HİÇTEN AZ

HEGEL VE DİYALEKTİK MATERYALİZMİN GÖLGESİ

SLAVOJ ŽIŽEK

Çeviren: ERKAL ÜNAL

ENCORE

HİÇTEN AZ

HEGEL
VE DİYALEKTİK
MATERYALİZMİN
GÖLGESİ

SLAVOJ
ŽIŽEK

Çeviren: ERKAL ÜNAL

ENCORE

"HEGEL'İN YÜZYILI 21. YÜZYIL OLACAK"

Son iki yüzyıl boyunca Batı felsefesi Hegel'in gölgesinde gelişti. Her yeni düşünür onun etkisinden kaçmaya çalıştı, ama bu çabaları nafileydi: Bazen akıl-öncesi İstenç, bazen üretimin temelindeki toplumsal süreç, bazense bireysel varoluşun olumsallığı adına girişildi bu çabalara. Hegel'in mutlak idealizmi felsefenin umacısı haline geldi ve onun çığır açıcı bir tarihsel dönemin, yani moderniteye geçişin hâkim filozofu olduğu gerçeği hasır altı edildi. İçinde yaşadığımız zaman ile Hegel'in yaşadığı zamanın arasındaki ürkütücü benzerlikler ortadayken, Hegel'in öneminin altını çizmek artık iyice elzem hale geldi.

Küresel kapitalizmin iler tutar yanının kalmadığı bugün yeni bir geçiş dönemi içindeyiz. Uzun zamandır bu meseleleri irdeleyip duran Žižek'in söz konusu uğraşının doruk noktası olan *Hiçten Az*'da, öyle dosdoğru Hegel'e dönmemiz gerektiği değil, onu tekrarlayıp başarılarını geçmemiz, üstadın kendisinden daha da Hegelci olarak onun sınırlılıklarını aşmamız gerektiği ileri sürülüyor. Böyle bir yaklaşım sayesinde Žižek hem günümüzdeki duruma teşhisler koyabiliyor hem de çağdaş düşüncenin ana damarlarıyla –Heidegger, Lacan, Badiou. spekülatif gerçekçilik, kuantum fiziği ve bilişsel bilimler– eleştirel bir diyaloğa girebiliyor. Modernite Hegel'le başlayıp Hegel'le bitecek.

HİÇTEN AZ

İngilizce orijinali *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*
Verso tarafından 2012 yılında yayımlandı
© Slavoj Žižek

Türkçesi: *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*
© Encore Birinci Basım Temmuz 2015
İkinci Basım Ağustos 2015
Bu kitabın tüm hakları Encore Yayınları'na aittir

ENCORE
Tekrar Yayıncılık Bilişim ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 29423
Zambak Sokak, No:13/3 34435 Beyoğlu İstanbul
iletisim@encorekitap.com
www.encorekitap.com

ISBN 978-605-9949-25-5
Yayıma hazırlayan: Ömer Albayrak
Kapak resmi: Markus Bachman
Kapak tasarımı: Cemal Gürsel Soyel
Dizin: Ufuk Keskin-Şimal Karayel
Baskı: Pasifik Ofset, Sertifika No: 12027
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No:3/1
34310 Haramidere, İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

Alenka ve Mladen'e - çünkü die Partei hat immer Recht.

İçindekiler

Giriş: *Eppur Si Muove* 1

I. KISIM ÖNCEKİ İÇKİ

1 "Suretleri Salındırmak" **23**
Söylenmeyen gösterilmeli *23*
İdea'nın Görünmesi *33*
Kurgulardan suretlere *42*
Diyalektik jimnastik? Sağolun, almayayım! *48*
Bir'den **den'e** *53*
"Hiçbir şey yoktur" *60*
Baş-Stalinist Platon değil Gorgias'tı! *69*

2 "Bir Yerde Hiçbir Şey Yoksa, Onu Seni Seviyorum Diye Oku" **79**
Hıristiyan Bir Trajedi Mi? *80*
Büyük Öteki *86*
Tanrı'nın Ölümü *96*
Ateist bahis *112*
"Arzundan ödün verme" *121*
Budizme karşı Lacan *127*

3 Fichte'nin Tercihi **137**
Fichte'nin Ich*'inden Hegel'in Öznesine* *140*
Fichteci Bahis *145*
Anstoss *ve* Tat-Handlung *151*
Bölünme ve Sınırlanma *156*
Sonlu Mutlak *160*
Koyutlanmış önvarsayım *168*
Fichte'nin boğazındaki kemik *171*
İlk modern teoloji *179*

II. KISIM ŞEYİN KENDİSİ: HEGEL

4 Bugün Hegelci Olmak Hâlâ Mümkün mü? **193**
Hegel ile Nietzsche karşı karşıya *194*
Mücadele ve uzlaşı *199*
Anlatılacak bir hikâye *207*

Yazgıyı değiştirmek 213
Minerva'mn baykuşu 219
Potansiyellik mi virtüellik mi 226
Hegelci döngüler döngüsü 232

1. Ara Fasıl: Hegel'in Okuru Olarak Marx, Marx'ın Okuru Olarak Hegel 241

5 Parataksis: Diyalektik Sürecin Figürleri 265
Anlama yetisine övgü 269
Fenomenler numenler ve sınır 280
İhtilaf 286
Olumsuzlamanın olumsuzlanması 292
Biçim ve içerik 305
Dolgusuz olumsuzlama 311

2. Ara Fasıl: Deliliğin Tarihi'nde *Cogito* 327

6 "Sadece Töz Olarak Değil Aynı Zamanda Özne Olarak" 359
Somut evrensellik 359
Hegel, Spinoza... ve Hitchcock 367
Hegelci Özne 379
Mutlak Bilme 387
İdea'nın kabızlığı? 394
Olduğum Hayvan 408

3. Ara Fasıl: Kral, Ayaktakımı, Savaş.. ve Seks 417

7 Hegel'in Sınırları 455
Bir Liste 455
Kendini kaldırmış olumsallık olarak zorunluluk 463
Kendisiyle ilişkilenen olumsuzlamanın çeşitleri 473
Biçimsel veçhe 480
Aufhebung *ve tekerrür* 491
Tekerrürden Dürtüye 496

III. KISIM ŞEYİN KENDİSİ: LACAN

8 Hegel'in Okuru Olarak Lacan 507
Aklın Kurnazlığı 508
Lacancı şahıslaştırma 513
Lacan, Marx, Heidegger 520

Tersine çevrilmenin "sihirli gücü" 529
Düşünüm ve varsayım 536
Öznelerarasılığın ötesinde 541
Dürtü ile İstenç karşı karşıya 546
Öz-bilincin bilinçdışısı 551

4. Ara Fasıl: Gelecekten Ödünç Almak, Geçmişi Değiştirmek 557

9 Dikiş ve Saf Fark 581
Ayrımsallıktan fallik gösterene 581
Fallik gösterenden objet a*'ya* 597
Sibelius'un sessizliği 603
Saf Fark 608

5. Ara Fasıl: Bağlaşımcılık ve Huzursuzlukları 625

10 Nesneler, Nesneler, Dört Bir Yanda Nesneler 649
Çıkarma, uzatma, tıkama... yıkma 649
Biçim ile içerik arasındaki objet a 660
Ses ve bakış 666
Büyükannenin sesi 672
Efendi ve heyulası 679
Fantazinin iki yüzü 685
İmge ve bakış 691
Mevcudiyet 695
"Resim gözümde, ama ben, ben resmin içindeyim" 702
Perdeyi boş bırakın! 708

6. Ara Fasıl: Bilişselcilik ve Kendini Koyutlama Döngüsü 715

11 Hepsi-Değil ya da Cinsel Farkın Ontolojisi 739
Büyüsü bozulmuş evrende cinsel fark 739
Cinsel farkın gerçeği 745
Cinsiyetlenme formülleri: Hepsi ama bir istisnayla 756
Cinsiyetlenme formülleri: Hepsi-değil 764
Cinsel farkın çatışkıları 772
Lacan niye nominalist değildir 780
Olumsuzlamanın olumsuzlanması: Lacan ve Hegel karşı karşıya? 787
"Gayri-ilişki vardır" 794

IV. KISIM SONRAKİ SİGARA

12 Terör, Kaygı, Cesaret ...ve Heves Dörtlüsü **805**
Varlık/Dünya/Olay *805*
Hakikat, tutarsızlık ve semptomal nokta *815*
İnsan hayvanı yoktur *819*
Badiou Levinas'a karşı *827*
Terörden hevese *831*
Badiou ve anti-felsefe *841*

13 Mücadele, Tarihsellik, İstenç ve ... *Gelassenheit* Dörtlüsü **859**
Lacan niye Heideggerci değildir *859*
Hegel ve Heidegger karşı karşıya *865*
Dil işkencehanesi *869*
Alternatif bir Heidegger *878*
İstençten dürtüye *882*
Tarihselliğin gayri-tarihsel çekirdeği *890*
Gelassenheit'*tan sınıf mücadelesine* *896*

14 Kuantum Fiziğinin Ontolojisi **905**
Ontolojik mesele *906*
Gerçeğin içindeki bilgi *918*
Faili gerçekçilik *931*
İki vakum *944*
Y'a de den *950*

Sonuç: Etik Olanın Siyaseten Askıya Alınması 963
Dizin 1011

Giriş: *Eppur Si Muove*

Birbirine zıt iki aptallık türü vardır. Bunlardan ilki, bir durumu mantıksal olarak anlayan, ama durumun gizli bağlamsal kurallarını düpedüz gözden kaçıran, "jetonu düşmeyen" (ara sıra) hiper-zeki öznedir. Örneğin New York'a ilk gittiğimde kafedeki garson bana "Gününüz nasıldı?" diye sormuştu. Bense bunun sahici bir soru olduğunu sanıp ona hakiki bir cevap vermiştim ("Yorgunluktan ölüyorum neredeyse, uçuş sersemliği var üzerimde, aşırı stresliyim..."), o da bana süzme bir ahmakmışım gibi bakakalmıştı... Haklıydı da: Böyle bir aptallık tam da ahmağa özgü bir aptallıktır. Alan Turing parmakla gösterilesi bir ahmaktı: olağanüstü bir zekâsı olan, ama örtük bağlamsal kuralları işlemden geçiremeyen bir proto-psikotik. Edebiyatta, Jaroslav Haşek'in iyi kalpli aslan askeri Şvayk'ı hatırlamadan olmaz. Siperlerinden düşman askerlere ateş eden askerleri görünce iki cephe arasındaki sahipsiz toprağa doğru koşup şöyle bağırmaya başlamıştı Şvayk: "Ateş etmeyi kesin, diğer tarafta insanlar var!" Bu ahmaklığın kök-modeli ise Andersen'in masalında imparator çıplak diye çığlığı koparan, ama böylece, Alphonse Allais'nin belirttiği gibi, kıyafetlerimizin altında hepimizin çıplak olduğunu gözden kaçıran saf çocuktur.

Bunun zıttı olan ikinci aptallık, moronun aptallığıdır: Tamamen aklıselimle (*common sense*) özdeşleşen, görünüşlerin "büyük Öteki"sinin tarafını tutanların aptallığı. Yunan trajedisinde Koro ile başlayan uzun bir figürler dizisinde –Koro burada hazır gülme ya da ağlama rolünü oynar ve kimi beylik hikmetli sözlerle oyun hakkında yorumda bulunmaya daima hazırdır– hiç değilse büyük dedektiflerin o "aptal" aklıselim sahibi ortaklarından bahsetmeliyiz: Sherlock Holmes'un Watson'ı ve Hercule Poirot'nun Hastings'i... Bu figürlerin romanda yer bulmalarının sebebi dedektiflerin büyüklüğüne bir zıtlık teşkil etmek ve böylece bu büyüklüğü daha da görünür kılmak değildir sadece; aynı zamanda, dedektifin çalışması için elzemdir bu figürler. Romanlardan birinde, Poirot Hestings'e rolünü izah eder: Yaptığı işin izlerini silmek isteyen katil kamunun olaya ne şekilde tepki vereceğini nasıl tahmin etmişse, aklıselimine gömülmüş Hastings de suç mahalline öyle tepki verir; dedektif işte suçu ancak bu şekilde, aklıselim "büyük Öteki"nin bu beklenen tepkisini kendi analizine dâhil ederek çözebilir.

Peki bu karşıtlık tüm alana yayılır mı? Sözgelimi, büyüklüğü (başka pek çok şeyin yanı sıra) ahmaklığı tamamen normal ve alışılagelmiş bir şey olarak sunabilmek gibi eşsiz bir yeteneği olmasında yatan Kafka'yı nereye koyacağız? ("Yasa Kapısı" meselinin akabinde, papaz ile Josef K. arasında geçen uzun tartışmada-

ki aşırı "ahmakça" muhakemeyi hatırlayalım). Bu üçüncü konum için Wikipedia'daki "imbecile" (embesil) maddesine bakmamız yeterli: "Embesil orta derece ile ciddi derece arasındaki zihinsel geriliği anlatan, bir suçlu türüne de karşılık gelen bir terimdir. Bu terimin kaynağı Latincede zayıf ya da aklı kıt anlamına gelen *imbecillus*'tur. "Embesil" bir zamanlar IQ'su 26 ila 50 arasında olan kişiler için kullanılıyordu – IQ'su 51 ila 70 arasında olanlar 'moron', 0 ila 25 arasında olanlarsa 'ahmak'tı (*idiot*). Yani durum o kadar da kötü değildir: Moronun altında ama ahmağın da ilerisinde – Avusturyalı bir embesilin (başka kimin?) söylemiş olduğu gibi, durum fecidir, ama ciddi değildir. Sorunlar şu soruyla başlar: "im-" olumsuzluk ekiyle öncelenen "becile" kelimesinin kökü nedir? Bunun kökenleri belirsiz olsa da, Latincedeki (sopa, değnek, uzun sap anlamlarına gelen) *baculum* olması muhtemeldir, demek ki "embesil" bir değneğin yardımı olmaksızın orada burada yürüyen bir kişi demektir. Konuşan varlıklar olarak her birimizin yaslanmak zorunda olduğu değneği dil, simgesel düzen, yani Lacan'ın deyişiyle "büyük Öteki" olarak tasavvur edersek, meseleye biraz açıklık ve mantık kazandırabiliriz. Bu durumda, ahmak-embesil-moron üçlüsü bir anlam ifade eder: İdiot, büyük Öteki'nin dışında, tamamen tek başınadır; moron onun içindedir (dilin içinde aptalca ikamet etmektedir); embesil ise ikisinin arasındadır – büyük Öteki'ye ihtiyaç duyulduğunun farkındadır, ama ona dayanmamakta, itimat etmemektedir. Embesil bu açıdan Tanrı ile ilişkilerini şöyle tanımlayan Sloven punk grubu Laibach gibidir: "Amerikalılar gibi, Tanrı'ya inanıyoruz, ama Amerikalıların aksine, ona güvenmiyoruz." Lacanca söylemek gerekirse, embesil büyük Öteki'nin var olmadığının, tutarsız, "men edilmiş" olduğunun ayırdında olan bir kişidir. IQ ölçeğinde bakıldığında, moron embesilden daha zeki gibi görünüyorsa, kendi iyiliği için fazlasıyla zekidir (embesiller değil ama gerici moronlar, entelektüeller hakkında böyle demeyi severler). Felsefeciler arasında son zamanlarındaki Wittgenstein, büyük Öteki meselesinin çeşitlemeleriyle takıntılı şekilde uğraşıp duran, mükemmel bir embesil örneğidir: Konuşmamızın tutarlılığını teminat altına alan bir faillik var mıdır? Konuşmamızın kurallarına dair bir kesinliğe varabilir miyiz?

Lacan "Vers un signifiant nouveau" başlıklı metninde "ancak göreceli olarak aptalımdır –yani, tüm insanlar gibi aptalımdır – belki de çünkü birazcık aydınlanmışımdır" sonucuna varırken aynı (em)besil konumunu hedeflemiyor mudur?[1] Aptallığın bu göreceleştirilmesini –"düpedüz aptal değil"– tam olarak Hepsi-değil anlamıyla okumak gerekir: Burada söylenmek istenen şey Lacan'ın kendisini düpedüz aptal olmaktan kurtaran bazı özgül içgörüleri olması değildir. Lacan'da aptal olmayan hiçbir şey yoktur, aptallığın hiçbir istisnası yoktur; dolayısıyla onu düpedüz aptal olmaktan kurtaran şey *kendi aptallığının tutarsızlığından* ibarettir. Herkesin dâhil olduğu bu aptallığın adı büyük Öteki'dir elbette. Mao Zedong 1970'lerin başlarında Edgar Snow'la yaptığı bir sohbette

1 Jacques Lacan, "Vers un signifiant nouveau", *Ornicar* 17-18 (1979), s. 23.

kendisini elinde bir şemsiye olan, saçsız bir keşiş olarak tanımlamıştı. Bir şemsiye tutmak semadan ayrılmayı ima eder ve Çincede "saç" için kullanılan karakter hukuk ile semayı da ifade eder. Yani, Lacanca söylersek, Mao büyük Öteki boyutundan, şeylerin olağan akışını düzenleyen semavi düzenden çıkarıldığını söylemeye çalışmaktadır. Mao'nun bu kendini tanımlayışını paradoksal kılan şey onun kendini hâlâ bir keşiş olarak tanımlamasıdır (keşiş genelde hayatını semaya adayan biri olarak algılanır). Öyleyse bir keşiş nasıl olur da semadan çıkarılabilir? Bu "embesillik" radikal bir devrimcinin (ve analistin) öznel konumunun özüdür.

Dolayısıyla bu kitap ne bir "Süzme İdiotun Hegel Rehberi" kitabı ne de Hegel üzerine yazılan bir başka üniversite ders kitabıdır (öyle bir kitap elbette moronlar için olurdu); daha ziyade bir "Süzme Embesilin Hegel Rehberi" denebilir bu kitaba – meşhur küfürlü tabirle, IQ seviyeleri (Selsiyus ölçeğinde) vücut ısılarına yakın olanlar için Hegel. Fakat ancak ona benzer bir şey: "Embesiller"in sorunu, sıradan konuşmacılar olarak hiçbirimizin "em"in neyi olumsuzladığım bilmememizdir: "Embesil"in ne anlama geldiğini biliriz, ama "besil"in ne olduğunu bilmeyiz – sadece bunun herhalde "embesil"in karşıtı olduğunu zannederiz.[2] Peki ya (Freud'un hakkında meşhur bir kısa metin yazdığı *heimlich* ve *unheimlich* gibi) zıt anlamlı kelimelerin aynı şeyi ifade etmeye yönelik gizemli eğilimi burada da sürüyorsa? Peki ya "besil" "embesil" ile aynı şeyse ve arada sadece fazladan bir tını farkı varsa? Gündelik dilde "besil"i kendi başına kullanmayız; "embesil" sözcüğünün bir olumsuzlaması olarak işlev görür; dolayısıyla, "embesil" zaten bir tür olumsuzlama olduğu için, "besil" bir olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır –gelgelelim ve işin bu yönü çok önemlidir, bu ikili olumsuzlama bizi ilksel bir pozitifliğe geri götürmez. Eğer "embesil" büyük Öteki'de tözsel bir temeli olmayan biriyse, "besil" bu yokluğu iki misline çıkarıp onu Öteki'nin kendisinin üzerine aktarır. Besil bir embesil-değil'dir; eğer kendisi bir embesil ise Tanrı'nın da bir embesil olması gerektiğinin ayırdında olan biridir.

Öyleyse besil, ahmakların ve moronların bilmediği neyi bilmektedir? Rivayete göre 1633'te Engizisyon'un huzurunda Dünya'nın Güneş etrafında döndüğü teorisini reddettikten sonra Galileo Galilei'nin ağzından mırıltı halinde "*Eppur si muove*" ("Ama yine de dönüyor") sözleri dökülmüştü: Galilei işkence görmemişti, onu şöyle bir işkence aletleri turuna çıkarmak yetmişti... Bu sözleri gerçekten söylediğine dair bugün elimizde herhangi bir kanıt yok, ama bu tabir doğru bilgiye sahip biri bu bilgiden vazgeçmeye zorlansa da bunun onu doğru olmaktan çıkarmadığını anlatmak için kullanılır. Fakat bu tabiri fazlasıyla ilgi çekici kılan şey bunun tam tersi anlamıyla, gerçekten doğru olmayan bir şeye dair "daha derin" simgesel bir hakikat öne sürmek için de kullanılabilmesidir – "*Eppur si muove*" hikâyesinin kendisi de böyledir zaten; Galileo'nun yaşamı hakkındaki tarihsel bir olgu olarak pekâlâ yanlış olabilir, ama görüşlerinden vaz-

2 Bkz. Alain Badiou, *Le fini et l'infini*, Paris: Bayard, 2010, s. 10.

geçmeye zorlandığı sırada Galileo'nun öznel konumunu anlatan bir ifade olarak doğrudur. Bu anlamda, bir materyalist Tanrı'nm olmadığını bilse de, Tanrı fikrinin kendisini "hareket ettirdiğini" söyleyebilir. İlginç bir örneğe değinelim bu noktada: *X-Files*'ın dördüncü sezonundaki "Terma" başlıklı bölümde "Eppur si muove" o alışıldık "Hakikat orada bir yerde"nin yerine geçer ve varlıkları resmi bilim tarafından inkâr edilse bile, uzaylı canavarların orada bir yerlerde hareket etmeye devam ettiği anlatılmak istenir. Ama bu, eğer orada bir yerlerde hiçbir uzaylı olmasa da, bir uzaylı istilası kurgusunun (tıpkı *X-Files*'taki gibi) yine de ilgimizi çekip bizi etkileyebileceği anlamına da gelebilir: Gerçekliğin kurgusunun ötesinde, kurgunun gerçekliği vardır.[3]

Hiçten Az'da bu *eppur si muove*'den tüm ontolojik sonuçları çıkarmak için uğraşılıyor. En temel haliyle formül şudur: "Hareket etmek" boşluğa ulaşmak için çabalamadır; bir başka deyişle, "şeyler hareket eder", hiç değil, bir şey vardır, bunun sebebi ise salt hiç ile kıyaslandığında gerçekliğin aşırı olması değil, gerçekliğin *hiçten az* olmasıdır. İşte bu yüzden gerçekliği kurguyla tamamlamak, onun boşluğunu gözden saklamak gerekir. Derrida'nm da bayıldığı eski Yahudi fıkrasını hatırlayalım. Sinagogta bir araya gelen bir grup Yahudi Tanrı'nın gözünde hükümsüz olduklarını alenen kabul ediyorlarmış. Önce bir haham ayağa kalkıp "Ey Tanrım, değersiz olduğumu, bir hiç olduğumu biliyorum!" demiş. Sözünü bitirdikten sonra, zengin bir işadamı ayağa kalkıp kendini paralarcasına şöyle demiş: "Ey Tanrım, ben de değersizim, kafasını maddi zenginliğe takmış biriyim, bir hiçim!" Bu gösteriden sonra, sıradan bir fakir ayağa kalkıp "Ey Tanrım, ben bir hiçim..." demiş. Zengin işadamı hahamın koluna vurup kulağına küçümseyici bir dille şunları fısıldamış: "Bu ne küstahlık! Bu herif kim oluyor da ben de bir hiçim deme cüretini gösterebiliyor!" Netice itibariyle, insanın saf hiçliğe ulaşabilmesi için halihazırda bir şey olması gerekir ve *Hiçten Az*'da birbirinden son derece ayrı ontolojik alanlarda, kuantum fiziğinden psikanalize farklı düzeylerde bu tuhaf mantık tespit edilmeye çalışılıyor.

Bu tuhaf mantık, Freud'un deyişiyle *dürtü*'nün mantığı çağdaş parçacık fiziğinde yaygın bir tartışma konusu olan "Higgs alanı"nın hipotezinde mükemmel bir tercümesini buluyor. Enerjilerini aktarabilecekleri bir ortamda kendi hallerine bırakılan tüm fizik sistemleri en sonunda en düşük enerji halini alırlar; başka bir deyişle, bir sistemden ne kadar çok kütle alırsak, onun enerjisini o kadar çok düşürürüz, ta ki sıfır enerjilik boş hale varana kadar. Gelgelelim, söz konusu sistemin enerjisini *artırmadan* o sistemden alıp çıkaramayacağımız bir şey (bir töz) olması gerektiğini koyutlamaya bizi zorlayan fenomenler vardır. Bu "şey"e Higgs alanı adı verilir: Bu alan havası alınmış ve ısısı olabildiğince düşürülmüş

3 Freud'un *eppur si muove*'si ise ilk kez öğretmeni Charcot'nun söylediği, kendisinin de sık sık tekrarladığı şu cümleydi: "*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*" ("Teori iyidir, ama [kendisine uymayan olguların] var olmasını engellemez") ve elbette aynı muğlaklık bu versiyon için de geçerlidir, yani basit ampirizme indirgenmemelidir.

bir kapta *göründüğü* anda, enerjisi daha da *düşecektir*. Böylece görünen "şey" hiçten *daha az* enerji içeren bir şey, genel olarak negatif bir enerjiyle şekillenen bir "şey"dir – kısacası, burada karşımızda olan şey "bir şeyin hiçliğin içinden çıkıp görünmesi"nin fiziksel versiyonudur.

Nitekim *Eppur si muove*'yi dürtünün tüketilmesi/aşılmasına dair birçok versiyona (bunlar Budizmdeki arzuya karşı belirli bir mesafe kazanma mefhumundan Heidegger'deki öznelliğin özünü oluşturan "baştan uca geçen" İstenç mefhumuna kadar uzanır) tezat teşkil eden bir şey olarak okumak gerekir. Bu kitapta Freudcu dürtünün Budizmin arzu, Heidegger'in ise İstenç diyerek kınadığı şeye indirgenemeyeceği ispatlanmaya çalışılıyor: Arzu-istenç-öznelliğin hayati önemi haiz bir süreç içinde aşılmasının nihai noktasına vardıktan sonra bile, bir şey hareket etmeye devam ediyordur. Ölümün ardından varlığını sürdüren şey, yok edilemez dürtüye karşılık gelen müstehcen bir "kısmi nesne"nin idame ettirdiği Kutsal Ruh'tur. Dolayısıyla Elisabeth Kübler-Ross'un Kierkegaardcu "ölümcül hastalık" anlamında ölümün yakınlığıyla ilişki kurma tarzımız hakkında ortaya koyduğu beş aşamalı şemayı (da) katlanılmaz ölümsüzlük olgusuna yönelik beş tavır dizisi olarak tersyüz etmeliyiz. İnsan ilk başta bunu inkâr eder: "Ne ölümsüzlüğü? Öldükten sonra, toza dönüşüp çözüleceğim!" Sonra patlayıp öfkelenilir: "Ne berbat bir durumun içindeyim! Hiçbir çıkış yok!" Devamında pazarlığa girişilir: "Peki, ama ölümsüz olan ben değilim, sadece benim namevt (*undead*) yanım, o yüzden onunla birlikte yaşanabilir..." Ardından depresyona girilir: "Burada ebediyen kalmaya mahkûmken kendimle ne yapabilirim?" En sonunda, ölümsüzlüğün yükü kabul edilir.

Peki niçin Hegel'e odaklanıyoruz? Felsefe (ya da aynı şeye tekabül eden Batı felsefesi) tarihinde, bu *eppur si muove* en tutarlı formülasyonuna Alman İdealizminde, özellikle de Hegel'in düşüncesinde varmıştı. Gelgelelim, bu kitabın aksiyomu "Bir, ikiye bölünür" olduğu için, kitabın temel gövdesi biri Hegel diğeri Hegel'in tekrarı olarak Lacan üzerine olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Her örnekte, kitapta aynı sistematik dört adımlı yaklaşım takip ediliyor. Hegel'i arkamıza alarak şu bariz tarihsel soruyla yola çıkıyoruz: Tarihsel kümelenmenin baştan sona değişmiş olduğunu akılda tutarak, bugün anlamlı bir şekilde hâlâ nasıl bir Hegelci olunabilir? Ardından, diyalektik sürecin temel mekanizmaları ya da formülleri tasvir ediliyor, devamındaysa Hegel'in sadece Töz olarak değil Özne de olarak Mutlak hakkındaki temel tezi daha ayrıntılı şekilde açımlanıyor; son olarak zorlu, saçma olmayan bir soru soruyoruz: Hegelci tasarının sınırları nelerdir? Lacan'ı arkamıza alarak ve Lacan'ın teorisinin burada Hegel'in bir tekrarı olarak yorumlandığını akılda tutarak, evvela Lacan'ın Hegel'e yaptığı (belirtik ve örtük) atıfları, yani bir Hegel okuru olarak Lacan'ı sunuyoruz. Ardından, anlamlandırma sürecinin temel mekanizması olarak dikiş, yani Lacan'ın gösteren tanımını "özneyi bir başka gösteren için temsil eden şey" olarak anlamamızı mümkün kılan mekanizma sunuluyor. Bir sonraki mantıksal adımsa anlam-

landırma sürecinin doğurduğu nesneyi, Lacancı *objet a*'yı tüm boyutları içinde incelemektir. Nihayetinde, Lacan'ın cinsel farklılık mefhumu ve Hepsi-değil mantığı yakın bir okumaya tabi tutuluyor ve bu okumayla Lacancı teorinin nihai sınırlılığı ve açmazı ortaya konuluyor.

Sigara içmenin henüz kötü bir şey olarak damgalanmadığı eski günlerde dünyadaki en keyifli ikinci ve üçüncü şeylerin önceki içki ve sonraki sigara olduğu söylenirdi. Bu doğrultuda, Hegelci Şey'den ayrı olarak, *Hiçten Az*'da bir dizi önce (Platon, Hıristiyanlık, Fichte) ve sonra (Badiou, Heidegger, kuantum fiziği) de ele alınıyor. Platon'un *Parmenides*'i Hegel ve Lacan tarafından kutlanan kendine mahsus diyalektik alanındaki ilk alıştırma olarak yakından okunmayı hak ediyor. Hegel Hıristiyanlık felsefecisinin *ta kendisi* olduğu için, İsa'nın ölümüne Hegelci bir yaklaşımın radikal bir özgürleşmeci potansiyel doğurmasına şaşmamak gerek. Fichte'nin düşüncesi hak ettiği gibi yeniden itibar görmektedir: Zaman zaman Hegel'den sadece bir adım geride gibi görünse de, onların evrenleri baştan başa farklıdır, zira Fichte'nin Ben ile Ötekisi arasındaki ilişkiyi dillendirme biçimi "öznel idealizm"in epey ötesine taşar. Alain Badiou'nun Lacan'ın anti-felsefesini aşma çabası bizi bugün ontolojinin olanaklılığı meselesiyle karşı karşıya getirir. Heidegger'i tabiatının aksine okuduğumuzda, kimi noktalarda komünizme tuhafça yakın olmuş bir düşünür keşfederiz. Kuantum fiziğinin felsefi içerimleri ve sonuçları hâlâ irdelenmemiştir – pragmatizm ("işe yarıyor, felsefi açıdan ne anlama geldiğini kim takar") ve New Age (Yeni Çağ) obskürantizmi arasındaki sahte ikiliğin ötesinde, Hegelci bir okuma yeni bir materyalist yoruma giden yolun taşlarını döşüyor mudur acaba?

Tüm bunların üzerinde, iki ana kısımdaki bölümlerin arasında, bu felsefi mevzuların edebiyat, sanat, bilim ve ideoloji düzlemindeki ve Hegel/Lacan eksenine karşıt felsefecilerin eserlerindeki yansımalarını ele alan altı fasıl bulunuyor. İlaveten eklenen bu konular Hegel'le ilişkili olarak ayrıntısıyla işleniyor: Marx'ın Hegel'e yaptığı atıfların muğlaklıkları; Hegel'in zihin teorisinde deliliğin eşsiz statüsü; Hegel'in sisteminin kendi çerçevesini patlatabilecek bir aşırılığı doğurduğu çeşitli noktalar (ayaktakımı, cinsellik, evlilik). Lacan'la ilişkili olarak, ilk fasılda anlamlandırma sürecinin geridönüşlülüğü ele alınıyor; ikinci fasılda Lacan'ın anti-bağlılaşımcılığının karşısına Quentin Meillassoux'nun yakın zaman önce post-Kantçı bağlılaşımcılığa yönelttiği eleştiri konuluyor; üçüncü fasılda bilişsel bilimlerde iş başında olan özne mefhumunun sınırlılıkları irdeleniyor. Nihayetinde, sonuç kısmında Lacan'ın Hegel'i yinelemesinin siyasi içerimleri üzerinde duruluyor.

Peki Hegel'e yapılan bu atıf kendi tarihsel uğrağımıza nasıl uyuyor? Toplu olarak bugünkü ideolojik-felsefi alanı meydana getiren dört ana konum var: Birincisi, Badiou'nun uygun bir dille "demokratik materyalizm" adını verdiği şeyin iki yüzü: (1) bilimsel doğalcılık (beyin bilimleri, Darwinizm...) ve (2) söylemsel tarihselcilik (Foucault, yapıbozum...); ikincisi, buna maneviyatçı tepki-

nin iki yüzü: (3) New Age "Batı Budizmi" ve (4) (Heidegger'de doruğuna varan) transandantal sonluluk düşüncesi. Bu dört konum, bir yanda tarihdışı düşünce ile tarihsel düşünceden, diğer yanda da materyalizm ile maneviyatçılıktan oluşan iki ekseni olan Greimasçı bir kare oluşturur. Bu kitabın tezi ikilidir: (1) bu dört konumun hepsinin de gözden kaçırdığı bir boyut, pre-transandantal boşluk/kopuşun, Freud'un dürtü dediği şeyin boyutu vardır; (2) bu boyut modern öznelliğin bizatihi özünü gösterir.

Söylemsel materyalizmin temel dayanağı dilin kendisini bir üretim tarzı olarak tasavvur etmek ve onu Marx'ın meta fetişizmi mantığına tatbik etmekti. Yani, nasıl ki Marx'a göre mübadele alanı kendi üretim sürecini siliyorsa (görünmez kılıyorsa), dilsel mübadele de anlamı doğuran metinsel süreci siliyordur: Kendiliğinden bir fetişist yanlış-algılamayla, bir kelimenin veya edimin anlamını, gösterilen şeyin veya sürecin dolaysız bir özelliği olan bir şey olarak deneyimleriz; yani, bu anlamı üreten karmaşık söylemsel pratiklerin alanını gözardı ederiz. Bu bağlamda odaklanılması gereken husus bu dilsel fetişizm mefhumunun temel muğlaklığıdır: Burada söz konusu fikir, eski güzel modern tarzımızla, şeylerin "nesnel" özellikleri ile şeylere anlamlar yansıtmalarımız arasında ayrım yapmamız gerektiği midir? Yoksa burada, "nesnel gerçeklik" fikrinin, "orada bir yerlerde, zihnimizden bağımsız olarak var olan" şeyler fikrinin, simgesel faaliyetimizin "göndermede" bulunduğu ya da gösterdiği gerçekliği ontolojik olarak nasıl kurduğunu göremeyen "fetişist bir yanılsama" olduğu transandantal kuruluş kavramının daha radikal dilsel bir versiyonuyla mı karşı karşıyayız? Bu seçeneklerden hiçbiri doğru değildir – bırakılması gereken şey ikisinin de temelindeki ortak dayanak, söylemsel "üretim" ile maddi üretim arasındaki (kaba, soyut-evrensel) eşmantıktır.[4]

Kafka "Kötü'nün araçlarından biri diyalogdur" derken (her zamanki gibi) haklıydı. Dolayısıyla bu kitap bir diyalog değil, çünkü ikili tezini ayakta tutan temel dayanağı utanmaz arlanmazca Hegelcidir: "Felsefe" kıtası derken atıf yaptığımız şeyin geçmişe ya da geleceğe istediğimiz kadar yayılabileceği düşünülebilir, ama felsefenin "haddi zatında" ortaya çıktığı, önceki ve sonraki tüm geleneği felsefe olarak okumanın anahtarı –*tek* anahtarı– işlevini gören eşsiz bir felsefi uğrak vardır (Marx'ın burjuvazinin insanlık tarihinde haddi zatında, bizatihi sınıf olarak koyutlanan ilk sınıf olduğunu söylemesi bu duruma benzer. Şimdiye

4 Bu "söylemsel materyalizm" felsefe alanında dilin tarafsız bir gösterme aracından ibaret olmadığını, bir yaşam dünyasına gömülü bir pratik olduğunu vurgulayan "dile dönüş"e yaslanır: Dil ile bir şeyler yaparız, özgül edimler meydana getiririz... Bu klişeyi tersine çevirmenin vakti gelmedi mi sahi? Bugün dilin tarafsız bir gösterme aracı olduğunu iddia edenler nerede *varlar*? Yani, belki de, dilin yaşam dünyasının salt bir uğrağından, onun içindeki bir pratikten ibaret olmadığını vurgulamak lazım: Dilin esas mucizevi yanı yalnızca bir kavramsal/fikrî içeriği gösteren tarafsız bir araç işlevi *de* görebilmesidir. Bir başka deyişle, esas yapılması gereken şey dili bir yaşam-dünyası pratiği içindeki tarafsız bir araç olarak tespit etmek değil, bu yaşam dünyasının içinde, tarafsız bir gösterme aracının yine de nasıl ortaya çıkabildiğini göstermektir.

kadarki tüm tarih ancak kapitalizmin yükselmesi sayesinde bir sınıf mücadelesi tarihi olarak anlaşılabilir hale gelir). Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlandığı 1787 ila Hegel'in öldüğü 1831 arasında vuku bulmuş Alman İdealizmi uğrağıdır bu. Bu 44 yıl zarfında düşüncenin kuvveti nefes kesici şekilde yoğunlaşmıştır: Bu kısa zaman diliminde, insan düşüncesinin "normal" gelişiminde yüzyıl, hatta binyıl boyunca olduğundan çok daha fazlası meydana gelmiştir. Daha önce olanlar hiç çekinmeden anakronistik bir şekilde bu patlamanın hazırlığı olarak, daha sonrasında olanlarsa, Alman İdealizminin çeşitli şekillerde yorumlanması, tersinmesi, eleştirel (yanlış) okumaları olarak okunabilir ve öyle okunmalıdır.

Freud felsefeyi reddederken Heinrich Heine'nin Hegelci felsefeciyi ironik bir dille tasvir etmesini alıntılamıştı: "Yatak beresi ve yırtık pırtık geceliğiyle, dünyanın yapısındaki gözetleme deliklerinin içine eder." (Yatak beresi ve gecelik Hegel'in meşhur portresine yapılan ironik göndermelerdir elbette.) Peki ama en temel haliyle felsefe gerçeklik mefhumumuzdaki boşlukları ve tutarsızlıkları çaresizce doldurup uyumlu bir *Weltanschauung* sağlamaya yönelik bir girişime indirgenebilir mi sahiden? Felsefe bir rüyanın oluşumundaki *sekundäre Bearbeitung*'un [ikincil işlemin], rüyanın öğelerinin bir ahenk içine sokularak tutarlı bir anlatıya dönüştürülmesi çabasının daha gelişmiş bir biçimi midir? En azından Kant'ın transandantal dönüşüne dayanarak, bunun tam tersinin vuku bulduğu söylenebilir: Kant gerçekliği Hepsi olarak tasavvur etmek istediğimiz anda beliren bir çatlağı, bir dizi onulmaz çatışkıyı bütünüyle ifşa etmiyor mudur? Hegel de bu çatlağı aşmak yerine onu radikalleştirmiyor mudur? Hegel Kant'a yönelttiği eleştirisinde onun şeylere karşı fazla nazik olduğunu söyler; yani Hegel'e göre Kant, çatışkıları şeylerin kendisinde bulmak, kendinde-gerçekliği çatlamış ve çatışkılı bir şey olarak tasavvur etmek yerine, çatışkıları aklımızın sınırlılığında bulur. Hegel'de her şeyi kapsamaya, evrendeki tüm fenomenlerin asli yapılarına dair bir izah öne sürmeye dair sistematik bir dürtü olduğu doğrudur, ama bu dürtü Hegel'in her fenomeni uyumlu bir küresel yapı içinde tespit etmeye uğraştığı anlamına gelmez; bilakis, diyalektik analizin amacı her fenomenin, vuku bulan her şeyin kendine özgü şekilde başarısızlığa uğradığını, kalbinin ta içinde bir çatlağı, antagonizmayı, dengesizliği ima ettiğini ispatlamaktır. Hegel'in gerçekliğe bakışı canlı her şeyde onların müstakbel ölümlerinin izlerini gören bir Röntgen aygıtının bakışıdır.

Düşüncenin dayanılmaz bir şekilde yoğunlaştığı bu zamanın temel koordinatları tüm Dörtlü Çeteler'in anasıyla ortaya konulabilir: Kant, Fichte, Schelling, Hegel.[5] Bu dört ismin her biri "kendilerine ait bir dünya"ya, nev-i şahsına mün-

5 Bu dört ismin sıralanma düzeninde hem çizgisel bir ilerleme olmadığını –Fichte ile Hegel, Kant'a yönelttikleri eleştirilerinde onu "yanlış anlamışlardı"; Schelling Fichte'yi yanlış anlamıştı; Hegel, Schelling'in belki de en büyük başarısı olan insan özgürlüğü risalesine büsbütün kördü– hem de çoğu kez birinden diğerine doğrudan bile geçilemeyeceğini net şekilde ortaya koyan yeni araştırmaların sonuçlarını bütünüyle onaylıyorum elbette: Dieter Henrich, Kant'tan Fichte'ye geçişin iç mantığını kavramak için, Kant'm ilk

hasır bir radikal felsefi duruşa karşılık gelse de, bu dört büyük Alman idealistler dizisini tam da Badiou'nun işlediği felsefenin dört "koşul"una atıfla düzenleyebiliriz: Kant (Newtoncu) bilim ile ilişkilidir, temel sorusu Newtoncu dönüm noktasına ne tür bir felsefenin uygun düştüğüdür; Fichte siyaset ile, olay ile, yani Fransız Devrimi'yle ilişkilidir; Schelling (Romantik) sanat ile ilişkilidir ve felsefeyi, Mutlağa yönelik en üst yaklaşım olarak sanata ayan beyan tabi tutmaktadır; son olarak Hegel ise aşk ile ilişkilidir; temel meselesi, düşüncesinin ta başından beri, aşk meselesidir.

Her şey Kant'la, onun *gerçekliğin transandantal kuruluşu* fikriyle başlar. Bir bakıma, felsefenin kendi mıntıkasına ancak Kant'ın bu fikriyle vardığı söylenebilir: Kant'tan önce, felsefe en nihayetinde bizatihi Varlığın genel bir bilimi, tüm gerçekliğin evrensel yapısının bir tasviri, tikel bilimlerden niteliksel bir farkı olmayan bir şey olarak algılanıyordu. Ontik gerçeklik ile onun ontolojik ufku arasındaki farkı, gerçekliği algılama tarzımızı, bize gerçeklik olarak görünen şeyi belirleyen *a priori* kategoriler ağını ilk ortaya koyan kişi Kant'tı. Buradan bakıldığında, evvelki felsefe gerçekliğin en genel pozitif bilgisi olarak değil, yorumbilgisel özü içinde, tarihsel açıdan hâkim (Heidegger'in deyişiyle) "Varlığın ifşası"nın tanımı olarak okunabilir. (Sözgelimi, Aristoteles *Fizik*'te hayatı tanımlamaya ve bir dizi tanım önermeye çalışırken –yaşayan bir varlık kendi kendisi tarafından hareket ettirilen, kendi içinde kendi hareketinin nedenini içeren bir şeydir– yaşayan varlıkların gerçekliğini irdelemiyordur aslında; daha ziyade, bir nesneyi "canlı" diye nitelerken "yaşayan varlık" kelimesiyle her zaman-çoktan an- ladığımız şeyi belirleyen önceden-var olan mefhumlar dizisini tanımlıyordur.)

Kantçı felsefi devrimin radikal mahiyetini kavramanın en uygun yolu *Schein* (yanılsama olarak görünüm) ile *Erscheinung* (fenomen olarak görünüm) arasındaki farkı görmekten geçer. Kantçı felsefenin öncesinde, görünüm şeylerin biz fanilere göründüğü yanıltıcı (bozuk) hal olarak tasavvur ediliyordu; bizim vazifemizse bu sahte görünümlerin ötesine geçerek şeyleri gerçekten oldukları gibi görmektir (Platon'un İdea'larından bilimsel "nesnel gerçeklik"e kadar bu böyleydi). Kant'la birlikteyse, görünüm bu kötüleyici niteliğini yitirmiş ve gerçeklik diye algıladığımız şey içinde şeylerin bize görünme (bizim karşımızda var olma) şeklini anlatmaya başlamıştı ve artık yapılması gereken şey bunları "salt yanıltıcı görünümler" diye kınamak ve onları aşıp aşkın gerçekliğe varmak değil, bunun tam tersine, *şeylerin bu görünmesinin olanaklılık koşullarını*, şeylerin "transandantal oluşum"larını ayırt etmekti: Böyle bir görünme neyi varsaymaktadır, şeylerin bize göründüğü gibi görünmesi için nelerin her zaman çoktan vuku bulmuş olması gerekir? Eğer, Platon'a göre, önümde gördüğüm bir masa,

eleştirel takipçileri Reinhold, Jacobi ve Schulze'yi hesaba katmak gerektiğini, bir diğer deyişle, Fichte'nin ilk baştaki sisteminin ancak Kant'a yöneltilen bu ilk eleştirilere bir tepki olarak görüldüğü takdirde layıkıyla anlaşılabileceğini göstermişti.

masanın ebedi İdea'sının bozuk/kusurlu bir kopyasıysa, Kant'a göre gördüğüm masanın kendi transandantal koşullarının bozuk bir zamansal/maddi kopyası olduğunu söylemek mânâsız olurdu. Neden gibi bir transandantal kategoriyi alsak bile, bir Kantçının gözünde iki fenomen arasındaki ampirik nedensellik ilişkisinin bir nedenin ebedi İdea'sına dâhil olduğunu (onun kusurlu bir kopyası olduğunu) söylemek mânâsızdır: Fenomenler arasında algıladığım nedenler orada var olan yegâne nedenlerdir ve Neden şeklindeki a priori mefhum onların kusursuz modeli değil, tam da benim fenomenler arasındaki ilişkiyi nedensel olarak algılamamın olanaklılık koşuludur.

Kant'ın eleştirel felsefesi ile idealist halefleri (Fichte, Schelling, Hegel) arasında aşılamaz bir dipsizlik (*abyss*) olsa da, Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'ni mümkün kılan temel koordinatlar Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde halihazırda mevcuttur. Öncelikle, Dieter Henrich'in veciz bir dille belirttiği gibi, "Kant'ın felsefi motivasyonu onun felsefe yapmanın ilk motivasyonu olarak gördüğü şeyle aynı değildi"[6]: Felsefe yapmanın ilk motivasyonu metafizik bir motivasyondu, numenal gerçekliğin bütünlüğüne dair bir açıklama getirmekti; söz konusu haliyle, bu motivasyon yanıltıcıdır, yerine getirilmesi imkânsız bir görev buyurmaktadır, halbuki Kant'ın motivasyonu olası tüm metafiziklerin eleştirisidir. Demek ki Kant'ın uğraşı sonradan gelmektedir: Metafiziğe dair bir eleştiri olabilmesi için, öncelikle kaynak bir metafiziğin olması gerekir; metafizik "transandantal yanılsama"yı kınayabilmek için, bu yanılsamanın önce var olması gerekir. Tam bu anlamda, Kant "felsefenin felsefi tarihinin mucidiydi"[7]: Felsefenin gelişiminde geçilmesi zorunlu aşamalar vardır, yani, *hakikate doğrudan varılamaz*, onunla başlanamaz, felsefe zorunlu olarak metafizik yanılsamalarla başlamıştı. Yanılsamadan yanılsamanın eleştirelce kınanmasına giden yol felsenin özünün ta kendisidir; bir başka deyişle, başarılı ("hakiki") felsefe, felsefenin varlığın bütünlüğünü hakikatlice açıklamasıyla değil, yanılsamaları başarıyla hesaba katmasıyla, yani, hem yanılsamaların niçin yanılsama olduğunu hem de bunların birer kazadan ibaret olmayıp yapısal açıdan niçin gerekli olduğunu, kaçınılmaz olduğunu açıklamasıyla tanımlanır. Felsefe "sistemi" demek ki artık gerçekliğin dolaysız bir ontolojik yapısı değil, "tüm metafizik ifade ve kanıtların saf, eksiksiz sistemi"dir.[8] Metafizik önermelerin yanıltıcı doğasının kanıtı zorunlu olarak çatışkılar (çelişkili sonuçlar) doğurmalarıdır ve metafizik, metafizik mefhumları sonlarına kadar düşündüğümüzde beliren çatışkılardan kaçınmaya çalıştığı için, eleştirel felsefe "sistemi" metafizik mefhumlar ve önermelerin eksiksiz –ve dolayısıyla kendisiyle çelişen, "çatışkılı"– dizisidir. "En tutarlı, uyumlu metafiziği ancak metafizik yanılsamasına içinden bakan biri geliştirebilir, çünkü tutarlı

6 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 32.
7 A.g.e.
8 A.g.e.

metafizik sistemi aynı zamanda çelişkilidir" – yani, tam olarak, *uyumsuzdur*.[9] Eleştirel "sistem" içkin zorunlulukları içinde tüm olanaklı/düşünülebilir "hatalar"ın sistematik *a priori* yapısıdır: En sonunda vardığımız şey önceki yanılsamaları aşan/kaldıran Hakikat değildir – yegâne hakikat tüm olası yanılsamalaı arasındaki mantıksal bağlantının tutarsız yapısıdır... Hegel'in *Fenomenoloji*'de (ve daha farklı bir düzeyde, *Mantık*'ta) yaptığı şey bu değil midir? Tek (ama kilit) fark ise şudur ki Kant'a göre önceki yanılsamanın eleştirel kınanması olarak beliren bu "diyalojik" hakikat süreci bizim bilgimizin alanına aittir ve bu alanın dışında, ona kayıtsız kalan numenal gerçeklikle alakalı değildir, halbuki Hegel'e göre bu sürecin esas yeri Şey'in kendisidir.

Schopenhauer'in Kant'ı anlatırken başvurduğu o meşhur benzetmeyi hatırlayalım: "Bir baloda, beyhude bir fetih ümidiyle tüm gece boyunca maskeli bir güzel kadınla aşk ilişkisi sürdüren, ama kadın en sonunda maskesini çıkardığında onun kendi karısı olduğunu gören bir adam" – Johann Strauss'un *Fledermaus*'undaki durum. Schopenhauer bu benzetmeyle maskeli güzel kadının felsefe, zevceninse Hıristiyanlık olduğunu anlatmaya çalışmaktadır aslında – Kant'ın radikal eleştirisi esasında dini desteklemeye dönük bir başka girişimden ibarettir, onun ihlali yanlış bir ihlaldir. Peki ya maskede maskenin arkasındaki gerçek yüzden daha fazla hakikat varsa? Peki ya bu eleştirel oyun dinin doğasını kökünden değiştiriyor ve böylece Kant aslında korumayı amaçladığı şeyin altını oyuyorsa? Kant'm eleştirisini liberalizme ve nihilizme giden yolu açan modern düşüncenin esas felaketi addeden o Katolik teologlar haklı olamazlar mı?

Fichte'nin Kant'ı "radikalleştirmesi" Alman İdealistleri zincirindeki en sorunlu bağlantıdır: Fichte yarı-çılgın tekbenci bir "öznel idealist" olarak görülerek bir kenara atılmış ve hatta onunla böyle dalga geçilmişti (bu tavır hâlâ sürüyor bile denebilir). (Anglo-Sakson analitik geleneğinin gözünde Kant'ın ciddiye alınmayı hak eden tek Alman İdealisti olmasına şaşmamak gerek – onlara göre Fichte'ye geldiğimizde müphem spekülasyon sahasına adım atmış oluruz.) En az rağbet göreni olunca, en çok çabayı onun düşüncesinin esas özüne, "temel içgörüsü"ne (*Fichte's Grundeinsicht* – Dieter Henrich'in Fichte hakkındaki incelemesinin başlığı) varmak için sarf etmek gerekiyor. Gelgelelim, onun eseri tüm bu çabaları hak eder: Gerçekten büyük tüm felsefecilerde olduğu gibi, onun eserini layıkıyla anlayınca da bağlanmış öznelliğin derin yapısına dair emsalsiz bir tanıma ulaşılır.

Schelling'in düşüncesini baştaki "özdeşlik felsefesi" ve sonraki "vahiy felsefesi" olmak üzere iki safhaya ayırmak gerekir – ve çoğu zaman olduğu gibi, Schelling'teki esas dönüm noktası bu iki safha arasında, iki halis elyazmasını, insan özgürlüğü hakkındaki risalesini ve "dünyanın çağları" elyazmasının üç versiyonunu ürettiği 1805 ila 1815 arasındaki kısa dönemde yaşanmıştır. Bura- da yepyeni bir evren açığa çıkar: Mantık-öncesi dürtülerin evreni, Tanrı'nın kalbinde

9 A.g.e.

"Tanrı'da Tanrı'nın kendisinden daha fazla" olan şey olarak ikamet eden karanlık "Varlık temeli". İnsan düşüncesi tarihinde ilk kez, Kötü'nün kökeni insanlığın Tanrı'dan Düşüş'ünde değil, Tanrı'nın kendisinin kalbindeki bir yarılmada tespit edilir.

Schelling'te nihai Kötü figürü Doğa'ya karşı Tin değil, doğrudan Doğa'da doğal-olmayan olarak, kötü ruhlar ve vampirlerden teknolojik manipülasyonların feci ürünlerine (örneğin klonlara) kadar, doğal düzenin canavarca çarpıtılması olarak maddileşen Tin'dir. Kendi içinde doğa İyi'dir; onun içinde, kötü-temel tanımı itibariyle daima İyi'ye tabidir: "Doğanın insanın ortaya çıkmasından önceki her aşamasında temel, varoluşa tabi tutulur; bir başka deyişle, tikelin öz-istenci zorunlu olarak bütünün evrensel iradesine tabidir. Bundan dolayı, her bir hayvanın öz-istenci zorunlu olarak türün istencine tabidir, bu da doğanın bütününün ahengine katkıda bulunur."[10] İnsanın ortaya çıkmasıyla birlikte, varoluşun temelinin kendi başına işlemesine, kendini bencilce ortaya koymasına müsaade edildiğinde, bu sadece onun kendisini ilahi aşka, bütünün ahengine, evrensel (bencil olmayan) istence *karşı* ortaya koyduğu anlamına gelmez – kendisini *kendi karşıtının biçiminde* ortaya koyduğu anlamına gelir: İnsanın ürkünçlüğü şudur ki bu ürkünçlüğün içinde Kötü radikal hale gelir: Bencil kötü olmaktan çıkar ve evrensel olarak maskelenen (görünen) Kötü'ye dönüşür. Tikel bir siyasi failin kendisini evrensel İstencinin ve insanlığın Özgürlüğünün dolaysız tecessümü olarak sunduğu siyasi totalitarizm bunun çarpıcı bir örneğidir.[11]

Hegel'in düşüncesi ile Schelling'in sonraki felsefesi arasındaki farkın en hissedilir olduğu nokta başlangıç meselesidir: Hegel varlığın en zayıf mefhumuyla başlarken (soyutlamasında, belirlenimlerden yoksunluğunda, hiçliğe denk gelen varlık), Schelling'in (sisteminin bir parçası olmaya devam eden, ama "pozitif felsefe"nin ilave edildiği) "negatif felsefe"si de bir olumsuzlamanın, bir boşluğun olumlanmasıyla başlar, fakat bu boşluk istencin arzusunun olumlayıcı kuvvetidir: "Tüm başlangıçlar bir yoklukta yatar; her şeye sıkı sıkı tutunan en derin kudret gayri-varlık ve onun varlığa duyduğu açlıktır."[12] Mantık ve onun a priori mefhumlarının alanından, başlama noktası pozitif fiili varlık tarafından doldurulacak bir boşluğun özlemi, "açlığı" olan fiili hayat alanına geçeriz. Schelling'in Hegel eleştirisi demek ki şudur: Varlık/hiçlik'ten pozitif bir "şey"e sebep olan fiili oluşa sahiden geçebilmek için, başladığımız "hiçlik"in "yaşayan bir hiçlik", belirli bir içeriği üretmeye ya da ele geçirmeye dönük bir istenç ifade eden bir arzunun boşluğu olmalıdır.

---

10 Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to the Gelassenheit*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 107.

11 Bu tersyüz oluşun daha ayrıntılı bir analizi için şu kitabıma bakılabilir: *The Indivisible Remainder*, Londra: Verso Books, 1996.

12 F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, 2. Kısım, 1. Cilt, Stuttgart-Augsberg: J. G. Cotta, 1856-61, s. 294; alıntılayıp çeviren Bruce Matthews, Schelling'in *The Grounding of Positive Philosophy*'e (Albany: SUNY Press, 2007) yazdığı giriş yazısı, s. 34.

Henrich'in Alman İdealizmi okumasındaki zor anlaşılan şey Schelling'inrolünü, özellikle de *Freiheitschrift* ve *Weltalter*'in yazarı olan orta dönemlerindeki Schelling'i sistematik biçimde hafifsemesidir. Buna akıl sır erdirmek zordur, zira Henrich'in Fichte'nin (ve Alman İdealizminin) merkezi sorununu, "özgürlüğün Spinozacılığı" sorununu en kapsamlı biçimde irdeleyen kişi tam da bu orta dönemlerindeki Schelling'ti: *Özgürlüğün Temeli*'ni, insan özgürlüğünü kısıtlamakla kalmayan, onu aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla temellendiren öznelliğin özne-aşırı Temel'ini nasıl düşünmeli? Schelling'in *Freiheitschrift*'te buna verdiği yanıt harfi harfine Temel'in kendisidir: İnsan özgürlüğü, bizatihi Tanrı'nın içindeki, mevcut Tanrı ile onun kendi Temel'i, Tanrı'da henüz tam olarak Tanrı olmayan arasındaki ayrım sayesinde mümkün kılınır. Bu da Schelling'in ve ayrıca Hölderlin'in "Yargı ve Varlık Üzerine"sinin eşsizliğini açıklar: Tıpkı son dönemindeki Fichte gibi (gerçi, elbette, tamamen farklı bir tarzda) Schelling de öznel özgürlüğün özne-aşırı Temel'ine varır, ama Hölderlin (ve Fichte) için Varlığın (ya da ilahi Hayat'ın) bu özne-aşırı düzeni tamamen Bir'dir, düşünüm-öncesidir, bölünemezdir ve hatta kendi kendisiyle özdeş bile değildir (zira kendi kendisiyle özdeş olma, bir terimin kendisinden biçimsel bir uzaklığını zaten beraberinde getirir) – tam da bu öznellik-öncesi/düşünüm-öncesi Temel'in içine köklü bir boşluğu, istikrarsızlığı, uyuşmazlığı sokan kişi sadece Schelling'ti. *Weltalter*'deki en cüretkâr spekülasyon çabasında Schelling bu şekilde tam da mantık-öncesi Temel'in içinden *logos*'un, dile getirilmiş söylemin yükselişini yeniden kurmaya ("anlatmaya") çalışır: *Logos* bu Temel'in takatten düşürücü açmazını çözme girişimidir. İşte bu yüzden Alman İdealizminin esas iki doruğu orta dönemindeki Schelling ile olgun Hegel'dir: Bunlar kimsenin yapmaya cesaret etmediği bir şey yapıp Temel'in kendisinin içine bir boşluğu sokmuşlardır.

Hölderlin'in "Yargı ve Varlık Üzerine" başlıklı meşhur fragmanını konu etmeye devam etmeliyiz, zira bu fragman çoğu kez bir tür "alternatif gerçeklik"in, Kantçı tutarsızlıklardan çıkıp kurtulmak için Alman İdealizminin tutturabileceği başka bir yolun göstergesi olarak yorumlanır. Bu fragmanın temel dayanağı şudur: Öznel öz-bilinç "ilksel yarma" [*Ur-Theilung*]" tarafından, söylemsel "yargı [*Urteil*]" faaliyeti tarafından geri dönülemez şekilde koparıldığı Varlık/Mutlak/Tanrı'yla olan o yitik birliğini aşmaya çalışır:

> Varlık [Seyn] Özne ile Nesne'nin bağlanmasını [Verbindung] ifade eder. Özne ile Nesne'nin sadece parça parça değil koşulsuz olarak birleştiği [*vereiniget*] ve böylece koparılacak [getrennt] şeyin özünü [Wesen] mahvetmeden hiçbir yarmaya girişilemeyecek kadar birleştiği yerde, ancak böyle bir yerde mutlak bir Varlık'tan bahsedebiliriz, tıpkı zihinsel sezgi durumunda olduğu gibi.
>
> Ama bu Varlığı Özdeşlik ile denk tutmamak [verwechselt] gerekir. Ben Ben'im dediğimde, Özne (Ego) ile Nesne (Ego) hiç birleşmemiştir, haliyle koparılacak şeyin özünü mahvetmeden hiçbir koparmaya girişilemez; bilakis, Ego ancak Ego'nun

Ego'dan bu koparılmasıyla mümkündür. Öz-bilinç olmadan nasıl "Ben" diyebilirim? Peki ama öz-bilinç nasıl mümkündür? Tam da kendimi kendimin karşısına koyduğum için; kendimi kendimden koparırım, fakat bu koparmaya rağmen kendimi karşıtların içindeki aynı olarak tanırım. Ama ne kadar aynı olarak? Bu soruyu sorabilirim ve sormalıyım da; zira bir başka açıdan [Rüksicht] o [Ego] kendisine karşıttır. Demek ki özdeşlik Özne ile Nesne'nin mutlak şekilde gerçekleşen bir birleşmesi değildir ve demek ki Özdeşlik mutlak Varlığa denk değildir.

Yargı: Özne ile Nesne'nin asıl kopmasının en üst ve katı anlamıyla zihinsel sezgide son derece içten bir şekilde birleşmesi, Nesne ile Özne'yi ilk mümkün kılan kopmanın ta kendisi, onların Ur-Theilung'larıdır. Yarma [Theilung] kavramında Nesne ile Özne'nin birbirleriyle karşılıklı ilişki [Beziehung] içinde olma kavramı ve Nesne ile Özne'nin parçaları olduğu bir bütüne yönelik zorunlu önvarsayım zaten vardır. "Ben Ben'im" teorik biçimiyle bu Urtheilung kavramı için en uygun örnektir, ama pratik Urtheilung'da, o [ego] kendisini, kendisine değil, ego-Olmayan'a karşı koyutlar.

Fiiliyat ve olanaklılığı dolaylı ve dolaysız bilinç olarak ayırmak gerekir. Bir nesneyi [Gegenstand] mümkün olarak düşündüğümde, onun fiili olmasını sağlayan önceki bilinci kopyalarım sadece. Bizim için, önceden bir fiiliyat olmamış olan, hiçbir düşünülebilir olanaklılık yoktur. Bundan dolayı, olanaklılık kavramının Aklın nesnelerine hiçbir geçerli uygulaması yoktur, çünkü onlar bilince yalnızca olmaları gerektiği halleriyle gelir, fakat sadece zorunluluk kavramı [onlara uygulanır]. Olanaklılık kavramının anlama yetisinin nesnelerine, fiiliyatın ise algı ile sezginin nesnelerine geçerli uygulaması vardır.[13]

Hölderlin'in başlama noktası, (dönülmesi imkânsız olan) geleneksel organik birlik-ile modern düşünümsel özgürlük arasındaki boşluktur: Fani varlıklar olarak bizler, kendi bağımsızlığımızı feda etmeden geri dönmeye can attığımız varlığın tepeden tırnağa bir-olma halinden atılmış söylemsel, kendisinin bilincinde öznelerizdir – o halde bu boşluğu nasıl aşarız? Bu soruya cevabında "merkezdışı patikaya" işaret eder Hölderlin: Töz ile öznellik, Varlık ile düşünüm arasındaki yarılma aşılamazdır ve olası tek uzlaşma *anlatısal* bir uzlaşmadır, öznenin iki kutup arasında devamlı gidip gelmesinin hikâyesini anlatmasıdır. İçerik uzlaştırılamaz halde kalır, ama *uzlaştırma anlatı biçiminin kendisinde meydana gelir* – biçimin kendisinin (Ben'in bölünmesinin, tekrarlanmasının) içeriğin (özdeşliğin) altını oyduğu "Ben Ben'im" ifadesinde öznenin özdeşliğine işaret eden mantıksal iddianın tam tersidir bu.

13 Friedrich Hölderlin, "Über Urtheil und Seyn" (1795) H. S. Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight* 1770-1801 içinde çevrildiği haliyle, Oxford: Clarendon Press, 1972, s. 515-16.

Hölderlin'in çözümünü bağlamına koymalı ve onu bu sorunun aynısını (moderniteye damgasını vuran öznel özerklik ile organik Bütün arasındaki boşluk sorununu) çözmenin üç versiyonundan biri olarak görmeliyiz; diğer çözümlerse Schiller ile Schlegel'indir. Schiller'e göre, doğa ve kültür içinde özgür insan hayatı mümkündür, ama bunun için onun gerek doğal gerekse sanatsal güzelliğe özgü iç örgütlenmeye, kendi içinden belirlenmeye, parçaların uyumuna ulaşması gerekir. Güzel bir doğal nesnede, deyim yerindeyse, "şeyin kişisi"ni buluruz; "şeyin kendi tekniğine özgürce rıza gösterdiğini" ve "şeyin aynı anda hem sunduğu hem de uyduğu bir kural" olduğunu hissederiz ve bu da bir bireyin toplumsal bir repertuar ya da hayat tarzının kıymetine özgürce rıza göstermesine yönelik bir modeldir. Friedrich Schlegel ise, bunun tam aksine, romantik şiiri şekillendiren daimi, ironik, nüktedan, kendi kendini gözden geçiren bir faaliyet –bir tür ebedi huzursuzluğa bağlanma– içinde kusurlu ama daima capcanlı bir özgürlüğü canlandırmaya çalışır. Bu üç konumun bir üçgen oluşturduğu rahatça görülebilir: Schiller-Schlegel-Hölderlin. Schiller öznenin organik tözsel düzenle bütünleşmesine inanır – özgür kendilik tam olarak güzel doğada ve sanatta ortaya çıkabilir; Schlegel öznelliğin kuvvetini her türlü tözsel uyumun devamlı sarsılması olarak ortaya koyar (Alman İdealizminde bu karşıtlığın kendisini Fichte'ye karşı Schelling şeklinde tekrarladığı iddia edilebilir – düşünüm öncesindeki *Ur-Grund*'un pozitifliğine karşı öznelliğin "ebedi huzursuzluğu").

Hegel burada dördüncü konuma oturur – Hölderlin'e bir şey ekler Hegel; düşünüm içindeki özneyi düşünüm-öncesi Varlık'tan ayıran trajik boşluğu bu Varlığın kendisine aktararak tamamen biçimsel bir kaydırma yapar. Bunu yaptığımız anda, sorun kendi çözümü haline gelir: Mutlak Varlık'tan ayrılmamız onunla birleşmemizi sağlayan şeyin ta kendisidir, zira bu ayrılma Varlığa içkindir. Daha Hölderlin'de bile, ayrılma iki misline çıkar, kendi kendisiyle ilişkilenir: Nihai ayrılma Özne-Nesne ayrılığı değil, (Özne-Nesne'nin) ayrılma(sı) ile birlik arasındaki ayrılmanın ta kendisidir. Bundan ötürü, "özdeşlik ile özdeşsizliğin özdeşliği" formülünü "ayrılma ile ayrılmama arasındaki ayrılma" ile tamamlamak gerekir. Bu adımı attığımız anda, erişilmez düşünüm-öncesi Temel olarak Varlık gözden kaybolur; daha doğrusu, kendisini nihai düşünümsel kategori olarak, kendi kendisiyle ilişkilenen ayrılmanın sonucu olarak gösterir: Ayrılma kendisini kendisinden ayırdığında Varlık ortaya çıkar. Ya da, Hölderlin'in terimleriyle belirtirsek, anlatı sırf öznenin Varlık'tan ayrılmasıyla başa çıkmaya çalışması değil, Varlığın kendisine kendisi hakkında anlattığı hikâyedir aynı zamanda. Anlatının ilave ettiği kayıp Varlığın kendisine kazınır. Başka bir deyişle, Hölderlin'in vurguladığı son ayrım, yani zihinsel sezgi (Varlığa dolayımsız erişim, öznenin onunla doğrudan bir-olması) ile (anlatısal uzlaşma yoluyla Varlığa erişilmesine aracı) "merkezdışı" anlatı patikası arasındaki ayrım bırakılmalıdır: Anlatı zihinsel sezgi işini, bizi Varlık'la birleştirme işini yapmaktadır zaten. Ya da, daha paradoksal terimlerle söylersek: İki terim arasındaki genelgeçer ilişki

tersine çevrilmelidir: Öznenin Varlık'la dolayımsızca bir-olmasını canlandırmasıyla bizi Varlık'tan ayıran, düşünümsel bir kategoriden ibaret olan şey zihinsel sezgidir ve Varlığın hayatının kendisini doğrudan mümkün kılansa anlatı patikasıdır:

> "Hakikat bütündür" ifadesi kendi kendini gösterme olan sürece asıl Varlığın bir yoksunluğu olarak bakmamamız gerektiği anlamına gelir. Ona sadece en yükseğe çıkış olarak da bakmamalıyız. Süreç zaten en yükseğin kendisidir... Hegel'e göre *özne*... kendi kendisiyle kurulan etkin bir ilişkiden başka bir şey değildir. Öznenin içinde, onun öz-göndergesinin temelini oluşturan hiçbir şey yoktur, *sadece* öz-gönderge vardır. Bundan dolayı, sadece süreç vardır ve onun temelini oluşturan bir şey yoktur. "Sûdûr" (yeni-Platonculuk) ya da "ifade etme" (Spinozacılık) gibi felsefi ve metafizik modeller sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi öyle sunar ki sürecin (kendi kendini gösterme) ne olduğunu nitelemeyi başaramazlar.[14]

Demek ki burada metafizik kalan, düşünsel sezgi yoluyla erişilebilen düşünüm-öncesi Temel mefhumuna tutunan kişi Hegel değil Hölderlin'dir – tam olarak meta-fiziksel olan şey (kendi kendini) farklılaş(tır)ma sürecinin ötesinde tözsel bir Varlığı baştan varsaymanın ta kendisidir. (İşte bu yüzden –fragmanın son paragrafında görebileceğimiz üzere– Hölderlin olanaklılığı fiiliyata tabi tutar.) Yine bundan dolayı Hegel Hölderlin'in *Hyperion*'unun çözümünü (gerçeklik içinde uzlaştırılamayan şey daha sonra, anlatı içinde yeniden inşa edilmesiyle uzlaştırılır) Hölderlin'e karşı kendine mâl eder: Hölderlin, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne açık bir koşutluk içinde, "merkezdışı patika"yı (Merkez'in kaybolması ile Merkez'in dolayımsızlığını yeniden kazanmaya yönelik sürekli başarısızlığa uğrayan çabalar arasında devamlı gidip gelmenin patikasını) olgunlaşma süreci, manevi eğitim süreci olarak geri dönüşlü olarak yeniden inşa eden bir anlatıda görür çözümü. Bu çözüm söylemsel inşacılığı (gerçekliğimizin tutarlılığı bir *après-coup*, sonradan dank etme anlatısıdır) ima etmez, çok daha radikal bir Hegelci görüştür: Söylemsel inşacılık yeni-Kantçı bir dil-transandantalizmi olarak okunabilir (Gadamer'in Heidegger'in "varlığın evi olarak dil" tezi hakkında belirttiği gibi, "var olmak anlaşılmak demektir"; yani, dilin idame ettirdiği anlama ufku varlığa yaklaşımımızın nihai transandantal ufkudur), yani, söylemsel transandantalizm "gerçeklik" diye deneyimlediğimiz şeyin dil tarafından her zaman çoktan dolayımlanmasına/inşa edilmesine odaklanırken, Hölderlin'in çözümünde ise odak noktası başka bir yere, (Lacan'ın deyişiyle) *göstergenin kendisinin gerçeğe düşmesine*, yani gösterme müdahalesinin (anlatısallaştırmanın) gerçeğe müdahale etmesine, gerçek bir antagonizmanm çözülmesini sağlamasına kaydırılır.

---

14 Henrich, *Between Kant and Hegel*, s. 289-90.

İşte bu yüzden Hegel hâlâ tüm Alman İdealizmi hareketinin doruğudur. Bu dört şahsiyet birbirine eşit değildir, buradaki formül şudur daha ziyade: 3+1. Ama niye? Hegel'i eşsiz kılan şey nedir? Hegel'in bu eşsizliğini bir çerçeveye koymanın yollarından biri Lacancı "Öteki'deki eksik" mefhumunu kullanmaktan geçer; bu mefhum Hegel bağlamında diğer tüm üç İdealistte eksik olan eşsiz epistemolojik-ontolojik dolayıma işaret eder: En temel diyalektik tersinme figürü epistemolojik bir engeli şeyin kendisine, onun ontolojik başarısızlığı olarak kaydırmaya dayanır (bize şeyi bilemememiz olarak görünen şey şeyin kendisindeki bir çatlağa işaret eder, dolayısıyla tüm hakikate ulaşamamamızın kendisi hakikatin göstergesidir). Bu kitabın temel dayanağı şudur: Hegel'in "temel içgörü"sü bugün gücünden hiçbir şey kaybetmemiştir; olumsallık-başkalık-heterojenlik şeklindeki bütünlük-karşıtı mevzuların toplamından çok daha radikaldir (ve metafizik düşünceye çok daha büyük bir tehdittir).[15]

Olası tüm şekillerde birbirinin ağzına dışkısını yapan, birbirini düzen ve aşağılayan aile fertlerinin tüm o kabalıklarının kolayca hakkından gelen "Aristokratlar" fıkrasının sahiden müstehcen bir versiyonunu pekâlâ hayal edebiliriz: Kendilerinden bir performans yapmaları istendiğinde yetenek avcısına Hegelci düşünce hakkında kısa bir ders verip, negatifliğin, içerip aşmanın, Mutlak Bilgi'nin filan esas anlamlarını tartışırlar ve bu performanstan şaşkına düşmüş yetenek avcısı bu garip gösterinin adını sorduğunda hep birden coşkuyla şöyle yanıt verirler: "Sapıklar!" Brecht'in o eski "Bir banka kurmanın yanında banka soymak nedir ki?" şeklindeki sağlam sloganını açımlamak gerekirse: Halis muhlis bir diyalektik tersinmenin sarsıntısının yanında birbirlerinin ağzına sıçan aile fertlerinin rahatsız edici sarsıntısı nedir ki?[16]

---

15 Burada Catherine Malabou'nun şu kitabına son derece minnettarım: *L'avenir de Hegel*, Paris: J. Vrin, 1996 (İngilizce çevirisi: *The Future of Hegel*, çev. Lisabeth During, Londra: Routledge, 2005). *L'avenir de Hegel*–Gérard Lebrun'un *La patience du concept*'i ve Beatrice Longuenesse'in *Hegel et la critique de la métaphysique*'i ile birlikte– Fransa'da on ya da yirmi yıl içinde neredeyse düzenli bir ritim içinde ve esrarengizce gün yüzüne çıkan *esas* kitaplardan biridir. Bunlar tamı tamına çağ açıcı kitaplardır: Müdahale ettikleri tüm alanı yeniden tanımlarlar – kelimenin tam anlamıyla, insan kendini bu kitaplardan birine kaptırdıktan sonra *hiçbir şey aynı kalmaz*. Derrida'nın şu değerlendirmesine katılmamak elde değil: "Hiçbir şey bizi *The Future of Hegel*'in olağanüstü güzergâhını adım adım, satır satır izlemekten asla alıkoyamayacak... Herkesi bu kitabı okumaya bir kez daha davet ediyorum."

Bu diziye Rebecca Comay'ın *Mourning Sickness*'ını da (Palo Alto: Stanford University Press, 2011) ekleyebiliriz. Hegel hakkındaki son *esas* kitap budur ve en azından son yıllarda, Hegel hakkında herhalde ancak bir kadın iyi bir kitap yazabilir diyenleri doğrulamaktadır.

16 "Aristokratlar" için bkz. Wikipedia "The Aristocrats (joke)". Yüzeydeki masumluğun edepsiz (cinselleştirilmiş) bir mesaja çevrilmesine dayanmak yerine, iyi fıkraların çoğu zaman bunun tersini yaptığını, yani kaba müstehcenliği masumiyete çevirdiğini yine de vurgulamak lazım. Misal, Sovyetler Birliği zamanından harika derecede aptal (apolitik!) bir fıkra anlatalım: Birbirini tanımayan iki adam trende aynı kompartmanda karşı karşıya oturuyormuş. Uzun bir sessizliğin ardından biri diğerine aniden seslenmiş: "Hiç köpek

Hiçten Az'ın hedefi ise basitçe (ya da o kadar basitçe olmayan bir şekilde) Hegel'e dönmek değil, (radikal Kierkegaardcu anlamıyla) Hegel'i tekrarlamaktır. Son on yıl boyunca, (bendeniz, Mladen Dolar ve Alenka Zupančič'ten oluşan) Üçlü Parti'nin teorik çalışmasının "yapıbozuma uğratılamaz" nirengi noktası Hegel-Lacan ekseni oldu: Ne yapıyorsak yapalım, Hegel'i Lacan (ve Lacan'ı Hegel) üzerinden okumanın aşılmaz ufkumuz olduğunu temel aksiyomumuz olarak görüyorduk. Fakat son zamanlarda bu ufkun kimi sınırlılıkları olduğu ortaya çıktı: Hegel'in saf tekerrürü düşünememesi ve Lacan'ın *objet a* dediği şeyin tekilliğini temalaştıramaması; Lacan'ın çalışmasınınsa tutarsız bir açılışla sona ermesi: *XX (Encore)* Lacan'ın hem nihai başarısını hem de çıkmazını temsil eder – daha sonraki yıllarda bundan çıkmak için ümitsizce çabalamış (*sinthom*, düğümler...), ama hepsinde başarısızlığa uğramıştı. Öyleyse bugün nerede duruyoruz?

Benim iddiam şuydu ve hâlâ da öyle: Psikanaliz ile Hegelci diyalektik (Hegel'i Lacan, Lacan'ı da Hegel üzerinden okuma yoluyla) etkileşim içine girerek, birbirlerini kurtarabilir, katılaşmış derilerini soyup hiç beklenmedik yeni bir şekil içinde ortaya çıkabilirler. Kitabın şiarı Badiou'nun şu sözü olabilirdi: "Anti-felsefeci Lacan felsefenin yeniden doğmasının bir koşuludur. Bugün bir felsefe ancak Lacan'la bağdaştığı takdirde mümkündür."[17] Guy Lardreau, Lacan hakkında şu sözü söylerken aynı sözü etik-siyasal uzama yöneltmişti: "[Lacan] bugün düşünen tek kişi, asla yalan söylemeyen tek kişi, *le chasse-canaille*'dır [çakal avcısı] – "çakallar" görünüşte özgürleşme propagandası yapar, ama bu propaganda ancak kapitalist sapkınlığın gerçekliğini örtbas eder; Lardreau'ye göre bunlar Lyotard ve Deleuze gibi düşünürlerdir, bize göreyse daha birçokları bu kapsama girer. Hem Badiou hem de Lardreau, Lacan üzerinden düşünülmesi, onun gittiğinden daha ileri gidilmesi gerektiğini, ama Lacan'ın ötesine giden tek yolun Lacan'dan geçtiğini düşünür. Bu teşhisin açıkça siyasi bahisleri vardır: Lacan gerek kapitalist gerçekliğin gerekse onun sahte ihlallerinin dayandığı yanılsamaları ifşa eder, fakat en sonunda hepimizin tahakküme mahkûm olduğumuz hükmüne varır –

---

düzdün mü?" Bu soruya şaşıran diğeri, "Yoo, ya sen?" diye cevap vermiş. "Tabii ki, hayır", demiş o da. "Sırf sohbet etmeye başlayalım diye sormuştum!"

17 Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, Londra: Verso Books, 1999, s. 84. Kim kimin anti-felsefecisidir? Badiou kitabın bir yerinde Herakleitos'un Parmenides, sofistlerin (zamansal ve mantıksal açıdan ondan önce gelmelerine rağmen) Platon, Pascal'ın Descartes, Hume'un Leibniz, Kierkegaard'un (ve Marx'ın?) Hegel ve hatta Lacan'ın Heidegger karşısında anti-felsefeci olduğu şeklinde bir spekülasyon yapar. Bu tabloyu biraz karmaşıklaştırmak gerekir ama: Kant'ın düşüncesi, ya da hatta o merkezi motifiyle, pratik aklın teorik akıldan önceliği motifiyle tüm Alman İdealizmi son muhteşem haliyle (Spinoza ve Leibniz) klasik metafiziğin anti-felsefesi değil midir? Ya da Sade –Lacancı okumada– Kant karşısındaki anti-felsefeci değil midir ve dolayısıyla Lacan'ın "avec"i (ile) bir felsefeciyi anti-felsefecisi üzerinden okumak anlamına gelmiyor mudur? Hegel'in esas anti-felsefecisi de son dönemindeki Schelling değil midir? Bir adım daha ileriye gidersek, Hegel'in emsalsizliği *kendi kendisinin anti-felsefecisi* olması değil midir?

Efendi simgesel düzenimizin kurucu öğesidir, demek ki tahakkümü aşma çabaları ancak yeni Efendi figürlerinin doğmasına sebep olur. Dolayısıyla, Lacan'm ötesine Lacan'ın içinden geçmeye hazır olanların büyük vazifesi, belirli bir ya da başka bir Efendi söylemiyle zaptedilemeyecek bir isyan imkânını dile getirmektir. Tahakküm ile cinsellik arasındaki bağa odaklanarak bu açılışı ilk kez geliştirmeye çalışanlar Lardreau ile Christian Jambet olmuştu: Bir tahakküm ilişkisi olmadan herhangi bir cinsellik olamayacağı için, her türlü "cinsel özgürleşme" tasarısı en sonunda yeni tahakküm biçimleri üretir – ya da, Kafka'nın diyeceği gibi, isyan bir kuş arayan kafes değil, bir kafes arayan kuştur. Lardreau ve Jambet, isyanın bütünüyle cinsellikten arındırılması gerektiği yolundaki bu içgörüye dayanarak, radikal özgürleşmenin faili olarak çileci-Maocu-Lacancı "melek" figürünü ana hatlarıyla resmetmişti. Ne var ki, Kültür Devrimi ve özellikle de Kamboçya'daki Kızıl Kmerler rejiminin yıkıcı şiddetini gördükten sonra, toplumsal ilişkiler içinde köklü bir özgürleşme yaşanabileceği fikrini ikisi de toptan terk etmiş ve siyasette ehven-i şeri ve içsel bir manevi devrim ihtiyacını olumlamaya dönük yarılmış bir görüşe varmıştı: Siyasette mütevazı olmalı ve bazı Efendilerin diğerlerinden daha iyi olduğunu, olanaklı tek isyanın içsel, manevi bir isyan olduğunu kabul etmeliyiz.[18] Bu kitap isyanın bu şekilde manevileştirilmesini reddediyor ve Badiou'nun asıl tasarısına, Lacan'm içinden geçen radikal bir özgürleşme tasarısına sadık kalıyor.

18 Jambet bu doğrultuda kendini on yedinci yüzyıldaki büyük İranlı düşünür Molla Sadra'nın düşüncesine vermişti – Peter Sloterdijk gibi Avrupalı düşünürlerin Gnostik dönüşüne yabancı olmayan bir durumdur bu. Bkz. Christian Jambet, *The Act of Being*, New York: Zone Books, 2006.

I. Kısım

ÖNCEKİ İÇKİ

1. BÖLÜM

"Suretleri Salındırmak"

SÖYLENEMEYEN GÖSTERİLMELİ

Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun meşhur son önermesi –"Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı"– bariz bir paradoks içerir: Burada yüzeysel bir yasaklama vardır, zira kendi içinde zaten imkânsız olan bir şey yasaklanmaktadır.[1] Bu paradoks Holokost'un estetik temsiline dair hâkim tavrı sadık bir şekilde yeniden üretir: Yapılmamalıdır, çünkü yapılamaz. Jorge Semprún'un İspanyol -Katolik kökenleri bu yasaklamayı tersine çevirmesinde hayati bir rol oynar: Semprún'a göre, Auschwitz'den sonra imkânsız olan şey şiirsel kurmaca değil düzyazı şeklindeki belgeseldir. Elie Wiesel'e göreyse, Holokost hakkında bir roman olamaz: Böyle olduğunu iddia eden her türlü metin ya Holokost hakkında değildir ya da bir roman değildir. Edebiyat ile Holokost için ortak hiçbir ölçü olmadığı yolundaki bu iddiayı reddeden Semprún Holokost'un *ancak* sanat tarafından temsil edilebileceğini ileri sürer: Yanlış olan şey Holokost'un estetikleştirilmesi değil belgesel bir raporun nesnesine indirgenmesidir. "Olguları" belge biçiminde "yeniden üretmeye" dönük her türlü çaba tasvir edilen olayların travmatik etkisini nötr hale getirir – yahut, bir başka ateist Katolik olan Lacan'm dediği gibi: Hakikat bir kurmaca yapısına sahiptir. Gerçek işkenceleri, insanların gerçekten öldürülmesini gösteren kanlı bir "snuff" filmi izlerken bırakın eğlenmeyi, gözlerimizi böyle bir filme dikip katlanmaya bile neredeyse hiçbirimizin içi kaldırmaz, ama ondan bir kurmaca olarak haz alabiliriz: Hakikat doğrudan yüzleşilemeyecek kadar travmatik olduğunda, ancak bir kurmaca kisvesinde kabul edilebilir. Claude Lanzmann Auschwitz'deki mahkûmların bilfiil öldürülmelerini gösteren bir belgesel görüntüsüne rast gelirse onu derhal paramparça edeceğini söylemekte haklıydı. Böyle bir belgesel müstehcen, hatta kurbanlara karşı saygısız olurdu. Bu açıdan bakıldığında, estetik kurmacanın keyfi bir kaçışçılıktan ibaret değil, travmatik hafızayla bir başa çıkma biçimi, bir hayatta kalma mekanizmasıdır.

Kurmacanın doğurduğu estetik keyfin Holokost'un esas travmasını silme tehlikesinden nasıl kaçınacağız peki? Holokost hakkında, on dokuzuncu yüzyılın psikolojik gerçekçiliğinin o ihtişamlı tarzıyla kaleme alınmış bir epik romanda yanlış bir şeyler olduğunu fark etmek için asgari bir estetik duyarlılık yeterdi: Bu tür romanların evreni, onları yazanların bakış açıları, Holokost'tan önceki

1 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Cosimo Classics, 2007. (*Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis, 1985.)

bir tarihsel çağa aitti. Anna Ahmatova 1930'ların Sovyetler Birliği'nde Stalinist terör atmosferini betimlemeye çalışırken benzer bir sorun yaşamıştı. Anılarında, Stalinist tasfiyelerin doruğuna çıktığı bir zamanı konu alırken, Leningrad hapishanesinin dışında tutuklu oğlu Lev'in akıbetini öğrenmek için uzun bir kuyrukta beklerken başından geçenleri anlatır:

> Bir gün kalabalık içinde biri beni tanıdı. Arkamda, soğuktan dudakları morarmış genç bir kadın duruyordu ve elbette bana adımla hitap edildiğini daha önce hiç duymamıştı. Hepimizin içine gömüldüğü o hissizlikten çıkıp bana fısıltıyla (orada herkes fısıldıyordu) şöyle sordu: "Bunu tasvir edebilir misin?" "Edebilirim" dedim. Sonra bir zamanlar yüzü olmuş olan şeyin üzerinden gülüşe benzer bir şey geçip gitti.[2]

Burada nasıl bir tasvire niyetlenilmektedir? Kastedilen şey elbette ki durumun gerçekçi bir tasviri değil, karışık gerçekliğin içinden o durumun iç biçiminin özünü çıkaran türden bir tasvirdir – tıpkı atonal müziğinde Schoenberg'in totaliter terörün iç biçiminin özünü çıkarması gibi. Bu düzeyde, hakikat, olguların aslına sadık şekilde yeniden üretilmesine dayanan bir şey değildir artık. Burada (olgusal) hakikat ile hakikatlilik arasında bir ayrım yapmak lazım: Tecavüze uğramış bir kadın hakkındaki raporu (veya bir travmaya dair başka herhangi bir anlatıyı) hakikatli kılan şey tam da olgusal açıdan güvenilmezliği, karışıklığı, tutarsızlığıdır. Kurbanın kendisi yaşadığı o ıstıraplı, aşağılayıcı deneyimi tüm verileri tutarlı bir beyan içinde düzenleyerek açıkça rapor edebiliyorsa, rapor etmedeki bu niteliğin kendisi bizi şüpheye düşürürdü. Aynı şey Holokost'ta ölmeyip hayatta kalanların sözlü raporlarındaki güvenilmezlik için de geçerlidir: Kamp deneyimine dair açık bir anlatı sunabilenler bu suretle kendi güvenilirliklerini sarsmış olurdu. Hegelci bir dille söylersek, burada sorun çözümün bir parçasıdır: Travmaya uğramış öznenin olgular hakkındaki raporunun bozuklukları, rapor edilen içeriğin rapor edildiği biçime bulaşmış olduğuna işaret ettiğinden bu raporun hakikatliliğine şahitlik eder.[3]

Burada karşı karşıya olduğumuz şey telaffuz edilen içerik ile telaffuzun öznel konumu arasındaki boşluktur elbette. G. K. Chesterton Nietzsche'nin "bencilliği sırf vaaz ederek inkâr ettiğini" yazmıştı: "Bir şeyi vaaz etmek onu başkalarına vermek demektir. Birincisi, bencil kişi hayatı merhametsiz bir savaş olarak

2 Alıntılayan Elaine Feinstein, *Anna of All the Russians*, New York: A. Knopf, 2005, s. 170.

3 Primo Levi'nin kimyasal elementler hakkındaki son kitabı (*The Periodic Table*, New York: Alfred A. Knopf, 1996) [Türkçesi: *Periyodik Tablo*, çev. Feza Özemre, İstanbul: Kırmızı Kedi, 2014] kişinin kendi durumunu anlatısallaştırmasındaki, kendi hayat hikâyesini tutarlı bir anlatı olarak anlatmasındaki zorlukları –belki de bunların aslında imkânsız olduğunu– hesaba katarak okunmalıdır: Levi'ye göre, Holokost travması buna mani olmuştu. Bu yüzden, onun gözünde, kendi simgesel evreninin çökmesinin önüne geçebileceği tek yol simgesel-dışı bir Gerçek'te, kimyasal elementlerin sınıflandırılmasının Gerçeğinde bir destek bulmaktı (onun durumunda bu sınıflandırma ancak boş bir çerçeve işlevi görüyordu elbette: Her element kendi simgesel çağrışımları içinde izah ediliyordu).

adlandırır, sonra da savaşta tüm düşmanlarının canına okumak üzere mümkün olan en büyük belaya girer. Bencilliği vaaz etmek diğerkâmlığı uygulamak demektir."[4] Burada araç mesaj değil, tam tersidir: Kullandığımız aracın kendisi –dilin evrensel öznelerarasılığı– mesajın altını oyar. Dolayısıyla, yapmamız gereken şey telaffuz edilmiş evrensel içeriği mümkün kılan tikel telaffuz konumunu –misal, insan haklarının evrenselliğini ilân eden beyaz, zengin erkek özneyi– kınamak değildir sadece. Bu erkek öznenin tikel iddiasını mümkün kılan ve potansiyel açıdan onun altını oyan evrenselliği ifşa etmek daha da önemlidir. Bu durumun daniskası, Bertrand Russell'ın kaydettiği gibi, başkalarını sadece kendisinin var olduğuna ikna etmeye çalışan tekbenci vakasıdır. Bu argümanı hoşgörü yahut hoşgörüsüzlük meselesine doğru genişletebilir miydik acaba? Belki toptan değil, gerçi hoşgörüsüzlüğü vaaz etmekte de benzer bir bit yeniği söz konusudur: Kendi varsayımını, yani Komşu tarafından son derece "rahatsız edilen" özneyi, baştan varsaymakta/ileri sürmekte ve dolayısıyla onu yeniden ortaya koymakla kalır. Paul Claudel, Jules Renard'a verdiği o meşhur cevapta bunu yakalamamış mıydı: *"Mais la tolérance?" "Il ya a des maisons pour ça!"*[5]* (*une maison de tolérance* Fransızcada genelevi tarif etmek için kullanılan tabirlerden biridir)? Chesterton da, çoğu kez olduğu gibi, "Hoşgörü itikatsız adamın faziletidir" şeklindeki o meşhur latifesiyle aynı şeyi yakalamamış mıydı?

Bu paradokstan çıkarılacak estetik ders bellidir. Holokost'un korkunçluğu temsil edilemez; ama temsil edilen içeriğin estetik temsil üzerindeki bu aşırılığının estetik biçimin kendisine bulaşması gerekir. *Tasvir edilemeyen şey* sanatsal biçimin içine tekinsiz çarpıtılması olarak *kazınmalıdır*. Bu noktada Wittgenstein'in *Tractatus*'una bir göndermede bulunmak yine faydalı olabilir. *Tractatus*'a göre dil, gerçekliği, gerçeklik ile mantıksal bir biçim paylaşarak betimler.

> 4.121 Önermeler mantıksal biçimi temsil edemez: Onlar içinde yansır. Dil içinde yansımasını bulan şeyi dil temsil edemez. Kendisini dil içinde ifade eden şeyi dil aracılığıyla ifade edemeyiz. Önermeler gerçekliğin mantıksal biçimini gösterir. Onu sergilerler.

Bir günbatımı resminin bir günbatımını temsil ettiğini, çünkü gerek resmin gerekse günbatımının benzer bir "resimsel biçimi" paylaştığını biliriz. Keza, bir önerme ve onun temsil ettiği şey benzer bir "mantıksal biçim"i paylaşır: Bir önerme bir olguyu betimler ve nasıl ki bir olgu çözümlenerek bağımsız şartlara ayrılabiliyorsa, bir önerme de çözümlenerek bağımsız temel önermelere ayrılabilir. Wittgenstein burada söylemek ile göstermek arasında bir ayrım yapar: Bir önerme şöyle şöyle oldu derken, bu olgu öyle olmasını sağlayan mantıksal biçimi gösterir. Bu ayrımın sonucu şudur ki ancak dünyadaki olgular hakkında bir şeyler söyleyebiliriz; mantıksal biçim hakkında konuşulamaz, mantıksal

4 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, s. 38.

5 (Fra.) "Fakat hoşgörü?" "Onun için evler var!" (ç.n.).

biçim ancak gösterilebilir: "4.1212 Gösterilmeyen şey söylenemez." Bu önermeyi son önerme "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" ile birlikte okursak şu sonuca varırız: Hakkında konuşamadığımız şey gösterilebilir, yani, konuşma biçiminin kendisi sayesinde/bu biçimin içinde doğrudan ortaya konulabilir. Bir başka deyişle, Wittgenstein'in "gösterme"si sadece mistik bir şekilde değil, dile içkin bir şey olarak, dilin biçimi olarak da anlaşılmalıdır. Travma örneğimize dönelim: Onun hakkında doğrudan konuşamayız, onu doğrudan betimleyemeyiz, ama travmatik aşırılık travma hakkındaki konuşmamızın çarpıtmasında, bu konuşmamızın eksiltili yinelemelerinde ve diğer türden çarpıtmalarında yine de "gösterilebilir". Semprún *Büyük Yolculuk* romanında tam böyle yeni bir biçimi, yani doğrudan tasvir edilemeyecek şeyi "göstermek" yoluyla Holokost travmasına uygun düşecek "mantıksal" bir anlatı "biçimi"ni icat etmişti.[6]

Semprún'un romanının anlatısı yüz yirmi direniş savaşçısını Compiègne'den Buchenwald'a taşıyan tıklım tıkış ve pis bir kapalı yük vagonuyla yapılan seyahatle açılır; hikâyenin birinci-tekil şahıs anlatıcısı olan Gérard bu mahkûmlardan biridir. Anlatı ancak çok kısa zamanlar zarfında bu yük vagonunda kalır: Gérard'ın anlatısı ani zamansal kaymalarla savaş öncesi zamandan 1945'te kurtuluş ânına, iki, üç, on altı yıl ya da tam olarak belirtilmeyen bir zaman sonrasına gidip gelir. Bu kaymalar Gérard'm parçalı bilinç akışındaki ânlar olarak ortaya konur; şu anki zamanda geçen seyahatin çilesini yaşarken, hem geçmişi hatırlar hem de tabiri caizse geleceği hatırlar, zira bu deneyim onu paramparça bir benliğe dönüştürmüştür. Geçmişteki, şu anki ve gelecekteki hayatının ayrıntıları önünde hiçbir engel olmayan bir deredeki çeşitli akıntılar gibi zihninde akar: Hem Fransız direnişindeki bir partizandır, hem Almanların sınırdışı ettiği bir mahkûmdur, hem de Buchenwald'de hayatta kalabilmiş biridir. Semprún, Gérard'ın bilincini üç zaman alanının iç içe geçişi olarak yeniden yaratmak suretiyle, hayat hissini yitirmiş olan kamp mahkûmunun zamandan azade akışkan çilesini dünden bügüne, bugünden de yarına uzanan kronolojik bir geçiş olarak ortaya koyar.

"Öznenin ölümü", öznenin birbiriyle çatışan ve parçalanmış anlatı doğrultularının curcunası içinde ortalığa saçılması konusu, gerçek insanların gerçek kaygılarından kopuk, elitist seçkinci tefekkürlerin bir sonucu olarak görülür genelde; Semprún'un emsalsiz başarısı yazıdaki bu modernist devrimi ile en travmatik tarihsel deneyimimiz arasındaki bağı kurmasıdır. *Büyük Yolculuk*'un esas odak noktası Buchenwald yolunda gerçekten olup bitenler değil, böyle feci bir olayın öznenin kimliğinin kendisini nasıl etkilediğidir: Öznenin gerçekliğe dair ana hatları parçalanmıştır, özne artık kendisini geçmişten geleceğe doğru yönelen kesintisiz bir tarih akışının parçası olarak hissetmiyordur. Aksine, deneyimi bir tür ebedi şimdi içinde devinip duruyordur ve bu öyle bir ândır ki şu

6 Jorge Semprún, *The Long Voyage*, New York: Overlook Press, 2005. (*Büyük Yolculuk*, çev. Nedim Gürsel, İstanbul: Can, 1985.)

an, geçmiş ve gelecek, gerçeklik ile fantazi doğrudan etkileşim içine giriyordur. Görecelik teorisinde Einstein zamanı, geçmiş ile geleceğinin hepsinin "şimdi" olduğu dördüncü bir uzam boyutu olarak yorumlamayı önerir; sınırlı algımız yüzünden onları göremeyiz, ancak şu anı görebiliriz. Semprún'un romanında kamp hayatının kabûsunu yaşamak suretiyle algımız genişliyor ve zamanın tüm üç boyutunu aynı anda görebiliyoruz gibidir - zaman uzama dönüşmekte ve bize kendisi boyunca ileri ve geri gitmenin tekinsiz özgürlüğünü vermektedir; geçmiş ile gelecek isteğimize göre seçip içinde yürüyebileceğimiz farklı patikalardır. Ama bu özgürlüğün bir bedeli, uzamlaştırılmış bu zamanın içinde kör bir nokta da vardır: Her şeyi görebiliyoruzdur, ama kampın şimdiki zamanı hariç. Yasaklanan bu şimdiki zaman, elbette, ölümdür - Buchenwald'ten sonra yaşıyor olmak ondan hiç hasar almadan hayatta kalmak ile aynı şey değildir: Ölümün gölgesi Gérard'ın savaş öncesindeki masum arkadaşlık anılarını lekeler -birçok arkadaşının öldürülmüş olduğunu öğrenecektir- ve savaş sonrasındaki hayatını zehirler. Demek ki kamptaki hayat onun anılarının nihai göndergesi olmaktan ziyade tüm bu anları lekeleyip berbat eden çarpıtıcı elektir. Semprún Gérard'ın Proust'taki çocukluk anılarını okumaktan aldığı keyfi Buchenwald toplama kampına varmanın ıstıraplı ve ertelenmiş anısıyla yan yana getirir - onun "madeleine"i[7] ceset yakma fırınını anımsatan tuhaf bir kokudur:

> Ve birdenbire, hafif esintide o acayip koku doğdu: Tatlımsı, bıktırıcı, acı ve gerçekten mide bulandırıcı bir yanı olan o koku. Ceset yakma fırınından geldiği daha sonra anlaşılacak o garip koku... Bu tuhaf koku hafızanın gerçekliğini derhal işgal edecekti. Orada yeniden doğacaktım; orada hayata yeniden getirilseydim ölürdüm. Ölüm halicinin o bulanık, keskin kokusunu kucaklayıp içime çekerdim.[8]

Travmayı yeniden ortaya çıkaran şeyler sadece kampı anımsatan ayrıntıların dolayımsız ıstıraplı çağrışımları değil, daha da önemlisi, yakın zaman önceki bu anıların daha eski ve tatlı anıları "renklendirme" ve böylece berbat etme gücüdür. Robert Antelme, yaşadıklarını anlattığı *L'èspèce humaine* başlıklı kitabında buna benzer bir aşırı-belirlenim örneğini hatırlatır: Sevgilinin kapı zilini çalmasının keyifli anısı Gestapo'nun tutuklamak üzere gelip aynı kapı zilini çalmasının ıstıraplı anısıyla silinemezcesine renklenmiştir.[9] Gerek bu vakada gerekse Semprún'un Proust'un bahçe zilini çalmasını kullanmasında, hayatta kalanlar bu anının Holokost deneyimiyle sömürgeleştirildiğini hisseder: Kapının önünde bekleyen sevgilinin tatlı hatırasını aynı anda o hatıranın travma tarafından bozulmasını tetiklemeden geri getirmenin imkânı yoktur.

Çizgisel anlatı zamanından farklı zamanların parçalı eşzamanlılığına geçiş 1950'lerin sonlarındaki ve 1960'ların başlarındaki Fransız öncü sinemasına

7 Proust'un zihnini açan, deniz kabuğu şeklindeki küçük kurabiyeler kastediliyor (ç.n.).
8 A.g.e., s. 39.
9 Bkz. Robert Antelme, *L'èspèce humaine*, Paris: Gallimard, 1978.

damgasını vurur. Bu geçiş en çok, belgesel karakteri taşıyan ilk filmi olan *Gece ve Sis*'te de Holokost'la uğraşan Alain Resnais'de hissedilir. Resnais'nin başyapıtı olan *Geçen Yıl Marienbad,* aralarındaki ilişki düzeni asla açık olmayan zamansal dilimler içinde anlatılan bir çift hakkında bir filmdir: Anlatının zaman yapısı geçmişin, şu anın ve geleceğin aynı derecede halihazırda olduğu ve hepsinin birden mevcut olabildiği eşzamanlı bir kütle olarak vardır. *Marienbad*'nın senaryosunu, Fransız *noveau roman*'ın önde gelen yazarlarından biri olan, bizatihi filmler de yönetmiş Alain Robbe-Grillet yazmıştı. Semprún'un Resnais ile işbirliği yapmış olması da tevekkeli değil: Semprún onun için iki senaryo yazmanın yanı sıra, Resnais'nin *Seni Seviyorum, Seni Seviyorum*'una, doğrudan belirtilmese de, katkıda bulunmuştu. Bu filmi tartışan Gilles Deleuze "zaman yaprağı" kavramını ortaya atmıştı – zamandaki travmatik bir nokta, geçmişteki, şimdiki zamandaki ve gelecekti anları kendi bağlamlarından kopartıp çıkaran, onları çeşitli, ayrıksı ve birbirleriyle etkileşen zamansallıkların yer aldığı karmaşık bir alan içinde birleştiren bir tür mıknatıslı çekici. *Seni Seviyorum, Seni Seviyorum*'da "yaprak" anlatıcının sevdiğinin ölümünden (katledilmesinden?) doğan travmatik anısıdır. –Aşığının ölümünden sonra yaşadığı ümitsizlik duygusuyla intihara kalkışmış bir yazar– Claude Ridder'dan zamanda yolculuğu araştırmaya vakfedilmiş gizemli bir tesiste denek olması istenir. Bilimcilerin planı onu kendi geçmişine, tam olarak bir sene öncesine, ama yalnızca bir dakikalığına geri göndermektir. Deney ne yazık ki kontrolden çıkar ve Claude kendisini zaman içinde kopmuş bir halde bulur: Hayatının tesadüfi anları arasında gidip gelmekte, geçmişindeki parçacıkları aşk, şüphe, kafa karışıklığı, mutluluk ve hatta gündelik rutin karışımı içinde yeniden tecrübe etmektedir ve bunların hepsi üzeri çizili bir plak gibi yeniden çalınan küçük kesitler şeklinde yaşanır. Başarısızlığa uğrayan deneyi yürüten bilimciler telaş içinde Claude'u geri getirmeye uğraşırken, Claude kafasını geçmişteki anlara takar, durmadan onlara dönüp onları tekrar eder. *Büyük Yolculuk*'ta Gérard'a da benzer bir şey olmuyor mudur? O da çizgisel zamansal akıştan koparak gevşemekte, çeşitli travmatik zaman yaprakları arasındaki etkileşimli bir döngünün içine düşmektedir.

Sinema ile edebiyat içindeki bu usullerin arasında biçimsel bir koşutluktan fazlası vardır: *Büyük Yolculuk* ancak sinemanın ortaya çıkmasından sonra yazılabilmiş bir romandır, zira montaj, birden geriye dönme, geleceği hayal etme, görsel halüsinasyonlar gibi sinema duyarlılıkları ve tekniklerini barındırır. Romanın anlatısının bir başka ayırt edici sinemasal özelliği kimi ayrıntıların (görüntülerin, nesnelerin, seslerin) birden ortaya konularak yakın çekimde gösterilmesi, bir parçası oldukları anlatı bağlamını gölgede bırakan aşırı ve mütecaviz yakınlıklarıdır. Yorumbilgisel bir yola girip bu ayrıntıları simgeler olarak okuma ve onların gizli anlamlarını bulma ayartısına kapılmaya karşı konulmalıdır: Bunlar anlama direnen gerçeğin ifşa edilmiş kesitleridir. Bunların bağlamının anlamı –o berbat Shoah durumu– varsayılamayacak kadar travmatiktir, dola-

yısıyla maddi ayrıntılara yönelik bu âni odaklanma anlamı belirli bir uzaklıkta tutma işlevini görür.

Hayatta kalanın karşılaştığı sorun şahitlik etmesinin imkânsız olması değildir sadece, daima bir başkası yoluyla konuşmasıdır aynı zamanda, zira esas şahit her zaman çoktan ölmüştür ve ancak onun adına konuşabiliriz. Karşıt uçta karşılaşılan asimetrik bir sorun da vardır: Şahitliğe layıkıyla kulak verecek esaslı bir kamu, bir dinleyici yoktur. Primo Levi'nin Auschwitz'deki en travmatik rüyası hayatta kalmasına dairdi: Savaş bitmiş, ailesine yeniden kavuşmuştur, onlara kamptaki hayatını anlatır, ama zaman geçtikçe sıkılıp esnemeye başlarlar, masayı birer birer terk ederler. En sonunda Levi tek başına kalır. 1990'ların başındaki Bosna savaşında yaşananlar da aynı durumun bir başka örneğidir: Vahşi cinsel tecavüz deneyimlerine maruz kalmış kızların çoğu, çevrelerine kavuşup kendilerini gerçekten dinlemeye ve şahitliklerini kabul etmeye hazır kimse olmadığını gördükten sonra intihar etmişlerdi. Lacan'ın terimleriyle söylersek, burada eksik olan şey sadece başka bir insan, dikkatli dinleyici değil, aynı zamanda "Büyük Öteki"nin kendisi, sözlerimin simgesel olarak kazınacağı ya da kayda geçirileceği uzamdır. Levi de kendine has sade ve dolaysız üslubuyla aynı yöne işaret etmişti: "Yahudilere yaptığımız şey korkunçluğu içinde öyle temsil edilemez ki biri kamptan sağ kurtulsa bile kampta olmayanlar ona inanmaz, onu düpedüz yalancı ya da deli ilân ederdi!"[10] Levi sanatçı olmadığı için, bu olgunun sanatsal sonuçlarını çıkarmamıştı, ama Semprún bunu yapmıştı. *Büyük Yolculuk*'ta kapalı yük vagonuyla yapılan seyahatin "şu ânı" sırasında, Gérard hatıralarını adı olmayan, ama "le gars de Semur" (Semurlu adam) adı takılan bir yoldaşa anlatır. Bir muhataba niçin ihtiyaç duyulur? Onun ne işlevi vardır? Gérard bize ta en başta yoldaşının kampa varır varmaz öleceği bilgisini verir, demek ki Semurlu adam konuşmamızın alıcısı olan Büyük Öteki'nin adım adım küçülen mevcudiyetine karşılık geliyordur. Toplama kampında bir Büyük Öteki, şahitliğimizi alımlayıp doğrulaması için bel bağlayabileceğimiz herhangi biri yoktur. Hayatta kalmamızın kendisini bile anlamsız kılan şey budur.

Bu da bizi modern sanatın akıbetine getirir. Schoenberg kendi atonal müziğini gerçekten anlayacak, hiç değilse tek bir kişinin olacağını hâlâ umuyordu. Eseri alımlayacak ve onun kıymetini layıkıyla takdir edecek hiçbir dinleyici, hiçbir Büyük Öteki olmadığını kabul eden tek kişi onun en büyük talebesi olan Anton Webern olmuştu. Edebiyatta, James Joyce kendi ideal okur kitlesi olarak müstakbel edebiyat eleştirmenleri kuşaklarına bel bağlamaya devam ediyor, *Finnegans Wake*'i onları önümüzdeki 400 sene boyunca meşgul tutmak için yazdığını iddia ediyordu. Holokost'un sonrasında yazarlar ve okurlar olarak bizlerin yapayalnız olduğumuzu, kendi kendimizi risk altına sokarak okuyup yazdığımızı, herhangi bir Büyük Öteki'nin bize kefil olmadığını kabul etmesi

10 Primo Levi, *If This Is a Man*, New York: Alfred A. Knopf, 2000, s. 63. (*Bunlar Da Mı İnsan*, çev. Zeyyat Selimoğlu, İstanbul: Can, 1996.)

gerekiyor. (Joyce'tan koparak bu sonucu çıkaran kişi Beckett'ti.)

Gelgelelim, büyük Öteki'nin olmayışı geri dönülemezcesine sonluluğumuzun sefilliğine düştüğümüz, kurtuluş anlarından yoksun olduğumuz anlamına gelmez. Semprún'un romanında Gérard, Buchenwald'a bir sürü Polonyalı Yahudinin geldiğini görür; neredeyse 200 kişi tek bir vagona sıkıştırılmış, kışın o en soğuk günlerinde ağızlarına bir lokma ekmek, bir damla su koymadan öyle seyahat etmişlerdi. Kampa vardıklarındaysa, birbirlerine sarılmış bedenler demetinin ortasında sıcak kalmayı başarmış on beş çocuk dışında hepsi donarak ölmüş durumdaydı. Çocuklar vagondan çıkarıldığında, Naziler köpeklerini onların üzerine salarlar. Kısacık bir süre içinde, sadece iki çocuk kalır hayatta ve onlar da kaçmayı başaranlardır:

> Küçük olanı geride kalmaya başladı, SS'ler arkalarından onlara uluyordu, sonra köpekler de ulumaya başlamıştı, kan kokusu onları çıldırtıyordu ve sonra iki çocuktan büyük olanı küçük olanın elini tutmak için adımlarını yavaşlattı... birlikte bir on metre kadar gittiler... en sonunda dipçiklenmeye başladılar ve birlikte, elleri ebediyen kenetlenmiş kalacak şekilde yüz üstü yere düştüler.[11]

Ebediliğin donmasının (yine) kısmi nesne olarak elde tecessüm etmesi gözümüzden kaçmamalıdır: İki oğlanın bedenleri çürüse de, birbirine kenetlenmiş eller Cheshire kedisinin gülüşü gibi ilelebet payidar kalacaktır... Bu sahnenin ekranda nasıl görüneceğini hayal etmek zor değil: Film müziği gerçeklikte olan biteni (iki çocuğun dipçiklenerek öldürülmesini) kaydederken, kenetlenmiş ellerin görüntüsü donar, sonsuza dek öylece kalır – ses zamansal gerçekliği, görüntü ise ebedi Gerçeği ortaya koyar. Manuel de Oliveira *A Talking Picture* adlı filminin son sahnesinde tam da böyle bir yordama başvurmuştu.)[12] Kasvetli Shoah hikâyesinde kurtuluş anlarını mümkün kılan şey daha derin bir Anlam değil, sonsuzluğa dair bu tür sabit görüntülerin saf yüzeyidir. Bu muhayyel sahneyi iki çeşitlemeyle birlikte okumalıyız. *Thelma ve Louise*'in son sahnesini hatırlayalım: Uçurumun üzerinden "uçan" arabadaki iki kadının donmuş görüntüsü. Olumlu bir ütopya vizyonu (dişi öznelliğin ölümü mağlubiyete uğratması) mu, yoksa gelmek üzere olan sefil gerçekliğin maskelenmesi midir bu? Gençliğimde avangart bir kısa Hırvat filmi izlemiştim: Bir adam geniş bir masanın etrafında bir kadını kovalıyor, ikisi de deli gibi kıkır kıkır gülüyordu. Kovalamaca devam ediyor, kıkırdamanın sesi de giderek artıyordu. Bu çift masanın arkasında da gözden kaybolduğunda bile sadece adamın ellerinin yukarı doğru kalktığını görüyorduk. Son sahnede ise ölü kadının kesilmiş vücudunu görmüştük, ama kıkırdama devam ediyordu...

Thelma ve Louise'in son sahnesinin zayıflığı donmuş görüntüye "gerçek-

11 Semprún, *The Long Voyage*, s. 172.

12 Bu malumatı Chicago'dan Dalmar Abdulmejid'e borçluyum.

ten" olan biten şeyi (arabanın çarpması, kadınların çığlığı) kaydeden bir film müziğinin eşlik etmemesidir – işin tuhaf yanı, bu gerçeklik eksikliği donmuş görüntünün ütopik boyutunun altını oyar. Hırvat filminde, ilişkiler tersine çevrilmiştir: Erotik oyunun fantazisini sürdüren şey film müziğidir, ölü bedenin donmuş görüntüsü ise bizi gerçeklikle yüz yüze getirir. Bu görüntü böylece film müziğini algılayışımızı kökünden değiştirir: Aynı kahkaha erotik masumiyetini yitirir, musallat olan namevt seslerin müstehcen kıkırdamasına dönüşür. Buradan çıkarılacak ders açıktır: Semprún'un hayal ettiği sahnede, seste kaydedilen gerçekliğe eşlik eden donmuş görüntü olumlu bir ebedi-etik ütopyaya karşılık gelir; Hırvat filmindeyse kahkaha atan kişi katledildikten sonra bile var olmaya devam eden kahkaha kötü-müstehcen hortlağa karşılık gelir.

Ebediliği burada katı Platoncu anlamıyla düşünmeliyiz. Agatha Christie hikâyelerinden birinde, Hercule Poirot çirkin bir hemşirenin vaktiyle Atlantik-aşırı bir seferde tanışmış olduğu güzel kadınla aynı kişi olduğunu keşfeder; kadın doğal güzelliğini saklamak için kendini gizlemiştir sadece. Poirot'nun Watson'a benzer yoldaşı olan Hastings eğer güzel bir kadın kendini çirkin gibi gösterebiliyorsa ne yazık ki aynı şeyin tersinin de yapılabileceğini söyler. Öyleyse erkeğin delicesine aşkından geriye, aldanmadan başka ne kalır? Güzel kadının güvenilmezliğine dair bu içgörü aşkın bittiğini göstermez mi? "Hayır, dostum" diye cevap verir Poirot, "bilgeliğin başlangıcını ilân eder." Başka bir deyişle, bu tür bir şüphecilik, kadın güzelliğinin aldatıcı doğasına dair bu tür bir farkındalık meselenin püf noktasını gözden kaçırır. Püf nokta da şudur: Kadın güzelliği yine de mutlaktır, görünen bir mutlak: Tözsel gerçeklik düzeyinde ne kadar kırılgan ve aldatıcı olabilse de, Güzellik ânı içinde/içinden meydana çıkan şey bir Mutlak'tır – Görünümün içinde onun altında saklı olabilecek olandan daha fazla hakikat vardır. Platon'un derin içgörüsü de burada yatar: İdealar görünümlerin altındaki gizli gerçeklik değildir (Platon bu gizli gerçekliğin devamlı değişerek bozan ve bozulan maddenin gerçekliği olduğunun pekâlâ farkındaydı); İdealar görünümün biçiminden, bizatihi biçimden ibarettir –Lacan'ın Platon'un meramını veciz bir dille ifade ettiği gibi, duyu-ötesi, görünüm olarak görünümdür. Bundan dolayı, ne Platon ne de Hıristiyanlık birer Bilgelik biçimidir – ikisi de Bilgelik-karşıtlığının tecessüm ettiği biçimlerdir.

Bu da demektir ki sanatı tasavvur ederken hiç utanıp sıkılmadan Platon'a dönebiliriz. Şairlerin şehirden atılmasını salık vermesi Platon'un şöhretini lekelemiştir. (Gerçi kendi Yugoslavya deneyimime baktığımda bunun gayet makûl bir tavsiye olduğunu görebiliyorum, zira etnik arındırmaya giden yolun taşları Bosnalı Sırp lider Radovan Karadžić'in de aralarında sadece biri olduğu şairlerin tehlikeli hayalleriyle döşenmişti. Batı'nm askeri-endüstriyle kompleksi varsa, eski Yugoslavya'daki bizlerin de şiirsel-askeri bir kompleksi vardı: Yugoslavya sonrasındaki savaş şiirsel ve askeri öğelerin patlayıcı bir karışımıyla tetiklenmişti.) Platoncu açıdan bakıldığında, Holokost hakkındaki bir şiir ne

yapar? "Yerden yoksun bir tanım" sağlar: Holokost İdea'sım mümkün kılar.

Erkekleri tenin günahlarına karşı korumaya yönelik eski Katolik stratejiyi anımsayalım: Şehvetli bir kadın bedeni seni ayarttığında, onun on-yirmi yıl içinde nasıl olacağını hayal et – buruşan kırışan deri ve sarkan göğüsler... (daha da iyisi, daha şu an derinin altında yatanı hayal et: Ham ten ve kemikler, bedensel sıvılar, tam sindirilmemiş besinler ve dışkı...) Marcus Aurelius *Düşünceler*'de benzer tavsiyede bulunmuştu:

> Önünde kızartılmış et ve diğer türden yemekleri görmek ve aniden idrak etmek gibi: Bu ölü bir balık. Ölü bir kuş. Ölü bir domuz. Yahut bu seçkin şarap üzüm suyu ve bu kraliyet elbiseleri kabuklu deniz hayvanlarının kanıyla boyanmış koyun yünü. Yahut sevişmek – penisine sürten bir şey, kısa bir kasılma ve küçük, bulanık bir sıvı.
>
> Bu gibi algılar – şeylere mandallanır ve onları deler geçer, böylece şeyleri gerçekten nasıllarsa öyle görürüz. Her zaman –şeylerin güvenimiz üzerinde hak iddia ettiği zaman, tüm hayatımız boyunca– yapmamız gereken budur: Onları çırılçıplak soymak ve ne kadar mânâsız olduklarını görmek, onları bir kabuk gibi bağlayan efsaneyi soyup çıkarmak.[13]

Bu tür yordamlar, bedenin imgesel büyüsünü bozmaya yazgılı Gerçeğe dönüşü canlandırmak şöyle dursun, kendini çıplak bedenin ayartıcı görünümünde ilân eden *Gerçek'ten kaçışa* tekabül eder. Bir diğer deyişle, cinselleştirilmiş bedenin heyulamsı görünümü ile çürümekte olan tiksindirici beden arasındaki karşıtlıkta, Gerçek olan şey heyulamsı görünümdür, çürüyen beden ise salt gerçekliktir – Gerçeğin bizi ölümcül bir şekilde büyülemesinden kaçınmak için bu gerçekliğe döneriz, zira Gerçek bizi kendi *jouissance* girdabına çekebilir. Bu noktada "ham" bir Platoncu ancak güzel bedenin İdea'yı bütünüyle maddileştirdiğini ve madden çöken bir bedenin kendi İdea'dan düşerek alçaldığını, artık onun aslına sadık bir kopyası olmaktan çıktığını iddia ederdi. Deleuzecü (ve bu bağlamda, Lacancı) bir açıdan bakıldığındaysa, bizi kendine çeken heyula Gerçek olarak beden İdea'sıdır. Bu beden gerçeklikteki beden değil, Deleuzecü anlamıyla virtüel bedendir: saf yoğunlukların cisimsiz/gayri-maddi bedeni. (Hakiki sanatın "derin", ticari kitsch sanatın ise yüzeysel olduğu o bildik karşıtlığı de tersine çevirmeliyiz demek ki: Kitsch'in sorunlu yanı fazlasıyla "derin" olması, derin libidinal ve ideolojik kuvvetleri manipüle etmesidir; sahici sanat ise nasıl yüzeyde kalınacağını, tarihsel gerçekliğin "daha derin" bağlamından kendi konusunu nasıl çıkaracağını bilir.)

Aynı şey "gerçeğe dönmeye", izleyiciye (ya da okura) alımlamakta olduğu şeyin bir kurmaca olduğunu hatırlatma, onu tatlı rüyasından uyandırmaya yönelik çoğu kez kaba girişimlerin olduğu güncel sanat için de geçerlidir. Bu jestin, her ne kadar birbirine karşıt olsalar da aynı şeye tekabül eden iki ana biçimi vardır.

---

13 Marcus Aurelius, *Meditations*, İng. çev. Gregory Hays, New York: Modern Library, 2002, s. 70-1. (*Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: Yapı Kredi, 2012, 4. basım.)

Edebiyatta ya da sinemada (özellikle de postmodern metinlerde) metnin müellifi bize izlemekte ya da okumakta olduğumuz şeyin salt bir kurgu olduğunu kendi kendine hatırlatır. Sözgelimi sahnedeki aktör bize doğrudan seyirciler olarak hitap eder ve anlatının özerk bir uzamı olduğu yanılsamasını bozar veya yazar ironik bir yorumda bulunmak üzere hikâyeye doğrudan müdahale eder; tiyatroda zaman zaman, bizi sarsıp dikkatimizi sahnenin gerçekliğine çeken kaba hareketler yapılır (örneğin sahnede bir tavuk boğazlanır). Bu jestlere bir tür Brechtçi haysiyet atfedip onları bir tür yabancılaştırma etmenleri olarak görmek yerine, onları nasıllarsa öyle görerek kınamalıyız. Bunlar *Gerçek'ten kaçışlardır*, olduklarını iddia ettikleri şeyin tam tersidir, yanılsamanın gerçeğinden, yanıltıcı bir temaşa kisvesinde ortaya çıkan Gerçek'ten kaçınmaya dönük ümitsiz çabalardır.

İDEA'NIN GÖRÜNMESİ

Aynı şey aşk için de geçerlidir – insanın kendini tutkuyla aşkın içinde bulması ne demektir? Bu bir nevi kalıcı istisna hali değil midir? Gündelik hayatımızın tüm dengeleri bozulur, yaptığımız her şey temeldeki "o"nun düşüncesiyle renklenir. Bu durum tam anlamıyla "İyi ile Kötü'nün ötesinde"dir: Ebeveynlerimize, çocuklarımıza, arkadaşlarımıza karşı olan ahlaki yükümlülüklerimiz konusunda tuhaf bir kayıtsızlık hissederiz – onları yerine getirmeye devam etsek bile bunu mekanik bir şekilde, "mış gibi" yaparız; tutkulu bağlanmamızla kıyaslandığında her şey önemsiz görünür. Bu bakımdan, aşka düşmek Saulus/Paulus'u Şam yoluna yönelten kör edici ışık gibidir: Kierkegaard'un terimlerini kullanmak gerekirse, Etik Olan'ın dinsel bir askıya alınışıdır bu. Bir Mutlak müdahil olur ve hayatımızın normal akışını rayından çıkarır: Değerlerin genelgeçer hiyerarşisinin tersine çevrilmesinden çok daha köklü bir şey söz konusudur burada; başka bir boyut, başka bir varlık düzeyi sahneye çıkmaktadır. Aynı durum elbette sahici siyasi bağlanma için de geçerlidir. Immanuel Kant 1790'larm ortalarında yazdığı "Fakültelerin Çatışması"nda basit ama zor bir soruyu ele alır: Tarihte hakiki ilerleme var mıdır? (Bununla sırf maddi gelişmeyi değil, özgürlük bakımından etik ilerlemeyi kastediyordu.) Kant fiili tarihin karışık olduğunu ve açık bir kanıt sunmadığını kabul etmişti: Bu minvalde yirminci yüzyılın eşi benzeri görülmemiş demokrasi ile refahı da Holokost ile Gulag'ı da getirmiş olduğunu düşünebiliriz. Fakat Kant, ilerleme kanıtlanamayacak olsa bile, onun mümkün olduğuna işaret eden alametlerin ayırdına varabileceğimiz hükmüne varmıştı. Kant Fransız Devrimi'ni özgürlük ihtimaline işaret eden böyle bir alamet olarak yorumlamıştı: O ana kadar düşünülemeyen şey olmuş, bütün bir halk hiç korkmadan özgür ve eşit olduklarını iddia etmişti. Kant'a göre, Paris'in sokaklarında çoğu kez kanlı şekilde vuku bulan o gerçeklikten çok daha önemli olan şey Fransa'daki olayların Avrupa'nın dört bir yanındaki (ve Haiti'deki!) duygudaş

gözlemcilerin nezdinde yarattığı hevesti:

> Zengin ruhu olan bir halkın yakın zaman önceki Devrim'i başarısız da olabilir, başarılı da olabilir, sefalet ve gaddarlığın birikmesine de sebep olabilir, ama (bizatihi onun içine düşmemiş) tüm gözlemcilerin kalbinde, hevesle sınır komşusu olan ve ifade edilişi bile tehlikeden azade olamayacağı için, ancak insan soyundaki ahlaki bir yatkınlıktan doğmuş olabilecek, arzulara göre bir taraf tutma hissi doğurmaktadır.[14]

Bu sözler Şubat 2011'de Mısır Cumhurbaşkanı Mübarek'in devrilmesine yol açan ayaklanmalara da cuk oturmuyor mu? Fransız Devrimi Kant'ın gözünde *signum rememorativum, demonstravitum, prognosticum*'un üçlü anlamında bir tarih alametiydi. Mısır'daki ayaklanma da otoriter zulüm ve bu zulmün ortadan kaldırılması için verilen mücadelenin uzun *geçmişinin* hatırasının yankılandığı bir alametti; *şimdi* bir değişimin mümkün olduğunu gösteren bir olaydı ve *müstakbel* başarılara dair bir umuttu. Ne türlü şüphelerimiz, korkularımız ve tavizlerimiz olursa olsun, o coşku anında her birimiz özgürdük ve insanlığın evrensel özgürlüğüne dahil oluyorduk. Pek çok endişeli ilericilerin bile kapalı kapılar ardından ifade ettiği tüm o şüpheciliğin yanlış olduğu ispatlanmıştı.

Öncelikle, Mısır'daki olayların "mucizevi" mahiyetine değinmeden edemiyor insan: Ancak birkaç kişinin kestirebildiği, uzmanların kanaatlerini ihlal eden bir şey meydana gelmişti; bu ayaklanma sırf toplumsal nedenlerin değil de yabancı bir failliğin, Platoncu bir tavırla özgürlük, adalet ve haysiyetin ebedi İdea'sı diye adlandırabileceğimiz bir failliğin tarihe müdahalesinin neticesinde ortaya çıkmıştı adeta.

İkincisi, ayaklanma evrenseldi: Dünyanın dört bir yanındaki bizlerin, Mısır toplumunun kendine has özelliklerine dair kültürel bir tahlil yapmaya gerek duymadan kendimizi onunla özdeşleştirmesi, onun ne hakkında olduğunu bilmesi hemen mümkündü. İran'daki Humeynici devrimin aksine –solcular orada kendi mesajlarını hâkim İslamcı çerçeve içinde gizleyerek sunmak zorunda kalmıştı– buradaki çerçeve özgürlük ve adalete dair evrensel ve seküler bir çağrının çerçevesiydi, öyle ki Müslüman Kardeşler bile bu seküler talep dilini benimsemek durumunda kaldı. Tüm bu ayaklanmanın en yüce ânı Müslümanlar ile Kıptilerin Tahrir Meydanı'nda hep birlikte dua edip "Biz Biriz!" diye bağırmaları ve böylelikle sekter dinsel şiddet sorununa en iyi cevabı vermeleriydi. Özgürlük ve demokrasi gibi evrensel değerler adına çokkültürcülüğü eleştiren o yeni-muhafazakârlar bir hakikat ânıyla yüz yüze gelmişti: Evrensel özgürlük ve demokrasi istiyordunuz değil mi? Alın size özgürlük ve demokrasi, Mısır'daki halkın talep ettiği şey bunlar, o halde niye rahatsızsınız? Rahatsızlığınızın sebebi Mısırlı protestocuların sadece piyasa özgürlüğünü değil, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik adaleti istemeleri olmasın sakın?

14 Immanuel Kant, "The Conflict of Faculties", *Political Writings* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 182.

Üçüncüsü, protestocuların şiddeti bütünüyle simgeseldi, radikal ve kolektif bir sivil itaatsizlik edimiydi: Devletin otoritesini askıya almışlardı – bu sadece içsel bir kurtuluş değil, *servitude volontaire*[15] zincirlerinin kırıldığı toplumsal bir edimdi aynı zamanda. Fiziksel şiddet uygulayanlar, atları ve develeriyle protestocuları hırpalamak üzere Tahrir Meydam'na dalan Mübarek'in kiralık haydutlarıydı; protestocuların yaptığı en fazla şey kendilerini savunmaktı.

Dördüncüsü, protestocuların mesajı, mücadele etmeye dair olsa da, öldürmeye dair bir mesaj değildi. Talep ettikleri şey Mübarek'in görevinden ve ülkeden ayrılması ve böylece Mısır'da özgürlük için, kimseyi dışlamayan türden özgürlük için bir alan açmasıydı – protestocuların orduya ve hatta o nefret edilen polise haykırışı "Kahrolun!" değil, "Bizler kardeşiz! Bize katılın!"dı. Ayaklanmanın bu son özelliği özgürleşmeci gösteriyi sağcı-popülist gösteriden açık seçik ayırır: Sağcı seferberlikte Halk'ın organik birliği ilân edilse de, bu birliği ayakta tutan şey belirlenmiş bir düşmanı (Yahudiler, hainler...) yok etme çağrısıdır...

Başkan Obama bu ayaklanmayı hükümet tarafından dikkate alınması icap eden meşru bir kanaat ifadesi olarak selamladığında tam bir kafa karışıklığı yaşandı: Kahire ve İskenderiye'deki kalabalıklar taleplerinin hükümet tarafından dikkate alınmasını istemiyordu; hükümetin bizatihi meşruiyetini reddediyorlardı. Mübarek rejimini diyalog kurdukları bir ortak olarak görmek değildi istekleri, Mübarek'in gitmesiydi. Hem kendi görüşlerine kulak verecek yeni bir hükümeti hem de devleti baştan başa yeniden şekillendirmek istiyorlardı. Onların "kanaat"leri yoktu; Mısır'daki durumun hakikatiydi onlar. Mübarek bunu Obama'dan çok daha iyi anlamıştı. Burada uzlaşıya hiç yer yoktu: Ya Mübarek'in tüm o iktidar yapısı çökecek ya da ayaklanma sistem tarafından soğurulup ihanete uğrayacaktı. Mısır'da sürmekte olan uzatmalı mücadele bir vizyonlar çatışması değil, bir özgürlük vizyonu, Platoncu "ebedi" özgürlük İdea'sı ile özgürlük istencini ezmek için eldeki tüm imkânları –terör, gıdadan mahrum bırakma, yıpratma, rüşvet– kullanmaya hazır şekilde iktidara körü körüne tutunma çabası arasındaki çatışmadır.

Bu "Platon hakikati" en açık formülasyonunu Gilles Deleuze'ün en büyük Platon-karşıtı eserlerden biri olan *Anlamın Mantığı*'nda bulmuştu. Deleuze bu kitabının başında Platon'un ebedi İdealar ile onların duyusal gerçeklikteki taklitleri arasındaki ikiciliği, tözsel (maddi) bedenler ile His'in saf cansız yüzeyi, Varlık ile gayri-Varlık arasındaki sınır çizgisinde bulunabilecek Oluş akışı arasındaki ikiciliğe çevirir. Hisler var olmayan, sadece bir şey ile yaşayan yüzeylerdir: "Şeyler ya da olgular değil, olaylardır. Var olduklarını değil, bir şey ile yaşadıklarını ya da bir şeye bağlı bulunduklarını (bir şey olmayan, var olmayan bir entite olana uygun düşen bu asgari varlığa sahip olduğunu) söyleyebiliriz.[16]

15 (Fra.) Gönüllü kölelik (ç.n.).

16 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, İng. çev. Mark Lester (Charles Stivale ile birlikte), New York: Columbia University Press, 1990, s. 5.

Bu "cisimsizler" mefhumunu geliştiren Stoacılar

> Platonculuğu tersine çeviren ve köklü bir tersinmeyi meydana getiren ilk kişilerdi. Zira eğer halleri, nicelikleri ve nitelikleriyle bedenler töz ile nedenin tüm özelliklerini üstleniyorsa, tam tersinden, İdea'nm özellikleri diğer tarafa, yani kısır, tesirsiz ve şeylerin yüzeyinde duran bu cansız ekstra-Varlığa havale edilir: İdea'ya dair olan ya da cisimsiz olan artık bir "sonuç"tan başka bir şey olamaz.[17]

Bu ikicilik İdealar ile maddi şeyler ikiciliğinin "maddi hakikati"dir ve işte tam da bunu arkaplanda tutarak Platon'a dönmeyi tahayyül etmeliyiz. Umulmadık bir örneği ele alalım: Picasso'nun 1920'lerdeki sürrealist döneminin daha az bilinen tablolarından biri olan "Taş Atan Bir Kadın" kendini Platoncu bir okumaya kolayca sunar: Sahilde bir taş atan kadının çarpıtılmış kesitleri, gerçekçi yeniden-üretimin standardından bakıldığında, grotesk bir yanlış-temsildir elbette; gelgelelim, tam da o plastik çarpıtmaları içinde, "taş atan bir kadın" İdea'sını, böyle bir figürün "iç biçimi"ni dolayımsızca/sezgisel olarak ortaya koyarlar. Bu tablo Platon'un kendisinin bile yanlış yorumlayacağı kadar köklü olan felsefi devriminin esas boyutunu aşikâr kılar: Ebedi oluşum ve bozulma hareketi içindeki gerçekliğin uzamsal-zamansal düzeni ile İdeaların "ebedi "düzeni arasındaki boşluğun öne sürülmesi – ampirik gerçekliğin ebedi bir İdea'ya "katılabileceği", ebedi bir İdea'nm onun içinden geçerek parlayabileceği, onun içinde görebileceği mefhumu. Platon'un hatası İdeaları ontolojikleştirmesi (bu durumun mantığı ile Descartes'ın *cogito*'yu ontolojikleştirmesi mantığı arasında net bir benzerlik vardır), İdeaların başka, hatta daha tözsel ve istikrarlı bir "hakiki" gerçeklik düzeni oluşturduğunu zannetmesiydi. Platon İdeaların tamamen virtüel, "gayri-maddi" (daha doğrusu, "tözsel-olmayan") statüsünü kabul etmeye hazır değildi (yahut bunu kabul edemezdi): Deleuze'ün ontolojisindeki anlam-olaylar gibi, İdeaların kendilerinin nedenselliği yoktur; uzamsal-zamansal maddi süreçlerin doğurduğu virtüel entitelerdir onlar. Matematikteki çekim noktasını ele alalım: Çekim alanındaki tüm pozitif çizgiler ya da noktalar ona ancak hiç durmadan yaklaşabilir, ama biçimine asla ulaşamaz – bu biçimin varoluşu tamamen virtüeldir; çizgilerin ve noktaların kendisine meylettiği şekilden başka bir şey değildir. Ne var ki, tam bu haliyle, virtüel olan bu alanın Gerçeğidir: Tüm unsurların etrafında döndüğü hareket ettirilemez odak noktası – bu bağlamda "biçim" [*form*] terimini tüm o Platoncu mahiyetiyle vurgulamalıyız, zira burada gerçekliğin kusurlu bir şekilde "katıldığı" ebedi bir İdea ile karşı karşıyayızdır. Uzamsal-maddi gerçekliğin "var olan her şey" olduğunu, "daha hakiki" başka bir gerçeklik olmadığını tamamen kabul etmeliyiz: İdeaların ontolojik statüsü *saf görünme* statüsüdür. İdeaların ontolojik sorunu Hegel'in sorduğu şu temel soruyla aynıdır: Meta-fizik nasıl mümkündür, zamansal gerçeklik ebedi Düzen'e nasıl *katılabilir*, bu düzen onda nasıl *görünebilir*, belirebilir?

17 A.g.e., s. 7.

Mesele "görünümlerin ötesindeki esas gerçekliğe nasıl ulaşabileceğimiz" değil, "*görünümün* gerçeklik içinde nasıl ortaya çıkabileceğidir." Platon'un varmaktan sakındığı sonuç kendi düşünce çizgisinde zımnen bulunur: *Duyu-üstü İdea* görünümlerin *ötesinde*, tamamen oluşmuş Varlığın ayrı bir ontolojik alanında ikamet etmez; *görünüm olarak görünüm*'dür. Platon'un *Parmenides*'ine hayranlık duyan iki büyük şahsiyetin, yani Hegel ile Lacan'ın Platoncu duyu-üstü İdea'nın "hakikati"ine dair aynı formülü sunmasına şaşmamak lazım: Duyu-üstü

> onu dolayımlamış olan görünümler dünyasından gelir; bir başka deyişle, görünüm onun özü, hatta dolgusudur. Duyu-üstü olan, *hakikat içinde* olduğu haliyle koyutlanmış olan duyusal ve algılanandır; ama duyusalın ve algılananın *hakikati, görünüm* olmaktır. Dolayısıyla duyu-üstü *görünüm mahiyetindeki görünümdür*... Duyu-üstü dünyanın görünüm *olmadığı* söylenir çoğu kez; lâkin burada görünümle anlaşılan şey görünüm değil, daha ziyade bizatihi gerçekten fiili olan olarak *duyusal* dünyadır.[18]

Lacan Parrhasius'un perdenin resmini Zeuxis'i "Tamam, şimdi lütfen örtüyü kenara çek ve bana ne resmettiğini göster" dedirtmek için yaptığını anlatırken, bu hikâyeyi yorumlayışı yukarıda Hegel'den yaptığımız alıntıya dair bir açımlama gibi okunur. Parrhasius'un tablosu

> kendisini verişinden/sunuşundan farklı bir şey olarak (başka bir şey olarak) görünür, daha doğrusu şimdi kendini bu bir (başka) şey olmak olarak vermektedir/sunmaktadır. Tablo görünümle yarışmaz, Platon'un görünümün ötesinde olan İdea dediği şey ile yarışır. Tablonun kendisi görünüm olduğundan ve "Görünümü veren benim" dediğinden, Platon kendi etkinliğine rakip bir etkinlikmişçesine resme karşı çıkar.[19]

Platon'dan çıkan örtük ders her şeyin görünüm olması, görünüm ile gerçekliği birbirinden açık seçik ayırmanın mümkün olmadığı *değil* (öyle olması sofistlerin zaferi anlamına gelirdi), özün "görünüm olarak görünüm" olması, özün görünüm içindeki görünümün aksine göründüğü, *görünüm ile öz arasındaki ayrımın görünümün kendisinin içine kazınması gerektiğidir.* Öz ile görünüm arasındaki boşluk görünüme içkin olduğu ölçüde, başka bir deyişle, öz kendine yansıyan görünümden ibaret olduğu ölçüde, hiçliğin arkaplanında görünüm görünümdür – görünen her şey en temelde hiçlikten çıkarak görünür (ya da,

18 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 89. (*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011)

19 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: W. W. Norton & Company, 1978, s. 103. (*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis, 2013.)

kuantum fiziğinin terimleriyle belirtirsek, tüm entiteler boşluğun kuantum salınımlarından doğar). Görünüm kendi içinde hiçtir; sadece yanıltıcı bir varlıktır, ama bu yanıltıcı varlık özün tek varlığıdır, dolayısıyla özün düşünümsel hareketi

> hiçten hiçe ve böylece gerisingeri kendisine doğru yönelen harekettir. Bu geçiş ya da oluş akışı içinde kendisini kaldırır; bu geçişte olagelen öteki, bir varlığın gayri-varlığı değil, hiçliğin hiçliğidir ve bu, hiçliğin olumsuzlaması olmak için, varlığı oluşturur. Varlık sadece hiçten hiçe yönelen hareket olarak *vardır* ve bu haliyle özdür; ikincisi ise kendi *içinde* bu harekete *sahip* değildir, ama bizatihi tamamen yanıltıcı, saf olumsuzluk olan bir varlık olarak bu harekettir; kendisinin dışında olumsuzlayabileceği hiçbir şey yoktur, ancak kendi olumsuzunu olumsuzlar ve bu olumsuz, o da ancak bu olumsuzlamada vardır.[20]

"Neden hiçbir şey değil de bir şey var? sorusunun yanıtı şudur demek ki: Sadece Hiçlik *vardır* ve tüm süreçler "Hiç yoluyla Hiçten Hiçe" doğru gerçekleşir. Gelgelelim, bu hiçlik ebedi huzurun Şarklı ya da mistik Boşluğu değil, saf bir boşluğun hiçliği (antagonizma, gerilim, "çelişki"), ontolojik olarak her türlü yerinden edilmiş içeriği önceleyen yerinden etmenin saf biçimidir. Aklıselimde böyle radikal bir ontolojik iddia anlamsız bir söz oyunu olarak reddedilir. Ama Schelling'ten Dieter Henrich'e kadar uzanan birçok Hegel eleştirmeni de bu iddiayı sorunlaştırmış, Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanmasının ancak dolayımsızlığın iki anlamım birbirine karıştırdığımızda işlediğini ileri sürmüştür: bir sürecin dolayımsız başlangıç noktası olarak dolayımsızlık ve bir dolayımın sonucu olarak dolayımsızlık (kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlama). Henrich eleştirisinin sonunda şöyle bir yargıya varır: Hegel'in sürecin geridönüşlü olarak kendi önvarsayımlarını öne sürdüğünü/temellendirdiğini göstermek suretiyle diyalektik sürecin döngüsel bir temel sağlama çabası başarısızlığa uğrar ve gerekli olan şey öznenin kendinin bilincinin her türlü düşünümsel hareketini önceleyen *Selbst-Vertrautheit*'ının (kendi kendisiyle tanışmasının) sağladığı dolayımsız bir mutlak başlangıç noktasıdır.

Bu noktada Hegel'i yine de savunabiliriz: Onun aklındaki şeyin bir modeli olarak, tüm radikalliğiyle *clinamen* mefhumunu ele alalım: Önce atomlar vardır, sonra bunlar kendi düzgün patikalarından saparlar (ya da sapmazlar) değildir – atomlar kendi *clinamen*'lerinden ibarettir. *Clinamen*'den önce onun içine düşen tözsel "bir şey" yoktur; sapan bu "şey" *clinamen* yoluyla yaratılır, ortaya çıkar. Demek ki *clinamen* kütlesiz foton gibidir: Sıradan bir parçacık için (şayet öyle bir şey varsa tabii), onu kütlesi olan bir nesne olarak hayal ederiz, böylelikle onun hareketi arttığında kütlesi de büyür; fotonunsa kendi içinde kütlesi yoktur; tüm

20 G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, İng. çev. A. V. Miller, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1969, s. 400. (*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004, 3. basım.)

kütlesi hızlanmasının neticesidir. Buradaki paradoks kendisi karşısında daima (ancak ve ancak) bir aşırılık olan şeyin paradoksudur: "Normal" halinde bir hiçtir. Bu da bizi Lacan'ın artık-haz olarak *objet a* mefhumuna geri getirir: Artı-hazzın eklenebileceği bir "temel haz" yoktur; haz daima bir artı, bir aşırılıktır. Kendinde-nesne (foton, atom) burada olumsuzlanmaz/dolayımlanmaz, *kendi dolayımının (geri dönüşlü) neticesi olarak ortaya çıkar.*

Bu netice bizi hiç beklenmedik şekilde, Platon'un *Parmenides*'ine geri getirir. Bu kitap *sadece Hiçlik vardır*, tüm süreçler "Hiç Yoluyla Hiçten Hiçe doğru" gerçekleşir şeklindeki teze işaret eden bir hipotezi içeri davet ederek tekinsizce biter: "Eğer bir yoksa o halde hiçlik vardır."[21] Platon'un *Sofist*'inden de çok *Parmenides*, hiçliğin her yana yayılan bozucu kuvveti hakkındaki *esas* diyalog değil midir? Daha *Parmenides* 130c-d'de Parmenides Sokrates'i şaşırtan ve onu kendi sınırlılığını kabul etmeye zorlayan bir soru sorar: En düşük şeylerin de İdeaları yok mudur, dışkı, toz vb.nin İdeaları? "Saç, çamur ve kir gibi saçma görünebilecek şeyler ya da bütünüyle aşağılık ve kıymetsiz olan herhangi bir şey" için bir *eidos* yok mudur?" (130c). Bu sorunun arkasında utanç verici bir olgu vardır: Biçim dışkı nesnelerine de uygulanabilir şeklindeki asil mefhum. Ama bu sorunun arkasında, Platon'un *Devlet Adamı*'nda ele aldığı (262a-263a) daha da net bir paradoks da vardır. Platon bu kitabında hayati bir iddiada bulunur: ayrımlar (bir cinsin türlere ayrılması) esas mafsallarda yapılmalıdır. Sözgelimi, tüm insan varlıkları cinsini Yunanlılar ve barbarlar diye ikiye ayırmak yanlıştır: "Barbar" kendine özgü bir biçim değildir, çünkü pozitif şekilde tanımlanmış bir grubu (türü) değil, sadece Yunanlı olmayan tüm insanları anlatmaktadır. "Barbar" teriminin pozitifliği "Yunan" biçimine uymayan tüm kişiler için bir kap olma işlevini gördüğünü böylece gizler. Hegel'in (ve Lacan'ın) hipotezine göre bu durum cinsten türe doğru her türlü ayırma için geçerlidir: Her cinsin, türlere tam anlamıyla ayrılabilmesi için, böyle negatif bir sözde-türü, cinsin "olmayan-parçanın parçası"nı, cinse ait olan ama cinsin türlerince kapsanmayanların tümünü içermesi gerekir. Cins ile cinsin türleri arasındaki, tutarlılığı tamamen "negatif" olan aşırı bir grupta tecessüm eden bu "çelişki" diyalektik bir süreci harekete geçiren şeydir.

"İdea'nm hissedilir olarak görünmesi" (bu mefhuma itibarı tümden iade edilmelidir, ama İdea'yı eşsiz bir fiziksel kümelenme yoluyla parlayan bir Olay'ın yüzeyi olarak tasavvur etmemiz şartıyla) olarak sanat alanında, tam olarak eşmantıklı bir soruyla karşı karşıya geliriz: Nasıl bir nesne-içerik bir sanat konusuna dönüştürülebilir? Sanat tarihi yeni sahaların aşama aşama açılmasının tarihidir: Romantizmle birlikte, kaotik yıkıntılar ve dağlar yüce haline gelmişti; yüksek nitelikli dedektif romanlarında kokuşmuş metropoller ve çürüyen varoşlar (cinayetleri anmaya gerek yok herhalde) konu edilir, *fin*

21 Plato, *The Dialogues of Plato*, 4. Cilt, İng. çev. B. Jowett, Oxford: Oxford University Press, 1892.

de siècle modernizminde, kadın histerisi bir konu haline gelir vs. Mladen Dolar bu sorunu *agalma* sorununa, kelimelerle tarif edilemez X, yüklemlenmeye (de) gelmeyen o gizli hazineye bağlamakta haklıdır:

> Burada bir *objet a* teorisi için gerekli muadile, deyim yerindeyse Platoncu eksik yarıma sahibizdir. Platon'da nesneye dair iki çok farklı, birbirine son derece karşıt, görüş vardır – *agalma* ve çöp (daha iyi bir slogan olsun diye "agalma ve bok" diyelim mi?) – bunlar en nihayetinde *objet a* kavramında birbirine yakınlaştırılmalıdır ve nesne teorisi aynı temel noktadan hareketle ikisini de izah edebilmelidir.[22]

Objet a demek ki Platon'daki karşıtların nihai birliğinin adıdır... 1920'lerin başlarında Lenin Marksist felsefecilere "Hegel'in materyalist dostları cemiyeti"ni kurmayı önermişti – bugün belki de radikal felsefecilerin "Platon'un materyalist dostları cemiyeti"ni kurmasının zamanı. Platon 20. yüzyılda gözden düşmüş, başımıza gelen tüm talihsizliklerden ötürü suçlanır olmuş felsefecilerden ilkidir (diğer iki büyüğü ise Descartes ve Hegel'dir). Badiou yirminci yüzyıldaki anti-Platonculuğun altı ana (ve kısmen iç içe geçen) biçimi olduğunu belirtmiştir:

1. *Dirimselci* anti-Platonculuk (Nietzsche, Bergson, Deleuze): Platoncu Biçimlerin entelektüelist kısırlığına karşı hayat-oluşun gerçeğinin öne sürülmesi – Nietzsche'nin dediği gibi, "Platon" bir hastalığın adıdır...

2. *Ampirist-analitik* anti-Platonculuk: Platon İdeaların bağımsız bir varoluşu olduğuna inanıyordu; ama Aristoteles'in ayırdında olduğu gibi, İdealar duyusal şeylerden bağımsız bir bir şekilde var olmazlar; İdealar duyusal şeylerin biçimidir. Analitik-ampiristlerin ana Platon-karşıtı tezi şudur: Tüm hakikatler ya analitiktir ya da ampirik.

3. *Marksist* anti-Platonculuk (bunda Lenin'in kabahati yok değildir): Platon'un ilk İdealist, gerek Sokrates öncesi materyalistlere gerekse daha "ilerici" ve ampirik yönelimli Aristoteles'e karşıt diye değerlendirilerek reddedilmesi. Bu görüşe göre (Aristoteles'in köleyi "konuşan araç" olarak görmesinin aksine, Platon'un *Devlet*'inde kölelere yer olmadığı kolayca unutulur bu görüşte), Platon köle sahibi sınıfının baş ideoloğuydu...[23]

4. *Varoluşçu* anti-Platonculuk: Platon tekil varoluşun eşsizliğini yadsır, tekili

22 Mladen Dolar, "In Parmenidem Parvi Commentarii", *Helios* 31:1-2 (2004), s. 65.
23 Platon'dan Aristoteles'e geçiş ve Kant'tan Hegel'e geçiş arasında gerçekten de bir benzerlik var mıdır? Hegel gerçekten de, Buharin'in dediği gibi, "burjuvazinin Aristoteles'i" midir? Biraz yavaş...

evrensele tabi tutar. Bu anti-Platonculuk Hıristiyan ve (Kierkegaard: Sokrates karşısında İsa) ve ateist (Sarte: "varoluş özden önce gelir") versiyonları vardır.

5. *Heideggerci* anti-Platonculuk: "Batı metafiziği"nin kurucu şahsiyeti, "Varlığın unutulması"nın tarihsel sürecindeki kilit uğrak, bugünün teknolojik nihilizminde doruğa varan sürecin başlangıcı olarak Platon ("Platon'dan NATO'ya...").

6. "*Demokratik*" anti-Platonculuk: Siyaset felsefesinde Popper'den Arendt'e uzanan akım: "Kapalı toplum"un kurucusu, totalitarizm projesini ayrıntısıyla geliştiren ilk düşünür olarak Platon. (Arendt'e göre, daha ince bir düzeyde, Platon'un ilk günahı siyaseti Hakikat'e tabi tutmuş olması, siyasetin bir phronesis sahası, emsalsiz, önceden kestirilemez durumlarda varılan yargılar ve kararlar sahası olarak görmemekti.)

Platon'un durumu demek ki Descartes'ın durumuna benzemektedir: "Platon" başka türlü uzlaştırılamayacak düşmanları birleştiren olumsuz nirengi noktasıdır: Marksistler ile anti-Komünist liberaller, varoluşçular ile analitik ampiristler, Heideggerciler ile dirimselciler...

Öyleyse Platon'a niçin dönüyoruz? Platon'un kurucu jestini *tekrar etmeye* niçin ihtiyaç duyuyoruz? Badiou *Logiques des mondes*'da "demokratik materyalizm" ile onun karşıtı olan "materyalist diyalektik"e dair özlü bir tanım sunar: Bunlardan ilkini özetleyen aksiyom "*Sadece bedenler ve diller var*"; materyalist diyalektik ise bu aksiyoma şunu ekler: "*...hakikatler haricinde.*"[24] Bu ayrımın Platoncu, esaslı bir şekilde meta-fizik yanını akılda tutmak lazım: İlk bakışta, maddi gerçekliğin var olan her şeyi kapsamadığını, cisimsiz hakikatleri içeren bir başka düzey olduğunu iddia etmek ancak proto-idealist bir jest olarak görünür. Badiou burada *bir materyalist olarak*, Hakikat'in "maddi olmayan" düzeninin özerkliğini savunmakla paradoksal bir felsefi jest yapar. Bir materyalist olarak ve layıkıyla materyalist olmak için, Badiou *idealist topos*'un âlâsına odaklanır: Bir insan hayvanı hayvanlığını terk ederek nasıl olur da hayatını aşkın bir Hakikat'in hizmetine sunar? Keyif yönelimli bir hayat süren *bireyin* Dava'ya adanmış bir *özne*ye dönüşmesi nasıl gerçekleşebilir? Bir başka deyişle, özgür bir edim nasıl mümkün olur? Pozitif gerçekliğin nedensel bağlantılar ağı koparılıp kendisiyle ve kendisi içinde başlayan bir edim nasıl tasavvur edilebilir? Badiou, materyalist çerçeve içinde, idealist indirgemecilik-karşıtlığının temel jestini tekrarlar yine: İnsan Aklı evrim sürecinde uyum sağlamanın sonucuna indirgenemez; sanat duyusal keyif üretmeye yönelik yükseltilmiş bir prosedür değil, bir Hakikat vasıtasıdır, vs.

Öyleyse bu bizim bugünkü temel felsefi-siyasi seçimimiz (kararımızdır): Ya materyalist bir minvalde Platon'un "ebedi İdealar"ın meta-fiziksel boyutu olduğu

24 Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris: Seuil, 2006, s. 9 (çeviri benim).

iddiasını tekrarlayacağız ya da "modernite öncesi" köktenciliklerle ebedi mücadelenin kısır döngüsüne düşmüş "demokratik-materyalist" tarihselci göreceliğin postmodern evreninde yaşamaya devam edeceğiz. Bu jest nasıl mümkündür, hatta nasıl düşünülebilir? Bu soruyu cevaplamaya şu şaşırtıcı olguya işaret ederek başlayalım: Badiou bugünkü ideolojik durumun "baş çelişki"sini, hâkim antagonizmasını idealizm ile materyalizm arasında mücadele olarak değil, iki materyalizm biçimi (demokratik ve diyalektik) arasındaki mücadele olarak tespit eder. Üstüne üstlük, "demokratik materyalizm" var olan her şeyin bedenler ile dillerin tarihsel gerçekliğine indirgenmesini temsil ederken (Darvinizmin ikizleri, beyin bilimleri, vs. ve söylemsel tarihselciliğin ikizleri), "materyalist diyalektik" ise "ebedi" Hakikatlerin "Platoncu" ("idealist") boyutunu ekler. Diyalektiğin tarihiyle haşır neşir olanlar içinse burada şaşılacak bir şey yoktur.

KURGULARDAN SURETLERE

Platon'un düşüncesinin özgürleştirici potansiyelinin ayırdına varmak için, onu sofist devrimin arkaplanına yerleştirmek gerekir. Kötü nam salmış Gorgias gibi Antik Yunan sofistleri "kapalı" mitik evrenden koparak dilin kendi döngüsü içinde dönüp duran, her türlü dış destekten yoksun olan özgöndergesel dipsizliğini ortaya koyarak onun üzerinde oynamıştı. Platon'un esas görevi gerçek bir *horror vacui*[25*] olarak yaşadığı bu zorlu durumla başa çıkmaktı: Mitik kapanıma dönülemeyeceğinin farkında olduğu için, dilin çıpasını bu sefer İdeaların meta-fiziksel gerçekliğine atarak ortaya çıkan zararı kontrol altına almaya çalışmıştı.

Platon'un İdealar hakkındaki öğretisini çökertmek için özeleştirel bir rol oynadığı *Parmenides* işte bu yüzden Platon'un sofist olmaya en çok yaklaştığı metindir – Varlık ile *Bir* arasındaki mantıksal açıdan mümkün tüm ilişkilerin matrisini kapsayan sekiz sofist mantık alıştırmasının sonucunda bir Gorgias hükmüne varılır: Hiçbir şey yoktur, vs. *Parmenides* gösteren (Bir) ile gerçek (Varlık) hakkındaki, bunların olası ilişkilerinin tüm matrisini devreye sokan nihai eser değil midir? Ortaya çıkan sonuç ölümden sonra herkesin inandığı şeyi elde edeceği yolundaki güzel neo-pagan ("wicca") kanısının bir versiyonudur: Vikingler için Valhalla, Hıristiyanlar için Cehennem ya da Cennet, materyalistler için hiçbir şey, vs. – tüm çeşitlemeler, çelişkili olsalar (kendileriyle ya da diğerleriyle çelişseler) bile, bir bakıma doğrudurlar. Başka bir deyişle, *Parmenides*'in ikinci kısmındaki hipotezlerin her biri "çılgın" bir çoğulcu ontolojideki özgül bir ontolojik alana işaret ettikleri düşünülerek okunmalıdır ve yapılması gereken şey Platon'un akıl yürütmesindeki nihai mantıksal hatalara rağmen bu alanların her birine dair net bir tanım sağlamaktır.

25* Boşluktan, boş uzamlardan duyulan korku (ç.n.).

Platon daha sonraki tüm diyaloglarında zararı kontrol altına almak için özgöndergesel sofist dil oyunları ile kendisinin dışındaki tözsel hakikatlere göndermede bulunan bir konuşma arasında açık bir ayrım yapar. Platon'un kabul edemeyeceği şey ise Hegelci çözümdür: Bu tür tüm alıştırmalar doğrudur, hepsinin ontolojik geçerliliği vardır.

Bu dizideki can alıcı diyalog *Sofist*'tir: Platon burada varolmama meselesiyle uğraşır ve iki karşıt uç (Parmenides'in koşulsuz Bir'i ileri sürmesi ile Gorgias'ın gayri-varlığı çokluluğuyla sofistçe oynaması) arasında bir üçüncü yolun ana hatlarını ortaya koymaya çalışır. Platon sofistliği *görünüm-oluşturma sanatı* olarak sınıflandırır: Hakiki bilgeliği taklit eden sofistler insanı aldatan görünümler üretirler; o boş muhakemeleri ve retorik etkiler arayışlarında, besbelli ki var olmayan bir şey hakkında konuşmaktadırlar. Peki ama gayri-varlık hakkında nasıl konuşulabilir, gayri-varlık var olan bir şey olarak nasıl gösterilebilir? Platon bu soruyu cevaplamak için Parmenides'in "Var olmayan şeylerin var olması imkânsızdır" şeklindeki tezine karşı çıkmaya mecbur kalır: Var olmayan (ama ancak var gibi görünen) şeyler bir şekilde vardır da – ama nasıl? Platon Varolmama'yı Varlığın karşıtı olarak değil (yani onu Varlığın alanından dışlamaz), Varlığın alanındaki bir Fark olarak tanımlar: Olumsuz yüklemleme yüklemden farklı bir şeyi belirtir ("bu siyah değil" dediğimde onun siyahtan başka bir renkte olduğunu ima etmiş olurum). Nitekim Platon'un temel stratejisi gayri-varlığı görelileştirmek, yani, onu varlığın mutlak bir olumsuzlaması olarak değil, bir yüklemin göreli olumsuzlaması olarak ele almaktır. Sofist de (göreli) bir gayri-varlığı işte böyle meydana getirir ve böylece yanlış bir görünüm üretir: Mutlak Hiç hakkında konuşarak değil, entitelere yanlış yüklemler atfederek.

Demek ki Platon'un belalarının kökünde suretlerin [*semblance*] karar verilemez ontolojik statüsü vardır. Suret nedir? Lacan *semblant* mefhumunu anlamanın bir anahtarı olarak Bentham'ın kurgular teorisini önerir. Bu teorinin Lacan'ı büyülemesinin çok net bir sebebi vardır: Lacan'ın odaklandığı eksen "gerçekliğe karşı kurgu" değil, "*jouissance*'a (*jouissance*'ın gerçeğine) karşı kurgu"dur. Jelica Sumic'in açıkladığı gibi:

> Lacan'ın tasavvur ettiği haliyle suretin kastı, simgeselden gelerek gerçeğe yöneltilen şeyi belirtmektir. Bentham'ın kurgularına damgasını vuran şey tam olarak budur. Hatta, sadece göstergeden oluşan bir dil olgusu olarak, Bentham'm yasal kurguları keyifleri ve acıları yine de dağıtıp değiştirebilir ve böylece bedeni etkileyebilir. Bentham'ın *Theory of Fictions*'ını okurken Lacan'ın dikkatini çeken şey tam da en nihayetinde bir dil aracı olan şeyin –Bentham kurguların varoluşlarını yalnızca dile borçlu olduğunu söyler– ancak bedende deneyimlenebilecek türden bir acı ya da keyif yaratabilmesidir... Bentham, kurguların ya acıyı ya da keyfi kışkırtmak üzere tasarlanmış suni bir gereçten, kendi terimiyle, bir "tertibat"tan ibaret olduğunu açıkça ifade eder ve böylece *jouissance* hallerini faydalı ve iyi gibi erdemlerin kisvesine büründürerek düzenlemeye yazgılı birer araç oldukları ölçüde tüm insan kurumlarını tartışmaya açar. Bentham'ın

kurgular kavramı çağın ahlaki ve toplumsal ideallerini kınamanın, onların sadece birer suret, uydurma olduğunu ifşa etmenin etkili bir yolu olarak görülebilir.[26]

Yani Lacan her söylemin bir *jouissance* sureti doğurduğunu iddia ettiğinde, bunun hem *genitivus objectivus*'u hem de *genitivus subjectivus*'u beraberinde getirdiğini düşünerek okumak gerekir[27*]: (tam olarak gerçek olmayan) *jouissance*'ın sureti ile suretin içindeki *jouissance* (karşı karşıya olduğumuz şeyin sadece bir suret olması).[28] Bentham burada o kaba "maskesini düşürme" ya da âli etik gerekçelerin altındaki aşağılık saikleri -keyif, iktidar, haset, vs.- bulma mantığından çok ileridedir; onun yüz yüze geldiği muamma tuhaf bir *eppur si muove*'dir - (ideolojik) bir kurgu açıkça bir kurgu olarak tanındığında bile, yine de işlemeye devam etmektedir: "Gerçeğe ulaşmak için, kurgulara inanmadan onları kullanmak mümkündür."[29] "Meta fetişizmi"nin yanıltıcı doğası bariz hale geldikten sonra bile var olmaya devam ettiğine işaret ederken Marx'ın zaten farkında olduğu paradokstur bu. Niels Bohr bunun mükemmel formülünü ortaya koymuştu: Bir arkadaşı kapısının üzerindeki at nalının ona iyi şans getirdiğine gerçekten inanıp inanmadığını sorduğunda ona şöyle cevap vermişti: "Tabii ki hayır, ama bana ona inanmasan bile işe yaradığını söylediler!"

İnsanları hayvanlardan ayıran şey bir yanılsamaya düşmeye karşıt olarak _mış gibi yapma yetenekleridir: Bir şeyin *x* olmadığım pekâlâ bilirken o *x*'miş gibi yapabilirim. Bu -mış gibi yapmayı (*faire-semblant*) bir yanılsama yaratmaya dönük dolaysız çabalardan ayırmak gerekir. Bir korku filmi izlediğimizde, keyif alarak dehşete düşeriz - keyif alarak diyorum, çünkü tam da kendimizi temaşaya kaptırırken bunun sadece bir temaşa olduğunu pekâlâ biliriz. Ama bir de seyretmekte olduğumuz şeyin gerçekten korkulacak şeyleri gösteren bir *snuff* filmi olduğunun birdenbire farkına vardığımızda içine düşeceğimiz sarsıntıyı ve kendimizi geriye çekişimizi hayal edin. Bostan korkulukları işte bu yüzden ürkütücü olabilir: Onların canlı olduğuna kandırıldığımız için değil, onların bizzat insanlar tarafından üretilen, yani suni şeyler olduğunu pekâlâ bilsek de işe yaradıkları olgusuyla yüzleşmemiz gerektiği için. Bostan korkuluğu bizi bir simulakrumun etkili oluşuyla karşı karşıya getirir: Bostan korkuluğu kargaları korkutur, çünkü rüzgârda dalgalanıp sallanır; bostan korkulukları insanları korkutur çünkü bir insanı taklit etmedeki başarılarının çöküşü, bazen âni ve ürkütücü bir şekilde, bir insanın simulakrumu olduklarının belirtilerini açığa çıkarır."[30] Bostan korkuluklarını dehşet verici kılan şey onları insanlıkdışı/içi kılan asgari farktır: Maskenin ardında "evde kimse yoktur" - zombiye dönüşmüş

26 Jelica Sumic, "On the Path of the Semblant", *Umbr(a)* 1 (2007), s. 12-13.

27* *Genitivus objectivus*: nesnenin -in hali; *genitivus subjectivus*: öznenin -in hali (ç.n.).

28 Aristoteles bu iddiayı zaten ileri sürmüştü: Sözgelimi, bir tiyatro oyununda ya da bir tabloda, kendi içinde çirkin olan ve gerçeklik içinde karşılaşsak son derece itici bulacağımız bir şeyin *mimesis*'inden haz alabiliriz.

29 Sumic, "On the Path of the Semblant", s. 13.

30 Russell Grigg, "Semblant, Phallus and Object in Lacan's Teaching", *Umbr(a)* 1 (2007), s. 134.

bir insanda olduğu gibi.[31*]

Fakat burada temel bir muğlaklık vardır ve Lacan'ın *kurgulardan suretlere* geçmesinin sebebi budur. Buradaki ayrım esas haliyle simgesel kurgu ile simulakrum anlamındaki suret arasındadır. Yanılsama her iki durumda ortadakinin sadece bir yanılsama olduğunun farkında olmamıza rağmen işliyor olsa da, onları ayıran ince bir çizgi vardır. Bu bağlamda, bizatihi simgesel düzeni meydana getiren "yabancılaşma"nm bir parçası olan bir nezaket türü olarak _mış gibi yapmak ile normların bir başka öznenin onlara inanmasına dayanarak sinik ve araçsal bir şekilde kullanılması arasında ayrım yapmak elzemdir. Tanıdığımız biriyle karşılaştığımızda ona nazikçe "Seni görmek ne güzel!" demek bir şeydir – ikimiz de asıl kastımın bu olmadığını biliriz; karşımızdaki kişinin tüm yalanlarımızı yutmasını bekleyerek onu enayi yerine koymaksa başka bir şeydir. (Yani ilk vaka sırf ikiyüzlülük diye reddedilemez –nazik olurken "samimiyetle yalan söylüyorumdur"– ama ikinci vaka da basit bir yalan söyleme vakası değildir – karşımdaki kişiyi kandırarak kendi kendimin enayisi olurum...)

En sarih Amerikan felsefecilerinden biri olan David K. Lewis bu ilginç "kurgudaki hakikat" meselesine tam da bu doğrultuda yaklaşmıştı: Bir kurgu eser okuduğumuzda yazar ile okur arasında örtük bir anlaşma vardır: Her iki taraf da anlatılan olayların hakiki olduğu yanılsamasına saygı gösterecektir. Peki ya yazarın bu kurgusal hakikati, kurgudaki bu hakikati ihlal ettiği bir duruma ne demeli? Yazar böyle bir durumda ya düpedüz şapşallık ederek kendi kurmaca evreninin "hakikat"ini ihlal etmiştir ya da karakterlere kurgunun anlatı evreni *dahilinde* yanlış bir şekilde hakikat diye inanılan bir kurgu anlattırır. Örneğin epik bir romanda ilk bölümde ölen tali bir karakter çok daha sonraki bir bölümde capcanlı çıkagelir – burada gizem mizem yoktur, yazar o kişinin ölü olduğunu unutuvermiştir sadece...[32] Daha karmaşık olan ikinci vakada, Hitchcock'un *Sahne Korkusu*'nun başındaki "yanlış flashback"in sebep olduğu çığlığı hatırlayalım: Bir adam kadın kahramanın sürdüğü arabaya atlar ve ona niçin kaçmakta olduğunu anlatırken, tasvir ettiği olaylar flashback yordamıyla gösterilir. Filmin sonunda, adamın yalan söylemiş olduğunu öğreniriz: O aslında katilin kendisidir. Çığlığa sebep olan şey Hitchcock'un burada anlatı sinemasının temel kurallarından birini çiğnemiş olmasıydı: Doğrudan bir flashback olarak gösterilen şey filmin evreninde gerçekten olmuş olmalıydı; bunun bir yalan olduğunu daha sonra öğrenirsek bu bir "hilekârlık"tır.[33]

31* İngilizcedeki "inhuman" kelimesi gündelik kullanımda insanlıkdışı, insanlıktan nasibini almamış, insana göre olmayan gibi anlamlara gelir. Fakat yazar burada "içinde" anlamındaki "in" önekini vurgulayarak kelimenin iç yapısıyla oynuyor. Bu vurguyu taksim işaretiyle açık etmeye çalıştım (ç.n.).

32 İki dünya savaşı arasındaki dönemde rağbet gören ama bugün unutulmuş gözüken, fazlasıyla hızlı ve üretken bir yazar olarak bilinen İngiliz polisiye yazarı Edgar Wallace'ın sekreterlerinden birinin görevinin, bir kişinin iki kez öldürülmesi türünden hataları önlemek için karakterlerinin akıbetini kontrol etmek olduğu söylenir.

33 Bu yalanların kurbanı rolünü oynayan aktris, Ronald Reagan'm ilk eşi olan Jane

Öyleyse buradaki asıl ontolojik mesele nedir? Lewis çok yalın ama yerinde bir soru sorar: "Kurgunun bu yinelenmesi niçin kendi üzerine çökmez? [Kurgunun doğru olduğuna] inanıyormuş gibi görünme ile -mış gibi yaparmış gibi yapmayı birbirinden nasıl ayıracağız?[34] Lacan işte tam bu noktada, imgesel cazibe ile esas haliyle simgesel kurgu arasında bir ayrım yaparak devreye girer: Ancak simgesel uzamda, rol yaparmış gibi yapabiliriz ya da hakikat kisvesinde yalan söyleyebiliriz. Lewis'in sorusu demek ki en temelde bizatihi simgesel düzenin "hakikatli yalan"ı hakkında bir sorudur: Simgesel nasıl olur da "gerçeğe düşmez?" Nasıl olur da basit göstergelere, dumanın yangını göstermesi örneğinde olduğu gibi, göstergeler ile onların belirttiği şeyler arasındaki bir dünya-içi ilişkiye indirgenemez? Çözüm Platoncu bir çözümdür: Has (*proper*) insan dili ancak kurgu gerçeklikten daha fazla önemli olduğunda, maskede maskenin berisindeki o aptal gerçeklikten daha fazla hakikat olduğunda, simgesel bir unvanda (baba, hâkim...) bu unvanın ampirik taşıyıcısının gerçekliğinden daha fazla hakikat olduğunda işler. İşte bu yüzden Lacan, Platoncu duyu-üstü İdea'nm taklidin bir taklidi, görünüm olarak görünüm -tözsel gerçekliğin yüzeyinde *görünen* bir şey- olduğuna işaret etmekte haklıydı.

Suretin kilit formülünü J-A. Miller öne sürmüştü: Suret hiçin bir maskesidir (örtüsüdür).[35] Burada, fetişle olan bağlantı hemen ortaya çıkıverir: Fetiş, aynı zamanda, boşluğu gizleyen bir nesnedir. Suret bir örtü, hiçi örten bir örtü gibidir – işlevi örtünün berisinde gizli bir şeyin olduğu yanılsamasını yaratmaktır. Bu da bizi daha önce bahsettiğimiz, Lacan'ın da sıkça anlattığı anekdota getirir[36]: Antik Yunan döneminde iki ressam olan Zeuxis ile Parrhasius kimin daha inandırıcı yanılsamayı çizebileceğini belirlemek üzere bir yarışa girmiş. Zeuxis öyle gerçekçi bir üzüm resmi yapmış ki kuşlar onu yemeye çalışmış. Ama Parrhasius odasının duvarına öyle gerçekçi bir perde resmi çizmiş ki Zeuxis ona örtüyü çek de arkadaki resmi görebileyim demiş ve böylece kazanan Parrhasius olmuş. Zeuxis'in tablosunda, yanılsama o kadar ikna ediciymiş ki imge gerçek şey sanılmış; Parrhasius'un resmindeyse, yanılsama tam da izleyicinin önünde gördüğü şeyin saklı hakikati kaplayan bir örtüden ibaret olduğu

---

Wyman'dı; Reagan daha sonra, başkanlığı sırasında, kendi "kurgusal hakikat"lerini bile bu şekilde çiğnemekte uzmanlaşmıştı. Bir seferinde bir kalabalığa II. Dünya Savaşı'nda artık düşmeye mahkûm olan uçağıyla tüm irtibat koptuktan sonra kendini dışarı atmayıp yardımcı pilotunu kurtarmaya çalışan bir pilotun (tabii bunun sonucunda ikisi de ölmüştü) "hakiki" hikâyesini anlatmıştı. Kendisine iki pilot da öldüğüne göre bunu nasıl bildiği sorulduğunda Reagan'm lafı ağzında geveleyip şöyle bir şey demişti: "Muhakkak öyle olmuştur, o hakiki bir Amerikalıydı..." Jane ile Ronald'ın ayrılmaları boşuna değil – anlaşılan o ki Nancy bu tür katmerli yalanlara daha alışkındı.

34 Bkz. David K. Lewis, "Truth in Fiction", *Philosophical Papers* içinde, 1. Cilt, Oxford: Oxford University Press, 1983, s. 23.

35 Jacques-Alain Miller, "Of Semblants in the Relation Between Sexes", *Psychoanalytical Notebooks* 3 (1999), s. 10.

36 Bkz. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, s. 103.

mefhumunda yatıyordu. Lacan'a göre kadının kılık değiştirmesi de işte böyle işler: Kadın, Parrhasius'un tablosunun önündeki Zeuxis gibi tepki vermemizi sağlamak için bir maske takar – *Tamam, hadi şimdi maskeyi çıkar ve bize gerçekten ne olduğunu göster!* Lacan'ın bu düşüncelerini geliştiren Bernard Baas şunları söylemekte haklıydı:

> "Tüm söylem surettir" formülü cinsiyetlenme mathemlerinde dile getirilen mantığa göre de anlaşılabilir: "tüm x f(x) işlevini doğrular" şeklindeki olumlayıcı evrensel önerme –katı matematiksel mantığın aksine– kuralı oluşturan ve bir bakıma, onu bulan istisnayı ima eder: "f(x) işlevini doğrulamayan en azından bir x vardır"... "tüm söylem surettir" şeklindeki evrensel yasa, bu söylem için, "suret" olmayacak *en azından bir* söylem gerektirir, zira böyle bir söylem tüm söylemin bu yasadan kaçmasını yasaklayan şeyin ta kendisidir.[37]

İşin tuhaf yanı, Baas'ın bu eril versiyonu dişil versiyonla tamamlamamasıdır: "Suretin bir söylemi olmayan herhangi bir söylem yoktur" "hepsi-olmayan söylem suretin bir söylemidir"i ima eder. Bu da "suret olmayan bir söylem"e nasıl ulaşacağımızı gösterir: istisna (olmayan bir söylem...) yoluyla değil, söylemlerin çeşitliliğini "Hepsi-değil" olarak ele almak yoluyla, onların tutarsızlıklarını, imkânsızlık noktalarını ayırt etmek yoluyla. Lacan'ın son derslerinde "suretleri salındırmak" (*vacillating the semblances*) dediği şey buydu: öteye geçerek bir istisnaya varmak değil, onların tutarsız Hepsi-değil'ine ulaşmak.

