekrarlama, onu kendisiyle ilişkilendirme isteğine işaret etmektedir—hakkı devrim “devrim ile devrimdir,” başlangıç varsayımlarını zaman içinde devrimselleştiren bir devrimdir. Hegel bu zorunluluğu şunları yazarken önceden sezmişti: “Dini değiştirmeksizin, yozlaşmış bir etik sistemi, bu sistemin kuruluşunu ve yasamasını değiştirmek, reformasyon olmaksızın bir devrim istemek modern bir aptallıktır.”²⁸² Bu sözlerle Hegel, Mao Zedung’un başarılı bir toplumsal devrimin koşulu olan “Kültürel Devrim”in zorunluluğunu önceden ilan etmişti. Bu tam olarak ne anlama gelmektedir? Daha önceki devrim girişimlerinin sorunu “fazla aşırı” olmaları değil, *yeterince radikal olmamaları*, kendi varsayımlarını sorgulamamalarıydı. Platonov’un 1927 ve 1928 yıllarında (zorunlu kolektifleşmeden hemen önce) yazdığı büyük köylü ütopyası *Chevengur* üzerine kaleme aldığı harikulade bir makalede Fredric Jameson devrimci sürecin iki uğrağını tanımlar. Radikal olumsuzluk hareketi ile başlar:

Dünyayı dönüştürme, putları yok etme, eski dünyanın şiddetle ve acıyla temizlenmesi şeklindeki bu ilk uğrak, başka bir şeyin kurulması için yalnızca bir ön koşuldur. Duyumlarda ve duygularda yeni ve düşünmemiş olanın ortaya çıkması için ilk mutlak içkinlik anı, mutlak köylü içkinliği ya da cahilliği biçimindeki yeni sayfa zorunludur.²⁸³

282 G.W.F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (Hamburg: 1959), s. 436.

283 Fredric Jameson, *The seeds of time* (New York: Columbia University Press, 1994), s. 89.

Ardından ikinci aşama, yeni bir hayatın icadı gelir—sadece ütopyacı düşlerimizin gerçekleşeceği yeni toplumsal gerçekliğin kuruluşu değil, aynı zamanda bu düşlerin kendilerinin (yeniden) inşası:

Bu süreci ütopyacı inşa ya da yeniden inşa olarak adlandırmak fazla basit ve yanıltıcı olacaktır, çünkü gerçekte bu süreç her şeyden önce Ütopyayı hayal etmeye başlamanın yolunu bulma çabasını içermektedir. Belki de daha Batılı bir psikanalitik dil kullanırsak . . . Ütopyacı yeni başlangıcın ortaya çıkışını bir tür arzulamayı arzulama ya da arzulamayı öğrenme olarak düşünebiliriz; yani ilk aşamada Ütopya adı verilen arzunun icadı ve onun hakkında fantaziler kurmak veya gündüz düşleri görmek için gerekli yeni kurallar—diğer bir deyişle geçmişteki edebi kurumlarımızda benzeri olmayan bir dizi anlatı protokolü.²⁸⁴

Psikanalize yapılan gönderme önemli ve çok isabetlidir: Radikal devrimde, insanlar sadece (özgürleştirici vb.) “eski düşlerini gerçekleştirmekle” kalmaz; aynı zamanda yeni düş kurma biçimleri de icat etmek zorundadırlar. Ölüm dürtüsü ve yüceltme arasındaki bağın kesin formülü tam da bu değil midir? *Sadece* devrimden *sonra*, “ertesi sabah” ne olduğuna yapılan bu gönderme hakiki devrimci ayaklanmalar ile acınası özgürlükçü patlamalar arasında ayrım yapabilmemizi sağlar. Bu ayaklanmalar, sıradan toplumsallığın yeniden inşası söz konusu olunca enerjilerini kaybederler—bu noktada uyuşukluk baş gösterir. Buna karşıt biçimde, yok oluşlarından önce Jakobenler’in sergilediği müthiş yaratıcılığı, yeni sivil din yaratma önerilerini, yaşlı insanların saygınlığının nasıl korunacağı ve benzerleri konusundaki önerilerini hatırlayın. 1920’lerin başlarında gündelik varoluş için yeni kurallar icat etme hevesinin hâkim olduğu Sovyetler Birliği’nde, gündelik hayat hakkında yazılanları okumanın ilginçliği de aynı minvaldedir: Nasıl evlenilecek? Kur yapmanın yeni kuralları neler? Doğum günü nasıl kutlanır?²⁸⁵ Tam da bu düzlemde