Aynı metinde (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*) iki zıt epistemolojik konumu savunur gibi gözüken Nietzsche'nin girdiği açmaz burada yatar: Bir yanda, katlanılmaz –Platon'un güneşine doğrudan bakmak gibi tehlikeli, hatta ölümcül– Gerçek Şey olarak hakikat mefhumu; sorun böylece hakikati hafifletmeden ya da tahrif etmeden insanın hakikatin ne kadarına katlanabileceği sorununa dönüşür. Öte yandaysa, görünümün aptal gerçeklikten daha değerli olduğu ve son kertede, nihai bir Gerçekliğin olmadığı, yalnızca çeşitli görünümlerin arasındaki etkileşimlerin olduğu yolundaki "postmodern" kanı; bu kanıya göre gerçeklik ile görünüm arasındaki karşıtlığın kendisi terk edilmelidir.[38] İnsanlığın büyüklüğü gri gerçeklik yerine parlak estetik görünüme öncelik verebilmesinde yatmıyor mudur? Bu, Badiou'nun terimleriyle, suretin tutkusu karşısında Gerçeğin tutkusudur. Bu iki zıt konumu bir arada nasıl okuyacağız? Nietzsche burada düpedüz tutarsızlık yaşamakta, birbirini dışlayan iki görüş arasında gidip gelmekte midir? Yahut bir "üçüncü yol" var mıdır? Bir başka deyişle, bu iki zıt seçenek (Gerçeğin tutkusu/suretin tutkusu) Nietzsche'nin mücadelesini, formülasyonu aklına gelmeyen "doğru" konumu dile getirmedeki

37 Bernard Baas, "Semblance: Putting Philosophizing to the Test", *Umbr(a)* 1 (2007), s. 86.
38 Burada Alenka Zupančič'in 15 Mart 2002'de Essen'de düzenlenen "Postmodern Aklın Çatışkıları" başlıklı sempozyumda sunduğu şu tebliğe dayanıyorum: "Truth According to Nietzsche".

başarısızlığım hissedilir kılmıyor mudur? Var olan tek şey görünümlerin etkileşimi değildir, bir Gerçek vardır – ama bu Gerçek erişilemez Şey değil, ona erişmemizi engelleyen *boşluk*, algılanan nesneyi kısmi bir bakış açısıyla görmemizi çarpıtan antagonizmanın "kaya"sıdır. "Hakikat" demek ki şeylerin, nesneye herhangi bir bakış açısı çarpıtması olmadan "doğrudan" bakma sayesinde erişilen "gerçek" hali değil, perspektifsel çarpıtmanın kendisine sebep olan antagonizmanın Gerçeğidir. Tekrarlamak gerekirse, hakikatin sahası perspektifsel çarpıtmanın ötesinde "şeylerin kendi içlerindeki gerçek halleri" değil, bir bakış açısını diğerinden ayıran boşluk ya da dehlizdir, bu boşluk (bu durumda, toplumsal antagonizma) iki bakış açısını radikal biçimde *ortak ölçüden yoksun* kılar. "İmkânsız olarak Gerçek," nesneye dair perspektifsel olmayan "nötr" bir perspektife asla ulaşamayacak oluşumuzun sebebidir. Bir hakikat *vardır* ve her şey göreli değildir – fakat bu hakikat *bizatihi* perspektifsel çarpıtmanın hakikatidir, tek taraflı bir açıdan hareketle kısmi bir bakışın çarpıttığı bir hakikat değil.

Bu da bizi bir kez daha Platon'a geri getirir: Felsefe tarihinde, "suretleri sallamanın" ilk çarpıcı örneği Platon'un Varlık ile Bir arasındaki ilişkiye dair sekiz hipotezin ortaya konulduğu *Parmenides*'in ikinci kısmında gerçekleşir. Her hipotez, hiç kuşkusuz, bir suretin ana hatlarını tanımlar – gelgelelim, toptan ele alındıklarında, "salt suretler" değildirler, bilakis, "salındırılan suretler"dir. Hegelci diyalektik süreç de bu "suretleri salındırma" stratejisinin zirvesi değil midir? Her bilinç figürü, her mefhum, dış bir hakikat standardına yaslanmadan kendi sureti içinde tanımlanıp kınanır.

DİYALEKTİK JİMNASTİK? SAĞOLUN, ALMAYAYIM!

Parmenides, genelde kastedildiğinden çok daha düz anlamıyla, Platon'un orta dönemindeki bir diyalogtur. Biçimi bir bileşimin biçimidir: İlk kısım tipik bir "Sokratik diyalog"tur, ama bu sefer Sokrates'in kendisine karşı çevrilmiştir; ikinci kısım Platon'un son diyaloglarını örneklemektedir: Muhataplardan biri kendi muhakemesini geliştirmekte, ortağı ise sadece "Evet, aynen öyle!" ya da "Zeus adına, haklısın!" gibi sözlerle kimi zaman araya girmektedir. Ne var ki, metnin bu "orta dönem" özelliği onu bir geçiş eserine asla indirgemez – bir bakıma, Platon'un son diyaloglarından daha radikaldir, zira büyük Öteki'nin çöküşüne sebep olmakta, onun çatlaklarını, tutarsızlıklarını ifşa etmektedir.

Parmenides önce Sokrates'e İdealar teorisinin zayıflıklarını gösterir; riske girip böyle devasa bir teori kurmadan önce, Sokrates'in evvela kavramsal bir alıştırma yapması, İdeaların kendisine doğru hareketi tanıtması gerektiğine işaret eder. Ardından Satie'nin "gymnopédies"ine bir tür felsefi kontrpuan –devasa bir "diyalektik jimnastik" ağı, Bir ile Varlık arasındaki olası tüm ilişkilerin mat-

risinin ortaya konulduğu mantık uğraşları– gelir. Bu alıştırmanın tam statüsü belli değildir; belli olan şey ortada pozitif bir sonucun olmaması, alıştırmanın sırf alıştırma olsun diye yapılıyor olmasıdır sanki. Tek sonuç tutarlı hiçbir bütünlüğün, hiçbir büyük Öteki'nin olmamasıdır. Tüm yorum sorunu bu sonuç salt negatif bir şey olarak okunduğunda ortaya çıkar: Böyle bir okuma boşluğu doldurma, yeni bir pozitif teori önerme ihtiyacı üretir – zaten son dönemindeki Platon da bunu yapar; bir ilaveden diğerine geçer, *Timaeus*'taki *chora*'dan... Peki ya böyle bir okuma bir tür perspektifsel yanılsamayla koşullanıyor, sonucun salt negatif olmadığını, kendi içinde halihazırda pozitif olduğunu, halihazırda tam da aradığımız şey olduğunu görememeyi beraberinde getiriyorsa? Bunu görmek için, bir paralaks kayması gerçekleştirmek ve meseleyi kendi çözümü olarak, kendi çözümünü içeren bir şey olarak kavramak gerekir.

Çoğu zaman, Platon'un "resmi idealizmi"ne aykırı düşen "içrek öğretisi"nden bahsedildiğini duyarız – iki ana aday, New Age yanlılarının gözünde, idealizme karşıt bir nokta olarak dişi maddi ilkeyi öne süren Gnostik bir ikicilik ve Leo Strauss'un gözündeyse, İdealar teorisini "soylu bir yalan" derekesine düşüren acımasız ve sinik bir gerçekçiliktir. Platon'un esas öğretisini, gizli bir şey değil, apaçık görülen bir şey olarak ortaya koyan metin *Parmenides* olmasın sakın? Buradaki bityeniği, genelde tüm olası hipotezleri *ad absurdum* takip etmedeki oyunbaz bir diyalektik alıştırma olarak görülen şeyi (kelimenin tam anlamıyla) ciddiye alarak, hakiki ontoloji diye görmektir. Hakikat mantık alıştırmalarının arkasında gizli değildir, tarif edilmez Bir'in mantıkla kavranamadığı yolundaki negatif-teolojik mesaj değildir; bilakis, Platon neyi söylüyorsa gerçekten onu kastediyordur.

Burada Hegel'le bir koşutluk kurmak faydalı olabilir. "Hegel'in Hegel olduğu" zamanı belirlemenin bir yolu mantık ile metafizik arasındaki ilişkiye bakmaktır: Başlardaki "Hegel öncesi" Hegel, Mantık (saf mefhumların *organon*, has ontolojik analizin aracı olarak incelenmesi) ile Metafiziği (gerçekliğin temel ontolojik yapısının incelenmesini) birbirinden ayırır ve tam da bu ayrımı bırakıp Mantığın *zaten* Metafizik olduğunu idrak ettiği zaman "Hegel olur": Şey'i kavramak için gerekli olan araçlara dair bir giriş analizi olarak görünen şey zaten Şey'dir.[39] Keza, *Parmenides*'in ikinci kısmını has ontolojiye giden yolun taşlarını döşeyen salt bir mantık alıştırması olarak okumamalıyız – o *zaten* bu ontolojinin kendisidir. Platon'un kendisi şu Hegelci tınlayan pasajda bu yöne doğru işaret etmiyor mudur?

> Tanrı adına, mutlak olarak gerçeğin hareket, hayat, ruh ya da bilgelikte hiçbir payı olmadığına inanmaya hazır olabilir miyiz? Yaşamadığına ya da düşünmediğine; vakur

39 Bildik düşünümsel hamledeki tersine çevrilmeye dikkatinizi çekmek isterim: Söz konusu olan husus, Şey olduğunu zannettiğimizin, Şey'e yönelik bir adımdan ibaret olduğunu göstermesi değildir; salt bir hazırlık hamlesi olarak görünmüş şeyin zaten Şey'in kendisi olduğunu göstermesidir. Eklemeye gerek yok belki ama yine de belirtelim: Bu düşünümsel hamle bizi "bizatihi Şey"in tanımının ne olduğunu değiştirmeye zorlar – artık tözsel bir kendinde değildir.

> bir kutsiyet içinde, zihinden yoksun bir şekilde, büsbütün hareketsiz durduğuna? Bunu kabul etmek ürkünç bir şey olurdu. (248e)

Fakat böyle radikal bir "Hegelci" hüküm yorumcuların çoğu için fazladır. *Parmenides*'in ikinci kısmına dair geleneksel okumalar iki yorum ucu arasında gider gelir: Onu ya saf mantıksal jimnastik alıştırması olarak ya da Denilemez Bir'in negatif-teolojik emaresi olarak görürler. İkinci yorumu ilk öneren kişiler olan Yeni-Platonculara göre, *Parmenides*'in amacı

> ince dilsel ayrımlar yapmayı aşar. Diyalektikteki alıştırma en asli Bir'in doğasına ve ona nasıl yaklaşılabileceğine dair simgesel ve esrarlı imalar sağlar. İlk Hipotez'in negatif sonuçları, sözgelimi, saf Bir'in anlamdışı doğasının örnekleri değildir. Daha ziyade, aklın ve dilin, her türlü göreli bilgi biçimini aşan o tarif edilmez göreli-olmayan Bir'i kavrayamayışını ortaya koyarlar. Tüm söylem alanına yayılan ve her önermenin tüm mantıksal permütasyonlarını hesaba katan diyalektik alıştırma, zihni herhangi bir felsefi önermeye ya da varsayıma tutunmaktan kurtarmaya ve böylece onu mistik bir aydınlatılmaya açmaya yönelik bir meditasyondur. *Negatif vasıtasıyla* Platoncu budur.[40]

Ya da, Findlay'in belirttiği gibi: "Az ya da çok hissedilir ipuçlarından sonuçlar çıkaramayanlar, çıkarmaya gönlü olmayanlar yahut metafizik veya mistik sözleri bünyeleri gereği anlayamayanlar ya da mistik hislere giremeyenler... Plato'yu yorumlamaya *asla* girişmemelidir."[41] Badiou (mantıksal) muhakemenin tutarsız çeşitliliğinden söylem-aşırı Bir'e (adı ne olursa olsun, Töz'den Hayat'a) doğru Yeni-Platoncu hamleyi materyalist düşüncenin "Büyük Ayartısı" diye adlandırır. *Parmenides*'e büyük bir hayranlık besleyen Hegel ve Lacan bu "yanlış anlaşılmış vecdi" (Hegel), bu "Yeni-Platoncu karışıklığı" (Lacan) reddetmişti. Peki *Parmenides*'i mistik bir negatif teoloji metni olarak okumanın (bu okumadan çıkan ders de şudur: Mutlak tarif edilemez, kategorilerimizle kavranamaz, onun hakkında her türlü şeyi söyleyebiliriz ve/ya hiçbir şey söyleyemeyiz) tek alternatifi, onu düpedüz şakasına yapılmış bir mantık alıştırmasına (gerçeklikle her türlü bağlantıdan yoksun, tözsel-olmayan bir muhakemeye) indirgemek midir (Platon kimi argümanlarındaki mantık hatalarının muhakkak farkında olmalıydı)? Hegel bu diyalogda Yunan diyalektiğinin doruğunu görmekte haklıydı belki de. Peki ya her iki seçeneği de reddedip söz konusu "çelişkileri" aklımızın sınırlılıklarının değil de "şeyin kendisi"nin göstergeleri olarak ele alırsak? Peki ya Bir ile Varlık arasındaki mümkün tüm ilişkiler gösteren ile Gerçek arasındaki

40 Thomas J. McFarlen, "Plato's *Parmenides*", Bütünleşik Bilim Merkezi, 1 Aralık, 1988 (3 Mart 2004'te gözden geçirilerek yeniden yayımlandı); www.integralscience.org adresinden erişilebilir.

41 J. N. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, New York: Humanities Press, 1974, s. 26.

"imkânsız" ilişkilerin matrisiyse aynı zamanda?

Buradaki hayati husus diyaloğun ilk kısmından ikinci kısmına kayıştır. İlk kısımda, Sokrates karşıtların aynı entiteye (birlik [*oneness*] ile çokluluk, hareketsizlik ile hareketsizlik, vs.) atfedilebileceği paradoksunu İdeaların ebedi düzeni ile ampirik gerçeklik arasında bir ayrım yaparak çözmeye çalışır. Aynı ampirik şey bir ve çoklu olabilir – aynı anda hem birlik İdeasına hem de çokluluk İdeasına dahil olabilir: İnsan aynı anda hem birdir, bu bireydir, hem de çokludur, parçaların ya da organların bir birleşimidir – ama birlik ya da çeşitlik *İdealarının* bunu yapamaz. İkinci kısımda, Parmenides ("gerçek" tarihsel Parmenides hakkında bildiklerimiz dikkate alındığında, Platoncu ironinin müthiş bir örneğiyle) ilişkilenme, karşılıklı katılım ve "çelişki" dinamiklerini İdeaların gerçeğine yerleştirir. Bir olabilmek için, çoklu olunması (çokluluktan pay alınması) gerekir, vs. – "biçimlerin kendisinde bir çelişki olabileceği ortaya çıksa her şey paramparça olur ve büyük bir kargaşa sökün ederdi"[42] – "biri çıkıp türlerin ve biçimlerin kendi içlerinde bu karşıt özelliklere sahip olduğunu gösterebilseydi, buna şaşmak icap ederdi. Ama biri çıkıp hem bir şey hem de çok olduğumu gösterse, bunda şaşılacak ne olurdu ki?" (129 c).

Dolayısıyla, ikinci kısımdaki sekiz hipotezin dizilişini Hegel'in mantığındaki kategorilerin dizilişi gibi tasavvur etmek gerekir: Hegel'de her kategorik belirlenim geliştirilir, böylece içkin "çelişki"si (tutarsızlığı) meydana çıkarılır. Peki *Parmenides*'in birinci kısımdan ikinci kısmına geçişi Hegel'de fenomenolojiden mantığa geçiş ile benzer bir çerçevede tasavvur edersek? Birinci kısım Platon'un ilk diyaloglarında olduğu gibi işler: Bilir gibi yapan biri Sokratik figür tarafından sorguya çekilir. Sokratik figür onu kendi konumunun tutarsızlığını ve dolayısıyla bilgisinin beyhudeliğini kabul etmeye mecbur kılar; buradaki istisnai özellik şudur ki bu usul özdüşünümsel hale gelmiştir: Bilir gibi yapan figür artık Sokrates'in kendisidir ve Parmenides'le kurulan diyalog içinde Sokrates'in İdealar hakkındaki öğretisi eleştiriye tabi tutulmaktadır. İkinci kısımda, fenomenolojik diyalogtan mefhumların belirleniminin mantıksal açıdan kendi kendilerini işe koşmasına geçeriz.

Mary Louise Gill *Parmenides* hakkındaki ayrıntılı tanıtım yazısında her iki hâkim okumadan (negatif teoloji üzerine bir eser ya da bir mantık alıştırması olarak *Parmenides*) kaçınmaya çalışır. Bunun için de ikinci kısmı harfi harfine, yani (Parmenides'in Sokrates'in biçimler teorisinin tutarsızlıklarını gösterdiği, ama varlığı anlamak istiyorsak biçimlerin gerekli olduğunu kesin surette iddia ettiği) birinci kısmın açmazını çözme çabası olarak yorumlar.[43] Bu kahramanca çaba onu çeşitli hipotezlerin kuvveti ile yerindelikleri arasında bir ayrım yapmaya sürükler. Gill'e göre, (Bir ve Çok'un [başkalarının] birbiriyle

42 Dolar, "In Parmenidem Parvi Commentarii", s. 67.

43 Mary Louise Gill, Platon'un *Parmenides*'ine giriş, İng. çev. Mary Louise Gill ve Paul Ryan, Indianapolis: Hackett, 1996.

bağdaşmadığını, başkalarının Bir'e bütünler, parçalar olarak katılabileceğini ve bu katılımdan kendi sınırlarını edinebileceklerinin öne sürüldüğü) üçüncü hipotez çözüme doğru işaret eder: Çıkarım 3, birin hepten bir olduğunu ve başkalarının bir şekilde ona katıldığını varsayarak kimi hayli yapıcı sonuçlar üretmiştir."[44] Parmenides dördüncü hipotezdeki bu vaadi, ancak Bir ile başkalarının birbiriyle külliyen bağdaşmadığı şeklindeki temelsiz öncülü kabul ederek yok eder.

Gill'in bu sıkı çabasına yakınlık duysam da, yapısal birlikleri içindeki sekiz hipotezin tüm matrisinin meramını gözden kaçırıyor gibi göründüğünü düşünüyorum: Belirli argüman kurma doğrultularının farklılaşan niteliklerinden bağımsız olarak, matrisin kendisinin anlamı nedir? Bu da bizi tüm hipotezler dizisini sekiz olası dünyanın biçimsel bir matrisi olarak okumaya geri getirir: Her hipotez bir dünyanın (Badiou'nun terime tam olarak verdiği anlamla) "içkin transandantal"ını formülleştirir. Nitekim *Parmenides* Platon'un "dünyaların mantıkları" eseridir. Sekiz hipotezin ima ettiği sekiz dünya postmodern bir "evrenler çoğulluğu"nun öncüsü değildir: Kendilerini doğuran belirli bir imkânsızlığın ya da açmazın arkaplanında ortaya çıkarlar – Varlık ile Bir'i, Gerçek ile Gösteren'i "uzlaştırmanın", onları birbirlerinin üzerine simetrik şekilde bindirmenin imkânsızlığıdır bu. Birçok dünya vardır; çünkü Varlık, Bir olamaz, çünkü ikisi arasında hep bir boşluk vardır. Bu bağlamda Bir ile Varlık çiftinin Platon ile Aristoteles çiftini anımsattığını akılda tutmak gerekir: Teorideki en temel mefhum olarak varlığa doğru yönelen Aristotelesçi ontolojinin tersine,

> Platonculuk vahdeti [*unity*] tüm akıl yürütmelerin neşet ettiği merkezi kavram olarak belirler. Platonculuğun "ontoloji"nin aksine "henoloji" (*to hen* = Bir) olduğu söylenebilir. "Bir" (Parmenides okulundan önce var olmayan suni bir felsefi kelimedir bu) burada bir yüklem ya da rakam olarak değil bir özne olarak kullanılır. Aristoteles'e göre, birolma [*oneness*] kavramı tikelin bir veçhesidir sadece. Bölünemez ve birey olduğu ölçüde her tikel "bir"dir. "Birolma", bu görüşe göre, esas olarak "Varlık"ın anlamına dayanır. Platonculukta bunun tersi doğrudur: *Bir* kavramı kendi kendine yeter, deyim yerindeyse, tikellerin sahasını önceler. Bu doğrultuda, Bir, bir şekilde birleşik, yapılanmış ve belirli olan bir çokkatmanlıdaki tikellerin varoluşunu izah eder. Bir'in bir çeşididir. Tikelin tüm bu temel yüklemleri tüm varlığı önceleyen Bir çerçevesinde yorumlanabilir.[45]

Ama *Parmenides*'in iki kısmını birbirine bağlamanın bir yolu daha var: Diyaloğun iddia ettiği şeye odaklanmak ikinci kısmın hedefidir, yani eleştirisi

44 A.g.e., s. 107.
45 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 85-6.

ilk kısımda ortaya koyulmuş İdealar doktrininin doğru düzgün anlaşılması için temel atmak. Bu açıdan bakıldığında, hiçbir şey yoktur şeklindeki "karamsar" sonuç Platonculuk-öncesi kozmik monizmin (hiçbir şey tam olarak var değildir, gerçeklik hakkında tutarlı hiçbir şey söylenemeyecek karmakarışık bir durumdur) reddedilmesi olarak nitelenmelidir; ve kozmik monizmin koordinatları içinde kalır ve Kozmos'un dışında olan bir İdealar diyarı koyutlamazsak -kendimizi ebediyen değişip duran gerçekliğin Bir-Hepsi'si ile sınırlarsak- bu Bir-Hepsi en nihayetinde kendini bir hiç olarak ortaya koyar.

BİR'DEN *DEN*'E

Parmenides'in diyalektik alıştırması sekiz kısma ayrılır: Her iki temel hipotez – *eğer Bir varsa* ve *eğer Bir yoksa*– bu hipotezlerin *Bir için sonuçlarını* ve *Başkaları için sonuçlarını* inceler; ayrıca, varlığı olan *Bir* ile çıplak Bir arasında ince ama hayati bir ayrım yapar, böylece toplamda sekiz hipoteze ulaşırız[46]:

Hipotez	*Eğer...*	*Sonuçları...*	*Netice*
1	Orada var Bir	Bir	negatif
2	Bir *var*	Bir	pozitif
3	Bir *var*	Başkaları	pozitif
4	Orada var	Başkaları	negatif
5	Bir *var değil*	Bir	pozitif
6	Orada var hiç Bir	Bir	negatif
7	Bir *var değil*	Başkaları	pozitif
8	Orada var hiç	Başkaları	negatif

Bir'in varlığını (ya da gayri-varlığım) yüklemleyen 2., 3., 5. ve 7. hipotezlerde, netice pozitiftir: Yüklemleme mümkündür; yani, Bir (ya da Bir olmayan) hakkında pozitif ifadelerde bulunulabilir. Bir'in varlık (ya da gayri-varlık) alanından çıkarıldığı 1., 4., 6. ve 8. hipotezlerdeyse netice negatiftir: Yüklemleme mümkün değildir; yani, Bir (ya da Bir olmayan) hakkında hiçbir şey ileri sürülemez:

> (1) "Orada var Bir", ama tamamen tarif edilemez-tahmin edilemez olan, Varlığı olmayan *Bir*, ne doğru ne de yanlış olan bir *Bir* – Dolar bu Bir'in simgesel-olmayan Gerçek değil, bir gösterge eksikliği, "yasaklanmış" özne ($) olduğunu, onun bu haliyle gösterenin düzenine içkin olduğunu söylemekte haklıdır.[47]

46 Yazar burada ontoloji tartışmasını İngilizcenin ifade olanakları ve sözdizimi çerçevesinde yürütüyor. Ben de çeviride bu çerçeveye mecburen sadık kalıyorum (ç.n.).
47 Dolar, "In Parmenidem Parvi Commentarii", s. 67.

(2) Varlık ile *Bir*, "Bir *var*"; onu yüklemleyebiliriz, var olan Bir'den bahsediyoruzdur; fakat burada can alıcı olan husus Bir ile Varlık arasındaki örtük *farktır*: "Eğer bir varsa, varlığa katılmaktadır ve dolayısıyla varlıktan farklı bir şeydir, aksi takdirde bir var diye iddiada bulunmanın hiçbir anlamı olmazdı."[48] Ama bu farkı kabul ettiğimiz anda, onu süresi belirsiz olarak, yani her iki kutbu içinde, tekrarlamaya mecbur kalırız: Her Bir yine vardır ve Bir'dir ve her varlık vardır ve birdir, vesaire: "'Var olan bir bire ve varlığa ayrılır, ama bu ayrılma öyle gerçekleşir ki her kısım kendi kısmı olarak diğerini içerir. Bu iç ayrılma, bir başlamaya görsün, hiç durdurulamaz: İki kısım sahip olduğumuz anda, onlardan sonsuz olarak birçoğa sahip oluruz." Ya da Hegelce söylersek, her terimin kendi iki türü vardır, kendisi ve diğer terim; her terim kendisinin ve diğerinin kuşatıcı birliğidir. Böylece özgöndergesel paradoksların sorunlu alanına girmiş oluruz: "Bir aynı anda bütün ve parçadır ve sonsuzluğa dek böyledir, hem sınırlı hem sınırsızdır, hem hareket etmekte hem hareketsiz kalmaktadır, hem özdeştir hem de farklıdır, kendisine ve başkalarına hem benzemekte hem benzememektedir, kendisine ve başkalarına hem eşittir hem eşit değildir." Eğer birinci hipotezin neticesi Bir'e dair hiçbir şey yüklemleyemeyeceğimiz ise, ikinci hipotezin neticesi ise "her şey serbest"tir, mümkün tüm, hatta birbirini dışlayan yüklemleri bile yüklemleyebileceğimizdir. Dolar burada Armand Zaloszyc'nin vardığı sonucun tam tersini çıkarır: Lacan'ın *Y a d'l'Un*'ı *Parmenides*'in hipotezlerinin birincisinin değil ikincisinin bir açımlamasıdır:

> Lacan'ın meşhur *Y a d'l'Un* sözü bu ikinci hipotezin bir açımlaması olarak okunabilir. Basitçe "Orada var Bir" diye çevrilirse, Fransızcaki formülasyonun paradoksu kaybedilir: Fransızca formülasyondaki parçacıl artikel (*de*) biri belirsiz bir nicelik olarak ele alır ("Orada var su" anlamına gelen *Il ya de l'eau* ifadesinde olduğu gibi, yani belirsiz bir nicelik olarak) ve ilk olarak birin, yani bizatihi her türlü ölçümün temeli olan şeyin ölçülemez bir niceliği olabileceğini ve ikinci olarak, eğer nicelik belirsizse, (tıpkı su gibi) bölünebileceğini ima eder – ama eğer bir asgari birimse, neye bölünebilir?[49]

Peki ama bu garip ölçülemez nicelik, ikinci hipotezin Bir'inin Lacan'ın *Y a d'l'Un*'una *bağlanmaması* gerektiği; "var olan Bir"in, yani tekli gösteren S_1'in, Birlerin bölünebilirlikle ve dolayısıyla Birlerden oluşmayan bir çeşitlilikle şekillenen o ölçülemez "Orada var Bir/Orada var Bir'in bir şeyi"ne *karşı konulması* gerektiği anlamına gelmez mi? Buradaki paradoks son derece ince bir Hegelci paradokstur: Platon Bir'in felsefecisinin *ta kendisi* olsa da, tam da bir kavram olarak Bir'i (sırf "temsil etme"nin aksine) düşünemez.

48 A.g.e., s. 81.
49 A.g.e., s. 82.

Bunu yapabilmek için, hem kendi kendisiyle ilişkilenen düşünümsel bir yüklemlemeye (Bir "bir Bir"dir, Birolma hususunda Bir İdea'sından pay alan bir x'tir) –Platon'da bu vardır– hem de pozitif bir kavram olan sıfıra ihtiyaç vardır (Platon'da bu yoktur): sadece tek şey mefhumuna değil, "öz Bir"e (*the One*) dair saf bir kavrama ulaşabilmek için, "Birolma hususunda Bir ideasından pay alan" x'in tüm içeriklerden yoksun bir boşluk, sıfır olması gerekir. Ya da tanımlayıcı bir dille ifade edersek: bir-Bir-olmak bir nesnenin içeriğine hiçbir şey katmaz; onun tek içeriği kendisiyle özdeşliğinin biçimidir.

Dolar'ın okumasında, ilk iki hipotez kısmen kesişen iki dairedir, böylece ilk hipotez Varlık'tan yoksun Bir'e, yani, Varlık ile kesişen kısmının kendisinden çıkarıldığı Bir'e karşılık gelir; ikinci hipotez ise Bir ile Varlığın iki dairesinin dar kesişmesine.

(3) Varlık ile Bir, Başkalarını Varlık'tan dışlamaz; yüklemleri olan Başkaları olabilir.

(4) Varlık'tan yoksun Bir, Başkalarını ve dolayısıyla yüklemlenmelerini dışlar.

(5) Bu hipotez bir Bir ile, bir entite olan, ama var olmayan, yani Varlığı olmayan bir şeyle ilgilidir. Bir var *değil* olsa bile, onu yine de yüklemleyebiliriz, yani negatif yüklemleme mümkündür, bir yüklemi olumsuzladığımızda ne söylemekte olduğumuzu biliriz.

(6) Burada Bir hem Varlık'tan, hem de Bir olma niteliğinden yoksun bırakılır: Artık var olmayan bir entite değildir, gayri-entitedir, bu haliyle de ona herhangi bir yüklemleme yapılamaz.

(7) Bir'in var olmayan bir entite olması Başkaları için ne anlama gelir? 5. hipotezde olduğu gibi, Başkaları yüklemlenebilir.

(8) Ama eğer Bir hem var olmayan bir entite hem de gayri-entite ise, o halde hem ortada –mevcut ya da namevcut– Başkaları yoktur hem de hiçbir şey yoktur.

5. Hipotez –gayri-varlık hakkında konuşulabilir (önermeler yapılabilir, doğru şeyler söylenebilir) ile 7. hipotez –her şey akışkan bir görünümdür– arasındaki farkı izah etmek için, *simgesel* kurgu, *imgesel* yanılsama ve Gerçeğin görünümü arasında üçlü bir ayrımı devreye sokmak gerekir: 5. hipotezin Bir'i, yani var olmayan, ama hakkında konuşabileceğimiz Bir simgesel kurgudur; 7. hipotezin dağılmış Bir-olmayan'ı imgesel yanılsamanın Bir'idir; 8. hipotezin Bir olmayan Bir'i ise imkânsız olarak Gerçek'tir.

Armand Zaloszyc, Dolar'ın *Parmenides* okumasına toptan karşıdır. Zaloszyc'e

göre, "*Y a d'l'Un*" saf *jouissance*-Bir'in, yani, Öteki, simgesel düzen tarafından henüz dolayımlanmamış, "departmanlaştırılmamış", izah edilebilir kılınmamış olan *jouissance*'ın formülüdür. Lacan'ın bu tezi ile Platon'un *Parmenides*'inin (Varlığın toptan dışında olan, Varlık'la hiçbir ilişkisi olmayan, ondan hiçbir şekilde pay almayan Bir'in öne sürüldüğü) birinci hipotezi arasında bir bağ kurmamızı meşrulaştıran eksik halka, Plotinus'un Yeni-Platoncu "mistisizm"iyle sağlanır – hatırlanacak olursa, Lacan'a göre, mistik ex-statis (vecd) *jouissance*-Bir'in paradigmatik örneğidir. *Parmenides* Yeni-Platoncuların en çok sevdiği Platon metniydi ve onu mistik tecrübeyle yeniden kavuştuğumuz Bir'in güçlü bir şekilde ortaya koyulduğu bir metin olarak okurlar:

> Parmenides'in ilk hipotezinin ispatı Bir'in var olması imkânsızdır hükmüne varır. Aynen öyledir, bu birinci hipotezin Bir'i, tanımı itibariyle bir olması bakımından, ne parçalara sahip olabilir ne de bir bütün olabilir. Dolayısıyla, ne başı ne sonu ne sınırları olacaktır. Aynı sebepten ötürü, zamandan pay almayacaktır. Dolayısıyla hiçbir varlığı olmayacaktır, çünkü var olmak zamandan pay almayı ima eder. Ve eğer hiç yoksa, o halde ona ait olan ya da ondan gelen bir şeye sahip olabilir mi? Tabii ki hayır. Dolayısıyla onun adı yoktur; onun herhangi bir tanımı, algısı ve bilgisi yoktur. Bunun Bir içinde geçerli olması mümkün müdür? Hayır. İmkânsızlığın bu ispatından kuşkusuz meşru bir şekilde şu önerme devreye sokulabilir: "Bir varlıktan asla pay almadığı için", var değildir, yani varlığın ötesinde hiçbir şey yoktur, yani varlık dolayısıyla her şeydir. Yeni-Platoncular Parmenides'teki imkânsızlık ispatını farklı bir şekilde okumayı tercih ettiler. Bir ile varlık arasında bir bağdaşmazlık olduğuna kabul ettiler, ama Bir yoktur çıkarımında bulunmak yerine, Bir'in tabii ki varlık çerçevesinde var olmadığı, ama varlığın ötesinde, Bir'in olduğu, Bir'in var olduğu/varlıktan hareketle dışarıda-var olduğu[50*] hükmüne vardılar.
>
> Bu açıdan, "Orada var Bir" ontolojiye karşı duran ve radikal bir Öteki'nin hepsi-değil'i mefhumuna doğru yönelen bir formül oluşturur. Buradaki ötekilikle hiçbir ilişki yoktur ve Parmenides ispatının mantığı burada ortaya çıkar.
>
> Bir yanda, varlık, diğer yanda, orada var – bunlar birbiriyle bağdaşmaz. Bir yanda varlık, diğer yanda gerçek. Bu karşıtlığın negatif teolojilerde, kendini öğrenilmiş cehaletle eşitleyen bir gayri-bilgi arayışında, Sözde-Dionysius Aeropagites'in Mistik Teolojisi'nden çıkarılan oksimoronlar kullanan Hıristiyan mistiklerinin kendi tecrübelerini anlattıkları izahatlarda iş başında olduğunu hemen görürüz.[51]

50* "To exist" fiili alışıldık anlamıyla "var olmak", "mevcut olmak" diye çevrilebilir. Fakat özellikle Heidegger kelimenin Latince etimolojisinden hareketle ona yeni bir anlam katar. *Ex-* öneki "dış", "dışarı doğru, *sistere* fiili ise ayakta durmasını sağlamak gibi bir anlama gelir. Yani düz anlamıyla dışarı çıkarak var olmaktır bunun anlamı ki, Heidegger de orada-var-olmanın kendi varlığı içinde, ekstatik, yani esrik açıklığında öne çıktığını ve olağan-üstü olasılıkları olduğunu ileri sürer. Kaynak: Frank Schalow ve Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Toronto: The Scarecrow Press, 2010. Bu fiili karşılamak için, şimdilik, "dıştan-var olmak" (isim halinde olduğundaysa, dıştan-varoluş" tabirini kullanacağım (ç.n.).

51 Armand Zaloszyc, "Y a d'l'Un", Dünya Psikanaliz Derneği Kongresi'nde sunulan tebliği, Roma, 13-16 Temmuz 2006.

Bu okumaya dair iki argüman vardır. Lacan *dişil jouissance*'tan bahsettiğinde, onu daima niteler –"eğer öyle bir şey var olsaydı (ama var değildir)– böylece onun varlık (varoluş) düzeniyle ortak ölçüden yoksunluğunu doğrular. Ayrıca, formülü *Y a d'l'Un*'dır ve gayri-şahsi *il y a*, tıpkı son zamanlarındaki Heidegger'de kilit bir rol oynayan Almanca *es gibt* ifadesi gibi, açıkça varlığın karşısına konur (İngilizcede bu ayrım bulanıklaşır, zira tercümede "to be" [olmak] fiilinden kaçılamaz). Ama bu durumu epey bozan net bir karşı-argüman vardır: Zaloszyc, Platon ile Lacan arasındaki eksik halka olarak Yeni-Platoncu mistiklere atıfta bulunur; ne var ki, görmüş olduğumuz üzere, Lacan Yeni-Platoncuların *Parmenides* okumasını açıkça reddeder. Dolayısıyla, Dolar'ın karşıt okuması –bu okumada, Lacanca söylersek, Bir karşısında Varlık, simgesel karşısında Gerçeğe karşılık gelir– çok daha ikna edici gibi görünür. Ama önce Zaloszcy'nin nereye vardığına bir bakalım:

> Orada var olan Bir, jouissance Bir'in biridir, yani, Parmenides'in birinci hipotezi çerçevesinde belirtilmiş jouissance'tır. *Partes extra partes* geliştirilen ve bunun sonucunda gösterenin ölçümlerine göre izah edilebilir ve numaralandırılabilir olan jouissance'a karşıttır. Eğer onun hakkında düşünecek olursak, varlığın kendisi ancak anlamlılık tarafından belirlenir, halbuki jouissance Bir'i gerçeğe göndeririz. Görmüş olduğumuz üzere, imkânsız olarak gerçeğe.
>
> Demek ki gösterenin (gösterene yabancılaşmış) Öteki'siyle ilişkisiz olmayan bir jouissance ve gösterenden ayrılmış ve paradigması ilişkisizlik olan Öteki'nden ayrılmış otistik bir jouissance vardır. Jouissance Bir odur. Buradan hareketle iki yola gidilebilir: Ya varlıktan başka varlık yoktur denecek ve jouissance Bir'i engelleme istenci ortaya konulacak ya da varlıktan ayrı Bir olduğu fikri desteklenecektir ki bu durumda imkânsızlığın ispatı bu Bir'in Öteki'nde "cinsel ilişki yoktur" biçiminde bıraktığı izi hesaba katar...
>
> Jouissance Bir'den Babanın-Adı'na geçiş, hepsi-değil'den hepsi'ye geçiştir, ama bu geçiş kaldırılmamış bir kalıntıyı/aşırılığı, jouissance Bir'in orada bırakacağı izi bırakır. Bu aşırılığın biçimlerinden biri dişil jouissance, diğeriyse Freudcu Ur-Vater, yani tüm kadınlara sahip olan adamdır.[52]

Lacan'a göre bu Bir (aynı zamanda) cinsel ilişkiyi namevcut kılan bir "bölünmez kalıntı" olması bakımından, *Y a d'l'Un*'ın kesinlikle *il n'y a pas de rapport sexuel*'le sıkı sıkıya bağlılaşık olduğunu anlayabiliriz: onun nesne-engelinin ta kendisidir; esas olarak Freud'un alay ettiği o meşum "okyanussal duygu"nun her şeyi kuşatan mistik Bir'i değil, "küçük bir gerçek parçası", İki'nin ahengini bozan dışkısal kalıntıdır. İki aşırılığın (*dişil jouissance* ve *Ur-Vater*) denkliği bir anlam da ifade eder: Lacan'ın "kadın babanın adlarından biridir" sözüne işaret eder.

52 A.g.e.

Zaloszyc'nin çözümünü sorunlu kılan şey göndermede bulunduğu Hepsi-olmayan'ın mantığıyla son kertede bağdaşmıyor olmasıdır: Onu istisnanın "eril" mantığına indirger; Zaloszyc, semptomatik olarak, dişil konumu belirtmek için "istisna" terimini kullanır: "Cinsiyetlenmenin dişil tarafı kendisini fallik gösteren ile arasında bir bağ olmadan göstermeyecektir; ama *jouissance* Bir ile ilişkiyi muhafaza etmiş olmadan da göstermeyecektir; "Bir kadını istisna kılan", yani fallik-simgesel düzene bir istisna kılan şey budur.

(Lacan'ın *Seminar XX*'de [*Encore*] geliştirdiği, "Bir vardır, Bir'in bir şeyi vardır") *Y a d'l'Un* sözündeki Bir'i, fallik bir Ana-Gösteren yoluyla birleşmelerinden önce, tekli göstergeler dizisiyle nasıl ilişkilendirebiliriz– çeşitlilikler ve Boşluğun materyalist ontolojisinin çerçevesini de kopyalayan sonsuza dek kendi kendine bölünebilen S_1 (S_1 (S_1 (S_1...))) dizisiyle? Lacan'ın Fransızcadaki o yaygın *Y a d'l'Un* ifadesini kullanmasının sağlam bir gerekçesi vardır, zira bu ifade tüm varlığın/varlıkların ötesindeki Bir'e dair yüce mistik iddiadan olabildiğince uzaktır; *epekeina tes ousias* ("orada su var"daki gibi, belirtilmemiş bir kuantumdur). Gelgelelim, *Y a d'l'Un*'ın Bir'i saymanın Bir'i değildir henüz: O dağınık "Bir'den bir şey var" ifadesi Birlerin sayılmasını mümkün kılacak sınırların saptanmasını önler. Peki ya Lacan'ın *Y a d'l'Un*'ını dürtüyü oluşturan (bir Bir üzerindeki) asgari libidinal saplantının formülü, dürtünün olay-öncesi Bir-siz çeşitliliğin içinden çıktığı ân olarak okursak? Bu açıdan, bu Bir bir "sinthom", bir tür "haz atomu", dil ile hazzın asgari sentezi, hazzm nüfuz ettiği bir göstergeler birimidir (kompülsif biçimde tekrarladığımız bir tik gibidir). Böyle Birler *hazzın kuantumları*, en ufak, en temel paketleri değil midir?

Obskürantist idealistler "neredeyse hiç" motifini çeşitlendirmeye bayılır: Asgari bir varlık herşeye rağmen ilahiliğe şahitlik eder ("Tanrı en küçük toz zerresinde bile vardır..."). Buna verilecek materyalist yanıt şudur: *Hiçten az.* Bu yanıtı ilk öneren kişi Antik Yunan materyalizminin babası olan Demokritos'tu (laf arasında, eşitlik ilkesini ilk formülleştirenlerden birinin –"Eşitlik her yerde soyludur" demişti– Demokritos olduğunu belirtelim). Demokritos bu "hiçten az"ı ifade edebilmek için yeni uydurulmuş harika bir terime başvurmuştu: *den* (bu terimi uyduran kişi M.Ö. altıncı yüzyılda yaşamış şair Alkaeus'du). Böylece Demokritos'ın ontolojisinin temel aksiyomu şu oluyordu: [İngilizce ifadesiyle] "Nothing is no less than Othing"; (Almanca tercümesiyle) "*Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts.*"[53] [54*] Şunu belirtmeden geçmek olmaz: Wittgenstein'ın son zamanlarında sıradan dile, bir yaşam dünyasının parçası olarak dile yönelik eğiliminin aksine, materyalizm sıradan dilin kurallarını çiğneyerek, dile karşı

53 Bu tercüme muhtemelen, "Nichts"in pozitif bir versiyonu olarak "Ichts" terimini uydurmuş olan Meister Eckhart'a dayanıyor. Eckhart'a göre "Ichts" pozitif/doğurgan boyutu içindeki boşluğu, her yaratımın içinden çıktığı *nihil*'i ifade ediyor. Eckhart'm gördüğü şey öznellik ile negatiflik arasındaki bağdı.

54* Ben ile hiçlik kelimelerinden "beniç" gibi bir kelime türetmek mümkünse eğer, bu cümleyi şöyle çevirebiliriz: "Hiçlik tıpkı beniç gibi var olur." (ç.n.).

düşünerek başlar. (*Med'hen* kelimenin tam anlamıyla "hiçlik" değil, "bir-değil" anlamına geldiği için, *den*'in İngilizceye daha yeterli bir çevirisi "otone" ya da "tone" olurdu".)[55]

Antik Yunanlılar hiçliği anlatmak için, iki tür olumsuzlamaya karşılık gelen iki kelime kullanırdı: *Meden* ve *ouden*. *Ouden* olgusal bir olumsuzlama, olmayan, ama olmuş olabilecek bir şeydir. *Meden* ise ilkesel olarak olamayacak bir şeydir. *Meden*'den *den*'e sırf *meden*'deki olumsuzlamayı olumsuzlayarak değil, olumsuzlamayı yerinden ederek, daha doğrusu, olumsuzlamayı bir çıkarma ile tamamlayarak varırız. Yani *den*'e, *meden*'den tüm olumsuzlama önekini değil, sadece ilk iki harfi aldığımızda ulaşırız: *Meden, med'hen*'dir, *hen*'in (bir) olumsuzlamasıdır: bir-değil. Demokritos *den*'e yalnızca *me*'yi atarak varır ve böylece tamamen suni bir kelime olan *den*'i yaratır. Demek ki *den* "hayır/hiç"i olmayan bir şey değildir, bir şey değil, bir *şeyiç*'tir, bir şeydir, ama *hâlâ hiçlik alanındadır*; tıpkı ontolojik bir yaşayan ölü, heyulaması bir şey-olarak-görünen-hiçlik gibidir. Ya da Lacan'ın dediği gibi: "Hiç, belki de? Hayır – belki de hiç, ama hiç değil";[56] Cassin de buna şunu ekler: "Ona şunu dedirtmeyi çok isterdim: *Pas rien, mais moins que rien* (*Hiç değil, ama hiçten az*)[57] – *den* her ontolojinin "kör yolcusu"dur.[58] Bu açıdan, "radikal gerçek"tir ve Demokritos hakiki bir materyalisttir: "Duyuları olan herhangi birinden, sözgelimi benden yahut Marx'tan bu konuda daha materyalist değil. Ama bunun Freud için de geçerli olduğuna yemin edemem" – Lacan Freud'un kabala obskürantizmiyle bağı olduğundan şüphelenmektedir.[59]

Cassin *den*'i "olumsuzlamadan sonraki çıkarma"nm sonucu (*bir şey–hiçbir şey–şeyiç*) olarak nitelendirirken Hegel'i bıçaklama ayartısına, elbette, direnemez: "Olumsuzlamanın üstlenilmiş ve içerilip aşılmış bir olumsuzlaması değil de, olumsuzlamadan sonraki bir çıkarma olduğu ölçüde diyalekleştirilemez."[60] Demek ki *den*'in yükselişi ile *objet a*'mn yükselişi birbirine tıpatıp benzerler; Lacan'a göre *objet a*, iki eksiklik (öznenin eksikliği ve Öteki'nin eksikliği) çakıştığında, yani, yabancılaşmayı ayrılma takip ettiği zaman ortaya çıkar: *den* ikili olumsuzlamanın gösterme sürecinin "bölünmez kalıntısı"dır – Sygne de Coûfontaine'in tiki gibi bir şeydir, yani onun katî *Versagung*'undan (feragatinden) arta kalan bu asgari *eppur si muove*'dir. *Den* daha sonraki Demokritos alımlanmalarında ontolojikleştirilerek tabii ki hemen "yeniden normalleştirilmişti": *Den* pozitif bir Bir'e dönüşür, atomlar artık boş uzamdaki entitelerdir, hayaletimsi "şeyiç"ler (hiçten-az'lar) değil.

---

55 Şu garip olguya da değinip geçelim: İngilizcede *den* "mağara, in, yuva, güvenli yer" gibi anlamlara gelir.

56 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Pscyho-Analysis*, s. 62.

57 Alain Badiou ve Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, Paris: Fayard, 2010, s. 82

58 Jacques Lacan, "L'Étourdit", *Scillet* 4, Paris: Seuil, 1973, s. 51.

59 A.g.e.

60 Badiou ve Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, s. 83.

Yeni uydurulan *den* kelimesi yoğunluğu akla getirir ve böylece ilksel, ontoloji-öncesi kasılmaya işaret eder: *Den*'in Lacan'ın *Y a d'l'Un*'unun ilk adı olduğu söylenebilir – birler vardır; kasılmanın, henüz ontolojik olarak oluşmamış Bir olmayan *ens*'in asgari noktaları vardır. Bu bağlamda Kant'a anakronistik bir göndermede bulunmak biraz faydalı olabilir: *Meden* olumsuz yargı mantığını izler, varlığı bir yüklem olarak olumsuzlar; *den* ise gayri-varlığı bir (pozitif) yüklem olarak öne sürer –*den* sırf (başka) varlığın olumsuzlaması olarak değil, bir şekilde kendi içinde "var olan" hiçliktir (boşluktur). Başka bir deyişle, *den* varlık ile gayri-varlık arasındaki belirsiz bir uzamdır, "hiçliğin bir şeyi"dir, zira "namevt"ler yaşayan ölülerdir. (Herakleitos'un "*Panta rei, ouden menei*" sözü nitekim şöyle okunabilir: "Her şey akar, hiçbir şey kalmaz" – şeyler ile hiç-bir şeyin belirsizliğinin uzamı olarak "hiçbir şey".

Tahmin edilebileceği üzere, Elealı Melissus, Demokritos'a yönelttiği eleştirisinde, *den*'i şu kıyıcı yorumuyla gözden çıkarmıştı: "Zorunlu bir varlık olmak şöyle dursun, bir kelime bile değildir." Bir bakıma haklıdır: Tam da, (bir şey) olarak henüz var olmayan bir şeyi belirtmek için bir gayri-kelimeye ihtiyacımız vardır – *den*, *logos* ile varlığın birliğinin alanı dışında uzanır. Demokritosçu atomculuk demek ki Elealı idealizme verilen ilk materyalist yanıttır: Elealılar boşluğun mantıksal imkânsızlığından hareketle devinimin imkânsızlığını ileri sürerler; Demokritosçu atomcuların akıl yürütmesi ise bunun tam tersi gibi gözükmektedir, yani devinimin var olması olgusundan, boşluğun (boş uzamın) var olması gerektiği çıkarımını yaparlar. İdealizm ile materyalizm arasındaki nihai ayrım varoluşun maddiliğine ("sadece maddi şeyler vardır") değil, hiçliğin/boşluğun "varoluşu"na dairdir. Materyalizmin temel aksiyomu şudur: Boşluk/hiçlik (tek nihai) gerçektir, yani, varlık ve boşluğun bir belirsizliği vardır. Eğer, Parmenides'e göre, yalnızca varlık var ise, Demokritos'a göre de hiçlik en az varlık kadar vardır. Hiçten bir şeye varmak için, boşluğa bir şey ilave etmemiz gerekmez; bilakis, hiçten bir şey çıkarmamız, çekip almamız gerekir. Demek ki hiç ve şeyiç birbirinin aynısı değildir: "Hiç", şeyiçlerin, en başta kasılmış ontoloji-öncesi entitelerin içinde çıktığı doğurgan boşluktur – bu düzeyde, hiç şeyiçten daha fazladır, negatif pozitiften daha fazladır. Ontolojik olarak tam olarak oluşmuş gerçekliğe adımımızı attığımız andaysa bu ilişki tersine döner: Bir şey hiçten daha fazladır, bir başka deyişle, hiç tamamen negatiftir, bir şeyin yokluğudur.

Yaratımın sıfır-düzeyi belki de böyle hayal edilebilir: Kızıl bir ayırıcı çizgi boşluğun kesif karanlığını yarmakta ve bu yarıkta, bulanık bir şey, arzunun nesne-nedeni –(tıpkı bu kitabın kapağında olduğu gibi) bazılarına göre, bir kadının çıplak bedenidir bu belki de– görünmektedir. Bu imge özne-nesne ekseninin asgari koordinatlarını, kötünün gerçekten ilksel eksenini sağlamıyor mudur, yani karanlığı yaran kızıl çizgi özne, beden de onun nesnesi değil midir?

"HİÇBİR ŞEY YOKTUR"

1. ve 2. hipotezlerin *-eğer Bir varsa* ve *eğer Bir var değilse-* sonrasında kısa bir argüman gelir (155e-157b). Bu argüman bazen başlı başına bir hipotez (böylece elimizde toplam olarak sekiz değil dokuz hipotez olur), ama çoğu zaman ilk iki hipoteze bir ek olarak ele alınır. Bu akıl yürütme 1. hipotez ile 2. hipotez arasında bir tür dolayım sağlar: Eğer 1. hipotezin neticesi kendisi sayesinde tek başına ele alındığında, başka her şeyden ayrı olarak Bir'in hiçbir şey olduğu (ya da hiçbir şekilde tanımlanamaz olduğu) ve 2. hipotezin neticesi başkaları sayesinde ele alındığında Bir'in ayrım gözetmeksizin her şey (büyük ve küçük, benzer ve benzemez, hareket içinde ve hareketsiz...) olduğu ise, ek argüman bu çatışkıyı zamansal boyutu devreye sokarak çözmeye çalışıyordur. Zamanın içinde var olan bir Bir zamanın içinde hiçbir çelişki yaşamadan bir halden bir başka hale geçebilir (örneğin hareket edebilir ve sonra hareketsizleşebilir). Ama başka türlü aklıselim olan bu çözümün ilginç yanı, Parmenides şu basit soruya odaklandığında yine paradoksal bir neticeye varıyor olmasıdır: Söz konusu olan Bir ne zaman değişir? "Eğer hareket halindeyse, henüz değişmemiştir. Hareketsizse, çoktan değişmiştir. Değiştiği zaman ya hareket halinde ya da hareketsiz olması gerekmez mi? Ama bir şey ya hareket ya da hareketsizlik halindedir. "Parmenides iki hal arasındaki değişimin bir ân içinde vuku bulduğunu ve o ânın zaman içinde olmadığını ileri sürer. O ânda, nesne ne hareket ne hareketsizlik halindedir; bilakis, her iki seçenek için de hazırdır:

> O ân öyle bir şeyi gösteriyor gibidir ki değişim ondan çıkıp her iki hale yöneliyordur. Zira bir şey hareketsizlik devam ederken hareketsizlikten, ya da hareket devam ederken hareketten kaynaklanmaz. Daha ziyade, bu tuhaf yaratık, bu ân, hareket ile hareketsizlik arasında pusuda bekler -zamanın içinde hiç yoktur- ve ona doğru ve ondan doğru, hareket eden şey hareketsizliğe ve hareketsiz şey hareketliliğe değişir. (156d-e)

Parmenides aynı ân mefhumunu varlıktan varolmamaya ve varolmamadan varlığa doğru değişime de uygulayarak meseleyi karmaşıklaştırır: O ânda, bir şey ya vardır ya yoktur. (Bu çözümün sorunlu yanı herhangi bir anda bir şeyin ya F olması ya da F olmaması gerektiğini öngören üçüncü halin imkânsızlığı yasasını çiğnemesidir.) Bu orta uzamda, birçok garip şey gerçekleşebişir - Gramsci'nin şu sözünü hatırlamadan edemeyiz: "Kriz tam da eskinin ölmekte ve yeninin doğamıyor olmasında yatar. Bu aralıkta çeşitli marazi semptomlar ortaya çıkar."

Burada ele aldığımız Gerçek saf virtüel yüzeyin Gerçeği, "cisimsiz" Gerçek'tir. Bunun zıttı ise en irkiltici imgesel boyutu içindeki Gerçek'tir, yani her şeyi yutan, tüm özdeşlikleri dağıtan ilksel dipsizliktir. Edebiyatta bu figürün çeşitli temsilleri olmuştur: Edgar Allan Poe'nun maelströmü, Kurtz'un Conrad'ın

Karanlığın Yüreği'nin sonunda yaşadığı "dehşet"i, Melville'in *Moby Dick*'inde okyanusun dibine atılıp iblis Tanrı'yı gören Pip:

> Eğilip bükülmemiş kadim dünyanın tuhaf şekillerinin dalgın gözlerinin önünde bir o yana bir bu yana salındığı harikûlade derinliklere doğru capcanlı inmişti... Pip, Tanrı gibi her yerde var olan, sürü sürü mercan böcekleri görüyordu, suların göklerinden yukarı, devasa yıldız çemberleri savuran mercan böcekleri. Tanrı'nın ayağını dokuma tezgâhının pedalında görmüştü ve gördüğünü de söylüyordu; işte bu yüzden gemideki arkadaşları deliye çıkardılar adını.[61]

Bu Gerçek (bunun en bilinen Freudcu örneği ise *Rüyaların Yorumu*'nda rüyayı görenin Irma'nın boğazına bakışıdır), ilksel Ten'in bu haddinden fazla müstehcen-marazi canlılığı, Platoncu İdea'nm hakikati olan saf görünümün Gerçeği *değildir*. Bu iki Gerçek arasında açık bir ayrım yapmamıza yardım edebilecek kişi yine Deleuze'dür. Deleuze *Anlamın Mantığı*'nın daha ilk sayfasında *Alice Harikalar Diyarında*'ya atıfla saf oluşu tanımlar: Alice "genişlediğinde",

> daha önceki halinden daha geniş hale gelir. Fakat aynı şekilde, şu anki halinden daha küçük hale gelir. Elbette ki aynı anda daha büyük ve daha küçük değildir. Şu an daha geniştir; daha önce daha küçüktü. Ama hem önceki halinden daha geniş oluşu ve şimdiki halinden daha küçük oluşu aynı anda gerçekleşir. Niteliği şimdiki zamanı atlatmak olan oluşun eşzamanlılığı budur. Oluş, şimdiki zamanı atlattığı ölçüde, önce ile sonra ya da geçmiş ile gelecek gibi ayrımlara katlanmaz. Aynı anda bir o yana bir bu yana yönelmesi oluşun özüne dair bir özelliktir: Alice büzülmeden büyümez ve büyümeden büzülmez.[62]

Zamansal açıdan, Anlam-Olay, onun Oluş'u saf bir ândır, geçmiş ile gelecek arasındaki sınır çizgisi, karşıtların çakıştığı nokta, bir şeyin aynı anda hem büyüdüğü hem küçüldüğü yerdir, vs. – Ân tam da Platon'un uğraşmakta olduğu karşıt yüklemlerin birikimidir. Bundan dolayı, Deleuze'ün bu oluş mefhumunu Platon'un *Philebos* ve *Parmenides*'ine bağlamasına şaşırmamak gerekir. Platon'un burada tasvir ettiği süreçte:

> daha sıcak olan şey olduğu yerde asla durmaz, bilakis bir nokta ileriye doğru gitmektedir ve aynı durum "daha soğuk" için de geçerlidir, halbuki belirli nitelik devam etmeyi bırakmış ve sabit olan bir şeydir. (*Philebos* 24d)
>
> genç yaşlıdan daha yaşlı olur, yaşlı gençten daha genç olur – fakat asla en sonunda öyle olamazlar; öyle olabilselerdi, artık oluş halinde olmaktan çıkıp öyle olurlardı. (*Parmenides* 154e-155a)

61 Herman Melville, *Moby Dick; or, The White Whale*, Boston: St. Botolph Society, 1892, s. 391. (Türkçesi: *Moby Dick*, çev. S. Eyüboğlu ve M. Urgan, İstanbul: Cem, 1972.)

62 Deleuze, *The Logic of Sense*, s. 1.

Deleuze'ün *Anlamın Mantığı*'nda gösterdiği gibi, saf tözsel-olmayan Oluş mahiyetindeki Anlam-Olay iki "pozitif" alan (şeylerin ve kelimelerin alanları) arasındaki sınır çizgisinde gerçekleşir:

> *Anlam önermenin hem ifade edilebiliri hem de ifade edilenidir ve ilişkiler halinin sıfatıdır.* Bir yanda şeylere, diğer yanda önermelere doğru döner... Şeyler ile önermeler arasındaki hududun kendisidir. Aynı anda ekstra-varlık ve içkinlik olan bu *aliquid*'tir[63*], yani, içkinliklere yaraşan bu asgari varlıktır.[64]

Deleuze burada iki zaman kipi arasında bir karşıtlık ortaya koyar: Kronos (bedensel tözlerin zamanı) ile Aion (maddi olmayan oluşun zamanı). Maddi dönüşümlerin, şeylerin doğuşu ve bozuluşunun -ki, en temel düzeyinde, ilksel Kaos'un "ürkütücü, ölçüsüz şimdiki ânı"dır- döngüsel zamanı ile oluş akışının saf çizgiselliği. Kronos'ta, "zamanda, sadece şimdiki zaman vardır. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, zamanın üç boyutu değildir; zamanı sadece şimdiki zaman doldurur, geçmiş ve gelecek ise zamandaki şimdiki zamana göreli olan iki boyuttur."[65] Kronos'un bu Şimdi'si ile Aion'un Ân'ını zıt şeyler olarak düşünmek gerekir:

> Aion'a göre, sadece geçmiş ve gelecek, zamana bağlı bulunur ya da zaman içinde varlığını sürdürür. Geçmişi ve geleceği özümseyen bir şimdiki zamanın yerine, bir gelecek ve geçmiş her ân şimdiki zamanı böler ve onu geçmişe ve geleceğe, aynı anda her iki doğrultuda sonsuza dek altbölümlere ayırır. Daha doğrusu, her şimdiki zamanı geçmiş ve gelecek şeklinde altbölümlere, gerek geleceği gerekse geçmişi birbiriyle ilişki içinde kavrayan devasa ve kalın şimdiki zamanlar değil, kalınlığı ve uzantısı olmayan ân ayırır.[66]

Bu iki oluş, yani ilksel biçimsiz Kaos'un derinliklerinin deli-oluşu ile Ân'ın sonsuz bölünebilirliğinin yüzeyi arasındaki fark "*Parmenides*'in ikinci ve üçüncü hipotezleri -'şimdi' ile 'ân'- arasındaki farktır neredeyse"[67]:

> Kronos döngüsellikten ve onun kazalarından -sözgelimi tıkanmalar ya da çökelmeler, patlamalar, bağlantı kopuşları ve sertleşmeler- ayrılamazken, Aion her iki yönde sınırsız olacak şekilde düz bir çizgide uzanır. Her zaman çoktan geçmiş ve ebediyen henüz gelmemiş olan Aion, zamanın ebedi hakikatidir: Kendisini şimdiki bedensel içeriğinden kurtarmış ve bu suretle kendi döngüsünü çözmüş, kendisini düz bir çizgiye doğru uzatmış *zamanın saf boş biçimi*.[68]

63* (Lat.) Bir nebze, bir ölçüde (ç.n.).
64 A.g.e., s. 22.
65 A.g.e., s. 162.
66 A.g.e., s. 164.
67 A.g.e., s. 165.
68 A.g.e.

Bunun hemen ardından gelen 3. hipotez ("eğer bir var ise, bunun başkaları için sonuçları nedir") bu paradokstan kabaca aklıselim, gerçekçi bir ontoloji ortaya koyarak sakınır: Başkaları Bir değilse de, Bir ile ilişki kurabilirler, Bir'in biçiminden pay alabilirler: Bir Bütün içinde birleştiklerinde, bu Bütün, Bir'dir; bu Bütün'ün parçaları olarak, her biri aynı zamanda Bir'dir, vs. Nitekim Bir'in biçimi birbirleriyle ve bütünle olan ilişkileri içinde parçaları sınırlandırır; "parçaların birleşik bir bütün içinde örgütlenmesini izah eder"[69], yani, "bir araya getirdiği entitelerin *yapı ilkesi*"[70] olarak eyler. Bir'in biçimini başkalarından koparırsak, kaotik bir sınırsız çokluğa ulaşırız.

Platon'un 3.ve 4. hipotezler arasındaki "mantıksız" sıra değişikliği, 2. hipotezin ardından gelen ve tüm matrisin bir tür semptomsal fazlası, onun "olmayan-parçanın parçası", hiçbir kıymeti harbiyesi bulunmayan bir şey olan gizemli ekin (ya da 3. hipotezin) artçıl etkisi olarak açıklanabilir mi? Hipotezlerin sırasını düzeltip 3. ve 4. hipotezlerin yerlerini değiştirirsek altta yatan şu örüntü ortaya çıkar: Hipotezden kaynaklanan entiteler tasvir edilebilir/söylenebilir, ama eğer öz Bir var ise *ya da* yoksa; halbuki "orada Bir var (ya da yok)"un düzeninde olduğumuzda sonuç negatiftir. Bu yeniden bölümlenmenin sebebini Deleuzecü terimlerle belirtebiliriz: Platon'a göre, varlık düzeni içinde yüklemleme (mümkün olduğu ölçüde) bedenler ve onların iyelikleri/özellikleri düzeyindedir, oluş düzeyinde değil: En temel biçimi töz-bağlayıcı fiil/koşaç-yüklem'dir, töz-fiil ya da doğrudan gayri-şahsi fiil değil – "Alice yeşil"dir, "Alice yeşillenir" ya da hatta "o (Alice'de) yeşillenir" değil.

Sonraki, yani 5. ve 6. hipotezler arasındaki kilit ayrımı layıkıyla kavramak için, ilk bakışta tali gibi görünebilecek, ama her şeyin bağlı olduğu bir ayrıntıya, yüklemlemenin statüsüne odaklanılmalıdır. 5. ve 6. hipotezler eğer "Bir var değil"-se bunun Bir için sonuçlarını irdeler; 5. hipotez "var değil"i bir gayri-yüklemin (*non-predicate*) ileri sürülmesi olarak okur; 6. hipotez ise "var değil"i dosdoğru olumsuzlama olarak okur. Başka bir deyişle, 5. hipotezde, "Bir var değil" Bir'in, gayri-varlığın yanı sıra, birçok özellikten pay aldığı (başkalarına benzemediği, kendine benzediği, vs.) anlamına gelir. Bu üçlülüğün sonuçları geniş kapsamlıdır: "X geniştir" dediğimizde, bu söz x nesnesinin geniş olduğu, çünkü genişlik İdea'sına doğrudan dahil olduğu anlamına gelmez; daha ziyade, x'in *genişlik ile ilişkili olarak varlıktan pay aldığı* anlamına gelir. Bu üçlülük "olma" fiilinin yüklemsel kullanımı için geçerli değildir sadece: Sokrates ile Platon'un Yunan olmaları bakımından benzer olduklarını söylersek, birbirlerine benzerliklerinin sebebi her ikisinin de Yunan İdea'sından pay almaları değildir – *benzerdirler, çünkü her ikisi de Yunan-olma ile ilişkili olarak benzerlik Fikri'nden pay almaktadır.*

Demek ki bu sadece "-dir/dır"ın geçişli-yüklemsel kullanımı ile geçişsiz-varoluşsal kullanımı ("Sokrates çirkindir" karşısında "Sokrates vardır") arasındaki

69 Gill, *Parmenides*'e giriş, s. 90.
70 A.g.e., s. 91.

fark meselesi değildir – 5. hipoteze hâkim olan mantıkta, varlığın kendisi kendine-yansır: "Sokrates vardır" dediğimizde bu "Sokrates 'vardır'dır, varlıktan pay almaktadır" anlamına gelir. Demek ki karşımızda *varlığın iki farklı kipi* bulunmaktadır: dolayımsız, dolaysız gerçeklik-içindeki varoluş ile "gerçek" varlığa ya da gayri-varlığa kayıtsız olan akışkan yüzey "varlık". Peki ya Deleuze'ün izinden gider ve bu iki varlık kipini anakronistik şekilde, yani uzaysal-zamansal gerçeklikte var olan maddi bedenler ile meşhur "maddi olma-yanlar", neyin söylenebileceğini, neyin hakkında konuşabileceğimizi kapsayan saf yüzey-olaylar arasında Stoacıların daha sonra yaptığı ayrım üzerinden okursak? Bir şey hakkında konuştuğumuz anda, onun dolayımsız varoluşu askıya alınmış olur, varlığı düşünümsel bir yüklem haline gelir; varlık kipinde ya da gayri-varlık kipinde olan şeyler hakkında konuşabilmemizin sebebi budur – ya da Gill'in vardığı sonucu alıntılamak gerekirse: "Platon'un ontolojisinde bizim ontolojimizde var olandan çok daha fazla şey vardır. Ona göre, tasvir edilebilen her şey vardır."[71] Tekboynuzlu bir at tek bir boynuza, dört ayağa vs. sahip olabilir ama varolmayabilir. (Bu Deleuzecü okumada Parmenides'in felsefeye dair kurucu formülünü, yani düşünme/konuşma–*logos*– ile varlığın aynılığını da görebiliriz.)

Parmenides yorumumuzdaki diğer adım maddi bedenler ile "maddi olmayan" arasındaki bu karşıtlığı ilk iki hipotez ("eğer orada varsa Bir" ve "eğer Bir varsa") arasındaki muammalı farka bağlamak olmalıdır. Belki de "eğer orada varsa Bir"i, Lacan'm yaptığı gibi, gayri-şahsi "*s'il y a d'l'Un*", bir "orada var..." olarak okumak gerekir, varlığın büsbütün öne sürülmesi olarak değil. Demek ki ilk iki hipotez arasındaki fark "orada var Bir" ile "Bir vardır" arasındaki farktır.

Layıkıyla ancak varlık ile gayri-varlık arasındaki arafta askıda kalmış entiteler, gayri-varlık kipindeki varlık hakkında konuşabiliyorsak, ilk hipotezin bu Bir'i hakkında niye hiçbir şey söyleyemeyiz? Bir başka deyişle, eğer ancak Bir'den pay alanı tasvir edebiliyor ve ancak onun hakkında konuşabiliyorsak, "orada var bir"in sonucu ne zaman herhangi bir şey söylemenin imkânsızlığı olur? *Parmenides*'teki bazı hipotezlerin negatif sonuçları Hegelci bir şekilde, belirli bir olumsuzlama olarak okunmalıdır: Her sefer, başkalarıyla karıştırılmaması gereken son derece özgül bir negatif sonuca ulaşırız. Nitekim 1. hipotezin negatif sonucunu, aynı zamanda topyekûn hiçlik olan son hipotezin sonucuna karşı koymak gerekir: 1. hipotezin boşluğu gerçekliğin nihai dipsizliği (Budist *sunyata*) değil, daha fazla niteliği olmadığından dolayı kendini hemen silen saf Bir'dir. Lacanca söylemek gerekirse, gösteren-Bir'in, yasaklanmış gösterenin ($) düzenine hâlâ içkin olan gösteren-Bir'in eksikliği... kısacası, öznelliğin boşluğu. $ söylenebilirin ötesindeki söylenemeyen değil, söylenebilire içkin olan söylenemeyendir.

Son iki hipotez (7 ve 8) "Bir var değil"in başkaları için sonuçlarını irdeler ve onları bunca ilginç kılan şey temeldeki akıl yürütmenin mantıksal doğruluğu/

71 A.g.e., s. 99.

yanlışlığı değil, toplu olarak ele alındıklarında, biz Batı'dakilerin altında yalnızca Hiçliğin boşluğu (8. hipotez) olan saf gelgeç töz-süz görünümlerin (7. hipotez) Budist ontolojisi olarak algıladığımız şeyi tanımlamaya tekinsizce yaklaşmalarıdır. Gill şunu demekte haklıdır: "Önceki çıkarımlar içinde yolunuzu bulmak için sarf edilmesi gereken çaba buradaki canlı imgelemle karşılığını bulur":

> Başkaları bir ve çok görünür, ama gerçekten öyle değildir. Geniş, küçük ve eşit görünürler ve kendilerine ve birbirlerine benzer ve benzemez görünürler, ama gerçekten öyle değildirler... eğer başkaları başkasıysa, bir şeyden başkası olmaları gerekir. Bir'den başkası olamazlar, öyle değillerse, birbirlerinden başka olmaları gerekir... birbirlerinden başkadırlar ve çokluk içinde sınırsızdırlar... Bir gibi görünen küçük bir kütle alırsınız, fakat o birdenbire küçük birçok parçacığa ayrılır. Başta elinize aldığınız küçük kütle şimdi onlar ile ilişkili olarak devasa gözükür. Bunlar salt görünümlerdir, zira şeylerin ve aralarındaki ilişkilerin bireyliğini belirlemek için gerekli o birolma olmadan, gözlemlediğimiz iyelikler ve ilişkiler perspektifimizle birlikte değişir... Uzaktaki bir galaksiye önce çıplak gözle, sonra da güçlü bir teleskopla baktığınızı hayal edin. Önce ufak, tek bir parlayan nesne görürsünüz, ama sonrasındaysa bir sürü yıldız. Gördüğünüz şey perspektifinize dayanır.[72]

Son hipotezin sonucu görünümlerin bu titrek ışıklarının altındaki gerçekliktir – yani hiçlik. O halde niçin önce görünümlerin hareket alanına, sonraysa dosdoğru Hiçliğe varıyoruz? Bu bağlamda her şey "orada var hiç Bir" ile "Bir var değil" arasındaki farka dayanır: 7. hipotez Bir'in var olmaması ihtimalinin başkaları için yaratacağı sonuçları, 8. hipotez ise ortada herhangi bir Bir'in olmaması ihtimalinin başkaları için yaratacağı sonuçları göz önünde bulundurur. Eğer Bir (tam ontolojik gerçeklik olarak) var değilse, sırf var olan Birlerin, yani, başkalarının Bir'den pay alabileceği ve böylece geçici, kırılgan bir tutarlılığa kavuşabileceği akışkan görünümlerin hareket alanı açık kalmaya devam eder. Fakat eğer, herhangi bir Bir yoksa, geçici, aldatıcı bir Birolma görünümü bile mümkün değildir ve geriye sadece Hiçliğin boşluğu kalır.

Parmenides'in sonucunu (8. hipotezin sonucu: "hiçbir şey yoktur") iki karşıt biçimde ele alabiliriz: Ya düz anlamıyla, hipotezlerin tüm matrisinin sonucu, yani nihai bir ontolojik ifade olarak ya da bazı sabit biçimlerin gerekliliğini negatif şekilde ispatlayan bir *reductio ad absurdum* olarak: "Çıkarılacak ders, ortada herhangi bir dünya olacaksa, biçimlerin ya da bir tür sabit nesnelerin olmasının zorunlu olduğudur."[73] Bu alternatif en saf haliyle materyalizm ile idealizm arasındaki alternatif değil midir? *Parmenides*'in son satırları şunlardır:

72 A.g.e., s. 102-3.
73 A.g.e., s. 106.

O halde argümanı tek bir kelimede özetleyip hakikaten şöyle diyemez miyiz: Eğer bir yoksa, hiçbir şey de yoktur?

Elbette.

Şu kadarım söyleyip hakikat gibi görüneni olumlayalım: Bir var olsun ya da olmasın, bir ve kendileriyle ve birbirleriyle ilişki içindeki başkaları, bunların hepsi, her şekilde, vardır ve var değildir, var gibi görünür ve yok gibi görünür.

Aynen öyle.

Diyalektik materyalizmin en özlü, minimal tanımı bu değil midir? Eğer hiç Bir yoksa, sadece çoklulukların çoklulukları varsa, o halde nihai gerçeklik Boşluğun kendisidir; tüm belirli şeyler "vardır ve var değildir."[74] Öyleyse bu sekiz hipoteze, açıkça bir hipotez olarak öne sürülmemiş olsa da, tüm dizinin hakikati olan bir dokuzuncuyu eklemeli miyiz: "Hiçbir şey yoktur"? (Yahut, "hiçbir şey yoktur" tek başına sekizinci hipotezin hakikati midir?)

Her şey sıfır, hiç ya da boşlukla ne kastedildiğine bağlıdır. Öncelikle, iki sıfır vardır; ölçümün sıfırı (keyfi olan, niceliksel bir farklı belirlemek üzere seçilen bir nirengi noktası olan sıfır derece gibi – ısıyı ölçmek için, Selsiyus ve Fahrenheit farklı bir sıfır öne sürer) ve toplama ve çıkarmadaki 0 gibi, nötr öğe olarak sıfır: Hangi rakamı ona ekler veya ondan hangi rakamdan onu çıkarırsak çıkaralım, o rakam aynı kalır. Bu, belki de, "analistin nötrlüğü"ne dair bir yaklaşım sunar: Analist orada ancak atıl bir *objet a* olarak vardır, bilfiil müdahale etmez. Gelgelelim, 0'ın bu nötrlüğüne karşıt bir vaka olan çarpmayı eklememiz gerekir: Burada 0, tam tersine, yutan elemandır: 0 ile hangi rakamı çarparsak çarpalım, sonuç 0'dır. Bunun anlamı ise şudur: Hastanın konuşma akışını sihirli bir etkiyle bir kişileştirmeye dönüştüren şey gene de analistin salt *mevcudiyetidir*. Hastanın analistine son zamanlarda başından geçen maceraları ya da yakın zamanlardaki fantazileri hakkında hararetli bir hikâye anlattığını hayal edelim: Analistin mevcudiyeti, "ironik" duruşu, hastayı öznelliğinden eder; hastanın sahici öznel ifadesini, esasında farklı kişilere (örneğin hastanın babasına) hitaben söylenmiş ya da hatta başkaları tarafından dillendirilmiş şeylerden, yani

74 Haas'ın "çoklar" [*manys*] (çoklu [*multiple*] çokluklar) mefhumu aslında Badiou'ya yakındır: "Çoklar" çeşitliliğin Birlerin çeşitliliğine indirgenemeyeceği, dolayısıyla karşılıklı ilişki içinde olduğu şeyin Hiç, Boşluk olduğu anlamına gelir.(Bkz. Andrew Haas, *Hegel and the Problem of Multiplicity*, Evanston: Northwestern University Press, 2000.) Buradaki asıl ikilem şudur: Bu çoklu çokluk nihai ontolojik nirengi olarak sadece Boşluk sayesinde mi varlığını sürdürür, yoksa bağlılaşık bir Bir mefhumuna mı ihtiyacımız vardır? Eğer ihtiyacımız varsa, ne *türden* Bir'e? Yasaklanmış Bir, saf Fark'ın Bir'i? Lacan'm *Y a d'l'Un*'ı?

tamamen farklı durumlardan aşırılmış ıvır zıvır sahte anılar ve kesitlerin, tıpkı bir kuklanın ağzından anlatılmasına dönüştürür. Bu bakımdan, analistin nötr mevcudiyeti yutan eleman işlevini görür: Hastanın konuşması ne kadar iyice düşünülüp planlanarak yapılmış olursa olsun, analitik ortamda (çerçevede) icra edildiği anda, statüsü kişileştirmeye dönüşür ve "yutulup" bir serbest çağrışıma çekilir.[75]

Nötr/yutan sıfır ile ölçmenin sıfırı arasındaki bu ayrımı psikanalitik pratikle de alakalı olan bir başka ayrımla karıştırmamak gerekir: *hiçbir şey* ile *boşluk* arasındaki ayrım. Hiç yerelleştirilir, sözgelimi "burada hiçbir şey yok" deriz, halbuki boşluk sınırsız bir boyuttur.[76] Psikanaliz kliniklerinde, psikoz ile histeri arasındaki ayrımda bu çift açıkça iş başındadır: Psikozda, "benlik yitimi" ya da gerçekliğin kaybolması hissiyle karşılaşırız ki bu yolun sonunda kişi boşluğa havale edilir; histeride ise, bu boşluk bir hiç, özgül bir tatminsizlik olarak yerelleşir. Başka bir deyişle, hiç daima özgül bir çerçeve içinde bir hiçtir: Bir şey olacağını umduğumuz bir çerçeve içinde hiçbir şey yoktur.[77] Psikotiğin analizinde yapılması gereken ilk şey belki de en zor, ama aynı zamanda en hayati görevdir: psikotik özneyi "histerikleştirme", yani onun "benlik yitimi"nin boşluğunu histerik bir tatminsizliğe dönüştürme. Bu dönüşümün zıttı ise, dışlanan öğenin özneyi tekrardan boşluğa attığı psikotik baştan-kapanım (*forclusion*) vakasıdır. Peki neden? Çünkü dışlanan öğe –Baba'nın-Adı– sadece gösterenler arasındaki bir gösteren değil, bir gösteren-çerçeve, tüm simgesel çatının dokusunu ayakta tutan bir gösterendir.

Bir sonuca varalım artık: *Parmenides*'in ikinci kısmından ilk kısmına, yani İdeaların statüsüne dönersek, vardığımız sonuç İdeaların var olmadığı, kendi başlarına ontolojik gerçeklikleri olmadığı olmalıdır: Varlıklarını tamamen virtüel nirengi noktaları olarak sürdürürler. Bir başka deyişle, varılabilecek tek uygun yanıt şöyledir: Ebedi İdealar (uzamsal-zamansal) Varlığa (ki bu Varlık ortadaki tek fiili varlıktır) katılmayan Birler ve Başkalarıdır; statüleri tamamen virtüeldir. En büyük anti-Platonculardan olan Deleuze bu virtüel statüyü açıkça ortaya koymuştu. Deleuze'ün Virtüel mefhumunu her yanı kuşatan virtüel gerçeklik konusunun karşısına koymak gerekir. Deleuze için önemli olan şey virtüel gerçeklik değil, *virtüelin gerçekliğidir* (Lacancı terminolojide Gerçeğe tekabül eder bu). Virtüel Gerçeklik kendi içinde hayli sefil bir fikirdir: gerçekliği taklit

75 Bu nötr/yutan sıfır ile ölçümün sıfırını birbirine karıştırmamak çok önemlidir. Aksi takdirde, hastaya normatif bir psişik "akıl sağlığı" standardı dayatmaya ve bu sayede hastanın bu standarttan ne kadar saptığını ölçmeye çalışan sahte analistlerin yolundan gidilmiş olur.

76 Burada Jacques-Alain Miller'in şu yazısına yaslanıyorum: "Logique de non-savoir en psychanalyse", *La cause freudienne* 75 (Temmuz 2010), s. 169-84.

77 Daha sonra 1 diye görülebilecek olan şey sadece bu birdir, boşluk değil. Bu dersi Yeni-Platoncu mistiklerin esas meselesine de uygulamak gerekir: Sınırsız Boşluğun ilksel dipsizliğinden Bir'e nasıl geçmeli? Onu çerçeveleyerek ve böylece Bir diye görülebilecek bir hiçe dönüştürerek.

etme, suni bir vasıtada deneyimi yeniden üretme fikri. Virtüel'in gerçekliği ise bizatihi Virtüel'in gerçekliğine, onun gerçek etkileri ve sonuçlarına karşılık gelir.

BAŞ-STALİNİST PLATON DEĞİL GORGİAS'TI!

Bu sonuçtan sonra Gorgias'a dönebilir ve Platon ile sofistler arasındaki ilişki meselesini yeniden gündeme getirebiliriz. Bu meseleye Platoncu *dieresis* açısından yaklaşmaya çalışalım: Bir cinsin aşama aşama alt türlere ayrılması ve bunun kavramaya çalıştığımız tikel entiteyi tanımlamamızı sağlaması (insanlara varmak için, varlıkları canlılar ve canlı-olmayanlara ayırırız; canlıları bitkilere ve hayvanlara; hayvanları memelilere ve diğerlerine; memelileri konuşması olanlara ve konuşması olmayanlara ayırırız...). Böyle bir ayırma "antagonistik" bir ikiliği (İyi'ye karşı Kötü, özgürlüğe karşı zulüm, ahlaka karşı hedonizm, vs.) beraberinde getirdiğinde, buna yönelik kabaca iki felsefi yaklaşım olur: Ya diğer kutba karşı bir kutup yeğlenir ya da "daha derin" bir tutum benimsenip karşıtların ortaklığı vurgulanır, uygun bir dengeli ölçüm ya da birlik savunulur. Hegel'in diyalektiği ikinci yaklaşımın bir versiyonu (karşıtların "sentezi") gibi gözükse de, Hegel aslında hiç işitilmemiş üçüncü bir versiyonu tercih etmektedir: Bu açmazı çözmenin yolu "kötü"ye karşı "iyi"nin tarafını tutmak, ya da onları dengeli bir "sentez" içinde bir araya getirmeye çalışmak değil, ilk ya/ya da'nın *kötü* tarafını seçmekten geçer. Lacan *...ou pire* seminerinde bunu dile getirmişti: "*le père ou pire*" (peder ya da beteri) arasındaki seçimde, etik seçim beteri yeğlemektir. "Beter olanın seçilmesi" elbette başarısızlığa uğrar, ama bu başarısızlıkla alternatifin tüm alanının altını oyar ve böylece bu alternatifin terimlerini aşmamızı sağlar. (Sözgelimi siyasette, organik birlik ile yıkıcı terör arasındaki seçimde, hakikate ulaşmanın tek yolu "yanlış" tercih olan yıkıcı terörle başlamaktır.)

Hegel ve New Age anlayışına özgü karşıtları dengeleme mefhumu arasındaki aşılamaz fark burada yatar. Klasik bir örneği, Fransız Devrimi'ni ele alalım: Yaygın kanıya göre, Hegel Fransız Devrimi'ni bizatihi kendi karşıtına vararak sona ermek zorunda olan soyut bir evrensel Özgürlük'ün dolayımsızca öne sürülmesi olarak değerlendirerek kınamaktadır: Tüm tikel içeriklere yöneltilmiş evrensel bir terör. Bu hikâyeye göre, Hegel bu soyut özgürlüğün karşısına kişinin bireysel özgürlüğünün toplumsal düzenin eklemlenmiş bütünlüğünde kendi yerini üstlenmesine dayandığı modern rasyonel devletin "somut Özgürlük"ünü koyar... Bu yaygın kanının sorunlu yanı diyalektik sürecin içkin zamansal boyutunu hesaba katmamasıdır. Tarihsel bir fail asla ya devrimci terörü ya da organik rasyonel devleti tercih etmesi gereken bir durumla doğrudan yüz yüze gelmez. Devrimin arefesinde ki tek seçim eski "organik" düzen ve terörünü de

içeren devrim arasında olandır. Seçimin dengesini devrime doğru kaydıran şey *ancien régime*'in organik ahenginin bir aldatmaca olduğunun, acımasız şiddetin, ayrımın ve kaosun gerçekliğini gizleyen bir yanılsama olduğunun idrak edilmesidir.

1830'larda Rusya'ya giden Adolphe de Custine'in orada yaşadıkları ilginç, tam da Hegelci bir görüşü örnekliyordu: İnceleme nesnesine yaklaştıkça bu nesne onu kendisine yabancılaştırmıştı. Yani, Custine Rusya'ya tam anlamıyla organik bir düzen bulmaya gitmişti; modern ekonomi ve Fransız Devrimi sonucunda organik bağların dağılmakta olduğu Batı Avrupa'nın aksine, hâlâ hiyerarşik bir düzeni olup bir geleneğe yaslanan topluma ulaşmayı arzuluyordu. Fakat beklediklerinin tam tersini bulmuştu: Rusya'da var olmayan şey organik bir toplum birliğinin ta kendisiydi; var olan şey de vahşi bir düzen ile tam bir kaostan mürekkep kırılgan bir karışımdı. Topyekûn iktidar ve düzen görünümünün arkasında muazzam bir kaos yoktu sadece; devlet iktidarı da Çar'ın gelip geçici istek ve kaprislerine maruz kaldığı için intizamsızca işliyordu. (Bu özellik, yani düzen ve totaliter denetimin ardındaki kaos bugün hâlâ sürmektedir ve Sovyetler Birliği döneminde de apaçık ortadaydı.[78]) Nitekim "organik birlik" kendisini kendi karşıtının, içkin istikrarsızlığın görünüm kipi olarak ortaya koyar – despotik toplumların "sırrı" "*inneres Gestalt*"larını, yani iç biçimlerini hiç bulmamış olmalarıdır; daima modernizm ile geleneğe dönüş arasında kalan Faşizm için de geçerlidir bu. Böyle herhangi bir "organik" ayartıya karşı, özgürleşmeci siyasetin modernitenin evrenselci/seküler tasarısına sadık kalması son derece önemlidir.

Demek ki ilk tercihimiz devrim olmak zorundadır, çünkü modern rasyonel devletin (Hegel bunu daima "devrim-sonrası" devlet diye anar) hareket alanı ancak devrimin sıfır-düzeyinden geçildikten sonra açılır: Rasyonel devlet tercihi olanağını ancak "yanlış" tercih, yani soyut terör sağlar. O adı çıkmış Hegelci üçlünün tekrarlanan bir seçimin zamansal yapısında temellendiğini artık görebiliriz: Bu örnekte, *ancien régime*, onun Devrimci Terör'deki soyut olumsuzlaması ve devrim-sonrası rasyonel devlette kaldırılmasından meydana gelen üçlü birbiri ardına gelen iki seçimle harekete geçer – önce, *ancien régime*'e karşı devrim seçilir; sonra, somut özgürlüğüyle o modern rasyonel devlet seçilir. Bu diyalektik tersine dönüşleri Platoncu dieresis ile nasıl uydurabiliriz? Bunun için Platon'dan bölünmelere dair ilk dieretik matrisi sunan kişi olan Gorgias'a dönmek icap eder; "Doğa ya da Var-Olmayan Üzerine" adlı metni (bu metin Sextus Empiricus'ta ve Aristoteles'in "Melissus, Ksenofanes ve Gorgias Üzerine"sinde anlatıldığı haliyle, o da ancak özetlenmiş bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır) şu üç önermeyle özetlenebilir: (a) hiçbir şey yoktur; (b) herhangi bir şey var olsaydı, bu bilinemezdi; (c) herhangi bir şey var olsaydı ve bilinebilseydi, bu başkalarına iletilemezdi. Freud'un ödünç çaydanlık mantığının (birbirini

78 Bkz. Irena Gross, *The Scar of Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991.

dışlayan gerekçelere olanak tanımanın) açık bir örneği olacaksa eğer, bu tam da odur: (1) hiçbir şey yoktur; (2) var olan bilinemez; (3) bildiğimiz şey başkalarına iletilemez... Ama daha ilginç olan şey cinsin türe ayrılmasının "köşegenel" kipidir: Şeyler ya vardır ya yoktur. Eğer varsalar, ya bilinebilirler ya da bilenemezler. Eğer bilinebilirlerse, başkalarına ya iletilebilirler ya da iletilemezler. İşin şaşırtıcı yanı, aynı tedrici farklılaşmayı Batı felsefesi tarihinin karşıt ucunda, yirminci yüzyılın "diyalektik materyalizm" denen sofistliğinde buluyoruz. Stalin'in "Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm"inde Marksist diyalektiğin dört özelliği sıralanır:

Marksist diyalektik yöntemin başlıca nitelikleri şöyledir:

> Diyalektik, metafiziğin tersine, doğaya birbirleriyle ilişkisiz, birbirine yalıtık, birbirinden bağımsız şeylerin, fenomenlerin rastlantısal bir yığını gözüyle değil şeylerin ve fenomenlerin birbirleriyle organik olarak ilişkili bulunduğu, birbirlerine dayandığı ve birbirleriyle belirlendiği bağlantılı ve yekpare bir bütün gözüyle bakar.
>
> Diyalektik, metafiziğin tersine, doğanın, durgunluk ve hareketsizlik, durağanlık ve değişmezlik halinde olmadığını, hep bir şeylerin doğduğu ve geliştiği, bazı şeylerin de parçalanıp öldüğü, sürekli bir hareket ve değişme, sürekli bir yenilenme ve gelişme hali olduğunu kabul eder.
>
> Diyalektik, metafiziğin tersine, gelişim sürecini, nicel değişmelerin nitel değişmelere yol açmadığı basit bir büyüme süreci gözüyle görmez; gelişmeyi, cüzi ve algılanamayan nicel değişimlerden, açık, temel nitel değişimlere geçilen ve bu nitel değişmelerin, bir halden diğer hale bir sıçrayış biçiminde, aşama aşama değil de hızlıca ve birdenbire gerçekleştiği bir süreç olarak kabul eder. Buna göre, nitel değişmeler, rastgele değil, algılanmayan ve aşama aşama oluşan nicel değişimlerin birikiminin doğal sonuçları olarak ortaya çıkarlar.
>
> Diyalektik, metafiziğin tersine, doğadaki her şeye ve her fenomene içkin iç çelişkilerin varlığını kabul eder. Çünkü hepsinin olumlu ve olumsuz yanları, bir geçmişi ve bir geleceği, ölen bir yanı ve gelişen bir yanı vardır. İşte bu karşıtlar arasındaki mücadele, yeniyle eski arasındaki, ölenle doğan arasındaki, gözden kaybolanla gelişen arasındaki mücadele, gelişim sürecinin iç kapsamını, yani nicel değişimlerin nitel değişimlere dönüşmesinin iç kapsamını oluşturur.[79]

Öncelikle, doğa dağınık fenomenlerin toplamı değil, bağlantılı bir bütündür. Sonra, bu Bütün hareketsiz değil, daimi bir hareket ve değişim hali içindedir. Ardından, bu değişim aşamalı bir niceliksel sürüklenme değildir; niteliksel sıçramaları ve kopuşları beraberinde getirir. Son olarak, bu niteliksel gelişim

79 Josef Stalin, "Dialectical and Historical Materialism", *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks): Short Course* içinde, haz. SBKP (B) Merkez Komite Komisyonu, New York: International Publishers, 1939, s. 106-7. (*Diyalektik ve Tarihi Materyalizm*, çev. İsmail Yarkın, İnter: İstanbul, 1992.)

uyumlu bir yayılma değildir; bilakis, karşıtların mücadelesince sevk edilir... Buradaki bityeniği şudur ki aslında karşımızda Platoncu dieresis, bir cinsin önce türlere sonra türlerin alt-türlere aşama aşama ayrıldığı bir süreç *yoktur*: Temeldeki öncül bu "köşegenel" bölünme sürecinin sahiden de dikey olduğu, yani *aynı* bölünmenin farklı veçheleriyle karşı karşıya olduğumuzdur. Stalinist jargonla ifade edersek, hareketsiz bir Bütün aslında bir Bütün değil, bir öğeler yığınından ibarettir; niteliksel sıçramaları beraberinde getirmeyen bir gelişim aslında bir gelişim değil, aynı yerde bir adım öteye gitmeden adım atıp durmaktır; karşıtların mücadelesini beraberinde getirmeyen niteliksel bir değişim aslında bir gelişim değil, niceliksel bir monoton hareketten ibarettir. Ya da daha şom ağızla söylersek, karşıtların mücadelesi olmadan niteliksel değişimi savunanlar *aslında* değişime karşı çıkıyor ve aynının sürüp gitmesini savunuyordur; niteliksel sıçramalar olmadan değişimi savunanlar *aslında* değişime karşı çıkıyor ve hareketsizliği savunuyordur... Bu mantığın siyasi veçhesi ayan beyan ortadadır: "Sınıf mücadelesi olmadan kapitalizmin sosyalizme dönüşmesini savunanlar *aslında* sosyalizmi reddediyor ve kapitalizmin devam etmesini istiyordur" vs.

Stalin hakkında anlatılan iki meşhur espri vardır ki ikisi de bu mantığa dayanır. "Hangi sapma daha kötüdür, sağcı mı solcu mu?" sorusunu "ikisi de daha kötü!" diye cevapladığında, cevabının temelindeki öncül şuydu: Solcu sapma *aslında* (Stalinistlerin hoşlandığı ifadeyle, "nesnel olarak"), solcu filan değil, gizli sağcı bir sapmadır! Stalin parti kongresine dair bir raporda, delegelerin Merkez Komite kararını büyük bir çoğunlukla oybirliğiyle onayladığını yazdığındaysa, temeldeki öncül partide aslında azınlık filan olmadığıydı: Karşı oy verenler bu suretle kendilerini partiden dışlamış olmuşlardı. Tüm bu örneklerde, *cins tekrar tekrar kendi türlerinden biriyle üst üste biner (tam olarak örtüşür)*. Stalin'in tarihi geridönüşlü olarak okumasını ve şeylerin böylelikle geridönüşlü olarak "açık hale gelmesini" de sağlayan şey budur: Troçki önce devrim için Lenin ve Stalin'le birlikte mücadele etmiş ve sonra, belirli bir aşamada, Stalin'inkinden farklı bir stratejiyi tercih etmiş değildir; bu son karşıtlık (Troçki/Stalin) "nesnel olarak" Troçki'nin devrime ta en başından nasıl karşı olduğunu "açıklığa kavuşturur".

1928–1933 yılları arasındaki kolektifleştirme mücadelelerinde Stalinist ideologlar ile siyasi eylemcilerin sınıflandırma hususunda içine girdikleri çıkmazda aynı usulü buluruz. Köylülerin direnişini ezme çabalarını "bilimsel" Marksist bir dille izah etmeye çalışmak için köylüleri üç kategoriye (ya da sınıfa) ayırmışlardı: toprağı olmayan, olsa bile çok az miktarda olan, başkaları için çalışan ve işçilerin doğal müttefikleri olan yoksul köylüler, yani "sefiller", *bednyaki*; sömürülenlerle sömürenler arasında bocalayan özerk orta köylüler, yani (toprağı olan ama başkasını çalıştırmayan) "ortadakiler", *serednyaki*; zengin köylüler, yani (başkalarını çalıştıran, onlara para, tohum

vb. ödünç veren), sömürücü "sınıf düşmanının" ta kendisi olan ve bundan ötürü tasfiye edilmesi gereken "kulaklar" (*kulaki*). Ne var ki, uygulamada, bu sınıflandırma gitgide bulanık ve sürdürülemez hale gelmişti: Genelleşmiş bir fakirlik ortamında açık ölçütler artık işe yaramıyor ve çoğu zaman diğer iki kategorideki köylüler kendilerine dayatılan kolektifleştirmeye verdikleri mücadelede kulakların safına geçiyordu. Bu noktada başka bir kategori devreye sokulmuştu: iktisadi durumu tam bir *kulak* sayılamayacak kadar kötü olan, ama yine de "karşı-devrimci" tavrı benimseyen köylüleri kapsayan "alt-kulak" kategorisi. Alt-kulak şöyle tanımlanıyordu:

> Stalinist ölçütler açısından bakıldığında bile hiçbir gerçek toplumsal içeriği olmayan ama kendini hiç de ikna edici olmayan bir şekilde, sanki gerçek bir içeriği varmış gibi sunan bir terimdi. Resmen ifade edildiği gibi, "'kulak' terimiyle, en sıklıkla kadınıyla erkeğiyle alt-kulakta fark edilebilen belirli siyasi eğilimlerin taşıyıcısını kastediyoruz." Bu suretle her köylü kulak tasfiyesine maruz kalabiliyor ve sıklıkla kullanılan 'alt-kulak' kavramı kurbanların kategorisini kulakların sayısına dair en azami resmi tahminlerin bile çok ötesine taşıyordu.[80]

"Alt-kulak" demek ki türlerin paradoksal şekilde kesişmesiydi: "Kulaklar" türünün bir alt-türüydü ve üyeleri diğeri iki türden geliyordu. Bu açıdan, "alt-kulak" köylülerin üç kategoriye ayrıldığı tüm o "nesnel" sınıflandırmanın ideolojik yalanının (yanlışlığının) tecessümüydü: İşlevi sadece zengin olanlarının değil, *tüm* köylü katmanlarının kolektifleştirmeye direnişini izah etmekti. Resmi ideologlar ile iktisatçılar kulaklara dair "nesnel" bir tanımlama bulmaya çalışmaktan en sonunda vazgeçmişlerdi tabii: "Bir Sovyet açıklamasında ortaya konan dayanaklara bakılırsa, 'kulağın eski tavırları artık neredeyse ortadan kalkmıştır ve yenileri de kendilerini belli etmeye yanaşmıyor."[81] Demek ki kulakları belirleme sanatı artık nesnel bir toplumsal çözümleme meselesi olmaktan çıkmış, bir tür çetrefil "şüphenin yorumbilgisi"ne, bireyin aldatıcı kamusal beyanlarının arkasında saklı duran "gerçek siyasi tavırlarını" belirleme sürecine dönüşmüş ve hatta *Pravda*'ya "en iyi eylemciler bile çoğu kez kulakların kim olduğunu bulamıyor" dedirtmişti.[82]

Tüm bunlar "öznel" ile "nesnel" boyutun diyalektik dolayımına işaret ediyor: "Alt-kulak" bir "nesnel" toplumsal kategoriyi değil, nesnel toplumsal analizin dağıldığı ve öznel bir siyasi tavrın kendisini doğrudan "nesnel" düzene kazıdığı noktayı adlandırır – Lacancı bir dille söylersek, "*alt-kulak, yoksul köylü, orta köylü ve kulaktan oluşan 'nesnel zincir'in öznel hale geldiği noktadır.* "Kulaklar"

80 Robert Conquest, *The Harvest of Sorrow*, New York: Oxford University Press, 1986, s. 119.
81 Conquest, a.g.e., s. 120.
82 A.g.e.

sınıfının "nesnel" bir kategorisi (ya da altbölümü) değil, "kulak" tarzı öznel siyasi tavra verilen adın kendisidir sadece. Bu da şu paradoksu açıklar: "Alt-kulak", her ne kadar "kulaklar" sınıfının bir altbölümü gibi görünse de, kendi cinsinden (yani kulaklar cinsinden) taşan bir türdür; zira "alt-kulaklar"a orta ve hatta yoksul köylüler arasında bile rastlanabilir. Ezcümle, "alt-kulak" siyasi bölünmenin kendisini, varlığıyla köylülüğün *tüm* toplumsal bünyesini çaprazlamasına kesen Düşman'ı adlandırır; her yerde, üç köylü sınıfında da bulunabilmesinin sebebi de budur.

Bu da bizi Stalinist dieresis prosedürüne geri getirir: "Alt-kulak" tüm sınıfları çaprazlamasına kesen, uzantısı bertaraf edilmesi gereken aşırı unsurdur. Toplumsal gruplara dair her "nesnel" sınıflandırmada, "alt-kulak" gibi işleyen bir unsur vardır – toplumsal bedenin "nesnel" unsurlarının bir alt-türü olarak maskelenen özneleştirme noktası. "Nesnel" toplumsal yapıyı, kelimenin tam anlamıyla *diken* şey bu özneleştirme noktasıdır – bu dikme mefhumu ile terimin yaygın kullanımı arasındaki zıtlık akılda tutulmalıdır (ideolojik uzamı "diken", merkezinde olmuş "Öteki Sahne"sine bağımlılığının izlerini silen, böylece kendisini kendine yeten bir şey olarak sunabilen unsur): Özneleştirme noktası ideolojik İç'i değil, *Dış'ın kendisini* "diker": "Dikiş", "nesnel" alanın kendisinin tutarlılığını teminat altına alan özneleştirme noktasıdır. Başka bir deyişle, dieresis prosedürü bitimsiz değildir: Bir bölünme iki türe bölünme olmaktan çıkıp, bir türe ve dışkısal bir artığa, hiçliğe karşılık gelen biçimsiz bir vekile, bir "olmayan-parçanın parçası"na bölündüğünde sonuna varır. Bu son noktada, tekil dışkı kendi karşıtıyla, evrenselle yeniden birleşir; yani, dışkısal artık Evrensel'in dolaysız bir vekili olarak iş görür.

Agamben, Badiou'nun Paulus okumasına karşı polemiğinde, Hıristiyan konumun Yahudiler ve Yunanlar (paganlar) karşısındaki tekilliğini herkesi kapsayan bir evrenselliğin doğrudan olumlanması ("ne Yahudiler ne de Yunanlar vardır") olarak değil, tüm toplumsal bedeni köşegenel şekilde kesen ve *bizatihi* toplumsal gruplar arasındaki ayrım çizgilerini askıya alan ek bir bölme olarak tanımlar: Her grubun "Hıristiyan" bir alt-bölüme ayrılması, diğer tüm grupların ("Hıristiyanca") bir alt-bölüme ayrılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. (Badiou ile Agamben arasındaki fark şudur: Badiou'ya göre, bu yeni "Hıristiyan" kolektiflik tekil evrenselliğin, adlandırmanın kendi kendisiyle ilişkilenen evrenselliğin, bir addaki öznel tanımanın sahasıdır: Agamben ise evrensellik başlığını reddeder.) Aklıselime dayalı sınıflandırma yaklaşımında "ne var bunda bu kadar büyütülecek?" diye sorulacaktır. Hıristiyan olmak ya da Hıristiyan olmamak diğer sınıflandırmaları kesip onlarla örtüşen bir başka sınıflandırmadan ibarettir; tıpkı tüm etnik, dinsel ve sınıfsal bölünmeleri kesen bir başka olgu olan erkekler ile kadınların varlığı gibi. Fakat burada hayati bir fark vardır: Paulus'a göre, "Hıristiyan" bireyin bir başka yüklemini (iyeliğini ya da niteliğini) belirtmez, bilakis, ancak kendi adlandırılışında temellenen

"performatif" bir kendini tanımadır; bir başka deyişle, tamamen öznel bir özelliktir – Badiou da onun ancak bu şekilde sahiden evrensel olabileceğini ilave eder. Öznel-nötr-evrensel yaklaşım ile öznel-partizan yaklaşım arasındaki karşıtlık yanlıştır: Hakiki evrenselliği ancak radikal bir öznel bağlanma temellendirebilir. Dolayısıyla, buradaki kümelenme tıpkı Stalinist söylemdeki "alt-kulaklar" kümelenmesi gibidir: "Alt-kulaklar" aynı zamanda kulakların "kalıntı"sıdır; tüm alanı baştan başa kesmektedirler ve toplumsal-nesnel bir nitelik maskesi taşıyan öznel-siyasi bir kategoridir.

Agamben "Hıristiyanları" doğrudan "Yahudi-olmayanlar" olarak değil de, "Yahudi-olmayan-olmayanlar" diye tanımladığında,[83] bu ikili olumsuzlama bizi baştaki pozitif belirlenime geri getirmez; bunu daha ziyade Kant'ın tabiriyle, bir yüklemi olumsuzlamak yerine bir gayri-yüklemi öne süren "sonsuz yargı"nın bir örneği olarak okumamız gerekir: Nasıl ki korku edebiyatında "ölü olmayanlar"dan bahsediliyorsa, Hıristiyanların *Yahudi olmadığını* söylemek yerine, onların *Yahudi-olmayanlar* olduğunu söylemek gerekir. Ölü olmayanlar *ölüyken* canlı olanlardır, yaşayan canlılardır; keza, Hıristiyanlar (olay-öncesi, pozitif toplumsal belirlenim düzeyinde) *Yahudi kalırken* Yahudi-olmayanlardır – onlar, Paulus'un deyişiyle "[Yahudi] Yasa için [Yasası'nın gözünde] ölmüş" Yahudilerdir.

Daha da geriye gitmek gerekirse, Gorgias'ın argümanını kuruşunu da aynı şekilde okumalıyız. Gorgias üç ardıl bölünmeyi izliyor gibi görünebilir: En başta, şeyler ya vardır ya da yoktur; sonra, eğer varsalar, ya bilinebilirler ya da bilinemezler; son olarak, eğer onları bilebilirsek bu bilgiyi başkalarına ya iletebiliriz ya da iletemeyiz. Gelgelelim, bu aşama aşama alt kısımlara bölünme aslında tek ve aynı bölünmenin tekrarıdır: Eğer başkalarına bir şey iletemezsek, bu onu "aslında" bizzat bilmediğimiz anlamına gelir; eğer bir şeyi bilemiyorsak, bu onun "aslında" kendi içinde var olmadığı anlamına gelir. Bu mantıkta bir doğruluk payı vardır; Gorgias'ın hocası ve buradaki nirengi noktası olan Parmenides'in daha önce belirttiği gibi, düşünme (bilme) var olmakla aynıdır ve düşünmenin (bilmenin) kendisi dilde (iletişimde) kök salmıştır – "Dilimin sınırları kendi dünyamın sınırıdır."

Hegel ve Lacan bize bu *dieresis*in geriye döndürülmesi gerektiğini ima eder: Ancak var *olmayan* şeyler hakkında konuşabiliriz (Bentham kurgular teorisiyle bu yönde doğru yolda ilerliyordu), ya da daha mütevazı ve net bir dille söylersek, konuşma varlığın pozitif düzeninde bir eksik/delik öne sürer/varsayar. Demek ki var olmayan şeyler hakkında düşünebileceğimiz gibi (işte bu yüzden din ile onun ebedi ayartısı olan "insan doğası"nın tözü aynıdır), düşünmeden de konuşabiliriz – hem kaba anlamıyla, yani tutarsızca boşboğazlık ederek hem de Freudcu anlamıyla, yani "niyet ettiğimizden daha fazlasını söyleyerek", semptomatik bir dil sürçmesi yaparak. Bir şeyi biliyor, ama bunu başkalarına

83 Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Paris: Payot & Rivages, 2000, s. 168.

iletemiyor değilizdir –daha ziyade başkalarına bilmediğimiz şeyleri iletebiliriz (daha doğru bir ifadeyle, Donald Rumsfeld'i açımlamak gerekirse, bildiğimizi bilmediğimiz şeyleri, zira, Lacan'a göre, *une bévue* olarak bilinçdışı *un savoir qui ne se sait pas*'dır.[84*]

İşte bu yüzdendir ki Hegelci-Lacancı konum ne Platon'un ne de onun sofist karşıtlarının konumuna tekabül eder: Platon'a karşı, hem anlamadığımız ya da düşünmediğimiz şeyler hakkında *konuşabileceğimizi* hem de en temelde *sadece* onlar hakkında, kurgular hakkında konuşabileceğimizi ileri sürer; sofistlere karşıysa bunun hakikatin kıymetini azaltmadığını ileri sürer – zira, Lacan'ın dediği gibi, hakikat bir kurgunun yapısına sahiptir.

Öyleyse "postmodern görecilik" Platon'un hakiki felsefi bilgiyi sofist düzenbazlıklardan tekrar tekrar ayırmaya çalışırken mücadele ettiği bir çıkmaza mı varıyordur? Böyle bir çizginin çekilmesi sofist düzenbazlığın daniskası değil midir (aynı minvalde, ideoloji ile "hakiki" ideolojik-olmayan bilgi arasında katı bir ayrım yapmanın en ideolojik edim olduğu iddia edilir)? O halde bu durum, "Öteki'nin Öteki'si yoktur", Hakikat'in dilin döngüsel (özgöndergesel) işleyişinden azade hiçbir nihai teminatı yoktur diyen Lacan'ın aslında bir sofist *olduğu* anlamına mı gelir? Eğer bu tür ayrımların tümü "karar verilemez" ise, bu durum Badiou'nun postmodernist-yapıbozumcu "sofistlere" karşı verdiği gözükara mücadelesinde ve tarihsel dil oyunlarından bağımsız Hakikat üzerinde Platoncu bir tavırla diretmesinin herhangi bir dayanaktan yoksun boş bir jest olduğu anlamına mı gelir? Badiou burada savunulabilir: Hakikat ile doxa arasındaki karşıtlık dilin "karar verilemez" özgöndergesel alanı *dahilinde* gerçekleşir, dolayısıyla Badiou bir Hakikat-Olay'ın karar verilemezliğini vurgularken onun anlayışı genelgeçer yapıbozumcu karar verilemez mefhumundan hepten farklıdır[85]. Badiou'ya göre karar verilemezlik Olay için nötr "nesnel" ölçütlerin olmadığı anlamına gelir: Olay ancak bizatihi kendini onun çağrısında tanıyanlara görünür; ya da Badiou'nun kendi tabiriyle, Olay kendi kendisiyle ilişkilenir, kendisini –kendi adaylığını– karşıtları arasına katar. Bu durum Olay hakkında *karar verilmesi* gerektiği anlamına gelse de, en nihayetinde temelsiz olan böyle bir karar genelgeçer anlamıyla "karar verilemez" değildir. Daha ziyade, Hegelci diyalektik süreçle tekinsiz bir benzerliği vardır böyle bir kararın. Hegel'in ta *Fenomenoloji*'de belirttiği gibi, diyalektik sürecinde bir "bilinç figürü" dışsal bir hakikat standardıyla değil, mutlak olarak içkin bir şekilde, yani kendisi ile kendi örneklenişi/sahnelenişi arasındaki boşluk üzerinden ölçülür. Olay demek ki terimin Lacancı anlamıyla "Hepsi-değil"dir: Asla tam olarak doğrulanmaz, çünkü sonsuzdur, yani dış bir sınırı yoktur. Buradan çıkarılması gereken sonuç şudur ki aynı sebepten ötürü Hegelci bütünlük de "Hepsi-değil"dir.

84* (Fra.) "Bir gaf olarak bilinçdışı kendini bilmeyen bir bilgidir" (ç.n.).

85 Bkz. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris: Minuit, 1989.

Buradaki Hegel göndermesi hayatidir, çünkü Hegel, özellikle de Anglo-Sakson gelenekte, hakikate dair her türlü nesnel rasyonel ölçütü bırakan ve Mutlak İdea'nın çılgın özgöndergesel işleyişine teslim olan nihai "sofist"tir. Bu eleştirideki doğruluk payı şudur ki Hegel'e göre bir önermenin hakikati özü itibariyle mefhuma dayanır, içkin mefhum içeriğiyle belirlenir, mefhum ile gerçeklik arasındaki bir kıyaslama meselesi değildir – Lacancı terimlerle söylersek, hakikatin bir Hepsi-değil'i (*pas-tout*) vardır. Hepsi-değil söz konusu olduğunda Hegel'i anmak tuhaf gelebilir, ne de olsa Hegel Hepsi'nin felsefesinin daniskasını yapmamış mıdır? Hegelci hakikat ise kendisinin ölçümü ya da standardı işlevi görecek bir sınırlandırma/istisnadan yoksundur, zaten bu yüzden ölçütü mutlak olarak içkindir: Bir ifade kendisiyle, kendi telaffuz edilme süreciyle kıyaslanır.

Badiou ve Barbara Cassin, en iyi şekilde antik dönemde Platon ile sofistler arasındaki diyaloğun yeni bir versiyonu diye adlandırabileceğimiz bir diyalog içindedir: Platoncu Badiou'nun karşısında sofistlerin kopuşunun indirgenemezliğini vurgulayan Cassin. Badiou'nun erkek, Cassin'inse kadın olması burada özel bir anlam kazanır: Platoncuların hakikatin sağlam temeline duyduğu güven ile sofistlerin temelsiz konuşma oyunu arasındaki karşıtlık cinsel fark ile ifade bulur. Bu durumda, katı Hegelci bir açıdan bakıldığında, Cassin sofistlerin indirgemez konumunu vurgulamakta haklıdır belki de: Simgesel sürecin özgöndergesel oyununun, dil oyunu içinde, doğruluk ile yanlışlık arasında bir ayrım yapmamızı sağlayacak dış bir desteği yoktur. Sofistler *mythos* ile *logos*, geleneksel mitik evren ile felsefi rasyonalite arasındaki indirgenemez "kaybolan dolayımcılar"dır ve bu açıdan, felsefeye daimi bir tehdittirler. Bu niçin böyledir?

Sofistler kelimelerin ve şeylerin mitik birliğini parçalamış, kelimeleri şeylerden ayıran boşluğu oyunbazca vurgulamışlardı; has felsefe ise ancak buna bir tepki, sofistlerin açtığı boşluğu kapama, kelimeler için bir hakikat temeli sağlama, rasyonalitenin yeni koşullarında da olsa mitosa geri dönme çabası olarak anlaşılabilir. Platon'u işte bu bağlama yerleştirmeliyiz: Platon İdealar hakkındaki öğretisiyle önce bu temeli sağlamaya çalışmış ve *Parmenides*'te bu temelin kırılganlığını kabul etmek durumunda kalınca, sofistlik ile hakikat arasında açık bir ayrım yapmak için uzun bir mücadeleye girişmişti.[86] Felsefe tarihinin ironisi şudur ki sofist ayartıya karşı mücadele eden felsefeciler çizgisi en sonunda Hegel'e, "son felsefeci"ye varır, ama Hegel aynı zamanda, kendi hakikatine dair hiçbir dış desteği olmayan simgeselin özgöndergesel oyununu

86 Sofistler ile Platon arasındaki karşıtlık demokrasi ile toplu organik düzen arasındaki karşıtlıkla da bağlantılıdır. Sofistler açıkça demokratiktir, zira ayartma sanatım ve kalabalığı ikna etme sanatını öğretirler. Platon ise her bireyin kendine ait bir yeri olduğu, hiçbir tekil evrensellik konumunun mümkün olmadığı hiyerarşik bir toplu düzenin ana hatlarını ortaya koyar.

bağrına basan nihai "sofist"tir. Hegel'e göre, hakikat vardır, ama simgesel sürece içkindir – hakikat dış bir standartla değil, söylemsel sürecin "pragmatik çelişki"siyle, iç tutarlılığıyla/tutarsızlığıyla, telaffuz edilmiş içerik ile bu içeriğin telaffuz konumu arasında boşlukla ölçülür.

2. BÖLÜM

"Bir Yerde Hiçbir Şey Yoksa, Onu Seni Seviyorum Diye Oku"

Ateist bir felsefeci din hakkında yazıp çizdiğinde, Rousseau'nun çok eskiden ifade ettiği ayartıya kapılmamak için büyük özen göstermelidir: "Beni dindar olmakla itham ederek felsefeciyiz diye bizi mazur görün diyorsunuz; bu sizi sarhoş edecek diye şaraptan benim sarf-ı nazar etmeme benziyor."[1] Bir felsefeci dinsel bir yapının tekzip edilen müstehcen altyüzünü açığa çıkaran vakalarla karşı karşıya geldiğinde bu ayartı doruğuna çıkar. İngiltere'nin taşrasında geçen mütevazı, ama bir o kadar da ilginç bir korku filmi olan *Gathering*'de (2003) olan tam da budur. Toprağın altında gömülü olarak eski bir Hıristiyan kilisesinin kalıntıları bulunur ve ortaya taş heykeller, acı çekmekte olan İsa'nın ve onu ölürken gözlemleyen heterojen bir bireyler topluluğunun rölyefleri ortaya çıkar. Yöredeki din adamlarının ve arkeologların mesajı anlaması biraz zaman alır: Heykel İsa hakkında değildir (bu arada, işin tuhaf yanı, İsa arkadan gösterilir); onu ölürken görmek için gelenler hakkındadır. Yöredeki kilisenin papazı bu heykeli (birinci yüzyılda yaşamış bir piskopos olan) Aziz Aristobulus'a atfedilen şu sözlere bağlar: "izlemek için gelenler": Doğudan ve batıdan geldiler, şehirden ve ovadan. Rabbimize kutsal bir hürmet duyduklarından ötürü değil, şehvetle geldiler." Film bize şehrin etrafında gezinip duran ve yüzleri tuhafça heykeldeki insanların yüzlerini andıran kişileri de gösterir ve bir araştırmacı Ortaçağ ve Rönesans'ta yapılmış, çarmıha gerilmeye dair birçok tasvirde aynı yüzleri tespit eder. Varılan sonuç açıktır: İsa'nın çarmıha gerilmesine yas tutmak ya da tapınmak için değil de sırf eğlence olsun diye ya da meraklarından gelmiş olanlar lanetlenmiş ve ölmeden Yeryüzü'nde yürüyüp durmaya ve insanların acılarına şahitlik etmeye mahkûm edilmiştir – Gezgin Yahudi örneğinde olduğu gibi, ölümsüzlük burada bir lütuf değil lanettir. (Hamlet'in babasının da kendi günahlarıyla boğuşurken öldürülmüş olduğu için bir hayalet olarak geri döndüğünü hatırlayın.) Film daha sonra tahmin edilebilir bir yola sapar: Ölümsüz şahitler şehirde toplanır, çünkü orada pek yakında feci bir şey olacağı onlara malûm olmuştur.

---

1 "Vous vous excusez d'être philosophe en m'accusant d'être dévote; c'est comme si j'avois renoncé au vin lorsqu'il vous eut enivré." Jean-Jacques Rousseau, *Julie; ou, la nouvelle Héloïse*, Amsterdam: Marc Nichel Rey, 1769, s. 284.

HIRİSTİYAN BİR TRAJEDİ Mİ?

Burada gündeme getirilmesi gereken daha derin bir soru vardır: Çarmıha gerilme gibi travmatik bir olaya şahit olmada *daima* bir şehvet (Freud buna *Schaulust* demişti) ânı yok mudur? Ayrıca, şefkat ve saygıdan ötürü izlemeye geldiğimiz iddiası onu (ikiyüzlüce) daha da kötü yapmaz mı? Nicolas Malebranche böyle sapkın bir mantığı en üst noktasına çıkarmıştı. Ona göre, nasıl ki azizvari bir kişi sıkıntı içinde olanlara el uzatmak suretiyle kendi narsisistik tatmin duygusunu sağlamak için başkalarının acılarını kullanıyorsa, Tanrı da en nihayetinde *yalnızca kendini seviyordur* ve insanı sadece kendi şanını yüceltmek için kullanıyordur. Malebranche burada Lacan'ın Dostoyevski'yi tersine çevirmesine ("*Eğer Tanrı yoksa, o halde hiçbir şeye müsaade yoktur*") lâyık bir sonuç çıkarır: İsa Yeryüzü'ne insanlığı kurtarmak üzere gelmiş olmasa, herkes kaybolurdu demek doğru olmaz – tam aksine, *kimse* kaybolmazdı; bir başka deyişle, *her* insan sırf İsa gelsin ve *bazılarını* kurtarsın diye düşmek zorundaydı. Malebranche'ın vardığı sonuç sapkın bir sonuçtur: İsa'nın ölümü, halk etme hedefini gerçekleştirme yolunda atılan kilit bir adım olduğu için, Tanrı'nın (Baba'nın) en mutlu olduğu zaman Oğlunu acı çekip Çarmıh'ta ölürken gözlemlediği zamandı.

Bu sapkınlık Hıristiyanlığın özünde mi yatmaktadır, yoksa Hıristiyan yapı farklı bir şekilde okunabilir mi? Eğer okunabilirse, bu patika Hıristiyanlığa özgü aşk mefhumuyla mı açılmaktadır? Hıristiyan aşkın iddiası Öteki'ye (Tanrı'ya) onun var olduğunu onu koşulsuzca, İyi'nin ötesinde severek ispatlamaktır; böylece, Öteki'nin arzusu hakkındaki kaygısı ve belirsizlik aşk *edimiyle* "kaldırılır". François Balmès bu bağlamda bunun Descartes'ın *cogito*'su ve şüphesiyle olan benzerliğine dikkat çeker: Nasıl ki köklü şüphedeki belirsizlik *cogito ergo sum*'un kesinliğine dönüşüyorsa, Tanrı'nın arzusu/istenci hakkındaki belirsizlik de, uç noktasına çekildiğinde, lanetlenmeye maruz bırakılmamdan bağımsız olarak, aşkın kesinliğine dönüşür. Esrik aşkın bu aşırı biçimini (Antik) trajediye toptan karşı koymak gerekir: Saf aşkta, lanetlenmeme ya da gözden kaybolmama özgürce rıza gösteririm, bunu vecdle üstlenirim; trajedideyse, Kader'imi (de) kabul ederim, ama onu, ona rıza göstermeden, dış bir kuvvet olarak kabul ederim – trajik kahraman onu hepten reddedip ona sonuna kadar itiraz eder (Kolonos'taki Oidipus – bu bağlamda Antigone örneği daha muğlaktır.) Başka bir deyişle, *amor fati* mefhumunun tersine,[2*] trajik kahramanın Kader tarafından lanetlenmesini kabulünde aşk yoktur. Trajik kahramanın arzusuna tavizsiz sadakati işte burada yatar: Kader'i kabul etmesinde değil, her şeyin kaybolduğu bir durumda Kader'e karşı olan *arzusuna* tutunmasında.

O halde Hıristiyanlığa özgü bir trajedi yok mudur? Antigone'yi, Paul Claudel'in *L'Otage*'ı'daki Sygne de Coûfontaine'e karşıtlık içinde okumak gerekir: Eğer Oidipus ve Antigone Antik trajedinin ibretlik vakalarıysa, Synge Hıristiyan tra-

2* (Lat.) Kader sevgisi ya da kaderini sev (ç.n.).

jediye karşılık gelir.[3] Sygne Tanrı'nın ölü olduğu modern dünyada yaşamaktadır: Nesnel bir Kader yoktur, kaderimiz kendi tercihimizdir, ondan bütünüyle sorumluyuzdur. Sygne önce esrik aşk patikasını sonuna kadar takip eder, iyiliğini, etik tözünü Tanrı için, onun saf Ötekilik'i için feda eder; ve bunu bir dış baskıdan ötürü değil, varlığının deruni özgürlüğünden hareketle yapar -dolayısıyla, kendini büsbütün aşağılanmış, tüm etik tözlerden mahrum edilmiş halde bulduğunda Kader'i suçlayamaz. Fakat onun trajedisi işte bu yüzden Oidipus'un ya da Antigone'ninkinden çok daha köklüdür: Adi ve nefret edilen kocasına yöneltilen kurşunu yiyip de ölümcül bir şekilde yaralandığında, intihari müdahalesine dair daha derin bir fedakârlık anlamı atfetmeyi reddeder, bu reddiyede trajik bir güzellik yoktur -onun "*Hayır*"ı sadece bir yüz buruşturmayla, kompülsif bir yüz tikiyle ifade edilir. Trajik bir güzellik yoktur, çünkü onun topyekûn fedakârlığı onu tüm iç güzelliğinden ve etik ihtişamından yoksun bırakmıştır, hal böyle olunca da geriye kalan tek şey tiksindirici bir dışkısal leke, hayattan mahrum edilmiş canlı bir kabuktur. Burada aşk da yoktur; tüm aşkı önceki el etek çekişlerinde tüketilmişti. Sygne burada bir bakıma çarmıha gerilmektedir ve "*Hayır*"ı İsa'nın "Baba, beni neden terk ettin?"ine yakındır - bu aynı zamanda bir Tanrı-Baba'ya karşı bir başkaldırı jesti, bir tür "Siktir Git!"tir. Balmès tüm biçimleriyle bu has Hıristiyan "*Hayır*"ın saf aşkm "düşünülemez" travmatik özü, onu içten içe oyan bir rezalet olduğunu söylemekte haklıdır. Onun olağanüstü derecede açık formülüne kulak verelim:

> Saf aşktaki düşünülemez-olan, bir bakıma, Hıristiyanlığın kendisidir, Çarmıh'ın, Çile'nin ve İsa'nın ölümün, İsa'nın mezmurdan devraldığı ve saf aşk mistiklerinin Kilise'nin katlanamayacağı bir radikallik atfettiği "Beni neden terk ettin?"in rezaletidir.[4]

Bu trajedi ânı, Hıristiyanlığın kalbindeki trajiğin aşk dini olarak bu dönüşü, esrik aşkm kendi kendini silen mistisizminin layıkıyla kavrayamayacağı noktadır aynı zamanda: Mistikler "Dünyayı Kaplayan Gece"den dem vurduklarında, bu Gece'yi (dış gerçeklikten saf içselliğin boşluğuna çekilmeyi) ilahi Kutluluk ile, kendi kendini silerek İlahiliğe dalma ile özdeşleştirirler; Hıristiyanlığa göreyse, katlanılmaz ve aşılmaz gerilim hâlâ vardır, her şeye aşkla "*Evet*" demenin özünde

3 Aslında, Hıristiyan trajedi has bir trajedi değildir artık; yarattığı ürküntü trajik olanın ötesine ulaşır. Terry Eagleton "Birçok trajedi teorisyeninin gözünde Agamemnon trajiktir, ama Auschwitz değil" derken bunu yalnız bir kahramanın intihari tutkusunun etik ihtişamına selam duran, ama acı çeken milyonlarca sıradan insanın o kadar kahramanca sayılamayacak halini gözardı eden postmodern elitistlere sarkastik bir eleştiri olarak dile getirmişti. Gerçi Eagleton'ın bu sözünü düz okumak lazım: Auschwitz trajik değildi; onu trajik görmek bir küfürdür, zira bu zulmün kurbanları öznenin kendisini trajik bir kahraman olarak ortaya koymasını sağlayan asgari kişisel haysiyetten yoksun bırakılmıştı.

4 François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne: Érès, 2007, s. 196.

bir dış-içten[5*] vardır. Bu "*Hayır*"ın *hainamoration*'un imgesel mantığıyla, narsisistik aşkın nefrete dönüşmesiyle hiçbir alakası yoktur.

Claudel'in kendisi Sygne'in *L'Otage*'m sonunda Turelure ile uzlaşmayı reddetmesini gizemli bulur: Oyunu yazarken kendini öyle yazmak zorunda hissetmişti, zira oyunun esas planı böyle değildi (önce, *ancien régime* ile Restorasyon'daki yeni rejimin uzlaşmasını simgelemek üzere Sygne ile Turelure'u evlendirmeye niyetlenmiş, sonraysa Badillon'un can çekişmekte olan Sygne'i o talep edilen af işaretini vermeye ve Turelure ile uzlaşamaya ikna ettirmeyi planlamıştı.) İşin çarpıcı yanı, birçok eleştirmen Sygne'in reddini radikalliğinin değil, ondan talep edilen fedakârlığı sonuna kadar götürmedeki başarısızlığının, yani, adi Turelure ile evlenmeye tam rıza göstermeyişinin bir işareti olarak algılamıştır. Buradaki fikir şudur ki, Sygne herhangi bir rıza işareti vermemek ve buz gibi bir sessizlik içinde ölerek o ana kadar davranışına yön vermiş dinsel ilkeleri tekzip etmektedir. Abel Hermant'ın yazdığı üzere:

> Turelure Sygne'in ağzından bir kelime, bir af dileme işareti almaya çalışır; onu kesinlikle fethettiğinin ve emellerine ulaştığının göstergesi olacaktır bu. Fakat Sygne, ebedi kurtuluşunun bağlı gibi göründüğü affı dilemeyi reddeder. Böylelikle tüm fedakârlıklarını son dakikada değersiz kılar.[6]

Claudel böyle okumalara zayıf bir itiraz yöneltmişti: "Onun kurtulduğuna inanıyorum", ama son ediminin anlamının kendi zihninde bile açık olmadığını teslim etmişti: "Oyunun sonunda, karakterler her tür psikolojik soruşturmadan kaçar: İnsani düzeyde ise Sygne fedakârlığını tamamlamayı elbette reddetmişti; ona dair daha fazla bir şey bilmiyoruz ve yazarın kendisi onun son jestinin anlamına ancak bir anlam 'atfedebilir'."[7]

Kierkegaard, *Ya-Ya Da*'nın 1. cildinin "Modernde Yansıdığı Haliyle Antik Trajik Motifi" başlıklı bölümünde, modern dönemdeki Antigone'nin nasıl olabileceğini tartışmıştı.[8] Çatışma artık bütünüyle içselleşmiştir: Kreon'a artık ihtiyaç yoktur. Antigone, Tebai'nin halaskârı ve kamusal kahramanı olan babası Oidipus'a hayranlık duyup onu sevse de, onun hakkındaki hakikati (babasını öldürmüş olmasını, ensest evliliğini) bilir. Bu lanetli bilgiyi paylaşmaktan men edilmiş olmasıdır onun çıkmazı (Tanrı'nın kendisinden oğlunu kurban etmesini emrettiğini başkalarına söyleyemeyen İbrahim'in durumu da böyledir): şikayet

5* Ex-timate: Freud'un Türkçeye genelde tekinsiz diye çevrilegelen "unheimlich" terimi üzerine yeniden düşünen Lacan'ın "exterior" (dış) ile "intimate" (mahrem/samimi/içten) kelimelerinden türettiği bir terim. Lacan bu terime başvurarak, ruhsal hayatın bastırılarak tekinsiz kılınmış ve ruhsal donanımın dışında gibi görünen rahatsız edici bir parçasının aslında bildik, yani mahrem olduğunu ve bu durumun içerisi ile dışarısı, benlik ile başkası arasındaki sınırları aştığını vurgular. Bunun için "dış-içten" karşılığını öneriyorum (ç.n.).

6 Alıntılanan kaynak: Jean-Pierre Kempf ve Jacques Petit, *L'Otage*, Paris: Archives des Lettres Modernes, 1966, s. 65.

7 A.g.e., s. 53.

8 Søren Kierkegaard, *Either/Or*, 1. cilt, New York: Anchor Books, 1959, s. 137-62.

edemez ya da acısını ve üzüntüsünü başkalarıyla paylaşamaz. Sofokles'in (kardeşini gömmek ve böylece kaderini bilfiil üstlenmek üzere) eyleyen Antigone'sinin aksine, eyleyememektedir, zira sonsuza dek cansız bir şekilde acı çekmeye mahkûm edilmiştir. Sırrının, yıkıcı *agalma*'sının dayanılmaz ağırlığı onu en sonunda ölüme sürükler; acısını ve kederini simgeselleştirme veya paylaşma sayesinde bulabileceği huzuru ancak ölümde bulur. Kierkegaard bu durumun artık gereğince trajik olmadığını söylemeye çalışır (keza, İbrahim de trajik bir figür değildir).

Aynı kaymayı İbrahim örneğinde de hayal edebiliriz. Ona oğlunu kurban etmesini emreden Tanrı süperego-Tanrı'dır, yani "babanın -sapkın- versiyonu", hizmetkârını sırf kendi zevki için nihai sınava tabi tutan Tanrı'dır. İbrahim'in durumunun trajik olmadığını gösteren şey Tanrı'nın talebinin duyurulamaması, inananlar cemaatiyle paylaşılamaması, büyük Öteki'ye dahil edilememesidir. Yüce trajik ân ise tam da kahramanın kamuya içinde bulunduğu feci durumu dillendirmesi, müşkülatını kelimelere dökmesidir. Hasılı, İbrahim'e iletilen talebin statüsü ile, kendisinden Devlet'in ihtiyaç duyduğu, ama alenen kabul edilemeyen bir suçu işlemesi istenen hükümdarın "kirli sırrı"nın statüsü birbirine benzer. 1856 sonbaharında nazırlarının Mary Stuart'ı idam etme yönündeki baskılarına maruz kalan Kraliçe I. Elizabeth nazırlarının arzuhaline o meşhur "cevapsız cevap"la yanıt vermişti: "Ricanızı yerine getirmeyeceğimi söyleyecek olursam, düşündüğümden belki de fazlasını söylemiş olabilirim. Yerine getireceğimi söyleyecek olursam da, muhafaza etmek için uğraştığınız kendimi tehlikeye atabilirim."[9] Mesaj açıktı: Mary'i idam etmek istemediğini söylemeye hazır değildi, zira bu "düşündüğümden fazlası" olurdu; fakat onun ölmesini açıkça istiyor olsa da, bu adli öldürme edimini alenen olumlamak istemiyordu. Nitekim örtük mesaj da açıktır: "Eğer benim hakiki ve sadık hizmetkârlarımsanız, bu suçu benim için işleyin, onu beni mesul kılmadan öldürün, olan biteni bilmiyor olmamı eleştirmeme ve hatta bu sahte görünümü sürdürmek için bazılarınızı cezalandırmama müsaade edin..." İbrahim Tanrı'ya alenen, büyüklerinin gözlerinin önünde, sahip olduğu tek oğlunu öldürmesini gerçekten isteyip istemediğini sorsa, Tanrı'nın da benzer bir cevap vereceğini düşünemez miyiz? "İshak'ı öldürmeni istemediğimi söyleyecek olursam, düşündüğümden belki de fazlasını söylemiş olabilirim. Bunu yapman gerektiğini söyleyecek olursam da kendimi, sadık takipçim olan senin beni kurtarmak için uğraştığın tehlikeye (senden kendi kutsal Yasalar'ımı çiğnemeni isteyen, kötü barbar bir Tanrı gibi görünme tehlikesine) atabilirim."

Kierkegaard'un Antigone'si paradigmatik açıdan modernist bir figür olduğu ölçüde, bu zihinsel deneyi genişletebilir ve Stalinist bir tınıyla, postmodern bir Antigone hayal edebiliriz: Modernist olanın aksine, kendisini, Kierkegaard'u alıntılayacak olursak, etik olanın ayartının kendisi olacağı bir konumda bulacaktır.

9 Robert Hutchinson, *Elizabeth's Spymaster*, Londra: Orion Books, 2006, s. 168.

Bu minvaldeki bir versiyonda, Antigone babasını (ya da farklı bir versiyonda ağabeyi Polyneikes'i), *ona duyduğu koşulsuz aşktan dolayı*, muhakkak alenen reddedecek, kınayacak ve berbat günahlarından ötürü suçlayacaktır. Kierkegaardcu bakışa göre böyle *aleni* bir edim Antigone'yi daha da *yalıtık*, tamamen yalnız kılacaktır. Kimse –Oidipus haricinde, o da hâlâ canlıysa tabii– onun ihanet ediminin aşka dair yüce edim olduğunu anlamayacaktır... "Postmodern" Antigone'nin yaşadığı bu zorlu durum, İsa'nın gizliden gizliye kendisine alenen ihanet etme ve bunun tüm bedelini ödeme emri verdiği Yehuda'nın yaşadığı durum değil midir?

Antigone böylece yüce güzelliğinden toptan mahrum kalacaktır –tüm bunlar onun babasını aldatan su katılmamış bir hain olduğunu değil, ona olan aşkından ötürü hareket ettiğini, bizatihi zar zor algılanabilen itici bir tikten ibaret olduğunu işaret ederdi. Sygne de Coûfontaine'nin histerik dudak seğirmesi gibi olurdu bu; yüze ait olmaktan çıkan, ama bitmek bilmemesiyle yüzün birliğini dağıtan bir tik. Yehuda'nın yüzünde de buna benzer bir tik olduğunu, üstlendiği rolün feci yüküne işaret eden ümitsiz bir dudak seğirmesi hayal edemez miyiz?

Sofokles'in Antigone'si tuhaf bir ölme yahut gözden kaybolma isteğine kapılıp kendini ölümün pençesine atmak şöyle dursun, tam bir simgesel jest yaparak (ağabeyini doğru dürüst gömme) ölümüne ayak direr. *Antigone*, tıpkı *Hamlet* gibi, başarısızlığa uğramış bir simgesel ritüelin dramasıdır – Lacan bu devamlılığa parmak basmıştı (*Antigone*'yi ele aldığı *The Ethics of Psychoanalysis*'den önceki seminerde *Hamlet*'i tahlil etmişti). Antigone simgesel-dışı bir gerçeğe değil, saf gösterene karşılık gelir – "saflığı" bir gösterenin saflığıdır. İşte bu yüzden, edimi intihari olsa da, söz konusu bahisler simgeseldir: Tutkusu en saf haliyle ölüm dürtüsüdür – ama tam da burada Freudcu ölüm dürtüsü ile Şark'taki nirvana arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Antigone'yi saf bir ölüm dürtüsü faili kılan şey simgesel ritüelin icra edilmesi yolundaki şartsız koşulsuz talebi, herhangi bir yerdeğişimine ya da başka tür bir tavize olanak tanımayan ısrarıdır – Lacan'ın dürtü formülünün $-D olmasının sebebi budur: simgesel bir talepte kayıtsız şartsız ayak direyen özne.

Antigone'deki sorun ondaki ölüm dürtüsünün intihari saflığı değil, tam tersine, edimin estetikleştirilmesinin edimdeki canavarlığın üzerini örtmesidir: İnsanlar cemaatinden dışlandığı anda, yaşadığı dertten şikayet ederek duygudaşlığımızı uyaran yüce bir hayalete dönüşür. Lacan'ın Antigone'den Sygne de Coûfontaine'e dönmesinin önemli boyutlarından biri budur: Oyunun sonunda Sygne'de yüce bir güzellik yoktur –onu sıradan fanilerden farklı kılan tek şey yüzünü bir anlığına şekilsizleştiren tiktir. Güzel yüzünün ahengini bozan bu özellik, çıkıntı yapıp onu çirkinleştiren bu ayrıntı, simgesel borç ve suçluluk evrenine çekilmeye direnmesinin maddi izidir.

O halde bu, Hıristiyanlığa dair tutarlı bir okumada atılması gereken ilk adım olmalıdır: Can çekişen İsa Sygne'nin tarafındadır, Antigone'nin değil; Çarmıh'a gerilen İsa yüce bir hayalet değil, utanç verici bir canavarlıktır. Rembrandt bu ca-

navarlığın bir başka veçhesini açıkça algılamıştı. En travmatik klasik tablolardan biri olan "Lazarus"ta İsa, Lazarus'u ölüler arasından canlandırılırken resmedilir. Burada çarpıcı olan husus Lazarus'un, hayata geri dönen canavarımsı bir yaşayan-ölü figürünün resmedilmesinden ziyade, İsa'nın yüzündeki dehşetli ifadedir; büyüsünün işe yaramasından ötürü afallayan, hayata geri getirdiği şeyden iğrenen, tek başlarına bırakılsa çok daha iyi olacak kuvvetlerle oynadığının farkında olan bir büyücüdür sanki İsa. Bu hakiki Kierkegaardcu bir İsa'dır; hem faniliğinden hem de küfre, her iyi biyografide iş başında olan küfre ramak kalan doğaüstü güçlerinin ağır yükünden ötürü afallayan bir İsa: "Biyografi aslında okült sanatlarından biridir. Hermetik bir amaca -adi malzemenin altına dönüştürülmesi- ulaşmak için bilimsel araçları -belgeleme, analiz, sorgulama- kullanır. Nihai niyeti niyetlerin en ihtiraslı ve en kâfir olanıdır – bir insanı hayata geri getirmek."[10]

Tanrı'nın ölümü, bilindiği üzere, çeşitli şekillerde tecrübe edilebilir: derin bir melankoli doğuran trajik bir kayıp olarak; yeni bir özgürlüğe doğru neşeli bir açılma olarak; soğukkanlılıkla tahlil edilecek basit bir olgu olarak... Fakat en köklü boyutuyla, Tanrı'nın ölümü "İsa ölü değildir" ile işaret edilen *bedenin ölümsüzleştirilmesi* ile sıkı bir karşılıklı ilişki içindedir (ikisi madalyonun iki ayrı yüzüdür): İnsan bedeninde insan bedeninden fazla olan bir şey, bu bedenin kendisinde bedenden daha fazla olan müstehcen bir namevt kısmi nesne vardır.[11] Bu paradoksu izah etmek için, "Joe Hill"i, İsveç doğumlu bir sendika örgütçüsü ve şarkıcı olan Hill'in yargı eliyle öldürülmesinin anlatıldığı, 1925 tarihli (sözlerini Alfred Hayes'in yazdığı, Earl Robinson'ın bestelediği) o meşhur Wobblies şarkısını anayım. Bu şarkı sonraki on-yirmi yıl içinde gerçek bir halk şarkısına dönüşmüş, Paul Robeson ise onu dünyanın dört bir yanında meşhur etmişti: Özgürleşmeci kolektifliğin, aşkla birbirine kenetlenmiş mücadeleci bir kolektifliğin Kristolojik veçhesinin basit ama etkili bir şekilde sunulduğu şarkı sözlerini (biraz kısaltılmış haliyle) alıntılamak istiyorum:

> Dün gece rüyamda Joe Hill'i gördüm
> Senin ve benim kadar canlı
> "Ama Joe, sen on yıldır ölüsün", dedim.
> "Ben hiç ölmedim", dedi.
>
> "Joe, bakır patronları seni öldürdü
> Seni vurdular Joe", dedim.
> "Bir adamı öldürmek için silahtan fazlası gerek."
> Dedi Joe, "ben ölmedim."

10 Richard Holmes, "The Biographical Arts", A. O. J. Cockshut'ın *Truth to Life* kitabına dair bir değerlendirme yazısı, *The Times* (Londra), 30 Mayıs 1974, s. 11.

11 Paulus (Romalılara Mektup'ta 7:4) Hıristiyanların İsa'nın *bedeni* aracılığıyla yasa karşısında öldüğünü söylerken şu paradoksu gözden kaçırmamalıyız: "Yasa insanlar arasındaki günahla yakından ilişkili olan şey aracılığıyla aşılmıştır." Mücadele ve aşmanın sahası bedendir, yasa değil.

Hayat kadar kocaman duruyor orada
Ve gözleriyle gülümsüyor
Diyor ki Joe, "Öldürmeyi unuttukları şey
Örgütlenmeye devam etti."

"Joe Hill ölü değil", diyor bana,
"Joe Hill hiç ölmedi.
Çalışanlar nerede grevdeyse,
Joe Hill onların tarafında."

Buradaki hayati husus öznel ters çevrilmedir: Joe Hill'in hâlâ yaşadığına inanmayan anonim anlatıcının hatası kendisini, öznel konumunu dizinin içine eklemeyi unutmasıdır: Joe Hill "orada bir yerde", ayrı bir hayalet olarak yaşıyor değildir, burada, onu hatırlayan ve onun kavgasını devam ettiren işçilerin zihinlerinde yaşamaktadır – onu (yanlış bir şekilde) oralarda bir yerlerde arayan bakışta yaşamaktadır. İsa'nın havarileri de aynı hatayı yapmakta, yani aranılan nesneyi "şeyleştirmektedir". İsa ise bu hatayı şu meşhur sözüyle düzeltir: "Nerede iki ya da üç kişi benim adıma toplanırsa, ben orada olacağım."

BÜYÜK ÖTEKİ

O halde bu, Hıristiyanlıktaki Kutsal Tin, yani Lacancı "büyük Öteki", kendisine katılan bireylerin çalışması sayesinde canlı tutulan virtüel, ideal faillik midir? 1956'da Lacan Kutsal Tin'e dair şu minvalde kısa ve açık bir tanım getirmişti: "Kutsal Tin gösterenin dünyaya girişidir. Freud'un ölüm dürtüsü başlığıyla önümüze koyduğu şey elbette budur."[12] Lacan'ın, düşüncesinin bu aşamasında, söylemeye çalıştığı şey şudur: Kutsal Tin hayatın tüm alanını –yaşantıyı, libidinal akışı, duygular zenginliğini ya da Kant'ın terimiyle, "patolojik olan"ı– iptal eden (daha doğrusu, askıya alan) şey olarak simgesel düzene karşılık gelir. Kendimizi Kutsal Tin'in içine yerleştirdiğimizde başkalaşmış oluruz – biyolojik olanın ötesinde bir başka hayata adım atarız. Bu büyük Öteki'nin konumu ironiktir, nesnel ironinin bir failidir. Peki ne anlamda? *The Fright of Real Tears* kitabıma yazdığım giriş yazısında, Kültürel İncelemelerin bugünkü hazin halini örneklemek için bir deneyimimi anlatıyorum:

> Bunu yazmadan birkaç ay önce, bir sanat etkinliğindeki bir yuvarlak masa toplantısında benden ilk kez gördüğüm bir tablo üzerine yorumda bulunmam istenmişti. Onun hakkında *hiçbir* fikrim yoktu. Hal öyle olunca kurusıkı atmaya başladım. Şöyle bir şeyler dedim diye hatırlıyorum: Önümüzdeki tablonun çerçevesi onun hakiki çerçevesi değildir; tablonun yapısının ima ettiği, görünmeyen, bir çerçeve daha var, tabloyu algılamamızı çerçeveleyen çerçeve bu ve bu iki çerçeve

12 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IV: La relation d'objet*, Paris: Seuil, 1994, s. 48.

> birbiriyle örtüşmüyor – ikisini birbirinden ayıran görünmez bir boşluk var. Tablonun merkezî içeriği görünür kısmında değil, bu iki çerçevenin birbirinden koptuğu noktada, onları birbirinden ayıran boşlukta ortaya konuyor. Bizler bugün, postmodern çılgınlığın dört nala koştuğu bu günlerde, söz konusu boşluğun izlerini hâlâ ayırt edebiliyor muyuz? Belki de buna bir tabloyu okumadan çok daha fazla şey dayanıyor; belki de, insanlığın belirleyici boyutu bu boşluğu ayırt etme yetimizi kaybettiğimizde kaybolacak... Nasıl oldu anlamadım ama bu kısa yorumum epey başarılı bulunmuş olacak ki daha sonraki birçok katılımcı iki-çerçeve-arasındaki boyuta göndermede bulunup onu bir terim mertebesine yükseltti. Bu sözümona başarı beni üzdü, gerçekten üzdü. Kurusıkı atmanın etkili olabileceğini görmüştüm görmesine, ama daha önemlisi, bugünün Kültürel İncelemelerinin ta kalbinde son derece köklü bir lakayıtlığa şahit olmuştum.[13]

Gelgelelim, bundan 125 sayfa sonra, kitabın son bölümünde, aynı "iki-çerçeve-arasında" mefhumunu, bu sefer bir ironiye filan da başvurmadan, düpedüz bir teorik kavram olarak yeniden ortaya koyuyorum:

> Modernist bir tablonun asgari tanımlarından biri çerçevesinin işlevine dairdir. Önümüzdeki tablonun çerçevesi onun hakiki çerçevesi değildir; tablonun yapısının ima ettiği, görünmeyen, bir çerçeve daha var, tabloyu algılamamızı çerçeveleyen çerçeve bu ve bu iki çerçeve birbiriyle örtüşmüyor – ikisini birbirinden ayıran görünmez bir boşluk var. Tablonun merkezî içeriği görünür kısmında değil, bu iki çerçevenin birbirinden koptuğu noktada, onları birbirinden ayıran boşlukta ortaya konuyor.[14]

Bazı dostlarımın ve takipçilerimin bile bunu ıskalaması canımı sıkmıştı doğrusu – bu tekrarlamayı fark edenlerin çoğu bunu ya kendi teorilerimi ciddiye almadığımı kendimi makaraya alarak göstermem ya da (kitabın sonuna geldiğimde en başta alay ettiğim bu mefhumu unuttuğumu varsayarak) giderek artan bunaklığımın bir işareti olarak yorumlamıştı. Burada tutturduğum yolun, bugünün o hâkim sinizm ve kendini ciddiye almama tavrı konusunda ha bire anlatmaya çalıştığım (ve hâlâ çalışıyor olduğum) şeyi mükemmel bir şekilde örneklediğini algılamak çok mu zordu? Bir özne belirli bir inançla alay ettiğinde bile, bu alay o inancın simgesel veriminin altını asla oymaz – söz konusu inanç çoğu kez öznenin faaliyetini belirlemeye devam eder. Bir tavırla gırgır geçtiğimizde, hakikat çoğu zaman bu tavırdadır, ona karşı aldığımız mesafede değil: Onunla kafa buluyorumdur, çünkü onun kendi faaliyetimi fiilen belirlediğini kendimden saklamak istiyorumdur. Misal, bir kadına olan aşkını tiye alan biri çoğu kez ona bu kadar derinden bağlı olmasından duyduğu huzursuzluğu ifade eder.

13 Slavoj Žižek, *The Fright of Real Tears*, Londra: BFI, 1999, s. 5-6.
14 A.g.e., s. 130.

Peter Sellers'ın *Così fan tutte* versiyonu günümüzde geçer (ABD'nin bir donanma üssündeyizdir, yöredeki bir barın sahibi, Despina adlı bir kadın vardır, iki de beyefendi – "Arnavutlar" olarak değil de eflatun ve sarı saçlı punklar olarak geri dönen denizci subaylar). Buradaki temel öncül şudur: Tek hakiki aşk, kördüğüm olmuş ümitsiz aşklarım canlandırmak için iki genç çiftle deney yapan, felsefeci Alfonzo ile Despina arasındadır. Bu okuma sinizmin karşısına konması gereken Mozartçı ironiye tam isabet eder. Eğer, son derece basitleştirecek olursak, sinik kendi özel alanında dalga geçtiği bir şeye kamusal alanda inanır gibi yapıyorsa (sözgelimi, kendi cebi için kârları toplarken memleket nutukları çekiyorsa...), ironist şeyleri göründüklerinden daha ciddiye alır – alenen alay ettiği şeye gizliden gizliye inanır. Alfonzo ve Despina, soğukkanlı felsefi deneyci ile hafifmeşrep hizmetçi kız, iki acınası çifti ve onların gülünesi erotik imbroglio'larım[15*] kendi travmatik bağlılıklarıyla yüzleşmek için kullanan esas tutkulu âşıklardır. Mozartçı ironi işte ancak bugün, güya ironiyle dolu ve her türlü inançtan yoksun şu postmodern çağda en kuşatıcı güncelliğine kavuşuyor ve bizi şu utanç verici olguyla yüz yüze bırakıyor: İç hayatlarımızda değil, edimlerimizin kendisinde, toplumsal pratiğimizde, farkında olduğumuzdan çok daha fazla inanıyoruz. Henri Bergson, Molière'in Tartuffe'u hakkında yazarken Tartuffe'un ikiyüzlülüğünden ötürü değil, kendi ikiyüzlülük maskesine saplandığı için matrak olduğunu vurgular.

> İkiyüzlü rolüne öyle derinlemesine giriyor ki onu neredeyse samimiyetle oynuyor. Böylece ve ancak böylece komik olabiliyor. Bu maddi içtenlik olmasa, uzun zamandır bir ikiyüzlü oluşunun doğal jestlere dönüştürmüş olduğu dil ve tavırlar olmasa, Tartuffe düpedüz iğrenç olurdu.[16]

Bergson'un "maddi içtenlik" şeklindeki net ifadesi Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları mefhumuna, ideolojiyi maddileştiren dış ritüele cuk oturuyor: Ritüele mesafesini koruyan özne ritüelin kendisine halihazırda içeriden hükmettiğinin ayırdında değildir. Yanlış-tanınıyor ya da düpedüz "ciddiye alınmıyor" olsa bile, bu büyük Öteki yine de *etkili* olur – "*bilmediği* farz edilen özne", masum görünümün bilmezliği sürdürülmesi gereken faili olarak büyük Öteki örneğinde açıkça ayırdına varılabilir bir etkililiktir bu.[17] Bu durum salt nezaket ile

---

15* Birbirine dolanma, karışma hali; içinden çıkması güç bir durum (ç.n.).

16 Henri Bergson, *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*, İng. çev. Cloudesley Brereton ve Fred Rothwell, New York: MacMillan, 1913, s. 144-5. (*Gülme*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı, 1996.)

17 "İnandığı farz edilen özne" de "*bilmediği* farz edilen özne" olarak tanımlanabilir: Hassas bir durumda, kibarca yapılması icap eden şey sohbet ettiğim kişinin iddia ettiği şeye inanıyor gibi görünmektir, bir başka deyişle, iddia ettiği şeyin doğru olmadığını bilmiyor gibi davranmak, yani doğru söylüyormuş gibi yapmaktır. Örneğin beni umutsuzca anlamaya çalışan bir yabancı anladığını vurgulamak istercesine başını sallıyor, söylediğim

usturupluluk arasında yapılan şu ayrımda hoşça ifade edilir:

> Nezaket kurallarına uymak asla tek başına yeterli değildir, usturuplu olmaya da ihtiyaç vardır. Truffaut'nun ilk filmlerinden birindeki harika bir sahnede, bir *femme du monde*[18*] olan Delphine Seyrig genç Jean-Pierr Léaud'ya nezaket ile usturupluluk arasındaki farkı öğretmeye çalışır. "Bir kadının çırıpçıplak duş almakta olduğu bir banyoya kazara girdiğini hayal et. Nezaket kapıyı hızla kapayıp "Pardon, Madam!" demenizi gerektirir. Usturupluluk ise kapıyı hızla kapamak ve "Pardon, Mösyö!" demek olurdu. Her iki durumda da ötekine, ötekinin o farkında olunmadan ihlal edilen mahremiyetine saygı duyulmaktadır ve bu nazik bir özrü icap ettirir. İlk örnekte kurallara uyulmaktadır. Fakat ikinci örnekte, daha fazlası yapılır: Görmemiş gibi yapılır; kazara girilen banyoda, ifşa olan kişinin cinsiyetinin ayırdına varamayacak kadar az kalmışsınız gibi yapılır ve bahtsız kadın sizin mış gibi yaptığınızı pekâlâ bilse de, bu çabanızı ziyadesiyle takdir edecektir.[19]

Böyle bir ihtiyat hiç beklenmedik şekillerde ve yerlerde ortaya çıkabilir. Çin'de halk, yerel parti şefleri hakkında, onların kaba zevkleri ve cinsel takıntılarıyla dalga geçtikleri müstehcen fıkralar anlatır. (Bu fıkralar sıradan insanların ağzından çıkmış değildir; daha ziyade üst *nomenklatura*'nın aşağı kadrolara yönelik tavrını ifade eder.) Bunlardan birini anlatalım: Küçük bir taşradaki parti şefi büyük bir şehre gitmiş ve cilalı, yepyeni bir siyah çift ayakkabıyla geri dönmüştür. Genç sekreteri ona çay getirdiğinde onu ayakkabılarının kalitesiyle etkilemek ister; kadın masaya doğru eğildiğinde ayaklarını eteğinin altına getirir ve külotunun mavi olduğunu görebildiğini söyler (gıpgıcır ayakkabısı ayna gibidir ya). Ertesi gün flört etmeye devam eder ve ona bugün külotunun yeşil olduğunu söyler. Üçüncü günse, sekreter külot giymemeye karar verir; bu sefer ne yansıyor diye ayakkabısına bakan parti şefi can havliyle bağırır: "Bu ayakkabıları daha yeni aldım ve yüzeyi daha şimdiden çatladı!" Son kaydırmada, şef tam da yansıyan "şeyin kendisini" görebilecek olduğunda, onu tanımaktan geri adım atar ve onu kendisini yansıtan aynanın bir özelliği olarak okur. Burada, şefin kaba övüngenliğinin altında, gizli bir nezaket jesti bile bulunabilir: İnce bir yanlış-tanımayla, görebileceği şey hakkında kaba bir yorumda bulunmak yerine bir ahmak gibi görünmeyi yeğlemektedir. Buradaki prosedür fetişist kaydırmadaki prosedürden farklıdır: Öznenin algısı (fetişist saplantıda olduğu gibi) açılan vajinayı doğrudan görmesinden önceki, vajinadaki yarığı görmesinden önceki son şeyde takılıp kalmaz, zira ayakkabısı onun fetişi değildir; yarığı hiç beklenmedik şekilde ve kazara gördüğünde, onu adeta kendisininmiş gibi, kendi kusuru olarak üstlenir.

şeyi izlediğini işaret ediyorsa, verdiği cevaplara bakılırsa beni izlemediğimi belli olsa bile, ona kaba bir şekilde beni takip etmiyorsun demek nazik olmazdı.

18* (Fra.) Dünya kadını; gelişkin, ince zevkli kadın (ç.n.).

19 Mladen Dolar, "The Art of the Unsaid" (yayımlanmamış makale).

Siyaset alanında, ihtiyatlılığın yahut söylenmeyenin sanatının en büyük örneği Portekiz Komünist Partisi önderi Alvaro Cunhal ile 1974'te darbeden sonra eski Salazar rejimine karşı ülkeyi fiilen yöneten ordu biriminin demokrasi yanlısı üyesi Melo Antunes arasındaki gizli toplantıda yaşanmıştı. Durum aşırı gergindi: Bir yanda gerçek sosyalist devrimi başlatmaya, fabrikaları ve tarlaları devralmaya hazır (halihazırda halka silah dağıtılıyordu, vs.) Komünist Parti ve radikal subaylar vardı; diğer yanda ise muhafazakârlar ve demokratik liberaller askeri müdahale dahil olmak üzere gerekli her türlü yola başvurarak devrimi durdurmaya hazırdı. Buluşmalarında, her ikisi de saygın entelektüeller olan Antunes ve Cunhal doğrudan ifade etmeden bir anlaşmaya varmıştı: Ortada bir mutabakat filan yoktu –hatta *sadece* fikir ayrılığı içinde oldukları aşikârdı– ama toplantıyı şöyle bir ittifaka vararak sona erdirmişlerdi: Komünistler devrimi başlatmayacak, böylece "normal" demokratik devletin tam anlamıyla oluşmasına olanak tanıyacak; anti-sosyalist ordu da Komünist Parti'yi yasaklamayacak, onu Portekiz'deki demokratikleşme sürecinin kilit bir unsuru olarak kabul edecekti. Varılan anlaşmanın dile getirilmediği bu toplantının Portekiz'i tam anlamıyla ipten aldığı, kanlı bir iç savaşı son dakikada önlediği iddia edilebilir. Bu toplantıda sergilenen ihtiyatın mantığı toplantıya katılan iki tarafın toplantıya olan yaklaşımlarına da yansımıştı. Kendisine bu konuda (bir gazeteci arkadaşım tarafından) bir soru sorulduğunda, Cunhal bunu ancak Antunes inkâr etmediği takdirde tasdik edeceğini söylemişti – Antunes inkâr ederse bu şey hiç olmamış demekti. Arkadaşım daha sonra Antunes'i ziyaret ettiğinde, Antunes toplantıyı tasdik etmemiş, arkadaşımın Cunhal'in söylemiş olduklarını anlatmasını sessizce dinlemişti –nitekim, toplantıyı inkâr etmemek suretiyle, Cunhal'in ilk şartını yerine getirmiş ve onu zımnen tasdik etmişti. Siyaset alanında Sol'un beyefendileri işte böyle hareket eder.

Bu nazik bilmezlik mantığının sınırları vardır elbette. Bundan yirmi sene kadar önce, Brooklyn'deki büyük bir apartmanın avlusunda bir kadın yavaş yavaş öldüresiye dövülmüştü; olan biteni pencerelerinden açık seçik görmüş olan yetmişten fazla şahitten kimse polisi aramamıştı. Peki neden? Daha sonra yapılan soruşturmayla ortaya konduğu üzere, o zamana kadarki en yaygın mazeret her şahitin bir başkasının olan biteni polise muhakkak haber verdiğini düşünmesiydi. Bu olgu, ahlakçı bir şekilde, ahlaki korkaklık ve bencil kayıtsızlığın bahanesi olarak görülmemelidir: Burada karşı karşıya olduğumuz şey büyük Öteki'nin bir işlevidir aynı zamanda – bu sefer Lacan'ın "bildiği farz edilen öznesi" olarak değil, bir nevi, "polisi arayacağı farz edilen özne" olarak.

Burada iş başında olan mekanizma, Golda Meir'e Tanrı'ya inanıp inanmadığı sorulduğunda verdiği meşhur cevabın temelindeki mekanizmayla aynıdır: "Yahudi halkına inanıyorum ve onlar Tanrı'ya inanıyor." Bu geçişli inanç formülü bugün evrenselleşmiştir: Bizzat inanılmamakta, başka bir "inandığı farz edilen özneye" dayanılarak, inanıyormuş gibi hareket edilmektedir. Dahası, Meir'in bu

sözünü harfi harfine okumak gerekir. Bu söz naif-inançlı öznelerini/tebaalarını Platoncu "güzel yalanlar"la besleyen elitist liderin konumunu ima etmez. İsrail Devleti bu bağlamda ibretliktir. Fetişist biçimde tekzip etme, devletin temellerine kazınmıştır. Anketlere göre dünyada en fazla ateist nüfusun bulunduğu ülke olsa da (İsrail'deki Yahudilerin yüzden altmışından fazlası Tanrı'ya inanmaz), kendini en temelde teolojik bir yolla meşrulaştırır (Tanrı'nın kendilerine verdiği topraklara sahip çıktığını iddia eder) – zımni förmül de şöyledir: "Tanrı olmadığını pekâlâ biliyoruz, ama yine de bize kutsal toprakları vermiş olduğuna inanıyoruz."

Demek ki "inandığı farz edilen özne"nin var olması gerekmiyordur; varlığının tamamen virtüel bir entite, "Yahudi halkı" olarak varsayılması yetiyordur. Brooklyn'deki cinayet sırasında kendilerini geriye çeken şahitlerin ölümcül hatası da buydu: "Polisi arayacağı farz edilen özne"nin simgesel (kurgusal) işlevini ampirik bir işlev olarak okumuşlar ve illaki birilerinin polisi arayacağını zannetmişlerdi; yani, bu işlevin, kendisini ortaya koyan fiili bir özne olmadığı zaman bile işlediğini gözardı etmişlerdi. Bu iddianın ampirik bir yaklaşımla sınanabileceğini bile düşünebiliriz: Mevcut koşullar yeniden yaratılsa ve şahitlerden her birinin o korkunç sahneyi gözlemleyen tek kişi olduklarını düşünmeleri sağlansa, "beni ilgilendirmeyen bir şeye bulaşmak"tan fırsatçı bir tavırla kaçınma eğilimlerine rağmen, çoğunun polisi arayacağı tahmin edilebilir.

Öyleyse, yeniden sormak gerekirse, neyin nesidir büyük Öteki? Bir zamanlar Almanya'dan bir hanımefendi bana cinsel hayatının asgari düzeyde olduğunu söylemişti: "Sırf psikanalistine hâlâ cinsel hayatı olduğunu söyleyebilmek için" iki haftada bir kocasını ayartmak zorunda kaldığını söylemişti – bu bağlamda analist büyük Öteki'dir, (aktif bir cinsel hayat) görünümünü kendisi için muhafaza edilmesi gereken failliktir. Aynı mantığın daha uğursuz bir versiyonunu anlatalım: 2009 yılında, talihsiz bir Yunanlı adam aylar boyunca Yunanlı bir memura emekli maaşını hâlâ alamamamış olmasından yakındığı mektuplar yazıp durmuştu; en sonunda memur ona bir yanıt yazmış ve bu gecikmenin kendisinin ölü olmasından kaynaklandığını belirtmişti.[20] Bu mesajın sarsıcı yanı hitap edilen kişinin yaşıyor olmasıyla apaçık çelişmesinde ve bu olgunun ima ettiği performatif paradoksta (Ölü olduğumun söylendiği mesaj bana hitap etmektedir, yani, benim canlı olduğumu varsaymaktadır) yatmıyordur sadece. Başlı başına bu paradoksun gerçekleşebiliyor olması daha karmaşık bir durumu ima eder: Söz konusu mesaj bendeki, beni daha canlıyken ölü kılan boyuta, gösterenin "öldürücü" boyutuna, simgesel temsil ağına kazınmama (indirgenmeme) hitap eder. Bir başka deyişle, mesajda şöyle bir şeyler denmektedir: Biyolojik açıdan canlı olsan bile, büyük Öteki için artık yoksun; devlet ağının gözünde ölüsün.

Lacan'daki büyük Öteki'nin çeşitli anlamlarını tartışan Balmès çözümün muhtelif anlamlarını (konuşmanın yeri olarak Öteki, arzulayan Öteki, vb.) açıkça

20 Bu malûmatı Atina'dan Nikitas Fessas'a borçluyum.

ayırmaya girişmek olmadığını vurgulamakta haklıydı.[21] Çok daha önemli olan şey, Hegel'in muhtemel deyişiyle "kavramın kendi kendine hareket etmesini"; iç gerilimleri ve içerimlerinden ötürü, bir anlamın bir başka anlama (çoğu zaman zıt anlamına) geçmesini çözümlemektir. Sözgelimi, histeriyi psikozdan ayıran şey "Öteki'nin hazzı" hususundaki farklı yönelimleridir (öznenin Öteki'den haz alması değil, özneden [öznede] haz alan Öteki): Histerik Öteki'nin hazzının nesnesi olmayı katlanılmaz bir şey olarak bulur, kendisini "kullanılmış", "istismar edilmiş" hisseder; psikotik ise bile isteye ona dalar ve onun içinde debelenir. (Sapkın ise özel bir vakadır: Kendini Öteki'nin hazzının nesnesi olarak değil, Öteki'nin hazzının *aracı* olarak ortaya koyar – Öteki'nin hazzına *hizmet* eder.) Büyük Öteki'nin anlamındaki bu değişimlerin kökü şudur: Öznenin onunla kurduğu ilişkide, hepimiz bilfiil kapalı bir devre karşısındayızdır ki bunun en iyi ifadesi Escher'in o meşhur iki elin birbirini çizmesi eskizidir. Büyük Öteki ancak öznelerin kendisine "inanması" sayesinde var olan virtüel bir düzendir; fakat eğer bir özne büyük Öteki'ye olan inancını askıya alırsa, öznenin kendisi, kendi "gerçekliği" kaybolur. Paradoks şudur ki simgesel kurgu gerçekliği kurar: Kurguyu çıkarırsak gerçekliğin kendisini kaybederiz. Hegel'in "önvarsayımları koyutlama" dediği şey bu döngüdür işte. Bu büyük Öteki anonim bir simgesel alana indirgenmemelidir – bir bireyin büyük Öteki'ye karşılık geldiği birçok ilginç örnek vardır. Bu minvalde öncelikli olarak, kendi cemaatlerini doğrudan cisimleştiren önder-figürleri (kral, başkan, efendi) değil, daha ziyade daha gizemli olan o *görünümlerin hamisi* figürlerini düşünmeliyiz –örneğin aslında berbat kişiler olan ama çocuklarını içinde yaşadıkları o sefil hayat konusunda bihaber tutmaya çalışan ebeveynleri ya da eğer söz konusu olan bir önderse, Potemkin kasabalarının uğruna inşa edildiği kişiyi düşünebiliriz.[22]

David Lean'in *Brief Encounter*'ında iki âşık ıssız bir tren istasyonunda son kez buluşurlar, ama Celia Johnson'ın gürültücü ve fazla meraklı, çift arasındaki örtük gerilimin farkında olmadığından dolayı ıvır zıvır gündelik hadiseler hakkında gülünç bir şekilde gevezelik edip duran arkadaşının ortaya çıkmasıyla yalnızlıkları hemen bozuluverir. Birbirleriyle doğrudan iletişim kuramayan çift birbirine ancak gözlerini dikip ümitsizce bakabilmektedir. Bu ortak gevezelik en saf haliyle büyük Öteki'dir: Tesadüfi ve talihsiz bir tecavüz gibi görünse de, rolü

21 Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*.

22 Bugün görünümlerin artık korunmaya ihtiyacı yok gibi. Andersen'in "İmparatorun Yeni Elbiseleri" masalında herkesin önünde bağırarak imparatorun çıplak olduğunu söyleyen masum çocuğu hepimiz biliriz – içinde yaşadığımız sinik çağda ise böyle bir strateji artık işlememektedir, rahatsız edici gücünü yitirmiştir, çünkü artık herkes imparatorun çıplak olduğunu (Batılı demokrasilerin terörist olduğundan şüphelenilenlere işkence ettiğini, kâr elde etmek için savaşlar açtığını, vs.) haykırmakta, ama yine de hiçbir şey olmamaktadır, kimse bu haykırışlara aldırış etmiyor gibidir, sistem imparator sanki büsbütün giyinikmiş gibi işlemeye devam etmektedir.

yapısal açıdan gereklidir.[23] Filmin sonlarınadoğru bu sahneyi bir kez daha, Celia Johnson'ın seslendirmesi eşliğinde gördüğümüzde, Johnson bize arkadaşının söylediklerine kulak vermediğini, hatta tek bir kelime bile anlamadığını anlatır; arkadaşının gevezeliği, tam da bu haliyle, âşıkların son buluşması için gerekli desteği sağlamış, bir güvenlik yastığı işlevi görmüş, bu buluşmanın kendi kendini yok ederek patlatmasını ya da daha da kötüsü bir sıradanlığa düşmesini önlemiştir. Başka bir deyişle, bir yanda, duruma dair "hiçbir şey anlamayan" naif gevezenin mevcudiyeti âşıkların içindeki bulundukları zorlu durum üzerinde asgari bir denetim kurmalarını sağlar, zira bu bakışın önünde "uygun görünümlerini muhafaza etme" zorunluluğunu hissederler. Öte yandaysa, büyük Öteki'nin araya girmesinden önce birbirlerine söyledikleri birkaç sözle, şu nahoş soruyla yüzleşmenin eşiğine gelmişlerdir: Birbirlerini, birbirleri olmadan yaşayamayacak kadar tutkuyla seviyorsalar, niçin eşlerini boşayıp bir araya gelmiyorlar? Ardından geveze tam doğru vakitte çıkagelir ve âşıkların zorlu durumlarındaki trajik ihtişamı muhafaza etmelerini mümkün kılar. Bu araya girme olmasa, durumlarındaki sıradanlık ve kaba uzlaşmayla yüzleşmek zorunda kalacaklardı. Has bir diyalektik analizde olanaksızlık koşulundan olanaklılığın koşuluna kayılır: "Olanaksızlık koşulu" ya da engel olarak görünen şey aslında varlığını tehdit eder göründüğü şeyi mümkün kılan koşuldur.

Brief Encounter'a dair iki "tutun ki"li soru soralım. Önce Roald Dahl tarzıyla: Tutun ki Celia Johnson, Trevor Howard'ın ilişkilerine melodramatik-trajik bir hava katmak ve uzun vadeli bir bağlılıktan kaçınmak için evli ve iki çocuk sahibi olduğu hikâyesini uydurmuş bir bekâr olduğunu birden öğreniverdi, ne olurdu o zaman? İkincisi ise "The Bridges of Madison County" tarzında: Tutun ki filmin sonunda Celia Johnson kocasının ta en başından beri olan biteni bildiğini ve zevahiri kurtarmak ve/ya eşini incitmemek ya da ona fazladan bir baskı yaratmamak için bilmezlikten geldiğini keşfetti, ne olurdu o zaman?

Duygusal bir travma içindeki, yok olma ya da boşluğa yuvarlanma arzusuyla yanıp tutuşan bir kişinin gözünde, dış kaynaklı yüzeysel bir tecavüz (örneğin arkadaşın gevezelik etmesi) çoğu zaman kendisi ile kendi kendini yıkmanın dipsizliği arasında kalan tek şeydir: Gülünç bir tecavüz gibi görünen şey hayat kurtarıcı bir müdahaleye dönüşür. Dolayısıyla, yolcu vagonunda yol arkadaşıyla yalnız kalan Celia Johnson bitmek bilmeyen gevezelikten şikayet ettiğinde ve

23 Bir karakterin büyük Öteki'ye karşılık geldiği benzer bir durum bir Bond filmi olan *Casino Royale*'de de gerçekleşir. Buradaki söz konusu karakter, poker oyuncuları için para transferlerini örgütleyen, kafası karışık, mütecaviz derecede arkadaş canlısı, komik biçimde dakik, İsviçreli banka temsilcisidir. Filmin sonlarına doğru –Karadağ'daki bir villanın canlı, gür bahçesinde, iyileşen Bond ve Vesper Lynd birlikte kalmaya karar verip birbirine sarılmaya başladıklarında– mahcup ama mütecaviz haliyle, yüzünde aptal bir gülüşle İsviçreli bankacı ortaya çıkar ve Bond'a kazanmış olduğu paraya erişmesi için gereken şifreye yazmasını ister – hani şu sevgilileri rahatsız etmesiyle maruf olan tipler vardır ya...

hatta bu mütecavizi öldürme arzusunu ifade ettiğinde ("Keşke seni susturabilsem... Keşke şu an ölsen. Hayır, bu aptalca ve kaba olurdu. Ama keşke seni susturabilseydim"), söz konusu tamdık gerçekten de sussa olup bitebilecekleri pekâlâ hayal edebiliriz: Böyle bir durumda ya Celia hemen çöküverirdi ya da şöyle aşağılayıcı bir ricada bulunmak zorunda hissederdi: "Neden bahsedersen bahset, konuşmaya lütfen devam et..." Bu talihsiz mütecaviz, (Lacan'ın kadın Baba'nın-Adları'ndan biridir şeklindeki paradoksal sözünün anlamında) namevcut kocanın bir elçisi (vekili), temsilcisi değil midir? Tam doğru anda müdahale eder ve kendi kendilerini yok etmeye sürüklenmelerini önler (*Vertigo*'daki şu meşhur sahnede de aynen böyle olur; Scotti ile Madeleine'in tehlikeli derecede erotik temasa sürüklenmeye ramak kaldıkları noktada telefon çalar).

Koca ve geveze tek ve aynı entitenin, yani büyük Öteki'nin, Celia Johnson'ın itirafında hitap edilen şeyin iki veçhesidir. Koca hem itirafın ideal –güvenilebilir, açık, anlayışlı– alıcısıdır hem de herkesten önce kendisine itiraf edilemeyecek olan kişidir – onun hakikatten korunması gerekir; *bilmediği* farz edilen öznedir o: "Sevgili Fred. Sana söylemek istediğim çok şey var. Dünyada bunu anlayabilecek bilgeliğe ve inceliğe sahip tek kişi sensin. Asla, asla... İncinmeni istemiyorum." Geveze ise doğru zaman ve yerdeki yanlış kişidir. Celia Johnson ona itirafta bulunmak ister, ama bunu yapamaz: "Keşke sana güvenebilsem. Keşke, yıllardır üstünkörü bildiğim ve özel olarak hiç ihtimam göstermediğim dedikoducu bir tanıdık değil de bilge, kibar bir arkadaş olsaydın."[24]

Büyük Öteki'yi irdelerken, anonim alan ile onu canlandıran özne arasındaki etkileşime dikkat etmek gerekir. Doğu Avrupa'daki Komünist dönemin sonlarında dilden dile dolaşan bir söylenceye göre, gizli polis teşkilatının, işlevi rejim ve rejimin temsilcileri hakkında siyasi fıkralar icat edip bunları tedavüle sokmak olan bir departmanı vardır, zira böyle fıkraların olumlu bir şekilde istikrar kazandırıcı işlevinden haberdarlardı (sıradan halkın içinde biriken sıkıntıları kolay ve katlanılabilir bir şekilde dökmesini, hüsranlarını yatıştırmasını filan sağlıyordu). Her ne kadar cazip gibi görünse de bu söylence fıkraların pek az bahsedilen ama hayati bir yönünü gözardı eder: Bunların bir yazarı hiç yok gibidir, "bu fıkranın yazarı kim?" sorusu imkânsız bir sorudur adeta. Fıkralar esas olarak "anlatılır", her zaman çoktan "duyulmuşlardır" ("Şu şey hakkındakini duydun mu...?"). Gizemleri burada saklıdır: Nev-i şahsına münhasırdırlar; dilin eşsiz yaratıcılığına karşılık gelirler, ama yine de "kolektif", anonim ve yazarsızdırlar, daha önce hiç yokken öyle bir anda ortaya çıkıverirler.

---

24 *Brief Encounter* gey çiftlerin geceleri tren istasyonlarının karanlığında gizlice buluşmasının havasını hatırlatmasından ötürü geyler arasında kült bir filmdir; gelgelelim, acaba filmin libidinal yapısı daha ziyade (Lacan sayesinde bildiğimiz üzere, kendisini teminat altına alan Üçüncü'nün bir baba figürü olduğu) bir lezbiyen ilişkinin yapısını andırmaz mı?

Bir fıkranın yazarı olması gerektiği fikri tam anlamıyla paranoyakçadır: Buna göre anonim simgesel düzenin "Öteki'sinin Öteki'si" olması icap eder; dilin o künhüne varılmaz doğurgan gücünün kişileştirilmesi, bu gücü kontrol eden ve ipleri gizlice elinde tutan bir failde bulunması gerekiyordur adeta. İşte bu yüzden, teolojik açıdan bakıldığında, en büyük şakacı Tanrı'dır. Isaac Asimov'un "Şakacı" başlıklı etkileyici öyküsündeki tezi budur. Bu öyküdeki bir grup dil tarihçisi, Tanrı'nın insanları maymunlardan onlara bir şaka anlatarak yarattığı hipotezini desteklemek için bu fıkrayı, tine ilk gebelik eden bu "tüm şakaların anası"nı yeniden kurmaya çalışır. (Aklıma gelmişken söylemeden geçmeyeyim: Musevi-Hıristiyan geleneğinden olanlar için yüzeysel bir şeydir bu, zira hepimiz fıkradaki şakanın ne olduğunu biliriz: "Bilgi ağacından yeme!" – bir şaka olduğu besbelli olan ilk yasak, meramı ne olduğu belirsiz olan kafa karıştırıcı ayartı.)