284 Jameson, a.g.y., s. 90.

285 Kendisini dünya devrimine adanmak için Che Guevara’nın 1965’te Küba vatandaşlığı da dâhil bütün resmi görevlerden çekilmesi –kurumsal evren ile bütün bağların ko-

asıl devrim, geçici bir rahatlama olarak karnavelesk ters çevirmeye, iktidarın etkisini pekiştiren istisnaya karşı konumlanmıştır:

Orta Çağ Avrupası'nda büyük hanedanlıkların bir "Kargaşa Beyi" seçmesi gelenektendi. Seçilen kişiden, kısa süreliğine alışlagelmiş toplumsal ve ekonomik hiyerarşilerin ters çevrildiği ve parodilerinin yapıldığı cümbüşleri yürütmesi beklenirdi. . . . Kargaşanın kısa süreli saltanatı sona erdiğinde, geleneksel düzene geri dönülürdü: Kargaşa Beyleri ayak işlerine dönerken, toplumsal olarak üst konumdakiler her zamanki konumlarını sürdürürlerdi. . . . Arada sırada Kargaşa Beyi fikri eğlence alanından siyaset alanına taşardı. . . . Lonca çırakları ehlikeyf bir iki gün için üstatlarının yerine geçerdi, . . . cinsiyet rolleri bir günlüğüne ters çevrilir ve kadınlar normalde sadece erkeklerle ilişkilendirilen işler yapıp erkeksi tavırlar takınırlardı. Çinli filozoflar da statünün ters çevrilmesine ilişkin paradoksları sevmişler, zekânın ve utancın görünüşleri yerle bir ederek ani değişimler getiren bir içgörü oluşturmaya ilgi duymuşlardı Mao'nun eski Çinli filozofların bu türden içgörülerini Batılı sosyalist düşünceden alınan öğelerle bir araya getirerek uyarlaması, ve her ikisini kargaşa fikrini devam ettirmek için uzadıkça uzayan bir ayaklanma macerasında kullanması onun müthiş başarılarından biriydi. Mao'ya göre eski efendiler ve beylerin geri dönmesine asla izin verilmemeliydi; onların üstün olmadıklarını ve toplumun onların ortadan kaldırılışıyla özgürleştiğini hissediyordu. Ayrıca geleneksel düzenin asla geri getirilmemesi gerektiğini düşünüyordu.²⁸⁶

parıldığı bu intihara meyilli hareket- gerçekten bir *edim* miydi? Yoksa sosyalizmin pozitif olarak inşasının imkânsızlığından, devrimin *sonuçlarına* sadık kalmaktan, yani başarısızlığın zorunlu kabulünden bir kaçış mıydı?

- 286 Jonathan Spence, Mao (London: Weidenfeld and Nicholson, 1999), ss. xii-xiv. İsa'nın kendisi de böyle bir "Kargaşa Beyi" değil miydi—haça gerilme töreninde sefil dilenci-kralın alaya alınması (sıkça unutulduğu gibi) sadece trajik bir olay değildi, aynı zamanda alaycı seyirciler için hakiki bir karnavaldı, öyle ki bu karnavalda taht üzerinde hak iddia eden sahtekar ("kendisine İsrail'in kralı diyen şu adam") alay edercesine dikenli bir taçla taçlandırılmıştı. O da sosyal hiyerarşilerin askıya alınmasını ya da tersine çevrilmesini öğütlememiş miydi? Ayrıca, "Kargaşa Beyi" psikanalist için de uygun isimlerden biri değil mi?

Her durumda bu türden bir “müthiş başarı” her hakiki devrimcinin temel hareketi değil midir? “Geleneksel düzenin asla geri getirilmemesi gerektiği” düşüncesinde değilsek niye devrim yapalım ki? Mao’nun yaptığı, ihlali ciddiye alarak onu törensi, oyunsu karakterinden yoksun bırakmaktır: Devrim sadece geçici bir emniyet sübabı, ertesi sabah ayılmayla sonuçlanan karnavelesk bir patlama değildir—*kalıcı olması için yapılır*. Dahası, bu karnavelesk askıya alma mantığı geleneksel hiyerarşik toplumlarla sınırlıdır. Kapitalizmin, özellikle de günümüzün “geç kapitalizm”inin tamamen kökleşmesiyle bir anlamda hâkim “normal” hayatın kendisi kendinde sürekli devrim yaparak, ters çevirmelerle, krizlerle ve yeniden icatlarla “karnavallaşmaktadır”; bu nedenle kapitalizmi “sabit” bir etik konumdan eleştirmek gittikçe daha istisnai bir hal almaktadır.