Tanrı o halde büyük Öteki midir? Cevap görünebileceği kadar basit değildir. Tanrı'nın (asıl önemli olan) telaffuz düzeyinde değil ama telaffuz edilen düzeyinde büyük Öteki olduğu söylenebilir. Aziz Augustinus şu naif ama can alıcı soruyu sorarken bu meselenin tamamen farkındaydı: Eğer Tanrı kalplerimizin en içteki derinliklerini görüyor, düşünüp istediklerimizi aslında bizden daha iyi biliyorsa, Tanrı'ya itirafta bulunmak niçin gerekli olsun? O halde Tanrı bazı ülkelerdeki vergi yetkililerine benzemez mi? Zira bu yetkililer gelirimizi zaten bilmektedir, ama yine de bizden beyanda bulunmamızı isterler ki böylece iki listeyi karşılaştırıp kimin yalan söylediğini tespit edebilsinler. Bu sorunun cevabı, elbette, telaffuz konumunda yatar. Bir grup insan içinde, herkes benim kirli sırrımı bilse de (ve herkes bunu herkesin bildiğini bilse de), bunu yine de alenen söylemem gerekir; bunu yaptığım anda her şey değişir. Peki ama bu "her şey" nedir? Onu söylediğim anda, büyük Öteki, görünüm ânı, onu bilir; sırrım böylece büyük Öteki'ye kazınmış olur. İşte burada büyük Öteki'nin iki zıt veçhesiyle karşı karşıya geliriz: "Bildiği farz edilen özne" olarak, her şeyi gören ve ipleri gizlice elinde bulunduran Efendi/Usta olarak büyük Öteki; ve saf görünüm faili, *bilmediği* farz edilen fail, görünümlerin kendisi uğruna korunması gereken fail olarak büyük Öteki. İtirafımdan önce, büyük Öteki'nin ilk veçhesindeki Tanrı zaten her şeyi biliyordur, ama ikinci veçhedeki Tanrı bilmez. Bu fark öznel üstlenme çerçevesinde de ifade edilebilir: Onu sadece bildiğim ölçüde, onu aslında öznel olarak üstlenmiyorumdur, bir başka deyişle, onu bilmiyormuş gibi davranmaya devam edebilirim; onu bilmiyormuş gibi yapabilmeyi ancak onu alenen itiraf ettiğim anda bırakmış olurum.[25] Buradaki teolojik soru şudur:

25 Augustinus *De Doctrina Christiana*'da, (kişi olarak) günahkâr ve bozulmuş olduklarında bile Kilise'nin ve temsilcilerinin otoritesini meşrulaştırmak amacıyla, konuşmacının iç psikolojik tavrına ilişkin olarak konuşmanın has simgesel-performatif boyutunun bağımsızlığını ustaca hatırlatmıştı – konuşmacının ahlaki niteliği önemsizdir, önemli olan vaaz ettiği doktrinin Ortodoks olmasıdır: "Dilbaz ama kötü olan bir kişinin, vaaz verecek kadar dilbaz olmayan ama iyi olan bir başkası için hakikatin ilân edildiği bir vaaz kaleme

İki Tanrı arasındaki bu ayrım Tanrı'nın kendisine sonluluk katmaz mı? Mutlak Özne olarak Tanrı'nın tam da telaffuz edilen ile telaffuzun kendisi için tamamen örtüşmesi gereken şey olması gerekmez mi ki böylece içten içe bildiğimizi ona zaten itiraf etmiş olalım? Sorun şudur ki böyle bir Tanrı psikotiğin Tanrı'sıdır, kendisine telaffuz düzeyinde de büsbütün şeffaf olduğum Tanrı'dır.

TANRI'NIN ÖLÜMÜ

Öyleyse Kutsal Tin bu büyük Öteki'nin, Hegel'in deyişiyle "nesnel tin" ya da tinsel tözün bir versiyonu mudur? Bunları birbirine eş *tutmamak* gerekir: Has Hıristiyan-Hegelci bir mefhum olan Kutsal Tin, "Tanrı"nın Tanrı'ya dair (insani) farkındalığımızdan ibaret olduğu, dolayısıyla Kutsal Tin'in insanlığın tinsel tözü olduğu yolundaki hümanist iddiaya indirgendiğinde yanlış anlaşılmış olur. Temsil gücü yüksek şu iki pasaja bakalım:

> Sonlu bilinç Tanrı'yı ancak Tanrı'nın kendisini bildiği ölçüde bilir, tin kendisine tapanlardan *başka bir şey değildir.*
>
> İnsan Tanrı'yı ancak Tanrı kendisini bir insan olarak bildiği ölçüde bilir. İnsanın, Tanrı'yı bilmesini sağlayan tini, Tanrı'nın kendisinin tininden ibarettir.[26]

Kısacası, ta Eckhart'ta işareti verilen has Hegelci açıdan bakıldığında, "Tanrı'nın var olduğuna inanmak onun varlığıyla bir ilişki içinde olduğuma ve *öyle ki onun varlığının inancımın sebebi olduğuna* inanmak demektir" önermesini tersine çevirmek gerekir.[27] Tanrı'ya olan inancım ise, tam aksine, Tanrı'nın varlığının nedenidir; ya da, Kutsal Ruh mahiyetindeki Tanrı, önvarsayımı olan Hıristiyan kolektifliğin tinsel tözü, ancak bireylerin sürekli faaliyetince ortaya konulduğu sürece canlıdır. Ne var ki bu jesti (Solomon'un varmış olduğu) Tanrı'nın inananlar tarafından yansıtılan bir kurgudan ibaret olduğu şeklindeki genelgeçer "materyalist" kanıyla *karıştırmamak* lazımdır. Bu kanıya göre "uzanarak bize kadar ulaşan 'yabancı' bir Tanrı yoktur; Tanrı, Tin'dir ve Tin bizizdir, bundan fazlası

---

alması mümkündür." Burada naif siyasi lider için muhteşem konuşmalar yazan yozlaşmış, sinik hayalet-yazarın nüvesini görmüyor muyuz?

26 Alıntılayan Robert C. Solomon, *In The Spirit of Hegel* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1983, s. 626. Esas kaynak: G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, haz. ve İng. çev. E. B. Speirs ve J. Burdon Sanderson, Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1895. Vurgu benim.

27 Sam Harris, *The End of Faith*, New York: W. W. Norton & Company, 2005, s. 63.

değil."[28] Burada sorun edilmesi gereken kısım o can alıcı "bundan fazlası değil" ifadesidir: Elbette bireylerin üzerinde ve ötesinde tözsel bir entite yoktur, ama bu durum Hegel'i nominalist yapmaz – bireylerin gerçekliğinden "fazla bir şey" vardır ve bu "fazla", gerçekliği daima eklenen virtüel Gerçek'tir, "hiçten fazla, bir şeyden az." Başka bir deyişle, eğer Tin içinde bizden (insan bireylerinden) "fazla bir şey" yoksa, Hıristiyanlığın ana ilkesini, yani İsa'nın tecessüdü olayını nasıl izah ederiz? İnsanlar kendilerini –kendi Tin'lerini– niçin doğrudan tözsel bir yabancı Tanrı figüründe tanımıyorlar? Niçin dosdoğru aşkın bir Özne olarak "Tanrı'yi öldürmüyor", ona ancak her birimizin aralıksız faaliyetince canlı tutulan virtüel simgesel düzen olarak hayatta kalma olanağı tanıyorlar? Solomon bu soruyla yüzleşir:

> Hegel'in en çok uğraştıran şey Üçlü'nün "ara terimi"dir: Tanrı ya da "Tin" kolyaca içkin diye yeniden yorumlanır ve "Kutsal Ruh"un zaten tam da Hegel'in olmasını istediği, cemaatin her yanma yayılmış Tin şeklinde bir statüsü vardır. Fakat Hıristiyanlığı diğer dinlerden ayıran şey İsa'nın rolü ve "anlama yetisiyle bütünüyle çelişen" "tecessüd" mefhumudur.[29]

Ne var ki bu çözüm, Lessing'in yüzyıllar önce hoşça ifade ettiği sorudan ("Hıristiyanlık kendi imanının bütününü tarihsel bir hadiseye nasıl dayandırabilir?"), "Hegel'in cevabı aslında, bunu bir alegori olarak, 'yalnızca bir misal olarak görülen bir tikel, evrenselin bir örneği' olarak tasvir eden Goethe'de bulunur"[30] diyerek sakınır. Bu açıdan bakıldığında Hegel elbette

> Bırakın "Hıristiyanlığın en büyük soyut düşünürü" olmayı, dindar bir adam bile değildir. Alman felsefesinin ilk en büyük hümanistlerinden biridir belki de. Hegel'in sırrı ve Kierkegaard'un haklı şikâyetinin kaynağı buydu: "Modern felsefe paganizmden ne fazla ne eksiktir. Ama kendisini ve biz Hıristiyanlık olduğuna inandırmak ister."[31]

Nitekim Alasdair Macintyre şunları söylemekte haklıydı: "Kierkegaard olmasaydı, onu icat etmek gerekecekti" – hatta "Tanrı, Hegel üzerine ışık düşürmek için Kierkegaard'u icat etti."[32]

Hegel gerçekten de İsa'nın bir örnek olduğunu söyler – gelgelelim, onun bir "örneğin örneği" ve dolayısıyla "mutlak örnek" olduğunu ekler ki bu tam olarak

28 Solomon, *In The Spirit of Hegel*, s. 629.
29 A.g.e., s. 628.
30 A.g.e.
31 A.g.e., s. 634.
32 Alıntılanan kaynak, a.g.e., s. 634.

onun artık salt bir örnek olmadığı, şeyin kendisinden ziyade şeyin içinde/şey tarafından örneklenen "şeyin kendisi" olduğu anlamına gelir; bir başka deyişle, örneklenen "şeyin kendisi" mevcut haline ancak bu "örnek" sayesinde gelir. İşte bu yüzdendir ki İsa'nın tecessüdü "anlama yetisiyle bütünüyle çelişir": Anlama yetisi, Hıristiyanlıkta, onun evrensel/ebedi Hakikat'inin "tarihsel bir hadise"ye dayandığını, yani, zorunluluğunun bir olumsallıkta temellendiğini kavrayamaz. Tam bu anlamda, Hegel "hümanist" *değildir*: Hümanist için, tüm bireylerin ebedi insan Tin'inin geçici olumsal tecessümleri/örnekleri olduğunu görmek kolaydır.[33] Fakat hümanist bu evrensel Tin'in, "kendisi için" olmak için, kendini bütünüyle fiilileştirmek için, salt "örneğinden" ibaret değil de Evrensel'in tam fiiliyatı haline gelmiş tekil bir olumsal bireyde doğrudan tecessüd etmesi gerektiğini kavrayamaz. Dolayısıyla bu tekil birey öldüğünde ölen şey yalnızca aşkın bir Tanrı'nın tözsel kendindeliği değildir; tinsel töz, tüm geçici olumsal bireylerin aralıksız faaliyetince canlı tutulan evrensel Tin mahiyetindeki Tanrı da ölür – böyle bir temsil hâlâ fazla "tözsel"dir.

Daha temel bir düzeyde, burada karşımızda duran husus soyut evrensellikten somut evrenselliğe geçiştir. Soyut evrensellik düzeyinde, psikolojik olmayan "nesnel toplumsal olgu" olarak evrensel simgesel sistemi bireysel öznelerin ve onların kendi aralarındaki etkileşimlerin karşısına koyabiliriz. Anonim simgesel sistemin özne *için* nasıl var olduğunu, yani, öznenin *onu* nasıl "nesnel", evrensel olarak *deneyimlediğini* sorduğumuzda somut evrenselliğe varırız. Bir evrenselliğin "somut", Kendi-için hale gelebilmesi için, özne tarafından bizatihi öyle, psikolojik olmayan evrensel bir düzen olarak deneyimlenmesi gerekir.[34] Bu net ayrım Hegel'in deyişiyle "nesnel tin"den (NT) "mutlak tin"e (MT) geçişi izah etmemizi sağlar. NT'den MT'ye, öznenin "şeyleşmiş" NT öznelliğini kendine basitçe mâl etmesiyle geçilmez (meşhur Feuerbahçı-genç Marx sözde-Hegelci kipte böyle olur: "Kolektif insan öznelliği NT'de kendi ürününü, kendi yaratıcı gücünün şeyleşmiş ifadesini tanır") – NT'nin öznel tine (ÖT) basitçe indirgenmesi olurdu bu. Ne var ki bu geçiş, NT'nin ötesinde bir başka, hem ÖT'yi hem de NT'yi kapsayan daha da Kendinde bir mutlak entite öne sürerek de sağlanmaz. NT'den MT'ye geçiş ancak ve ancak NT ile ÖT arasındaki diyalektik dolayımda, NT'yi ÖT'den ÖT içinde ayıran ve böylece NT'nin ÖT tarafından bizatihi öyle, nesnel bir "şeyleşmiş" entite olarak deneyimlenmek (ona öyle görünmek) zo-

33 Badiou bile şu sözü söylerken "hümanist" kalır: "İdea bireylerin kendi içlerinde düşüncenin eylemini Hakiki'ye içkinlik olarak keşfetmelerini sağlayan şeyden ibarettir. Bu keşif hem bireyin bu düşüncenin müellifi olmadığına, bilakis, bu düşüncenin içinden geçip gittiği şey olduğuna ve bu düşüncenin, kendi maddiliğini oluşturan tüm o özümsemeler olmadan yine de var olacağına işaret eder." (Alain Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, Cambridge: Polity, 2011, s. 109. Bu sözler, bireylerin deneyimine ve faaliyetine indirgenemeyen, ama yine de bireylerin aralıksız faaliyetince canlı tutulduğu zaman var olan o eski Hegelci tinsel töz fikrine tekabül etmez mi?

34 Bu sorunun Freudcu-Lacancı cevabı simgesel hadımdır.

runda bırakan o boşluğun içerilmesinde (ve NT'nin bir Kendinde'sine *öznel* atıf olmadığında, öznelliğin dağıldığı, çökerek psikotik otizme savrulduğu şeklindeki tersyüz edilmiş teşhiste) yatar.[35]

Öyleyse ölmeyen şey nedir, Kutsal Tin'in maddi dayanağı nedir? Robeson 1952'de o efsanevi Peace Arch konserinde "Joe Hill"i söylediğinde, can alıcı "öldürmeyi unuttukları şey" mısrasını "Asla öldüremedikleri şey örgütlenmeye devam etti"ye çevirmişti. İnsandaki ölümsüz boyut, insanda "öldürmek için silahtan fazlasını gerektiren" şey", yani Tin, kendini örgütlemeye devam eden şeydir. Bunu obskürantist-maneviyatçı bir metafor olarak görüp geçmemeliyiz – onda öznel bir hakikat vardır: Özgürleşmeci özneler kendilerini örgütlediğinde, kendisini onlarda örgütleyen şey "tin"in kendisidir. Onu gayrişahsi "o"nun (*das Es, ça*) yaptıkları şeyler dizisine katmak gerekir (bilinçdışında, "o konuşur", "o haz alır"): *O kendini örgütler* (*ça s'organise* – devrimci partinin "ebedi İdea"nın özü burada yatar). Hiç utanıp sıkılmadan, bilim-kurgu korku filmlerindeki o genelgeçer sahneyi de anmalıyız: Hani insan görünümüne bürünen (ya da bir insan bedenini işgal eden, istila eden) uzaylının ifşa edilir, büründüğü o insan biçimi yok edilir ve böylece ortada sadece, tıpkı erimiş bir metal birikintisi biçimsiz bir balçık kalır... kahramanımız tehdidin hal yoluna koyulmuş olmasından ötürü tatmin olmuş bir halde sahneyi terk eder – sonra kahramanımızın öldürmeyi unuttuğu (ya da öldüremediği) o biçimsiz balçık hareket etmeye, kendisini yavaş yavaş örgütlemeye başlar ve o eski tehditkâr figür yeniden oluşur. Hıristiyanlıktaki aşai rabbani pratiğini bu minvalde okumamak gerekir belki de:

> Katılımcılar bu aşk şöleninde ya da kurban öğününde kötürüm edilmiş bir beden aracılığıyla birbirleriyle dayanışma kurar. Böylece, gösterge ya da ayin düzeyinde İsa'nın zayıflıktan güce, ölümden şekil değiştirmiş hayata kanlı geçişine katılırlar.[36]

Hıristiyanların aşai rabbani ayininde tükettiği şeyler, İsa'nın eti (ekmek) ve kanı (şarap), kendisini bir inananlar cemaati olarak örgütlemeye devam eden aynı biçimsiz kalıntının, "onların [İsa'yı çarmıha geren Romalı askerlerin] asla öldüremeyeceği şey"in ta kendisi değil midir? Bu açıdan bakarak, Oidipus'u İsa'nın bir habercisi olarak yeniden okumamız gerekir. Bu suretle, Kolonos'taki Oidipus'u ve Antigone'yi "sonuna kadar yılmayan, her şeyi talep eden, hiçbir şeyi

35 Keza, Hıristiyanlıkta nesnel tinsel bir Kendinde olarak Tanrı ile insan (inananlar) öznelliği arasındaki zıtlığı bu boşluğu Tanrı'nın kendisine aktararak aşarız: Hıristiyanlık ancak ve ancak, kendi içinde, Tanrı'yı insandan ayıran mesafe Tanrı'yı kendisinden (ve insanı insandan, kendi içindeki "insanlıkdışı"dan) ayırdığı sürece "mutlak din"dir.

36 Terry Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Oxford: Wilet-Blackwell, 2009, s. 272.

bırakmayan, hiçbir şekilde uzlaşmayan"[37] o baş eğmez intihari ölüm dürtüsüyle hareket eden figürler olarak algılayan kişileri –bu kişilere Lacan da dahildir– karşımıza almış oluruz. Terry Eagleton Kolonos'taki Oidipus hakkında şunları söylemekte haklıdır:

> [Kolonos'taki Oidipus] yeni bir siyasi düzenin köşetaşı haline gelir. Oidipus'un kirlenmiş bedeni başka şeylerin yanı sıra kapıdaki o korkunç terörü de gösterir. Bu terör ortamında, yeniden doğma şansı olacaksa eğer, *polis*'in kendi gudubet çarpıklığını kabul etmesi gerekir. Lacan'ın bu konu üzerindeki tefekkürlerinde trajedinin bu son derece siyasi boyutu ciddiye alınmaz...[38]
>
> Oidipus, *polis*'in cürufu ve döküntüsüne –Aziz Paulus'un İsa'nın takipçilerini açık seçik tasvir ettiği üzere, "yeryüzünün bokuna" ve Marx'ın proletaryayı diye resmettiği "topyekûn insanlık kaybına"– dönüşürken kimliğinden ve otoritesinden mahrum edilir ve böylece yaralanmış bedenini yeni bir toplumsal düzenin köşetaşı olarak sunabilir. "Bir insan olmaktan çıktığım şu anda bir insan mı yapıldım?" (ya da belki de "ancak bir hiç olduğumda/insan olmaktan çıktığımda mı bir şey sayılacağım?"), diye sesli sesli düşünür dilenci kral.[39]

Bu bize sonra ortaya çıkacak başka bir dilenci kralı, bir hiç, havarileri tarafından bile terk edilen bir dışlanmış olarak ölerek yeni bir inananlar cemaatinin temellerini atan İsa'yı hatırlatmaz mı? İkisi de dışkısal bir kalıntıya indirgenmenin sıfır-düzeyinden geçerek yeniden ortaya çıkar. Hıristiyan inananlar kolektifliği mefhumu (ve bunun özgürleşmeci siyasi hareketlerden psikanalitik cemiyetlere kadar uzanan sonraki versiyonları) net bir materyalist sorunun yanıtıdır: Materyalizmi bir öğreti olarak değil bir kolektif hayat biçimi olarak nasıl ortaya koymalı? Stalinizmin başarısızlığının sebebi burada yatar: Öğretisi ne kadar "materyalist" olursa olsun, örgütlenme biçimi –tarihsel büyük Öteki'nin bir aracı olan Parti– idealist kalmıştı. Toplumsal örgütlenme biçiminin ta kendisiyle materyalist olan tek şey, "Tanrı'nın ölümü" üzerine, büyük Öteki'nin namevcudiyetini kabullenme üzerine kurulmuş bir Kutsal Tin kolektifidir.

Edimlerimizin kendi sonuçlarından güç aldığını deneyimlememizi sağlayan bu "tözdeğişimi" ideolojik bir yanılsama ("gerçeklikte sadece, kendilerini örgütleyen bireyler vardır") olarak görülüp geçilmemelidir. Grimm kardeşlerin "Yaramaz Çocuk" başlıklı, en kısa peri masalları şöyledir:

> Bir zamanlar yaramaz olan ve annesinin istediklerini yapmayan bir çocuk varmış. Bundan ötürü Tanrı ondan hoşnut değilmiş ve onu hasta etmiş. Hiçbir doktor ona

37 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, İng. çev. David Porter, New York: W. W. Norton & Company, 1992, s. 176.
38 Eagleton, *Trouble with Strangers*, s. 185-6.
39 A.g.e., s. 271.

yardım edememiş ve kısa süre içinde ölüm döşeğine düşmüş. Bir mezara doğru indirilmiş ve toprakla kaplanmış, ama küçük kolu birden ortaya çıkıvermiş. Onu içeri sokup üzerine yeniden toprak atsalar da çare olmamış, çünkü küçük kolu yine ortaya çıkmış. Hal böyle olunca anne mezarın başına gidip küçük kola ince bir dalla vurmak zorunda kalmış ve annesi bunu yapar yapmaz kol geri çekilmiş ve çocuk en sonunda toprağın altında huzura kavuşmuş.

Ölümün ötesinde bile var olmaya devam eden bu direngenlik en temel haliyle özgürlük -ölüm dürtüsü- değil midir? Onu kınamak yerine, onu direnişimizin son çaresi olarak kutlamamalı mıyız? İsa'nın ölümü de insan faniliğinin ölümü/sonudur, "ölümün ölümü", olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır: Tanrı'nın ölümü namevt dürtünün (namevt kısmi nesnenin) yükselişidir. Fakat Hegel burada yeterince radikal değildir: *Objet a*'yı düşünemediği için, bedensel ölümsüzlüğü de ("namevtliği") gözardı eder – gerek Spinoza gerekse Hegel tam da bu *objet a* boyutunu göremez. Bir Hıristiyan ölümsüzlüğün bu müstehcen aşırılığıyla nasıl hesaplaşır? Bunun cevabı, yine, aşk mıdır? Bu aşırılık sevilebilir mi?

Hıristiyanlık tam olarak ne anlamda bir aşk dinidir? Badiou bu minvalde genelgeçer bir okuma sunar: Hıristiyanlık, tıpkı Platon gibi, özneleri birbirine bağlamak ve faydacı gündelik hayatlarından kopmayı imleyen bir olaya sadakatlerini sürdürmek için aşkın gücünü seferber ederken, İki'nin yükselişi -İki'den bir dünya inşa etmeyi- Bir'e, aşkın ilahiliğin Bir'ine tabi tutar. Bir aşk ilişkisinin açık riski, nihai bir başarı garantisi olmayan aşkın sonuçlarını keşfediş, böylece Bir'e, nihai hedef ve aşkın garantisi olarak İki'nin üstündeki Tanrı'ya yeniden kazınır. Badiou, İki'ye kazılı olan bu imkânsızlığı çözen bir aşkın [*transcendent*] Bir'in müdahalesine karşı, aşkın içkinliğini vurgular: Aşkın ilân edilmesiyle ("Sana âşığım"), aşk-karşılaşmasının gerçeği simgesel bir bağa, olumsallık/zorunsuzluk ise zorunluluğa dönüşür ve bu ilânla duyurulan bağlanmanın daha sonra aşkın aralıksız çalışmasıyla sınanması gerekir. Aşkın "ebediliği" bu bağlanmanın ebediliğidir, bir aşkın-ebedi garantinin ebediliği değil.

Peki böyle bir Hıristiyanlık okuması mümkün tek okuma mı? İsa havarilerini "Nerede iki ya da üç kişi benim adıma toplanırsa, ben orada olacağım" diye yanıtlarken, her türlü aşkınlığı da bir kenara bırakmıyor mu? Aşk, ilahi aşk burada İki'yi birleştiren bağın içkinliğine de indirgemiyor mu? Başka bir deyişle, Tanrı'dan Kutsal Ruh'a geçiş tam da aşkınlıktan içkin bağa geçiş değil midir? Sorun bu bağın tam olarak nasıl bir doğası olduğudur: Aşkınlığın indirgenmesinden sonra, büyük Öteki hâlâ burada mıdır? Dahası, büyük Öteki'yi başımızdan atabilir miyiz yoksa büyük Öteki yanılsamasından dolanmak kaçınılmaz mıdır? Lacan *Seminar XXIII*'de şöyle der: "Psikanaliz, elde ettiği başarıyla, Baba'nın-Adı'ndan da kurtulunabileceğini gösterir. Ondan kurtulunabilir (o gözardı edilebilir: *s'en passer*), ama onu kullanmak (*s'en server*)

koşuluyla."[40]

Arkaplanda Lacan'ın şu sözü yatar: *la vérite surgit de la méprise*[41*] – daha doğrusu, *de la méprise du sss (sujet supposé savoir)*. Yani, büyük Öteki'nin namevcudiyetine doğrudan varılamaz, önce Öteki tarafından kandırılmak gerekir; zira *le Nom-du-Père, les non dupes errent* anlamına gelir: *SSS* yanılsamasına kapılmayı reddedenler bu yanılsamanın sakladığı hakikati de ıskalarlar. Bu da bizi "Tanrı bilinçdışıdır" sözüne getirir: (Bildiği farz edilen özne olarak, büyük Öteki olarak, tüm ampirik muhatapların ötesindeki nihai muhatap olarak) "Tanrı" kalıcı, kurucu bir dil yapısıdır; O olmasa, psikoza gireriz – Tanrı-Baba'nın yeri olmasa, özne en sonunda Schrebervari bir hezeyana varır.[42] Büyük Öteki, Hakikat'in yeri olma şeklindeki temel boyutuyla *sss* olarak Tanrı aşılamazdır. Büyük Öteki bu yüzden ilahiliğin sıfır-düzeyidir, "bana şöyle bir söz oyunu yapmama müsaade edecek olursanız, tanrı-tanrısöyleyen-söyleme'nin (*le dieu–le dieur–le dire*) kendini ürettiği yerin ta kendisidir. Tanrı'yı hiçten var eden şey söylemedir. Bir şey söyleneceği sürece de, Tanrı hipotezi burada olacaktır."[43]

Konuştuğumuz anda, (en azından, bilinçdışı bir şekilde) Tanrı'ya inanırız – Lacan'ın "teolojik materyalizm"inin en saf haliyle burada karşılaşırız: Tanrı'yı yaratan şey konuşmadır (en nihayetinde, bizim konuşmamızdır); gelgelelim, Tanrı burada konuştuğumuz anda vardır – Talmud'tan bir alıntı yapmak gerekirse: Beni dünyada tek bir şey yaptın, zira şöyle yazıyor: 'İşit Ya İsrail, Rab bizim tanrımızdır, Rab birdir' ve seni dünyadaki tek bir şey yapacağım."[44] Museviliğin sınırları burada yatar: Hümanistçe tersine çevirmeyi elbette yapabilmektedir, bizler –inananlar kolektifliği– Tanrı-Bir'i ona dua ederek yaratırız; ama *İsa*, onun acayip aşırılığı, burada düşünülemez. Talmud'taki formül, özneler ve öznelerin aralıksız faaliyetince canlı tutulan virtüel tözleri, "bir ve hepsinin çalışması" olarak tözden oluşan genelgeçer döngüyü örnekler. Lacan *The Ethics of Psychoanalysis* hakkındaki seminerinde Tanrı'nın ölümü tezinin karşısına Tanrı'nın ta en baştan beri ölü olduğu, söz konusu olan tek farkın bu durumu bilmemiş olduğu iddiasını çıkarır; Hıristiyanlıkta bunu en sonunda –Çarmıh'ta– öğrenir. İsa'nın ölümü bu yüzden fiili bir ölüm değil burada halihazırda var olan şeyin farkına varmaktır. Bu sürecin iki aşamada, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta nasıl gerçekleştiğini yine de kaydetmek gerekir. Pagan dinlerinde tanrılar canlıdır, Yahudi inananlar ise Tanrı'nın ölümünü şimdiden hesaba katarlar – Yahudi kutsal metinlerde bunun farkında olunduğuna dair sürüsüne bereket işaret vardır. Talmud'ta Tanrı'ya düpedüz çenesini kapamasını söyleyen iki haham hakkındaki hikâyeyi hatırlayalım: Teolojik bir mesele üzerine tartışmaya tutuşurlar. Bir çözüme varamayınca aralarından biri şöyle bir teklifte bulunur:

40 Jacques Lacan, *Le sinthome*, Paris: Seuil, 2005, s. 136.

41* (Fra.) "Hakikat yanlış-tanımamn içinden çıkar" (ç.n.).

42 Bkz. Jacques Lacan, "La méprise du sujet supposé savoir", *Scilicet* 1 (1968), s. 39.

43 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, Paris: Seuil, 1975, s. 44-5.

44 Babil Talmudu, Chagigah, 3a.

"Yasa'nın benim hükmüme uygun olup olmadığını bırakalım Tanrı teyit etsin." Göklerden gelen bir ses bu teklifte bulunan hahamla mutabık olduğunu belli eder; ne var ki bunun üzerine diğer haham ayağa kalkar ve gökten gelen bir sesin bile kabul edilemeyeceğini iddia eder, "Zira Sen, Ey Tanrı, uzun zaman önce Sina'da verdiğin yasada şöyle yazmıştın: 'Çokluğu takip edeceksin.'" Tanrı buna katılmak zorunda kalır: "Kendi çocuklarım beni yendi! Kendi çocuklarım beni yendi!" dedikten sonra da kaçar...Babil Talmud'unda (Baba Metsia 59b) benzer bir hikâye vardır, fakat burada, harika bir Nietzscheci kıvırmayla, Tanrı mağlubiyetini neşeli bir kahkaya atarak kabul eder:

> Haham Eliezer akla hayale gelecek her savı ortaya koydu, ama Bilgeler bunların hiçbirini kabul etmedi. En sonunda onlara şunu dedi: "Eğer Halakha [dinsel hukuk] benimle mutabıksa, şu keçiboynuzu ağacı bunu ispatlasın!" Beklenildiği üzere, keçiboynuzu ağacı hemen köklerinden boşandı ve bulunduğu yerden elli metre, bazılarına göre iki yüz metre ileriye gitti. "Bir keçi boynuzu ağacından ispat beklenemez" diye cevap verdiler. O zaman onlara yine şöyle dedi: "Eğer Halakhah benimle mutabıksa, su kanalı bunu ispatlasın!" Beklenildiği üzere, su kanalı geriye doğru akmaya başladı. "Bir su kanalından ispat beklenemez" diye yanıt verdiler. Duvar üzerinden bir başka sınamadan sonraysa, Haham Eliezer Bilgelere şöyle dedi: "Halakha bana uyuyorsa, bunu gök ispatlasın." Beklenildiği üzere, ilahi bir ses haykırdı: "Halakha'nın zaten mutabık olduğu Haham Eliezer'le niçin münakaşa edersiniz?" Haham Yeşu ayağa kalkıp itiraz etti: "'Tora gökte değildir! (Tesniye 30:12). İlahi bir sese aldırış etmiyoruz, çünkü uzun zaman önce Sina Dağı'nda Tora'nda şöyle yazdın: 'Çoğunluğa yönelinmelidir' (Çıkış 23:2)." Haham Nathan [peygamber] İlyas'la karşılaştı ve ona şöyle sordu: "Kutsal Bir o an ne yaptı?" İlyas: "[Neşeyle] kahkaha atıp 'kendi çocuklarım beni yeni, kendi çocuklarım beni yendi' dedi."

Bu hikâyenin olağanüstü yanı hem dertli şikayetlenmenin yerini alan ilahi kahkaka hem de (elbette, büyük Öteki'ye karşılık gelen) Bilgeler'in Tanrı'ya karşı tartışmayı kazanmasıdır: Mutlak Özne olan Tanrı'nın kendisi bile (simgesel kayıt düzeni olan) büyük Öteki karşısında merkezden düşer; böylece, talimatları yazıldığı andan itibaren onlara dokunamaz. İşte bu yüzden Tanrı'nın uğradığı mağlubiyete niçin şen bir kahkaha atarak tepki verdiğini hayal edebiliyoruz: Bilgeler O'nun Tanrı'nın öldüğü ve Hakikat'in kendi denetimini aşan Hukuk'un ölü lafzında yattığı yolundaki dersini öğrenmiştir. Ezcümle, halk etme fiili tamamlandıktan sonra, Tanrı halkın kendi hukukunu nasıl yorumlayacağına müdahale etme hakkını bile yitirir.

Modern liberal-demokrat okurlar bu hikâyeyi demokrasi hakkında bir mesel olarak anmaya bayılır: Çoğunluk kazanır, nihai Efendi olarak Tanrı bu mağlubiyeti kabul etmek zorundadır. Fakat böyle yapılırsa esas mesaj ıskalanmış olur: Bilgeler sırf çoğunluğa karşılık gelmez, büyük Öteki'ye, Tanrı'nın bile önünde

baş eğmek zorunda kaldığı Hukuk'un ölü lafzının koşulsuz otoritesine karşılık gelir. Bu hikâyeye Hıristiyan (aynı zamanda, radikal-demokrat) bir çerçevede yorumlamak gerekirse, büyük Öteki'ye yönelik göndermeyi askıya almak, büyük Öteki'nin namevcudiyetini kabul etmek ve Bilgeleri *ne s'autorise que de lui-même* bir kolektif olarak tasavvur etmemiz gerekir. Hegelce öyleyecek olursak, bu iki Talmud hikâyesinde Tanrı ölüdür "Bizim için ya da kendinde"; işte bu yüzden, inananlar artık ona gerçekten inanmasa bile, inanç ritüelini uygulamaya devam ederler – Tanrı ancak Hıristiyanlıkta "kendisi için" ölür. Demek ki Tanrı'nın iki kez ölmesi gerekiyordur; kendinde ve kendi için: Musevilikte, (insanların) kendisi hakkında konuşmasının performatif etkisine indirgenmek suretiyle kendinde ölür; fakat böyle bir Tanrı iş görmeye devam eder, dolayısıyla kendi için ölmesi gerekir ki Hıristiyanlıkta olan şey budur.

Hegelci Mutlak Bilme'nin en özlü tanımı budur belki de: büyük Öteki'nin namevcudiyetini, yani bildiği-farz-edilen-özne olarak büyük Öteki'nin namevcudiyetini tamamen üstlenmek. Bu bilme ile Sokratesçi ya da mistik gelenekte *docta ignorantia* adı verilen şey arasında önemli bir fark vardır: İkincisi, *öznenin* kendi bilmezliğini bilmesine atıfta bulunur; Mutlak Bilme'nin öznesinin kaydettiği bilmezlik ise *bizatihi büyük Öteki*'ye dairdir. Hakiki ateizmin formülü şudur dolayısıyla: İlahi bilme ile ilahi mevcudiyet birbiriyle bağdaşmaz, Tanrı ancak kendi namevcudiyetini bilmediği (bunu kaydetmediği, hesaba katmadığı) sürece vardır. Tanrı tıpkı o meşhur çizgi filmde, ancak ayaklarının altında bir zemin olmadığını fark ettiği anda düşen kedi gibi, bildiği anda namevcudiyetin dipsizliğine sürüklenir.

Peki İsa niçin ölmek zorunda kalmıştır? Paradoks şudur ki virtüel Töz'ün (büyük Öteki) ölmesi için, bedelin et ve kemiğin gerçeğiyle ödenmesi gerekiyordu. Bir başka deyişle, Tanrı bir kurgudur, ama (gerçekliği yapılandıran) kurgunun ölmesi için, gerçeğin bir parçasının mahvedilmesi gerekmiştir. Virtüel bir düzen, simgesel bir kurgu olarak büyük Öteki tam da namevcudiyetiyle etkili olduğu için –var değildir, ama yine de işler– (Richard Dawkins gibi "kaba" ateistlerin yaptığı gibi) kurguyu dışarıdan mahvetmek, onu gerçekliğe indirgemek, onun gerçeklikten nasıl doğduğunu göstermek kâfi değildir. Kurgunun içeriden mahvedilmesi, yani, içsel yanlışlığının açığa çıkarılması gerekir. Tanımlayıcı bir dille ifade edersek, Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamak yetmez – hakiki ateizmin formülü şudur: *Tanrı'ya mevcut olmadığı söylettirilmelidir*, Tanrı kendisine inanmayı bırakmalıdır. Paradoks burada saklıdır: Kurguyu dışarıdan mahvedip onu gerçekliğe indirgeyecek olursak, *gerçeklik içinde işlemeye devam eder*, simgesel açıdan etki yaratmayı sürdürür. Evvelce bahsetmiş olduğumuz, Tanrı'nın var olduğuna inanmayan, ama yine de onun kendilerine İsrail toprağını verdiğine inanan ateist Siyonistler hakkındaki meşhur şaka bununla ilgilidir: "Şimdi ey Yakup, seni yaratan; ey İsrail, sana şekil veren Rab diyor ki: "Korkma, seni bedelle kurtardım, seni adınla çağırdım, sen benimsin" (İşaya 43:1). Tutarlı

Hıristiyanlıkta iş başında olan "öznel mahrumiyet"te tersine çevrilen (çözülen) şey tam da budur: Büyük Öteki'nin var olmayışının yarattığı dehşet duygusuyla yüzleşmem gerekir; yani, kendi simgesel kimliğimden/özdeşliğimden bizzat yoksunumdur – men edilmiş bir özne olarak ($), ben kimsenin değilimdir ve isimsizimdir. Aynısı Tanrı için de geçerlidir; zaten Lacan'ın 1974-5 tarihli basılmamış seminer notlarında Hıristiyanlığın "hakiki" din olduğunu söylemesinin sebebi budur: Hıristiyanlıkta Tanrı hepsinin karşısında dıştan-varolur: "Dıştan-varoluşun en mükemmel örneğidir; yani, kısacası, kişideki baskılanmadır, hatta baskılanmada farz edilen öznedir. Hıristiyanlık işte bu açıdan hakikidir."[45] Lacan burada, Musa'nın kendisine ne olduğunu sorduğunda Sina Dağı'ndaki yanan çalının verdiği "ben ben olanım" cevabına atıfta bulunur; bu cevabı bir gösterenin olmadığı, simgesel düzende bir deliğin olduğu bir noktanın gösterilmesi olarak okur – bu yorum güçlü düşünümsel bir anlamda algılanmalıdır; yani hem Tanrı'nın dilimizin menzilinin ötesindeki derin bir gerçeklik olduğunun hem de Tanrı'nın simgesel düzendeki (büyük Öteki) bu eksikten *ibaret* olduğunun bir emaresi olarak görülmelidir. Bu açıdan, o ilahi "ben ben olanım" sözü aslında Kartezyen *cogito*'ya, men edilmiş özneye ($), telaffuz edilen her türlü şeyle ortaya konulan bu saf gelip geçici telaffuz noktasına delalet eder. Vekili (ya da yer tutucusu) *objet a* olan bu hiç, aşkın odağıdır; ya da Simone Weil'in dediği gibi: "Bir yerde hiçbir şey yoksa, onu seni seviyorum diye oku."

Malabou'nun plastiklik mefhumunun nihai sınırlılığını da işte bu hayati özelliğe bakarak saptayabiliriz. Malabou plastikliği hâlâ karşıtların, aktiflik ile pasiflik, toplama ile parçalanmanın birliği olarak kavrar. Mefhum açısından kutupsallığın, birinin süresi belirsiz olarak diğerine döndüğü iki kutbun (kötü sonsuzluğunun) çerçevesinden çıkamıyor gibidir – Freud'un Eros ile Thanatos kavramları ya da evrenin eril ile dişil, aydınlık ile karanlık vs. arasındaki daimi mücadeleden kaynaklandığı yolundaki pagan tasavvur böyle bir kutupsallığın başka örnekleridir. Dolayısıyla, neredeyse programatik bir şekilde, aşağıda alıntılayacağım şu sözleri yazarken, *karşıtların tam özdeşliğinin tekil dakik ânını* öne sürmeyi gözden kaçırır:

> Bütünleştirici ve şekillendirici bir güç, asli bir sentetik güç olan plastiklik de karşı bir dağılma ve kopuş gücü gerektirir. Bu iki güç Hegelci metnin yürüyüş şeklini kusursuzca niteler: her ikisi de Sistem'in kendi oluşumunda iş başında olan toplama ve parçalanma. Zamansallaştırıcı bir sentez fikri ile olgusal bir püskürme fikrinin birlikte eklemlenmesine olanak tanıyan, birbirinden ayrılmaz iki güçtür. Tüm çalışmalarımda yatırım yapılan yer burasıdır, zira Hegelci zamansallık mefhumunun ancak bu eklemlenmenin açtığı işleyişte bulunabileceği gösterilmeye çalışılır.[46]

45 Jacques Lacan, "Le séminaire, Livre XXII: R.S.I., 1974-1975" (yayımlanmamış metin).
46 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Londra: Routledge, 2005, s. 186.

Kaotik bir gebelik dönemi, tüm alanı yeniden örgütleyen yeni bir Biçim'in patlayarak püskürmesiyle nihayete vardığında, yeni Zorunluluk/Düzen'in bu kendini dayatışı kendi içinde bütünüyle olumsaldır, dipsiz/temelsiz bir öznel karar edimidir. Bu da bizi kati bir felsefi mefhumu olan öznelliğe getirir, zira –tözün aksine– özneyi niteleyen şey tam da karşıtların bu şekilde çakışmasıdır: Töz bağlamında, sentez ve parçalanma birbirine dışsal açıdan karşıt kalır. "Töz" zaten karşıtların kuşatıcı birliğine, tikel kuvvetlerin mücadele ederek kendilerini yeniden ürettikleri vasıtaya karşılık gelir; "tözsel" bir ilişkide ise bu iki veçhe, sentez ile toplama, henüz kendi kendisiyle ilişkilenmeye ulaşmamıştır; böylece, *bizatihi* parçalanma bir sentez meydana getiren şey olur; böylece, yeni bir Zorunluluk dayatmak en yüksek olumsallık jesti olur.

Birbirine ancak zıt görünebilen iki özellik Alman İdealizmi tarafından kavramlaştırıldığı haliyle modern özneye damgasını vurur: (1) özne "kendiliğinden" (yani, özerk, kendi-içinde-başlayan, önceki bir nedene indirgenemeyen), *sentetik* bir faaliyet gücü, birleştirme kuvveti, bombardımanına tutulduğumuz duyusal veri çokkatmanlılığını birleşik bir nesneler temsiline dönüştürme kuvvetidir; (2) özne negatifliğin gücüdür, verili-dolayımsız tözsel birliğe bir boşluk/yarık katma gücüdür; *farklılaştırma*, "soyutlama", kesip ayırma ve gerçeklikte organik bir birliğin parçası olan şeyi kendi kendine yeten bir şey olarak görme gücüdür. Alman İdealizmini layıkıyla anlamak için bu iki özelliği hem birlikte (tek ve aynı faaliyetin iki veçhesi olarak – yani, özne önce doğal birliği kesip yarar sonra *disjecta membra*'yı[47*] yeni bir birliğe [kendi "öznel" birliğine] kavuşturur) düşünmek hem de kelimenin tam anlamıyla *özdeş* olarak düşünmek gerekir: Sentetik faaliyetin kendisi tözsel gerçekliğe bir boşluk/fark katar; keza, farklılaşmanın kendisi de bir birlik dayatmaya bağlıdır.

Peki bunu tam olarak nasıl anlamalıyız? Öznenin kendiliğindenliği tözsel gerçekliğe atılmış sarsıcı bir *kesik* olarak ortaya çıkar, zira transandantal sentezin doğal çokkatmanlılığa dayattığı birlik tam olarak "sentetik"tir (yani Kantçı değil genelgeçer anlamıyla, sunidir, "doğal değil"dir). Bilinen bir siyasi deneyimi hatırlatalım: Tüm büyük birleştiriciler ayrıştırıcı bir jestle yola koyulur –sözgelimi de Gaulle Fransa'yı birleştirme işine Almanya ile barış isteyenler ile istemeyenler arasında uzlaştırılamaz bir fark getirerek başlamıştı.

Aynısı Hıristiyanlık için de geçerlidir: *Önce* Tanrı'dan koparılıyor, *sonra* onunla mucizevi bir şekilde birleşiyor değilizdir; Hıristiyanlık tam da bu ayrılmanın bizi birleştirdiğini anlatmaya çalışır – bu ayrım sayesinde "Tanrı" gibi, Çarmıh'a gerilen İsa gibi oluruz. Öyle ki Tanrı'dan ayrı oluşumuz Tanrı'nın kendisine aktarılır. Peki Meister Eckhart kendimizi Tanrı'nın kayrasına açmak, İsa'nın kendi ruhumuza yeniden doğmasını sağlamak için kendimizi "yaratılmış" her şeyden "boşaltmamız" gerektiğini söylediğinde, bu *kenosis*[48*] ile has

47* (Lat.) Dağılıp saçılmış uzuvlar, organlar, parçalar (ç.n.).

48* (Yun.) Hıristiyan teolojisinde, kişinin kendini kendi iradesinden arındırması ve büs-

ilahi *kenosis* (hatta yabancılaşmanın, öznenin kendi tözsel içeriğinden yoksun kalmasının *kenosis*'i) arasında nasıl bir ilişki vardır?

Aynısı etik için de geçerlidir: Radikal bir İyi fiili, önce, geleneksel örf ve âdetlerin tözsel istikrarını sarsan "kötü" bir şey olarak görünmek *zorundadır*. Kafka İyi ve Kötü hakkındaki temel Musevi-Hıristiyan akideyi veciz bir dille ifade etmişti: "Kötü, İyi'yi bilir; ama İyi, Kötü'yü bilmez. Kişinin kendini bilmesi ancak Kötü'nün elinde bulundurduğu bir şeydir."[49] "Kendini bil!" şeklindeki Gnostik-Sokratik şiara verilecek has Musevi-Hıristiyan cevap budur. Kötü'nün bilgi ağacındaki yemiş yemeden ileri geldiği şeklindeki temel fikir, Kötü'nün kötülük yapanın bilgisindeki eksiğe dayandığını (bilerek kötü şeyler yapamazsın) düşünen Şarkî ve Platoncu geleneğe hepten zıttır, dolayısıyla "Kendini bil!" şiarı hem etik hem epistemolojiktir. (Bundan dolayı, Eski Ahit'e dair bazı Gnostik okumalarda, Âdem ile Havva'yı bilgi ağacındaki yemişi yemeye ayartan yılan, kötü Tanrı-Yaratıcı'ya karşı çalışan bir İyi failidir.) Öyleyse, iyi olmak için, kendimizi cehalete mi hapsetmeliyiz? Diyalektik konum daha radikaldir: Üçüncü bir yol vardır, Kötü'nün İyi'den önceliğinin yolu. Kötü'yü seçerek başlamak gerekir; daha doğrusu, geçmişten köklü bir kopuş olarak her hakiki Başlangıç tanımı itibariyle Kötü'dür; İyi ondan ancak daha sonra, Kötü tarafından açılan uzamda ortaya çıkabilir.[50] O meşum kara kitaplar dizisi (komünizmin, kapitalizmin, psikanalizin.... kara kitapları) insanlığın kara kitabında özetlenmelidir – Brecht haklıydı, insanlar özleri itibariyle kötü ve bozuktur: Onları değiştiremezsiniz; tek yapabileceğiniz şey onların kötü potansiyellerini kuvveden fiile çıkarmalarını sınırlamaktır.

İşte bu yüzden, Hıristiyanlıkta birbirine zıt özellikler İsa'ya atfedilir: Huzur, aşk, vs. getirir *ve* kılıç getirir, oğlu babaya, kardeşi kardeşe karşı getirir. Bu da *tek ve aynı* jesttir, "birleştirmek için önce böl" mantığı değil. Bu "karşıtların özdeşliği"ni paganlıktaki o bir sevecen bir de yıkıcı iki yüzü olan genelgeçer ilahilik motifiyle asla karıştırmamak gerekir – burada tek ve aynı yüzden bahsediyoruz. Ama bu durum "farkın yalnızca bizde olduğu, kutsanmış Öte'sinde ikamet eden Tanrı'da olmadığı" anlamına gelmez (gerçekliği bir tablo gibi gören eski benzetmede olduğu gibi: Ona çok yakından bakarsak, sadece bulanık lekeler görürüz; fakat uygun bir mesafeden baktığımızdaysa küresel ahnegi görebiliriz) – ya da aynen *öyledir*, ama kendinde-Tanrı'ya dışsal olarak değil: Bu kayma Tanrı'ya içkindir. Görünüm diyalektiği burada da geçerlidir: Görünme Tanrı'ya dışsal değildir; Tanrı da ancak göründüğü kadar derindir; derinliği derinlik olarak

bütün ilahi iradeye açık kılması (ç.n.).

49 Franz Kafka, *The Blue Octavo Notebooks*, haz. Max Brod, Cambridge, MA: Exact Change, 1991, s. 24. (*Mavi Oktav Defteri*, çev. Banu Irmak, İstanbul: Altıkırkbeş, 2003.)

50 İşte bu yüzden hakiki bir Hıristiyan "Baba, onları affet, ne yaptıklarını bilmiyorlar"a fazla bel bağlamamalıdır: Bilmezlik bir mazeret değil, bir ikiyüzlülük biçimidir. Öldürmeyeceksin şeklindeki ilahi emrin mazur görülebilir tek ihlali, tam bir farkındalıkla gerçekleştirilendir: Kararın o dehşetengiz yalnızlığında, başka bir yol olmadığı bilinerek öldürme fiili üstlenilir.

görünmek zorundadır ve bir boşluğu/kesiği devreye sokan da bu görünmedir. Tanrı "bizatihi" görünüm alanının kendisinde görünmek, onu yırtıp ayırmak zorundadır – bu görünmeden *ibarettir*.

Heidegger ile Budizm arasında derin bir yakınlık görenler işte bu yüzden yanılırlar: Heidegger "kendine mâl eden olay"dan (*Ereignis*) bahsederken tam da Budizmde olmayan bir boyutu, Varlığın temel tarihselliği boyutunu devreye sokar. Yanlış bir şekilde "Budist ontoloji" diye adlandırılan şey gerçekliği tözden arındırarak saf bir tekil olaylar akışına dönüştürse de, Varlığın Boşluğu'nun "olaysallığım" düşünemez. Başka bir deyişle, Budizmin amacı Nefs yanılsamasını "kat etmek" ve Boşluk'la yeniden kavuşmak suretiyle kişinin Aydınlanma'ya ulaşmasını sağlamaktır – bu uzamda, Heidegger'in Varlığın "orada-olması", Varlığın olayın-varışının sahası anlamındaki *Da-Sein* mefhumu düşünülemez; dolayısıyla *Dasein*'a "ihtiyacı olan" Varlığın kendisidir; *Dasein*'in gözden kaybolmasıyla birlikte otada Varlık da kalmaz, Varlığın gerçekleşebileceği, yer alabileceği herhangi bir yer kalmaz. Bir Budistin kalkıp da Boşluğun (*sunyata*) varışının sahası olarak insanlara ihtiyacı olduğunu iddia ettiğini hayal edebilir miyiz? Belki evet, ama Heidegger'inkinden büsbütün farklı olan koşullu bir şekilde. Yani şu anlamda: Duyuları olan tüm varlıklar arasında, sadece insanlar Aydınlanma'ya ulaşıp acı çekme döngüsünü kırabilir.

Hıristiyanlığı Budizmden ayıran boşluğun en açık göstergesi kendi üçlüleri arasındaki farktır. Yani, kendi tarihlerinde, ikisi de kendisini üç ana damara ayırmıştır. Hıristiyanlıkta, Ortodoksluk-Katoliklik-Protestanlık üçlüsü vardır ki bunlar Evrensel-Tikel-Bireysel mantığına cuk oturur. Budizmde ise Hegel'de "aşağıya doğru sentez" olarak vuku bulan şeye varırız: Burada, işlevi ilk iki terim arasında dolayım kurmak olan üçüncü terim bunu hayal kırıklığı yaratarak-gerileyici bir şekilde yapar (Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde, örneğin, gözlemleyen Aklın tüm diyalektiği o gülünç frenoloji figüründe doruğuna ulaşır). Budizm içindeki esas ayrılık Hinayana ("ufak çark") ile Mahayana ("büyük çark") arasındadır. İlki elitist ve talepkârdır, Buda'nın öğretisine sadık kalmaya çalışır, bireyin Nefs yanılsamasını aşıp Aydınlanma'ya ulaşma çabasına odaklanır. İlkinden ayrılarak ortaya çıkmış olan ikincisi ise ince bir hamleyle vurguyu başkalarına şefkat duymaya kaydırır: Merkezi figürü bodhisattva'dır; yani, Aydınlanma'ya ulaştıktan sonra, şefkat duygusuyla, başkalarının da Aydınlanma'ya ulaşmasını sağlamak, başka bir deyişle, tüm duyusal varlıkların acı çekmesine son vermek üzere çalışmak için maddi yanılsamalar dünyasına dönmeye karar veren bireydir. Burada indirgenemez bir ayrılık vardır: Kişinin kendi Aydınlanma'sı için çalışması tam da kendi kendisini aşma ediminde Nefs'in merkeziliğini yeniden öne sürmeye yarar sadece; bu zorlu durumdan "büyük çark" yoluyla çıkıştaysa açmaz sadece yerinden edilir: Bencillik aşılmıştır, ama bunun bedeli evrensel Aydınlanma'mn Benliğin araçsal faaliyetinin bir nesnesine dönüşmesidir.

Muhakkak vahim sonuçları olacak Mahayana hamlesinin tutarsızlığını sap-

tamak kolaydır: Mahayana'nın yeniden yorumunda bodhisattva figürüne -Aydınlanma'ya ulaşıp nirvanaya girdikten sonra, hâlâ İştah Çarkı'na kapılmış halde olanlara duyduğu şefkatle yanıltıcı tutkular hayatına dönen kişiye- odaklanıldığında, basit bir soru gündeme gelir: Eğer, radikal Budistlerin üstüne basa basa vurguladıkları gibi, nirvanaya girmek bu dünyayı terk ettiğimiz ve başka, daha yüksek bir gerçekliğe girdiğimiz anlamına gelmiyorsa; bir başka deyişle, eğer gerçeklik var olduğu gibi kalıyor ve değişen tek şey bireylerin gerçekliğe dönük tavırları ise, o halde niçin acı çeken varlıklara yardım etmek üzere sıradan gerçekliğimize *geri dönmek* zorundayızdır? Bize öğretildiği üzere, bu dünyada yaşamaya devam ettiğimiz Aydınlanma halinde ikamet etmeye niçin devam edemiyoruz? Demek ki Mahayana'ya, o "büyük çark"a ihtiyaç yoktur: Küçük (Hinayana) çark Aydınlanmış kişinin başkalarının da Aydınlanma'ya ulaşmasına yardım etmesine olanak tanıyacak kadar geniştir. Başka bir deyişle, bodhisattva kavramının kendisi nirvananın doğasına dair teolojik-metafizik bir yanlış anlamaya dayanmıyor mudur? Gizliden gizliye, nirvanayı daha yüksek bir meta-fizik gerçekliğe dönüştürmüyor mudur? Hal böyleyken Mahayana Budistlerinin Budizme dinsel bir tını katan, Buda'nın o asıl agnostik materyalizmini, dinsel mevzuya yönelik kayıtsızlığını terk eden ilk kişiler olmasına şaşmamak lazım.

Tarihsel gelişimindeki "Düşüş"ü Mahayana dönemeciyle esas mesajın insancıl bir "ihanete" uğramasına bağlarsak, Budizmi Hegelcilikle hiç alakası olmayan bir şekilde okumuş oluruz: Eğer ortada bir Hegelci aksiyom varsa o da şudur: Kusur tüm hareketin ta başında bulunmalıdır. Öyleyse Hinayana'nın kendisinde zaten sorunlu olan şey nedir? Kusuru, simetrik tersine çevrilmesi olarak Mahayana'nın tepki verdiği şeyin ta kendisidir: Aydınlanma'ya ulaşmak için uğraşırken tam da Nefs'imin kısıtlarını silme çabamla bencilliğe gerilerim.

Peki bu iki yönelim, Hinayana ile Mahayana nasıl bir araya getirilebilir? İkisi de sarsıcı bir proto-muhafazakâr içgörüyü dışlar: Hakikat acılarımızı yatıştırmıyor olabilir mi? Peki ya *incitiyorsa*? Erişilebilir tek huzur kendimizi bir yanılsamaya kaptırmakla sağlanıyorsa? Bu yargı, üçüncü ana okulun, Tibet ve Moğolistan'dan hâkim olan Vajrayana'nm saklı temel öncülü değil midir? Vajrayana'nın yüzünün geriye dönük olduğu, geleneksel ritüel ve sihir pratiklerini Budizme yeniden kaydetmeyi beraberinde getirdiği besbellidir: Nefs ile başkaları arasındaki zıtlık burada aşılır, fakat onun bu ayrıma kayıtsız olan ritüelleştirilmiş pratiklerdeki "şeyleşmesi" sayesinde. Sırf bireyin Aydınlanma'ya ulaşması ve çektiği acıların son bulması için tüm kurumsal ritüel ve dogmalardan en başta vazgeçen Budizmin en sonunda en mekanik ve sıkıca yerleşik kurumsal hiyerarşik çerçeveye tutunması tarihsel diyalektiğin ilginç bir olgusudur.

Mesele Tibet Budizminin "bâtıl" özellikleriyle dalga geçmek değil, bu topyekûn dışsallaştırmanın *işi nasıl hallettiğini*, nasıl da kendisinden beklenileni yaptığının farkına varmaktır: Dua-çarka -ve genel olarak âyine- başvurulması "zihinsizliğe" ulaşmanın, zihni arındırıp huzura ermenin bir aracı değil midir?

Demek ki Budizm, bir bakıma, Buda'nın pragmatik yönelimine (teolojik ince meseleleri boşver, başkalarına yardım etmeye odaklan) tamamen *sadıktır*; bazense, körü körüne âyinlere katılmak ve kendimizi teolojik-dogmatik kılı kırk yarmalara kaptırmak iç huzura ulaşmanın pragmatik açıdan en etkili *yoludur*. Aynı şey cinsellik için de geçerlidir: Bazen, iktidarsızlıktan kurtulmanın en iyi yolu sırf "rahatlayıp kendini salmak" değil (bunu bir emir olarak formülleştirdiğiniz anda ilk başta niyet ettiğiniz şeyin aksi sonucuna varırsınız), cinselliğe bürokratik bir prosedür olarak yaklaşmak, yapmayı planladığınız şeyi ayrıntısıyla belirlemektir. Bu mantık ahlaki edimlerin doğrudan doğruyla faydacı telakkilere dayandırılamayacağının pekâlâ farkında olan zeki faydacıların da mantığıdır ("Bunu yapacağım, çünkü uzun vadede bana mutluluk ve keyif getirecek en iyi strateji odur..."); ama çıkardıkları sonuç, Kantçı "mutlakiyetçi" ahlakın ("görevini görevin uğruna yap") tam olarak faydacı temellerde savunulabileceği ve öyle savunulması gerektiğidir – gerçek hayatta en çok işe yarayan da odur.

Öyleyse şu Hegelci soruya Budizmin cevabı nedir? Eğer bizlerin, acı çeken insanların, uyandırılıp Aydınlanma'ya kavuşturulması gerekiyorsa, evvela niye uykuya dalmıştık ki? Arzu Çarkı ebedi Boşluğun içinden nasıl çıkmıştı? Bu soruların üç temel cevabı vardır ki her biri Hinayana, Mahayana ve Vajrayana üçlüsünü tuhafça yankılar. İlk, genelgeçer cevapta Buda'nın pratik-etik tavrı akla getirilir: Metafizik muammalar üzerinde durmak yerine, acı çekme olgusuyla ve bundan ötürü insanlara yardım etme göreviyle yola koyul. Sonraki cevapta sorunun kendisinde ima edilen bariz bilişsel paradoksa dikkat çekilir: Bilmez halde oluşumuzun kendisi bu soruyu cevaplamamızı imkânsız kılar – bu soru ancak tam Aydınlanma'ya ulaşılınca cevaplanabilir (hatta ancak o zaman doğru düzgün bir şekilde sorulabilir) – peki Aydınlanma'ya ulaşmış olduğunu iddia edenlerden niçin bir yanıt almıyoruz? Son olaraksa bazı Tibetli Budistler nirvananın dengesini içten bozan karanlık şeytani kuvvetlere işaret eder.

İşte bu noktada, Hegel ile Budist tecrübeyi birbirinden ayıran boşluk üzerinde bir köprü kurulamaz: Hıristiyan bir felsefeci olarak Hegel'e göre mesele "bu ayrılığın nasıl aşılacağı" değildir; zira ayrılık öznelliğe, negatiflik boşluğuna karşılık gelir ve *bu negatiflik bir sorun değil, bir çözümdür*; kendi içinde zaten *ilahidir*. İlahilik görünümler çokluğunun berisindeki dipsiz, her şeyi kuşatan Töz/Birlik değildir; ilahilik organik birliği yırtan negatif güçtür. İsa'nın ölümü aşılmaz, Tin'in negatifliğine *yükseltilir*.[51] Tanrı tarafından terk edildiğinizi, bir başınıza bırakıldığınız, sizi gizlice gözetleyen ve mutlu bir sona kefil olan hiç-

51 Tinsel tözün dolayımsız tecessümü olarak İsa'nın bu gerekliliği ile Lévi-Strauss'un potlaç izahına yönelttiği eleştirisinde başkalarının yanı sıra Bourdieu'nün de vurguladığı yanılsamanın gerekliliği arasında da bir eşmantık vardır: İsa'nın Kutsal Tin'in şeyleşmiş-dolayımsız bir maddileşmesi olduğunu iddia etmek yetmez; esas soru Kutsal Tin'in niçin önce tekil bir insanın dolayımsız biçiminde görünmesi gerektiğidir.

bir büyük Öteki olmadığını hayal edin – özgürlüğün dipsizliğinin bir başka adı değil midir bu? Lacan'm Freud'u yeniden yorumlayışına göre, özgürlük halindeki bu terk ediş kaygıya yol açar; bunun sebebi tanrının bizden uzakta olması değil, bilakis fazla yakınımızda olmasıdır, zira özgürlüğümüz sayesinde "ilahi" olabiliriz – Lacan'ın dediği gibi, kaygı arzunun nesne-nedeninin kaybına değil, fazla yakın olduğuna işaret eder. Eğer özgürlük Tanrı'nın bize bahşettiği en yüce hediyeyse (bu bağlamda İngilizcede hediye anlamına gelen "gift" sözcüğünü tüm o muğlaklığı içinde düşünmeliyiz: armağan ve şimdiki zaman anlamlarına gelen "present" kelimesini ve ilk başlardaki "zehir" anlamını hesaba katmalıyız – yani, zehirli ve tehlikeli bir şimdiki zaman), Tanrı'nın bizi terk etmesi onun bize verebileceği en büyük şeydir. Diğer tüm dinlerin aksine, terk edişin içkin bir şekilde yakınlığa çevrilmesi Hıristiyanlık açısından can alıcı önemdedir. Bunu "kötü haber/iyi haber"şeklindeki tıp şakasıyla da ifade edebiliriz: Kötü haber şu ki Tanrı bizi terk etti; iyi haber de şu ki Tanrı bizi terk etti ve özgürlüğümüzle baş başa kaldık.

O halde, Hegel'in –bir aşk ve tutku, topyekûn öznel bağlanma dini olan– Hıristiyanlığı alıp "soyut" bir spekülatif hakikatin anlatısal temsiline aktardığı yolundaki genelgeçer serzenişi ne yapacağız peki? Hıristiyanlık her ne kadar "hakiki" din olsa da, onda hakikat yine de temsil vasıtasıyla görünmektedir (kendi kavramsal vasıtasında değil); dolayısıyla, spekülatif felsefe Hıristiyan hakikatin (içeriğin) hakikatidir (hakiki-yeterli biçimidir); hal böyle olunca, öznel bağlanmanın tutkusu ve ıstırabı, hakikate kendi kavramsal öğesi içinde varmak isteniyorsa atılması gereken tali bir anlatı kabuğu olarak görülerek bir kenara bırakılır. Bu eleştiride gözden kaçırılan husus şudur: Acınaklı-anlatısal varoluşsal tecrübenin bir kenara bırakılması –öznenin tözsel bir değişim yaşayıp kendi yaşam dünyasına kapılmış "somut" bir benden saf düşüncenin öznesine dönüşmesi– *bunun kendisi bireyin "somut" tecrübesinde halledilmesi gereken ve bizatihi el etek çekmenin yüce acısını beraberinde getiren bir "soyutlama" sürecidir.*

Badiou'ya göre aşk, ancak kendi içinde, kendi "aşk emeği"nde temellenen, tam bir destek ya da Temel sağlayacak her türlü Üç'ten yoksun bir "İki sahnesi"dir: Birine âşık olduğumda, aşkım ne Bir ne Üç'tür (sevdiğimle kaynaşmış, uyumlu bir Bir oluşturmam; ilişkimiz aşkımız için önceden belirlenmiş koordinatları sağlayan ve böylelikle aşkımızın uyumuna baştan kefil olan bir aracıda, bir Üç'te de temellenmez).[52] Aşkı bu kadar kırılgan hale getiren şey budur: Aşk, Badiou'nun belirttiği gibi, saf bir sunum sürecidir, kendi tutarlılığına kefil olacak büyük Öteki'de biteviye bir tür temsil/yeniden-sunum arayan baştan aşağı olumsal bir karşılaşmadır. Evliliğin işlevi de burada saklıdır: Evlilik ritüeli yoluyla, bir aşk tutkusunun ham gerçeği kamusal düzenin büyük Öteki'sine

52 Burada Alain Badiou'nun 9 Ağustos 2008'de İsviçre'nin Saas-Fee kasabasında bulunan European Graduate School'da verdiği şu derse dayanıyorum: "What is Love, or The Arena of the Two".

kaydedilip onun tarafından ve en nihayetinde (bir kilise evliliğinde) nihai büyük Öteki olan Tanrı tarafından tanınır. İşte bu yüzden, Badiou'nun sarih bir dille belirttiği gibi, bir mefhum olarak aşk *ateisttir*, tanrısızdır: Tanrı'nın bize olan aşkı yahut bizim Tanrı'ya olan aşkımız hakkındaki tüm o lakırdılar bizi kandırmamalıdır. Öyleyse Hıristiyanlıkta aşkın (Tanrı'nın insanlığa aşkının) merkezî rolünü nasıl izah edeceğiz? Tam da Hıristiyanlığın, en temelinde, zaten ateist, paradoksal bir şekilde ateist bir din oluşuyla izah edeceğiz. İsa'nın Çarmıh'taki ölümünden sonra aldanan takipçilerine ne zaman aralarında aşk olursa kendisinin de orada olacağını, onların arasında canlı olacağını söylemesi İsa-Aşk'ın aşk ilişkisindeki Üçüncü terim, bu ilişkinin garantisi ve temeli olması olarak değil, tam aksine, Tanrı'nın ölümünü ilân etmenin bir başka yolu olarak okunmalıdır: Kaderimizi garanti altına alan hiçbir büyük Öteki yoktur: Sahip olduğumuz tek şey aşkımızın temeli kendisi olan dipsizliğidir.

Bu aynı zamanda Hegel'in nihai Hıristiyan felsefeci olduğu anlamına gelir: Karşıtların diyalektik dolayımındaki etkileşimi ifade etmek için sık sık "aşk" terimine başvurması boşuna değildir. Onu bir Hıristiyan felsefeci ve bir aşk felsefecisi kılan şey, yaygın kanının aksine, diyalektik mücadele arenasında birbiriyle mücadele eden iki karşıtı birleştirip uzlaştıran hiçbir Üçüncü'nün olmamasıdır.

ATEİST BAHİS

Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerinde, "Hepsi-değil" dişi konumu, istisnadan, Ana-Gösteren'den yoksun olduğu için bütünsel olmayan bir alanı ifade eder. Hıristiyanlığa tatbik edildiğinde, Kutsal Tin'in *dişi*, bir öndere dayalı *olmayan* bir cemaat olduğu anlamına gelir bu. Dişiye kayış İsa'da zaten vuku bulmaktadır: İsa erkek bir figür değildir; zeki birçok okurun farkına vardığı gibi, onun o tuhafça pasif tavrı bir dişileştirme tavrıdır, erkek müdahalesi tavrı değil. İsa'nın umursamazlığı demek ki Tanrı'nın dişileştirilmesine işaret eder: İsa'nın fedakârlığındaki mantık ile Henry James'in *Bir Kadının Portresi*'ndeki kadın kahramanın ya da Claudel'in *L'Otage*'ındaki Sygne de Coûfontaine'in mantığı aynıdır: İsa bir Efendi figürü değil, analistin konumunu işgal eden *objet a*'dır: sorulara şakalarla ve bulmacalarla cevap veren ve böylece dinleyicilerinin kafasını daha da karıştıran, halihazırda kendi kendisinin küfrü olarak eyleyen utanç verici bir aşırılık.[53] Matta İncili'ndeki o garip talentler meselini hatırlayalım:

53 Paulus'un İsa ile olan ilişkisi Platon'un Sokrates ile olan ilişkisini andırır. İsa, tıpkı Sokrates gibi bir doktrini ortaya koymaz, pragmatik paradokslarla hayata yönelik bir tavrı performatif bir şekilde sahneye koyan bir provokatördür. Paulus ise, tıpkı Platon gibi, daha sonra bu provokasyonları birbirine ekleyerek tutarlı bir doktrine dönüştürür. İlk felsefeci olan Sokrates'in kendi polis'ine (cemaatine) yönelik bu tavrı Badioucu anlamıyla

Göksel Egemenlik yolculuğa çıkmak üzere olan bir adamın hizmetkârlarını çağırıp malını onlara emanet etmesi gibi olacaktır; adam, her birinin yeteneğine göre, birine beş, birine iki, birine de bir talent vererek yola çıkmış[54*]. Beş talent alan, hemen gidip bu parayı işletmiş ve beş talent daha kazanmış. İki talent alan da iki talent daha kazanmış. Bir talent alan ise gidip toprağı kazmış ve efendisinin parasını saklamış. Uzun zaman sonra bu hizmetkârların efendisi dönmüş, onlarla hesaplaşmaya oturmuş. Beş talent almış olan gelip beş talent daha getirmiş, "Efendimiz" demiş, "bana beş talent emanet etmiştin; bak, beş talent daha kazandım. Efendisi ona, "Aferin, iyi ve güvenilir hizmetkâr" demiş: "Sen küçük işlerde güvenilir olduğunu gösterdin, ben de seni büyük işlerin başına geçireceğim. Gel, efendinin şenliğine katıl!" İki talent almış olan da gelmiş, "Efendimiz" demiş, "bana iki talent emanet etmiştin; bak, iki talent daha kazandım."Efendisi ona, "Aferin, iyi ve güvenilir hizmetkâr!' demiş. "Sen küçük işlerde güvenilir olduğunu gösterdin, ben de seni büyük işlerin başına geçireceğim. Gel, efendinin şenliğine katıl!"

Sonra bir talent almış olan gelmiş, "Efendimiz" demiş, "senin sert bir adam olduğunu biliyordum. Ekmediğin yerden biçer, harman savurmadığın yerden devşirirsin. Bu nedenle korktum, gidip senin verdiğin talenti toprağa gömdüm. Buyur, al paranı!" Efendisi ona şu karşılığı vermiş: "Seni hınzır, tembel hizmetkâr! Ekmediğim yerden biçtiğimi, harman savurmadığım yerden devşirdiğimi biliyordun ha? Öyleyse paramı faizcilere vermeliydin, ben de geldiğimde onu faiziyle geri alırdım. Haydi, elindeki talenti alın, on talenti olana verin! Çünkü kimde varsa, ona daha çok verilecek ve o bolluk içinde olacak. Ama kimde yoksa, kendisinde olan da elinden alınacak. Şu kıymetsiz hizmetkârı dışarıya, karanlığa atın; orada insanlar ağlaşıp dişlerini gıcırdatacaklar." (Matta 25:14-30)

Kafası işletmeci gibi çalışan Amerikalı bir Baptist papazın bu mesele bayılacağım düşünmek zor değil: Bu mesel din ile işletme arasındaki koşutluğu teyit etmiyor, her ikisinde de kapitalist teşebbüs, dolaşım, risk ve genişleme zihniyetini teşvik etmiyor mudur? Tanrı'nın sözünü yayan vaizler işletmelerini genişleten işletmeciler gibi hareket etmelidir! Ne var ki, hele ki Luka'daki (19:11-27) alternatif versiyonunu akılda tutarak bu meseli tam tersi şekilde okumak da mümkün değil midir? Burada efendi "uzak bir ülkede kendisine bir krallık almak için" yola çıkmak zorunda olan bir asilzâdedir, gerçi orada istenmemektedir;

---

bir çıkarma tavrı değil midir? Kant'ın deyişiyle "aklın özel kullammı"nı reddetme, toplumsal iyi ve refah için bilginin olası kullanımlarını paranteze alma, en sonunda nereye götürecek olursa olsun özerk bir şekilde kendi kendimizi incelemeye çalışma jesti değil midir? Bu yalın anlamıyla, Avrupa yüksek eğitimindeki mevcut "Bologna reformu" tam anlamıyla anti-Sokratik bir jest, Avrupa mirasının temeline yöneltilen bir tehdittir.

54* "Talent" genelde yetenek, marifet, hüner gibi anlamlara gelir, ama antik dönemde bir ağırlık birimini ifade ediyordu. Bir ayak-küp suyun görece değişkenliği nedeniyle genellikle 27 kiloya karşılık gelir. Bkz. http://tr.wikipedia.org/wiki/Talent (ç.n.).

üç adam hizmetkâr değil, köledir ve sayıları ondur; asilzâdenin maiyeti üçüncü adamın minalarını elinde on mina bulunana verme kararma itiraz eder ("Efendim, onun zaten on minası var!"; ve mesel zalim bir emirle son bulur: "Benim kralları olmamı istemeyen düşmanlarıma gelince, onları buraya getirin ve gözümün önünde kılıçtan geçirin!" – pek de iyi bir adama yakışır bir jest sayılmaz hani. William Herzog'un önerdiği gibi böyle yapmak ve üçüncü hizmetkârı fakirlerin sömürülmesini kınayan bir isyancı olarak kutlamak çok daha uygun değil midir?[55] Bir başka deyişle, peki ya üçüncü adamın talenti saklama, onu ticari dolaşımdan geri çekme kararını (ekonomik) iktidar alanından bir *çıkarma* jesti, bu alana katılmayı reddetme olarak okursak? Efendinin hiddetli tepkisi tamamen meşrudur: Bu hizmetkârın yaptığı şey onun parasını çalmaktan ya da kârı saklamaktan çok daha kötüdür – hizmetkâr öyle yapmış olsaydı o işletmeci "ekmediğin yerden biçme" zihniyetine yine de katılmış olurdu. Fakat daha da ileri gitmişti: Tüm o kâr ve sömürü "zihniyetini" reddetmiş ve böylece efendinin varoluşunun temellerine saldırmıştı – Hıristiyanlığın aynen "ekmediğin yerden biçme"ye tekabül eden faizleri toplamayla yüzleşmede sorunlar yaşamasının sebebi bu değil miydi? Bu mesel tam olarak bir acayip mizah alıştırmasıdır; dolayısıyla John Caputo, Kierkegaard'un mizahın dinin kılık değiştirmiş hali olarak iş gördüğünü söyleyen Johannes Climacus'una atıfta bulunmakta haklıdır – mesele ayrılmazcasına korkuyla iç içe geçmiş olan bu mizahın tam olarak nasıl belirleneceğine dayanır.[56]

Tüm Hıristiyanlık tarihini önceki din(ler)e değil, *kendi aşırı/altüst edici çekirdeğine*, Kutsal Ruh'un esas boyutuna (her türlü organik-hiyerarşik toplumsal bağı iptal eden eşitlikçi özgürleşmeci kolektifliğe) karşı bir tepki olarak tasavvur etmek mümkündür: Tüm büyük teologlar Hıristiyanlığı hiyerarşik bir toplumsal bedenle uyumlu kılma görevini sahiplenmişti. Aziz Augustinus "psikolojik içselliği icat etmek", böylece İsa'nın radikal sözlerini (beni takip etmek için annenizden ve babanızdan nefret etmek zorundasınız; zenginler cennete asla giremeyecek, vb.) harfi harfine ve toplumsal açıdan tehlikeli bir şekilde yorumlamaktan kaçınmak suretiyle bu yolda ilk büyük adımı atmıştı. Aquinolu Tommaso'nun tüm becerisi İncil'in lafzını hiyerarşik bir toplumun talepleriyle uzlaştırmak için tasarlanmış bir sofistlikle sonuçlanır. Tommaso, örneğin, İsa her ne kadar dünyevi zenginlikten (yani, özel mülkiyetin günahkâr niteliğinden) el etek çekmiş olsa da, bunun sadece kutsal olan kişiler (papazlar, vb.) için geçerli olduğunu iddia eder; eğer sıradan insanlar özel mülkiyeti ilga etmek isteyecek olursa, Tanrı'ya karşı günah işlemiş olurlar. Fakat bu durum asla reel Hıristiyanlık ile hakiki Hıristiyanlık arasındaki boşluğun "düzme sonsuzluk"una yol

55 William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995.

56 John D.Caputo ve Gianni Vattimo, *After the Death of God*, haz. Jeffrey W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007, s. 138.

açmaz, böyle olunca da her türlü reel Kilise zorunlu olarak kendi mefhumunu ıskalar. Buradaki çözüm has Hegelci çözümdür: Hıristiyan kolektifliğinin hakiki İdea'sı gerçekleştirilmiş *idi*, fakat bir kurum olarak Kilise'nin dışında – ama bu durum onun kurumsal çerçeveye ihtiyacı olmayan içten, sahici dinsel tecrübelerde hayatta kaldığı anlamına gelmez; devrimci siyasi partilerden psikanalitik cemiyetlere kadar uzanan *diğer* kurumlarda hayatta kalmıştır. Demek ki Hıristiyan kolektifliği İdea'sı esasen ancak post-dinsel "ateist" radikal-özgürleşmeci kolektifliklerde fiilîleşmektedir – Hıristiyanlığın "ateist" doğasının zorunlu sonucudur bu zaten.

Bu "Hıristiyan materyalizm" tasarısına yöneltilen genelgeçer eleştiride bu tasarının "men edilmiş" bir inanca tekabül ettiği söylenir: "İman sıçramasını" yapacak kadar cesur olmadığım için, dinsel bağlanmanın biçimini muhafaza ediyor, içeriğini dışarıda bırakıyorumdur. Bense buna şöyle cevap veriyorum: Bu "biçimin içeriğinin boşaltılması" Hıristiyanlığın kendisinde, tam da çekirdeğinde zaten olmaktadır – bu boşaltmanın adı *kenosis*'tir: Tanrı ölür ve Kutsal Ruh olarak, kolektif inancın *biçimi* olarak kendini diriltir. Bu biçimin (diriltilmiş İsa'nın) maddi dayanağını aramaya koyulmak fetişist bir hatadır – Kutsal Ruh inananlar kolektifliğinin ta kendisidir; kolektifliğin dışında aramakta oldukları şey kendilerini birbirine kenetleyen aşk kılığında zaten oradadır. Yakın zaman önce Adrian Johnston "Hıristiyan ateizm" tasarım hakkında yerinde bir eleştirisini belirtmişti:

> Sen ve Badiou, açık, net ve su götürmez şekilde ateistsiniz, herhangi bir büyük Öteki, Bir-Hepsi vs. olmadığını vurgulayan düşünürlersiniz. Dahası, ikiniz de, indirgemeci olmayan bir şekilde, "tinsel" fenomenlerin maddi temelini/doğuşunu açığa çıkarmak için uğraşıyorsunuz. Ve sen hararetle Hıristiyanlığın "ateizm dini" olarak okunması gerektiğinin altını çiziyorsun. Fakat son birkaç yıl içinde okuduğum başka metinlere ve yaptığım sohbetlere baktığımda, nasıl ki izleyiciler Penn ile Teller'ı sihirli olarak algılıyorsa bazı kişilerin de seni ve Badiou'yu dindar olarak algıladığını görüyorum: "Badiou ile Žižek'in ateist olduğunu pekâlâ biliyorum ama yine de..."; "Ateizm dini olarak Hıristiyanlığın içkin bir şekilde kendi kendini olumsuzlayan bir din olduğunu biliyorum, ama yine de... (Onunla bir din olarak, tüm yerleşik ritüelleri, pratikleriyle dolu dinsel bir tarzda ilişki kurmaya devam ediyorum)." Sanıyorum söylediğim şeylerden biri şu: Hıristiyanlığı kendi içinde ateist-materyalist bir radikal siyasetin patlatıcı potansiyellerini taşıyan ayartıcı bir Truva atı olarak işe koşma taktiği, seni ve Badiou'yu fenomenoloji damarlarına ve ondan sökün edenlere, "post-seküler" bir Kıta felsefesi versiyonuna ruhsat vermekle, bunları sergilemekle yaftalayanlarda bariz olan bu *je sais bien, masi quand même* tepkisinden doğan tehlikeli riskler taşır.[57]

57 Adrian Johnston, kişisel iletişim.

O halde, önerdiğim şeyin aslında tekzip edilen bir inanca tekabül eden, yapısından yoksun bir inanç biçimi olduğu doğru mudur? Buna karşı öne süreceğim argümanın iki katmanı var. İlk olarak, kendi konumumu ateizm ile dinsel inanç arasında bir yer olarak değil, *yegâne* hakiki ateizm, yani, büyük Öteki'nin namevcudiyetinden tüm gerekli sonuçları çıkaran bir ateizm olarak görüyorum. Hıristiyanlığın dersi de burada saklıdır: Gördüğümüz gibi, mesele sadece Tanrı'ya inanmıyor olmamız değil, Tanrı'nın da kendine inanmamasıdır, dolayısıyla Tanrı da tözsel-olmayan simgesel düzen, bizim yerimize, bizim adımıza inanmaya devam eden virtüel büyük Öteki olarak hayatta kalamaz. İkinci olarak, ancak büyük Öteki'nin bu şekilde kaybolmasından sonra hayatta kalabilen bir inanç en radikal haliyle inançtır, Pascal'ınkinden daha çılgın bir bahistir: Pascal'ın bahsi epistemolojik kalır, yalnızca Tanrı'ya yönelik tavrımızla alakalıdır, yani, Tanrı'nın var olduğunu varsaymak zorundayızdır, bahis Tanrı'nın kendisiyle alakalı değildir: Radikal ateizme göreyse bahis ontolojiktir – ateist özne hiçbir garantiye bel bağlamadan kendini (siyasi, sanatsal, vb.) bir tasarıya adar, ona "inanır". Yani iki katmanlı bir tezim var: (Özünde, kurumsal pratiğince tekzip edildiği sürece) *Hıristiyanlık hakikaten tutarlı tek ateizmdir*; ayrıca, *hakiki inananlar sadece ateistlerdir.*

Bir süreliğine Pascal'a dönelim. Bu bağlamda ilk olarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya dönük tüm girişimleri reddettiğine değinmeliyiz: Pascal "O'nun var olup olmadığını bilmediğimizi" teslim eder ve bu sebeple ona inanmak için sağgörülü gerekçeler bulmaya çalışır: Bahsi Tanrı'nın var olduğuna oynamalıyız, çünkü en iyi bahis odur:

> "Tanrı vardır ya da yoktur." Peki hangi tarafa meyledeceğiz? Akıl burada hiçbir şeye karar veremez. Bizi ayıran sonsuz bir kaos var. Bu sonsuz mesafenin ucunda ya yazının ya turanın çıkacağı bir oyun oynanmaktadır... Öyleyse hangisini seçeceksin? Bir bakalım. Bir seçim yapmak zorunda olduğun için, hangisinin senin en az menfaatine olduğuna bir bakalım. Kaybedecek iki şey var, hakiki ve iyi; bahse koyabileceğin de iki şey var, aklın ve iraden, bilgin ve mutluluğun; tabiatınm da sakınacağı iki şey var, yanılma ve sefalet. Aklm birini seçince diğerini seçtiğinde olduğundan daha fazla sarsılmaz, zira bir seçim yapmak zorundasın... Peki mutluluğun? Tanrı'nın var olduğuna dair bahse girmekle kazanılıp kaybedilecekleri bir ölçelim.[58]

Pascal bu argümana hemen yapılacak itirazın farkında gibidir, zira muhalif birinin şöyle cevap verdiğini hayal eder: "Bu çok güzel. Evet, bahse girmek zorundayım; ama belki de fazla bahse giriyor olabilirim." Hasılı, Tanrı'ya dair bahse girildiğinde, Tanrı var olmadığı takdirde muhtemelen kaybedilecek bir şey bahse konur: hakikat, kişinin dünyevi hayata olan hürmeti... (Pascal'm muhakemesinin faydacı-pragmatist olması gerçekten de tuhaftır.) Bunu başka bir dizi itiraz takip eder:

58 Pascal, alıntılayan Alan Hájek, "Pascal's Wager", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*'deki (Yaz 2011 edisyonu) çevrimiçi madde, haz. Edward N. Zalta. Burada geniş ölçüde bu maddeye dayanıyorum.

(1) Pascal aynı karar ve ödül matrisinin herkes için geçerli olduğunu varsayar – peki ya ödüller farklı kişiler için farklı farklıysa? Belki de, sözgelimi, ne yaparlarsa yapsınlar Seçilmişler için önceden belirlenmiş sonsuz bir ödül, geri kalanlar içinse sonlu bir fayda vardır?

(2) Matrisin daha çok sırası olmalıydı: Tanrı için bahse girmenin birden fazla yolu vardır ve Tanrı'nın bahşettiği ödüller buna bağlı olarak değişir. Örneğin Tanrı kendisine yalnızca Pascal'ın sunduğu faydacı-pragmatik gerekçelerle inanmaya çalışanları sonsuzca ödüllendirmeyebilir. İmana dayalı inancın kanıtlara dayalı gerekçelerden kaynaklanan imandan ayrılabileceği ve her durumda farklı ödüller verilebileceğini de hayal edebilir.

(3) O halde o bariz birçok-Tanrı itirazı vardır: Pascal'm aklında Katolik Tanrı'sı vardı, ama diğer teistik hipotezler de canlı seçeneklerdir; yani, "(Katolik) Tanrı yoktur" sütunu bölünerek gerçekten de başka diğer teistik hipotezlere ayrılır (ama Protestan Tanrı vardır, Allah vardır, Tanrı yoktur...). Bu itirazın ters yüzü ise Pascal'ın argümanının çok fazla şeyi ispat ettiği iddiasıdır: Mantıksal sonucu rasyonalitenin birbiriyle bağdaşmayan çeşitli teistik hipotezlere inanmayı gerektirdiğidir.

(4) Son olarak, ahlakın seni Tanrı'ya karşı bahse girmeye zorladığı iddia edilebilir: Gelecekte elde edilecek menfaat vaadinden ötürü Tanrı için bahse girmek herhangi bir "patolojik" gerekçeden dolayı gerçekleştirilmeyen edim şeklindeki Kantçı ahlaki edim tanımını çiğner. Bu doğrultuda akıl yürüten Voltaire, Pascal'ın hesaplarının, özçıkara dayanmasının, meselenin ağırlığına yakışmadığını öne sürmüştü.

Tüm bunların temelinde bir karar verme meselesi olarak inancın o temel paradoksu yatar: Bir şeye inanmak ya da inanmamak bir içgörü değil de bir karar verme meselesidir sanki. O halde, Pascal'ın bahsini bir o kadar iyi bilinen âdetler mevzusuyla birlikte okursak, argümanın esası itibariyle doğrudan inançla değil eylemeyle ilgili olduğunu ileri sürebiliriz: İnanıp inanmaya karar verilemez; ancak ve ancak, inanıyor*muş* gibi eylemeye karar verilip inancın kendi kendine belireceği umulabilir; belki de inanıyormuş gibi eylendiği takdirde inancın ortaya çıkacağına duyulan itimat bahsin ta kendisidir:

> İmana kavuşmayı istersin ama bunu nasıl yapacağını bilmezsin; içinde bulunduğun inançsızlık illetinden kurtulmak ister ve deva bulmaya çalışırsın. Vaktiyle senin gibi sınırlanmış ve şimdi tüm malını mülkünü bahse koyanları öğren. Onlar takip edeceğin yolu bilen ve şifasını bulacağın bir illete şifa bulmuş insanlardır. Onların izlediği yolu izle; inanıyorlarmış gibi eylemek, kutsal suyu almak, aşai rabbani ayininde ilahi okumak, vs.[59]

59 Pascal, alıntılanan kaynak, a.g.e.

Bu güç durumlardan çıkmanın belki de tek yolu, Denis Diderot'nun o yayımlanmamış "gizli" yazılarında "materyalistin amentüsü" başlığı altında irdelediği şeydir. "Entretien d'un Philosophie avec la maréchale de ***" adlı yazısında şu sonuca varmıştı: "*Après tout, le plus court est de se conduire comme si le vieillard existait... même quand on n'y croit pas.*" (Ne de olsa, en dolambaçsız yol ihtiyar adam varmış gibi davranmaktır... ona inanmasanız bile.) Pascal'ın ayinler konusundaki bahsiyle aynısına tekabül ediyor gibi görünebilir bu söz: Onlara inanmasan bile, inanıyormuş gibi hareket et. Fakat Diderot bunun tam aksini söylemeye çalışır: Hakikaten ahlaklı olmanın tek yolu Tanrı'nın varlığından bağımsız olarak ahlaki biçimde hareket etmektir. Başka bir deyişle, Diderot Pascal'ın bahsini (bahsini Tanrı'nın varlığına yatırma tavsiyesini) doğrudan tersine çevirir: "*En un mot que la plupart ont tout à perdre et rien à gagner à nier un Dieu rénumérateur et vengeur.*" (Tek kelimeyle, mükâfatlandırıcı ve müntakim bir Tanrı'yı reddedenlerin çoğunluğu her şeyi kaybedebilir; kazanacak hiçbir şeyleri de yoktur.)[60] Mükâfatlandırıcı ve müntakim Tanrı'yı reddeden ateist ne her şeyi kaybeder (yanılıyorsa, edebiyen lanetlenecektir) ne de herhangi bir şey kazanır (haklıysa, Tanrı yoktur ve hiçbir şey olmaz). Kişinin inancına sahiden güven duyduğunu ifade eden ve onu ilahi bir ödüle veya "ihtiyar adamın varlığına" bel bağlamadan iyi şeyler yapmaya yönelten şey bu tavırdır – bu ihtiyar adam, Lacan'ın le père ou pire (peder ya da beter) formülünü anımsatan Baba-Tanrı'dır elbette. İşte tam bu düzeyde Pascal ile Diderot'ya karşı çıkmak gerekir: Pascal Baba-Tanrı'ya bahse girer, Diderot ise bizi *parie sur le pire*'e, daha kötü olana bahse girmeye çağırır. Hakiki etikte ise, büyük Öteki'nin var olmadığı konumundan hareketle, her türlü garanti ya da destekten yoksun edimin dipsizliğini üstlenerek hareket edilir.

Sahici inancı, inandığı farz edilen bir (başka) özneye güvenmenin (ona atıfta bulunmanın) karşısına koymak gerekir: Sahici bir inanç ediminde, kendi inancımı tamamen üstlenirim ve böylece o inancı garantiye almak için herhangi bir Öteki figürüne ihtiyacım kalmaz; Lacan'ın açımlamak gerekirse, sahici bir inanç *ne s'authorise que de lui-même*. Tam bu anlamda, sahici inanç herhangi bir büyük Öteki'yi varsaymadığı (bir büyük Öteki'ye duyulan inanç olmadığı) gibi, bilakis, büyük Öteki'nin var olmadığını, namevcudiyetinin tamamen kabul edildiğini varsayar.

Ateist, işte bu yüzden, dinin tinsel hakikatini "dışsal" dogmatik-kurumsal bağlamından kurtarmak isteyenlerin karşı ucunda yer alır. Sofu dindar bir arkadaşım bir kitabımın "Hıristiyanlığın sapkın çekirdeği" şeklindeki altbaşlığı hakkında yorumda bulunmuştu bir zamanlar: "Bu konuda seninle tamamen mutabıkım! Tanrı'ya inanıyorum, ama kurban etme ve aşağılama, acı çekerek selamete varma, Tanrı'nın kendi oğullarının insanlar tarafından öldürülmesini

60 Denis Diderot, "Observations sur Hemsterhuis", *Oeuvres*, 1. Cilt, Paris: Robert Laffont, 1994, s. 759.

örgütlemesi gibi tüm çarpıtmaları itici ve son derece rahatsız edici buluyorum. Bu sapkın çekirdek olmadan Hıristiyanlık olamaz mı?" Ona ne cevap vereceğimi bilememiştim: "Ama kitabımın derdi tam da bu: İstediğim şey tüm o acı çekerek selamete varma, Tanrı'nın ölümü gibi sapkın çarpıtmalar, ama Tanrı olmadan!"

Demek ki, daha önce belirttiğimiz gibi, Tanrı'nın iki kez ölmesi gerekir, önce gerçek, sonra simgesel olarak; önce Musevilikte, sonra Hıristiyanlıkta. Musevilikte, gerçeğin Tanrı'sı Kelime olarak, heyulası tebaalarının ritüel performansıyla canlı tutulan virtüel-ölü Öteki olarak hayatta kalır; Hıristiyanlıktaysa bu virtüel Öteki ölür. Musevilikte, doğrudan gerçek olarak algılanan Tanrı ölür; Hıristiyanlıktaysa, bilinçdışı olan Tanrı ölür. Paganizmden Museviliğe geçiş bir yüceltmedir (ölü tanrı simgesel Öteki olarak varlığını sürdürür); İsa'nın ölümüyse yüceltme değildir; bir başka deyişle, o simgesel "Sezar" unvanında yüceltilmiş olarak geri dönen Jül Sezar gibi, simgesel Öteki olarak Kutsal Ruh'ta diriltilen gerçek Tanrı'nın ölümü değildir.

Paganizmden Museviliğe ve Musevilikten Hıristiyanlığa geçiş, geleneksel otoriter iktidardan demokrasiye, demokrasiden de devrimci iktidar geçiş bir tam koşutluk içindedir: Büyük Öteki sadece devrimci iktidarda gerçekten ölür. Demokraside, iktidarın yeri boştur, ama seçim prosedürü iktidar için meşruiyet sağlayan bir tür ersatz-Öteki olarak iş görür. Yani demokrasi –terimin bugün kullanıldığı anlamıyla– her şeyden önce biçimsel yasallıkla ilişkilidir: Asgari koşulu, antagonizmaların agonistik oyuna bütünüyle özümsendiğini garanti altına alan belirli bir dizi biçimsel kurala kayıtsız şartsız uyulmasıdır. "Demokrasi", seçimde ne türlü manipülasyonlar olursa olsun, her siyasi failin sonuçlara kayıtsız şartsız saygı göstermesi demektir. Bu anlamda, ABD'de 2000 yılında yapılan seçimler aslında "demokratik"ti: Seçimde yapılan bariz hilekârlığa ve Florida'daki iki yüz kadar seçmenin başkanın kim olacağına karar vermesinin aşikâr anlamsızlığına rağmen, Demokrat aday yenilgiyi kabul etmişti. Seçimlerden sonraki haftalarda yaşanan belirsizlik ortamında, Bill Clinton gayet yerinde bir iğneleyici yorumda bulunmuştu: "Amerikan halkı konuştu; biz ise ne söylediklerini bilmiyoruz." Bu yorum Clinton'ın niyetlendiğinden daha ciddiye alınmalıdır: Şu anda bile, Amerikan halkının o zaman ne dediğini bilmiyoruz – zira belki de sonucun arkasında hiç de esaslı bir "mesaj" yoktu. Jacques-Alain Miller demokrasinin "men edilmiş" büyük Öteki'yi ima ettiği fikrini irdelemiştir;[61] ne var ki, Florida örneği demokraside var olmaya yine de devam eden bir "büyük Öteki" olduğunu ortaya koymuştur: sonuç ne olursa olsun uyulması zorunlu olan seçim kurallarının prosedürel "büyük Öteki"si – ve bu "büyük Öteki", kurallara kayıtsız şartsız bu bel bağlayış, daha radikal bir siyasetin askıya almakla tehdit ettiği şeydir.

Demokrasinin bu Kantçı sınırlılığının mantığı ile Kojin Karatani'nin paranın çatışkısına bulduğu "transandantal" çözümün (para olacak ve para olmayacak

61 Jacques-Alain Miller, *Le neveu de Lacan*, Lagrasse: Verdier, 2003, s. 270.

bir X'e ihtiyacımız vardır) mantığı arasında yakın bir benzerlik vardır. Karatani bu çözümü iktidara da uygular (merkezi bir iktidara ihtiyacımız vardır, ama bu iktidar "kendinde" İktidar olan bir töz şeklinde fetişleştirilmemelidir) –mantıksal açıdan bunun Duchamp'la olan yapısal benzerliğini açıkça dile getirdiğinde (nesne içkin iyeliklerinden ötürü değil, sadece yapıda belirli bir yeri işgal ettiğinden ötürü bir sanat eserine dönüşür)– bu yorumu Lefort'un demokrasiyi iktidarın yerinin ilk başta boş olduğu ve ancak seçilmiş temsilciler tarafından geçici bir süreliğine işgal edildiği bir siyasi düzen olarak teorileştirmesine cuk oturmaz mı? Bu minvalde, Karatani'nin seçimleri kurayla seçme ile birleştirme şeklindeki o tuhaf gelen önerisi görünebileceğinden daha gelenekseldir aslında (Karatani doğrudan Antik Yunan'dan bahseder) – işin paradoksal yanı, Hegel'in monarşi teorisiyle bunun gördüğü işlev aynıdır.

Karatani bu bağlamda burjuva diktatörlüğü ile proletarya diktatörlüğü arasındaki farka dair çılgın gibi tınlayan bir tanım önererek kahramanca bir riske girer: "Eğer gizli oylama yoluyla genel oy hakkı, yani meclis demokrasisi, burjuva diktatörlüğüyse, kuranın devreye sokulması proletarya diktatörlüğü olarak görülmelidir." Böylece, "merkez aynı anda hem vardır hem yoktur"[62]: Boş bir yer, transandantal bir X olarak vardır; esaslı bir pozitif entite olarak var değildir. Peki bu, "iktidar fetişizmi"nin altını oymak için gerçekten de yeterli midir? Sıradan bir bireye bir süreliğine iktidar yerini işgal etme olanağı tanındığında, iktidarın karizması ona bahşedilir, fetişist tekzibin şu bildik mantığına uyularak: "Onun tıpkı benim gibi sıradan biri olduğunu pekâlâ biliyorum, ama yine de..." (gerçi iktidarda olduğunda, aşkın bir kuvvetin aracına dönüşür, iktidar onun ağzından konuşur ve onun aracılığıyla hareket eder)!" Kant'ın metafizik önermelerin (Tanrı, ölümsüzlük, vs.) "silinti altında/bozuma sokarak" [sous rature/under erasure] postulatlar olarak öne sürüldüğü genel matrisine uymaz mı bu? Neticede, yapılması gereken esas şey iktidarın yerinin esrarlı havasından kurtulmak olmaz mı? Lenin tam da bundan dolayı, 1917'deki yazılarında, en iğneleyici ironisini devrim için durmak bilmeden bir tür "garanti" bulmaya çalışanlara ayırır. Bu garantinin temel olarak iki şekli vardır. Birincisi, şeyleştirilmiş bir toplumsal Zorunluluk mefhumu (devrime çok erkenden kalkışmamalıyız; tarihsel gelişim yasaları uyarınca koşulların "olgunlaştığı" doğru zamanı beklemeliyiz). İkincisi ise, normatif ("demokratik") meşruiyet fikri ("halkın çoğunluğu bizim tarafımızda değil, o yüzden devrim gerçekten demokratik olmayacak") – devrimci fail devlet iktidarını ele geçirme riskine girmeden önce, bir büyük Öteki figüründen izin almalıdır sanki (çoğunluğun devrimi destekleyip desteklemediğini tayin etmek için bir referandum düzenlemelidir). Bunun Hıristiyanca bir tavır olması hiç de şaşırtıcı değildir.

62 Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, İng. çev. S. Kohso, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, s. 183 (*Transkritik: Marx ve Kant Üzerine*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2008.)

"ARZUNDAN ÖDÜN VERME"

Lacan'ın psikanalizin ima ettiği temel etik aksiyom hakkındaki meşhur formülasyonunu ancak büyük Öteki'nin bu düşüşünü hesaba katarak layıkıyla anlayabiliriz:

> Deneyimimizin kalbinde olan arzunun doğasını, onu tanımadan gidenlerden daha iyi bildiğimiz için, etiği yeniden düşünmek, bir tür etik yargıda bulunmak, şu soracağımız soruya bir Nihai Hüküm kuvvetini veren türden bir etik yargıda bulunmak mümkündür: Sende var olan arzuyla uyum içinde hareket ettin mi?[63]

Lacan'ın psikanaliz etiğinin düsturu şudur: "İnsanın suçluluk hissedebileceği tek şey kendi arzusuyla ilişkili olarak boyun eğmiş olmaktır."[64] Bu düstur basit ve açık görünebilir, ama anlamını özgülleştirmeye çalıştığınız anda elinizden kaçar gider. Lacan'a göre, halis muhlis etik eylemler nadirdir: Şeylerin sıradan akışını kesintiye uğratan "mucizeler" gibi vuku bulurlar; öznenin tüm "kişilik"ini "ifade" etmezler; bilakis, "kişisel kimlik/özdeşlik"in sürekliliğindeki bir kopuş olarak işlev görürler. Bizi tuhaf ama hayati bir etik ikilemle karşı karşıya bırakan Maximilian Kolbe örneğini ele alalım. Kolbe 1920'ler ve 1930'larda açık bir Yahudi ve Masonluk karşıtı yönelimle Katolik Kilisesi için yazan ve kitlesel propaganda örgütleyen Polonyalı bir Fransiskandı. II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte, aralarında Yahudilerin de olduğu, Nazilerce tehdit gören insanlara yardım etmeye başlamış ve bu sebeple tutuklanıp Auschwitz'e yollanmıştı. 1941'in yazında bir mahkûmun kaçmasından sonra, Almanlar buna bir ceza olarak açlıktan ölüme mahkûm etmek üzere on kişiyi seçmeye karar verdiğinde, seçilen kişilerden bir adamın gözünden yaşlar boşanmış ve kendisine ihtiyacı olan bir ailesi olduğunu söylemiş; Kolbe o adamın yerine geçmeye gönüllü olduğunu söylemiş ve üç hafta sonra açlıktan ölmüştü. Papa II. John Paul onu bundan dolayı şâd etmişti. Kolbe'nin hayatının bu iki veçhesini birbirine nasıl uyduracağız peki? Yorumcuların çoğu birçok kolay yoldan birini seçer. Bazıları Kolbe'nin Antisemitizmini inkâr etmeye ya da asgari bir düzeye indirmeye çalışır (hatta bu durum hakkındaki söylentileri bir KGP komplosu diye görüp geçer). Bazıları has Antisemitizim ile Musevilik karşıtlığı arasındaki skolastik ayrımı vurgular –Yahudilere karşı "salt" bir önyargı vardır burada, hepsini katletmeye dönük bir nefret değil– ve Kolbe'nin hatasının ikincil, tali bir hata olduğunu iddia eder. Diğerleri ise Yahudilere yardım etmesini ve son fedakârlığını tövbe etmek için sergilediği hareketler olarak yorumlar: Yahudilerin Nazi işgali altında çektiği acılara şahit olduktan sonra, Kolbe görüşünü değiştirmiş ve suçluluk duygusunu dindirmeye çalışmıştır. Bazıları ise riskli bir adım atar ve Kolbe'nin kurtardığı adamın Yahudi değil Katolik bir Polonyalı olduğuna işaret ederek Antisemitiz-

63 Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 314.
64 A.g.e., s. 319.

mini değil, son diğerkâmca hareketini küçümser. Tüm bu versiyonlar her iki tavrın (ve etkinliğin) kolayca bir arada var olabileceği gibi utanç verici bir olgudan sakınmak için girişilen ümitsiz çabalardır: Antisemitist bir kişi etik açıdan kendini fedâ ederek haysiyetli bir eyleme de girişebilir –ve hatta daha utanç verici bir şekilde, Kolbe'nin asil diğerkâmlığının (açık) motivasyonu belki pekâlâ o Antisemitizmini ayakta tutmuş olan muhafazakâr-Katolik ideolojisiydi.

Etik bir edim kişinin bütününü oluşturan ya da ifade eden bir eylem değil, bir kayra ânı, erdemli olmayan bir bireyde de vuku bulabilecek bir "mucize"dir. İşte bu yüzden böyle edimleri hayal etmek zordur ve yine bu yüzden, vuku buldukları zaman çoğu kez onları normalleştiren bir anlatı icat etmeye meyledilir. Batılı gözü on ikinci yüzyıldan beri büyülemiş olan "Suikastçiler"i, Şii mezhebinin bir parçası olan İsmaili tarikatını hatırlayalım: Rivayete göre, kendi hayatlarını umursamaksızın efendilerinin emirlerine kayıtsız şartsız riayet eden acımasız canilerdi onlar; hedeflerini (daima herkesin önünde ve bir hançerle) öldürdükten sonra kaçmıyor, tutuklanıp cezalandırılmayı bekliyorlardı. Bu acımasız fiilleri haşhaşın etkisi altında oldukları için işleyebiliyorlardı. Kuzey İran'ın Alamut adlı gizemli dağ kalesindeki önderleri bir şekilde akıllarına giriyordu; onlara önce haşhaş veriyor ve onları yarı baygın halde, seks için hazır güzel kızların da aralarında olduğu, Müslüman cennetin tüm özellikleriyle donatılmış münzevi bir bahçeye götürüyordu. Sıradan hayata geri döndüklerinde, bir vakit göksel bir deneyim yaşadıklarına kani oluyorlardı – hal böyle olunca, önderleri onlara belirlenen hedefi öldürmekte başarılı oldukları takdirde cennete döneceklerini söylediğinde, bile isteye bu yola baş koyuyorlardı. Mesele daha yakından, tarihsel şekilde incelendiğindeyse bu mit hemen dağılıverir: "Haşhaşi" adı, halkın hakir gördüğü şeyleri anlatmak için genel bir terim olarak başvurduğu Suriye yereline özgüdür; "tarikatçıların çılgın inançları ve müfrit davranışlarını kınamanın –halleri tavıları hakkında alaycı bir yorumda bulunmanın– bir ifadesi"[65] olarak "Suikastçiler" için de bu tabire başvurulmuştu. Demek ki genelgeçer açıklamayı (onlara "suikastçi" denmişti, çünkü kendilerini acımasız fiillerine hazırlamak için haşhaş kullanıyorlardı) tersine çevirmek gerekir: "Hikâyeye yol açan şey adın kendisiydi, tersi değil... Özellikle de Batılı gözlemciler için bu tür hikâyeler aksi takdirde hepten açıklanamaz olan davranışlara dair akılcı bir açıklama sağlamış da olabilirdi."[66] Yeniden düzülmüş cennet hakkındaki hikâye demek ki İsmaili tarikatı mensuplarının kusursuz ölüm makineleri olarak işlemeye hazır, bir vazifenin ifası için kendi hayatlarını feda etmeye gönüllü olduğu gibi travmatik derece "kavranamaz" bir olguyu rasyonelleştirmek için uydurulmuş bir fantaziydi – kısacası, Batılıların saf bir "etik" edimi (terimin Kantçı anlamıyla) "patolojik şekilde" belirlenmiş bir edime yeniden tercüme etmesini sağlayan bir fantazi. Peki böyle bir etik bugünün tam teçhizatlı etik seçenekleri karşısında

65 Bernard Lewis, *The Assassins*, New York: Basic Books, 2003, s. 12.
66 A.g.e.

nerede durur? Bugün hâkim olan üç seçeneğe uyuyor gibidir: liberal hedonizm, ahlakdışılık ve "Batı Budizmi".[67] Bu konumları sırasıyla ele alalım.

Koşulsuzca belirtilmesi gereken ilk şey Lacancı etiğin bir hedonizm etiği olmadığıdır: "Arzundan ödün verme" ne anlama gelirse gelsin, Freud'un deyişiyle "haz ilkesi"nin dizginsiz hâkimiyeti, hazza ulaşmayı amaçlayan psişik aygıtın işleyişi anlamına gelmez. Lacan'a göre hedonizm aslında "gerçekçi ödünler" adına arzuyu öteleme modelinin ta kendisidir: Mesele sadece, en fazla hazza ulaşmak için, hesap kitap ve tasarruf yapmak, daha yoğun uzun vadeli hazlar için kısa vadeli hazları feda etmek zorunda olmam değildir; daha da önemli olan şey şudur ki jouissance incitir. Demek ki, birincisi, haz ilkesi ile muadili, yani "gerçeklik ilkesi" arasında kopuş yoktur. (Bizi hazza doğrudan erişmemizi engelleyen sınırlamaları hesaba katmaya zorlayan) ikincisi, ilkinin içkin uzatılmasıdır. İkincisi, (Batı) Budizm(i) bile haz ilkesinin cazibelerinden bağışık değildir; Dalai Lama'nın kendisi şöyle yazmıştı: "Hayatın amacı mutlu olmaktır" – psikanaliz için bu doğru değildir, diye ilave etmek gerekir.[68] "İnsanlar mutluluğu arzulamaz, sadece İngilizler mutluluğu arzular" diyen kişi Nietzsche'ydi – bugünün küreselleşmiş hedonizmi ise, küresel kapitalizm koşullarında ideolojik açıdan "hepimizin İngiliz" (daha doğrusu, Anglo-Sakson Amerikalılar...) olduğumuzun ters yüzüdür. Öyleyse haz ilkesinin hâkimiyetinin sorunlu yanı nedir? Kant'ın tasvirine göre etik görev öznenin homeostatik dengesini bozan yabancı bir mütecaviz gibi işler; özneyi hazların peşinde koşmayı gözardı edip "haz ilkesinin ötesinde" eylemeye zorlayan dayanılmaz baskısıdır. Lacan'ın gözünde bu tasvirin aynısı arzu için de geçerlidir. Tam da bu yüzden keyif özneye doğal olarak, kendi iç potansiyelinin bir gerçekleşmesi olarak gelen bir şey değil, travmatik bir süperego emrinin içeriğidir.

Hedonizmi reddetmek gerekiyorsa şayet, Lacancı etik bizi kendimize sadık kalmaya ve iyi ile kötünün ötesindeki o seçtiğimiz yolda yürümeye devam etmeye çağıran ahlakdışı bir kahramanlık etiği midir? Mozart'ın operasının son perdesindeki don Giovanni'yi düşünelim: Taş Misafir onu bir tercihle baş başa bırakır: Ölüme yakındır, ama günahlarından tövbe ederse, yine de kurtulabilir; ama eğer günahkâr hayatından vazgeçmezse, cehennemde ebediyete dek yanacaktır. Don Giovanni tövbe etmeyi kahramanca reddeder; gerçi bu ısrarından dolayı, ebediyen acı çekmek haricinde, hiçbir şey kazanmayacağının pekâlâ farkındadır. Peki bunu niye yapar? Bir kâr elde etmek için ya da ileride ulaşacağı

67 Buradaki daha büyük sorun psikanalizin bugünün hâkim tüm etik duruşlarına kendisini uydurabiliyor gibi görünmesidir – yukarıda zikredilen üç duruşun yanı sıra iki duruştan daha bahsetmek gerekir: Ötekiliğe/Başkalığa karşı Levinasçı-Derridacı sorumluluk etiği; ve hedonist müsamahakârlık açmazını çözmenin tek yolu olarak (baba otoritesi kisvesinde) simgesel yasanın yeniden ortaya konulması gerektiğini muhafazakârca savunma.

68 Dalai Lama (Tenzin Gyatso), Mark Epstein'ın şu kitabının önsözü: *Thoughts Without a Thinker*, New York: Basic Books, 1996, s. xiii.

bir haz vaadinden ötürü yapmadığı ortadadır. Bu ısrarı ancak seçmiş olduğu hovarda hayata son derece sadık oluşuyla açıklanabilir. Ahlakdışı etiğin açık bir örneğidir bu: Don Giovanni'nin hayatı hiç şüphesiz ahlakdışıydı; gelgelelim, kendisine olan sadakatinin gösterdiği gibi. ahlakdışılığının kaynağı haz ya da kâr değil. İlkesine sadık olduğu için öyleydi. Temel bir tercihte bulunmuş ve ona uygun bir şekilde hareket etmişti.

Yine operadan bir kadın örneği ele alalım: George Bizet'nin Carmen'i. Carmen elbette ahlakdışıdır (acımasızca hafifmeşreplik eder, erkeklerin hayatlarını mahveder, aileleri parçalar), ama yine de büsbütün etiktir (amacına ulaşmak için seçtiği yola sadıktır, bu yolda yürümek ölmek anlamına gelse de bile yürümekten vazgeçmez). Lee Adelman bu minvalde bir "şimdi" etiğini, *jouissance*'a kayıtsız şartsız sadakati, geleceğe dönük her türlü referansı ya da dünyevi ilişkilerin pratik karmaşık bütünüyle ilişkilenmeyi toptan gözardı etmek suretiyle ölüm dürtüsünün peşinde koşmayı beraberinde getiren eşcinsellik mefhumunu geliştirmiştir. Dolayısıyla eşcinsellik ölüm dürtüsünün negatifliğini, gerçeklikten "dünyayı kaplayan gece"nin gerçeğine geri çekilmeyi tamamen üstlenmeye karşılık gelir. Edelman yine bu minvalde eşcinselliğin radikal etiğini baskın zürriyet (yani çocuklar) takıntısının karşısına koyar: Çocuklar bizi pragmatik telakkilere bağlayan ve böylece jouissance'ın radikal etiğine ihanet etmeye mecbur eden "patolojik" uğraktır.[69] (Aklıma gelmişken şunu da sorayım: Bu düşünce çizgisi –en temel haliyle eşcinselliğin çocukları reddetmeyi beraberinde getirdiği fikri– gey çiftlerin evlat edinmesine izin verilmemesi gerektiğini iddia edenleri haklı kılmaz mı?) Masum ve kimsesiz çocuk figürü nihai etik tuzak, jouissance etiğine ihanet etmenin amblem-fetişidir.

(Carmen'e büyük bir hayranlık duyan) Friedrich Nietzsche ahlakdışı etiğin büyük felsefecisiydi ve Nietzsche'nin şaheserinin başlığının "etiğin" değil "ahlakın soykütüğü" olduğunu daima hatırlamalıyız: İkisi aynı şey değildir. Ahlak diğer insanlarla olan ilişkilerimin simetrisiyle alakalıdır; ahlakın sıfır-düzeyi kuralı şudur: "Sana yapmamı istemediğin şeyi bana yapma."[70] Etik ise kendimle kurduğum ilişkinin tutarlılığıyla, kendi arzuma olan sadakatimle uğraşır. Stalin, Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in 1939 baskısının arkasındaki boş sayfaya kırmızı bir kalemle şu notları almıştı:

1) Zayıflık
2) Tembellik
3) Aptallık

Kötülük denebilecek tek şey bunlardır. Yukarıda anılanların olmadığı durumlarda, diğer her şey hiç kuşkusuz erdemdir.

69 Bkz. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham: Duke University Press, 2005.

70 Bu yüzden, bu ahlaki düstura verilebilecek en iyi psikanalitik yanıt bir ***mazoşistin*** bizle ilişki kurarken bu düstura uyacağına söz vermesinin ne anlama geleceğini hayal etmektir.

Önemli Not: Eğer bir insan 1) (manevi açıdan) güçlü, 2) aktif, 3) akıllı (ya da becerikli) ise, diğer her türlü "kötülük"ten bağımsız olarak iyidir!
1) artı 3) 2) yapar.[71]

Ahlakdışı etiğin en özlü ifadesi budur; ahlaki kurallara uyan ve suçluluğu hakkında endişe duyan zayıf bir kimse ise Nietzsche'nin hmç eleştirisinin hedefi olan *etik olmayan ahlaka* karşılık gelir. Amerikalı yazarlar arasında, aynı ahlakdışı etiğe dair en net formülasyonu ortaya koymuş olan kişinin ABD'de ilk (yine de orta derecede) başarı sağladığı *Night of January 16th* adlı oyunuyla bağnazca anti-Komünist Rus göçmen Ayn Rand olması yüce bir ironidir (ve şiirsel adaletin en büyük örneklerinden biridir). Geleneksel gerçekçi bir tarzda kaleme alınmış olsa da, bu mahkeme (melo)draması son derece çağdaş, neredeyse Brechtçi havasıyla izleyicileri kendine bağlar: En başta, tiyatro izleyicileri arasından gelişigüzelce on iki jüri üyesi seçilir; sahneye oturtulurlar ve oyunun sonunda, kısa bir süreliğine çekilirler ve sonra dönüp kişinin suçlu olup olmadığı kararını verirler – Rand hangisinin geçerli olduğuna bağlı olarak farklı sonlar yazmıştı. Jüri üyelerinin vermesi gereken karar sadece acımasız bir İsveçli kodaman olan Bjorn Faulkner'ın öldürülmesiyle ilgili değildir (bunu sadık metresi ve sekreteri olan Karen Andre mi yapmıştır?). Ayrıca, birbirine zıt iki etikle ilgilidir. Doğrudan oyundan alıntı yapalım:

> Kendi kendisinin motoru olan bir kuvvete, kendi kendisinin yasası olan bir yüreklilige, kendi kendisini doğrulayan bir tine değer verirsen –biçimsel açıdan ne tür hatalar yapmış olursa olsun, kendi özüne, kendine olan saygısına asla ihanet etmemiş bir adama hayranlık duyabiliyorsan– eğer, kalbinin ta derinliklerinde, büyüklüğe ve etrafındaki hayatların ötesindeki bir hayata özlem hissetmişsen, eğer gri bir çekingenliğin doyuramayacağı bir açlığı bilmişsen...[72]

71 İlk olarak (Rusça) *Pravda*'da yayımlandı, 21 Aralık 1994. Stalin bu notun altına mavi kalemle şunları eklemişti: "Heyhat, ne görüyoruz, ne görüyoruz?" Çeviri şuradan alıntılandı: Donald Rayfield, *Stalin and His Hangmen*, Londra: Penguin Books, 2004, s. 22.

72 Ayn Rand, *Night of January 16th*, New York: Signet Books, 1968, s. 118. Rand bu ilk girişiminin kısıtlılığının farkındaydı; ilk kez 1934'te sahneye konan oyuna 1968'de yazdığı "Sunuş" yazısında, kariyerinin bu aşamasında, ideal erkeği (kendi ideal erkek vizyonunu) doğrudan resmetmeye henüz hazır değildi (bu yoldaki ilk versiyonu The *Fountainhead*'teki (New York: Signet Books, 1992) [Pınar] Howard Roar'du: "Yazmaya hazır olduğum şey bir kadının ideal erkeğine olan hissiydi ve Karen Andre şahsında bunu yapmıştım" (s.6). Gelgelelim, kadının böyle ideal bir erkeğe olan özleminin resmedilmesi bu idealin doğrudan resmedilmesinden önce gelmesi Rand'ın ideal erkek figürünün en nihayetinde açıkça bir *dişil fantazi* olduğunu gösterir – başlarda yazdığı bu oyunda sonraki üslubunun alamet-i farikalarından biri olan noir-tınılı dişi-mazoşist diyalogları görüyor olmamız boşuna değil. Misal: "KAREN: Bana emir vermekten zevk alıyor gibiydi. Kemiklerini kırmak istediği bir hayvanın üstünde kırbaç şaklatan bir adam gibi davranıyordu. Bense korkuyordum. STEVENS: Bundan hoşlanmadığından mı? KAREN: Bundan hoşlandığım için..." (s. 82).

Lafın kısası, eğer ahlakdışı etiği savunuyorsanız, Karen'ı suçlu bulmazsınız; ama eğer toplumsal açıdan hürmete layık olabilirliğe, bir hizmet, vazife, diğerkâmlık hayatına vs. inanıyorsanuz, o zaman Karen'ı suçlu bulursunuz.

Ama bu Stalinist ahlakdışı etiğin bir sınırı da vardır. Bu da onun fazla ahlakdışı olması değil, gizliden gizlieye fazla ahlaki olması, sırtını hâlâ bir büyük Öteki figürüne yaslamasıdır. Maurice Merleau-Ponty Stalinist terörün belki de en zekice meşrulaştırıldığı 1946 tarihli "Hümanizm ve Terör" adlı kitabında terörü, neredeyse Pascalcı bir tavırla, gelecek üzerine oynanmış bir bahis olarak haklı çıkarır: Bugünün dehşetinin nihai neticesi parlak bir komünist gelecek olursa, bu sonuç bir devrimcinin bugün yapması gereken feci şeyleri geridönüşlü olarak kurtarır. Benzer bir minvalde, bazı Stalinistler bile –(çoğu kez baş başa kalındığında) sürgüne gönderilen kurbanların çoğunun masum olduğunu, sırf "Parti kendi birliğini güçlendirmek için onların kanma ihtiyaç duyuyor" diye suçlanıp öldürüldüklerini kabul etmeye zorlandıklarında– tüm kurbanlara haklarının verileceği, masumiyetlerinin ve Dava için sergiledikleri fedakârlıkların tanınacağı müstakbel bir nihai zafer ânı hayal ediyordu. Lacan bunu Etik hakkındaki seminerinde "Nihai Hüküm perspektifi" diye adlandırır; Stalinist söylemin iki kilit teriminde, "nesnel suçluluk" ve "nesnel anlam" terimleriyle daha da açık bir şekilde ayırt edilebilen bir perspektiftir bu: En samimi niyetlerle hareket eden dürüst bir kişi olabilirsiniz, ama hareketleriniz gerici güçlere hizmet ediyorsa yine de "nesnel olarak suçlu"sunuzdur – hareketlerinizi "nesnel olarak ne anlama geldiği"ne karar veren merci ise elbette Parti'dir.

Burada hem (hareketlerinizin "nesnel anlam"ının belirtilmesini sağlayan) Nihai Hüküm perspektifi hem de bugünün eylemlerini ve hareketlerini daha şimdiden bu perspektiften bakarak yargılama gibi eşsiz bir yeteneği olan fail vardır.[73] *Raskolnikov* adı (Dostoyevski'nin Suç ve Ceza'sının başkahramanı) bir yarığı (*raskol*) akla getirir; Raskolnikov "yarılmış kişi"dir – ama ne ile ne arasında yarılmıştır? Buna verilen genelgeçer yanıt şudur: "'Napolyoncu fikir", yani güçlü kişiye her şeyin mubah olduğu kanısı ile insanlığa kendini es geçerek adanmaya yönelik 'Rus fikri' arasında bölünmüştür"[74] – gelgelelim, bu versiyon iki fikrin has "totaliter" bir şekilde *çakışmasını* ıskalar: Bana her şeyin mubah olduğu iddiamı haklı çıkaran şey, kendimi es geçerek insanlığa adanmam, İnsanlık'ın bir aracı olduğumun farkında olmamdır. Paradoks şudur ki Raskolnikov yarığın

73 Marquis de Sade gibi radikal hedonist bir ateist için de geçerlidir bu: Sade'ın eserini okuyan ferasetli okurlar (örneğin Pierre Klossowski) Sadecı bir serbest cinsellik taraftarını yönlendiren keyif alma kompülsiyonunun gizli bir ilahiliğe, Lacan'ın deyişiyle "Kötü'nün-Yüce-Varlığı"na, masumların acı çekmesiyle doyurulmayı talep eden müphem bir Tanrı'ya saklı bir göndermeyi ima ettiğini uzun zaman önce öngörmüştü.

74 Ulrich Schmidt, alıntılanan yer: Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, Norton Critical Edition, İng. çev. ve haz. Susan McReynolds Oddo, ikinci baskı, New York: W. W. Norton & Company, 2011, s. 779. (*Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim, 2001.)

kendisinden, iki fikir, "Napolyoncu" fikir ile "Rus" fikri arasındaki mesafeden yoksundur.

Lacan'ın "*il n'y pas de Grand Autre*" (büyük Öteki yoktur) şiarının bizi etik sorunsalın tam da özüne niçin götürdüğünü şimdi anlayabiliriz: Dışladığı şey tam da bu "Nihai Hüküm perspektifi", bir yerde –tamamen virtüel bir nirengi noktası olsa bile, onun yerini asla işgal edemeyeceğimizi ve fiili hükümde bulunamayacağımızı teslim etsek bile– hareketlerimizi ölçüp tartmamızı ve hareketlerimizin "esas anlamları", esas etik statüleri hakkında görüş belirtmemizi sağlayacak bir standart olması gerektiği fikridir. Derrida'nın "adalet olarak yapıbozum" mefhumu bile mütemadiyen ertelenen, daima gelecek olan, ama yine de etkinliğimizin nihai ufku olarak burada işlev gören o "sonsuz adalet" heyulasını ayakta tutan ütopik bir umuda yaslanıyor gibidir.

Lacancı etiğin zorluğu büyük Öteki'ye atıfta bulunmayı tamamen bırakmamızı talep etmesinde yatar – bu etiğin bir sonraki bahsi de şudur: Bu bırakış bizi etik bir güvensizliğe ya da göreciliğe sokmaz (etik etkinliğimizin temellerini yıkmaz); bilakis, bir büyük Öteki'nin garantisini bırakmak sahici bir özerk etiğin koşuludur. Freud'un rüya çözümlemesinin prosedürünü aydınlatmak için kullandığı örnek rüyanın sorumluluk hakkında bir rüya olduğunu hatırlayalım (Freud'un Irma'nın tedavisindeki başarısızlıktan ötürü duyduğu sorumluluk) – tek başına bu olgu bile sorumluluğun hayati bir Freudcu mefhum olduğunu gösterir. Peki bu sorumluluğu nasıl kavrayacağız? Psikanalizin temel etik mesajının, tam olarak, kendimizi sorumluluktan kurtarmak ve suçu Öteki'ye atmak olduğu ("Bilinçdışı, Öteki'nin söylemi olduğundan ötürü, onun oluşumlarından mesul değilim, benim aracılığımla konuşan büyük Öteki'dir, ben onun sadece vasıtasıyım") şeklindeki yaygın yanlış kanıdan nasıl sakınacağız? Lacan psikanalitik etiğin hayati öncülü olarak Kant'ın felsefesine atıfta bulunarak bu açmazdan nasıl çıkılabileceğini bizzat göstermişti.

BUDİZME KARŞI LACAN

Genelgeçer eleştiriye göre, Kantçı "kategorik buyruk" etiğinin (kendi görevini yapmaya yönelik koşulsuz emrin) sınırlılığı biçimsel belirsizliğinde yatar: Ahlaki Yasa görevimin ne olduğunu söylemez; sadece görevimi yerine getirmem gerektiğini söyler ve boş bir iradeciliğe kapı aralar (görevimin ne olacağı konusunda ne karar verirsem vereyim görevim kendi görevimdir). Fakat bu husus bir sınırlılık olmak şöyle dursun bizi tam da Kantçı etik özerkliğin özüne getirir: Sırf Ahlak Yasası'na bakarak kişinin kendi özgül durumuna ilişkin somut yükümlülükleri belirlemek mümkün değildir – başka bir deyişle, öznenin kendisi bu soyut emri bir dizi somut yükümlülüğe çevirmenin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Bu paradoksun tamamen kabul edilmesi bizi bir bahane olarak

göreve yapılacak her türlü göndermeyi reddetmeye zorlar: "Bunun ağır olduğunu ve acı verebileceğini biliyorum, ama ne yapabilirim ki, bu benim görevim..." Kant'm etiğinin böyle bir tavrı haklı çıkardığı zannedilir çoğu zaman – zaten Adolf Eichmann da Holokost'un planlanması ve uygulamaya konmasındaki rolünü haklı çıkarmaya çalışırken Kant'a atıfta bulunmuştu: Sadece vazifesini ifa ediyor, Führer'in emirlerine riayet ediyordu. Gelgelelim, Kant'ın öznenin tam ahlaki özerkliği ve sorumluluğunu vurgulamasındaki maksat tam da böyle bir manevrayı, suçu bir büyük Öteki figürüne atmayı önlemekti.

Bernard-Henri Lévy ile (*Le Nouvel Observateur*'ün Paris'teki tesisinde) yaptığım talihsiz bir tartışma sırasında, Lévy öldürmeye karşı olduğunu açıklamak için (emin değilim ama) kişisel bir deneyimini örnek olarak vermişti. 1990'ların başlarındaki Bosna savaşında, kuşatılmış durumdaki Saraybosna'yı ziyaret etmiş ve Bosna hükümetinin bir subayı onu cephe hattındaki bir sipere götürmüştü. Orada, silahın nişan dürbününden bakarak, yakınlardaki bir tepede mevzilenmiş bir Sırp askerin arada bir sivillere ateş açtığını görebilmişti. Parmağı tetikte askere bakarken, sıksam mı şu kurşunu diye içinden geçirmiş ama kendini durdurmuştu – "Öldürme" emri onun için koşulsuzdur. Bana kalırsa, böyle bir tepki ahlakçı ikiyüzlülüğün en saf haliydi: Lévy çatışmada tamamen Bosna tarafını destekledi (ben de öyle, bu konuda bir fikir ayrılığı yok), ama ateş etmeyi reddetmesi, aynı konumdaki Bosnalı bir askerin tetiği çekmesini beklerken kendi ellerini temiz tutmayı ve yapılması gereken kirli işi başkalarına bırakmak istediği anlamına gelir. Böyle bir ikilemle yüz yüze gelindiğinde, sahici tek evrenselci duruş ellerimizi kirletmeye hazır olmaktır.

Lacan'ın ateizminin özü *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nda geliştirdiği "yabancılaşma" ve "ayrılma" şeklindeki kavram çiftinde görülebilir.[75] İlk yaklaşımda, büyük Öteki öznenin simgesel düzende yabancılaşmasına karşılık gelir: Büyük Öteki ipleri elinde bulundurur; özne konuşmaz, simgesel yapı tarafından "konuşulur". Ezcümle, bu "büyük Öteki" toplumsal tözün, öznenin kendi edimlerinin etkilerini asla bütünüyle kontrol edememesine ve böylece ortaya çıkan nihai sonucun öznenin amaçladığından ya da beklediğinden daima farklı olmasına sebep olan tüm şeylerin adıdır. Ayrılma, öznenin büyük Öteki'nin kendi içinde tutarsız, eksik (Lacan'ın hoşlandığı tabirle, "men edilmiş") olduğunu fark ettiği zaman gerçekleşir: Büyük Öteki öznenin yoksun olduğuna sahip değildir. Ayrılmada, özne büyük Öteki karşısındaki kendi eksiğinin zaten büyük Öteki'nin kendisini etkileyen eksik olduğunu deneyimler. Hegel'in Sfenks hakkındaki ölümsüz sözünü hatırlayalım: "Antik Mısırlıların muammaları Mısırlıların kendileri için de muammalardı." Aynı minvalde, ifade edilmesi güç, künhüne vâkıf olunmaz *Dieu obscur*'un kendisinin de kendinin künhüne vâkıf olamaması

75 Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: W. W. Norton & Compant, 1978, 11. Bölüm.

gerekir; karanlık bir tarafı, kendisinde kendisinden fazla bir şey olması gerekir.[76]

Çin Kültür Devrimi sırasında, Kızıl Muhafızlar intiharı "kendini Parti'den ve halktan yabancılaştırma" diye tanımlamıştı.[77] Lacan'ın yabancılaşma ve ayrılma çiftini hesaba katarak şöyle bir soru sorası geliyor insanın: Parti'den ve halktan ayrılma ne demekti o halde? Bu soru görünebileceği kadar anlamsız değildi; zira, Lacan'm gözünde ayrılma ikiye katlanmış yabancılaşmaya karşılık gelir: Özne kendi eksiği Öteki'deki eksikle çakıştığında, yani, kendinde olmayan şeyin Öteki'nde de olmadığını idrak ettiğinde ayrılmayı ortaya koyar. Hasılı, bu bağlamda, ayrılma özneyi Parti'den ve halktan ayıran mesafenin Parti'ye ve halkın kendisine zaten içkin olduğu içgörüsünü beraberinde getirir – bir başka deyişle, Parti'nin kendisi zaten halktan yabancılaşmıştır.

Öyleyse Nihai Hüküm konusunu bırakmak ne anlama gelir? Çoğu zaman olduğu gibi bu sorunun cevabını da Kafka verir: "Nihai Hüküm'ü adlı adınca çağırmamızı sağlayan şey sadece zaman anlayışımızdır. Bu, aslında, bir tür sıkıyönetim hukukudur."[78] Bir diğer deyişle, Nihai Hükmün yokluğu, ortada sadece, Benjamin'in deyişiyle "askıya alınmış diyalektik" dediği şeyin, yani kesintisiz akışın bir anlığına hareketsizleştirildiği zamanın hiçbir uğrağının olmadığı tarihsel bir evrim olduğu anlamına gelmez: Nihai Hüküm zamanların sonunda gelmez, buradaki ve şimdiki sıkıyönetim kanunu, istisna halidir o.

Büyük Öteki'nin namevcudiyetini bütünüyle kabul eden diğer tek düşünce okulu Budizmdir. Öyleyse çözümü Budist etikte mi bulacağız? Bu seçeneği göz önünde bulundurmak için kimi gerekçeler vardır. Budizm bizi "fantaziyi kat etmeye", arzularımızın temelindeki yanılsamaları aşmaya ve her arzu nesnesinin altındaki boşlukla yüzleşmeye götürmez mi? Dahası, psikanaliz de Budizm de psişik hayatın esaslı bir faili olarak bir Benlik olmadığını vurgular. Zaten Mark Epstein Budizm ve psikanaliz hakkındaki kitabında Lacan'm "ayna evresi" hakkındaki ilk denemesine (Ego burada bir nesne olarak, öznenin kendisine dair idealleştirilmiş, sabitleştirilmiş bir imgeyle özdeşleşmesinin sonucu olarak ele alınır) olumlu bir şekilde atıfta bulunur:[79] Benlik, aslında içinde hiçbir şeyin olmadığı öznelliğin tözsel özüne dair fetişleştirilmiş bir yanılsamadır. İşte bu yüzden, Budizme göre yapılması gereken şey kişinin "esas Benliğini" keşfetmesi değil, böyle bir şey olmadığını, bizatihi "Benliğin" bir yanılsama, belirli bir kişiymiş gibi davranma olduğunu kabul etmektir. Bunu daha psikanalitik bir çerçevede ifade edelim: Direnişleri çözümlemeliyiz, ama, en nihayetinde, "aslında çözümlenecek tek şey, sadece ve sadece, direniştir; salınmak üzere tetikte

76 Aynı şey psikanalizde kadınlar için de geçerlidir: Kadınlık tavırlarına bürünmek maskelerin çeşitli katmanlarının arkasında erişilmez bir dişil X olmadığı anlamına gelir, zira bu maskeler en temelde saklanacak hiçbir şey olmadığını saklar.

77 Alıntılayan Niall Ferguson, *The War of the World,* Londra: Penguin Books, 2007, s. 620.

78 Kafka, *The Blue* Octavo *Notebooks*, s. 90.

79 Epstein, *Thoughts Without a Thinker*, s. 152.

bekleyen hakiki bir benlik yoktur."[80] Benlik farkındalık ve bilme sürecini ifade etmek için kullanılan bozucu, yanlış ve bizatihi gereksiz bir metafordur: Bilmeye uyandığımızda, içimizde olan biten her şeyin bir "düşünürsüz düşünceler" akışı olduğunu idrak ederiz. Sahiden kim ya da ne olduğumuzu anlayamamamız içkindir, zira "sahiden olduğumuz" hiçbir şey yoktur, varlığımızın özünde sadece bir boşluk vardır. Netice itibariyle, Budist Aydınlanma sürecinde, daha hakiki başka bir gerçeklik için bu dünyayı bırakmayız – onun tözsel-olmayan, gelgeç, yanıltıcı niteliğini kabul ederiz sadece; "ırak düşmeden paramparça olma" sürecini kucaklarız. Gnostik tarzda, Budizme göre, etik en nihayetinde bir bilgi ve cehalet meselesidir: Doymak bilmez iştahımız (arzu), dünyevi mal mülke bağlılığımız cehaletimiz tarafından koşullanır, dolayısıyla kurtuluş halis bilmeyle gelir. (Hıristiyan aşk ise bunun tam tersine, bilgide temellenmeyen bir karar olduğu anlamına gelir – Hıristiyanlık böylece Budizmden başlayıp Gnostisizme ve Spinoza'ya kadar varan tüm o Bilgi'nin önceliği geleneğinden kopar.)

Budizmin için can alıcı olan husus nesneden düşünürün kendisine doğru yaşanan düşünümsel değişimdir; önce, kendimizi canımızı sıkan şeyden, çektiğimiz acının sebebinden tecrit ederiz; sonra, nesneyi değil kendimizi, (bize) çektiğimiz acının sebebi (olarak görünen şey) ile kurduğumuz ilişkiyi değiştiririz: "Yok edilen şey benliğe dair yanlış görüştü sadece. Daima yanıltıcı olmuş olan şey bizatihi öyle anlaşıldı. Sadece, gözlemcinin bakış açısı değişti."[81] Bu değişim büyük bir acıyı beraberinde getirir; bu yalnızca bir kurtuluş, o adı çıkmış "okyanussal duygu"nun enseste dayalı saadetine doğru atılmış bir adım değildir; insanın kendi ayaklarının altındaki zemini kaybetmesinin, kendi varlığının en tanıdık aşamasından mahrum kalmanın yarattığı şiddetli deneyimdir aynı zamanda. İşte bu yüzden Budist Aydınlanma yolu en temel "yaralı masumluk" hislerine, bir sebep olmadan bir adaletsizlikten mustarip olma hislerine (narsisistik, mazoşistik düşüncelerin gözde konusu: "Bunu bana nasıl yapabildi? Böyle bir muamele görmeyi hak etmiyorum") odaklanarak başlar.[82] Bir sonraki adım aynı değişimi Ego'nun kendisine, bu acılı duyguların öznesine yöneltmek, onun gelgeçliğini, alakasızlığını açık ve hissedilir kılmaktır – acıya sebep olan nesneye yöneltilen saldırganlık Benliğin kendisine çevrilmelidir. Hasarı tamir etmeyiz; daha ziyade, tamir görmesi gerekiyor gibi görünen şeyin yanıltıcı doğasına dair bir içgörü kazanırız.[83]

80 A.g.e., s. 121.
81 A.g.e., s. 83.
82 A.g.e., s. 211.
83 Gerçi burada bile Budist yapıda temel bir muğlaklık söz konusudur: Budist meditasyonun hedefi, öznenin gerçekliğe yönelik tavrındaki değişim olarak nirvana mıdır, yoksa bu hedef gerçekliğin kendisinin toptan dönüştürülmesi, çekilen tüm acıların da böylelikle ortadan kalkması ve yaşayan tüm canlıların acılarından kurtulması mıdır? Bir başka deyişle, nirvanaya girme çabası birbiriyle hepten zıtlaşan iki uç arasında, minimalizm ile

Psikanalizi Budizmden ayıran farkın doğası nedir öyleyse? Bu soruyu cevaplamak için, Budizmin temel muammasıyla, kör noktasıyla yüzleşmemiz lazımdır: Samsara'ya, Hayat Çarkı'na düşüş nasıl vuku bulmuştu? Bu muamma Budizmdeki esas derdin tam tersidir: Hayat Çarkı'ndan çıkıp nirvanaya nasıl ulaşabiliriz?[84] Arzunun (kanmanın) Boşluk içinden ortaya çıkmasını sağlayan itkinin doğası ve kökeni Budist yapının kalbindeki büyük bilinmeyendir: Nirvananın kendisinin içindeki "simetriyi kıran" ve böylece hiçlik içinden bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayan bir edime işaret eder (tıpkı simetri-kırılması gibi bir mefhumu olan kuantum fiziğinde olduğu gibi). Bunun Freudcu cevabı ise dürtüdür. Freud'un "dürtü" diye adlandırdığı şey, ilk bakışta zannedilebileceği gibi, Budizmdeki Hayat Çarkı, bizi yanılsamalar dünyasının kölesi yapan doymak bilmez iştah değildir. Dürtü, bunun tam aksine, özne "fantaziyi kat ettiğinde" ve (kaybolmuş) arzu nesnesine yanıltıcı bir iştah duymaktan koptuğunda bile devam eder. Budizm ile biçimsel minimumuna indirgenmiş psikanaliz arasındaki fark da burada yatar: Budizme göre, Aydınlanma'dan (ya da "fantaziyi kat ettikten") sonra, Çark artık dönmez, özne kendini öznellikten çıkarır ve huzura kavuşur; psikanalize göreyse, çark dönmeye devam eder ve çarkın dönmeye devam etmesi dürtüdür (Lacan'ın *Seminar XI* adlı eserinin son sayfalarında belirttiği gibi: Özne fantaziyi kat ettikten sonra, arzu dürtüye dönüşür). Demek ki psikanalizin Budizme kattığı şey Galileo'nun *eppur si muove*'sinin yeni bir versiyonudur: New Age yanlısı Batılı bir Budistin bir Lacancıya işkence edip onu iç huzura ulaşılabileceğini kabul etmeye zorladığını hayal edin; ağzından zorla böyle bir söz alıp odayı terk ederken Lacancı usulca şöyle mırıldar: "Ama yine de, dönmeye devam ediyor!"[85]

Freudcu ölüm dürtüsü ile her yaşam sisteminin en düşük düzeyde gerilime, en nihayetinde ölüme meylettiğini öngören "nirvana ilkesi" arasındaki farkı vurgulayan Lacan tam da bunu dile getirmeye çalışır. Kuantum fiziğindeki Higgs alanı çerçevesinde söylersek, "hiçlik" (tüm tözlerden yoksun, boşluk)

---

maksimalizm arasında takılıp kalmaz mı? Bir yanda, gerçeklik var olduğu haliyle kalır, hiçbir şey değişmez, var olduğu haliyle, varlığımızın özündeki boşluğu gerçekten etkilemeyen esassız bir fenomenler akışı olarak algılanır; diğer yandaysa, hedef gerçekliğin kendisini dönüştürmek ve böylece gerçeklikte hiçbir acının çekilmemesini, yaşayan tüm canlıların nirvanaya girmesini sağlamaktır.

84 Bu değişim Hegel'in klasik metafizik soruyu tersine çevirmesine benzer: Yanlış görünümler içinden onların temellerindeki asli gerçekliklerini nasıl görebiliriz? Hegel'e göre soru bunun tam tersidir: Görünüm gerçekliğin içinden nasıl ortaya çıkmıştır?

85 Budist nirvana ile bu dünyanın ötesindeki daha üst bir gerçekliğe mistik bir şekilde yükselmek yolundaki Batılı tavrı birbirine elbette karıştırmamak gerekir: Çark dönmeye devam eder, kendi gerçeklikleri içindeki şeyler tam olarak var oldukları haliyle kalır, yeni bir gözle algılanırlar sadece, yani, birey varoluşsal bir şekilde gerçekliğin gayri-tözsel niteliğini kabul eder. Demek ki burada ele aldığımız şey arzulardan "arınma" değil, arzuyla farklı bir ilişki kurmadır. Fakat yine de, nirvanada, "aydınlanmış" birey kendisini İştah Çarkı'ndan çıkarır; Çark dönmeye devam etse bile, o dönüp durma içinde takılıp kalmaktan çıkar.

ve en düşük enerji düzeyi paradoksal şekilde artık çakışmaz; en düşük gerilim düzeyinde ya da boşlukta, tüm düzenin dağılışında, "hiç"te ikamet etmektense "bir şey"de ısrar etmek "daha ucuz"dur (sistem için daha az enerjiye mâl olur). Ölüm dürtüsünü ayakta tutan şey bu mesafedir (yani, dürtünün kendisini, zira "her dürtü virtüel olarak bir ölüm dürtüsüdür").[86] Ölüm dürtüsü, nirvana ilkesi (tüm gerilimlerin dağılması için çabalama, asli hiçliğe dönme özlemi) ile aynı olmak şöyle dursun, nirvana ilkesinin ötesinde ve ona karşı var olmaya devam edip ısrar eden gerilimdir. Başka bir deyişle, nirvana ilkesi, haz ilkesine karşı olmak şöyle dursun, onun en yüksek ve en radikal ifadesidir. Tam bu anlamda, ölüm dürtüsü kendisinin tam tersine, "namevt" boyutuna, (biyolojik) ölümün ötesinde var olmaya devam eden heyulamsı hayat boyutuna karşılık gelir. Öyleyse Higgs alanının paradoksu psikanalizdeki simgesel hadımın gizemine önceden işaret etmiyor mudur? Lacan'ın "simgesel hadım" dediği şey bir yoksunluk, bir çekip geri alma jestidir (arzunun nihai ve mutlak –"ensestvari"– nesnesinin kaybı) ve kendinde verici, üretken, doğurgandır ve arzu ve anlam için gerekli uzamı açıp ayakta tutar. İnsani varoluşumuzun hüsrana uğratıcı doğası, hayatlarımızın daima çivisinden çıkmış olması, travmatik bir dengesizlikle şekillenmesi bizi sürekli kalıcılığa doğru sürükleyen şeydir.

İşte bu yüzden psikanaliz Batı'nın Musevi-Hıristiyan geleneğinde sıkıca köklenmiştir ve bu anlamda hem Şark maneviyatına hem de, tıpkı Şark maneviyatı gibi, her arzu nesnesinin nihayetinde beyhude olduğu, yanıltıcı bir doğası olduğu tezini onaylayan İslâm'a da karşıdır. *Binbir Gece Masalları*'nın 614. gecesinde, Faslı bir büyücünün rehberliğinde yola çıkan Cevder, onu en sonunda toprak altına gömülü hazineye götürecek yedi kapıyı açmak zorunda kalır. Yedinci kapıya geldiğinde,

> annesi kapıyı açar ve: "Hoşgeldin canım oğlum", der. Cevder ise şöyle karşılık verir: "Kimsin sen?" Annesi, "Oğlum, ben seni dokuz ay karnında taşıyan, seni emzirip büyüten annenim" diye cevap verir. "Çıkar giysilerini" diye bağırır Cevder. Annesiyse "Oğlum sen beni nasıl soyarsın?" diye haykırır. "Soyun, yoksa bu kılıçla kafanı koparırım" der Cevder karşılığında ve elini dağlama demirine uzatarak annesine doğru yaklaştırır: "Soyunmazsan gebertirim seni." Cevder ile annesi arasındaki kavga uzar ve Cevder yönelttiği tehditleri artırdıkça annesi de giysilerini peyderpey çıkarır. Cevderse yetinmez ve yine tehdit yağdırarak "Gerisini de!" diye bağırır. Annesi üzerindeki her parçayı yavaş yavaş çıkarırken şöyle deyip durur: "Ah oğlum, sana emzirdiğim sütler haram olsun." En sonunda sadece iç etekliği kalır üzerinde ve şöyle der: "Ah oğlum, kalbin taşlaşmış mı senin? Ayıbımı bularak şerefimi beş paralık

86 Jacques Lacan, "Position of the Unconscious", İng. çev. Bruce Fink, *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* içinde, haz. Richard Feldstein, Bruce Fink ve Maire Jaanus, New York: SUNY Press, 1995, s. 275..

> mı edeceksin? Bu haramdır be oğlum!" Cevder ise şöyle der: "Doğru söylüyorsun, üzerindeki kalsın." Bu sözleri söyler söylemez ise annesi sevinçle haykırır: "Aldandın, dövün onu!" Bunun üzerine yağmur damlaları gibi yumruk yağar başına ve hazinenin uşakları bir güruh halinde onu öyle bir pataklar ki bunu hayatı boyunca unutamaz Cevder."[87]

615. geceye gelindiğinde, Cevder'e bir şans daha verildiğini ve şansını denediğini öğreniriz. Yedinci kapıya geldiğinde,

> annesinin sureti görünür ve şöyle der, "Hoşgeldin oğlum!" Fakat Cevder şöyle cevap verir: "Ben senin nasıl oğlun olurum melun kadın? Soyun!" Annesi oğlunu tatlı dille ikna etmeye çalışırken üzerindekileri de parça parça çıkarır, ta ki sadece iç etekliği kalana kadar. Cevder "Soyun hadi melun kadm" der. Annesi ise üzerindeki son parçayı da çıkarır ve ruhsuz bir bedene dönüşür. Ardından Cevder içindeki yığınla altının bulunduğu hazine salonuna adımını atar...[88]

Fethi Benslama'ya göre bu pasaj, bizim Batılı evrenimizin inkâr ettiği şeyi İslam'ın bildiğini gösterdiğini göstermektedir: Ensest yasak değil, özü itibariyle imkânsızdır (anne çırılçıplak soyulduğunda, kötü bir heyula olarak gözden kaybolur). Benslama burada Jean-Joseph Goux'nun *Edipe Philosophe* kitabına atıfta bulunur.[89] Goux bu kitabında, Oidipus mitinin diğer mitler karşısında bir istisna, Batılı bir mit olduğunu ve temel özelliğinin ise şu şiarla özetlenebileceğini söyler: "Yasağın arkasında, imkânsız kendini geri çeker":[90] Yani yasağın kendisi ensestin mümkün olabileceğinin bir göstergesi olarak yorumlanır.

Ne var ki, bu noktada Batılı "Ödipal" geleneğe sadık kalmalıyız: Elbette ki her arzu nesnesi yanılsamalara sebep olan bir tuzaktır; elbette ki ensestin bütün o *jouissance*'ı yasaklanmadığı gibi, kendi içinde de imkânsızdır; bununla beraber, Lacan'ın *les non-dupes errent* şeklindeki iddiasını yine de öne sürmeliyiz. Arzu nesnesi yanılsamaya sebep olan bir tuzak olsa bile, *bu yanılsamada bir gerçek vardır*: Arzu nesnesi pozitif içeriğinde beyhudedir, ama *işgal ettiği yer*, Gerçeğin yeri öyle değildir; bundan dolayıdır ki kişinin uğraşıp durmanın beyhude olduğuna dair teslimiyetçi içgörüdense, arzusuna kayıtsız şartsız bağlı kalmasında daha fazla hakikat vardır.

Gördüğümüz üzere, bu paradoksun özünde kuantum fiziğindeki Higgs alanındaki paradoksa benzeyen bir biçimsel yapı vardır: Higgs alanında ikili

---

87 Sir Richard Francis Burton (İng. çev.), *The Arabian Nights: Tales from a Thousand and One Nights*, New York: Random House, 2001, s. 441. (*Binbir Gece Masalları*, çev. Alim Şerif Onaran, Yapı Kredi, 2004.)

88 A.g.e., s. 443.

89 Bkz. Jean-Joseph Goux, *Edipe Philosophe*, Paris: Aubier, 1990.

90 Bkz. Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris: Aubier, 2002, s. 259. (*İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim, 2005.)

vakum[91] denen şey burada (benlik ihtimamı, sahici varlığa ulaşmaya çalışma olarak anlaşılan) etik ile (başkalarına ihtimam gösterme, onların çağrısına yanıt verme olarak anlaşılan) ahlak arasındaki indirgenemez boşluk kisvesinde ortaya çıkar. Amacı tam olarak öznenin kendi Benliğini aşmasını (daha doğrusu askıya almasını) ve nirvananın vakumuna girmesini sağlamak olan Budist meditasyonda Benliğin sahiciliğinin uç noktaya çekilmesi bakımından, "Zen ve kılıç tek ve aynı şeydir" şeklindeki Zen Budist iddiayı hatırlamalıyız: (Kendisine tutunduğumuz, bencil hazlar ve menfaatler için uğraşıp durduğumuz, doğrudan eylemek yerine tereddüt ettiğimiz) sıradan gündelik hayatlarımızın düşünümsel tavrı ile (hayat ile ölüm arasındaki farkın herhangi bir anlamının kalmadığı, baştaki ben-siz birliğe yeniden ulaştığımız ve doğrudan eylemlerimizin kendisi olduğumuz aydınlanmış tavır arasındaki karşıtlığa dayalı bir ilkedir bu. Militarist Zen ustaları, eşsiz bir kısa devreyle, temel Zen mesajını (kurtuluşun kişinin kendi Benliğini kaybetmesini, ilksel Boşluk'la dolayımsızca birleşmesini gerektirdiği mesajını) topyekûn askeri sadakat ile, emirlere dosdoğru uymak ve kendi Benliğini ve çıkarlarını düşünmeden vazifeni yapmak ile özdeş olarak yorumlar. Askerlerin kendi zihinlerinden yoksun bırakılarak tabiyete sokulduğu yolundaki genelgeçer anti-militarist klişe burada Zen Aydınlanması'na özdeş olarak öne sürülür. Bu tavırda, savaşçı artık bir kişi olarak hareket etmez; öznelliğinden büsbütün çıkmıştır; ya da, D. T. Suzuki'nin bizzat belirttiği gibi: "Aslında öldüren o değil, kılıçtır. Onun kimseye zarar vermes arzusu yoktu, ama düşman ortaya çıkar ve kendisini bir kurbana dönüştürür. Kılıç kendi adalet işlevini, yani merhamet işlevini kendiliğinden yerine getiriyor gibidir."[92]

Bu tasvir gerçekliğe müdahale etmek yerine şeylerin oldukları gibi görünmesine karışmayan fenomenolojik tavrın nihai örneğini sağlamıyor mu? Kılıcın kendisi öldürmeyi gerçekleştiri; düşman sadece ortaya çıkar ve kendisini bir kurbana dönüştürür – savaşçı orada boş yere vardır, kendi edimlerinin pasif gözlemcisi olmaya indirgenmiştir. Hal böyle olunca, "önderinin soğukkanlı hal ve hareketlerinden ve düşmanlarına karşı sergilediği acımasızlığından etkilenen yoldaşlardan biri Pol Pot'u bilincin 'üçüncü düzey'ine ulaşmış olan bir Budist keşişe benzetmişti: 'Siz tamamen tarafsızsınız. Sizi hiçbir şey etkilemiyor. Bu en yüksek düzey."[93] Bunu müstehcen bir yanlış benzetme gibi görüp geçmemeliyiz: Pol Pot'un arkasında gerçekten de Budist bir temel vardı ve Budizmde uzun bir militarist disiplin geleneği vardır. Aynı otoriter damarı Tibet Budizminde de buluyoruz – sözgelimi, son elli yıl zarfında tuhaf bir değişim geçiren geleneksel bir Tibet âdetinde:

---

91 Bu mefhuma dair daha yakından bir inceleme için, bkz. bu kitabın 10. Bölüm'ü.

92 Alıntılayan Brian Victoria, *Zen at War*, New York: Weatherhill, 1998, s. 110.

93 Alıntılanan kaynak: Ferguson, *The War of the World*, s. 623.

> Kültür Devrimi sırasında, eğer eski bir toprak sahibi yol üzerinde özgürlüğüne kavuşmuş bir serfe rastlarsa araya belirli bir mesafe koyarak yana çekilir, elini omzuna koyar, eğilir ve dilini çıkarırdı – aşağı statüdekilerin üstlerine sergilediği bir hürmet gösterisiydi bu– ve yoluna ancak eski serfler geçip gittikten sonra devam ederdi. Şimdi işler eskisi gibi oldu: Eski serfler yolun kenarına çekiliyor, eğilip dillerini çıkarıyor ve eski lordlarına yol veriyor. Tamamen insanların kendi iradeleriyle, ne kimse tarafından dayatılarak ne de açıklanarak, belli belirsiz gelişti bu süreç.[94]

Kısacası, eski serfler Deng Xiaoping'in "reform"larıyla birlikte toplumsal ölçeğin yine dibinde olduklarını bir şekilde fark etmişti; ne var ki, bu değişimin işaret ettiği yeniden düzenlenmiş toplumsal hiyerarşiden çok daha ilginç olan şey aynı geleneksel ritüelin böyle muazzam toplumsal dönüşümlere rağmen varlığını sürdürmesidir. Tibet toplumuna dair her türlü yanılsamayı dağıtmak için, bu âdetin nahoş doğasından bahsetmek yetmez. O bildik yana çekilip baş eğmenin ötesinde –adeta yaraya tuz basarcasına– tabi birey aşağılayıcı bir aptallık ifadesiyle yüzünü sabitlemek zorundaydı (ağız açık, dil dışarıda, gözler yukarı doğru bakar halde, vs.), sırf yüzünü böyle grotesk bir şekilde buruşturarak o kıymetsiz aptallığını göstermek için. Buradaki hayati husus bu pratiğin şiddetinin farkına varmaktır: Kültürel farklılığı hesaba katma ve başkalığa saygı duyma ile üstü örtülemeyecek bir şiddettir bu.

Burada derdimiz Budizmi eleştirmek değil, öznel sahicilik ile (toplumsal sorumluluk anlamındaki) ahlaki iyilik arasındaki indirgenemez boşluğu vurgulamaktır sadece: Yanlış Benliğini aşarken tamamen sahici olunabileceğini, ama yine de korkunç suçlar işlenebileceğini kabul etmek zordur. Bunun tersini kabul etmek de kolay değildir elbette: Bir kişi kendisine ilişkin olarak sahici olmayan bir yanılsama dünyasında yaşarken, ahlaken tam mânâsıyla kendini adamış, duyarlı biri olabilir. İşte Budistlerin başkalarına saygı duymak ve özen göstermenin Aydınlanma yolunda atılması gereken zorunlu adımlar olduğunu göstermek için sergiledikleri ümitsiz çabalar hedefine varmaz: Zen'in herhangi bir etik-siyasi duruşu ima etmeyen bir meditasyon tekniği olduğunu belirten Suzuki bu açıdan çok daha dürüsttü – siyasi yaşamında bir Zen Budisti liberal olabilir, faşist olabilir, komünist de olabilir. İki vakum asla çakışmaz: Etik-politik açıdan tam anlamıyla angaje olmak için, öznel sahiciliğimizin "iç huzur"undan çıkmak gerekir.

---

94 Wang Lixiong ve Tsering Shakya, *The Struggle for Tibet*, Londra: Verso Books, 2009, s. 77.

3. BÖLÜM

Fichte'nin Tercihi

"Resmi" bir felsefe tarihini ele almanın belki de en üretken yolu (bu "resmi" çizgiye göre) bir halefi tarafından "aşılan" bir felsefecinin *kendi halefine* nasıl *tepki verdiğini* (*ya da tepki vermiş olabileceğini*) düşünmektir. Platon Aristoteles'e, Wagner Nietzsche'ye, Husserl Heidegger'e, Hegel Marx'a nasıl tepki verirdi?[1] "Bozguna uğramışın isyanı"nın en ilgi çekici örneği, "resmi" ilerleme çizgisindeki her "selef"in (Kant-Fichte-Schelling-Hegel-geç Schelling) selefinin kendi eserini eleştirmesine ya da yorumlamasına tepki verdiği Alman İdealizmidir. Fichte'nin yapmak istediği tek şey Kant'ın felsefesini kendi *Wissenschaftslehre*'siyle tamamlamaktı ve Kant'ın Fichte hakkındaki ettiği kötüleyici laflar meşhurdur: *Wissenschaftslehre* ("bilgi hakkında doktrin") teriminin kendisini anlamsız ve totolojik bulup reddetmişti. Fichte'nin "öznel idealizmi"nin ardındansa, gerçekliğin transandantal-öznel doğuşunu bir doğa felsefesiyle tamamlayan Schelling'in özdeşlik felsefesi gelmişti. Mektuplaşmalarında görülebileceği üzere, Fichte bu "tamamlama"yı *Wissenschaftslehre*'sinin bir yanlış okuması olarak görtp sertçe reddetmişti. (Öte yandan, Schelling pek fazla vakit geçirmeden verdiği cevapta, Fichte'nin eleştirisine karşılık olarak kendi konumunu köklü bir şekilde değiştirdiğini söylemişti.) Hegel'in Schelling'i "aşması" başlı başına bir vakadır: Schelling'in Hegel'in idealist diyalektiğine tepkisi o kadar kuvvetliydi ki gitgide Alman İdealizminin iç gelişiminde atılmış bir sonraki (hatta son) adım olarak görülmeye başlanmıştır – hatta (Walther Schulze tarafından yazılmış) *Alman İdealizminin Schelling'in Geç Felsefesinde Tamamlanışı* adlı bir kitap bile vardır. Schelling'in başlardaki özdeşlik felsefesinin sınırlarından ilk ve net bir şekilde 1807 tarihli (Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* de bu yıl yayımlanmıştır!) *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine İnceleme* başlıklı eseriyle çıkmıştır – Hegel (ölümünden sonra yayımlanan) felsefe tarihi derslerinde bu esere kısa ve gülünç bir şekilde yetersiz bir karşılık verip geçmiştir ama Schelling'in başyapıtının meramını tamamen ıskalamıştır. Bugün tüm felsefe tarihinde bir doruk addedilen şey Hegel'e o gün önemsiz, tali bir deneme gibi görünmüştü.

1 Son örnek babında, Hegel'in Marx'ın diyalektiği "materyalist biçimde tersine çevirmesi"ne yönelik cevabını yeniden kurma girişimleri olmuştur – şahsen, başka bir eserimde, Marx'ın Hegel'i *idealist* bir yolla tersine çevirmesinden bahsetmek gerektiğini söylemiştim.

Zaten bugünkü Hegel uzmanlarının tartışadurduğu soru şudur: "Schelling'in diyalektiği salt bir 'negatif felsefe' olarak görüp eleştirmesine Hegel'in vereceği cevap ne olurdu?" Başkalarının yanı sıra, Dieter Henrich ve Frederick Beiser Hegelci cevabı yeniden kurmaya çalışmıştır.

1841'de, Prusya kralının "derinliksiz bir ilm-i mutlaklığı" olan "Hegelci panteizmin ejderha tohumu"na karşı savaşmak üzere yaptığı çağrıya cevap veren ihtiyar Schelling'in Berlin'e gidip orada ders vereceği ilân edildiğinde, Hegel'in önde gelen talebesi olan Karl Rosenkranz bu haberden dolayı "keyifli" olduğunu yazmıştı:

> Bu vesilenin muhakkak ortaya çıkaracağı kavgayı dört gözle beklemiştim. Neresinden bakılırsa bakılsın, Hegelci sistem ve bu sistemin taraftarları için en sıkı sınav olacak gibi görünen bu vesileye sessizce sevindim. Felsefenin kaynağı olması gereken ilerleme hissinden zevk aldım. Bu meydan okumayı felsefede daha önce hiç karşılaşılmamış bir fenomen olarak selamladım. Bir felsefecinin kendi yaratı döngüsünün ötesine adım atma ve bu döngünün sonuçlarını kavrama gücü olacaktı. Felsefe tarihinde bunun şu ana kadar eşi benzeri olmadı.[2]

Bu tür vesilelerde gerçekten de imkânsız bir karşılaşma gerçekleşiyor gibidir: Bir felsefeci bir şekilde kendi omuzlarının üzerine çıkıp kendisini, kendi düşüncesini "nesnel olarak", daha geniş bir fikirler hareketinin bir parçası olarak, daha sonra gelenle etkileşim içinde görebiliyordur. Bu "geridönüşlü" cevapların felsefi statüsü nedir? (Postmodern bir saikle "büyük anlatıların son bulduğunu" söyleyerek) bunların her genel ilerleme şemasının başarısızlığına tanıklık ettiğini iddia etmek fazlasıyla kolaydır: (Kant'tan geç Schelling'e uzanan) temeldeki ardışıklık çizgisinin altını oymaktan ziyade, dikkatleri en ilginç ve canlı âna, bir düşüncenin "gelişim" zincirindeki bir terime indirgenmesine adeta isyan bayrağını çekip kendi mutlak hakkını (ya da iddiasını) öne sürdüğü âna çeker.

Kimi zaman bu tür tepkiler çaresiz bir yönsüzlüğün patlamalarıdır; kimi zamansa hakiki ilerleme anlarıdır. Yani Eski, Yeni tarafından bir saldırıya uğradığında, Yeni'nin bu ilk görünümü, bir kural olarak, düz ve naiftir – Yeni'nin esas boyutu ancak Eski, Yeni'ye (onun ilk görünümüne) tepki verdiğinde ortaya çıkar. Pascal bilimsel seküler modernliğe Hıristiyan bir açıdan tepki vermişti ve "tepkisi" (yeni koşullarda nasıl Hıristiyan kalınacağı meselesiyle uğraşması) bize modernite hakkında modernitenin dolaysız partizanlarının söyleyeceğinden çok daha fazla şey söyler.[3] Esas "ilerleme" Eski'nin ilerlemeye tepkisinden

2 Karl Rosenkranz, *Über Schelling und Hegel: Ein Sendschreiben an Pierre Leroux*, Königsberg: Gebrüder Bonträger, 1843, s. 7, alıntılayan ve çeviren Bruce Matthews, F. W. J. Schelling'in *The Grounding of Positive Philosophy*'sine (Albany: SUNY Press, 2007, s. 8) yazdığı giriş yazısının içinde.

3 Keza sinema tarihinde, sesli sinemanın sahiden sarsıcı boyutunu gün ışığına çıkaranlar Chaplin ve Eisenstein gibi sese karşı çıkan sessiz sinema yönetmenleriydi.

doğar. Esas devrimciler daima kendilerine ayna tutulan muhafazakârlardır. Luther'i tefsir eden Roman Bainton'un belirttiği gibi: "En gözüpek devrimci muarızlarının başına sarabileceği her türlü beladan daha büyük bir korkusu olan kişidir"[4] – Racine'nin *Athalie*'deki "Tanrı'dan korkuyorum ve başka bir korkum yok" sözünün bir versiyonudur bu.

Bir felsefecinin halefine cevap verdiği müthiş örneklerden biri de Husserl ile Heidegger karşılaşmasıdır. Husserl çoğu kez "soyut" Kartezyen özneye tutunmaya çalışmakla, yani, *In-der-Welt-Sein*'ı, öznenin kendi yaşam dünyasındaki aktif angajmanını anlayamamakla eleştirilir – bu hamleyi yapabilmiş olan tek kişinin *Varlık ve Zaman*'ı yazan Heidegger olduğu söylenir. Peki ya Husserl eleştirisinde yeterince "somut" olmayan kişi Heidegger'se? Peki ya Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin varoluşsal temelini gözardı ediyorsa Heidegger? Husserl'in fenomenolojik indirgemesi akıl yürütmenin saf mantıksal süreci ile ona mukabil manevi tavır arasındaki boşluğun çarpıcı bir örneğidir. Eğer insan kendini akıl yürütme süreciyle sınırlarsa, Husserl'in çıkarımı en berbat haliyle ancak müfrit bir "soyut akıl yürütme" alıştırması olarak görünebilir: Gerçekten var olduğuna emin olabileceğimiz tek şey Ben olan düşünme sürecidir; dolayısıyla, mutlak olarak bilimsel bir başlangıç noktası istiyorsak, şeylerin dünyada orada bir yerde var olduğu şeklindeki naif-gerçekçi kanıyı paranteze almak ve yalnızca onların saf görünümünü, bize nasıl göründüklerini ve (transandantal) edimlerimizle nasıl karşılıklı ilişki içinde olduklarını hesaba katmak zorunda kalacağızdır. Böyle bir anlayış, Husserl'in "fenomenolojik indirgeme" çerçevesinde tasvir ettiği şeyin bundan çok daha fazla olduğunu, erken Budizmdeki bazı akımlara yakın bir varoluşsal deneyim ve tavra yaklaştığını ıskalar: *Realitätsverlust* tavrıdır bu, yani gerçekliğin kendisini bir rüya, tözsellikten çıkmış bir kırılgan ve gelip geçici görünümler akışı olarak deneyimleme tavrıdır. Bu öyle bir akıştır ki onun karşısında angaje bir fail değil, kendi rüyamı gözlemleyen afallaşmış pasif bir gözlemciyimdir. Eylediğim zaman bile, eyleyen şey kendi özüm değildir – diğer görünümlerle etkileşen bir başka gelip geçici görünüm olan kendi "benlik"imi gözlemlerim.

Dolayısıyla, Husserl'i felsefenin birliği ve fiili yaşamdaki varoluşsal konumu arka planda tutarak okumalıyız. Bunu ilk kez açıkça ileri süren kişiyse, "zihnin fiili yaşamını doğrudan yansıtan canlı zihnin perspektifinden hareketle bir felsefi teori geliştirmeyi öneren" Fichte'ydi.[5] Bu tavrın en iyi ifadesi Fichte'nin kişinin sahip olduğu felsefenin ne türden biri olunduğuna dayandığı şeklindeki sözüdür: Felsefe tarafsız bir dünya görüşü değil, kişinin teori öncesi varoluşsal tavrının düşünümsel bir şekilde sahiplenilmesidir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu duruş sistematik bir tavırla ortaya konulmaz mı? Hegel tarafından

4 Alıntılanan kaynak: James Gaines, *Evening in the Palace of Reason*, Londra: Harper Collins, 2005, s. 19.

5 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 16.

tasvir edilen her "bilinç figürü" felsefi bir mefhum ile pratik bir yaşam-dünyası konumunun birliği değil midir?[6] Bu da bizi Balmès'ye ve Lacan'ın "özne" terimini muhafaza etmesinin sebeplerine geri getirir: Husserl'in fenomenolojik indirgemesi, örtük bir şekilde, Heideggerci yapıda yeri olmayan bir tür varoluşsal "psikotik" çözülme deneyimine atıfta bulunur. İşte bu yüzden Husserl'in pasif sentez ve zaman bilinci hakkındaki elyazmaları son derece kıymetlidir.

Mağlubiyeti zarafetle kabul edip sahneden ayrılmak yerine var kalmaya devam edip Yeni'nin taarruzuna karşılık veren Eski'nin bu sapakları, felsefe tarihindeki dipnotlar ya da acınası çıkmaz sokaklar olmak şöyle dursun, felsefenin "gelişimi"nin katalizörleridir. Bir felsefeyi kökünden kavramak için, örneğin, Kant'ın Hegel'e, Hegel'in geç Schelling'e ya da Marx'a, Husserl'in Heidegger'e nasıl cevap vereceğini hayal etmek gerekir.

FICHTE'NİN *ICH*'İNDEN HEGEL'İN ÖZNESİNE

Böyle geridönüşlü bir cevaba cevabın en ilginç örneğinin, Fichte'nin başta Schelling olmak üzere kendini eleştirenlere (örtük ya da açık bir şekilde) yanıt verdiği geç felsefesince sunulduğu söylenebilir. O halde Fichte'nin tüm gerçekliğin nihai temeli olarak kendini-koyutlayan Ben'den öznel-olmayan ilahi Varlığa dönmesine odaklanalım. Günter Zöller, Fichte'nin doktrininde Jena dönemi (1794-99) ile Berlin dönemi (1799-1814) arasında yaşanan temel değişimi özlü bir şekilde izah eder. Jena döneminde,

> Mutlak Ben sıfatındaki Ben tüm bilginin ilkesi olarak işlev görmüştü. 1800'den sonra, Ben bizatihi bilginin biçimini (*Ichform*: "Ben-biçim") sağlar. Temel artık mutlak Ben *olarak* Ben ile değil Ben'den önce ve ondan aslen bağımsız mutlak bir şey ile (*Seyn*, "Varlık" yahut *Gott*, "Tanrı") özdeşleştirilir. Ben-biçim *olarak*

Ben ise, kendi başına görünmeyen mutlağın temel görünme kipliğidir.[7] Bu değişimi okurken kafamızın çok net olması gerekir: Mesele sadece Fichte'nin mutlak temel olarak Ben'i "terk etmesi", onu özne-aşırı Mutlağın tali bir uğrağına, bu Mutlağın görünmesinin bir kipliğine ya da biçimine indirgemesi değildir. Bilakis, Fichte Ben'in temel özelliğini ancak şimdi (Jena'dan sonra) düzgünce kavramaktadır: Ben, "bizatihi", Mutlağın bir bölünmüş bir parçası, onun kendini göstermesinin "minimal farklılığı"dır. Bir başka deyişle, tüm varlığın mutlak

6 Daha önce gördüğümüz üzere, Platon'un *Parmenides*'ini bile aynı şekilde okumak gerekir: *Parmenides*'in ikinci kısmındaki mantık cimnastiğini layıkıyla anlamanın tek yolu sekiz (ya da dokuz) hipotezi somut gerçeklik deneyimlerinin tasviri olarak okumaktan geçer.

7 Günter Zöller, "Thinking and Willing in the Later Fichte", *After Jena: New Essays on Fichte's Later Philosophy* içinde, haz Daniel Breazeale ve Tom Rockmore, Evanston: Northwestern University Press, 2008, s. 55.

Temel'i olarak Ben mefhumu özneyi gizliden gizliye, ama kaçınılmaz şekilde "tözselleştirir".

Ama Fichte bu içgörüyü açıkça dillendiremez – bu sınırlandırması şu hayati soruya verdiği yanlış cevaba bakarak anlaşılabilir: Mutlak, kime Ben-biçim içinde görünür? Fichte'nin cevabı şudur: (öznel) görünüme, Mutlağın göründüğü özneye. Ne var ki, özneye görünmekle, Mutlağın *kendisine* de göründüğünü, yani, Mutlağın öznel yansımasının Mutlağın öz-yansıması olduğunu ileri süremez.

Buradaki kilit metin *Wissenschaftslehre*'nin 1794-99 tarihli Jena versiyonlarının aksine, 1812 tarihli *Wissenschaftslehre*'dir. Bu ilk versiyonlarda, Fichte'nin stratejisi genelgeçer öznel-idealist stratejidir, yani "şeyleşmiş" nesnel gerçeklik mefhumunu, öznenin de bir parçası olduğu dünyada bir yerde şeylerin var olduğu kanısını eleştirmektir: Bağımsız nesnel gerçekliğe yönelik bu zorunlu yanılsamayı onun öznel doğuşunu işe koşarak dağıtmak gerekir. Bu bağlamda, tek Mutlak, mutlak Ben'in kendini kendiliğinden koyutlamasıdır: Mutlak Ben varlık/olma ile eylemenin örtüşmesini (*Tat-Handlung*) ifade eder, yaptığı şey budur. Hegel, Fichteci Ben'in bu versiyonuna karşı, boş bir cüzdanın parayla nasıl bir ilişkisi varsa bunun da şeylerle öyle bir ilişkisi olduğunu söylemişti. Bu benzetme alaycı bir saldırganlık olarak görülüp geçilmemelidir; Fichte'nin tüm içeriğini kendi içinden doğuran mutlak Ben'inin kendi kendini koyutlaması ile kendi içinden para doğurması beklenen boş bir cüzdan arasında aynı (boş) değer olduğunun ima edildiği düşünülmemelidir; yani, nasıl ki biri cüzdana dışarıdan para koymak zorundaysa, saf Ben'in içeriğinin Ben'i dışarıdan "etkilemesi" gerektiği ve dolayısıyla mutlak Ben'in "öz-etkilenim"inden doğurulamayacağı kastedilir. Tam aksine, bu benzetmenin tüm önemi kabul edilmeli, Kant'ın Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtını eleştirirken bir örnek olarak paraya başvurması da göz önünde bulundurulmalıdır – varoluşu sırf kavramın kendisinden çıkarsayamazsınız, aklınızda 100 taler kavramı olması ile cebinizde 100 taler olması aynı şey değildir. Hegel'in cevabı tam olarak şudur: Tanrı 100 talerle aynı türden bir nesne değildir; Mutlak düzeyinde, içeren Biçim kendi içeriğini *doğurabilir*.

1812'deyse Fichte bir geri adım atar: "Kaçınılmaz bir yanılsama olduğu açığa çıkarılan husus şeylerin mutlaklığı değil, Ben'in kendisinin mutlaklığıdır."[8] Ben'in kendi kendini koyutlaması yanıltıcı bir görünümdür, tek hakiki Mutlağın, yerinden oynatılamaz özne-aşırı mutlak Varlığın ("Tanrı") bir "imge"sidir. 1790'larda, Fichte Madame de Staël'e Ben'in kendi kendini koyutlamasını açıkladıktan sonra kadın hemen şöyle cevap vermişti: "Mutlak Ben'in bataklıkta boğulmaktan saçını tutup kendini kendi elleriyle çekerek kurtulan Baron Münchhausen'e benzediğini söylüyorsun herhalde?" Geç Fichte bu eleştiriyi

8 Johannes Brachtendorf, "The Notion of Being in Fichte's Late Philosophy", a.g.e. içinde, s. 157.

kabul etmiş, kendi kendini yansıtan Ben'in sağlam bir pozitif Mutlak'ta temellendirilmesi gereken, havada süzülmekte olan bir hayal olduğunu teslim etmişti adeta. Demek ki eleştirel analiz bir adım daha geri atmalıdır: Önce, nesnel gerçeklikten transandantal Ben'e, sonraysa transandantal Ben'den mutlak Varlığa. Ben'in kendi kendini koyutlaması ilahi Mutlağın bir imgesidir, Mutlağın kendisi değil:

> Hayatın bize öğrettiği üzere, Mutlak görünür. Mutlağın görünmesi onun Mutlak olarak göründüğü anlamına gelir. Belirlilik olumsuzlama ile birlikte geldiği için, Mutlak olarak görünebilmesi için Mutlak kendi karşıtını, bir Mutlak-olmayanı da beraberinde getirmek zorundadır. Bu Mutlak-olmayan Mutlağın görünümüdür. Görünüm Mutlağın kendisine göründüğü şeydir de. Demek ki Mutlak, görünüme, ancak aynı anda kendi karşıtı, yani görünüm, görünüme göründüğü takdirde görünebilir. Görünümün kendisine görünmesi olmadan, yani görünümün yansıtıcılığı olmadan Mutlak hiçbir şekilde görünmez. Mutlak zorunlu olarak göründüğü için, görünümün öz-yansıması da zorunludur.
>
> Fichte görünümün birlik veçhesini Mutlağın görünüşüne bağlar; halbuki çokluk veçhesi görünümün öz-yansımasına bağlanır. Öz-yansıma bir süreç olduğu için, kendine göründüğü zaman görünümün içinde başkalaşım ve doğuş vardır. Varlık mefhumunu birlik ve değiştirilemezlik olarak kullanan Fichte görünümün Mutlağın bir tezahürü ya da kendini tecelli ettirmesi olduğu ölçüde var olduğu ve kendini yansıttığı ölçüde görünümün var olmadığı sonucuna varır.[9]

Bu değişim koyutlamadan görünüşe geçme olarak da ifade edilebilir: 1794'te *Ben kendisini, kendisini koyutluyor olarak koyutlarken*, 1812'de,

> *görünüm kendisine, kendisine görünüyor olarak görünür.* Görünmek ise bir faaliyettir. Demek ki, görünüm kendisine kendi aracılığıyla aktif olmak olarak ya da "kendinden, kendi içinden, kendi aracılığıyla" bir ilke olarak görünür. Fichte, görünüm kendine görünme edimi tarafından oluşturulduğu için, kendi varoluşunu ("biçimsel varlığını") kendinde temellenmiş olarak tasavvur ettiği sonucuna varır. Görünüm kendine yansır yansımaz, kendisini kendi aracılığıyla var olduğunu, yani, *a se* olduğunu anlar. Gelgelelim, *Wissenschaftslehre*'nin gösterdiği üzere, bu doğru olamaz. Sadece Bir *aseitas*, yani Mutlak anlamında *vardır*, dolayısıyla görünüm bu anlamda sahiden *var* olamaz.[10]

Burada iki dolayımın yapılması gerekir. Birincisi, eğer, Mutlağın görünüşünde,

9 A.g.e.
10 A.g.e., s. 158 (ilk cümledeki vurgu benim).

Mutlak, Mutlak olarak görünüyorsa, bu durum Mutlağın *diğer "salt" görünümlerin aksine* mutlak olarak görünmesi gerektiği anlamına gelir – yani görünümlerin alanında bir kesik olmalıdır, "salt" görünümler ile Mutlağın kendini ortaya koyduğu görünüm arasındaki bir kesik. Başka bir deyişle, görünüm ile hakiki Varlık arasındaki fark kendisini görünüş alanının kendisine kazımak zorundadır.

Fakat görünüşün bu yansıtıcılığı, Mutlağın kendini sırf Mutlak olarak "görünme" tehlikesine de maruz bıraktığı anlamına gelir – Mutlağ*ın* görünüşü Mutlak *olma* görünüşüne dönüşür ki aldatıcı, yanıltıcı bir görünüştür bu. Tüm din tarihi (materyalist bir açıdan bakıldığında elbette) Mutlağın bu tür yanlış görünümlerinin tarihi değil midir? Bu düzeyde, "Mutlak" kendi görünüşü*dür*; yani bir görünümler örgütlenmesidir ve kendi arkasında saklı bir şekilde, görünen (kendi aracılığıyla parlayan) bir Mutlak olduğu serabını uyandırır. Burada, aslında, mevcut yanılsama görünüşü varlıkla karıştırma değil, varlığı görünüşle karıştırmaktır artık: Mutlağın tek "varlığı" görünüşüdür ve söz konusu yanılsama, bu görünüşün arkasında aşkın bir hakiki Varlığın olduğu salt bir "imge" olduğudur. Dolayısıyla, Fichte birazdan alıntılayacağımız cümlesini yazdığında, imgeleri varlıkla karıştırmanın tam tersini (aslında sadece imgesi olan şeyi esas varlık olarak görmeyi), yani, *varlığı imgelerle karıştırma* hatasını (bir başka deyişle, aslında esas varlığın kendisi olan şeyi esas varlığın sadece bir imgesi olarak görme hatasını) gözardı etmektedir: "İstisnasız tüm hatalar imgeleri varlıkla karıştırmaya dayanır. *Wissenschafstlehre* varlığın sadece Tanrı'da olduğunu göstererek bu hatanın nereye kadar uzandığını ilk kez dile getirmiştir."[11] Bu düzeyde, Derridacı teolojik sonucu nitekim kabul etmek gerekir: "Tanrı" kendi içinde var olmaya devam eden bir mutlak Varlık değildir, bir Vaat'in saf virtüelliği, kendisinin saf görünüşüdür. Başka bir deyişle, *görünümlerin ötesindeki "Mutlak" bir "mutlak görünüm"le, altında hiçbir tözsel Varlığın olmadığı bir görünümle örtüşür.*

İkinci dolayım: Eğer Mutlağın görünmesi gerekiyorsa, görünüşün kendi kendisine görünüş olarak görünmesi gerekir ve Fichte görünmenin kendi kendine görünüşünü öznel öz-yansıma olarak tasavvur eder. Fichte iki adımdan oluşan bir eleştirel yaklaşımı benimsemekte haklıdır (önce, nesneden onun öznel oluşumuna geçme; sonra, üst-eleştirel bir adım atıp öznenin kendi kendini koyutlamasının dipsiz serabını işe koşmak); yanlış anladığı şey ise öznelliğin kendisini temellendiren Mutlağın doğasıdır. Geç Fichte'nin Mutlağı yansıma hareketinin dışında olan, yerinden oynatılamaz bir aşkın Kendinde'dir. Fichte'nin düşünemediği şey Mutlağın içindeki, "hayat", hareket, dolayımdır: Mutlağın görünüşünün salt bir görünüm olmadığını, bilakis, Mutlağın kendi kendini fiilileştirmesi, kendi kendini açığa çıkarmasını düşünemez. Bu içkin dinamik Mutlağın kendisini bir özne *yapmaz*, ama öznelleştirmeyi onun ta özüne kazır.

Fichte'nin anlayamadığı bir başka şey bu iki uç kutbun (saf mutlak Varlık

11 Alıntılayan, a.g.e., s. 158.

ile görünümün kendine görünmesinin) spekülatif özdeşliğidir: Ben'in kendi kendini koyutlayan öz-yansıtıcılığı, kelimenin tam anlamıyla, kendi kendini temellendiren Varlık olarak Mutlağın "imge"sidir. Fichte'nin gelişiminin nesnel ironisi burada yatar: Fichte, yani öznel kendi kendini koyutlamanın *felsefecisi*, en sonunda öznelliği yerinden oynatılamaz mutlak bir Kendinde'nin salt bir görünümüne indirger. Bu bağlamda Fichte'ye Hegelci bir eleştiri yöneltilecekse, onun fazla "öznel" olduğu değil, tam aksine, Töz'ü aynı zamanda Özne olarak gerçekten düşünemediği söylenmelidir: Düşüncesinin öznel-olmayan Mutlağa doğru yönelmesi önceki aşırı öznelciliğine karşı değil, öznelliğin özünü formülleştirememesine verdiği bir tepkidir.

Hegel'in esas yeniliği "mutlak" idealizm konusuna ilişkin olarak görülebilir. Kant sonrası düşüncenin genelgeçer tarihini oluşturan üçlü Fichte'nin "öznel" idealizmi, Schelling'in "nesnel" idealizmi ve Hegel'in "mutlak" idealizmidir. Schelling'in *Identitätsphilosophie*'sinin "nesnel" idealizm diye adlandırılması aldatıcıdır ama. *Identitätsphilosophie*'de söylenmeye çalışılan tüm şey şudur: Öznel idealizm (transandantal felsefe) ve nesnel idealizm (doğa felsefesi) Üçüncü'ye, yani her ikisinin de temelinde yatan ve kendisini her ikisinde de gösteren tin ile doğa, özne ile nesne ikiliğinin ötesindeki ya da altındaki Mutlağa yönelik iki yaklaşımdır. (Geç Fichte transandantal Ben'den tüm gerçekliğin mutlak Temel'i olarak ilahi Varlığa geçerken buna benzer bir şey yapar.) Bu anlamda, Hegel'in felsefesini "mutlak idealizm" diye adlandırmak mânâsızdır: Hegel tam da *bir Üçüncü öğeye* (özne ve nesne-tözün ötesindeki bir aracıya ya da Temel'e) *gerek olmadığını* söyler. Nesnellikle başlarız ve özne nesnelliğin öz-dolayımından başka bir şey değildir. Hegel'in diyalektiğinde bir çift karşıt olduğunda, onların birliği bir Üçüncü, temeldeki bir aracı değil, *ikinin biridir*: Bir cins kendi türüdür, yahut, bir cinsin en temelde sadece bir türü vardır ki özgül fark cins ile tür arasındaki farkla örtüşür.

Nitekim üç konum saptayabiliriz: metafizik, transandantal ve "spekülatif". Birincisinde, gerçeklik büsbütün orada var olan bir şey olarak algılanır ve felsefenin görevi onun temel yapısını çözümlemektir. İkincisinde, felsefeci nesnel gerçekliğin imkânının öznel koşullarını, transandantal doğuşunu soruşturur. Üçüncüsünde, öznellik gerçekliğe yeniden kazınır, ama sırf nesnel gerçekliğin bir parçasına indirgenmez. Gerçekliğin öznel oluşumu –özneyi Kendinde'den ayıran bölünme– tamamen kabul edilse de, bu bölünmenin kendisi (Hıristiyanlıktaki teolojik terimi kullanmak gerekirse) kenotik bir şekilde kendi kendini boşaltması olarak gerçekliğe geri aktarılır. Görünüm gerçekliğe indirgenmez; daha ziyade, görünüm sürecinin kendisi gerçekliğin açısından tasavvur edilir, böylece soru "Şayet mümkünse, görünümden gerçekliğe nasıl geçilir?" değil, "Görünüm gibi bir şey gerçekliğin ortasında nasıl belirebilir? Gerçekliğin kendine görünmesinin koşulları nelerdir?" olur.

Henrich'e göre, Fichte'nin sorunu tanıma sorunudur: Kendime baktığımda

gördüğüm şeyin "ben" olduğunu nasıl bilirim? Lacan'ın çözümü şudur: Bunu *bilmem*; tanıma, *yanlış-tanımadır*; bir başka deyişle, "Ben" aslında bir *boşluk*, kendimi Varlık düzeninde bir yere yerleştirmede yaşadığım bir *başarısızlıktır*. Ben ile Ben'in tözü ya da bir nesne olarak olduğum şey arasında kurucu bir boşluk vardır – Fichte ve Henrich bu imkânsızlığı gözden kaçırır.

Amerikan televizyon komedilerindeki genelgeçer esprilerden biri geç-tanımanın yaşandığı sahnedir – bir adam bir arabanın çekilip götürüldüğünü görür, araba sahibinin bahtsızlığına acımasızca güler, birkaç saniye sonra ise afallayıp kalır: "Ama, bi dakka, o *benim* arabam!" Bu esprinin en temel biçimi kişinin *kendini* geç tanımasıdır elbette: Bir cam kapıdan geçerim ve kapının arkasında çirkin, çarpık bir herif olduğunu düşünürüm; güler geçerim, ama sonra birdenbire, camın bir ayna olduğunu ve gördüğüm şeyin kendim olduğunu fark ederim. Lacancı teze göre bu gecikme yapısaldır: Kişi kendini doğrudan tanıyamaz; benlik boştur.

FICHTECİ BAHİS

Fichte'nin görünmenin statüsü konusundaki hatasının felsefi kökleri nelerdir? Genelde radikal bir öznel idealist olarak algılanan (Jena dönemindeki) erken Fichte'ye dönelim. Bu okumaya göre, gerçekliğimize dair iki mümkün tasvir vardır: "dogmatik" (Spinozacı belirlenimci materyalizm: Gerçekliğin bir parçasıyızdır, onun yasalarına tabiyizdir, nesneler arasında bir nesneyizdir, özgürlüğümüz bir yanılsamadır) ve "idealist" (özne özerk ve özgürdür; mutlak Ben olarak kendiliğinden bir şekilde gerçekliği koyutlar). Hangisinin seçileceğine akıl yürütme tek başına yetmez; pratik bir karardır bu; yani, Fichte'nin o meşhur sözünü yeniden alıntılarsak kişinin seçtiği felsefe ne türden biri olduğuna dayanır – ve bu seçimde, Fichte hararetle idealizmi yeğler. Ne var ki, yakından bakıldığında bunun Fichte'nin konumu *olmadığı* açıkça görülür. İdealizm Fichte'ye göre materyalizmin yerine geçmesi gereken yeni bir pozitif öğreti değil, Peter Preuss'un sarih formülasyonunu alıntılamak gerekirse:

> teorik aklın özerkliğini kabul eden herkese açık bir düşünsel alıştırmadan ibarettir. İşlevi mevcut belirlenimci dogmayı yıkmaktır. Ama gerçekliğin teorik bir anlayışına dönüşse, büsbütün kötü olurdu. İnsan hayatı artık salt bir doğal olay görülmezken şimdi salt bir rüya olarak görülürdü. Bir anlayışta diğerinden daha insan olmazdık. Bir anlayışta hayatın bir olay olarak vuku bulduğu malzemeyimdir, diğerinde ise rüyanın rüyaya dahil olmayan gözlemcisiyimdir ki bu rüya benim hayatımdır. Fichte bunların her birini aynı ölçüde yazıklanmaya layık görür. Hayır, yapılması gereken şey bir teorik felsefenin yerine bir başkasını

> geçirmek değil, felsefenin içinden toptan çıkmaktır. Felsefi akıl özerk değildir, ama temeli pratik akılda, yani istençte yatmaktadır... Yaygın yanlış kanıya göre Fichte gerçekçilik yerine idealizmi seçmiştir... ne (hangi türden olursa olsun) gerçekçilik ne de (yine hangi türden olursa olsun) idealizm gerçekliğe dair bilgi, teorik anlayış sağlar. Nihai sonuçlarına çekildikleri takdirde, ikisi de kabul edilemez saçmalıklara varır. İşte tam da bu durum zihnin özerk olmadığı yolundaki değerli sonucu sağlar. Tam bir insanın bir parçası olarak düzgünce işleyebilmesi için zihnin o varlığın etkinliğiyle ilişkilenmesi gerekir. İnsanlar tefekkür edip gerçekliği anlamaya çalışır, ama dünyanın dışındaki bir açıdan hareketle değil. İnsanlar dünyanın içindedir ve dünyaya dair bir anlayışa dünyadaki failler olarak ihtiyaç duyarız. Zihin özerk değildir, ama temeli failliğimizde, pratik akılda ya da istençtedir[12]

Peki istenç bu temeli nasıl sağlayacaktır?

> Bir iman edimiyle, deneyimin görünüşteki filmini şeyler ve diğer insanlardan oluşan bir nesnel dünyaya dönüştürür... iman, eyleyebildiğimiz ve zihinlerimizi kullanabildiğimiz koşulların bizim için olmasını sağlayan özgür (yani, teorik açıdan açıklanamayacak) bir zihin edimidir[13]

Nitekim Fichte gerçekliği pasif bir tavırla gözlemleyen kişinin belirlenimciliği, angaje bir failin ise idealizmi seçtiğini düşünmez: Açıklayıcı bir teori olarak ele alındığında, idealizm pratik bir angajmana değil, kişinin pasif bir konumla kendi rüyasının gözlemcisi olmasına götürür (gerçeklik kendim tarafımdan zaten oluşturulmuştur, tek yapmam gereken şey onu öyle, yani, tözsel, bağımsız bir gerçeklik olarak değil, bir rüya olarak gözlemlemektir). Gerek materyalizm gerekse idealizm pratik etkinliği anlamsız ya da imkânsız kılan sonuçlara varır. Pratik açıdan aktif olmam, dünyaya bağlanmam için, kendimi bir durumun içine kapılmış, bana direnen ve dönüştürmeye çalıştığım gerçek nesnelerle etkileşen, "dünyadaki" bir varlık olarak kabul etmem gerekir. Dahası, özgür bir ahlaki özne olarak eyleyebilmem için, gerek benim gibi diğer öznelerin bağımsız varlığım, gerekse dahil olduğum ve doğal belirlenimcilikten bağımsız olan daha üst bir tinsel düzenin varlığım kabul etmem gerekir. Tüm bunları kabul etmek bir bilgi meselesi değildir – ancak bir iman meselesi olabilir. Fichte (bizzat bir parçası olduğum) dış gerçekliğin varlığının, teorik kanıtların meselesi olmadığını, pratik bir zorunluluk olduğunu, gerçekliğe müdahale eden, onunla etkileşen bir fail olarak kendime dair zorunlu bir önvarsayım olduğunu söylemeye çalışır.

12 Johann Gottlieb Fichte'nin *The Vocation of Man* (Indianapolis: Hackett, 1987) adlı kitabını çeviren Peter Preuss'un giriş yazısı (s. viii, x-xi).
13 A.g.e., s. xi.

İşin ironik yanı şudur ki Fichte burada Nikolay Buharin'e, *Philosophical Arabesques*'te (tüm felsefe tarihindeki en trajik eserlerden biridir bu – 1937'de, Lubyanka hapishanesinde idamı beklerken yazılmıştır), tüm yaşam deneyimini tutarlı bir felsefi yapı şeklinde bir araya getirmeye çalışan, bu inatçı diyalektik materyaliste tekinsizce yaklaşır. Buharin'in önündeki ilk ve hayati mesele şudur: Ya dış dünyanın gerçekliğini materyalist bir tavırla ileri sürecek ya da kendi deyişiyle "tekbenciliğin entrikaları"nı seçecektir. Bu kilit muharebe kazanıldığı anda, gerçek dünyaya yönelik hayat memat bağlılığı bizi fantazilerimizin rutubetli cezaevinden kurtardığı anda, özgürce nefes alabilir, ilk kilit sonuçtan çıkarılması gereken tüm sonuçları çıkarmak üzere yolumuza devam edebiliriz. Buharin'in bu ikilemle yüz yüze geldiği kitabın ilk bölümünün gizemli özelliği biçim ile içerik arasındaki gerilimidir: Buharin, içerik düzeyinde, kitabının iki inanç ya da ilksel varoluşsal kararlar arasındaki bir tercihi ele aldığını sertçe inkâr ediyor olsa da, bölümün tamamı sağlıklı ama naif bir materyalist ile "demir mantığın büyüleyici derecede desenli bir kisvesine bürünen... kahkaha atan, dilini çıkaran" "tekbencilik şeytam"nı, "kurnaz bir cin"i[14] temsil eden Mefistofeles arasındaki bir diyaloğa benzer bir şekilde yapılandırılmıştır. "Dudaklarını ironik bir şekilde büzüştüren" Mefistofeles, doğrudan erişebildiğimiz tek şeyin öznel duyumlarımız olduğu için, onlardan ayrılıp onlardan bağımsız bir dış gerçeklik inancına geçebilmemizin tek yolunun bir iman sıçraması, (*salto mortale*'nin aksine) "bir *salto vitale*"[15] olduğu fikriyle materyalistin aklını çeler. Kısacası, Mefistofeles'in "mantık şeytanı" bizi ayartıp bağımsız bir dış gerçeklik inancının bir iman meselesi olduğunu, "kutsal madde"nin varlığının diyalektik materyalizm "teoloji"sinin temel dogması olduğunu kabul ettirmeye çalışır. (Felsefi açıdan büsbütün yavan olmasa da, kurtarılamaz bir şekilde Kant öncesi naiflikle şekillenmiş olduğunu kabul etmemiz gereken) bir dizi argümandan sonra, Buharin bölümü (temeldeki çaresizliği yine de saklayamayan) şu ironik çağrıyla kapatır: "Dilini tut, Mefistofeles! O rezil dilini tut!"[16] Fakat bu şeytan kovma çabasına rağmen, şeytan kitap boyunca sahne almaya devam eder – 12. Bölüm'ün ilk cümlesine bakın mesela: "Uzun bir aradan sonra, ironi iblisi yine arz-ı endam eder."[17] Fichte'de olduğu gibi, dış gerçeklik bir iman meselesi, teorik sofistlik çıkmazını pratik bir *salto vitale* ile kırma meselesidir.

Bu sıçramada bir *credo qua absurdum*[18*] öğesi olduğunun farkında olması bakımından Fichte Buharin'den daha tutarlıdır: Bilgimiz ile etik-pratik angajmanımız arasındaki uyuşmazlık indirgenemezdir, onları tam bir "dünya gö-

14 Nikolai Bukharin, *Philosophical Arabesques*, Londra: Pluto, 2005, s. 40.
15 A.g.e., s. 41.
16 A.g.e., s. 46.
17 A.g.e., s. 131.
18* (Lat.) "İnanıyorum, çünkü saçma" (ç.n.).

rüşü" içinde bir araya getiremeyiz. Fichte burada, transandantal Ben'in, tüm o "kendiliğindenliğiyle", fenomenler ile numenler arasında bir üçüncü uzamı işgal ettiğini kestirmiş olan Kant'ı radikalleştirir. Öznenin özgürlüğü/kendiliğindenliği fenomenal bir entitenin özelliği değildir; dolayısıyla, erişilemez bir zorunluluk içinde hepimizin topyekûn ağma düştüğümüz numenal olguyu saklayan yanlış bir görünüm olarak görülüp geçilemez; ne var ki, sırf numenal de değildir. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin İnsanın Bilişsel Yetilerinin Pratik Uğraşma Bilgece Uyarlanması" başlıklı gizemli bir altbölümünde, numen alanına, *Ding an sich*'e[19*] erişebilseydik bize ne olurdu sorusunu cevaplamaya çalışır:

> Ahlaki yatkınlığın şimdi temayüllerle girmek zorunda olduğu ve bazı yenilgilerin ardından, zihnin ahlaki kuvvetinin aşama aşama kazanılabileceği çatışma yerine, Tanrı ve ebediyet tüm o dehşetengiz ihtişamlarıyla devamlı gözlerimizin önünde dururdu... Nitekim yasaya uyan eylemlerin çoğu korkudan ötürü yapılırdı, pek azı umutla yapılırdı, hiçbiriyse göreve binaen yapılmazdı. Eylemlerin ahlaki değeri, ki yüce bilgeliğin gözünde kişinin ve hatta dünyanın değerinin dayandığı tek şey budur, hiç olmazdı. İnsanın davranışı, doğası şu anki haliyle kaldığı takdirde, salt bir mekanizmaya dönüşürdü. Böyle bir mekanizmada, tıpkı bir kukla gösterisinde olduğu gibi, her şey jestlerle pekâlâ güzelce ifade edilirdi, ama figürlerde hiç hayat bulunmazdı.[20]

Kısacası, numenler alanına doğrudan erişmek bizi transandantal özgürlüğün çekirdeğini oluşturan "kendiliğindenlik"ten yoksun bırakırdı: Bizi cansız otomatlara, ya da bugünün terimleriyle söylemek gerekirse, "düşünen makineler"e dönüştürürdü. Bu pasajın içerimi ilk bakışta zannedilebileceğinden çok daha radikal ve paradoksaldır. Onun tutarsızlığını (korku ile cansız jestler nasıl bir arada var olabilir?) gözardı edersek bize gerek fenomenler gerekse numenler düzeyinde, insanların hiçbir özerkliği ya da özgürlüğü olmayan bir "salt mekanizma" olduğu sonucunu dayatır: Fenomenler olarak, özgür değilizdir, doğanın bir parçasıyızdır, nedensel bağlantılarla topyekûn boyunduruk altına alınmış bir "salt mekanizma"yızdır, nedenler ve sonuçlar ağının bir parçasıyızdır; numenler olaraksa, yine özgür değilizdir, ama bir "salt mekanizma"ya indirgenmişizdir.[21] Özgürlüğümüz fenomenal ile numenal *arasındaki* bir uzamda var olmaya devam eder. Dolayısıyla, Kant sırf numenler düzeyinde özgür özerk failler olduğumuzu iddia edebilmek için nedenselliği fenomenler alanıyla sınırlamış değildir: Ufkumuz fenomenlerin ufku olduğu ölçüde, numenler alanı bizim tarafımızdan

---

19* (Alm.) kendinde-Şey (ç.n.).

20 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, New York: Macmillan, 1956, s. 152-3. (*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Füsun Akatlı, İonna Kuçuradi, Gertrude Durusoy ve Ülker Gökberk, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1980.)

21 Kant'm numenler alanını doğrudan bilen biri olarak tasvir ettiği şey ile edimleri büsbütün hazların ve acıların hesaplanıp ölçülmesiyle belirlenen faydacı özne arasında açık bir benzerlik yok mudur?

erişilemez kaldığı ölçüde özgürüzdür ancak.[22] Kant bu açmazı, imana olanak tanımak için bilgiyi sınırlandırmak zorunda kaldığı şeklindeki meşhur sözüyle ifade etmişti. Aynı minvalde,

> Fichte'nin felsefesi en sonunda topyekûn bilişsel şüpheciliğe varır, yani, felsefenin kendisini terk eder ve bilgelik için bir tür neredeyse-dinsel bir imana bel bağlar. Ama bunun bir sorun olmadığını düşünür, çünkü önemli olan tek şey pratiktir: İnsanlara uyan bir dünya üretmek ve ebediyen olacağım kişi olarak kendimi üretmek.[23]

Bu konumun sınırlılığı Kant ve Fichte'nin ne fenomenal ne numenal olan bu özerk-kendiliğinden öznenin ontolojik statüsünü pozitif bir şekilde düşünememesidir (Heidegger'de *Varlık ve Zaman*'da böyle bir eleştiri vardır zaten: Geleneksel metafizik *Dasein*'m ontolojik statüsünü düşünemez). Hegel'in burada bulduğu çözüm epistemolojik sınırlılığı ontolojik olguya aktarmaktır: Bilgimizin boşluğu varlığın kendisindeki bir boşluğa, gerçekliğin ontolojik eksikliğine tekabül eder.

Bu aktarma Hegel'in özgürlüğü "tasavvur edilmiş zorunluluk" olarak tanımlamasını farklı bir şekilde aydınlatmamızı sağlar: Öznel idealizm şeklindeki tutarlı mefhum bizi bu tezi tersyüz etmeye ve zorunluluğu (en nihayetinde sadece) tasavvur edilmiş özgürlük olarak tasavvur etmeye mecbur bırakır. Kant'ın transandantal idealizminin ana ilkesi şudur: Duyumların karışık akışını zorunlu yasalara uyan "gerçeklik"e dönüştüren şey öznenin "kendiliğinden" (yani tepeden tırnağa *özgür*) transandantal tamalgı edimidir. Anlatılmaya çalışılan husus ahlak felsefesinde daha da açıktır: Kant ahlak Yasası'nın transandantal özgürlüğümüzün *ratio cognoscendi*'si[24*] olduğunu iddia ettiğinde, tam da zorunluluğun tasavvur edilmiş özgürlük olduğunu söylemiyor mudur? Başka bir deyişle, özgürlüğümüzü bilmemizin (tasavvur etmemizin) tek yolu, bizi patolojik itkilerimizin zorlamasına karşı eylemeye çağıran ahlak Yasası'nın dayanılmaz baskısından, onun *zorunluluğundan* geçer. En genel düzeyde, "zorunluluk"un (hayatlarımızı düzenleyen simgesel zorunluluğun) öznenin dipsiz özgür edimine, olumsal kararma, Lacan'ın deyişiyle *point de capiton*'a, karışıklığı sihirli bir şekilde yeni bir Düzen'e dönüştüren "kapitone noktası"na dayandığı koyutlanmalıdır. Zorunluluğun ağma henüz düşmemiş bu özgürlük "dünyayı kaplayan gece"nin dipsizliği değil midir?

Bundan dolayı, Fichte'nin Kant'ı radikalleştirmesi tutarlıdır, öznelci bir eg-

22 Kant'ın bu bağlamdaki kendi formülasyonları yanıltıcıdır, zira çoğu kez transandantal özneyi fenomenal görünümü ampirik "kişi" olan numenal Ben ile özdeşleştirir. Böyle yapınca da, transandantal öznenin numenal ile fenomenal arasındaki karşıtlığın ötesindeki saf bir biçimsel-yapısal işlev olduğu yolundaki radikal içgörüsünden geri çekilmiş olur.

23 Preuss, *The Vocation of Man*'a giriş yazısı, s. xii.

24* (Lat.) Bir şeyi bilmemizin temeli, gerekçesi (ç.n.).

zantriklik değildir. Fichte öznelliğin kalbindeki tekinsiz olumsallığa odaklanan ilk felsefeciydi: Fichteci özne tüm gerçekliğin mutlak Köken'i olarak fazla şişirilmiş Ego = Ego değil, üzerinde hâkimiyet kurulmaktan sürekli kaçan olumsal bir toplumsal duruma atılmış, böyle bir durum içinde takılıp kalmış sonlu bir öznedir.[25] *Anstoss*, yani ilk baştaki boş öznenin aşamalı olarak kendini sınırlamasını ve kendini belirlemesini harekete geçiren o ilksel itki, salt mekanik, dışsal bir itki değildir: Kendi özgürlüğünün dipsizliğinde, beni kendi özgürlüğümü sınırlandırmaya/özgülleştirmeye, yani, soyut bencil özgürlükten rasyonel etik evren içindeki somut özgürlüğe geçmeye zorlayan meydan okuma (*Aufforderung*) olarak işlev gören bir başka özneye de işaret eder; belki de bu öznelerarası *Aufforderung*, *Anstoss*'un tali bir özgülleştirilmesi değil, örnek olarak gösterilmeye uygun ilk halidir. *Anstoss*'un Almancadaki iki ana anlamını akılda tutmak gerekir: ket, engel, mania, çabamızın sınırsızca genişlemesine direnen şey; ve itici güç ya da uyarıcı, etkinliğimizi teşvik eden bir şey. *Anstoss* mutlak Ben'in kendi etkinliğini canlandırmak ve aşıp kendi yaratıcı gücünü ortaya koyabilmek üzere kendi için koyutladığı engelden ibaret değildir (hani şu çileci azizin, başarılı bir şekilde mukavemet edip kendi kuvvetini tasdik etmek maksadıyla, gitgide sapkınlaşan ayartılar icat ederek kendi kendine oynadığı oyunlardan değildir). Eğer Kantçı *Ding an sich* Freudcu-Lacancı Şey'e tekabül ediyorsa, *Anstoss* ise *objet petit a*'ya, öznenin "boğazında kalan" ilksel yabancı bedene, onu ayırıp parçalayan arzunun nesne-nedenine yakındır: Fichte *Anstoss*'u öznenin bölünüp boş mutlak özne ile gayri-Ben tarafından belirlenen, sonlu belirli özneye ayrılmasına neden olan özümsenemeyen yabancı beden olarak tanımlar.

Demek ki *Anstoss* "atışma"yı, tehlikeli darbe ânını, mutlak Ben'in idealliğinin ortasındaki Gerçek ile karşılaşmayı ifade ediyordur: *Anstoss*'u olmayan, indirgenemez bir olgusallık ve olumsallık öğesiyle çarpışmayan özne yoktur – "Ben kendi içinde yabancı bir şeyle karşılaşacaktır." Nitekim yapılması gereken şey "Ben'in kendi içindeki, indirgenemez bir başkalık, mutlak olumsallık ve kavranamazlık alanının varlığını [kabul etmektir]... En nihayetinde, sadece Angelus Silesius'un gülü değil, her türlü *Anstoss* niçinsizdir."[26] Duyularımızı etkileyen Kantçı numenal *Ding*'in tam aksine, *Anstoss* dışarıdan gelmez, kelimenin tam anlamıyla dış-içtendir: Öznenin tam çekirdeğindeki özümsenemeyen yabancı beden. Fichte'nin bizzat vurguladığı gibi, *Anstoss*'un paradoksu hem "büsbütün öznel" olması hem de Ben'in etkinliğince üretilmiyor olmasıdır. Eğer *Anstoss* "büsbütün öznel" olmasaydı, eğer zaten gayri-Ben olsaydı, nesnelliğin parça-

25 Bkz. Daniel Breazeale, "Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self", *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* içinde, haz. Karl Ameriks ve Dieter Sturma, Albany: SUNY Press, 1995.

26 A.g.e., s. 100. (Burada atıf yapılan metin Silesius'un 1657 tarihli "Cherubinischer Wandersmann" başlıklı şiirindeki şu mısralardır: "Die Rose ist ohne Warum/sie blühet weil sie blühet". Yaklaşık bir çeviriyle: "Gül niçinsizdir/Çiçek açar, çünkü çiçek açıyordur" (ç.n.).)

sı olsaydı, "dogmatizme" düşerdik: Yani, *Anstoss* ancak Kantçı *Ding an sich*'in gölgemsi bir kalıntısına tekabül eder ve böylece Fichte'nin (kendisine en çok yöneltilen eleştiri olan) mantıksal silsile yoksunluğunu doğrulamış olurdu. Eğer *Anstoss* sırf öznel olsaydı, öznenin kendisiyle aptalca oynamasının bir örneği olurdu ve nesnel gerçeklik düzeyine hiç varamazdık; yani, Fichte aslında bir tekbenci olurdu (onun felsefesine sıkça yöneltilen bir diğer eleştiri de budur). Buradaki hayati husus şudur ki *Anstoss* "gerçeklik"in oluşumunu harekete geçirir: Başlangıçta, tam kalbinde özümsenemeyen yabancı bir beden olan saf Ben vardır; özne, biçimsiz *Anstoss*'un Gerçeğine bir mesafe almak ve ona nesnelliğin yapısını vermek suretiyle gerçekliği oluşturur. Burada ister istemez Fichteci *Anstoss*'un, Freudcu-Lacancı ilksel *Ich* (*Ur-Ich*) ile nesne, tam orta yerindeki yabancı beden arasındaki ilişki şemasına olan benzerliği akla gelir – söz konusu şemadaki yabancı beden, *Ur-Ich*'in narsisistik dengesini bozar, bu iç çıkıntının tedricen def edilip yapılaştırıldığı uzun süreci harekete geçirir ve bu sayede "dış, nesnel gerçeklik" (olarak algıladığımız şey) meydana gelir.

Eğer Kant'ın *Ding an sich*'i Fichte'nin *Anstoss*'u değilse, aradaki fark nedir? Başka bir şekilde sorarsak: Kant'ta Fichte'nin *Anstoss*'una delalet eden bir şeyi nerede *buluruz*? Kant'ın *Ding an sich*'ini "transandantal nesne" ile karıştırmamak gerekir – "transandantal nesne" (Kant'ın kendisindeki bazı karışık ve yanıltıcı formülasyonların aksine) numenal değildir; bilakis, "hiçlik"tir, nesnelliğin, (sonlu) öznenin karşısında duran şeyin ufkundaki boşluktur, henüz öznenin dünyada karşılaştığı pozitif belirli bir nesne olmayan minimal direniş biçimidir – Kant Almancada "orada kendisini bize karşı koyan, bize karşı duran" anlamındaki *Dawider* tabirini kullanır. Bu *Dawider* Şey'in dipsizliği *değildir*; hayal edilemez olanın boyutuna değil, tam aksine, tikel nesnelerin sonlu bir özneye göründüğü nesnelliğe yönelik açıklık ufkuna işaret eder.

ANSTOSS VE *TAT-HANDLUNG*

Tekrarlamak gerekirse, *Anstoss* ile Lacancı *objet a* arasında biçimsel açıdan bir eşmantık söz konusudur: Tıpkı mıknatıslı bir alan gibi, Ben'in koyutlama etkinliğinin odağı, bu etkinliğin etrafında dolaştığı noktadır, ama kendi içinde katiyen tözsel değildir, zira *kendisine tepki veren ve kendisi ile ilgilenen süreç tarafından yaratılmış-koyutlanmıştır, doğurulmuştur.* Deli olduğunu söyleyerek askere alınmamayı talep eden adam hakkındaki eski bir fıkradaki gibidir bu durum: Adamın "semptom"u elinin uzandığı her kâğıdı kompülsif bir şekilde eline alıp "Bu değil!" diye haykırmakmış. Askeri psikiyatristler onu muayene etmiş ve yine aynı hareketleri yapmış ve psikiyatristler en sonunda ona "çürük" belgesini vermiş. Asker adayı kâğıda uzanmış, yazılanlara bakmış ve haykırmış: "İşte bu!" Burada da, arayışın kendisi nesnesini doğurmaktadır. Fichteci *Anstoss*'un

nihai paradoksu da burada saklıdır: Döngüsel düşünüm hareketine dolayımsızca dışsal değildir; bu (öz-göndergesel) hareketin kendisi tarafından koyutlanan bir nesnedir. Aşkınlığı (nüfuz edilemezliği, temsil edilen sıradan bir nesneye indirgenmezliği) mutlak içkinliğiyle örtüşür.

O halde *Anstoss* içkin midir yoksa aşkın mı? Ben'i dışarıdan mı "kışkırtmakta/rahatsız etmekte" yoksa Ben'in kendisi tarafından mı koyutlanmaktadır? Bir başka deyişle: Önce (ideal olarak), kendi kendini koyutlayan, sonra da engeli koyutlayan Ben'in saf Hayat'ı mı vardır elimizde? Eğer aşkınsa, elimizde *Anstoss* tarafından sınırlanan sonlu özne vardır (ister Kantçı kendinde-Şey biçiminde olsun isterse de, bugün çok daha kabul edilebilir olan, öznelerarasılık, tek hakiki Şey, etik *Anstoss* olarak başka özne biçiminde olsun); eğer içkinse, aşmak için bir engel koyutlayan Ben'in sıkıcı, sapkın mantığı çıkar karşımıza. Öyleyse tek çözüm şudur: mutlak eşzamanlılık/kendi kendini koyutlama ile engelin çakışması, örtüşmesi; yani engel, kendi kendini koyutlama sürecinin dışkısal "ıskarta"sıdır; defedilmiş, dışkılanmış/salgılanmış olarak koyutlanmaktan ziyade, kendi kendini koyutlama etkinliğinin ters yüzüdür. Bu anlamda, *Anstoss* koyutlamanın transandantal *a priori*'si, Ben'i bitimsizce koyutlamaya teşvik eden şey, koyutlanmayan tek unsurdur. Lacancı bir dille, Lacan'm "Hepsi-değil" mantığım izleyerek ifade edelim bir de: (sonlu) Ben ile gayri-Ben (nesne) birbirlerini sınırlar; mutlak düzeyde ise, Ben olmayan hiçbir şey yoktur, Ben sınırsızdır ve bundan dolayı Hepsi-değil'dir – *Anstoss* onu Hepsi-değil yapan şeydir.

Sylvain Portier bu hayati hususu açık bir şekilde ifade etmişti: "Eğer 'sınır'ı izah etmeye çalışıyorsak, onu asla *nesnel*, ya da, *nesnelleştirilmiş bir şekilde* temsil etmeyecek kadar dikkatli olmalıyız."[27] Kant'ın duyumları deneyimlerken bizi etkileyen bir dış X'i varsaymanın zorunlu olduğunun farkında olduğu, Fichte'nin ise transandantal tekbencilik döngüsünü kapadığı yolundaki genelgeçer iddia meselenin özünü, Fichte'nin savım oluşturmasındaki inceliği gözden kaçırır: Fichte'nin *Ding an sich*'i bir kenara bırakmasının sebebi transandantal özneyi sonsuz bir Mutlak olarak koyutlaması değil, tam da transandantal öznenin *sonluluğudur* – ya da felsefe uğraşının başlarındaki Wittgenstein'ın dediği gibi: "Nasıl ki görsel alanımızın sınırları yoksa hayatımızın da sonu yoktur." Görüş alanı gibi, hayat sonludur ve bundan dolayı, onun sınırını asla göremeyiz – tam bu anlamda, "ebedi hayat şu an yaşayanlara aittir" (*Tractatus* 6.4311): Tam da kendi sonluluğumuzun *içinde* olduğumuz için, dışına çıkıp onun sınırlılığını algılayamayız. Transandantal Ben'in numenal entitelerin bulunduğu bir başka dış uzam tarafından kuşatılan kapalı bir uzam olarak tasavvur edilmemesi gerektiğini vurgularken Fichte bunu dile getirmeye çalışır.

Bu iddiayı Lacan'm telaffuz edilenin öznesi ile telaffuzun öznesi arasında yaptığı ayrımla çok açık bir şekilde ifade edilebilir: Kendimi doğrudan dünyada

27 Sylvain Portier, Fichte *et le dépassement de la "chose en soi"* (1792–1799), Paris: L'Harmattan 2005, s. 30.

başka varlıkların arasında var olan sonlu bir varlık olarak koyutladığımda/tanımladığımda, telaffuz düzeyinde (üzerinden hareketle konuştuğum konumda), kendim ile dünyanın geri kalanı arasındaki sınırı zaten nesnelleştiriyorumdur; yani, kendisinden hareketle gerçekliği gözlemleyebileceğim ve kendimi gerçekliğin içinde tespit edebileceğim sonsuz konumu benimsiyorumdur. Neticede, sonluluğumu sahiden ortaya koyabilmemin tek yolu dünyamın sonsuz olduğunu, çünkü onun *içinde* onun sınırını tespit edemeyeceğimi kabul etmekten geçer.[28] Wittgenstein'ın belirttiği üzere, ölümle ilgili mesele de budur: Ölüm hayatın, hayatın *içinde* bulunamayacak olan sınırıdır – ve ancak hakiki bir ateist bu olguyu tamamen kabul edebilir. Ingmar Bergman "dinsel" filmi *Yedinci Mühür* vesilesiyle geliştirdiği o muhteşem ateizm manifestosunda bunu açıkça ortaya koyar:

> Ölüm korkum büyük ölçüde dinsel kavramlarımla bağlantılıydı. Daha sonraları, küçük bir ameliyat geçirdim. Bana yanlışlıkla fazla anestezi verilmişti. Gerçeklikten kopup gitmiş gibi hissediyordum. Saatler nereye gitmişti? Bir mikro-saniyede çakıp geçiyorlardı.
>
> Birdenbire fark etmiştim ki *bu aynen böyleydi*. İnsan *varlıktan gayri-varlığa* dönüştürülebiliyordu – bunu kavramak güçtü. Fakat ölüme dair devamlı endişede olan biri için şimdi özgürleştirici bir şeydi bu. Ama aynı zamanda biraz üzücü görünüyor. Yeni deneyimlerle karşılaşmak ne kadar eğlenceli olurdu diyorsunuz kendinize, ruhunuz bir nebze dinlendikten ve bedeninizden ayrı olmaya alıştıktan sonra. Fakat size olan şeyin bu olduğunu düşünmüyorum. Önce *varsınız*, sonra *yoksunuz*. Bunu son derece tatmin edici buluyorum. Vaktiyle esrarlı ve ürkütücü olan şey, yani, bu dünyanın ötesinde var olabilecek olan şey, şimdi yok. Her şey bu dünyaya ait. Her şey kendi içimizde var ve kendi içimizde meydana geliyor ve birbirimizin içinden birbirimizin içine akıyoruz. Böyle olması son derece hoş.[29]

Epikür'ün ölüm korkusu hakkındaki sözünde bir doğruluk payı vardır (korkulacak bir şey yok: yaşıyorken ölü değilsindir ve öldüğünde hiçbir şey hissetmezsin): Ölüm korkusunun kaynağı hayalgücünün kuvvetidir; bir olay olarak ölüm nihai anamorfozdur – ondan korkmakla bir olay-olmayan'ı, entite-olmayan'ı (yokluğa geçişimizi) bir olay olarak deneyimleriz.

Ernesto Laclau antagonist bir ilişkide dışsal farkın içsel farkla örtüştüğü fikrini geliştirmiştir: Beni etrafımdaki diğer entitelerden ayıran ve kimliğimi/özdeşliğimi teminat altına alan fark aynı zamanda kimliğimi/özdeşliğimi yarar, onu kusurlu, istikrarsız, kırpılmış halde bırakır.[30] Bu gerilim karşıtların tam diyalektik özdeşliğine doğru genişletilmelidir: Özdeşliğin olanaklılık koşulu, aynı zamanda, onun olanaksızlık koşuludur; bir şeyin kendi kendisiyle özdeş olduğu iddiası kendi karşıtına, her özdeşliği kırpan indirgenemez bir kalıntıya dayanır.

---

28 Fichte'nin Anstoss mefhumunu bu kadar güç kılan bir şey de budur: Anstoss temsil edilen gerçeklik içindeki bir nesne değildir; gerçeklik içinde, gerçeklik dışında olan şeyin yerine geçen bir şeydir.

29 Ingmar Bergman, *My Life in Film*, Londra: Faber and Faber, 1995, s. 240-1.

30 Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londra: Verso Books, 1995 (*Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Birikim, 2000.)

Fichte işte bu yüzden, tüm özdeşliklerin baş-modelinin Ben = Ben, öznenin kendi kendisiyle özdeşliği olduğunu iddia etmekte haklıdır; (kendine-)özdeşlik şeklindeki biçimsel/mantıksal mefhum sonradan gelir, Ben'in kendisiyle özdeşliği şeklindeki *transandantal* bir mantıksal mefhumda temellendirilmesi gerekir. Fichte mutlak Ben'in bir olgu (*Tatsache*) değil, bir edim (*Tat-Handlung*) olduğunu –özdeşliğinin tamamen ve baştan başka süreçsel olduğunu– vurguladığında, tam olarak öznenin bir özne haline gelmede uğradığı başarısızlığın bir sonucu olduğunu söylemeye çalışır: Kendimi bir özne olarak büsbütün fiili kılmaya çalışırım, (bir özne olmada) başarısızlık yaşarım ve bu başarısızlık (var olduğum) öznenin *ta kendisidir*. *Sadece* özne bağlamında başarısızlık ile başarı tamı tamına örtüşür, yani özdeşlik kendi eksiğinde temellenir; diğer bağlamlarda, süreçselliği önceleyen ya da onun temelinde yatan bir tözsel özdeşlik görünümü vardır. Fichte'nin gerçekçi "dogmatizm"i eleştirerek yapmaya çalıştığı şey, Ben'in bu saf süreçselliğinin her tözsel entite üzerinde transandantal-ontolojik bir önceliği olduğunu ileri sürmektir: Her tözsel özdeşlik görünümünün saf Ben'in süreçselliğinin "şeyleşmiş" sonucu olarak, transandantal doğuş çerçevesinde izah edilmesi gerekir. Ben = Ben'den, Ben ile gayri-Ben arasındaki sınıra geçiş karşıt kutupların özdeşliğini teminat altına alan içkin antagonizmadan dış sınırlamaya geçiştir: Saf kendi kendini koyutlayan Ben kendini basitçe koyutlanmış gayri-Ben ile ona karşıt sonlu Ben'e ayırmaz; kendi süreçselliğindeki içkin gerilimi çözmek için, birbirini sınırlayan karşıtlar olarak gayri-Ben ile sonlu Ben'i koyutlar.

Öznenin sınırlılığının hem dışsal hem de içsel olduğu, öznenin dış sınırının daima iç sınırı olduğu iddiası, elbette Fichte tarafından geliştirilip "mutlak transandantal idealizm"inin ana tezine dönüştürülür: Her dış sınır içsel bir kendi kendini sınırlandırmanın neticesidir. Kant'ın görmediği şey budur; ona göre, Kendinde-şey doğrudan doğruya özne tarafından oluşturulan fenomenal alanın dış sınırıdır; bir başka deyişle, numenali fenomenalden ayıran sınır transandantal öznenin kendi kendini sınırlandırması değil, sadece kendi dış sınırıdır.

Gelgelelim, tüm bunlar genelgeçer okumayı –yani Fichte'nin transandantal mutlak idealizme geçişin işareti olduğu, böyle bir idealizmde öznelliğin her dış sınırının özümsendiği, öznenin sonsuz öz-dolayımı/sınırlandırmasınm bir uğrağı olarak yeniden kaydedildiği yorumunu– tasdik eder mi? Öznenin her sınırının öznenin kendi kendisini sınırlandırması olduğu (bu sınırlandırmada temellendiği) tezini, dış ve iç sınırlılıkların üst üste bindiğine ilişkin tezle birlikte okumamız gerekir; eğer böyle yaparsak, öznenin "kendi kendini sınırlandırması" üzerindeki vurgu öznel genitif halden nesnel genitif hale kayar. "Benliğin sınırlılığı": Burada kastedilen şey öznenin kendi kendini sınırlandırmasının tam bir faili ve hâkimi olması, öz-dolayım etkinliği içinde kendi sınırlarını içermesi değil, benliğin dış sınırlandırmasının öznenin özdeşliğini ta içerden kesip kırpmasıdır. Bunu açıkça dile getiren kişi (yine) Portier'dir:

> Ben'in, tam olarak "mutlak Ben" olduğu ölçüde, olmadığı şey, yani, "gayri-Ben"m kendisi, demek ki (Ben için) mutlak surette bir hiç, saf bir hiçlik ya da Fichte'nin belirttiği gibi, bir tür "gayri-varlık"tır... Dolayısıyla, gayri-Ben'i Ben'inkinden farklı bir *başka düzey* olarak tasavvur etmemeliyiz: Koyutlayan Ben'in "transandantal alan"ının dışında, sadece ve sadece tüm uzamların yokluğu vardır; başka bir deyişle, *düzey-olmayan*, yani gayri-Ben'e özgü *boşluk* vardır.[31]

Bunun anlamı şudur: Mutlak Ben'in (kendi kendini) koyutlamasının dışında hiçbir şey olmadığı için, gayri-Ben ancak Ben'in koyutlanmamışlığıyla karşılıklı ilişkili olarak ortaya çıkabilir – ancak böyle koyutlanabilir: *Gayri-Ben, Ben'in koyutlanmamışlığından ibarettir.* Yaygın deneyimimize daha yakın terimlerle ifade edelim bir de: Fichte'nin mutlak egolojik bakış açısında tüm koyutlama etkinliği Ben'in etkinliği olduğu için, Ben gayri-Ben ile faal olarak, Ben'in üzerinde aktif bir baskı yaratan, ona etkince direnen nesnel gerçeklik olarak karşılaştığı zaman, bu ancak Ben'in kendi pasifliğinin sonucu olabilir: *Gayri-Ben ancak kendimi pasifleştirdiğim ve böylece onun geri dönüp kendi üzerimde eylemesine izin verdiğim sürece aktiftir.*[32] Fichte'nin gözünde, Kant'm Kendinde-şey'inin ölümcül kusuru burada yatar: Kantçı Şey Ben'den bağımsız olarak var olan ve bu açıdan, ona baskı uygulayan bir şey olrak tasavvur edildiği sürece, karşımızda *gayri-Ben'de bulunan ve Ben'deki hiçbir pasifliğin tekabül etmediği bir etkinlik vardır* – ve Fichte için bu kesinlikle düşünülemez bir şeydir, metafizik dogmatizmin bir kalıntısıdır.

Bu da bizi öznenin sonluluğu konusuna getirir: Fichte'de, sonlu ile sonsuzun *a priori* sentezi koyutlayan Ben'in *sonluluğudur*:

> Ben'in, yani, "kendi üzerine düşünme ediminin" daima "kendi dışında mutlak bir şeyi" koyutlaması ve bu entitenin ancak "kendisi için" var olabileceğini, yani, Ben'in sonluluğuna ve sezgisinin tam kipliğine göreli olarak var olabileceğini idrak etmesi gerekir.[33]

Fichte demek ki düşünüm felsefesinin genelde eleştirel bir şekilde dile getirilen temel içgörüsünü sürdürüyordur: Özne kendisini düşünüm içinde katlanmış olarak, karşıtlıklar içine takılıp kalmış vs. olarak deneyimlediği anda, kendisine ait bu bölünmüş/dolayımlanmış koşulu bizzat erişemeyeceği, öznenin yeniden kavuşmak için çabalayacağı standart olarak kurulmuş, önceden varsayılmış bir Mutlak ile bağlantılandırması gerekir. Aynı içgörü aklıselim terimlerle de ifade edilebilir: Biz insanlar kendimizi bir faaliyetin kargaşasına kaptırdığımızda, bu faaliyet için bir doğrultu sağlayacak ve ona bir istikrar kazandıracak dış bir

---

31 Portier, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi"*, s. 134, 136.

32 Fichte'nin yoğun etik-pratik duruşuna ilişkin olarak bu durum koşulların baskısına teslim olduğum anda, kendimi bu baskı tarafından belirlenmeye *bıraktığım* anlamına gelir – dış koşullarca belirlenirim, ama ancak kendimi onlarca belirlenmeye bıraktığım takdirde; bir başka deyişle, dış koşullarca belirlenmem asla doğrudan değildir, her zaman onlara boyun eğmemle dolayımlanır.

33 Portier, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi"*, s. 54.

mutlak nirengi noktası hayal etmeye meylederiz. Fichte'nin burada yaptığı şey, transandantal fenomenolojinin en iyi geleneği içinde, bu kümelenmeyi tamamen içkin bir yolla okumaktır: Özne tarafından kendi faaliyetinin önvarsayımı olarak deneyimlendiği sürece, bu Mutlağın aslında bizzat özne tarafından *koyutlandığını*, yani "ancak 'onun için' var olabileceğini" asla unutmamalıyız. Böyle içkin bir okumadan iki can alıcı sonuç çıkar: Birincisi, sonsuz Mutlak sonlu bir öznenin önvarsayımıdır; heyulası ancak bizatihi kendi sonluluğunu deneyimleyen sonlu öznenin ufku içinde ortaya çıkabilir. İkincisi, özneyi sonsuz Mutlak'tan ayıran boşluğun bu deneyimi esas itibariyle pratiktir ve özneyi hiç durmadan faaliyet içinde olmaya mecbur eder. Seidel bu pratik görüş sayesinde Fichte'nin yeni bir radikal ümitsizliğe de kapı araladığı şeklinde sarih bir sonuca ulaşır: Sırf İdeal'i gerçekleştiremeyecek olmamın, gerçekliğin kendim için fazla sert olmasının ümitsizliğe değil; aynı zamanda, İdeal'in *kendi içinde* geçersizleştiği, kendisi içinde çaba sarf etmeye değmediği şüphesi karşısındaki ümitsizliğe.[34]

BÖLÜNME VE SINIRLANMA

Sınırlanma mefhumunun Fichte'nin tüm teorik inşaatındaki mutlak merkezi rolünü artık görebiliriz. Tözsel gayri-Ben'i tek hakiki ve bağımsız faillik olarak koyutlayan dogmatik gerçekçiliğin aksine ve –tek hakiki gerçekçiliğin monadik tinsel tözün gerçekliği olduğunu ve gayri-Ben'in tüm etkinliğinin salt bir yanılsama olduğunu öngören– Descartes ya da Leibniz tarzındaki "idelist gerçekçiliğin" aksine, Fichte'ye göre, Ben ile gayri-Ben'in ilişkisi karşılıklı sınırlandırma ilişkisidir. Bu karşılıklı sınırlandırma daima mutlak Ben'in *içinde* koyutlanıyor olsa da, yapılması gereken esas şey bu Ben'i gerçekçi bir şekilde, "kendi içinde her şeyi içeren" tinsel bir töz olarak değil, Ben ile gayri-Ben'in birbirini sınırlandırdığı soyut, tamamen transandantal-ideal bir *araç* olarak tasavvur etmektir. "(En yüksek) gerçeklik" mutlak Ben değildir; tam tersine, Ben'in kendisi *ancak kendisini hüsrana uğratıp sınırlandıran gayri-Ben'in karşıt kuvvetiyle gerçek bir çarpışma içine girerek/böyle bir çarpışma içinde gerçekliği edinir.* Gayri-Ben'e karşıtlığı dışında, bu sarsıntının dışında, (kendi genelliği içinde, *başka* Ben'in travmatik baskısı bir yana, kişinin kendi bedeninin doğal ataletinden tutun da toplumsal kısıtlamalar ve kurumların Ben üzerindeki baskısına varıncaya kadar her şeyi kuşatan) karşıt/hüsrana uğratıcı bir güçle karşılaşmanın dışında, Ben'in hiçbir gerçekliği yoktur. Ben'i gayri-Ben'den mahrum etmek onu kendi gerçekliğinden mahrum etmeye tekabül eder. Demek ki gayri-Ben ilksel olarak öznenin mesafeli tefekkürünün soyut nesnesi (*Objekt*) değil, orada bana karşı duran, çabama bir engel teşkil eden *Gegenstand* olarak nesnedir. Bu açıdan, öznenin koyutlamaya dönük pratik

34 George J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary on Part 1*, West Lafayette: Purdue University Press, 1993, s. 116-17.

çabasını, *tetik* çabasını boşa çıkaran bir nesne karşısındaki pasifliği tam anlamıyla *patetik*, daha doğrusu, *patiktir*.[35] Başka bir şekilde söylersek, özne ancak bizatihi dışarıya yönlenmiş olduğu, pratik çabasıyla dışarıyı "ittiği" sürece hüsrana uğrayabilir (ve nesnesini bir engel olarak deneyimleyebilir).

Dolayısıyla, (mutlak olarak koyutlayan) Ben'in içinde, (sonlu) Ben ile gayri-Ben bölünebilir, birbirilerini sınırlandıran şeyler olarak koyutlanır – Fichte'nin meşhur ifadesiyle: "*Ben'in içinde bölünebilir bir gayri-Ben'i bölünebilir Ben'in karşısına koyarım.*" Jacobi, Fichte'ye yazdığı meşhur mektubundaki eşsiz ifadesiyle, onun *Wissenschaftslehre*'sini "maddesiz bir materyalizm" olarak adlandırmakta bir bakıma haklıydı bu yüzden: Ben ile gayri-Ben'in içinde birbirlerini sınırlandırdığı mutlak Ben'in "saf bilinci" aslında soyut materyalizmdeki maddenin idealist versiyonu olarak, yani, Ben ile gayri-Ben arasında bitimsizce bölünmüş soyut (matematiksel) uzam olarak işlev görüyordur.

Fichte ile Hegel arasındaki yakınlığın (ve aynı zamanda uzaklığın) en açık şekilde görüldüğü yer sınırlandırma mefhumunu algılamaları arasındaki farktır. Sınırlandırma ile hakiki sonsuzluğun, paradoksal bir şekilde, birbirlerini dışlamak şöyle dursun, aynı kümelenmenin iki veçhesi olduğu içgörüsünü ikisi de paylaşır. Hegel'de, hakiki sonsuzluk ile kendi kendini sınırlandırmanın örtüşmesi, kendi kendiyle ilişkilenme mefhumunda geliştirilir: Hakiki sonsuzlukta, ötekiyle-olan-ilişki kendi kendiyle ilişkilenmeyle kesişir – Hegel'e göre hayatın en temel yapısını tanımlayan şey budur. Lynn Margulis'ten Francisco Varela'ya, yaşam bilimlerindeki birçok çağdaş araştırmacı biyolojinin esas meselesinin bir organizmanın ve çevresinin nasıl etkileşim ve bağlantı kurduğu değil, müstakil, kendisiyle özdeş bir organizmanın kendi çevresinin içinden nasıl ortaya çıkabildiği olduğunu ileri sürer. Bir hücre iç tarafını dış tarafından ayıran zarı nasıl oluşturur? Demek ki esas mesele bir organizmanın kendi çevresine nasıl uyum sağladığı değil, her şeyden önce kendisini uyarlaması gereken bir şeyin, müstakil bir entitenin nasıl var olduğudur. Bu hayati noktada, çağdaş biyolojinin dili, gayet tekinsizce, Hegel'i andırmaya başlar. Sözgelimi, Varela bizzat ortaya sürdüğü kendi kendini oluşturma [*autopoiesis*] mefhumunu açıklarken, neredeyse kelimesi kelimesine Hegel'in teleolojik, kendi kendini örgütleyen bir entite olarak hayat mefhumunu tekrarlar. Varela'nın döngü [*loop*] ya da özyükleme [*bootstrap*] mefhumu Hegelci *Setzung der Voraussetzungen*'a (önvarsayımları koyutlamaya) işaret eder:

> Kendi kendini oluşturma, temel hücresel biçimi içinde yaşamı üreten ortaya çıkışın eşsizliğini tanımlamaya çalışır. Hücresel düzeye özgüdür bu. Bir paradoks doğuran dairesel bir süreç ya da ağ süreci vardır: Kendi kendini örgütleyen bir biyokimyasal tepkimeler ağı, özgül ve eşsiz bir şey yapan molekülleri üretir, bu moleküller zarın kurucu öğelerini üretmiş olan ağı kısıtlayan, bir sınır, bir zar yaratırlar. Mantıksal bir

35 Portier, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi"*, s. 154.

> özyükleme, bir döngüdür bu: Söz konusu ağ bir sınır yaratan entiteler üretir ve bu sınır, kendisini üreten ağı kısıtlar. Bu özyükleme hücrelerin kendilerine özgü yanıdır. Özyükleme tamamlandığında, kendini başka şeylerden ayıran bir entite var olur. Bu entite kendi sınırını üretmiştir. Kendisini fark etmek ya da "Ben buradayım" demek için bir dış faile ihtiyaç duymaz. Kendi başına, bir kendi kendini göstermedir. Bir kimya ve fizik çorbası içinden kendi kendini yükler.[36]

Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Canlı bir organizmanın bileşeni olan "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki ayrımın ortaya çıkışını izah etmenin tek yolu öz-düşünümsel bir tersine çevrilmeyi koyutlamaktır. Böyle bir tersine çevrilme sayesinde, Hegelci bir dille söylersek, bir Bütün olarak bir organizmanın Bir'i geridönüşlü bir şekilde kendi sonucu olarak, hâkim olup düzenlediği şey olarak, kendi nedenler dizisini (yani, içinden çıktığı son derece çeşitli süreçleri) "koyutlar". Böylece ve ancak böylece, bir organizma dış koşullarca sınırlanmaktan çıkar ve temel olarak kendi kendini sınırlar hale gelir – ya da, Hegel'in muhtemel tabiriyle, (bir entitenin kendi çevresi tarafından) dışsal biçimde sınırlanması kendi kendini sınırlandırmaya dönüştüğünde hayat ortaya çıkar: Hegel'e göre, hakiki sonsuzluk sınırsız genişlemeye değil, öteki-tarafından-belirlenmenin aksine aktif biçimde kendi kendini sınırlandırmaya (kendi kendini belirlemeye) karşılık gelir. Tam bu anlamda, hayat (hatta en temel haliyle, canlı bir hücre olarak) hakiki sonsuzluğun temel biçimidir; zira bir sürecin kendi çevresinin Dışarısı tarafından belirlenmekten çıkıp bu belirlenimin kipliğini (aşırı)belirleyebilir ve böylece "önvarsayımları koyutlayabilir" hale geldiği minimal döngüyü zaten içermektedir. Sonsuzluk ilk fiili varoluşunu bir hücrenin zarının bir öz-sınır olarak işlev görmeye başladığı an edinir. Bundan dolayı, Hegel organizmaların en alt biçimi olarak mineralleri "hayat" kategorisine dahil ettiğinde, bitki ve hayvan hayatını önceleyen hayat biçimlerini vurgulayan kişilerden biri olan Lynn Margulis'i öncelemez mi?

Fichte'deyse sonsuzluk ile sınırlandırma arasında bağ tamamen farklıdır: Fichteci sonsuzluk bir "eyleyen sonsuzluk"tur, öznenin pratik angajmanının sonsuzluğudur.[37] Elbette bir hayvan da nesneler/engeller karşısında hüsrana uğrayabilir, ama içine düştüğü bu zorlu durumu kelimenin tam anlamıyla sınırlı olarak deneyimlemez; kendi sınırlılığının farkında değildir, zira büsbütün onun tarafından/içinde kısıtlanmıştır. Fakat insan içine düştüğü zorlu durumun kendisini hüsran verici derecede sınırlı olarak deneyimler ve bu deneyim insanın bu durumun içinden çıkmak için sonsuz bir çaba sarf etmesiyle yaşanır. Böylece, insanın "eyleyen sonsuzluğu" doğrudan kendi sonluluğunu deneyimlemesinde temellenir. Birazcık farklı bir şekilde belirtirsek, hayvan büsbütün/

36 Francisco Varela, "The Emergent Self", *The Third Culture: Beyond the Scientific Revo lution* içinde, haz. John Brokcman, New York: Simon & Schuster, 1996, s. 212.

37 Portier, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi"*, s. 158.

dolayımsızca sınırlıdır, yani sınırı ona dışsaldır ve dolayısıyla kısıtlanmış ufku içinden görünemez (hayvan konuşacak olsa, "küçük, zavallı dünyamla sınırlıyım, neden mahrum olduğumun farkında değilim" diyemezdi); insanın sınırlılığı ise bu sınırlılığın onun özdeşliğini tam ortasında yarması, onu hüsrana uğratması, "sonlulaştırması" anlamında "kendi kendini sınırlama"dır – böyle olması da hem insanı "dünyanın kendisi olmaktan" hem de *kendisi* olmaktan alıkoyar. Fichte'nin "*Ben'in içinde bölünebilir bir gayri-Ben'i bölünebilir Ben'in karşısına koyarım*" şeklindeki temel tezinin (çoğu zaman gözardı edilen) muadilidir bu. Ben ile nesne/engel arasındaki sınırın Ben'in içine düşmesi, Ben'in kendisi ile nesnel ötekisinin kuşatıcı birliği olduğu yolundaki muzaffer sonucu beraberinde getirir. Ama bu olgunun beraberinde getirdiği, çok daha nahoş ve tam anlamıyla travmatik bir sonuç daha vardır: Nesne/engel Ben'in özdeşliğini yarar ve onu sonlu/hüsrana uğramış kılar.

Bu hayati içgörü bazı yorumcuların Fichte'nin *esas* sorunu olarak gördüğü şeye yaklaşmamızı sağlar: Ben'den, Ben'in düşünümsel öz-hareketinin dışında bir tutarlılığı olan bir Kendinde olarak gayri-Ben'e nasıl geçilebilir? Ben'in döngüsel kendi kendini koyutlayışı havada asılı kalmakta, kendini gerçekten hiç temellendirememekte midir? (Madame de Stael'in Fichte'nin kendini koyutlamasını Baron Münchhausen'e benzetmesini hatırlayalım). Pierre Livet zekice bir çözüm önermiştir:[38] Ben için bir tür dış nirengi noktası olmak *zorunda* olduğu için (öyle bir nokta olmasa, kendi içine çökerdi) ve bu nokta Ben'e yine de doğrudan dışsal olamayacağı için (çünkü böyle her tür dışsallık Ben'in mutlak kendi kendini koyutlamasına mani olan Kantçı Kendinde-şey'e verilmiş bir taviz olurdu), bu açmazdan çıkmanın tek tutarlı bir yolu vardır: Döngüsel düşünümsellik hareketini kendi içinde temellendirmek – kurulmuş X'in geridönüşlü bir şekilde kendi temelini sağladığı imkânsız Münchhausen hilesiyle değil, bir *başka* Ben'e atıfta bulunarak. Böylelikle, tekil Ben'e dışsal bir nirengi noktasına ulaşırız ve tekil Ben bu noktayı şeffaf olmayan, nüfuz edilemeyen bir çekirdek olarak deneyimler, ama (kendi kendini) koyutlamanın düşünümsel hareketine yine de yabancı *değildir*, zira bu tür bir (kendi kendini) koyutlamanın *bir başka* döngüsüdür. (Fichte böylece, öznelerarasılığın *a priori* zorunluluğunu temellendirebilir.)

Nüfuz edilemez travmatik Şey olarak komşu şeklindeki Lacancı-Freudcu mefhumu akla getiren bu çözümün zarif yalınlığına ancak hayranlık duyulabilir. Gelgelelim, bu çözüm her ne kadar zekice ortaya konulmuş olursa olsun, Ben'in nesneyle bağ kurmasının, transandantal doğuşun katı biçimsel anlamıyla, Ben'in bir başka Ben'le bağ kurmasını önceliğini ihmal etmesi bakımından, yine de başarısızlığa uğrar: İlksel Öteki, Şey mahiyetindeki Komşu bir başka özne *değildir*. Özneyi (özne olmuş olacak şeyi) öznellik-öncesi statüsünden uyandıran *Anstoss* bir Öteki'dir, ama (karşılıklı) öznelerarasılığın Öteki'si değildir.

38 Bkz. Pierre Livet, "Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte", *Archives de philosophie 50:4* içinde, (Ekim-Aralık 1987).

SONLU MUTLAK

Fichte'nin düşüncesini Alman İdealizminin aşırı ucu, idealizmi "en kötü haliyle" temsil eden düşünce olarak görüp geçmedeki ölümcü hatayı şimdi görebiliriz. Bu basmakalıba göre, Hegel delilik uğrağını, bir Mutlak Bilgi Sistemi rüyasını temsil eder; fakat bu görüşe göre, Hegel'in eserinde bir sürü faydalı tarihsel malzeme ve tarih, siyaset, kültür ve estetik üzerine birçok kıymetli içgörü vardır yine de. Fichte ise, Hegel'in önceki, daha kaçık bir versiyonu olarak, *sadece* deliliği temsil eder (Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi*'ne bakın mesela). Lacan bile laf arasında, radikal bir konum olan tekbenciliğin, aklı başında kimsenin salık vermeyeceği bir delilik türü olduğunu söyler. Fichte'yi övenler bile onun düşüncesinde modern öznelliğin aşırı bir formülasyonunu görür. Fichte'nin eserinin üzerindeki kaymağı aldıktan sonra durum ancak böyle görünür: *Ich* = *Ich*, Ben'in kendi kendini koyutlamasıyla başlarız; sonra, gayri-Ben'e geçeriz; sonra... Bir başka deyişle, gülünç savlar ve matematik göndermeleriyle desteklenen, tuhaf sıçramalar ve zayıf bir aklıselim arasında gidip gelen, saf soyut muhakemeler.

Ne var ki ortada şöyle bir paradoks vardır: Kant, Schelling ve tüm Alman İdealizminde olduğu gibi, soyut spekülasyon olarak görünen şey onu en somut deneyimimizle bağlantılandırdığımız anda esaslı bir içgörü kaynağına dönüşür. Mesela, Fichte gayri-benliğin karşı koyutlamasının meydana gelmesinin sebebinin mutlak/ideal benliğin sonlu benlik tarafından koyutlanması olduğunu iddia ettiğinde, bu iddia sonlu öznenin somut pratik angajmanının spekülatif bir tasviri olarak bir anlam ifade eder: (Sonlu özne olarak) Ben ideal/ulaşılamaz bir hedefi "koyutladığımda", kendi dışımdaki sonlu gerçeklik "benlik-değil" olarak, hedefime ulaşma yolunda aşılması, dönüştürülmesi gereken bir engel olarak görünür. Fichte'nin (Kant'tan sonraki) "pratik aklın önceliği" versiyonu budur: Gerçekliği algılama tarzım pratik tasarılarıma dayanır. Bir engel bir entite olarak bana bir engel değildir; bilakis, kendini bir tasarıyı gerçekleştirmeye adamış biri olarak bana bir engeldir: "Bir sağlık uzmanı olarak idealim hayatları kurtarmaksa, o halde hastalarımda kaygılanmam gereken şeyleri görmeye başlayacağım: Hipertansiyon, yüksek kolesterol seviyeleri gibi "şeyleri" görmeye başlayacağım."[39] Daha da açık bir örnek verelim: "Eğer... klimalı limuzinimle bir varoş mahallesinden geçen zengin bir kapitalistsem, o yörede yaşayanların fakirliğini ve sefaletini görmem. Çalışmaya gelmeyecek kadar tembel, resmi kurumlardan sosyal yardım alan insanlar görürüm."[40] Nitekim Sartre *Varlık ve Hiçlik*'teki şu meşhur pasajı gerçekten de Fichteci bir tavırla yazmıştı:

> Kendini içinde bulduğu durum ne olursa olsun, belli bir kendisi-için, bu durumu kendine özgü husumet katsayısıyla tamamen üstlenmek zorundadır – desteklenemez

39 Seidel, Fichte's Wissenschaftslehre of 1794, s. 102.
40 A.g.e., s. 87-8.

> olsa bile. Şeylerin içindeki husumet katsayısına ve hatta tahmin edilemezliklerine kendime karar vermek suretiyle karar veren şey Ben değil miyimdir?[41]

Kulağa tuhaf gelen o "husumet katsayısı" tabiri Gaston Bachelard'a aittir. Bachelard Husserl'in transandantal öznenin noematik etkinliğince oluşturulduğu haliyle noematik nesnellik mefhumunu eleştirmiş, bu mefhumun nesnenin "husumet katsayısı"nı, öznel temellüke direnen nesnelerin ataletini gözardı ettiğini ileri sürmüştü. Sartre Kendinde'nin ataleti, gerçeğin idiotluğu hakkında söylenen şeyi kabul etse de, Fichteci bir tavırla, Gerçeğin bu ataletinin ancak kişinin belirli tasarıları karşısında husumet olarak, bir engel olarak deneyimlendiğine işaret eder:

> Hedeflerimi ya da tasarılarımı seçme özgürlüğüm yol boyunca karşılaştığım engelleri de seçmiş olmamı gerektirir. Bedenimin zayıflığını ve sarp kayalıkları bu dağa tırmanmaya karar vermek suretiyle engellere dönüştürmüşümdür. Koltuğumda rahatça oturarak dağı seyre dalmakla yetindiğimde ortada bu güçlükler yoktu.[42]

Fichte'nin algılanan şeyi kendi algılayış etkinliğine nasıl indirgediğini, yani, (algılanan) şeyi kendi algısı içinden doğurmaya nasıl çalıştığını layıkıyla anlamanın anahtarını sunan tek şey pratiğin bu önceliğidir. Bu fenomenolojik açıdan bakıldığında, nesnenin Kendinde'si öznenin kendi temsiller alanı içinde salt yanıltıcı görünüm ile görünen şeyin kendisi olması arasında ayrım yapmasını sağlayan uzun, meşakkatli bir çalışmanın sonucudur. Nitekim kendinde aynı zamanda bir görünüş kategorisidir: Şeyin bize görünüşünden bağımsız olan dolayımsızlığım değil, en dolayımlı görünüş kipini ifade eder. Peki nasıl?

Ben kendi dışındaki belirli gerçeklik kuantumunu aktarır; kendi etkinliğinin bir kısmını bir gayri-Ben'de dışlaştırır ve böylece bu gayri-Ben "koyutlanmamış olarak koyutlanır", yani, Ben'den "bağımsız" olarak görünür. Fichte'nin buradaki paradoksu şudur: "Bu Ben'in kendisini ilişkilendirdiği gayri-Ben'in nesnelleşmesinin farklı kipliklerini zorunlu kılan husus, bizatihi Ben'in *düşünümselliği* değil... *sonluluğudur*."[43] Biraz daha basit bir dille ifade edersek, Ben kendi içine kapalı nesnelleştirmeler döngüsüne takılıp kalmıştır. Bunun sebebi tüm varlığın sonsuz Temel'i olması değil, tam da sonlu olmasıdır. Buradaki kilit husus (dış sınırlandırmanın yokluğu anlamındaki) sonsuzluk ile sonluluk arasındaki paradoksal bağlantıdır: Her sınırlandırma bir kendi kendini sınırlandırma olmalıdır. Ben tüm varlığın sonsuz ilahi temeli olduğu için değil, tam da Ben'in köklü bir sonluluğu olduğu için. Hali böyle olunca, yani sonlu olarak, "kendi omuzlarının üzerine tırmanamaz" (ya da "kendi gölgesinin üzerinden

41 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Londra: Methuen, 1957, s. 327. (*Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Eksen ve Turhan Ilgaz, İstanbul: İthaki, 2010).
42 Robert Bernasconi, *How to Read Sartre*, Londra: Granta Books, 2006, s. 48.
43 Portier, *Fichte et le dépassement de la "chose en soi"*, s. 222.

atlayamaz") ve dış sınırlılığını algılayamaz. Portier sonlu mutlak Bilme "döngüsü"nden bahsetmekte tamamen haklıdır: Sonluluk ve sonsuzluk burada birbirine karşıt değildir artık; kendi içimizdeki sonsuzluğun, varlığımızın ta kalbinde bize musallat olan sonsuz Görev'in ayırdına da varmamızı sağlayan şey engelle karşılaşmamızdır (ve dolayısıyla kaba bir şekilde kendi sonluluğumuzun farkına varmamızdır).[44]

Fichte'nin "sarsıntı"nın, öznenin etkinliğini tetikleyen engelle karşılaşma sarsıntısının zorunluluğunu çıkarsayamadığını iddia eden genelgeçer yorum işte bu yüzden Fichte'nin meramını gözden kaçırır: Bu "sarsıntı", öznenin köklü sonluluğundan ötürü "hiçlik içinden" ortaya çıkmak *zorundadır* – tanım itibariyle çıkarsanamayacak olan köklü Dışarısı'nın müdahalesine karşılık gelir (çıkarsanabilecek olsaydı, kendi içeriğinin tümünü kendi içinden doğuran metafizik özne/töze geri dönerdik):

> Fichte'nin dehası, hiç kuşkusuz, kategorik çıkarsamasına özgü kaçınılmaz *eksikten*, kendi sisteminin zayıflığını değil yüce kuvvetini oluşturmuş olmasına dayanır: Zorunluluk'un ancak pratik görüş açısından çıkarsanabilmesinin kendisi (teorik ve pratik açıdan) *zorunludur*.[45]

Burada, olumsallık ile zorunluluğun, özgürlük ile sınırlılığın bu örtüşmesinde Fichte'nin "gösterişli yapısının zirvesiyle"[46] karşı karşıya geliriz. Bu "sarsıntı"da, gayri-Ben'in Ben üzerindeki bu etkisinde –Fichte bunu hem "imkânsız" hem de "zorunlu" diye tanımlamıştı"– sonluluk (bir Öteki tarafından kısıtlanmak) ve özgürlük birbirine karşıt olmaktan çıkar, zira ancak engelle sarsıcı bir karşılaşma yaşamak suretiyle özgür olurum.

İşte bu yüzden, Fichte'ye göre, gayri-Ben'in değil, Ben'in, kendisini "sonlulaştırması", sınırlı (kendi kendini sınırlamış) Ben olarak görünmesi, gayri-Ben'e karşıt olarak kendisini mutlak Ben ve sonlu Ben diye ikiye ayırması gerekir. Bunu Portier'in müthiş derecede veciz yorumuyla açıklarsak: "Her gayri-Ben bir Ben'in gayri-Ben'idir, ama hiçbir Ben bir gayri-Ben'in Ben'i değildir."[47] Fakat bu durum gayri-Ben'in Ben'e içkin olduğu, onun kendisiyle ilişkilenmesinin neticesi olduğu anlamına gelmez. Bu noktada son derece net olunmalıdır: Ben'i gayri-Ben'in bir parçası, nesnel gerçekliğin bir parçası olarak tasavvur etmeye yönelik genelgeçer "dogmatik" ayartıya ilaveten çok daha alengirli ve bir o kadar "dogmatik" olan bir ayartı vardır ki o da transandantal gerçekçiliğin kendisidir; mutlak Ben'i, fenomenal/ampirik görünümü olarak sonlu özneyi doğuran numenal bir meta-Özne/Töz şeklinde hipostazlaştırmaktır. Bu durumda, sahiden "gerçek" nesneler olmayacaktır: Nesneler en nihayetinde salt hayalet-

44 A.g.e., s. 244.
45 A.g.e., s. 230.
46 A.g.e., s. 238.
47 A.g.e., s. 253.

nesneler, kendisiyle dairesel etkileşimi içinde mutlak Ben tarafından doğrulan heyulalar olacaktır. Fichte'yi gülünç "mutlak idealist" figürü olarak kavramaktan kaçınacaksak bu husus son derece hayatidir: Mutlak Ben sırf kendiyle oynuyor, engeller koyutluyor, sonra bunları aşıyor, tüm bunları yaparken de evdeki tek oyuncu/fail olduğunun gizliden gizliye farkında oluyor değildir. Mutlak Ben her şeyin mutlak gerçek/ideal Temel'i *değildir*; statüsü baştan aşağı *idealdir*, tek "gerçeklik" olarak pratik biçimde angaje sonlu Ben'in ideal önvarsayımıdır (zira, görmüş olduğumuz üzere, Ben ancak gayri-Ben ile karşılaşmasında kendi kendisini sınırlandırmak suretiyle "gerçek" olur). Fichte işte bu yüzden bir ahlakçı-idealisttir, sonsuz Görev'i benimseyen bir idealisttir: Özgürlük tözsel olarak Ben ile bir arada var olan bir şey değil, meşakkatli bir mücadele yoluyla, kültür ve kendi kendini eğitme yoluyla edinilmesi gereken bir şeydir. Sonsuz Ben kendi sonsuz oluş sürecinden ibarettir.

Bu da bizi Fichte'nin tekbencilik sorununa bulduğu çözüme getirir: Teorik gözlem düzeyinde pasif alıcılar, pratik düzeyde ise aktif olsak da (dünyaya müdahale etsek, kendi tasarılarımızı ona dayatsak da), tekbenciliği teorik değil ancak pratik bir açıdan aşabiliriz: "Çaba yok[sa], nesne yok[tur]."[48] Teorik bir Ben olarak, kendi fantazmagoryalarımın havai, tözsel olmayan ağma takılıp kalmış yalnız bir monad olarak hayal edebilirim kendimi kolayca; fakat pratiğe girdiğim anda, nesnenin direnişiyle mücadele etmek durumunda kalırım – ya da, Fichte'nin kendi deyişiyle: "Gerçekliğe olan inancın kendisini dayatmasına sebep olan zorlamanın kendisi bir ahlaki zorlamadır ve özgür bir varlık için mümkün olan tek zorlama odur."[49] Yahut Lacan'ın çok sonraları belirttiği gibi: Etik, Gerçek boyutudur, imgesel ve simgesel dengelerin dağıldığı boyuttur. İşte bu yüzden Fichte Kant'ın dinamik çatışkılar çözümünü reddedebilir ve öyle yapmak zorundadır: Onları Kantçı bir tavırla çözersek, yani birbirine zıt tezlerin her birini farklı bir düzeye yerleştirirsek (fenomenal açıdan zorunluluğa tabiyizdir, numenal açıdansa özgürüzdür), *özgür edimlerimizle müdahale ettiğimiz dünyanın içinde özgürlüğümüz için mücadele ettiğimiz fenomenal gerçekliğin dünyası olduğu* olgusunu hasır altı etmiş oluruz. Kant'ın numenal alana, *Ding an Sich*'e erişebilsek bizlere ne olurdu (özgürlüğümüzden yoksun kuklalar olurduk) sorusunu cevaplamaya çalıştığı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde girdiği, daha önce de bahsettiğimiz açmazdan Fichte'nin kaçınabilmesinin bir sebebi de budur. Fichte numenal ile fenomenal arasındaki zıtlığı vurguladığımızda beliren bu karışıklığı açıklığa kavuşturmamızı sağlar: Ben numenal bir töz değil, kendi kendini koyutlamamn saf kendiliğindenliğidir; işte bu yüzdendir ki onun kendi kendini sınırlandırması, ahlaki gelişimimizi teşvik etmek üzere dünyevi durumumuzu manipüle eden (bilgimizi sınırlandıran) aşkın bir Tanrı'ya ihtiyaç duymaz – öznenin sınırlılığı tamamen içkin bir şekilde çıkarsanabilir.

48 A.g.e., s. 232.

49 Alıntılanan kaynak, a.g.e., s. 224.

Yorumcular Kant ile Fichte arasında köklü bir kopuş ya da "paradigma kayması" yaşandığını vurgulamayı sever; ne var ki, Fichte'nin öznenin sonluluğuna odaklanması bizi Fichte ile Schelling arasında da bir o kadar köklü bir kopuş yaşandığını kabul etmeye zorlar. Schelling'in (genç Hegel'in de paylaştığı) fikrine göre, Fichte'nin tek taraflı öznel idealizmi nesnel idealizmle takviye edilmelidir, zira mutlak Özne-Nesne'ye dair tam bir imgeyi bize ancak böyle iki taraflı bir yaklaşım sunabilir. Fichte'den Schelling'e doğru yaşanan bu değişimde kaybedilen şey ise öznenin sonluluğunun emsalsiz görüş açısıdır (Fichte'nin gerçekliğe yönelik temel tavrını angaje-pratik bir tavır olarak belirleyen sonluluktan bahsediyorum: Fichteci sentez ancak pratik bir çaba, bitimsiz bir uğraş olarak verilebilir). Fichte'de, sonlu ile sonsuzun sentezi sonlu öznenin sonsuz çabasında verilir ve mutlak Ben'in kendisi "tetik" pratik-sonlu öznenin hipo-tezidir; Schelling'de ise asli *veri* özne-nesnenin ayrımsızlığı mahiyetindeki Mutlak'tır ve nesneye karşıt olarak özne *Abfall*, yani Mutlak'tan bir düşme olarak ortaya çıkar. İşte bu yüzden Mutlağa yeniden kavuşmak Schelling'e göre Ben'in pratik çabası olmaktan çıkmış, Mutlağın ayrımsızlığına estetik bir dalma meselesine dönüşmüştür ki bu da öznenin kendi kendisini aşmasına tekabül eder. Başka bir deyişle, Fichte'nin açısından bakıldığında, Schelling Kant öncesi bir "idelist gerçekçilik"e geriler: Onun Mutlağı yine numenal mutlak Entite'dir ve tüm sonlu/sınırlı entiteler onun sonuçları/ondan düşenlerdir. Fichte'ye göreyse, bunun tam aksine, Mutlağın (kendi kendini koyutlayan Ben'in) statüsü bütünüyle transandantal-ideal kalır; sonlu Ben'in pratik angajmanının transandantal koşulu, hipo-tezidir, asla pozitif bir şekilde verilen bir *ens realissimus*[50*] değildir.

Tam da, Fichte'ye göre, Mutlağın statüsü transandantal-ideal olduğu için, Fichte zaman ile uzamın duyarlığın *a priori biçimleri* olduğu yolundaki temel Kantçı içgörüye sadık kalır; böyle bir sadakat sonlu/maddi/duyusal gerçekliği hakiki anlaşılabilir/numenal evrenin tali "karışık" versiyonu olarak gören her türlü naif-Platoncu kanının önüne geçer. Kant'a (ve Fichte'ye) göre, maddi gerçeklik hakiki numenal dünyanın bulanık bir versiyonu *değil*, tamı tamına oluşmuş, başlı başına bir gerçekliktir. Başka bir deyişle, zaman ile uzamın duyarlığın *a priori biçimleri* olması Kant'ın deyişiyle "transandantal şematizm"in indirgenemez olduğu anlamına gelir: Duyarlık ve anlaşılabilirliğin düzenleri/düzeyleri indirgenemez biçimde heterojendir ve saf aklın kategorilerinden yola çıkarak maddi gerçeklik hakkında hiçbir şey çıkarsanamaz.

Fichte'nin doğanın statüsü konusundaki konumu yine de radikalleşmiş bir Kantçı konumdur: Eğer gerçeklik ilksel olarak Ben'in pratik etkinliğinin karşısındaki engel olarak deneyimleniyorsa, bu durum doğanın (maddi nesnelerin ataletinin) ancak ahlaki etkinliğimizin malzemesi olarak var olduğu, spekülatif değil ancak pratik-teleolojik bir şekilde meşrulaştırılabileceği anlamına gelir. Fichte işte bu yüzden doğaya dair spekülatif bir felsefe kurma çabalarının tü-

50* (Lat.) "En gerçek varlık" (ç.n.).

münü reddetmişti – ve işte bu yüzden Schelling, doğa felsefesinin büyük üstadı, Fichte ile alay etmişti: Eğer doğa ancak teleolojik olarak meşrulaştırılabiliyorsa, bu durum hava ile ışığın ancak ahlaki bireyler birbirini görebilsin ve böylece etkileşebilsinler diye var olduğu anlamına gelir. Böyle bir görüşün neye inanılabileceği hakkındaki anlayışımıza karşı teşkil ettiği güçlüklerin pekâlâ farkında olan Fichte buna müstehzi bir kahkahayla yanıt vermişti:

Bana şöyle cevap veriyorlar: "Hava ile ışık a priori, bir düşün bunu! Ha ha ha! Ha ha ha! Hadi, bizle birlikte gül! Ha ha ha! Ha ha ha! Ha ha ha! Hava ve ışık a priori: *tarte à la crème*[51*], ha ha ha! Hava ve ışık a priori! *Tarte à la crème*, ha ha ha! Hava ve ışık a priori! *Tarte à la crème*, ha ha ha! vesaire ilanihaye.[52]

Bu feveranın tuhaflığı kısmen felsefecinin acayip spekülasyonları karşısında atılan daha tipik aklıselim kahkahayla olan zıtlığına dayanır. Bu kahkahanın en çarpıcı örneği felsefeci-tekbenci hakkında yapılan şu kaba espridir: "Bırakın başını duvara vursun, işte o zaman dünyada yalnız olup olmadığını hemen anlayacaktır, ha ha ha!" Burada, felsefeci-Fichte hava ve ışığın besbelli ki sırf ahlaki etkinliğimizi mümkün kılmak için burada olmadığı, bilakis, ister eyleyelim ister eylemeyelim orada bir yerde *var olduğu* yolundaki aklıselim argümana gülmektedir. Fichte'nin kahkahası geleneksel gerçekçi felsefecinin soyut spekülasyonlara karşı en iyi sav olarak doğrudan gerçekliğin barizliğine başvurmasını andırması bakımından daha da acayiptir. Kinik Zenon'un karşısına hareketin var olmadığına dair Eleacı kanıtlar konulduğunda, orta parmağını kaldırıp hareket ettirmişti rivayete göre... (Bir başka versiyonda, ayağa kalkıp etrafta gezinmeye başlamıştı.) Fakat Hegel'e göre, orada bulunan talebelerden biri hareketin var olduğuna dair bu kanıttan ötürü ustasını alkışladığında, Zenon onu pataklamıştı – felsefede dolayımsız gerçekliğe yapılan başvurular geçerli sayılmaz, ispat işini ancak kavramsal düşünme becerebilir. Öyleyse (bize hareketin var olduğunu ve hava ile ışığın kendi etkinliğimizden bağımsız olarak orada bir yerde olduğunu söyleyen) aklıselim gerçekçilik noktasın*dan hareketle* değil, bu nokta*da* kahkaha attığına göre, Fichte'nin kahkahası ne anlama gelir? Bu sorunun yanıtı (hayati formülasyonlarını ya bir dipnotta ya da ikincil bir açıklamada saklayan felsefecilerde çoğu zaman olduğu gibi) parantezler içinde sıkıştırılmıştır. Fichte'nin gayri-Ben hakkındaki kesin açıklaması şöyledir:

> ([Alışıldık kanaate göre,] gayri-benlik kavramı temsil/tasavvur edilen her şeyden [*allem Vorgestellten*] soyutlama yoluyla doğan genel bir kavramdan ibarettir. Fakat bu açıklamanın sığlığı kolayca gösterilebilir. Eğer herhangi bir şeyi temsil edeceksem, onu, temsil eden şeye [temsil eden benliği] karşı koymak zorundayımdır. Şimdi temsil [*Vorstellung*] nesnesi dahilinde, bu nesnenin kendisini temsil eden değil,

51* (Fra.) Kremalı turta (ç.n.).

52 J. G. Fichte, *Fichte: Early Philosophical Writings*, haz. ve İng. çev. Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1988, s. 347.

temsil edilecek bir şey olarak açığa çıkarmasını sağlayan bir tür X olabilir ve olmak zorundadır. Ama bu X'in içinde olabileceği *o* her şey, temsil eden değil, temsil edilecek bir şeydir, bana hiçbir nesnenin öğretemeyeceği bir şeydir; sırf bir şeyi bir *nesne* olarak koyutlayabilmek için, bunu zaten biliyor olmak zorundayımdır; dolayısıyla, öncelikli olarak, kendi içimde, her türlü olası deneyimden önce, temsil eden şeyde bulunmalıdır.– Ve bu öyle bir çarpıcı bir gözlemdir ki onu kavrayamayan ve bu suretle transandantal idealizme doğru çıkmayan herkes hiç şüphesiz zihinsel körlükten mustarip olmalıdır.)[53]

Bu akıl yürütmenin mantığı Alman İdealizmini iyi bilmeyenlere şaşırtıcı gelebilir: Bunun sebebiyse gayri-Benlik'te, nesnede, öznenin temsillerinden (*Vorstellungen*) daha fazla olan bir şey bulunmasıdır; tam da temsillerden soyutlanan genel, paylaşılan bir özelliğe indirgenemediği için ve tam da "kendisini temsil eden değil, temsil edilecek bir şey olarak açığa çıkardığı" için, temsillerimin üzerindeki bu artığın *benim içimde*, temsil eden öznede bulunması gerekir.[54]

Nitekim Seidel Fichte'nin *Nicht-Ich*'inin Kant'ın "sonsuz yargı" dediği şeye göre okunması gerektiğini vurgulamakta tamamen haklıdır. Kant çok önemli bir hamlede bulunarak olumsuz yargı ile belirsiz yargıyı birbirinden ayırmıştı: "Ruh fanidir" şeklindeki olumlu yargı iki şekilde olumsuzlanabilir. Ya özne yüklemden yoksun bırakılır ("ruh fani değildir") ya da bir gayri-yüklem olumlanır ("ruh gayri-fanidir" – Stephen King okurlarının bildiği gibi söz konusu fark, "o ölü değil" ile "o namevt" arasındaki farktır. Belirsiz yargı temeldeki ayrımın altını oyan bir üçüncü alana kapı aralar: "Namevt" ne canlıdır ne ölü; canavarımsı "yaşayan ölü"dür. Aynı şey "insanlıktan çıkmış" (*inhuman*) sözcüğü için de geçerlidir: "O insan değil" ile "o insanlıktan çıkmış" aynı değildir "O insan değil" cümlesi söz konusu kişinin insanlığa dışsal olduğu, hayvan ya da tanrısal olduğu anlamına gelir, "o insanlıktan çıkmış" ise tamamen farklı bir şeydir: Ne insandır ne gayri-insandır; bilakis, "insanlık" diye anladığımız şeyi olumsuzluyor olsa da, insan olmaya içkin olan ürkütücü bir aşırılıkla damgalanmıştır. Bu noktada, belki de, riske girip Kantçı devrimle birlikte değişen şeyin bu olduğu hipotezini ortaya atmalıyız: Kant öncesi evrende, insanlar sadece insandı, hayvani şehvet ve ilahi delilik aşırılığına karşı savaşan akıl varlıklarıydı; savaşılacak aşırılık ancak Kant ve Alman İdealizmiyle birlikte mutlak surette içkin hale gelir, öznelliğin çekirdeğinde tespit edilir (işte bu yüzden, Alman İdealizmiyle birlikte, bu çekirdeği ifade etmek için kullanılan mecaz gecedir, "dünyayı kaplayan gece"; Aydınlanma tasavvurunda ise Aklın Işığı etrafı saran karanlığı dağıtır). Kant öncesi evrende bir kahraman çıldırdığında, bu durum hayvani tutkular ya da ilahi

53 Alıntılanan kaynak: Seidel, *Fichte's* Wissenschaftslehre *of 1794*, s. 50-1.

54 Kant transandantal sentezi izah ederken aynı şeyi söylemişti: Pasif öznel izlenimlerin karışık çokluğundan nesnel gerçekliğe dair tutarlı algıya nasıl geçiyoruz? Bu öznel çokluğu, yine, öznenin transandantal sentez edimiyle tamamlayarak...

delilik egemen olduğu için insanlığından artık yoksun olduğu anlamına gelir; Kant'la birlikteyse, delilik bir insanın kendi çekirdeğinin patlayışını imler. Tam olarak aynı şekilde, Ficte'nin gayri-Benlik kavramı yüklemin olumsuzlanması değil, bir gayri-yüklem'in olumlanmasıdır; "Bu bir Benlik değildir" değil, "bu bir gayri-Benlik'*tir*" denmek istenir. Zaten bunu İngilizceye çoğu kez "not-Self" (Benlik-değil) yerine "non-Self" (gayri-Benlik) diye çevirmek gerekir.[55] (Daha doğrusu: Fichte'nin üçüncü önermesine –Benlik ile gayri-Benliğin karşılıklı sınırlaması/belirlemesine– vardığımız anda, gayri-Benlik bilfiil bir Benlik-*değil*'e, bir şeye dönüşür.)

Fichte tetik yargıyla başlar: *Ich* = *Ich*, Hayat'ın saf içkinliği, saf Oluş, saf kendi kendini koyutlama, *Tat-Handlung*, koyutlanmış ile koyutlamanın tam örtüşmesi. Ancak kendimi koyutlama süreci içinde varımdır ve sadece bu süreçten ibaretimdir – *bu*, zihinsel sezgidir, bilincin erişemediği bu mistik akış: Her bilinç kendisine karşıt bir şeye ihtiyaç duyar. O halde –anahtar işte buradadır– bu saf akışın içinden *gayri-Ich*'in yükselişi (henüz) *Ich*'ten sınırlanmamıştır: Tıpkı Hegel'in Varlık'tan Hiçliğe geçişi gibi, saf bir biçimsel çevirmedir. *Hem Ich hem de Ich-olmayan sınırsızdır, mutlaktır.* Öyleyse gayri-*Ich*'ten *Ich*-değil olarak Nesne'ye nasıl geçeriz? *Anstoss*, bu dış-içten engel sayesinde. *Anstoss* ne (beni içeren) *Nicht-Ich*'dir ne de (bana dışsal olarak karşıt olan) Nesne'dir. *Anstoss* ne "mutlak olarak hiç" ne de bir şeydir (sınırlı bir nesne); (Miller'in klasik metninde kullandığı Lacancı dikiş mantığına atıfta bulunmak gerekirse), bir şey *olarak sayılan* hiçtir (tıpkı bir rakamının bir sayılan sıfır olması gibi). Fichte'nin biçim ile içerik arasında fazlasıyla vurguladığı ayrım burada son derece önemlidir: İçeriği bakımından, *Anstoss* hiçtir; biçimi bakımındansa, (zaten) bir şeydir – yani, "bir şey biçimindeki hiç"tir. Biçim ile içerik arasındaki bu minimal ayrım birinci tezden ikinci teze geçişte zaten iş başındadır: A = A saf biçim, kendi kendisiyle özdeş olmanın biçimsel jesti, bir biçimin kendi kendisiyle özdeş olmasıdır; gayri-Benlik onun simetrik karşıtıdır, biçimsiz bir içeriktir. Bu minimal düşünümsellik A = A (*Ich* = *Ich*) denkleminden gayri-Benliğin koyutlanmasına geçişi zorunlu da kılar: Biçim ile içerik arasındaki bu minimal boşluk olmasa, mutlak Benlik ile mutlak gayri-Benlik dosdoğru üst üste binerdi.

Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısına yazdığı Önsöz'de Kant şöyle der:

> aklın tüm olası spekülatif bilgileri *deneyimin* salt nesneleriyle sınırlıdır. Lâkin bir başka iddiamız da layıkıyla akılda tutulmalıdır, yani, bu nesneleri kendinde şeyler olarak *bilemiyor* olsak da, hiç değilse yine de onları kendinde şeyler olarak *düşünme* konumunda olmalıyız; aksi takdirde, *görünen hiçbir şey olmadan görünüm* olabileceği gibi saçma bir sonuca çakılırız.[56]

55 Bkz. Seidel, *Fichte's* Wissenschaftslehre *of 1794*, s. 89.

56 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith, Londra: MacMillan, 1929, s. 27 (son cümledeki vurgu ilave edildi).

Hegelci-Lacancı tez tam da bu değil midir peki? "Görünüm mahiyetindeki görünüm" olan duyu-ötesi tam da içinde hiçbir şeyin görünmediği bir görünüm değil midir? Hegel'in *Fenomenoloji*'de belirttiği gibi: Görünümler örtüsünün ötesinde, öznenin oraya koyduğu şey vardır sadece. Kant'ın yüzleşmeye hazır olmadığı Yüce'nin sırrı budur. Fichte'ye dönecek olursak: *Anstoss* içinde hiçbir şeyin görünmediği böyle bir görünüm, bir şey olarak görünen bir hiç değil midir? Fichteci *Anstoss*'u Lacancı *objet petit a*'ya, -kendisi de bir eksiğin pozitifleştirilmesi, bir boşluğa karşılık gelen bir vekil olan– arzunun nesne-nedenine tekinsizce yaklaştırır.

Lacan bundan yıllar önce fallusun anlamının "-1'in karesi" olduğunu söylediğinde istihza etmişti – ama Kant *ens rationis*[57*] olarak Kendinde-şey'i "negatif bir sayının kare kökü"ne benzetmişti.[58] Bu benzetmeyi Fichte'nin *Anstoss*'una da uygularsak, Kant'ın sadece düşünebileceğimiz şey ile bilebileceğimiz şey arasında yaptığı ayrım tüm ağırlığını üstlenmiş olur: *Anstoss*'u ancak düşünebiliriz, onu belirli bir temsil-nesnesi olarak bilemeyiz.

KOYUTLANMIŞ ÖNVARSAYIM

Tekrarlamak gerekirse, Fichte'nin Kendinde-şey'den kurtulma çabası gayet net bir mantığı takip eder ve Kant'a yönelttiği eleştirinin gayet net bir noktasında müdahale eder. Hatırlayalım: Kant'a göre Şey, bir nesneyi kendi duyularıyla deneyimlediğinde özneyi etkileyen X olarak ortaya konulur: Şey esasen duyusal etkilenimlerin kaynağıdır. Şey'den kurtulduğumuz takdirde, öznenin gerek anlaşılabilir düzeyde gerekse (duyusal) etkilenimler düzeyinde kendisini nasıl etkileyebileceği ve kendisi üzerine nasıl eyleyebileceğini göstermek son derece önemlidir; mutlak özne zamansal *öz-etkilenim* yetisine sahip olmak zorundadır.

Fichte'ye göre, bu Ben'in öznenin kendi varoluşunu, atıl verili niteliğini deneyimlemesini ve böylece kendisiyle pasif olarak, etkilenmiş olarak ilişkilenmesini (ya da, kendi için olmasını) sağlayan "hisli öz-etkilenim"i tüm gerçekliğin nihai temelidir. Bu demek değildir ki tüm gerçeklik, atıl/direnen olarak ötekiye dair tüm deneyimler öznenin öz-deneyimine indirgenebilir; bu daha ziyade özne için ötekilik deneyiminin kapısını aralayan şeyin öznenin kendi kendisiyle kurduğu pasif ilişki olduğu anlamına gelir.

Fichte'nin tüm çabası burada doruğuna ulaşır: Öznenin "*duyusal öz-etkilenim*"i mefhumu, *özne ile nesnenin nihai sentezi olarak* işe koşulur. Eğer bu mümkünse, transandantal Ben'in kendiliğindenliğinin arkasında, öznenin "gerçekten olduğu" bilinemez "numenal X"i koyutlamaya artık gerek yok demektir: Sahici bir öz-etkilenim yoksa, Ben de kendini tamamen *bilebiliyor*, yani Kant'ın *Saf*

57* (Lat.) Soyut, zihinsel bir entite (ç.n.).

58 Kant, alıntılayan Leo Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris: Vrin, 1992, s. 223.

Aklın Eleştirisi'nde yaptığı gibi "numenal Ben'e ya da ona, düşünen Şey'e atıf yapmak zorunda değiliz demektir. Fichte'nin Kendinde-şey'den bir an önce kurtulma çabasının kendi *özgürlüğünde* temellenmiş öznenin etik-pratik angajmanına odaklanmasıyla bağlantılı olduğunu da böylelikle görebiliriz: Eğer öznenin fenomenal (öz-)deneyimi bilinmeyen bir numenal tözün görünümünden ibaretse, o halde özgürlüğümüz yanıltıcı bir görünümden ibarettir ve bizler de edimleri bilinmeyen bir mekanizma tarafından kontrol edilen kuklalar gibiyizdir. Kant bu radikal sonucun büsbütün ayırdındaydı – ve belki de Fichte'nin tüm yazdıkları bu Kantçı açmazdan kaçınma çabası olarak okunabilir.

Ama şu da pekâlâ sorulabilir: Öznenin kendini bilme yetisinin öne sürülmesi Fichte'nin öznenin pratiğe giriştiği, kendi uğraşlarını hüsrana uğratan nesnelerle/engellerle mücadele ettiği ve dolayısıyla sonlu olduğu yolundaki tespitiyle hepten çelişmez mi? Buna verilecek yanıtsa şudur: Fichteci özne tam da bu iki özelliğin, sonluluk ile özgürlüğün paradoksal birlikteliğidir, çünkü *öznenin sonsuzluğunun kendisi (etik angajmanındaki sonsuz çabalama) kendi sonlu durumunun bir veçhesidir.*

Burada anahtarı yine Fichte'nin özne ile nesne, Benlik ile Benlik-değil'in birbirini sınırlandırması mefhumu sunar: Her etkinlik nesnede/nesne olarak koyutlanır, ama ancak Benlik pasif olarak koyutlandığı sürece; Benliğin pasif olarak bu koyutlanışı ise hâlâ Benliğin *edimidir*, kendi kendini sınırlandırmasıdır. Kendimi (bilfiil) pasif bir alıcı olarak koyutladığım sürece, nesnelerden etkilenen pasif bir X'ten ibaretimdir. Seidel bunu ironik bir dille "etkinliğin muhafazası yasası" diye adlandırır "Gerçeklik (etkinlik) benlikte iptal edildiğinde, gerçekliğin (etkinliğin) o kuantumu gayri-benlik içinde koyutlanır. Eğer etkinlik gayri-benlikte koyutlanırsa, karşıtı (pasiflik) benlikte koyutlanır: Ben (bilfiil) çiçek açan meyve ağacını (pasif bir şekilde) görür." Fakat böyle olmasının tek bir nedeni vardır, "çünkü Ben pasifliği kendi benliğimde (bilfiil) koyutlarım ki etkinlik gayri-benlikte koyutlanabilsin... Ben ona (bilfiil, yani özgürce) izin vermediğim sürece, gayri-benlik bilincim üzerinde eyleyemez."[59]

Kant o "bünyeye katma tezi" ile habercisi olmuştu bunun: Nedenler beni ancak onların beni etkilemesine izin verdiğim sürece etkiler. İşte bu yüzden "yapabilirsin, çünkü yapmak zorundasın": ("Yapmak zorunda olduğumu biliyorum, ama yapamam, bu imkânsız..." şeklindeki mazeretin atıfta bulunduğu) her dış imkânsızlık tekzip edilen bir kendi kendini sınırlandırmaya dayanır. "Aktif" erkek ile "pasif" kadın duruşu arasındaki cinsel karşıtlığa uygulandığında, gayri-Ben'in aktifliği ile Ben'in pasifliği arasındaki karşılıklı ilişkiye dayalı bu Fichteci mefhum bizi dosdoğru Otto Weininger'in erkeğin düşüşünün tecessümü olarak kadın mefhumuna getirir: Kadın (orada bir yerde duran, erkeğe eyleyen, onun etik duruşunu bozan, onu rayından çıkaran bir şey olarak) vardır, fakat ancak erkek pasiflik duruşunu benimsediği sürece; kadın kelimenin tam

59 Seidel, *Fichte's* Wissenschaftslehre *of 1794*, s. 104.

anlamıyla erkeğin pasifliğe çekilmesinin *sonucudur*, dolayısıyla erkeğin bilfiil kadınla savaşmasına lüzum yoktur – aktif bir duruşu benimsemesiyle kadının varoluşunun altındaki zemin kendiliğinden çekiliverir, zira kadının tüm varlığı erkeğin gayri-varlığından ibarettir.

Burada "Fichte kendisine benliğin niceliğinin (yani, etkinliğinin) sıfıra (= 0) hiç denk olup olmayacağını, benliğin hepten hareketsiz, hepten pasif olup olmayacağını sorar." Fichte buna elbette olumsuz bir yanıt verir: "Zira gayri-Benliğin ancak benlik onun tarafından etkilendiği zaman bir gerçekliği olur; aksi takdirde, o haliyle, hiçbir gerçekliği yoktur... Görmeyi *istemediğim* hiçbir şeyi görmem."[60] Gelgelelim, gayri-Benliğin tam statüsünü nasıl okuduğumuz bu noktada hayati bir önem taşır: Eğer onu Kantçı sonsuz yargıyla uyum içinde, yani, (tıpkı "namevt"in mevtayı içerdiği gibi) Benliğin kendisini *içeren* bir gayri-Benlik olarak okursak, nesnelliği koyutlamadan önce, *Ich*'in oluşturan/oluşturucu jesti gayri-Benliğin hareketsizleşmesi, geri çekilmesi, kendi kendini boşaltması, kendi kendisini Benliğin *kendisine* tekabül eden bir sıfıra indirgemesi olmalıdır; bu sıfıra indirgeme, kelimenin tam anlamıyla, *Ich*'in koyutlama/dolayımlama etkinliğine kapı aralar.

Fichte burada bir döngünün içine takılır. İlk önermesi şöyledir: A = A, *Ich* = *Ich*, yani mutlak kendi kendini koyutlama, saf tözsüz oluş, *Tat-Handlung* (amel-faaliyet), "zihinsel sezgi". Ardından ikinci önerme gelir: A = gayri-A, *Ich* = *gayri-Ich*, benlik kendisine mutlak surette zıt olan bir gayri-benliği koyutlar – işte burada mutlak çelişki sahneye çıkar. Sonrasında, pratik (Benlik benlik-değil'i benlik tarafından sınırlanmış olarak koyutlar) ve teorik (benlik kendisini benlik-değil tarafından sınırlanmış olarak koyutlar) olmak üzere ikili bir biçimi olan bu öz-çelişkiyi çözen karşılıklı sınırlandırma devreye girer – Benlik ve benlik-değil aynı düzeydedir, bölünebilirdirler.[61] Buradaki muğlaklık şu olguya dayanır: "İlk ilkenin mutlak benliği *bir şey* değildir... *ne* ise ondan ibarettir."[62] Ancak sınırlandırma sayesinde,

> ikisi de bir şey olur: Benlik-değil benliğin olmadığı şeydir ve bunun tersi de geçerlidir. Mutlak benliğin aksine (gerçi, sırası gelince gösterileceği üzere, ona ancak [onun tarafından] temsil edildiği sürece karşıt olabilir, kendinde olduğu sürece değil), gayri-benlik *mutlak surette hiçtir* (*schlechthin Nichts*); sınırlanabilir benliğin aksine, *olumsuz bir niceliktir*.[63]

---

60 A.g.e.

61 Fichte'nin düşünümsel formülasyonundaki inceliğe dikkatinizi çekerim: Teorik biçimde, benlik kendisini sınırlı olarak koyutlar, nesneyi benliği sınırlayan olarak doğrudan koyutlamaz; pratik biçimdeyse, nesneyi benlik tarafından sınırlanmış/belirlenmiş olarak koyutlar, kendisini nesneyi sınırlayan/oluşturan olarak doğrudan koyutlamaz.

62 Henrich, *Between Kant and Hegel*, s. 64.

63 A.g.e., s. 64-5.

Ne var ki, pratik açıdan bakıldığında, sonlu Benlik sonsuz Benliği, Benlik ile Benlik-değil'in İdeal Birliği kisvesinde ve onunla birlikte, gayri-benliği aşılacak bir engel olarak koyutlar. Kendimizi böylece bir döngünün içinde buluruz: Mutlak Benlik gayri-benliği koyutlar ve ardından sınırlanması suretiyle kendini sonlulaştırır; gelgelelim, döngü kendini kapatır, mutlak önvarsayımın kendisi (saf kendi kendini koyutlama) önvarsayılmış olarak, yani koyutlanmış*ın* önvarsayımı ve bu anlamda, koyutlanmışa bağımlı olarak geri döner. Bir tutarsızlık olmak şöyle dursun, Fichte'deki hayati, tam olarak spekülatif bir ândır bu. Önvarsayımın kendisi (geridönüşlü bir şekilde) kendi doğurduğu süreç tarafından koyutlanır.

FICHTE'NİN BOĞAZINDAKİ KEMİK

Demek ki Fichte'nin felsefesini öznelci deliliğin doruk noktası olarak görüp geçmek yerine ona bir şans vermeliyiz belki de. Fichte'nin tam idealizme geçişini layıkıyla anlamak için, Kant'ın daha önce ileri sürmüş olduğu pratik aklın önceliğini nasıl radikalleştirdiğini akılda tutmak gerekir. Kant'ı ilk eleştirenler onun pratik felsefesinde dolaysız "akıl olgusu" olarak kategorik buyruğun kendisi ile saf pratik aklın postulaları (ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın mevcudiyeti...), bir başka deyişle, ahlaki etkinliğimizi tek başına anlamlı kılan "dünyanın ahlaki imgesi" arasındaki muğlak ilişkiyi fark etmişti: Müdahale ettiğimiz gerçekliğin kendi içinde, pratik hedeflerimize ulaşmamızı ve daha iyi bir dünyaya doğru ilerlememizi sağlayacak şekilde zaten yapılanmış olduğuna güvenmek zorundayızdır. Kant'ın öncülüne göre bu postulalar –"dünyanın ahlaki imgesi"nin tümünün– (kategorik buyruğa dair) ahlaki farkındalığımızda olan o dolaysız ve koşulsuz statüden yoksundur; ama ahlaki farkındalığımızın bilişsel içerimleri üzerindeki ikincil bir muhakemenin sonucudur. Bu hususu kabul ettiğimiz anda, ahlaki etkinliğimizin anlamlılığını garanti eden pratik aklın postulaları ile bilgimizin tutarlılığını garanti eden saf (teorik) aklın düzenleyici fikirleri arasındaki benzerlik kendini ortaya çıkarır. Doğanın içinde belli belirsiz de olsa ayırdına varabileceğimiz ilahi teleoloji bilişsel bir kategori değildir; doğa hakkındaki bilgimizi sistemleştirmemize yardım eder sadece; yani, dünyayı yöneten bir Tanrı var*mış gibi* hareket ederiz, ama bundan kesinkes emin olamayız. Aynısı pratik akıl için de geçerlidir: Ahlaki bir şekilde eylediğimiz zaman, bir "ahlaki dünya düzeni" var*mış gibi* hareket ederiz. Henrich'in belirttiği üzere, bu eleştiriyi ayrıntısıyla geliştiren kişi Schulze olmuştur:

> [Schulze] Kant'ın ahlak teolojisinin yapısını Tanrı'nın mevcudiyetinin kozmolojik kanıtına [benzetmiştir]. Bu kanıtlama sürecinde Tanrı fikrini düşünmenin kaçınılmazlığından düşünmekte olduğumuz şeyin mevcudiyetine inanmaya geçilir... Kant'ın ahlak teolojisinde, öncelikle, önvarsaydığımız ahlaki yasa olgumuz vardır.

> Ardından, kategorik buyruğun salt farkındalığı olan, aklın bu olgusundan ahlaki bir dünya düzeninin mevcudiyeti çıkarımını yaparız... söz konusu çıkarım kozmolojik kanıtla aynı gayri-meşru muhakeme güzergâhını izler. İkisi de verili bir şeyden deneyimle erişemeyeceğimiz bir başka şey çıkarır.[64]

Bu boşluk ahlaki özgürlüğümüzün sırf bir yanılsama, bizlerin numenal olarak kör otomatlar olma olasılığımızı açık bırakır. Fichte bu eleştiriye gayet net ve incelikli bir yanıt verir: Söz konusu eleştirinin kendisi teorik aklın pratik akıl üzerindeki önceliğini çaktırmadan baştan varsayar. Nesnel gerçekliğin "salt" öznel kesinlikten fazla bir şey olması ancak teorik akıl sayesindedir; teorik akıl açısından bakıldığında, kendi kendini koyutlayan Ben (ki ancak öznel kipte, "kendi için" vardır) hiç de var değildir, "nesnel gerçeklik" içinde böyle bir şey yoktur. Dahası, pratik etkinliğin uzamı nesne ile özne, Ben ile gayri-Ben arasındaki karşıtlığı/çatışmayı –yani, Ben'in kendi kalıbını nesnel gerçekliğe dayatmak için hiç durmaksızın sergilediği çabayı– beraberinde getirdiği sürece, "pratik aklın tüm varlığı içimizdeki kendi kendini belirleyen unsur ile teorik-bilen unsur arasındaki *çatışmaya* dayanır. Bu çatışma ortadan kalkarsa pratik akıl da iptal olur."[65] Tanrı'nın mevcudiyetine dair ontolojik kanıt ile pratik aklın postulaları arasındaki fark buradadır: "Kozmo-teolojik kanıt tamamen teorik akla dayanır; ahlaki kanıt ise teorik akıl ile kendinde Ben arasındaki çatışmaya."[66]

Fichte'nin teorik akıldan ziyade pratik akla verdiği bu öncelik Kant'ın verdiği öncelikten çok daha radikaldir: Kant pratik aklın önceliği olduğunu öne sürse de, iki alanı yine de birbirinden ayrı tutar – en nihayetinde, (pratik) inançlara yer açmak için (teorik) bilginin menzilinin sınırlanması gerektiğini söyler. Fichte'yle birlikteyse, bunun tam tersine, pratik felsefe "ilk kez epistemolojinin bir parçası haline gelir": Fichte "geleneksel olarak bilme yetisinden ayrılıp haz ve eylemle bağlantılandırılan unsurların bilme yetisi için temel teşkil ettiğini" bulmuştu.[67]

Anahtar niteliğindeki şu soruyu ancak pratik felsefenin bu önceliğini hesaba katarak çözebiliriz: Fichte Ben'in kendi kendini koyutlamasından Ben'in gayri-Ben'i koyutlamak suretiyle kendi kendini sınırlamasına nasıl geçer? Daha basit bir dille söylersek, mutlak öznenin kendi kendini koyutlamasından özne ile nesnenin birbirini sınırlandırmasına nasıl geçer? İşin sorunlu yanı Fichte'nin (özne ile nesne arasındaki karşılıklı ilişkinin deneyimimizin nihai ufku olduğunu ileri süren) Hegel sonrasında sonluluk hakkında üretilen transandantal felsefenin kurucu aksiyomuna katılmamasıdır: Ona göre, özne-nesne ilişkisinin her iki tarafı aynı ağırlıkta değildir, onlardan biri –Ben–

64 A.g.e., s. 161.
65 A.g.e., s. 76.
66 A.g.e., s. 161.
67 A.g.e., s. 208.

mutlak surette imtiyazlıdır, zira Ben tüm gerçekliktir. Bundan dolayı, Fichte nesneyi ancak "Ben-değil" olarak ifade edebilir, yani nesnenin statüsü tamamen olumsuz olmalıdır, hiçbir olumlu kuvveti olmamalıdır. Buradaki ilişki bir mantıksal olumsuzlama ilişkisidir: Nesne bir gayri-öznedir ve *bunun dışında hiçtir*. Ne var ki kendi bütünlüğü içinde Fichte'nin düşüncesi tüm gerçekliği Ben'in (zihnin) kendisiyle ilişkilenmesinden doğuyor olarak ve Ben'in kendi karşıtıyla (nesneyle, Ben-değil'le) olan bitmek bilmez "pratik" mücadelesinin hayatlarımızın aşılmaz olgusu olarak kavramaya yönelik muazzam bir çabadır – bu ilişkiye uyan kategori de olumsuzlama değil, Kant'ın (eleştirellik öncesi döneminde, 1763-4'te yazdığı "Felsefeye Negatif Büyüklük Kavramını Katma Girişimi"ndeki) deyişiyle "gerçek karşıtlık"tır. İki karşıt güç çarpıştığında, her biri karşıtının yoğunluğunu ("bir niteliğin niceliğini") azaltabilir, ama bu azalma tanım itibariyle karşıt pozitif kuvvetin etkisidir. Gayet basit bir örnek verelim: İki oğlan grubunun bir ipi zıt yönlere doğru çektiğini düşünün; eğer ip sola doğru giderse, bu durum sağ grubun kuvvetinin "negatif büyüklüğünün" sol grubun kuvvetinin ezici gücünün sonucu olduğu anlamına gelir (ip çektikleri yöne doğru gelmediği gibi, onlardan uzaklaşmıştır da). Bu konuda uzun uzadıya alıntı yapılmaya layık Henrich'e göre, Fichte burada en sonunda hile yapmaktadır: Tüm o Ben-değil inşaatı mantıksal olumsuzlama ile gerçek karşıtlığın karıştırılmasına (ya da ikisi arasında sıçrayıp durmaya) dayanır – başka bir deyişle, Fichte mantıksal bir olumsuzlamanın sonucu olarak ortaya koyduğu şeyi (tamamen negatif bir entiteyi, bir gayri-entiteyi) pozitif bir karşı kuvvet olarak görmektedir:

> Kant tek bir tikeldeki böyle bir gerçeklik indirgemesinin bir başka tikeldeki *gerçek* bir kuvvetten kaynaklandığını sorgusuz sualsiz kabul eder... negatif bir tikel olmanın ontolojik statüsü, bir bakıma, bir başka tikelin pozitif olmasına dayanır. Ondan farklı olarak Fichte ise *tüm* gerçekliğin benliğin içinde bulunması gerektiğini varsayar. Bundan dolayı gayri-benliğin benliğin gerçekliğini indirgeyen bir X'ten ibaret olduğunu söylemekten kendini alamaz. Fichte'nin o meşum ve sarsıcı *Anstoss* teorisinin kökeni budur – benliğin etkinliğinde gerçekleşen ve onun kendi üzerine düşünmesini beraberinde getiren itki...
>
> Fichte'nin benlikte mutlak gerçeklik olduğu yolundaki varsayımı, "benlik-değil" terimindeki negatif unsur yoluyla, gerçek bir ontolojik olumsuzlamadaki kaçakçılığına dayanır tamamen. Fichte nesneyi benlik-değil diye adlandırır ve sonra onun negatif olması fikrini ileri sürer. Şimdi benlik-değilin negatif olmasının bir *ontolojik* negatiflik olduğunu ve *sadece* bu anlamda negatif olduğunu kastediyordur. Fichte burada kendi terimlerinin anlamını kaydırır ki bu apaçık bir felsefi hokkabazlık, bir üçkâğıtçılıktır.[68]

68 A.g.e., s. 194.

Henrich'in *Anstoss*'u aşırı saldırganca kapı dışarı etme çabasına, (Daniel Breazeale'nin çok daha incelikli analizine tezatla) yaşadığı huzursuzluğun izlerini ele verişine ve *Anstoss*'un içsel zorunluluğunu algılayamayışını ortaya koyuşuna dikkatinizi çekerim. Evet, Fichte *Anstoss*'un net statüsünü tamı tamına izah edememişti (Ben'in mutlak surette dışında olan ve böylece onu sınırlayan Kendinde-şey'in son kalıntısı mıdır, yoksa kendi kendini koyutlamış bir engelden mi ibarettir?), ama onu bu mefhumu ortaya koymaya zorlayan dürtü kendi düşüncesinin en derin mantığıyla büsbütün tutarlıydı. Fichte'nin göremediği şey şuydu: Özne-nesne ilişkisinde, *özne* negatif bir entitedir, kendi kendisiyle ilişkilenen saf bir negatifliktir – işte bu yüzden, "kendi içine patlamamak" için, asgari düzeyde bir nesne desteğine ihtiyaç duyar. Bir başka deyişle, Fichte öznenin bir şey değil, kendi kendisiyle ilişkilenen bir süreç, bir *Tat-Handlung* olduğunu tekrar tekrar vurgulasa da, mutlak Ben'in (öznenin) tüm gerçeklik olduğunu iddia ederken özneyi fazlasıyla pozitif bir şekilde tasavvur eder – özne, aslında, gerçeklikteki bir *deliktir*. Bu açıdan, Ben (özne) kendi gerçekliğini Ben-değil'e (nesneye) "aktarabileceği" bir konumda değildir; tam aksine, asgari düzeyde bir tutarlılığa kavuşmak için (bir nesnenin) "azıcık gerçekliği"ne muhtaçtır. Yani, özne tanımı gereği "tam" olamaz: Kendi içinde "önlenmiştir", var olmada yaşadığı başarısızlığın paradoksal sonucudur. Özneyi daha basitçe, simgesel temsil döngüsüyle de tasvir edebiliriz: Özne kendisini yeterli bir şekilde temsil etmeye çalışır, bu temsil başarısız olur ve özne bu başarısızlığın sonucu *olur*. (*Dört Nikâh Bir Cenaze*'deki o meşhur sahneye atıfla) "Hugh Grant paradoksu" diyebileceğimiz şeyi hatırlayalım: Kahramanımız sevdiğine aşkını dillendirmeye çalışır, fakat tökezleye tökezleye, kafası karışa karışa kendini yineler; ama tam da söylemek istediği şeyi kusursuzca söyleyememesi söylemek istediği şeyin sahiciliğine şahitlik eder. Şaşırtıcı gelebilir belki ama, Fichte de "*vorstellen* (representation/temsil) teriminden *darstellen* (presentation/sunum) kelimesine geçerken" bu içgörünün izinden gitmiyor muydu?

> Peki temsil şimdi neyi sunar? Temsilden sunuma varır varmaz, "*Ne* temsil edilir?" sorusu bambaşka bir anlama büründü. Temsilde, elbette, temsil edilen nesne olacaktır. Peki *darstellen* anlamında temsilde ne sunulmaktadır? Bunun cevabı barizdir: benlik![69]

Ve burada hayati meseleye geliriz: Ötekilik, "kalbimin içindeki yabancı", Fichte'nin *Anstoss* adıyla ayırt etmeye çalıştığı şey, öznenin doğrudan ifade edilmesi-

69 A.g.e., s. 200. Sunum yeniden-sunum/temsil arasındaki Derridacı mevcudiyet-metafiziği ilişkisinin burada nasıl tersine çevrildiğine dikkatinizi çekerim: "Sunum", nesnenin yeniden-sunulmasından/temsil edilmesinden daha dolayımlıdır, daha kaçamaklıdır; yani özne, nesnenin yeniden-sunulması/temsil edilmesindeki boşluklar, çarpıklıklar, yinelemeler, büklümler yoluyla "sunulmaktadır".

ni önleyen (ve –"özne" kendi kendisini doğrudan ifade edememesinin sonucunda *var olduğu* için– özneyle tam bir karşılıklı ilişki içinde olan) bu "boğazdaki kemik"tir. Bir diğer deyişle, öznenin minimal boşaltılması, gerçekliğinin ("şeyliğinin") indirgenmesi öznelliği meydana getirir: Özne kendi döngüsüne takılmıştır, çünkü Hepsi-değil, sonlu, eksiktir, çünkü bir gerçeklik-kaybı onunla aynı tözü paylaşır ve *Anstoss* bu boşluğun pozitifleşmesidir. *Anstoss* Özne/benlik-için kipindeki Kendinde'dir.

Bundan yüz elli yıl sonra, Lacan bu "boğazdaki kemik"i *objet petit a* diye adlandırmıştı.. "Özne" kendi kendisiyle ilişkilenen mutlak negatifliğin adı olduğu için, Ben-değil'in minimal biçimi olarak *Anstoss* öznenin (tam ve tek) gerçekliğinin (mantıksal) bir olumsuzlaması değil, tam aksine, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının sonucudur ve bu da öznenin "kendisidir". Önce bir pozitiflik vardır da sonra bu olumsuzlanıyor değildir; önce olumsuzlama vardır ve nesnenin pozitifliği bu olumsuzlamanın (kendi kendisiyle bağ kurmuş) olumsuzlamasının sonucudur. Lacancı dille söylersek, *a* nesnesinin kendisine ait pozitif bir tözsel varlığı yoktur; bir eksiğin pozitifleşmesinden ibarettir: Eksik bir nesne değil, bir eksiği (negatifliği) pozitifleştiren bir nesnedir ve onun pozitifliği, pozitifleştirilmiş bir negatifliktir. İşte burada *hayalgücü* sahneye girer: Bir eksiğin pozitifleşmesi sıfır-düzeydeki hayalgücüdür. En radikal ontolojik düzeyinde, hayalgücü boşluğu/eksiği doldurur ve bu öznenin ta "kendisidir", yani, öznenin ilk başta "hayal ettiği" şey kendi nesnesel karşılığıdır ki bu belirli bir varlıktır.

Hayalgücü (*Einbildung*) ile temsil (*Vorstellung*) arasındaki bağlantıyı kesinlikle doğru bir şekilde kavramak gerekir. Birbirleriyle yakından bağlantılı olsalar da, aynı şey değillerdir (zira basit "transandantal" anlamda, tüm gerçeklik öznel olduğu için, statüsü öznenin hayalgücü olmak durumundadır); bu bağlamda ikisi arasında çok net bir ayrım vardır. Birincisi, temsil: Fichte özne ile nesne, Ben ile Ben-değil arasındaki dolayımlayıcı uğrak olarak temsile/yeniden sunuma nasıl varır? Bir kez daha tekrarlamak gerekirse, Fichte (temsil edilen) nesnenin öznel vekili (temsilcisi) şeklindeki basit sağduyusal kanıyı savunmaz. Burada Henrich'ten yine uzun bir alıntı yapmakta fayda var:

> Eğer Benlik mutlak gerçeklikse, onun gerçekliği *indirgenemez*. Özne ile nesne arasındaki ilişki gerçek ile negatif arasındaki ilişki olduğu için, gerçek ile negatif arasında gerçek bir ilişki olamaz. Dolayısıyla, ikisi arasındaki herhangi bir gerçek ilişkiyi dışlayan bir mantıksal bir ilişki mümkün olacaktır ancak. İkisi arasındaki bir gerçek ilişki üçüncü bir dolayımlayıcı öğeyi varsayar. Bu öğenin bir dereceye kadar öznenin niteliğine sahip olması gerekir ve nasıl ki bu öğe ancak bir dereceye kadar benliğin niteliğine sahipse, nesne tarafından da etkilenir... Bu üçüncü öğede, Benlik sınırlı değildir: Benlik sahiden de *tüm* gerçeklik olsaydı, Benliğin sınırlanması imkânsız

> olurdu. Bununla beraber, sınırlanma diye bir şey de vardır ... Böyle tasavvur edildiğinde, sınırlanma özne ile nesne arasındaki ilişkiyi mümkün kılan bir entitedir. Bu açıdan, özne ile nesne arasındaki sınırlı ilişki temsilin temel ontolojik statüsüdür.[70]

Öyleyse özne niçin sırf nesne tarafından sınırlanamasın? Özne, her şeyi kuşatan gerçeklik olmanın naif anlamıyla mutlak olduğu için değil, sonlu olduğu, kendi kendisiyle ilişkilenme döngüsüne takılıp kaldığı ve dolayısıyla kendi dışına çıkamadığı, öznel ile nesnel arasına açık bir ayrım çizgisi çekemediği için: Öznenin çizdiği her sınır zaten "öznel"dir. Bir diğer deyişle, öznenin kendisi ile Ben-değil, yani kendi nesnelliği arasında açık bir "nesnel" sınır çizebilmesi için, kendi döngüsünü kırması ve nötr bir konumu benimsemesi gerekecektir ki öznenin kendisini nesnellikle kıyaslaması ancak böyle mümkün olurdu. Özne nesne tarafından sınırlanmakla kalamaz, çünkü kendi döngüsüne takılıp kalmıştır, yani, çünkü nesnellikle kurduğu her ilişki zaten bir kendi kendisiyle ilişkilenme kipidir; öznenin nesneyle olan dolaysız ilişkisi birbirini sınırlayan iki pozitif kuvvet arasındaki gerçek bir karşıtlık ilişkisi olamaz; ancak ve ancak, özne ile –Kantçı Kendinde-şey bile değil– boş bir negatif X arasındaki tamamen mantıksal bir ilişki olabilir.

Temsilin bizatihi hayalgücüyle niçin tamamlanması gerektiğini artık görebiliriz: Temsil alanı öznenin kendi kendisiyle ilişkilenme döngüsü içinde kaldığı için, tanımı gereği tutarsızdır, boşluklarla doludur ki bir dünyanın asgari ölçüde tutarlı Bütün'ünü yaratmak için öznenin bu boşlukları bir şekilde doldurması gerekir. Hayalgücünün işlevi de bu boşlukları doldurmaktır. Temsil ile hayalgücü arasındaki farkı da artık açıkça görebiliriz: Temsil nesnelliğin öznel kipidir (nesneler özne için "temsil edilir), hayalgücü ise öznelliğin nesnel kipidir (öznenin boşluğu [hayal edilmiş] bir nesne olarak sunulur [mevcut kılınır]). Başka bir deyişle, temsil bir şeyi (nesnesini) temsil eder; hayalgücü ise hiçbir şeyi temsil etmez (ki bu hiçbir şey, bu hiç, öznenin "kendisi"dir). Fichte bunun hepsini açıkça görmemişti, bu da "hayalgücü"nü çoğu kez nesnelliğin öznel yolla koyutlanmasını, yani "öznel nesnelliği" adlandırmak için kullanıyor gibi göründüğünü açıklar. Ama Kant'ın hayalgücünün temeldeki esas varoluş nedenine dair bir önsezisi vardı: Hayalgücü ortaya çıkar, çünkü özne sonludur *ve* sınırsızdır, hiçbir dışsallığı yoktur – işte bu yüzden, gerçekliği oluşturmak için hayalgücü yoluyla senteze ihtiyaç duyulur: "Şu ana dek hiçbir psikolog hayalgücünün [gerçekliğin] algı[sı]nın zorunlu bir bileşeni olduğunu düşünmedi."[71]

Antik Yunan ile fantaziye dair modern anlayış arasındaki ayrım üzerinde dururken Heidegger bile bu bağlamda yetersiz kalmıştı: Yunan düşüncesinde, *phantasia* entitelerin görünüme-gelmesine, geri çekilme/saklanmanın arkapla-

70 A.g.e., s. 195.

71 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, haz. ve İng. çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 239.

nında saklı olmaktan çıkmalarına, açığa çıkmalarına göndermede bulunuyordu. Bu bakımdan, *phantasia* Varlığın kendisiyle alakalıdır – modern öznelcilikte ise fantazi insanın "nesnel" gerçeklikten kopuk, "salt öznel" fantazi kurmasına atıfta bulunur:

> Saklı olmaktan çıkmada, *fantasia* meydana gelir: mevcutlaşan şeyin, tikel bir şey olarak, görünüme-gelmesi – kendisi görünen şeye doğru mevcutlaşan insan için. Temsil eden bir özne olarak insan ise "fantazi kurar", yani, *imaginatio*'da hareket eder, zira onun temsil edişi nesnel olarak, var olan her şeyi, dünyaya resim olarak hayal eder, resmeder.[72]

Lacan'ın fantazi kullanımında kelimenin Yunancada taşıdığı asli anlam kısmen geri kazanılır: Lacan'ın gözünde "fantazi"nin bir tür transandantal statüsü vardır; gerçekliğin kendisini kurar, gerçekliğin ontolojik tutarlılığını garanti altına alan bir çerçevedir. Heidegger ise burada yetersiz kalır: "Nesnel"e karşıt olarak hayalgücünün –yani, tam olarak "salt öznel" veçhesiyle– fenomenal "nesnel gerçeklik"i oluşturmak için gerekli olduğunu göremez. Fichte, zihnin kendi kendiyle ilişkilenme döngüsünün tamamen içinde bulunan öznel hayalgücünün işleyişinin içinden, algımızdan/hayalgücümüzden bağımsız bir dış dünyaya yönelik zorunlu inancın nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalıştığında işler daha da karmaşıklaşır. Ben'in kendi kendini sınırlandırması ve bunun da devamlı aşılması önce öyle bir hayalgücü işleyişi oluşturur ki burada "rüya görme halindeki bilincin kendisiyle ilişki içinde olarak anlaşılabilir. Böylece kendisini bir halden diğerine doğru özgürce geçiyor olarak deneyimler. Demek ki layıkıyla bir nesne olarak tasvir edilebilecek bir şey tarafından belirlenmiyordur."[73] Yine sormamız gerekiyor: Buradan dış dünyaya (yönelik inanca) nasıl geçeriz? Fichte'nin bu soruya yanıtı güzelce paradoksaldır: Ben, kendi temsilleri içinde, kendi hayalgücünün özgür işleyişine ancak dış bir karşı-kuvvet olarak izah edilebilecek kadar direnen bir şeye rastlıyor değildir; tam aksine, Ben'in dış gerçeklik (hipo-)teziyle çözdüğü sorun bir zihin olarak kendisinin tam olarak farkında olması sorunudur – zihinde meydana gelen şey kendisi için "zihinsel" olarak koyutlanmak zorundadır. Burada yine Henrich'ten uzun bir alıntı yapmamız gerekiyor:

> Öncelikle, duyumlar zihnin hallerinden ibarettir. Onları zihinsel şeyler olarak bilmek, yani, onlara bizatihi zihin *için* sahip olmak istiyorsak, duyumları hiç de zihinsel olmayan bir şeyden ayırmamız gerekir... Kendisinin farkında olmak için, zihnin

72 Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper & Row, 1977, s. 147. Bu Heidegger göndermesini André Nusselder'in henüz yayımlanmamış şu kitabına borçluyum: "Frameworks: Fantasy in Lacanian Psychoanalysis".

73 Henrich, *Between Kant and Hegel*, s. 213.

> duyumlara tekabül eden bir şeyin zihinsel kurgusunu özgürce devreye sokması gerekir; bu da dış dünyanın imgesidir... Duyumları kendilerine tekabül eden bir şeye bir şekilde sahip olarak düşünebildiğimiz anda, *algılarımız* olur. Böyle kavrandığında, duyumlar artık zihnin halleri değildir; zihinsel olmayan bir şeyle karşılıklı ilişki içindedirler; bir şeyin bir *parçasıdırlar*. Bu noktada, zihnin kapalı, kendi kendisiyle ilişkili sistemi ilk kez açılır... "Dünya nedir?" sorusuna artık şu cevabı verebiliriz: Zihinlerimizin hallerinin bağlılaşıklarının belirsiz boyutudur.[74]

Buradaki paradoksu görmek kolaydır: Zihnin zihin olarak kendisinin farkına varması için bir şeyi zihinsel-olmayan olarak koyutlaması gerekir ve bu zihinsel-olmayan X yine "duyumlara tekabül eden bir şeyin *zihinsel* kurgusu"dur; böylece, zihnin kapalı, kendi kendisiyle ilişkilenen sistemi ilk kez açılır" – ama bunun yanlış bir açılış olduğu barizdir, çünkü yine bir zihinsel kurgu olan bir şeye doğru açılır. Saçma-öznelci hokkabazlık burada açıkça görülmüyor mudur, yani Fichte açık açık "zihnin dışında olan, zihnin öz-göndergesinin bir kurgusundan ibarettir" demiyor mudur?[75] Söz konusu hata yine, bu kümelenmeyi sadece teorik bir öznellik kipi içinde tasavvur etmektir: Eğer edilgen-tarafsız bir gözlemci duruşu benimsenirse, duyumlarımızın nesnel bağlılaşıkları tamamen zihinsel kalır ve özneye direnebilecek herhangi bir gerçek karşı-kuvvetten yoksunlaşır – bu kipte, doğrudan erişebildiğim tek şey kendi duyumlarımdır ve diğer tüm entiteler kendi "zihinsel kurgularım"dır elbette. Kısacası, Fichte bu düzeyde kalacak olsaydı, (Lenin'in *Materyalizm ve Ampiriyo-Kritisizm*'de zannettiği gibi) Berkeleyci bir öznelci olurdu. Öyleyse esas soru şudur: Özne ile nesne arasındaki ilişki nasıl bir gerçek karşıtlık ilişkisi olur, yani, dış dünya Ben'e karşı nasıl bir gerçek karşıt kuvvet haline gelir? Fichte'ye göre, bu ancak zihnimiz dünyaya karşı pratik bir duruşu benimsediğinde olur. Teorik-gözlemsel duruşta, gerçekliği gözlerimizin önünde açılan salt bir rüya olarak tasavvur etmek kolaydır – ama gerçeklik, kendisine müdahale etmeye ve onu değiştirmeye çalışmaya başladığımız anda "incitir" ve bize direnir. İşte burada Fichte'nin o meşum "düzmece sonsuzluk"u devreye girer: Pratik Benlik Ben-değil'in direnişini asla bütünüyle aşamaz, dolayısıyla "benliğin asli oluşumu bir çabalamadır (*Streben*)" – en nihayetinde, ahlaki ideale büsbütün uyacak bir gerçeklik yaratmak üzere bitmek bilmeyen etik bir çabalama.[76]

Fakat burada bizi başka bir sürpriz bekler. Fichte soyut/belirsiz çabalama düzeyinde kalmaz; bilakis, (saf öznel içedönüklüğe tekabül eden) bu çabalamanın tikel bir nesne kisvesinde nasıl belirli hale geldiğini göstermeye çalışır – belirli-çabalama-olan bu nesne için seçtiği ad ise *dürtü*den başka bir şey değildir: "Bir düşünce nesnesi olduğu anda, başta belirsiz çabalama olan şey belirli hale

74 A.g.e., s. 214-15.
75 A.g.e., s. 221.
76 A.g.e., s. 213.

gelir. Aynı zamanda çabalama mahiyeti olan bu nesnenin ne olduğunu pekâlâ merak edebiliriz. Fichte'nin cevabı şudur: 'Bu nesne bir dürtüdür (*Trieb*)."[77] Burada Freud'la olan koşutluk olağanüstüdür: Fichte'nin dürtü anlayışında, çabalama nasıl ki bizatihi öyle (yani kendi sınırlılığı-belirlenimiyle) koyutlanıyorsa, Freud'un anlayışında da dürtü indirgenemez bir şekilde daima kısmi bir nesneyle bağlantılandırılır. Fichte burada hayati bir hamle yaparak öznelciliğin ötesine geçmeyi başarır ki Lacan *Seminar XI*'e (1963-4) kadar bunu yapamamıştı. Bu tarihten önce, Lacan Freudcu dürtü ya da "libodo"yla ne yapacağını gerçekten de bilmiyordu – temel olarak, onu arzunun sahici öznelerarası gerçekliğinin bilimsel nesneleşmesi/"şeyleşmesi"ne indirgemişti. Lacan ancak *Seminar XI* ile birlikte Freudcu dürtüyü tekinsiz bir "namevt" kısmi nesne olarak *düşünmeye* başlayabilmişti.

İLK MODERN TEOLOJİ

Soykütüksel açıdan Kant'tan Fichte'ye geçişte Jacobi'nin oynadığı zorunlu rol meselesini, ancak Fichte'nin karmaşık konumunu göz önünde bulundurduğumuz takdirde layıkıyla ele alabiliriz. Fichte'nin Jacobi'nin Kant'a yönelttiği eleştiriye verdiği tepki, baskın aklıselimin akıntısına karşı korkusuzca kürek çeken hakiki bir felsefecinin nasıl ilerlediğinin paradigmatik bir örneğidir. Jacobi, Kant'ın Kendinde-şey mefhumuna tutunmakla tutarsızlık sergilediğini iddia etmişti: Hakikaten tutarlı tek transandantal felsefe "transandantal egoizm" olabilirdi – başka zihinlerin ve dış bir dünyaya dair herhangi bir bilginin gerçek verililiğinin yadsınması: Kendi zihinlerimizden başka hiçbir şeyle asla temas içinde değilizdir, hatta en dolayımsız duyumlarımız bile zihinsel hallerimizin nitelendirmelerinden ibarettir. "Kant bu teoriyi öğretecek kadar cesur olmalıydı, ama bundan kaçındı."[78] Jacobi'ye göreyse bu sonuç apaçık saçmadır, kendi kendisini çürütmektedir, felsefi spekülasyonun varabileceği çıkmazın bariz bir örneğidir; Jacobi bunu sadece felsefe alanından çıkmak ve insanlığın asli "irrasyonel" inançlarına dönmeyi savunmak için zikreder: "Felsefe asla gerçekliğin tatmin edici bir izahı olamaz", zira "tutarlılaştırılan her türlü felsefe hiçbir insan hayatının terk edemeyeceği temel inançları kaçınılmaz bir şekilde inkâr eder."[79] Fichte ise Kant'ın transandantalizminin tüm içerimlerinden *kaçınmamıştı*: Jacobi'nin meydan okumasını kabul etmiş ve onun saçma bir imkân(sızlık) olarak görmüş olduğu şeyi açıkça doğrulamıştı. Kant-Jacobi-Fichte üçlüsünün felsefi konumların beklenen o "normal" dizilimini nasıl tersine çevirdiğine dikkatinizi çekerim: Orta yolcu bir konum önce radikalleştirilip kendisinin tutarlı-ama saç-

77 A.g.e., s. 218.
78 A.g.e., s. 111.
79 A.g.e., s. 109.

ma sonucuna götürülüyor, sonra da reddediliyor değildir; tam aksine, önce bir *reductio ad absurdum*[80*] olarak görülen, ironik bir tavırla açıkça anlamdışı ve kendi kendini yenen bir radikalleştirme olarak öne sürülen şey daha sonrasında ciddiye alınıp büsbütün doğrulanır burada. Burada esas trajik konum Jacobi'nin konumudur: Tiksindiği bir aşırı konumun (transandantal egoizm) ana hatlarını ortaya koymuş, bunu ona varabilecek eğilimlere karşı mücadele etme niyetiyle, yani eleştirel bir şekilde yapmış, ama tüm bu çabalarıyla hiç niyet etmediği bir yere varmış, muarızlarına takip edecekleri bir program sunmuştu – "dünyayı zihnin öz-göndergesel doğası çerçevesinde anlamak."[81]

Kilit soru ise şudur: Jacobi'ye (ve Kant'a) anlamdışı bir "transandantal egoizm" olarak görünen şey nasıl olmuştu da birdenbire geçerli bir felsefi seçeneğe dönüşmüştü? Temel önvarsayımlarda ne değişmişti? Bu da bizi Henrich'in tekrar tekrar "Fichte'nin temel içgörüsü" diye tahlil ettiği şeye getirir; bu da öz-bilincin öz-düşünümsel modelinin eleştirel reddidir: Öz-bilinç ikinci düzeydeki bir bilinç, gözünü kendine çeviren, kendisini nesnesi olarak alan bir zihin olarak izah edilemez; yani, önce nesnelere dair bir bilinç vardır da zihin geriye eğilip kendini kendi nesnesi kılıyor değildir – böyle bir durum sonsuz bir gerilemeyi beraberinde getirirdi, ayrıca şu soruyu da cevapsız bırakırdı: Kendimi bir nesne olarak gördüğümde, onu nasıl "kendim" olarak tanırım? Mesele daha ziyade şöyledir: "Kendimi" düşünümün nesnesinde tanıyabilmek için, düşünüm öncesinde bir bakıma kendimle zaten tanışık olmak zorundayımdır (Henrich bunu *Selbst-Vertrautheit* diye adlandırır). Fakat Fichte düşünüm öncesi öz-farkındalık ya da öz-tanışıklık şeklindeki bu belirsiz mefhumla durmaz burada; öz-bilincin öz-düşünümsel modelinin başarısızlığından doğan tüm sonuçları geliştirir. Bu sonuçlardan ilki Lacan'ın *il n'y a pas de méta-langage*[82*] aksiyomunun Fichteci versiyonudur: Öz-bilinç kaçınılmaz bir dairenin içine, daha doğrusu, öz-göndergesel bir döngüye takılıp kalmıştır – bir insan zihni kendisinin farkındadır; dahası, *ancak bu (öz-)farkındalık sayesinde, kendisi için vardır*:

> Temsil yetisi (yani, zihin) *temsil yetisi* için olmak dışında yoktur. Ortada bir zihin *ve* zihin ile onun X-için-varolması arasında bir ayrımı beraberinde getirecek bir şey yoktur. Zihne dışarıdan erişilemez; ve halihazırda kendi için olmayan bir zihin yoktur. Zihnin özü onun öz-göndergesel niteliğidir.[83]

Demek ki öz-bilince (Ben'e) "nesnel" bir yaklaşım yoktur: Ona dışarıdan bakacak olursak gözden kaybolur, çözülüp nesnel bir psişik-fiziksel sürece dönüşür:

> Temsil yetisi temsil yetisi *için* ve temsil yetisi *aracılığıyla* vardır: Her sonlu anlama

80* (Lat.) Saçmaya indirgeme (ç.n.).
81 A.g.e., s. 209.
82* (Fra.) "Üst-dil yoktur" (ç.n.).
83 A.g.e., s. 171.

> yetisinin, yani, tasavvur edebileceğimiz her anlama yetisinin zorunlu olarak içine hapsolduğu döngüdür bu. Bu döngüden kaçmak isteyen biri kendini anlamaz ve ne istediğini bilmez.[84]

Burada son derecede hayati bir kavrama, yani sonluluğa başvurulduğuna dikkatinizi çekerim: Döngü "her *sonlu* anlama yetisi" için geçerlidir. Bir başka deyişle, Ben'in kendi kendisiyle ilişkilenen döngüsü mutlak/sonsuz gücünün bir işareti değildir (ama ilkel tekbenci öznelcilikte öyledir; Ben, her şeyi yaratan yegâne mutlak/sonsuz gerçekliktir); tam aksine, sonluluğunun bir göstergesidir. Dolayısıyla, Fichte'de kendi kendisini koyutlayan mutlak Ben'e ve sonrasında, mutlak Ben'in içinde, sonlu Ben ile sonlu gayri-Ben'in birbirine zıt olarak koyutlanmasına dair aklıselime ancak gülünç derecede abartı ifadeler gibi görünebilecek sözler okuduğumuzda, Ben'in kendi kendini koyutlamasının (kendisini bataklıktan kendi saçlarını çekerek kurtaran Baron Münchhausen gibi) *causa sui*[85*] olarak hareket eden neredeyse-ilahi bir entite tarafından gerçekleştirilen bir mucize olmadığını daima akılda tutmamız gerekir – bunun tam tersine, kendi kendiyle ilişkilenmenin kapalı döngüsü Ben'in nihai sonluluğunun, kendi ufkuna takılıp kalmış olmasının, sadece kendisi için var olmasının göstergesidir.

Kilit bir terim olan "koyutlama"yı "düşünüm"ün karşısına koymak gerekir burada: Öz-bilinçte, Ben kendisi üzerine kendi nesnesi olarak düşünmez, doğrudan kendisini koyutlar – bu da koyutlayan özne ile bu koyutlamanın sonucu olarak özne arasında bir ayrım bile yapamayacağımız anlamına gelir. Fichte'nin belirttiği gibi, Ben kendisini mutlak bir şekilde *koyutluyor olarak* koyutlar; sadece ve sadece, kendi kendini koyutladığı süreçten "ibarettir". Fichte'nin formülasyonu gayet nettir ve harfi harfine yorumlanmalıdır: Vuku bulan tek şey zihnin (Ben'in) kendisiyle ilişkilenmesi değildir – zihin (Ben) bu kendiyle ilişkilenme sürecinden *başka bir şey değildir*. Fichte'nin bahsettiği döngü de burada yatar: İlişkilenmenin kendisi ilişkilendiği şeyi yaratır; ayrıca, ilişkilendiği şeyin *kendisidir*.

Ama bu –Ben'in mutlak bir şekilde kendini koyutlaması mefhumu– bile sadece ilk adımdır. 1800 civarında Fichte Ben'in kendi kendini koyutlamasını daha yakından ve çok daha incelikli şekilde çözümlemiş ve bir başka şaşırtıcı sonuca, kendi kendini koyutlayan mutlak Ben'in bir tür "atom ayırma"sına varmıştı: Öz-bilincin en temel yapısının –Ben'in kendi kendini koyutlamasının– ilk başta göründüğünden daha karmaşık olduğunu ve net bir yapı sergilediğini keşfetmişti. Fichte'nin kalkış noktasına göre, Benlik kendisini doğuran öznellik-öncesi bir etkinliğin ürünü değildir – Benlik hemen etkinlikle birlikte gelir. Daha 1795'te, Fichte göz (*das Auge*) metaforunu kullanmıştı: Benlik içine bir gözün yerleştiği bir etkinliktir, kendini gören ve ancak kendini görme sayesinde var olan bir etkinliktir. Fichte daha sonrasında şöyle der: "Etkinlik ile göz

84 A.g.e., s. 66-7.

85* (Lat.) Kendi kendisinin nedeni (ç.n.).

ikiliğini yalnızca biri çerçevesinde izah *edemeyiz*": "Bu izahı ne göz ne etkinlik sağlayabilir. Bu uğrakta, yapının temeli fikri elzem hale gelir."[86] Başka bir deyişle, Benlik kavramı açıklayıcı gücünü yitirir: Artık nihai *explanans*[87*] olamaz; bilakis, kendisi açıklanmaya muhtaçtır. Fichte işte burada en büyük teorik meydan okumayla karşılaşır: Benliğin bu Temel'ini, Ben'in kendini koyutlamasına dair, Ben'in yalnızca Ben için var olduğuna dair temel içgörüye ihanet etmeden ve böylece, Temel'in Ben'in özgürlüğünü *fiilen* iptal eden, onu salt bir "öznel" yanılsama olarak küçümseyen numenal bir Şey olarak Tanrı'ya karşılık geldiği Kant-öncesi metafiziğe gerilemeden, nasıl kavrayabiliriz?

Tek çözüm öz-bilincin (yani Ben'in) "sırf... temelin bir sonucu olmaktansa, onun bünyesine katılmasıdır":[88] Öz-bilinçte, Temel "bir öz-gönderge ilişkisine girer", yani, Ben'in öz-bilinci eşzamanlı ve dolayımsız olarak Temel'in kendisinin öz-bilincidir.[89] Temel ile öz-bilincin birbirine bağımlılığı burada sırf epistemolojik değil, radikal biçimde ontolojiktir: Mesele sadece Temel'in Ben'in öz-bilinci aracılığıyla kendisinin farkına varması değildir; Temel'in öz-bilinci oluşturması bakımından, Temel'in "ne ise ancak oluşturduğu şey *içinde* öyle olduğunu"[90] söylemeliyiz.

Henrich, Fichte'nin örtük muhakemesini yeniden kurmaya çalıştığı gayet incelikli okumasında, Fichte'nin burada kendi kendini koyutlamasından ibaret olan mutlak Ben'in kendisiyle ilişkilenmesinden son derece farklı bir kendi kendiyle ilişkilenme mefhumunu hiç sezdirmeden ortaya attığına işaret eder: Bu yeni ilişki mefhumu yüzünden, "ürün*ün* kendisi ve kökeni hakkındaki bilgiyi, asli ürünü olan zihin yoluyla, temel ile kendisi arasındaki ontolojik bir ilişki olarak"[91] yorumlamalıyızdır: "Öz-bilinç kendisini mutlak temelle ve kendi etkinliğinin önvarsayımıyla ilişkilendirir; ama öz-bilinç kendisini *kendisiyle* de ilişkilendirir, çünkü nihai temel ve etkinlik kendisinin *öz-bilinçteki* tezahüründen başka bir şey değildir."[92]

Tanrı'nın kendisini göstermesi gerekir; ama Tanrı, kendisini göstermesinden *ibarettir* (tıpkı hem kendi kendini koyutlayan hem de kendi kendini koyutlamasından ibaret olan Ben gibi); Tanrı ancak bu suretle, insan özgürlüğünü sınırlayan bir Kendinde-şey olmaktan çıkar. Ancak kendi kendisini göstermesi sayesinde var olan bir varlık yaşayan bir varlıktır ve Fichte Tanrı'nın tamamen süreçsel olan bu niteliğinden dolayı onu öz-hayatın Temel'i diye adlandırır: "Tanrı tinsel hayattan ibarettir."[93]

---

86 A.g.e., s. 267.
87* (Lat.) Bir fenomene dair açıklama (ç.n.).
88 A.g.e.
89 Ag.e., s. 269.
90 A.g.e., s. 267.
91 A.g.e, s. 270.
92 A.g.e., s. 272.
93 A.g.e., s. 271.

Özgür öz-bilincin Temel'e olan tüm bu içkinliğine rağmen, "dünyanın bu süreci mutlak surette kendisi sayesinde meşrulaştırılır. *Bizler* onun içindeki asli öğelerizdir yalnızca; 'asliyizdir', ama ancak onun *için* birer vasıta olarak. Tezahür kendi içimizde ve kendi kendimize gerçekleşir, fakat tezahür eden şey kendi bireysel doğamız değildir."[94] Bir başka deyişle, Ben'in Temel'ine doğru attığı bu can alıcı adımla birlikte, Fichte bilgi bilimi tasarısının temel aksiyomunu, Ben'in Ben'e ancak mutlak surette kendi kendisini koyutluyor olarak var olduğu, yani onun için dışsal bir temel olamayacağı tezini çiğnemektedir.

Fichte'nin teolojiye geçişi kendini koyutlayan Ben'in, dış bir destekleyici Temel olmasa kendi içine patlayıp hiçleşecek, temelsiz bir kendiyle ilişkilenme yanılsaması olduğu yolundaki içgörünün bir sonucundan ibaret değildir. Henrich, Fichte'nin mutlak Ben'den nihai varlık temeli olarak Tanrı'ya geçmesine sebep olan muhakeme tarzına dair ayrıntılı bir analiz sunar. Fichte'nin buradaki sorunu şudur: Özne-aşırı bir Tanrı'yı, öznelliği temellendiren, ama bizatihi yine de bir Kendinde-şey *olmayan* bir Tanrı'yı nasıl tasavvur edebiliriz? Buradaki sorun Marksizmdeki sınıf bilinci (sınıfın özbilinci) mefhumuna (daha genel olarak, ideolojik bilinç mefhumuna) çok benzer: Öz-bilincin Temel'e ("ekonomik altyapı", toplumsal hayatın maddi süreci) olan bağımlılığını, "ekonomik indirgemeciliğe" düşmeden ve öz-bilinci tek "gerçek" olan ekonomik maddi sürecin salt bir "ideolojik sonucu" olarak kavramadan nasıl tasavvur edebiliriz?[95]

Henrich Fichte'nin örtük muhakemesini açımlamaya çalışmakta haklıdır, ama Fichte'nin bocalamalarının ve muğlaklıklarının iki şeyi aynı anda nasıl gösterdiğini ortaya koymakta belki yeterince açık davranmaz: (1) Benliğin özgürlüğünün Temel'ine ve bu Temel'in içinde bir arada var olan Benliklerin indirgenemez çeşitliliğine doğru adımı atmada derin bir zorunluluk söz konusudur; ve (2) Fichte'nin ufkunda, bu adımı atmak imkânsızdır, bir diğer deyişle, Fichte'nin tüm muhakemesi burada yanlıştır ve en nihayetinde yersizdir. Kısacası, Fichte kendi düşüncesinin Gerçeğiyle karşılaşır – aynı anda hem zorunlu hem de imkânsız olan bir şeyle. Ve –iman değilse de, bir düşünce sıçraması yapmak gerekirse– Fichte'nin özgürlüğün Temel'i için öngördüğü gerekliliklere cuk oturan bir kavram vardır: Lacan'ın "büyük Öteki" kavramı. (Bu bağlamda, büyük Öteki ile Hegel'in "nesnel Tin"i arasındaki karmaşık ilişkiyi bir kenara bırakıyoruz.) İşte bu yüzden Fichte Tanrı'yı, bireysel öz-bilincin dahil olabileceği tinsel Hayat olarak kavrayabilir; Ben'in özgürlüğünün sınırlanması değil, onun temelinin ta kendisidir. "Özgürlüğün Spinozacılığı" tasarısını işte böyle gerçekleştirmeye çalışır ve teolojisi işte bu yüzden

94 A.g.e., s. 272.

95 Fichte'nin Temel ile öz-bilinç arasındaki ilişkiye dair tasvirinin çoğu kez genç Lukács'ın sınıf-bilincini ekonomik altyapısının pasif bir "yansıması" olarak değil de onun içkin kurucu öğesi olarak tasavvur etme çabasına benzemesi de şaşırtıcı değildir.

> ilk *modern* teolojidir ve belki de tek modern teolojidir – Hegel'inkini de bir alternatif olarak görmek gerekir elbette. İlk modern teoloji olma vasfı taşır, zira özgürlük ile din arasındaki antagonizmayı aşma potansiyelini barındırır. Fichte Tanrı kavramını öyle tasavvur eder ki, tanımı gereği, Tanrı özgürlüğe hiçbir kısıtlama getiremez. Tanrı tezahürdür ve tezahür özgür öz-göndergede gerçekleşir. Bundan dolayı, Tanrı'yı insanlara talepler dayatan bir kişi olarak düşünmek katiyen anlaşılamazdır. Fichte'nin Tanrı anlayışı bu antagonizmayı boşa çıkarır.[96]

Henrich'in gösterdiği üzere, Fichte Ben'in çeşitliliği sorununu çözemez – onu izah etme, yani doğuşunu tasvir etme sorununu çözemediği gibi, onu tasavvur etme sorununu bile çözemez. Başka bir deyişle, Fichte Ben'in özne-öncesi Temel'i fikrini ortaya attığı anda, Ben'in çokluğunun bu ortak Temel ile nasıl bir arada var olabileceği ve onunla nasıl bir etkileşim içinde olacağı sorunuyla yüzleşmek zorunda kalır. Buradaki sorun şudur: Öznelerin ortak Temel'i olma işlevini gören özne-öncesi ve özne-aşırı bir düzen öncülünü kabul ettiğimiz anda,

> bu müstakil benliklerin içinde var olduğu düzenin hiç de zihinsel olmadığı ortaya çıkar. Bir diğer deyişle, her bireysel benlik kapalı bir sistemdir ve birçok bireysel benlik olsa da, tezahür tüm benliklerde bireysel biçimde gerçekleşir. Farklı benliklere ait böyle bir düzenin varlığını izah edebilmemiz için, Fichte'nin metodolojik ilkesini çiğnememiz gerekirdi, zira zihnin ne olduğunu anlamamız açısından, yine de, elzem olan zihinsel-olmayan bir yapıya başvurmamız gerekecektir.[97]

Bu da Fichte'yi –tamamen haklı olarak içkin bir şekilde– öznel olmayan ya da özne-öncesi bir bilgiyi öne sürmeye yöneltir: İlahi Temel kör bir mekanik töz değil de tinsel bir düzen, bir bilgi düzeni ve aynı zamanda, anonim/özne-öncesi olduğu için, "halihazırda bilgi olan bir şeyin bireysel benlikleri öncelediğini"[98] baştan varsaymak zorundayızdır. Bir başka deyişle, bu bilginin özneler-arası etkileşim içinde fenomenolojik bir şekilde çıkarsanmasına karşı baştan şunu varsaymalıyız:

> tüm bilgi, şu ya da bu şekilde, bilene (kendi kendini ileri süren benliğe) ait değildir şimdi; bilen özneler *bireysel-olmayan bu epistemik sürece ait olmak* zorundadır... Fichte'nin matematiksel kanıt paradigmasına başvurmak suretiyle akla yatkın kılmaya (bir bakıma Platoncu bir hamledir bu) çalıştığı esas, anonim bilgi, herhangi bir şekilde bireyselleştirilebileceğini iddia edemeyeceğimiz bir bilgi biçimidir.[99]

---

96 Henrich, *Between Kant and Hegel*, s. 273.
97 A.g.e., s. 281.
98 A.g.e.
99 A.g.e., s. 281-3.

Fichte cüretkâr girişiminin esas sınırına ancak burada varır: Anonim bilginin bu yapısı özne-öncesi olsa da, "bir bireysel bilenler çokluğunu ayırt edebilmemizi sağlayacak bir boyut" içermesi [*gerekir*]... Bu da bu benliklerin her birinin, zihinlerine doğrudan erişimleri olmasa da, başka benlikler *olduğunu* önceden bildiği anlamına gelir."[100] Fichte'nin burada mücadele ettiği (ve çözemediği) sorun tam da Claude Lévi-Strauss'un "yapısal antropoloji"sinde var olan ve Lacan tarafından çözülen soruna tekabül eder: Simgesel yapıya ne tür bir özne uyar? Dışlanan öznenin anonim simgesel yapıya (büyük Öteki'ye) olan içkinliğini nasıl düşünebiliriz? Tersinden sorarsak: Ne tür bir yapıyı düşünmeliyiz ki bu yapı bilfiil özneyi beraberinde getirsin, hem kendisinin epifonemenal "sonucu" olarak hem de içkin kurucu öğesi olarak? Lacan ise bu soruya cevap olarak, elbette, özgürlüğün (özgür bir öznenin) koşulunun tutarsız, boşluklu bir yapı olan, "men edilmiş" büyük Öteki olduğunu söyler.

Henrich'in Fichte'nin muhakemesini ayrıntılı bir şekilde yeniden kurarak gösterdiği gibi, öznel kendi kendiyle ilişkilenmenin yapısına dair dikkatli bir analiz öznelliğin ortasında bir yarılmayı açığa çıkarır: öznenin dolayımsız (ama kavram-öncesi) öz-tanışıklığı (öz-farkındalığı) ile henüz öznelleştirilmemiş olan ama "anonim" kalan bir bilgi uğrağı – bu tam da $ ile bilgiye dair gösterme zinciri olan S_2 arasındaki yarılma değil midir? İkisi arasında nasıl bir dolayım kurulabilir? Özneyi bilgi zincirinde tutarsızlığının sahasında temsil eden S_1 sayesinde.

Lacan'ın *le grand Autre* mefhumu (belli belirsiz bir şekilde, Hegel'in tabiriyle "nesnel tin"e, ya da bireysel hayatların "tinsel töz"üne tekabül eden, büyük Öteki) bu sorunu muzafferane bir şekilde çözer. Büyük Öteki topyekûn öznelleşmiş bir tözdür: bir Kendinde-şey değil, ancak "herkes"in çalışmasıyla sürekli ayakta tutulduğu sürece var olan bir Töz. Fichte'nin öznenin kendisini koyutlamasına ilişkin formülünü yeniden üreten büyük Öteki, ancak özneler tarafından devamlı "koyutlandığı" sürece var olan Temel-önvarsayımdır.

Fichte Temel'in statüsünü açıklığa kavuşturamaz; çünkü zihinsel-olmayan, yani, öznel-olmayan, ama aynı zamanda maddi bir "şey" olmayıp tamamen fikre dayalı olan bir entiteyi ifade edecek bir terimi yoktur. Lacan'ın "büyük Öteki"si ise tam da budur: Elbette zihinsel değildir (Lacan büyük Öteki'nin statüsünün psikolojik olmadığını tekrar tekrar vurgulamıştı), öznenin deneyim düzenine ait değildir; ama simgesel-öncesi maddi Gerçek, öznellikten bağımsız olan gerçeklikteki bir şey ya da süreç de değildir – büyük Öteki'nin statüsü tamamen virtüeldir, fikre dayalı bir referans yapısıdır; yani, ancak öznenin önvarsayımında bulunur. (Nitekim büyük Öteki, Karl Popper'in son yazılarında ne nesnel gerçeklik ne de öznel içsel deneyim olan Üçüncü Dünya diye adlandırdığı şeye yakındır.) Lacan'ın "büyük Öteki"si öznelerin çoğulluğu sorununu da çözer: Tam da Üçüncü rolünü oynar, özneler arasındaki karşılaşmanın vasıtasıdır.

100 A.g.e., s. 283.

Hegel'in Tin'in kendi kendisinin sonucu, kendi kendisinin ürünü olduğu yolundaki son derece "spekülatif" ifadelerine de böyle yaklaşmalıyız: "Tin'in başlangıçları genel olarak doğada olsa da,"

> tinin meylettiği uç kendi özgürlüğü, sonsuzluğu, kendinde ve kendi için var olmasıdır. İki veçhe bunlardır; ama Tin'in ne olduğunu soracak olursak, hemen verilecek cevap şudur ki Tin bu devinimdir, doğadan yola çıkma, kendisini doğadan özgürleştirme sürecidir; tinin kendisinin varlığı, tözü budur.[101]

Tin böylece baştan başa tözsellikten arınır: Tin doğanın karşısındaki pozitif bir karşı-kuvvet, atıl doğal maddeyi aşama aşama kıran ve onun içinden parlayan farklı bir töz değildir; kendisini doğadan-kurtarma sürecinden *başka bir şey değildir*. Hegel Tin'in söz konusu sürecin temelinde yatan bir tür pozitif Fail olduğu yolundaki kanıyı hiç sahiplenmez:

> Tin'den bir şey yapan bir özne olarak ve bu devinim, bu süreç olarak yaptığı şeyin dışında, hâlâ tikel bir şey olarak bahsedilir, etkinliğinin az çok olumsal olduğu söylenir... bu mutlak canlılık, bu süreç olmak, doğallıktan, dolayımsızlıktan yola çıkmak, kendi doğallığını kaldırmak,[102] terk etmek ve kendisine gelmek ve *kendisini özgürleştirmek*, kendisine ancak kendisinin bir ürünü olarak geldiği zaman kendisi olması onun doğasından ileri gelir; *fiiliyatı kendisini mevcut haline getirmiş olmasından ibarettir.*[103]

Eğer "tin *ancak* kendi kendisinin sonucu olduğunda kendisi oluyor"sa,[104] bu da kendisini kendisine yabancılaştıran, sonra kendisini ötekiliğinde tanıyan ve böylece kendi içeriğini yeniden kendine mâl eden Hegelci Tin hakkındaki genelgeçer lafların gayet yanıltıcı olduğu anlamına gelir: Tin'in geri döndüğü Benlik bu dönüş hareketinde meydana gelir; ya da, dönme sürecinin döndüğü

101 G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, İng. çev. ve haz. M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel, 1978, s. 6-7.

102 Hegel'in felsefesinde ve onun merkezindeki diyalektiğinde en önemli kavram olan *Aufhebung*, Fransızca ve İngilizceden farklı olarak Türkçeye kayıpsız ve birebir çevrilebilen bir sözcüğe dayanıyor. Almancada *aufheben* fiilinin iki bileşeni var. Birincisi "auf"edat olarak "yukarı", "üzere", "üzerine", "üzerinde" gibi anlamlara gelirken bir fiilin ilk hecesi olduğunda o fiilin sonuna kadar götürüldüğü, tamamına erdirildiği anlamına da geliyor. "*Heben*" ise kaldırmak demek. Dolayısıyla *aufheben* yukarı kaldırmak ve tamamen kaldırmak anlamlarına geliyor. *Aufhebung* da bu fiilin ad hali. Bu fiil Türkçede de Almancadaki gibi iki ters anlamı içinde barındırıyor, Hegel de her zaman bu iki anlamı birlikte kastederek kullanıyor fiili. Bu anlamlardan birincisi, "ortadan kaldırmak", "varlığına son vermek" (ör. bir yasanın kaldırılması). İkinci anlamsa "korumak", "yok olmasını önlemek" (ör. yemeği kaldırmak). Dolayısıyla, ilk bakışta tuhaf gelse de, asıl önemlisi, kulağa hiç felsefi gelmese de, bu terimi Türkçenin olanaklarını kullanarak böyle çevirmeyi uygun bulduk. Ayrıca, Hegel'in felsefenin özel bir terminolojiye gerek duymadığını, doğal dilin olanaklarını kullanması gerektiğini savunduğunu anımsayacak olursak, karşılığın onun ruhuna da uygun olduğunu söyleyebiliriz (e.n.).

103 A.g.e.

104 A.g.e.

şey dönme sürecinin kendisi tarafından meydana getirilir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde öz hakkındaki veciz ve hâlâ aşılmamış şu sözlerini hatırlayalım:

> [Öz] kendini baştan varsayar ve bu önvarsayımın kaldırılması özün kendisidir; tersinden bakılırsa, kendi önvarsayımının kaldırılması önvarsayımın kendisidir. Bu nedenle düşünüm, aştığı ve kendisinden çıkarak dönüş olduğu bir dolayımsız *bulur kendi önünde*. Fakat bu dönüş düşünümün kendi önünde bulduğunu önvarsaymasıdır yalnızca. Ne bulmuşsa ancak *geride bırakılma* sayesinde *olagelmektedir*... Zira kendine-dönüş –özün kendisinden yola çıkarak *geldiği* ve ancak bu dönüş olarak var olan şey– önvarsayımı sadece dönüşün kendisinde vardır.[105]

Hegel bir kavramın kendisinin sonucu olduğunu, kendi kendini fiili kıldığını söylediğinde, ilk bakışta ister istemez abartılı görünen bu iddia (kavram düşünen özne tarafından harekete geçirilen bir düşünceden ibaret değildir, tam tersine, kendi kendine hareket etmek gibi sihirli bir özelliği vardır) bu iddia, tinsel töz olarak Tin'in bir töz, kendisini *ancak* içindeki öznelerin aralıksız faaliyeti sayesinde var eden bir Kendinde olduğunu kavradığımız anda gizemini yitirir. Sözgelimi, bir ulus *ancak* mensupları kendilerini bu ulusun mensupları olarak sayıp bu doğrultuda hareket ettikleri sürece vardır; bu faaliyet dışında, kesinlikle hiçbir içeriği, hiçbir tözsel tutarlılığı yoktur. Aynısı komünizm mefhumu için de geçerlidir – bu mefhum insanları kendisi için mücadele etmeye teşvik ederek "kendi kendini fiili kılar."

Henrich anahtar niteliğinde olduğunu düşündüğü bir soruyu gündeme getirir burada: Hegel (buna Schelling'i de eklemek zorundayız) Fichte'nin hayatı boyunca uğraştığı ana soruyu, yani kendi kendisiyle ilişkilenen öznellik meselesini izah edebilir mi? Fichte ve Hegel, gerçekliğin temel ontolojik yapısını *hem* tam öz-gönderge *hem de* karşıtların mücadelesi olarak kavrama tasarısında mutabıktır. Sistemleri öz-göndergesel bir yapıya dayalı olsa da, öz-göndergenin özgül matrisi birbirinden farklıdır: Fichte Ben'i oluşturan zihinsel öz-göndergeye ve Ben'in kendisiyle özdeşliğine odaklanır (Kim olduğumu nasıl biliyorum?); Hegel'in matrisinde ise kendi kendiyle ilişkilenen olumsuzlama söz konusudur. Hegel, bu odak kayması sonucunda, Fichte'nin hayatı boyunca uğraşıp durduğu meseleyle asla yüzleşmemiştir bile; demek ki (Hegel'in gözardı ettiği) hayati soru şudur: Hegelci öncüllerden yola çıkarak, kendi kendiyle ilişkilenen olumsuzlama matrisinde hareket etmeye başladığımız anda, Fichte'nin zihinsel kendi kendiyle ilişkilenme meselesinin ya çözülebileceği ya da yanıltıcı bir sözde-sorun olarak görülüp geçilebileceği ispat edilebilir mi? Henrich buna olumsuz bir

105 *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989, s. 402. (*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2009.) "Köklerine dönmeye" çalışan muhtelif milliyetçi hareketler bu noktada örnek gösterilebilir: Geçmişteki kaybı kelimenin tam anlamıyla oluşturan şey tam da bu "kayıp köklere" dönüştür ve bu anlamda, Millet/kavram –tinsel bir töz olarak– "kendisinin ürünüdür."

yanıt verir. Zaten işte bu yüzden "hem Fichte'nin başarısızlıkları ile Hegel'in meziyetleri hem de Fichte'nin meziyetleri ile Hegel'in başarısızlıkları arasındaki tekabüliyeti"[106] akılda tutmamız gerektiğini vurgular. Başka bir deyişle, Alman İdealizminde tek yönlü bir ilerleme yoktur: Büyük dört ismin her biri (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) temel bir meseleyle uğramış ve en nihayetinde onu çözememiştir, ama bu durum peşi sıra gelen her halefin selefinin meselesini bir *Aufhebung* hamlesiyle çözdüğü anlamına gelmez – daha ziyade, halef alanı baştan aşağı değiştirmiş ve böylece meselenin kendisi gözden kaybolmuştur. Fichte, Kant'ın düşüncesinin "meramını ıskalamış"; Schelling ve Hegel ise Fichte'nin (ve birbirlerinin) "meramını ıskalamıştı."

İçsel standartlarıyla ölçüldüğünde, Fichte'de kendi kendini koyutlayan özneden kendi temeline (sonsuz Hayat olarak Tanrı'ya) doğru yaşanan değişim bir taviz, radikal öznelliğe yönelik baştaki iddiadan geri çekilme değil, öznellik mefhumunun içerimlerini içinden düşünmenin zorunlu bir sonucudur. Özne sadece ya da esas olarak, nesnelliği "koyutlayan" (yaratan, ona hâkim olan, ondan istifade eden) aktif fail (Heidegger) değil, organik bütünlük, yanılsama, sonluluk bağlarını koparan bir "soyutlama" sahasıdır – "salt öznel" dediğimiz şeyin sahasıdır. Özne ancak tözdeki bir boşluk olarak, kendi eksikliğinin/tutarsızlığının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hegel bunu Anlama yetisi'nin mutlak gücü diye *kutlar*: "Öğeleri birbirinden ayırma eylemi, tüm güçlerin en hayret vericisi ve en büyüğü, daha doğrusu, mutlak güç olan Anlama yetisi'nin kuvvetiyle yapılır." Bu kutlama katiyen bir şarta bağlanmaz; yani, Hegel bu gücün daha sonra "kaldırılarak" Aklın birleştirici bütünlüğünün tali bir uğrağına dönüştürüldüğünü söylemez. Anlama yetisi'ndeki esas sorun onun bu gücünü sonuna kadar serbest bırakmaması, onu şeyin kendisine dışsal olarak almasıdır – tıpkı, *Fenomenoloji*'den yaptığımız alıntıda olduğu gibi, genelgeçer kanıya göre "aslında" birbirine bağlı olan şeyi hayalgücüyle ayıran şey sadece bizim Anlama yeti'mizdir ("zihnimizdir"), dolayısıyla Anlama yetisi'nin "mutlak gücü" tahlil edilen şeyin gerçekliğiyle asla ilgili olmayan hayalgücümüzün kuvvetinden ibarettir. Anlama yetisi'nden Akla, söz konusu tahlil, ya da parçalara ayırma, bizi gerçekliğin zenginliğine geri getiren bir sentez içinde aşıldığı zaman değil, bu "parçalara ayırma", "salt zihnimizin bir gücü" olmaktan çıkarılıp şeylerin kendilerine, içkin negatiflik güçleri olarak aktarıldığı zaman geçeriz. Anahtar niteliğindeki diyalektik içgörü de şudur ki "sentez", Anlama yetisi tarafından parçalara ayrılan şeyin bir-araya-getirilmesi, mutlak, en radikal, parçalara ayırma edimidir – birliğin şiddetli bir şekilde dayatılmasıdır.

Henrich Hegel'in büyük atılımım, "Hegel'in Hegel olduğu anı" doğru noktada tespit eder: Hegel "eleştirel ve sistematik söylemler (*reflectionis* ve *rationis*) arasındaki metodolojik ayrımı"[107], Anlama yetisi'nin mefhumlarının eleştirel

106 Henrich, *Between Kant and Hegel*, s. 330.
107 A.g.e., s. 313.

analizi ile kategorilerin Aklın yapıcı bir sistemi kisvesinde pozitif olarak işe koşulması arasındaki yöntemsel ayrımı bıraktığı noktada Hegel olur: Aklın pozitif sistemi Anlama'nın kategorilerinin diyalektik bir analizi yoluyla "kendisine yönelen yol"dan ibarettir. Henrich bu gerilimin *Tinin Fenomenolojisi* ile *Mantık Bilimi* arasındaki fark kisvesinde var olmaya devam ettiğini iddia etmekte de haklıdır: *Fenomenoloji* sistemle nasıl ilişki kurar? Ona dışsal bir giriş midir, yoksa onun bir parçası mıdır? Bu sırf soyut bir mesele değildir; *Fenomenoloji*'deki analizlerin çoğunun (bazen harfi harfine) sisteme dahil edilmesiyle karmaşıklaşır (mesela, bilincin [bilinçlerin] tanınma mücadelesinin diyalektiği *Tin Felsefesi*'nin başında – birinci kısmın ikinci bölümünde– yeniden ortaya çıkar).

Henrich'in düşüncelerini bu kadar ilginç kılan şey Marx'ı (ve Marx'ın Hegel'in eleştirisini) eleştirirken bunlara yaslanır; ana iddiasına göre, Marx'ın ideoloji eleştirisi tasarısı "*Tinin Fenomenolojisi*'nin kavramsal aygıtlarına dayanır"; bu nedenle, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirirken Hegel'in (*Mantık Bilimi*'ndeki kuramsal yapıyı zaten baştan varsayan) Devlet mefhumunu layıkıyla anlayamaz.[108] Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde uğraştığı sorun şudur: Tam anlamıyla gerçekleşmiş bir özerklik ve özgürlük

> hem istencin kendi yasasını kabul edip ona uymaya dayanır hem de istencin kendi yapısına yapısal olarak tekabül eden bir gerçekliği şart koşmayı beraberinde getirir... Hegel buna cevap olarak, iyi anayasasıyla yurttaşlarının özgürlüğüne saygı gösterenin rasyonel devlet olduğunu söyler. İstencin iç yapısına tekabül eden gerçeklikteki *yapı* budur.[109]

Tam bu sebepten ötürü, devlet tebaalarının tikel ihtiyaçlarının giderilmesini teminat altına almaya yazgılı bir sivil toplum aracı değildir sadece: Tebaalar rasyonel devletlerinin yasalarını "doğal bireyin tüm ihtiyaçlarını giderdiğinden *dolayı*" kabul etmez. "Aksine, istenç devleti kabul eder, çünkü istencin kendi yapısının öz-göndergesi *ancak* ona gönderme yaparak tamamlanabilir."[110] Demek ki Henrich'in Marx'a yönelttiği eleştiriyi "burjuva ideolojisinde takılıp kaldığının" bir kanıtı olarak görüp geçmemeliyiz.