Hâl böyleyken, temel ilkesi kendinde sürekli devrim yapmak olan bir düzende nasıl devrim yapacağız? Belki de günümüzün asıl sorusu budur.

Sözlükçe

Actual: edimsel

Affect: duygu, duygulanım

All: hepsi

Assemblage: birleştirme

Attribute: öznitelik

Bodies without organs: organsız bedenler

Bodily: bedensel

Bootstrap: kendini-yükleme

Connotation: yan anlam

Consistency: tutarlılık

Constituent: bileşen

Corporeal: cisimsel

Crack: yarık

Dividual: Bölük

Domestication: ehlileştirme

Drive: dürtü

Effect-of-sense: Anlam-ın-etkisi

Effectively: fiilen

Element: öge

Embednedness: gömülmüşlük

Enigma: muamma

Entity: kendilik, varlık

Ethereal: etersi

Expenditure: harcama

Excess: fazlalık, aşırılık

Fissure: yarık

Gap: boşluk, aralık, mesafe

Identification: tanımlama, özdeşleşme

Imaginary: imgesel, hayali

Immaterial: maddesiz

Immersion into: dalmışlık, batmışlık

Impassable: aşılabilir

Impassible: kayıtsız

Impassivity: kayıtsızlık, hissizlik

Impersonal: kişisiz

Ingredient: unsur

Inherent: bünyevi

Innuendo: kinaye

Interstice: çatlak

Joke: fıkra, şaka

Literal: lafzi, sözel, düz

Master-signifier: efendi imleyen

Movement: (müzik) bölüm

Multiple: çoklu

Multiplicity: çokluluk

Multitude: çokluk, yığın

Mystery: gizem

Non-All: hepsi-olmayan

Non-sense: anlamsız, anlam-olmayan

Non-sensical: anlam-dışı

Notion: mefhum, anlayış

Obscene: müstehcen

One: Bir

Operational: işlemsel

Opinion: görüş

Ordinary: sıradan

Organs without bodies: bedensiz organlar

Pose: koyma

Postulate: koyutlama

Primordial: ilksel

Proper: asıl, has

Property: özellik

Pseudo: sahte

Purification: Saflaştırma

Quasi cause: neredeyse neden

Reflexion: düşünüm

Reflexivity: dönüşlülük, düşünümseellik

Reproach: eleştiri, suçlama

Rupture: kesinti

Self-difference: öz-fark

Self-opposition: öz-karşıtlık

Self-positing: öz-koyma, kendi kendini koyma

Self-referential: kendi kendine gönderen

Self-transparency: öz-saydamlık

Sense-effect: anlam-etkisi

Sexuation: cinselleşme

Sign: im

Signification: imlem

Signified: imlenen

Signifier: imleyen

Slip: gaf

Split: yarık

Sterile: kısır

Sterile: kısır

Sublate: kapsayıp aşmak (aufhebung)

Substraction: Eksiltme, çıkarma

Torsion: bükülme

Totalizing: bütünleştirici

Transcendental: Aşkînsal

Transpose: aktarmak, ters yüz etmek

True: doğru, hakiki

Truth: hakikat

Twist: dönemeç, sapma, kırılma, şaşırtmaca

Univocity: tek-anlamlılık

Void: boşluk, hiçlik

Dizin

A

- Adorno, Theodor 19, 20, 143, 249, 250, 267
 Ahlak 221
 Althusser, Louis 27
 Altman, Robert 37, 38, 141
 Anlam-Olay 170
 Antagonizma 111, 112, 113, 212, 260, 270
 Arzulayan Makineler 17, 49, 113

B

- Badiou, Alain 26, 28, 44, 55, 66, 67, 70, 93, 114, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 229, 231, 267, 285
 Bakış 231
 Bataille, Georges 97, 98
 Bedensiz Organ 29, 134, 237, 244, 245
 Bergson, Henri 14, 18
 Bilinç 178, 179, 199, 200
 Bilişselcilik 201
 Bilişsel Kapalılık 197, 203

C

- Cinsellik 140, 141, 142, 143, 212

D

- Dawkins, Richard 180, 181, 207
 DeLanda, Manuel 56, 62, 63, 99, 134
 Demokrasi 274
 Dennett, Daniel 53, 54, 70, 146, 181, 188, 197, 198, 200, 207, 208, 209, 210
 Derrida, Jacques 71, 72, 76, 79, 89, 91
 Devrim 112, 121, 278, 292, 295
 Din 124, 195, 204
 Dürtü 157, 244