Marksizmde devlet sınıfsal tahakküm yapısı (ve bu anlamda, sivil toplumun bir aracı olarak) çözümlendiğinde Hegel'in uğraşmakta olduğu hayati sorun gözden kaçırılır ve böylece "Hegel'in özgürlüğü kurumsallaştırması ile (kendiliğindeliğiyle birlikte) sosyalizm arasındaki *nesnel* mesele hiç çözülmeden bırakılır."[111] Bu ihmalin sonucuysa söz konusu sorunun Stalinist "totaliter" devlet kisvesinde şiddetle geri dönmüş olmasıdır.

108 A.g.e., s. 328.
109 A.g.e., s. 326.
110 A.g.e., s. 327.
111 A.g.e., s. 329.

II. KISIM

ŞEYİN KENDİSİ: HEGEL

4. BÖLÜM

Bugün Hegelci Olmak Hâlâ Mümkün mü?

Adına layık tarihsel düşüncenin esas özelliği "değişkencilik" (tüm hayat biçimlerinin akışkanlaşması ya da tarihsel olarak görelileşmesi motifi) değil, belirli bir *imkânsızlığın* dosdoğru teslim edilmesidir: Hakiki bir tarihsel kopuşun ardından, geçmişe kolayca dönülemez, hiçbir şey olmamış gibi yola devam edilemez – böyle yapılsa bile, aynı pratik hepten değişmiş bir anlam edinmiş olacaktır. Adorno, Schoenberg'in atonal devrimine işaret ederek bunun hoş bir örneğini vermişti: Bu devrim olduktan sonra, geleneksel total tarzda beste yapmaya devam etmek mümkündü (ki hâlâ öyledir), ama yeni tonal müzik masumiyetini yitirmiştir, zira halihazırda atonal kopuş ile "dolayımlanmıştır" ve dolayısıyla onun olumsuzlanması olarak işlev görmektedir. Yirminci yüzyıldaki tonal bestecilerde (örneğin Rahmaninov'da) indirgenemez bir *kitsch* unsuru vardır işte bu yüzden – geçmişe nostaljik bir bir tavırla tutunmayı andıran, sahte bir şey, tıpkı içindeki naif çocuğu canlı tutmaya çalışan yetişkin gibi. Aynısı diğer tüm alanlar için de geçerlidir: Platon'un mefhumlar analiziyle birlikte, mitik düşünce dolayımsızlığını kaybetmiş, onu diriltmeye yönelik her çaba sahte olmuştur; Hıristiyanlıktan sonra, paganizmi diriltme girişimleri de nostaljik bir simulakraya dönüşmüştür.

Bir Kopuş yaşanmamış gibi yazmak, düşünmek ya da beste yapmak ilk başta görünebileceğinden çok daha müphemdir ve tarihsel-olmayan bir inkâra indirgenemez. Badiou bir keresinde, Deleuze ile kendisini birleştiren şeyin her ikisinin de Kant'ın var olmadığım, Kantçı kırılmanın yaşanmadığını düşünen klasik felsefeciler olmaları olduğunu söylemişti – hakikaten de öyle midir? Bu Deleuze için geçerli olabilir, ama Badiou içinse katiyen hayır.[1] Bu durum en açık şekilde Olay'ı farklı kavramalarında anlaşılabilir. Deleuze'e göre, Olay bir çokluk doğuran Kant-öncesi bir kozmolojik Bir'dir; bu yüzdendir ki Olay gerçekliğe mutlak surette içkindir. Badiou'ya göreyse, Olay varlık düzenindeki (transandantal bir şekilde oluşmuş fenomenal gerçeklik) bir kopuştur, son derece heterojen ("numenal") bir düzenin tecavüzüdür, böylece açıkça (post-)Kantçı uzama gireriz. İşte bu yüzden Badiou'nun (son başyapıtı "Dünyaların Mantıkları"nda geliştirip ayrıntılandırdığı) sistematik felsefesini radikal olumsallık çağı için yeniden icat

1 Deleuze'ün kendisini bile arkamıza alarak, onun Spinoza'sımn post-Kantçı bir Spinoza, belli belirsiz bir şekilde post-Kantçı bir çerçeveden yeniden-okunmuş bir Spinoza olduğunu iddia edebiliriz. Deleuze *Satyricon*'daki Fellini gibi bir şey yapar: Roma'daki pagan evrene geridönüşlü, Hıristiyanlığın gözünden bir bakış atar – temeldeki fikre göreyse paganizmin ne olduğu ancak bu geridönüşlü bakışla gerçekten kavranabilir.

edilmiş Kantçılık olarak bile tanımlayabiliriz: Transandantal olarak oluşmuş tek bir gerçeklik yerine, her biri kendi transandantal matrisiyle sınırlanmış dünyalarımız vardır ve bu çeşitlilik dolayımlanıp/bir araya getirilip daha büyük tek bir transandantal çerçeveye dönüştürülemez; Ahlak Yasası yerine, bir Dünya'nın tikel durumuna bağlı olarak daima özgül olan Hakikat-Olay'a sadakatimiz vardır.

Hegel'in spekülatif idealizmi tam da böyle bir tarihsel imkânsızlığın *esas* örneği değil midir? Hegel sonrasında, az çok eşzamanlı olarak Schopenhauer, Kierkegaard ve Marx'ın eserlerinde geleneksel metafizikten kopulmasının ardından hâlâ Hegelci olunabilir mi? Tüm bu olan bitenlerden sonra, Hegelci bir "mutlak İdealizm"i savunmakta içkin bir şekilde yanlış bir şey yok mudur? Hegel'in yeniden olumlamaya yönelik her çaba aynı tarih-karşıtı yanılsamanın kurbanı olmayacak, Hegel sonrasındaki kopuştan sonra Hegelci olmanın imkânsızlığını yok saymayacak, öyle bir kırılma yaşanmamış gibi yazmayacak mıdır? Fakat burada işleri biraz karmaşıklaştırmak lazım: Belirli koşullarda, bir kırılma yaşanmamış gibi yazılabilir ve yazılmalıdır. Peki bu koşullar nelerdir? Basitçe ve doğrudan söyleyelim: Söz konusu olan kırılma hakiki değil de sahteyse, hatta hakiki kırılmayı, esas imkânsızlık noktasını hasır altı ediyorsa bu yapılabilir. İddiamız şu: "Resmi" Hegel-sonrası felsefe-karşıtı kırılmayla (Schopenhauer-Kierkegaard-Marx) birlikte olan şey tam da buydu: Bu kırılma kendisini Hegelci zirvesiyle tecessüm eden idealizmden bir kopuş olarak sunsa da, Hegel'in düşüncesinin hayati bir boyutunu gözardı etmektedir; yani, *Hegel hiç var olmamış gibi düşünmeye devam etmeye* dönük ümitsiz çabaya tekabül etmektedir en nihayetinde. Hegel'in yokluğunun arkasında bıraktığı boşluk, "Mutlak Bilgi'ye sahip olan", "mutlak idealist" Hegel şeklindeki gülünç karikatürle doldurulur elbette. Demek ki Hegel'in spekülatif düşüncesinin yeniden savunulması zannedilebileceği şey –Hegel-sonrası kırılmanın yadsınması– değil, bizatihi yadsınmasıyla Hegel-sonrası kırılmayı var eden boyutun öne çıkarılmasıdır.

HEGEL İLE NİETZSCHE KARŞI KARŞIYA

Bu iddiayı, bugün Hegelci olmanın imkânsızlığını göstermeye yönelik en ikna edici ve kuvvetli teşebbüslerden biri olan Gérard Lebrun'un ölümünün ardından yayımlanmış *L'envers de la dialectique* başlıklı eserini vesile ederek geliştirelim – Lebrun'a göre "bugün"ün Nietzsche göstergesinin altında durduğunu da hatırlatalım.[2]

Lebrun Hegel'in "reddedilemeyeceğini" kabul eder: Hegel'in diyalektiğinin

2 Bkz. Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Seuil, 2004. İşin ironik yanı şudur ki Lebrun bundan otuz yıl kadar önce Hegel hakkında en iyi kitaplardan birini yazmış, onu eleştirmenlerine karşı savunmuştu: *La patience du concept* (Paris: Gallimard, 1973).

düzeneği öyle kuşatıcıdır ki Hegel için en kolay şey tüm bu reddiyelerin tutarsız olduğunu zafer edasıyla ispatlamak, onları kendilerine karşı çevirmektir (Lebrun'un Nietzsche'den onaylayarak alıntıladığı gibi, "bir göz hastalığı çürütülemez"). Bu tür eleştirel reddiyelerin en gülünç olanı ise –her sabit belirlenimin negatiflik hareketiyle silinip süpürüldüğünü, her belirli şeklin kendi hakikatini yok edilişinde bulduğunu gösteren– Hegel'in diyalektik yöntemi ile Hegel'in sistemi arasında bir çelişki olduğu yolundaki genelgeçer Marksist-evrimci fikirdir elbette: Her şeyin yazgısı kendi kendini kaldırmaya yönelik ebedi hareketle geçip gitmekse, aynı şey sistemin kendisi için de geçerli olmaz mı? Hegel'in kendi sistemi bilginin ilerlemesiyle aşılacak, geçici, tarihsel açıdan göreli bir oluşum değil midir? Böyle bir reddiyeyi ikna edici bulan birini Hegel okuru olarak ciddiye almamak gerekir.

Peki Hegel'in ötesine nasıl geçilebilir? Lebrun bir yol olarak Nietzscheci tarihsel filolojiyi önerir: Yaşayan canlıların hayati çıkarlarına yönelen tehditlerle başa çıkma tarzına dayanan "esas itibariyle rasyonel-ötesi" sözcüksel tercihler gün ışığına çıkarılmalıdır. Hegel tüm içeriği "yutan" ve onu dolayımsız varlığı içinde yok ederek kendi hakikatine yükselten diyaletik düzeneğini harekete geçirmeden önce, karmaşık bir ağ içine yerleşmiş semantik kararlar belli belirsiz zaten alınmıştır. Bunlar açığa çıkarırken "diyalektiğin ters yüzünü ifşa etmeye başlarız. Diyalektik aynı zamanda kısmidir. Kendi önvarsayımlarını gizler. 'Anlama yetisi' felsefelerine ilişkin olarak bir üst-söylemmiş gibi yapar, ama aslında öyle değildir."[3] Lebrun'un Nietzsche'si kararlı bir tavırla Heidegger karşıtıdır: Lebrun'a göre Heidegger, İktidar İstenci'ni yeni bir ontolojik İlk İlke olarak yorumlayarak Nietzsche'yi yeniden-felsefileştirmektedir. Lebrun'un yaklaşımı Nietzscheci olmaktan ziyade Foucaultcu görünebilir: "Hegelci bilginin soykütüğünü" çıkarmayı ve bu soykütüğü somut yaşam-pratiklerinde ortaya koymayı hedefler.

Peki Lebrun'un stratejisi felsefi açıdan yeterince radikal midir? Yeni bir tarihselci yorumbilgisine ya da Foucaultcu bir bakışla *epistemelerin* çığır açıcı biçimde ardı ardına dizilmesine tekabül etmiyor mudur? Öyleyse bu durum, Heidegger'in Nietzsche'yi yeniden-felsefileştirmesini düpedüz meşrulaştırmasa da hiç değilse anlaşılır kılmıyor mudur? Bir başka deyişle, tikel "filolojik" kümelenmeleri ayakta tutan "iktidar"ın ontolojik statüsü meselesi gündeme getirilmelidir – Nietzsche'ye göre bu İktidar İstenci'dir; Heidegger'e göreyse, dünyanın açılmasının çığır açıcı farklı kümelenmelerini "tayin eden" "orada olmak"ın dipsiz oyunudur. Herhalükârda, ontolojiden sakımlamaz: Tarihselci yorumbilgisi kendi ayakları üzerinde duramaz. Heidegger'in Varlık tarihi tarihsel (tarihselci değil) yorumbilgisini doğrudan transandantal ontoloji mertebesine yükseltme girişimidir: Heidegger'in gözünde, Lebrun'un rasyonel-ötesi semantik tercihler dediği şeyin arkasında ya da altında hiçbir şey yoktur; bunlar var-

3 Lebrun, *Lènvers de la dialecticque*, s. 23.

lığımızın nihai olgusu/ufkudur. Fakat Heidegger *ontik* diye adlandırılabilecek meseleyi açıkta bırakır: Eserinin tümü boyunca, ontolojik olarak açılmasından önce orada var olmaya devam eden bir "gerçeklik"e dair belirsiz imalar vardır. Yani, Heidegger Varlığın çığır açıcı açılmasını herhangi bir "yaratma" ile asla aynı kefeye koymaz – "oldukları gibi", tarihsel bir dünyanın parçası olarak açılmış olmanın tam anlamıyla henüz "var" olmasalar da, şeylerin çığır açıcı açılmalarından önce bile, hatta bu açılmanın dışarısında, bir şekilde orada bir yerde "var olmasını" (var olmakta ısrar etmesini) pek çok kez sorunlu olmayan bir olgu olarak kabul eder. O halde ontolojik açılmanın dışarısındaki bu ontik ısrarın statüsü nedir?[4]

Nietzscheci açıdan bakıldığında, "rasyonel-ötesi" semantik kararlarda, gerçekliğe yönelik her yaklaşımın önceden var olan bir dizi yorumbilgisel "önyargıya", ya da Heidegger'in muhtemel deyişiyle, varlığın belirli bir çığır açıcı açılmasına dayanmak zorunda olmasından daha fazla şey vardır: Bu kararlar İktidar İstenci'nin düşünüm-öncesi hayati stratejisini meydana getirir. Böyle bir yaklaşımın nazarında Hegel, temel stratejisi derin bir yenilgiyi, tüm acı verici canlılığıyla hayattan geri çekilişi mutlak Özne'nin bir zaferi olarak yeniden-paketlemek olan son derece Hıristiyan bir düşünür, bir nihilist kalır. Yani, İktidar İstenci açısından, Hegelci sürecin fiili içeriği yenilgiler ve geri çekilişler, hayati bir şekilde kendini ortaya koyma fedakârlıklarından oluşan tek bir uzun hikâyedir; tekrar tekrar, hayati angajman henüz fazla "dolayımsız" ve "tikel" bulunarak terk edilmelidir. Buradaki çarpıcı örnek Hegel'in Devrimci Terör'den Kantçı ahlaka geçişidir: Sivil toplumun faydacı öznesi, Devlet'i kendi şahsi güvenliğinin ve esenliğinin muhafızı olmaya indirgemek isteyen öznenin/tebaanm onu her an her ne sebeple olursa olsun yok edebilecek devrimci Devlet tarafından ezilmesi gerekir (özne/tebaa yapmış olduğu bir şey, tikel bir içerik ya da edim yüzünden, ama evrensele karşıt olarak bağımsız bir birey olması yüzünden cezalandırılır) – bu Terör onun "hakikat"idir. Öyleyse Devrimci Terör'den Kant'ın özerk ve özgür ahlaki öznesine nasıl geçeriz? Bu soruya daha çağdaş bir dille şöyle cevap verebiliriz: Saldırganla tam bir özdeşleşme içine girerek: Özne dış Terör'de, onu devamlı yok etmekle tehdit eden bu negatiflikte, kendi (evrensel) öznelliğinin çekirdeğini görmelidir; başka bir deyişle, onunla tamamen özdeşleşmelidir. Özgürlük bir Efendi'*den* özgürleşme değil, bir Efendi'nin yerine bir başkasının geçirilmesidir: Dış Efendi'nin yerine içsel bir efendi geçer. Bu özdeşleşmenin bedeli ise, pek tabii ki, tüm "patolojik" tikel içeriğin feda edilmesidir – görev "görev uğruna" yerine getirilmelidir.

4 Aklıma gelmişken şunu da belirteyim: Heidegger'in öznelliğe yönelttiği meşhur eleştiriye rağmen Lacan'm "özne" terimini yine de bırakmamaya karar vermesi –ki bu karar ilk bakışta tuhaf görünür– tam da ontiğin ontolojik açılmasının üzerindeki bu müphem aşırılığa dayanır: "Özne" Lacan'ın gözünde gerçekliğin tümünü kendi nesnesine indirgeyen, kendi başına var olan özerk fail değil, *patetik*, acı çeken, ontik tendeki ontolojik açılma sahası olmanın bedelini ödeyen bir öznedir – Freud ise bu bedeli "hadım" diye adlandırır.

Lebrun bu mantığın dil için de geçerli olduğunu gösterir:

> Devlet ve dil Özne'nin başardığı işin birbirini tamamlayan iki figürüdür: Gerek burada gerekse orada, var olduğum anlam ile telaffuz ettiğim anlam, dolayımsızlık yanılsamasında "benliğimiz" olarak görünmüş olan şey algılanamaz bir biçimde aynı şekilde feda edilir.[5]

Hegel insanın konuştuğunda daima evrensele adım attığına tekrar tekrar işaret etmekte haklıydı – yani, dile adım attığında, özne somut yaşam dünyasındaki köklerini kaybeder. Daha patetik bir çerçevede ifade etmek gerekirse, konuşmaya başladığım anda, duyusal açıdan somut Ben değilimdir artık, çünkü daima beni, söylemek istediğim şeyden farklı bir şeyi söylemeye zorlayan gayri-şahsi bir mekanizmanın girdabına kapılırım – genç Lacan'ın söylemeyi sevdiği gibi, ben konuşmam, dil tarafından konuşulurum. Lacan'ın "simgesel hadım" dediği şeyi anlamanın bir yolu budur: Öznenin "tözsel bir değişim yaşamasının", dolaysız bir hayvan canlılığının faili olmaktan çıkmak ve özdeşliği tutkuların dolaysız canlılığından ayrı tutulan bir konuşan özneye dönüşmek için ödediği bedel budur.

Nietzscheci bir okuma, Terör'ün özerk bir ahlaka çevrilmesinde mağlubiyeti galibiyete dönüştürmeye yönelik ümitsiz bir strateji olduğunu kolaylıkla fark eder: Kişi kendi hayati çıkarları için kahramanca mücadele etmek yerine, topyekûn teslim olduğunu baştan ilân eder ve tüm içeriği bırakır. Lebrun bu bağlamda Hegel'e yöneltilen şu genelgeçer eleştirinin haksız olduğunun farkındadır: Diyalektik bir tersinmeyle salt negatifliğin daha yüksek bir yeni pozitifliğe, felaketin zafere dönüşmesi bir *deux ex machina* işlevi görmekte, felaketin söz konusu sürecin nihai sonucu olma ihtimalini baştan önlemektedir –şu meşhur alelâde savdan dem vuruluyordur aslında: "Peki ya negatiflik tersine çevrilip yeni bir pozitif düzene dönüşmüyorsa?" Bu sav meselenin özünü, yani Hegelci tersyüz edişte olan şeyin tam da bu olduğunu gözden kaçırır: Aslında yenilgi tersyüz edilip zafere dönüşmez; ortada sadece, yenilgininin kendisini bir zafer olarak sunmaya çalışan, biçimsel bir kayma, bir perspektif değişimi vardır. Nietzsche bu zaferin düzmece olduğunu, ucuz bir sihirbazın numarası, hayatı yaşamaya değer kılan tüm şeylerin kaybedilmesine binaen verilen bir teselli ödülü olduğunu söylemeye çalışır: Canlılığın gerçek kaybı hayatsız bir heyulayla tamamlanır: Nitekim Lebrun'un Nietzscheci okumasında, Hegel bir tür atesit Hıristiyan felsefeci olarak belirir: Tıpkı Hıristiyanlık gibi, tüm dünyevi sonlu gerçekliğin "hakikat"ini (kendi kendini) yok etmede bulmaktadır – gerçeklik kendi hakikatine ancak kendi kendini mahvetme yoluyla/içinde varır; Hıristiyanlığın aksine, Hegel dünyevi kayıplarımızın karşılığını alabileceğimiz hiçbir Öbür Dünya olmadığının pekâlâ farkındadır: Aşkınlık mutlak surette içkindir, *sonlu gerçekliğin*

5 Lebrun, *L'envers de la dialecticque*, s. 83.

"öte"sinde olan şey kendi kendisini aştığı içkin süreçten ibarettir. Hegel'in aşkınlığın bu mutlak içkinliğine verdiği ad "mutlak negatiflik"tir. Efendi ile Hizmetkâr diyalektiğinde bunu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: Efendi ile karşı karşıya geldiğinde ölüm korkusunu deneyimlediği sırada, negatifliğin sonsuz gücünün kokusunu alınca, Hizmetkârın güvenli tikel/sonlu özdeşliği/kimliği sarsılır; Hizmetkâr, bu deneyim sayesinde, tikel Benliğinin değersizliğini kabul etmek zorunda kalır:

> Zira bu bilinç şu ya da bu unsurun, zamanın şu ya da bu ânının tehlikesi altında ve onlardan korkuyor değildi, bilakis, kendisinin tüm varlığından korkuyordu; ölüm korkusundan, egemen efendiden korkmuştu. Bu deneyimde en deruni ruhuna kadar erimiş, tir tir titremiş ve içindeki sabit ve değişmez olan her şey sarsılmıştı. Tüm tözünün büsbütün bozulması, tüm istikrarının toptan dağılarak akışkan bir devamlılığa dönüşmesi ise, bu tür bilince netice itibariyle dahil olan öz-bilincin, mutlak negatifliğin, saf kendi kendiyle ilişkilenen varoluşun yalın, nihai doğasıdır.[6]

Peki kendi tikel Benliğinin tüm zenginliğinden vazgeçmek karşılığında Hizmetkârın eline ne geçer. *Hiçbir şey* – tikel dünyevi Benliğini aşan Hizmetkâr daha yüksel bir tinsel Benlik düzeyine varmaz; yapması gereken tek şey konumunu kaydırmak ve tikel kimliğini/özdeşliğini imha edebilecek kahredici yıkım gücünde (kendisine böyle görünen bir şeyde) kendi Benliğinin çekirdeğini oluşturan mutlak negatifliği görmektir. Kısacası, özne kendisini yok etmekle tehdit eden kuvvetle tamamen özdeşleşmelidir: Ölümden korkarak korktuğu şey kendi Benliğinin negatif gücüydü aslında. Demek ki negatiflik tersyüz olup pozitif büyüklüğe dönüşmez – buradaki tek "büyüklük" bu negatifliğin kendisidir. Acı çekme konusuna da gelecek olursak: Hegel vazgeçmenin yabancılaştırıcı emeğinin meydana getirdiği acının tünelin sonuna vardığımızda ulaşacağımız ödül için beklerken sabırla katlanılması gereken bir ara uğrak olduğunu söylemez – sabırla teslim olmamızın karşılığında, en sonunda elde edilecek bir ödül ya da kâr yoktur; acı çekmek ve vazgeçmek başlı başına birer ödüldür; yapılması gereken tek şey öznel konumumuzu değiştirmek, tüm o "patolojik" arzularıyla sonlu Benlik'lerimize ümitsizce tutunmaktan vazgeçmek, evrenselliklerine varma yolunda Benlik'lerimizi arındırmaktır. Hegel devletlerin tarihinde tiranlığın aşılmasını da böyle açıklar: "Haysiyetsiz, utanç verici vb. olduğu için tiranlığın halk tarafından devrildiği söylenir. Aslında, ortadan kalkmasının tek sebebi lüzumsuz olmasıdır."[7] İnsanlar kendi tikel ihtiyaçlarından vazgeçmelerini sağlamak için tiranın dış kuvvetine ihtiyaç duymadığında, varlıklarının

6 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, ikinci gözden geçirilmiş baskı, İng. çev. J. B. Baillie, Mineola: Dover, 2003, s. 110. (*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2001.)

7 G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilo sophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969, s. 247-8.

özünü bu evrensellikle doğrudan özdeşleştirerek "evrensel yurttaşlar" haline geldiklerinde, lüzumsuz olur çıkar – ezcümle, kendilerine disiplin ve tabi kılma işinin eğitimi verildiğinde, insanlar dışsal bir efendiye artık ihtiyaç duymaz.

Hegel'in nihilizminin diğer yüzü (tüm sonlu/belirli hayat biçimleri kendi "hakikat"lerine bizatihi kendilerini aşarak varır) görünüşteki karşıtıdır: Platoncu metafizik geleneksel devamlılık içinde, negatifliği tamamen serbest bırakmaya hazır değildir, yani, diyalektiği en temelde negatifliğin aşırılığını "normalleştirmeye" dönük bir çabadır. Zaten son dönemindeki Platon'a göre mesele, gayri-varlığın varlığın tali bir uğrağı olarak nasıl görelileştirileceği, bağlamsallaştırılacağıydı (gayri-varlık, fiili kılmayı başaramadığı tamlıkla ölçülen, tikel/belirli bir varlık eksikliğidir daima; bizatihi gayri-varlık yoktur – örneğin "yeşil" gayri-varlığa "kırmızı" ya da başka bir renk olmayarak katılır). Aynı şekilde, Hegelci "negatiflik", "mutlak farkı" ya da "gayri-varlığı", "yasak etmeye" hizmet eder:[8] Negatiflik tüm sonlu/dolayımsız belirlenimlerin ortadan kaldırılmasıyla sınırlıdır. Demek ki negatiflik süreci sonlunun kendi kendini mahvettiği sırf negatif bir süreç değildir: Sonlu/dolayımsız belirlenimler dolayımlandığında/muhafaza edildiğinde/yükseltildiğinde, kendi "hakikat"lerinde kavramın ideal belirlenimleri olarak koyutlandığında, kendi *telosuna*[9*] varır. Negatiflik işini hallettikten sonra ortada kalan şey kavramın ideal yapısının ebedi *parousia*'sıdır.[10*] Nietzscheci açıdan bakıldığında, burada eksik olan husus olumlayıcı *hayır*'dır: hasımın karşısına neşeyle ve kahramanca çıkmanın *hayır*'ı, kendi kendini kaldırmayı değil, kendi kendini ortaya koymayı hedefleyen mücadelenin *hayır*'ı.

MÜCADELE VE UZLAŞI

Böylece Hegel'in düşüncesi ile her türlü evrimci ya da tarihselci "değişkencilik" arasındaki bağdaşmazlığa geliriz: Hegel'in diyalektiği "oluşun dayanılmaz kuvvetinin, her şeyi kendine katan bir akışın destanının tanınmasını katiyen içermez":

> Hegelci diyalektik çoğu kez –ama yüzeysel bir şekilde– bir *değişkenciliğin* içine çekilmiştir. Belirlenimlerin sabitliğine yöneltilen eleştirinin sonsuz bir diyalektik süreci veri alan bir kanıyı doğurabileceği hiç şüphesiz doğrudur: Sınırlı varlığın tekrar tekrar ve daima gözden kaybolması gerekir ve yok oluşu görüş alanımızın sınırına kadar uzanır... Gelgelelim, bu düzeyde, karşımızda hâlâ bir tarihin (*Geschichte*) içsel birliğini atfedemeyeceğimiz basit bir süregelme (*Geschehen*) vardır.[11]

8 Lebrun, *L'envers de la dialecticque*, s. 218.

9* (Yun.) Telos: Erek; amaç odaklı bir sürecin son noktası (ç.n.).

10* (Yun.) İncil'de genelde İsa'nın "İkinci Geliş"ini ifade etmek için kullanıldığı iddia edilen kelime. Ancak, kelimenin "bâki/sonsuz mevcudiyet" gibi başka bir yorumu daha vardır ki bu bağlamda daha ziyade buraya işaret edilmektedir (ç.n.).

11 A.g.e., s. 11.

Bunu idrak etmek, tüm sabit biçimleri çözen Oluş'un ebedi akışı şeklindeki "değişkenci" izleği toptan reddetmek, (kadim kozmolojilerden Stalinist "diyalektik materyalizm"e kadar uzanan bir tür Hikmet olan) her şeyin ilksel Kaos'tan doğduğu ve yine onun tarafından yutulduğu yönündeki sözümona "derin" içgörüyle katiyen bağdaşmayan diyalektik akla ulaşma yolundaki ilk adımdır. "Değişkenciliğin" en popüler biçimi, Engels, Stalin ve Mao gibi Marksistlerce yaygınlaştırılan, Hegel'in "ebedi mücadele"nin felsefecisi olduğu şeklindeki geleneksel görüştür: tepki ile ilerleme, eski ile yeni, geçmiş ile gelecek arasındaki ebedi çatışma olarak hayat şeklindeki o meşhur "diyalektik" mefhum. "İlerici" tarafa bağlanmamızı savunan bu savaşkan görüş Hegel'e tamamen yabancıdır zira ona göre bizatihi "taraf tutmak" yanıltıcıdır (çünkü tanım gereği tek taraflıdır).

Toplumsal mücadelenin en şiddetli hali olan savaşı ele alalım. Hegel'in dert ettiği husus bizatihi mücadeleden ziyade, savaşa tutuşan konumların "hakikat"inin bu savaş yoluyla açığa çıkması, yani, savaşan tarafların birbirlerini mahvederek "uzlaşma"sıdır. Savaşın esas (tinsel) anlamı şeref, zafer, müdafaa falan değil, bize örgütlü, sonlu hayatlarımızın yanlış istikrarını hatırlatan mutlak Efendi olarak mutlak negatifliğin (ölümün) ortaya çıkışıdır. Savaş, tikel öz-çıkarlarından vazgeçmeye ve Devlet'in evrenselliğiyle özdeşleşmeye zorlamak suretiyle, bireyleri kendi "hakikat"lerine yükseltmeye hizmet eder. Esas düşman savaşmakta olduğumuz düşman değil kendi sonluluğumuzdur – Hegel'in o acı sözünü hatırlayalım: Sonlu dünyevi varoluşumuzun beyhude olduğunu söylemek kolaydır, ama evimize yurdumuza dalan ve ailemizin mensuplarını kılıçtan geçirmeye başlayan vahşi bir düşman askeri karşısında bunu kabul etmek çok daha zordur.

Felsefi açıdan bakarsak, Hegel'in buradaki sözü "öz-çelişki"nin dış engelden (ya da düşmandan) önce gelmesiyle ilişkilidir. Sonlu olmamızın ve kendimizle çelişmemizin sebebi etkinliğimizin devamlı dış engellerle önlenmesi değildir; dış engellerce önleniriz, çünkü sonlu ve tutarsızızdır. Başka bir deyişle, bir mücadeleye girmiş öznenin düşman, aşması gereken dış engel olarak gördüğü şey öznenin içkin tutarsızlığının maddileşmiş halidir: Tutarlı olduğu yanılsamasını sürdürmek için, mücadele eden öznenin düşman figürüne ihtiyacı vardır; kimliği/özdeşliği düşmana karşı çıkmaya dayanır, o kadar ki (nihai) zaferi kendi mağlubiyetine, dağılıp yok olmasına bağlıdır. Hegel'in kullanmaktan hoşlandığı tabirle, dış düşmanla savaşırken (bilmeden) kendi özünüzle savaşırsınız. Dolayısıyla, Hegel mücadeleye girişmeyi övüyor değildir; daha ziyade, savaş durumuna geçmiş her konumun, her taraf tutuşun zorunlu bir yanılsamaya (düşmanı yok ettiğim anda, kendi varlığımı tam anlamıyla gerçekleştirmiş olacağım yanılsamasına) dayanmak zorunda olduğunu söylemeye çalışır. Bu da bizi muhtemel bir Hegelci ideoloji mefhumuna getirir: bir olanaklılık koşulunun (konumunuzun içkin kurucu öğesi olan şeyin), yanlış bir şekilde, olanaksızlık koşulu olarak (kendinizi tamamen gerçekleştirmenizi önleyen bir engel olarak)

anlaşılması – ideolojik özne tüm kimliğinin/özdeşliğinin rahatsız edici engel olarak algıladığı şeye dayandığını kavramaktan acizdir. Bu ideoloji mefhumu sırf soyut bir zihinsel alıştırma değildir: İdeolojinin en ilkel biçimi olarak faşist Antisemitizme cuk oturur – hatta bunun ideolojinin ta kendisi olduğu bile söylenebilir. Antisemitizmdeki Yahudi figürü, toplumsal düzenin uyumunu bozup karıştıran yabancı mütecaviz, en temelde toplumsal düzenin "tutarsızlığına", bu düzenin istikrarsızlık dinamiğini doğuran içkin antagonizmaya ("sınıf mücadelesine") yönelik fetişist bir nesnelleştirme, bir dublördür.

Hegel'in "karşıtların çatışması"na duyduğu ilgi, "Aklın Kurnazlığı"nı mücadelede iş başında gören nötr bir diyalektik gözlemciye özgü bir ilgidir: Bir özne mücadeleye girişir, mağlup olur (genelde zafer elde ederek mağlup olur) *ve bu mağlubiyet onu kendi hakikatine taşır*. Hegel'i Nietzsche'den ayıran mesafeyi burada açıkça ölçebiliriz: Nietzsche'nin diriltmeyi istediği coşkulu kahramanlığın masumiyeti, risk tutkusu, bir mücadeleye büsbütün girişmenin, zaferin ya da mağlubiyetin tutkusu – bunların hiçbiri yoktur; mücadelenin "hakikat"i ancak mağlubiyetin içinde ve mağlubiyet sayesinde belirir.

Hegelci uzlaşmanın yanlışlığına yöneltilen genelgeçer Marksist eleştiri (ki bunu Schelling zaten yapmıştı) meselenin özünü işte bu yüzden gözden kaçırır. Bu eleştiriye göre, Hegelci uzlaşma yanlıştır, çünkü sadece İdea'da gerçekleşiyordur, halbuki gerçek antagonizmalar olduğu gibi kalmaktadır – tikel kimliklerine/özdeşliklerine tutunan bireylerin "gerçek hayat"ının "somut" deneyiminde, devlet iktidarı dış bir zorlama olarak var olmaya devam eder. Genç Marx'ın Hegel'in siyasi düşüncesine yönelttiği eleştirinin özü burada yatar: Hegel modern anayasal monarşiyi antagonizmaların uzlaştırıldığı rasyonel bir Devlet, her kurucu öğenin kendi uygun yerini bulduğu ya da bulabileceği organik bir Bütün olarak sunar. Ama bu suretle, modern toplumlarda var olmaya devam eden, "mevcut Aklın gayri-akıl'ı" olarak, modern toplumun içinde yeri olmayan kısmı olarak, "olmayan-parçanın parçası" (Rancière) olarak işçi sınıfını meydana getiren sınıf antagonizmasını hasır altı eder.

Lebrun'un bu eleştiride reddettiği şey ortaya konulan teşhis (önerilen uzlaşmanın samimiyetsiz, "zorlama bir uzlaşma" [*erpresste Versöhnung*] –Adorno'nun denemelerinden birinin başlığıdır bu– olduğu, söz konusu önerinin toplumsal gerçeklikte var olmaya devam eden antagonizmaları örtbas ettiği) değildir; daha ziyade: "Diyalektikçinin körlüğüyle samimiyetsizleşen bu portrede hayranlık duyulası şey diyalektikçinin samimi olmuş olabileceği varsayımıdır."[12] Bir başka deyişle, Lebrun Hegelci uzlaşmayı yanlış bularak reddetmek yerine, diyalektik uzlaşı mefhumunu yanıltıcı bularak reddeder, "hakiki" bir uzlaşı talebinin kendisinden vazgeçer. Hegel uzlaşının gerçek acıları ve antagonizmaları teskin etmediğinin tamamen farkındaydı – *Hukuk Felsefesi*'ne önsözdeki formülü "şu ânın Çarmıh'ındaki Gül'ü tanımak" gerektiğiydi; ya da Marx'ın terimleriyle söy-

12 A.g.e., s. 115.

lersek: Uzlaşıda, dış gerçeklik onu bir İdea'ya uydurmak üzere değiştirilmez; bu İdea sefil gerçekliğin kendisinin iç "hakikat"i olarak tanınır. Bundan dolayı, Hegel'in gerçekliği dönüştürmek yerine sırf gerçekliğe dair yeni bir yorum önerdiği yolundaki Marksist eleştiri bir bakıma meselenin özünü ıskalar – açık bir kapıyı çalmaktadır; zira, Hegel'e göre, yabancılaşmadan uzlaşıya geçmek için gerçekliği değil, onu algılama ve onunla ilişkilenme tarzımızı değiştirmemiz gerekir.

Aynı içgörü Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde Efendi ile Hizmetkâr hakkındaki altbölümde emekten düşünceye geçişe dair analizinin temelini oluşturur. Lebrun, Kojève'i karşısına alarak, Hegel'in (kolektif) emeği insan öznelliğinin üretken bir şekilde kendini ortaya koyduğu saha, doğal nesnelerin zorlanarak dönüştürüldüğü ve temellük edildiği, insan amaçlarına tabi kılındığı süreç olarak hiç de kutlamadığını vurgulamakta bütünüyle haklıdır. Tüm sonlu düşünceler, öznel biçimde tam olarak kavranmaya daima direnen nesnel gerçekliğin hiç durmaksızın süren dönüşüm/oluşum sürecinin "düzmece sonsuzluğunda" takılıp kalır. Hal böyle olunca öznenin işi hiç bitmez: "Sonlu bir varlık tarafından sarf edilen saldırgan bir etkinlik olan emek, her şeyden önce insanın doğayı hepten kendine mâl edememesine işaret eder."[13] Bu sonlu düşünce Kant ve Fichte'nin ufkudur: gerek dış engelleri gerekse öznenin kendi iç doğasını aşmaya yönelik bitmek bilmeyen pratik-etik mücadele. Onların felsefeleri mücadele felsefeleridir; Hegel'in felsefesindeyse, öznenin nesnel gerçekliğe yönelik temel tavrında pratik bir angajmana girilmez, nesnelliğin ataletiyle karşı karşıya gelinmez, daha ziyade, bırak-öyle-olsuncu bir tavır benimsenir: Patolojik tikelliğinden arınmış evrensel özne kendisinden emindir, düşüncesinin zaten gerçekliğin biçimi olduğunu bilir, böylece kendi tasarılarını gerçekliğe dayatmaktan vazgeçer, gerçekliği kendi haline bırakır.

İşte bu yüzden, ihtiyacımı gidermek, yani tüketeceğim nesneleri üretmek üzere ne kadar az çalışırsam, emeğim kendi hakikatine o kadar çok yaklaşır. Bundan dolayıdır ki piyasa için üreten endüstri kişinin kendi ihtiyaçları için üretim yapmasından tinsel açıdan "üstün"dür: Piyasa üretiminde, kendi ihtiyaçlarımla hiçbir ilişkisi olmayan nesneler imal ederim. Nitekim toplumsal üretimin en üst biçimi *tüccarın* üretimidir: "İyi ile kusursuz bir evrensel özne olarak ilişki kuran tek kişi tüccardır, zira onun nesnedeki derdi estetik mevcudiyeti ya da kullanım değeri değildir. Nesneyle ancak bir ötekinin arzusunu içerdiği sürece ilgilenir."[14] Yine bu nedenle, emeğin "hakikat"ine varmak için, sarf edilen emekle gerçekleştirilmeye çalışılan (dış) amaçtan tedricen soyutlanmak gerekir.

Burada savaşla bir koşutluk kurulabilir: Nasıl ki askeri mücadelenin "hakikat"i düşmanın mahvedilmesi değil de savaşçının tikel Benliğinin "patolojik" içeriğinin feda edilmesi, arınıp evrensel Benlik'e dönüşmesiyse, doğayla mücadele olarak emeğin "hakikat"i de doğa üzerinde zafer kazanmak, onu insan

13 A.g.e., s. 207.
14 A.g.e., s. 206.

amaçlarına hizmet etmeye zorlamak değil, emekçinin kendi kendini arındırmasıdır. Emek hem dış nesnelerin dönüştürülmesi/oluşturulması hem de öznenin kendisinin disiplinli bir şekilde kendini oluşturması/eğitmesidir (*Bildung*). Hegel bu bağlamda emeğin yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı niteliğini över: Emek, yaratıcılığımın dolaysız bir ifadesi olmak şöyle dursun, beni suni disipline teslim olmaya, en derin dolayımsız eğilimlerimden vazgeçmeye, kendimi doğal Benliğimden yabancılaştırmaya zorlar:

> Arzu kendine nesnenin saf olumsuzlayışını ve bu suretle katışıksız benlik hissini ayırmıştır. Fakat bu tatmin tam da bu sebepten ötürü sadece bir kaybolma halidir, zira nesnellikten ya da kendini idame ettirebilmekten yoksundur. Öte yandan emek, dizginlenen ve zaptedilen arzu, geciktirilen ve ertelenen kayboluştur; başka bir deyişle, emek şeyi şekillendirip biçimlendirir.[15]

Bu açıdan, emek düşünceye delalet eder; dış bir malzeme üzerinde artık çalışmayan, zaten kendi kendisinin malzemesi olan, yahut, kendi öznel/sonlu biçimini dış gerçekliğe artık dayatmayan, kendi içinde zaten gerçekliğin sonsuz biçimi olan düşünüşteki *telosuna* ulaşır. Sonlu düşünce için, nesne kavramı salt bir kavramdır, emek sarf edilerek gerçekliğe dayatıldığında gerçekleştirilen öznel hedeftir. Spekülatif düşünce içinse, düşünce salt öznel değildir, kendi içinde zaten nesneldir – nesnenin nesnel kavramsal biçimini mümkün kılar. İşte bu yüzdendir ki kendisinden emin olan içsel Tin "ilahi olanı sabitleştirmek ve doğayla birliğini dışsal olarak görünür kılmak için doğayı biçimlendirmeye/şekillendirmeye ve onu tinsel kılmaya gerek duymaz: Özgür düşünce dışsallığı düşündüğü sürece, onu öyle olduğu haliyle bırakabilir (*kann er es lassen wie es ist*)."[16]

Henüz-var-olmayandan zaten-var-olan'a doğru yaşanan bu ani geridönüşlü tersinme (bir hedefe asla dosdoğru ulaşmayız – bir hedefe ulaşmaya çabasından ona zaten ulaşılmış olduğunu aniden idrak ederiz) Hegel'i tüm tarihsel mecazlardan ayırır – Hegelci ideal uzlaşının yetersiz olduğu, zira gerçekliği (gerçek acıyı ve ıstırabı) öyle olduğu gibi bıraktığı, ihtiyaç duyulan asıl şeyin köklü bir toplumsal dönüşümle fiili uzlaşı olduğu yolundaki genelgeçer Marksist eleştiri de bu mecazlara dahildir. Hegel'e göre, söz konusu olan şey var olmaya devam eden bölünmeleri göz ardı eden zoraki "yanlış uzlaşı" yanılsaması değildir; esas yanılsama, bize oluşun kaosu olarak görünen şeyin içinde, sonsuz hedefe *zaten ulaşıldığını* görmemektir: "Sonlu düzen içinde, hedefe sahiden ulaşıldığını deneyimleyemeyiz ya da göremeyiz. Sonsuz hedefin gerçekleştirilmesi bu hedefe henüz ulaşılmadığı yanılsamasının [*Täuschung* – aldanma] aşılmasına dayanır sadece."[17]

15 Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 111.
16 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, 12. Cilt), Frankfurt: Suhrkamp, 1970, s. 323.
17 G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Vol 1: *Die Logik*, Berlin: Dunder and Humblot, 1843, s. 384 (§ 212).

Kısacası, nihai aldanma, aranmakta olan şeyin zaten elimizde olduğunu görememektir – tıpkı kendi kolektivitelerinin Kutsal Tin'in kendisi olduğunu, canlı İsa'nın dönüşü olduğunu göremeyen ve İsa'nın "gerçekten" yeniden dünyaya gelmesini bekleyen havarileri gibi. Nitekim Lebrun diyalektik süreçteki nihai tersinmenin, görmüş olduğumuz üzere, bir *deus ex machina*'nın sihirli müdahalesi olmak şöyle dursun, bütünüyle biçimsel bir dönüş, bir perspektif değişimi olduğunu belirtmekte haklıdır: Son uzlaşıda değişen tek şey öznenin görüş açısıdır – özne kaybı teyit eder, onu kendi zaferi olarak yeniden kaydeder. Nitekim uzlaşı bir antagonizmayı aşma şeklindeki genelgeçer fikirden hem daha az hem daha fazla bir şeydir: Daha azdır, çünkü hiçbir şey "gerçekten değişmez"; daha fazladır, çünkü sürecin öznesi kendi (tikel) tözünden mahrum kalır.

Beklenmedik bir örnek verelim: Howard Hawks'un klasik bir *Western* olan *Red River* [Kızıl Nehir] filminde "psikolojik açıdan temelsiz" bir dönemeç yaşanır ki bu genelde senaryonun bir zayıflığı olarak görülüp geçilir. Tüm film Dunson ile Matt arasındaki can alıcı nitelikteki karşılaşma ânına doğru ilerler. Kaderin ağlarını ördüğü, neredeyse mitik bir hal alan bir düello, birbiriyle bağdaşmaz iki öznel tavır arasındaki amansız bir çatışmadır söz konusu olan. Son sahnede Dunson, nefretiyle gözleri kararmış bir trajik kahramanın kararlılığıyla Matt'e yaklaşıp yok oluşuna doğru adım adım ilerler. Hayvanca yumruklaşmaya başlarlar ama birdenbire dururlar, zira Matt'e âşık olan Tess havaya ateş etmiştir ve ikisine birden şöyle birden bağırır: "Yarım aklı olan biri bile birbirinizi sevdiğinizi bilir." Bunun ardından çabucak bir uzlaşı yaşanır, Dunson ile Matt eski ahbaplar gibi muhabbet etmeye başlar: "Dunson'ın öfkenin tecessüm etmiş halinden, devamlı Akhilleus gibi olmaktan tatlılığa ve aydınlığa geçmesi, Matt'e mutlu mesut boyun eğmesi... sürati bakımından nefes kesicidir."[18] Robert Pippin senaryonun bu teknik zayıflığının altında daha derin bir mesaj bulmakta büsbütün haklıdır:

> Seyretmekte olduğumuz iktidar ve üstünlük mücadelesi... kendini haklı çıkarmak için büyük ölçüde Dunson tarafından sahnelenen bir fantazi... bir tür gölge oyunu *olmuştur*. Büyük bir mücadele hiç yoktu, ölümüne bir kavganın gerçek tehdidi hiç olmamıştı... Seyretmekte olduğumuz mitik mücadele kendi kendini mitleştirmenin neticesi.... aynı esnada kendini bizlerin önünde mitsellikten arındıran bir fantazi anlatısı çerçevesidir.[19]

Hegelci uzlaşı işte böyle işler – çatışmayı çözmenin ya da aşmanın pozitif jesti olarak değil, *aslında hiç ciddi bir çatışma olmadığına*, iki hasmın aslında daima aynı tarafta olduğuna dair geridönüşlü bir içgörü olarak (*Figaro'nun*

18 Robert Pippin, *Hollywood Westerns and American Myth*, New Haven: Yale University Press, 2010, s. 52.
19 A.g.e., s. 54-5.

Düğünü'ndeki Figaro ile Marcellina arasında yaşanan uzlaşıya benzer biraz: Anne ile oğul olduklarını anlamalarıyla husumetleri sona erer). Bu geridönüşlülük uzlaşının özgül zamansallığını da izah eder. Özür dileme sürecinin paradoksunu hatırlayalım: Kaba bir sözle birini incitirsem, yapmam gereken şey samimi bir şekilde özür dilemektir; karşı tarafın yapması gereken şey de "Eyvallah, ama zaten sana darılmamıştım. Öyle demek istemediğini biliyordum, özür filan dilemene gerek yok o yüzden" gibi bir şey söylemektir. Mesele şudur: Sonuçta özür dilemeye gerek olmadığı söylense de, özrün ifade ediliği nazik süreçten geçilmesi gerekir –"özür dilemene filan gerek yok" sözü ancak ben özür dilemiş *olduktan* sonra söylenebilir; yani biçimsel olarak "hiçbir şey olmamış" ve özrün gereksiz olduğu ifade edilmiş olsa bile, sürecin sonunda yine de kazanılan bir şey vardır (belki de arkadaşlık kurtarılmış olur).[20]

Bu paradoks Hegelci diyalektik sürecin zikzaklarına dair bir ipucu verebilir. Somut bir toplumsal düzende kendini istikrarlı hale getiremeyen ve dolayısıyla kendini hiddet içinde mahvetmeye mahkûm mutlak özgürlüğün soyut negatifliği içindeki bir girişim olarak anlaşılan Jakoben Devrimci Terör'e Hegel'in yönelttiği eleştiriyi ele alalım. Fakat burada şu hususu akılda tutmalıyız: ("Fransız" tarzı, yani Katoliklik içinde kalmak ve dolayısıyla kendini mahvedercesine Devrimci Terör'e girişmeye mecbur kalmak ile "Alman" tarzı, yani Reformasyon yolu arasındaki) tarihsel bir tercihle karşı karşıya olmamız bakımından, bu tercihin Hegel'in *Fenomenolojisi*'nde fallus mecazına başvurarak örneklediği "Tin kemiktir" sözünün iki yorumu arasındaki tercihle –bir dölleme uzvu olarak fallus ile bir idrar çıkarma uzvu olarak fallus– tam olarak aynı temel diyalektik paradoksu barındırır. Hegel'in kastı şu *değildir*: Yalnızca idrar çıkarmayı gören kaba ampirist zihne karşıt olarak, esas spekülatif tavır döllemeyi seçmek zorundadır. Paradoks şudur ki doğrudan dölleme tercihinde bulunulursa esas nokta kesinlikle gözden kaçırılacaktır. Doğrudan doğruya "esas anlam"ı seçmek mümkün değildir, başka bir deyişle, önce "yanlış" tercihte (idrar çıkarma) bulunarak başlamak *zorundayızdır* – esas spekülatif anlam ancak tekrarlanan okuma yoluyla, ilk "yanlış" yorumun sonraki etkisi (ya da yan ürünü) olarak ortaya çıkar.[21]

Aynı şey şunun için de söylenebilir: Doğrudan doğruya belirli bir etik yaşam-dünyasının "somut evrenselliği"nin tercih edildiği bir toplumsal yaşam,

20 Ernst Lubitch'in *To Be or Not To Be* adlı o harika filminde Polonyalı meşhur tiyatro oyuncuları Maria Tura ile hep kendini düşünen kocası Josef arasında geçen kısa bir diyalog bu mantığı oyunbazca altüst eder. Şöyle der karısına Josef: "Başrollerinde oynayacağımız yeni oyunun afişlerinde senin adının benim adımın üstünde olması talimatını verdim. Sen bunu hak ediyorsun canım!" Maria da nazikçe şöyle cevap verir: "Teşekkür ederim, ama bunu yapmak zorunda değildin, ne gereği vardı"! Josef de buna cevaben şöyle der: "Bunu söyleyeceğini biliyordum, o yüzden talimatımı geri çektim ve kendi adımı üste koydum..."

21 Bu idrar çıkarma/dölleme mantığı Hegel'in kendisi için, iki Hegel imgesi için de geçerlidir: "Korporatif organikçi Hegel" idrar çıkarma veçhesidir; yanlış ama zorunlu bir veçhedir: Hegel okumasına "yanlış Hegel" ile başlamak gerekir. Doğru Hegel'e ancak bu yolla varılabilir.

en sonunda ancak modernitenin temel özelliği olarak sonsuz öznellik hakkını tanımayan modernite-öncesi bir organik topluma varabilir. Modern devletin tebaası-yurttaşı kendisine organik bir toplumsal Bütün içinde bir yer verecek tikel bir toplumsal role hapsolmayı artık kabul edemeyeceği için, modern devletin rasyonel bütünlüğüne giden yol sadece Devrimci Terör'den geçer: Pre-modern organik "somut evrenselliğin" kısıtlamalarından alabildiğine sıyrılmalı ve soyut negatifliğiyle sonsuz öznellik hakkı bütünüyle savunulmalıdır.

Bir başka deyişle, Hegel Devrimci Terör'ü çözümlemeye çalışırken, devrimci terörün soyut evrensel aklın tek taraflı ve dolaysızca ileri sürülmesini beraberinde getirdiğini ve devrimci enerjisini somut, istikrarlı ve farklılaşmış bir toplumsal düzenin oluşmasına akıtamadığı için hiddetle kendini mahvetmeye mahkûm olduğunu söylemeye çalışmıyordur, bu zaten aşikâr bir içgörüdür. Hegel'in yapmaya çalıştığı esas şey, Devrimci Terör tarihsel bir açmaz olsa da, modern rasyonel devlete ulaşmak için bu sürecin içinden geçmek zorunda olmamızın muammasına dikkat çekmektir.

O halde burada da, ne kadar lüzumsuz olduğunu görmek için bir şey yapmak (özür dilemek, bir Terör saltanatı kurmak) zorundayızdır. Bu paradoksun temelinde "saptayıcı sözce" ile "edimsel sözce", "telaffuzun öznesi" ile "telaffuz edilenin öznesi" arasındaki ayrım vardır: Telaffuz edilen içerik düzeyinde, bütün işlem anlamsızdır (lüzumsuzsa bunu –özür dilemeyi yahut Terör gibi zorlu bir zamandan geçmeyi– niye yapalım?); ne var ki bu beylik içgörüde şu unutulur: Ancak bu "yanlış", lüzumsuz jest, öznenin söz konusu jestin gerçekten de *neden* lüzumsuz olduğunu sahiden görebilmesini sağlayan öznel koşulları yaratır. Özrümün gereksiz olduğunu söylemek ancak bizzat özür dilemiş olduktan sonra, Terör'ün lüzumsuz ve yıkıcı olduğunu söylemekse ancak o zorlu dönemin içinden geçildikten sonra mümkün hale gelir. Nitekim diyalektik süreç göründüğünden daha karmaşıktır aslında. Genelgeçer kanıya göre, nihai hakikate ancak bir dizi yanlışın sonucunda varılabilir; böylelikle bu yanlışlar sırf bir yana atılmaz, nihai hakikatte "kaldırılır", nihai hakikatin içinde onun uğrakları olarak korunur. Diyalektik sürece ilişkin evrimsel görüş neticenin sırf cansız bir beden olmadığını, tek başına, kendisini doğuran süreçten soyutlanmış bir şekilde durmadığını söyler; bu süreçte, farklı uğraklar önce tek taraflı dolayımsız biçimleri içinde ortaya çıkar, son sentez ise onları kaldırarak bir araya getirir ve rasyonel çekirdeklerini muhafaza eder. Bu genelgeçer görüş önceki uğrakların nasıl *tam anlamıyla lüzumsuz olarak* korunduğunu gözden kaçırır. Başka bir deyişle, önceki aşamalar sahiden lüzumsuz olsa da, onların öyle olduğunu görebileceğimiz noktaya varmamız için zamana ihtiyacımız vardır.

ANLATILACAK BİR HİKÂYE

Yenilgiyi zafer olarak sunmanın boş bir biçimsel jesti olarak diyalektik tersinmeye odaklanan bu "Hegel denen hastalık" teşhisine nasıl karşı çıkacağız? Bu minvalde akla hemen gelen ilk tespit şudur: "Rasyonel-ötesi" semantik tercihleri hayatın ortaya koyulması karşısındaki engellerle başa çıkma stratejileri olarak okumanın kendisi başlı başına "rasyonel-ötesi" bir semantik tercihtir zaten. Ama işin daha önemli yanı, böyle bir okumanın Hegel'in düşüncesinin pek çok kilit boyutunu aşındıran dar bir Hegel görüşünü sinsice kalıcılaştırmasıdır. Hegel'in her bilinç şeklini ya da toplumsal hayat-biçimini sistematik bir şekilde "kaldırması"nı, tam olarak, hayati "semantik tercihler"i ve içkin antagonizmalarıyla ("çelişkileriyle) olası tüm hayat-biçimlerine dair bir tasvir olarak okumak mümkün değil midir?[22] Hegel'in düşüncesinin temelinde bir "semantik tercih" varsa şayet, şu ümitsiz iddia değildir bu: Geridönüşlü bir şekilde, her ayrıntının yerli yerine konulacağı tutarlı, kuşatıcı ve anlamlı bir hikâye anlatılabilecektir. Olası bir "semantik tercih" (psikanalistin her bastırılanın daima geri döneceği, bir semptomun her ahenk figürünü daima bozacağına olan eminliğine benzetilebilecek) şu tuhaf kesinliktir: Her bilinç figürü ya da hayat biçimiyle birlikte, şeyler daima bir şekilde "ters gidecektir", her konum kendi kendini mahvedeceğinin delaleti olan bir aşırılık üretecektir.

Peki bu durum, tek "hakikat"in belirli "semantik tercihler"in "doğuşu ve bozuluşu"nun bitimsiz süreci olduğunu düşündüğü için, Hegel'in belirli bir "semantik tercih"i savunmadığı anlamına mı gelir? Evet, ama bu süreci o bildik "değişkenci" çerçevede tasavvur etmememiz şartıyla.

Öyleyse sahiden tarihsel olan düşünce bu tür evrenselleşmiş "değişkencilik"-ten nasıl kopar? Tam olarak ne anlamda tarihseldir ve doğuş ve bozuluş akışından muaf tutulan bir ebedi İlke adına "değişkenciliğin" reddinden ibaret değildir? Bu sorunun anahtarı Hegel ile Marx arasındaki ilişkinin özünü ilgilendiren geridönüşlülük kavramıdır: Bugün Marx'tan Hegel'e geçmek ve Marx'ı "materyalist yolla tersine çevirmek" zorunda oluşumuzun ana sebebi budur.

Bu karmaşık meseleyi ele almaya Gilles Deleuze'ün *saf geçmiş* mefhumuyla başlayayım: mevcut şeylerin içine aktığı geçmiş değil, "arkada bir iz bırakmadan yok olup gitmiş olanlar dahil olmak üzere, tüm olayların depolandığı ve geçip gitmeleri olarak hatırlandıkları"[23] mutlak bir geçmiş, hâlâ mevcut olan şeyleri zaten içeren virtüel bir geçmiş (şimdiki bir zaman geçmiş haline gelebilir zira

22 Tam bu anlamda, Platon'un *Parmenides*'inin ikinci kısmındaki sekiz hipotez sistematik bir Hegelci alıştırma meydana getirir: Bir ile Varlık arasındaki ilişkideki tüm olası "semantik tercihler" matrisi işe koşulur ve en sonunda şu "nihilist" sonuca varılır: Gerçekliğin tutarlı birliğini teminat altına alacak nihai Temel yoktur; yani, nihai gerçeklik Boşluğun kendisidir.

23 James Williams, *Gilles Deleuze's* Difference and Repetition: *A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, s. 94.

bir bakıma zaten öyledir, kendisini geçmişin bir parçası olarak algılayabilir; "şu an yapmakta olduğumuz şey tarihtir" [tarih olmuş olacaktır]). "Genel olarak geçmiş, a priori bir geçmiş olarak anlaşıldığı haliyle geçmişin saf unsuruna istinaden, verili bir eski şimdiki zaman yeniden üretilebilir ve mevcut şimdiki zaman kendi üzerine düşünebilir."[24] Peki bu durum saf geçmişin, henüz olmamış (gelmemiş) her şeyin, tüm fiili uzamsal-zamansal konuşlanmanın, hatırlanamayacak kadar eski/zamandışı bir virtüel ağın zaten bir parçası olduğu, büsbütün belirlenimci bir evren mefhumunu beraberinde getirdiği anlamına mı gelir? Hayır ve bunun çok net bir sebebi vardır: "Saf geçmiş hem tüm geçmiş olmak zorundadır hem de her yeni şimdiki zamanın vuku bulmasıyla değişime yatkın olmak zorundadır."[25] Geleneğe bağımlı olmamız ile geçmişi değiştirme gücümüz arasındaki bu bağlantıyı açıkça ilk ifade eden kişi büyük muhafazakâr T. S. Eliot'tan başka biri değildi:

> [gelenek] miras alınamaz ve eğer onu istiyorsanız, onu büyük emek sarf ederek edinmek zorundasınızdır. Her şeyden evvel, yirmi beşinci yaşından sonra bir şair olmaya devam edebilecek herkes için neredeyse elzem olduğunu söyleyebileceğimiz tarihsel hissi beraberinde getirir; tarihsel his ise geçmişin hem geçmişliğine hem de güncelliğine dair bir algıyı beraberinde getirir: Tarihsel his insanı hem kendi kuşağını iliklerinde hissederek hem de Homer'den bu yana tüm Avrupa edebiyatının ve onun içinde kendi ülkesinin tüm edebiyatının eşzamanlı bir varoluşu olduğunu ve eşzamanlı bir düzen oluşturduğunu duyumsayarak yazmaya zorlar. Zaman-aşırı ve zamansal ve aynı anda hem zaman-aşırı hem zamansal bir his olan bu tarihsel his bir yazarı geleneksel kılan husustur. Bir yazarın zaman içindeki kendi yerine, çağdaşlığına dair keskin bir bilinç edinmesini sağlayan şey de budur.
>
> Hiçbir şair, herhangi bir türden hiçbir sanatçı tüm anlamını kendi başına taşımaz. Ehemmiyeti, taşıdığı kıymet ölü şairler ve sanatçılarla olan ilişkisinin kıymetidir. Onu tek başına değerlendiremezsiniz; mukayese edebilmek için onu ölülerin içine yerleştirmeniz gerekir. Bunu sırf tarihsel değil, estetik bir eleştiri ilkesi olarak kastediyorum. Uymak, bağdaşmak zorunda olması tek taraflı değildir; yeni bir sanat eseri yaratıldığında gerçekleşen şey kendisinden önceki tüm sanat eserlerinin başına da eşzamanlı olarak gelen bir şeydir. Mevcut abideler kendi içlerinde ideal bir düzen teşkil eder, yeni (gerçekten yeni) bir sanat eserinin onların arasına katılmasıyla bu düzen bir ölçüde değişime uğrar. Yeni eser ortaya çıkmadan evvel mevcut düzen tamdır; düzenin yeniliğin müdahalesinden sonra var olmaya devam edebilmesi için, *tüm* mevcut düzenin, azıcık bile olsa, değiştirilmesi gerekir; hal böyle olunca her bir sanat eserinin bütünle olan ilişkileri, bütüne ilişkin oranları, değerleri yeniden ayarlanır; ve eski ile yeni arasındaki uyumluluk budur. Bu düzen fikrini, Avrupai

24 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, Londra: Continuum, 2001, s. 81.

25 Williams, *Gilles Deleuze*'s Difference and Repetition, s. 96.

> biçim, İngiliz edebiyatı fikrini onaylayan her kimse, nasıl ki şimdiki zaman geçmiş tarafından yönlendiriliyorsa, geçmişin şimdiki zaman tarafından değiştirilmesi gerektiğini abes bulmayacaktır. Bunun farkında olan şair de büyük zorlukların ve sorumlulukların farkına varacaktır...
>
> Olan biten şey kişinin kendini sürekli teslim etmesidir, zira şu an daha değerli olan bir şeyin yanındadır. Bir sanatçının ilerlemesi, kendini sürekli olarak feda etmesi, kendi kişiliğini sürekli olarak lağvetmesidir. Geriye bu kişilikten arınma sürecini ve onun gelenek hissiyle olan münasebetini tanımlamak kalır. Sanatın bilimin durumuna bu kişilikten arınma içinde yaklaştığı söylenebilir.[26]

Eliot yaşayan bir şair hakkında yargıda bulunurken "*onu ölülerin içine yerleştirmeniz gerekir*" derken Deleuze'ün saf geçmişinin net bir örneğini oluşturur. "Yeni eser ortaya çıkmadan evvel mevcut düzen tamdır; düzenin yeniliğin müdahalesinden sonra var olmaya devam edebilmesi için, *tüm* mevcut düzenin, azıcık bile olsa, değiştirilmesi gerekir; hal böyle olunca her bir sanat eserinin bütünle olan ilişkileri, bütüne ilişkin oranları, değerleri yeniden ayarlanır" derken de yine bir o kadar açık bir şekilde, geçmişin tamlığı ile onu geridönüşlü olarak değiştirme yetimiz arasındaki paradoksal bağı ifade eder: Saf geçmiş tam olduğu için, her yeni eser kendi dengesini baştan başa yeniden düzenler. Kafka'nın zamanın sonunda ortaya çıkacak bir şey olarak Hüküm Günü mefhumuna eleştirisini işte böyle okumak gerekir: "Hüküm Günü'nden o adla bahsetmemizi mümkün kılan şey yalnızca bizim zaman kavramımızdır; o aslında daimi bir celsedeki dar yetkili bir mahkemedir." Her unsuruna bir yer ayıran "saf geçmiş"i olması anlamıyla her tarihsel an kendi Hükmünü içerir ve bu Hüküm mütemadiyen yeniden yazılır. Borges'in Kafka ile onun antik Çinli yazarlardan Robert Browning'e kadar uzanan bir sürü öncülü arasındaki ilişki hakkındaki şu sarih sözlerini hatırlayalım:

> Kafka'nın ayrıksılığı, az ya da çok, bu yazıların her birinde mevcuttur, ama Kafka yazmış olmasaydı onu algılamazdık; yani, var olmazdı... her yazar kenci öncüllerini *yaratır*. Eseri geçmişi kavrayışımızı değiştirdiği gibi geleceği de değiştirecektir.[27]

Keza, radikal bir devrim imkânsızı gerçekleştirir (gerçekleştirilen bu şey devrimden önce imkânsız olarak görünürdü) ve böylece kendi öncüllerini yaratır – bu, belki de, sahici bir edimin en özlü tanımıdır. Böyle bir edimi (İngiltere, Fransa ve Almanya'dan müteşekkil "Avrupa üçlüsü"nü tuhafça yansıtan) şu üçlü çerçevesine yerleştirmek gerekir: eyleme vurma (acting out), eyleme geçiş (passage *à l'acte*), *Tat-Handlung* (bunun Fichte'nin etkinlik ile etkinliğin sonucunun

26 T. S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent", *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism* içinde, Londra: Methuen, 1920, s. 43-5, 47.

27 Jorge Luis Borges, "Kafka and His Precursors", *Other Inquisitions: 1937-1952* içinde, İng. çev. Ruth L. C. Simms, New York: Simon & Schuster, 1964, s. 108.

bütünüyle örtüştüğü, öznenin kendi kendisini koyutlamasının kurucu jestini ifade etmek için ürettiği kavram olduğuna daha önce değinmiştik). *Eyleme vurma* aynı büyük Öteki içindeki histerik bir patlamadır; *eyleme geçiş* ise büyük Öteki'yi yıkıcı bir şekilde askıya alır; *Tat-Handlung* ise onu geridönüşlü olarak yeniden düzenler. Jacques-Alain Miller'in belirttiği gibi, "edimin statüsü geridönüşlüdür":[28] bir jest bir edim "olmuş olacaktır"; sonuçları itibariyle, "büyük Öteki"yi bozup yeniden düzenlemeyi başardığı takdirde bir edim haline gelir. "Orada, kaynağın içinde, gerçekten var mıdır, yoksa onun kaynakta olduğu yorumunda mı bulunuyoruz?" şeklindeki ikilemin has diyalektik çözümü şudur: Oradadır, fakat bunu ancak geridönüşlü olarak, şimdiki zamandan bakarak algılayıp ifade edebiliriz.[29]

Eleştiriyi fetişlikten/şeylikten çıkarmanın genelgeçer usullerinden biri algılanan nesnenin dolaysız bir özelliği olarak görünen şeyin öznenin (gözlemcinin) "düşünümsel belirlenimi" olduğunu söyleyerek itiraz etmektir: Özne kendi bakışının algılanan içerikte zaten içerildiğini gözardı etmektedir. Son zamanlardaki teoriden bir örnek verelim: Post-yapısalcı yapıbozumculuk (kendinde, Fransa'da) yoktur, çünkü tüm o kurucu sınırlılıklarıyla beraber Amerikan akademik bakışı için ve bu bakış tarafından ABD'de icat edilmiştir.[30] Kısacası, "post-yapısalcı yapıbozum" (ki bu terim Fransa'da kullanılmaz) gibi bir entite ancak Fransa'daki felsefe sahnesinin ayrıntılarından bihaber bir bakış için vücut bulur: Bu bakış Fransa'da aynı epistemenin bir parçası olarak algılanmayan yazarları (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard vb.) bir araya toplar – tıpkı film noir kavramının "kendinde" var olmamış bir birliği koyutlaması gibi. Aynı şekilde, Amerikan bireyciliğinin, anti-combo popülizminin ideolojik geleneğinden bihaber olan ve dünyaya varoluşçu bir açıdan bakan Fransız bakışı da noir filmlerdeki başkarakterin yiğit-sinik, kötümser-kaderci tavrını yanlış bir şekilde toplumsal açıdan eleştirel bir tutum olarak algılamıştı. Keza, Amerikan algısında Fransız yazarlar radikal bir kültür eleştirisi alanına yerleştirilmiş, onlara fe-

28 Jacques-Alain Miller, "L'acte entre intention et conséquence", *La cause freudienne* 42 (Mayıs 1999), s. 7-16.

29 İyi bir âşığın geleneksel tanımı (bedenimle nazikçe oynayarak, yoğun keyifler almaya dönük yeni yetilerin farkına varmamı sağlayan kişi) Kendinde ile Kendi-için arasındaki farkı da kusursuzca örnekler: Mesele âşığın ta içimde zaten bütünüyle oluşmuş halde duran ama farkında olmadığım keyif alma yetisini sırf gün ışığına çıkarması, yahut, keyif alma yetimi kalıba dökmesi, bilfiil şekillendirmesi değil, bende bir Kendinde statüsüyle zaten var olan şeyi fiili kılmasıdır.

30 Nitekim "post-yapısalcılık" tabirindeki "post-" öneki de terimin tam Hegelci anlamıyla düşünümsel bir belirlenimdir: Kendi nesnesinin bir hususiyetine –Fransız düşünsel yönelimindeki bir değişime, kesilmeye– işaret ediyor gibi görünse de, aslında onu algılayan öznenin bakışına dair bir göndermeyi içerir: "Post-" burada Amerikan (ya da Alman) bakışına maruz kaldıktan sonra Fransız teorisinde olagelen şeye göndermede bulunur; *tout court* "yapısalcılık" ise yabancı bakış tarafından fark edilmeden önceki, "kendinde"-ki Fransız teorisini ifade eder. Kısacası, "post-yapısalcılık" yabancı bakış tarafından fark edildiği andan itibarenki yapısalcılıktır.

minist vs. gibi eleştirel bir toplumsal tavır atfedilmişti ki Fransa'da büyük ölçüde yoktu böyle bir şey. Yani nasıl ki film noir Amerikan sinemasının değil, esas itibariyle Fransız sinema eleştirisinin ve (daha sonra) sinema tarihyazımının bir kategorisiyse, "post-yapısalcı yapıbozum" da Fransız felsefesinin değil, esas itibariyle öyle tanımlanan Fransız teorisyenlerine dair Amerikan (yanlış) algısının bir kategorisidir.

Fakat bu, (dışsal) düşünüm düzeyindeki ilk adımdır sadece. Bir sonraki hayati adımda, bu öznel belirlenimler sırf "öznel" olarak değil, aynı zamanda "şeyin kendisi"ni etkileyecek şekilde geliştirilir. "Post-yapısalcı yapıbozumculuk" mefhumu, sınırlı bir yabancı perspektiften kaynaklanıyor olsa da, kendi nesnesinin içinden bu nesneye doğrudan angaje olanların göremediği potansiyeller çıkarır. Hakikat ve yanlışlığın nihai diyalektik paradoksu buna dayanır: Bazen, bir durumu kendi sınırlı perspektifinden yanlış okuyan sapkın görüş, tam da bu sınırlılık sayesinde, gözlemlenen kümelenmenin "bastırılan" potansiyelini algılayabilir. Dahası, dışsal yanlış-algılama, yanlış-algılanan "asıl" şeyin üzerinde kimi zaman üretken bir etki yaratıp onu "bastırılan" hakikatinin farkına varmaya zorlayabilir (sözgelimi, her ne kadar bir yanlış-algılamanm sonucu olsa da, Fransız noir mefhumunun daha sonraki Amerikan film yapımı üzerinde güçlü bir etki sağladığı iddia edilebilir). Derrida'ya dair Amerikan algısı dışsal yanlış-algılamanm bu üretkenliğinin müthiş bir örneği değil midir? Apaçık bir yanlış-algılama *olmuş* olsa da, Derrida'nm kendisi üzerinde geridönüşlü ama üretken bir etki yaratmış, onu etik-siyasi meselelerle daha doğrudan yüzleşmeye zorlamamış mıydı? Derrida'ya dair Amerikan algısı, bu anlamda, bir tür *pharmakon*, "asıl" Derrida'nın kendisine bir ilave, yani kaynağı çarpıtan ama onu aynı zamanda canlı tutan zehirli bir leke-uydurma değil miydi? Lafın kısası, eserine dair yanlış-algı olmasa Derrida bugün hâlâ bu kadar "canlı" olur muydu?

Peter Hallward *Out of This World* başlıklı o aslında harika kitabında işte bu bakımdan nefessiz kalıyor. Zira Hallward bu kitapta saf geçmişin tek bir veçhesini, "her şey zaten [kendi içinde] yazılı olduğu" için tüm fiili olayların peşinen mühürlendiği virtüel alan olma veçhesini vurgular.[31] Gerçekliği *sub specie aeternitatis*[32*] gördüğümüz bu noktada, mutlak özgürlük mutlak zorunluluk ve onun saf otomatizmiyle rastlaşır: Özgür olmak kişinin kendisini tözsel zorunluluk içinde/ile özgürce akmaya bırakması demektir. Bu mevzu özgür irade meselesi konusunda bugün bilişselciler arasında sürdürülen tartışmalarda bile yankı bulmaktadır. Daniel Dennett gibi bağdaşırcılar bağdaşmazcıların belirlenimcilik hakkındaki şikâyetini zarifçe halleder:[33] Bağdaşmazcılar özgürlüğümüzün tüm edimlerimizin o büyük doğal belirlenimcilik zincirinin bir parçası olmasıyla birleştirilemeyeceğini ileri sürdüklerinde, gizliden gizliye mesnetsiz bir ontolo-

31 Peter Hallward, *Out of This World*, Londra: Verso Boks, 2006.

32* (Lat.) Sonsuzluğun açısından (ç.n.).

33 Bkz. Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, Harmondsworth: Penguin Boks, 2003.

jik varsayımda bulunmaktadırlar: Birincisi, bizlerin (Benliğin, özgür failin) bir şekilde gerçekliğin *dışında* durduğumuzu varsayarlar, sonra da belirlenimciliği içinde gerçekliğin kendilerini topyekûn kontrol etmesinden dolayı kendilerini baskı altında hissettiklerini söyleyip şikâyet ederler. Doğal belirlenimciliğin zincirlerince "hapsolduğumuz" kanısının sorunlu yanı işte budur: Bu kanıyı benimsemek suretiyle, gerçekliğin *bir parçası* olduğumuzu, "özgür" uğraşımız ile ona direnen dış gerçeklik arasındaki çatışmanın gerçekliğin kendisine içkin bir çatışma olduğunu örtbas ederiz. Yani, en derin çabalarımızın (önceden)belirlenmiş olmasında "baskıcı" ya da "kısıtlayıcı" bir şey yoktur: Dış gerçekliğin baskısının özgürlüğümüzü engellediğini hissettiğimizde, kendi içimizdeki bir şeyin, bir arzunun ya da çabalamanın da engellenmiş olması icap eder, peki bu tür uğraşılar aynı gerçeklikten değilse nereden doğmaktadır? "Özgür irade"miz gizemli bir şekilde "şeylerin doğal akışını bozmaz", bu akışın ayrılmaz bir parçasıdır. "Sahiden" ve "baştan aşağı" özgür olmamız özgür edimimizde hiçbir pozitif içeriğin olmamasını gerektirir – davranışımızı hiçbir "dışsal"ın, tikelin ya da verilinin belirlemesini istemiyorsak, "bu durum her parçamızdan azade olmayı beraberinde getirir."[34] Bir belirlenimci özgür tercihimizin "belirlenmiş" olduğunu söylediğinde, bu iddia özgür irademizin bir şekilde kısıtlanmış olduğu, irademize *karşı* eylemeye zorlandığımız anlamına gelmez – "belirlenmiş" olan şey "özgürce", yani dış engeller önümüze geçmeden yapmak istediğimizin kendisidir.

Hallward'a dönelim: Deleuze'e göre, özgürlüğün "bir insan özgürlüğü değil, insan*dan* özgürleşme meselesi olduğu"nu[35], kişinin kendini mutlak Hayat'ın yaratıcı akışına toptan kaptırması meselesi olduğunu vurgulamakta haklı olsa da, bundan çıkardığı siyasi sonuç fazlaca kolaycı gibi görünmektedir:

> Böyle bir konumun dolayımsız siyasi içerimi... yeterince açıktır: Özgür bir kip ya da monad kendisi vasıtasıyla işleyen egemen iradeye direnişini yok etmiş olduğu için ortaya şöyle bir sonuç çıkar: Egemenin iktidarı ne kadar mutlaksa, ona tabi olanlar o kadar çok "özgür"dür.[36]

Ama Hallward burada Deleuze'ün de vurguladığı geridönüşlü hareketi, yani bizi hepten belirleyen bu ebedi saf geçmişin geridönüşlü değişime bizatihi tabi olduğunu gözardı etmiyor mudur? Demek ki zannettiğimizden hem daha az hem daha çok özgürüzdür: Tepeden tırnağa edilgenizdir, geçmiş tarafından belirleniyor ve ona bağımlıyızdır, fakat bu belirlenmenin kapsamını tanımlama, bizi belirleyecek geçmişi (aşırı)belirleme özgürlüğümüz de vardır. Deleuze bu bağlamda, nedenler tarafından belirlendiğimi, ama beni hangi nedenlerin

34 Nicholas Fearn, Philosophy: *The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londra: Atlantic Boks, 2005, s. 24.
35 Hallward, *Out of This World*, s. 139.
36 A.g.e.

belirleyeceğini geridönüşlü olarak belirlediğimi (belirleyebileceğimi) düşünen Kant'a beklenmedik şekilde yakınlaşır: Bizler, özneler, patolojik nesneler ve motivasyonlar tarafından edilgen bir şekilde etkileniriz; ne var ki, düşünümsel bir şekilde, bu şekilde etkilenmeyi kabul etme ya da reddetmeye asgari gücümüz vardır; yani, bizi belirleme olanağı verilmiş nedenleri, ya da hiç değilse bu çizgisel belirlenimin *kipini* geridönüşlü olarak belirleriz. Nitekim "özgürlük" içkin bir şekilde geridönüşlüdür: En temel haliyle, hiçliğin içinden ortaya çıkıp yeni bir nedensel bağlantı başlatan bir özgür edimden ibaret değildir; bilakis, hangi bağlantının ya da zorunluluklar dizisinin bizi belirleyeceğini belirlemeye yönelik geridönüşlü bir edimdir. Burada, Spinoza'ya Hegelci bir tını katmak gerek: Özgürlük sırf "tanınan/bilinen zorunluluk" değil, tanınan/üstlenilen zorunluluk, bu tanıma sayesinde oluşturulan/fiilileştirilen zorunluluktur. Yani Deleuze Proust'un Swann'a musallat olan Vinteuil'in müziğini tasvirine atıfta bulunurken – "icracılar melodinin küçük parçasını çalmaktan ziyade onun ortaya çıkması için gerekli ayinleri düzenliyor gibiydi"– zorunlu yanılsamadan bahseder: Anlam-olayı doğurmak daha önceden var olan bir olayın ayin düzenlenircesine akla getirilmesi olarak deneyimlenir; olay çoktan beridir oradadır, o virtüel mevcudiyeti içinde, çağrımızı bekliyordur sanki.

Hegelci geridönüşlülüğün kilit felsefi içerimi Yeterli Neden İlkesi'nin saltanatının altını oyuyor olmasıdır: Bu ilke, geçmiş nedenlerin toplamının gelecekteki bir olayı belirlediği çizgisel nedensellik durumu için geçerlidir sadece – geridönüşlülük şu demektir: (Geçmiş, verili) nedenler dizisi asla tam ve "yeterli" değildir; çünkü geçmiş nedenler, çizgisel düzen içinde, sonuçları olan şeyler tarafından geridönüşlü olarak etkinleştirilir.

YAZGIYI DEĞİŞTİRMEK

Bu mevzuda doğrudan yankı bulan bir başka şey elbette ki Protestanlıktaki yazgı (*predestination*) motifidir: Yazgı, gerici bir teolojik motif olmak şöyle dursun, materyalist bir anlam teorisinin kilit bir unsurudur, ama onu Deleuze'deki virtüel ile fiili arasındaki karşıtlık gibi okumak şartıyla. Bir başka deyişle, yazgı, kaderimizin ezelden beri ilahi zihinde duran fiili bir metinde mühürlendiği anlamına gelmez; yaşarken başımıza gelenleri önceden tayin eden örgü, edimlerimiz tarafından geridönüşlü olarak bizatihi yeniden yazılabilecek tamamen virtüel ebedi geçmişe aittir. Yazgıda, kader tözselleştirilir ve süreci önceleyen bir karara dönüştürülür; hal böyle olunca, bireylerin faaliyet içine girmesinin altında yatan sebep bilfiil kendi kaderlerini oluşturmaları değil, önceden var olan kaderlerini keşfetmektir (ya da tahmin etmektir). Olumsallığın diyalektik bir şekilde tersine dönüp zorunluluğa dönüşmesi, yani, olumsal bir sürecin sonucunun zorunluluk görünümüne bürünmesi bu suretle örtbas edilir: Şeyler geridönüşlü bir şekilde

zorunlu "olmuş olacaktır".

İsa'nın tecessüdünün tekilliğinin nihai anlamı bu olacaktır belki de: Kaderimizi tepeden tırnağa değiştiren bir *edimdir* bu. İsa'dan evvel, Kader tarafından belirlenmiştik, günah ve onun bedeli döngüsüne kapılmıştık; ama İsa'nın geçmiş günahlarımızı silmesi onun bu fedakârlığının virtüel geçmişimizi değiştirdiği ve bizi böylece özgür kıldığı anlamına gelir. Hani Deleuze "yaram benden önce vardı; onu bedenleştirmek için doğdum" der ya, *Alice Harikalar Diyarında*'ki Cheshire kedisi ve onun gülüşü teması (kedi kendi gülüşünü bedenleştirmek için doğmuştu) hakkındaki bu çeşitleme de İsa'nın fedakârlığına dair mükemmel bir formül sunmaz mı? Yani İsa kendi yarasını bedenleştirmek, çarmıha gerilmek için doğmamış mıydı? Sorunlu olan şey bu önermenin düz anlamıyla teleolojik bir biçimde okunmasıdır: Bir kişinin fiili amelleri, virtüel fikirlerine yazılmış zamandışı-ebedi kaderlerini hayata geçirmekten başka bir şey yapmıyordur sanki:

> Sezar'ın tek gerçek vazifesi bedenleştirmek için yaratılmış olduğu olaylara layık olmaktır. *Amor fati*. Sezar'ın bilfiil yaptığı şeyler virtüel bakımdan olduğu şeye hiçbir şey eklemez. Sezar Rubicon'u bilfiil aştığında bu herhangi bir düşünüş ya da tercihe dayanmaz, zira Sezarlığın tüm, dolayımsız ifadesinin bir parçasından ibarettir, sadece "Sezar mefhumunda tüm zamanlar için kapsanmış bir şeyi gözler önüne serer".[37]

Öyleyse bu geçmişin kendisini (yeniden)kuran bir jestin geridönüşlülüğüne ne demeli? Sahici bir edimin belki de en özlü tanımı budur: Sıradan faaliyetimizde, kimliğimizin/özdeşliğimizin (virtüel-fantazmatik) koordinatlarına uyarız sadece; adına layık bir edim ise kendi failinin varlığının virtüel "transandantal" koordinatlarını (geridönüşlü olarak) değiştiren -ya da, Freudcu bir dille söylersek, dünyamızın hem fiiliyatını değiştiren hem de "yeraltını etkileyen"- fiili bir hamle paradoksunu içerir. Demek ki karşımızda düşünümsel bir "koşulun, koşulu olduğu verilinin üzerine geri katlanması"[38] durumu vardır: Saf geçmiş edimlerimizin transandantal koşulu olsa da, edimlerimiz yeni fiili bir gerçeklik yarattığı gibi, bu koşulun kendisini de geridönüşlü olarak değiştirir.

Bu da bizi Deleuzecü gösterge mefhumuna getirir: Fiili ifadeler bir ideal değil, daha ziyade bir sorun olan virtüel bir İdea'nın göstergeleridir. Aklıselim bize her sorunun doğru ve yanlış çözümleri olduğunu söyler: Deleuze'e göreyse, sorunların kesin çözümleri yoktur, çözümler imkânsız-gerçeğiyle sorunu halletmeye yönelik tekrar tekrar girişilen çabalardan ibarettir. Sorunların kendileri ya doğru ya yanlıştır, çözümler değil. Her çözüm hem "kendi" sorununa tepkide bulunur hem de geridönüşlü olarak onu yeniden tanımlar, kendi özgül ufkundan hareketle formülleştirir. Bu yüzdendir ki sorun evrenseldir, çözümler yani cevaplarsa tikel. Deleuze burada Hegel'e beklenmedik şekilde yaklaşır: Hegel'e göre, misal, Devlet İdea'sı bir sorundur ve devletin her özgül biçimi (Antik

37 A.g.e., s. 54.

38 Williams, *Gilles Deleuze*'s Difference and Repetition, s. 109.

cumhuriyet, feodal monarşi, modern demokrasi...) sorunun kendisini yeniden tanımlayarak sadece bir çözüm önerir. Bir çözüm bulmaya devam etmektense, sorunun kendini sorunlaştırdığımızda, onun kendi çerçevesini terk ettiğimizde diyalektik sürecin bir sonraki "daha yüksek" aşamasına geçeriz –sözgelimi, "hakiki" bir Devlet aramaya devam etmek yerine, Devlet'a atıfta bulunmayı bırakıp Devlet'in ötesinde komünal bir varoluş aramaya koyulduğumuzda. Demek ki bir sorun sırf "öznel", sırf epistemolojik, onu çözmeye çalışan özne için bir sorun değildir; kelimenin tam anlamıyla ontolojiktir, şeyin kendisine kazınmıştır: Gerçekliğin yapısı "sorunlu"dur. Bir başka deyişle, fiili gerçeklik virtüel bir soruna karşı verilmiş bir dizi yanıt olarak kavranabilir ancak –sözgelimi, Deleuze'ün biyoloji okumasında, gözün bir organ olarak gelişmesi ışıkla nasıl ilişkilenileceği sorununa karşı bir çözüm olarak kavranmalıdır. Bu da bizi göstergeye geri getirir – fiili gerçeklik virtüel bir soruna karşı bir cevap olarak algılandığında bir "gösterge" olarak ortaya çıkar: "Sorun da mesele de bilgimizdeki bir yetersizlik ânına işaret eden öznel bir belirlenim değildir. Sorunlu yapı nesnelerin kendilerinin bir parçasıdır ve onların göstergeler olarak kavranmasına olanak tanır."[39]

Bu da Deleuze'ün tuhaf bir tavırla, göstergeler ile temsilleri karşı karşıya koymasını açıklar: Aklıselime göre, zihinsel bir temsil bir şeyin var olma halini doğrudan yeniden üretir; bir gösterge ise ona sadece işaret eder, onu (az ya da çok) keyfi bir gösterenle imler. (Bir masanın temsilinde, bir masayı "doğrudan görürüm"; göstergesi ise masaya işaret eder sadece.) Deleuze'e göreyse, temsiller dolaylıdır, göstergeler ise dolaysızdır ve yaratıcı bir düşüncenin görevi "araya girmeden, hareketin kendisini bir eser haline getirmek, dolaylı temsillerin yerine dolaysız göstergeler geçirmektir."[40] Temsiller, virtüel desteklerinden ya da arkaplanlarından yoksun nesnel entiteler olarak nesnelerin figürleridir; bir nesnede onun virtüel temeline, bir yanıtı olduğu soruna işaret eden bir şey görebildiğimizde ise temsilden göstergeye geçeriz. Veciz bir dille söylersek, her yanıt kendi sorusunun bir göstergesidir. Bu da bizi Deleuze'ün "kör görücü" mefhumuna getirir: fiili gerçekliğe kör, şeylerin yalnızca virtüel boyutuna duyarlı. Deleuze harika bir örümcek bir mecazına başvurur. Bu öyle bir örümcektir ki gözleri ve kulakları yoktur, ama kendi virtüel ağı içinde tınlayan her şeye sonsuzca duyarlıdır. Hallward'ın açımladığı üzere:

> Fiili yahut oluşturulmuş biçimler ağın içinde kayar gider ve hiçbir intiba bırakmaz, zira ağm kendisi virtüel yahut yoğun biçimlerle temasta titreşmek üzere tasarlanmıştır. Hareket ne kadar gelgeç veya moleküler olursa, ağdaki tınısı da o kadar yoğun olur. Ağ bizatihi belirli bir şekle bürünemeden saf bir çoğulluğun hareketlerine tepki verir.[41]

Böylece Deleuze'ün ontolojisinin ana sorununa geliriz: Virtüel ile fiili arasında

39 Deleuze, *Difference and Repetition*, s.63-4.
40 A.g.e., s. 8.
41 Hallward, *Out of This World*, s. 118.

nasıl bir ilişki vardır? "Fiili şeyler İdeaları ifade eder, ama onlardan kaynaklanmaz."[42] Nedensellik mefhumu fiili şeyler ile süreçlerin etkileşimiyle sınırlıdır; öte yandan, bu etkileşim virtüel entitelere de (anlam, İdealar) neden olur: Deleuze idealist değildir, Anlam onun gözünde daima fiili şeylere eşlik eden etkisiz, kısır bir gölgedir. Başka bir deyişle, Deleuze'e göre (transandantal) *doğuş ile nedensellik birbirine topyekûn zıttır*: Farklı düzeylerde hareket ederler:

> Fiili şeylerin bir kimliği/özdeşliği vardır, ama virtüel şeylerin yoktur, onlar saf çeşitlemelerdir. Bir şey ifade edebilmesi için fiili bir şey değişmek –başka bir şeye dönüşmek– zorundadır. Oysa ki, ifade edilen virtüel şey değişmez –diğer virtüel şeyler, diğer yoğunluklar ve İdealarla olan ilişkisi değişir sadece.[43]

Bu ilişki nasıl değişir? *Ancak İdeaları ifade eden fiili şeylerdeki değişimler sayesinde, zira tüm üretici güç fiili şeylerde bulunur*: İdealar "şeylerin ve kelimelerin sınırında kımıldayan bir buğudan ibaret olan" Anlam'ın alanına aittir; bu açıdan, Anlam "etkisizdir, üretici gücünden yoksun kısır bir cisimsizdir."[44] Kendilerini komünizm İdea'sı için savaşmaya adamış bir grup bireyi düşünelim: Faaliyetlerini kavrayabilmemiz için, virtüel İdea'yı hesaba katmamız gerekir. Ama bu İdea kendi içinde kısırdır, kendine has bir nedenselliği yoktur: Tüm nedensellik onu "ifade eden" bireylere dayanır.

Protestanlığın temel paradoksundan (nasıl olmuştu da yazgıyı vazeden bir din kapitalizmi ayakta tutmuş, tarihteki en büyük insan faaliyeti ve özgürlüğü patlamasına sebep olmuştu) çıkarılacak ders şudur: Özgürlük ne kavranan zorunluluktur (Spinoza'dan Hegel'e dek ve geleneksel Marksistlerce savunulan basmakalıp görüş budur) ne de gözardı edilen (gözden kaçırılan) zorunluluktur (bu da biliş ve beyin bilimlerinin tezidir: Özgürlük, kendisini belirleyen biyo-nöronal süreçlerin farkında olmayan bilincimizin "kullanıcı yanılsaması"dır; bilakis, özgürlük *bilinmeyen/bilinemez olarak önvarsayılan ve öyle olan bir Zorunluluk*'tur. Her şeyin önceden belirlendiğini biliriz, ama önceden belirlenen kaderimizin *ne* olduğunu bilmeyiz. Bitmek bilmez etkinliğimizi harekete geçiren şey de işte bu belirsizliktir. Freud'un o meşhur "anatomi kaderdir" şeklindeki o kötü şöhretli sözü de bu çerçevede, yüklemin özneye "geçtiği" Hegelci bir spekülatif yargı olarak okunmalıdır. Yani, asıl anlamı, feminist eleştirinin genelgeçer hedefi olmuş ("cinsiyetler arasındaki anatomik fark erkekler ile kadınların farklı toplumsal-simgesel rollerini doğrudan belirler") aşikâr anlam değil, tam aksidir: Anatominin "hakikat"i "kader"dir, bir başka deyişle bir simgesel oluşumdur. Cinsel kimlik bağlamında, anatomik bir fark "kaldırılır", belirli bir simgesel oluşumun

42 Williams, *Gilles Deleuze's* Difference and Repetition, s.200.
43 A.g.e.
44 Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 156.

görünüm/ifade vasıtasına -daha doğrusu, maddi desteğine- dönüştürülür.

Has tarihselliği organik evrimden işte böyle ayırmak gerekir. Organik evrim bağlamında, evrensel bir İlke kendini yavaşça ve tedricen farklılaştırır; bu açıdan, mücadele eden bireylerin o hararetli faaliyetini, o bitimsiz üreme ve çürüme sürecini, yani "hayat döngüsü"nü birleştiren sakin, altta yatan, her şeyi kuşatan temel olarak kalır. Has tarihte ise, bunun tam aksine, evrensel İlke kendisiyle "sonsuz" bir mücadeleye tutuşur; yani, mücadele her seferinde evrenselliğin kaderine yönelik bir mücadeledir. Organik yaşamda, tikel ânlar birbiriyle mücadele içindedir ve bu mücadele sayesinde Evrensel kendisini yeniden üretir; Tin'deyse, Evrensel kendisiyle mücadele içindedir.

İşte bu yüzdendir ki belirgin bir şekilde "tarihsel" ânlar, tüm bir yaşam formunun tehdit altına girdiği, yerleşik toplumsal ve kültürel normların asgari bir istikrar ve kenetlemeyi artık garanti etmediği büyük çarpışma ânlarıdır; bu tür açık durumlarda, yeni bir yaşam formunun icat edilmesi gerekir ve Hegel büyük kahramanların işte bu noktada rol almaya başladığını söyler. Hukuk-öncesi, devletsiz bir bölgede iş görürler: Şiddetleri bildik ahlaki kurallarca sınırlanmaz, tüm yerleşik biçimleri paramparça eden yeraltı canlılığıyla yeni bir düzeni dayatırlar. Hegel hakkındaki alışıldık *doxa*'ya göre, kahramanlar içgüdüsel tutkularının peşinden gider, esas saikleri ve hedefleri kendilerine açık değildir, yeni bir tinsel yaşam formuna gebelik eden daha derin bir tarihsel zorunluluğun bilinçdışı araçlarıdır. Gelgelelim, Lebrun'un belirttiği üzere, tarihsel sürecin iplerini elinde tutan, önceden belirlenmiş bir plana uyan ve bu planın uygulanması için bireylerin tutkularını birer araç olarak kullanan Aklın gizli eli şeklindeki genelgeçer teleolojik kanı Hegel'e atfedilmemelidir. Birincisi, edimlerin failleri olan bireyler, ki bunlara kahramanlar da dahildir, kendi edimlerinin anlamına a priori erişemediği için, olayların seyrini kestirebilen bir "siyaset bilimi" yoktur: "Kimsenin kendini Tin'in öz-bilgisinin emanetçisi ilân etmeye hiç hakkı yoktur"[45] ve bu imkânsızlık "Hegel'i 'nesnel sorumluluk' fanatizminden kurtarır"[46] – başka bir deyişle, tarihsel zorunluluğu anlayan ve kendini bu zorunluluğun uygulamaya geçirilmesinin aracı olarak koyutlayan Marksist-Stalinist komünist devrimci figürünün Hegel'de yeri yoktur. Ne var ki, burada muhakkak hayati bir yorumda daha bulunmak gerekir: Bu imkânsızlığı ileri sürmekle yetinirsek, "Mutlağı Özne olarak değil, Töz olarak tasavvur ediyoruzdur" hâlâ – hâlâ önceden var olan bir Tin olduğunu ve tözsel Zorunluluğunu tarihe dayattığını zannediyor, ama bu Zorunluluğun bilgisine erişemeyeceğimizi kabul ediyoruzdur. Tutarlı bir şekilde Hegelci olmak içinse, hayati bir adım daha atıp tarihsel Zorunluluğun bizatihi fiilileştiği olumsal sürecinden önce var olmadığını, yani, tarihsel sürecin de kendi içinde "açık", karar verilmemiş olduğunu vurgulamamız gerekir – bu karmaşık bileşim "*kendini çözdüğü sürece* anlam doğurur":

45 Lebrun, *L'envers de la dialectique*, s. 40.
46 A.g.e., s. 41.

> Tarihi sadece ve sadece insanlar yapar; Tin ise bu yapım sayesinde kendisini açımlar... Mesele, naif bir teodisede olduğu gibi, her olaya bir gerekçe bulmak değildir. Fiili zaman içinde, ses ve öfkede göksel bir ahenk yankılanmaz. Bu hengâme geçmişte kendini topladığında, vuku bulan şey tasavvur edildiğinde, işte ancak o zaman, kısaca söylemek gerekirse, "Tarih'in seyri"nin ana hatlarıyla birazcık daha iyi belirdiğini söyleyebiliriz. Tarih ancak ona geriden bakanlar için ileriye doğru akar; geriye doğru bakıldığında çizgisel ilerlemedir... Hegelci "inayetli zorunluluğun" o kadar az otoritesi vardır ki vaktiyle hedefleri olmuş olan dünyadaki şeylerin akışından bir şeyler öğreniyor gibi görünmektedir.[47]

Hegel'in, diyalektik gelişimin seyrinde, şeylerin "oldukları şey haline geldikleri" yolundaki tezini böyle okumak gerekir: Zamansal bir konuşlandırma, daha önceden var olan zamansal olmayan bir kavramsal yapıyı sırf fiili hale getiriyor değildir – zamansal olmayan bu kavramsal yapının kendisi olumsal zamansal kararların neticesidir. Yarattığı sonucuyla failinin tüm hayatını tayin eden çarpıcı bir olumsal karar örneğini, Sezar'ın Rubicon'u aşmasını ele alalım:

> Rubicon'u aşmanın tam Sezar mefhumunun bir parçası olduğunu söylemek yetmez. Daha ziyade, Sezar'ın Rubicon'u aşmasıyla tanımlandığını söylemek gerekir. Onun hayatı bir tanrıçanın kitabında yazılı bir senaryonun sonucu değildi: Sezar'ın hayatındaki ilişkileri çoktan içermiş olan bir kitap yoktur. Bunun tek sebebiyse onun hayatının bizatihi bu kitap olması ve her an, bir olayın kendi içinde kendi anlatısı olmasıdır.[48]

Öyleyse niçin zamansal olmayan kavramsal bir yapı olmadığını, var olan tek şeyin aşamalı bir zamansal konuşlandırma olduğunu söylemiyoruz? İşte burada evrimci tarihselciliğe karşıt olarak hakiki tarihselliği tanımlayan ve çok daha sonra, Fransız yapısalcılığında, "eşsüremin artsüreme önceliği" diye ifade edilen has diyalektik paradoksla karşı karşıya geliyoruz. Genelde, bu önceliğin yapısalcılıkta tarihselliğin nihai inkârı anlamına geldiğini düşünülmüştü: Tarihsel bir gelişim, olası tüm çeşitlenmelerin/bileşimlerin daha önceden var olan zamansal olmayan matrisinin (kusurlu) zamansal konuşlanmasına indirgenebilir. "Eşsüremin artsüreme önceliği" şeklindeki bu basit mefhum, uzun zaman önce, başkalarının yanı sıra, T. S. Eliot tarafından (daha önce yaptığımız uzun alıntıya bakın) ortaya konulan has diyalektik iddiayı göz ardı eder: Hakikaten yeni her sanatsal fenomen tüm geçmişten bir kopuşu imlediği gibi, bu geçmişin kendisini de geridönüşlü olarak değiştirir. Her tarihsel konjonktürde, şimdiki zaman hem şu an vardır hem de kendine içkin olan geçmiş üzerine bir perspektifi içerir – misal, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Ekim

47 A.g.e., s. 41-4.
48 A.g.e., s. 87.

Devrimi aynı tarihsel olay olmaktan çıkmıştır: (Muzaffer liberal-kapitalist görüş açısından) insanlığın tarihindeki yeni bir ilerici çağın başlangıcı değil, 1991'de sonuna varmış tarihin feci bir şekilde yoldan sapışının başlangıcıdır.

Hegel'in "değişkencilik" karşıtlığının nihai dersi budur: Tarihsel gelişimin belirli bir aşamasındaki tikel bir siyasetin ya da pratiğin tarihsel bir şekilde gerekçelendirilmesiyle, sonraki "daha yüksek" bir aşamada kaybedilmiş olabilecek bir gerekçelendirmeyle diyalektiğin hiçbir alakası yoktur. Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin yirminci kongresinde Stalin'in suçlarının ifşa edilmesi hakkında görüşlerini belirten Brecht, devrimci süreçte vaktiyle önemli bir rol oynamış aynı siyasi failin (Stalin'in) şimdi bu sürece bir engel teşkil eder olduğunu söylemiş ve bu ifşaatı has bir "diyalektik" içgörü diye değerlendirerek övmüştü – ama bu mantığı toptan reddetmek gerekir. Tarihin diyalektik analizinde, bunun tam aksine, her yeni "aşama" "geçmişi yeniden yazar" ve geridönüşlü olarak bir önceki aşamanın meşruiyetini bozar.

MİNERVA'NIN BAYKUŞU

Sezar'a geri dönelim: Rubicon'u aştığı anda, önceki hayatı yeni bir şekilde, daha sonraki dünya-tarihsel rolüne dair bir hazırlık olarak görünmüştü; yani, bütünüyle farklı bir hayat hikâyesinin parçasına dönüşmüştü. İşte Hegel buna "bütünlük" der, yapısalcılıkta da bu "eşsüremli yapı" diye adlandırılır: şimdiki zamanla sınırlı olmayan, kendi geçmişini ve geleceğini de içeren tarihsel bir an; bir başka deyişle, geçmiş ile geleceğin bu âna ve bu ândan nasıl göründüğü de kapsanır bu anda. Simgesel düzenin kendisini bir bütünlük olarak tasavvur etmenin temel içerimi şudur: Bir kere, onu katiyen bir tür transandantal a priori'ye (önceden verili olan ve insan pratiğinin menzilini daraltan biçimsel bir ağa) indirgememeliyiz; Lacan'ın izinden gitmeliyiz ve simgeselleştirme jestlerinin kolektif pratik sürecine nasıl dolanıp yerleştiğine odaklanmalıyız. Lacan'ın simgesel işlevin "iki katlı ânı" diye tanımladığı şey, J. L. Austin'den John Searle'e uzanan gelenekte geliştirildiği haliyle, konuşmanın performatif boyutuna dair genelgeçer teorinin ötesine geçer:

> Simgesel işlev kendisini öznede iki katlı bir hareket olarak sunar: İnsan kendi eylemini bir nesneye dönüştürür, ama en sonunda kendi temel yerini ona zamanı gelince geri vermek üzere. Eylem ile bilginin birbirinin yerini aldığı bir işlevin tüm ilerleyişi, her ân iş başında olan bu muğlaklıkta yatar.[49]

Lacan'ın bu "iki katlı hareket"i izah etmek için zikrettiği tarihsel örnek saklı gön-

49 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, İng. çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, 2002, s. 72-3.

dermeleriyle manidardır: "Birinci aşamada, toplumumuzun üretim düzleminde çalışan bir insan kendini proletaryanın saflarına ait olarak görür; ikinci aşamadaysa, ona ait olmak adına, bir genel greve katılır."[50] Lacan burada zımnen, Lukács'ın 1923'te yayımlanan klasik Marksist eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne atıf yapar ki bu kitabın yaygın bir takdir gören Fransızca çevirisi 1950'lerin ortalarında yayımlanmıştı. Lukács'a göre, bilinç bir nesnenin salt bilgisine zıttır: Bilgi bilinen nesneye dışsaldır, bilinç ise kendi içinde "pratik"tir, kendi nesnesini değiştiren bir edimdir. (Bir işçi kendini "proletaryanın saflarına ait gördüğü" anda, bu durum kendi gerçekliğini değiştirir: İşçi farklı hareket etmeye başlar.) Kişi bir şey yapar, kendisini o şeyi yapan biri olarak sayar (öyle biri olarak beyan eder) ve bu beyana dayanarak yeni bir şey yapar – öznel dönüşümün esas ânı edim ânında değil, beyan ânında gerçekleşir. Bu düşünümsel beyan ânı şunu gösterir: Her sözce belli bir içerik aktarmakla kalmaz, öznenin bu içerikle nasıl ilişki kurduğunu da belirler. En dünyevi nesne ve faaliyetlerin bile her zaman beyana dayanan bu tür boyutları vardır; gündelik hayatın ideolojisi de böyle oluşur.

Fakat Lukács Hegelci Tin'in yerine Tarih'in Özne-Nesnesi olarak proletaryayı geçirmeyi önerdiğinde fazlasıyla idealist kalır: Lukács burada gerçek bir Hegelci değil, Hegel-öncesi bir idealisttir.[51] Bu bağlamda insanın içinden Marx'ın "Hegel'i idealist biçimde tersine çevirmesi"nden bahsedesi bile geliyor: Hegel, Minerva'nın baykuşunun alacakaranlıkta, yani vakadan sonra uçtuğunun –başka bir deyişle, Düşünce'nin Varlığı izlediğinin (ve bundan ötürü geleceğin toplumununa dair bilimsel bir içgörü olamayacağını düşünür)– gayet farkındaydı; Marx ise Düşünce'nin önceliğini yeniden ileri sürer: Minerva'nın baykuşunun (Alman tefekkürcü felsefe) yerini proletarya devrimini ilân eden Gal Horozu'nun (Fransız devrimci düşüncesi) ötüşü almalıdır – proletaryanın devrimci ediminde, Düşünce Varlık'tan önce gelecektir. Nitekim Marx Hegel'in Minerva'nın baykuşu motifinde onun idealist spekülasyonundaki gizli pozitivizminin bir işaretini görür: Hegel gerçekliği olduğu gibi bırakır.

Buna verilecek Hegelci yanıt şudur: Bilincin gecikmesi, bilincin aşkın bir nesnel sürece takılıp kaldığını iddia eden naif bir nesnelciliği ima etmez. Bir Hegelci Lukács'ın bilincin bir nesneye dair salt bir bilgiye zıt olduğu düşüncesini kabul eder; bilincin erişemeyeceği şey, öznenin ediminin etkisi, bu edimin nesnelliğe kazınmasıdır. Elbette ki düşünce gerçekliğe içkindir ve onu dönüştürür, ama kendine bütünüyle şeffaf öz-bilinç olarak, kendi etkisinin farkında bir Edim olarak değil. Marx'ın kendisi de teleolojik-olmayan bu geridönüşlülük paradoksunu anlamaya yaklaşır. Örneğin *Grundrisse*'de emek mefhumu hakkında söylediği şu sözlere bir bakalım:

---

50 A.g.e., s. 73.

51 Bkz. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, İng. çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Pres, 1972. (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2006.)

> En soyut kategoriler bile, -tam da soyutlukları sayesinde- tüm çağlar için geçerli olmalarına rağmen, bu soyutlamanın özgül niteliğiyle tarihsel ilişkilerin bir ürünüdür ve tam geçerliliklerini ancak bu ilişkiler karşısında ve bu ilişkiler içinde edinir.
>
> Burjuva toplumu tarihteki en gelişmiş ve en karmaşık üretim örgütlenmesidir. Onun ilişkilerini ifade eden kategoriler, yapısının kavranması, bu suretle, yıkıntılarından ve öğelerinden burjuva toplumun kendini inşa ettiği, bir kısmı hâlâ fethedilmemiş halde duran kalıntılarını beraberinde taşıdığı, başlangıçta salt ince ayrımlardan ibaret olan özelliklerinin kendi içinde açık bir anlam geliştirmiş olduğu tüm ortadan kaybolmuş toplumsal formasyonların yapısına ve üretim ilişkilerine dair içgörülere de olanak sağlar. İnsan anatomisi kendi içinde maymun anatomisinin anahtarını barındırır. Gelgelelim, alt hayvan türlerinde daha ileri gelişim olduğu imaları ancak ileri gelişim bilinir hale geldikten sonra anlaşılabilir.[52]

Marx'ın burada söylediği şeyi Pierre Bayard'ı açımlayarak kısaca ifade edelim: Maymunun anatomisi, zaman içinde insanın anatomisinden daha önce oluşmuş olsa da, bir bakıma *sezme yoluyla insanın anatomisini aşırır*. Soru ise ortada durmaktadır: Hegel'i düşüncesi geleceğe doğru böyle bir açıklığı barındırır mı, yahut, Sistem'inin kapanımı böyle bir ihtimali a priori olarak önler mi? Muhtemel yanlış yönlendirici görünümlere rağmen bu soruya evet cevabım vermeliyiz, Hegel'in düşüncesi geleceğe doğru açıktır, ama tam da kapanımı sayesinde. Bir başka deyişle, Hegel'in geleceğe açılması *negatif* bir açılmadır: *Hukuk Felsefesi*'nde ettiği "insan kendi zamanının ötesine sıçrayamaz" şeklindeki meşhur sözleri gibi negatif/sınırlayıcı ifadelerinde dile gelir. Gelecekten doğrudan ödünç almanın imkânsızlığı, geleceği a priori kestirilemez kılan geridönüşlülüğe dayanır: Kendi omuzlarımıza tırmanamayız, kendimizi, tarihin örgüsünün neresinde durduğumuzu "nesnel bir şekilde" göremeyiz, çünkü bu örgü geridönüşlü olarak tekrar tekrar yeniden örülür. Teoloji alanında, Karl Barth bu kestirilemezliği Nihai Hüküm'e kadar vardırmış, Tanrı'nın son tezahürünün kendi beklentilerimizle katiyen kıyaslanamaz olacağını vurgulamıştır:

> Tanrı bize gizli değildir; O açığa çıkar. Lâkin İsa'da ne ve nasıl olacağımız ve Tanrı'nın yolunun sonunda, kefaretin ve tamamlanışın devreye girmesiyle, Dünya'nın İsa'da ne ve nasıl olacağı, işte bu bize açınlanmamıştır; bu saklıdır. Dürüst olalım: İsa'nın hüküm günü yeniden gelmesinden ve ölülerin dirilmesinden, ebedi hayattan ve ebedi ölümden bahsettiğimizde ne söylediğimizi bilmiyoruz. Tüm bunlarla birlikte delici bir tezahürün -kıyaslandığında şimdiki tüm görüşümüzün körlük olmuş olacağı bir görmenin- muhakkak ortaya çıkacağına, kendimizi buna hazırlamamız gerektiğini hissedelim diye Kitap'ta fazlasıyla şahitlik edilmiştir. Zira gözlerimizden, tüm

52 Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, New York: Pengun Classics, 1993, s. 105. (*Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 2008.)

> gözlerden son perde kaldırıldığında nelerin açınlanacağını bilmiyoruz: birbirimize nasıl bakacağız, birbirimizin gözünde ne olacağız – bugünün insanları ve geçmiş yüzyılların ve binyılların insanları, ecdat ile ahfat, kocalar ile karılar, bilgeler ile budalalar, zalimler ile mazlumlar, hainler ile ihanete uğramışlar, katiller ile maktuller, Batı ile Doğu, Almanlar ile diğerleri, Hıristiyanlar, Yahudiler ve küffar, ortodokslar ile heretikler, Katolikler ile Protestanlar, Lutherciler ve Reform'a uğrayanlar; ne gibi bölünmelere ve birleşmelere, ne gibi karşılaşmalara ve karşılıklı bağlanmalara göre tüm kitapların mühürlerinin açılacağını; o zaman bize ne kadar çok şeyin küçük ve önemsiz görüneceğini, ne kadar çok şeyin ancak o zaman büyük ve önemli görüneceğini, kendimizi her türden sürprizlere karşı hazırlamamız gerektiğini.
>
> İçinde yaşamış olduğumuz ve burada, şu anda, hâlâ yaşamakta olduğumuz evren olarak Doğa'nın bizim için o zaman ne olacağını, şimdi görüp bildiğimiz takımyıldızlarının, denizin, geniş vadilerin ve tepelerin o zaman ne söyleyip ne kastedeceğini de bilmiyoruz.[53]

Bu içgörü sayesinde, suçluların gerektiği gibi cezalandırılmayacağından duyulan korkunun yanlış, "pek insanca" olduğu ortaya çıkar – bilhassa burada, beklentilerimizden vazgeçmek zorundayız: "Ne tuhaf şey şu Hıristiyanlık. En sıkıntı verici endişesi, Tanrı'nın lütfunun bu tarafta fazla cömert çıkması ve o kadar ki bir gün cehennemin bir yığın insanın meskeni olmak yerine bomboş bir yer olup çıkması!"[54] Aynı belirsizlik Kilise için de geçerlidir – Kilise'nin üstün bir bilgisi yoktur, içinde ne dendiğine dair zerre fikri olmayan bir postayı dağıtan postacı gibidir: "Kilise onu ancak tıpkı bir postacının postasını dağıttığı gibi dağıtabilir; Kilise'ye bu suretle başlattığı şey hakkında ne düşündüğü ya da çağrıyı nasıl yorumladığı sorulmaz. Onu ne kadar az yorumlar ve üzerinde parmak izlerini ne kadar az bırakırsa, onu o kadar çok almış olduğu gibi aktarır – böylesi çok daha iyi olur."[55] Tüm bunlarda tek bir koşulsuz kesinlik vardır – o da tüm olası dünyalarda aynı kalan "sıkı bir gösterici" olan, kurtarıcımız İsa'nın kesinliğidir:

> Tek bir şey biliyoruz: İsa ebediyette de aynıdır ve O'nun lütfu tam ve eksiksizdir, zamana boyun eğmeyip ebediyete kadar, tamamen farklı bir şekilde var olup tanınacak Tanrı'nın yeni dünyasına kadar uzanır, koşulsuzdur ve dolayısıyla öbür dünyada katiyen hiçbir arafa, eğitim oturumuna ya da ıslahevine bağlı değildir.[56]

Hegel'in aynı sınırlılığa siyaset bağlamında değinmesi boşuna değil: Bilhassa biz komünistler, müstakbel komünist topluma dair her türlü pozitif muhayyileden sakınmalıyız. Elbette gelecekten ödünç alırız, ama bunu nasıl yaptığımız ancak

53 Karl Barth, *God Here and Now*, Londra: Routledge, 2003, s. 45-6.
54 A.g.e., s. 42.
55 A.g.e., s. 49.
56 A.g.e., s. 46.

gelecek burada olduğu anda anlaşılabilir olacaktır, dolayısıyla bugünün toplumunda "komünizmin tohumları"nı bulmaya fazla bel bağlamamalıyız.

Öyleyse "geriye dönük etki"ye dair olan farkındalığımızın nihai sonucu negatif bir sonuç mudur? Yapısal nedenlerden dolayı, daima niyet edilmeyen (ve dolaysıyla feci olabilen) sonuçlara yol açıyor diye, iddialı toplumsal eylemleri sınırlayalım, hatta dosdoğru red mi edelim? Bu bağlamda, "geriye dönük etki"ye takılıp kalmış mevcut simgesel faaliyetin "açıklığı" (bu faaliyetin unsurlarının anlamına geridönüşlü olarak karar verilmesi) ile terimin çok daha güçlü anlamıyla edim arasında bir ayrım daha yapmak lazım. İlkinde, edimlerimizin niyet etmediğimiz sonuçlarının tek sebebi büyük Öteki'dir, yani onların anlamını aşırı-belirleyen (ve böylece yerlerinden eden) o karmaşık simgesel ağdır. İkincisindeyse, niyet edilmemiş sonuçlar büyük Öteki'nin başarısızlığından, yani, edimimizin büyük Öteki'ye dayanmasından ama onu baştan aşağı değiştirip dönüştürmesinden kaynaklanır. Has bir edimin gücünün geridönüşlü olarak kendi imkân koşullarını yaratmak olduğunun farkında olmamız, edim öncesinde imkânsız gibi görünen şeyi kucaklamaya korkutmamalıdır: Edimimiz ancak bu şekilde Gerçeğe dokunabilir. Talal Asad, liberal özgürlük ve adalet mefhumlarını irdeleyip sorunlaştırmaya çabalarken nasıl bir ahlaki ya da siyasi amacı olduğunun açık olmadığını söyleyen Judith Butler'a karşılık olarak harika bir Hegelci cevap verir:

> bu sorunun soyut bir cevabı olamaz, zira insanın anlamaya çalıştığı şeyler farklı durumlarda söylenip yapılan şeylerin içerimleridir tam da... insanın düşünürken hedeflediği şeyin en sonunda varılacak yerden daha az önemli olabileceği ihtimaline hazırlıklı olunmalıdır... düşünce sürecinde hiç sezinlenmeyen yerlere varmaya açık olunmalıdır – bunlar ister tatmin ya da arzu isterse de rahatsızlık ya da korku doğursun, meseleye böyle bakılmalıdır.[57]

Sadece bu şeffaf olmayışlığın arkaplanında özgürüzdür: Edimlerimizin sonuçlarını tamamen kestirebiliyor olsaydık, özgürlüğümüz sözde-Hegelci anlamıyla "bilinen zorunluluk" olurdu sadece, çünkü zorunlu olduğunu bildiğimiz şeyi özgürce seçip istemeye dayanırdı. Bu anlamda, özgürlük ile zorunluluk büsbütün örtüşürdü: İçsel zorunluluğuma, kendi içimde hakiki tözsel doğam olarak bulduğum kışkırtmalara bile bile uyduğumda, özgürce eyliyorumdur. Fakat eğer hal böyleyse, Hegel'den Aristoteles'e doğru bir geri adım atıyoruz demektir, çünkü burada karşımızda kendi içeriğini üreten ("koyutlayan") Hegelci özne değil, genç Marx'm Hegel'e yönelttiği son derece Aristotelesçi eleştirisinde belirttiği gibi, içkin potansiyellerini, pozitif "asli kuvvetler"ini fiili kılmaya meyilli bir fail

57 Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, *Is Critique Secular?*, Berkeley: University of California Pres, 2009, s. 138-9.

vardır. Anlamın kurucu geridönüşlülüğünün, deneyimimizin sürekli geridönüşlü bir şekilde (yeniden) bütünleşmesinin diyalektiği burada kaybolur.

Radikal olumsallığa yönelik bu tür bir açıklığı sürdürmek zordur – Habermas gibi bir rasyonalist bile bunu yapamamıştı. Son zamanlarda dine duyduğu ilgi, dinsel biçimde saklı duran insancıl, tinsel ve diğer türden içeriklere duyulan geleneksel liberal meraktan ayrılır; dert ettiği şey bu biçimin kendisidir: Özellikle de, gerçekten kökten bir şekilde inanıp inançları uğruna hayatlarını feda etmeye hazır, mecalsiz şüpheci-liberal tavırda olmayan türden saf bir çaba ve kayıtsız şartsız bir bağlılık sergileyen insanlar arasındaki biçimi – sanki bizler de böyle bir koşulsuzca bağlansak, post-siyasal dönemde cansızlaşmış demokrasimize can katabiliriz. Habermas burada Chantal Mouffe'un "agonistik çoğulculuk" kavramıyla yanıt verdiği sorunun aynısına yanıt bulmaya çalışır: Tutkuyu siyasetin içine nasıl yeniden dahil edeceğiz? Fakat Habermas, bahsettiğimiz şeyi yapmak suretiyle, bir tür ideolojik vampir gibi, temelde seküler-liberal tavrını terk etmeye hazır olmadan, naif müminlerin enerjisini emmiyor ve tümüyle dinsel olan inanç büyüleyici ve gizemli bir Ötekilik olarak kalmıyor mudur? Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde Aydınlanma'nın ve imanın diyalektiği konusunda belirttiği üzere, biçimsel Aydınlanma ile kökten-tözsel inançların karşı karşıya konması yanlıştır ve savunulamayacak bir ideolojik-varoluşsal konuma tekabül eder. Bizim yapmamız gereken şeyse iki karşıt uğrağın tümüyle özdeş olduğunu üstlenmektir – tıpkı "Hıristiyan materyalizm"in yapabileceği gibi: hem ilahi Ötekilik'i reddetmek hem de kayıtsız şartsız bir bağlılık içinde olmak.

Ama Lebrun hayati hamlesini işte tam bu noktada –Hegel'in geleneksel metafizik teodiseden toptan koptuğunu ve gelecek-olan'a yönelik açıklığını tamamen kabul ettikten sonra– yapar. Lebrun'un esasen Nietzscheci olan stratejisine göre, önce, Hegel'in geleneksel metafiziğin altını oymasının radikal mahiyeti teslim edilmelidir; ardından, hayati nitelik taşıyan ikinci adımda, metafizik içeriğin radikal bir şekilde feda edilmesiyle metafiziğin minimal biçiminin kurtarıldığı gösterilmelidir. Hegel'in teodisesine yönelik ithamlar elbette yetersiz kalır: Tarih senaryosunu önceden yazan ve bu senaryonun nasıl hayata geçirildiğini izleyen tözsel bir Tanrı yoktur; durum açıktır, hakikat ancak açıldığı süreç sayesinde açığa çıkar, vs. Ama Hegel'in elden bırakmadığı çok daha derin bir önvarsayım vardır; günün olayları üzerine alacakaranlık çökerken, *Minerva'nın baykuşu uçacaktır*, en sonda anlatılacak bir hikâye, önceki sürecin Anlam'ım (istendiği kadar "geridönüşlü" ve "olumsal" bir şekilde) yeniden oluşturan bir hikâye hep vardır. Keza, tahakküm söz konusu olduğunda, Hegel her türlü despotik tahakküme tabii ki karşıdır; dolayısıyla, Prusya monarşisini ilahileştirdiğinin söylenmesi gülünçtür; ama öznel özgürlüğü ileri sürmesi boş değildir: Şiddetli bir "töz değişimi" yaşayıp tikelliğine yapışmış bireyden Devlet'te varlığının tözünü gören evrensel özneye dönüşen kişinin özgürlüğüdür bu. "Sahiden" öz-

gür evrensel öznenin büsbütün ortaya çıkmasının bedeli olarak bireyselliğin bu çürüyüşünün ayna-aksi, Devlet'in iktidarının tüm otoritesini muhafaza etmesidir – değişen tek şey bu otoritenin (Platon'dan günümüze uzanan tüm gelenekte olduğu gibi) zorba-olumsal niteliğini yitirmesi ve rasyonelce meşrulaştırılan bir iktidara dönüşmesidir.

Demek ki soru şudur: Hegel asli olanı, biçimin kendisini (geriye dönük rasyonel bir yeniden inşanın biçimini, özneye tüm tikel içeriği feda etmeyi dayatan otoritenin biçimini) kurtarmak amacıyla, her şeyi, tüm metafizik içeriği feda etmeye yönelik ümitsiz bir strateji güdüyor mudur? Yahut, böyle bir eleştiri getiren Lebrun'un kendisi, fetişist bir *je sais bien, mais quand meme...* stratejisini mi ("Metafizik varsayımları yok etmek bakımından Hegel'in sonuna kadar gittiğini pekâlâ biliyorum, ama yine de...") canlandırıyordur? Böyle bir eleştiriye verilecek cevap olumsallıktan zorunluluğa geçişin işareti olan saf bir totoloji biçimine bürünür: Anlatılacak bir hikâye vardır, *eğer* anlatılacak bir hikâye varsa. Yani, *eğer*, olumsallık sebebiyle, bir hikâye en sonda ortaya çıkıyorsa, *o halde* bu hikâye bize zorunlu olarak görünecektir. Evet, söz konusu hikâye zorunludur, ama zorunluluğun kendisi olumsaldır.

Bununla beraber, Lebrun'un eleştirel iddiasında bir doğruluk payı yok mudur? Hegel gerçekten de, tarih olumsal ve açık olabilse de, tutarlı bir hikâyenin daima olaydan sonra anlatılabileceğini baştan varsaymıyor mudur? Yahut, Lacan'ın terimleriyle söylersek, Hegelci tarihyazımının tüm yapısı, olayların kendileri ne kadar karışık olursa olsun, en sonunda *bildiği farz edilen bir öznenin* ortaya çıkacağı ve bu öznenin sihirli bir şekilde anlamsızlığı anlama, kaosu yeni bir düzene dönüştüreceği öncülüne dayanmaz mı? Hegel'in sırf tarih felsefesini, dünya tarihi anlatısının özgürlüğün ilerlemesinin hikâyesi olarak sunulduğunu hatırlasak mesela... Öte yandan, yirminci yüzyıldan çıkarılması gereken bir ders varsa şayet, bu ders bu zaman diliminde vuku bulan tüm aşırı fenomenlerin tek kuşatıcı bir felsefi anlatıda asla birleştirilemeyeceği değil midir? Teknolojik ilerlemeyi, demokrasinin yükselişini, başarısızlığa uğrayan komünist deneyi, faşizmin doğurduğu dehşetleri, sömürgeciliğin aşama aşama son buluşunu... birleştirerek "yirminci yüzyılın Tin'inin fenomenolojisi" yazılamaz. Peki niye? Bu *gerçekten* böyle midir? Peki ya tam da yirminci yüzyıla, bu "aşırılıklar çağı"na (Eric Hobsbawm) dair Hegelci bir tarihi yazabiliyorsak ve hatta yazmamız gerekiyorsa? Bunu da iki çığır açıcı şekillenmeyle belirlenen şöyle küresel bir anlatı olarak ortaya koyamaz mıydık? Başlangıç noktası: 1848'den 1914'e kadar süren (görece) uzun barışçıl kapitalist genişleme dönemi, bu genişlemenin altındaki antagonizmaların Birinci Dünya Savaşı ile birlikte patlaması; son noktası: bir tür Hegelci "tarihin sonu"nu imleyen, ama antagonizmalarmın daha şimdiden yeni patlamaların haberini verdiği yeni bir kuşatıcı sisteme dönüş olarak, 1990'dan sonra ortaya çıkan mevcut küresel-kapitalist "Yeni Dünya Düzeni". Yirmin-

ci yüzyıldaki büyük altüst oluşlar ve beklenmedik patlamalar, sayısız "zıtların çakışması" –liberal kapitalizmin faşizme evrilmesi ve daha da kötüsü, Ekim Devrimi'nin Stalinist kâbusa evrilmesi– tam da Hegelci bir okumayı çağırır gibi görünen öncelikli meseleler değil midir? Bugün liberalizm ile köktenci iman arasındaki mücadeleyi Hegel nasıl yorumlardı acaba? Her şeyi bilemem ama bir şey kesin: Basitçe liberalizmin tarafını tutmaz, karşıtların "dolayımı"nın altını çizerdi.[58]

POTANSİYELLİK Mİ VİRTÜELLİK Mİ

Hegel'in anlatılacak bir hikâyenin daima olduğu yolundaki iddiasına Lebrun'un yönelttiği eleştirel teşhis, ne kadar ikna edici görünebilse de, bir kez daha yetersiz kalır: Lebrun, Hegel imgesini karmaşıklaştıran bir başka büklümü gözden kaçırır. Evet, Hegel zamanı sonsuzluk içinde kaldırır – ama bu kaldırmanın kendisi olumsal bir zamansal olay olarak görünmek (böyle bir olaya dayanmak) zorundadır. Evet, Hegel olumsallığı evrensel bir rasyonel düzende kaldırır – fakat bu düzen olumsal bir fazlalığa dayanır (sözgelimi, rasyonel bir bütünlük olarak Devlet, kendini ancak başındaki "irrasyonel" kral figürüyle fiilileştirebilir). Evet, mücadele karşıtların uzlaşımının (birbirlerini yok etmesinin) huzurunda kaldırılır, ama bu uzlaşımın kendisi kendi karşıtı olarak, aşırı bir şiddet edimi olarak görünmek zorundadır. Dolayısıyla Lebrun, Hegel'in karşıtların diyalektik mücadelesi konusunun angaje bir "taraf tutma" tavrından mümkün mertebe uzak olduğunu vurgulamakta haklıdır: Hegel'e göre, mücadelenin "hakikat"i daima, amansız bir zorunlulukla, karşıtların birbirini yok edişidir – bir fenomenin "hakikat"i daima kendi kendini mahvetmesinde, dolayımsız varlığını yok etmesinde yatar. Fakat Lebrun burada esas paradoksu ıskalar: Hegel'in kendi zamanının siyasi tartışmalarında (çoğu kez gayet şiddetli bir yanlılıkla) taraf tutmakla herhangi bir sorunu yoktu; üstelik tüm düşünüşü son derece "polemikçi"dir – daima müdahalede bulunur, saldırır, taraf tutar ve bu bakımdan, sürmekte olan mücadeleyi nötr bir mesafeden izleyen, *sub specie aeternitatis* hükümsüzlüğünün farkında olan Bilgeliğin yansız konumundan hayli uzaktır. Hegel'e göre, esas ("somut") evrenselliğe ancak angaje, "kısmi" bir bakış açıdan hareketle erişilebilir.

58 Hegel'in gözünde, tarihi felsefi açıdan yeniden inşasının asla "her şeyi kapsar" gibi yapmadığını, bilakis, bilinçli bir şekilde boşluklar bıraktığını unutmayalım: Sözgelimi ortaçağ dönemi Hegel'e göre büyük bir gerilemedir – zaten tarih felsefesi üzerine derslerinde, tüm ortaçağ düşüncesini birkaç sayfada elinin tersiyle iter ve Thomas Aquinas gibi şahsiyetlere tarihsel açıdan şu kadarcık bile bir büyüklük atfetmez. On üçüncü yüzyılda, Moğolların İslam dünyasının önemli bir kısmını mahvetmesi (Bağdat'ın harap edilmesi, vb.) gibi, büyük medeniyetlerin imha edilmesi de cabası. Bu yıkımda hiçbir "anlam" yoktur; burada açığa çıkarılan negatiflik tarihsel hayatın yeni bir şekle bürünebilmesi için kapı aralamamıştı.

Zorunluluk ile özgürlük arasındaki Hegelci ilişki genelde en sonunda örtüştükleri düşünülerek okunur: Hakiki özgürlüğün kaprisli tercih ile hiçbir alakası yoktur: Kendiyle-ilişkilenmenin ötekiyle-ilişkilenmeye önceliği olduğu anlamına gelir; başka bir deyişle, bir entite, dış bir engel tarafından sekteye uğratılmadan içkin potansiyelini kullanabildiği zaman özgürdür. Buradan hareket edildiğinde, Hegel'e karşı yöneltilen genelgeçer savı geliştirmek kolaydır: Onun sistemi, içinde olumsallığa ve belirsizliğe hiç yer olmayan, tamamen "doygun" bir dizi kategoridir; zira Hegel'in mantığında her kategori, amansız bir içkin-mantıksal zorunlulukla, bir önceki kategoriden yola çıkar ve böylece tüm kategori dizisi içine kapalı bir Bütün oluşturur. Bu savın neyi ıskaladığını artık görebiliriz: Hegelci diyalektik süreç bu "doygun", içine kapalı, zorunlu Bütün değil, *böyle bir Bütün'ün kendisini oluşturduğu açık ve olumsal süreçtir*. Bir başka deyişle, söz konusu eleştiride varlık ile oluş birbirine karıştırılır: Hegel'in gözünde, *geridönüşlü olarak*, kendi zorunluluğunu doğuran Oluş süreci olan şey, sabit bir Varlık düzeni (kategoriler ağı) olarak algılanır.

Aynı şey potansiyellik ile virtüellik arasındaki ayrım çerçevesinde de söylenebilir. Quentin Meillassoux post-metafizik bir materyalist ontolojinin anahatlarını ortaya koymuştur. Bu ontolojinin temel öncülü ise, her şeyi kuşatan Bir içinde bütünselleştirilemeyen Cantorcu sonsuzluklar çoğulluğudur. Burada Badiou'ya dayanır ki zaten Badiou da Cantor'un çığır açan büyük materyalist buluşunun sonsuz sayıların statüsüyle ilgili olduğuna işaret etmiştir (ve bu çığır açan buluş tam da materyalist olduğu için, sofu bir Katolik olan Cantor büyük bir psişik travma yaşamıştı): Cantor'dan önce, Sonsuz, Bir'le, Tanrı'nın din ve metafizikteki kavramsal biçimiyle bağlantılıydı; Cantor'dan sonra, Sonsuz, Çoklu'nun alanına girer – bu hem sonsuz çoklulukların fiili mevcudiyetini hem de sonsuz sayıdaki farklı sonsuzlukları ima eder.[59] O halde, materyalizm ile idealizm arasında yapılacak tercih çokluluk ile Bir arasındaki ilişkinin gösterenin düzenindeki en temel şemasıyla mı ilgilidir? İlksel olgu gösterenlerin çoğulluğu ve bu çoğulluğun daha sonra Bir'in çıkarılması yoluyla bir bütün içinde toplanması mıdır, yoksa ilksel olgu "men edilmiş Bir" midir – daha doğrusu, Bir ile onun boş yeri arasındaki gerilim, ikili gösterenin "ilksel bastırılması" ve böylece çokluluğun bu boşluğu, ikili gösterenin eksikliğini doldurmak üzere ortaya çıkışı mıdır? Bunların ilki materyalist, ikincisi de idealist görünebilir, ama bu basit görünüşe aldanmamalıyız: Sahiden materyalist bir konumdan bakıldığında, çokluluk ancak Boşluğun arkaplanında mümkündür – çokluluğu Hepsi-değil yapan şey sadece budur. Dolayısıyla, ilksel çokluluğun içinden Bir'in (Deleuzecü) "doğuş"u, bütünselleştirici Bir'in nasıl belirdiğine dair bu "materyalist" açıklamanın prototipine karşı çıkılmalıdır: Zaten Deleuze'ün (dirimselci) Bir'in felsefecisi olmasına da şaşmamak lazım.

59 Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris: Fayard, 2009, s. 127-8.

İdealizm ile materyalizm çifti, en temel biçimsel bileşimleri bakımından, ilksel eksiklik ile varlığın kendi kendine tersyüz ettiği eğriliği arasında karşıtlık olarak da ortaya konulabilir: "İdealizm"e göre, eksiklik (varlık düzenindeki delik ya da boşluk) aşılamaz olgudur (bu olgu daha sonra ya öyle kabul edilir ya da muhayyel bir pozitif içerikle doldurulur), "materyalizm"e göreyse, eksiklik en temelde varlığın bir eğriliğinin sonucudur, "perspektifsel bir yanılsama"dır, varlığın burulmasının bir görünme biçimidir. Birini diğerine indirgemek yerine (varlığın eğriliğini ilksel eksikliği hasıraltı etme çabası olarak, yahut eksikliğin kendisini eğriliğin yanlış kavranması olarak tasavvur etmek yerine), ikisi arasında indirgenemez bir paralaks boşluk olduğu vurgulanmalıdır. Psikanalitik açıdan bakıldığında, arzu ile dürtü arasındaki boşluktur bu ve burada da, bir terime öncelik verme ve diğerini onun yapısal sonucuna indirgeme ayartısına kapılınmamalıdır. Yani, dürtünün dönme devinimi arzunun çıkmazından sakınmanın bir yolu olarak tasavvur edilebilir: Libidonun hedefi nesnesine ulaşmak olmaktan çıkıp onun etrafından devamlı dönüp durmak olduğunda, ilksel eksiklik/imkânsızlık, arzu nesnesinin daima ıskalanıyor olması bir kazanca çevrilir – doğrudan tatmin olmanın sağlanmasında devamlı yaşanan başarısızlık tatmini doğurur. Arzu da dürtünün döngüselliğinden kaçınmanın bir yolu olarak tasavvur edilebilir: İçine kapalı dönme hareketi bir türlü ele geçirilemeyen aşkın bir nesneye ulaşma yolunda devamlı yaşanan bir başarısızlık olarak düşünülebilir. Felsefi açıdan bakıldığında, bu çift (Spinoza ile Hegel çiftini değil) Spinoza ile Kant çiftini akla getirir: (Bir eksikliğe dayanmayan) Spinozacı dürtü ile (numenal Şey'e ulaşmaya yönelik) Kantçı arzu.

Peki Hegel sahiden de olumsal çoklukla mı başlar? Arzu ile dürtü arasındaki karar-dışılık noktası aracılığıyla, bir "üçüncü yol" sunmaz mı? Varlık ile başlamıyor ve daha sonra, varlık-hiçlik-oluş-mevcut şeklindeki ilk (üçlünün değil) dörtlünün neticesi olarak ortaya çıkan, mevcutlar (orada-var-olan'lar) çokluğu sonucuna varmıyor mudur? Burada, Varlık'tan Hiçliğe geçiş hakkında yazarken Hegel'in geçmiş zaman kipine başvurduğunu akılda tutmak lazım: Varlık, Hiçliğe geçmez, Hiçliğe *her zaman çoktan geçmiştir*, vesaire. Mantığın ilk üçlüsü diyalektik bir üçlü değil, gölgeyi andıran virtüel bir geçmişin, her zaman çoktan geçmiş olduğu için asla geçmeyen bir şeyin geridönüşlü olarak akla getirilmesidir: Fiili başlangıç, "burada gerçekten" var olan ilk entite, orada-var-olanlar'ın (mevcutların) olumsal çokluğudur. Başka bir deyişle, Varlık ile Hiçlik arasında, birinden diğerine hiç durmadan geçmeye sebep olacak herhangi bir gerilim yoktur: Kendi içlerinde, diyalektiğin kendisinden önce, Varlık ile Hiçlik dolaysız ve dolayımsız olarak aynıdır, birbirlerinden ayırt edilemezler; gerilimleri (biçim ile içerik arasındaki gerilim) ancak geridönüşlü olarak, onlara diyalektiğin kendisinin gözünden bakıldığında görünür.

Böyle bir Hepsi-değil ontolojisinde köklü bir olumsallık ileri sürülür: Zorun-

lulukla ilişkili herhangi bir yasa olmadığı gibi, her yasa kendi içinde olumsaldır – her an altüst edilebilir. Bu da Yeter Neden İlkesi'nin askıya alınmasına tekabül eder: hem epistemolojik hem de ontolojik bir askıya alış. Yani, mesele sadece nedensel belirlenimlerin tüm ağını bilemeyecek oluşumuz değildir; bilakis, bu iddia kendi içinde "sonuçsuz"dur, oluşun içkin olumsallığına kapı aralar – radikal materyalizmi tanımlayan şey de işte daha önceden var olan herhangi bir düzene tabi olmayan, böyle bir oluş kaosudur. Bu doğrultuda, Meillassoux *olumsallık* ile *şans* arasında net bir ayrım yapmayı ve bu ayrımı *virtüellik* ile *potansiyellik* arasındaki ayrımla bağlantılandırmayı önerir:

> *Potansiyellikler* (rastgele olsun ya da olmasın) verili bir yasanın şartı altında sıralı bir imkânlar dizisinin fiiliyata geçmemiş halleridir. *Şans* bir potansiyelliğin fiiliyata geçtiği her durumdur ki burada ilk verili koşullara dayalı tekanlamlı bir belirlenim anı yoktur. Buradan yola çıkarak, *olumsallığın*, bizatihi haller dizilerinin hali olmamaya dair sıralı bir haller dizisinin (sıralı bir diziye ait olmanın halinin değil) özelliği; *virtüelliğinse*, daha önceden oluşturulmamış bir mümkünler bütünlüğünce hükmedilmeyen bir oluşun içinde tüm ortaya çıkma halleri dizisinin özelliği olduğunu söyleyeceğim.[60]

Potansiyelliğin açık bir örneği, zaten mümkün olan bir halin gerçek bir hale dönüştüğü zar atma edimidir: Önceden-var olan imkânlar düzeni, zarın altı çıkmasının altıda bir şansı olduğunu belirlemişti, dolayısıyla gerçekten de altı çıkınca, önceden-var olan bir mümkün gerçekleşmiş olur. Virtüellikse, bunun tam aksine, mümkünler dizisinin bütünselleştirilemeyeceği bir durumu ifade eder, dolayısıyla yeni bir şey ortaya çıktığında, önceden-var olan mümkünler dizisinde yeri olmayan bir hal gerçekleşmiş olur: "Zaman, mümkünü, tam da gelip geçmesini sağladığı anda yaratır; mümkünü gerçeği yaptığı gibi meydana getirir; potansiyelliklerin sabitliğini kıran, ilkesel temelde öngörülmeyen bir yedinci hali meydana getirmek için, kendisini zar atma ediminin içine yerleştirir."[61] Meillassoux'nun net formülasyonuna dikkat etmek lazım: Önceden-var olan bir imkânı fiiliyat çıkarmakla yetinmeyen, *fiiliyata geçmek suretiyle kendi imkânını da yaratan (geridönüşlü olarak açan)* bir X ortaya çıktığında Yeni belirir:

> Eğer oluşun sadece, önceden-verili bir haller evrenine dayalı olarak haller meydana getiremekle kalmadığını iddia ediyorsak, o halde buna göre böyle hallerin, aslını söylemek gerekirse, *hiçlikten* içeriye akın ettiğini anlamak zorundayızdır, zira ortaya

60 Quentin Meillassoux, "Potentiality and Virtuality", *Collapse: Philosophic Research and Development* 2 (2007), s. 71-2.
61 A.g.e., s. 74.

> çıkmalarından önce hiçbir yapı onları ebedi potansiyellikler olarak içinde utmaz: *Böylece* ex nihilo *içeri akın etmeyi saf içkinliğine taşınan bir zamansallık kavramına dönüştürürüz.*[62]

Böylece, tüm indirgenemezliğiyle zamana dair net bir tanıma ulaşırız: Zaman hem imkânların ileride gerçekleşmesinin "uzam"ı hem de her türlü zamansal-olmayan bir matrise kazınmış imkânlar menzilinin dışında, baştan başa yeni bir şeyin ortaya çıkışının "uzam"ıdır. Bir fenomenin (yeterli nedenler zinciriyle tamamen kapsanmadan) *ex nihilo* ortaya çıkışı demek ki artık –geleneksel metafizikte olduğu gibi– doğaüstü bir gücün (Tanrı) doğaya doğrudan müdahalesinin bir göstergesi değil, tam tersine, Tanrı'nın *namevcudiyetinin* bir göstergesidir, yani doğanın Hepsi-değil olduğunun, kendisini düzenleyen aşkın bir Düzen ya da Güç tarafından "kapsanmadığının" bir kanıtıdır. "Mucize" (ki biçimsel tanımı, mevcut nedensel ağ tarafından kapsanmayan bir şeyin ortaya çıkışıdır) böylece *materyalist* bir kavrama dönüşür: "Geçmişle ilişkili olarak şu anda yaşanan her köklü kopuş oluşun kaotik gücünü denetleyebilen bir düzenin yokluğunun tezahürü haline geldiği ölçüde, *her 'mucize' de Tanrı'nın namevcudiyetinin tezahürü haline gelir.*"[63]

Meillassoux, bu içgörüleri temel alarak, doğanın ve yasalarının (hem yasaların nüfuzunun hem de kendilerinin) köklü olumsallığına yöneltilen genelgeçer savın altını ustalıklı bir şekilde oyar. Şöyle denir genelde: Eğer büsbütün olumsalsa, doğa nasıl oluyor da o kadar kalıcı oluyor, (genel olarak) yasalara uyuyor? Tıpkı zarın devamlı altı gelmesinin olasılıksızlığı gibi, bu da hayli olasılıksız değil midir? Bu savda imkânların/olasılıkların mümkün bir bütünselleşmesine dayanılır ki *bunun karşısında* tekbiçimlilik olasılıksızdır: Eğer herhangi bir standart yoksa, her şey bir diğeri kadar olasılıksızdır. Kozmolojideki Güçlü Antropik İlke'nin sırtını dayadığı "hayret" de işte bu yüzden yanlıştır: Ancak çok net bazı önkoşullar içinde evrilmiş olabilecek insan yaşamından yola çıkarız; ardından, geriye dönerek, evrenimizin tam da yaşamın ortaya çıkabilmesi gerekli niteliklerle donanmış olduğuna hayret etmekten kendimizi alamayız –sadece azıcık farklı bir kimyasal bileşim, yoğunluk, vs. yaşamı imkânsız kılabilirdi. Bu "hayret" de önceden-var olan bir imkânlar bütününü baştan varsayan olasılıkçı bir akıl yürütmeye dayanır.

Marx'ın insanın anatomisinin maymunun anatomisinin bir anahtarı olduğu yolundaki tezi işte böyle okunmalıdır: Bu son derece materyalist bir tezdir, zira ("rüşeym halinde" insanın maymunda zaten mevcut olduğunu, maymunun içkin bir şekilde insana meylettiğini önerecek) bir teleolojiyi içermez. Maymunda insana yönelik koşulları ("yeterli nedenleri" değil) geridönüşlü olarak saptayabilmemizin tek nedeni, tam da maymundan insana geçişin

62 A.g.e., s. 72.
63 A.g.e., s. 75.

büsbütün olumsal ve kestirilemez olması, ortada herhangi bir içkin "ilerleme"nin olmamasıdır. Bir kez daha söylemek gerekir ki Hepsi-değil sadece epistemolojik değil, ontolojiktir: Doğada "belirsizlik"e rastladığımızda, Yeni'nin ortaya çıkışı sırf önceden-var olan koşullarıyla izah edilemediğinde, bu durum bilgimizin bir bakıma sınırlı olduğunu idrak ettiğimiz değil, tam aksine, zihnimizin gerçekliğin Hepsi-değil'ini kavrama yetisini ispat ettiğimiz anlamına gelir:

> Virtüellik mefhumu... *göstergeleri tersine çevirmemizi*, her köklü bir şekilde içeri akın edişi aşkın bir oluş ilkesinin (bir mucizenin, bir Yaratıcı'nın alâmetinin) değil, temelinde hiçbir şeyin yatmadığı bir zamanın (bir belirişin, Hepsi-değil'in alâmetinin) tezahürü olarak görmemizi... sağlar. Ortaya çıkmalarından önceki bir zamana kadar yeniliklerin şeceresinin izini sürmenin imkânsız olmasının işaret ettiği şeyi böylece kavrayabiliriz: aklın saklı potansiyellikleri ayırt edememesi değil, tam aksine, ortaya çıkmalarından önce-var olacak potansiyelliklerin Hepsi'sinin etkisizliğini kabul edebilmesi. Zaman, her köklü yenilikte, geçmişin bir rüşeymini fiiliyata geçirmediğini; bilakis, ortaya çıkmasından önce, herhangi bir şekilde, zamanın erişemediği herhangi bir bütünlük içinde, var olmayan bir virtüelliği meydana getirdiğini açıkça gösterir.[64]

Biz Hegelciler için buradaki hayati soru şudur: Potansiyellik ile virtüellik arasındaki ayrım bakımından Hegel nerede durur? Bir ilk yaklaşımda, Hegel'in *esas* potansiyellik felsefecisi olduğuna dair sürüsüne bereket kanıt vardır: Kendinde'den Kendi-İçin'e gelişme olarak diyalektik süreçle anlatılmak istenen tüm şey, oluş sürecinde, şeylerin sadece "halihazırda (ya da ezelden beri) oldukları şey haline geldikleri" değil midir? Diyalektik süreç sonsuz bir potansiyellikler dizisinin zamansal açılması değil midir ve işte bu yüzden de Hegelci sistem kendi içine kapalı bir zorunlu geçişler dizisi değil midir? Gelgelelim, diyalektik sürecin köklü *geridönüşlülüğünü* bütünüyle hesaba kattığımız anda, bu muazzam kanıtlar serabı yok olur gider: oluş süreci kendinde zorunlu değildir, *zorunluluğun kendisinin oluşudur* (dereceli olumsal ortaya çıkışıdır). (Başka şeylerin yanı sıra) "tözü özne olarak tasavvur etmenin" anlamı da budur: Boşluk olarak özne, kendi kendiyle ilişkilenen negatifliğin Hiçliği, her yeni figürün içinden ortaya çıktığı *nihil*'in ta kendisidir; bir başka deyişle, her diyalektik geçiş yahut tersine dönüş yeni figürün *ex nihilo* ortaya çıktığı ve geridönüşlü olarak kendi zorunluluğunu koyutladığı, yarattığı bir geçiştir.

64 A.g.e., s. 80.

HEGELCİ DÖNGÜLER DÖNGÜSÜ

Bu tartışmadaki bahisler –Hegel bir potansiyellik düşünürü müdür, yoksa bir virtüellik düşünürü mü?– son derece yüksektir. Bizatihi "büyük Öteki"nin (na) mevcudiyetiyle ilgilidirler. Yani, tüm imkânları içeren zamansal-olmayan matris "büyük Öteki"nin bir adıdır, diğeri ise olgudan sonra anlatabileceğimiz bütünselleştirici hikâye ya da böyle bir hikâyenin daima ortaya çıkacağından emin olunmasıdır. Nietzsche modern ateizmi işte bu yüzden, içinde hâlâ bir "büyük Öteki"nin olmasından ötürü paylar – evet, bu artık o tözsel Tanrı değildir, ama bütünselleştirici simgesel referans çerçevesidir. Lebrun bundan dolayı Hegel'in kendini kolayca Hıristiyan olarak sunan bir ateist değil, nihai Hıristiyan felsefeci olduğunu iddia eder. Hegel "Tanrı öldü" şeklindeki o Protestan deyişinin derin hakikatini daima vurgulamıştı: Onun düşüncesinde, tözsel-aşkın Tanrı ölür, fakat evrenin anlamlı tutarlılığını garanti eden simgesel bütünlük olarak dirilir – tıpkı Hıristiyanlıkta töz olarak Tanrı'dan, inananlar cemaati olarak Kutsal Tin'e geçişte olduğu gibi. Nietzsche Tanrı'nın ölümünden bahsederken aklında paganizmin canlı Tanrı'sı değil, tam da Kutsal Tin, inananlar cemaati olarak *bu* Tanrı vardır. Bu cemaat artık tözsel bir büyük Öteki'nin aşkın Garanti'sine itimat ediyor olmasa da, büyük Öteki (ve dolayısıyla bunun teolojik boyutu) simgesel referans çerçevesi olarak hâlâ buradadır (örneğin Stalinizmde, edimlerimizin anlamlılığını garanti eden Tarih mahiyetinde büyük Öteki kisvesine bürünür).

Peki gerçeğin canlı tanrılarından Yasa'nın ölü Tanrı'sına doğru yaşanan *bu* değişim Hıristiyanlıkta sahiden olan şey midir? Bu değişim Musevilikte zaten gerçekleşmemiş midir ve dolayısıyla İsa'nın ölümü bu değişime değil, çok daha radikal bir şeye, simgesel-"ölü" büyük Öteki'nin ölümüne karşılık gelmez mi? Buradaki kilit soru şudur: Kutsal Tin hâlâ bir büyük Öteki figürü müdür, yoksa onu bu çerçevenin dışında tasavvur etmek mümkün müdür? Eğer ölü Tanrı dosdoğru Kutsal Ruh'a dönüşecek olsaydı, hâlâ simgesel büyük Öteki'miz olurdu. Fakat İsa'nın canavarlığı, Tanrı ile insan arasında aracılık eden bu olumsal tekillik, Kutsal Ruh'un tözsel Tanrı'nın ölümünün ardından cemaatin tini olarak yaşamaya devam eden büyük Öteki değil, büyük Öteki'de herhangi bir desteği olmayan kolektif bir aşk bağı olduğunun delilidir. Tanrı'nın ölümüne dair has Hegelci paradoks şudur: Eğer Tanrı doğrudan, Tanrı olarak, ölürse, virtüelleşmiş büyük Öteki olarak yaşamaya devam eder; ancak İsa, yani dünyevi tecessümü kisvesinde öldüğünde, büyük Öteki şeklindeki varlığı da dağılır gider.

İsa Çarmıh'ta öldüğünde toprak sarsılmış ve karanlık çökmüştü ki göksel düzenin –büyük Öteki'nin– bozulduğunun alâmetleriydi bunlar: Hem dünyada korkunç bir şey olmuştu hem de dünyanın koordinatları çalkalanmıştı. *Sinthom*, dünyayı bir araya getiren düğüm çözülmüştü adeta ve Hıristiyanların cesareti bunu iyiye işaret olarak görmeleriydi, yahut Mao'nun çok sonraları dediği gibi:

"Gökkubbenin altında büyük bir keşmekeş var, vaziyet harika." Hegel'in deyişiyle İsa'nın "canavarlığı" işte budur: *İsa'nın Tanrı ile insan arasına yerleşmesi "büyük Öteki yoktur" olgusuna tekabül eder – İsa "büyük Öteki"nin evrensel zorunluluğunun dayalı olduğu tekil olumsallık olarak araya sokulur.* Nitekim Hegel'in nihai Hıristiyan felsefeci olduğunu iddia eden Lebrun –T. S. Eliot'tan el alarak söylersek– yanlış sebepten ötürü haklıdır.

Darvinci (ve diğer evrimci) eleştirmenler Hegel'in doğada tarih olmadığı, sadece insan toplumlarında tarih olduğu iddiasıyla alay eder; ancak işte yukarıda bahsettiğimiz boyutu akılda tutarsak bu eleştirmenlerin Hegel'in meramını nasıl ıskaladıklarını gerçekten anlayabiliriz: Hegel doğanın hep aynı olduğunu, bitki ve hayvan yaşamı formlarının ilelebet sabit olduğunu, dolayısıyla doğada evrim olmadığını söylemez –onun iddiası, doğada asıl anlamıyla tarih olmadığıdır: "Canlı, kendisini muhafaza eder, başlangıçtır ve sondur; kendi içindeki ürün aynı zamanda ilkedir, bizatihi daima etkindir."[65] Hayat kendi döngüsünü ebediyen tekrarlar ve kendisine döner: Töz tekrar tekrar yeniden ileri sürülür, çocuklar ana baba olur, vesaire. Döngü burada mükemmeldir, kendisiyle barışıktır. Çoğu kez –dışarıdan– bozulur: Doğada elbette çeşitli türler aşama aşama başka türlere dönüşmektedir ve tüm bir türün toptan yok olmasına sebep olan çatışmalar ve felaketler de vardır; fakat doğada algılamadığımız şey, tikel içeriğine karşıt olarak, bizatihi (koyutlanan) Evrensel görünmedir – kendisiyle çatışma halinde bir Evrensel. Bir başka deyişle, doğada eksik olan şey Hegel'in deyişiyle İsa'nın "canavarlığı"dır: tüm evrenin *arkhe*'sinin (Tanrı) faniler arasında bir fani olarak dolaşıp duran tekil bir bireyde doğrudan tecessüm etmesi. Hegel'in o tuhaf "araya girme/sokulma" terimini kullanmasının sebebi doğal hareketi tinsel hareketten ayırmak istemesidir: Organik bir süreçte, "Mefhum ile onun gerçekleşmesi arasına, kendinde belirlenen soyun doğası ile bu doğaya uydurulan varoluş arasına hiçbir şey sokulamaz; Tin'in alanında, her şey hepten farklıdır."[66] İsa "kendini" Tanrı ile onun yarattıkları arasına "sokan" böyle bir figürdür. İster bir organizmanın rahme düşmesinden olgunlaşmasına kadarki gelişimi, isterse de bir türün bireysel üyelerinin üremesi ve çürümesi yoluyla devam etmesi olsun, fiili hale gelme hareketine aynı kalan bir ilke, yani *arkhe*, doğal gelişime hükmedip onu düzenler – burada evrensel ilke ile onun örneklenmesi arasında bir gerilim yoktur, evrensel ilke kendi tikel içeriklerinin zenginliğini bütünselleştirip kuşatan sakin evrensel kuvvettir; ne var ki, "hayatın tarihi yoktur, çünkü ancak *dışsal olarak* bütünselleştiricidir"[67] – mücadele eden bireyler çoğulluğunu kuşatan evrensel bir soydur, ama bu birlik bir birey *içinde* koyutlanmaz. Tinsel tarihteyse, bunun tam tersine, söz konusu bütünselleşme kendi için vuku bulur,

65 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Werke, 16. Cilt), Frankfurt: Suhrkamp, 1970, s. 525-6.

66 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 90.

67 Lebrun, *L'envers de la dialectique*, s. 250.

kendi tikel içeriğine karşı evrenselliği somutlaştıran tekil figürlerde koyutlanır.

Başka bir şekilde söylersek, organik yaşamda, töz (evrensel Hayat) tali uğraklarının birbiriyle etkileşmininin kuşatıcı birliğidir, o sonsuz üreme ve çürüme sürecinde hep aynı kalan, bu hareket sayesinde kendisine geri dönen şeydir; öznellikle birlikte ise *yüklem özneye geçer*: Töz *kendine* dönmez, ilk başta kendi yüklemi, tali uğrağı olan şey tarafından yeniden-bütünselleştirilir. Nitekim diyalektik süreçteki kilit uğrak, sürecin odak noktasının "tözsel değişimi"dir: İlk başta bir yüklemden, sürecin tali bir uğrağından ibaret olan şey (sözgelimi, kapitalizmin gelişiminde para), onun merkezi uğrağı haline gelir ve kendi önvarsayımlarım, içinden çıktığı unsurları, geri dönüşlü olarak, tali uğraklarına, kendi kendini yürüten dolaşımının unsurlarına dönüştürerek alçaltır.

Robert Pipin, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sine atıfta bulunarak Hegelci Tin'in ne anlamda "kendi sonucu" olduğunu örnekler: Marcel en sonunda nasıl "olduğu şey olur"? Kendi Benliğinin "bütünüyle zamansal insan dünyasını aşan herhangi bir şeyle, herhangi bir değer ya da gerçeklikle güvenceye alınabileceği" yolundaki Platoncu yanılsamadan koparak:

> Marcel..."bir yazarın olduğu şey" haline gelmede "yazar özü"nü gerçekleştirmede başarısızlığa uğramak suretiyle –o rol transandantal olarak önemli ve hatta belirli, esaslı bir rol olmak zorundaymış gibi– böyle bir oluşun aşkın [*the transcendent*] tarafından güvence altına *alınmamakla*, bütünüyle zamansal ve sonlu olmak *bakımından*, daima ve her yerde askıda olmakla, ama yine de aydınlanabilmek bakımından önemli olduğunu idrak eder... Marcel şu anda olduğu şeye dönüşmüşse şayet ve bu durum kendi geçmişinin deneyimiyle bir şekilde süreklilik içinde bulunuyor ve o sürekliliğin bir ürünüyse, bunu, artık keşfedilmiş olan, tözsel ya da altta yatan bir benliğe başvurmakla, yahut hatta, her biri geleceğe ve geçmişe bir tür öz-saygı ile bağlı, birbiri ardına gelen tözsel benliklere başvurmakla anlayabilmesi ihtimal dahilinde değildir.[68]

İşte Tin "kendini" ancak, arayışın aranan şeyin kendisini yarattığı bu dipsiz döngüsellik bütünüyle kabul edildiğinde "bulur". Bundan dolayı, Pippin'in kullandığı "başarısızlığa uğramak" fiilini cidden önemsemeliyiz: (Dolayımsız) hedefe ulaşmada başarısızlığa uğramak bu süreç açısından mutlak surette hayatidir, bu sürecin kurucu bir unsudur –yahut, Lacan'ın dediği gibi: *la vérite surgit de la méprise*.[69*] O halde, eğer "tin *ancak* kendisinin bir sonucu olarak var"sa[70], bu da Hegelci Tin'in kendini kendine yabancılaştırdığı, sonra kendisini ötekiliğinde tanıdığı ve böylece kendi içeriğini yeniden kendine mâl ettiği yolundaki

68 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Pres, 2005, s. 332-4.

69* "Hakikat hatadan doğar" (ç.n.).

70 Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, s. 6-7.

genelgeçer savın son derece yanlış yönlendirici olduğu anlamına gelir: Tin'in döndüğü Benlik bizatihi bu dönüş hareketinde üretilir, yahut, dönüş sürecinin dönüyor olduğu şey bizatihi dönme süreci tarafından üretilir. Öznel bir süreçte, kendi kendisine yabancılaşma ve yabancılaşmaktan kurtulma, kendini kaybetme, dağıtma ve sonra yabancılaşmış içeriği yeniden kendine mâl etme oyunu oynayan bir "mutlak özne", kalıcı bir merkezi fail yoktur: Tözsel bir bütünlük dağıldıktan sonra -daha önce tali uğrağı olan- bir başka fail onu yeniden bütünleştirir. Diyalektik bir süreci yabancılaşma ile yabancılaşmanın aşılmasının döngüsel hareketinden ayıran şey sürecin merkezinin bir uğraktan diğerine kaymasıdır; "Kendine dönüş"ün halledilmiş yabancılaşma ile örtüşmesinin sebebi bu kaymadır (bir özne süreci yeniden-bütünselleştirdiğinde, tözsel birliği tamamen kaybolur). Tam bu anlamda, töz kendisine özne olarak döner ve bu töz-değişimi (*trans-substantiation*) tözsel hayatın başaramayacağı bir şeydir.

Demek ki Hegelci üçlünün mantığı şöyle değildir: Önce Öz dışsallaşır; sonra Öz, yabancılaşmş Ötekilik'i iyileştirir. Bambaşkadır söz konusu mantık. Başlangıç noktası Varlığın saf çokluğu, hiçbir derinliği olmayan düz bir görünmedir. Bu görünme, tutarsızlığının kendi kendisini dolayımlaması yoluyla, kendisinde ve kendisi aracılığıyla görünen, Öz'ü, derinliği kurar ya da doğurur (Varlık'tan Öz'e geçiş). Son olarak, Öz'den Kavram'a geçişte, iki boyut "uzlaşır" ve böylece Öz görünümenin içindeki öz-dolayıma, kesiğe indirgenir: Öz görünme içinde Öz olarak görünür, tüm tutarlılığı, hakikati budur. Netice itibariyle, Hegel İdea'nın kendini olumsal görünümlerde "dışsallaştırması" (*entäussert*) ve kendi dışsallığını yeniden kendine mâl etmesinden bahsederken, birçok yanlış adlandırmasından birini uygular: Tasvir ettiği şey aslında bunun tam karşıtıdır, yani "içselleşme" sürecidir; varlığın olumsal yüzeyinin bizatihi, olumsal-dışsal olarak, "salt görünüm" olarak koyutlandığı süreçtir ve öz-düşünümsel bir hareketle kendi asli "derinlik"ini (bunun *görünümünü*) doğurması suretiyle gerçekleşir bu. Başka bir deyişle, Öz'ün kendini dışlaştırdığı süreç, aynı zamanda, bu özün kendisini doğuran süreçtir: "Dışsallaşma", kendini dışsallaştıran Öz'ün oluşumuyla tamamen aynıdır. Kendini dışsallaştırdığı, kaybettiği bu süreciyle, Öz kendisini geridönüşlü olarak oluşturur - Hegel'in Öz'ün ancak geniş olduğu ölçüde derin olduğu yolundaki o sıkça alıntılanan sözünü böyle anlamak gerekir.

İşte bu yüzden, öznenin önce kendini dışsallaştırması, sonra da yabancılaşmış tözsel Ötekilik'ini yeniden kendine mâl etmesi şeklindeki sözde-Hegelci izleği reddetmek gerekir. Öncelikle, kendi ötekiliğini koyutlamak suretiyle kendisini yabancılaştıran önceden-var olan bir özne yoktur: Özne kelimenin tam anlamıyla Öteki'de yabancılaşma süreci sayesinde ortaya çıkar. Bundan dolayı, Lacan'ın ayrılma dediği ikinci hamlenin -öznenin Öteki'de yabancılaşmasının, Öteki'nin dış-içten özünden ayrılmasıyla bağlantılı olarak koyutlanmasının-, yani iki eksikliğin bu örtüşmesinin, öznenin kendi ötekiliğini içselleştirmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. (Burada yine de bir sorun vardır ama: Lacan'm yabancılaşma

ve ayrılma ikiliği bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın biçimsel yapısını da gösterir, peki bu katlanmış olumsuzlama ile Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanması arasında nasıl bir ilişki vardır?)

Lebrun'da belki eksik olan şey, diyalektik sürecin eşsiz döngüselliğini resmedecek gerçek bir döngü imgesidir. Sayfalar boyunca, Hegelci "döngüler döngüsü"nü çeşitli imgelerden, örneğin geleneksel (modernite-öncesi) Bilgeliğin döngüselliğinden, o kadim "hayat döngüsü", üreme ve çürüme temasından ayırmak için uğraşır durur. Öyleyse, bir şeyin sırf olduğu şeye dönüştüğü tam bir döngüyü akla getiriyor gibi görünen Hegel'in tasvirini nasıl okuyacağız? "Zorunluluk kendini sadece en sonda gösterir, ama bunu tam olarak öyle yapar ki bu son eşit ölçüde İlk olduğunu açığa çıkarır. Yahut, son kendisinin bu önceliğini şu olguyla açığa çıkarır: Bizatihi gerçekleştirdiği değişimde, orada zaten olmuş olmayan hiçbir şey ortaya çıkmaz."[71] Bu tam döngünün sorunlu yanı fazla mükemmel olması, kendi içine kapanmasının ikili olmasıdır – döngüselliği bir başka döngüsel işarette yeniden işaretlenir.

Bir başka deyişle, döngünün yinelenmesi döngünün kapanımının altını oyar ve gizliden gizliye, köklü olumsallığın içine kazınmış olduğu bir boşluğu devreye sokar: Bütünüyle fiili hale gelebilmesi için, döngüsel kapanımın kapanım olarak yeniden ileri sürülmesi gerekiyorsa, bu durum onun, kendi içinde, henüz sahiden bir kapanım olmadığı anlamına gelir – onu bir kapanım haline getiren tek şey yinelenişidir, yinelenişinin olumsal aşırılığıdır. (Hegel'in rasyonel Devlet teorisindeki monark paradoksunu hatırlayalım: Rasyonel bir bütünlük olarak Devlet'i fiili hale getirebilmek için bu olumsal aşırılık gerekir. Bu aşırılık, Lacanca söylemek gerekirse, gösterensiz gösterenin aşırılığıdır: Yeni hiçbir içerik katmaz, zaten orada olan bir şeyi performatif bir şekilde kaydeder sadece.) Bu açıdan, söz konusu döngü kendisinin altını oyar: Anca ona fazladan bir iç döngü eklediğimizde işler ve böylece (Lacan'm sıkça atıfta bulunduğu ve Hegel'in de bir kez zikrettiği) "içi-tersyüz-olmuş sekiz" figürüne ulaşırız. Hegelci diyalektiğin esas figürü budur ki Lebrun'un kitabında bu figür yoktur.

Bu da bizi son olarak Hegel'in tarih felsefesindeki mutlak surette eşsiz konumuna getirir. Nihai anti-Hegelci savda post-Hegelci kırılmanın kendisinden bahsedilir: En fanatik Hegel taraftarı bile Hegel'den sonra bir şeyin değiştiğini, artık Hegelci bir tarzda mutlak kavramsal dolayımla izah edilemeyecek yeni bir düşünce çağının başladığını inkâr edemez; bu kopuş farklı şekiller alır: Schelling'in mantık-öncesi İstencin dipsizliğini öne sürmesi (ve Schopenhauer'in daha sonra bunu vülgerleştirmesi), Kierkegaard'un iman ile öznelliğin eşsizliğini vurgulaması, Marx'ın fiili sosyo-ekonomik hayat-sürecini ileri sürmesi ve matematikleştirilmiş doğal bilimlerin tamamen özerkleşmesi, Freud'un tüm diyalektik dolayımların ötesinde var olmaya devam eden bir yinelenme olarak

71 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 2. baskı, Berlin: Dunder and Humblot, 1843, s. 190 (§257).

"ölüm dürtüsü" motifi. Burada sahiden de bir şey olmuştur, zira öncesi ile sonrası arasında bariz bir kırılma vardır. Hegel'in bu kırılmayı zaten ilân ettiği, son idealist metafizikçi ve ilk post-metafizik tarihselci olduğu iddia edilebilir, fakat bu kırılmadan sonra gerçekten Hegelci olunamaz, çünkü Hegelcilik masumiyetini bir daha geri alamayacak kadar kaybetmiştir. Bugün bir Hegelci gibi eylemek Schoenberg'in devriminden sonra tonal müzik yapmak gibidir. Hegel bu anlatıda nihai "kötü adam"dır, eseri metafiziğin son başarısıdır. Hegel'in düşüncesinde, sistem ve tarih bütünüyle örtüşür: Rasyonel ile Fiili'nin eşitlenmesinin sonucu kavramsal sistemin tarihin kuramsal yapısından, tarihin ise bu sistemin dışsal açılmasından ibaret olmasıdır.

Mutlak İdealist Hegel şeklindeki bu bostan korkuluğu imgesine tepki olarak gelişmekte olan baskın Hegelci stratejide ise, ontolojik-metafizik bağlılıklardan azade "havası boşaltılmış" bir Hegel imgesi sunulur ve Hegel söyleme, akıl yürütme biçimleri imkânlarına dair genel bir teori oluşturmuş biri olarak gösterilir. Bu yaklaşımı en iyi şekilde ortaya koyanlar Pittsburg Hegelcileri diye anılan kişilerdir (Brandom, McDowell) ve en nihayetinde Robert Pippin de bu yaklaşımı desteklemektedir. Pippin'e göre, Hegel'in Doğa'nın "hakikat"i olarak Tin hakkındaki teziyle dile getirmek istediği şey şudur: "Belirli bir karmaşıklık ve örgütlenme düzeyinde, doğal organizmalar kendileriyle artık doğanın sınırları içinde uygun bir şekilde izah edilemeyecek ya da ampirik gözlemin sonucu olamayacak şekillerde meşgul olmaya ve en sonunda kendilerini böyle anlamaya başlar."[72] Netice itibariyle, Doğa'nın Tin'de "kaldırılması"nın nihai anlamı şudur: "Bunu kendi doğal yetileri sayesinde yapabilen doğal varlıklar tinseldir: Bunu başarmış olmak ve bunu sürdürmek tinsel olmak *demektir*; bunu yapamayanlar tinsel değildir."[73] Demek ki Hegel Kavram denen bir entitenin kendisini doğada dışsallaştırdığı ve sonra da kendisine döndüğü ontolojik ya da kozmik bir süreci tasvir ediyor filan değildir; bilakis, Hegel'in yapmaya çalıştığı tek şey "bu [insani] organizmaların yaptıkları, söyledikleri ve inşa ettikleri şeyleri anlamlandırmak bakımından tin-kavramların (ontolojik değilse de) kategorik zorunluluğunun doğasına dair kullanışlı bir izah" sağlamaktır.[74] Tam bir ontolojik bağlanımdan böyle bir sakınma bizi elbette Kantçı transandantalcılığa yaklaştırır – zaten Pippin bunu bile isteye kabul eder ve Hegel'in sistemini anlaşılabilirliğin tüm mümkün biçimlerinin gözler önüne serilmesi olarak tasavvur eder:

> Fikir şudur ki "Mantık–Doğa Felsefesi–Tin Felsefesi" yapısı tüm belirli anlaşılabilirliklerin imkânını (temsili ya da kavramsal içeriğin, nesnel olarak belirtilmek istenen anlamın imkânını, böyle bir imkâna dair söylenecek en genel söz artık neye tekabül

72 Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 46.
73 A.g.e., s. 53.
74 A.g.e., s. 52-3.

> ediyorsa...) kavrama girişimidir... Dolayısıyla, Kavram'ın bir şeyin içinde olması ya da onun altında yatması o şeyin bir anlaşılabilirlik ilkesinin olduğunu, anlaşılabilir kılınabileceğini, izah edilebileceğini, sahiden ne ise öyle olarak gösterilip aydınlatılabileceğini iddia etmek demektir ki bu iddiada anlaşılabilirliğin kendisi mantıksal bir mefhumdur ve öz-bilgiden, açıklama memnuniyetinin tekabül ettiği bilgiden ayrı tutulamaz. Bunun Kant'ın *Eleştirisi*'nin yapısıyla ("Doğanın Metafiziği" – "Ahlakın Metafiziği") olan benzerliğine zaten değinmiştim; gerçi Hegel birçok sebepten ötürü, Kant gibi anlaşılabilirliğin öznel koşullarını sunmadığını muhakkak vurgulardı. Fakat bana kalırsa mesele hâlâ anlaşılabilirlik, izahların ortaya konulmasıdır ve Hegel *her türlü* izah-sunmanın kapsamlı imkânı gibi bir şey sağlayabileceğine açıkça inanıyordu.[75]

Nitekim Doğadan Tin'e yönelik Hegelci geçiş "şeyin kendisi" içindeki bir hareket değildir; bilakis, doğa hakkında düşünmenin öz-düşünümsel hareketinin alanında vuku bulur:

> Doğa *bizatihi* "gelişip tine dönüşmez." Doğaya dair izahlar yoluyla düşünmenin kişiyi tinin izah-sunmaya ilişkin kendi standartlarına ("kendisi için") ve bunun sonucu olarak, genel olarak normatif otoritenin doğasına, kolektif kafadarlığı başarmamızdaki, tinin kendi kendini gerçekleştirmesindeki merkezi konuya götürebileceği söylenebilir.[76]

Ontolojik açıdan bakıldığında, tin doğal varlıkların bir yetisi olarak doğal bir yolla evriliyorsa, öyleyse niçin materyalist evrimciliği dosdoğru onaylamıyoruz? Yani, eğer –Pippin'i yeniden alıntılarsak– "belirli bir karmaşıklık ve örgütlenme düzeyinde, doğal organizmalar kendileriyle meşgul olmaya ve en sonunda kendilerini anlamaya başlıyor"sa, bu durum tam da bir bakıma doğanın bizatihi "gelişerek tine *dönüştüğü*" anlamına gelmez mi? Burada muhakkak dert edilmesi gereken husus Pippin'in ontolojik materyalizm ile epistemolojik transandantal idealizm arasında kurduğu kırılgan dengedir: Anlaşılabilirliğe dair transandantal izahtaki dolaysız idealist ontolojikleştirmeyi reddeder, ama ontolojik evrimci materyalizmin epistemolojik sonuçlarını da reddeder. (Başka bir deyişle, bilginin öz-düşünümünün materyalist ontolojiye doğru bir tür köprü kurması gerektiğini, kendisi "için izah etme"ye yönelik normatif tavrın doğanın içinden çıkmış olabileceğini izah etmesi gerektiğini kabul etmez.

Aynı muğlaklık Habermas'ta da görülebiliyordu zaten: Onun Brandom'ı övmesi rastlantı değildir, zira Habermas da "büyük" ontolojik soruyu ("insanlar *gerçekten* hayvanların bir alt-türü müdür, Darvinizm doğru mudur?), Tanrı mı Doğa mı, idealizm mi materyalizm mi sorusunu doğrudan ele almaktan kaçınır.

75 A.g.e., s. 49-50.
76 A.g.e., s. 49.

Habermas'ın neo-Kantçı bir tavırla ontolojik bağlanımdan kaçınmasının kendi içinde ister istemez muğlak kalacağını ispatlamak kolay olurdu: Habermasçılar doğalcılığa alenen kabul edilmemesi gereken müstehcen bir sır muamelesi yapar ("elbette ki insan doğadan çıkarak gelişmiştir, elbette ki Darwin haklıydı..."), ama örtbas edilen bu sır bir yalandır, onların düşüncelerinin idealist *biçimini* (iletişimin, doğal varlıktan çıkarsanamayan a priori normatif transandantallarını) örtmektedir. Habermasçılar gizli gizli, gerçekten de materyalist olduklarını düşünür, fakat hakikat düşüncelerinin idealist biçiminde saklıdır aslında.

Feci bir yanlış anlamanın önüne baştan geçelim: Taraf tutulması ve tutarlı olan tek bir tavrın, ya evrimci materyalizmin ya da spekülatif idealizmin safına geçilmesi gerektiğini söylemiyorum. Söylemeye çalıştığım şey daha ziyade şu: Kendisini iki tavrın bağdaşmazlığında gösteren boşluğu tamamen ve açık seçik kabul etmeliyiz: Transandantal bakış açısı bir bakıma indirgenemezdir, zira insan kendine "nesnel olarak" bakıp kendini gerçekliğin içinde bir yere yerleştiremez; yapılması gereken şey ise *bu imkânsızlığın kendisini ontolojik bir olgu olarak düşünmektir*, sadece epistemolojik bir sınırlılık olarak değil. Bir başka deyişle, yapılması gereken şey bu imkânsızlığı bir sınır olarak değil, pozitif bir olgu olarak düşünmektir –en radikal haliyle Hegel'in yaptığı şey budur belki de.

Böyle "havası boşaltılmış" bir Hegel imgesi yeterli değildir; Hegel-sonrası kırılma daha doğrudan ele alınmalıdır. Evet, bir kırılma vardır, ama bu kırılmanın içinde Hegel "öncesi" ile "sonrası", geleneksel metafizik ile post-metafizik on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl düşüncesi arasındaki "kaybolan dolayımcı"dır. Yani, Hegel'de bir şey olur, çığır açıcı bir atılımla düşüncenin eşsiz boyutuna dair bir içgörü sağlanır, ama post-metafizik düşünce bu içgörüyü siler, esas boyutuyla görünmesini imkânsız kılar.[77] Bu silme işlemi felsefenin gelişiminin devamlılığının yeniden tesis edilebilmesi için doldurulması gereken bir boşluk bırakır. Ama bu neyle doldurulacaktır diye sorabiliriz pekâlâ. Bu silme işleminin alamet-i farikası, "her şeyi bildiğini", Mutlak Bilgi'yi elinde bulundurduğunu, Tanrı'nın zihnini okuduğunu, Zihin'in (Tanrı'nın Zihni'nin) öz-hareketinden yola çıkarak tüm gerçekliğe vardığını "sanan" "mutlak idealist" şeklindeki saçma Hegel imgesidir – Freud'un *Deck-Erinnerung* (perde-anımsama) dediği şeyin, travmatik bir hakikati hasır altı etmeye yazgılı bir fantazi-oluşumun numunelik örneği olan bir imgedir bu. Bu bakımdan, Hegel-sonrasında "kuramsal dolayımlanmaya indirgenemez, somut gerçeklik"e yönelme eğilimi Hegel'in ölümünün ardından metafiziğin ümitsizce intikam alma çalışması, somut gerçekliğin önceliği şeklindeki tersyüz olmuş biçimde olsa da metafiziği yeniden ortaya koyma girişimi

77 Peki Hegel'in düşüncesi niçin daha önce ya da sonra değil de ô zaman vuku bulmuştu? Eski (modernite-öncesi) dünya ile yeni (modern) dünya arasındaki eşsiz tarihsel anda – bu aradalıkta– ortaya çıkmıştı. Hegel, kısa bir süreliğine de olsa, kendisinden önce ya da sonra görülebilir olmayan bir şeyi görmüştü. Bugün kendimizi buna benzer bir geçişin içinde buluyoruz ki işte bu yüzden Hegel'i tekrarlamak gerek.

olarak okunmalıdır.[78]

Fakat burada belki de Hegel'in bir sınırına da varıyoruz – ama Lebrun'un işlediği Nietzscheci anlamda değil. Eğer hayat tözsel bir evrensellikse, kendini onun Kavram'ı ile Kavram'ın fiilileşmesi arasındaki boşluğa yerleştiren ve böylece hayatın tözsel döngüselliğini kıran şey *ölüm* değil midir? Kestirmeden söyleyelim: Eğer Töz, Hayat'sa, Özne de Ölüm değil midir? Hegel'in gözünde özne-öncesi Hayat'ın temel özelliği kendi öğelerinin üremesi ve çürümesinin bitimsiz hareketiyle hayat tözün sonsuz yeniden üretiminin "düzmece sonsuzluğu" –yani, ilerlemeden yoksun bir yinelenmenin "düzmece sonsuzluğu"– olduğu ölçüde, burada yüz yüze geldiğimiz ironi şudur ki, ölümün hayatın üzerindeki bu aşırılığını "ölüm dürtüsü" diye adlandıran Freud onu tam da bir yinelenme, bir tekrarlama kompulsiyonu olarak tasavvur etmişti. Peki Hegel, ilerleme olmadığı gibi, tözsel hayatın kendini yeniden ürettiği doğal yinelenme de olmayan bu acayip yinelenmeyi düşünebilir mi? Aşırı ısrarı sayesinde, tam da doğal yinelenme döngüsünden kopan bir yinelenmeyi?

78 Bu utanç verici aşırılığı, felsefenin ne önceki metafiziğin ne de Hegel-sonrası "antifelsefe"nin (Badiou) koordinatlarına uyan bu uzantısını ele almanın bir diğer yolu Hegel'i unutulması ya da gözardı edilmesi gereken bir ucube olarak sunmaktır. Sadece bir örnek verip Mehdi Belhaj Kacem'in şu sözüne bakalım: "Hegel, Kant ile Badiou arasındaki bir parantezden ibarettir – heybetlidir, ama yine de bir parantezdir" (alıntılanan kaynak: *Marianne* 671, 27 Şubat 2010, s. 24).

1. ARA FASIL

Hegel'in Okuru Olarak Marx, Marx'ın Okuru Olarak Hegel

Hegel'in gelişimindeki büyük siyasi değişim, (özerk bencil bireyler arasında mekanik etkileşimlerin yaşandığı Anlama yetisi'nin o modern toplumuna karşıt olarak) aşk üzerinde birleşen güzel bir organik cemaat olarak Antik Yunan'ın yabancılaşmamış toplumunu esas olan Romantik vizyona ilk başlarda duyduğu büyülenmişlikten kopmasıyla yaşanmıştı. Bu değişimle birlikte, Hegel vaktiyle kendisini tiksindirmiş olan şeye kıymet vermeye başlamıştı: modern toplumların "tekdüze", kahramanlığa dayanmayan niteliğine, mesleki ve idari emek arasında karmaşık bir dağılım olmasına ve böylece "kimsenin bir şeylerden kahramanlık beklenircesine sorumlu tutulmaması (ve böylece eylemde güzel olamaması)"na.[1] Hegel'in modern hayatın düzyazıyı andıran tekdüzeliğini bütünüyle onaylaması, kahramanlıklarla dolu eski zamanlara duyulan tüm özlemleri amansızca reddetmesi onun "sanatın sonu" hakkındaki tezinin (çoğu zaman gözden kaçırılan) tarihsel köküdür: Sanat böyle "tekdüze", büyüsü bozulmuş bir gerçekliği, her türlü gizemden ve aşkınlıktan yoksunlaşmış bir gerçekliği ifade etmek için yeterli bir vasıta değildir artık.[2]

Genç Hegel, özellikle de *System der Sittlichkeit*'ta, birey ile toplumun organik birliği olarak Yunan *polis*'ine hâlâ hayranlık besliyordu: Burada toplumsal töz, dışarıdan dayatılan soğuk, soyut, nesnel bir yasallık olarak bireylerin karşısında durmuyordur henüz; bilakis, bireylerin "evlerinde" oldukları kolektif bir etik hayatın "âdetleri"nin canlı birliği olarak görünmekte ve bireyler onu kendi tözleri olarak tanımaktadır. Bu açıdan bakıldığında, soğuk evrensel yasallık âdetlerin organik birliğinden bir gerilemedir – Yunan'dan Roma İmparatorluğu'na doğru gerileme. Hegel modernitenin öznel özgürlüğünün kabul edilmesi gerektiğini, polis'in organik birliğinin bir daha ele geçmemek üzere kaybolduğunu çok geçmeden teslim etse de, yenilenmiş bir birliğe, bireylere sivil toplumun "mekanik" etkileşimi ve bireyci rekabetinin ötesinde daha derin bir toplumsal dayanışma ve organik birlik hissi sunacak yeni bir polis'e dönmeye ihtiyaç olduğunu vurgulamıştı.

1 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 296.

2 Hannah Arendt'in bu değişime girmeyi reddetmesi onu Heidegger'e bağlar: Arendt modern "burjuva" hayatının "tekdüze" niteliğini reddetmişti.

Hegel'in olgunluğa ulaşmak üzere attığı hayati adım, sivil toplumun rolünü yeniden kavramlaştırarak "polis paradigmasını terk etmesi"ydi.[3] Öncelikle, Hegel'in gözünde sivil toplum "Anlama yetisi devleti"dir, her biri kendi bencil çıkarlarının peşinde koşan bireylerin kaotik etkileşimini düzenleyen polis-aygıtına [*police-apparatus*] indirgenmiş devlettir. Bu bireyci-atomcu özgürlük mefhumu ile bireylere bu özgürlüğün dışsal bir sınırlanması olarak dayatılan yasal düzen mefhumu birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Hal böyle olunca, bu "Anlama yetisi devleti"nden, bireylerin öznel yatkınlıklarının toplumsal Bütün içinde birbiriyle uyumlu kılındığı, bireylerin toplumsal tözü kendi tözleri olarak tanıdığı hakiki bir "Akıl devleti"ne geçme ihtiyacı doğar. Esas hamle Hegel sivil toplumun dolayımlayıcı rolünü büsbütün geliştirdiğinde gerçekleşir: Nihai modern biçimi piyasa ekonomisi olan –tikel ile evrenselin ayrılıp karşı karşıya geldiği, her bireyin sadece kendi şahsi hedeflerinin peşinden koştuğu, organik toplumsal birliğin çözülerek dışsal mekanik etkileşime dönüştüğü– "çoktaraflı bağımlılık sistemi"nde, başkalarının çıkarları pahasına kendi çıkarlarının peşinden koşmak suretiyle her bireyin herkesin refahına katkıda bulunmasını sağlayan piyasanın o meşhur "görünmez eli" kisvesinde tikel ile evrensel zaten uzlaşmaktadır. Demek ki mesele sivil toplumun mekanik, dışsal etkileşiminin daha üst bir organik birlikte "aşılması" zorunluluğundan ibaret değildir: Sivil toplum ve onun dağılışı hayati bir dolayım rolü oynar; dolayısıyla (modern öznel özgürlüğü ilga etmeyen) hakiki uzlaşı bu dağılışın kendi içinde zaten kendi karşıtı olduğunda, bir bütünleşme kuvveti olduğunu idrak etmesi gerekir. Nitekim uzlaşı baştan aşağı *içkindir*: İlk başta dağılma olarak görünen şeye dair bir perspektif değişimini ima eder. Bir başka deyişle, sivil toplum yabancılaşmanın alanı, soyut bireyliğiyle var olmakta ısrar eden öznellik ile onun özgürlüğünü sınırlayan dışsal bir zorunluluk olarak ona karşı koyan nesnel bir toplumsal düzen arasındaki ayrılığın alanı olduğu için, uzlaşının kaynakları bir başka "üstün" alanda değil, bu alanın içinde ("ilk bakışta, en az tinsel, en çok yabancılaştırıcı gibi görünen ihtiyaçlar sistemi"nde[4]) bulunmalıdır. Buradaki yapı Rabinoviç fıkrasını andırır: Rabinoviç iki sebepten ötürü Sovyetler Birliği'nden göç etmek istemektedir. "Birincisi, sosyalist düzen dağılırsa, komünist suçların tüm sorumluluğunun bize, Yahudilere yükleneceğinden korkuyorum." Devlet bürokratı ona şöyle itiraz eder: "Ama Sovyetler Birliği'nde hiçbir şey asla değişmeyecek! Sosyalizm burada ilelebet kalacak!" Rabinoviç ise sakince yanıt verir: "İkinci gerekçem de işte bu." Esas (ikinci) gerekçe ancak bürokratın ilk gerekçeyi reddedişine bir karşılık olarak üretildiği ölçüde dillendirilebilir. Bunun sivil toplum versiyonuysa şöyledir: "Modern toplumun kendisiyle uzlaşmasının iki sebebi vardır. Birincisi sivil

3 Jean-François Kervégan, "'La vie éthique perdue dans ses extrêmes...' Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la 'Sittlichkeit,'", Olivier Tinland, haz., *Lectures de Hegel* içinde, Paris: Le Livre de Poche 2005, s. 283.

4 A.g.e., s. 291.

toplumdaki etkileşimdir..." "Ama sivil-toplum etkileşiminde mütemadiyen çatışılır, bu tam bir dağılma mekanizmasıdır, amansız bir rekabet vardır burada!" "Evet, bu da ikinci sebep, zira bu çatışma ve rekabet bireyleri birbirine büsbütün bağımlı kılar ve böylece nihai toplumsal bağı yaratır..."

Nitekim tüm perspektif değişir: Polis'in organik *Sittlichkeit*'ı çeşitli kipleriyle (piyasa ekonomisi, Protestanlık, vs.) modern soyut bireyliğin aşındırıcı etkisiyle dağılıyor ve bu birliği daha üst bir düzeyde yeniden oluşturmak gerekiyor değildir: Hegel'in antik dönem analizleriyle –bunların en iyi örneği *Antigone* hakkında tekrar tekrar sunduğu yorumlardır– anlatmaya çalıştığı şey Yunan polis'inin ölümcül içkin antagonizmalarla (kamusal-özel, eril-dişil, insani-ilahi, özgürler-köleler, vs.) zaten yarılmış olduğu ve bu antagonizmalar ile sözümona organik birlik arasında bir çelişki olduğudur. Soyut evrensel bireycilik (Hıristiyanlık), Yunan organik birliğinin dağılmasına sebep olmak şöyle dursun, tam aksine, *hakiki* uzlaşı yolunda atılması gereken ilk adımdı. Keza piyasa, aşındırıcı bir kuvvetten ibaret olmak şöyle dursun, evrensel ile tekil arasında *hakiki* bir uzlaşının temelini oluşturan dolayımlama sürecini sağlamaktadır. Piyasa rekabeti insanları gerçekten de bir araya getirir, organik düzen ise birbirinden ayırır. Olgun Hegel'deki bu değişimin en iyi işareti âdetler ile hukukun karşıtlığıdır: Genç Hegel'e göre, âdetlerin kurumlaşmış hukuka dönüşmesi organik birlikten yabancılaşmaya doğru atılmış geri bir adımdı (norm artık tözsel etik doğamın bir parçası olarak değil, özgürlüğümü kısıtlayan bir dış kuvvet olarak deneyimlenmektedir); olgun Hegel'in nazarındaysa, bu dönüşüm ileriye doğru atılmış, modern öznel özgürlük olanağına kapı aralayıp onu devam ettiren hayati bir adımdır.

Buradaki soru, elbette, piyasa dinamiğinin vaat ettiği şeyi gerçekten yerine getirip getirmediğidir. Özellikle de sınıf ayrımlarını artırmak ve en temel hayat koşullarından mahrum bir "güruh"un oluşmasına yol açmak suretiyle, toplumsal gövdenin kalıcı şekilde istikrarsızlaşmasına sebep olmuyor mudur aslında? Hegel'in bu soruya karşı bulduğu çözüm gayet pragmatikti – sömürgeci yayılma ve bilhassa da zümrelerin (*Stände*) dolayımlayıcı rolü gibi ikincil, yatıştırıcı tedbirleri tercih etmişti. Ve Hegel'in bundan iki yüz sene önce yaşadığı ikilemi bizler de bugün yaşıyoruz. Hegel'in tarihsel sınırının en açık göstergesi aynı *Sitten* (âdetler, toplumsal etik düzen) terimini iki farklı şekilde kullanmasıdır: Bu terim hem arkada bırakılması gereken dolayımsız organik birliğe (Antik Yunan idealine) hem de modern bir devlette gerçekleştirilmesi gereken daha üst organik birliğe karşılık gelir.

Burada tarihselci kozunu oynamak ve Hegel'in kendi tarihsel deneyiminin sınırlılığından ötürü kapitalist dinamiği layıkıyla kavrayamadığını iddia etmek kolaydır. Fredric Jameson şu sözlerinde haklıdır: "Hegel Adam Smith ve ortaya çıkmakta olan ekonomi doktriniyle tanışıktı, ama çalışma ve emek anlayışı –bunu özgül olarak bir zanaat ideolojisi olarak nitelendirmiştim– endüstriyel

üretimin ya da fabrika sisteminin özgün yanlarına dair hiçbir öngörü sunmamaktadır"[5] – kısacası, Hegel'in çalışma ve üretim analizlerini "yeni endüstriyel duruma aktarmak"[6] mümkün değildir. Bu sınırlılığın, hepsi de Hegel'in tarihsel deneyimine dayanan, birbiriyle bağlantılı sebepleri vardır. Birincisi, Hegel'in endüstri devrimi mefhumu bir grup bireyin hâlâ alet edavat kullandığı Adam Smith tarzı bir imalatı içeriyordu sadece, makinelerin ritmi belirlediği ve tek tek işçilerin fiilen makinelere hizmet eden organlara, onların ilavelerine indirgendiği fabrikayı değil. İkincisi, soyutlama kurallarının kapitalizmde nasıl gelişeceğini henüz tahayyül edemiyordu: Marx sermayenin kendini çılgınca zenginleştiren dolaşımından bahseder –ve bu süreç bugün gelecek işlemler üzerine meta-düşünümsel spekülasyonlarla doruğuna çıkmıştır–ama insani ya da çevresel meseleleri zerre dert etmeden sırf kendi çıkarlarının peşinden koşan bu kendi kendini doğuran canavar heyulasının aslında ideolojik bir soyutlama olduğunu, bu soyutlamanın berisinde gerçek insanlar ve doğal nesneler olduğunu, sermayenin dolaşımının onların üretken yetilerine dayandığını ve onlardan devasa bir parazit gibi beslendiğini iddia etmek fazlasıyla kolaya kaçmak olur. Sorun şudur ki bu "soyutlama" kendimizin (finansal spekülatörün) toplumsal gerçekliğe dair yanlış-algımızdan kaynaklanmaz sadece; maddi toplumsal süreçlerin yapısını belirleme anlamında "gerçek"tir de: Hareketlerinin toplumsal gerçekliği nasıl etkileyeceğine kutlu bir edayla hiç aldırış etmeden kârlılık hedefinin peşinde koşan Sermaye'nin "tekbenci" spekülatif dansı, tüm halkların ve bazen tüm ülkelerin kaderini tayin edebilir. Kapitalizmin, kapitalizm-öncesindeki dolaysız toplumsal-ideolojik şiddetinden çok daha tekinsiz olan temel sistemik şiddeti budur: Şiddet artık somut bireylere ve onların "kötü" niyetlerine atfedilemez; bütünüyle "nesnel", sistemik ve anonimdir.

İşte burada Lacan'ın gerçeklik ile Gerçek arasında yaptığı ayrımla karşılaşırız: "Gerçeklik" birbiriyle etkileşen ve üretim süreçlerine dahil olan fiili insanların toplumsal gerçekliğidir; Gerçek ise toplumsal gerçeklikte olup biteni belirleyen Sermaye'nin amansız "soyut" heyulamsı mantığıdır. Bu farkı şöyle bir örnekle somutlaştırabiliriz: Bir ülkedeki halkın çoğunluğu ekonomik açıdan geçmişe kıyasla daha kötü bir durumda olduğunda bile, ülkenin ekonomik tablosu uluslararası finans uzmanları tarafından iyi ve istikrarlı olarak değerlendirilebilir – önemli olan şey gerçeklik değil, Sermaye'nin durumudur. Günümüz için hiç olmadığı kadar geçerli değil midir bu? "Virtüel kapitalizm"in özellikleri (gelecekte vuku bulacak ticaret ve benzer finansal spekülasyonlar) olarak sınıflandırılan fenomenler, Marx'ın zamanındakinden çok daha köklü olan, en saf haliyle "gerçek soyutlama"nın saltanatına işaret etmez mi genelde? Kısacası, ideolojinin en üst biçimi ideolojik heyulalığın kapanma kısılmaya, gerçek insanları ve onların ilişkilerini unutmaya değil, tam da heyulalığın bu Gerçeğini gözardı

5 Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londra: Verso Books, 2010, s. 68.
6 A.g.e.

etmeye ve doğrudan "gerçek insanların gerçek sorunları"na hitap eder gibi yapmaya dayanır. Londra Borsası'na giden ziyaretçilere bedava bir broşür verilir ve bu broşürde borsanın gizemli dalgalanmalara değil gerçek insanlara ve onların ürünlerine dair bir şey olduğu anlatılır – en saf haliyle ideoloji işte budur .

Burada, yani Sermaye'nin evreninin analizinde, hem Hegel'i Marx'a doğru ittirmeli hem de Marx'ın kendisini radikalleştirmeliyiz: "Post-endüstriyel" biçimiyle küresel kapitalizmle bağlantılı olarak, reel kapitalizm –Hegelci bir dille söylersek– kendi kavramının seviyesine ancak bugün varıyor. Marx'ın (garip ama kelimesi kelimesine Hegel'den aldığı) insan anatomisinin maymunun anatomisini anlamak bakımından bir anahtar olduğu (yani, toplumsal bir formasyonun içkin mefhum yapısını tasvir etmek için yola onun en gelişmiş biçiminden çıkmamız gerektiği) yolundaki eski evrimcilik karşıtı düsturunun izinden gitmeliyiz yine belki de. Marx temel kapitalist antagonizmanın kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki karşıtlık olduğunu ileri sürmüştü: Kapitalizmde, bu karşıtlığın potansiyeli tamamen açığa çıkar, mübadele değeri alanı özerklik edinir, fiili insanların üretken yetilerini ve ihtiyaçlarını sadece faydalanılıp atılabilir geçici tecessümü olarak kullanan, o kendi kendini yürüten spekülatif sermaye heyulasına dönüşür. Marx kendi ekonomik kriz mefhumunu bu boşluktan yola çıkarak oluşturmuştu: Gerçeklik, daha fazla para peyda eden paranın o yanıltıcı, kendi kendini doğuran serabıyla aynı düzeye geldiğinde, kriz patlak verir – bu spekülatif çılgınlık süresi belirsizce devam edemez, zamanla muhakkak daha da ciddi krizlerin patlak vermesine sebep olacaktır. Marx'a göre krizin nihai kökü kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki boşluktur: Mübadele değeri mantığı kendi yolundan yürür, kendi çılgın dansını eder, gerçek insanların gerçek ihtiyaçlarına aldırmaz. Virtüel evren ile gerçek arasındaki gerilimin katlanılmaz derecelere varmakta olduğu bugün bu analiz hayli geçerli gibi görünebilir: Bir yandan, kendi içkin mantıklarını izleyen gelecek işlemleri, şirket birleşmeleri vs. üzerine çılgın tekbenci spekülasyonlarımız vardır; diğer yandansa, gerçeklik ekolojik felaketler, yoksulluk, Üçüncü Dünya'da toplumsal hayatın çöküşü ve yeni hastalıkların yayılması kisvesi altında yetişmektedir.

Siber-kapitalistlerin bugün paradigmatik kapitalistler olarak görünmesinin, Bill Gates'in siberâlemin kendi deyişiyle "sürtünmesiz kapitalizm" için gerekli çerçeveyi sağladığını hayal edebilmesinin sebebi budur. Burada gerçeklik ile virtüellik arasındaki boşluğun iki versiyonu arasında ideolojik bir kısa devre söz konusudur: gerçek üretim ile Sermaye'nin virtüel ya da heyulamsı alanı arasındaki boşluk ve deneysel gerçeklik ile siberâlemin virtüel gerçekliği arasındaki boşluk. "Sürtünmesiz kapitalizm" şiarının esas korkunçluğu, "sürtünmeler" fiilen var olmaya devam etse de, görünmez hale gelmeleri, "postmodern" ve post-endüstriyel evrenimizin dışındaki bir ölüler diyarına tıkılmalarıdır; işte bu yüzden, bir köşede pusuya yatmış bekleyen, her an patlayabilecek küresel bir felaket mefhumu, dijitalleşmiş iletişimin, teknolojik aletlerin, vb.nin "sürtünme-

siz" evrenine sürekli musallat olur.

Öyle görünüyor ki o büyüleyici siberâlem personam ile ekranın dışında "ben" olan sefil et arasındaki boşluk, sermayenin spekülatif dolaşımının Gerçeği ile fakirleştirilmiş kitlelerin yeknesak gerçekliği arasındaki boşluğun dolayımsızca deneyimlenmesine tercüme oluyor. Peki virtüel oyunla er ya da geç aynı düzeye gelecek bir "gerçekliğe" başvurmak bir kapitalizm eleştirisi yapmanın sahiden tek yolu mudur? Peki ya kapitalizmin sorunu bu tekbenci dans değil de onun tam tersiyse, yani "gerçeklik"le arasındaki boşluğu devamlı tekzip etmesi, kendini gerçek insanların gerçek ihtiyaçlarına hizmet ediyor olarak sunmasıysa? Kapitalizmin virtüelleşmesindeki paradoks en temelde parçacık fiziğinde elektronun paradoksuyla aynıdır. Her temel parçacığın kütlesi, hareketsiz kütlesi ile hareketinin hızlanmasının artısının toplamından oluşur; gelgelelim, bir elektronun hareketsiz kütlesi sıfırdır, kütlesi sadece hızlanmanın doğurduğu artıdan oluşur – ancak sihirli bir şekilde kendini eğirip kendisinin bir fazlalığına dönüştürerek aldatıcı bir töz edinen bir hiçlik vardır sanki karşımızda. Bugünün virtüel kapitalisti de benzer bir şekilde işlemiyor mudur? Diyelim, "net değer"i sıfırdır, ama sırf artıkla işlem yapmakta ve gelecekten ödünç almıyor mudur?

Bu da bizi Marksizmdeki genelgeçer "şeyleşme" ve "meta fetişizmi" temasını bütünüyle yeniden formülleştirmeye zorlar, zira "meta fetişizmi" istikrarlı mevcudiyetiyle toplumsal dolayımını örtbas eden katı bir nesne olarak bir fetiş mefhumuna dayanmaktadır hâlâ. İşin paradoksal yanı, fetişizm tam da fetiş "maddilikten çıktığında", akışkan bir "gayri-maddi" virtüel entiteye dönüştüğünde doruğuna varır; para fetişizmi elektronik biçime geçişle zirve noktasına çıkacak ve o zaman paranın maddiliğinin son izleri de kaybolacaktır – elektronik para, kendi değerini (altında ya da gümüşle) doğrudan cisimleştiren "gerçek" para ve içkin bir değeri olmayan bir "salt gösterge" olsa da, yine de maddi bir varoluşa tutunan kâğıt paradan sonraki üçüncü biçimdir. Ve para ancak bu aşamada, yani nihayetinde tamamen virtüel bir nirengi noktasına dönüştüğünde, yok edilemez heyulaması bir varlık biçimine bürünür: Sana 1000 dolar borcum vardır ve elle tutulur ne kadar çok kâğıt para yakarsam yakayım, sana yine de 1000 dolar borcum vardır ve bu borç virtüel dijital uzamın bir yerinde kayıtlıdır.

Aynı şey savaş durumu için de geçerli değil midir? Eylül 2001'de Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırı, yirmi birinci yüzyıl savaşma işaret etmek şöyle dursun, bilakis yirminci yüzyıl savaşının son göz alıcı edimiydi. Bizi çok daha tekinsiz bir şey beklemektedir: saldırıların görünmez olduğu bir "gayri-maddi" savaş heyulası – her yerde olabilecek ve hiçbir yerde olamayacak, virüsler, zehirler. Görünür maddi gerçeklik düzleminde, hiçbir şey olmaz, büyük patlamalar filan yoktur, ama bilinen evren çökmeye başlar, yaşam dağılır. En büyük görevin düşmanı ve düşmanın silahlarını tespit etmek olduğu yeni bir paranoyak savaş çağına giriyoruz. İşte ancak bu kapsamlı "gayri-maddileşme"yle birlikte – Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki "katı olan her şey buharlaşıyor" şeklindeki

o meşhur tezinin düşündüğünden çok daha düz bir anlam kazandığı, Sermaye'nin heyulamsı, spekülatif hareketinin maddi toplumsal gerçekliğimize hükmettiği ve bu gerçekliğimizin gitgide "heyulalaştığı" ("Birçok kalıba giren Benlik'in eski kendi-kendisiyle özdeş Benlik'in yerini aldığı, yeni benliğin ele avuca geçmez deneyimlerinin sahip olunan nesnelerin yerine geçtiği), kısacası, katı maddi nesneler ile akışkan fikirler arasındaki alışıldık ilişkinin tersine çevrildiği (nesnelerin gitgide çözülüp akışkan deneyimlere dönüştüğü, tek sabit şeylerinse virtüel simgesel yükümlülükler olduğu) günümüzde– işte ancak bu noktada, Derrida'nın deyişiyle kapitalizmin heyulamsı veçhesi tam olarak fiiliyata geçmektedir.

İşte bu yüzden çağdaş kapitalizmin kilit özelliği finans sermayesinin hem hegemonyası hem de (göreli) özerkliğidir: Bankalar sadece spekülasyona giriyor, rakamları karıp duruyor ve hiç kimse sömürülmüyor gibi görünebilir, zira sömürü "gerçek" üretimde olmaktadır. 2008 ve 2009'da bankalara niçin milyarlarca dolar vermek zorunda kaldık peki? İşler bir banka sistemi olmasa tüm (kapitalist) ekonomi çöker çünkü. Bu yüzden bankalar da özelleştirilmiş ortak mülkler sayılmalıdır: Bankalar yatırım akışlarını kontrol ettiği ve dolayısıyla, tek tek şirketler için, toplumsal sermayenin evrensel boyutunu temsil ettiği için, elde ettikleri kâr evrensel aracı olarak oynadıkları rol için ödediğimiz ranttır aslında. Bankalar ve genel olarak kolektif sermaye (emeklilik fonları) üzerinde devlet denetiminin olması ya da başka türden toplumsal kontrollerin olması ortak mülklerin toplumsal açıdan kontrol edilmesi yolunda atılan bir ilk adım olması bakımından işte bu yüzden çok önemlidir. Bu tür bir kontrolün ekonomik açıdan verimsiz olduğu eleştirisine karşılık olarak, hem böyle kontrollerin gayet etkili olduğu vakaları (sözgelimi Malezya 1990'ların sonlarında krize girmekten böyle kurtulmuştu) hem de 2008'deki finans krizini apaçık tetikleyen şeyin banka sisteminin başarısızlığı olduğunu hatırlamamız gerekir.

Marx'ın Hegelci ve Hıristiyan bir arkaplana açıkça anıştırmalar yaparak, paradan sermayeye geçişi anlattığı klasik tasvirine yakından bakalım. Öncelikle, satın almak için satma şeklindeki basit piyasa mübadelesi edimi vardır – bana bir şekilde faydası olacak bir ürün satın almak için sahip olduğum ya da yapmış olduğum ürünü satarım: "Metaların basit dolaşımı –satın almak için satmak– dolaşımla bağlantısı olmayan bir hedefi gerçekleştirmenin, yani kullanım değerlerini elde etmenin, ihtiyaçları gidermenin bir aracıdır."[7] Sermayenin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen şey sırf M-P-M'nin (Meta-Para-Meta) P-M-P'ye dönüşmesi, yani bir metayı yeniden satmak ve (daha fazla) para elde etmek için ona para yatırmak değildir; bu tersine dönüşün esas etkisi dolaşımın *ebedileşmesidir*: "Paranın sermaye olarak dolaşımı ise, tam tersine, başlı başına bir amaçtır; çün-

7 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, İng. çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, New York: Random House, 1906, s. 169 (*Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 1. cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011.)

kü, değerinin büyümesi, ancak bu durmadan yenilenen hareketin içinde olur. Bunun içindir ki sermayenin hareketi sınırsızdır."[8] Buradaki hayati husus, servetini gizli gizli istifleyen geleneksel cimri ile servetini dolaşıma atarak büyüten kapitalist arasındaki farktır:

> Sırf bu bitmek bilmeyen bu kâr elde etme süreci onun amaçladığı şeydir. Bu sonsuz zenginleşme açgözlülüğü, bu hırs dolu mübadele değeri avcılığı, kapitalist ile cimrinin ortak özellikleridir; ne var ki, cimri sadece kaçık bir kapitalist iken, kapitalist rasyonel bir cimridir. Cimrinin parayı dolaşımdan kurtararak varmak istediği değeri durmadan çoğaltmak hedefine, daha zeki olan kapitalist, parayı durmadan yeniden dolaşıma sokarak ulaşır.[9]

Cimrinin bu kaçıklığı "normal" kapitalizmin yükselişiyle yok olan bir şey veya patolojik bir sapma değildir, kapitalizmin kendisine *içkindir*: Cimrinin zafer ânı ekonomik *krizdir*: Kriz olduğunda –beklenebileceği gibi– para değerini kaybediyor da metaların "gerçek" değerine başvurmak zorunda kalıyor değilizdir; ("gerçek değerin [kullanım değerinin]" tecessümü olan) metaların kendileri faydasız hale gelir, zira onları satın alacak kimse yoktur. Krizde,

> Para birdenbire ve doğrudan doğruya, salt nominal, yani hesap parası biçiminden çıkıp madeni paraya çevrilir. Bayağı metalar artık onun yerine geçemez. Metanın kullanım değeri değersizleşir, metanın değeri, kendi değer biçiminin önünde kaybolup gider. Burjuva, daha kısa bir süre önce, refah sarhoşluğunun verdiği bilgiççe bir kendine güven duygusuyla parayı boş bir hayal ilân etmişti: Sadece meta, paradır. Ama şimdi dünya pazarında yükselen çığlık şu: Sadece para, metadır...metayla kendi değer biçimi, yani para arasındaki karşıtlık kriz sırasında mutlak çelişki kertesine ulaşır.[10]

Marx'ın paranın tek hakiki meta mertebesine yükselmesini tasvir ederken ("kapitalist bilir ki, ne kadar kötü görünürlerse görünsünler, ne kadar pis kokarsa koksunlar, bütün metalar, inançta da hakikatte de paradır, içedoğru sünnetli Yahudilerdir"[11]) tam da Paulus'un Hıristiyanları "içedoğru sünnetli Yahudiler" diye tanımlamasına başvurduğunu gözden kaçırmamak gerekir: Hıristiyanların fiilen sünnet olmaya (kullanım değerleri olan sıradan metalardan el etek çekmeye, sadece parayla meşgul olmaya) ihtiyacı yoktur, zira bu sıradan metaların her birinin zaten "içedoğru sünnetli" olduğunu, yani esas tözünün para olduğunu

8 A.g.e., s. 169-70.
9 A.g.e., s. 170-1.
10 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 236.
11 Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, İng. çev. Moore ve Aveling, s. 172.

bilirler. Bir bakıma, Sermaye'nin bu kendi kendini doğuran spekülatif hareketinin Hegelci diyalektik sürecin bir sınırına, Hegel'in kavrayamadığı bir sınıra işaret ettiği de söylenebilir. Lebrun işte bu anlamda Marx'ın Sermaye'ye dair (özellikle de *Grundrisse*'de) sunduğu "büyüleyici imge"den bahseder: "iyi sonsuzluk ile kötü sonsuzluğun canavarımsı bir karışımı, kendi önvarsayımlarını ve büyüme koşullarını yaratan iyi sonsuzluk ve krizlerini aşmayı asla bırakmayan ve kendi sınırını kendi doğasında bulan kötü sonsuzluk."[12] Aslında, sermayenin dolaşımına dair bu Hegelci tasviri *Kapital*'de görürüz:

> P-M-P döngüsünde, gerek para gerekse meta değerin kendisinin yalnızca farklı varoluş şekillerini temsil eder; para genel şeklidir, meta ise tikel, deyim yerindeyse, kılık değiştirmiş şeklidir. Hiç kaybolmadan mütemadiyen biçimden biçime girmekte ve böylelikle otomatik olarak etkin bir nitelik kazanmaktadır. Şimdi eğer kendi kendine genişleyen değerin hayat seyri içinde art arda büründüğü iki farklı biçimi sırasıyla ele alırsak, iki önermeye varmış oluruz: Sermaye paradır: Sermaye metalardır. Hakikatteyse, değer burada bir süreçteki etkin etmendir; bu süreçte bir yandan hiç durmaksızın sırasıyla para ve meta biçimlerine girer, öte yandan kendi büyüklüğünü de değiştirir ve artı-değeri üzerinden atararak kendini farklılaştırır; başka bir deyişle, başlangıçtaki değer kendiliğinden büyür. Zira seyri içinde kendisine artı-değer kattığı hareket kendi hareketi olduğu için, genişlemesi de otomatik genişlemedir. Değer olması hasebiyle, kendisine değer katabilme gibi esrarengiz bir özellik edinmiş durumdadır. Canlı yavrular doğurur, ya da hiç değilse, altın yumurta yumurtlar.
>
> Dolayısıyla, böyle bir süreçte etken etmen olan ve bazen para biçimine bazen de metaların biçimine bürünen, ama bütün bu değişimler boyunca kendini muhafaza edip genişleten değerin kendi kimliğini her an kurmasını sağlayabilecek bağımsız bir biçime ihtiyacı vardır. Ve bu biçime ancak para şeklinde sahip olur. Değer her kendiliğinden doğuşuna para biçiminde başlar ve sona erer ve yeniden başlar.[13]

Burada Hegelci göndermelerin cirit attığına dikkatinizi çekerim: Kapitalizm ortaya çıktıktan sonra, değer artık salt soyut "dilsiz" evrensellik, metalar çokluğu arasındaki tözsel bir bağlantı değildir; mübadelenin pasif aracından, tüm sürecin "aktif etken"ine dönüşür. Edilgence kendi fiili varoluşunun iki farklı biçimine bürünmek yerine, "kendine ait bir hayat-sürecinden geçen, kendine ait bir devinimi olan" bir özne olarak görünür: Kendisini kendisinden farklılaştırır, kendi ötekiliğini koyutlar ve sonra yeninden bu farkı aşar – tüm hareket *kendisinin* hareketidir. Tam bu anlamda, "sırf metaların ilişkilerini temsil etmek yerine,

12 Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Seuil, 2004, s. 311.

13 Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, s. 171-2.

kendisiyle özel ilişkilere... girer": Kendi ötekiliğiyle ilişkilenmesinin "hakikat"i kendisiyle ilişkilenmesidir, öz-hareketindedir; sermaye geridönüşlü olarak kendi maddi koşullarını "kaldırır", onları "kendiliğinden yayılması"nın tali uğraklarına dönüştürür – saf bir Hegelci dille söylersek, kendi önvarsayımlarını koyutlar.

Hayati bir hususa değinmeden geçmeyelim: Yukarıda alıntılanan pasajda "otomatik olarak aktif bir karakter" diye bir tabir vardır ki bu aslında Marx'ın sermayeyi tanımlamak için kullandığı *"automatischem Subjekt"* tabirinin yetersiz bir çevirisidir. "Otomatik özne"dir burada kastedilen, canlı öznellik ile ölü otomatizmi birleştiren bir oksimoron. Sermaye budur işte: Bir özne, ama canlı değil, otomatik bir özne – yine soralım: Hegel bu "canavarımsı karışım"ı, öznel öz-dolayım ile adeta tözsel bir "düzmece sonsuzluğa" takılıp kalan önvarsayımların geridönüşlü koyutlanmasından oluşan bu süreci, bizatihi yabancılaşmış bir töze dönüşen bu özneyi düşünebilir mi?

Marx'ın "siyasal ekonominin eleştirisi"nde Hegel'in diyalektiğine yaptığı göndermenin muğlak olmasının, onu bir yandan sermayenin mantığının muammalı bir ifadesi diğer yandansa devrimci özgürleşme sürecinin bir modeli olarak görmek arasında salınmasının sebebi budur belki de. İlk olarak, "sermayenin mantığı" olarak diyalektik vardır: Meta-biçiminin gelişimi ve paradan sermayeye geçiş apaçık Hegelci terimlerle ortaya konur (sermaye para-tözdür ve kendi kendini yeniden üretişinin kendini kendini dolayımlayan sürecine dönüşür, vs.) Ardından, Hegelci "töz-süz öznellik" şeklindeki proletarya mefhumu, o devasa Hegelci tarihsel süreç şeması gelir: Sınıf-öncesi toplumdan kapitalizme uzanan ve öznenin kendi nesnel koşullarından tedricen koptuğu o süreç ve bu şemaya göre kapitalizmin aşılması (kolektif) öznenin yabancılaşmış tözünü yeniden kendine mâl etmesi anlamına gelir. İki kavrayış arasındaki bu salınım üçüncü bir terimle koşullanmaktadır belki de: toplumsal antagonizmanın ("sınıf mücadelesi") net statüsü. Buradaki sorun Hegel'in sınıf mücadelesini düşünüp düşünemediği, yahut, Kant'ın sadece ontolojikleştirilmesi, gerçekliğin kendisinin paradoksal bir ifadesi olarak tasavvur edilmesi gereken çatışkılarıyla ona daha çok yaklaşıp yaklaşmadığıdır. Peki böyle bir ontolojikleştirme Marx'ın tarihsel olarak sınırlı bir şey, kapitalizmin ortadan kalkmasıyla aşılacak bir antagonizma olarak gördüğü sınıf mücadelesi mefhumuyla çelişmez mi? Buna cevaben, ne Marx'ın ne de Freud'un antagonizmayı gerçekten düşünebildiği iddia edilebilir: Son kertede, ikisi de onu (toplumsal ya da psişik) gerçekliğin bir özelliğine indirgemektedir ve onu gerçekliğin kendisini oluşturan bir unsur olarak, gerçekliğin etrafında kurulduğu imkânsızlık olarak dillendiremez – bunu yapabilen düşünce daha sonra, "yapısalcılığın" ayrımsal (*differential*) mantığında ortaya çıkacaktır.

Marx'ın Hegel'in diyalektiğini sermaye tahakkümünün mantığının idealist bir formülasyonu olarak okuması son haddine kadar varmayı başaramaz: Hegelci diyalektik sürecin açtığı şey, sermayenin dolaşımına içkin *gizemlileşme*nin (gizemli bir hal almış) ifadesidir, Lacancı bir terimle söylersek, bu dolaşımın

"nesnel olarak-toplumsal" fantazisinin ifadesidir – biraz naif bir ifadeyle belirtirsek, Marx'ın gözünde, sermaye "gerçekten" kendi önvarsayımlarını koyutlamak vs. suretiyle kendini yeniden üreten bir özne-töz değildir; sermayenin kendi kendini doğuran yeniden üretimine dair bu Hegelci fantazide, işçilerin sömürülmesi hükümsüz kılınır, yani sermayenin kendi kendini yeniden üretme döngüsünün kendi enerjisini değerin dış (daha doğrusu, "dış-içten") kaynağından aldığı, işçileri asalaklaştırmak zorunda olduğu gözden kaçırılır. Öyleyse niçin dosdoğru işçilerin sömürülmesinin tasvirine geçmeyelim de sermayenin işleyişini ayakta tutan fantazilerle meşgul olalım? Marx sermaye hakkındaki tasvirine "nesnel fantazi" şeklindeki bu ara düzeyi katmanın çok önemli olduğu kanısındadır: Bu ara düzey ne kapitalizmin özneleri tarafından sahiden nasıl hissedildiğidir ("teolojik incelikler"den habersiz iyi ampirik nominalistlerdir onlar) ne de "şeylerin gerçek hali"dir (sermaye tarafından sömürülen işçiler). Mesele ise Hegelci sermaye dolaşımı ile bu dolaşımın merkezsizleşmiş nedeninin, yani işgücünün birlikte nasıl düşünülebileceği; bir başka deyişle, Aristotelesçi bir tavırla işçilerin üretken potansiyelinin pozitifliğine başvurmadan sermayenin dolaşımına dışsal üretken bir öznenin nedenselliğinin nasıl düşünülebileceğidir. Marx'a göre başlangıç noktası tam da böyle bir pozitifliktir, yani insan emeğinin üretken kuvvetidir ve Marx bu başlangıç noktasının aşılamaz olduğunu kabul eder, Hegel'in deyişiyle "hiçten başlayıp hiçten geçerek hiçe varan" diyalektik sürecin mantığını reddeder.

Ezcümle, sermaye, salt bir servet tözü, onun evrensel tecessümü değildir artık; dolaşımı yoluyla daha fazla değer doğuran, kendini dolayımlayan yahut koyutlayan, geridönüşlü olarak kendi önvarsayımlarını koyutlayan değerdir. Para önce metaların mübadele edilmesi için bir salt araç olarak ortaya çıkar: Sonu gelmek bilmez takas yerine, önce kendi ürünümüzü tüm metaların evrensel eşdeğeriyle mübadele ederiz, sonra o da ihtiyaç duyabileceğimiz her türlü metayla mübadele edilebilir. Daha sonra, sermaye dolaşımı harekete geçtiği andan itibaren, söz konusu ilişki tersine döner, araç başlı başına bir amaca dönüşür, kullanım değerlerinin "maddi" alanı (bireylerin belirli ihtiyaçlarını karşılayan metaların üretimi) yoluyla sağlanan geçiş esas olarak sermayenin öz-hareketi olan şeyin bir uğrağı olarak koyutlanır. Bu andan itibaren, esas hedef bireylerin ihtiyaçlarının giderilmesi değil, daha fazla paradır, bizatihi dolaşımın sonsuzca tekrarlanmasıdır. Bu sırlı döngüsel kendi kendini koyutlama hareketi daha sonra Hıristiyanlığın ana akidesiyle, Tanrı-Baba-Oğul özdeşliğiyle, (dişi bir eşi olmayan) Baba'nın tek başına doğrudan tek Oğul'unu doğurması ve böylece belki de nihai tek ebeveynli aile olan şeyi oluşturduğu lekesiz doğumla eşitlenir.

Öyleyse sermaye esas Özne midir yoksa esas Töz mü? Evet ve hayır: Marx'a göre, kendi kendini doğuran bu döngüsel hareket –Freudcu bir ifadeyle belirtirsek– proletaryayı "saf tözsüz öznellik" olarak asalaklaştıran kapitalizmin "bilinçdışı fantazi"sidir; bundan dolayı, sermayenin kendi kendini doğuran spekülatif

dansının bir sınırı vardır ve kendi çöküşünün koşullarını beraberinde getirir. Bu içgörü yukarıda alıntılanan pasajdaki şu kilit yorum sorusunu çözmemizi sağlar: "*Hakikatteyse*" ifadesini nasıl yorumlarız? Öncelikle, bu ifade elbette söz konusu hakikatin yanlış bir görünüme ya da deneyime karşı öne sürülmesi gerektiğini ima eder: sermayenin dolaşımının nihai hedefinin hâlâ insan ihtiyaçlarını gidermek olduğu, sermayenin bu ihtiyaç giderme işini daha etkili bir şekilde halletmenin bir aracından ibaret olduğu yolundaki gündelik varsayıma karşı. Gelgelelim, bu "hakikat" kapitalizmin gerçekliği *değildir*: Gerçeklikte, sermaye kendi kendini doğurmaz, işçiden artık-değer elde eder. Demek ki öznel deneyim (insanların ihtiyaçlarının giderilmesinin bir aracı olarak sermaye) ile nesnel toplumsal gerçeklik arasındaki temel karşıtlığa üçüncü bir düzeyin eklenmesi gerekiyordur: yani, "nesnel aldanma", (sermayenin kendi kendini doğuran döngüsel hareketinin) o tekzip edilen "bilinçdışı" fantazi – kapitalist sürecin (*gerçekliği* değil ama) *hakikati* budur işte. Lacan'dan bir alıntı daha yapmak gerekirse, hakikat bir kurgu yapısına sahiptir: Sermayenin hakikatini ifade etmenin yegâne yolu onun kendi kendini doğuran "lekesiz" hareketinin bu kurgusuna göndermede bulunmaktan geçer. İşte bu içgörü Marx'ın kapitalizm analizinin evvelce bahsettiğimiz "yapıbozumcu" ediniminin zayıflığını tespit etmemizi de sağlar: Bu harekete damgasını vuran bitimsiz erteleme sürecini ve bu sürecin temel sonuçsuzluğunu, kendi kendini tıkayışını vurgulasa da, "yapıbozumcu" yeni anlatı hâlâ sermayenin *fantazisini*, bireylerin bilmemelerine rağmen inandıkları şeyi tasvir etmektedir.

Tüm bunlar, "post-endüstriyel" toplumun birçok ideolojisinin ayartısına düşmeden, Marx'ın "ekonomi politiğin eleştirisi"ni acilen *tekrarlamak* gerektiğine işaret eder. Esas değişim özel mülkiyetin statüsüyle ilgilidir: Nihai iktidar ve denetim unsuru yatırım zincirindeki son halka – üretim araçlarına "gerçekten sahip olan" firma ya da birey– değildir artık: Bugünkü ideal kapitalist bambaşka şekilde eylemektedir: Ödünç alınmış parayı yatırıma sokmaktadır, herhangi bir şeye "gerçekten sahip" değildir, hatta belki borç içindedir, ama yine de şeyleri kontrol etmektedir. Bir şirket başka bir şirkete sahip olur, yine bankadan para ödünç alır, bankalar da bizim gibi sıradan insanların sahip olduğu paraları son kertede manipüle edebilir. Bill Gates'le birlikte, "üretim aracının özel mülkiyeti" mefhumu, en azından genelgeçer anlamıyla, mânâsızlaşır.

Buradaki ironi kolayca gözden kaçırılabilir: Marx'ın sermayenin mantığını ifade etmek için Hegel'e ihtiyaç duyması (Marx'ın çalışmalarındaki esas atılım 1850'lerin ortalarında, yani 1848 devrimlerinin başarısızlığa uğramasından sonra Hegel'in *Mantık*'ını yeniden okumaya başlamasıyla yaşanmıştı) Hegel'in göremediği şeyin kendisinden sonraki bir gerçeklik değil, kapitalist ekonominin bizatihi *Hegelci* veçhesi olduğu anlamına gelir. İşin paradoksal yanı şudur ki Hegel burada yeterince *idealist* değildir, zira kapitalist ekonominin bizatihi *spekülatif* içeriğini, finans sermayesinin "gerçek insanlar"ı işlemden geçiren tamamen

virtüel bir mefhum olarak işleyişini görmemişti. Aynı şey modern sanat için de geçerli değil midir? Robert Pippin Hegel'in "sanatın sonu" hakkındaki tezini onaylar, ama bir şartla: Bu tez sanatın kendisine değil, sadece temsili sanata, sanatın duyusal malzemeler aracılığıyla yansıtması, yeniden sunması/temsil etmesi gereken, özne-öncesi tözsel bir "gerçeklik" mefhumuna dayanan sanata göndermede bulunur:

> *Temsili sanat deneyimin tüm öznelliğini, böyle bir öznelliği oluşturan bütünüyle kendi kendini yasalaştıran, kendi kendine otorite veren normları yeterli bir şekilde ifade edemez, yahut bizim (şu an) ne olduğumuzu yeterli bir şekilde ifade edemez.* Böyle kendi kendine açılmış bir yarayı ancak felsefe "iyileştirebilir" ve deneyimin kendi kendini belirleyen niteliğinin yeterli bir ifade bulmasını sağlayabilir. ("Ancak felsefe", yani, Hegel'in resmi izahına göre. Bir sanat biçiminin, örneğin soyutlamanın, böyle bir şeyi söylemsel olmayan bir şekilde yapamayacağına dair herhangi bir gerekçe olmadığını söylemeye çalışıyorum.)[14]

Pippin, Hegel'in *Estetik Üzerine Dersler*'de Romantik sanatın "sanatın öz-aşkınlığım [gerçekleştireceği], ama bunu kendi alanında ve bizatihi sanat biçiminde [yapacağı]"[15] şeklindeki kehanetini –kasten anakronistik bir şekilde, Hegel'den sonra iki yüzyıl yaşamış kişilerin geriye dönüp meseleye vâkıf olmasından faydalanarak– işte böyle okur: Sanat temsili bir sanat olarak kendisini aşar, temsili alanla sınırlı oluşundan kurtulur. (Kendi düşüncesi, tıpkı her düşünce gibi, "düşüncede tasavvur edilen kendi zamanı" olduğu için) Hegel'in kavrayamadığı şey ise şudur: *kendi içinde, sanat olarak*, temsil vasıtasını aşacak ve böylece mutlak İdealizminde kavramlaştırdığı haliyle hayatın topyekûn düşünümselleşmesine (öznel dolayımına) uygun bir sanat olarak işlev görecek bir sanatın mefhum düzeyindeki imkânı.[16]

Pippin'in hamlesinin ilginç yanı şöyle anlatılan genelgeçer hikâyeyi reddetmesidir: Hegel'le birlikte, Batı metafiziği Mutlak Bilme figüründe, tüm gerçekliğin topyekûn kavramsal dolayımının fiili sonsuzluğunda doruğuna vardı – artık hiçbir şey mefhuma dayalı tasavvurun gücüne direnemez; Tanrı'nın kendisi, Hegel'in örtük ama bir o kadar emsalsiz bir keskin ironiyle belirttiği gibi, "ilginç bir temsildir" (yani: salt bir temsildir, *Vorstellung*'tur; hakikati ise kavramsal içeriğidir). Ne var ki, tüm versiyonları itibariyle Hegel-sonrası felsefe, mutlak kavrama dayalı öz-dolayımın bu bütünlüğüne karşı, her şeyi çekip yutan bu kadir-i

14 Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, s. 300.

15 G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, 1. Cilt, İng. çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 80. (*Estetik*, çev. H. Hünler, T. Altuğ, İstanbul: Payel, 1994.)

16 Hegelci Yüksek Eleştiri ile tözün topyekûn özneleşmesinin bu post-Hegelci versiyonunun olası adaylarım bir tartışmaya sokmak ilginç olurdu doğrusu: Modernist kırılmadan mı ibarettir bu –Schoenberg'in müzikteki atonalliği, Kandinski'nin resimdeki soyutluğu– ya da Richard Wagner gibi kişiler bu şekilde okunabilir mi?

mutlak Tin'e karşı bir tepkidir. Sonluluk (ister bizatihi insan sonluluğu, insanın Tanrı'dan ayrılmışlığı, isterse de insanın duyusal hayatının ve maddi üretiminin sonluluğu olsun) bütünüyle yeniden öne sürülür; yani, başka şeylerin yanı sıra, sanat felsefeye karşı haklarını yeniden elde etmektedir. Bu doğrultudaki ilk adımı Schelling atmıştı zaten. "Transandantal İdealizm Sistemi" adlı kitabında sanatı, Tin ile Doğa'nın, Özne ile Nesne'nin, düşünce ile duyuların üstün sentezi olarak felsefenin üzerine yerleştirmişti: Felsefe doğaya, duyusal gerçekliğe karşıt olan düşünen özneyle sınırlıdır; iki tarafın uyumlu dengesi ancak sanat eserinde sağlanır.

Pippin Hegel'den sonra sanat için yeni bir olasılık tahayyül ederken bunu Aklın, düşünümsel dolayımın herhangi bir sınırlılığına dayandırmaz: Ona göre, modernist kırılmanın (soyut sanat) sonluluğun aşılamaz ufkunun yeniden ileri sürülmesiyle hiçbir alakası yoktur. Pippin Hegel'e sadık kalır: Sonlu insanlar olarak bizlerin, kendisinden daima koparılıp uzağında durduğumuz (ister sanatın layıkıyla temsil edemediği bir Sonsuz Gerçeklik şeklinde isterse de sonlu zihnimizin kavrayamayacağı kadar yüce bir İlahilik şeklinde olsun) aşkın bir Hakikat yoktur. Başka bir deyişle, Pippin'in sanatı eski saygınlığına kavuşturmasındaki meramı Mutlağın doğrudan kavramsal olarak kavranamayacağı, ancak ima edilebileceği, künhüne vâkıf olunmaz bir X olarak zikredilebileceği değildir; sanatı eski saygınlığına kavuşturmasının, insan Aklı'nın kaba analitik kategorilerine kapılmayacak kadar ince olan irrasyonel bir tinselliğin, ancak sanatsal sezgi biçiminde deneyimlenebilecek bir tinselliğin öne sürülmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Tözsel bir vasıta ya da gerçekliğin düşünümsel olmayan bir kabulüne dayanmaya devam eden geleneksel sanatın aksine, modernist sanat bütünüyle düşünümseldir; kendi vasıtasını sorgulamanın radikal anlamıyla düşünümseldir. "Soyutlama" bu demektir: sanatsal temsilin vasıtasının düşünümsel şekilde sorgulanması ve söz konusu vasıtanın bu suretle doğal şeffaflığını yitirmesi. Gerçeklik "orada bir yerde" var değildir, sanat tarafından yansıtılıp taklit edilmez; inşa edilen bir şeydir, olumsal, tarihsel olarak koşullanmış bir şeydir – Alman İdealizminin mirası işte buna dayanır:

> [Alman İdealizmi] duyumsanabilir-anlaşılabilir ilişkiye dair klasik tabloyu yok etmişti. Duyarlılık aklm açıklığa kavuşturabileceği ya da daha iyi temsil edebileceği dünyaya dair açık olmayan bir temsil olarak anlaşılamazdı artık; keza, soyutlayan ve genelleştiren idrak kabiliyetine rehberlik eden hayat dolu, "canlı" bir izlenim olarak da anlaşılamazdı... Duyarlılığın içeriği, Kant'tan sonra, anlama yetisinin sentezleştici, aktif çalışmasının maddi nesnesi olarak anlaşılacaktı... Anlama yetisinin bu çalışması sayesinde, duyusal veriler temsili hale gelmişti ve bu tür biçimlendirici, kavramlaştırıcı faaliyetten ayrı olarak bakıldıklarında, salt madde, anlaşılabilirlik öncesi maddilik olarak sayılıyorlardı.[17]

17 Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, s. 297.

Tüm bunların görsel sanatlar açısından ortaya çıkardığı sonuç şudur: "Resimsel ve hatta duyumsanabilir temsiller imgenin (ya da duyumsamanın) içinden nesnenin kendisini görme şeklindeki mimetik bir modele dayalı olarak anlaşılamaz":[18]

> Bu Hegelci anlamdaki "soyutlama" "bizatihi sanata içkin olan her şeyin" soyutlanması değil, duyusal dolayımsızlığa bağımlılıktan soyutlanma ve dolayısıyla Kant'tan bu yana normatiflik üzerindeki modernist bir yorumun, yani kendi yasasını kendi koymanın ortaya konulması anlamına gelir... Pollock ve Rothko'nun tabloları boya damlalarının sunumları, renk alanı resimleri ve boş tuvaller değildir. Geleneksel olarak bizatihi görüp anlamayacağımız, verili olarak muamele edeceğimiz duyumsanabilir anlamın bileşenlerini tema edinip bilince çıkarırlar. Başka bir deyişle, bu tür bileşenlerin maddiliğini kavramsal anlamları içinde sunarlar; böyle bir maddiliğe değinilir, atıf yapılır, ondan alıntı yapılır, bizatihi kullanılır, gerilmiş bir tuval üzerinde bir uzama yerleştirilir. Ve bu bir anlam ifade edebilir, zira duyumsayabilen idrakin bile "sonuç" niteliği... bizatihi dikkat edilmese de, modern kendini-anlama zihniyetinin düşünsel alışkanlıklarının bir parçası olmuştur.[19]

İşte bu yüzden, Pippin'in Michael Fried'in modernizm ile postmodernizmi ardışık tarihsel gelişim "aşamaları" olarak görmeyi reddetmesini onaylamasına elbette katılırız; "postmodernizm", daha ziyade, bir gerilemenin, modernist kırılmanın sonuçlarını takip etmeyi reddetmenin adıdır:

> Modernizmin başarısızlığı yoktu, soyut dışavurumculuğu sonuna gelindiğinde bir tükenme olmamıştı. Daha ziyade, böyle bir sanatta yansıtılan kendini-anlamayı takdir etme ve bütünleştirme başarısızlığı söz konusudur (postmodernizm adı verdiğimiz şeyde, modernizmi takdir edememe şeklindeki aynı türden başarısızlık, yahut, aynı türden bostan korkuluğu saldırıları). Sonrasındaki dönem –minimalizm, "literalizm", op ve pop sanat, postmodernizm– alternatifler değil de kaçınmalar, bastırmalar olarak görülürse daha iyi anlaşılmış olur.[20]

Badiou'nun terimiyle belirtirsek: *Postmodernist Olay yoktur*: Postmodernizm has bir Olay değil, en temel haliyle, *reaktif* bir oluşumdur, modernist kırılmaya bir tür ihanettir, modernizmin başarısını hâkim alanla yeniden bütünleştirmedir. Bazı postmodern eğilimlerin görünürdeki "radikalliği" bizi aldatmamalıdır: Çoğu zaman gösterişli bir hal alan bu "radikalliğin" esbab-ı mucibesi bizi aldatıcı cazibesiyle büyülemek ve böylece esas itibariyle *has düşüncenin yokluğunu* görmememizi sağlamaktır. Son zamanlarda görsel sanatlarda ortaya çıkan eğilimleri

18 A.g.e., s. 304.
19 A.g.e., s. 304-5.
20 A.g.e., s. 301.

hatırlamak kâfi: Basit heykellerin ya da çerçeveli tabloların miadı doldu – artık sadece tablosuz çerçeveleri, ölü inekleri ve onların dışkılarını, insan bedeninin içerisine dair videoları (gastroskopi ve kolonoskopi), serginin içine kokuların dahil edilmesini filan görüyoruz. Burada, tıpkı cinsellik alanında olduğu gibi, sapkınlık altüst edici olmaktan çıkmıştır: Sarsıcı ifrazat sistemin kendisinin bir parçasıdır, sistemin kendisini yeniden üretmek için beslendiği şeylerdir. Bu durum bize belki de, modernist sanata karşıt olarak postmodern sanatın olası bir tanımını sunmaktadır: Postmodernizmde, ihlal edici ifrat sarsma değerini kaybeder ve yerleşik sanat piyasasının tamamen bir parçası haline getirilir.

İfrazatın altüst edici özelliklerini yitirdiği bu acayip postmodern uzam bizi bir başka hayati hususa, geleneksel kast ve feodal hiyerarşilerden farklı olarak modern kapitalist sınıf mücadelesiyle ilgili bir meseleye getirir: Hegel'in tahakküm mefhumu efendi ile köle arasındaki geleneksel mücadeleyle sınırlı olduğu için, devrim sonrası durumda (devrim derken geleneksel imtiyazları yürürlükten kaldıran "burjuva" devrimini kastediyoruz), yani bireylerin birbirini özerk özneler olarak tanıdığı bir durumda var olmaya devam eden tahakküm ilişkisini tahayyül edememişti. Modern bir demokrasinin bu "müthiş toplumsal düzleyişi"

> sosyalist ülkelerde bile, servetin ve zenginler ile yoksullar arasında derin ayrımların ortaya çıkmasını dışlamaz. Ekonomik anlamıyla sınıfların sonu olarak da anlaşılmamalıdır: Bu toplumlarda hâlâ işçiler ve yöneticiler vardır, hâlâ kâr ve sömürü, yedek işsiz orduları vs. vardır. Fakat yeni kültürel eşitliğe... hiyerarşiye, özel imtiyazlara dair güçlü bir nefret ve kast ayrımları ve miras edinilmiş kültürel üstünlüğe dair tutkulu bir hınç aşılanır. Zengin adam herkes kadar halkın bir parçası olduğu sürece servet edinmeye müsaade vardır.[21]

Bu sözlere şu da eklenebilir: proletaryanın "yüksek kültür"ü sahiden kendine mâl etmesine yönelik beklenmedik bir ihtimale kapı aralayan bir durum.

Hegel'in tarihsel sınırlılığına dair tüm bu örneklerin kendisi Hegelci bir analizi gerektiriyor gibidir: Emekçiler makinelerin bir ilavesine indirgenmiştir; sermayenin dolaşımının virtüel/ideal öz-hareketi gerçekliğe hükmetmektedir; "plebleşme" şeklinde bir hiyerarşi var olmaya devam etmektedir – en gelişkin diyalektiğin zikzaklarını somutlaştırıyor gibi görünen paradoksal tersine dönüşler. Öyleyse bu yeni koşullarda nasıl bir "uzlaşı" hayal edebiliriz? Jameson, devrim sonrası modern bir devlette Hegel'in "uzlaşı"sıyla ilgili olarak, Hegel'in uzlaşısının daha üst, "genişletilmiş" bir versiyonunu, küresel kapitalist çağımıza uygun bir versiyonu ana hatlarıyla ortaya koyar: "bizim-için-üretim" (sınıfların sonu) ve ekolojinin damgasını vurduğu bir "insan çağı" tasarısı.[22] Jameson'a göre, *Feno-*

21 Jameson, *The Hegel Variations*, s. 101.
22 A.g.e., s. 113-15.

menoloji'nin Tin hakkındaki bölümünün sonunda önerilen uzlaşı, nihai "tarihin sonu"na karşılık gelmek şöyle dursun, geçici, kırılgan bir sentezdir – Hegel bu uzlaşının tehdit altında olduğunun farkındaydı zaten, 1830 devrimine ve evrensel demokrasinin ilk işaretlerine panikle verdiği tepki bunun göstergesidir (genel seçimler yolunda atılan ilk adım olarak, Britanya'da seçime ilişkin olarak oluşturulan Reform Tasarısı'nı hiddetle reddedişini hatırlayalım mesela). Zaten kırılgan olan Hegelci sentezi patlatan on dokuzuncu yüzyıl kapitalist sisteminin yeni çelişkileri göz önünde bulundurulduğunda, somut evrensellik fikrine, herkes için evrensel haklar fikrine sadık kalan yenilenmiş bir Hegelci yaklaşımın "tam da yapısı itibariyle daha sonraki tarihin peşi sıra genişletilmelerini ve yeni bir uzlaşı tasarısını gerektirmesi"[23] tutarlı değil midir peki? Böyle bir hamle yine de gayri-meşrudur, zira önvarsayımların geridönüşlü olarak koyutlanmasının gelecek açısından da taşıdığı paradoksu yeterince radikal şekilde hesaba katmaz.

Hegel işte bu yüzden Minerva'nın baykuşunun sadece alacakaranlıkta uçtuğunu belirtmekte haklıydı ve yine aynı sebepten ötürü, yirminci yüzyıldaki komünist tasarı ütopikti çünkü yeterince radikal değildi, yani, dizginsiz üretkenlikteki temel kapitalist itki, somut çelişkili varlık koşullarından yoksun olsa da, bu tasarıda da var olmaya devam etmişti. Heidegger, Adorno ve Horkheimer gibilerinin yetersizliği kapitalizmin somut toplumsal analizini bırakmalarına dayanır: Marx'ı eleştirirken ya da aşarken, bir bakıma Marx'ın hatasını tekrarlarlar – tıpkı onun gibi, dizginsiz üretkenliği somut kapitalist toplumsal formasyon son kertede bağımsız bir şey olarak görürler. Kapitalizm ve komünizm tarihin gerçekleşmiş iki farklı hali, "araçsal akıl"ın iki ayrı türü değildir – araçsal aklın kendisi kapitalisttir, temeli kapitalist ilişkilerdir ve "reel sosyalizm"in başarısızlığa uğramasının nedeni en nihayetinde kapitalizmin bir alt-türü, "hem pastam dursun hem karnım doysun"cu, yani kilit unsurunu muhafaza edip kapitalizmden çıkmaya yönelik ideolojik bir çaba olmasıydı. Marx'ın komünist toplum mefhumunun kendisi içkin kapitalist fantazidir; yani, doğru düzgün tasvir ettiği kapitalist antagonizmaları çözmek için yazılmış fantazmatik bir senaryodur. İddiamızı bir başka şekilde yeniden ifade edelim: Marx'ın mevcut toplumun yabancılaşmasını değerlendirmesini sağlayan zımni ölçüt olarak o teleolojik komünizm (zincirlerinden tamamen kurtulmuş üretkenlik toplumu) mefhumunu çekip alsak bile, "ekonomi politiğin eleştirisi"nin gövdesi, kapitalist (yeniden) üretimin kendi kendini yürüten fasit dairesine dair içgörüleri varlığını, geçerliliğini kaybetmez.

Demek ki çağdaş teorinin iki görevi vardır: Bir taraftan, içkin ölçütü olarak ütopik-ideolojik komünizm mefhumuna yaslanmadan Marksist "ekonomi politiğin eleştirisi" tekrarlanmalıdır. Diğer taraftansa, basbayağı modernlik öncesi döneme özgü, dengeli, kendi kendine gem vuran bir toplum mefhumuna

23 A.g.e., s. 115.

dönme tuzağına düşmeden (bugün pek çok ekolojistin kapıldığı "pre-Kartezyen" ayartı budur) kapitalist ufuktan gerçekten çıkmak hayal edilmelidir. Tüm klasik anti-Hegelci konuları, özellikle de Hegel'in doymak bilmez narsisisizmi, gerçekliğin tümünü çekip yutan, içselleştiren Hegelci İdea konularını gereksiz kılan bu dönüşü gerçekleştirmek Hegel'e dönmek bakımından hayati önemdedir. Bu "narsisizm"in altını dışarıdan oymak ya da onu dışarıdan aşmaya çalışmak, "nesnelin baskınlığı"nı vurgulamak (yahut "Bütün hakiki-olmayan'dır" demek ve Adorno'nun "özdeşçi" idealizmi reddetmesindeki buna benzer diğer tüm motiflerin peşinden gitmek) yerine, basit bir soru yönelterek bu Hegel figürünü sorunlaştırmalıyız: Buradaki nirengi noktamız *hangi* Hegel'dir? Lukács ve Adorno, Hegel'in "idealist-öznelci" (yanlış) okunmasından, tarihin esas faili, Özne-Töz'ü olarak Tin'i koyutlayan "mutlak idealist" şeklindeki genelgeçer Hegel imgesinden bahsetmez mi? Bu çerçevede, Sermaye Hegelci Tin'in yeni bir tecessümü, kendi kendini hareket ettirip dolayımlayan, fiili, gerçekten var olan bireylerin faaliyetini asalaklaştıran soyut bir canavar olarak görünebilir. Tarih'in Özne-Nesne'si olarak Hegelci Tin'in yerine proletaryayı geçirmeyi önerdiğinde Lukács'ın da fazlasıyla idealist kalmasının sebebi budur: Lukács burada gerçekten Hegelci değildir, Hegel-öncesi bir idealisttir.

Fakat bu figürü sorunlaştırırsak başka bir Hegel, özne ile töz arasındaki uzlaşının öznenin kendi tözünü "yuttuğu", onu içselleştirip tali bir uğrağına dönüştürdüğü anlamına geldiğini düşünmeyen daha "materyalist" bir Hegel ortaya çıkacaktır. Uzlaşı daha ziyade iki kopmanın çok daha mütevazı bir şekilde örtüşmesi ya da katlanmasına tekabül eder: Özne tözden yabancılaşmasında, tözün kendisinden kopmasını idrak etmek durumundadır. Öznenin kendisine tözsel önvarsayımı olarak görünen şeyi bizatihi koyutlamış aktif fail olduğunu idrak etmek suretiyle yabancılaşmadan sıyrıldığı o Feuerbachçı-Marxgil yabancılaşmadan kurtulma mantığında işte bu örtüşme gözden kaçırılır. Özne ile töz arasındaki Hegelci "uzlaşı"da, topyekûn kendiliğinden şeffaflık içinde, tüm nesnel tözsel içeriği kendine mâl eden, içselleştiren bir mutlak Özne yoktur. Ama "uzlaşı" (Hölderlin'den Schelling'e uzanan Alman İdealizmi çizgisinde olduğu gibi) öznenin dünyanın kendi etrafında döndüğünü zannetme kibrini bırakması ve özü itibariyle "merkezsiz" olduğunu, özne/nesne ayrımının ötesindeki veya altında olan ve dolayısıyla, öznenin kavrayamayacağı bir ilksel, dipsiz Mutlağa bağımlı olduğunu kabul etmesi gerektiği anlamına da gelmez. Öznenin kökeni kendisi değildir: Hegel Fichte'nin kendi kendini koyutlayan ve bu saf kendi kendini koyutlama faaliyetten başka bir şey olmayan mutlak Ben anlayışını sertçe reddetmişti. Fakat özne öznellik-öncesi tözsel bir gerçekliğin ikincil, arizi bir ilavesi ya da uzantısı da değildir: Öznenin geri dönebileceği tözsel bir Varlık, öznenin kendi yerini bulması gereken kuşatıcı bir organik Varlık Düzeni yoktur. Özne ile töz arasındaki "uzlaşı" sıkı bir temel noktanın katiyen olmadığının kabulü anlamına gelir: Öznenin kökeni kendisi değildir, özne daha sonra gelir,

kendi tözsel önvarsayımlarına bağımlıdır; ama bu önvarsayımların kendi içinde tözsel bir tutarlılığı yoktur, bilakis daima geridönüşlü olarak koyutlamrlar.

Bunun bir başka anlamı da şudur ki komünizm yabancılaşmış tözsel içeriğin öznel olarak (yeniden) edinilmesi olarak tasavvur edilmemelidir artık – "özne tözü yutar" şeklindeki tüm uzlaşı versiyonları reddedilmelidir. Demek ki, "uzlaşı" orada var olan tek fiiliyat olarak tözsellikten çıkmış sürecin dipsizliğinin tamamen kabul edilmesidir: Öznenin tözsel bir fiiliyatı yoktur, daha sonra gelir, ancak kopma süreci sayesinde, önvarsayımlarının aşılmasıyla ortaya çıkar ve bu önvarsayımlar da bizatihi aşıldıkları sürecin aynısının geridönüşlü sonuçlarıdır. Velhasıl, ortaya çıkan netice şudur: Sürecin her iki ucunda, karşımızdaki entitenin özüne kazınmış bir başarısızlık yahut negatiflik vardır. Eğer öznenin statüsü bütünüyle "süreçsel" ise bu durum onun kendini büsbütün fiiliştirmede başarısız olmak suretiyle ortaya çıktığı anlamına gelir. Bu da bizi yeniden öznenin olası bir biçimsel tanımına getirir: Özne, bir anlamlandırma/göstergeleştirme zincirine kendini eklemlemeye ("ifade etmeye") çalışır, bu eklemleme girişimi başarısız olur ve bu başarısızlık içinde ve bu başarısızlık sayesinde, özne ortaya çıkar: Özne kendini anlamlandırma/göstergeleştirme temsilinde yaşanan başarısızlıktır – bu yüzden Lacan gösterenin öznesini $, yani "üzeri çizili/yasaklı" olarak belirtir. Bir aşk mektubunda, yazarın kendi meramını açık ve etkili bir şekilde ifade edememesi –bocalamaları, mektubun parçalı doğası, vesaire– başlı başına, ilân edilen aşkın sahici olduğunun kanıtı sayılabilir (gerekli ve tek güvenilir kanıt budur belki de): Burada, söylenmek istenen şeyin doğru düzgün söylenememiş olması sahiciliğinin göstergesidir. Yazar meramını düz bir şekilde ifade etseydi, acaba hesap kitap yaparak mı yazmış diye kuşkuya düşürürdü karşı tarafı. Yahut, aslında kendisini veya yazısının güzelliğini aşk-nesnesinden daha fazla sevdiği, aşk-nesnesininse narsisist açıdan tatmin edici bir faaliyet olan yazıya gömülmek için bir bahaneye indirgendiği şüphesini doğururdu.

Aynı şey töz için de geçerlidir: Töz her zaman çoktan kaybedilmiş durumda değildir, ancak kaybı sayesinde, bir ikinci kendine-dönüş olarak var olur; yani, töz her zaman çoktan öznelleşmiştir. Nitekim özne ile töz arasındaki "uzlaşı"da iki uç da katı özdeşliklerini kaybeder. Ekoloji örneğini ele alalım: Radikal özgürleşmeci siyaset ne doğa üzerinde tam bir hâkimiyet kurmayı ne de tevazuyla Toprak Ana'nın üstünlüğünü kabul etmeyi amaçlamalıdır. Daha ziyade, doğa tüm feci olumsallıkları ve belirlenemezlikleriyle gözler önüne serilmeli ve doğanın yaratabileceği sonuçların önceden asla kestirilemez olmasında insan failliğinin payı kabul edilmelidir. Bu "öteki Hegel"in gözünden bakıldığında, devrimci edimin faili bir şeyi yaparken ne yaptığını bilen o Lukácsçı töz-özne olmaktan çıkar.

Hegel düşüncemizin "kendi zamanının ötesine zıplamak" istediğinin ve bir gelecek tasarlamak istediğinin elbette bütünüyle farkındadır; Hegel böyle bir düşüncenin daima ve tanımı gereği "ideolojik", hatalı olduğunu söylemeye ça-

lışır: Varlığa müdahalesi tasarlanan şeyden baştan başa farklı, beklenmedik bir şey doğurur: Fransız Devrimi'nin dersi budur: Evrensel eşitlik ve özgürlük şeklindeki saf düşünce, kendini toplumsal Varlığa dayatınca, Terör'ü doğurmuştur. Marx ise buna karşı olarak, kendi devrimci teorisinin geleceğe yönelik ütopik bir tasarı olmadığını ileri sürer: Bu teoride sadece şu andaki eğilimler ve olasılıklar tespit edilmektedir. Hegel, Şimdiki Zaman'ın rasyonel bir şekilde bir Bütünlük olarak kavranabileceği yolundaki temel önvarsayımında haksızdır: Öyle yapılamaz, çünkü tarihsel Şimdiki Zaman'ımız kendi içinde yarılmıştır, antagonizmalarla kat edilmiştir, eksiktir – onu somutça rasyonel bir bütünlük olarak kavramanın tek yolu o antagonizmaları çözecek devrimci failin gözünden bakmaktan geçer. Şu anki antagonizmalar kendi başlarına "okunamaz"; ancak gelecekten okunabilecek Benjaminci izler gibidirler. Hegel işte tam da böyle bir gelecekten-hareketle-bütünselleştirmeyi reddeder: Erişebileceğimiz tek bütünlük şimdiki zamanın kusurlu bütünlüğüdür ve Düşünce'nin görevi "şimdiki zamanın Çarmıhındaki Kalbi idrak etmek", Şimdiki Zaman'ın Bütünlüğünün tam da o eksikliğiyle eksiksiz olduğunu, bu Bütünlüğün onun engelleri ya da ölümcül kusurları olarak görünen özelliklerce ayakta tutulduğunu kavramaktır.

Bu noktada yapılması gereken şey en açık örneği Lukács'ın Tarih ve Sınıf Bilinci olan[24], ama Marx'ın Hegel'e göndermesinin temelinde de yatan Hegelci "uzlaşı"ya dair genelgeçer "öznelci" okumayı geride bırakmaktır. Bu okumaya göre, uzlaşıda, özne kendini yabancılaşmış tözde (tözsel içerikte) tanır; yani, onda kendi çalışmasının şeyleşmiş ürününü tanır ve bu suretle onu yeniden kendine mâl eder, onu kendini ifade etmesinin şeffaf vasıtasına dönüştürür. Buradaki mühim mesele şudur ki özne, yeniden edinmenin faili, tekil kiptedir (kolektif bir özne olarak tasavvur edilse bile bu böyledir); bu suretle kaybolan şey Lacan'ın deyişiyle "büyük Öteki" boyutudur, minimal olarak "nesnelleşmiş" simgesel düzen, öznelerarasılık boyutunu tek başına ayakta tutan minimal öz-aşkınlıktır – öznelerarasılık asla çözülüp bireylerin dolaysız etkileşimine dönüştürülemez.

İşte bu yüzden iki şeyi birden reddetmek gerekir: Mutlak mahiyetinde "idea"nın yerine "madde"nin geçirildiği (diyalektiğin böylece maddenin hareketine dair bir dizi diyalektik "yasa"ya dönüştüğü) rezilliği dillere destan o "diyalektik materyalist" yaklaşımı ve Lukács'ın daha ustaca "Hegel'i materyalistçe tersine çevirmesi"ni, Hegel'in "idealist" özne-nesnesinin (mutlak İdea) yerine "fiili" tarihsel özne-nesne olarak proletaryayı geçirmesini. Lukács'm "tersine çevirme"si diyalektik yöntemin, uygulandığı maddeden biçimsel ve Hegelci-olmayan bir şekilde kopmasını da ima eder: Hegel öznenin yabancılaşma ve "fetişleşmiş" ya da şeyleşmiş tözsel içeriği yeniden kendine mâl etme sürecini tasvir etmekte haklıydı; gelgelelim, İdea'nın öz-hareketi olarak tasvir ettiği şeyin aslında proletaryanın tözsüz öznelliğinin ortaya çıkışıyla ve proletaryanın yabancılaşmış

24 Bkz. Geory Lukács, *History and Class Consciousness*, Londra: Merlin Press, 1975.

tözü devrimci bir edimle yeniden kendine mâl etmesiyle doruğuna varan tarihsel bir gelişim olduğunu görmemişti. Bu "materyalist tersine çevirme"yi reddetmeliyiz, çünkü fazlasıyla idealisttir: Hegel'in idealizmi sürecin "özne"sine ("mutlak İdea") yerleştirilince, diyalektik sürecin matrisine içkin olan öznelci "idealizm" (öznenin kendi kendine yabancılaşması, "şeyleşmiş" tözsel içeriğini yeniden kendine mâl etmesi, kendisini mutlak özne-nesne olarak koyutlaması) görülemez.

Bu "idealizm"den yakayı sıyırmanın iki yolu vardır: Ya Hegel'in diyalektiği hepten reddedilecek, tüm tözsel içeriğin öznel "dolayım"ı mefhumu indirgenemez şekilde "idealist" olarak görülüp bir kenara atılacak, onun yerine baştan başa farklı bir matris geçirme önerisinde bulunulacaktır (Althusser: yapısal (aşırı)belirlenim; Deleuze: fark ve tekrar; Derrida: différance; Adorno: "nesnelin baskınlığı"yla negatif diyalektik); ya da (yabancılaşmış tözsel içeriğin öznel yolla edinilmesi olarak "uzlaşı" fikrine odaklanmış) böyle bir Hegel okuması "idealist" olarak, Hegel'in diyalektiğinin esas yıkıcı özünü göremeyen bir yanlış okuma olarak görülüp reddedilecektir. Bizim konumumuz budur: Tüm nesnel içeriği çekip yutan mutlak Özne'nin Hegel'i, geç Schelling'in "pozitif felsefe"ye yönelmesiyle birlikte yol almaya başlayan Hegel eleştirmenlerinin geridönüşlü bir fantazisidir. Bu "pozitiflik", mantıksal ya da mefhuma dayalı dolayımdan önce-var olan pozitif kuvvetlerin ya da Varlık potansiyellerinin Aristotelesçi bir tavırla yeniden ileri sürülmesi şeklinde genç Marx'ta da bulunur. Demek ki Hegel'i eleştirenlerin baştan varsaydığı mutlak-idealist-Hegel imgesinin kendisini sorgulamak gerekir – bu kişiler yanlış Hegel'e, bir bostan korkuluğuna saldırmaktadır. Düşünemedikleri şey nedir? "Kendi neticesi" olarak ortaya çıkan öznenin saf süreçselliği. Bundan dolayı, sanki özne bir şekilde kendi yabancılaşmasından önce varmış gibi, öznenin "kendine yabancılaşması"ndan bahsetmek yanıltıcıdır. Bahis konusu bu yaklaşımda ıskalanan şey şudur: Özne kendisine yabancılaşması değil, tözün "kendi kendisine yabancılaşması" yoluyla ortaya çıkar. Dolayısıyla genç Marx'ın öznenin üretken güçlerini, potansiyellerini, asli doğasını övmesini yadsımalıyız. Marx bu bağlamda alttan alta Aristotelesçidir; bu potansiyellerin tarih içinde kullanıma sokulmasından önce-var olan "tözsel" bir özneyi baştan varsaymaktadır. Başka bir deyişle, Marx'ın eleştirel hamlesi Aristotelesçi ya da doğalcı bir özcülüğe, Hegelci tasarıyı tamamlamaktan ziyade

> terk eden bu tür "doğalar"ın teleolojik bir mantığını ödünç alan bir özcülüğe doğru bir gerilemeyi temsil eder. Savunulması gereken esas ve son derece ihtilaflı husus şudur: Hegel'in kendi kendini yapan modelinin kaynağı, doğal büyüme ve olgunlaşıp dört başı mamur bir hale dönüşme şeklindeki Aristotelesçi mefhumlar değildir.[25]

25 Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 17.

"Diyalektik materyalizm"in son partizanlarından bazılarının genç Lukács'ın "öznelci" Marksizmine yönelttiği genelgeçer bir eleştiriye göre, "diyalektik materyalizm"in en azından bir kilit avantajı vardır: İnsan tarihini her şeyi kuşatan "doğanın diyalektiği"nin genel çerçevesine yerleştirdiği için, ekolojik sorunsalı kavramak bakımından çok daha uygundur. Peki gerçekten öyle mi? Bunun tam aksine, "doğanın nesnel yasaları" olduğunu öngören diyalektik-materyalist bakış doğa üzerinde acımasız bir teknolojik tahakkümün kurulmasını ve doğanın amansızca sömürülmesini meşrulaştırmaz mı? Doğayı insanlığın kuşatıcı Öteki'si, insanlığın içinden çıktığı ve daima borçlu kaldığı şey olarak gören, felsefi açıdan çok daha incelikli (Aydınlanmanın Diyalektiği'nde serdedilen) Adornocu bakış bunu açık seçik görür, ama o malumumuz "araçsal aklın eleştirisi" klişelerinden başka pek bir şey sunmaz: İnsanlığa önceliğiyle, "doğa"yı felsefi açıdan düşünmeye dair açık bir yol sunamaz.

Adorno'nun kendisini Hegel'in "pozitif" diyalektiğinin aşılması olarak gören "negatif diyalektik" tasarısının meselenin özünü niçin gözden kaçırdığını şimdi görebiliriz. "Negatif diyalektik", kavramsal dolayım yoluyla her ötekiliği köleleştiren, tabileştiren "özdeşlik ilkesi"nin zincirlerinden kurtulmak istemektedir. Hegel'in idealizminde, negatiflik, başkalık ve farklılık öne sürülür, ama ancak kendi karşıtlarına hizmet eden tali, ikincil uğraklar olarak – mutlak Özne tüm ötekiliği yeniden kendine mâl eder, onu "kaldırarak" öz-dolayımının bir uğrağına dönüştürür. Adorno bunun karşısına "nesnelin önceliği"ni çıkarır: Diyalektik, tüm ötekiliği kendine mâl etmek, içselleştirmek yerine, ona açık olmalı, nihai önceliği öznele değil de nesnele, özdeşliğe değil de farklılığa vermelidir. Peki ya bu eleştiride baştan varsayılan Hegelci diyalektik imgesi yanlışsa? Peki ya, özü itibariyle, Hegel'in diyalektiği tüm ötekiliği kendine mâl etmeyi, dolayımlamayı amaçlayan, tüm olumsallığı kaldırarak kavramsal zorunluluğunun tali bir ideal uğrağına dönüştürmeyi amaçlayan bir makine değilse? Hegelci "uzlaşı" kuramsal zorunluluğun çekirdeğindeki indirgenemez olumsallığın zaten kabul edilmesiyse? Doruğuna vardığı uğrak olarak, ötekiliği içindeki nesnelliğin özgür kılınmasını beraberinde getiriyorsa? Paradoksal ama bu durumda, "özdeşçi" düşüncenin sınırları içinde kalan, Adorno'nun "negatif diyalektik"idir: başlangıç noktası ve temeli olarak Özdeşlik'i baştan varsaydığı için asla bitmeyen o "negatifin çalışması"nın bitimsiz eleştirelliği. Bir başka deyişle, Adorno aradığı şeyin (Özdeşliğin sınırlarından kurtulmanın) Hegelci diyalektiğin özünde zaten iş başında olduğunu görmez. İşte bundandır ki Hegel'in düşüncesinin yıkıcı çekirdeğini imha eden, Hegel'in diyalektiğinin her şeyi tüketen Mutlak Kavram şeklindeki tüm-mantıkçı canavar olarak tasavvur edilmesini geridönüşlü olarak pekiştiren şey Adorno'nun kendi eleştirisidir.

O halde bu durum benimseyebileceğimiz nihai öznel konumun fetişist tekzibe damgasını vuran bir yarılma tavrı olduğu anlamına mı gelir? Elimizden gelen tek şey "büyük Öteki'nin olmadığını, büyük Öteki'nin sadece öznelararası

etkileşimlerin tortusu, şeyleşmiş biçimi olduğunu pekâlâ bilsem de, büyük Öteki hepimizi kontrol eden bir dış kuvvetmiş gibi davranmaya mecburum" tavrını mı benimsemektir? Lacan'm büyük Öteki'nin "men edilmiş", eksik, hatta namevcut olduğu şeklindeki esaslı içgörüsü işte burada önemini kazanır: Büyük Öteki tözsel Temel değildir, tutarsızdır, eksiktir, işleyişi simgesel sürece katılmalarıyla onu ayakta tutan öznelere dayanır. Öznenin kendi tözsel Öteki'sine dalması ve öznenin bu Öteki'yi kendine mâl etmesi yerine, eksiklik yoluyla, iki eksikliğin, yani öznenin kurucu bir unsuru olan eksiklik ile Öteki'deki eksikliğin (Öteki'nin eksikliğinin) örtüşmesi yoluyla, karşılıklı bir ilişkilenme vardır demek ki karşımızda. Hegel'in "Mutlağı sadece töz olarak değil aynı zamanda özne olarak da kavramak gerekir" şeklindeki meşhur sözünü daha ihtiyatla ve harfi harfine okumanın zamandır belki de. Meselenin özü "sadece... değil, aynı zamanda ..." kalıbında, yani, özgürlüğe kapı da aralayan, bu ikili arasındaki etkileşimdedir – özgürüzdür, çünkü Öteki'de bir eksiklik vardır, çünkü içinden çıkıp büyüdüğümüz ve sırtımızı dayamaya devam ettiğimiz töz tutarsızdır, men edilmiştir, başarısızlığa uğramıştır, bir imkânsızlıkla damgalanmıştır.

Peki burada ne türden bir özgürlüğe kapı aralanır? Bu bağlamda tüm naifliğiyle açık ve kaba bir soru yöneltmeliyiz: Marx'ın eleştirisini reddedip Hegel'in sadece alacakaranlıkta uçan Minerva'nın baykuşu mefhumunu benimsersek – yani, Hegel'in tarihsel süreçteki rolünü belirleyebilen ve buna göre hareket edebilen tarihsel bir failin konumunun içkin olarak imkânsız olduğu, zira böyle bir öz-göndergeselliğin failin kendi müdahalesinin etkisini, bu edimin mevcut haller kümelenmesini nasıl etkileyeceğini hesaba katmasını imkânsızlaştırdığı yolundaki iddiasını kabul edersek– bu konumun edim açısından, özgürleşmeci siyasi müdahaleler açısından taşıdığı sonuçlar nelerdir? Bu durum körü körüne hareket etmeye, nihai sonucunu asla bilemeyeceğimiz bilinmeyene doğru riskli adımlar atmaya, anlamını ancak geridönüşlü olarak belirleyebileceğimiz müdahalelerde bulunmaya ve dolayısıyla, edim anında, yapabileceğimiz tek şeyin tarihin merhamet (lütuf) göstermesini ve müdahalemizi en azından ufacık bir başarıyla ödüllendirmesini ummaya mahkûm olduğumuz anlamına mı gelir? Peki ya, edimlerimizin sonuçlarını hesaba katma imkânsızlığını özgürlüğümüzün bir sınırlılığı olarak görmek yerine, özgürlüğümüzün sıfır-düzeyi (negatif) koşulu olarak tasavvur etsek nasıl olur acaba?

Bilinen zorunluluk olarak özgürlük mefhumu en üst ifadesini Spinoza'nın düşüncesinde bulmuştu ve zaten Spinoza da kişileşmiş Tanrı mefhumuna dair en özlü tanımı sunmuştu: Tek hakiki Tanrı doğanın kendisidir – yani, causa sui olarak, nedenler-sonuçların ebedi örgüsü olarak töz. Göklerin bir köşesinde bağdaş kurup oturmuş, dünyayı paşa keyfine göre yöneten bilge yaşlı adam şeklindeki kişileşmiş Tanrı mefhumu cehaletimizin mistikleştirilmiş pozitif ifadesinden başka bir şey değildir – doğadaki fiili neden ağları hakkımızdaki bilgimiz sınırlı olduğunda, bilinmeyen en üst entiteye yüce bir Neden atfederek deyim

yerindeyse boşlukları doldururuz. Spinoza kendisini harfiyen ele almaya hazır değildi ama Hegelci açıdan bakıldığında bunu yapmak gerekir: Nedensel ağın bu eksikliği ya da tamamlanmamışlığı sadece epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik olabilir mi acaba? Eksik olan şey sadece gerçekliğe dair bilgimiz değil, gerçekliğin kendisi de olabilir mi peki? Bu durumda, kişileşmiş Tanrı mefhumu gerçekliğin ontolojik tamamlanmamışlığına dair bir gösterge (mistikleştirilmiş olsa bile, yine de bir gösterge) değil midir aynı zamanda? Yahut, söylemek istediğim veya kastettiğim şey ile fiilen söylediğim şey arasındaki klasik Hegelci ayrım çerçevesinde belirtirsek, "Tanrı" dediğimde gerçekliği yöneten aşkın mutlak Kişi'yi adlandırmak istiyorumdur, fakat aslında söylediğim şey ise gerçekliğin ontolojik açıdan tamamlanmamış olduğu, temel bir imkânsızlık, tutarsızlıkla damgalandığıdır.

Dostoyevski bu açıdan haklıydı: Özgürlüğü sadece -arzulayan/eksik olan Öteki'nin, Öteki'deki boşluğun adı olduğu için- kişileşmiş Tanrı verir: Tüm gerçekliğin yaratıcısı ve efendisi olmak suretiyle, tüm heterojen içeriği kendime mâl etme gücüme hiçbir şey direnemediğinde özgür değilimdir; varlığımın tözü tam bir nedensel ağ değil de, ontolojik açıdan tamamlanmamış bir alan olursa özgürümdür. Şeffaf olmayan, arzulayan bir Tanrı, kusurlar ve sonlulukla temayüz eden bir Tanrı bu tamamlanmamışlığa işaret eder (daha doğrusu, edebilir). Böylece, onunla karşılaştığımızda, "ne istiyor?" sorusunun mummamasıyla yüz yüze geliriz ki (kendisi de ne istediğini bilmeyen) Tanrı için de geçerli olan bir muammadır bu.

Peki, yine soralım, bu durum bizim eyleme, tarihe müdahale etme kabiliyetimiz açısından ne anlama gelir? Fransızcada "gelecek" anlamına gelen iki kelime vardır ki bunları yeterli bir şekilde çevirmek pek mümkün değildir: futur ve avenir. Futur şimdiki zamanın devamı olarak, halihazırdaki eğilimlerin tamamen fiiliyata geçmesi olarak geleceğe karşılık gelir; *avenir* ise daha ziyade radikal bir kırılmaya, şimdiki zamanla olan sürekliliğin kopmasına işaret eder – *avenir*, sadece olacak şey değil, gelecek olandır (*à venir*). Sözgelimi, içinde bulunduğumuz kıyametvari durumda, "gelecek"in nihai ufku, Jean-Pierre Dupuy'nün deyişiyle, ekolojik çöküşün, küresel ekonomik ve toplumsal kaosun, vb.nin, distopik "sabit noktası", yani sıfır-noktasıdır – süresi belirsizce ertelense bile, bu sıfır-noktası kendi başına bırakılan gerçekliğimizin meylettiği virtüel "çekici"dir. Gelecek felaketle savaşmanın yolu bu distopik "sabit nokta"ya doğru sürüklenmeyi kesintiye uğratan edimlerden, "gelecek olan" radikal bir Ötekilik'e gebelik etme riskini üstlenecek türden edimlerden geçer. "Gelecek yok" sloganının ne kadar muğlak olduğunu görebiliriz burada: Daha derin bir düzeyde, değişimin imkânsızlığını gösterir, ama bu tam da uğruna uğraşmamız gereken şeydir – feci "geleceğin üzerimizdeki hâkimiyetini kırmak ve böylece "gelecek olan" Yeni bir şeye kapı aralamak.

5. BÖLÜM

Parataksis: Diyalektik Sürecin Figürleri

Kant-sonrası Alman İdealizminde sıkça ve birçoklarınca kullanılan "zihinsel görü" mefhumu (Ortodoks Kantçıların iddia ettiği üzere) eleştiri-öncesi bir metafiziğe gerilemenin işareti *değildir*. Kant-sonrası İdealistlere göre, "zihinsel görü" numenal gerçekliğin pasif, sezgisel bir şekilde algılanması ya da görülmesi değildir; tam tersine daima *aktif*, kendiliğinden bir yetidir ve bu açıdan, bu mefhumun kökeni tam da Kant'ın transandantal hayalgücünün aktif sentezi adını verdiği konuya dayanır (bu mefhumu tekrar kullanıma sokanların Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin 76. ve 77. kısımlarına coşkuyla göndermede bulunmasının sebebi budur.[1] Peki Kant bu mefhumu niçin reddetmişti? Hangi eşiği aşmaya karşı koymuştu?

Kant, hayatının sonlarına gelmekte olduğu 1804'te, tüm düşüncesinin yaslandığı iki dayanağın uzam ile zamanın idealliği ve özgürlük kavramının gerçekliği olduğunu yazmıştı.[2] Kant'ın aklıselim tavra olan karşıtlığı açıktır: Aklıselim doğalcılığa göre, uzam ile zaman gerçektir (gerçek nesneler ve süreçler uzam ile zamanın içinde "vardır", uzam ile zaman gerçeklik deneyimimizin sadece transandantal ufku değildir); özgürlük ise idealdir (yalnızca maddenin gerçekten var olduğu temel gerçeklikte belki de hiçbir temeli olmayan bilinçli Benliğimizin kendini algılamasının bir biçimidir). Kant'a göreyse, bunun tam aksine, uzam ile zaman idealdir (kendi içlerindeki şeylerin özellikleri değil, transandantal Benliğin fenomenlere dayattığı algı biçimleridir); özgürlük ise kelimenin en radikal (hatta Lacancı) anlamıyla gerçektir: Özgürlük açıklanamaz, "irrasyonel", izah edilemez bir "akıl olgusu"dur, doğal yasalar tarafından yönlendirildiği haliyle (fenomenal) uzamsal-zamansal *gerçeklik* mefhumumuzu sarsan bir *Gerçek*'tir. Bundan dolayı, özgürlük deneyimimiz tam anlamıyla *travmatiktir – vuku bulan* imkânsız ("yapmamayı yapamayacağım" şey) olarak Gerçek ile vuku-bulması-imkânsız ("asla tamamen halledemeyeceğim" şey) olarak Gerçeği birbirine karıştıran Kant için bile geçerlidir bu. Başka bir deyişle, Kantçı etikte esas gerilim öznenin sırf görev uğruna eylediği yolundaki fikri ile aslında patolojik bir motivasyonun iş başında olduğu (kaba psikanaliz) yolundaki gizli olgu arasında değildir; esas gerilim bunun tam tersidir: Dipsiz bir şekilde özgür olan edim

1 Bkz. Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 43.

2 Bkz. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 53.

katlanılmazdır, travmatiktir, zira özgürce bir edim gerçekleştirdiğimizde ve onu muhafaza edebilmek için, onu patolojik bir motivasyonca koşullandırılmış bir şey olarak deneyimleriz. Burada insanın içinden Kant'ın o kilit şemalaştırma kavramına gönderme yapmak geliyor: Özgür bir edim *şemalaştırılamaz*, deneyimimizle kaynaştırılamaz; dolayısıyla, onu şemalaştırmak için, "patolojikleştirmek" durumunda kalırız. Kant'm kendisi de, genel olarak, esas gerilimi (özgür bir edimi onaylayıp üstlenmenin zorluğunu) gizli patolojik itkilerle güdülenmiş bir şeyden ziyade, ediminin gerçekten özgür olup olmadığından bir türlü emin olamayan faili etkileyen genelgeçer gerilim olarak görerek yanlış bir değerlendirme yapar. İşte bundandır ki, Kierkegaard'un dediği gibi, esas travma ölümlülüğümüzde değil ölümsüzlüğümüzdedir: Sonsuz evrenin ummanında bir zerre olduğumuzu kabul etmek kolaydır; aslında ölümsüz özgür varlıklar *olduğumuzu* ve dolayısıyla, özgürlüğümüzün feci sorumluluğundan kaçamayacağımızı kabul etmekse çok daha zordur.

Henrich'in belirttiği gibi, bu belanın kaynağı Kantçı yapının özündeki açmazda yatar: Kant bilişsel yetimizle başlar – üç özelliği (birlik, sentetik faaliyet, boşluk) olan Benlik numenal şeyler tarafından etkilenir ve aktif sentezi sayesinde, izlenimleri düzenleyerek fenomenal gerçekliğe dönüştürür; gelgelelim, bilgiye yönelttiği eleştirisinin ontolojik sonucuna vardığı anda (fenomenal gerçeklik ile Kendinde-şeyler'in numenal dünyası arasındaki ayrım), "benliğe artık geri dönülemez. Benliğin iki dünyadan birinin üyesi olarak makûl bir şekilde yorumlanması söz konusu değildir."[3] Pratik akıl işte burada devreye girer: ontolojiden Benlik'e dönmenin tek yolu özgürlükten geçer: Özgürlük iki dünyayı birleştirir ve Benliğin birliğini, tutarlılığını sağlar – Kant "her şeyi özgürlüğe tabi kılın"[4] düsturunu işte bu yüzden defalarca tekrarlamıştı. Fakat burada Kant ile takipçileri arasında bir fark oluşur: Kant'a göre, özgürlük aklın "irrasyonel" bir olgusudur, düpedüz ve açıklanamaz bir şekilde verilidir, deneyimimizi bilinmeyen numenal gerçeklikte açıklanamaz bir şekilde köklendiren bir göbek bağı gibidir, gerçekliğe dair sistematik bir mefhum geliştirebilmemizi dayanak teşkil edecek İlk İlke değildir; Fichte ile birlikte İdealistler ise bu sınırı aşar ve özgürlüğün kendisine dair sistematik bir izah sağlamaya çalışır. Bu sınırın statüsü İdealistlerle birlikte değişir: Kant'ın gözünde a priori bir sınırlılık olan (ve dolayısıyla "üzerinden geçmek" mefhumunu kelimenin tam anlamıyla anlamsızlaştıran) şey İdealistlerin gözünde Kant'm kendi tasarısını sonuna kadar götürmeye, kendi atılımının tüm sonuçlarını çıkarmaya henüz hazır olmadığının bir göstergesi olmuştu. İdealistlere göre, Kant yolun yarısında takılıp kalmıştı; Kant'a göreyse, İdealist takipçileri eleştirisini bütünüyle yanlış anlamış ve eleştiri-öncesi metafiziğe, daha da kötüsü mistik bir *Schwärmerei*'ya düşmüştü.[5*]

---

3 A.g.e., s. 52.

4 A.g.e., s. 59.

5* (Alm.) Esrime, mest olma, taşkın bir coşku (ç.n.).

Bu geçişin tasvir edildiği iki ana versiyon vardır:[6] (1) Kant sonluluğun boşluğunu, transandantal şematizmi, (Yüce yoluyla) Numenal'a negatif erişimi mümkün tek şey olarak öne sürer, Hegel'in mutlak idealizmi ise Kantçı boşluğu kapatır ve eleştiri-öncesi metafiziğe döner. (2) Metafiziği yok ederken yarı yolda duran, dışsal, erişilemez bir entite olarak Kendinde-şey'e göndermeyi hâlâ muhafaza eden kişi Kant'tır ve Hegel, Mutlağa negatif erişimimizden negatiflik olarak Mutlağa geçen radikalleşmiş bir Kant'tan ibarettir. Meseleyi bir de epistemolojik engelden pozitif ontolojik koşula doğru Hegelci kayma çerçevesinde ele alalım (şeye dair eksik bilgimiz, kendi içinde eksik, tutarsız olan şeye dair pozitif bir özelliğe dönüşür): Hegel Kant'ı "ontolojikleştiriyor" değildir, tam aksine, boşluğu sadece epistemolojik bir şey olarak tasavvur ettiği için, orada bir yerde var olan dört başı mamur numenal bir alanı baştan varsaymaya devam eden kişi Kant'tır ve Kant'ı "ontolojiklikten çıkaran", gerçekliğin dokusuna bir boşluk katan kişi de Hegel'dir. Bir başka deyişle, Hegel'in hamlesi Kantçı bölünmeyi "aşmaya" değil, onu "bizatihi" ileri sürmeye, *aşılması ihtiyacını ortadan kaldırmaya*, karşıtların bir kez daha "uzlaşı"ya girmesi gereğini yok etmeye yönelik bir hamledir; yani bu hamledeki amaç, tamamen biçimsel bir paralaks kaymayla, ayrımın "bizatihi" koyutlanmasının zaten aranmakta olan "uzlaşı"nın ta kendisi *olduğunu* idrak etmektir. Kant'ın sınırlılığı sonlu karşıtlıkların hudutları içinde kalması, Sonsuz'a ulaşamaması değil, tam aksine, sonlu karşıtlıkların alanının ötesinde aşkın bir saha aramasındadır: Kant Sonsuz'a ulaşamıyor değildir – göremediği şey *aramakta olduğu şeyin çoktan elinde olduğudur*. Gérard Lebrun, Hegel'in Kant'ın çatışkılarına yönelttiği eleştirisine dair yaptığı analizinde bu hayati hususa açıklık kazandırmıştır.[7]

Kant'ın müdafileri arasındaki bir basmakalıba göre Hegel'in eleştirisi, daha cüretkâr görünse de (Hegel her yerde çelişki görür), Kantçı çatışkıları evcilleştiriyor yahut köreltiyordur. (Heidegger'den postmodernistlere varıncaya dek defalarca yeniden anlatılan) bu hikâyeye göre, gerek ampirik bir olgu gerekse varlığımızın ontolojik ufku olarak öznenin sonluluğuyla gerçekten yüzleşen ilk felsefeci Kant'tır. Bu da onu çatışkıları çözülemez açmazlar, aklın kaçınılmaz skandalları olarak tasavvur etmeye, yani insan aklının özü gereği bu duruma bulaştığını düşünmeye yöneltmiştir – bu öyle bir skandaldır ki onu bir yerde "Aklın ötenazisi" diye bile adlandırır. Buradaki çıkmaz indirgenemezdir, karşıtlar arasında herhangi bir dolayım, daha üst bir sentez yoktur. Böylece gayet

6 Bu versiyonlar arasındaki fark felsefeciler arasındaki büyük ayrım çizgilerinden biridir hâlâ: Bir yanda, çoğu analitik yönelimli olan ve Kant'ın "anlam ifade eden" son "kıta" felsefecisi olduğunu, Alman İdealizminde Kant sonrasından yaşanan değişikliğin felsefe tarihindeki en büyük felaketlerden, manasız spekülasyonlara doğru gerilemelerden biri olduğunu düşünenler; diğer yandaysa, Kant sonrasındaki spekülatif-tarihsel yaklaşımın felsefenin en büyük başarısı olduğunu düşünenler.

7 Gérard Lebrun, "Lantinomie et son contenu", haz. Olivier Tinland, *Lectures de Hegel* içinde, Paris: Le Livre de Poche, 2005.

çağdaş olan şu imgeyle karşı karşıya geliriz: a priori bir ontolojik yarılmayla, boşlukla damgalanmış, kurucu bir açmazın ağına düşmüş insan öznesi. Hegel'e gelecek olursak, çatışkıları "çelişkiler" şeklinde tasavvur edip evrenselleştirmek, onları her yerde, kullandığımız her kavramda görüp ve daha da ileri giderek, onları ontolojikleştirmek suretiyle radikalleştiriyor gibi görünebilir (Kant çatışkıları gerçekliğe dair bilişsel yaklaşımımızda, Hegel ise gerçekliğin kendisinde bulur), ama Hegel'in bu radikalleştirmesi bir dalaveredir: Çatışkılar, "çelişkiler" diye ifade edildiği anda, diyalektik ilerleme makinesinin ağma düşer, iki şeyin arasındaki bir aşamaya, son uzlaşı yolundaki bir uğrağa indirgenir. Hegel demek ki Aklı deliliğin kıyısına getirmekle tehdit etmiş olan Kantçı çatışkıların skandal doğuracak yanını bilfiil köreltiyor, onları toptan bir ontolojik sürecin parçası şeklinde yeniden normalleştiriyordur.

Lebrun pek çok kişi tarafından benimsenen bu kavrayışın bütünüyle yanlış olduğunu gösterir: Çatışkıları etkisiz kılan kişi aslında Kant'ın kendisidir. Kant'm vardığı şu neticeyi daima akılda tutmak gerekir: *Bizatihi çatışkı yoktur*; çatışkılar, öznenin fenomenler ile numenler arasında yaşadığı epistemolojik karışıklıktan doğar. Aklın eleştirisi işini hallettikten sonra, en sonunda gayet açık seçik, antagonistik olmayan, ontolojik bir tabloya varırız: Bir yanda fenomenler, diğer yandaysa numenler vardır. "Aklın ötenazisi"nin doğurduğu tüm o tehdidin, ilelebet ölümcül bir açmazın ağma düşmüş Akıl temaşasının en sonunda salt teatral bir numara, Kant'ın transandantal çözümüne inandırıcılık katmak için tasarlanmış bir performans olduğu ortaya çıkar. Kant'ın eleştiri-öncesi metazifikle paylaştığı özellik budur: Her iki konum da Anlama yetisi ve onun sabit belirlenimlerinin alanında kalır ve Kant'ın metafizik eleştirisi metafiziğin son neticesini dile getirir: Anlama yetisi alanında hareket ettiğimiz müddetçe, Kendinde-şeyler erişilmez olur, bilgimiz en nihayetinde beyhudedir.

Öyleyse çatışkılar konusunda Kant ile Hegel arasındaki fark nedir? Hegel sahanın tümünü değiştirir: Temel eleştirisi Kant'm söyledikleriyle değil, Kant'm söylenmeyeniyle, (Donald Rumsfeld'in yenikonuş'uyla söylersek) Kant'm "bilinmeyen bilinenler"iyle ilgilidir – Kant hile yapar, çatışkılar analizi fazla yoksul değil, *fazla zengindir*, zira bir dizi ilave önvarsayım ve içerimi kaçırıp bu analizin içine katar. *Çatışkılardaki kategorilerin içkin doğasını* (sonluluk ile sonsuzluk, süreklilik ile süreksizlik, vs.) gerçekten analiz etmek yerine, tüm analizi düşünen özneler olarak bizlerin bu kategorileri nasıl *kullandığımıza* ya da *uyguladığımıza* kaydırır. Hegel'in Kant'a yönelttiği temel eleştirinin kategorilerin içkin doğasıyla ilgili değil de, neredeyse Wittgensteinci bir tavırla, bu kategorilerin gayrimeşru *kullanımıyla*, aslında kendilerinin olmayan bir sahaya uygulanmalarıyla ilgili olmasının sebebi budur. *Çatışkılar kategorilerin kendilerine kazılı değildir, ancak kullanımlarının esas alanının (deneyimimizin zamansal-fenomenal gerçekliğinin) ötesine geçip onları numenal gerçekliğe uyguladığımızda*, asla deneyimimizin nesneleri olamayacak nesnelere tatbik ettiğimizde ortaya çıkarlar. Kısacası,

çatışkılar fenomenler ile numenleri, deneyimin nesneleri ile Kendinde-şeyler'i birbirine karıştırdığımızda ortaya çıkar.

Kant sonluluğu, şematizmle, transandantal sentezin zamansal sınırlılıklarıyla kısıtlanmış transandantal öznenin sonluluğu olarak algılayabilir ancak: Onun gözünde tek sonluluk öznenin sonluluğudur; *ele aldığı kategorilerin kendisinin "sonlu" olabileceğini*, yani, hâlâ soyut Anlama yetisi'nin kategorileri olabileceğini, henüz spekülatif Aklın sahiden sonsuz kategorileri olmayabileceğini hesaba katmaz. Hegel'in söylemeye çalıştığı şey de Anlama yetisi'nin kategorilerinden doğrudan Akla geçişin aklımızın sınırlarının ötesine doğru atılmış gayrimeşru bir adım olmadığıdır; Kategorilerin, saf mefhuma dayalı belirlenimlerin analizinin kendi sınırlarını aşan, bu uzama gayri-meşru bir şekilde zamansal öznellik konusunu vs. yansıtan kişi daha ziyade Kant'ın kendisidir. En temel haliyle, Hegel'in hamlesi Kant'ın bir indirgemesidir, zenginleştirilmesi değil: bir *çıkarma* hamlesi, metafizik safrayı çekip alma ve mefhuma dayalı belirlenimleri içkin doğalarıyla analiz etme jesti.

ANLAMA YETİSİ'NE ÖVGÜ

Peki öyleyse Anlama yetisi tam olarak nedir? Jameson Anlama yetisi'ni (*Verstand*) gündelik hayatlarımızın, gerçekliğe dair dolayımsız deneyimimizin bir tür kendiliğinden ideolojisi olarak tanımlar. Bu açıdan, diyalektik eleştiriyle ve kendisini doğuran ilişkilerin pratik dönüşümüyle çözülecek salt tarihsel bir fenomen değil, gündelik gerçekliğimizin kalıcı, tarih-aşırı bir sabitliğidir. Evet, Aklın (*Vernunft*) "*Verstand*'ın zorunlu hatalarını yeni ve diyalektik türden hakikatlere dönüştürme görevi vardır,"[8] fakat bu "dönüşüm" Anlama yetisi'nin gündelik hayattaki etkililiğini, sıradan deneyimimizdeki oluşturucu rolünü bozmaz – Akıl ancak, Anlama yetisi'nin kendi alanını Kantçı bir şekilde eleştirel olarak sınırlayabilir; başka bir deyişle, gündelik hayatlarımızda, zorunlu ("transandantal") yanılsamaların kurbanı olduğumuzun farkına varmamızı sağlayabilir yalnızca. Akıl ile Anlama yetisi'nin karşıtlığına dair bu okumanın temelinde, muhtemelen Althusser'den (ve belki de Lacan'dan) alınmış, hiç de Marksçı olmayan bir ideoloji mefhumu (daha doğrusu, bu mefhumun hiç de Marksçı olmayan bir şekilde yarılması) yatar: Jameson, Kantçı bir tavırla, biri tarihsel (özgül tarihsel koşullara bağlı olan ve bu koşullar ilga edildiğinde ortadan kalkan, örneğin geleneksel patriyarka), diğeri ise a priori transandantal olan (bizatihi dille aynı tözü paylaşan ve bundan dolayı, "bildiği farz edilen özne" olarak büyük Öteki yanılsamasına soğurulabilen, özdeşçi düşünmeye, şeyleşmeye, vs. yönelik bir tür

8 Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londra: Verso Books, 2010, s. 119.

kendiliğinden eğilim) olmak üzere iki ideoloji tarzı olduğunu ima ediyor gibidir. Bu ideoloji mefhumuyla yakından bağlantılı olan bir husus var ki o da Jameson'ın (nadiren fark edilen, ama tam da bu yüzden daha kalıcı olan) söylenemez şey, söylenmeden bırakılsa daha iyi olacak şeyler motifidir – sözgelimi, *London Review of Books*'ta *Paralaks* kitabım hakkında yazdığı değerlendirme yazısında paralaks mefhumuna karşı şöyle bir sav ortaya koymuştu: En temel yarılma/kırınımın adı olan bu mefhum adlandırılmadan bırakılsa daha iyi olacak bir şeyi adlandırmaya çalışmaktadır. Benzer bir şekilde, Jameson bugünün (bazı) beyin bilimcilerinin Kantçı eğilimine eklenir ve bilincin a priori yapısal bilinemezliğini vurgular:

> Hegel'in çağdaşlarının Ben-değil dediği şey bilincin kendi ötekisi olarak bilincinde olduğu şeydir, bizatihi bilincin yokluğu değildir, bir tür bilimkurgusal resimsel-düşünce, bir tür ötekilik düşüncesi olmak dışında tasavvur edilemez bir şeydir. Fakat bir şeyi onun yokluğunun beraberinde ne getirdiğini bilmeden nasıl bilebileceğimizi anlamak zordur: ve bilinç pekâlâ, Colin McGinn'in iddia ettiği üzere, insanların çözmek bakımından yapısal olarak uygun olmadığı felsefi sorulardan biridir; ve bu anlamda Kant'ınki alınması gereken konumdu: Varlığı Kartezyen cogito kadar kesin olsa da, bilincin bir kendinde-şey olarak mütemadiyen bilinemez olarak da kalması gerekir.[9]

Bu sözler hakkında en azından şu şöylenebilir ki hiç de Hegelci değildirler – Jameson'ın şu beklenmedik diyalektik iddiasını hesaba katsak bile bu böyledir: Bir unsur ancak karşıtıyla arasında fark sayesinde layıkıyla kavranabileceği için ve Ben'in karşıtı –Ben-değil– kendinde olarak Ben tarafından erişilmeyeceği için, Ben'den bağımsız biçimde Kendinde olarak Ben-değil'in bilinemez oluşunun sonucu, Kendinde olarak *bilincin (Ben'in) kendisinin bilinemezliğidir*. Nitekim "özne ancak kendisini, hislerini bilebilir" şeklindeki genelgeçer tekbenci-ampirist iddia böylece yanlışlanır: Eğer Ben-değil bilinemezse, Ben'in kendisi de bundan payını alır. Burada gündeme getirilmesi gereken soru şudur: Bu döngü kaçınılmaz mıdır? En başından sonuna kadar bu döngünün içine tıkılmış durumdayız da Dışarısı hakkındaki her spekülasyon İçerisi'nin bakış açısından hareketle her zaman çoktan kurulmuş geridönüşlü bir fantazi midir? Yahut, Hegel'in diyebileceği gibi, her önvarsayım çoktan koyutlanmış mıdır? Jameson, Hegel'in "idealizm"le kastettiği şeyi anlamanın bir anahtarı olarak *koyutlama* kavramına dair yaptığı sarih okumasında kırıp çıkmanın imkânsızlığını geliştirir. İlk olarak, koyutlama ile önvarsaymanın karşıtlığını diyalektik bir şekilde dolayımlar: "Koyutlama"nın çekirdeği nesnelerin doğrudan üretimi değildir, zira böyle bir üretim düpedüz verili olan şeye soyut bir şekilde karşıt olmaya devam eder (son-

9 A.g.e., s. 32.

lu bir özne olarak Ben kendi önünde maddi nesneler bulur ve ardından onları işleyerek "koyutlama"ya geçer); "koyutlama"nın çekirdeği bu önvarsayımların kendileriyle ilgilidir; yani, ilksel olarak koyutlanan şey önvarsayımların kendileridir. Heidegger'in modern teknolojinin özünü *Gestell* mefhumuyla ifade ettiğini hatırlayalım: Öznenin gerçekliği teknolojik bir şekilde işletip kendi yararına kullanabilmesi için, bu gerçekliğin, önceden, olası bir teknolojik kullanım nesnesi olarak, hammaddeler ve enerjiler rezervi vs. olarak "koyutlanmış"/önvarsayılmış (Heidegger'in deyişiyle, açığa çıkarılmış) olması gerekir. İşte bu anlamda, koyutlananı "önvarsayımlar çerçevesinde" tasavvur etmek gerekir: "Zira koyutlama diğer tür düşüncelerden ve diğer tür edimler ve olaylardan bir şekilde daima 'önce' gerçekleşir"[10], ya da daha açık bir şekilde, "önceden, belirli sayıda şeylerin sahneye konduğu teatral ortamlar ya da pro-filmsel düzenlemelerde, belirli derinlikler hesaplanır ve optik bir merkez de dikkatlice sağlanır, ulaşılmak istenen yanılsamayı güçlendirmek için perspektif yasalarına başvurulur":[11]

> Kant'm teorisi –fenomen ve numen– dünyayı koyutlamanın özgül bir yolu olarak kavranırlarsa biraz değişik gözükürler... bu artık bir inanç meselesi, nesnel gerçekliğin, numenin, insan algılarından bağımsız bir dünyanın varlığını imana dayandırma meselesi değildir. Ama Fichte'nin ayak izlerini takip etme ve nesnel gerçekliği olumlama meselesi de değildir – artık Ben-değil olmuş olan numen, onu (metafizik bir anlamda) "koyutlayan" Ben'in asli edimiyle varlığa çağrılır.
>
> Daha doğrusu, numenin nitelendirilmiş olduğu o öte şimdi bir düşünme kategorisine benzer bir şeye dönüşür...Numenleri koyutlayan zihindir, zira zihnin her fenomene dair deneyimi bir öteyi beraberinde getirir ... Numen fenomenden ayrı bir şey değil, fenomenin özünün ayrılmaz bir parçasıdır; ve zihnin dışındaki ya da ötesindeki gerçeklikler zihnin içinde "koyutlanır."[12]

Bu bağlamda şöyle net bir ayrım yapmak gerekir: ontik nesneler olarak görünen şeylerin önvarsayılan ya da gölgeli kısımları ile görünmelerinin ontolojik ufku. Bir yandan, Husserl'in algıya dair fenomenolojik analizinde ustaca geliştirdiği gibi, her algı, sıradan nesneye dair olan bir algı bile, onun gerek arkaplanma gerekse görülmeyen arka yüzüne ilişkin bir dizi varsayımı içerir; diğer yandan, nesne, nesneyi içine yerleştirdiğimiz a priori bir çerçeve sağlayan ve böylece onu anlaşılabilir kılan belirli bir yorumbilgisel "önyargılar" ufku içinde görünür daima – gerçekliği "önyargılar olmadan" gözlemlemek hiçbir şey anlamamak demektir. "Önvarsayımları koyutlama" diyalektiğinin aynısı tarihi anlamamız açısından hayati bir rol oynar: "Nasıl ki henüz dile getirdiğimiz ad ya da fikirle

10 A.g.e., s. 27.
11 A.g.e., s. 28.
12 A.g.e., s. 29.

birlikte adsız bir nesnenin önselliğini [*anteriority*] de daima koyutluyorsak, tarihsel zamansallık meselesinde de daima, ortaya çıkmakta olan toplumsal ya da tarihsel eklemlenişimizin hammaddesi olan biçimsiz bir nesnenin önceden-var olduğunu koyutlarız."[13] Bu "biçimsizlik" (önceki) biçimlerin şiddetle silinmesi olarak anlaşılmalıdır: Belirli bir edim kurucu bir edim olarak, tarihsel bir kırılma ya da yeni bir devrin başlangıcı olarak "koyutlandığında", evvelki toplumsal gerçeklik genel olarak kaotik bir "tarihdışı" çıkmaza indirgenir – misal, Batılı sömürgeciler kara Afrika'yı "keşfettiklerinde", bu keşif "tarih-öncesi" ilkellerin halis muhlis medeni tarihle ilk teması olarak okunmuştu ve onların önceki tarihleri de bulanıklaştırılarak "biçimsiz bir madde"ye dönüştürülmüştü. İşte bu anlamda "önvarsayımları koyutlama" mefhumu "hem kökene dair mitik anlatılara eleştirel direnişin ortaya koyduğu sorunları çözer... hem de bu çözüm çerçevesinde, özgül bir tarihsel biçimin ortaya çıkışı, o zamana kadar biçimsiz olmuş olan ve kendisinin oluşmasına kaynaklık eden maddenin varlığını geridönüşlü olarak var eder."[14]

Bu son iddiayı biraz değiştirmek, daha doğrusu, düzeltmek lazım: Geridönüşlü olarak var edilen şey "o zamana kadar biçimsiz olmuş olan madde" değil, yeninin yükselişinden önce pekâlâ dile getirilmiş olan, ama yeni tarihsel biçimin ufkundan bakıldığında ana hatları bulanıklaşan ya da görünmez olan maddedir – yeni biçimin yükselişiyle, önceki biçim "o zamana kadar biçimsiz olmuş olan madde" diye (yanlış) algılanır, yani, *"biçimsizlik"in kendisi geridönüşlü bir sonuçtur*, önceki biçimin şiddetle silinmesidir.[15] Önvarsayımların böyle koyutlanışındaki *geridönüşlülük* gözden kaçırılırsa, evrimci teleolojinin ideolojik evrenine düşülür: Böylelikle, önceki çağların şimdiki "medenileşmiş" çağ yolunda birer birer, aşama aşama atılmış adımlar olarak görüldüğü ideolojik bir anlatı ortaya çıkar. Dolayısıyla, önvarsayımların geridönüşlü olarak koyutlanması "[Hegel'in] genellikle suçlandığı o 'teleolojinin' [materyalist] ikamesidir."[16]

Bir başka deyişle, her ne kadar önvarsayımlar (geridönüşlü olarak) koyutlanıyor olsa da, bundan çıkarılacak sonuç bu geridönüşlülük döngüsünde ilelebet takılıp kaldığımız ve bundan dolayı Eski'nin içinden Yeni'nin yükselişini yeniden inşa etmeyi amaçlayan her girişimin ideolojik bir anlatıdan ibaret

13 A.g.e., s. 85-6.

14 A.g.e., s. 87.

15 Bu tarih-öncesi toplumlara dair sürüsüne bereket etnolojik inceleme olduğuna, bu incelemelerde bu gibi toplumların ritüellerine, akrabalık sistemlerine, mitlerine, vs. dair ayrıntılı tasvirler bulunduğuna işaret eden bariz karşı-sava ne demeli? Klasik etnoloji ve antropoloji tam da "tarih-öncesi" toplumlara dair birer incelemeydi, bu toplumların özgüllüklerinin sistematik olarak gözardı edildiği, medenileşmiş toplumlara tezatla yorumlandığı birer alandı. Kökene dair ilkel mitleri tasvir eden ilk antropologların, sözgelimi, bir kabilenin baykuştan türediği ifadesini harfi harfine bir inanç olarak okuduğunu ("gerçekten de atalarının baykuşlar olduğuna inanıyorlar"), bu tür ifadelerin aslında nasıl bir işlev gördüğünü toptan gözden kaçırdığını unutmayalım.

16 Jameson, *The Hegel Variations*, s. 87.

olması değildir. Hegel'in diyalektiği bir başka büyük teleolojik anlatı değil, tam da Eski'nin içinden Yeni'nin kesintisiz bir süreç içinde organik bir şekilde büyüdüğüne ilişkin anlatısal yanılsamadan kaçınma çabasıdır; birbirini izleyen tarihsel biçimler aynı teleolojik çerçeve içindeki ardışık figürler değil, her biri kendi geçmişini yaratan ("koyutlayan") –kendi geleceğini de tasarlayan– ardışık yeniden-bütünselleştirmelerdir. Bir başka deyişle, Hegel'in diyalektiği Eski ile Yeni'nin arasındaki boşluğun, bu boşluğu izah etmenin bilimidir; daha doğrusu, esas konusu doğrudan doğruya Eski ile Yeni arasındaki boşluk değil, bu boşluğun öz-düşünümsel katlanışıdır – Eski ile Yeni arasındaki kırılmayı tasvir ettiğinde, bizatihi Eski'nin içindeki, (Yeni'den önceki haliyle) "kendinde" Eski ile Yeni'nin geridönüşlü olarak koyutladığı Eski arasındaki boşluğu da tasvir eder. İşte tam da bu katlanan boşluk yüzünden her yeni biçim *ex nihilo* yaratım olarak ortaya çıkar: Yeni'nin içinden çıktığı Hiçlik kendinde-Eski ile Yeni-için-Eski arasındaki boşluğun, Yeni'nin yükselişine dair her türlü izahın kesintisiz bir anlatı çerçevesinde ortaya konulmasını imkânsızlaştıran boşluğun ta kendisidir.[17]

Burada bir başka kayıt daha düşmemiz lazım: Kavrayamadığımız husus şeylerin Yeni'nin gelişinden önceki hali değil, *Yeni'nin doğuşunun ta kendisidir*. Eski'nin gözünden bakıldığında, "kendi önvarsayımlarını koyutlamayı" başarmadan önce, "kendinde" olduğu haliyle Yeni'nin kendisidir. İşte bu yüzden fantazi, fantazmatik anlatı daima bir imkânsız bakışı beraberinde getirir ki öznenin kendi yokluğunun sahnesinde var olmasını sağlayan bir bakıştır bu – buradaki yanılsama, ötekiliği fiili bütünlük tarafından "koyutlanan", "dönüşümlü gerçeklik" yanılsamasıyla aynıdır; zaten tam da bu yüzden fiili bütünlüğün koordinatları içinde kalır. Öznenin bizatihi içinde olmadığı dönüşümlü bir gerçekliğe tanıklık eden imkânsız bakışa böyle ütopik bir şekilde indirgenmesinden kaçınmanın yolu, dönüşümlü gerçeklik toposunun kendisini bırakmak değil onu yeniden formülleştirmek ve böylece kozmosun (*logos* tarafından yönetilen tastamam oluşmuş gerçekliğin) proto-kozmik ontoloji-öncesi kaostan doğduğunu iddia eden teosofik mitik-şiirsel anlatıdaki gizemlileştirmeden sakınmaktır. Bu tür girişimlerin yaptığı tek şey bastırılan heyulamsı "virtüel tarih"in resmi kamusal tarihin "hakikat"i değil, tarihi meydana getiren *edimin* boşluğunu dolduran fantazi olduğunu örtbas etmektir. Aile yaşamı düzleminde bu ayrımı "Yanlış Hatırlama Sendromu"nda görebiliriz: Açığa çıkan "hatıralar" (bir aile üyesi tarafından ayartılmak yahut tacize uğramak), yaşayanların muhayyilesine musallat olan bastırılmış hikâyeler, imkânsızlığın nihai kayasıyla, "cinsel ilişki yoktur" olgusuyla yüzleşmeyi engellemeye yazgılı "ilksel yalanlar"dır. Aynı şey, toplumsal yaşam düzleminde, yasal Nizam'ı temellendiren ilksel Suç mefhumu için de geçerlidir: Bu nizamın hikâyesinin anlatıldığı gizli anlatı büsbütün fantazmatiktir.

17 *Kapital*'in 1. cildinin son bölümünde, kapitalizmin bilfiil yükselişindeki kaotik vahşiliği "ilksel birikim" anlatısıyla ifade etmeye çalışan Marx bu boşluğun farkındaydı.

Felsefenin kendisindeyse, bu fantazmatik gizemlileştirme Schelling'in *Weltalter* projesinin özünde yatar. Schelling'in *Weltalter*'de yapmaya çalıştığı şey tam da *logosun* mantık-öncesi proto-kozmik Gerçeğin içinde ortaya çıkmasını izah edecek böyle bir mitik-şiirsel anlatı sunmaktır; gelgelelim, *Weltalter*'in peşi sıra yazılmış her üç taslağının sonunda –yani, *mitos*'tan *logos*'a, Gerçek'ten Simgesel'e geçişin devreye sokulmuş olması gereken noktada– Schelling tekinsiz bir *Ent-Scheidung* (karar ya da ayırma/ayrılma) *edimini* koyutlamak zorunda kalmıştı ki "ebedi Geçmiş"in Gerçeği'nden bir bakıma daha ilksel olan bir edimdi bu. *Weltalter* taslaklarında tekrar tekrar yaşadığı başarısızlık bir düşünür olarak Schelling'in dürüstlüğüne delalettir – edimi ya da kararı proto-kozmik bir mitte temellendirmenin imkânsızlığını kabul edecek kadar radikal olduğunun göstergesiydi yani. Nitekim Schelling'te materyalizm ile obskürantist idealizmi arasındaki ayrım çizgisi edim ile proto-kozmos arasındaki ilişkiyle ilgilidir: İdealist obskürantizm, edimi proto-kozmostan çıkarsar ya da türetir; materyalizm ise edimin önceliğini ileri sürer ve proto-kozmik anlatının fantazmatik niteliğini mahkûm eder.

Bu durumda, Schelling'in insan bilincinin, şimdiki-fiili bilinci bilinçdışının heyulamsı, gölgeli diyarından ayıran ilksel edimden doğduğu yolundaki iddiasına ilişkin olarak, ilk bakışta naif, ama aslında hayati olan bir soru sormak gerekir: Tam olarak, buradaki bilinçdışı neyin nesidir? Schelling'in buna yanıtı açık ve nettir: "Bilinçdışı" esas olarak ebedi geçmişe atılan dürtülerin dönüp duran devinimi değildir; "bilinçdışı" daha ziyade dürtülerin geçmişe aşılanmasını sağlayan *Ent-Scheidung* edimidir. Biraz farklı bir deyişle, insanda sahiden "bilinçdışı" olan şey bilincin dolayımsız karşıtı, "irrasyonel" dürtülerin müphem ve karmakarışık girdabı değil, bilincin kurucu jestinin ta kendisidir, "kendimi seçtiğim", bu dürtüler çokluğunu birleştirip Benliğimin birliğine dönüştürmemi sağlayan karar edimidir. "Bilinçdışı", bilinçli Ego'nun yaratıcı "sentetik" etkinliğince kullanılacak atıl dürtülerin pasif malzemesi değildir; en radikal boyutuyla "bilinçdışı" kendi kendimi koyutlayışımın en büyük Fiil'idir; yahut (daha sonra ortaya çıkan varoluşçu dile başvurursak), etkili, işler kalabilmesi için, "bastırılması", gün ışığından uzak tutulması gereken temel "proje" tercihimdir. *Weltalter*'in ikinci taslağının takdire şayan son sayfalarından bir alıntı yapalım:

> Bir insanı sahiden kendisi kılan o ilksel fiil tüm bireysel eylemlerden önce gelir; ama mebzul özgürlüğe sokulduktan hemen sonra, bu fiil bilinçdışının gecesine dalar. Bir kere vuku bulacak ve sonra durabilecek bir fiil değildir bu: Kalıcı bir fiildir, hiç bitmeyen bir fiildir ve dolayısıyla bir daha asla bilince getirilemez. Zira insanın bu fiili bilmesi için, bilincin kendisinin hiçliğe, uçsuz bucaksız özgürlüğe dönmesi gerekirdi ve o zaman bilinç bilinç olmaktan çıkardı. Bu fiil bir kez olur ve sonra hemen, ölçülemez derinliklere geri batar; doğa da kalıcılığı tam da bu suretle edinir. Keza, başta bir kez koyutlanan ve sonra dışarıya yönlendirilen o istenç hemen bilinçdışına batmak

> zorundadır. Bir başlangıç, bir başlangıç olmayı bırakmayan, sahiden ebedi bir başlangıç ancak böyle olabilir. Zira, başlangıcın kendisini bilemeyeceği olgusu burada da geçerlidir. O fiil, bir kez yapıldığı anda, tüm sonsuzluk için yapılmış olur. Bir bakıma sahiden başlamak olan kararın bilince geri getirilmemesi gerekir; geri çağrılmamalıdır, çünkü geri çağrılması geri alınmaya tekabül eder. Eğer bir kişi, bir karar verirken, kendi tercihini yeniden inceleme hakkını muhafaza ediyorsa, asla bir başlangıç yapamayacaktır.[18]

Burada karşımıza çıkan şey, hiç kuşkusuz, "kaybolan dolayımcı" mantığıdır: "irrasyonel" dürtüler girdabı ile *logos* evreni arasındaki fark devreye girdiği anda görünmezliğe gömülmesi gereken o kurucu farklılaşma jestinin mantığı. Nitekim Schelling'in temel hamlesi *logosun* ontolojik olarak yapılanmış evrenini Gerçeğin korkunç girdabında temellendirmek değildir; eğer onu dikkatlice okuyacak olursak, eserinde bu ontoloji-öncesi Gerçeğin ürkütücü girdabının fantazmatik bir anlatı olduğuna (ona ancak böyle erişebileceğimize), bizi esas travmatik kesikten, yani o dipsiz *Ent-Scheidung* ediminden uzaklaştırmaya yazgılı bir ayartı olduğuna dair bir önsezi olduğunu görürüz.

İşte bu anlatılanları göz önünde bulundurarak, Jameson'ın Anlama yetisi'ni ebedi ya da aşılamaz bir ideoloji biçimi olarak tasavvur etmesine dair iki eleştirel tespitte daha bulunabiliriz. Birincisi, bu aşılamaz nitelik kendi içinde katlanmıştır: İlk olarak, insan düşüncesinin özdeşçi şeyleştirmeye yönelik a priori eğilimi olarak Anlama yetisi vardır; ardından, kendi dışımıza adım atmamızı ve Ben-değil'i (bizden bağımsız olduğu haliyle dış gerçeklikten kendi tarihsel geçmişimize kadar) uzamsal ve zamansal tüm biçimleriyle kavramamızı engelleyen "önvarsayımları koyutlama" döngüsünün aşılamazlığı vardır. Bu bağlamda düşülecek ilk eleştirel husus şudur: Jameson'ın Anlama yetisi'ne atfettiği özellikler ("katı nesnelerin deneyimlenmesinde oluşan ve çelişmezlik yasasına uyan, dışsallığa ilişkin aklıselim ampirik düşünme) açıkçası tarihsel açıdan *sınırlıdırlar*: Modern-seküler ampirist aklıselimi ifade ederler ki, misal, tinsel kuvvetlerin içine işlediği gerçekliğe dair "ilkel" bir bütünlük mefhumundan çok farklıdır bu.

Fakat çok daha önemli olan eleştirel bir husus Jameson'ın Anlama yetisi ile Akıl arasındaki karşıtlığı ifade etme tarzıyla ilgilidir: Anlama yetisi, analiz etmenin, farklılıkları ve özdeşlikleri sabitlemenin, gerçekliğin zenginliğini soyut bir özellikler dizisine indirgemenin temel biçimi olarak anlaşılır; daha sonra, özdeşçi şeyleştirmeye yönelik bu kendiliğinden eğilimin, her özdeşliğin içinde bulunduğu akışkan ilişkiler ağını ana hatlarıyla ortaya koymak suretiyle gerçekliğin dinamik karmaşıklığını sadakatle yeniden üreten diyalektik Akıl tarafından düzeltilmesi gerekir. Bu ağ hem tüm özdeşlikleri doğurur hem de en nihayetinde çökmelerine sebep olur. Fakat altını çizmek gerekir ki Hegel Anlama

18 Slavoj Žižek ve F. W. J. von Schelling, *The Abyss of Freedom / Ages of the World*, İng. çev. Judith Norman, Ann Arbor: University of Michigan Press, s. 181-2.

yetisi ile Akıl arasındaki farkı böyle *kavramaz*. *Fenomenoloji*'ye "Önsöz"ün meşhur bir parçasını dikkatlice okuyalım:

> Bir fikri nihai unsurlarını ayırmak, en azından bulunduğu zamanki verili fikrin biçimine sahip olmayan, ama benliğin dolayımsız özelliği olan uğraklarına dönmek demektir. Hiç şüphesiz, bu analiz ancak bizatihi tanıdık unsurlar, sabit atıl belirlenimler olan düşüncelere varır. Fakat ayrılmış olan ve bir bakıma gerçek olmayan şeyin kendisi asli bir uğraktır; zira sırf somut olgu kendi içinde bölünmüş olduğu ve gerçekdışılığa dönüştüğü için, kendi kendini hareket ettiren, kendi kendini faal kılan bir şeydir. Unsurları ayırma eylemi tüm güçlerin en hayret vericisi ve en büyüğü, daha doğrusu mutlak güç olan Anlama yetisi'nin kuvvetinin uygulamasıdır. Kendi içine kapalı ve hareketsiz olan ve töz olarak, kendi uğraklarını tutan bu döngü dolayımsız bir ilişkidir, unsurların birlikleriyle olan dolayımsız, sürekli ilişkidir ve dolayısıyla herhangi bir hayret hissi uyandırmaz. Fakat böyle bir tesadüfün, kapsayıcı çemberinden –bir başka şey tarafından sınırlandırılıp tutulan ve ancak ona bağlı olmak sayesinde fiili olan şeyden– koparıldığında, kendi başına bir mevcudiyet kazanması, kendi başına özgürlüğe ve bağımsızlığa erişmesi – işte bu, negatifin harikulâde gücüdür; düşüncenin, saf Benliğin enerjisidir.[19]

Anlama yetisi, analiz etme, bir şeyin ya da sürecin birliğini parçama veçhesiyle, tüm güçlerin en hayret vericisi ve en büyüğü, daha doğrusu mutlak güç" diye övülür burada – bu açıdan, (diyalektiğe dair yaygın görüşe hâlâ tutunanlar için) şaşırtıcı bir şekilde, Anlama ile Akıl arasındaki karşıtlık bakımından tıpkı açıkça Aklın tarafında olan Tin gibi nitelendirilir: "Tin, yalın hakikatiyle, bilinçtir ve kendi uğraklarını ayrılmaya zorlar." Bu bağlamda her şey Anlama yetisi ile Akıl arasındaki bu özdeşlik-ve-farkı nasıl anladığımıza bağlanır: Akıl, Anlama yetisi'nin ayırıcı gücüne bir şey ekliyor, Anlama yetisi'nin kopardığı şeyin organik birliğini ("daha üst bir düzey"de) yeniden tesis ediyor, analizi sentezle takviye ediyor değildir; Akıl, bir bakıma, Anlama yetisi'nden daha çok değil, daha *azdır*, –Hegel'in insanın demek istediği şey ile gerçekten söylediği şey arasında yaptığı meşhur ayrım çerçevesinde söylersek– Anlama yetisi'nin yapmak istediği ya da yapmaya niyetlendiği şeyin aksine, kendi faaliyeti içinde, *gerçekten yaptığı* şeydir. Dolayısıyla Akıl, Anlama yetisi'nin "tektaraflılık"ını takviye eden bir başka yeti değildir: Anlama yetisi'nin menziline girmeyen bir şey (analiz edilen şeyin tözsel içeriğinin özü), onun erişemediği akıl-aşırı bir Öte olduğu fikrinin kendisi Anlama yetisi'nin temel yanılsamasıdır. Bir başka deyişle, Anlama yetisi'nden Akıl'a geçmek için yapmamız gereken tek şey Anlama yetisi'nden onun kurucu yanılsamasını *çıkarmaktır*.

Anlama yetisi fazla soyut ya da şiddetli değildir; tam aksine, Hegel'in Kant

19 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, İng. çev. J. B. Baillie, Mineola: Dover, 2003, s. 18.

hakkında dediği üzere, *şeylere karşı fazla yumuşaktır*, şeyleri şiddetli bir şekilde parçalama hareketini şeylerin kendisinde bulamayacak kadar korkaktır.[20] Bir bakıma, burada epistemoloji ile ontoloji karşı karşıyadır: Anlama yetisi'nin yanılsaması şudur ki analitik gücü – "böyle bir tesadüfün... kendi başına bir mevcudiyet kazanması, kendi başına özgürlüğe ve bağımsızlığa erişmesi"ni sağlama gücü– sadece bir "soyutlama"dır, erişilmez tamlığıyla orada bir yerde bozulmadan kalmaya devam eden "hakiki gerçeklik"e dışsal bir şeydir. Başka bir deyişle, Anlama yetisi'nin çekirdek yanılsamasını içeren şey, Anlama yetisi'nin ve onun soyutlama gücüne dair genelgeçer eleştirel görüştür (gerçekliğin zenginliğini gözden kaçıran âciz bir düşünsel alıştırmadan ibaret olduğu görüşüdür). Yine başka bir şekilde söylersek, Anlama yetisi'nin hatası kendi negatif faaliyetini (şeyleri ayırma, parçalama faaliyetini) yalnızca negatif veçhesiyle algılaması, "pozitif" (üretken) veçhesini gözardı etmesidir – Akıl, üretken veçhesiyle Anlama yetisi'nin kendisidir.[21]

Bir ara yola sapalım bu noktada. Soyut düşünme nedir? Samuel Maoz'un birkaç sene önce çektiği *Lübnan* filmini hatırlayalım. 1982 Lübnan Savaşı hakkında olan bu filmde Maoz'un genç bir askerken yaşadıklarından faydalanılıyor ve savaşın yarattığı korku ve klostrofobi, hikâyenin çoğunun bir tankın içinden gözler önüne serilmesi suretiyle resmediliyor. İsrail Hava Kuvvetleri tarafından bombalanmış bir Lübnan kasabasındaki düşmanları "paspaslamak"la görevlendirilen dört tecrübesiz askeri takip ediyor. Filmde genç bir asker olarak Maoz'u oynayan Yoav Donat 2009 Venedik festivalinde kendisiyle yapılan bir röportajda şöyle demişti: "Bu size savaşta olduğunuzu hissettiren bir film." Maoz da filminin İsrail politikalarının kınanmasına değil, yaşadıklarına dair kişisel bir muhasebe olduğunu belirtmişti: "Filme Lübnan adını vermekle hata ettim, çünkü Lübnan Savaşı'nm özünde diğer savaşlardan hiçbir farkı yoktu ve benim için siyasi olmak yönündeki her teşebbüs filmi düzleştirecekti."[22] Bu en saf haliyle ideolojidir: Failin travmatik tecrübesine odaklanmak, savaşın bütün etik-siyasi arkaplanım silebilmemizi sağlar. Bu en saf haliyle ideolojidir: Suç işleyenin

20 Polonya Yahudisi bir kadının konu alındığı müthiş derecede kaba bir Yahudi fıkrası vardır. Kadın meşakkatli geçen bir günün ardından fena halde yorulmuştur. Kocası eve gelir, o da yorgundur, ama cinsel açıdan uyarılmış hisseder kendini ve eşine şöyle der: "Seninle şu an sevişemem, ama biraz rahatlamaya ihtiyacım var. Benimkini ağzına alıp spermlerimi yutabilir misin? Bu bana çok iyi gelecek." Eşi ona şöyle cevap verir: "Tatlım, şu an bunu yapamayacak kadar yorgunum. Mastürbasyon yapıp bir bardağa boşalsana, yarın sabaha içerim onu, olmaz mı?" Bu kadın –erkeklerin rasyonel analiz, kadınlarınsa bütüncül-sezgisel muhakeme safında durduğu şeklindeki klişenin aksine– Anlama yetisi'nin acımasız bir dişil kullanımına, doğal olarak bir arada duranı ayırma gücüne dair bir örnek sunmuyor mudur?

21 Bu Hegelci mantıkla aynı doğrultuda, psikanalizin psiko-sentezle takviye edilmesini, psikanalizle parçalanan kişinin organik birliğinin yeniden kurulmasını talep etmek manasızdır: Psikanaliz zaten bu sentezin *kendisidir*.

22 Silvia Aloisi, "Israeli Film Relives Lebanon War from Inside Tank", Reuters, 8 Eylül 2009.

travmatik tecrübesine odaklanmak çatışmanın tüm etik-siyasi arkaplanım gözardı etmemize olanak tanır: İsrail ordusunun Lübnan'ın göbeğinde ne işi vardı? Ve başka sorular. Nitekim böyle bir "insanileştirme" kilit meselenin, yani silahlı kuvvetlerin konuşlandırılmasına sebep olan bahislerin acımasızca siyasi bir analize tabi tutulma gereğinin örtbas edilmesine hizmet eder.

Burada karşımıza hemen, ideolojik moronun hazırcevabı çıkar: Harbin doğurduğu korku ve kafa karışıklığının resmedilmesi sanat için neden meşru bir konu olmasın ki? Böyle kişisel tecrübeler de savaşın bir parçası değil midir? Savaşa dair sanatsal tasvirler bu tür çatışmaları belirleyen büyük siyasi bölünmelerle niçin sınırlı kalsın ki? Savaş birden fazla yüzü olan bir toplam değil midir? Soyut bir düzlemde bakarsak, bunların hepsi elbette doğrudur; ne var ki, bir savaşın esas küresel anlamı ile kişinin bu savaşa dair kişisel tecrübesinin aynı uzamda bir arada var olamayacağı gözden kaçırılır: Bir bireyin savaş tecrübesi, ne kadar "sahici" olursa olsun, kapsamını ister istemez daraltır ve bu açıdan kendi içinde *bütünlükten yapılmış şiddetli bir soyutlamadır*. İster beğenin ister beğenmeyin, savaşmayı reddetmek Yahudileri gettoda katleden bir Nazi ile Nazilere direnen bir partizan için aynı şey değildir; keza, 1982'deki Lübnan Savaşı'nda, tanktaki İsrail askerinin "travma"sı ile o askerin bombaladığı Filistinli sivilin travması aynı şey değildir – ikincisine değil de ilkine odaklanmak İsrail'in yaptığı işgalde bahis konusu olan şeyleri hasır altı etmeye yarar sadece.

Fredric Jameson Aziz Augustinus'un en çok övülen başarısının –içsel şüphe ve ümitsizlik hissinin oluşturduğu tüm o karmaşıklıkla birlikte, inananın psikolojik derinliğini icat etmesinin– onun Hıristiyanlığı bir devlet dini olarak, radikal siyasetin son kalıntılarının Hıristiyanlığın yapısından çıkarılıp atılmasıyla tastamam bağdaşan bir din olarak meşrulaştırmasıyla sıkıca bağlantılı olduğunu iddia etmiştir.[23] Aynı şey, başkalarının yanı sıra, Soğuk Savaş çağının anti-komünist dönekleri için de geçerlidir: Genel olarak, komünizme karşı hale gelmeleri belirli bir Freudculukla, bireysel hayatların psikolojik karmaşıklığını keşfetmeleriyle el ele gitmişti.

Peki bu durum hakikatli tek izahın öznellikten çıkmış, öznel deneyime hiç yer ayrılmayan bir izah olduğu anlamına mı gelir? İşte bu noktada Lacan'ın özne ($, "men edilmiş" psikolojik-olmayan fail) ile "kişi" arasında yaptığı esaslı ayrımı devreye sokmak gerekir: Bir kişinin zengin "iç yaşam"ının perdesinin arkasında duran şey "nesnel gerçeklik" değil öznenin ta kendisidir – şu anki bağlamımızda, *siyasi* öznedir.

Soyutlama, parçalama edimi kişinin kendi kendine dayattığı bir körleşme, "her şeyi görme"yi reddetme edimi olarak da anlaşılabilir. Paul de Man *Körlük ve İçgörü*de Derrida'nın *Gramatoloji*'de Rousseau'yu "yapıbozum"a uğratmasına

23 Bkz. Fredric Jameson, "On the Sexual Production of Western Subjectivity; or, Saint Augustine as a Social Democrat", haz. Renata Salecl ve Slavoj Žižek, *Gaze and Voice as Love Objects* içinde, Durham: Duke University Press, 1996.

dair incelikli bir okuma geliştirmişti.[24] De Man'ın tezi şudur: Rousseau'yu mevcudiyet metafiziğine takılıp kalmış bir "logosmerkezli" olarak sunan Derrida, o metafiziği yapıbozuma uğratmadaki motiflerin ve teorik hamlelerin Rousseau'nun metninde işler halde olduğunu gözardı etmektedir – Derrida'nın Rousseau hakkındaki "yapıbozumcu" iddiası çoğu kez Rousseau'nun kendisi tarafından dile getirilmiştir zaten. Dahası, bu gözardı ediş bir kaza değil yapısal bir zorunluluktur: Derrida gördüğü şeyi ancak bu tür bir körlük yoluyla görebilir (yapıbozumcu okumasını ancak böyle yapabilir). Ve körlük ile içgörünün aynı paradoksallıkla Derrida'nın diğer büyük okumalarında, sözgelimi, *Glas*'taki ayrıntılı Hegel okumasında da var olduğunu ispatlamak kolay olurdu. Burada da, Hegel'in bir olanaksızlık koşulunun bir olanaklılık koşulu olduğunu göremediğini –kendi inşaatının tutarlığını muhafaza etmek için, statüsünü tekzip etmek zorunda olduğu bir şey ürettiğini– ispatlamaya yönelik karmaşık teorik hamlesinin bedeli Hegel'in düşüncesininin altında yatan çerçevenin şiddetle basitleştirilmesidir. Derrida Hegel'in düşüncesini mutlak-idealist "mevcudiyet metafiziği"ne indirger. Derrida'ya göre böyle bir metafizikte, İdea'nın öz-dolayımı tüm Ötekilik'i indirgeyebilir ve Hegel'in bu imgeye karşıt olan tüm ifadeleri semptomatik tutarsızlığının, Hegel'in kendi teorik üretimini kontrol edemiyor olmasının, söylemek istediğinden daha fazlasını, daha farklı bir şeyi söylemeye zorlanmasının göstergeleri olarak okunur.

Peki içgörü ile körlüğün birbirine bağımlı oluşunu tam olarak nasıl okuyacağız? Kendini apaçık bir kuvvetle dayatan genelgeçer okumadan, yani içgörü ile körlüğün birbirine bağımlı oluşunun aşılamaz sonluluğumuzun, sonsuzluk noktasına ulaşmamızın köklü imkânsızlığının, herhangi bir körlük tarafından artık bozulmayan bir içgörünün göstergesi olduğu yolundaki okumadan sakınmak mümkün müdür? Hegel'in bu bağlamda bir başka yol önerdiğini iddia edeceğiz: Hegel'in "negatiflik" dediği şey içgörü ve körlük çerçevesinde, "körlük"ün, gerçekliğin parçalarını gözardı etmenin "pozitif" gücü olarak da ele alınabilir. Bir mefhum bir nesneye dair izlenimlerimizin karmaşık ağının içinden nasıl ortaya çıkar? "Soyutlama"nın gücüyle, kişinin kendini nesnenin birçok özelliğine körleştirmesi, onu kurucu kilit veçhelerine indirgemesi suretiyle. Zihnimizin en büyük gücü daha çok değil, doğru bir şekilde *daha az* görmektir, gerçekliği mefhuma dayalı belirlenimlerine indirgemektir – şeylerin gerçek haline dair içgörüyü ancak böyle bir "körlük" doğurur.

"Az çoktur" şeklindeki aynı ilke bir kitabın gövdesini okumak için de geçerlidir: Pierre Bayard "Okumadığınız Kitaplar Hakkında Nasıl Konuşmalı" başlıklı o harika kitabında (nihai kastı gayet ciddi olan ironik bir akıl yürütmeyle) bir kitabın ana içgörüsünü ya da başarısını sahiden dile getirebilmek için onu hiç

24 Bkz. Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, ikinci gözden geçirilmiş baskı, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. (*Körlük ve İçgörü*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2008).

okumamanın genelde daha iyi olduğunu gösterir – fazla veri ancak açık görüşümüzün bulanıklaşmasına sebep olur.[25] Sözgelimi, Joyce'un *Ulysses*'i hakkında yazılan bir çok deneme –ve bunlar genelde en iyileridir– kitabın tamamını okumamış uzmanlarca yazılmıştı; aynısı Kant ve Hegel hakkındaki kitaplar için de geçerlidir – bu bağlamda, sahiden ayrıntılı bilgi çoğu kez sıkıcı, sırf uzmanlara hitap eden bir tefsiri meydana getirir, canlı içgörüleri değil. Hegel hakkındaki en iyi yorumlar daima kısmidir: Tikel bir düşünce ya da diyalektik hareket figüründen bütünlüğe ulaşırlar. Genel olarak, canlı hareketiyle Hegel'in düşüncesini kavramamıza olanak tanıyan şey Hegel'in kendisinin yazdığı kalın bir kitabı okumak değil, bir yorumcunun yaptığı –çoğu zaman yanlış ya da en azından tek taraflı– çarpıcı, ayrıntılı bir tespittir.

İçgörü ile körlük arasındaki gerilim Hegel'in *Begriff* (kavram) terimini birbirine karşıt iki anlamla kullanmasını izah eder: şeyin çekirdeği, özü olarak "kavram" ile "şeyin kendisi"nden farklı olarak "salt kavram". Bu bağlamda, aynısının Hegel'in "özne" terimini kullanması için de geçerli olduğunu akılda tutmak lazım: nesnelin üzerine çıkarılmış olarak, hayatın ve nesnelerin dolayımının ilkesi olarak özne ile "salt öznel" bir şeyi belirten, şeylerin gerçek halinin aksine öznel yolla çarpıtılmış bir izlenim olarak özne. Bu iki veçheyi "alt" –Anlama yetisi'nin soyut yaklaşımıyla ilgili veçhe (öznenin "salt öznel"e indirgenmesi) ve "üst" –Hayat'ın veya gerçekliğin dolayımlayıcı ilkesi olarak sahiden spekülatif Özne mefhumu– çerçevesinde ele almak fazlasıyla basittir. Meselenin esası daha ziyade şudur ki "alt" veçhe "üst" veçhenin kilit kurucu unsurudur: "Salt öznel" tam da onu bütünüyle onaylayarak aşılır. *Fenomenoloji*'ye Önsöz'de "soyut" Anlama yetisi'nin ayrıştırıcı gücünün övüldüğü kısmı yeniden hatırlayalım: Hegel Anlama yetisi'nin soyut niteliğini onu esaslı şekilde değiştirerek (soyutlamanın yerine sentezi vb.ni geçirerek) değil, onu bu aynı soyutlama gücünü yeni bir şekilde algılayarak aşar: İlk başta Anlama yetisi'nin zayıflığı (gerçekliği tüm karmaşıklığıyla kavrayamaması, gerçekliğin canlı dokusunu parçalaması) olarak görünen şey aslında onun en büyük gücüdür.

FENOMENLER, NUMENLER VE SINIR

Kant çatışkıların kategorilerin yanlış uygulanmasından kaynaklandığını, bu karışıklığı açıklığa kavuşturduğumuz ve numenleri fenomenlerden ayıran boşluğa itibar gösterdiğimiz anda kaybolduklarını belirtir, ama yine de bu yanlış uygulamanın olumsal bir hata değil, Aklımızın işleyişine kazınmış zorunlu bir yanılsama olduğunu vurgulamak durumunda kalır. Dolayısıyla Kant'tan Hegel'e geçişin esas ana hatlarını tasvir ederken gayet net olunmalıdır: Kant, gerçekleş-

25 Bkz. Pierre Bayard, *How to Talk About Books You Haven't Read*, Londra: Granta, 2009.

tirdiği felsefi devrim sayesinde, kendisinin bile bihaber olduğu radikal bir atılım yapmıştı; hal böyle olunca, ikinci hamlede, bu radikallikten uzaklaşır ve dümeni çaresizce daha geleneksel bir ontolojinin güvenli sularına doğru çevirmeye çalışır. Netice itibariyle, "Kant'tan Hegel'e" geçmek için, "ileriye" değil geriye doğru hamle yapmamız, aldatıcı kılıftan uzaklaşıp Kant'ın atılımının esas radikalliğini bulmamız gerekir – bu anlamda, Hegel gerçekten de "Kant'ın kendisinden daha Kantçıydı." Bunu açıkça gördüğümüz noktalardan biri fenomenler ile numenler arasındaki ayrımdır: Kant'ın numenleri niçin devreye sokmamız gerektiği hakkındaki açık gerekçelendirmesi, görünüm ile hakiki gerçeklik arasındaki ayrımıyla geleneksel ontolojinin hudutları içinde kalır – görünümler kendi başlarına duramaz, arkalarında onları ayakta tutan bir şeyin olması gerekir:

> Duyarlılığın altkatmanıyla tatmin olmayışımızın ve dolayısıyla fenomenlere ancak saf anlama yetisinin düşünebileceği numenleri eklememizin nedeni basitçe şöyledir. Duyarlılık (ve onun alanı, yani görünümler alanı) anlama yetisi tarafından öyle sınırlanır ki şeylerin kendileriyle değil, öznel bünyemiz sayesinde, göründükleri kiplerle ilgilenir sadece. Tüm öğretisiyle Transandantal Estetik bu sonuca varmıştır; ve aynı sonuç, elbette, genel olarak bir görünüm kavramından da kaynaklanır; yani, kendi içinde görünüm olmayan bir şeyin ona tekabül etmesi gerekir. Zira görünüm kendi başına, bizim temsil kipimiz dışında hiçbir şey olamaz. Dolayısıyla, devamlı bir daire içinde hareket etmediğimiz sürece, görünüm kelimesi, dolayımsız temsili sahiden de duyumsanabilir olan, ama (sezgimizin biçiminin temeli olan) duyarlılığımızın bünyesinden bile ayrı olarak, kendi içinde bir şey, duyarlılıktan bağımsız bir nesne olması gereken, halihazırda bir şeyle kurulan bir ilişkiyi belirtiyor olarak idrak edilmelidir.[26]

Gelgelelim, fenomenler ile numenlerin (pozitif bir şekilde var olan) iki tür nesne(ler alanı) olarak birbirinden ayrıldığı bu izahta örtük bir çatışma vardır ve Kant'ın kilit tezi şudur ki numenler köklü bir şekilde aşkın olduklarından, asla deneyimimizin nesneleri olarak verili olmadıklarından, numen kavramı "*sınırlayıcı bir kavramdan* ibarettir, işlevi de duyarlılığın gösterişlerini sınırlamaktır; ve dolayısıyla yalnızca negatif biçimde kullanılır":[27]

> Nesnelerin fenomenler ve numenler ve dünyanın duyular dünyası ve anlama yetisinin dünyası diye bölünmesi, dolayısıyla, pozitif anlamda hiç kabul edilemezdir, gerçi kavramların duyumsanabilir ve düşünsel diye ayrılması elbette meşrudur. Zira düşünsel kavramlar için hiçbir nesne belirlenemez ve netice itibariyle nesnel olarak geçerli oldukları ileri sürülemez... Anlama yetimizin bu numen kavramı sayesinde edindiği

26 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith, Londra: Macmillan, 1929, s. 269-70.
27 A.g.e., s. 272.

> şey negatif bir genişlemedir; yani, anlama yetisi duyarlılık yoluyla sınırlanmaz; tam tersine, numenler terimini şeylerin kendisine (görünümler olarak sayılmayan şeylere) uygulamak suretiyle kendisi duyarlılığı sınırlar. Fakat bunu yaparken aynı zamanda kendisine de sınırlar koyar, numenleri bu kategorilerin hiçbirisiyle bilemeyeceğini ve bundan dolayı ancak bilinmeyen bir şeyin başlığı altında düşünmek zorunda olduğunu idrak eder.[28]

Evet, bu satırlarda tüm nesneler fenomenler ve numenler diye iki ayrılır şeklindeki genelgeçer izahın yeniden ifade edildiği yorumunda bulunabiliriz: "Numenler"in "negatif bir şekilde işe koşulması", Kendinde'nin radikal aşkınlığım, onu tecrübe edemeyeceğimizi yeniden ileri sürmekle kalır: Orada bir yerde uçsuz bucaksız bir pozitif şeyler alanı vardır, bu şeyler asla deneyimimizin nesnesi olamaz, dolayısıyla onlara ancak negatif bir şekilde göndermede bulunabiliriz, onların "kendi içinde" bütünüyle pozitif olduğunun, fenomenlerin gerçek nedeni ve temeli olduğunun pekâlâ farkındayızdır. Peki numen kavramının berisinde pusu kurmuş bekleyen, çok daha radikal bir başka mefhum, *saf negatiflik* mefhumu, yani, bir başka pozitif aşkın alan tarafından sımrlandırılmalarına karşıt olarak, *fenomenlerin bizatihi kendi kendilerini sınırlamaları* değil midir? Bu durumda negatiflik (aşkın Kendinde'yi sadece negatif bir şekilde kavrayabilmemizi sağlayan) aşkm pozitifliğin aynavari bir sonucu değildir; tam aksine, her pozitif Kendinde figürü negatifliğin "pozitifleştirilmesi"dir, negatifliğin boşluğunu doldurmak için kurduğumuz fantazmatik bir oluşumdur. Hegel'in *Fenomenoloji*'de emsalsiz bir açıklıkla belirttiği gibi, fenomenlerin perdesinin arkasında, sadece oraya koyduğumuz şey(ler) vardır. Nitekim negatiflik aşkm pozitiflikten önce gelir, fenomenlerin kendi kendilerini sınırlandırması sınırın ötesinde olandan önce gelir - Kant'ın "Nesnelerin fenomenler ve numenler ve dünyanın duyular dünyası ve anlama yetisinin dünyası diye bölünmesi... pozitif anlamda kabul edilemezdir" şeklindeki tezinin derin spekülatif anlamı budur: Fenomenler ile numenler arasındaki sınır nesnelerin iki pozitif alanı arasındaki sınır değildir, zira *yalnızca fenomenler ve onların (kendi kendilerini) sınırlandırma(ları), negatiflikleri vardır*. Bunu anladığımız anda, Kant'ın "numenlerin" negatif yolla işe koşulması hakkındaki tezini kendisinin yaptığından daha düz bir şekilde yorumladığımız anda, Kant'tan Hegel'e, Hegelci negatifliğe geçeriz.

Anlama yetisi "numenler terimini şeylerin kendisine (görünümler olarak sayılmayan şeylere) uygulamak suretiyle duyarlılığı sınırlar. Fakat bunu yaparken aynı zamanda kendisine de sınırlar koyar, numenleri bu kategorilerin hiçbirisiyle bilemeyeceğini idrak eder" şeklindeki kilit ifadeyi böyle okumak gerekir. Anlama yetimiz numenleri önce duyarlılığın (yani, fenomenler dünyasının, mümkün deneyim nesnelerinin) dış sınırı olarak koyutlar: Erişemeyeceğimiz, bir başka nesneler alanı koyutlar. Fakat bunu yaparken "kendini sınırlar": Numenler

28 A.g.e., s. 272-3.

aşkın olduğu için, asla olası bir deneyim nesnesi olamayacakları için, onlara pozitif nesneler olarak meşru bir şekilde muamele edemeyeceğini kabul eder. Yani, numenleri ve fenomenleri iki pozitif alan olarak ayırmak için, anlama yetimizin, fenomenlerin sınırlamasından muaf, bu ayrımın üzerinde bir yerde duran, bir meta-dil konumunu benimsemesi gerekirdi. Gelgelelim özne fenomenlerin içinde durduğu için, onların sınırlamasını nasıl algılayabilir (Wittgenstein'ın da belirttiği gibi, dünyamızın sınırlarını dünyamızın içinde göremeyiz)? Tek çözüm şudur: *Fenomenlerin sınırlaması dışsal değil içseldir*, bir başka deyişle, fenomenler alanı *kendi içinde* asla "hepsi", tam, tutarlı bir Bütün değildir; fenomenlerin kendi kendilerini sınırlaması Kant'ta saf aklın çatışkıları biçimine bürünür. Fenomenleri dışarıdan sınırlandıran, numenal entiteleri içine alan pozitif aşkın bir alana ihtiyaç yoktur – tutarsızlıklarıyla, kendi kendilerini sınırlandırmalarıyla fenomenler, "orada var olan tek şey"dir. Fenomenlerin kendi kendilerini sınırlandırmasından çıkarılması gereken kilit sonuç bunun öznellikle sıkı sıkıya karşılıklı ilişki içinde olduğudur: (Transandantal) özne, yalnızca ve yalnızca, fenomenal gerçekliğin tutarsızlığı, kendi kendini sınırlandırması, yahut daha köklü olarak, "ontolojik tamamlanmamışlığı" ile karşılıklı ilişki içinde olarak vardır. Fenomenal gerçekliğin tutarsızlığını ve kendi kendini sınırlandırmasını ikincil olarak, öznenin aşkın Kendinde'yi "gerçekten olduğu" gibi tecrübe edememesinin sonucu olarak tasavvur ettiğimiz anda, (özerk-kendiliğinden olarak) özne salt bir epifenomene dönüşür; öznenin özgürlüğü ise, numenlerin ona erişemez olmasıyla koşullanmış bir "salt görünüm" halini alır (basitleştirilmiş bir şekilde söyleyelim: Beni bilfiil belirleyen nedenselliğe erişemediğim sürece kendimi özgür hissederim). Bir başka deyişle, öznenin özgürlüğü ontolojik olarak ancak gerçekliğin kendisinin ontolojik tamamlanmamışlığında temellenebilir.

Buna hemen gelebilecek eleştiriden kaçınmak için şunu da belirtelim ki numenlerin bu katıksız negatif kullanımı asla naif bir "öznel idealizmi", içinde sadece (kendi kendini) sınırla(n)mış öznel fenomenlerin olduğu bir evreni ima etmez: Orada bir yerde henüz bilmediğimiz veya keşfetmediğimiz şeyler-süreçler vardır elbette, naif gerçekçiliğin "nesnel gerçeklik" dediği şey budur, fakat onu "numenal" diye adlandırmak yanlıştır – bu adlandırma *fazlasıyla "öznel"dir*. Numenler *bize göründüğü haliyle, fenomenal gerçekliğe yerleşmiş* olarak Kendinde'yi ifade eder; eğer bilinmeyenlerimizi "numenler" olarak adlandırırsak, salt bilinemezlikleriyle desteklenmeyen bir boşluğu devreye sokmuş oluruz: Bizi bilinmeyenden ayıran gizemli bir boşluk yoktur, bilinmeyen bilinmeyendir, bilinir-olmaya kayıtsızdır. Bir başka deyişle, (fenomenler olarak) bildiğimizin, kendinde-şeylerden dosdoğru ayrılmadığım, onların *kurucu unsuru* olduğunu asla unutmamalıyız: Fenomenler özel bir ontolojik alan oluşturmaz, gerçekliğin bir parçasıdırlar sadece.

Bu da bizi Hegel'in Kant'a yönelttiği temel eleştiriye, sonluluğumuzun bilgimize dayattığı sınırlamayı vurgulamasına getirir. Kant'ın tevazusunun altında

saklı bir kibir vardır: Kant sonlu Anlama yetimiz tarafından kısıtlanmış biz insanların evrenin bütünlüğünü asla bilemeyeceğimizi iddia ettiğinde, bu sonsuz görevi bir başka, sonsuz Anlama yetisi'nin başarabileceği bir görev olarak kavramaya devam eder – sanki mesele, sonsuzluk yetimizi genişletmekten ibarettir, onu niteliksel olarak değiştirmekten değil. Bu tür bir yanlış akıl yürütmenin modeli şu meşhur doğalcı fikirdir: Sonsuz bir zihin kapsamlı olarak evrendeki tüm atomları, onların konumlarını, kuvvetini ve hareketini bilebilecek olsaydı, onların gelecekteki davranışlarını kesinkes tahmin edebilirdi – sonsuzluğa genişlemiş sonlu zihin mefhumu kendi içinde saçma değilmiş gibi sanki. Sonsuzluğu kavrayabilecek bir zihni tasavvur ettiğimizde, tıpkı bizlerin sonlu sayıda öğeyi sayabilmemiz gibi sonsuz sayıda öğeyi bir şekilde sayabilen bir zihin imgesine göndermede bulunuruz. Hegel, müthiş fena bir imgeyle, Kant'ın sonsuz zihin mefhumunu gariban bir kilise orgcusunun Tanrı'nın büyüklüğünü sıradan bir köylüye açıklamaya çalışmasına benzetir: "Nasıl ki köydeki herkesi adıyla biliyorsan, Tanrı da dünyanın dört bir yanında uçuşan sonsuz sayıdaki sineğin her birini derinlemesine bilir..."[29]

Bu da bizi ilke-içinde-açıklanabilir olan ile fiilen olgu-içinde-açıklanan arasındaki farka getirir – bu fark bilişsel bilimlerde büsbütün iş başındadır: Düşünce beynin bir ürünüdür ve ilkesel açıdan nöronal süreçler çerçevesinde izah edilebilir; oraya varmamız zaman meselesidir. Bu görüşe göre, söz konusu fark tamamen bilişseldir: Gerçekliğe dair bilgimizin ampirik sınırlılığı ile gerçekliğin kendisinin arasındaki farktan ibarettir. Hegel'e göreyse, bunun tam tersine, söz konusu fark mefhuma, kategoriye dayalıdır:

> Şu anda, nedensel açıklamalar içinde dile getirilmiş olduğu haliyle fiili, gerçek bilgimizin sonlu olduğunu ve hatta kelimenin mutlak anlamıyla bir bilgi değil salt bir kesinlik olduğunu ileri süren önerme aslında en temelde bilgimizin sınırlarına dair bir önerme değil, bilgimizin biçimine dair bir önermedir. Mefhuma dayalı, totolojik bir önermedir.[30]

Söz konusu hata, biçimin kendisine (kullanılan kategorilere) ilişkin sınırın olumsal bir ampirik sınırlılık olarak yanlış bir şekilde algılanmasıdır. Bilişselcilik bağlamında: Bilinci (nöronal süreçleri, vs.) açıklamak için gerekli kategori aygıtları zaten elimizdedir de henüz bunu yapamamış olmamız sırf beynimize dair olguları bilmemizin ampirik sınırlılığından kaynaklanıyor değildir; esas sınırlılık bilgimizin biçimine, kullandığımız kategori aygıtlarına dayanır. Bir başka deyişle, bilginin biçimi ile ampirik sınırlılığı arasındaki fark bu biçimin kendisine

29 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (Werke, 16. Cilt), Frankfurt: Suhrkamp, 1986, s. 493-4.

30 Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005, s. 23.

kazınmıştır. Kant'ın saf aklın çatışkılarını ele alırken tutarsız olmasının sebebi, sınırlılığı zamansal-ampirik deneyimimizin sonluluğunda bulmasıdır.

Öyleyse burada imkân daraltılmaktadır: İlkesel-olarak-mümkün görünen, sırf ampirik sınırlılıklarımız sebebiyle imkânsız kılınan şeyin, ilkesel açıdan da, mefhuma dayalı-biçimsel belirlenimlerinde de imkânsız olduğu açığa çıkar. Ne var ki mümkünün alanının daraltılmasının öbür yüzü onun genişletilmesidir: Hegelci bütünlük fiili içeriğin bütünlüğünden ibaret değildir: Mevcut kümelenmenin içkin imkânlarını içerir. "Bir bütünlüğü kavramak" için onun imkânlarını da hesaba katmak gerekir; orada var olanın hakikatini kavramak için, onun başarısızlığını, olabilecek ama ıskalanmış olanı da hesaba katmak gerekir. Peki nedir bu gerekliliğin sebebi? Çünkü Hegelci bütünlük "angaje" bir bütünlüktür; angaje konumları aşan "nötr" bir genel bakışa değil, kısmi partizan bir bakışa açılan bir bütünlüktür – Georg Lukács'ın fark ettiği gibi, böyle bir bütünlüğe ancak onu değiştirme imkânını göz önünde bulunduran pratik bir bakış açısından erişilebilir. Dolayısıyla Hegel'in imkân ve fiiliyat karşıtlığı konusunda bizlere öğreteceği çok şey vardır. Misal, geçmişte olan bir olayın, örneğin devrimci bir kırılmanın diyalektik analizinde ne vardır? Böyle bir analiz görünüşteki tüm karışıklığıyla olayların seyrini yönlendiren temeldeki zorunluluğu tespit etmeye mi tekabül eder? Peki ya bunun tersi doğruysa, yani diyalektik analiz *geçmişin zorunluluğuna imkânı yeniden yerleştiriyorsa?* "Olumsuzlama"dan "olumsuzlamanın olumsuzlanması"na her geçişte, dağılmanın kaosundan yeni bir Düzen'in her ortaya çıkışında, kestirilemez, mucizevi bir beliriş vardır – Hegel bu yüzden diyalektik analizin daima geçmiş olayların analizi olduğunu düşünür.[31] Hiçbir çıkarsama bizi kaostan düzene çıkarmaz ve bu sihirli dönüş ânını, Kaos'un kestirilemez bir şekilde Düzen'e dönüştüğü ânı belirlemek diyalektik analizin esas amacıdır. Sözgelimi, Fransız Devrimi'ni analiz etmekle ulaşılmak istenen hedef 1789'dan Jakoben Terör'e ve sonra Thermidor'dan İmparatorluk'a geçişin "tarihsel zorunluluğunu" ortaya çıkarmak değil, *bu silsileyi, bir eylem girdabına kapılan faillerin çıkmazdan kurtulmak için icat etmek zorunda kaldığı (anakronistik bir terimle) varoluşsal kararlar dizisi çerçevesinde yeniden kurmaktır* (tıpkı Lacan'ın oral, anal ve fallik aşamaları bir dizi diyalektik tersine dönüş olarak yeniden kavramlaştırması gibi).

Hegel'in Mutlağın hem töz hem de özne olarak kavranması gerektiği yolundaki meşhur sözü gözden düşmüş bir mefhumu, yani bir tür "mutlak Özne"yi,

31 İmkân ile fiiliyat arasındaki bu katıksız diyalektik gerilimin paradokslarından biri şudur ki (yaşamak ile ölmek, kendini öldürmek ile yaşamaya devam edip mücadele etmek arasında) esaslı bir tercihin yapılması gereken bir durumda, intihar seçeneği öznenin kendisini bilfiil öldürmeyi ertelemesini sağlayabilir: "Kendimi öldürmeye karar verdiğime göre, içinde bulunduğum çaresiz durumdan kaçışın kapısının bana açık olduğunu ve o âna kadar hayatı daha hafife alabileceğimi, zira tercihte bulunmanın o dayanılmaz baskısından azade olduğumu... bilirim" – böylece kararımı gözden geçirmek ve yaşamaya devam etmek için gerekli olan zamanı kazanırım.

evreni yaratan ve kaderimizi gözleyen bir mega-Özne'yi akla getirir hep. Hegel'e göreyse, özne, özü itibariyle, sonluluğa, kesiğe, negatiflik boşluğuna da karşılık gelir, işte bu yüzden Tanrı ancak Tecessüd sayesinde özne olur. Tecessüd'den evvel, kendi içinde, evreni yöneten bir mega-Özne değildir. Kant ve Hegel genelde sonlu ile sonsuz hattında kıyaslanır: tüm çoğulluğu dolayımlayan bütünleştirici ve sonsuz Bir olarak Hegelci özne; sonlulukla ve kendisini Şey'den daima ayıran boşlukla temayüz eden Kantçı özne. Peki daha temel bir düzlemde, bunun tam tersi doğru değil midir? Kantçı transandantal öznenin temel işlevi tamalgının transandantal sentezini devamlı canlandırmak, Bir'e duyumsanabilir izlenimler çokluğunu getirmektir; Hegelci özne ise, en temel boyutuyla, parçalamanın, bölmenin, negatifliğin, yeniden katlamanın, Töz'ün sonluluğa "düşüş"ünün failidir.

Sonuç olarak, Hegel'in "nesnel tin"i ile Dilthey'nin yaşam-formuyla, somut bir tarihsel dünya mefhumuyla, bir halkın ürünü, kolektif dehası olan "nesnelleşmiş tin"le karıştırmamak gerekir: Bu yanlış yola girdiğimiz anda, "nesnel tin"le kastedilen şu şeyi gözden kaçırmış oluruz: Nesnel biçimiyle, bireylerce dışsal bir dayatma, hatta bir kısıtlama olarak deneyimlenen tin – "nesneleşmiş" olsa bu tine dönüşecek "nesnel tin"in müellifi olacak kolektif yahut tinsel bir üst-Özne yoktur. Lafın kısası, Hegel'e göre bireylerin ötesinde ve üzerinde kolektif bir Özne, bir Özne-Tin yoktur. "Nesnel tin"in paradoksu budur: Bireylerden bağımsızdır, bireyler onunla verili, önceden-var olarak, kendi faaliyetlerinin önvarsayımı olarak karşılaşır; ama yine de tindir, yani, ancak bireyler kendi faaliyetlerini onunla ilişkilendirdiği sürece, ancak kendilerinin (ön)varsayımı olarak var olan bir şeydir.[32]

İHTİLAF

Böyle bir okuma "mutlak idealist" Hegel şeklindeki genelgeçer okumaya ister istemez tezat teşkil eder. Artık başlı başına bir tür halini almış Žižek-sopalama yazılarından birinde, beni basmakalıp Hegel anlayışından ayıran bu farkı kusursuzca ortaya koyan hoş bir örnek var; yazar *For They Know Not What They Do*'nun yeni basımına yazdığım, güya "Žižek'in Hegel'in nasıl kötü ele aldığı"nı gösteren Önsöz'ün bir kısmından yola çıkar. Orada şöyle yazmıştım:

> Her üyenin tikel görevini icra ederek, kendi tikel yerinde otururak ve böylece Bütün'ün ahengine katkıda bulunarak başkalarıyla olan "eşitlik"ini ortaya koyduğu organik ve uyumlu bir Bütün olarak toplum şeklindeki (Bradley ve McTaggart gibi bazı muhafazakâr Hegelcilerce desteklenen) bu sözde-Hegelci görüşle Hegel'in

32 Bkz. Myriam Bienenstock, "Qu'est-ce que 'l'esprit objectif' selon Hegel?", Tinland, *Lectures de Hegel* içinde.

uzaktan yakından alakası yoktur. Bunun tam aksine, Hegel'e göre, "biçimsizliğin aşkın dünyası" (yani: Mutlak) *kendisiyle* savaş halindedir; bu da yıkıcı (kendi kendini yıkan) biçimsizliğin (mutlak, kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin) bizatihi sonlu gerçeklik alanında görünmek zorunda olduğu anlamına gelir. Hegel'in [*Fenomenoloji*'deki] devrimci Terör mefhumuyla kastettiği şey bunun tam da özgürlüğün açılmasındaki zorunlu bir uğrak olduğudur.[33]

Eleştirmenim bu sözlerden yola çıkarak kıyıcı yorumlarına başlıyor:

Düzeltiyoruz: Bradley (ve genel olarak Britanyalı İdealistler) siyaset felsefesi söz konusu olduğunda Hegel'i kötü okumadık... Hegel ta öğrencilik günlerinden olgun Sistem'ine varıncaya dek, uyumlu bir varoluş olarak toplumda yaşama, dünyayla ve kişinin dünyadaki yaşamıyla uzlaşma imkânını hayli dert edinmişti. İlk başlarda, bir tür *naturliche Harmonie*[34*] olarak Yunan hayatının Romantik bir şekilde idolleştirilmesi şekline bürünmüştü bu; Jena yazıların zamanına gelindiğindeyse, Hegel kendi çağdaşlarının düşüncesinde bu eğilime karşı eleştirel bir tavır almış durumdaydı.