E

- Edimselleşme 57, 102, 134, 135
 Efendi İmleyen 81
 Eisenstein, Sergei 33, 36, 284, 288, 290, 291
 Etik 71, 79, 224

F

- Fallus 138, 143
 Fantazi 146
 Faşizm 262, 266, 267
 Fedakarlık 13
 Feminizm 151, 226
 Ferry, Luc 27, 46, 269
 Fichte, J. G. 13, 35, 58, 59, 75, 116, 177
 Foucault, Michel 42, 85, 88, 118, 119, 120, 257, 269
 Freud, Sigmund 36, 72, 101, 103, 122, 130, 136, 137, 151, 152, 156, 179, 180, 199, 200, 206, 228, 241, 260
 Fukuyama, Francis 92, 183, 191, 193, 194

G

- Genom 180
 Guattari, Felix 14, 17, 18, 29, 38, 42, 43, 55, 56, 119, 131, 132, 133, 256, 266, 267, 269

H

- Habermas, Jürgen 46, 55, 85, 184, 185, 186, 195, 269, 272
 Hardt, Michel 73, 272, 273, 274, 275, 279, 280
 Hasker, William 68, 69, 170, 171
 Hayaletimsi 34, 46, 69, 238
 Hegel, G. W. F. 14, 15, 26, 27, 29, 47, 54, 55, 58, 66, 70, 71, 72, 77, 86, 87, 89, 90,

91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 105, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 129, 130, 131, 132, 157, 163, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 194, 196, 204, 213, 217, 226, 269, 274, 284, 289, 292

Heidegger, Martin 26, 66, 85, 86, 90, 129, 136, 145, 162, 163, 180, 183, 201, 202, 283

Hitchcock, Alferd 24, 29, 34, 167, 215, 216, 217, 231, 232, 233, 235

İ
İdeoloji 261, 263, 268, 286

İğdiş 136, 138

İhlal 27, 184, 253

İmparatorluk 10, 73, 272, 275, 280, 281

İsa 16, 26, 105, 106, 110, 113, 117, 125, 158, 161, 253, 294

J

Jameson, Fredric 53, 92, 118, 168, 259, 260, 292, 293

Jouissance 139, 146, 180, 207, 228, 242, 243

K

Kant, Immanuel 15, 26, 28, 46, 48, 49, 54, 59, 72, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 96, 97, 101, 102, 115, 135, 137, 156, 157, 163, 168, 171, 183, 196, 197, 204, 214, 269

Kapitalizm 92, 258, 274

Klein, Naomi 258, 276, 277, 278, 279, 280

Kötülük 76, 77, 84

Kuantum 61, 122

L

Lacan, Jacques 16, 17, 28, 36, 37, 40, 58, 64, 72, 73, 81, 89, 90, 91, 95, 97, 98, 100, 101, 103, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 129, 130, 132, 136, 137, 141, 142, 143,

144, 148, 149, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 171, 179, 180, 181, 188, 193, 197, 208, 209, 210, 211, 219, 220, 226, 227, 230, 238, 240, 241, 244, 245, 247, 251, 259

Laclau, Ernesto 111, 163, 267, 275, 276, 279

Lang, Fritz 221

Laplanche, Jean 150, 156

Leader, Darian 213, 214, 220

Lean, David 29

Lecercler, Jean-Jacques 256

Leibniz, G. W. 15

Lenin, V. I. 27, 57, 58, 67, 70, 282, 287, 288

Levinas, Emmanuel 71, 72, 161, 162

Libet, Benjamin 51, 200

Lynch, David 152, 181, 220, 237, 243

M

Maddecilik 58, 61

Mahler, Gustav 20

Mao, Ze Dong 10, 292, 294, 295

Marcos (Kumandan) 276, 277, 278, 279

Marksizm 109, 159, 266, 268

Marx, Karl 27, 68, 81, 92, 118, 122, 125, 126, 146, 147, 159, 213, 224, 241, 246, 272, 273