Eğer modern insan kendi dünyasıyla uzlaşacak olsaydı, bu ancak bir moralische Harmonie[35*] ile, salt verili olmayan, düşüncede kavranan bir uyumla mümkün olurdu; insanın sırf kendi toplumunun uyumlu bir parçası olmakla yetinmemesi, bu uyumu idrak etmesi, (hisler ve dinsel kanaatler gibi, kendisi için en "içedönük" ve özel olan dahil olmak üzere) kendi varoluşunun hayatın tümüyle bütünleşmiş olarak kavraması gerekiyordu. Hegel'in içinde yaşadığı topluma yönelttiği eleştirilerde esas itibariyle bu toplumun bu uzlaşının mümkün olması için yeterli olanağı yaratmadığından; özel bireylerin yaşamının devletin (yahut kiliseninin ya da diğer türden çeşitli toplumsal örgütlerin) işlerinden fazla soyut olduğundan veya devletin (yahut kilisenin ya da diğer türden çeşitli toplumsal örgütlerin) en iyi yargıyı veren bireysel aktörlerin kendilerini özgürce belirlemesine yeterli olanağı tanımadığından şikâyet edilir. Hegel *moralische Harmonie*'nin imkânsız olduğunu düşünmez; bilakis, bu uyum ihtimali modern medeniyetin en üstün başarısıdır (bu medeniyetin felsefi hizmetçisi olan Hegel'in Sistem'inin amacıysa bu *Harmonie*'nin daha kapsamlı olarak meydana gelmesine yardımcı olmaktır). "Tarihin sonu" budur: Moderniteden itibaren, Tin kendi dünyasını kendi ürünü olarak bilir, kendisine verili olanı her zaman çoktan zımnen Tin olarak, aklen kavranabilir olarak kavrar ve "Nesnel Tin"in toplumsal dünyası Tin'in "ötekisi içinde kendisini evde" hissedebileceği, tikel bir öznenin bireysel hususiyet-

33 Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, ikinci basım, Londra: Verso Books, 2002, s. xliv. Şurada yeniden yayımlandı: Daniel Lindquist, "Christianity and the Terror; or, More Žižek-Bashing", www.sohdan.blogspot.com adresinden erişilebilir (17 Ekim 2007). Ama Lindquist "kendi kendisiyle ilişkilenen negatiflik" göndermesini "kendi kendisini *olumsuzlayan* negatiflik" diye yanlış alıntılıyor.

34 * (Alm.) Doğal uyum (ç.n.).

35 * (Alm.) Ahlaki uyum (ç.n.).

lerinin onun üzerinde ya da ona karşı bir şey olarak değil, toplumun "evrensel"inin belirlenimleri olarak tanındığı bir yerdir.

Hegel'in "Mutlak"ı söz konusu olduğunda Žižek yüz seksen derece yanılmaktadır: O bir *nihil*, "biçimsizliğin aşkın dünyası", yahut aşkınlık gibi bir başka ding-an-sich[36*] değildir. Hegel'in Mutlağı Schelling'in "tüm ineklerin kara olduğu gece"si değildir; Mutlak var olan en içerikli şeydir. Mutlak somut bir evrenseldir; kendi varlığı, kendi hakikati vardır, ama ancak Hegel'in sistemini oluşturan –Mantık, Doğa ve Tin üçlüsünü meydana getiren– tikel belirlenimler ("uğraklar") içinde. Mutlak "kendisiyle savaşta" değildir; Mutlak doğanın parçalanmışlığında kendini tikelleştirir ve parçalanmışlığın birlikle uzlaşmasında kendisiyle bir olmaya döner. Dinsel terimlerle belirtirsek, Baba Oğul'u peydahlar ve ikisinden birden türeyen hayır Tin'inde birleşilrer; Tanrı "düşmüş" bir düzensizlik dünyası yaratır, tek Oğul'unun şahsında bu dünyaya adım atar ve dünya Tin'in hayatı yoluyla Tanrı'yla uzlaşır; Tanrı'dan kopmuş günahkâr birey Tin cemaatinde Tanrı'nın evlatlığı olur. Mutlak, ilahi komedyada savaş açmaz.

Terör'ün "mutlak, kendi kendini olumsuzlayan negatifliği" [aynen böyle] tarihin bir uğrağıdır, tıpkı Âdem'in Düşüş'ünün Hıristiyanlıktaki kurtuluş-tarihinin bir uğrağı olması gibi. Hegel'e göre Terör "soyut evrensel"in çarpıcı bir örneğidir: "Mutlak özgürlük"te her türlü "verili" içerik evrensel için, Akıl için yeterli bulunmayarak tanınmaz – Fransız Devrimi'nin bütünüyle biçimsel bir "Yüce Varlık"ı vardı ve "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" gibi bir talebi vardı, ama fiili devlet en alt türden bir mevki tiranlığıydı. Hegel'in Terör'e göndermede bulunmasındaki "kastı" "özgürlüğün konuşlanmasındaki zorunlu bir uğrak olduğu" değil (zira bu Hegel'in kendi Sistem'ine dahil ettiği her şey için geçerli olurdu), insan hayatında Evrensel'e yönelik dürtü ütopik bir biçime büründüğünde, insan hayatında halihazırda rasyonel olanı tanıyıp geliştirmek yerine her şeyi saf düşünceden hareketle yeniden kurmaya çalıştığında olan bitenleri Terör'ün gözler önüne serdiğidir.[37]

En saf haliyle *ihtilaf* durmaktadır burada karşımızda ve genelgeçer-ders kitabı yorumunun hudutları içinde kaldığımız sürece, bu eleştirinin altında yatan Hegel anlayışı hem ikna edici hem de apaçık görünecektir – sanki öyle bir eksantrik Hegel okuması sunuyorumdur ki Hegel'i anlamaya çalışan her kişinin bildiği temel olguları hatırlamak bu okumayı çürütmeye yetecektir. Zaten bu eleştiriye cevap vermek işte bu yüzden neredeyse utanç verici geliyor bana: Bu eleştiride Hegel hakkında iddia edilen her şeyi pekâlâ biliyorum, çünkü tam da altını oymaya çalıştığım baskın Hegel imgesine dayanıyor – dolayısıyla bana karşı bunları gündeme getiremezsiniz... Ama soru yine de ortada duruyor: Bu imgeyi reddetmemi haklı kılan şey nedir? Alıntıladığımız kısmın son cümlesiyle başlayalım: Eleştirmenim, Devrimci Terör'ün (bütünüyle biçimsel bir anlam-

36* (Alm.) Kendinde-şey (ç.n.).
37 Lindquist, "Christianity and the Terror."

da, gelişimdeki tali bir uğrak olarak) zorunlu olduğunu kabul ettikten sonra, onu yanlış bir tercihin sonucuna indirgiyor: Terör "insan hayatında Evrensel'e yönelik dürtü ütopik bir biçime büründüğünde, her şeyi saf düşünceden hareketle yeniden kurmaya çalıştığında olan bitenleri gözler önüne serer" – "insan hayatında halihazırda rasyonel olanı tanıyıp geliştirmek" yerine, yani, mevcut düzenin temelindeki rasyonaliteyi arayıp onaylamak ve bu gelenekle süreklilik içinde değişimler sağlamak yerine, halk geçmişle şiddetli bir kopuş gerçekleştirmek, dünyayı baş aşağı çevirmek ve yeni bir milat başlatmak istediğinde patlar. Buradaki sorun şudur ki Hegel tam da Fransız Devrimi'nin bu özelliğini hayatının sonuna kadar hiç tereddütsüz övmüştü – *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'deki yüce sözleri şöyledir:

> Fransız devriminin felsefeden kaynaklandığı söylenmiştir ve felsefeye Weltweisheit [dünya bilgeliği] denmiş olması boşuna değildir; zira hem kendinde ve kendi için, şeylerin saf özü olarak hakikattir hem de dünya işlerinde sergilendiği haliyle canlı biçimiyle hakikattir. Dolayısıyla, devrimin ilk itkisini felsefeden aldığı iddiasını yadsımamalıyız...Güneş gökkubbede asılı durduğundan ve gezegenler onun etrafında döndüğünden beri insanın varoluşunun kafasında, yani düşüncede odaklandığı, gerçeklik dünyasını kurduğu şeylerden ilham aldığı algılanmamıştı... Şu ana dek insan, düşüncenin tinsel gerçekliği yönlendirmesi gerektiği ilkesini idrak edememişti. Dolayısıyla ihtişamlı bir zihinsel şafaktı bu. Düşünen tüm canlılar bu çağı kutladılar... Ulvi nitelikli duygular o zamanki insanların zihinlerini uyandırdı: Tinsel bir coşku dünyayı hûşû ile doldurdu, ilahi olan ile seküler olan arasında ilk kez uzlaşı sağlanmıştı adeta.[38]

Bu durum, hiç kuşkusuz, Hegel'in kendi karşıtına, kendi kendini yıkan Devrimci Terör'e dönüşen soyut özgürlüğün bu patlamasının içsel zorunluluğunu soğukkanlılıkla tahlil etmesine mani olmamıştı; gelgelelim, Hegel'in eleştirisinin içkin olduğu, bu eleştiride Fransız Devrimi'nin (ve onun çok önemli bütünleyicisinin, Haiti Devrimi'nin) temel ilkesinin kabul edildiği asla akıldan çıkarılmamalıdır. Bu bağlamda gayet net olunmalıdır: Hegel Fransız Devrimi'ne dair genelgeçer liberal eleştiriye asla bağlanmaz. Bu eleştiriye göre yanlış dönüş 1792-3'te yaşanmıştır; ideali ise 1793'süz 1789'dur, yani Jakoben radikalleşmesinin olmadığı liberal safhadır. Hegel'e göreyse 1793-4, 1789'un zorunlu bir içkin neticesidir; 1792'ye gelindiğinde, Devrim'in kendisini yıkmadan daha "ılımlı" bir yola girmenin imkânı yoktu. Devrim sonrasındaki "somut özgürlük" şartlarını ancak Fransız Devrimi'nin "soyut" Terör'ü yaratır.

Mesele bir tercih çerçevesinde ele alınmak isteniyorsa, Hegel'in burada man-

38 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*'nin çevirisi), İng. çev. J. Sibree, Londra: Henry G. Bohn, 1861, s. 465-6.

tıksal zamansallığa ilişkin paradoksal bir aksiyomu takip ettiği söylenebilir: İlk tercih yanlış tercih olmak durumundadır. Doğru tercihin şartlarını ancak yanlış tercih yaratır. Diyalektik sürecin zamansallığı budur: Bir tercihte bulunulmalıdır, ama bunun iki aşaması vardır. İlk tercih "iyi eski" organik düzen ile o düzenden şiddetli bir şekilde kopuş arasında yapılır ve burada "beter" olanı yeğleme riskine girilmelidir. İlk tercih yeni başlangıca giden yolun taşlarını döşer ve bizatihi aşılmasının koşulunu yaratır; zira ancak soyut evrenselliğin radikal negatifliği, yani "terör"ü işini hallettikten sonra, bu soyut evrensellik ile somut evrensellik arasında tercihte bulunulabilir. Bu zamansal boşluğu hükümsüz sayıp ortada üç seçenek (eski organik tözsel düzen, onun soyut olumsuzlaması ve yeni bir somut evrensellik) varmış gibi yapmak mümkün değildir.

Hegelci "uzlaşı"nın anahtarını temin eden şey yanlış tercihin bu paradoksal önceliğidir: Her uğrağın kendi tek taraflı özerkliğini ortaya koymaya çalıştığı, lime lime olmuş bir alana karşıt olarak, her uğrağın kendi tikel yerine yapıştığı bir Bütün'ün organikçi uyumu değildir. Her tikel uğrak tek taraflı özerkliğiyle kendisini bütünüyle ortaya *koyar*, ama bu ortaya koyma onun mahvına, kendi kendisini yıkmasına yol açar. Hegelci "uzlaşı" *budur* işte: karşılıklı tanımayla doğrudan bir uzlaşı değil, mücadele içinde ve yoluyla bir uzlaşı. Hegel'in resmettiği "uyum" bizatihi "uçlar"ın tuhaf uyumudur, her ucun karşıtına dönüştüğü çılgın şiddetli danstır. Bu çılgın dansta, Mutlak her şeyi içeren kap, tikel uğrakların birbiriyle savaşa tutuştuğu uzam yahut alan değildir; bilakis, kendisi mücadeleye dahil olmuştur. Eleştirmenim, yine, şu iddiamı yanlış okuyor: "'Biçimsizliğin aşkın dünyası' (yani: Mutlak) kendisiyle savaş içindedir; bu da yıkıcı (kendi kendini yıkan) biçimsizliğin (mutlak, kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin) bizatihi sonlu gerçeklik alanında görünmek zorunda olduğu anlamına gelir": Hegelci Mutlağın, tüm tikel içeriğini askıya alan Evrensel'in soyut negatifliği, tüm ineklerin kara olduğu gece olduğunu söylediğimi mesnetsizce ortaya atar ve sonra zafer kazanmış bir edayla başka esaslı bir iddiayla ve tam aksine, Hegelci Mutlağın somut bir evrensel olduğunu belirtir. Ne var ki eleştirmenimin burada önerdiği tercih (ya soyut evrensellik ya da, evrenselin zengin tikel belirlenimlerini doğurup içerdiği somut organik sistem seçeneği) yanlış bir tercihtir: Burada üçüncü, gerçekten Hegelci, hani alıntıladığım kısımda bahsettiğim, *tikel içeriğine karşıtlığıyla, tikel içeriğinde (kendi türlerinden biri olarak) görünen, kendisiyle kendi türleri içinde "karşıt belirlenim"i olarak karşılaşan, bizatihi soyut evrensellik seçeneğidir*. İşte bu anlamda "'biçimsizliğin aşkın dünyası' (yani: Mutlak) kendisiyle savaş içindedir" ve "yıkıcı (kendi kendini yıkan) biçimsizlik (mutlak, kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin) bizatihi sonlu gerçeklik alanında görünmek zorundadır": Bu soyut evrensellik *hem kendini tikel belirlenimler dizisinde açarak hem de kendini bu diziye ekleyerek* "somut" hale gelir. Bu kendi kendini dahil etmeden (özgöndergesellikten) dolayı Mutlak "kendi kendisiyle savaş halindedir". Devrimci Terör bunun bir örneğidir: Bu bağlamda soyut

negatiflik aşkın bir kendinde değildir artık; bilakis, "karşıt belirleniminde", tüm (diğer) tikel içeriğe karşıt ve hepsini mahveden tikel bir kuvvet olarak görünür. Daha geleneksel Hegelci bir çerçevede belirtirsek bu şöyle bir şeydir: Diyalektik bir süreçte, her dışsal karşıtlık, özne ile dışsal karşıtı arasındaki her mücadele bir "iç çelişki"ye, öznenin kendisiyle mücadele etmesine yol açar: Aydınlanma, İman'a karşı verdiği mücadelesinde, kendisiyle savaş içindedir, kendisini kendi tözüne karşı koymaktadır. Mutlağın "kendisiyle savaş halinde olduğu"nu inkâr etmek Hegelci diyalektik sürecin çekirdeğini inkâr etmek, onu bir tür Şarkî Mutlağa, tikellerin birbiriyle mücadele ettiği tarafsız yahut kayıtsız bir vasıtaya indirgemek demektir.

Bundan dolayı eleştirmenim şu iddiasında da hatalıdır:

> [Mutlak] "kendisiyle savaş halinde" değildir, Mutlak doğanın parçalanmışlığında kendini tikelleştirir ve parçalanmışlığın birlikle uzlaşmasında kendisiyle bir olmaya döner. Dinsel terimlerle belirtirsek, Baba Oğul'u peydahlar ve ikisinden birden türeyen hayır Tin'inde birleşirler; Tanrı "düşmüş" bir düzensizlik dünyası yaratır, tek Oğul'unun şahsında bu dünyaya adım atar ve dünya Tin'in hayatı yoluyla Tanrı'yla uzlaşır; Tanrı'dan kopmuş günahkâr birey Tin cemaatinde Tanrı'nın evlatlığı olur.[39]

Hegel'in Mutlağı nasıl açtığının özüne sadık bir özeti gibi görünebilir bu tablo, ama burada esaslı bir özellik, yani, Hegel'in defalarca belirttiği gibi, Mutlağın "kendi kendisinin sonucu", kendi faaliyetinin neticesi olduğu gözden kaçırılmaktadır. Bir başka deyişle, terimin katı anlamıyla, kendini dışsallaştıran veya tikelleştiren, sonra da kendisini yabancılaşmış Ötekiliğiyle birleştiren bir Mutlak yoktur: Mutlak bu yabancılaşma sürecinin içinden ortaya çıkar; yani, kendi faaliyetinin sonucu olarak, Mutlak "kendisine dönüş"ünden ibaret olarak vardır. Kendini dışsallaştıran ve sonra kendini Ötekiliğiyle uzlaştıran Mutlak mefhumunda Mutlak oluş sürecinden evvel, önceden verili olarak varsayılır; aslında sürecin sonucu olan şey onun başlangıç noktası olarak koyutlanır. Hegelce sürece dair bu genelgeçer anlayışın yetersizliği, eleştirmenim meseleyi dinsel bir çerçevede ortaya koyduğunda iyice belirgin hale gelir: Yakından bakıldığında burada iki farklı "üçlü"den bahsedildiği muhakkak görülecektir: önce, Baba'nın Oğul'u peydahlaması ve sonra onunla Tin'de birleşmesindeki üçlü; sonra da, Tanrı'nın düşmüş bir dünya yaratması ve ardından Oğlu, yani İsa kisvesinde içine adım atarak kendisini onunla uzlaştırmasındaki üçlü. Böylelikle, "Tanrı'dan kopmuş günahkâr birey[in] Tin cemaatinde Tanrı'nın evlatlığı haline geldiği" doğrudur; ama bunun bir bedeli vardır: Bizatihi Tanrı'nın kendisinden kopması, Oğlu'nun çarmıha gerilmesi kisvesinde ölmesi gerekmektedir. İsa'nın

39 Lindquist, "Christianity and the Terror."

ölümü, Tanrı ile düşmüş dünya arasındaki gerilimde, Tanrı'nın kendisiyle savaş halinde olduğunun, işte bu yüzden, düşmüş dünyaya karşıt belirlenimi kisvesinde, İsa adındaki sefil bir birey olarak "girmek" zorunda oluşunun nihai delili değil midir?

OLUMSUZLAMANIN OLUMSUZLANMASI

Peki Mutlağın "kendi kendisinin sonucu", kendi faaliyetinin neticesi olduğu iddiası akla Baron Münchhausen'i getiren bir başka tekbencilik değil midir? Dieter Henrich felsefi açıdan böyle bir tespitte bulunmuştur. Ona göre Hegel diyalektik prosedürünün temel "matris"ini, "yaptığı şeyi yorumlayabilecek bir ikinci-düzey söylemi" açıkça sunmayı asla başaramamıştır. "Sizlere [okurlarıma] sunduğum bu anahtar olmadan, sistemin en temelde erişilmez kaldığına inanıyorum."[40] Gayet iyi bilindiği üzere, Henrich Hegel'in düşünüm mantığı hakkında kaleme aldığı klasik makalesinde bu anahtarı bulmaya çalışır: Hegel'in kendi prosedürünün temel matrisini dile getirmeye en çok, Öz'ün mantığının başında, düşünümün farklı kiplerini kısaca ele aldığı zaman yaklaştığını iddia eder. Soru, her zaman olduğu gibi, bu anahtarın vaat ettiğini yerine getirip getirmediğidir: Hegel'in diyalektiğinin en derinindeki sırrın kapısını gerçekten açıyor mudur? Henrich açıklamasına şöyle başlar:

> Olumsuzlama ile başlamak *sadece ve sadece olumsuzlamaya* sahip olunduğu anlamına gelir. O halde, sadece ve sadece olumsuzlamaya sahip olmak için, olumsuzlamaya birden fazla kez ihtiyacımız vardır. Zira, Hegel'e göre olumsuzlama, olumsuzladığı bir şeyin olmasının gerekmesi anlamında *ilişkiseldir*. Ne var ki *–yalnızca* olumsuzlamaya sahip olduğumuz varsayımından ötürü– olumsuzlamanın olumsuzlayabileceği bir şey olmadığı için, olumsuzlama ancak *kendisini* olumsuzlayabilir. Bununla bağlantılı olarak, *özerk* olumsuzlama ancak olumsuzlamanın bir *olumsuzlaması* olabilir. Bu da özerk olumsuzlamanın aslında kendi kendine göndermede bulunduğu anlamına gelir: Yalnızca olumsuzlamaya sahip olmak için, olumsuzlamaya iki kez sahip olmamız gerekir...
>
> Elimizde önce, tikel bir önermemi, ardından, onun olumsuzlaması ve sonra, bize önermeyi geri verebilecek olumsuzlamanın bir başka olumsuzlanması yoktur.[41]

Aklıselim muhakemeye göre, bu hiç şüphesiz anlamsız bir safsatadır: Olumsuzlama ile başlanamaz; olumsuzlama baştan, olumsuzlanan pozitif bir entiteyi

40 Henrich, *Between Kant and Hegel*, s. 317.
41 *A.g.e.*, s. 317-18.

varsayar. Bundan dolayı, kendi kendine göndermede bulunan olumsuzlamayla ne kastedildiğini ikna edici örneklerle izah etmek önemlidir ve burada, Henrich kendi ölçütlerine uymuyor gibidir: Alıntılamış olduğumuz o kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlamanın soyut belirlenimi ile Henrich'in birkaç sayfa önce Hegel'in prosedürüne dair sunduğu örnek arasında belirli bir mesafe vardır:

> [Hegel] şu stratejiyi izler: Ölçütü olarak, Kant'ın özerklik fikrine (tam kendi kendini belirleme) fikrine başvurur ve sonra bireysel failin bu ilkeyi edinip gözleyebileceği çeşitli yollar olduğunu belirtir... Şimdi felsefecinin eleştirel analizi özerkliğin talepleri ile failin ulaştığı bilinç hali ya da davranış arasında hâlâ bir farkın olduğunu gösterebilecektir. Dahası, bu farkın kanıtı aynı zamanda daha üstün bir ahlaki yaşam talebinin gerekçesidir. Bu üstün biçim önceki biçimlerin kusurlarını ortadan kaldırır be böylece onu *tamamlar*... yeni biçim, her ne kadar nihai biçim olmaktan çıkmışsa da, önceki biçimin var kalmasını, tamamlanmayı öngörmesini gerektirir.[42]

(Bir bakıma Henrich'in siyasi yönelimine tezat teşkil eden) bu prosedürü izah etmek için, "burjuva" özgürlük ve eşitliğe dair Marksist eleştirinin bu tür bir *pleroma*'nın (yasanın yerine getirilmesi) mükemmel bir örneği olduğunu belirtelim: Salt yasal eşitlik ve özgürlük düzleminde kalırsak, bunun öyle sonuçları olur ki en sonunda özgürlük ve eşitlik içkin bir şekilde kendi kendini olumsuzlar (piyasada emek güçlerini "özgürce" satan sömürülen işçilerin özgürlüksüzlüğü ve eşitsizliği); demek ki soyut yasal özgürlük ve eşitlik ilkesinin ortaya konulan ilkenin kendi kendisinin altını oymasına artık olanak tanımayacak bir toplumsal üretim örgütlenmesiyle takviye edilmesi gerekiyordur. Özgürlük ve eşitlik ilkesi böylece "kaldırılır": olumsuzlanır, ama öyle olumsuzlanır ki daha üst bir düzeyde muhafaza edilir.[43] Bu örnek Henrich'in "anahtar"ının paradoksal başlangıç noktasını açıklığa kavuşturmamızı sağlar: Hegel aslında olumsuzlamayla başlamaz; daha yakından bakıldığında, kendi kendisinin olumsuzlaması olduğunu hemen ele veren bariz bir pozitiflikle başlar. Dolayısıyla, örneğimize dönecek olursak, pozitif "burjuva" özgürlüğü ve eşitliği (fiiliyata geçtiklerinde) kendilerini birbirlerinin karşıtı, kendi olumsuzlamaları olarak açığa çıkarır. Bu henüz has olumsuzlama, bir dolayım hareketi olarak olumsuzlama değildir – has hareket (kendi olumsuzlaması "olan") esas biçim daha üstün bir biçim tarafından olumsuzlandığında yahut ikame edildiğinde başlar; "olumsuzlamanın olumsuzlanması" ise ilkini olumsuzlayan bu üstün biçimin başlangıç noktasını bilfiil muhafaza ettiğini (hatta onu daha güçlü bir şekilde ileri sürdüğünü), bir başka deyişle, onu sahiden fiili kıldığını, ona pozitif bir içerik bahşettiğini id-

42 A.g.e., s. 305-6.

43 Marksist anti-kapitalizm ile daha uyumlu bir organik toplum kurmak için özgürlük ve eşitlik ilkesini feda etmek isteyen muhafazakâr anti-kapitalistler arasındaki fark buna dayanır.

rak ettiğimizde gerçekleşir: Özgürlük ve eşitliğin dolayımsızca ileri sürülmesi aslında bizatihi kendi karşıtıdır, kendi kendini yok etmesidir; ancak olumsuzlandığında yahut (ekonominin toplumsal açıdan adilce örgütlenmesinde, vb.) üst bir düzeye çıkarıldığında özgürlük ve eşitlik *fiili* hale gelir. Bundan dolayı, *Mantık Bilimi*'nin sonlarında Hegel bir diyalektik sürecin uğrakları sayılmak isteniyorsa, onların ya üç ya da dört olarak sayılabileceğini söyler – olumsuzlanan şet kendi içinde zaten olumsuzlanmıştır. Ama bir şeyden daha bahsetmek gerekir: Söz konusu tek mesele, örneğimizde olduğu üzere, daha somut bir şekilde yerine getirilmesi olmadan soyut öznel özerkliğe tutunuluyorsa, bu özerkliğin kendisini olumsuzlaması değildir. Çok daha önemlisi, bu "tutunma" zorunludur, kaçınılmazdır, onun yanından geçilip dosdoğru daha somut bir üst biçime gidilemez: Kendi kendini olumsuzlama ancak alt biçime "aşırı biçimde" tutunma sayesinde gerçekleşir ki kendi kendini olumsuzlama da daha sonra üst biçime olan ihtiyacı yaratır (ya da, onun için gerekli uzamı açar). (Hegel'in Fransız Devrimi örneğini anımsayalım: "Soyut" özgürlük ve eşitliğin kendilerini önce mutlak Terör'de olumsuzlaması [yahut kendilerini Mutlak Terör olarak açığa çıkarması] *gerekiyordu* – devrim sonrasındaki "somut" Devlet için gerekli uzam ancak bu şekilde yaratılmıştı.

Hegel'e yöneltilen temel aklıselim eleştirilerden birinin sorunlu yanını burada açık seçik görebiliriz: "Hegel hareketin devam ettiğini daima baştan varsayar – bir tezin karşısına antitezi çıkar, 'çelişki' keskinleşir, yeni konuma geçeriz, vs. vs. Peki ya bir uğrak harekete kapılmayı reddediyorsa, atıl tikelliğinde kalmakta (ya da kendini atıl tikelliğine teslim etmekte) ısrar ediyorsa: 'Evet, kendimle tutarsızım, n'olmuş yani. Olduğum yerde kalmayı tercih ediyorum...'" Bu eleştirinin hatası meselenin özünü gözden kaçırmasıdır: Bu durum, yani bir uğrağın bir harekete kapılmayı reddetmesi, tikel özdeşliğine tutunması, tehditkâr bir anormallik, "normal" diyalektik hareketin bir istisnası olmak şöyle dursun, tam da hep olan şeydir. Bir uğrak tam da mevcut haline tutunmak, hakikatini karşıtında tanımayı reddetmek suretiyle karşıtına dönüşür.

Peki suç, Henrich'in olumsuzlamayla başlama ve sonra kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlama yoluyla yeni bir pozitifliğe varmaya dair soyut tasvirine çok daha iyi uyan (teorik *ve* siyasi açıdan) daha radikal bir örnek değil midir? G. K. Chesterton'ın *The Man Who Was Thursday* başlıklı dinsel gerilim romanının baş karakteri, "büsbütün düşünsel bir komplonun pek yakında tüm medeniyeti yok etmekle tehdit edeceği"ne kani, çok gizli bir Scotland Yard biriminin gizemli şefidir:

> Bilim ve sanat dünyalarının Aile ve Devlet'e karşı bir sefere çıkmak üzere usul usul birbirine bağlandığından emindir. Bundan dolayı, özel bir polis takımı kurmuştur ki bu takımın içindeki polisler aynı zamanda felsefecidir. İşleri, kelimenin gerek kriminal gerek tartışmalı anlamıyla, bu komplonun başlangıçlarını seyretmektir...

> Felsefi polisin işi... sıradan dedektifinkinden hem daha cüretkâr hem daha incedir. Sıradan dedektif hırsızları tutuklamak üzere meyhanelere gider; bizlerse kötümserleri tespit etmek üzere sanatsal çay partilerine gideriz. Sıradan dedektif muhasebe defteri ya da günlüğe bakarak bir suçun işlendiğini keşfeder. Bizlerse bir soneler kitabına bakarak bir suçun işleneceğini keşfederiz. Bizler insanları önünde sonunda düşünsel fanatizme ve düşünsel suça sürükleyen o tüyler ürpertici düşüncelerin kökenini bulmak zorundayız.[44]

Popper, Adorno ve Levinas gibi birbirinden farklı düşünürler de, "totalitarizm" denilen fiili siyasi suç ile felsefi suçun "bütünlük" mefhumunda yoğunlaştırıldığı bu fikrin birazcık değiştirilmiş bir versiyonunu benimsemez miydi? Felsefi bir mefhum olan bütünlükten siyasi totalitarizme dümdüz bir yol gider ve "felsefi polis"in vazifesi Platon'un diyaloglarından birine ya da Rousseau'nun bir risalesine bakıp siyasi bir suçun işleneceğini keşfetmektir. Sıradan siyasi polis devrimcileri tutuklamak üzere gizli toplantılara gider; felsefi polis ise bütünlük savunucularını tespit etmek üzere felsefi sempozyumlara gider. Sıradan anti-terör polisi binaları ve köprüleri havaya uçurmaya hazırlananları tespit etmeye çalışır; felsefi polis ise toplumumuzun dinsel ve ahlaki temellerini yapıbozumuna uğratmak üzere olanları tespit etmeye uğraşır. Heinrich Heine ta 1834'te yazdığı *Almanya'da Dinin ve Felsefenin Tarihi* başlıklı kitabında aynı içgörüyü dile getirmişti, ama pozitif, hayranlık duyulası bir olgu olarak: "Şu dediğimi bir kenara yazın, sizi mağrur eylem insanları; çoğu kez inzivaya çekilip, her fiilinizi kılı kırk yararcasına tezgâhlamış entelektüellerin bilinçdışı hizmetçilerinden ibaretsiniz."[45] Kültürel muhafazakârların bugünkü muhtemel deyişiyle, yapıbozumcu felsefeciler kanlı canlı teröristlerden çok daha tehlikelidir: Kanlı canlı teröristler kendi dinsel-etik rejimlerini dayatmak için siyasi-etik sistemimizin altını oymak istemektedir, oysaki yapıbozumcular sistemi hepten ortadan kaldırmak istemektedir:

> Bugün en tehlikeli suçlunun baştan aşağı kanunsuz modern felsefeci olduğunu söylüyoruz. Onunla kıyaslandığında, ev soyguncuları ve ikieşliler özleri itibariyle ahlaklı insanlardır; onlara şefkat duyuyorum. İnsanın asli ülküsünü kabul ediyorlar; fakat onu yanlış bir şekilde arıyorlar. Hırsızlar mülkiyete hürmet eder. Mülkiyetin kendilerinin olmasını ve böylece ona daha kusursuzca hürmet edebilmeyi isterler sadece. Lâkin felsefeciler mülkiyet olarak mülkiyetten hazzetmez; bizatihi şahsi mülkiyet fikrini yok etmek istiyorlar. İkieşliler evliliğe hürmet ediyor, öyle olmasa ikieşliliğin bir sürü merasimi ve ritüeli beraberinde getiren formalitesini çekmezlerdi. Lâkin felsefeciler evlilik olarak evliliği hakir görüyor. Caniler insan hayatına hürmet ediyor;

44 G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, Harmondsworth: Penguin Books, 1986, s. 44-5.

45 Alıntılanan kaynak: Dan Hind, *The Threat to Reason*, Londra: Verso Books, 2007, s. 1.

> kendilerine daha az mühim görünen hayatları feda etmek suretiyle insan hayatının daha büyük bir tamlığına kavuşmak istiyorlar kendilerinde sadece. Lâkin felsefeciler hayatın kendisinden, gerek kendilerinin gerek başkalarının hayatından nefret eder... Âdi suçlu kötü bir adamdır, fakat hiç değilse, tabiri caizse, koşullara bağlı olarak iyi bir insandır. Belirli bir mania –misal, zengin bir amca– ortadan kaldırılsa, evreni kabul etmeye ve Tanrı'ya hamdetmeye hazır olacağını söyler. Reformcudur, anarşist değil. Yapıyı yok etmek değil, temizlemek ister. Lâkin kem felsefeci şeyleri değiştirmeye değil, imha etmeye çalışır.[46]

Bu kışkırtıcı analiz Chesterton'ın çarptığı sınırı ve Hegelciliğinin yetersizliğini gösterir. Şunu kavrayamaz Chesterton: *Evrensel(leşmiş) suç, suç olmaktan çıkmıştır – suç olarak kendisini kaldırır (olumsuzlar/mağlup eder) ve ihlalden yeni bir düzene dönüşür.* "Baştan aşağı kanunsuz" felsefeciyle kıyaslandığında, ev soyguncularının, ikieşlilerin, hatta canilerin özleri itibariyle ahlaklı olduğunu iddia etmekte haklıdır: Hırsız "koşullara bağlı olarak iyi bir insan"dır, mülkiyeti *bizatihi* inkâr etmez, sadece daha fazla malı mülkü olsun ister ve sonra mülkiyete hürmet etmeye hayli hazır olacaktır. Gelgelelim, bundan çıkarılacak sonuç şudur: suç bizatihi "özü itibariyle ahlaki"dir; arzu ettiği tek şey, bizatihi değişmeden kalması gereken küresel ahlaki düzenin belirli bir şekilde yasadışı olarak yeniden düzenlenmesidir. Sahiden Hegelci bir zihniyetle, bu önermeyi (suçun "*asli ahlakiliği*" önermesini) içkin bir şekilde tersyüz olmuş halini de içine alacak şekilde kavramalıyız: Suç sadece "özü itibariyle ahlaki" değildir (Hegelce söylersek: Ahlaki düzeni dışarıdan, tesadüfi bir tecavüz olarak rahatsız eden bir şey değil, ahlaki düzen mefhumunun iç antagonizmaları ve "çelişkiler"inin açılmasının içkin bir uğrağıdır); aynı zamanda, *ahlakın kendisi özü itibariyle suçludur* – hem evrensel ahlaki düzenin ister istemez tikel suçlarda "kendisini olumsuzlaması" anlamıyla hem de, daha radikal olarak, *ahlakın (hırsızlık, mülkiyet bağlamında) kendini ortaya koyuşunun* kendi içinde zaten bir suç olması anlamında – on dokuzuncu yüzyılda dendiği gibi, "mülkiyet hırsızlıktır". Bir başka deyişle, mülkiyetin evrensel biçiminin tikel kriminal ihlali olarak hırsızlıktan kriminal ihlal olarak bu biçimin kendisine geçmeliyiz. Chesterton şunu algılamayı başaramaz: "Kanunsuz modern felsefeye" ve siyasi muadiline, yani medeni hayatın bütünlüğünü yok etmeyi hedefleyen "anarşist" harekete atfettiği "evrenselleşmiş suç" *halihazırda yasanın mevcut egemenliği kisvesinde mevcuttur,* dolayısıyla yasa ile suç arasındaki antagonizma evrensel ile tikel suç arasındaki antagonizma olarak, suça içkin olduğunu açığa çıkarır.[47] Richard Wagner bunu çok önce-

---

46 Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, s. 45-6.

47 Bu bağlamda popüler kültürdeki beklenmedik bir Hegelci uğrağı hatırlayabiliriz: *Yıldız Savaşları* destanının ilk üç bölümünün (biraz eğreti duran) Hegelciliğini. Suçun planını yapan elebaşının Tanrı'nın ta kendisinin olduğunun ortaya çıktığı Chesterton'ın *The Man*

leri açık seçik dile getirmişti. 1848'in sonları ila 1849'un başları arasında kaleme aldığı *Nasıralı İsa* başlıklı oyunun taslağında, İsa'ya On Emir'in sırasıyla farklı ilavelerini atfeder:

> Emir şöyle der: Zina işlemeyeceksin! Lâkin ben size şöyle diyorum: Aşk olmadan evlenmeyeceksin. Aşksız bir evlilik kurulur kurulmaz dağılır ve her kim aşk olmadan kur yapmışsa, evliliği çoktan bozmuştur. Emrime riayet etseniz, onu nasıl çiğneyebilirdiniz ki, çünkü o kalbiniz ve ruhunuz ne arzu ediyorsa onu yapmanızı buyurdu – Lâkin aşk olmadan evlendiğinizde kendinizi Tanrı'nın yasasıyla ihtilafa düşürmüş ve evliliğinizde Tanrı'ya karşı günah işlemiş olursunuz; ve müteakiben insanın yasasına karşı uğraşmanızla bu günah öcünü alır, zira evlilik yeminini bozmuşsunuzdur.[48]

İsa'nın asıl sözlerinden yapılan değişiklik son derece önemlidir: İsa yasağı "özümser", onu çok daha katı hale getirir (Yasa zina işlemeyin der, ama ben size bir başkasının karısına aklınızda bile göz koysanız, bunun zina işlemiş olmanın aynısı olduğunu söylüyorum, vs.); Wagner de onu özümser, ama farklı bir şekilde – iç boyut niyet değil, Yasa'ya (evlilik) eşlik etmesi gereken aşktır. Esas zina evliliğin dışında cinsel ilişkiye girmek değil, aşksız bir evlilikte cinsel ilişkiye girmektir: Basit zina Yasa'yı sadece dışarıdan ihlal eder; aşksız evlilik ise onu içeriden mahveder, Yasa'nın lafzını ruhunun karşısına koyar. Brecht'i bir kez daha açımlamak gerekirse: Zinaya tekabül eden aşksız bir evlilikle kıyaslandığında basit zina nedir ki? Wagner'in "evlilik zinadır" şeklindeki temel formülünün Proudhon'un "mülkiyet hırsızlıktır" sözünü akla getirmesi tesadüf eseri değildir – 1848'in fırtınalı olaylarında, Wagner hem cinsel aşkı kutlayan bir Feuerbachçı hem de özel mülkiyetin ilgasını talep eden bir Proudhoncuydu; dolayısıyla, Wagner'in aynı sayfada İsa'ya "Çalmayacaksın!" diye Proudhoncu bir ilave atfetmesi boşuna değildir:

> Bu aynı zamanda iyi bir yasadır: Çalmayacaksın, başka bir insanın mallarına göz koymayacaksın. Kim buna karşı çıkarsa günah işler: Lâkin şunu telkin ederek sizi o günahtan koruyorum: Komşunu kendin gibi sev; bir başka deyişle: Komşundan çalıp onun açlıktan kıvranmasına sebep olacak şekilde kendine hazineler biriktirme: Zira

---

Who Was Thursday'inde olduğu gibi, senatör Palpatine'nin, ayrılıkçı federasyona karşı savaş veren Cumhuriyet'in liderinin, ayrılıkçıların eylemlerinin arkasındaki gizemli yüce Sith lordu olan Darth Sidius'un ta kendisi olduğunu adım adım keşfederiz – Cumhuriyet, ayrılıkçılara karşı savaşırken, kendisiyle savaşmaktadır. İşte bu yüzden, zafer kazandıkları ve ayrılıkçıların mağlup olduğu ân Cumhuriyet'in kem İmparatorluk'a dönüştüğü ândır.

48 Richard Wagner, *Jesus of Nazareth and Other Writings*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, s. 303.

kendi mallarını insanın yasasıyla korutursan, komşunu yasaya karşı günah işlemeye kışkırtırsın.[49]

Kitap'a yapılacak Hıristiyan "ilave" böyle tasavvur edilmelidir: *Bir mefhumun çarpıtılmasından bu mefhumun kurucu unsuru* olarak bir çarpıtmaya, yani kendi-içinde-çarpıtma olarak bu mefhuma yönelik belirleyici bir değişime dayanan, tastamam Hegelci bir "olumsuzlamanın olumsuzlanması" olarak düşünmeliyiz onu. Proudhon'un "mülkiyet hırsızlıktır" şeklindeki diyalektik şiarını yeniden anımsayalım: Bu bağlamda, olumsuzlamanın olumsuzlanması mülkiyetin bir çarpıtılması ("olumsuzlanması", ihlali) olarak hırsızlıktan mülkiyet mefhumuna kazınmış hırsızlık boyutuna doğru yaşanan kaymadır (kimsenin üretim araçlarına tamamen sahip olma hakkı yoktur; üretim araçları doğaları gereği içkin bir şekilde kolektiftir, dolayısıyla "bu benim" şeklindeki her iddia gayrimeşrudur). Görmüş olduğumuz üzere, aynı şey suç ve yasa için, yasanın çarpıtılması ("olumsuzlanması") olarak suçtan yasanın kendisini ayakta tuan şey olarak suça, bizatihi evrenselleşmiş suç olarak yasa fikri için de geçerlidir. Bu "olumsuzlamanın olumsuzlanması" mefhumunda, iki karşıt terimin kuşatıcı birliğinin "en düşük", "ihlal edici" türden olduğunu kaydetmeliyiz: Yasanın öz-dolayımının uğrağı olan şey suç değildir (yahut hırsızlık, mülkiyetin öz-dolayımının uğrağı değildir); suç ile yasanın karşıtlığı suça içkindir, yasa suçun bir alt-türüdür, suçun kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlamasıdır (keza mülkiyet, hırsızlığın kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlamasıdır). Son kertede, aynısı doğa için de geçerli değil midir? Burada, "olumsuzlamanın olumsuzlanması", doğal dengeli bir düzeni ihlal ediyor olduğumuz fikrinden Gerçeğe böyle dengeli bir düzen mefhumunu dayatmanın başlı başına en büyük ihlal olduğu fikrine geçiştir – bu yüzdendir ki her radikal ekolojinin öncülü, hatta ilk aksiyomu şudur: "Doğa yoktur". Chesterton şöyle yazmıştı: "Doğaüstü olanı alın, elinizde sadece, doğal olmayan kalır." Bu sözü doğrulamalıyız, ama Chesterton'ın niyet ettiğine zıt bir anlamda: Doğanın "doğal olmadığını", ipe sapa gelmez olumsal düzensizliklerin ucube bir gösterisi olduğunu kabul etmeliyiz. Aynı diyalektik tersine dönüş şiddet mefhumunu da şekillendirir: Söz konusu olan tek mesele bir şiddet patlamasının çoğu kez bir acziyet göstergesi olarak bir *passage à l'acte* olması değildir; bu tersine dönüşün güdük bir şiddetin özelliği ya da göstergesinden ibaret olmadığı, şiddet mefhumunun kendisine içkin olduğu iddia edilebilir. Bizatihi şiddet –hasma saldırma ihtiyacı– bir acziyetin, failin saldırdığı şeyden dışlanmasının göstergesidir. Ancak kontrolümden kaçan şeye, içeriden düzenleyemediğim, yönlendiremediğim şeye şiddetle muamele ederim.

Wagner'den alıntıladığımız satırlar *Komünist Manifesto*'da komünizmin özgürlüğü, mülkiyeti ve aileyi ilga etmek istediği yolundaki burjuva eleştirisine karşılık verildiği meşhur pasajları akla getirir ister istemez: Emek güçlerinden

49 A.g.e., s. 303-4.

başka satacak şeyleri olmayanlar için bir özgürlüksüzlük biçimi olan şey, piyasada satma ve satın alma özgürlüğü şeklindeki kapitalist özgürlüğün ta kendisidir; üretim araçlarına sahip olmayanlar için mülkiyetin "ilga"sı, kapitalist mülkiyetin ta kendisidir; evrenselleşmiş fahişelik burjuva evliliğinin ta kendisidir. Tüm bu örneklerde, dışsal karşıtlık içselleşir ve böylece tek bir karşıt terim diğerinin görünme biçimine dönüşür (burjuva özgürlüğü çoğunluğun özgürlüksüzlüğünün görünüm biçimidir, vs.). Gelgelelim, hiç değilse özgürlük bağlamında, Marx'a göre bu durum komünizmin özgürlüğü ilga etmeyeceği, ama kapitalist uşaklığı ilga etmek suretiyle, fiili özgürlüğü, yani artık asla karşıtının görünüm biçimi olmayacak özgürlüğü meydana getireceği anlamına gelir. Demek ki kendi karşıtının görünüm biçimi olan şey özgürlüğün kendisi değil, sadece yanlış bir özgürlüktür, tahakküm ilişkilerince çarpıtılmış bir özgürlüktür.

Bu durumda, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" diyalektiğinin temelinde, Habermasçı bir "normatif" yaklaşım kendini hemen öne çıkarır: İlk başta yasal bir düzen olduğunu (ve bu düzenin kriminal ihlalle çiğnendiğini) varsaymıyorsak, suçtan nasıl bahsedebiliriz? Başka bir deyişle, evrenselleşmiş yahut kendi kendini olumsuzlayan suç olarak yasa mefhumu kendi kendini yıkmaz mı? Bu, tam da, has diyalektik bir yaklaşımın reddettiği şeydir: İhlali önceleyen şey şeylerin nötr bir halinden ibarettir, ne iyi ne de kötü (ne mülkiyet ne de hırsızlık, ne yasa ne de suç); şeylerin bu halinin dengesi daha sonra ihlal edilir ve pozitif norm (yasa, mülkiyet) ikincil bir hamle olarak, ihlale karşı koyma ve zaptetme girişimi olarak ortaya çıkar. Özgürlüğün diyalektiği bağlamında, bu durum "fiili" özgürlüğü koşullandıran ve kapı aralayan şeyin "yabancılaşmış, burjuva" özgürlüğün kendisi olduğu anlamına gelir.[50]

Olumsuzlamadan olumsuzlamanın olumsuzlanmasına geçiş demek ki nesnel boyuttan öznel boyuta geçiştir: Dolaysız olumsuzlamada, özne nesnedeki bir değişimi (onun dağılışını, karşıtına geçişini) gözlemler; olumsuzlamanın olumsuzlanmasında ise özne kendini sürece dahil eder, gözlemlediği sürecin kendi konumunu nasıl etkilediğini hesaba katar. "En yüksek" örneği, çarmıha geril-

50 Siyasi açıdan baktığımızda, "olumsuzlamanın olumsuzlanması", belirli bir süreçte failin içine girilen açmazın sorumluluğunu köklü bir şekilde başka bir yere kaydırdığında ve bunun sonucunda açmazı daha da kötüleştirdiği ânı belirtir. Bundan on yıl kadar önce, İsrail ha bire terörist saldırılara maruz kalırken, barışsever liberal Yahudiler Batı Şeria'nın işgal edilmesindeki adaletsizliği elbette gördüklerini, ama doğru düzgün müzakere yapılabilmesi için diğer tarafın saldırıları durdurması gerektiği ezberini tekrar ediyordu – onlara kalırsa bu saldırıların devam etmesi İsrail'deki müesses nizamı daha da inatçı hale getirecek ve taviz verilmesini daha az olası kılacaktı. Birkaç yıldır İsrail'e hiçbir terör saldırısında bulunulmadı: mevcut tek terör Batı Şerialı Filistinlilere uygulanan düşük düzeyli baskıdır (ekinlerin yakılması, su kaynaklarına zehir katılması ve hatta camilerin yakılması) ve ortaya çıkan sonuç İsrail'in Batı Şeria'dan çekilmesinin tam tersidir: İsrail yerleşimlerinin yayılması ve Filistinlilerin içinde bulunduğu berbat durumun düpedüz gözardı edilmesi. Bu olanlara bakıp, şiddetin işe yaramadığı, ama şiddeti bırakmanın daha da az işe yaradığı gibi hazin bir sonuca mı varmalıyız?

meyi ele alalım: Özne evvela akla hayale gelebilecek en köklü "olumsuzlama"yı, Tanrı'nın ölümünü gözlemler; ardından, Tanrı'nın ölümünün kendi (öznel) özgürlüğüne kapı araladığının farkına varır.

Olumsuzlamanın olumsuzlanmasına dair böyle bir okuma, ilk olumsuzlamanın iç özün parçalanması ya da tikelleşmesi, onun dışsallaşması, ikinci olumsuzlamanın ise o parçalanmanın aşılması olduğunu öngören bildik anlayışa zıttır. Bu anlayışın birçok Hegel yorumcusunun olumsuzlamanın olumsuzlanmasını bir sürecin en nihayetinde daima mutlu bir sonu olacağını garanti altına alan sihirli bir mekanizma olarak görerek onunla dalga geçmesine yol açmıştır. Genç Louis Althusser 1953 yılında, *La revue de l'enseignement philosophique*'te bir metin yayımlamış ve diyalektiğin evrensel bir yasası olarak "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nı, tıpkı Mao gibi reddettiğinden ötürü Stalin'i kutlamıştı.[51] Bu reddiyeyi mücadelenin tininin, "bir ikiye bölünür"ün ifadesi olarak anlamak kolaydır: Yeniden birleşme, nihai sentez yoktur, mücadele ilanihaye devam eder. Ne var ki Hegelci diyalektik "sentez"in, genelde bir tutulduğu o "karşıtların sentezi" modelinden açıkça ayrı tutulması gerekir. Psikanalizde bu modelin iki versiyonu vardır. Birincisi *öznelcidir*: Psikanalitik tedavi yabancılaşmış bilinçdışı tözün düşünümsel edimi olarak kavranır ve ilk bakışta, Freud'un o meşhur *wo es war soll ich werden*[52*] sözü "bilinçdışı tözün özneye dönüşmesi" sürecine cuk oturuyor gibi görünebilir. İkinci versiyon *tözselcidir* ve bunu o sözde-Hegelci "telafi teorisi"yle öneren ilk kişinin baş-dönek Jung olması hakiki Freudcuları şaşırtmamalıdır. (Freud ile Jung arasındaki karşıtlıkta, daha hakiki Hegelci olan kişi Freud'du.) "Telafi teorisi"nin ana fikri Bilinçdışı'nın insan öznesinin saklı tözsel Hakikati mertebesine yükseltilmesidir – tek taraflı rasyonalist öznelci olan biz Batı'dakiler varlığımızın derinlerindeki bu tözsel Hakikat'i unutmuşuzdur:

> Hayat herhangi bir verili doğrultuda tek taraflı ilerlediği zaman, organizmanın kendi kendini düzenlemesi, bireyin bilinçli varoluşunda çok küçük bir rol oynayan tüm o etkenlerin bilinçdışında birikmesine neden olur. Bundan dolayı, bastırma teorisine ilaveten bilinçdışına dair telafi etme teorisini öne sürdüm.[53]

Bunun sinir semptomları ve terapiyle nasıl bir ilişkisi olduğunu görmek kolaydır: Ego fazla dar ve katı hale geldiğinde, kendi (öz-)imgesine uymayan ("irrasyonel") eğilimleri dışladığında, bu eğilimler sinir semptomları kisvesinde geri döner. Sözgelimi, bir adam dişil "gölge"sini (anima) kendi kimliğinden çıkarıp attığında

51 *Bkz. Dominique Pagani, Féminité et communauté chez Hegel,* Paris: Editions Delga, 2010, s. 43.

52* (Alm.) "altbenin yerini Ben alacak/onun olduğu yerde Ben olmalı" (ç.n.).

53 C. G. Jung, *Civilization in Transition* (The Collected Works of C. G. Jung, 10. Cilt), Londra: Routledge, 1979, s. 14 (§20).

bu ona kendisini içinde tanıyamayacağı ve dışarıdan vahşice içine giren şeyler olarak tecrübe ettiği canavarımsı ve müstehcen dişil figürler kisvesinde musallat olmak üzere geri döner. Dolayısıyla terapinin hedefi bu semptomları ortadan kaldırmak değil, egonun dar hudutlarını aşan daha geniş bir Benlik'e katmaktır. Semptomlar başlı başına kötü ve yıkıcı olmayan kuvvetlere karşılık gelir: Onları öyle kılan şey egonun yanlış perspektifidir; yahut Hegel'in muhtemel tabiriyle, kötülük dört bir yanında kötülük gören bakışın kendindedir. Demek ki nevrotik semptomlar egoya musallat olduğunda, terapistin görevi hastanın kendi egosunun çözümün değil sorunun bir parçası olduğunu görmesini sağlamaktır: Hasta perspektifini değiştirmeli ve semptomlarına baktığında tekzip ettiği parçasının şiddetli ifadesini görmelidir. Esas hastalık egonun hastalığıdır ve nevrotik semptomlar deva bulmak için ümitsizce atılan adımlardır, Benliğin içeriğinin hayati kısımları dışlamış olan egonun dar çerçevesi tarafından sarsılmış dengeyi yeniden kurma çabalarıdır:

> Nevroz ancak egonun yanlış tavrını ortadan kaldırdığında sahiden ortadan kalkar. Onu biz iyileştirmeyiz – o bizi iyileştirir. Bir adam hastadır, fakat hastalık doğanın onu sağaltma girişimidir. Nevrotiğin hepten değersiz bularak bir kenara attığı şey asla başka bir yerde bulmamış olmamız gereken esas altını içerir.[54]

Tevekkeli değil, bazı Jung partizanları bu "telafi teorisi"nde Hegelci bir esin görür:

> Tez ile antitez arasındaki muharebenin ancak her iki taraftan da kimi unsurları ihtiva edip söz konusu karşıtlığı aşacak bir *sentezin* kurulmasıyla sona erebileceğini iddia eden kişi Hegel'di. Jung her ne kadar düşünsel açıdan Hegel'in kendisini etkilediğini inkâr etse de, Jungcu düşünceyi tez ya da antitez değil, her ikisinin de dahil olduğu yeni bir entite olan aşkın bir "üçüncü"nün yaratılmasıyla çatışmanın aşılacağını öngören Hegelci model olmadan tahayyül etmek zordur.[55]

Fakat burada, Jung bir kez olsun haklıydı: Jung'un "telafi teorisi"nde Hegel'in zerre izi yoktur. Bu fazlasıyla aceleci bir çıkarım gibi görünebilir, zira Jung'un formülasyonlarının birçoğu Hegel'in öznenin yabancılaşmış tözüyle uzlaşması mefhumunu –öznenin, savaştığı yabancı güçte, kendi tözünün yanlış tanımış olduğu parçasını tanıması gerektiğini– akla getirir. Bu tanıma diyalektiği aslında genç Hegel'e aittir; sarih ifadesini Jena döneminde aşk ve uzlaşı üzerine yazılmış

54 A.g.e., s. 170.
55 David Tracey, *How to Read Jung*, Londra: Granta Books, 2006, s. 81.

fragmanlarda ve daha sonra, Hegel'in iki karşıt konumun, yani her ikisi de tek taraflılıklarıyla körleşip ötekinde kendi hakikat ânlarını tanıyamaz hale gelen Antigone ve Kreon'un trajik karşılaşması olarak yorumladığı *Antigone* okumasında bulmuştur. Jung'un en "Hegelci" sözü şöyledir: "Birey farklı ve tuhaf olanı kendi hayatının bir parçası olarak, bir tür 'ayrıca-Ben' olarak tanıyıp kabul etme zorunluluğuyla karşı karşıya gelir."[56]

O halde analiz sürecinin hedefinin "farklı ve tuhaf olanı kendi hayatının bir parçası olarak tanıyıp kabul etme" doğrultusunda, belli belirsiz Hegelci bir tavırla, hastanın öznel konumuna damgasını vuran libidinal tavizleri "düzeltme"sini ve arzusunun hakikatine varmasını sağlamak olduğunu söylemek mümkün müdür? Açık ve net bir sebepten ötürü, hayır: Çünkü öznenin ya da hastanın sahici yerini tanıyabilmesini sağlayacak, edinilmeyi bekleyen tözsel bir hakikat yoktur. Dolayısıyla, Hegel ile psikanaliz arasında bir bağ kurmaya yönelik ilk felsefi girişimin, yani Frankfurt Okulu geleneğinde, ilk kez *İlgi ve İnsan Bilgisi* kitabıyla Jürgen Habermas'ın geliştirdiği ve Helmut Dahmer'in *Libido ve Toplum*'unda eksiksizce ortaya konan teşebbüsün altında yatan matrisi reddetmeliyiz. Buradaki temel matris, Hegelci yabancılaşma süreci ve bu sürecin yabancılaşmış tözsel içeriğin öznel dolayım yahut düşünümsel yeniden-edinim yoluyla aşılması ile Freudcu bastırma süreci ve bu sürecin hastanın kendine bilinçdışının acayip oluşumları olarak görünen şeyde kendi içeriğini tanımasının sağlandığı analiz süreciyle aşılması arasındaki eşmantıkla sağlanır. Psikanaliz, tıpkı Hegelci düşünüm gibi, nötr-nesnel bilgi değil, öznel bir tavırla üstlenildiğinde, taşıyıcısını baştan aşağı değiştiren "pratik" bir bilgi üretir.

Çağdaş bir açıdan bakıldığında, böyle bir uzlaşı mefhumunun sınırlılıklarını görmek kolaydır. Bunu Naziler ile Yahudiler arasındaki mücadeleye uygulamak bile bunu anlamaya yeter. İlk bakışta, yanlış tanınan alter ego olarak Jungcu "gölge" mefhumu buraya yine uyuyor gibidir: Nazilerin Aryan Almanları yüceltmesi ile Yahudilerin kendilerini seçilmiş millet olarak algılaması arasında tuhaf bir akis ve katlanma yok mudur gerçekten de? Schoenberg Nazi ırkçılığını seçilmiş halk olarak Yahudi kimliğinin sefil bir taklidi olarak görüp hakir görmemiş miydi zaten? Bununla beraber, iki tarafın her birinin karşıtında kendi hakikatini ve tözünü, kendi ikinci Benliğini tanıması gerektiğini söylemek müstehcen olmaz mı? Yahudilerin gözünde bu sav, kendilerini organik komünal yaşamdan dışlamış ve bu suretle kendilerini köksüz, yabancılaşmış bir varoluşa teslim etmiş olmalarına (Nazilerin kendilerine duyduğu nefret kisvesinde) verilen tepkinin acısını çektiklerini idrak etmeleri gerektiği anlamına gelir sadece. Buradaki yanlışlık hemen görülebilir: Eksik olan şey karşıt kutuplar arasındaki köklü asimetridir. (Antisemitik) "Yahudi" (figürü) gerçekten de Nazizmin bir "semptom"udur, ama Nazizm simetrik bir şekilde asla Museviliğin bir semp-

56 C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche* (*The Collected Works of C. G. Jung*, 8. Cilt), Londra: Routledge, 1970, s. 393 (§764).

tomu, Museviliğin bastırdığının geri dönüşü, iç hakikati değildir, zira Nazizme karşı verdikleri mücadelede Yahudilerin "başka bir yerde asla bulmamış olmaları gereken esas altını hepten değersiz bularak bir kenara attığını" söylemek müstehcenlik olur.

Kutupların karşıtlığı kutuplardan birinin zaten ikinin birliği olduğunu saklamaktadır demek ki – dolayısıyla, Hegel'in gözünde, iki öğeyi bir araya getirecek üçüncü bir öğeye lüzum yoktur.[57] İşte bu yüzden Hegel'in diyalektiği baştan aşağı temelsizdir, dipsizdir, herhangi bir Üçüncü'den yoksun İki'nin kendi kendiyle ilişkilenme sürecidir – mesela, yasa ile suç arasındaki karşıtlığın "senteze girdiği" dışsal bir Üçüncü, bir Temel, ortak bir vasıta yoktur: Karşıtlıklarının diyalektik "hakikat"i suçun kendi kendisinin türü, kendisinin ve karşıtının kuşatıcı birliği olmasıdır. Liberal bireycilik ile köktencilik konusunda bugünün cemaatçileri bir tür Jungcu "telafi teorisi"ni savunuyorlar: Biz Batı'dakiler bireyciliği fazla vurguluyoruz, cemaat bağlarını ihmal ediyoruz, bu da köktenci tehdit kisvesinde bize musallat olmak üzere sonra geri dönüyor; nitekim köktencilikle mücadele etmenin yolu kendi bakışımızı değiştirmekten, bakışımızda kendi kimliğimizin ihmal edilen veçhesinin çarpıtılmış imgesini idrak etmekten geçer. Çözüm birey ile cemaat arasında uygun dengeyi yeniden tesis etmek, kolektif özgürlük ile bireysel özgürlüğün organik bir şekilde birbirini tamamladığı toplumsal bir beden yaratmaktır. Buradaki yanlışlık iki karşıt ilkenin dengeli uyumu diye bir şeyin tasavvur edilmesidir. Bunun tam aksine, kapitalist bireyciliğin içkin "çelişki"siyle (antagonizmasıyla) başlamalıyız – köktencilik en nihayetinde ikincil, "reaktif" bir fenomendir, bu antagonizmaya karşı çıkmaya ve "soylulaştırma"ya yönelik bir teşebbüstür.

Hegel'e göre, amaç iki karşıt ilkesi arasında bir simetri ve dengeyi (yeniden) kurmak değil, bir kutupta diğerinin başarısızlığının semptomunu tanımaktır (bunun tam tersi de geçerli değildir): Köktencilik liberalizmin, Antigone Kreon'un bir semptomudur, vs. Çözüm evrensel terimin kendisini (liberalizm, vb.) devrimcileştirmek ya da değiştirmek ve böylece kendi birliğini garanti altına almak için semptomuna artık ihtiyaç duymaz hale getirmektir. Netice itibariyle, seküler bireycilik ile dinsel köktencilik arasındaki gerilimi aşmanın yolu ikisi arasında uygun bir denge bulmak değil, sorunun kaynağını, kapitalist bireyci tasarının özündeki antagonizmayı ilga etmek, aşmaktır.

Bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması"na dayanan bir başka akım olan

57 Günümüzdeki siyasi çatışmalardan bir başka örnek verilebilir bu bağlamda: Piyasa liberalizmi ile devlet müdahaleciliği arasındaki mücadelede, her iki taraf diğerine ihtiyacı olduğunu idrak etmelidir. Piyasanın gelişmesi için gerekli koşulları sadece etkili bir devlet teminat altına alır ve ancak gelişen bir piyasa ekonomisi verimli bir devlet için gerekli kaynakları temin eder. Fakat bu örneğin kendisi böyle bir mantığın sınırlılığına da işaret eder: Peki ya antagonizma öyle bir seviyeye çıkar da uzlaşı gerçekleştirilebilir olmaktan çıkarsa? Peki ya uygulanabilir tek çözüm tüm sistemi değiştirmekse?

Zen Budizminde eksik olan, kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğe doğru yapılan bu hamledir: Önce, gerçekliğin tözsel niteliğini inkâr eder ve tek Mutlağın Boşluğun kendisi olduğunu ileri süreriz; ardından, pozitif gerçekliğe hâlâ karşıt olduğundan ötürü Boşluğu aşar ve fenomenler çoğulluğu ile Boşluğun en nihayetinde aynı olduğunu ileri süreriz. Bu yüzdendir ki Budist ontolojinin temel özelliği fenomenlerin birbirine baştan aşağı bağımlı olduğu anlayışıdır: Fenomenler asla ve kat'a tözsel değildir, arkalarında hiçbir şey yoktur, bir Temel yoktur, sadece Boşluk vardır; yani, bir şeyi diğer şeylerle olan ilişkilerden tecrit eder ve onu "kendi içinde" kavramaya çalışırsak yalnızca Boşluğa ulaşırız. Nirvana'da, bu Boşluğu varoluşsal bir şekilde kabul ederiz – fenomenleri yadsıyarak değil, tözsel olmayan niteliklerini tastamam teslim ederek. Bu Boşluk mefhumunun etik içerimi şudur: "İyinin kötü üzerinde herhangi bir önceliği yoktur. İyinin kötüden önceliği etik bir buyruktur, fiili bir insanlık durumu değil."[58] "İyi ve kötü birbirine tamamen bağımlıdır. Kötü olmadan iyi yoktur, iyi olmadan da kötü. Bir şeylik olmadan hiçlik yoktur, hiçlik olmadan da bir şeylik."[59] (Gerek kuramsal gerekse varoluşsal olarak) bunu idrak ettiğimiz zaman, "ne iyinin ne kötünün, ne yaşamın ne ölümün, ne hiçliğin ne bir şeyliğin olduğu noktaya [varırız]... Bu özgürlüktür."[60] Bu noktada, "ne iyi ne kötüyümdür. Herhangi bir hiçimdir."[61] Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in diyalektiği bile yeterince radikal gözükmez: Hegel'e göre, Varlığın hâlâ Hiçlik üzerinde önceliği vardır, negatiflik mutlak Tin'in kendi kendini dolayımlama hareketinde içerilir ve böylece mutlak Tin asgari bir tözsel özdeşliği muhafaza eder; Hegelci "Aklın Kurnazlığı" ise fenomenlerin etkileşiminin temelinde tözsel bir kuvvetin olduğuna, bu kuvvetin söz konusu etkileşimleri teleolojik bir şekilde yönlendirdiğine işaret eder.

Hegelci açıdan bakıldığında burada eksik olan, Bir Şeylik'ten önce olan bir Hiçliğin ve dahası, hiçten az tuhaf Bir Şey'in tastamam diyalektik paradoksudur. Bir başka deyişle, gerçekliğin içinde karşılıklı bir ilişki olduğunu ve tözsel olmadığını öngören Budizm zıt kutupların birbirine karşılıklı olarak tamamen bağımlı olduğunu söylemekten ileri gidemez: Kötü olmadan iyi, hiç olmadan bir şey olmaz ve bunların tam tersi de geçerlidir. Bu ikiliği aşmamızın tek yoluysa mutlak ve koşulsuz Boşluğun dipsizliğine geri çekilmektir. Peki negatifliğin pozitif Mutlağın kendini kendini dolayımlamasına indirgenmediği, tam aksine, pozitif gerçekliğin kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin sonucu olarak ortaya çıktığı (yahut etik bağlamında, iyinin kendi kendini olumsuzlayan ya da dolayımlayan kötünün ta kendisi olduğu) has Hegelci diyalektiği ne demeli?

58 Masao Abe, *Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985, s. 191.
59 A.g.e., s. 201.
60 A.g.e.
61 A.g.e., s. 191.

BİÇİM VE İÇERİK

"Yabancılaşmış nesnel içeriğin öznel yolla yeniden edinilmesi" matrisi Lacan'ın "Freud'a dönüş"üne hâlâ tatbik edilebilir mi? Lacan'ın Freud okumasının tüm iddiası yabancılaşmış Ötekilik'in böyle öznel yolla yeniden edinilmesini karşısına almaz mı? Lacan'a göre, öznenin Öteki'nde yabancılaşması öznelliğin kurucu unsuru değil midir? Bunun açık ve net cevabı hayırdır – gelgelelim, amacımız bu "hayır"ı bildik olandan farklı bir tını katmaktır: Lacan'ı Hegel'e götüren bağı (Lacan'ın gitgide daha fazla takip ettiği bir patikadır bu) kesmek değil, Hegel'i Lacan'la okumak suretiyle, yeni bir "Hegel'e dönüş"ü gerçekleştirmek, yani, farklı bir Hegel'in, öznenin tüm tözsel içeriği kendine mâl etmesinin (kavramsal dolayımlama, kaldırma, fikrileştirme yoluyla içselleştirmesinin) öznelci matrisine artık uymayan bir Hegel'in ana hatlarını ayırt etmektir.

Hastanın bastırılan içeriği edinmesi süreci olarak psikanalitik tedaviye dair sözde-Hegelci anlayışa direnen boyutun en iyi göstergelerinden biri Freud'un teorik yapısındaki sapkınlık paradoksudur: Sapkınlık ihlalin yalın mantığının yetersizliğini gösterir. Genelgeçer bilgelik bize sapkınların aslında histeriklerin sadece hayalini kurduğu şeyi yaptığını söyler, zira sapkınlıkta "her şey mubahtır", sapkın bastırılan tüm içeriği açıkça kuvveden fiile çıkarır. Bununla birlikte, Freud'un altını çizdiği üzere, bastırmanın en güçlü olduğu yer sapkınlıktır. Topyekûn cinsel müsamahakârlığın özgürleşme yerine kaygı ve iktidarsızlığa ya da cinsel soğukluğa yol açtığı, içinde yaşadığımız geç-kapitalist gerçeklik bu olguyu fazlasıyla doğrulamaktadır. Bu da bizi bastırılan içerik ile (biçimin içeriğin bastırılmaktan çıktıktan sonra bile işlemeye devam ettiği) bastırma biçimi arasında bir ayrım yapmaya mecbur eder. Ezcümle, özne bastırılan içeriği bütünüyle edinebilir, ama bastırma devam eder. Hastalarından birinin ("fazla belirsiz ve karmaşık olduğu için", rüyayı Freud'a ilk başta anlatmayı reddeden bir kadının) gördüğü ve hastanın hamile olduğuna, ama bebeğin babasının kim olduğuna dair şüphe beslediği (yani ebeveynliğin "belirsiz ve karmaşık" olduğuna) göndermede bulunduğu ortaya çıkan kısa bir rüyayı yorumlayan Freud buradan önemli bir diyalektik sonuç çıkarır:

> rüyanın gösterdiği açık olmama durumu rüyayı körükleyen malzemenin bir parçasıydı: Yani bu malzemenin bir parçası rüyanın *biçiminde* temsil edilmişti. *Rüyanın biçimi yahut görüldüğü biçimi saklanmış konusunu temsil etmek üzere hayli şaşırtıcı bir sıklıkla kullanılmaktadır.*[62]

Her içeriğin a priori bir biçimsel çerçevede göründüğü transandantal boşluğun aksine, burada biçim ile içerik arasındaki boşluk son derece diyalektiktir. Bu

62 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, çev. James Strachey, New York: Avon Books, 1965, s. 367. (*Düşlerin Yorumu*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 1996.)

transandantal boşluktan dolayı, algıladığımız içeriği "oluşturan" görünmez transandantal çerçevenin daima farkında olmalıyızdır; yapısal terimlerle belirtirsek, öğeler ile bu öğelerin işgal ettiği biçimsel yerleri birbirinden ayırmalıyızdır. Bir biçimin has diyalektik analizinin seviyesine ancak belirli bir biçimsel prosedürü (anlatısal) içeriğin belirli bir veçhesini ifade eden şey olarak değil de, içeriğin açık anlatı hattından dışlanmış kısmını imlediğini kavradığımız zaman varırız. Meselenin teorik özü de budur: Anlatısal içeriğin "tümünü" yeniden kurmak istiyorsak, bizatihi açık anlatısal içeriğin ötesine geçmek ve içeriğin "bastırılan" veçhesine vekalet eden biçimsel özellikleri de dahil etmek zorundayız.[63] Melodram analizindeki o meşhur temel örneği ele alalım: Kendisini doğrudan anlatı hattında ifade edemeyen duygusal aşırılık filme eşlik eden gülünç derecede hisli müzikte yahut başka biçimsel özelliklerde çıkacak bir kanal bulur.

Bunun çarpıcı bir örneğini verelim. Claude Berri'nin *Jean de Florette* ve *Manon des Sources* [Pınarların Manon'u] filmleri Marcel Pagnol'un temel alınan özgün filmini (ve onu daha sonra romanlaştırmasını) yerinden eder. Bir başka deyişle, Pagnol'un özgün eseri eski, paganımsı dinsel kalıplarıyla Fransız taşrasındaki "sahici" cemaat hayatının izlerini muhafaza eder; Berri'nin filmleri ise bu içine kapalı, modernite öncesi cemaatin ruhunu yeniden kavramayı başaramaz. Ne var ki, beklenmedik bir şekilde, Pagnol'un evreninin içkin öbür yüzü eylem teatralliği ve ironik mesafe ve komiklik unsurudur; Berri'nin filmleriyse, daha "gerçekçi bir şekilde" çekilmiş olsalar da, vurguyu kadere (filmlerin müzikal leitmotifi Verdi'nin *La forza del destino*'suna dayanır) ve histerikliği çoğu kez gülünçlüğe yaklaşan (örneğin yağmur kendi arazisine yağmayınca, ümitsizliğe gark olmuş Jean'ın ağladığı ve Tanrı'ya haykırdığı sahne) melodramatik aşırılığa kaydırır. İşin paradoksal yanı, içine kapalı, ritüelleşmiş, modernite öncesi cemaat teatral komikliğe ve ironiye işaret ederken, modern, "gerçekçi" tercümenin Kader'i ve melodramatik aşırılığı beraberinde getirmesidir. Bu bakımdan, Berri'nin bu iki filmi ile Lars von Trier'in *Breaking the Waves*'ini [Dalgaları Aşmak] karşı karşıya koymak gerekir: İki filmde de biçim ile içerik arasındaki gerilimi görürüz; fakat *Dalgaları Aşmak*'ta aşırılık içeriktedir (yumuşatılmış sözde-belgesel biçimi bu aşırılığı hissedilir kılar); Berri'deyse biçimdeki aşırılık içerikteki kusuru (bugün Kader'in o saf klasik trajedisini idrak etmenin imkânsızlığını) örter ve böylece onu hissedilir kılar.

Kant'tan Hegel'e geçişin kilit sonucu şudur: İçerik ile biçim arasındaki boşluğu, içeriğin her şey olmadığının, bir şeyin onda bastırıldığının, ondan dışlandığının bir göstergesi olarak, içeriğinin kendisine geri yansıtmak gerekir. Biçimin kendisini kuran bu dışlama "ilksel bastırmadır" (Ur-Verdrängung) ve bastırılmış içeriği ne kadar çok dışarı çıkarırsak çıkaralım, bu ilksel bastırma var olma-

63 Biçimin içeriğin bir parçası olduğu, bastırdığının geri dönüşü olduğu tezi bu tezin tersyüz olmuş haliyle tamamlanmalıdır: İçerik, aynı zamanda, en nihayetinde biçimin tamamlanmamışlığının, "soyut" niteliğinin bir sonucundan ve belirtisinden ibarettir.

ya devam eder. Bunu nasıl izah edebiliriz? Dolaysız yanıt, bastıranın bastırılanın dönüşüne özdeşliğiyle açıklar; yani, bastırılan içerik bastırmadan önce var değildir, ama bizatihi bastırma süreci tarafından geridönüşlü olarak oluşturulur. Farklı türden olumsuzlama yahut örtme yollarıyla (yoğunlaştırma, yer değiştirme, inkâr, tekzip...) bastırılanın kamusal bilinçli konuşmaya nüfuz etmesine, orada bir yankı bulmasına olanak tanınır (bunun en dolaysız örneğini Freud verir: Hastalarından biri "rüyamdaki bu kadının kim olduğunu bilmiyorum, ama onun annem olmadığından eminim!" dediğinde, anne, yani bastırılan, konuşmaya dahil olmuştu). Burada bir başka "olumsuzlamanın olumsuzlanması" karşımıza çıkar; yani, içerik olumsuzlanır yahut bastırılır, fakat bu bastırmanın kendisi aynı jestin içinde bastırılanın geri dönüşü kisvesinde olumsuzlanır (bu yüzdendir ki burada karşımızda has Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanması yoktur). Söz konusu mantık Paulus'ta günah ile Yasa arasındaki ilişkinin mantığına benzer: Yasa'sız günah yoktur, Yasa'nın kendisi baş eğdirmeye çalıştığı ihlali yaratır; dolayısıyla, Yasa'yı ortadan kaldırırsak, Yasa'nın "bastırmaya" çalıştığı şeyi de yitiririz. Daha Freudcu bir çerçevede belirtirsek, "bastırma"yı ortadan kaldırdığımız takdirde, bastırılan içeriği de kaybederiz. Aynı rüya hakkında "rüyamdaki bu kadının kim olduğunu bilmiyorum, ama onun annemle bir alakası olduğundan eminim!" diyecek günümüzün tipik hastası bunun kanıtını sunmaz mı bize? Hasta bunu söyler, ama ortada herhangi bir özgürleşme, bir hakikat-etkisi, öznel konumunda bir değişim yoktur. Peki niye? Bastırılan içeriğe erişilmesini engelleyen bariyerler kaldırıldığında bile "bastırılmaya" devam eden şey nedir? Bunun ilk cevabı, hiç kuşkusuz, biçimin kendisidir. Bir başka deyişle, gerek pozitif gerekse negatif biçim ("o benim annem"; "o benim annem değil") aynı alanın, simgesel biçim alanının içinde devinir. Bizim odaklanmamız gereken şey ise bu biçimin kurucu unsuru olan daha radikal bir "bastırma", Lacan'ın (bir keresindeki) deyişiyle simgesel hadım ya da ensest yasağıdır – simgesel biçimin kendisini ayakta tutan negatif bir jesttir bu, öyle ki "Bu benim annem!" dediğimizde bile anne çoktan kaybolmuştur. Farklı bir deyişle, bu negatif jest simgesel ile Gerçek, (simgesel) gerçeklik ile imkânsız Gerçek arasındaki minimal boşluğu ayakta tutar.

Gelgelelim, burada biçim ile içerik arasındaki has diyalektik dolayım olduğu için, ilksel bastırmayı sırf bir boşluğun biçimine indirgememeliyiz: Hem olumsuzlamaya dayanıklı olan hem de katlanmış (kendi kendisiyle ilişkilenen) olumsuzlama süreci tarafından üretilen aşırı bir "içerik"in acayip pozitifliğine tekabül eden bir şey var olmakta ısrar eder. Netice itibariyle, bu şey sırf simgesel olumsuzlamaya direnen simgesel-öncesi Gerçeğin bir kalıntısı değil, Lacan'ın *objet a* ya da artık-keyif dediği heyulması bir X'tir. Bu noktada Lacan'ın haz (*Lust, plaisir*) ve keyif (*Geniessen, jouissance*) arasında yaptığı kilit ayrım devreye girer: "Haz ilkesinin ötesinde" olan şey keyfin, dürtünün ta kendisidir. *Jouissance*'ın temel paradoksu hem imkânsız hem de kaçınılmaz olmasıdır: Ona asla

tam olarak ulaşılmaz, daima ıskalanır, fakat aynı zamanda, ondan asla yakamızı kurtaramayız. Keyiften el etek çekmeye yönelik her çaba el etek çekmekte bir keyif doğurur; arzunun önüne konulan her engel engele dair bir arzu doğurur, vs. Bu tersine dönüş artık-keyifin asgari tanımını sağlar: Onda paradoksal bir "acıdan alınan haz" söz konusudur. Yani, Lacan *plus-de-jouir* terimini kullandığında, naif ama hayati bir soru sormak gerekir: Bu artık neye dayanır? Sıradan hazzın niceliksel olarak artmasından mı ibarettir? Bu noktada belirleyici olan şey Fransızcadaki ifadenin muğlaklığıdır: "Keyfin artığı/fazlası" anlamına gelebileceği gibi "artık hiç haz yok" anlamına da gelebilir – salt hazzın üzerindeki artık keyifi üreten şey hazzın tam karşıtı olan acıdır; *jouissance*'ın özdenge tarafından, haz ilkesi tarafından içerilmeye direnen kısmıdır; "bastırma"nın kendisi tarafından üretilen hazzın fazlasıdır, dolayısıyla bastırmayı ortadan kaldırırsak onu kaybederiz. *Eros ve Uygarlık*'ta "temel bastırma" ("insan soyunun uygarlıkta varlığını sürdürmesi için gerekli içgüdülerin 'modifikasyonlar'ı") ile "artık-bastırma" ("toplumsal tahakkümün gerekli kıldığı sınırlandırmalar") arasında bir ayrım öneren Herbert Marcuse meselenin bu yönünü gözden kaçırır:[64*]

> Gerçeklik ilkesinin herhangi bir biçimi içgüdüler üzerinde hatırı sayılır ölçüde ve kapsamda baskıcı kontrol gerektirirken, gerçeklik ilkesinin özgül tarihsel kurumları ve tahakkümün özgül çıkarları ise uygar insani ortaklaşma için elzem olanların üzerinde ve üstünde *ilave* kontroller getirir. Tahakkümün özgül kurumlarından doğan bu *ilave kontroller* kendi deyişimize artık-bastırmadır.[65]

Marcuse artık-bastırmanın örnekleri babmda "tekeşli-patriyarkal ailenin devamı, yahut hiyerarşik işbölümü, yahut bireyin şahsi varoluşu üzerindeki kamusal kontrolün gerektirdiği şekilde içgüdüsel enerjinin uğradığı modifikasyonlar ve yön değişimleri"ni sayar.[66] Marcuse temel bastırma ile artık-bastırmanın fiilen birbirinden ayrılamaz ölçüde iç içe geçtiğini teslim eder, ama bir adım daha atmalı ve bu kavramsal ayrımın kendisini sorunlaştırmalıyız: Artığın yahut fazlanın en "temel" işleyiş için bile gerekli olması libidinal ekonominin paradoksudur. İdeolojik bir yapı artık-keyif (Lacan'ın *plus-de-jouir*'i) önermek suretiyle deyim yerindeyse öznelere "rüşvet" vererek onları "bastırma"yı, el etek çekmeyi kabul etmeye yönlendirir. Yani keyfin kendisinden "aşırı" el etek çekmenin doğurduğu keyif söz konusudur burada; artık-keyif tanımı gereği acıdaki-keyiftir. (Bunun paradigmatik örneği "Yoz hazları bırakın! Kendinizi ülkeniz için feda edin!"

64* "Repression" teriminin Türkçedeki psikolojik literatürde artık oturmuş olan karşılığı "bastırma"dır. Öte yandan, aynı terim başka türden bağlamlarda, örneğin Marcuse'nin kapısını araladığı siyaset düzleminde, "baskı" anlamına da gelir. Fakat terimin psikolojiyle olan bağını kaybetmemek maksadıyla bu bağlamda "bastırma" karşılığını kullanmaya devam edeceğim (ç.n.).

65 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston: Beacon Press, 1974, s. 37. (*Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1985.)

66 A.g.e., s. 37-8.

şeklindeki Faşist çağrıdır. Tam da bu el etek çekmeyle ortaya çıkacak müstehcen bir keyfi vadeden bir çağrıdır bu.) Dolayısıyla, artık-bastırma olmaksızın, sadece "temel" bastırma olması mümkün değildir, zira "temel" bastırmayı öznelere hissedilir kılan şey artık-bastırmanın doğurduğu keyfin kendisidir. Burada bir nevi "az çoktur" paradoksu vardır karşımızda: "Daha çok" bastırma/baskı, daha az olanından, daha az travmatiktir, daha kolay kabul edilir. Bastırma azaldığında katlanmak çok daha zorlaşır ve isyana yol açar. (Devrimlerin zulmün tepe noktasına çıktığı vakitlerde değil de "makûl", "rasyonel" bir düzeye düştüğünde patlak vermesinin sebeplerinden biri bu olabilir – söz konusu azalma bastırmayı onu kabul edilebilir kılan haleden mahrum eder.)

Hegel'e dönelim: Kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlama sürecinin ürettiği bu aşırılığın Hegel'in kapsamının ötesinde olduğu iddia edilebilir mi gerçekten? Hegel Fenomenoloji'nin faydacı Aydınlanma evreninin yapısını tasvir eden altbölümünün şimdiye kadar gözden kaçırılmış bir kısmında, "haz ilkesi"nin temel paradoksunu (ilk kez) ifade eder: hazza yönelik en büyük tehdidin ona tamamen erişilmesini engelleyen bir kıtlık değil, bizatihi hazzın aşırılığı olması. Faydacı evrende, "her şey [insana] haz vermek ve hoşnut etmek için vardır ve insan ilk olarak Tanrı'nın elinden çıkıp geldiği için, yeryüzünde kendisi için ekilip biçilmiş bir bahçedeymiş gibi yürür." Fakat bu cenneti bozan bir şey vardır. "İyi ve kötüye dair bilginin ağacından meyve [de] koparmış" olduğu için, insanın

> özü itibariyle iyi doğası da öyle bir hal alır ki zevkin bolluğu ona zarar vermez, daha doğrusu, tek olması kendisinin ötesine giden bir ilkeyi bir etken olarak kendi bünyesi içinde barındırır; tek olması kendisinin ötesine geçip kendisini yok edebilir. Bunu önlemek için, bu öz-aşkınlığı gereğince dizginlemek üzere, daha doğrusu, belirli olanın ötesine geçtiğinde kendisini muhafaza etmek üzere, aklı faydalı bir araç olarak bulur: Zira böylesi, bilincin kuvvetidir... Dolayısıyla, ölçü ya da oran ilkesinin çeşitliliği ve süresi kapsamında hazzın kopup gitmesini önleme şeklinde belirli bir işlevi vardır: Yani "ölçü"nün işlevi itidalsizliktir.[67]

Reklamlar bize tekrar tekrar bu dersi verir: Ürünümüzden tam ve kalıcı olarak keyif alabilmek için ondan uygun ölçüde keyif almak zorundayızdır (makûl bir şekilde içmek, bir seferde sadece bir kalıp çikolata yemek...) Hakiki "itidalsizlik"i, uzatılmış bir haz hayatını ancak böyle bir dizginleme garanti altına alabilir. Lacan'ın işaret ettiği üzere, Freudcu haz ilkesi dizginsiz esrik bir keyif ilkesi değil, bir dizginleme ilkesidir.

Hegel'in "haz ilkesinin ötesinde"ye dair formülünün onun öznellik mefhumunda mündemiç olduğunun kanıtı özneyi "itkileri tatmin etmenin biçimsel rasyonelliğinin faaliyeti"[68] olarak tanımlamasına dayanır. Bu fikir Dünya Tarihi

67 Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 330.

68 *G. W. F. Hegel, Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective*

Felsefesi Üzerine Dersler'e Giriş'te geliştirilir:

[İnsan] ideal olanı, düşünce alanını, itkinin talepleri ile itkinin tatmin edilmesi arasına yerleştirir. Hayvanda bunların ikisi örtüşür; hayvan bizzat çabalayarak bunların bağlantısını koparamaz – onu ancak acı ya da korku yapabilir. İnsandaysa, itki tatminden önce ve tatmininden bağımsız olarak vardır; itkilerini kontrol etmekle yahut onların dizginlerini salıvermekle, ereklere göre eyler ve kendisini bir genel ilkenin ışığında belirler. Hangi ereğe ulaşmaya çalışacağına karar vermek ona bağlıdır; hatta evrensel bir ereği bile kendi ereği yapabilir. Böyle yaparken, kendi doğasına ve isteklerine dair oluşturduğu tasarımlarla belirlenir. İnsanın bağımsızlığını oluşturan şey budur: Zira insan kendisini belirleyen şeyin ne olduğunu bilmektedir.[69]

Bu şu demektir aslında: İlk başta sırf itkilerin daha iyi bir şekilde tatmin edilmesinin bir aracı olarak kendini ortaya koyan rasyonalite en sonunda tüm doğal hedefleri kendine tabi kılar ("önvarsayımları koyutlamak") ve kendi hedefi haline gelir: Rasyonalite önce

> (mutlulukta) itkilerimin genel olarak tatmin edilmesini amaçlayan hedonik bir hesap [olarak ortaya çıkar]; fakat en sonunda, –kendimin olduğunu düşündüğüm– eylemimde tamamen tatmin olacaksam, uygulayacağım rasyonalite ilkesi mutluluk gibi olumsal bir ereğe bağlı olmamalıdır (böyle bir erek bana ait olup olmadığından emin olamayacağım arzu tercihine dair bir görüşe dayalı olabilir, zira başkaları benim onu seçmemi etkilemiş olabilir). Daha ziyade, eylemimin ilkesi eylemimde özgür bir fail olarak mevcut bulunma istencimi beraberinde getirmek zorundadır.[70]

O halde, haz ile görev bağlamında karşıtların özdeşliğinin açıkça görülebiliyor olması hiç de şaşırtıcı değildir. (Narsisist bir hedonistin yaptığı gibi) hazzı bir görev mertebesine yükseltmek mümkün olduğu gibi, (hisli bir ahlakçının yaptığı gibi) görevi bir haz mertebesine yükseltmek de mümkündür. Peki bu ikilinin birbirine düpedüz zıt olduğu örneklerin çoğu için ne diyeceğiz? Bit yeniği şudur: Görevimi, hazlarımı kıstığında değil de bana kendisini yerine getirmek için haz verdiğinde yapabiliyor muyum? Bu iki alan ancak böyle yapabiliyor olduğum durumda sahiden birbirinden kopar. Bir yan ürün olarak ortaya çıkabilecek hazza katlanamazsam, görevimi yerine getirişim haz tarafından, "ahlaki mazoşizm" ekonomisi tarafından zaten kirletilmiş olacaktır. Bir başka deyişle, görevimi yapışımın tesadüfi bir yan ürünü olarak hazza katlanmak ile görevimi bana haz verdiği için yapmak arasında muhakkak bir ayrım yapmak gerekir.

Spirit, İng. çev. ve haz. M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel, 1978, s. 253 (§475).

69 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History – Introduction: Reason in History*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 49-50.

70 Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 129.

DOLGUSUZ OLUMSUZLAMA

"Karşıtların örtüşmesi"nin her pagan kozmolojinin olmazsa olmaz unsuru olan, karşıt kuvvetlerin "ebedi uyumu/mücadelesi" anlayışıyla uzaktan yakından alakası yoktur. Verili bir toplumda, belirli özellikler, tavırlar ve yaşam normları ideolojik olarak değil, "nötr" olarak, aklıselim bir hayat tarzının ideolojik olmayan bir parçası olarak algılanır. İdeoloji böylece bu arkaplandan ayrı ya da ona karşıt olarak açık bir şekilde koyutlanan (göstergebilimsel anlamıyla, "imlenen") konumlara ayrılır (örneğin aşırı dinsel coşkunluk, siyasi bir yönelime adanma, vb.). Bu bağlamda ileri sürülmesi gereken Hegelci iddia şudur: En saf (ve etkili) haliyle ideoloji tam da kendiliğinden kabul edilen bir arkaplan içinde kimi özelliklerin bu şekilde nötrleştirilmesidir. Öyleyse burada esaslı bir "karşıtların örtüşmesi" örneği vardır: En saf haliyle bir mefhum (bu durumda, ideoloji) karşıtıyla örtüşür (daha doğrusu, tam da karşıtı olarak görünür). Ve mutatis mutandis, aynı şey şiddet için de geçerlidir: En saf haliyle toplumsal-simgesel şiddet kendi karşıtı olarak, ikamet ettiğimiz ortamın kendiliğindenliği olarak, soluduğumuz hava kadar nötr olarak görünür.

Bu son örneğin açıkça gösterdiği şey şudur ki Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nda düzey değişir: İlk olumsuzlama aynı ufkun içindeki içeriği doğrudan değiştirir; olumsuzlamanın olumsuzlanmasındaysa, "gerçekten hiçbir şey değişmez", ufuk sadece tersine döner, böylece "aynı" içerik kendi karşıtı olarak görünür. Umulmadık bir başka örnekten bahsedelim: 1990'ların ortalarında, Kuzey Kore'nin merkezileştirilmiş ve baştan aşağı düzenlenen ekonomisinde devlet tarafından örgütlenen mal temini peyderpey işlemez olmuştu: Yemek dağıtım sistemi günden güne daha küçük istihkaklar sunuyor, fabrikalar maaş veremiyor, tıp sistemi ilaçtan yoksun, elektrik ve su haftada sadece birkaç saat için veriliyor, sinemalarda film gösterilmiyordu, vs. Sıradan Korelilerin bu dağılmaya verdiği tepki bazılarına şaşırtıcı gelebilir: Artık devlet tarafından karşılanmayan ihtiyaçlar, bir dereceye kadar, devletin kerhen müsamaha gösterdiği ılımlı bir piyasa kapitalizminin ilkel biçimleriyle sağlanmıştı: Bireyler evde yetiştirdikleri sebzeleri, ya da balık, mantar, köpek ve sıçan satmıştı (veya bunları mücevherat, kıyafet gibi aile için değerli şeylerle değiş tokuş etmişti); elektronik aletler ve DVD'ler Çin'den kaçak sokulmuştu. Hayatta kalmaya odaklı vahşi bir piyasa ekonomisi çıkmıştı ortaya, öyle ki ülke bir tür Hobbesçu doğa durumuna gerilemişti adeta: Ya piyasada bir niş bulursunuz (ister evde yaptığınız erişte nizi satar ister kuaförlük yaparsınız) ya da ölürsünüz. Günün galibi temel bir dayanışma biçimi değil ham bencillik olmuştu: Bu sıfır noktasında, zalim bir ironiyle, topyekûn dayanışmayı ve bireylerin kendilerini topluluğa adamasını esas alan resmi ideoloji su katılmamış karşıtıyla tamamlanmıştı. Burada ileri sürülmesi gereken Hegelci iddia, resmi ideolojinin bu olumsuzlamasının ona dışsal değil içkin olduğu olmalıdır elbette: Bencilliğin patlaması "kendinde",

resmi komünal ritüellere katılanların fiili öznel ekonomisinde zaten vardı. Bu ritüellere katılıyorlardı, yoksa hayatta kalmaları mümkün olmayabilirdi, devlet teröründen kaçınmaya yönelik safi bencil bir stratejiydi bu. Yakın zamanlarda yazılmış (mültecilerle yapılan mülakatlara dayalı) yarı belgesel nitelikli bir kurmaca kitabında, bir Pyongang üniversitesinde ayrıcalıklı bir öğrenci olan Jun-sang'ın, açlıktan kıvranan evsiz bir çocukla karşılaştıktan sonra Kuzey Kore'nin resmi ideolojisine artık inanmadığını birdenbire idrak ettiği ân tasvir edilir:

> İnanmadığından artık kesinkes emindi. Muazzam bir kişisel aydınlanma ânıydı bu, tıpkı insanın ateist olmaya karar vermesi gibi. Bu ona kendini yalnız hissettirmişti. Herkesten farklıydı, kendisi hakkında keşfetmiş olduğu bir sırrın ağırlığını taşıyordu.
>
> İlk başta, yeni keşfettiği açıklıkla birlikte hayatının bambaşka olacağını düşünmüştü. Aslındaysa, her şey büyük ölçüde aynı tas aynı hamamdı. Sadık bir tebaaymış gibi yapıyordu. Cumartesi sabahları üniversitedeki ideolojik derslere tam zamanında varıyordu.[71]

Ne var ki, derken öğrenci arkadaşlarının yüzlerinin

> donuk, ifadesiz, bir mağaza vitrinindeki mankenlerin yüzü gibi boş olduğunu [fark etmişti].
>
> Kendisinin de onlar gibi bön bön baktığı dank etmişti kafasına aniden. Hatta dersin içeriği konusunda ne hissediyorsa muhtemelen diğerleri de tıpkısının aynısını hissediyordu.
>
> "Biliyorlar! Hepsi biliyor!" diye çığlık atacaktı neredeyse, o kadar emindi kendinden... Jung-sang orada tek inanmazın kendisi olmadığını anlamıştı. Hatta bir göz kırpma ya da baş sallama seviyesine bile çıkmayacak kadar ince bir sessiz iletişim biçimini idrak edebildiğinden emindi.[72]

Bu satırlarda ne yazılıyorsa sadece onları okumalıyız: Mecburi ideolojik ritüellere katılan bireyler, ilksel bir kolektif özdeşliğe/kimliğe dalıp bir bireylik kaybını hissetmek şöyle dursun, mutlak surette yalnızdı, noktasal bir bireyliğe indirgenmişti, hakiki içsel öznel tavırlarını ifade edebilmekten âcizdi, ideolojik büyük Öteki'den toptan kopmuştu. Psikanalizin dört temel kavramı hakkındaki seminerinde Lacan'm geliştirdiği haliyle yabancılaşmadan kopmaya geçişin en saf örneklerinden biri vardır burada: İnsanların bireyliklerini kaybetmiş ve birer kuklaymışcasına hareket ediyor olduğu kamusal ideolojik düzendeki köklü

71 Barbara Demick, *Nothing to Envy: Ordinary Lives in North Korea*, New York: Spiegel & Grau, 2009, s. 195-6.

72 A.g.e., s. 196.

yabancılaşma bir o kadar köklü bir kopma biçimidir, öznelerin/tebaaların her türlü simgesel kolektiviteden dışlanmış dilsiz bir tekilliğe doğru geri çekilişidir. Kuzey Kore'de devletin mal temini işlemez olduğunda patlayan şey devletin ideolojik makinesinin ürettiği bu tekillikti. (Stalinizme vâkıf analizciler, piyasa rekabetine karşı bir tepki olarak dayanışmanın var olmaya devam ettiği normal burjuva toplumundakine kıyasla Stalinist kolektivitenin, bireyleri daha az dayanışmacı ve daha fazla hayatta kalma odaklı-bencil kıldığına çok önceleri dikkat çekmişti.)[73]

Bunun temelinde önvarsayımların geridönüşlü olarak koyutlanması mantığı vardır. Bu mantık bir başlarına bırakılsalar birbirlerinin kurdu olacak bireyler çokluğuna huzur içinde bir arada yaşamayı vahşice ama zorunlu olarak dayatan Bir olarak Monark şeklindeki Hobbesçu bakışta sorunlu olan yanı görmemizi de sağlar. Herkesin herkese savaş açtığı bu sözümona "doğa" durumu dayatılan devlet iktidarının geridönüşlü bir ürünüdür; yani, o iktidarın işlemesi için, Bir'in bireyler arasındaki dolaysız yanlamasına bağları koparması gerekir: "Bir'le kurulan ilişki her tebaayı kendi arkadaşlarının haini kılar. Bir'in üçüncü yerine konmasının sebebinin, Hobbes'un deyişiyle, insanın insanın kurdu (homo homini lupus) olması olduğunu ileri sürmek yanlıştır. İnsanı kurt haline getiren şey Bir'i aşkın yasa yapıcının yerine koymak yahut onu o yerin temsilcisi olarak görmektir."[74] Sofia Näsström de benzer bir iddiada bulunmuştu: İnsanları birbirine olan sorumluluğundan "kurtaran", dolaysız komünal dayanışmanın uzamını daraltan ve insanları soyut bireylere indirgeyen devletin kendisidir. Kısacası, devlet sorunu yaratır, sonrasında da onu çözmeye çalışır.[75]

Geridönüşlülüğü içeren bu karmaşık model Hegelci üçlünün asla gerçekten bir üçlü olmadığını, sayısının 3 olmadığını gösterir. Rus ulusal kimliğinin oluşumunda üç aşama vardı. Birincisi, tözsel başlangıç noktası (modernite-öncesi Ortodoks Rusya); ikincisi, Büyük Petro'nun dayattığı, on sekizinci yüzyıl boyunca süren ve yeni bir Fransızca konuşan eliti meydana getiren şiddetli modernleşme;

---

73 Daha genel olarak bakıldığında, komünist rejimlerin çöküşünün büyük ironilerinden biri şudur: Bu daha ziyade ideolojinin sonu (kapitalizmin, kendi dar görüşlerini topluma dayatmaya çalışmış kaba bir ideolojiyi mağlup etmesi) olarak algılansa da, komünizm-sonrasındaki ülkelerde (Polonya, Macaristan) komünistlerin ardından gelen partiler kapitalizmin en acımasız "ideolojik olmayan" failleri olup çıkmıştı. (Çin'de, Vietnam'da) halen iktidarda olan komünistler de vahşi bir kapitalizmi onaylamaktadır.

74 Moustapha Safouan, *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.

75 Bkz. Sofia Näsström, *The An-Archical State: Logics of Legitimacy in the Social Contract Condition*, doktora tezi, Stockholm Series in Politics 99, Stockholm: Stockholm University, 2004. Aynı mantık 2007 yılında Irak bağlamı için de geçerli değil miydi? 2006'nm sonlarına doğru ABD Ordusu'nun Irak'tan niçin geri çekilmemesi gerektiğine dair yeniden ortaya konulan tek ikna edici sav ordunun birdenbire geri çekilmesinin ülkeyi topyekûn kaosa sürükleyeceği ve bunun sonucunda tüm devlet kurumlarının dağıldığı geniş ölçekli bir iç savaşın patlak vereceğiydi. Bu savın yüce ironik yanı, Irak devletinin doğru dürüst işleyemediği koşulları bizatihi ABD'nin müdahalesinin yaratmasıydı.

son olarak, 1812'den sonra, "Rusluğun" yeniden keşfi, unutulmuş sahici kökenlere geri dönüş.[76] Sahici köklerin bu yeniden keşfinin ancak, Fransızca konuşan elitin eğitimli gözleri *yoluyla* ve o gözler *için* mümkün olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir: "Sahici" Rusya ancak "Fransız bakışı" için vardı. Bu yüzdendir ki Rusça ilk opera yazan kişi (imparatorluk sarayında çalışan) bir Fransız besteciydi ve Puşkin sahici Rusça terimlerinin esas anlamını okurlarının (ve kendisinin) gözünde açıklığa kavuşturmak için Fransızca kelimeler kullanmak durumunda kalmıştı. Diyalektik hareket sürmeye devam etmişti elbette: "Rusluk" hemen sonrasında liberal popülizm ile muhafazakâr Slavperverliğe ayrılmıştı ve süreç modernite ile ilkelciliğin has diyalektik örtüşmesinde doruğuna varmıştı: yirminci yüzyılın başlarında modernistlerin antik barbar kültürel biçimlere olan düşkünlüğü. Bu örneğin karmaşıklığı, Hegel'in olumsuzlamanın olumsuzlanmasının iki matrisi arasında niçin gizliden gizliye salınıyor gibi göründüğünü açıklar. İlk matris şudur: (1) tözsel huzur; (2) öznenin edimi, huzuru bozan, dengeyi sarsan tek taraflı müdahalesi; (3) öznenin aşırılığını yok etmek suretiyle dengeyi yeniden kuran Yazgı'nın intikamı. İkinci matris ise şudur: (1) öznenin edimi; (2) edimin başarısızlığı; (3) bu başarısızlığı başarıya dönüştüren perspektif değişimi.[77] İlk üçlünün son iki uğrağının ikinci üçlünün ilk iki uğrağıyla örtüştüğünü görmek kolaydır. Her şey saymaya nereden başladığımıza bağlıdır: Eğer tözsel birlik ve dengeyle başlarsak, öznel edim olumsuzlamadır; koyutlama uğrağı olarak öznel edimle başlarsak, olumsuzlama onun başarısızlığıdır.

Bu karmaşıklaşma şunu ima eder bize: Soyut-biçimsel düzeyde bile, diyalektiğin sürecin sadece üç değil dört aşamasının olduğunu görmeliyiz. Bundan yıllar önce, *MAD* dergisi öznenin bir normla dört düzeyde nasıl ilişki kurabileceği konusuna dair bir dizi çeşitleme yayımlamıştı: Örneğin modada, yoksullar nasıl giyindiklerini umursamaz; alt orta sınıf modayı takip etmeye çalışır ama hep geriden gelir; üst orta sınıf en son modaya uyumlu bir şekilde giyinir; en tepedekiler, eğilimleri belirleyenler de nasıl giyindiklerini umursamaz, çünkü onlar nasıl giyiniyorsa moda odur. Ya da hukuk bağlamında, toplumun dışına itilmiş olanlar, serseriler, hukukun ne dediğini takmaz, paşa gönülleri ne istiyorsa onu yaparlar; faydacı benciller hukuka riayet eder, ama ancak takriben, yani çıkarlarına uyduğunda; ahlakçılar hukuka sıkı sıkıya uyar; en tepedekiler, örneğin kral da istediklerini yapar, çünkü onlar ne yapıyorsa hukuk odur. Her iki durumda da mantık aynıdır: Bilgisizlikten kısmi bağlanmaya ve ardından tam bağlanmaya doğru ilerleriz, fakat bu üç adıma bir başkası ilave edilir: paradoksal bir şekilde, en aşağıyla örtüşen en üst düzey. Bu en üst düzeydeki insanlar, bir önceki

76 Fakat belki de, esas başlangıç, tüm uğrağı, "tezi" başlatan ilk terim Petro'nun öncülük ettiği modernleşmeydi; bunun üzerine, önceki aşama onun biçimsiz tözsel önvarsayımı olmuştu.

77 Jean Baudrillard –elbette şaka yollu– yeni bir Hegelci üçlü (tez-antitez-protez) önerdiğinde bir bakıma haklıydı yani. Çelişkiyi "çözen" üçüncü uğrak tanımı gereği "protetik"tir (tözsel olarak doğal değil, virtüel, suni, simgeseldir).

düzeydeki insanlar ne yapıyorsa onu yapar, ama en alt düzeydekilerin tavrıyla aynı olan öznel bir tavırla. Augustinus'un, Hıristiyan sevgisine sahipseniz istediğinizi yapabilirsiniz, zira yaptığınız şeyler otomatikman yasayla uyum içinde olacaktır yolundaki sözüne uymaz mı bu? Ayrıca, bu dört adım "olumsuzlamanın olumsuzlanması" için bir model sağlamaz mı? Katiyen yabancılaşmamış bir tavırla başlarız (istediğimi yapıyorum), sonra kısmi yabancılaşmadan geçer (kendimi, bencilliğimi sınırlarım) ve topyekûn yabancılaşmaya varırız (kendimi tamamen norma ya da yasaya teslim ederim), en sonundaysa, Efendi figüründe bu topyekûn yabancılaşma kendi kendini olumsuzlayıp kendi karşıtıyla örtüşür.

İki yabancılaşma ya da olumsuzlamayı birbirinden ayıran (kısmi ve topyekûn) bu daha karmaşık model Hegel'e karşı çoğu kez öne sürülen eleştirel iddialardan birini (yani Hegel'in bir kümelenmenin içsel konuşlanışım sunarken hile yaptığı ve böylece, kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlamanın en alt noktasının sihirli bir şekilde daha üstün yeni bir pozitifliğe döndüğü iddiasını) yanıtlamamızı da sağlar. En iyi ihtimalle, ulaşmamış gereken şey, tüm hareketin topyekûn yok olması yahut kendi kendini silmesi yerine, dolayımsız tözsel başlangıç noktasına geri dönmektir ve böylelikle kendimizi döngüsel bir evrenin içinde buluruz. Fakat işin ilk şaşırtıcı yanı Hegel'in *Fenomenoloji*'de, mutlak özgürlük ve Terör hakkındaki bölümde bu seçeneği ana hatlarıyla betimlemesidir:

> Tin bu kargaşanın içinden gerisin geri başlangıç noktasına, etik dünyaya ve tinsel kültürün gerçek dünyasına fırlardı; böylece bu dünyalar, yeniden insanların kalplerine girmiş efendi korkusuyla, sadece tazelenmiş ve canlanmış olurdu. Öz-bilinç ile tözün tamamen birbirine nüfuz etmesi nihai netice olsaydı, tin bu zorunluluk döngüsünü yeniden kat etmek ve devamlı tekrarlamak zorunda olurdu: evrensel doğasının kuvvetinin kendisi üzerinde olumsuz bir şekilde işlediğini deneyimlemiş olan öz-bilincin, kendisini bu tikel öz-bilinç olarak değil, sadece evrensel olarak bilip bulmaya çalışacağı ve dolayısıyla, evrensel tinin nesnel gerçekliğine, tikel sıfatıyla öz-bilinci dışlayan bir gerçekliğe de katlanabileceği bir karşılıklı nüfuz etme.[78]

Devrimci Terör'de, tekil bilinç kendisini evrensel tözden ayrı tutmanın yıkıcı sonuçlarını tecrübe eder: Böyle bir ayırmada, töz her tekil bilinci keyfi bir şekilde yok eden negatif bir güç olarak görünür. Bu bağlamda Hegel'in meşhur söz oyunlarından birini kullanabiliriz: Almancadaki *zugrundgehen* muğlak bir ifadedir: Hem çözülme, dağılma hem de kelimesi kelimesine, *zu Grunde gehen*, yani kendi temeline ulaşma anlamına gelir. Terör'ün pozitif sonucu şudur ki öznenin yok olmasıyla, özne kendi temeline ulaşır, etik tözdeki yerini bulur, tözle olan birliğini kabul eder. Öte yandan, etik töz ancak tekil özneleri seferber

78 Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 348-9.

eden kuvvet olarak fiili olduğundan dolayı, tekil öznenin töz tarafından yok edilmesi aynı zamanda tözün kendi kendini yok etmesidir; yani, kendi kendini mahvetmeye yönelik bu negatif hareket kendini ilanihaye tekrarlamaya mecbur gibidir. Gelgelelim, net bir argümantasyon hattı içinde dile getirilen o kaçınılmaz "ama" işte tam bu noktada devreye sokulur:

> Ama nihai neticenin üstlendiği biçim değildir bu. Zira mutlak özgürlükte, dış dünya ile çokkatmanlı varoluşuna gömülen veya kendine belirli hedefler ve fikirler koyan bilinç arasında, yahut bilinç ile ister bir gerçeklik ister düşünce dünyası olsun dış bir nesnel dünya arasında bir etkileşim yoktu. O özgürlük mutlak olarak bilinç biçimindeki, evrensel bir irade olarak dünyayı içeriyordu ve onun yanı sıra, varoluşun tüm dağmıklılığının ve çokkatmanlılığmın ya da zihnin tüm çokkatmanlı ereklerinin ve yargılarının içinden öz-bilinç ortaya çıkmış ve çıplak ve yalın benlik şeklinde yoğunlaşmıştı... Kültür alanının kendisindeyse bu saf soyutlama biçimindeki olumsuzlanmasını ya da yabancılaşmasını görmeye kadar varmaz; olumsuzlanması dolgulu ve içerikli bir olumsuzlamadır – ya kendisinden yabancılaştırmış olduğu benliğin yerine kazandığı onur ve servet; ya da perişan haldeki bilincin edindiği esprit ve içgörü dili; yahut, gene, olumsuzlama inancın cennetidir veya aydınlanma safhasına ait yararlılık ilkesi. Tüm bu belirli öğeler mutlak özgürlük halinde benliğin başına gelen felaket ve yıkımla birlikte gözden kaybolur; olumsuzlanması anlamsız ölümdür, kendi içinde pozitif, bir dolgu sunan hiçbir şey olmayan negatiften duyulan katıksız korkudur.
>
> Bununla beraber, fiili tezahürüyle bu olumsuzlama yabancı ve dışsal bir şey değildir. Ne ahlaki dünyanın içine batmış olduğumu zorunluluğun o evrensel arkaplanıdır ne de perişan haldeki bilincin kendisine dayalı olduğunu fark ettiği, o tikel özel mülkiyet rastlantısı, sahibin gelip geçici istekleri ve mizacıdır; bu son soyutlanışında pozitif hiçbir şeyi olmayan ve dolaysıyla fedakârlığın karşılığında hiçbir şey veremeyen evrensel iradedir. Ama sırf bu yüzden söz konusu irade öz-bilinçle dolayımsız birlik içindedir, saf pozitif odur, çünkü saf negatif odur; ve o mânâsız ölüm, benliğin o doldurulmamış, boş negatifliği, içsel kurucu ilkesi itibariyle, tersine dönüp mutlak pozitifliğe dönüşür.[79]

Hegel burada, Pierre Bayard'ın "gelecekten intihal yapmak" dediği tekinsiz bir edimle, Lacan'ı alıntılıyor gibidir: "Dolgulu olumsuzlama" Lacan'ın eksiği doldurma, eksiğin yer-tutucusu (*le tenant-lieu du manque*) vs. olarak işlev gören nesne hakkındaki tüm o formüllerini akla getirmez olur mu? Bu bağlamda, adı çıkmış o tersinme, yani negatifin pozitife dönüşmesi çok net bir noktada, mübadelenin çöktüğü anda gerçekleşir. Hegel'in *Bildung* (yabancılaşma

79 A.g.e., s. 349.

yoluyla kültür ya da eğitim) adını verdiği tüm o dönem boyunca, özne tözsel içeriğinden (tözsel içeriğinin bir kısmından) mahrum olur, ama bu mahrumiyetin karşılığında eline bir şey geçer, "ya kendisinden yabancılaştırmış olduğu benliğin yerine kazandığı onur ve servet; ya da, perişan haldeki bilincin edindiği esprit ve içgörü dili; yahut, gene, olumsuzlama inancın cennetidir veya aydınlanma safhasına ait yararlılık ilkesidir." Devrimci Terör'de, bu mübadele çöker; özne, karşılığında hiçbir şey vermeden, kendisini (hayatın kendisinin) biyolojik tözünden bile mahrum eden (Devlet'te cisimleşmiş) yıkıcı soyut negatifliğe maruz kalır – ölüm burada hepten mânâsızdır, "herkes acımasızca ve mânâsızca ölür, tıpkı bir lahananın kafasının ikiye bölünmesi ya da bir miktar suyun çekilip yutulması gibi," öyle ki kimse dostlarının ve ailesinin zihninde soylu bir anı olarak yaşamaya devam bile etmez. Öyleyse bu saf negatiflik ya da kayıp nasıl olur da "sihirli bir şekilde" yeni pozitifliğe dönüşür? Karşılığında elimize hiçbir şey geçtiğinde elimize ne geçer? Bunun tutarlı tek bir yanıtı vardır: *bu hiçliğin ta kendisi*. Olumsuzlama doldurulmadığında, çıplak saflığıyla negatifliğin gücüyle karşılaşmaya mecbur bırakılıp onun tarafından yutulduğumuzda, devam etmenin tek yolu bu negatifliğin varlığımızın çekirdeği olduğunu, öznenin negatiflik boşluğunun "ta kendisi" olduğunu idrak etmekten geçer. Varlığımın çekirdeği pozitif bir özellik değil, tüm sabit belirlenimleri dolayımlama ya da olumsuzlama yetisidir; olduğum şey değildir, (her) neysem onunla ilişkilenebilmemin negatif yoludur.[80] Peki Hegel bu suretle Fransız Devrimi'ne dair tüm ideolojik mistifikasyonların anası denebilecek şeyi, ilk kez Kant tarafından dile getirilen, Paris sokaklarında olan bitenin çoğu kez kanlı olan gerçekliğinden daha önemli olan şeyin Devrim'in Avrupa'nın dört bir yanındaki sempatizan gözlemciler arasında doğurduğu heves olduğu iddiasını doğrulamaz mı?

---

80 Bu güç salt negatif bir güç değil, negatifliğin pozitif gücüdür, *ex nihilo* yeni biçimler doğurma, entiteler yaratma gücüdür. Engellenmiş arzı ve nesnelerin oluşumu konusunda, Jameson Efendi ile Hizmetkâr arasındaki farka dair sarih bir tespitte bulunur: Hizmetkâr'ın negatifliği, hemen tatmin olmaktan ve nesneleri oluşturmaktan vazgeçişi "idealizm kozunu oynar ve fizikselin (ve daha başka her şeyin) çözülüşüne yönelik olarak Efendi'nin cahil Samurayvari korkusuzluğundan felsefi açıdan çok daha tatmin edici bir kuvvet oluşturur" (Jameson, *The Hegel Variations*, s. 56). Kısacası, Efendi hayatını korkusuzca riske atmakta ve ölümün negatifliğini üstlenmekte olsa da, sürdüğü hayat duyusal tatmine (Hizmetkâr'ın ürettiği nesneleri tüketmeye) esir olmuş bir hayattır; Hizmetkâr ise oluşumdan-çıkarma, bozma yoluyla dolayımsız maddi varlığı yok eder – dolayısıyla Köle Hizmetkâr'dan daha "idealist"tir, çünkü İdeaları gerçekliğe dayatabilmektedir.

Fakat, gene, Lebrun negatifliğin bu zaferinin acı bir tadı gizlediğine dair iç kemiren bir şüpheyi dile getirir: Negatifin bu şekilde tersine dönüp pozitife dönüşmesi "bükemediğin eli öp" anlayışının, topyekûn mağlubiyeti "düşmanla özdeşleşmek" suretiyle zafere dönüştürmeye dönük ümitsiz bir stratejinin bir başka örneği değil midir?

> İçinde bulunduğumuz zamanda maharetli insanlardan oluşan bir ulusta gerçekleştiğine tanıklık ettiğimiz devrim başarılı olabilir ya da olmayabilir. Sefalet ve gaddarlıklarla öyle dolu olabilir ki aklı başında kimse, ikinci bir teşebbüste aynı deneyi başarıyla gerçekleştirebileceğini umabilse bile, onu böyle bir bedel pahasına bir daha yapmamaya karar verebilir. Lâkin bu devrimin ona bizatihi karışmayan tüm gözlemcilerin kalplerinde ve arzularında, bunu dile getirmek başına bela getirse bile, neredeyse hevese yaklaşan bir *duygudaşlık* doğurduğunu iddia ediyorum. Dolayısıyla kaynağı ancak insan soyunun içindeki ahlaki bir yatkınlık olabilir.[81]

Buradaki mistifikasyon Devrimci Terör'ün dışsal negatifliğinin tersine çevrilerek her birimizin içindeki ahlaki Yasa'nın yüce içsel gücüne dönüştürülmesine dayanır – peki bu kaldırma (*Aufhebung*) sahiden gerçekleştirilebilir mi? Terör'ün şiddeti böyle bir evcilleştirme için fazla güçlü değil midir? Kant'm kendisi bu aşırılığın tamamen farkındadır: *Ahlakın Metafiziği*'nde (1797) Fransız Devrimi'ni tanımlayan esas olayı (kral katlini) "devletin intiharı", aklın içine düştüğü bir "dipsizlik"e kapı aralayan pragmatik bir paradoks, bu dünyada ya da öbüründe bağışlanamayacak türden silinemez bir suç (*crimen immortale, inexpiable*) olarak tarif eder:

> Bir devleti isyanla devirmenin beraberinde getirdiği tüm gaddarlıklar içinde... insan hakları fikriyle dolu bir ruhu korkuya gark eden şey monarkın resmen idam edilmesidir. I. Charles ya da XVI. Louis'nin akıbeti gibi sahneleri düşünür düşünmez ve düşündükçe insanın tekrar tekrar hissettiği bir korkudur bu.[82]

Gerçek'le karşı karşıya gelmenin beraberinde getirdiği tüm salınımlar vardır burada: Kral katli öyle ürkütücü bir şeydir ki insanın onu tüm boyutlarıyla tasavvur etmesi imkânsızdır; bu gerçekten olamaz (insanlar bu kadar kötü olamaz), zorunlu bir virtüel nokta olarak kurulmalıdır yalnızca; kralın bilfiil katledilmesi şeytani bir kötülük, patolojik bir sebep olmaksızın yapılan (ve dolayısıyla İyi'den ayırt edilemeyen) bir kötülük örneği değildi, zira aslında patolojik bir nedenden ötürü (yaşamasına izin verilirse, kralın iktidara dönebileceği ve intikam alabileceği korkusuyla) yapılmıştı. Bir edimin sahiden iyi ya da etik olup olmadığı yolundaki genelgeçer Kantçı şüphenin burada tuhafça tam tersi bir doğrultuda seferber edilmesi ilginçtir: Bir edimin gerçekten "şeytanca kötü" olduğundan, patolojik bir motivasyonun onu normal bir kötülük vakasına dönüştürüp dönüştürmediğinden emin olamayız. Her iki durumda,

---

81 Immanuel Kant, "The Contest of Faculties", *Political Writings* içinde, ikinci baskı, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 182.

82 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals, Practical Philosophy* içinde, İng. çev. ve haz. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 464-5.

ampirik nedensellik askıya alınıyor gibi görünür, bir başka numenal boyutun aşırılığı şiddetle kendi gerçekliğimize dalıyor gibidir. Demek ki Kant bu nihai siyasi sonsuz yargıyı kabul edemiyordur.

İki ucun, Yüce ile Terör'ün özdeşliğini büsbütün öne süren tek kişi Hegel'dir: "Hegel'in gözü kara bir şekilde Terör'ü siyasi modernitenin başlangıcıyla bir tutması onu Devrim'i bütünlüğü içinde kaçınılmaz, kavranabilir, haklılığı ispat edilebilir, korkunç, heyecanlandırıcı, had safhada sıkıcı ve sonsuz derecede üretken bir şey olarak olumlamaktan alıkoymaz."[83] Hegel'in *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'de Fransız Devrimi hakkında ettiği yüce sözler Kant'ınkilerden çok daha coşkuludur ve travmatik "sonsuz yargı"dan kaçmanın kolay yolunu iki versiyonuyla da reddeder: Birincisi, "1793'süz 1789" şeklindeki liberal rüya (Devrim'in Terör olmadan yapılmış olabileceği, Terör'ün rastlantısal bir çarpıtma olduğu fikri). İkincisi, 1793'ün, ulusun devrimci çalkantının tiksindirici kabuğu çıkarılıp atıldıktan sonra var olmaya devam eden "rasyonel çekirdek" olarak modern sivil toplum kurumlarına nail olabilmesi için ödenmesi gereken bedel olarak koşullu bir şekilde onaylanması.[84] (Marx bu ilişkiyi tersine çevirir: Devrim'in coşkusunu metheder, daha sonra ortaya çıkan alelâde, ticari düzeni onun bayağı hakikati olarak görür.)

Üstelik, Hegel kendi çözümü olarak görünebilecek şeyin sınırını da kaydeder: yukarıda bahsedilen soyut özgürlüğün *Aufhebung*'u yahut devrim sonrasında somut rasyonel devlette Devrim'in negatifliği. Rebecca Comay bu savı (ironiye başvurmadan) şöyle özetler: "Hegel Fransız Devrimi'ni o kadar çok sever ki onu devrimcilerden arındırmak ihtiyacı duyar."[85] Ne var ki, Comay'ın belirttiği gibi, *Fenomenoloji*'nin Tin hakkındaki bölümünün son kısmı yakından okunduğunda görülecektir ki Hegel yalnızca vicdanının özerk sesine uyan öznenin içsel özgürlüğünde Terör'ün *Aufhebung*'unu övmek şöyle dursun

> böyle bir özgürlüğün kendi başına Devrim'in engellenmiş vaadini kurtarmak için hiçbir şey yapmadığının [tamamen farkındadır]. Hegel ahlaki iradenin saflığının, devrimci erdemin ürkütücü saflığının panzehiri olamayacağını acı bir dille ortaya koyar. Mutlak devrimin tüm özelliklerinin Kantçı ahlaka taşındığını gösterir: saplantılılık, paranoya, şüphe, gözetim, itibar etmemek zorunda olduğu bir dünyada kendini yeniden üretmeye meyilli bir öznelliğin sadist hararetliliği içinde nesnelliğin buharlaşması.[86]

83 Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Palo Alto: Stanford University Press, 2011, s. 76.
84 A.g.e., s. 76-7.
85 A.g.e., s. 90.
86 A.g.e., s. 93.

Demek ki Devrim'in aşırılığı her iki boyutuyla kendi Aufhebung'una direniyordur: İçsel ahlaki özgürlük Devrimci Terör'ü yatıştıracak (onu izah edecek, gerekçelendirecek) kadar güçlü değildir; ayrıca –ve bu aynı başarısızlığın öbür yüzüdür– Devrim'in özgürleşmeci vaadini fiiliyata geçirecek kadar da güçlü değildir. İçsel ahlaki özgürlük, Romantik mutlak öznede aşırı bir hal aldığında bile, tahakküme dayalı mevcut toplumsal düzenin teslimiyetçi bir tavırla kabul edildiğini daima ve tabiatı gereği gizler:

> Hegel Fransız Devrimi'nin travmatik kopuşunu tinsel, felsefi ya da estetik bir kargaşayla yerinden etmeye, dağıtmaya yönelik her teşebbüsü amansızca boşa çıkarmıştı. Siyasi devrim Kant ya da Fichte'nin Kopernik devrimlerine yahut Schiller'den itibaren tasarlanmış çeşitli kültürel devrimlerine çekilip massedilemez artık... Hegel bu bağlamda en az Marx kadar acımasızdır: Siyasetten ahlaki öz-bilince doğru her geri çekilme Stoacı kördüğümü tekrar eder, şüpheci cevabı kışkırtır ve en sonunda, mevcut olanla gizli bir danışıklığın fark edilebileceği kendi kendine hizmet eden bir sefalete varır.[87]

Comay Kant'ın pratik düşüncesine yöneltilmiş bu sert eleştirinin, "şüphenin yorumbilgisi"ni en radikal haliyle kullanan, en Freudcu-Nietzscheci haliyle Hegel'in gösterebileceğini belirtir: "Hegel'in bu kısımda bir araya getirdiği Freudcu kavramlar (ve hatta bazen sözcükler) kataloğu etkileyicidir: bastırma, sapkınlık, yalıtma, yarılma, tekzip, fetişizm, dışa yansıtma, içe yansıtma, özümseme, mazoşizm, yas, melankoli, yineleme, ölüm dürtüsü."[88] Hegel'in Kantçı etik yapıya yönelttiği eleştirinin ardından gelen adımların analiziyle birlikte (Fichteci somut görev, Schillerci etiğin estetikleştirilmesi, Güzel Ruh'un ikiyüzlülüğü), baş aşağı giden bu sarmala kendimizi daha da kaptırır ve en sonunda "buharlaşmış öznelliğin" tekbenci deliliğine ve kendi kendisine ironiyle bakan aynalamasına varırız. Hegel kendi kendini yıkan bu patolojik Narsisizmin nasıl doruğuna vardığını, özündeki boşluğu nasıl kabul ettiğini tasvir ederken bile, fetişin boşluğu dolduran bir nesneden ibaret olmadığının pekâlâ farkındadır: "Eksik nesnenin oyduğu boşluk kendisi için bir dolguya dönüşür: Yokluk bile kendisini acı acı teselli etmektedir."[89] Origen'e atıfta bulunan Hegel, "Aydınlanma adına, hadımın bile hadıma karşı bir savunma olabileceğini neşeyle iddia edecek kadar ileri gider: Origen'in süslü örneği fazlasıyla gerçek bir incinmenin nihai travmatik yaralanmayı boşa çıkarmak üzere işlev görebileceğini gösterir"[90] – hadımın (kişinin penisinin ya da hayalarının kesilmesinin) gerçekten de simgesel hadım yarasından kaçınmanın bir yolu olarak işlev görebileceğini ispatlayan psikanaliz

87 A.g.e., s. 149.
88 A.g.e., s. 96.
89 A.g.e., s. 114.
90 A.g.e., s. 124.

tarafından tamamen doğrulanmış bir tezdir bu (on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Rusya ve Doğu Avrupa'daki "skopci" tarikatının stratejisi de buydu).

Burada Genç Hegelcilerin, Hegel'in mevcut toplumsal sefalete teslim olduğu eleştirisiyle vurgulanan bir bam teline dokunuyoruz: Hegel eleştirel tavrın kendisinde saklı bir konformizmi tespit etmez mi? Catherine Malabou son derece Hegelci bir tavırla işte tam bu yüzden, Genç Hegelci "eleştirel eleştiri"den yirminci yüzyıldaki Eleştirel Teori'ye varıncaya kadar hangi adla ortaya çıkarsa çıksın, düşüncemizin nihai ufku olarak gerçekliğe yönelik eleştirel duruşun terk edilmesi gerektiğini belirtir.[91] Böyle eleştirel bir tavır kendi jestini tamamlamayı, yani gerçekliğe yönelik öznel negatif-eleştirel tavrı radikalleştirip tam bir eleştirel kendi kendini olumsuzlamaya dönüştürmeyi başaramaz. Eski Hegelci konuma "geri düşüldüğü" suçlamasına açık kapı bıraksa da, Malabou'nun işaret ettiği gibi, Hegelci-diyalektik bir şekilde de olsa, Benliğin Mutlağa spekülatif "teslimiyet"ini beraberinde getiren sahiden Hegelci mutlak konum benimsenmelidir: öznenin her şeyi kuşatan Mutlağın üstün birliğine dalması değil, özneyi (toplumsal) tözden ayıran "eleştirel" boşluğun bu tözün kendisine, kendi antagonizması yahut kendi kendisiyle arasındaki mesafe olarak kazınması. Demek ki "eleştirel" duruş pozitif bir Mutlağa söylenen üst düzey bir Evet'le doğrudan iptal olmaz; daha ziyade kendi boşluğu olarak bizatihi Mutlağa kazınır. Bundan dolayı, Hegelci Mutlak Bilgi'nin tüm tözsel içeriğin öznel yolla edinilmesine yahut içselleştirilmesine işaret ettiği asla düşünülmemelidir; bu Bilgi daha ziyade, Lacan'ın deyişiyle "öznel mahrumiyet" hesaba katılarak yorumlanmalıdır. Tin hakkındaki bölümün en son sayfalarında, bu "Mutlağa teslimiyet" beklenmedik ve ani bir uzlaşı jesti şekline bürünür: "İki Ben'in birbirine zıt varoluşlarını salıverdikleri uzlaşan Evet, genişleyip bir ikiliğe dönüşmüş 'Ben'in varoluşudur ve orada kendisiyle özdeş kalır."[92] Bu ifade yararsızca soyut, biçimsel-diyalektik düşünce sahasındaki en berbat alıştırma gibi tınlayabilir, ama içinde bulunduğu net bağlam akılda tutulup yakından okumaya layıktır. Alıntılanan kısımdan hemen önce, Hegel uzlaşıyı "dışsallaşma" olarak, dışsal karşıtlığın genelgeçer diyalektik şekilde içselleşmesine karşı bir hamle olarak nitelendirir: Burada, özneler arasındaki ilişkide dışsallaşan, öznenin kendisinin denetleyemediği dış toplumsal dünyanın bir parçası olduğunu kabul ettiğini gösteren şey, öznenin iç çelişkisidir. Demek ki uzlaşmın Evet'inde kabul edilen şey neredeyse Marksist anlamıyla temel bir yabancılaşmadır: Edimlerimin anlamı kendime, niyetlerime dayanmaz; edimlerimin anlamına daha sonra, geridönüşlü olarak karar verilir. Bir başka deyişle, kabul edilen şey, öznenin varsayması gereken şey, simgesel

91 Bkz. Judith Butler ve Catherine Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris: Bayard, 2010.

92 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 409.

düzenindeki köklü ve kurucu merkezsizleşmesidir.

Biraz önce alıntılanan kısımdaki "iki", eyleme ile yargılayan bilinç arasındaki zıtlığa göndermede bulunur: Eylemek yanılmaktır, edim tanımı gereği kısmidir, suçluluk duygusunu beraberinde getirir, fakat yargılayan bilinç yargılamasının aynı zamanda bir edim olduğunu kabul etmez, yargıladığı şeye kendisini dahil etmeyi reddeder. Esas kötülüğün kendisinin etrafındaki her yerde kötülük gören nötr bakışta olduğunu gözardı eder, hal böyle olunca da en az eyleyen bilinç kadar kire bulaşır. Jeopolitik açıdan bakıldığında, yargılayan bilinç ile eyleyen bilinç, bilme ile yapma arasındaki bu fark Almanya ile Fransa arasındaki farktır: Uzlaşı iki ulusun uzlaşısıdır ki uzlaşı Sözü Almanya tarafından telaffuz edilmelidir – Alman düşüncesi kendisini eyleyen Fransız kahramanıyla (Napolyon) uzlaştırmalıdır. Saflığı bırakmaya ve dünyaya bulaşık olma "leke"sini kabul etmeye yönelik bütünüyle performatif bir biçimsel jest vardır burada. Uzlaşı sözünü telaffuz eden taraf, eleştirel tavrını bırakan yargılayan bilinçtir. Konformizme tekabül etmek şöyle dursun, ancak böyle bir Evet (kötüyü kabul etmeye, elleri kirletmeye hazır olunduğunu ifade eden bir Evet) gerçek değişime kapıları aralayabilir. Bu açıdan, söz konusu uzlaşı hem erken hem geçtir: Apansız, ileriye doğru bir uçuş olarak, mevcut durum kendisine hazır gibi olmadan önce vuku bulur; ama aynı zamanda, Kafka'nın Mesih'i gibi, bir gün geç gelir, fakat artık her şey için çok geçtir, gelip gelmemesinin bir önemi kalmamıştır.

Peki dünyanın olumsallığını kabul etmeye (kişinin kendisinin bu olumsallığın bir parçası olduğunu kabul etmesine) yönelik böyle temel bir jest gerçek değişime kapıları nasıl aralar? *Hukuk Felsefesi*'ne "Önsöz"ün sonlarına doğru Hegel felsefenin görevini tanımlar: Alacakaranlıkta uçan Minerva'nın baykuşu gibi, felsefe ancak "grinin üzerini griyle" boyayabilir; bir başka deyişle, zaten doruğuna varmış ve düşmeye başlamış (bizatihi "grileşmekte" olan) bir yaşam formunu cansız bir kavramsal şemaya tercüme eder sadece. Comay bu "gri üzerine gri"yi bir "minimal fark" figürü[93] (ya da, Nietzsche'nin muhtemel tabiriyle, gerçi Nietzsche gün ortasından bahsediyor olsa da, "en kısa gölge" figürü") olarak okur: bir ideal ile onun fiili varoluşunun sefaleti arasında geniş bir açıklığın olduğu zamanki durumun aksine, yıkık dökük gerçeklik ile onun mefhumu arasındaki farkın en minimal halinde, tamamen biçimsel olduğu zamanki durum.

Böyle bir totoloji Yeni'ye nasıl kapı aralayabilir? Bu paradoksun tek çözümü şudur: Buradaki Yeni esas itibariyle gelecekteki Yeni değil, bizatihi geçmişin Yeni'sidir, geçmiş fiilileşirken gözden kaybolmuş olan, engellenmiş, önü kesilmiş ya da ihanet edilmiş olasılıkların ("alternatif gerçeklikler"in) Yeni'sidir. Uzlaşı'nm meydana getirdiği fiilileşme (*Verwirklichung*) –yani, fiilileşmenin kabulü– mevcut olanın "etkinliğinin kaldırılmasını ve geçmişin engellenmiş gelecekleriniıı yeniden etkinleştirilmesini ve (kelimenin her anlamıyla) yeniden ortaya konulmasını beraberinde getirir. Fiiliyat böylece tam da virtüelin mevcudiyetini

93 Comay, *Mourning Sickness*, s. 142.

ifade eder: Tarihi önü kesilmiş bir imkânın 'bundan böyle'sine ve ulaşılmamış bir 'henüz değil'in sebatına açar."[94] "Gri üzerine gri" şeklindeki Hegelci totoloji Deleuze'ün Yeni'nin yükselişi olarak saf tekrar mefhumuna bağlanmalıdır: Aynı fiili "gri"nin tekrarında ortaya çıkan şey onun virtüel boyutudur, gerçekleşmiş olabilecek, ama gerçekleşmemiş kayıp "alternatif tarihler"dir. "Fransız Devrimi Fransız Devrimi'dir" herhangi bir yeni pozitif bilgi, pozitif bir belirlenim katmaz, ama Devrim'in uyandırdığı ve ortaya çıkan sonuçla önü kesilmiş umutların heyulamsı boyutunu hatırlatır. Böyle bir okuma içselleştiren anımsama (*Er-Innerung*) olarak ve radikal bir *unutma* edimiyle geçmişin felaketlerini olmamış yapan (*ungeschehenmachen*) Tin'in yaralarının geridönüşlü iyileşmesi olarak Uzlaşı'yı bir arada nasıl düşünebileceğimizi görmemizi de sağlar:

> Unutma burada anımsama çalışmasına zıt değil onun en köklü başarısıdır: Unutulma hafızayı kendi başlangıcının ötesindeki bir noktaya getirir. Unutmak, geçmişi çözmek, onu hepten "olmamış yapmak", sadece hayalgücünde ve vekaleten olsa bile, bir ânı gerçekleşmeden önce hatırlamak, başlangıcı yeniden sahnelemek suretiyle kaderin amansızlığım çözmektir tam da: onu yeniden ele geçirebilirmişiz gibi, ölü kuşakların mirasını bir kenara atabilirmişiz gibi, kültürel zincirin yas çalışmasını reddedebilirmişiz gibi, atalardan bize miras kalanları başımızdan atabilirmişiz, kökenlerimizi yeniden yazabilirmişiz gibi, yerinde yeller esenler dahil olmak üzere tüm ânlar baştan aşağı yeni –eşi benzeri görülmedik, tekrarlanmamış, anımsanmayan– yeni bir başlangıç olabilirmiş gibi eylemek.[95]

Saf tekrar olarak uzlaşı bizi mitik bir başlangıca değil, başlangıçtan hemen önceki âna, olaylar akışının bir Kader halini almadan, diğer alternatif olasılıkları bertaraf etmeden önceki âna götürür. Sözgelimi, Antigone bağlamında, mesele örf ve âdetlerin (*Sittlichkeit*) organik birliğini yeniden kurmak değildir, zira hiç öyle bir birlik olmamıştı – *Sittlichkeit* düzeninde yarılma kurucu bir şekide vardır. Antigone iktidarı kuran bu yarılma hakkındaki bir hikâyedir ve Antigone mi yoksa Kreon mu, kutsala saygının temsilcisi mi yoksa seküler iktidarın temsilci mi haklı diye ahlakçı bir bahse tutuşmanın hiç lüzumu yoktur. Stalin'in diyeceği gibi, ikisi de beterdir (peki neyden? Halkın iktidarından!), her ikisi de aynı hiyerarşik iktidar makinesinin birer parçasıdır. Bu çatışmaların açmazından kurtulmanın tek yolu ikisinin de üzerine bastığı zeminden dışarı çıkmak ve tüm çatışmayı yanlış bir çatışma olarak değerlendirip reddetmemizi sağlayacak üçüncü bir seçeneği hayal etmektir – örneğin Koro ipleri eline alıp hem Antigone'yi hem de Kreon'u halka tehdit teşkil ettiklerinden, insanların hayatlarını riske attıklarından ötürü tutuklayabilir ve kendini devrimci adaleti esas alan kolektif bir zümre, sık sık giyotine başvuran bir Jakoben kamu güvenliği komitesi

94 A.g.e., s. 145.
95 A.g.e., s. 147-8.

olarak kurabilir.

Buradaki soru şudur: Tüm alanı değiştiren bu olumsuzlamanın olumsuzlanması ile heyulamsı gayri-gayri-hiçlik"le sona eren Freudcu-Lacancı olumsuzlamanın olumsuzlanması arasında nasıl bir ilişki vardır? Bir şey almak karşılığında (inancın cenneti, onur, faydalılık, servet...) varlığımın özünü feda ettiğim ilk olumsuzlamadan ("dolgulu olumsuzlama") olumsuzlamanın olumsuzlanmasına ("dolgusuz olumsuzlama") geçiş, Claudel okumasında Lacan'ın Versagung yapısı olarak kullandığı şeye, yani bir şey için yapılmış fedakârlıktan karşılıksız yapılan fedakârlığa geçişe işaret etmez mi?

Gelin bu hayati meseleyi edebiyattan dolanarak aydınlatmaya çalışalım ve bu minvalde (Lacan'ın Versagung'u izah ederken göndermede bulunduğu) Claudel'in L'Otage'ım değil, J. M. Coetzee'nin apartheid sonrasındaki Güney Afrika'da geçen son derece Hegelci romanı *Utanç*'ı ele alalım. David Lurie eşinden boşanmış, orta yaşlı, Romantik şiir üzerine çalışan, şu ana dek gerçekleştiremediği amacı Byron'ın İtalya'daki yaşamı üzerine bir oda operası yazmak olan bir akademisyendir. Şimdilerde teknik bir koleje dönüşmüş olan Cape Town'daki üniversitesindeki "büyük rasyonelleşme"nin kurbanı olmuş ve mânâsız bulduğu "iletişim becerileri" alanında dersler vermektedir. Öyle bir hiçtir ki öğrenciler gözlerini ona çevirdiklerinde sanki bir duvara bakmaktadırlar ve hatta haftada bir buluştuğu ve kendisi için hediyeler almaya başladığı eskort kadın onunla görüşmeyi kesmiştir. Güzel siyah öğrenci Melanie'yle yaşadığı gayri-meşru ilişkinin ardından akademik etik kuruluna çağrılır, ama Melanie'ye karşı sergilediği davranış tecavüze ramak kalmış olsa da cinsel taciz suçlamalarına karşı kendini savunmayı reddeder. En sonunda üzerinde pek düşünmeden bir özür dileyiverir, ama kurul üyeleri bununla tatmin olmaz ve bu özrü içtenlikle dileyip dilemediğini öğrenmeyi talep eder. Hoş, neredeyse tamamen hareketsiz Melanie'yle yaşadığı münasebetin kendisini kısa bir süreliğine de olsa dönüştürdüğünü paldır küldür anlatıverir: "Elli yaşında, boşanmış, gayesiz bir adam değildim o an. Eros'un hizmetkârı olmuştum."

David bu boğucu durumdan kaçmak için kızı Lucy'nin evine taşınır. Vurduymaz bir lezbiyen olan Lucy, tıpkı babası gibi, dünya tarafından terk edilmiş gibi görünmekte, Güney Afrika ovasındaki tenha bir çiftlikte yaşamakta, yörenin pazarında çiçek ve sebze satarak hayatını idame ettirmektedir. En yakın komşuları olan Afrikalı çiftçi Petrus'la ilişkileri günden güne sorunlu hale gelmeye başlar. Bir zamanlar Lucy'nun hizmetçisi olan Petrus'un şimdi kendi arazisi vardır ve David ile Lucy kötü amaçlı bir kriminal saldırının kurbanı olduğunda yokluğuyla hissedilmektedir: Üç siyah genç David'i dövüp burnunu yakmıştır, Lucy ise toplu tecavüze maruz kalmıştır. Saldırıların Petrus'un Lucy'nin çiftliğini devralma planının parçası olduğuna dair ipuçları verilir bize. Bu vahşi saldırıların ardından, David'in öfkeyle dillendirdiği adalet talepleri aşırı gergin polisten hiçbir karşılık görmez ve (Petrus'un himaye ettiği) saldırganlar-

dan biriyle yüzleşme girişimlerine sessizlik ve kaçamaklı sözlerle yanıt verilir. En sonunda, Petrus Davis'e Lucy'le evlenmeyi planladığını ve onu korumak için çiftliğini devralmayı planladığını söyler. David'i feci bir şaşkınlığa düşürecek şekilde, Lucy ona Petrus'un teklifini kabul edeceğini ve tecavüz sonunda gebe kaldığı çocuğu doğuracağını söyler. Lucy, David'in anlayamadığını anlar gibidir: Yaşadığı yerde yaşamayı sürdürebilmek için hayvanlaştırılmaya, aşağılanmaya katlanmak ve öyle devam etmek zorundadır. "Kabul etmeyi öğrenmek zorunda olduğum şey belki de bu," der babasına. "Sıfırdan başlamak. Hiçle... Kart yok, silah yok, mal mülk yok, hak yok, haysiyet yok... Köpek gibi."

Yine berbat bir çıkmazdan kurtulmak zorunda kalan David, Lucy'nin yörede bir veteriner kliniği işleten arkadaşı Bev için çalışmaya gönüllü olur. Bu yoksul diyarda, Bev'in esas rolünün hayvanları iyileştirmek değil onları mümkün mertebe sevgiyle ve merhametle öldürmek olduğunu çok geçmeden fark eder. Besbelli çirkin olsa da, Bev'in sevgilisi olur. Kısa bir süreliğine Cape Town'a döner ve orada Melanie'nin ailesini ziyaret edip babasından özür diler. Romanın sonunda David, Lucy'le olan hayatıyla da uzlaşıya varır; her şeyi (kızını, bağlandığı adalet mefhumunu, Byron üzerine bir opera yazma hayalini ve hatta Bev'e uyutmakta yardım ettiği gözde köpeğini bile) boş vermiş olması hasebiyle yeniden bir tür haysiyet kazanır. Artık bir köpeğe ihtiyacı yoktur, çünkü kendisi bir "köpek gibi" yaşamayı kabullenmiştir (Kafka'nın *Dava*'sının son sözleri yankılanır burada).

Hakiki Hegelci uzlaşı böyle bir şeydir belki de – ve belki de bu örnek o uzlaşının fiilen neyi beraberinde getirdiği hakkındaki kafa karışıklığından kurtulmamızı sağlar.[96] David öğrencilerinin üzerindeki iktidarını istismar eden, hayattaki büyüsünü kaybetmiş bir sinik olarak resmedilir ve kızının tecavüze uğraması belli bir adaleti tesis eden bir tür tekrar gibi görünür: Melanie'ye yaptığı şey kızının başına gelir. Ne var ki, David'in kendini içinde bulduğu zorlu durumdaki payını fark etmesi gerektiği söylemek fazla basittir – David'in en sonunda aşağılanmak suretiyle ettiğini bulan "trajik" bir karakter olarak resmedildiği böyle bir okuma hâlâ ahlaki dengenin yahut adaletin bir şekilde nihayet sağlandığına dayanmaktadır ve böylece son derece rahatsız edici bir olguyu, romanın aslında açık bir ahlaki pusuladan yoksun olmasını gözardı etmektedir. Bu muğlaklık, acımasız hırsını ve başkalarını kendi çıkarı için kullanma becerisini

96 İyi-kötü-iyi haber şeklindeki tüm üçlüyü kapsayan iyi haber/kötü haber şeklindeki tıp şakasının hayli zalim bir versiyonu nihai "uzlaşı"yı içeren Hegelci üçlüyü işe yarar bir şekilde gözler önüne serer: Karısı uzun ve riskli bir ameliyat geçirdikten sonra, kocası doktora yanaşmış ve sonucu öğrenmek istemiş. Doktor şöyle cevap vermiş: "Karınız hayatta, muhtemelen sizden daha uzun yaşayacak. Ama bazı komplikasyonlar var: Anal kaslarını artık kontrol edemeyecek, dolayısıyla dışkı anüsünden devamlı akıp duracak; vajinasından da kötü kotan sarımtırak bir pelte akacak, dolayısıyla hiç seks yapılamayacak. Buna ilaveten ağzında işlev bozukluğu var ve gıdalar ağzından dışarı düşecek..." Kocanın yüzünde giderek artan panik ifadesini fark eden doktor şefkatle omzuna vurmuş hafifçe ve gülümsemiş: "Endişelenmeyin, sadece şaka yapıyordum! Her şey yolunda – karınız ameliyat sırasında öldü."

nazik görünümünün arkasına saklayan, ama yine de bir tür toplumsal istikrar ve düzene karşılık gelen Petrus karakterinde yoğunlaşır. Küçük yerel cemaatte iktidara yükselmesinin ima ettiği siyasi mesaj ırkçı bir mesaj ("siyahların iktidarı ele almasını izin verirseniz olacağı budur işte: Gerçek hiçbir değişim olmaz, tahakküm ilişkileri yeniden düzenlenir sadece ve bu da her şeyi eskisinden daha da beter eder") değil, siyahları apartheid ortamında tutan, onların modern topluma dahil olmasını önlemiş beyazların yönetiminin sonucu olduğu iddia edilebilecek, çetevari bir patriyarkal-kabile düzeninin yeniden ortaya çıkışına ışık tutan bir mesajdır.

Romanın iddiası şudur ki beyaz kahramanın katıksız teslimiyeti ve bu yeni baskıcı düzeni kabullenişi ona etik bir haysiyet vermektedir. Şayet David çağdaş bir Sygne de Coûfontaine olarak görülebiliyorsa, *Versagung* burada tersine ortaya konuyor demektir: Özne âli bir Dava uğruna her şeye boş veriyor ve sonra Dava'nın kendisini böylelikle kaybetmiş olduğunun farkına varıyor değildir; daha ziyade, özne *düpedüz her şeyi kaybeder*, bencil çıkarlarını da, âli ideallerini de ve şimdiki iddiası şudur ki bu topyekûn kaybın kendisi bir tür etik haysiyete dönüşecektir.

Gelgelelim *Utanç*'ın sonunda, dilsiz bir protesto jesti, uzlaşmayı reddetme jesti olarak can çekişen Synge'nin yüzündeki itici tike ya da *La Nouvelle Héloïse*'in sonunda Julie'nin dediği "Mutluluk sıkıcıdır" sözüne tekabül edecek bir şey eksiktir. *Der Jasager* ya da *Massnahme*'deki oğlanın, ölümünü kabullendiği sırada aynısını yaparken (zar zor algınalabilecek yinelenip duran bir direniş jestini, sebat eden bir *eppur si muove*'yi, saf bir hortlak dürtü figürünü ifade ederken) hayal edebiliriz. Burada *objet a* olumsuzlamanın olumsuzlanması sürecinin yoluyla onun aşırılığı yahut ürünü olarak doğar. Peki bir kaybın kaybı olarak *Versagung* süreci tam da *objet a*'nın, arzunun nesne-nedeninin kaybolması süreci değil midir? *Vertigo*'da Scottie önce arzusunun nesnesini (Madeleine) kaybeder ve sonra, Madeleine'in en başından beri uydurma olduğunu öğrenince, arzusunun kendisini kaybeder. Bu dipsizlikten yeni bir *objet a*'ya giden bir yol var mıdır? *Versagung'ta* kaybedilen şeyin *objet a*'nın fantazmatik statüsü (öznenin arzusunu ayakta tutan fantazi-çerçeve) olduğunu; dolayısıyla, fantaziyi kat etme eylemine denk gelen *Versagung*'un fantazinin ötesinde saf dürtünün ortaya çıkmasına kapı araladığını söyleyebilir miyiz?

2. ARA FASIL

Deliliğin Tarihi'nde Cogito

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta Hegel ve Heidegger'e yönelttiği ilk eleştiri anti-felsefi prosedürün bir modelidir. Levinas'a göre, ilahi Öteki'yle ilişkilenmenin sonsuzluğu felsefi bütünlük döngüsünü kırıp çıkan aşırılıktır. Bu bağlamda, Derrida'nın anti-felsefeci *olmadığını* muhakkak belirtmek gerekir. Bilakis, en iyi haliyle Derrida (sözgelimi, Levinas, Foucault, Bataille vb. hakkındaki ayrıntılı "yapıbozumcu" okumalarında) felsefenin kapalı döngüsünü kırıp çıkmaya, felsefenin ufkunun dışında bir nirengi noktası ileri sürmeye (Levinas'ta bütünlüğe karşı sonsuzluk, erken dönem Foucault'da *cogito*'ya karşı delilik, Bataille'da Hegelci tahakküme karşı egemenlik) çalışan bu kişilerin arkalarında bırakmaya çalıştıkları alanın içinde kaldığını ikna edici bir dille gösterir.[1] Bundan dolayı, Foucault'nun Derrida'nın *Deliliğin Tarihi* hakkındaki eleştirel analizine müthiş bir şiddetle tepki vermesine, onu felsefenin hudutları içinde kalmakla itham etmesine şaşmamak lazım: Evet, Derrida felsefenin hudutları içinde kalır, ama pek kolayca felsefenin ötesindeki bir alana ulaşmış olduklarını iddia edenlerin karşısında Derrida'nın gücü tam da burada saklıdır. Derrida'nın yaptığı şey sırf felsefeyi "yapıbozumuna uğratmak", onun dış bir Öteki'ye olan bağımlılığını göstermek değildir; daha önemlisi, felsefenin dışında bir saha bulma girişimini "yapıbozumuna uğratır" ve bu Öteki'ni belirlemeye yönelik tüm anti-felsefi çabaların bir felsefi kategoriler çerçevesine borçlu kaldığını ortaya koyar.

Cogito, *delilik* ve *din* gerek Descartes'ta (*malin génie* ile yaptığı düşünce deneyine bakılabilir) gerekse Kant'ta (onun transandantal özne mefhumu, dinsel rüyaları deliliğe karşılık gelen Swedenborg eleştirisinden doğmuştu) birbirleriyle bağlantılıdır. Aynı zamanda, *cogito* delilikten farklılaşma (ya da ona gönderme) yoluyla ortaya çıkar *ve cogito*'nun kendisi (mutlak kesinlik noktası, "öznel idealizm" olarak *cogito* fikri) aklıselim tarafından felsefenin deliliğinin, çılgınca, paranoyakça sistem-kurmasının çarpıcı bir örneği olarak algılanır (bu algı bahsinde aklıselim yalnız kalmaz; örneğin son zamanlarındaki Wittgenstein da "deli olarak felsefeci" motifine başvurur). Aynı zamanda, din (dolaysız iman) bir delilik biçimi olarak anılır (Kant'ın gözünde Swedenborg ya da bugün Dawkins'e

1 Örneğin, Levinas'ın –ve daha sonra Marion'un– "Varlığın ötesinde" Tanrı bahsinde varlık, transandantal-ontolojik ufku dahil olmak üzere düpedüz pozitif gerçeklik alanına indirgenir; ayrıca, "varlığın ötesinde"ki ilahi boyutun varlığın açılmasının belirli bir ufku içinde nasıl olup da yine göründüğüne ilişkin fenomenolojik soru gündeme getirilmez.

kadar uzanan Aydınlanma rasyonalistlerinin gözünde genel olarak din) *ve* din (Tanrı), (tekbenci) deliliğin çözümü olarak sahneye çıkarılır (Descartes).

Cogito, din ve delilikten oluşan bu üçgen Foucault ile Derrida arasında geçen ve her ikisinin de temelde *cogito*'nun içkin şekilde delilikle ilişkili olduğu öncülünü paylaştığı polemiğin odak noktasıdır. Aradaki farksa şudur: Foucault'ya göre *cogito* deliliğin dışlanmasına dayanır; Derrida'ya göreyse, *cogito* ancak "deli" bir abartı (evrenselleşmiş şüphe) sayesinde ortaya çıkabilir ve bu aşırılık ona halen damgasını vurmaktadır: Kendisini *res cogitans* olarak bir istikrara kavuşturmadan önce, kendi kendisini şeffaf şekilde ortaya koyan düşünen özne, yani *cogito* çılgın bir noktasal aşırılık olarak patlar.[2]

Foucault'nun başlangıç noktası deliliğin statüsü konusunda Rönesans'tan Aklın klasik Çağ'ma (on yedinci yüzyılın başlarına) geçiş sırasında yaşanan temel bir değişimdir. Rönesans boyunca (Cervantes, Shakespeare, Erasmus, vb.) delilik insan tinine dair özgül bir fenomendi ve bu minvalde, peygamberler, kendini kaptırmış kâhinler, azizler, palyaçolar, içine şeytan kaçmış kişilerle filan aynı küme içinde yer alıyordu. Başlı başına bir hakikati olan anlamlı bir fenomendi: Deliler kötülenseler bile, kutsal bir dehşetin ulaklarıymış gibi, korkuyla karışık bir saygıyla muamele görüyorlardı. Fakat Descartes'tan itibaren delilik dışlanmaya başlanmıştı; tüm çeşitleriyle birlikte, daha önce cüzzamın alanı olan bir konumu işgal eder olmuştu. Yorumlanacak, anlamı soruşturulacak bir fenomen değildi artık; kendisinden zaten emin olan, deli olamayacağına kani olan bir tıbbın ya da bilimin iyi düzenlenmiş yasalarının ışığında tedavi edilecek bir hastalıktan ibaretti. Bu değişim hem teoriyle hem de toplumsal pratiğin kendisiyle alakalıdır: Klasik Çağ'dan itibaren, deliler belirli bir yere tıkılmış, psikiyatrik hastanelerde hapsedilmiş, insan olmanın tüm haysiyetinden yoksun bırakılmış, tıpkı bir doğa fenomeni gibi incelenip denetlenmişti.

Historie de la folie adlı kitabında Foucault üç dört sayfayı *Meditasyonlar*'da Descartes'ın *cogito ergo sum*'a vardığı pasaja ayırır. Bilginin mutlak surette kesin temelini arayan Descartes temel yanılgı biçimlerini tahlil eder: duyuların ve duyu algısının yanılgıları, deliliğin, rüyaların yanılsamaları. En sonundaysa hayal edilebilecek en köklü yanılgıya, deneyimlediğimiz her şeyin doğru olmadığı, evrensel bir rüyadan, kötü bir cinin (*malin génie*) tezgâhladığı bir yanılsamadan ibaret olduğu hipotezine varır. Buradan hareketle, *cogito*'nun kesinliğine (düşünüyorum) varır: Her şeyden şüphe edebilecek olsam da, gördüğüm her şey yanılsama olsa da, tüm bunları düşündüğümden şüphe edemem, dolayısıyla *cogito* felsefenin mutlak surette kesin başlangıç noktasıdır. Foucault'nun buradaki itirazı şudur ki Descartes delilikle gerçekten yüzleşmemekte, onu düşünmekten kaçınmaktadır: Deliliği aklın alanından *dışlamaktadır*. Demek ki Klasik Çağ'da, Akıl deliliğin dışlanmasına dayanmaktadır: "Delilik" kategorisinin

2 Bu polemiğe dair sağlam, dengeli bir izah için, bkz. Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Londra: Unwin Hyman, 1990.

bizatihi varlığı, karşıtı olan "akıl"la birlikte, tarihsel olarak belirlenmiştir; yani iktidar ilişkileriyle belirlenmiştir. Modern anlamıyla delilik doğrudan gözlemleyebileceğimiz bir fenomen değil, eşiyle, yani modern anlamıyla Akıl'la birlikte belirli bir tarihsel ânda ortaya çıkan söylemsel bir kurgudur.

Derrida *Deliliğin Tarihi* okumasında, tüm kitabın anahtarını sunduğunu düşündüğü Descartes hakkındaki bu dört sayfaya odaklanır. Ayrıntılı bir analiz yapar ve deliliği dışlamak şöyle dursun, Descartes'ın onu bir uç noktasına götürdüğünü göstermeye çalışır: Tüm dünyanın bir yanılsama olduğundan kuşkulandığım evrensel şüphe hayal edilebilecek en büyük deliliktir. Bu evrensel şüphenin içinden *cogito* ortaya çıkar: Her şey bir yanılsama olsa bile, düşündüğümden emin olabilirim. Demek ki delilik *cogito* tarafından dışlanmıyordur: Burada anlatılmak istenen şey *cogito*'nun deli olmadığı değil, *büsbütün deli olsam bile cogito'nun doğru olduğudur*. Aşırı şüphe, evrensel delilik hipotezi felsefeye dışsal değildir; bilakis, ona sıkı sıkıya içseldir, felsefeyi temellendiren, abartılı bir uğrak, delilik uğrağıdır. Descartes daha sonra, aklın hâkim olduğu, düşünen töz olarak insan imgesiyle bu radikal aşırılığı "evcilleştirir" elbette; açıkça tarihsel olarak koşullanan bir felsefe kurar. Fakat aşırılık, evrensel delilik bizatihi tarihsel değildir; tüm tarihsel biçimleriyle felsefeyi temellendiren aşırı uğraktır. Demek ki delilik felsefe tarafından dışlanmıyordur: Delilik felsefeye içseldir. Hiç kuşkusuz, her felsefe bu aşırılığı kontrol etmeye, bastırmaya çalışır – ama onu bastırırken, en derinindeki temelini bastırır: "Felsefe deliliğe en yakın olunan noktada deli olma ıstırabına karşı sunulan güven tazelemesidir belki de."[3]

Foucault buna verdiği yanıtta önce, ayrıntılı bir Descartes okumasıyla, zikrettiği deliliğin duyusal yanılsamalar ve rüyalarla aynı statüde olmadığını ispatlamaya çalışır. Duyusal algı yanılsamalarından mustarip olduğumda yahut rüya gördüğümde, *normal ve rasyonel kalırım*; gördüğüm şeyler karşısında kendimi aldatmaktayımdır sadece. Delilikteyse, bunun tam aksine, artık normal değilimdir, aklımı yitiririm. Dolayısıyla rasyonel bir özne olacaksam deliliğin dışlanması gerekir. Derrida'nın deliliği felsefeden dışlamayı reddetmesi felsefenin Dış'ını düşünemeyen, bizatihi felsefenin elinden kaçan bir şey tarafından belirlendiğini düşünemeyen bir felsefeci kaldığına tanıklık eder. Evrensel şüphe ve Kötü Cin hipotezi söz konusu olduğunda, karşımızda hakiki delilik değil, deliymiş gibi yapan, rasyonel bir deney yapan, bu deney üzerindeki kontrolünü asla kaybetmeyen rasyonel özneyle karşı karşıyayızdır.

Foucault son olarak, yanıtının son sayfasında, kendisi ile Derrida arasındaki esas farkı bulmaya çalışır. "Metnin dışında hiçbir şey yoktur" iddiasında bulunan ve bizi bitimsiz bir yorum sürecine kıstıran yapıbozum ve metin analizi pratiğine (bunların adını anmadan) saldırır. Foucault metin analizi yapmamaktadır; tam aksine, söylemleri, "*dispozitifleri*", metinlerin ve ifadelerin metin dı-

3 Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference* içinde, İng. çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, s. 59.

şındaki iktidar ve denetim mekanizmalarıyla bağlantılı olduğu oluşumları çözümler. Derin metin analizleri değil, söylemsel pratiklerin iktidar ve tahakküm pratikleriyle nasıl birleştiğini çözümlememiz gerekir. Peki bu reddiye Derrida için geçerli midir? Gelin bu tartışmayı bir kez daha gözden geçirelim, ama bu sefer Derrida'dan başlayalım. Derrida'nın Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* kitabı hakkmdaki denemesinde belirttiği üzere, delilik *cogito*'nun tarihine iki düzeyde kazınmıştır. Birincisi, Descartes'tan Kant'a, Schelling'ten Hegel'e, Nietzsche'den Husserl'e kadar uzanan tüm o öznellik felsefesinde, *cogito* gölgeli eşiyle, *pharmakon*'la, yani delilikle ilişkilendirilmiştir. İkincisi, delilik transandantal doğuşunun parçası olarak *cogito*'nun tarihine (tarih-öncesine) kazınmıştır:

> Cogito'nun delilikten kaçmasının tek sebebi, kendi uğrağında, kendi otoritesinin altında, deli olsam bile, düşüncelerim tamamen delice olsa bile geçerli olmasıdır... Descartes ne doğal şüphe aşamasında ne de metafizik şüphe aşamasında deliliği bir yere hapseder... Deli olayım ya da olmayayım, *Cogito, sum*... dünyanın bütünlüğü var olmasa da, anlamsızlık düşüncemin içeriklerine varıncaya kadar dünyanın bütünlüğünü işgal etmiş olsa da, hâlâ düşünüyorumdur, düşünürken varımdır.[4]

Derrida bizi şu konuda şüphede bırakmaz: "Descartes bu uca varır varmaz, kendisine olan güvenini tazelemeye, Cogito'yu Tanrı yoluyla doğrulamaya, Cogito'nun edimini makûl bir akılla saptamaya çalışır."[5] Bu geri çekilme "bir dizi ilke ve aksiyom yoluyla doğal ışığı belirlemek suretiyle kendini delilikten çektiği andan itibaren" başlar.[6] Buradaki "ışık" terimi Descartes'ın, artık öznenin çekirdeğinin ışık değil, karanlığın dipsizliği, "Dünyayı Kaplayan Gece" olduğunu savlayan Alman İdealizmi'yle arasındaki mesafeyi tartmak bakımından çok önemlidir. O halde Derrida'nın temel yorum jesti budur:

> Cogito'nun içinde, *bir yandan* (her sonlu ve belirlenmiş bütünlüğü aşma tasarısı olduğundan ötürü, olgusal ve belirlenmiş bir tarihsel yapıda kapalı tutulamayacağını iddia ettiğim) abartı ile *diğer yandan*, olgusal bir tarihsel yapıya ait olan Descartes'ın felsefesindeki (yahut Augustinusçu Cogito'yu ya da Husserlci Cogito'yu destekleyen felsefedeki) şeyi ayırmadır.[7]

Bu bağlamda, Derrida "felsefeye özgü tarihsellik abartı ile sonlu yapı arasındaki geçişte, diyalogda,... tarih ile tarihsellik arasındaki farkta bulunur ve oluşur"[8]

4 A.g.e., s. 55-6.
5 A.g.e, s. 58.
6 A.g.e., s. 59.
7 A.g.e. s, 60.
8 A.g.e.

derken belki fazla yetersiz kalmaktadır. Bu gerilim gayet "Lacancı" görünebilir: Gerçek -abartılı aşırılık- ile onun (nihayetinde daima başarısızlığa uğrayan) simgeselleşmesi arasındaki gerilimin bir versiyonu değil midir bu? Böylelikle vardığımız matris iki uç arasındaki, yani radikal harcama, abartı, aşırılık ile onun daha sonraki evcilleşmesi arasındaki daimi salınımın matrisidir (Kristeva'da, Semiyotik ile Simgesel arasındaki salınım gibi). İki uç da yanıltıcıdır: Gerek saf aşırılık gerekse saf sonlu düzen dağılır, kendi kendilerini iptal eder. Böyle bir yaklaşım "delilik"in esas yanını gözden kaçırır ki bu "dünyayı kaplayan gece"nin saf aşırılığı değil, simgeselin kendisine geçişin, Gerçeğin kaosuna simgesel bir düzen dayatmanın deliliğidir.[9] Eğer delilik kurucu bir unsursa, o halde *her* anlam sistemi minimal olarak paranoyaktır, "deli"dir. Brecht'in "yeni bir bankanın kurulmasının yanında bir bankanın soyulması nedir ki?" sloganını anımsayalım. David Lynch'in *Straight Story*'sinin [Düz Hikâye] verdiği ders budur: Can çekişen bir akrabayı ziyaret etmek için ABD'nin ortasındaki düzlüğü bir ucundan diğer ucuna motorlu bir çim biçme makinesiyle gitmeye karar vermenin yanında, *Wild at Heart*'taki [Vahşi Duygular] Bobby Peru ya da *Blue Velvet*'taki [Mavi Kadife] Frank gibi figürlerin gülünç derecede acınası sapkınları nedir ki? Bu edimle kıyaslandığında, Frank ile Bobby'nin öfke patlamaları oturduğu yerde oturan ihtiyar ve ciddi muhafazakârların âciz teatral hareketlerinden ibarettir. Keza, şunu da eklemeliyiz: Aklın deliliğinin yanında, akıl kaybının sebep olduğu salt delilik nedir ki?

Bu adım has "Hegelci" bir adımdır. İşte bu yüzden, öznelliğin çekirdeğindeki deliliğin dipsizliğini düşünmeye dönük en radikal adımı atmış felsefeci olan Hegel aynı zamanda, anlamın bütünlüğü olarak felsefi Sistem'i "deli" doruğuna getirmiş felsefecidir. Bundan dolayı, aklıselim açıdan bakıldığında, gayet sağlam nedenlerden ötürü, Hegel felsefenin "delirdiği", "Mutlak Bilgi"ye ulaşmaya yönelik "çılgın" bir edaya kapılarak patladığı âna karşılık gelir.

Demek ki "delilik" ile simgeselleşmeyi düpedüz birbirine karşı koymak yetmez: Felsefe (felsefi "sistemler") tarihinde, abartının, felsefenin dış-içten çekirdeğinin doğrudan kendisini doğrudan ona kazıdığı ayrıcalıklı bir ân vardır ve bu ân *cogito*'nun, transandantal felsefenin ânıdır. "Delilik" burada farklı bir şekilde, onu kuşatıcı bir dünya-görüşü içinde iptal etmeyen, bilakis onu muhafaza eden "transandantal" bir ufukla "terbiye edilir".

"Zihinsel hastalığın dingin dünyasında, modern insan deliyle iletişime geçmez artık: ... akıl insanı hekimi deliliğe havale eder ve bu suretle ancak hastalığın soyut evrenselliğiyle kurulan bir ilişkiye izin verir."[10] Peki psikanalize ne

9 Hatırlayalım: Paranoyak Yargıç Schreber'i analiz eden Freud paranoya "sistem"inin delilik değil, ersatz bir anlam evreni aracılığıyla delilikten -simgesel evreninin dağılmasından- *kaçmaya* yönelik ümitsiz bir teşebbüs olduğunun altını çizer.

10 Michel Foucault, *Madness and Civilization*, İng. çev. Richard Howard, Londra: Tavistock, 1967, s. x.

demeli? Psikanaliz tam da "akıl insanı"nın delilikle yeniden diyalog kurduğu, ondaki hakikat boyutunu (eski, modernite öncesi evrendeki hakikatin aynısını değil, farklı, tam anlamıyla bilimsel bir hakikati) keşfettiği ân değil midir? Foucault daha sonra yazdığı *Cinselliğin Tarihi*'nde bu konuyu ele almış, psikanalizi itiraf mantığının "nihai-hakikat-olarak-cinsellik"in zirvesi olarak değerlendirmişti.

Foucault'nun cevabı inceliklidir, ama en nihayetinde kendi sözceleme konumunu izah edemeyen bir tarihselciliğin tuzağına düşer; bu imkânsızlık Foucault'nun "nesne"sini, yani deliliği nitelendirmesinde iki misline çıkar, zira burada iki uç arasında gidip gelinmektedir. Bir yandan, stratejik hedefi deliliğin kendisini, kendi içinde olduğu haliyle, hakkındaki (bilimsel vb.) söylemin dışında konuşturmaktır: "Bu hiç huşkusuz bir fikirler tarihi değil, bir deneyimin iptidai hareketleri meselesidir. Psikiyatri tarihi değil, tüm canlılığıyla, bilgi etrafını kuşatmaya başlamadan önceki deliliğin tarihidir."[11] Öte yandan, daha sonra *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nde kullanılan model onu (aşırı, ihlal edici, direngen...) nesnenin iktidar-bilgi *dispozitifiyle* manipüle edilmesine mutlak surette içkin olduğunu koyutlamaya zorlar: Nasıl ki "hapsetme şebekesi asimile edilmeyeni allak bullak bir cehenneme atmaz; dışarısı yoktur"sa;[12] nasıl ki "özgürleşmiş" insan kendisini denetleyip düzenleyen *dispozitif* tarafından meydana getiriliyorsa; nasıl ki asimile edilemeyen aşırılık olarak "cinsellik" kendisini denetleyip düzenlemeye çalışan söylemler ve pratikler tarafından oluşturuluyorsa, delilik de kendini dışlayan, nesneleştiren ve inceleyen söylem tarafından var ediliyordur, onun dışında "saf" bir delilik yoktur. Boyne'un belirttiği gibi, Foucault "aslında burada Derrida'nın formülasyonunu[13], yani, *il n'y a pas de hors-texte*[14] sözünü kabul etmekte, bu sözün kendi ürettiği versiyonunu ortaya koymaktadır. Foucault "Nasıl ki vaktiyle çelişki deneyimi diyalektik düşüncenin elzem bir parçası olarak görülmüşse, belki bir gün [ihlal] de kültürümüz için o derece belirleyici, kültürümüzün toprağının bir parçası olarak görülecektir,"[15] diye yazarken meselenin özünü, yani, o günün çoktan gelmiş olduğunu, sürekli ihlalin geç kapitalizmin zaten kilit bir özelliği *olduğunu* gözden kaçırmaz mı? İşte bu yüzdendir ki Derrida'nın *il n'y a pas de hors-texte*

11 Michel Foucault, *Folie et déraison: Historie de la folie à l'âge classique*, Paris: Plong, 1961, s. vii; şurada çevrildiği haliyle: Boyne, *Foucault and Derrida*, s. 55-6. (*Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2013.)

12 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, İng. çev. Alan Sheridan, Harmondsworth: Penguin Books, 1977, s. 301.

13 Boyne, *Foucault and Derrida*, s. 118.

14 "Okuma... metni kendisinden başka bir şeye doğru meşru bir şekilde aşamaz... *Metnin dışında hiçbir şey yoktur.*" (*Jacques Derrida, Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, s. 158 (*Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu, 2011.)

15 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, İng. çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon, Oxford: Blackwell, s. 33.

sözüne itirazının sonunda hedefi ıskalıyor gibidir. Bu sözü şöyle yorumlar Foucault:

> metinsel izlerin söylemsel pratiklere indirgenmesi; bu pratiklerde üretilen olayların düşürülmesi, böylece onlardan geriye kalan tek şey bir okumaya yönelik imler olur; metinlerin arkasındaki seslerin icadı, böylece öznenin söylemlere dahil olma hallerini çözümlememiz gerekmez; metinde söylenenin ve söylenmeyenin birincil olarak saptanması, böylece söylemsel pratikleri kendilerini açığa çıkardıkları dönüşümler alanında bulmamız gerekmez.[16]

Beklenebileceği üzere, bazı Marksistler bu tartışma bağlamında Foucault'nun tarafını tutmuş, Derrida'yla yaptığı polemiği materyalizm ile idealizm arasındaki ebedi mücadelenin son bölümü olarak algılamıştı: Foucault'nun söylemsel pratiklerine dair materyalist analizi ile Derrida'nın bitmek bilmez öz-düşünümsel metin oyunları karşı karşıya. Foucault'nun lehine olan bir başka şeyse onun hâlâ radikal bir tarihselci gibi görünmesi ve Derrida'yı felsefenin dışsallığını düşünememesinden ötürü eleştirmesidir. Tartışmalarının altında yatan bahisleri şöyle özetler:

> Felsefi söylemden önce ya da ona dışsal bir şey olabilir mi? Bu söylemin koşulu bir dışlama, bir reddiye, kaçınılan bir risk ve niçin olmasın, bir korku olabilir mi? Derrida'nın hararetle reddettiği bir şüphe. *Pudenda origo,*[17*] demişti Nietzsche, dindar insanlar ve dinleri hakkında.[18]

Ne var ki Derrida bu dışsallığı düşünmeye Foucault'dan daha yakındır. Derrida'ya göre dışsallık kendisini izah edemeyen basit bir tarihsel indirgemeyi beraberinde getirir (Foucault'ya hangi konumdan hareketle konuştuğu sorulduğunda, ucuz bir retorik numarasına başvurup bunun bir "polis" sorusu olduğunu, "sen kim oluyorsun da öyle diyorsun" demeye getirildiğini ileri sürmüştü – ama bu yanıtı zıt bir iddiayla, soykütüksel tarihin "şimdinin ontolojisi" olduğu iddiasıyla birleştirmişti.) Felsefeyi böyle bir tarihselci indirgemeye tabi tutmak kolaydır (felsefeciler bu tür dışsal indirgemede doğuş ile değerin birbirine karıştırıldığını söyleyerek onu kolayca bir kenara atabilir); onun *içkin* aşırılığını, dış-içten özünü düşünmekse çok daha zordur. Öyleyse, söz konusu tartışmanın asıl bahis konusu şudur: Dış-içtenlik mi yoksa dolaysız dışsallık mı?

Cogito'nun özündeki deliliğin bu karanlık çekirdeği daha genetik bir yolla da belirlenebilir. Daniel Dennett bir hayvanın fiziksel çevresi ile gerek insanın

16 Michel Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu", *Historie de la folie à l'âge classique*, Paris Gallimard, 1972, s. 602.

17* (Lat.) "Utanılacak köken" (ç.n.).

18 A.g.e., s. 584.

ürettiği eserler (kıyafetler, evler, aletler) gerekse söylemsel ağın "virtüel" çevresi dahil olmak üzere insan çevresi arasında ikna edici ve içgörülü bir benzerlik kurar: "İnsan bireyi ['söylemlerin ağı'ndan] soyulduğunda, tüysüz bir kuş, kabuksuz bir kaplumbağa kadar eksiktir."[19] Çıplak bir adam tıraş olmuş bir maymun kadar saçma bir şeydir: Dil (ve aletler vs.) olmasa, insan kötürüm kalmış bir hayvan olur. Simgesel kurumların ve aletlerin tamamladığı eksik işte budur. Dolayısıyla bugün popüler kültürde Robokop (hem üst-hayvan hem kötürüm olarak insan) gibi figürlerde ortaya konan iddia aslında en baştan beri geçerlidir. "Doğal" çevreden "simgesel" çevreye nasıl geçeriz peki? Bu geçiş dolaysız değildir, onu kesintisiz bir evrimsel anlatı içinde izah edemeyiz: İkisi arasına, ne Doğa ne Kültür olan bir şeyin, bir tür "kaybolan dolayımcı"nın girmesi gerekir. Bu aradaki-şey *homo sapiens*'e sihirli bir şekilde bahşedilmiş, tamamlayıcı virtüel simgesel çevresini oluşturmasını sağlayan *logos* kıvılcımı değil, artık doğa olmasa da, henüz *logos* da olmayan ve *logos* tarafından "bastırılması" gereken bir şeydir tam da – Freud bu arada-şey'i, elbette, ölüm dürtüsü diye adlandırmıştı.

"Delilik" ucuna belki Descartes'tan da çok karşılık gelen felsefeci "vesilecilik/aranedencilik" [*occasionalism*] görüşüyle Nicolas Malebranche'tır. Descartes'ın öğrencisi olan Malebranche, Descartes'ın maddi töz ile tinsel töze, beden ile ruhun birbirine temas ettiği nokta olarak pineal beze yaptığı gülünç göndermeden vazgeçer; bunların ikisi arasında herhangi bir temas noktası, ruhun beden üzerinde yahut bedenin ruhun üzerinde nedensel şekilde eyleyebileceği bir nokta yoksa, eşgüdümlerini nasıl izah ederiz? İki nedensel ağ (zihnimdeki fikirlerin ve bedensel arabağlantıların ağları) birbirine toptan bağımlı olduğu için, tek çözüm yolu ikisi arasında eşgüdüm kuran, onları dolayımlayan, böylece bir süreklilik sureti sağlayan bir üçüncüden, hakiki Töz'den (Tanrı) geçer. Elimi kaldırmayı düşündüğümde ve bunun üzerine elim kalktığında, düşüncem elimin kalkmasına doğrudan sebep olmaz, sadece "vesile" olur. Düşüncemin elimi kaldırmaya yönlendiğini fark eden Tanrı, elimin bilfiil kalkmasına yol açan diğer, maddi, nedensel zinciri harekete geçirir.