Massumi, Brian 37, 258, 281

Mazoşizm 13

McGinn, Colin 196, 197, 201, 202, 203

Mem 181

Monad 18

Mutlak Müzik 21

N

Nedensellik 196

Negri, Antoni 73, 272, 273, 274, 275, 279, 280

Neredeyse Neden 63, 64, 170, 298

Netokrasi 10

O

Oidipus 29, 55, 57, 92, 104, 113, 118, 119, 124, 130, 131, 133, 143, 156
 Olumsuzluk 14, 74, 94, 140, 181, 284, 292
 Organsız Beden 29, 67
 Ölüm Dürtüsü 60, 72, 137, 179
 Özgürlük 68, 84, 93, 102, 153, 168, 169, 171, 172, 186, 195, 247, 272, 277, 278
 Öznellik 25, 28, 67, 72, 85, 110, 116, 120, 172, 219, 248
 Özyaratım 173, 178, 179

P

Para 40, 141, 147, 148, 234, 258, 268
 Pascal, Blaise 75, 76, 78, 95
 Pinker, Steven 201, 202, 203, 204, 205, 208
 Platon 26, 43, 87, 122, 223, 225, 226, 227
 Pollock Jackson 35

R

Rice, William 210
 Rossellini, Roberto 152, 223

S

Saf Fark 110
 Sahte Neden 134, 135, 143, 144, 178
 Saray Aşkı 13, 14, 230, 231
 Schelling, F. W. 19, 26, 43, 55, 58, 59, 62, 122, 123, 124, 135, 162, 179, 200, 214, 269, 289
 Schumann, Robert 16
 Senfonik Şiir 21
 Sessiz Amerikalı 251
 Sibelius, Jan 19, 20, 21, 23, 24
 Siberuzay 261, 271
 Sine-göz 218
 Sinema 29, 54, 55, 215, 216, 219, 284
 Sokrates 26, 90
 Spinoza, Baruch 13, 15, 18, 55, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 90,

97, 102, 122, 124, 125, 126, 169, 269
 Süperego 39, 40, 81

T

Tanrı 15, 18, 34, 38, 49, 59, 71, 79, 80, 81, 82, 84, 102, 104, 105, 106, 107, 110, 113, 122, 154, 155, 187, 196, 245, 247, 254, 262, 288, 291
 Tarkovski, Andrei 23, 61
 Tekrar 24, 45, 46, 47, 49, 60, 68, 83, 99, 115, 116, 130, 152, 159, 184, 206, 241, 248, 290, 292
 Töz 20, 60, 117, 120, 143, 178

V

Varela 173, 174, 175, 178, 179
 Virtüel 13, 16, 19, 33, 34, 41, 48, 55, 56, 57, 59, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 99, 100, 115, 116, 134, 135, 138, 175, 176, 180, 190, 200, 239, 261, 277

W

Wagner, Richard 20, 78, 124, 125, 126, 150, 151, 239, 283, 289

Y

Yapısalcılık 132
 Yaratım 178
 Yaşam 35, 46, 60, 66, 67, 83, 86, 119, 137, 149, 157, 173, 174, 175, 178, 179, 184, 199, 202, 238, 246, 263, 269
 Yersiz-yurtsuzlaşma 137
 Yuppi 10, 256

Z

Zapatista 304
 Zapatista 276, 277, 278, 279
 Zombi 197, 198, 199

Deleuze hakkındaki Lacancı bir kitap *Bedensiz Organlar*...

Peki neden Deleuze? Son on yılda Deleuze çağdaş felsefenin merkezi referansı haline geldi: “Direnen çokluk”, “göçebe öznellik”, psikanalizin Anti-Oidipal eleştirisi ve benzeri kavramlar günümüz akademisinin geçer akçeleri oldu—bunun yanında, Deleuze gittikçe artan bir biçimde günümüz küreselleşme karşıtı Solunun ve kapitalizme karşı direnişin kuramsal temelini atan filozof olarak iş görür hale geldi. *Bedensiz Organlar* burada “akıntıya karşı kürek çekiyor”: Kitabın başlangıç noktası, bu Deleuze’ün (Felix Guattari’yle beraber yazdığı kitapların okumasına dayanan popüler imgesinin) altında psikanalize ve Hegel’e çok daha yakın olan başka bir Deleuze’ün, sonuçları çok daha yıkıcı olan bir Deleuze’ün yattığıdır...

Ve son olarak bu yapıtta, popüler “Deleuzecü siyaset”in çıkmazı ve yetersizliği sergilenerek farklı bir “Deleuzecü siyasetin” hatları çiziliyor. Buradaki eleştirinin hedefinde, radikal bir moda kılığında gizlenerek, Deleuze’ü aslında günümüz “dijital kapitalizmi”nin ideoloğuna dönüştüren Deleuzecülüğün söz konusu yönleri bulunmaktadır.

SLAVOJ ŽIŽEK

ISBN 978-605-5159-18-4



9 786055 159184



28 TL