"Tanrı"nın yerine büyük Öteki'yi, simgesel düzeni geçirirsek, vesileciliğin Lacan'ın konumuna olan yakınlığını görebiliriz: Lacan'ın "Televizyon"da Aristoteles'a karşı giriştiği polemikte belirttiği üzere, ruh ile beden arasındaki ilişki asla dolaysız değildir, zira büyük Öteki kendini daima ikisi arasına yerleştirir.[20] Demek ki vesilecilik aslında "gösterenin keyfiliği"nin, fikirler ağını bedensel (gerçek) nedensellik ağından ayıran boşluğun bir adıdır. Zira iki ağın arasındaki eşgüdümün sorumlusu büyük Öteki'dir. Böylece, bedenim bir elmaya dişlerini geçirdiğinde, ruhum hoş bir his yaşar. Güneşin yeniden yükselmesini sağlamak için insan kurban etme ritüelini düzenleyen antik Aztek rahipleri de bu boşluğu hedef almıştı: İnsanın kurban edilmesi iki dizi, yani bedensel zorunluluk ile

19 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown, 1991, s. 416.
20 Bkz. Jacques Lacan, "Television", *October* 40 (Bahar 1987).

simgesel olayların art arda bağlanması arasında eşgüdüm kurması için Tanrı'ya yapılan bir çağrıydı. Aztek rahiplerinin kestiği kurban ne kadar "irrasyonel" görünebilirse görünsün, temelindeki öncülü aklıselim sezgimizden çok daha içgörülüdür. Aklıselim sezgimize göre, bedenim ile ruhum arasında dolaysız bir eşgüdüm vardır, yani, bir elmaya dişlerimi geçirdiğimde hoş bir his yaşamam "doğal"dır, zira bu hissin dolaysız kaynağı elmanın kendisidir: Büyük Öteki'nin gerçeklik ile onu zihinsel olarak deneyimlememiz arasındaki eşgüdümü güvence altına almak için oynadığı aracılık rolü kaybolur orada. Aynı şey Virtüel Gerçekliğe dalma halimiz için de geçerli değil midir? Virtüel uzamdaki bir nesneyi itmek için elimi kaldırdığımda, bu nesne bilfiil hareket eder. Hiç kuşkusuz, nesnenin başka yere geçmesine doğrudan sebep olan şeyin elimin hareketi olduğunu zannederim; zira o dalma halimde, vesilecilikte iki dizi arasındaki eşgüdümü güvence altına alan Tanrı'nın rolüne benzer bir şekilde, çetrefil bilgisayarlı eşgüdüm mekanizmalarını gözardı ederim.[21]

Birçok asansörde bulunan "kapıyı kapatın" düğmesinin, sırf bize işleri bir şekilde hızlandırabileceğimiz izlenimini vermek için yerleştirilmiş, hiçbir işlevi olmayan bir plasebo olduğu pek çok kişinin malûmudur – kapat düğmesine de bassak kat düğmesine de bassak kapı aynı hızla kapanır. Sahte katılımın bu uç ve açık örneği "postmodern" siyasi sürecimizdeki bireylerin katılımı için uygun bir metafordur. En saf haliyle vesileciliği de temsil eder: Malebranche'ın görüşünü ortaya koyduğu zamandan beri böyle düğmelere basıp duruyoruz. Olayın kendi eylemimizden kaynaklandığını düşüneduralım, eylemimiz ile daha sonrasındaki olay arasında eşgüdüm kuransa Tanrı'nın aralıksız faaliyetidir.

Bundan dolayı, siberâlemin hayatlarımızı nasıl etkileyeceği konusundaki köklü muğlaklığı muhakkak açık tutmak gerekir: Bu etki teknolojinin kendisine değil, topluma nasıl kazınacağına dayanır. Siberâleme dalma bedensel deneyimimizi yoğunlaştırabilir (yeni bir duyusallık, daha fazla organları olan yeni bir beden, yeni cinsiyetler...), ama birinin kalkıp da (virtüel) bedenimizi kelimenin tam anlamıyla *çalmak*, bizi siberâlem üzerindeki kontrolümüzden mahrum etmek ve böylece artık "kendi" bedenimize ilişki kurmadığımız bir duruma yol açmak üzere tüm siberâlem düzeneğini manipüle etme ihtimaline de kapı aralar. Şartlı ilhak etme (*mediatization*) mefhumunun kurucu muğlaklığıyla karşı karşıyayızdır burada.[22] Bu ilk başta bir öznenin dolaysızca karar verme hakkından mahrum edilmesine göndermede bulunuyordu; siyasi şartlı ilhakın büyük ustası, fethettiği ülkelerin kralları artık iktidar uygulayabilecek konumda olmasalar da onlara muktedirmiş gibi yapmalarına müsaade eden Napolyon'du. Daha ge-

---

21 Nicolas Malebranche'ın temel eseri şudur: *De la recherches de la vérité*, Paris: Vrin, 1975 (ilk basım tarihi 1674-5). (*Hakikatin Araştırılması*, çev. Miraç Katırcıoğlu, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.)

22 Söz konusu muğlaklık hakkında, bkz. Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

nel bir düzeyde, monarkın böyle bir "şartlı ilhak"ınm anayasal monarşiye damgasını vurduğu söylenebilir: Anayasal monarşide monark tamamen biçimsel bir simgesel jestler alanına, muhtevası seçilmiş yönetici heyet tarafından zaten belirlenmiş olan fermanları imzalama ve böylece onlara performatif bir güç bahşetme işlevine indirgenir. Ve *mutatis mutandis*, aynı durum gündelik hayatlarımızın günden güne dijitalleşmesi için de geçerli değil midir? Zira bu seyir içinde özne "şartlı ilhak" edilir, kendi iktidarından algılanamazcasına yoksun bırakılır ve tüm bunlar olurken gitgide daha muktedir olunduğu gibi yanlış bir izlenime kapılınır. Bedenimiz şartlı ilhak edilince, "medyalaşınca" (elektronik medya ağına düşünce), radikal bir "proleterleşme" tehdidine de maruz kalır: Özne potansiyel olarak saf $'ye indirgenir, çünkü en kişisel deneyimim bile mekanik Öteki tarafından çalınabilir, manipüle edilebilir, düzenlenebilir.

Köklü virtüelleşme ihtimalinin bilgisayara Malebrancheçı vesilecilikteki Tanrı'nın konumuna son derece benzer bir konum verdiği bir kez daha görülebilir: Bilgisayar zihnim ile (virtüel gerçeklikteki) uzuvlarımın hareketi (olarak algıladığım şey) arasında eşgüdüm sağladığı için, zıvanadan çıkan ve bir Kötü Tanrı gibi eylemeye başlayan, mevcut eşgüdümü bozan bir bilgisayarı kolaylıkla hayal edebiliriz. Elimi kaldırmaya yönelik zihinsel sinyal (virtüel) gerçeklikte askıya alındığında ya da hatta ona karşı konulduğunda, bedenin "benim" dediği en temel deneyiminin altı oyulmuş olur. Dolayısıyla siberâlem, Freud'un hatıralarını analiz ettiği Alman yargıç Schreber'in paranoyak fantazisini hayata geçirmektedir: "Kablolu evren" Schreber'in Tanrı'nın insan zihnini doğrudan denetlemesini sağlayan ilahi ışınlar şeklindeki sanrısını maddileştiriyor gibi olması bakımından psikotiktir. Bir başka deyişle, büyük Öteki'nin bilgisayarda dışsallaşması kablolu evrenin içkin şekilde paranoyak boyutunu açıklamıyor mudur? Farklı bir ifadeyle: Basmakalıp görüşe göre bilinci bir bilgisayara yüklemekle insanlar en sonunda bedenlerinden kurtulmaktadır – *ama makineler de "kendi" insanlarından kurtulmaktadır*... Bu da bizi Wachowski kardeşlerin *Matrix* üçlemesine getirir: *Nihai* Matris, dünyayı kendi zihninde var eden Berkeley'in Tanrı'sından ziyade, Malebranche'ın vesileci Tanrı'sıdır.

Matris nedir öyleyse? Düpedüz Lacancı "büyük Öteki", virtüel simgesel düzen, gerçekliği bizim için yapılandıran ağdır. "Büyük Öteki"nin bu boyutu öznenin simgesel düzendeki kurucu *yabancılaşmasıdır*: İpler büyük Öteki'nin elindedir, özne konuşmaz; simgesel yapı tarafından "konuşulur". Lafın kısası, bu "büyük Öteki" toplumsal Töz'ün, öznenin kendi edimlerinin sonuçlarına asla bütünüyle hâkim olamamasına neden olan, öznenin faaliyetinin son neticesinin niyetlenenden yahut öngörülenden daima farklı bir şey olmasına sebebiyet veren failliğin adıdır. Fakat şunu da belirtmeden geçmemek gerekir ki Lacan *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nın kilit bölümlerinde yabancılaşmanın ardından gelen ve bir bakıma onun tezatı olan işlemi, *kopma* işlemini betimlemeye uğraşır. Büyük Öteki *içindeki* yabancılaşmanın ardından büyük Öteki'*den* kop-

ma gelir. Kopma, özne büyük Öteki'nin kendi içinde tutarsız, tamamen virtüel, "yasaklı" olduğunu, "Şey"den yoksun olduğunu fark ettiği zaman gerçekleşir ve fantazi *öznenin değil, Öteki'nin* bu eksikliğini doldurma, yani, büyük Öteki'nin tutarlılığını (yeniden)oluşturma girişimidir.

Aynı paranoyak kıvrımı takip eden *Matrix* filminin tezi bu büyük Öteki'nin gerçekten var olan Mega-Bilgisayar'da dışsallaşmış olduğudur. Matris vardır – var olmak *zorundadır*, çünkü "işler yolunda değildir, fırsatlar kaçırılmıştır, bir şey devamlı kötü gitmektedir", bir başka deyişle, filmin fikrine göre bu durumun sebebi Matris'in her şeyin arkasındaki "hakiki" gerçekliği karartmasıdır. Filmin sorunu yeterince "çılgın" *olmamasıdır*, zira Matris'in ayakta tuttuğu gündelik gerçekliğimizin arkasında bir başka "gerçek" gerçeklik olduğunu farz etmektedir. Kantçı bir tavırla, komplo teorisindeki hatanın "saf aklın paralojizmi" ile, iki düzeyin birbirine karıştırılmasıyla aynı mantıktan olduğunu söyleyesi geliyor insanın: biçimsel metodolojik tavır olarak (yerleşik bilimsel, toplumsal vb. kanaatten) duyulan şüphe ve bu şüphenin başka bir küresel, her şeyi açıklamaya hevesli para-teoride [*para-theory*] pozitifleşmesi.

Cogito'nun özündeki deliliğin aşırılığı demek ki özgürlük konusuyla yakından bağlantılıdır. (Burjuva hayatındaki özgürlüğün antagonizmasının en özlü ifadesi olarak) Kantçı özgürlük mefhumunun "antagonizma"sı Adorno'nun tespit ettiği yerde bulunmaz (kişinin kendi kendine dayattığı yasa özgürlüğün kendi kendini köleleştirme, kendi kendine tahakküm kurmayla örtüştüğü, Kantçı "kendiliğindenliğin" aslında tam karşıtı, düpedüz kendi kendini denetleme, tüm kendiliğinden itkilerin engellenmesi olduğu anlamına gelir); bilakis, Robert Pippin'in belirttiği gibi, "*çok daha yüzeydedir*."[23] Gerek Kant gerekse Rousseau'ya göre, en büyük ahlaki iyi, özgür rasyonel bir fail olarak bütünüyle özerk bir hayat sürmektir ve en berbat kötü ise bir başkasının iradesine tabi olmaktır; fakat Kant insanın doğal gelişimiyle, kendiliğinden bir şekilde özgür, olgun, rasyonel bir fail olmadığını, bunun ancak ve ancak özne tarafından dışsal bir zorlama olarak deneyimlenebilecek katı bir disiplin ve eğitimle meydana gelen çetin bir olgunlaşma süreciyle gerçekleştiğini teslim etmek durumundadır:

> Böyle bir bağımsızlığı beslemek ve geliştirmek bakımından toplumsal kurumlar gereklidir ve onun gerçekleşmesiyle tutarlıdır, bu gelişimi engellemez; ne var ki, bir bireyin nedensel failliği anlamındaki özgürlükle birlikte, bu daima haklı şekilde kaçınmaya çalıştığımız dışsal bir zorunluluk olarak görünecektir. Bu da bağımsızlığın kurucu bir unsuru addedilebilecek ve başka birinin tikel iradesine verilen salt bir taviz ya da Kant'ın bunaklığının kıyıda köşede kalmış ayrı bir mevzusu olarak anlaşılamayacak bir bağımlılık biçimi sorununu yaratır. *Bu*, aslında, bireylik, bireysel sorumluluk gibi burjuva mefhumlarının bünyesinde bulunan çatışkıdır...[24]

23 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 118.
24 A.g.e., s. 118-19.

Bu bağlamda Kant'ı, *Hapishanenin Doğuşu*'nda özgür bireyin karmaşık disipline edici mikro-pratiklerle oluştuğu tezini ileri süren Foucault'nun beklenmedik bir öncülü olarak hayal edebiliriz. Pippin'in de tereddütsüzce işaret ettiği gibi, bu çatışkı Kant'ın "toplumsal olmayan toplumsallaşabilme" mefhumuna odaklanan, toplumsal-tarihsel tefekkürlerinde daha da şiddetle patlar: Kant'ın demokrasi ile monarşi arasındaki tarihsel ilişki mefhumu, (özgürlük ile üst bir otoriteye tabi olma arasındaki bağa dair) bu aynı tezin tarihsel sürecin kendisine uygulanması değil de nedir? Uzun vadede (ya da kendi mefhumu içinde), demokrasi uygun olan tek idare biçimidir; gelgelelim, insanların olgunlaşmamışlığından dolayı, işler bir demokrasinin koşulları, iyicil iktidarını kullanmak suretiyle halkı siyasi olgunluğa taşıyan, demokratik olmayan bir monarşide tesis edilebilir ancak. Tahmin de edilebileceği üzere, Kant her bireyin kendi bencil çıkarlarının peşinden koşmasının ortak iyi açısından en iyi (doğrudan diğerkâmlıktan çok daha iyi bir şekilde) işleyen şey olduğu Mandevilleci piyasa rasyonalitesinden bahsetmeden geçmez. En aşırı haliyle, bu bakış Kant'ı, biz fanilerin bilmediğimiz bir rolü oynamaya yazgılı olduğumuz, esrarengiz bir ilahi planın insan tarihini yönlendirdiği kanısına götürür. Paradoks burada daha da büyür: Özgürlüğümüz karşıtına hem "aşağıdan" hem de "yukarıdan" bağlıdır; yani, hem tabi oluşumuz ve bağımlılığımız sayesinde ortaya çıkabilir hem de bizatihi daha geniş bir ilahi plandaki bir uğraktan ibarettir. Özgürlüğümüz aslında başlı başına bir amaç değildir; bilakis, üst bir hedefe hizmet etmektedir.

"Numenal" özgürlük mefhumu içinde başka ayrımlar yapmak suretiyle bu ikilemi –çözemesek bile– açıklığa kavuşturabiliriz. Daha yakından bakıldığında, Kant'ın gözünde, disiplin ile eğitimin doğrudan hayvan doğamızı işleyip insan bireyliğine dönüştürmediği kolayca anlaşılır. Kant'ın belirttiği üzere, hayvanlar doğru düzgün eğitilemez, çünkü onların davranışı içgüdülerince önceden belirlenmiştir. Yani, işin paradoksal yanı şu ki, eğitilip (ahlaki özerklik ve öz-sorumluluk olarak) özgürlüğe ulaşmamız için, kelimenin çok daha köklü, "numenal" ve hatta canavarımsı anlamıyla *zaten özgür olmak zorundayımdır*. Freud'un bu canavarımsı özgürlüğe verdiği isim, gene, ölüm dürtüsüdür. "İnsanın doğuşu"na dair felsefi anlatıların insan tarihinde (insan tarihinin öncesinde), (daha sonra insan olacak) mahlukun salt bir hayvan olmaktan çıktığı, ama henüz simgesel Yasa'yla sınırlanan bir "dil varlığı" da olmadığı bir uğrağı daima en baştan varsaymaya mecbur kalması ilginçtir; büsbütün "sapmış", "doğallıktan çıkmış", "rayından çıkmış" ve henüz kültür olmayan bir uğrak. Antropoloji yazılarında Kant insan hayvanının insan doğasına içkin gibi görünen o tekinsiz "azgınlık"ı –ne pahasına olursa olsun, kişinin kendi iradesinde inatla ısrar etmesine yönelik çılgın, dizginsiz bir eğilimi– terbiye etmek için disipline edici baskıya ihtiyaç duyduğunu vurgular. İşte bu yüzden insan hayvanı kendisini disipline etmesi için bir Efendi'ye ihtiyaç duyar: Disiplin insandaki hayvan doğasını değil bu "azgınlığı" hedef alır. Hegel'in *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'inde "zenciler"e yapılan

gönderme benzer bir rol oynar. Hegel'in "Doğal Bağlam ya da Dünya Tarihinin Coğrafi Temeli" başlıklı kısımda "zenciler"i (antik Çin ile başlayan) has tarihten önce ele alması manidardır. "Zenciler" burada "doğa hali"ndeki insan tinine karşılık gelir; Düşüş'ten önceki masumiyet hali içinde yaşayan ve bu açıdan tam da barbarların en gaddarları olan, hem saf hem de yoz, sapkın, canavarımsı çocuklar olarak resmedilirler; doğanın bir parçasıdırlar, ama doğallıktan büsbütün çıkmışlardır; ilkel büyücülükle doğayı acımasızca işletirler, fakat aynı zamanda kızgın doğal kuvvetler onları dehşete düşürür; akılsızca cesur korkaklardır.[25]

Bu aradaki-şey anlatı biçiminin (bu bağlamda, Hegel'in tinsel biçimlerin dünya-tarihsel silsilesi şeklindeki "büyük anlatı"sının) "bastırılam"dır: doğanın kendisi değil, (daha sonra) anlatıların virtüel evreniyle tamamlanan, doğadan kopuş. Schelling'e göre, rasyonel Söz'ün vasıtası olarak öne sürülmesinden önce, özne "varlığın sonsuz eksikliği"dir (*unendliche Mangel an Sein*), kendi dışındaki her şeyi olumsuzlayan şiddetli kasılma jestidir. Bu içgörü Hegel'in delilik mefhumunu da şekillendirir: Hegel deliliği fiili dünyadan geri çekilme, ruhun kendi üzerine kapanması, "kasılması" olarak tanımlar; ama bu geri çekilmeyi hâlâ kendi doğal çevresinde gömülü duran ve doğanın ritmiyle (gece ile gündüz, vs.) belirlenen "hayvan ruhu" seviyesine doğru "gerileme" olarak tasavvur ederken acele eder. Peki bu geri çekilme, tam tersine, *Umwelt*'le[26*] olan bağların kopmasına, öznenin dolayımsız doğal çevresine gömülü oluşunun sona ermesine tekabül etmez mi ve bu açıdan "insanlaşma"nın kurucu jesti değil midir? Bu benliğe-doğru-geri-çekilme, Derrida'nın işaret ettiği gibi, radikal delilik uğrağından geçmeyi de beraberinde getiren evrensel şüphesi ve *cogito*'ya indirgemesiyle Descartes tarafından gerçekleştirilmemiş miydi?

Böylece Düşüş'ün zorunluluğuna geliriz: Bağımlılık ile özerklik arasındaki Kantçı bağı göz önünde bulundurduğumuzda, Düşüş kaçınılmazdır, insanın ahlaki ilerlemesi yolunda atılan zorunlu bir adımdır. Kantçı terimlerle başka bir şekilde söyleyelim: "Düşüş" radikal etik özerkliğimden vazgeçmemdir; yaderk bir Yasa'ya, bana dışarıdan dayatıldığını hissettiğim bir Yasa'ya sığındığımda gerçekleşir. Özgürlük sersemliğinden kaçınmak üzere içinde bir destek bulmaya koyulduğum sonluluk dışsal-yaderk Yasa'nın sonluluğudur. *Kantçı olmanın zorluğu burada yatar.* Her ana baba çocuğun kışkırtmalarının, ne kadar çılgın ve "ihlal edici" görünebilseler de, aslında otorite figürünün katı sınırlar koymasına, "ee-eh, bu kadar yeter!" demeye gelen bir çizgi çizmesine ve böylece çocuğun neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu açıkça kavrayabilmesine yönelik bir talebi saklayıp ifade ettiğini bilir. (Aynı şey histeriğin kışkırtmaları için de geçerli değil midir?) Analist işte bunu yapmayı reddeder ve onu analiz edilenin gözün-

25 Bkz. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History–Introduction: Reason in History*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 176-90.

26* (Alm.) "Çevre" veya "ortam", (ç.n.).

de bunca travmatik hale getiren şey budur. İşin paradoksal yanı şu ki özgürleştirici olan şey katı bir çizginin çizilmesidir ve boğucu bir şey olarak deneyimlenen de katı bir çizginin yokluğudur.

İşte *bu* yüzden öznenin Kantçı özerkliğe ulaşması çok zordur. Böyle bir özerkliğin içerimi tam da şudur: Bunu benim için halledebilecek başka biri, dışsal bir "doğal otorite" faili yoktur, doğal "azgınlığıma" kendim sınır çekmek zorundayımdır. Kant'ın meşhur sözüdür, insan bir efendiye ihtiyaç duyan bir hayvandır, ama bu söz bizi aldatmamalıdır. Davranış kalıpları miras edinilmiş içgüdülere dayanan hayvanlara kıyasla, insanların böyle katı koordinatlardan yoksun olduğunu, dolayısıyla bu tür koordinatların ona dışarıdan dayatılması gerektiğini savlayan felsefi basmakalıp değildi Kant'ın hedef tahtasına oturttuğu şey; Kant'ın esas amacı daha ziyade *dışsal bir efendiye duyulan ihtiyacın yanıltıcı bir ayartı olduğuna* parmak basmaktı: Kendi zorlu özgürlüğünün ve öz-sorumluluğun doğurduğu açmazı kendisinden saklaması için insanın bir efendiye ihtiyacı vardır. Tam bu anlamda, sahiden aydınlanmış "olgun" bir insan *artık bir efendiye ihtiyacı olmayan*, kendi sınırlarını belirleme ağırlığını tastamam üstlenebilen bir öznedir. Chesterton bu temel Kantçı (ve Hegelci) dersi açıkça dile getirmişti: "Her irade edimi bir kendi kendini sınırlama edimidir. Eylemi arzulamak sınırlamayı arzulamaktır. Bu anlamda her edim bir kendi kendini feda etme edimidir."[27]

Buradaki ders tam anlamıyla Hegelci bir derstir: Özgürlük (transandantal kendiliğindenlik, ahlaki özerklik ve öz-sorumluluk) ile kölelik (ya kendi doğama, onun "patolojik" içgüdülerine ya da dış bir iktidara tabi olma) arasındaki dışsal karşıtlığın, "azgınlık" mahiyetindeki canavarımsı özgürlük ile hakiki ahlaki özgürlük arasındaki "üst" antagonizma olarak *özgürlüğün kendisine aktarılması gerekir*. Fakat buna karşıt olarak şöyle bir sav öne sürülebilir: Özgürlüğün bu numenal aşırılığı (Kantçı "azgınlık", Hegelci "dünyayı kaplayan gece") disiplin mekanizmalarının geridönüşlü bir neticesidir ("Yasa ihlali yaratır" şeklindeki Paulusçu motifle, yahut, cinselliği düzenlemeye çalışan disiplin tedbirlerinin ele avuca sığmaz aşırılık olarak "seks"i yaratması şeklindeki Foucaultcu mevzu minvalinde). Engel, denetlemeye çalıştığı şeyi yaratır.

O halde, kendi önvarsayımlarını koyutlayan bir sürecin kapalı döngüsüyle mi karşı karşıyayız? Hegelci önvarsayımları koyutlamanın diyalektik döngüsünün, içine kapalı olmak şöyle dursun, kendi açılışını doğurduğunu ve böylece özgürlüğe kapı araladığını iddia ediyoruz. Bunu görmek için, ilk bakışta özgürlüğün tam tersi gibi görünen şeyle, kör mekanik alışkanlıkla başlanmalı. Aristoteles'ten Kant'a, saf özerkliği dert edinen moderniteye geçişle birlikte, alışkanlığın statüsü organik içsel yönetimden mekanik bir şeye, insan özgürlüğünün karşıtına dönüşür: Özgürlük asla alışkanlık (alışkanlığa bağlı) olamaz; eğer bir

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

alışkanlık halini alırsa, hakikaten özgürlük olmaktan çıkar (işte bu yüzden Thomas Jefferson şayet bir halk özgür kalacaksa yirmi yılda bir hükümete karşı isyan etmeleri gerektiğini yazmıştı). Bu olasılık, "alışkanlığa dayalı olanın tam tersine, bir saf olay figürü"[28] olan İsa'da doruğuna çıkar.

Hegel burada Kantçı modernitenin içkin şekilde düzeltilmesini sağlar. Catherine Malabou'nun belirttiği üzere, Hegel'in "Tin Felsefesi" "Doğa Felsefesi"-nin en sonunda ele alman konunun, yani ruh ve işlevlerinin incelenmesiyle başlar. Bu katlanma Hegel'in doğadan tine geçişi nasıl kavramlaştırdığma dair bir ipucu sunar: "bir kaldırma değil, bir katmerlenme, tinin kendisini bir *ikinci doğa* içinde ve olarak oluşturduğu bir süreç olarak."[29] Bu ikinci doğanın adı *alışkanlıktır*. Demek ki insan hayvanı tinin yaratıcı patlamasıyla doğadan kopuyor ve sonra bu "alışkanlık haline geliyor", yabancılaşıyor, düşünmeden yapılan bir rutine dönüşüyor değildir; doğanın "ikinci doğa"da katmerlenmesi ilkseldir, tinsel yaratıcılığa kapı aralayan tek şey bu katmerlenmedir.

Bu Hegelci alışkanlık mefhumu, katatonik şekilde kendini yavaş yavaş sürüyen, ama varlığıyla da sürüp giden zombi figürünü izah etmemizi sağlayabilir. Zombiler saf alışkanlık, en temel haliyle, zekânın (dil, bilinç, düşünce) ortaya çıkmasından önceki alışkanlık figürleri değil midir?[30] Bu yüzdendir ki mükemmel bir zombi daima önceden, hâlâ olağan şekilde yaşıyorken bildiğimiz biridir – zombi filmindeki bir karakterin yaşadığı esas şok ânı vaktiyle dostane geçindikleri komşularını, kendilerini bıkıp usanmadan sinsi sinsi izleyen sürünen figürde fark ettikleri zamandır.[31] Bundan dolayı, Hegel'in alışkanlıklar hakkında söylediklerini zombilere tatbik etmek gerekir: İnsan kimliğinin/özdeşliğinin en temel düzleminde, *hepimiz zombiyizdir*; "üst" ve "özgür" insani faaliyetlerimiz zombi-alışkanlıklarımızın güvenilir şekilde işlemesine bağımlıdır. Bu anlamda, zombi-olmak insanlığın sıfır seviyesidir, insanlığın insanlıktan çıkmış yahut mekanik çekirdeğidir. Bir zombiyle karşılaşmanın yarattığı şok demek ki yabancı bir entiteyle karşılaşmanın şoku değil, insanlığımızın tekzip edilen temeliyle yüz yüze gelmenin şokudur.[32]

28 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Londra: Routledge, 2005, s. 117. (Burada bu eserden kapsamlıca yararlanıyorum.)

29 A.g.e., s. 26.

30 Bu tespiti Chicago'dan Caroline Schuster'e borçluyum.

31 Dolayısıyla, zombileri, bu has tekinsiz (*unheimlich/uncanny*) figürleri dünyada yaşayan bir canlının bedenini işgal eden uzaylıların karşısına koymak gerekir: Uzaylılar insanlar gibi görünür ve hareket eder, fakat aslında insan soyuna yabancıdırlar; zombiler ise artık insan gibi görünüp hareket etmeyen insanlardır; uzaylı bağlamında, bize yakın birinin –eşimiz, oğlumuz, babamız– birdenbire bir uzaylı tarafından sömürgeleştirildiğini fark ederiz; zombi bağlamındaysa, bizi sarsan şey sürüne sürüne ilerleyen bu tuhaf yaratığın bize yakın biri olmasıdır.

32 Ağır ağır akan, otomatikleşmiş, zombivari hareketler ile has halışkanlıkların, alışkanlıklardaki neyin nasıl yapılacağının bilgisinin ince plastikliği arasında elbette dağlar kadar fark vardır; gelgelelim, has alışkanlıklar ancak alışkanlık düzeyi has bilinç ve konuşma düzeyiyle tamamlanınca ortaya çıkar. "Kör" zombivari davranışın sağladığı şey, deyim

Hegel'in alışkanlık anlayışı Derrida'nın deyişiyle *pharmakon*'un, hem ölüm hem de yaşam kuvveti olan muğlak ilavenin mantığına beklenmedik şekilde yakındır. Alışkanlık, bir yandan, hayatın körelmesidir, mekanikleşmesidir (Hegel bunu bir "kendi kendini hissetme mekanizması"[33] olarak tanımlar): Bir şey alışkanlığa dönüştüğünde, bu durum onun canlılığının kaybolduğu, farkında olmadan onu tekrar edip durduğumuz anlamına gelir. Dolayısıyla alışkanlık özgürlüğün tam tersi gibi görünür: Özgürlük yaratıcı tercihlerde bulunmak, yeni bir şey icat etmek, kısacası, tam da *(eski) alışkanlıklardan kopmak* demektir. Dili düşünelim mesela. Dilin "alışkanlığa dayalı" veçhesinin en iyi örneği genelgeçer ritüelleşmiş selamlaşmalardır: "Merhaba, nasılsın? Seni gördüğüme sevindim!" – tam da bu söylediklerimizi kastetmeyiz, orada canlı bir niyet yoktur, bu sadece bir "alışkanlık"tır.

Öte yandan, Hegel alışkanlıktan yoksun özgürlüğün olmadığını defalarca vurgular: Alışkanlık özgürlüğün uygulamaya konduğu her ânın arkaplanını ve temelini sağlar. Yine dili ele alalım: Dili kullanırken özgürlüğü uygulamaya koyabilmemiz için ona tamamen alışmamız, onu bir alışkanlık haline getirmemiz gerekir, onu pratiğe geçirmeyi, kurallarını bir alışkanlık olarak "körcesine", mekanik bir şekilde uygulamayı öğrenmek zorundayızdır: Özne ancak öğrendiği şeyleri mekanikleşmiş alışkanlıklarda dışsallaştırdığı zaman "başka bakımdan meşgul ve angaje olmaya açık"[34] olur. İnsan öznesinin yaratıcı düşünme ve çalışma gibi "üst" işlevlerini uygulamaya koyabilmesi için gerek dilin gerekse çok daha karmaşık tinsel ve bedensel faaliyetlerin alışkanlığa dönüştürülmesi gerekir – üzerinde düşünmeden sürgit yaptığımız tüm işlemlerin, örneğin yürüme, yeme, şeyleri tutma vb., öğrenilmesi ve üzerinde düşünülmeden yapılan alışkanlıklara dönüştürülmesi icap eder. İnsan alışkanlıklar sayesinde bedenini seyyar ve akışkan bir araca, ruhun vasıtasına dönüştürür ve bedenimiz böylece, üzerinde bilinçli şekilde odaklanmak zorunda kalmadan bize hizmet eder hale gelir. Lafın kısası, özne alışkanlıklar sayesinde bedenini kendine mâl eder. Alain, Hegel hakkındaki tefsirinde şöyle der:

> Özgürlük geldiğinde alışkanlığın alanındadır... Beden burada bana hasmane tepki veren yabancı bir varlık değildir artık; daha ziyade, ruh tarafından istila edilmiş ve ruhun aracı ve vasıtası haline gelmiştir; fakat aynı zamanda, alışkanlıkta cismani benlik sahiden nasılsa öyle anlaşılır; beden, bilincin ya da düşünümün rolünü beraberinde getirmeye ihtiyaç duymadan düşüncenin iç hareketlerini doğrudan ifade edebilen seyyar ve akışkan bir şeye dönüştürülür.[35]

---

yerindeyse, has alışkanlıkların incelmiş plastikliğinin "maddi temeli"dir, yani bu has alışkanlıkların meydana gelmesine zemin teşkil eden şeyler.

33 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, İng. çev. William Wallace, "Additions", çev. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, §410 Mülahaza.

34 A.g.e., §410.

35 Alain, *Idées: Introduction à la philosophie*, Paris: Flammarion, 1983, s. 200; şurada çev-

Daha da köklü olarak, Hegel'e göre, yaşamanın (bir yaşam sürmenin) kendisi ta doğuştan itibaren, bir alışkanlık olarak öğrenmek zorunda olduğumuz bir şeydir. Doğumdan birkaç saniye sonra bebeği sallamak ve böylece ona nefes alması gerektiğini hatırlatmak zorunda olmamızı hatırlayalım, zira nefes almayı unutursa ölecektir. Öte yandan, Hegel'in hatırlattığı üzere, alışkanlıktan dolayı da ölünebilir: "İnsanlar alışkanlık yüzünden bile ölebilir – yani, hayata tamamen alışırlar ve gerek tinsel gerek fiziksel açıdan körleşirlerse."[36] Hal böyle olunca, yürümek ve görmek dahil olmak üzere hiçbir şey insana "doğallıkla" gelmez:

> Alışkanlığın biçimi tine tüm dereceleri ve çeşitleriyle uyar. Tüm bu modifikasyonlar arasında en dışsal olanı uzamla ilişkili olarak bireyin belirlenimidir; insan için *dik bir duruş* anlamına gelen bu belirlenim, kendi iradesiyle bir alışkanlığa dönüştürdüğü bir şeydir. *Doğrudan, üzerinde düşünülmeden* benimsenen bu dik duruş, istencinin sürekli müdahil oluşu sayesinde devam eder. İnsan ancak ayakta durmak istediği ve onu ancak bilincinde olmadan yapmak istediği zaman dik durur. Benzer bir şekilde, başka bir örneği ele alırsak, *görme* edimi ve ona benzer diğerleri, duyumsamanın çeşitli belirlenimlerini, bilinci, sezgiyi, anlamayı vs. tek bir edimle toplayan somut alışkanlıklardır.[37]

Demek ki alışkanlık "gayri-şahsileşmiş" bir isteyiş, mekanikleşmiş bir duygudur: Ayakta durmaya alıştığım anda, onu bilinçli bir şekilde istemeden isteyeceğimdir, zira istencim alışkanlıkta somutlanmıştır. Alışkanlıkta, mevcudiyet ile namevcudiyet, edinme ile geri çekilme, bağlanma ile kopma, alaka ile alakasızlık, öznelleşme ile nesnelleşme, bilinç ile bilinçdışı tuhafça birbirine bağlanır. Alışkanlık bilincin işlemesi için gerekli olan bilinçdışıdır:

> *Alışkanlıkta* bilincimiz hem mevzuda *mevcuttur*, ona *ilgi duymaktadır* ama hem de tam tersine onda *namevcuttur*, ona karşı *kayıtsızdır*; ... Benliğimiz mevzuyu *kendine mâl eder*, ama tam aksine, bir o kadar ondan geri çekilir; ... ruh, bir yandan, bedensel faaliyetlere büsbütün yayılır, diğer yandansa, onları *terk eder*, böylece onlara *mekanik* bir şeyin, salt doğal bir *sonucun* şeklini verir.[38]

Aynı şey duygularım için de geçerlidir: Duyguların sergilenmesi tamamen doğal ya da kendiliğinden oluşmaz; doğru yerde doğru zamanda ağlamayı ya da gülmeyi öğreniriz (örneğin Japonların gözünde gülmenin biz Batı'dakilerin gözündekinden bambaşka bir işlevi olduğunu anımsayalım; bir gülümseme bir

---

rildiği haliyle: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 36.

36 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 195 (§151).

37 Hegel, *Philosophy of Mind*, §410 İlave.

38 A.g.e.

utancın, rezaletin de göstergesi olabilir). Duyguların dışsal bir şekilde mekanikleşmesinin -Tibet'e özgü o benim için dua eden antik dua çarkından tutun da nerede güleceğimizi belirleyen, duygularımı sergilememi neredeyse mekanik bir sergilemeye dönüştüren televizyonlardaki o "gülme efekti"ne kadar uzanırlar- temelinde en "samimi" olanlar dahil olmak üzere her duygu teşhirinin kendi içinde zaten "mekanikleşmiş" olması yatıyordur.

Gelgelelim, alışkanlığın en üst düzeyi (ve, zaten, kendi kendini kaldırması) düşüncenin aracı olarak *dildir*. Dilde, sahip olma ile geri çekilme ikilisi sınıra götürülür. Söz konusu mesele, bir dili "akıcı biçimde" konuşabilmek için onun kurallarını mekanik bir şekilde, üzerinde düşünmeden hâkim olmamız gerekmesi değildir sadece; çok daha önemlisi, içgörü ile körlüğün birbirine bağımlı olması anlama edimini belirler: Bir sözcüğü işittiğimde, hem onun sesini soyutlayıp "dibine doğru bakarak" anlamına yönelirim (bir sözcüğün şeffaf olmayan sesli maddiliğinin farkına varmak şeklindeki acayip deneyi anımsayalım - bu insana mütecaviz ve müstehcen gelir...) hem de öyle yapmak zorundayımdır, şayet anlamı tecrübe edeceksem.

Eğer insan, Hegel'in gözünde, esas itibariyle bir alışkanlık varlığıysa, alışkanlıklar öznenin bilinçli katılımı olmadan otomatik tepkiler olarak benimsendikleri zaman kendilerini fiiliyata geçiriyorsa ve son olarak, öznelliğin çekirdeğini maksatlı edimler, bilinçli olarak tasarlanmış amaçlar gerçekleştirebilme yeteneğinde buluyorsak, o halde paradoksal bir şekilde, insan öznesi en temel haliyle "kaybolan bir özne"dir.[39] Alışkanlığın "düşünüme dayanmayan kendiliğindenliği"[40] *nesnel bir zorunluluğu öznel biçimde tercih etmem, kaçınılmaz biçimde vuku bulacak olanı istemem* şeklindeki meşhur paradoksu izah eder: İlk başta kendime dışarıdan dayatılan bir şey olan tepki, alışkanlık mertebesine çıkarılmak suretiyle, içselleştirilir, otomatik ve kendiliğinden, "içeriden" yaptığım bir şeye dönüştürülür:

> Eğer dışsal bir değişim tekrarlanırsa, özneye içsel bir eğilim halini alır. Değişimin kendisi bir yatkınlığa, eskiden pasif olan alıcılık ise etkinliğe dönüşür. Böylelikle alışkanlık en sonunda insanın kendisine dışarıdan geleni *ister* ya da tercih eder hale geldiği bir süreç olarak ortaya çıkar. Bundan böyle bireyin istencinin dış dünyanın baskısına karşıt olması gerekmez; istenç var olanı istemeyi aşama aşama öğrenir.[41]

Alışkanlığı bu kadar merkezi kılan husus beraberinde getirdiği zamansallıktır: Bir alışkanlığa sahip olmak gelecekle kurulan bir ilişkiyi beraberinde getirir ve bu durum ileride olacak bir olaya nasıl tepki vereceğimi önceden belirler. Alışkanlık organizmanın kendi kuvvetlerini idareli kullanması, gelecek için bir kay-

39 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 75.
40 A.g.e., s. 70.
41 A.g.e., s. 70-1.

nak biriktirmesidir. Yani, alışkanlıklarıyla, öznellik "kendi içinde gelecekteki var olma hallerini, müstakbel fiiliyata geçme hallerini benimser."[42] Yani, alışkanlık imkân ile fiiliyat arasındaki ilişkiyi de karmaşıklaştırır: *Dar mânâda, bir imkânın fiiliyatıdır.* Bir başka deyişle, alışkanlık (Deleuze'ün mümkünün fiiliyatı olarak tarif ettiği) virtüellik düzeyinin bir parçasıdır: Alışkanlık fiilidir, burada ve şu an büsbütün sahip olduğum, belirli bir şekilde tepki verebilme yetisidir ve bununla beraber, gelecekte belirli bir şekilde tepki vermeme işaret eden bir imkândır.

Bu alışkanlık mefhumundan ilginç kavramsal sonuçlar çıkar. Ontolojik açıdan, tikel rastlantılar ile evrensel öz arasındaki karşıtlık açısından bakıldığında, alışkanlık "rastlantının aslileşmesi"[43] olarak tanımlanabilir: Kaynağını dıştan alan bir rastlantı yeterince tekrarlandığı anda, öznenin iç yatkınlığının evrenselliği mertebesine çıkarılır, öznenin iç özüne ait olup onu tanımlayan bir özelliğe dönüşür. İşte bu yüzden bir alışkanlığın tam başlangıcını, dışsal vakaların alışkanlığa dönüştüğü noktayı asla belirleyemeyiz. Alışkanlık oluştuğu anda, kökenleri örtülür ve sanki her zaman çoktan oradaymış gibi görünür. Bunun gayet net, neredeyse Sartreci bir sonucu vardır: İnsanın kalıcı tözü, ya da evrensel özü yoktur; esas itibariyle bir alışkanlık mahlûkudur, özdeşliği/kimliği olumsal dışsal rastlantıların veya karşılaşmaların içsel(leşmiş) bir evrensel alışkanlık mertebesine yükseltilmesiyle oluşan bir varlıktır. Peki bu durum yalnızca insanların mı alışkanlık sahibi olduğu anlamına gelir? Hegel bu noktada çok daha radikaldir. Bir başka belirleyici adım atar ve kendi içine kapalı döngüsel hareketi içinde tastamam belirlenmiş doğa ile açıklık ve varoluşsal özgürlük varlığı olarak insan şeklindeki o eski karşıtlığı arkasında bırakır: "Hegel'e göre, doğa daima *ikinci doğadır.*"[44] Her doğal organizma, organizmaya iç yatkınlıkları olarak dışsal etkileşimlerini "yansıtan" alışkanlığa dayalı usullerle, çevresiyle olan karşılıklı ilişkisini, çevreyi kendisine uydurma sürecini düzenlemek zorundadır.

Alışkanlıkların virtüel statüsünden dolayı, (yeni) bir alışkanlık benimsemek öznenin fiili bir özelliğini değiştirmekten ibaret değildir; daha ziyade, bir tür düşünümselliği, öznenin yatkınlığında değişimlere verdiği tepkiyi belirleyen türden bir değişimi, öznenin maruz bırakıldığı türden değişimlerdeki bir değişimi beraberinde getirir: "Alışkanlık başka türlü değişmeden devam edecek bir şeye değişebilirlik katmaz sadece; bir yatkınlıktaki, o şeyin potansiyelliğindeki, değişimin içinde vuku bulduğu o değişmeyen şeyin içsel niteliğinde de bir değişiklik olduğu anlamına gelir."[45] Dışardan dayatılan değişimleri öz-değişimlere, dışsal farkın içsel farka dönüştürülerek "kaldırılması" olarak kendi kendini fark-

42 A.g.e., s. 76.
43 A.g.e., s. 75.
44 A.g.e., s. 57.
45 Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Paris: Fayard, 1984, s. 10; şurada çevrildiği haliyle: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 58.

lılaştırmadan bahsederken işte bunu kasteder Hegel – sadece organik bedenler kendilerini farklılaştırır: Organik bir beden, dışarıdan dayatılan bir değişimi ileride bu tür değişimlerle başa çıkmayı sağlayacak bir alışkanlığa dönüştürüp içselleştirmek suretiyle, kendi birliğini muhafaza eder.

Eğer hal böyleyse, (en azından organik) doğanın tümü zaten ikinci doğaysa, hayvanın alışkanlıkları ile insanın alışkanlıkları arasındaki fark tam olarak neye dayanır? Hegel'in en kışkırtıcı ve beklenmedik katkısı *insan* alışkanlıklarının doğuşuna dair bu soruyla ilgilidir: ("Tin Felsefesi"ni açan) "Antropoloji"sinde, Nietzsche'yi anımsatan eşsiz bir "alışkanlıkların soykütüğü"nü buluruz. "Tin Felsefesi"nin bu kısmı Hegelci sistemin saklı, henüz tümüyle keşfedilmemiş hazinelerinden biridir ki burada Hegel'in ancak diyalektik-materyalist diye tanımlanabilecek veçhesinin en açık izlerini görürüz: Doğadan (insan) tin(ine) geçiş burada Tin'in doğrudan dışsal müdahalesi olarak değil, doğal döngünün dengesini bozan başka bir boyutun müdahalesi olarak değil, (dilde somutlaşan) zekânın doğal gerilimler ve antagonizmaların içinden çıktığı uzun ve dolambaçlı bir "işleme"nin neticesi olarak geliştirilir. Bu geçiş doğrudan değildir, zira (konuşmanın aracılık ettiği insan zekâsı kisvesindeki) Tin biyolojik süreçlerle doğrudan karşılaşıp onlara doğrudan hükmetmez – Tin'in "maddi temeli" daima simgesellik-öncesi (dil-öncesi) bir alışkanlık olarak kalır.

Alışkanlık nasıl çıkar öyleyse ortaya? Hegel çıkardığı soykütüğünde alışkanlığı, yapısı kavram-yargı-tasım üçlüsünü takip eden Ruh'un diyalektik sürecinin üçüncü, nihayetlendirici uğrağı olarak kavrar. İlk başta, dolayımsız birliğiyle, yalın kavramıyla Ruh, "hisseden ruh" vardır: "Bireyin dış nesnelerle karşılaşmasından doğan hislerle, ruh kendini uyandırmaya başlar."[46] Benlik burada henüz salt "duygun bir Benlik"tir, nesnelere karşıt bir özne değil; ne var ki, iki tarafın, özne ile nesnenin dolayımsızca birleştiği bir hissi deneyimlemektedir: Bir dokunma hissini deneyimlediğimde, bu hem dokunduğum dış nesnenin hem de ona verdiğim iç tepkinin izidir; his, öznel ile nesnelin dolayımsızca örtüştüğü Janus yüzlü bir entitedir. Bireyin gelişiminin daha sonraki aşamalarında bile, bu "duygun Benlik" Hegel'in deyişiyle "sihirli bir ilişki" kisvesinde var kalmaya devam eder – Hegel bunu derken kendi zamanında "manyetik somnambulizm" (hipnoz) gibi terimlerle ifade edilen fenomenlere, Ruh'umun doğrudan –düşünüm-öncesine özgü bir şekilde, düşünmeksizin– dış süreçlerle bağlandığı ve onlar tarafından etkilendiği tüm fenomenlere göndermede bulunuyordu. Bedenlerin belirli bir uzaklıkta birbirini etkilemesi (Newtoncu yerçekimi) yerine, belirli bir uzaklıkta birbirini etkileyen tinler vardır. Burada, Ruh işleyişinin en alt seviyesinde kalır, dosdoğru kendi çevresine gömülü haldedir. (Freud'un "okyanussal duygu" dediği şey, yani dinsel deneyimin kaynağı, demek ki Hegel'e göre Ruh'un en alt seviyesinin bir özelliğidir.) Ruh'un burada yoksun olduğu şey

46 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 32.

açık bir kendi kendini hissetme, dış gerçeklikten ayrı olarak kendisini hissetmesidir ki bir sonraki uğrakta, yani yargı uğrağında bu gerçekleşir (Hegel "yargı" anlamına gelen *Urteil* sözcüğünü *Ur-Teil* diye yazarak ondaki söz oyununu harekete geçirir: "ilksel yarılma/bölünme"):

> Duyarlı bütünlük, bir birey olma yetisiyle, esas itibariyle kendi içinde kendini ayrıştırma ve *kendi içinde yargıya* uyanma eğilimidir ki bu sayede *tikel* duyguları olur ve bu veçheleri itibariyle bir *özne* olarak durur. Bizatihi özne bu duygulara kendi içinde *kendisinin* olarak bir yer verir.[47]

Tüm sorunlar Benliğin duygusunun başkalarının içindeki özgül bir duygu ve aynı zamanda, tüm duyguların içerildiği, dağınık duyguların bir araya getirilebildiği yer haline gelmesinin yarattığı bu paradoksal kısa devreden kaynaklanır. Malabou Benliğin duygusundaki bu paradoksu harikulâde izah eder:

> Duygunun çokkatmanlı malzemesini bir araya getirme olanağı olsa da, bu olanağın kendisi nesnel içeriğin bir parçasına dönüşür. Biçimin, biçimlendirdiği tüm o şeyin içeriği olması gerekir: Öznellik kendi varlığında bulunmaz, ona "musallat" olur. Ruhun kendisini ele geçirişi ruhu ele geçirir.[48]

Hayati mesele budur: İmkânın kendisini fiiliyata çıkarması, bir olguya dönüşmesi gerekir; yahut, biçimin kendi içeriğinin bir parçası haline gelmesi gerekir (aynı motifi bir kez daha çeşitlendirirsek, çerçevenin çerçevelenen içeriğin bir parçasına dönüşmesi gerekir). Özne kendi dünyasının çerçevesi/biçimi/ufkudur *ve* çerçevelenen içeriğin (gözlemlediği gerçekliğin içeriğinin) bir parçasıdır; sorun da şudur ki kendi çerçevesi içinde kendini göremez: Var olan her şey zaten çerçevenin içinde olduğu için, çerçevenin kendisi görünmezdir. Kişinin kendini kendi gerçekliğini içinde tespit edebilme imkânının bir imkân olarak kalması gerekir. Gelgelelim, ki meselenin hayati yanı burada saklıdır, bu imkânın kendisini *imkân olarak* fiiliyata geçirmesi, *imkân olarak* etkin olması, etki yaratması gerekir.

Buradan Kant'a, "transandantal tamalgı" kavramıyla, bilincimin her edimine eşlik eden öz-bilinç kavramıyla düşündüğü şeyin o eski muammasına bir yol açılır (bir şeyin bilincinde olduğumda, onun bilincinde olduğumun da bilincinde olurum daima). Ampirik bakımdan bunun doğru olmadığı, düşünümsel bir şekilde farkındalığımm daima farkında olmadığım bariz değil midir? Kant yorumcuları her bilinçli edimimin potansiyel olarak öz-bilinçli hale getirilebileceğini iddia ederek bu sorunu çözmeye çalışır: Eğer istersem, dikkatimi daima, şu an yapmakta olduğum şeye çevirebilirim. Fakat bu yeterince kuvvetli değil-

47 Hegel, *Philosophy of Mind*, §407.

48 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 35.

dir: Transandantal tamalgı bilfiil olması gereken, herhangi bir noktada olmuş olabilecek bir edim olamaz. Bu açmazın çözümü tam da dar Deleuzecü anlamıyla, mümkünün fiiliyatı olarak, mümkün oluşuyla halihazırda etkiler üreten ya da fiili etkileri olan paradoksal bir entite olarak virtüellik mefhumunda yatar. Bu Virtüel en nihayetinde simgeselin kendisi değil midir? Simgesel otoriteyi ele alalım: Etkili bir otorite olarak işleyebilmesi için, tümüyle fiilileşmemesi, sürekli bir tehdit olarak kalması lazımdır.

O halde Benliğin statüsü budur: Öz-farkındalığı, deyim yerindeyse, kendi imkânının fiiliyatıdır. Neticede, özneye "musallat" olan şey erişilemez numenal Benliği, "düşünen Şey"dir – içinde, öznenin büsbütün "kendisiyle karşı karşıya geleceği" bir nesnedir bu.[49] Kant'a göre bu durum daima fenomenal olan, yani numenal boyutuyla erişilmez olan tüm nesne deneyimlerim için de geçerlidir elbette; ne var ki, Benlik'le birlikte, bu kördüğüm daha da birbirine dolanır: Diğer tüm deneyim nesneleri bana fenomenal olarak verilir, fakat özne bağlamında, kendime dair fenomenal bir deneyimim bile olamaz – zira bu eşsiz bağlamda "kendim" ile karşı karşıya olduğum için fenomenal öz-deneyim numenal erişime denk düşerdi; yani, "kendimi" fenomenal bir nesne olarak deneyimleyebiliyor olsaydım, *eo ipso* kendimi numenal özdeşliğimle/kimliğimle, bir Şey olarak deneyimlemiş olurdum.

Buradaki temel sorun öznenin kendisini nesneleştirmesinin imkânsız olmasıdır: Özne tekildir *ve* "dünyası"nın evrensel çerçevesi, ki buna tüm içerikleri algılarken başvurur, "kendisinindir"; öyleyse özne nesnelerinin arasında kendisini nasıl dahil edebilir (kendisini bu nesneler arasında nasıl sayabilir)? Özne gerçekliği dışsal bir konumdan hareketle gözlemler ve aynı zamanda bu gerçekliğin bir parçadır; bu gözlem esnasında, kendisini de içine dahil ederek gerçekliğe dair asla "nesnel" bir görüş edinemez. Özneye dadanan Şey kendi nesnesel karşılığı içindeki, nesne mahiyetindeki haliyle *kendisidir*. Hegel şöyle yazar: "Özne, bilincinde sistematikleştirilmiş bütünlük ile kendi içinde, akışkan olmayan ve kendi yeri ve mertebesine indirgenmeyen tikel belirlenim arasında kendisini çelişki içinde bulur. Bu, zihinsel bozukluktur [*Verrücktheit*]."[50] Bunu çok net şekilde okumak gerek. Hegel'in söylemeye çalıştığı şey sadece şu değildir: Delilik, bütünlük ile tikel uğrakları arasındaki kısa devrenin, bütünlüğün diyalektik akışkanlığından mahrum kalmasına yol açan bu uğrakta "saplanması"nın belirtisidir – gerçi kimi ifadeleri bu yöne işaret ediyor gibi görünebilir.[51] "Kendi içinde, akışkan olmayan ve "kendi yeri ve mertebesine indirgenmeye"

49 Hume kendi içime baktığımda, kendimde algıladığım tek şeyin tikel fikirler, hisler, duygular olduğu, asla kendi "Benliğimi" algılayamadığım yolundaki bu tespitten -ziyadesiyle- istifade etmişti.

50 Şurada alıntılandığı haliyle: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 35. Şuradaki çeviri değiştirildi: Hegel, *Philosophy of Mind*, §408.

51 Paranoyak saplantı, deneyim bütünlüğümün diyalektik olmayan bir şekilde tikel bir uğrağa, bana eziyet eden kişinin fikrine "saplandığı", bu tür bir kısa devre değil midir?

direnen "tikel belirlenim" *öznenin kendisidir*, daha doğrusu, yapılandırılmış ("sistematikleştirilmiş") bütünlük içinde onu yeniden sunan/temsil eden (yerini tutan) özelliktir (göstergedir); ve özne kendini asla nesneleştiremeyeceği için, buradaki "çelişki" mutlaktır.[52] Bu boşluğun ortaya çıkmasıyla birlikte, delilik imkânı belirir –ve Hegel'in proto-Foucaultcu bir tavırla belirttiği üzere, delilik rastlantısal bir alçalma, çarpıtma ya da insan tininin "hastalığı" değildir; bilakis, bireysel tinin temel ontolojik bünyesine kazılıdır, çünkü insan olmak potansiyel olarak deli olmak demektir:

> Ruhun gelişiminde zorunlu olarak vuku bulan bir biçim yahut aşama şeklindeki bu delilik yorumunu doğal bir yolla sanki burada *her* zihnin, *her* ruhun bu aşırı bozukluk aşamasından geçmesi gerektiği iddia ediliyormuş gibi anlamamak gerekir. Böyle bir iddia, Hukuk Felsefesinde suç insan istencinin zorunlu bir tezahürü olarak görüldüğünden dolayı, suç işlemenin *her* birey için kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu varsaymak kadar saçma olurdu. Suç ve delilik *genel olarak* insan zihninin kendi gelişiminin seyri içinde aşması gereken *uçlardır*.[53]

Delilik, olgusal bir zorunluluk değilse de, insan zihninin kurucu unsuru olan biçimsel bir ihtimaldir: "Normal" özneler olarak ortaya çıkacaksak, teşkil ettiği tehdit ortadan kaldırılması gereken bir şeydir; bir başka deyişle; "normallik" ancak bu tehdidin aşılması olarak doğabilir. Bundan dolayı, Hegel'in birkaç sayfa sonra belirttiği üzere, "deliliğin o sağlıklı, düşünsel bilinçten önce tartışılması gerekir, her ne kadar o bilince kendi *önvarsayımı* olarak sahip olsa da."[54] Hegel burada soyut ile somut arasındaki ilişkiyi anar: Şeylerin ampirik halinde, soyut belirlenimler önvarsayımları olarak somut bir Bütün'e her zaman çoktan yerleşik olsa da, bu Bütün'ün kuramsal yeniden üretimi ya da çıkarsamasının soyuttan somuta doğru ilerlemesi gerekir: Suçlar hukukun üstünlüğünü baştan varsayar; ancak hukukun üstünlüğünün ihlali olarak vuku bulabilir; bununla beraber, hukuk aracılığıyla "kaldırılan" soyut bir edim olarak kavranmaları gerekir; soyut yasal ilişkiler ve ahlak fiilen somut bir Âdetler bütünlüğüne yerleşiktir; bununla beraber, Hukuk Felsefesinin yasallığın ve ahlakın soyut uğraklarından somut Âdetler Bütünü'ne doğru (aile, sivil toplum, devlet) ilerlemesi gerekir. İşin ilginç yanı delilik ile suç arasındaki benzerlik değildir sadece; delilik, fiili tarih-

52 Yakından bakıldığında, Hegelci delilik mefhumunun, Benjamin'in şiddet mefhumuna atıfla, kurucu delilik ile kurulmuş delilik diye adlandırılabilecek iki uç arasında gidip geldiği anlaşılır. İlk olarak, kurucu delilik vardır: "hiç" olarak, gelip geçici noktasallık olarak özne ile "her şey" olarak, kendi dünyasının ufku olarak özne arasında bulunan, insanlık durumunun köklü "çelişki"si. Ardından, "kurulmuş" delilik gelir: çelişkiyi çözmeye (daha doğrusu, kısa kesmeye) dönük bir girişim olarak tikel bir özelliğe doğrudan saplanma, onunla özdeşleşme. Lacancı *objet petit a* mefhumunun muğlaklığına benzer bir şekilde, delilik hem çelişkiyi yahut boşluğu hem de onu çözme girişimini adlandırır.

53 Hegel, *Philosophy of Mind*, §408 İlave.

54 A.g.e.

sel gelişim ile bu gelişimin kavramsal tercümesi arasındaki uyuşmazlığın açtığı alana da yerleştirilir. Bu öyle bir alandır ki olgusal tarihsel gelişimin kavramsal yeniden üretimi şeklindeki kaba-evrimci diyalektik gelişim anlayışı (söz konusu anlayış olgusal tarihsel gelişimi önemsiz ampirik olumsallıklarından arındırır) çürür burada. Delilik kavramsal açıdan normallikten önce gelip fiilen onu baştan varsaydığı ölçüde, "deli"nin tam da kavramsal düzeni "yaşamak" –kendini fiiliyat içinde yeniden üretmek–, delilik sanki *bilfiil* normallikten önce geliyormuş gibi hareket etmek isteyen bir özne olduğu söylenebilir.

Alışkanlıkların tam olarak ne anlamda üçlünün üçüncü, nihayetlendirici uğrağını, "tasım"mı oluşturduğunu şimdi görebiliriz: *Alışkanlıkta, özne "kendisine sahip olma"nın bir yolunu bulur*; içsel içeriğini kendi niteliği olarak bir alışkanlığa "sahip olma"da istikrara kavuşturmanın bir yolunu bulur ki bu alışkanlık pozitif bir fiili özellik değil, virtüel bir entitedir, belirli bir şekilde eylemeye, tepki vermeye yönelik evrensel bir yatkınlıktır. Bundan dolayı alışkanlık ile deliliği birlikte düşünmek gerekir: Alışkanlık deliliğin dengesizliğini dengelemenin bir yöntemidir. Bu meseleyi ele almanın bir başka yolu da ruh ile beden arasındaki ilişkiyi İç ile Dış olarak, bedenin ruhu ifade ettiği, ruhunsa bedenden izlenimler aldığı döngüsel bir ilişki olarak değerlendirmekten geçer – ruh her zaman çoktan bedenleşmiş bir haldedir ve beden her zaman çoktan kendi ruhuna gebedir:

> Duygun benliğin kendi içinde bulduğu şey, bir yandan, "ideal olarak" kendi içinde ve kendisinin kılınmış olarak, doğal yolla dolayımsız olandır. Öte yandan ve tam aksine, ilk başta merkezi bireyliğe ait olan şey... doğal bedensellik olarak belirlenir ve öyle hissedilir.[55]

Demek ki, bir yandan, duygular ve algılar sayesinde, beni dışarıdan etkileyen nesneleri içselleştiriyorumdur: Duyguda, bende ham gerçeklikleriyle değil, "ideal olarak", zihnimin bir parçası olarak varlardır. Öte yandan, yüz ekşitmeler vb. aracılığıyla, bedenim kendisine büsbütün gebelik eden iç ruhuma hemen "beden veriyor"dur. Gelgelelim, hakikaten tamamen bundan ibaret olsaydı, insan "bu doğa durumunun mahkûmu"[56] olur, beden ile ruhun birbirini aynalamasıyla oluşan mutlak şeffaflığın içine kapalı döngüsünde devinir dururdu.[57] "Yargı" uğrağıyla birlikte gerçekleşen şey şudur: Kendi içine kapalı bu döngü kırılır – dış bir unsurun tecavüzüyle değil, bu döngüyü kendi içine kıvıran bir öz-göndergesellikle. Bir başka deyişle, "birey aynı zamanda sadece yapmış olduğu şey olduğu için, bedeni de kendisinin ifadesidir ki onu bizatihi kendi üret-

55 A.g.e., §401. Çeviri şuraya bakılarak değiştirildi: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 32-3.
56 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 67.
57 Fizyonomi ve frenoloji bu düzeyde kalır; bizi hakiki Benliklerimizi ifade etmeye, gerçekleştirmeye çağıran çağdaş New Age ideolojileri gibi.

miştir."[58] Bir başka deyişle, bedensel kendini ifade etme sürecinin demirleme noktası işlevini gören, önceden-var olan bir göndergesi yoktur: Hareketin tümü kendi kendine gönderme yapmaya dayalıdır; ancak "ifade" (bedensel göstergelerde dışsallaştırma) süreciyle, ifade edilen İç Benlik (bu göstergelerin içeriği) geridönüşlü olarak yaratılır – yahut Malabou'nun özlü sözleriyle: "Psikosomatik birlik her türlü göndergeden bağımsız bir kendi kendine dair yorumdan kaynaklanır."[59] Ruh ile bedenin doğal ifade edilebilirlikte birbirini şeffaf bir şekilde aynalaması böylece topyekûn bulanıklığa dönüşür:

> Eğer bir eser kendisini imliyorsa, bu durum eserin "dışarısı" olmadığını, eserin kendi göndergesi olarak eylediğini ima eder: Yorumladığı şeyi aynı anda hem sunar hem de yorumlar, böylece tek ve aynı tezahürü meydana getirir... Tinsel olan biçimi bahşeder, fakat bunun tek sebebi bizatihi buna karşılık oluşmasıdır.[60]

"Anlamlandırma oyununun dışında ontolojik bir garantinin olmaması"[61], ironi tininin jestlerimizin ve konuşma edimlerimizin anlamına daima musallat olduğu anlamına gelir: A dediğimde, bunu gayri-A olduğumu saklamak için yapıyor olmam daima mümkündür. Hegel Lichtenberg'in meşhur aforizmasına atıfta bulunur: "Dürüst bir adam gibi hareket ediyorsun, ama yüzüne baktığımda kendini bunu yapmaya zorladığını ve özünde bir hilekâr olduğunu görüyorum."[62] Burada topyekûn ve karar verilemez bir muğlaklık vardır, zira söz konusu aldanma Lacan'ın insana özgü olduğunu belirttiği türden bir aldanmadır, yani doğruyu söyleme kisvesinde yalan söyleme ihtimalidir. İşte bu yüzden Lichtenberg'in aforizmasıyla sınırlı kalınmamalı, şöyle denmelidir: "Bizi onu ironik bir şekilde söylediğine ikna etmek ve böylece gerçekten dürüst bir adam *olduğunu* bizden saklamak için dürüst bir adam gibi hareket ediyorsun!" Hegel'in "bireylik için, çehre de maske de aynı ölçüde bir kenara koyulabilir":[63] Görünüm (maske) ile hakiki iç tavrım arasındaki boşlukta, hakikat ya iç tavrımda ya da maskemde olabilir. Başka bir deyişle, işin tuhaf yanı şu ki taktığım maske (sahte karakter) aracılığıyla ortaya koyduğum duygular, kendi içimde gerçekten hissettiklerimden daha sahici ve hakikatli olabilir. Dahil olduğum virtüel bir toplulukta kendime karşılık gelen sahte bir benlik imgesi inşa ettiğimde (sözgelimi, virtüel cinsel etkileşimde utangaç bir adam çoğu kez çekici, hafifmeşrep kadın şeklindeki ekran karakterine bürünür), ekran karakterimin bir parçası olarak hissettiğim ve -mış gibi yaptığım duygular düpedüz sahte değildir: Esas benliğim (olduğu-

58 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 185-6.
59 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 71.
60 A.g.e., s. 72.
61 A.g.e., s. 68.
62 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 193.
63 A.g.e., s. 191.

nu düşündüğüm şey) onları hissetmese de, yine de bir bakıma "doğru"durlar. Örneğin, ta derinlerde, başka adamları pataklayıp kadınlara tecavüz etme hayalleri kuran sadist bir sapık olamaz mıyım; diğer insanlarla gerçek hayattaki etkileşimlerimde bu esas benliği ortaya koymama müsaade edilmez, dolayısıyla daha mütevazı ve kibar bir karakter benimserim – bu bağlamda, esas benliğim kurgusal ekran karakterim olarak benimsediğime çok daha yakın, gerçek hayattaki etkileşimlerimdeki benliğim ise esas benliğimi gizleyip örten bir maske değil midir?

Alışkanlık bu müşkül halden çıkmanın yolunu sağlar. Peki nasıl? Öznenin "hakiki ifadesi" olarak değil, "düşünmeden ortaya konulan" ifadedeki hakikati tespit ederek. Hegel'in devamlı tekrarladığı motifi anımsayalım: Hakikat ne *söylediğinizdedir*, söylemek *istediğinizde* değil. "Nezaket" dediğimiz şeyin gizemli statüsünü düşünelim yine: Tanıdık birini görüp de "Seni görmek ne hoş! Nasılsın bugün?" dediğimde, ikimiz de, bir bakıma, "bunu cidden söylemediğimin" farkındayızdır.[64] Fakat edimimi "ikiyüzlü" diye yaftalamak yanlış olur, zira, başka bir bakımdan, onu *gerçekten* kastediyorumdur: Karşılıklı nazik konuşma ikimiz arasında bir tür akit kurar; tıpkı gülme efekti sayesinde "içtenlikle" güldüğüm gibi (bunun kanıtıysa sonrasında gerçekten "rahatlamış hissetmem"dir.) Bu da bizi delinin mümkün tanımlarından birine getirir: bu "samimi yalanlar" mantığına katılamayan özne. Hal böyle olunca, bir arkadaşı ona "Seni görmek güzel! Nasılsın?" diyerek selamladığında şöyle patlar: "Beni gördüğüne gerçekten memnun musun yoksa sadece numara mı yapıyorsun? Ve sen kim oluyorsun ki halimi hatrımı merak ediyorsun?"

Görünüm ile hakikatin bu örtüşmesi ideolojik öz-algıda çoğu zaman iş başındadır. Marx'ın 1848 Fransız Devrimi'nde muhafazakâr-cumhuriyetçi Düzen Partisi'nin "Cumhuriyet'in anonim krallığı"nda[65] iki kralcı hizbin (Orleancılar ve Meşruiyetçiler) koalisyonu olarak işlev görmesine ilişkin parlak tahlilini hatırlayalım mesela. Düzen Partisi'nin milletvekilleri cumhuriyetçiliklerini maskaralık olarak görüyorlardı: Meclis tartışmalarında sıkça dilleri sürçüp kralcılıklarını ifşa ediyor ve Cumhuriyet'le alay edip esas amaçlarının monarşiyi geri getirmek olduğunu ortaya koyuyorlardı. Yönetimlerinin esas toplumsal etkisi konusunda bizatihi yanıldıklarınınsa farkında değillerdi. Fena halde hakir gördükleri burjuva cumhuriyetçi düzen için gerekli koşulları tesis ediyorlardı aslında (örneğin,

64 Konuştuğum kişi onun bugünkü halini gerçekten dert ettiğimden şüphelenirse, nahoş bir şekilde bile şaşkınlığa uğrayabilir, fazla mahrem ve beni alakadar etmeyen bir şeyi mesele yaptığımı düşünebilir – yahut, eski Freudcu espriyi açımlarsak, "beni gördüğünden dolayı *gerçekten* memnunsan, beni gördüğünden dolayı memnun olduğunu niye söylüyorsun!?"

65 Bkz. Karl Marx, "Class Struggles in France", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 10. Cilt, Londra: Lawrence & Wishart, 1978, s. 104. (*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama, 2009.)

özel mülkiyetin güvenliğini teminat altına alarak). Yani cumhuriyetçi bir maske takan kralcılar değillerdi sadece: Kendilerini öyle hissediyor olsalar da, esas toplumsal rollerini maskeleyen aldatıcı cephe tam da "içlerindeki" o kralcı itikattı. Hasılı, samimi kralcılıkları, kamusal cumhuriyetçiliklerinin gizli hakikati olmak şöyle dursun, fiili cumhuriyetçiliklerinin fantazmatik dayanağıydı. Faaliyetlerine tutku katan şey buydu. Bu durumda, Düzen Partisi vekilleri de cumhuriyetçi olmak, aslında oldukları şey olmak için *numara yapıyor gibi yapmıyorlar mıydı*?

Hegel'in radikal yargısı şudur ki burada, bedensel ifadelerde, karşı karşıya olduğumuz gösterge "aslında hiçbir şey göstermez" (*in Wahrheit nicht bezeichnet*).[66] Demek ki alışkanlık "hiçbir şeyi göstermediğini gösteren"[67] tuhaf bir göstergedir. Hölderlin'in hal-i pürmelalimiz –tanrılar bizi terk etmiş olduğundan dolayı, "anlamsız göstergeler" olduğumuz bir çağ– için önerdiği formül burada beklenmedik olumlu bir yorum kazanır. Hegel'in formülünü de harfi harfine yorumlamalıyız: buradaki "hiç"in olumlu bir ağırlığı vardır; yani, "aslında hiçbir şey göstermeyen" gösterge Lacan'ın *gösteren* dediği, özneyi bir başka gösteren için temsil eden şeydir. "Hiç" bizatihi öznenin boşluğudur, dolayısıyla nihai bir nirenginin yokluğu yokluğun kendisinin nihai nirengi ve bu yokluğun da öznenin kendisi olduğu anlamına gelir. Malabou buna dayanarak şöyle yazar: "Tin kendi ifadeleriyle ifade edilen şey değildir; aslen tini dehşete düşüren şeydir."[68] Musallat olma boyutu, Aklın ışığı olarak tin ile müstehcen hayalet olarak tin arasındaki bağ bu noktada hayati önem arz eder: Kendi tininin müstehcen şekilde görünüvermeleri Tin'e ya da Akla, yapısal bir zorunluluk gereği, daima musallat olur:

> İşte bu gecedir, basitliğiyle her şeyi içeren bu hiçtir insan; hiçbiri kendine ait olmayan, yahut mevcut olmayan, bir sürü temsil, imgeden oluşan bitimsiz bir zenginliktir. Bu gece –doğanın tam burada, fantazmagorik temsillerde var olan bu içyüzü, saf benlik– kendisini aşarak kendi etrafını kaplayıveren o kapkara gecedir; o gecede, bir yerde kanlı bir baş düşer, başka bir yerdeyse ölü gibi bembeyaz bir siluet ansızın peyda olur, düşen başın dibinde yine ansızın bitiverir ve bir anda yok olur. Bu geceyi görebilmenin tek yolu, insanın gözlerinin içine, korkunç ve dehşetengiz bir karanlığa dönüşen bu kara geceye dosdoğru bakmaktan geçer.[69]

---

66 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 191; Çeviri şuraya bakılarak değiştirildi: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 67.

67 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 67.

68 A.g.e., s. 68.

69 G. W. F. Hegel, "Jenaer Realphilosophie", *Frühe politische Systeme* içinde, Frankfurt: Ullstein, 1974, s. 204; çevirinin alıntılandığı kaynak: Donald Philip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany: SUNY Press, 1985, s. 7-8. Hegel "sonsuz sayıdaki imgeler ve temsiller dünyasının bilinçte olmadan muhafaza edildiği gecevari dipsizlik"ten de bahseder (G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes(Hegel's Philosophy of Subjective*

Bu tasvirin şiirsel gücü bize kör etmemelidir ve onu net bir şekilde okumalıyızdır. Belirtilmesi gereken ilk husus şudur: Bu "dünyayı kaplayan gece"deki özgürce oradan oraya dolanan nesneler *membra disjecta*'dır, kısmi nesneler, organik Bütün'lerinden koparılmış nesnelerdir – bu pasaj ile Hegel'in bir entiteyi (süreci, niteliği) tözsel bağlamından soyutlayıp ona başlı başına bir varlığı varmış gibi yaklaşabilen Anlama yetisi'nin negatif gücü hakkındaki tasviri arasında tuhaf bir yankılanma yok mudur? "Ancak başkalarıyla birlikte içinde yer aldığı bağlam içinde sınırlı ve fiili bir konumu olan bir rastlantının, kendisini kuşatan şeyden ayrılıverdiği an, tümüyle kendisine ait bir varoluşa ve ayrı bir özgürlüğe ulaşması – negatifin muazzam gücü budur işte."[70] "Dünyayı kaplayan gece"nin ölü gibi solgun bu manzarasında, *doğal haliyle Anlama yetisi'nin* gücü gibi bir şeyle, *proto-tin* kisvesindeki tinle karşı karşıya geliyor gibiyizdir – korkunun en net tanımı budur belki de: Üst bir gelişim aşaması kendini alt aşamaya, temeline/önvarsayımına şiddetle kazıdığında, ister istemez canavarımsı bir karmakarışıklık, düzenin dağılması, doğal unsurların ürkütücü ve doğal olmayan bir yolla birleşmesi olarak görünecektir.

Çağdaş bilim bağlamında bu korkuyu en saf haliyle genetik manipülasyonlar ters gidip daha öncede doğada hiç görülmemiş nesneler (başı değil de koca bir kulağı ya da tek gözlü bir başı olan keçiler gibi ucubeler), olabildiğince bastırdığımız fantazilerimize dokunan ve bu suretle çılgın yorumları tetikleyen anlamsız tesadüfler ortaya çıktığında görürüz. "Doğanın içyüzü"[71] olarak saf Benlik doğal haliyle doğaüstünün (tinselin) bu paradoksal kısa devresine karşılık gelir. Peki bu niçin meydana gelir? Bu sorunun tek tutarlı yanıtı *materyalist* yanıttır: *Çünkü tin doğanın parçasıdır* ve ancak doğanın kendi kendisine canavarca ıstırap vermesi (çarpıtma, *deranjman/çıldırma*) yoluyla vuku bulabilir. Ucuz spiritüalizmin materyalist tarafının paradoksu burada yatar: Tam da tin doğanın parçası olduğundan, tin –zaten oluşmuş, başka yerde hazırlanmış olan –doğaya müdahale etmediğinden, doğanın içinden çıldırarak çıkmak zorunda olduğundan dolayı, cinsiz (müstehcen hayaletler) tin (Akıl) yoktur ve cinler tine daima musallat olur.

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki o hak ettiği gibi meşhur olmuş tasvirini bu açıdan hareketle (yeniden) okumalıyız. Sartre burada, abartılı bir teatrallikle bir garsonun klişe jestlerini icra eden ve böylelikle "bir kafede garson olmayı oynayan" bir kafe garsonundan bahseder:

Spirit, 3. Cilt, İng. çev. ve haz. M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel, 1978, s. 153 [§453]) Hegel'in buradaki tarihsel kaynağı Jacob Bohme'dir.

70 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 19.

71 Tuhaf bir ifadedir bu; zira Hegel'e göre doğanın tam da *içi yoktur*: Ontolojik statüsü dışsallıktır; hem baştan varsayılan İç'e nazaran dışsallık hem de kendine nazaran dışsallık.

> Hareketleri hızlı ve ileriye doğru, birazcık fazla kati, birazcık fazla süratli. Müdavimlere birazcık hızlı bir adam atarak yaklaşıyor. Öne birazcık fazla hevesle eğiliyor; sesi, gözleri müşterinin düzeni için birazcık fazla meraklı bir ilgiyi belli ediyor. Son olarak dönüveriyor ve yürüyüşüyle bir tür otomatın esnemez katılığını taklit etmeye çalışıyor...[72]

Sartre'ın ontolojik tezi –"bu mürekkep hokkasının bir mürekkep hokkası *olması* anlamında, kafedeki garson hemen bir kafe garsonu olamaz"– Lacan'ın delinin hem kral olduğunu düşünen bir dilenci hem de kral olduğunu düşünen bir kral olduğu yolundaki klasik tezine işaret etmez mi? Bu okumada gayet net olmalıyız; Robert Bernasconi'nin belirttiği üzere, Sartre'ın tezinde *mauvaise foi*'yı ve kişinin kendi kendisini nesneleştirmesine dair basit bir tespiti aşan bir şey vardır (özgürlüğünün boşluğunu örtbas etmek –ya da ondan kaçmak için– özne katı bir simgesel özdeşliğe/kimliğe sıkı sıkı tutunur); Sartre esasen söz konusu garsonun, tam da jestlerindeki abartıyla, rolüyle aşırı-özdeşleşmesiyle o rolle olan mesafesini belli ettiğini ve böylelikle öznelliğini ortaya koyduğunu gösterir. Evet, bu Fransız garson

> bir otomat gibi hareket ederek garson olmayı oynamaktadır, tıpkı ABD'deki bir garsonun rolünün, tuhaf bir tersine çevrilmeyle, bir arkadaş gibi hareket etmeyi oynaması gibi. Gelgelelim Sartre garsondan hangi oyunu oynaması istenirse istensin, garsonun uyduğu nihai kuralın kuralları çiğnemek zorunda olması ve bunu da onlara abartılı bir edayla uyarak yapması olduğunu söylemeye çalışır. Bir başka deyişle, garson sadece yazılı olmayan kurallara uyuyor değildir, bir tür tiranlığa itaat olurdu öylesi; bilakis, bunun aksine, o kurallara uyarken aşırıya kaçar. Garson kendisini salt bir garsona indirgeme girişimini reddetmeyi başarır, ama bunu rolü reddederek değil, onu ondan kaçtığı noktaya kadar oynadığını vurgulayarak yapar. Garson bunu şeyleri fazla fazla yaparak, ifrata kaçarak yapar. Fransız garson, sırf rolü üstlenip bizatihi kaybolmak yerine, kendisini bir otomatona dönüştüren hareketleri kendisine dikkat çekecek şekilde abartır; keza, tipik Kuzey Amerikalı garson da dost canlısı olmaktan ziyade fazla dostanedir. Sartre *Bulantı*da insani fazlalığı anlatmak için kullandığı aynı kelimeyi (*trop*) kullanır burada.[73]

Bu tasviri simetrik karşıtıyla muhakkak tamamlamak gerekir: İnsan rolüyle "aşırı özdeşleşmediğinde", bilakis, rol yapışına, kurallara uyuşuna, rolün altında role doğrudan indirgenemeyecek gerçek bir kişi olduğunu göstermek için tasarlanmış küçük ihlaller, ayrıksılıklar eklediğinde rolüyle *sahiden* özdeşleşir. Bir başka deyişle, garsonun davranışını bir *mauvaise foi* örneği olarak okumak tamamen yanlıştır: Garsonun abartılı edimi, negatif bir şekilde, sahici benliğine

72 Jean-Paul Sarte, *Being and Nothingness*, Londra: Methuen, 1957, s. 59
73 Robert Bernasconi, *How to Read Sartre*, Londra: Granta, 2006, s. 38.

kapı aralar, zira mesajı şudur: "Oynadığım şey değilim ben." Esas *mauvaise foi* bir rol oynayışımı ayrıksı ayrıntılarla süslemektir aslında – sahte özgürlüğe kapı aralayan, oynadığım rolde kendi kendimi nesneleştirmeme kendimi uydurmaya olanak tanıyan şey bu "kişisel çeşni"dir. (Peki bir Amerikan kafetaryasında garsonun gerçekten de cana yakın olduğundan birdenbire şüphelendiğimiz o nadir ve tuhaf anlara ne demeli peki?)[74]

Böylece asıl sorumuza geliriz: Hayvan alışkanlıkları ile insan alışkanlıkları arasındaki fark nedir? Cinler sadece insanlara, tinsel varlıklara musallat olur. Peki niye? Bunun sebebi, hayvanların aksine, insanların evrenselliğe erişiminin olması değil, bu evrenselliğin onlar için *hem zorunlu hem de imkânsız* olmasıdır; yani, bu bir sorundur. Bir başka deyişle, insan özneleri için evrenselliğin yeri salık verilse de, boş kalması gerekir, "uygun, kendine özgü" içeriğiyle asla doldurulamaz. İnsanın özgüllüğü demek ki evrensel öz ile onun rastlantıları arasındaki ilişkiyle ilgilidir: Hayvanlar için, rastlantılar salt rastlantı olarak kalır; bizatihi evrenselliği ancak insan koyutlar, onunla ilişkilenir ve dolayısıyla üzerine düşünerek rastlantıları evrensel öz mertebesine yükseltebilir. *İşte bu yüzden* insan "bir türsel varlık"tır (Marx): Heidegger'in *Dasein* tanımını açımlamak gerekirse, insan kendi türü kendisi için bir sorun olan bir varlıktır: "İnsan öyle bir dereceye kadar 'türü sunabilir' ki alışkanlık türün öngörülemeyen unsuru olur."[75]

Bu formülasyon Ernesto Laclau tarafından geliştirildiği haliyle *hegemonya* mefhumuna beklenmedik bir kapı açar: İnsanın cinsi ile onun boşluğunu dolduran alışkanlıklar arasında daima bir mesafe vardır; alışkanlıklar her zaman "beklenmedik"tir, olumsaldır, evrensel zorunluluk mertebesine yükseltilen rastlantılardır. Bir ya da başka bir alışkanlığın baskınlığı bir hegemonya mücadelesinin, hangi rastlantının evrenselliğin boş yerini işgal edeceği üzerine verilen bir mücadelenin sonucudur. Başka bir deyişle, evrensellik ile tikellik arasındaki ilişki bakımından, insanlık durumundaki "çelişki" –insan öznesi gerçekliği tekil bir öznel bakış açısından hareketle algılar ve kendisini aynı gerçekliğe dahil olarak, bir parça olarak, ondaki bir nesne olarak da algılar– öznenin evrenselliği baştan varsayması gerektiği anlamına gelir (bir parçası olduğu evrensel bir düzen, bir tür "Büyük Varlık Zinciri" vardır; ama aynı zamanda, bu evrenselliği kendi tikel

74 Sartre da bu tür "bir rol oynama" ile öznenin izleyicilerin eğlenmesi için ya da bir sahne performansının parçası olarak garsonun jestlerini sadece taklit ettiği teatral "rol oynama" arasındaki hayati ayrıma dikkat çeker: Teatral taklide bariz bir karşıtlık içinde, "garson olmayı oynayan" garson *gerçekten bir garsondur*. Sartre'ın belirttiği üzere, garson garson olma durumunu "gerçekleştirir", sahnede bir garsonu oynayan aktör ise rolünde "gerçeksizleşir". Dilsel açıdan bakıldığında, bu farkın kaynağı edimlerin performatif statüsüdür: Aktör bağlamında, performatif "etkililik" askıya alınır. Psikotik, bu farkı görmeyen (daha doğrusu, "hissetmeyen") kişidir: Ona göre, gerek gerçek garson gerekse aktör sırf bir "rol aynor."

75 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 74.

içeriğiyle tamamen doldurması, Evrensel ile Tikel'i uyumlu hale getirmesi asla mümkün değildir (zira tekil perspektifi, gerçekliğe yaklaşımına daima damgasını vurur – rengini katar, büker, çarpıtır). Evrensellik daima hem *zorunludur* hem de *imkânsızdır*.

Laclau'nun hegemonya kavramı evrensellik, tarihsel olumsallık ve imkânsız bir Gerçeğin sınırı arasındaki ilişkiye dair örnek bir matris sunar – ve bu bağlamda, özgüllüğü kendisine atıf yapanlarca çoğu kez ıskalanan (ya da Gramscici gibi olan belirsiz bir genelliğe indirgenen) belirgin bir kavramla karşı karşıya olduğumuzu aklımızdan hiç çıkarmamalıyız. Hegemonya kavramının kilit özelliği toplum-içi farklılıklar (toplumsal uzam *dahilindeki* öğeler) ile toplumu toplum-dışıdan (kaos, çöküş, tüm toplumsal bağların çözülmesi) ayıran sınır arasındaki olumsal bağlantıya dayanır – toplumsal ile onun dışsallığı, toplumsal-dışı arasındaki sınır kendisini ancak toplumsal uzam dahilindeki öğeler arasındaki bir fark kisvesinde (kendisini bir farka eşlemleyerek) dile getirebilir. Bir başka deyişle, köklü antagonizma ancak çarpıtılmış bir şekilde, sisteme içsel olan tikel farklar yoluyla temsil edilebilir. Dışsal farklar demek ki her zaman çoktan içseldir aynı zamanda; dahası, içsel fark ile dışsal fark arasındaki bağ en nihayetinde olumsaldır, hegemonya için verilen siyasi mücadelenin sonucudur.

Bu bağlamdaki genelgeçer anti-Hegelci karşı-sav elbette şudur: Evrensel (çerçeve) ile tikel içeriği arasındaki indirgenemez boşluk Kantçı sonlu öznelliği tanımlayan şeydir. Hegelci "somut evrensellik" evrensel ile tikel arasındaki tam uzlaşı fantazisinin en köklü ifadesi değil midir? En temel özelliği, tüm tikel içeriğin evrenselliğin öz-hareketinin içinden kendi kendini doğurması değil midir? Bu yaygın eleştiriye karşıt olarak, Laclau'nun hegemonya mefhumunun Hegel'in "somut evrensellik" mefhumuna yakın olduğunun altını çizmeliyiz. Hegel bağlamında, özgül fark cinsin kurucu öğesi olan farkla örtüşür; Laclau'nun hegemonya mefhumunda da, toplum ile dışsal sınırı, toplum-dışı arasındaki antagonist boşluk toplum-içi yapısal bir farka eşlemlenir. Laclau boş ya da imkânsız evrenseli kendisi üzerinde hegemonya kuran olumsal tikel içerikten daima ayıran boşluğu öne sürerek, evrensel ile tikel arasındaki Hegelci "uzlaşı"yı reddeder. Fakat Hegel'e yakından bakacak olursak şunu görürüz: Her tikel tür kendi evrensel cinsine "uymaz"; dolayısıyla, en sonunda kendi mefhumuna tamamen uyan tikel bir türe vardığımızda, o evrensel mefhum başka bir mefhuma dönüşür. Mevcut tarihsel Devlet'lerin hiçbiri Devlet mefhumuna tamamen uymaz – Devlet'ten ("nesnel tin", tarih) Din'e ("mutlak tin") diyalektik bir geçişin zorunluluğu kendi mefhumuna bilfiil uyan tek mevcut Devlet'in –tam da artık bir Devlet olmayan– dinî bir cemaat olduğu gerçeğini beraberinde getirir. Burada tarihsellik olarak "somut evrensellik" şeklindeki has diyalektik paradoksla yüz yüze geliriz: Cins ile alt-türleri arasındaki ilişkide, alt-türlerden biri daima cinsin evrensel özelliğini olumsuzlayan öğe olacaktır. Farklı ulusların farklı futbol versiyonları vardır; Amerikalıların futbolu yoktur (ya da yoktu), çünkü "beyzbol onların *futbolu*-

dur." Keza, Hegel'in meşhur iddiasını anımsayacak olursak, modern insanlar sabahleyin dua etmez, çünkü gazete okumak onların sabah *duasıdır*. Aynı şekilde, dağılan "sosyalist" devletlerde, yazar kulüpleri ve diğer türden kültür dernekleri siyasi partiler olarak hareket etmişti. Aynı şekilde, "kadın" insanın alt-türlerinden biri olur, Heideggerci *Daseinanalyse* fenomenolojinin alt-türlerinden biri olup önceki evrenselliği "kaldırır".

"Kendi kendini nesneleştirme" şeklindeki imkânsız nokta tam da evrensellik ile tikel içeriğinin tastamam bütünüyle ahenk içine girdiği nokta olurdu – ezcümle, hegemonya mücadelesinin olmadığı nokta. Bu da bizi deliliğe geri getirir. Deliliğin en özlü tanımı şudur: evrensellik ile rastlantıları arasında *dolaysız* bir uyum, ikisini birbirinden ayıran boşluğun hükmünü yitirmesi – delinin gözünde, kendisinin nesnesel gerçekliği içindeki imkânsız ikamesi olan nesne virtüel niteliğini kaybeder ve o gerçekliğin tam anlamıyla olmazsa olmaz türden bir parçasına dönüşür. Alışkanlık, deliliğin aksine, virtüel niteliği sayesinde bu dolaysız özdeşleşme tuzağından kurtulur: Öznenin bir alışkanlıkla özdeşleşmesi pozitif bir özellikle doğrudan özdeşleşme değil, bir yatkınlıkla, virtüellikle özdeşleşmedir. Alışkanlık bir hegemonya mücadelesinin neticesidir: *"Öz", evrensel zorunluluk mertebesine yükseltilmiş,* (onun yokluğunu doldurmak için oluşturulmuş) *bir rastlantıdır.*

6. BÖLÜM

"Sadece Töz Olarak Değil, Aynı Zamanda Özne Olarak"

SOMUT EVRENSELLİK

> Hegel'in büyük özgünlüğü yalnızca evrenselliği hedefleyen, tefsircinin tekilliğine hiçbir rol tanımayan bir yorumun, "hem evrensel hem de bireysel" anlamında plastik olmayı gerçekten reddeden bir yorumun, aslında tikel ve keyfi olacağını göstermesidir.[1]

Catherine Malabou'nun Hegel hakkındaki bu çığır açıcı kitabından yaptığımız bu alıntıdaki bahisler son derece nettir. Her yorum kısmidir, yorumcunun en temelde olumsal ve öznel olan konumuna "yerleşik"tir; gelgelelim, bu olumsallığın ve bu olumsallığın içinden çalışma gereğinin tamamen kabulü, yorumlanan metnin evrensel hakikatine giden yolu tıkamak şöyle dursun, yorumcunun metnin içeriğinin evrenselliğine erişebilmesinin tek yoludur. Yorumcunun olumsal öznel konumu, sahici bir yorumu ayakta tutan itkiyi, dürtüyü, aciliyeti sağlar. Yorumlanan metnin evrenselliğine, "kendinde" olduğu haliyle doğrudan, yorumcunun angaje konumunu atlayarak, silerek ya da soyutlayarak ulaşmak istiyorsak, ya baştan teslim olup tarihselci göreciliği kabul edeceğiz ya da aslında metne dair tikel ve keyfi olan bir okumayı sabit bir evrensel Kendinde mertebesine yükselteceğiz. Bir başka deyişle, bu yoldan ulaştığımız evrensellik *soyut* evrenselliktir, tikelin olumsallığını içermek yerine dışlayan bir evrenselliktir. *Antigone* (ya da Kitab-ı Mukaddes ya da Shakespeare'in bir oyunu) gibi büyük bir tarihsel metnin hakiki "somut evrenselliği" tarihsel olarak belirlenmiş okumalarının bütünlüğüne dayanır. Bu bağlamda akılda tutulması icap eden hayati mesele şudur: *Somut evrensellik, evrenselliğin algılandığı tikel ve olumsal açı olarak kendi okurunun-yorumcusunun öznel konumunu kendine dahil etmediği takdirde sahiden somut evrensellik olmaz.* Yani, Hegelci bir biliş sürecinin açılmasında, biliş öznesi içinde tikel düşüncelerin ortaya çıktığı evrensel bir düşünüm vasıtasından, tikel içeriği olarak belirli nesneler hakkında düşünceler içeren bir tür

1 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Londra: Routledge, 2005, s. 181.

kaptan ibaret değildir. Bunun tam tersi de geçerlidir: Biliş nesnesi evrensel bir Kendinde'dir ve özne tam da genelgeçer kullanımıyla "öznel" kelimesinin ifade ettiği şeye karşılık gelir – sözgelimi, "bir şeyin gerçek halini çarpıtan öznel algılar" tabirinde olduğu gibi. Dolayısıyla, evrensel bir Kavram'ın hakiki tikelliği, bu evrenselliği gözlemleyen nötr bir özne tarafından bizatihi kavranabilecek kendi türlerinden biri değildir (örneğin, Devlet mefhumu üzerine düşünürken, içinde yaşadığım devletin tikel bir tür olduğunu ve başka türden devletlerin de olduğunu görürüm); daha ziyade, hakiki tikellik, esas itibariyle, *evrensel Kavram'ın bana kabul edilebilir olduğu tikel öznel konumdur* (Devlet bağlamında: Tikel ideolojik yapısında köklenmiş tikel bir devletin üyesi olmam benim Devlet'e ilişkin evrensel mefhumumu "renklendirir"). Marx'ın da gayet iyi bildiği üzere, bu diyalektik evrenselliğin yükselişi için de geçerlidir: Bir Kavram'ın evrensel boyutu ancak özgül, tikel bir tarihsel kümelenme içinde "bizatihi" görünebilir. Marx bu minvalde emek örneğini verir: Özgül mesleğimi olumsal, tikel bir çalışma biçimi olarak gördüğüm yegâne toplumsal formasyon, emek gücümü evrensel meta olarak parayla mübadele ettiğim kapitalizmdir; emekçinin bir meslek olarak kendi çalışma alanını tercih etmediği Ortaçağ toplumlarının aksine (zira doğrudan doğruya onun içine "doğar"), çalışmaya ilişkin soyut mefhum ancak burada toplumsal bir olgu haline gelir. (Aynı şey Freud ve onun Oidipus kompleksinin evrensel işlevini keşfi için de geçerlidir.) Bir başka deyişle, evrensel bir mefhum ile onun tikel tarihsel biçimi arasındaki boşluk ancak belirli bir tarihsel çağda görünür. Yani, soyut evrensellikten somut evrenselliğe, ancak bilen özne dışsal konumunu yitirip kendi içeriğinin hareketine kapıldığında geçeriz sahiden – biliş nesnesinin evrenselliği soyut niteliğini ancak böyle kaybeder ve tikel içeriğinin hareketine girer.

Dolayısıyla, somut evrenselliği tarihselcilikten net bir şekilde ayırmak gerekir. İnsan hakları mefhumuyla ilgili olarak, semptomlara odaklanan Marksist bir okuma bu mefhuma ideolojik açıdan özgül olarak burjuva tınısını veren tikel içeriği ikna edici bir şekilde saptayabilir: Evrensel insan hakları aslında beyaz erkek mülk sahiplerinin piyasada özgürce mübadeleye girme, işçileri ve kadınları sömürme, siyasi tahakküm kurma haklarıdır. Ne var ki, evrensel biçimi hegemonyası altına alan tikel içeriğin saptanması hikâyenin sadece yarısıdır. Hikâyenin bir o kadar önemli olan diğer yarısı bizatihi evrensellik biçiminin ortaya çıkışına dair çok daha zor bir soru sormaya dayanır. Soyut Evrensellik nasıl ve hangi özgül tarihsel koşullarda "(toplumsal) hayatın bir olgusu" haline gelir? Bireyler kendilerini ne gibi koşullarda evrensel insan haklarının öznesi olarak hisseder? Marx'ın meta fetişizmi analizinin meramı budur: Meta mübadelesinin hâkim olduğu bir toplumda, bireyler gündelik hayatlarında gerek kendileriyle gerekse karşılaştıkları nesnelerle soyut ve evrensel mefhumların olumsal tecessümleri olarak ilişkilenir. Somut toplumsal ya da kültürel arkaplanın çerçevesinde, mevcut halim olumsal olarak deneyimlenir, zira beni en

nihayetinde tanımlayan şey düşünmeye ve/ya çalışmaya yönelik soyut evrensel yetidir. Arzumu tatmin edebilecek her nesne olumsal olarak deneyimlenir; zira arzum, kendisini tatmin edebilecek, ama bunu asla tastamam yapmayan tikel nesneler çoğulluğuna karşı kayıtsız, soyut bir biçimsel yetidir. Demin bahsettiğimiz üzere, modern dönemdeki meslek mefhumu kendimi doğrudan toplumsal rolünün "içine doğmamış" bir birey olarak deneyimlediğimi ima eder. İleride olacağım hal olumsal toplumsal koşullar ile özgür tercihim arasındaki etkileşime dayanır. Çağdaş bireyin bir mesleği vardır -elektrikçidir, profesördür ya da garsondur- ama ortaçağda yaşayan bir serfin meslek itibariyle bir köylü olduğunu iddia etmek abes olurdu. Buradaki hayati mesele yine şudur: Küresel bir piyasa ekonomisindeki meta mübadelesinin özgül toplumsal şartlarında, "soyutlama" fiili toplumsal hayatın dolaysız bir özelliğine dönüşür. Bireylerin davranış ve kaderleri, toplumsal çevreleriyle ilişki kurma tarzları üzerinde etkisi vardır. Marx, Hegel'in Evrenselliğin nasıl "kendi için" hale geldiği konusundaki içgörüsünü paylaşır ki bunun tek sebebi bireylerin varlıklarının özünü artık içinde bulundukları tikel toplumsal durumla tamamen özdeşleştirmemeleridir: Bu durum karşısında kendilerini ilelebet "çivisinden çıkmış" hissederler. Bir başka deyişle, verili bir toplumsal yapıda, Evrensellik ancak içinde kendilerine özgü, uygun bir yeri olmayan bireylerde "kendi için" haline gelir. Soyut bir Evrenselliğin görünüm kipi, fiili varoluşa girişi böylelikle şiddete sebebiyet verir ve önceki organik dengeyi bozar.

Demek ki mesele her türlü evrenselliğe kendisini lekeleyen tikel bir içeriğin musallat olmasından ibaret değildir; aynı zamanda, her tikel konuma, kendisinin altını oyan örtük evrenselliği musallat olur. Kapitalizm sadece evrensel Kendinde değildir, aynı zamanda evrensel Kendi-İçin'dir; tüm tikel yaşam dünyalarının, kültürlerin ve geleneklerin altını oyan, içlerinden geçip giden, hepsini kendi girdabına çeken muazzam aşındırıcı güçtür. "Bu evrensellik sahici midir yoksa tikel çıkarların bir maskesinden mi ibarettir?" diye sormak anlamsızdır. Bu evrensellik evrensellik olarak, tüm tikel içeriği dolayımlayıp yok eden negatif kuvvet olarak doğrudan fiilidir. Aynı mantık özgürleşme mücadelesi için de geçerlidir: Kendi kimliğini/özdeşliğini ümitsizce savunmaya çalışan tikel kültür, özündeki o aktif evrensel boyutu, yani, tikel (kendi özdeşliği/kimliği) ile kendisini içten içe istikrarsızlaştıran evrensel arasındaki boşluğu bastırmak zorundadır. "Kültürümüzü yalnız bırakın" savı işte bu yüzden başarısızlığa uğrar. Her tikel kültürün içinde, bireyler acı *çeker* ve itiraz *eder* -örneğin klitoridektomi ("kadın sünneti") olmaya zorlandıklarında kadınlar itiraz eder- ve *kişinin kendi kültürünün dar kısıtlarına karşı yönelttiği bu itirazlar evrensellik noktasından dile getirilir*. Fiili evrensellik farklı kültürlerin aynı temel değerleri, vs. paylaştığı şeklindeki "derin" his değildir; *fiili evrensellik tikel bir kültürün negatiflik deneyimi, kendisine-yetersiz olma deneyimi olarak "görünür" (kendisini böyle fiiliyata geçirir)*. "Somut evrensellik" bir tikelin daha geniş Bütün'le olan ilişkisi, başkalarıyla

ve kendi bağlamıyla ilişkilenmesiyle değil, bilakis, *kendisiyle ilişkilenmesiyle*, tam da tikel özdeşliğinin/kimliğinin içeriden yarılmasıyla ilgilidir. Genelgeçer evrensellik sorunu (tikel özdeşliğimin/kimliğimin evrensellik olarak algıladığım şeye rengini verip vermediğinden nasıl emin olabilirim) böylece ortadan kalkar: "Somut evrensellik" tam da tikel özdeşliğimin/kimliğimin içeriden aşındığı, tikellik ile evrensellik arasındaki gerilimin tikel özdeşliğime/kimliğime içkin olduğu, daha biçimsel bir çerçevede belirtirsek, o özgül farkın cinsi ortaya çıkaran farkla örtüştüğü anlamına gelir.

Kısacası, bir evrensellik ancak *engellenmiş bir tikellik* sayesinde ya da onun sahasında "kendisi için" ortaya çıkar. Evrensellik kendini tikel bir kimliğe büsbütün kendisi olma yetersizliği olarak kazır: Kendimi tikel özdeşliğimde/kimliğimde gerçekleştiremediğim ölçüde evrensel bir özneyimdir – işte bu yüzden modern evrensel özne tanımı gereği "çivisinden çıkmıştır", toplumsal yapıda kendine özgü, uygun bir yerden yoksundur. Bu tezi harfi harfine yorumlamak gerekir: Mesele evrenselliğin kendini tikel özdeşliğime/kimliğime kendi kopuşu, çivisinden çıkmışlığı olarak kazımasından ibaret değildir; "kendinde" evrensellik aslında içten içe tüm tikel kimlikleri tıkayan bu kesikten *başka bir şey değildir*. Verili bir toplumsal düzende, evrensel bir iddia ancak tikel kimliğini gerçekleştirmesinin önüne geçilmiş bir grup tarafından öne sürülebilir – dişil kimliklerini gerçekleştirmeye çalışırken engellenen kadınlar, kendi kimliğini ortaya koymaya çalışırken engellenen bir etnik grup, vb. Öte yandan, Freud'a göre "her şeyin cinsel bir yananlamı olması"nın, cinselliğin her şeye bulaşabilmesinin sebebi budur: İnsanların hayatlarındaki "en güçlü" öğe olduğundan, diğer tüm güçler üzerinde hegemonyası olduğundan değil, fiilileşmesi bakımından en köklü biçimde engellenen, (Lacan'ın tabiriyle) cinsel ilişkinin olmamasına yol açan "simgesel hadım"la şekillenen öğe olmasından dolayıdır bu. Ortaya çıkan, "bizatihi" koyutlanan her evrensellik bir tikellikteki yara izine tanıklık eder ve daima o yara iziyle bağlantılı kalır.

Krzystof Kieslowski'nin belgeselden kurgusal sinemaya geçişini hatırlayalım: Burada bir yanda belgesel diğer yanda kurgu olmak üzere iki sinema türü yoktur; kurgusal sinema belgesel sinemanın içkin sınırlılıklarının içinden ortaya çıkmıştır. Kieslowski'nin başlangıç noktası "sosyalist" ülkelerdeki tüm filmcilerinkiyle aynıydı: kasvetli toplumsal gerçeklik ve yoğun bir şekilde sansürlenen resmi medyayı istila eden parlak, iyimser imgeler arasındaki bariz uyuşmazlık. Kieslowski'nin Polonya'daki toplumsal gerçekliğin, kendi tabiriyle, "temsil edilmiyor oluşu"na verdiği ilk tepki, elbette, tüm kasvetliliği ve muğlaklığıyla gerçek hayatı daha yeterli bir şekilde temsil etmeye çalışmak, ezcümle, sahici bir belgesel yaklaşımını benimsemekti. Fakat Kieslowski çok geçmeden bunu reddetti ki bunun en iyi göstergesi 1974 tarihli *İlk Aşk* belgeselinin sonudur. Kamera burada evli olmayan genç bir çifti kızın hamileliğini, evliliklerini ve çocuğun doğumunu odağa alarak izler ve yeni doğmuş, ağlamakta olan bebeği kucağında

tutan babayı göstererek sona erer. Kieslowski başkalarının mahrem hayatlarına böyle mesnetsizce dalmanın müstehcenliğine "gerçek gözyaşlarının dehşeti" ile karşılık vermişti: "Girmek yasak!" levhasıyla imlenen ve ancak kurgu yoluyla yaklaşılması gereken fantazmatik bir mahremiyet alanı vardır. Öte yandan, *Véronique'in İkili Yaşamı*'ndaki Fransız Véronique'in kuklacıyı reddetmesinin nedeni budur: Kuklacı fazla derine inmek ister; ona ikili yaşamının hikâyesini anlattıktan sonra, Véronique son derece incinir ve filmin sonlarına doğru babasına geri kaçar.[2] "Somut evrensellik" kurgunun belgeseli *içeriden* patlattığı bu sürecin, kurgu sinemasının ortaya çıkışının belgesel sinemanın içkin açmazım çözüşünün adıdır.[3] Sinema tarihinden bir başka örnekse onun en büyük muammalarından biridir: 1950'lerin ortalarında Western'in yıldızının birdenbire sönmesi. Bu durum, aynı anda, uzay operasının bir tür olarak ortaya çıkmasıyla izah edilebilir kısmen – dolayısıyla, 1950'lerin sonlarında uzay operasının Western'in yerini aldığı hipotezi öne sürülebilir. İşin diyalektik yanı şudur ki Western ile uzay operası "macera" janrının iki alt-türü değildir. Daha ziyade, bakış açımızı değiştirmeli ve *yalnızca* Western ile başlamalıyız – kendi gelişiminin seyri içinde, Western bir açmaza girer ve hayatta kalabilmek için kendini uzay operası olarak "yeniden icat etmek" zorunda kalır. Demek ki uzay operası yapısal açıdan Western'in bir alt-türüdür; tıpkı Kieslowski'nin gözünde, kurgunun belgeselin bir alt-türü olması gibi.

Peki aynı şey Hegel'de Devlet'ten dinsel cemaate geçiş için de geçerli değil midir? Bunlar "geniş toplumsal-ideolojik cemaatler" janrının iki türü değildir; daha ziyade, tikel biçimleriyle Devlet, kendi kavramına kazınmış açmazı asla çözemez (yani, cemaati yeterli bir şekilde temsil edip bütünleştiremez – keza, Kieslowski'ye göre belgesel, toplumsal gerçekliğin özünü yeterli bir şekilde resmedemez) ve dolayısıyla bir başka kavrama, Kilise kavramına geçmeye ihtiyaç duyar. Kilise, bu anlamda, "Devlet'in kendisinden daha Devlet'tir", bir başka kavrama kaymak suretiyle Devlet kavramını fiilileştirmektedir. Tüm bu örneklerde, evrensellik tikelliklerin zincirlenmesinde ya da üst üste binmesinde bulunur: A ile B kuşatıcı evrenselliklerinin parçaları (türleri) değildir; A, biçimsel açıdan alt-türü olan, ama biçimsel açıdan altında toplandığı türün altını oyan bir alt-tür olan B'ye geçmeden, büsbütün A olamaz, kavramını fiili hale getiremez. Her tür bir alt-türü içerir; bu alt-tür ise bu türün kavramını bilfiil gerçekleştirdiği ölçüde onun çerçevesini patlatır: Uzay operası "kendi kavramının düzeyindeki bir Wes-

2 Bu kısmın daha ayrıntılı bir izahı için şu kitabımın ilk bölümüne bakılabilir: *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski Between Theory and Post-Theory*, Londra: British Film Institute, 2001.

3 Yahut, felsefede, mesele ebediyeti zamansallığa karşıt olarak değil, zamansal deneyimimiz içinden doğan bir şey olarak tasavvur etmektir. (Bu paradoks, Schelling'in yaptığı gibi, tersine de çevrilebilir: Zaman, ebediyetin bir alt-türü, ebediyetin bir açmazının çözülmesi olarak tasavvur edilebilir.)

tern"dir ve tam da bundan dolayı, bir Western değildir artık. Bu durumda, iki türe ayrılan bir evrensellik yerine, bir başka türü kendi alt-türü olarak doğuran tikel bir tür vardır karşımızda. Hakiki ("somut") evrensellik ise, seyri içinde bir türün bir alt-tür doğurduğu ve onun da kendi türünü olumsuzladığı bu hareketten ibarettir. Evrensel ile tikel arasındaki aynı diyalektik dolayım evrensel bir kavram ile bu mefhumun örnekleri çerçevesinde de dile getirilebilir. Örneklerin idealist ve materyalist kullanımları arasındaki fark şudur: Platoncu-idealist yaklaşımda, örnekler daima kusurludur, örnekleyecekleri farz edilen şeyi asla kusursuzca resmetmezler; materyalist içinse, örnekte, onun örneklediğinden daima fazla bir şey vardır, yani, örnek örnekleyeceği farz edilen şeyin altını her an oyabilir, zira bizatihi örneklenen kavramın bastırdığı ya da başa çıkamadığı şeyi vücutlaştırr. (Hegel'in *Fenomenoloji*'deki materyalist prosedürü budur: Her "bilinç figürü" önce örneklenir, sonraysa kendi örneği yoluyla çürütülür.) Bundan dolayı, idealist yaklaşım daima birçok örneği talep eder. Başlı başına hiçbir örnek cuk oturmayacağı için, bunların örneklediği İdea'nın, yüzer gezer örneklerin sabit nirengi noktası olan İdea'nın aşkın zenginliğini göstermek için pek çok örnek sıralanmalıdır. Materyalist ise, bunun tam tersine, tek ve aynı örneğe saplantıyla döner durur: Tüm simgesel evrenlerde hep aynı kalan şey tikel örnektir; örnekleyeceği farz edilen evrensel kavram ise devamlı şeklini değiştirir, böylece tek bir örneğin etrafında dolaşan birçok evrensel kavram çıkar karşımıza. Örnek niteliğindeki aynı vakalara (beş şapkalı tahmin oyunu, İrma'nın iğnesi rüyası, vb.) geri dönüp duran, her seferinde yeni bir yorum ortaya koyan Lacan'm yaptığı şey bu değil midir? Demek ki materyalist örnek bir *evrensel Tekil'dir*: birçok yorumunun arasında evrensel olarak var kalmaya devam eden tekil bir entite.

Evrenselin kendisi, tikel içeriğine karşıt olarak, varlığa girdiğinde, gerçek bir varoluş edindiğinde bu diyalektik doruğuna çıkar – Hegel'in "öznel mantığının" ilk uğrağı olarak Kavram teorisinde tasvir ettiği öznelliğin yükselişi budur. Giriş kabilinden iki şey söylemek lazım bu bağlamda. Birincisi, Öz'ün mantığı ile Kavram'ın mantığı arasındaki temel farkın paradoksunu akıldan çıkarmamalıyız: Tam da Öz'ün mantığı Anlama yetisi'nin mantığı olduğu –ve bu bakımdan, sabit karşıtlıklara tutunduğu, öz-dolayımını kavrayamadığı– için, tüm sabit belirlenimlerin çözüldüğü çılgın bir kendi kendini yok etme dansına yol açar. Kavram'ın mantığı ise, akıcı öz-dolayımların mantığıdır ve tam da bu sayede sabit bir yapıyı doğurabilir. İkincisi, "öznel mantık" terimi büsbütün gerekçelendirilmiş bir terimdir, zira Hegel'e göre "Kavram" ampirik bir çoğulluğun ortak bir özelliğini belirten bildik soyut evrensellik değildir – *kökensel "Kavram" "Ben"dir, öznenin ta kendisidir*. Hegel "Öznel Mantık"ın başında Kavram'ın "öznelliği"ni son derece özlü bir şekilde sunar: Burada önce bireyliği şöyle tanımlar: "kendi belirliliği içinden Kavram'ın *kendine* yansıması. Kavram'ın öz-*dolayımıdır*, zira

ötekiliği kendini yine bir *ötekiye* dönüştürmüştür; Kavram bu suretle kendini kendisiyle özdeş olarak yeniden kurmuştur, ama mutlak negatifliğin belirlenimi içinde."[4]

Evrensellik ile tikelliğin her Kavram'da bir arada var olduğunu görmek kolaydır. Her Kavram tanımı gereği evrenseldir, bir dizi tikeli birleştiren tekil bir soyut özelliği belirtir ve tam da bundan dolayı, her zaman çoktan tikeldir – evrenselliğine ilaveten değil, onun sayesinde öyledir. "İnsan" evrensel bir Kavram'dır, tüm insan varlıklarının evrensel boyutunu belirtir ve bu açıdan tikeldir ya da belirlidir – belli bir özelliği belirtir, sonsuz sayıda diğerleriniyse gözardı eder. İnsan olmayan başka varlıklar da vardır; fakat aynı zamanda, her insanın başka belirli Kavramlarca da belirtilebilecek sonsuz sayıda başka özelliği vardır. Evrensellik ile tikellik aynı Kavram'ın iki veçhesidir demek ki: "Soyut" evrenselliği onu tikel kılar. O halde bir Kavram belirsizlik ile belirlenimin dolayımsız birliğidir: Hem uzamsal-zamansal gerçekliğin dokusunun üzerine çıkarılır yahut ondan çekip çıkarılır hem de sabit bir soyut belirlenimdir. Peki Kavram niye ve nasıl özneldir? Bunun öncelikle şöyle basit bir gerekçesi vardır: Ancak bir öznenin, soyutlama gücüne sahip düşünen bir varlığın zihninde bizatihi koyutlanmaktadır: Ancak düşünen bir varlık ampirik çoğulluktan tek bir birleştirici özellik çıkarabilir ya da soyutlayabilir ve onu olduğu gibi belirtebilir. Çok daha köklü bir gerekçe daha var: Bireyliğe geçiş *öznel Kavram'dan saf bir Kavram olarak Özne'nin kendisine (Benlik, Ben) geçiştir.* Bu ne anlama gelebilir? Tekilliği içindeki özne Kierkegaard'un hiçbir evrensel dolayıma indirgenemediğini vurguladığı tekillik değil midir?

Belirli bir Kavram'da, evrensellik ile tikellik dolayımsızca bir arada var olur; yani, kavramın evrenselliği hemen tikel belirlenimine "geçer". Buradaki sorun karşıtların (bir Kavram'ın evrensel ve tikel veçhelerinin) nasıl uzlaştırılacağı yahut "sentezleneceği" değil, tam aksine, nasıl çekilip ayrılacakları, evrenselliğin "ötekisinden", tikel belirlenimlerinden nasıl koparılacağıdır. Evrensellik ile tikellik arasındaki mutlak çelişkinin çözülmesinin, dolayımsızca örtüşmelerinin dolayımlanmasının tek yolu, Kavram'm evrenselliğinin, ötekisine, her tikel belirlenime karşıt olarak, olduğu gibi ortaya konulması yahut koyutlanmasıdır (yahut görünmesidir). Böyle bir hamleyle, Kavram "kendi belirliliği içinden *kendine*" döner, "kendini kendisiyle özdeş olarak yeniden kurar, ama mutlak negatifliğin belirlenimi içinde" – tüm pozitif içerikleri, tüm tikel belirlenimleri mutlak surette olumsuzlar. Saf Ben (Kartezyen *cogito* ya da Kantçı transandantal tamalgı) tüm belirli içeriklerin böyle mutlak surette olumsuzlanmasından ibarettir: *Tüm* belirlenimlerden yapılan köklü soyutlamanın boşluğu, tüm belirli düşüncelerden boşaltılmış "düşünüyorum" biçimidir. Burada Hegel'in tabiriyle

4 G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, İng. çev. A. V. Miller, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989, s. 618.

bir "mucize" gerçekleşir: Her türlü içerikten arındırılmış bu saf evrensellik aynı zamanda "Ben"in saf tekilliğidir; tüm başkalarını dışlayan, bir başkasının yerini asla alamayacağı o eşsiz gelip geçici nokta olarak kendime göndermede bulunmaktadır – benliğim, tanımı gereği, sadece benimdir, başka hiçbir şey değil. Ben, bu anlamda, saf evrensellik ile saf tekilliğin, radikal soyutlama ile mutlak tekilliğin çakışmasıdır.[5] Hegel "Ben"de Kavram bizatihi var olmaya başlar derken de bunu hedefler: Evrensel Kavram mutlak tekillik (ben, sadece ben) ile radikal soyutlamanın (saf Ben olarak, tüm diğer Ben'lerden hiçbir surette ayırt edilemez durumdayımdır) üst üste bindiği Ben biçiminde var olur.[6] *Mantık Bilimi*'nin 1343. ve 1344. paragraflarındaysa, Kavram'ın ötekiliğinden kendine-dönüşü şeklindeki "iyi haber"e eşlik eden "kötü haberi" ilave eder: "Bireylik hem Kavram'ın kendine dönmesi hem de onun hemen kaybolmasıdır"; yani Kavram, bireysel bir Ben kisvesinde, hem kendine (radikal evrenselliğine) döner, kendini tüm tikel belirlenimlerin ötekiliğinden kurtarır hem de bilfiil var olan "bu" olarak, kendisinin doğrudan doğruya farkında olan olumsal ampirik bir birey, "kendi-için-varlık" olarak ortaya çıkar:

> Kavram'm kendisine içsel olduğu bireylik yoluyla, *kendisine* dışsal hale gelir ve fiiliyata girer... Birey, dolayısıyla, kendi kendisiyle ilişkilenen negatiflik olarak, negatifin kendisiyle olan dolayımsız özdeşliğidir; *bir kendi-için-varlıktır* Yahut, kendi ideal *varlık* uğrağına göre, Kavram'ı bir *dolayımsız* olarak belirleyen soyutlamadır. Bu suretle, birey niteliksel bir *bir* ya da *bu*'dur.[7]

Kavrama dayalı belirlenimlerden fiili varoluşa yönelik o sözümona "gayrimeşru" hamleyi daha şimdiden burada buluruz; bunun en iyi bilinen versiyonu *Mantık*'ın sonunda, İdea'nın kendini dışsallığı olarak Doğa'ya salmasıyla ortaya konulur.

---

5 Hegel bu minvalde bilince dair net bir tanım önerir: bilinç evrensel bilinç ile bireysel benlik arasındaki ayrım aşıldığı anda ortaya çıkar: Benlik kendini evrensel görevinin farkında oluşuyla bilir.

6 *Grund* (*ground*/temel) kategorisi örneğinde evrenselliğin biri pozitif diğeri negatif iki yüzü kolayca ayırt edilebilir. Gerek Almancada gerekse İngilizcede bu kelimenin altında, esas anlamına (neden-sebep ve kaynak) karşıt bir anlam vardır: Hegel "parçalara ayrılmak, dağılmak" anlamına gelen *zu Grunde gehen* tabirine atıfta bulunur; İngilizcede, bir fill olarak "ground"un anlamlarından biri "düşürmek, devirmek, yerle bir etmek"tir (buna benzer yasal bir alt-anlamı ise "cezalandırmak, bir yaptırım uygulamak"tır). Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki "pozitif" anlamlar (sebep, kaynak) büyük çoğunlukla bir isim olarak "temel"e dairdir, "negatif" anlamlarsa bir fiil olarak "temel"e. Bu gerilim varlık ile oluş, durağanlık ile hareket, töz ile özne, Kendinde ile Kendi-için arasındaki karşıtlığa işaret eder: Etkinlik olarak, hareket olarak, temel kendi kendini silme etkinliğidiri: Temel, temellendirilmiş sonuçlarına karşı onları yok ederek kendini ortaya koyar.

7 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 621.

Genelgeçer idealist yanlış anlamaya kapılmayalım: Bu spekülatif hamle kanlı canlı bireyi "yaratmaz"; "Ben"i, bireyin "kendisi" olarak, varlığının özündeki boşluk olarak deneyimlediği o kendi kendisiyle ilişkilenen boş nirengi noktasını "yaratır".

Kavram'ın ilk, teorik, üçlüsü budur; bu halledildiği ve Özne'nin tekil evrenselliği yerinde olduğu anda, bunun zıttı olan süreçle karşı karşıya geliriz: E-T-B değil, E-B-T – Evrensel ile Tikel arasında bulunan ve Ben tarafından çözülen çelişki değil, Evrensel ile Ben arasında bulunan ve Tikel tarafından çözülen çelişki. Bir başka deyişle, evrensellik ile tekilliğin dolayımsızca çakıştığı, tüm belirli içeriği dışladığı o köklü kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin dipsizliğinden saf Ben nasıl kurtulup çıkar? Burada istenç ile kararın pratik alanına gireriz: Saf Kavram sıfatıyla özne kendini özgürce belirlemek, "kendisinin" sayılacak belirli bir tikel içeriği koyutlamak durumundadır. Şunu da unutmamamız gerekir ki (öznenin özgürlüğünün ifadesi olarak) bu belirli içerik indirgenemezcesine keyfidir: En nihayetinde ancak öznenin "Böyle, çünkü ben öyle olmasını istiyorum" sözüne, bir dünyayı istikrara kavuşturan saf öznel karar ya da tercih ânına dayanır. "Dünyaların Mantıkları" kitabında Badiou, bu âna işaret etmek suretiyle, bir *Evet* ya da *Hayır* tercihine indirgenmiş bir durumdaki basit bir karar olarak anlaşılan "nokta" kavramını önerir. Zımnen Lacan'ın *point de capiton* (kapitone noktası) kavramına atıfta bulunmaktadır elbette – peki bu öneri dilin dışında herhangi bir "dünyanın" olmadığını, anlam ufku simgesel bir düzen tarafından belirlenmeyen bir dünyanın olmadığını ima etmez mi? Hakikate geçiş, dolayısıyla, dilden ("dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır") *harfe*, dünyalar çokluğunu çaprazlamasına kesen "mathemler"e geçiştir. Postmodern görecilik, her biri özgül bir dil oyunu sayesinde ayakta duran, indirgenemez *dünyalar çokluğu* düşüncesidir: Her dünya, müşterek bir alanı, ortak bir dili olmayan üyelerinin kendilerine kendileri hakkında anlattığı anlatının "ta kendisidir" ve hakikat meselesi –kipsel mantıkta rağbet gören terimi kullanmak gerekirse– mümkün tüm dünyalarda aynı kalan bir şeyin nasıl kurulabileceğidir.

HEGEL, SPİNOZA... VE HİTCHCOCK

Hegel ile Spinoza arasındaki tezat işte tam bu noktada en saf haliyle ortaya çıkar: Spinoza'nın Mutlağı *point de capiton*'u öznelleştirmeden kendini sıfatlarında ve kiplerinde "ifade eden" Töz'dür. Evet, Spinoza'nın *omnis determinatio est negatio*[8*] şeklindeki meşhur önermesi Hegelci tınlayabilir, fakat (*negatio*'nun neye göndermede bulunduğuna bağlı olarak) bu önermeye dair iki zıt yorum besbelli anti-Hegelcidir: (1) eğer bu Mutlağın kendisine gönderme yapıyorsa, negatif-teolojik bir iddiada bulunuyordur: Mutlağın her pozitif belirlenimi, ona atfettiği-

8* (Lat.) "Her belirleme bir olumsuzlamadır" (ç.n.).

miz her yüklem yetersizdir, onun özünü kavramayı başaramaz ve böylece onu çoktan olumsuzlar; (2) eğer tikel ampirik şeylere gönderme yapıyorsa, onların geçici doğası hakkında bir iddiada bulunuyordur: Başkalarından tikel bir belirlenimle ayrılmış her entite er ya da geç içinden çıktığı kaotik dipsizliğe katılacaktır, zira her tikel belirlenim bir olumsuzlamadır. Bunun da iki anlamı vardır: Birincisi, başka tikel belirlenimlerin olumsuzlanmasını beraberinde getirecektir (gül kırmızıysa, mavi, yeşil, sarı... değildir). İkincisi ve çok daha radikal olanıysa, uzun vadeli istikrarsızlığıdır. Hegel bu iki okumanın aslında özdeş olduğunu (şuna benzer bir şey olduğunu: "Mutlak, sonlu şeylerin geçici dünyasının ötesinde geçirimsiz özdeşliğiyle var olmaya devam eden pozitif bir entite değildir; hakiki tek Mutlak tüm tikel şeylerin yükselme ve yok olup gitme sürecinden başka bir şey değildir") söylemiyor mudur? Gelgelelim, böyle bir vizyon güneşin altındaki tüm şeylerin doğması ve çürümesinin ebedi akışıyla ilgili sözde-Şarklı Heraklitusçu bilgeliğe fazla yakın kalır. Daha felsefi bir çerçevede söylersek, böyle bir vizyon varlığın tekanlamlığına dayanır.

Spinoza'yı savunmak üzere, Töz'ün herhangi bir aksama yahut kesinti olmaksızın sürüp giden ebedi üreme süreci olmadığı; tam aksine, bir kesintinin ya da düşmenin (*clinamen*) evrenselleşmesi olduğu elbette ileri sürülebilir: Töz devamlı (belirli/tikel entitelere) "düşme" sürecidir; (Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki "*Der Welt ist was der Fall ist*" şeklindeki meşhur önermesini onun kastettiğinden daha harfi harfine yorumlamaya, *der Fall* tabirinde "düşüş" anlamını da ayırt edebileceksek şayet) orada var olan her şey bir düşüştür. Düşen, kıvrılan, akışı kesintiye uğratan bir Töz yoktur; töz bu tür düşüşlerin/kesintilerin/aksamaların sonsuzca üretken yetisi*dir*, bunlar onun tek gerçekliğidir.[9] Böyle bir Spinoza okumasında, Töz ile *clinamen* (Töz'ün belirli entiteler doğuran kavisi) doğrudan çakışır; bu nihai spekülatif özdeşliğinde, Töz bizatihi "düşme" sürecinden, üretken belirlenime sürükleyen negatiflikten ibarettir; yahut, Lacancı bir çerçevede söylersek, Şey doğrudan doğruya *objet a*'dır.

Gelgelelim, *clinamen*'in (geç Althusser'in deyişiyle "rastlantısal materyalizm"in) böyle evrenselleştirilmesindeki sorunlu yan *clinamen*'i "yeniden normalleştirmesi" ve onu böylece karşıtına dönüştürmesidir: Var olan yegâne şey sekteler ya da düşüşlerse, kilit bir veçhe olan sürpriz, beklenmedik bir olumsallığın davetsizce içeri girişi kaybolur ve bu durumda olumsallığı tamamen

9 Spinoza'nın düşüncesi Plotinusçu sûdûr geleneğinden açıkça ayrı tutulmalıdır: Sûdûrda, sonuçlar Bir'in, Yüce Varlığın dışına düşer, ontolojik açıdan ondan aşağıdırlar, yaratım süreci tedrici alçalma/yozlaşma sürecidir; Spinoza ise varlığın mutlak surette tekanlamlı olduğunu ileri sürer, yani, tüm gerçeklik Töz'den kaynaklanmadığı gibi Töz *dahilinde* kalır, onun dışına asla düşmez. Alçalmayı tersine çevirmeye yönelik genelgeçer Plotinusçu program –kısacası, sonuçları Köken'lerine geri getirmeye yönelik teolojik program– Spinoza'nın gözünde anlamsızdır: İlk başta terk etmemiş olduğumuz bir şeye niçin geri dönelim ki?

kestirilebilen ve zorunlu olan sıkıcı, düz bir evrende buluruz kendimizi. Quentin Meillassoux olumsallığın tek zorunluluk olduğunu vurgularken kendini aynı zorlu durumun içinde bulur: Hatası olumsallığın öne sürülmesini Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerinin eril tarafına göre, yani, evrenselliğin ve onun kurucu istisnasının mantığına göre kavramasıdır: Her şey olumsaldır, *mutlak surette zorunlu olan olumsallığın kendisinin haricinde* – zorunluluk böylece evrensel olumsallığın dış garantisine dönüşür. Olumsallığın böylece evrenselleştirilmesinin karşısına zorunluluğun evrenselleşmesini (olan her şey zorunludur, olumsal olan bu zorunluluğun kendisinin haricinde) değil olumsallığın "dişil" Hepsi-değil'ini çıkarmamız gerekir: Olumsal olmayan hiçbir şey yoktur, dolayısıyla, hepsi-değil olumsaldır. Aynı zamanda, zorunluluğun Hepsi-değil'i vardır: Zorunlu olmayan hiçbir şey yoktur, dolayısıyla hepsi-değil zorunludur. "Hepsi-değil zorunludur" sözü, zaman zaman, baskın zorunluluğun altını oyan olumsal bir karşılaşmanın vuku bulduğu (bu zorunluluğun ayakta tuttuğu imkânlar uzamı), böylece orada, "imkânsız"ın gerçekleştiği anlamına gelir.[10] Buradaki esas mesele şudur: Kesintide ya da düşüşte bir sürpriz ânı olacaksa, bu ancak kesintisiz bir akışın arkaplanında, *onun* sektesi olarak vuku bulabilir.

Bir kesintiyi ortaya koyan, bir sonucu imleyen, "verilen kararın altına imzasını atan" herhangi bir Ana-Gösteren'in olmadığını, sadece ve sadece kesintisiz bir nedenler zinciri olduğunu düşünen Spinoza'nın aksine, Hegelci diyalektik süreç kesintileri, kesintisiz akışın aniden sekteye uğramasını, tüm alanı geridönüşlü olarak yeniden yapılandıran tersine dönmeleri beraberinde getirir. Kesintisiz bir süreç ile onun kesintileri ya da sonları arasındaki ilişkiyi layıkıyla anlamak için, Hegel'in düşüncesinde yöntem (sonsuz süreç) ile sistem (son) arasında var olduğu düşünülen o saçma "çelişki" kanısını gözardı etmeliyiz; kesintileri kuşatıcı bir sürecin içindeki anlar, ortaya çıkıp gözden kaybolan içsel farklar olarak tasavvur etmek de yetmez. Konuşma akışıyla kurulacak bir benzerlik bu bağlamda biraz yardımcı olabilir: Konuşma akışı bitimsizce devam edemez, *le moment de conclure*[11*] olması gerekir, tıpkı bir cümleyi sonlandıran nokta gibi. Cümlenin anlamını geridönüşlü olarak sabitleyen ya da belirleyen şey yalnızca sondaki o noktadır. Ne var ki, şunu da muhakkak ilave etmek gerekir ki bu nokta tüm riski ortadan kaldıran, tüm muğlaklığı ve açıklığı ilga eden basit bir sabitleme değildir. Tam tersine, anlamı ve yorumu salıveren –özgür bırakan– şey nokta koymanın kendisidir: Nokta daima olumsal bir şekilde, bir sürpriz olarak var olur, bir artık doğurur – ama niye *burada*? Bu ne anlama gelir?

Bu sürpriz öğesi en saf haliyle totolojide ortaya çıkar – Hegel totolojiyi beklenti ve sürpriz yoluyla tahlil eder; aşırılık burada beklenmedik eksikliğin ken-

10 Bkz. Alenka Zupančič, "Realno in njegovo nemožno ("Gerçek ve İmkânsız"), *Problemi* 1-2 (2010).

11* (Fra.) "Sonuçlandırma ânı" (ç.n.).

disidir: "Bir gül... bir güldür" – bir şey, bir belirlenim, bir yüklem beklemiştik, fakat sadece öznenin yinelenmesi çıktı karşımıza ve bu durum söz konusu tabiri zımnen virtüel anlamla yüklü kılar. Totoloji, şeyleri açıklığa kavuşturmak şöyle dursun, kelimelerden kaçan ölçülemez bir derinlik heyulasını doğurur; bir kusursuzluk işareti olmak şöyle dursun, müstehcen bir olumsal alt-yüzü ima eder. Ne zaman "yasa yasadır" deriz? Tam da yasayla adaletsiz, keyfi bir şey olarak karşılaştığımızda ve peşinden hemen şunu ekleriz: "Ama yine de, yasa yasadır." Son kesinti, o halde, açılıştır, yeni bir sonsuz yorum sürecini tetikleyen, harekete geçiren şeydir. Hiç kuşkusuz, aynı şey mutlak sonlanma, Hegel'in sisteminin sonucu için de geçerlidir.

Varlığın baştan aşağı tekanlamlı olduğunu ileri sürmek "asli" ile "ikincil", "fiili" ile "virtüel" vb. arasındaki tüm ayrımların bırakılmasını gerektirir. Altyapı ile üstyapı arasındaki klasik Marksist ayrım bağlamındaysa bu şu demektir: Ekonomik üretim alanı ideoloji ya da bilimden daha "gerçek" değildir, onların üzerinde ontolojik bir ayrıcalığı yoktur, dolayısıyla tüm toplumsal hayatın ekonomi tarafından "son kertede belirlenmesi" mefhumunu bile terk etmeliyiz. Virtüel gerçeklik bağlamındaysa şu anlama gelir: Gerçekliğin daima virtüellikle tamamlandığını söylemek yetmez; bu ayrımı hepten bırakmalı ve tüm gerçekliğin virtüel olduğunu söylemeliyizdir. Ekonomi bağlamında, "gerçek ekonomi" (maddi malların üretimi) ile "virtüel ekonomi" (gerçek üretimde hiçbir kaynağı olmayan finansal spekülasyon) arasındaki ayrımı da bırakmalıyız: Tüm ekonomi, ne kadar gerçek olursa olsun, zaten virtüeldir. Gelgelelim, böyle bir dolaysız evrenselleştirme fazla acelecidir. Gerçeklik olarak deneyimlediğimiz şey tutarlılığını muhafaza edecekse, virtüel bir "kurgu" ile tamamlanması gerekir – Bentham'ın bile bildiği bu paradoksu Chesterton şöyle keskin bir dille ifade etmişti: "Edebiyat ve kurgu baştan aşağı farklı şeylerdir. Edebiyat lükstür, kurgu ise zorunluluktur."[12] Bununla beraber, yine de gerçeklik ile kurguyu birbirinden açıkça ayırabileceğimizi (ve ayırmamız gerektiğini) açıkça gören de Bentham'dı – kurgular mefhumuyla kavramaya çalıştığı paradoks şudur: Gerçeklik ile kurguyu açıkça ayırabilsek de, kurguyu bırakıp sadece gerçeği tutamayız; kurguyu bırakırsak gerçeklik dağılır, ontolojik tutarlılığını yitirir.

Bundan birkaç yıl önce günlük bir Alman gazetesinde beş adamın şöyle bir soruyu cevapladığı bir karikatür yayımlanmıştı: "Yaz tatilinizde ne yapmak isterdiniz?" Her biri bu soruya farklı yanıt verir (iyi bir kitap okumak, uzak bir ülkeye gitmek, güneşli bir günde plajda uzanmak, arkadaşlarla yiyip içerek eğlenmek...), ama her birinin kafasının üzerinde bulunan, aslında neyi hayal ettiklerini gösteren bir balondaysa çıplak bir kadın görüntüsü vardı. Burada anlatılmak istenen şey barizdir. Medeni ilgiler zevahirinin arkasında tek bir şey vardır: Seks. Karikatür biçimsel açıdan yanlıştır: "Aslında daima *onu* düşündüğümüzü"

12 G. K. Chesterton, "A Defence of Penny Dreadfuls", *The Defendant* içinde, New York: Dodd Mead, 1902, s. 10.

hepimiz biliriz, ama mesele tam olarak, neyin arzumuzun nesne-nedeni olarak işlediği, hangi fantazi-çerçevenin arzumuzu ayakta tuttuğudur? Bu iddiayı açıklığa kavuşturmanın bir yolu karikatürü tersine çevirmek ve her adama aynı cevabı verdirmek –"Deli gibi seks yapmak istiyorum"– ve cinsel-olmayan fikirleri (güneşli bir günde sahilde uzanmak, vb.) içten düşüncelerini temsil etmek üzere balonun içine yerleştirmek ve böylece tam olarak nasıl bir *jouissance* tarzının hedef alındığına dair bir ipucu sunmak olurdu: Bir adam Hindu tapmağı gibi ücra, egzotik bir yerde, erotik heykellerin arasında seks yapmayı hayal eder; bir diğeri gözlerden uzak bir kumsalda (belki de teşhirci bir ilaveyle, civardaki bir grup çocuk tarafından gizlice seyredilerek) sevişmeyi hayal eder, vs.

En iyi haliyle sinema, gerçekliğe bir ilave, tutarlılığını garanti altına alan bir öğe olarak kurgunun (ya da fantazinin) bu rolüyle oynar: Gerçeklik olarak fantazileştirilmiş bir dünya sunmak üzere özel efektlere dayanma değildir bu sadece: Sinemanın en iyi hali, mizansenin incelikleri yoluyla, izleyiciye gerçekliğin kendisini fantazmatik bir şey olarak hissettirdiği zamandır. Alfonso Cuarón'un yönettiği *Children of Men* [Son Umut] filminin son sahnesinde Theo ile Kee (insanlık için bir umut olan ilk yeni doğmuş çocuğun annesi, genç bir siyah yasadışı-göçmen kadın) birlikte küçük bir bota binerler. Kürekleri Theo çekmektedir. Kısırlık sorunu üzerinde çalışan bağımsız bir bilimciyi taşıyan bir laboratuvar gemisi olan *Tomorrow* [Yarın] ile buluşacakları noktaya taşımaktır amacı. Kee botta kan damlalarını görür ve Theo kaçarken vurulduğunu söyler. Yoğun sislerin içinden Tomorrow çıkarken Theo şuurunu kaybeder ve ansızın botun bir yanına doğru çöker. Bu sonun güzelliği şudur ki her ne kadar gerçekçi bir şekilde, fiili bir olay olarak çekilmiş olsa da, geminin esrarlı sislerin içinden sihirli bir şekilde çıktığını gören, can çekişen Theo'nun fantazisi olarak da okunabilir – aslında, sürüklenmekte olan, hiçbir yere gitmeyen bir botta bir başlarınalardır.

Daha karmaşık bir prosedürse "Hitchcock tutulması"dır. Bunun en çarpıcı örneği *North by Northwest*'te [Gizli Teşkilat] BM binasında Townsend'in öldürülmesidir.[13] Roger Thornhill BM'ye varır, katil Valerian ise onu gizlice takip etmektedir. Resepsiyon salonunda Thornhill bir görevliden Townsend'i aramasını ister ve Townsend gelir. İki adam ayakta birbirlerine bakıyorken, Valerian'ın onları koridordan gözlediğini ve eldivenlerini giymekte olduğunu görürüz – birini öldürmek üzere olduğunun işaretidir bu. Kimi öldürmeyi planladığını henüz bilmiyoruzdur, ama bu kişinin muhtemelen Thornhill olduğunu varsayarız, çünkü Valerian'ın grubu bir önceki akşam onu öldürmeye çalışmıştır. Üç karakter bir hat üzerinde konumlanır, Thornhill ile Townsend birbirlerine bakmakta, Valerian ise Townsend'in arkasındadır, Townsend bir engel işlevi görmekte, Thornhill ile Valerian'ın, yani esas hasımların doğrudan yüz yüze gelmesini ön-

13 Burada şu kitapta yapılan olağanüstü analize dayanıyorum: Jean-Jacques Marimbert, *Éric Dufour, Laurent Jullier ve Julien Servois, Analyse d'une oeuvre:* La mort aux trousses: A. Hitchcock, 1959, Paris: Vrin, 2008, s. 49-52.

lemektedir. Thornhill "Kaplan"ın otel odasında bulduğu, Townsend'i, van Damme'ı (filmin baş suçlusu) ve birkaç başka kişiyi daha gösteren fotoğrafı birden cebinden çıkarır. Thornhill, van Damme'a işaret ederek, Townsend'e "Bu adamı tanıyor musun?" diye sorar. Fakat Townsend'in bu soruyu yanıtlayacak zamanı yoktur: Bulandırılmış kısa bir çekimde, ona doğru uçan bir bıçak görürüz, ardından Townsend'in yüzü şaşkınlık ve acı içinde buruşur ve Thornhill'in kollarına düşer. Bunun ardından olay yerinden kaçan Valerian'ın kısa bir görüntüsü ekrana gelir, daha sonra kamera Thornhill ile Towsend'e çevrilir: Towsend yere düşer ve sırtında büyük bir bıçak olduğunu anlarız. Dumura uğrayan Thornhill hemen bıçağı tutup çeker. Tam o anda bir fotoğrafçı Townsend'in vücudunun üzerindeki bıçağı tutmakta olan Thornill'in fotoğrafını çeker ve böylece katilin Thorhnill olduğu izlenimi çıkar ortaya. Bunu fark eden Thornhill bıçağı bırakır ve ne yapacağını bilemez halde koşup kaçmaya başlar – şüpheli suçlu kendisiymiş gibi davranmaktadır.

Bu sahnenin kayda değer yanı şudur ki cinayetin nasıl işlediğini gerçekten görmeyiz – Townsend ile Valerian'ı aynı karede görmediğimiz gibi, aksiyonunun sürekliliği de kırılır: Daha önceyi (Valerian'ın hazırlıkları) ve daha sonrayı (Townsend'in Thornhill'in kollarına düşüşünü) görürüz, ama Valerian'ı bıçağı atarken hatta onun eyleme geçmeye karar verirkenki yüzünü bile görmeyiz; sadece bu edimin sonucunu, Townsend'in şoka uğramış yüzünü görürüz. Bu "Hitchcockçu soyutlama"da nedensel zincir sekteye uğramış gibidir: Valerian ile Townsend'in ölümü arasındaki açık bir bağlantı olduğu elbette sezdirilir, fakat o an hemen ortaya çıkan izlenim de şudur ki Townsend'in ölmesinin sebebi Thorhnill'in kendisine gösterdiği fotoğrafta korkutucu ve/ya yasaklanmış, görmemiş olması gereken bir şey görmesidir (bu bir bakıma doğrudur!). Hal böyle olunca, Thorhnilll'in birdenbire cebine elini atması ve bir fotoğraf çıkarması cepten silah çıkarma gibi tehditkâr bir jeste eşdeğer hale gelir. Sahnenin genel uzamsal tertibi bu etkiyi takviye eder. Hitchcock'un klasik ayrımı seferber edilmektedir burada: Bir yanda sıradan gerçeklik uzamı (arkada çeşitli gruplardan insanların konuştuğu BM binasının kalabalık resepsiyon salonu), diğer yandaysa tehlikenin pusuda beklediği müstehcen, yer altı proto-gerçekliğin uzamı (*Psycho*'daki [Sapık] mahzen; *Vertigo*'daki [Ölüm Korkusu] çiçekçinin resepsiyon odasındaki aynanın arkasında bulunan, Scottie'nin Madeleine'i deliğin içinden izlediği karanlık oda, vb.). Bir başka deyişle, sahnedeki tek gerçeklik Thornhill ile Townsend'in buluştuğu büyük resepsiyon salonunun gerçekliğidir sanki, Valerian ise kimsenin görmediği, sıradan gerçekliğin normal nedensel zincirini sekteye uğratan ve böylece Thornhill'i kendisine atfedilen fiilden mahrum eden (daha doğrusu, ona kendisinin olmayan bir fiil atfeden) bir başka heyulamsı uzamda iş görmektedir.

Peki bu kurgusal ilaveye niçin ihtiyaç duyulur? Bu ilave hangi deliği doldurur? (Sloterdijk'ın tabirini kullanırsak) yaşam "alanımızın" simgesel tutarlılığı-

m garanti altına almak için, bir şeyin –dışkısal bir artığın– yok olması gerekir. İnsanlığı doğal özdengeyi bozmakla itham eden radikal ekolojinin paradoksu şudur ki onda, bu dışlama mantığı kendi kendisiyle ilişkilenen bir tersine dönme sürecinden geçer: "Dışkı", dengenin yeniden sağlanabilmesi için yok olması gereken yıkıcı unsur en nihayetinde *insanlığın ta kendisidir*. Kibrinin, doğaya hükmetme ve onu sömürme istencinin neticesinde, insanlık doğal idil tablosundaki lekeye dönüşür (tıpkı ekolojik felaketin, Toprak Ana ya da Gaia'nın insanlığın kendisinde açtığı yaralara karşılık aldığı bir intikam olarak görüldüğü anlatılarda olduğu gibi). Ekolojinin ideolojik doğasının nihai kanıtı değil midir bu? Yani sahiden radikal bir ekolojiye en uzak olan şey tüm insani pisliklerden arındırılmış saf bir idilik doğa imgesidir. O halde, bu mantıktan kurtulmamız için, insanlık ile insan-öncesi doğa arasındaki ilişkinin koordinatlarını değiştirmemiz gerekir belki de: İnsanlık anti-doğadır, doğal döngüye müdahale eder, onu "yapay bir şekilde" bozar ya da kontrol eder, kaçınılmaz yozlaşmayı erteler ve kendisine zaman kazanır. Bununla beraber, söz konusu halde, yine de doğanın parçasıdır, zira "doğa yoktur". Eğer Hayat'ın dengeli döngüsü olarak tasavvur edilen Doğa bir insan fantazisiyse, insan tam da doğadan ayrılığını vahşice gerçekleştirdiğinde, kendi geçici, sınırlı düzenini dayattığında, doğal çokluk içinde kendi "alanını" yarattığında doğadır (doğaya en yakın olduğu hali budur).[14] Radikal-devrimci tahayyülde de benzer bir mantık görmüyor muyuz? Brecht aslen Tedbir'in parçası olan, ama sonrasında eserden çıkarılan bir şarkıda, devrimciyi yamyamlığı ortadan kaldırmak için yamyamların en sonuncusunu yiyen yamyamla bir tutmayı önerir – Koro odadaki son kir zerresi olma isteğini şarkıyla dillendirir; bu zerrenin kendi kendisini silmesi şeklindeki son hamleyle tüm uzam temizlenecektir.

En berbat haliyle sinema bu boşluğu kurgu yoluyla değil, dışlanan pisliği doğrudan betimleyerek doldurmaya çalışır. Örneğin, *Schindler'in Listesi*'ndeki en kötü kabalık ânı Spielberg'ün Schindler'in başkalarının talihsizliğini soğukkanlılıkla kendi çıkarına kullanan biri olmaktan çıkıp Yahudilere karşı sorumluluk duygusuyla dolup taşan bir özne haline geldiği etik dönüşüm ânını doğrudan sahneye koyma ayartısından kendini alamadığı zamandır. Söz konusu dönüşüm, bir sabah Krakow'un üzerinde bir tepede metresiyle birlikte gezintiye çıkan Schindler'in Alman birliklerinin Yahudi gettosuna girmesini görmesiyle yaşanır. Etik farkındalık ânına (siyah-beyaz bir filmdeki) kırmızı paltolu küçük Yahudi kıza açılan ateşler eşlik eder. Bu tasvir tam anlamıyla müstehcen

14 Ekolojinin ideolojik veçhesi mimariyle ilişkili olarak da eleştirilmelidir. Mimari doğal çevresiyle uyum içinde olmalıdır? Fakat mimari tanımı gereği anti-doğadır, doğaya karşı bir sınırlama edimidir: İçerisi ile dışarısı arasında bir ayrım çizilir ve doğaya açıkça şöyle denir: "Dışarıda dır! İçerisi senin dışlandığın bir yer!" – İçerisi insan yapımı şeylerle doldurulacak, doğallıktan çıkarılmış bir uzamdır. Mimariyi doğanın ritimleriyle uyumlu hale getirme çabaları ikincil bir fenomendir, ilk baştaki kurucu suçun izlerini örtme teşebbüsüdür.

ve saygısızcadır: İyiliğin apansız yükselişinin dipsiz gizemine kaba bir şekilde sokulmakta, bir boşluğun öylece bırakılması gereken yerde nedensel bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Benzer bir kabalık *Pollock* filminde de görülür: Burada da bir ayartıya, aksiyon resminin icat edildiği ânı betimleme ayartısına karşı durulamamıştır. Gayet tahmin edilebileceği üzere, sarhoş Pollock kaza eseri bir kap boyayı kanvasa döker ve ortaya çıkan karmaşık ve tuhafça cezbedici lekeden ötürü şaşkınlığa düşünce, yeni bir teknik geliştirmek için aklına bir fikir gelir. Yaratımın gizemli ânına dair bu kaba izahın kıymeti Jonathan Swift'in dilin doğuşuna dair ironik izahının kıymetiyle aynıdır: İnsanlar ilk başta, var olmayan nesneler hakkında başkalarını bilgilendirmek için, sırtlarında tüm nesnelerin küçük kopyalarını taşırdı, ta ki biri çıkıp da zekâ dolu bir fikirle modellerin yerine nesnelere işaret eden kelimeleri koymayı önerinceye dek.

Gerçeklik ile kurgu arasındaki ilişki töz ve özne için de geçerlidir: Evet, töz her zaman çoktan bir öznedir, ancak geridönüşlü olarak, öznel dolayımı sayesinde ortaya çıkar; bununla birlikte, bunları birbirinden ayırmalıyız – özne daima, kurucu bir şekilde, sonradan gelir, zaten verili olan bir Töz'e göndermede bulunur, ona soyut ayrımlar ve kurgular katar, onun organik birliğini paramparça eder. Bu yüzdendir ki Spinoza'daki tözü "iş başındaki özne" olarak yorumlayabilsek de, Spinoza'da Töz'den uzakta herhangi bir özne yoktur.

Eğer sınırın kendisinden ötede bulunandan önceliği varsa, var olan tek şey (fenomenal) gerçeklik ve onun sınırlılığıdır. Sınırın ötesinde hiçbir şey yoktur; daha doğrusu, sınırın ötesinde olan şey sınırın kendisiyle çakışır; sınırın ötesiyle bu çakışması şu anlama gelir: Öte, belirli (fenomenal) entiteler doğuran oluş sürecine her zaman çoktan geçmiş durumdadır. Bir başka deyişle, Öte, Hegel'in saf Varlığı gibidir: her zaman çoktan yansıtılmış/dolayımlanmış, oluşa geçmiş haldedir. Demek ki sınır sırf negatif değildir; belirli gerçekliği doğuran üretken negatifliktir. Farklı bir tabirle, olumsuzlama zaten daima olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, yok olmasının üretken hareketidir.

Sınırın ötesinde, perdenin ötesinde, Kendinde'ye doğrudan erişmemize engel olan (bizi bundan koruyan) ne vardır? Bunun ikna edici tek bir yanıtı var: Sınırın ötesinde, perdenin diğer tarafında "gerçekten" olan şey hiçlik değil, *perdenin önünde bulduğumuz gerçekliğin aynısıdır*. Tiyatro sahnesini ve onun arkasında, sahnelenmiş yanılsamayı üretmek için kullanılmış tüm düzenekleri düşünün: Söz konusu yanılsamanın kaynağı bu düzeneğin kendisi değil, sahnenin "sihirli" uzamını sahne-dışının "sıradan" gerçekliğinden ayıran sınırdır; yanılsamanın muammasını sahne arkasına gitmek suretiyle irdelemek istersek, orada sahnenin önündeki sıradan gerçekliğin aynısını bulacağızdır. (Bunun kanıtıysa şudur: Sahne arkasındaki düzenek, bazı tiyatrolarda olduğu gibi, tamamen görünür olsa bile, sahnelenmiş gerçeklik yine de üretilir.) Mühim olan husus sıradan gerçekliğin bir parçasının geri kalandan ayrılması ve o parçanın sihirli bir yanılsama uzamı olarak belirlenmesidir. Karşımızda, bir perde marifetiyle

kendisinden ayrılmış (daha doğrusu, katlanmış) tek bir gerçeklik vardır. Gerçekliğin fantazmatik bir sahnede kendisiyle karşılaşmasını sağlayan bu kendi-içinde-tersyüz-olma durumu bizi varlığın tekanlamlılığını terk etmeye mecbur eder: Gerçeklik (olarak algıladığımız şeyin) alanı, görünümü görünümün içine kazıyan bir kesikle daima bir uçtan diğer uca kat edilir. Bir başka deyişle, ortada bir gerçeklik alanı varsa, gerçekliğin içkin bir şekilde fantazmatik olduğunu, daima transandantal bir çerçeve tarafından oluşturulduğunu iddia etmek yetmez; bu çerçevenin, "sıradan" gerçeklik ile uhrevi gerçeklik arasındaki fark kisvesiyle, kendisini gerçeklik alanına kazıması gerekir: (Fantazi tarafından yapılandırılmış) gerçeklik deneyimimizde, gerçekliğin bir parçasının bize "gerçek gerçeklik" olarak değil, "fantazmatik" olarak görünmesi gerekir.

Vertigo'da Scottie'nin Judy ile (Madeleine'le olduğu gibi, yine Ernie'nin restoranında) buluştuğu, her ikisinin de anlamlı bir karşılıklı konuşmaya giremediği sahneyi hatırlayalım. Scottie'nin yüzü birdenbire Judy'nin ötesindeki bir noktaya sabitlenir ve hayal meyal Madeleine'i andıran, aynı gri elbiseyi giymiş bir kadına baktığını görürüz. Judy Scottie'nin gözüne ilişen şeyi fark ettiğinde elbette son derece incinir. Buradaki hayati ân Scottie'nin bakış açısından, aynı karedeki iki kadını gördüğümüz andır: Sağda, ona yakında duran Judy; solda, arkaplandaysa grili kadın. Burada kaba gerçeklik ile ideal olanın uhrevi hayaleti yine yan yanadır. Midge'in karesi ile Carlotta'nın tablosu arasındaki ayrım burada iki kişiye doğru dışsallaştırılır: Yakın çekimdeki Judy ile arkadaki Madeleine'in bir anlık heyulamsı belirişi. Burada, Scottie'nin gözden kaçırdığı bir ironi daha vardır: Kaba Judy aslında yabancıların gelgeç görünümleri arasında umutsuzca aramakta olduğu Madeleine'in ta kendisidir. Scottie'nin gördüğü şeyin Madeleine olduğunu zannettiği bu kısa an Mutlağın göründüğü andır: O, görünümler alanında, duyu-üstü bir boyutun sıradan gerçekliğimizde "boydan boya parladığı" o yüce anlarda "olduğu gibi" görünür. Platon üç ontolojik düzey olduğunu ileri sürer (İdealar, maddi kopyaları ve bu kopyaların kopyaları) ve sanatı "kopyanın kopyası" olarak görüp geçerken, İdea'nın ancak sıradan maddi gerçekliğimizi (ikinci düzeyi) kopyasından ayıran mesafede ortaya çıkabileceği gözden kaçırılır. Maddi bir nesneyi kopyaladığımızda, aslında kopyaladığımız şey, kopyamızın göndermede bulunduğu şey, asla bu tikel nesnenin kendisi değil, bilakis, onun İdea'sıdır. Üçüncü bir gerçeklik doğuran bir maskeye benzer bu; maskede, arkasında saklanan yüz olmayan bir hayalet vardır. Tam bu anlamda, İdea görünüm olarak görünümdür (Hegel ve Lacan'ın belirttiği üzere): İdea, gerçeklik (ilk düzey kopya ya da İdea'nın taklidi) kopyalandığında görünen bir şeydir. Kopyada özgünün kendisinden daha fazla olan şeydir. Dolayısıyla Platon'un sanatın tehdidine panikle tepki vermesine şaşmamak lazım: Lacan'ın Seminar XI'de belirttiği üzere, (kopyanm kopyası olarak) sanat İdea'nın "dolaysız", ilk düzey kopyaları olarak maddi nesnelerle rekabete girmez; duyu-üstü İdea'yla rekabete girer. Gerçekliğin bu katlanışını en kuvvetli anlamıyla, dünyamızın on-

tolojisinin temel bir özelliği olarak yorumlamalıyız: Her gerçeklik alanı büsbütün gerçek olarak değil kurgu olarak deneyimlenen, çerçevelenmiş, ayrılmış bir parçayı ihtiva eder.

Varlığın tekanlamlılığındaki bu kesik, "sıradan gerçekliği" kurguyla tamamlama zorunluluğu, kavis bakımından eksikliğin ilksel olduğunu göstermez mi? Kavis kolaylıkla eksiklikten meydana getirilebilir ve bunun tersi de geçerlidir. Bir yandan, kavisi (dürtünün dairesel hareketini) ilksel eksiklik açmazından sakınmanın bir yolu olarak tasavvur edebiliriz. İlk önce gelen şey eksikliktir: Arzunun ensestvari Nesne'si daima eksiktir, öznenin eline avcuna sığmaz, arzunun yakalayabileceği tek şey Şey'in metonimleridir, asla Şey'in kendisi değil. Gelgelelim, Şey'e ulaşmada devamlı yaşanan başarısızlık başarıya çevrilebilir, ama bunun bir şartı vardır: Hazzın kaynağının Şey'e ulaşmak olarak değil, ona varmak için tekrar tekrar sarf edilen çabanın oluşturduğu tatmin olarak tanımlanması gerekir. Bu da bizi, esas amacı hedefi (nesnesi) değil, ona ulaşmak için mütemadiyen gösterilen çaba olan Freudcu dürtüye getirir (sözgelimi, oral dürtüde tatmin sağlayan şey onun nesnesi [süt] değil, tekrar tekrar emme edimidir). Bu suretle, kavisi, döngüsel hareketini, ontolojik açıdan ikincil bir şey, arzunun başarısızlığını başarıya dönüştürme yolu olarak tasavvur edebiliriz.

Öte yandan, Deleuzecü bir tavırla, eksiklik deneyimini perspektifsel bir yanılsama, dürtünün dairesel hareketinin yanlış tanınması olarak tasavvur edebiliriz. Bu durumda, ilk gelen şey, yani ilksel olgu, dürtünün dairesel hareketidir ve arzu dürtüye dair teleolojik bir yanlış okumadan doğar – döngüsel hareketi başlı başına tatmin getirmiyordur ve ilksel bir eksikliğe karşı bir tepki olarak okunması gerekiyordur sanki.[15] O halde ilk gelen şey nedir, eksiklik mi yoksa kavis mi? Hegel mi yoksa Spinoza mı? Bu tercih uzak durulması gereken bir tuzaktır: "Eksiklik mi yoksa kavis mi" şeklindeki sorunun ilksel bir kırınım, hiçbir önceliği olmayan bir paralaks olduğu vurgulanmalıdır.

Hegel'i Spinoza'dan ayıran boşluk tam da *clinamen* konusu etrafında dile getirilebilir. Spinoza'daki Töz clinamina çokluluğunu meydana getiren ve bu açıdan, ürünlerine tamamen içkin olan, ancak ürünlerinde, *clinamen*'lerde mevcut ve fiili olan üretken kuvvet olarak tasavvur edilebilir. Hegel'e göreyse, bilfiil var olan *clinamen* çokluluğu Töz'ün kendisinde baştan daha radikal bir "*clinamen*" –bir tersyüz olma ya da negatiflik– olduğunu varsayar (bu yüzden Töz'ün aynı zamanda özne olarak tasavvur edilmesi icap eder). Gnostik bir çerçevede belirtirsek, Düşüş, Tanrı ile gerçeklik arasındaki boşluk, önceden Tanrı'nın kendisinde bir tersyüz olmanın yaşandığını baştan varsayar. Alternatif moderniteler örneği bunu açıklığa kavuşturmamıza yardımcı olacaktır: Bir Spinozacıya göre,

15 Deleuze bu tersine dönmeye dair birçok harika tasvirde bulunmuştu, özellikle de Kafka hakkındaki denemesinde: Kahramanın ulaşmaya çalıştığı (ve bu yolda başarısızlığa uğradığı) erişilmez aşkınlığı (Kilise'nin ya da Şato'nun aşkınlığım), içkin üretkenliğin nesnesi üzerindeki fazlasına dair tersyüz olmuş bir yanlış algı olarak okur.

moderniteler çoğulluğu kapitalist toplumsal Töz'ün üretken gücünü ifade eder; bir Hegelciye göreyse, moderniteler çoğulluğu olmasının nedeni kapitalist toplumsal Töz'ün kendi içinde "sapkın", antagonist olmasıdır. Öyleyse ortada niye hiçlik değil de bir şey var? Zira hiçliğin kendisi ikiye ayrılır (kuantum fiziğinin diliyle söylersek, "sahte" ve "hakiki" vakum) – işte boşluktaki bu gerilim ya da yarık onu bir şeyler üretmeye doğru sürükler.[16]

Freudcu-Spinozacı *ver* (*clinamen* ile diğer türden yer değiştirmeler) ile daha radikal Hegelci *nein*'dan (kesik, olumsuzlama, boşluk) meydana gelen Almanca *Verneinung* kelimesinde birleşen iki negatiflik uğrağını bir arada nasıl düşüneceğiz peki? Bu iki boyut, öznenin boşluğu ya da negatifliği ile gerçekliği bulanıklaştıran lekeyi birbirine bağlayan Lacancı $\$$-*a* formülünde bir araya getirilseler nasıl olur acaba? *Ver* gerçekliğin anamorfik tahrifatına, özneyi gerçekliğe kazıyan lekeye karşılık gelir; *nein* ise gerçeklikteki yarık, deliktir. Bunlar aynı madalyonun iki ayrı yüzü, daha doğrusu, bir Möbius şeridinin karşıt taraflarıdır: boş yer ile aşırı nesnenin bağlılaşımı. Uzatma ya da gerçeklik tahrifatı olmadan bir yarık yoktur (nesnesel karşılığı olmadan özne olmaz) ve bunun tersi de geçerlidir, gerçekliğin her anamorfik tahrifatı bir özneye tanıklık eder.

Peki eksiklik ya da kavis seçeneğini oluşturmamızı sağlayacak temel bir yapı tasvir etmemiz mümkün müdür? İki vakum, "sahte" ile "hakiki" vakum arasındaki ayrım belki burada biraz yardımcı olabilir, zira minimal bir dengesizliğin, şeyi kendisinden ayıran yarığın yapısını resmetmektedir ki bu resmi daha sonra ya "sahte" vakumun (erişilemez amaç olarak tam barış) ya da "hakiki" vakum (döngüsel hareketin dengesi) yönünde işlevsel kılabiliriz. Bu iki vakumu birbirinden ayıran fark belki de evren hakkında dillendirebileceğimiz nihai sözdür (ya da en azından nihai sözlerden biridir): Şeyler *sub specie aeternitatis* ne kadar barışçıl görünürse görünsün, evrenin çığırından çıkmış olmasına ve *eppur si muove*'ye yol açan bir tür ilksel ontolojik yerinden-çıkma ya da *différance*.[17] Dolayısıyla, radikal bir Spinoza okumasında, Töz'ün kendi *clinamen*'inin sürecinden ibaret olduğunu söylemek yetmez – Töz burada hâlâ Bir'dir, kendi sonuçlarına içkin bir Neden'dir. Bu bağlamda bir adım daha atıp söz konusu ilişkiyi tersine çevirmeliyiz: Töz yoktur, mutlak yarık, özdeşsizlik olarak Gerçek vardır sadece ve tikel fenomenler (kipler) Birlerdir, yani bu yarığı istikrara oturtma çabalarıdır. (Bir başka deyişle, en köklü haliyle Gerçek olumsal bir karşılaşma değildir: Karşılaşma Gerçeğin –mutlak yarığın Gerçeğinin– oluşmuş gerçeklik içinde onun semptomal olanaksızlık noktası olarak geri dönüşüdür.)

16 İki vakum mefhumuna dair ayrıntılı bir inceleme için kitabın son bölümüne bakınız.
17 Gerçi şunu da eklemek gerekir: Derrida, *différance* sürecini imkânsız Mesiyanik Adalet noktasıyla ilişkilendirdiği teolojik-siyasi dönemecinde, arzu/eksiklik tarafına öncelik vermiştir; ayrıca, tıpkı demokrasi gibi, daima "gelecek olan" Mesiyanik Adalet amacı bakımından, *différance* sürecini daima başarısız ve eksik olarak tasavvur etmiştir.

Fakat bu iki vakum mefhumu bizi Hegel'e, Mutlağın "*sadece* Töz değil, *aynı zamanda* Özne" olması hakkındaki meşhur formülde işaret edilen, Töz ile Özne arasındaki yarığa getirir. Hegelci bütünlük organik bir Bütün ideali değil, eleştirel bir mefhumdur. Bir fenomeni kendi bütünlüğü içinde ele almak Bütün'ün gizli ahengini görmek değil, sisteme onun tüm "semptom"larım, antagonizmalarım ve tutarsızlıklarını ayrılmaz parçaları olarak dahil etmek demektir. Bu yoruma göre, "sahte vakum" yanıltıcı istikrarı ve ahengiyle mevcut organik Bütün'ü ifade eder; hakiki vakum ise yeniden üretimi için gerekli olan (ve son kertede mahvolmasına sebep olan) tüm istikrarsızlaştırıcı aşırılıkları bu Bütün'e dahil eder. Hegelci diyalektik süreç "sahte vakum"un "hakiki vakum" tarafından sürekli altının oyulması olarak, Töz'den Özne'ye doğru tekrar tekrar gerçekleşen bir değişim olarak işler. En radikal haliyle, bu yarık Budizm ile Hegelci diyalektik arasındaki, huzura ermek (ilksel Boşluk, Simetri, Denge, Uyum, ya da adı her neyse) ile kalıcı *eppur si muove* arasındaki minimal etik tezat olarak görünür. Budizm "Niye hiçlik değil de bir şey var? şeklindeki *esas* soruya böylece köklü bir yanıt verir: Sadece Hiçlik *vardır*, hiçlik "gerçekten vardır", tüm "bir şeyler", tüm belirli entiteler ancak öznel bir perspektifsel yanılsamadan doğar. Diyalektik materyalizm burada bir adım ileriye gider: *Hiçlik bile var değildir* – şayet "hiçlik" derken tüm farkların yok olduğu ilksel dipsizliği kastediyorsak. En nihayetinde "var olan" şey sadece, mutlak Fark'tır, kendi kendini püskürten Yarık'tır.

Özne ile hiçlik (Boşluk) arasındaki köklü bağı kavramak için, Hegel'in töz ile özne hakkındaki meşhur sözünü okurken çok net olmamız gerekir: Öznenin pozitif bir şekilde var olan, kendi kendisiyle özdeş bir entite olduğunu, tözün tamamlanmamışlığına, içsel antagonizması ve hareketine, tözü içeriden köstekleyen, birliğini dağıtan ve böylece onu dinamikleştiren Hiçliğe karşılık geldiğini söylemek yetmez – burada kastedilen anlayışın en iyi ifadesi tözsel birliğin "huzursuzluğu" konusunda Hegel'in, Benlik bu huzursuzluğun ta kendisidir ("*eben diese Unruhe ist das Selbst*") yolundaki sözüdür. Bu özne mefhumunda başlangıç noktası olarak tözsel Bir olduğu varsayılmaktadır – bu Bir her zaman çoktan çarpıtılmış, parçalanmış, vs. olsa bile. Terk edilmesi gereken şey tam da bu önvarsayımdır: (Mitik bile olsa) başlangıçta, tözsel Bir yoktur, sadece Hiçlik vardır; her Bir sonradan gelir, bu Hiçliğin kendi kendisiyle ilişkilenmesi sonucunda ortaya çıkar. Bir başka deyişle, olumsuzlama olarak Hiçlik esas itibariyle bir şeyin, pozitif bir entitenin olumsuzlanması değil, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır.

Hegel bu hayati içgörüyü düşünüm mantığını ele aldığı *Mantık*'m ("Öz" hakkındaki) ikinci kitabının başında dile getirmişti.[18] Hegel öz mefhumunun

18 5. Bölüm'de gördüğümüz üzere, birçok Hegel yorumcusu –bilhassa da "Hegels Logik der Reflexion" başlıklı (*Hegel im Kontext* içinde, Frankfurt: Suhrkamp, 2010) klasik denemesinde Dieter Henrich– *Mantık*'ın koyutlayan-dışsal-belirleyici düşünüm üçlüsünü dile

kurucu unsuru olan bir karşıtlıkla, öz ile özün yanıltıcı varlıktaki görünüşü (*Schein*) arasındaki karşıtlıkla başlar: "Yanıltıcı varlığın öz karşısındaki belirliliğinin dolayımsızlığı netice itibariyle özün kendi dolayımsızlığından başka bir şey değildir"[19] – yanıltıcı varlığın (görünüşün: *Schein*) akışının altında, kendisiyle özdeş herhangi bir tözsel Öz yoktur: Yanıltıcı görünüşün dolayımsızlığı yanıltıcı olmayan tözün, onun "hakiki" varlığının dolayımsızlığıyla üst üste biner; yahut, Lacancı çerçevede belirtirsek, "öz, en içerinin, kendi dönüşüyle en dışarıya bağlandığı bu yapıdır."[20] Yani, var olan tek şey yanıltıcı varlığın, gelip geçici belirlenimlerinin ve altındaki hiçliğin akışıdır:

> Yanıltıcı varlığın uğraklarını oluşturan bu iki uğrak, yani hiçlik, ama sürmek, devam etmek [*Bestehen*] olarak hiçlik ve varlık, ama bir uğrak olarak, ya da kendi içinde negatiflik ve düşünülmüş dolayımsızlık olarak varlık, *demek ki özün kendisinin uğraklarıdır*; buradaki şey öz *içindeki* varlığın yanıltıcı bir gösterisi, yahut varlık *içindeki* özün yanıltıcı bir gösterisi değildir; öz içindeki yanıltıcı varlık bir başkasının yanıltıcı varlığı değil, *kendindeki yanıltıcı varlıktır, özün kendisinin yanıltıcı varlığıdır.* Yanıltıcı varlık, varlığın belirliliği içindeki özün kendisidir.[21]

Hegel bu iddiayı zaten *Fenomenoloji*'de dile getirmiş, duyu-ötesi özün görünüm olarak görünüm olduğunu, kopyada özgünün kendisinden daha fazla olan şey olduğunu belirtmişti.

HEGELCİ ÖZNE

Bu da bizi *Fenomenoloji*'ye "Giriş"te töz ile özne hakkında zikredilen söze geri getirir: Hegel sadece "Töz Özne'dir" demez – Mutlağı "*sadece* Töz olarak değil, *aynı zamanda* Özne" olarak da tasavvur etmek gerektiğini söyler. Demek ki Özne Töz'ün, tözsel bütünlüğün talileştirilmiş bir uğrağından ibaret değildir; ama Töz de doğrudan doğruya Özne değildir, yani onların dolayımsızca özdeş olduğunu ileri sürmemeliyiz. ("Töz –her şeyin Köken'i, kurucu ilkesi– öznelliğin çekirdeği olan kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin üretken kuvvetidir"; yani, Töz aslında *iş başındaki özneden* başka bir şey değildir.) Özne her zaman çoktan heterojen bir tözsel içerikle ilişkilidir, her zaman ikinci sırada, bu içeriğin olumsuzlanması ya da dolayımı olarak, parçalanması ya da çarpıtılması olarak

getiren bu kısmının bizatihi diyalektik sürecin temel matrisini ortaya koyduğunu iddia etmiştir.

19 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 397.

20 Jacques-Alain Miller, "A Reading of the Seminar *From an Other to the other*", *lacanian ink* 29 (Bahar 2007), s. 17.

21 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 397-8. A. V. Miller'ın aslında harika olan İngilizce çevirisi bundan sonra yapılan alıntıların kimi yerlerinde düzeltildi.

gelir ve bu ikincil nitelik sonuna kadar korunmalıdır, özne asla tüm gerçekliğin temellendirici İlkesi mertebesine çıkarılmamalıdır.

Öznenin bu "dizginlenişi" (Hegel'in Töz = Özne formülünün Töz'ün tastamam özneleşmesi olarak değil, Özne'nin tüm gerçekliğin üretken temeli olarak, var olan her şeyi "yutan" ya da kendine mâl eden fail olarak doğrudan ileri sürülmesi olarak değil, birbiriyle bağdaşmaz iki terimin bir "sonsuz yargı"sı olarak işlemesi) yarım yamalak bir taviz diye *okunmamalıdır*, yani "fazla öznellik kendi kendini mahveder, dolayısıyla uygun dengeyi korumalıyız" diye yorumlanmamalıdır. Ödün verilerek benimseniş böyle bir konum sadece felsefi açıdan naif olmakla kalmaz, düpedüz yanlıştır da: *Özneyi "dizginlemeye" dönük hamle öznelliğin tastamam ileri sürülmesine denk gelir*, zira, en temel haliyle özne tüm gerçekliği doğuran tözsel bir fail değil, tam da kesik, başarısızlık, sonluluk, yanılsama, "soyutlama" ânıdır. "Sadece Töz değil aynı zamanda Özne" olarak Töz'ün "aslında" bir öznel öz-dolayım kuvveti olduğu *değil*, Töz'ün kendi içinde ontolojik açıdan kusurlu, eksik olduğu anlamına gelir. Fichte'nin mutlak Ben'in kendi kendini koyutlaması mefhumunda doruğuna çıkan "öznelci" geleneğe karşı Hegel'in açıkça gördüğü şey buydu: Özne önce gelmez, her şeyi temellendiren Bir'in değil, Bir'in içsel imkânsızlığının, kendi kendini tıkamasının adıdır.

Demek ki yanılsama zorunludur, hakikate içkindir: En Hegelci haliyle Lacan'ın belirttiği ve bir Spinozacının kabul edemeyeceği üzere, *la vérite surgit de la méprise* ("hakikat yanlış tanımadan doğar"). Spinozacı, hatanın zorunluluğunu düşünebilir ve düşünür; hatanın ya da yanlış tanımanın hakikate içkin olduğunu ve ondan önce olduğunuysa kabul edemez – epistemolojik ve ontolojik bakımdan, sürecin hatayla başlaması gerekir ve hakikat ancak sonradan, adeta *tekrarlanmış bir hata* olarak ortaya çıkabilir. Peki neden? Çünkü, Anlama yetisi ve Akıl bağlamında gördüğümüz üzere, hakikat (Akıl) hatanın (Anlama yetisi'nin tek taraflı soyutlamalarının) düzeltilmesi değildir; hakikat *hatanın ta kendisidir*, bir hata yaptığımızda (kendimizi bir hata yapıyor olarak algıladığımızda) bilfiil yaptığımız şeydir; dolayısıyla hata, edimi bir hata olarak algılayan bakışın kendisine dayanır. Bir başka deyişle, Hegel'in "Özne olarak Töz"ü, Lacan'ın Freud'un o meşhur *wo es war soll ich werden* formülünü yeniden okumasına benzer bir yöntemle okunmalıdır – bu formül de bilinçdışı tözün sırf özneleşmesine yönelik bir talep ("bilinçdışımı edinmeliyim") değil, onun içindeki yerimin farkına varmam, öznenin ancak bilinçdışının tutarsızlığı sayesinde var olduğunu idrak etmem olarak yorumlanmalıdır.

Tekrarlamak gerekirse, Hegel'in Özne olarak Töz motifi, Gerçek sıfatıyla Mutlağın sonlu entitelerden düpedüz farklı ya da farklılaşmış olmadığı anlamına gelir – Mutlak bu farktan *ibarettir*. En temel haliyle Gerçek özdeşsizliktir: X'in "tamamen kendisi" olma/haline gelme imkânsızlığı. Gerçek X'in kendisiyle özdeşliğinin gerçekleşmesini önleyen dış mütecaviz ya da engel değil, bu özdeş-

liğin mutlak suretteki içkin imkânsızlığıdır. X kendini X olarak tamamen gerçekleştiremiyor, çünkü dış bir engel bunun önüne geçiyor değildir – imkânsızlık önce gelir ve dış engel son kertede bu imkânsızlığı maddileştirir sadece. Bu açıdan, Gerçek şeffaf değildir, erişilmezdir, ulaşılmazdır *ve* inkâr edilemezdir, yanından atlanıp geçilmesi ya da ortadan kaldırılması imkânsızdır – Gerçek'te, eksiklik ve fazlalık çakışır. Bu örtüşme diyalektiğe yabancı *görünür*: Ondaki karşıtların örtüşmesi diyalektik sürecin tersyüz olmaları ve dolayımlarıyla aynı gibi görünmez. Gerçek şeffaf değildir, belirsizdir, dipsizdir, her zaman çoktan var olan, her has diyalektik süreç tarafından baştan varsayılan mantık-öncesi Arkaplan'dır. Hiç kuşkusuz, bu bağlamda akla ilk gelen felsefeci, Hegel'in "negatif" felsefesine getirdiği eleştiriyle mantık-öncesi Varlık Temel'ini şeffaf olmayan ama aynı zamanda kaçınılmaz bir pozitiflik olarak temalaştıran Schelling'tir. Peki gerçekten de öyle midir?

Hegelci bahis şudur: Diyalektik süreç baştan varsayılan bu Arkaplan'ı kendi tamamlanmamışlığının bir göstergesi olarak geridönüşlü şekilde koyutlar. Bir başka deyişle, Hegel'de, başlangıç Lacancı Gerçeğin statüsündedir; yani her zaman çoktan kaybedilmiş, geride bırakılmış, dolayımlanmıştır, ama aynı zamanda asla başımızdan atamayacağımız, var kalmakta ısrar eden, bize musallat olmaya devam eden bir şeydir. Mesela, gerçek olarak *jouissance* simgesel düzende ikamet edenlerin nezdinde kaybedilmiştir, asla doğrudan verilmez, vb; gelgelelim, hazzın kaybolması kendi başına bir haz, bir artık-haz (*plus-de-jouir*) doğurur. Dolayısıyla *jouissance* aynı zamanda her zaman çoktan kaybedilmiş ve asla yakamızı kurtaramayacağımız bir şeydir. Freud'un yineleme kompülsiyonu dediği şey Gerçeğin bu baştan aşağı muğlak statüsüne dayanır: Kendini yineleyen şey, en başından beri kayıp olmakla birlikte, tekrar tekrar dönmekte ısrar eden Gerçeğin ta kendisidir.

Hegel'deki başlangıç, özellikle de felsefenin başlangıcının ele alındığı zaman, aynı statüde değil midir? Kendini tekrar tekrar yineliyor gibidir: Şark tinselliği, Parmenides, Spinoza – bunların hepsi, Töz'den Özne'ye uzanan uzun yolda ilerlemek istiyorsak arkamızda bırakmamız gereken felsefenin açılış jestine karşılık gelmektedir. Ne var ki bu başlangıç bizi geriye çeken bir engel değil, "gelişim" motifidir, onu kışkırtan şeydir: Esas gelişim, yeni bir düzeye geçiş, açılış jestiyle sürekli hesaplaşmak sayesinde vuku bulur. Demek ki başlangıç Fichte'nin *Anstoss* dediği şeydir: hem engel hem tahrik. Açılış jesti kendini daima yeni bir kisveyle yineler: Şarkî başlangıç (Çin ve Hindistan, *Varlık ve Hiçlik*'in ilk versiyonu) kaotik mitolojinin felsefe-öncesi dipsizliğine karşılık gelir; Parmenides has felsefi başlangıca, mitolojiden kopuşa ve Bir'in kavramsal olarak ileri sürülmesine karşılık gelir; Spinoza ise modern başlangıcı (serpilen çoklukların kabı olarak Töz'ü) ifade eder. Sadece Varlığın, Bir'in var olduğunu ileri süren Parmenides neden Doğulu değildir? İlk Batılı felsefeci niçin odur?

Söz konusu fark içerik değil biçim düzeyindedir: Parmenides Doğululara aynı şeyi söyler, ama bunu kavramsal biçim içinde *söyler*. "Varlık vardır ve gayri-Varlık yoktur" demek suretiyle, varlık ile düşünmenin birliğini olumlamak suretiyle, Bir'e fark, minimal bir biçimsel dolayım katmaktadır; halbuki Şark'ın Bir'i topyekûn dipsizdir, ne vardır ne yoktur.[22] Şark düşüncesi ile Parmenides'in düşüncesi arasındaki fark demek ki Kendinde ile Kendi-için arasındaki farktır. Chesterton'ın kelimeye verdiği anlamıyla, ilk "dogmatik" Parmenides'tir. Chesterton *Orthodoxy*'yi önceki kitabı *Heretics*'i (1908) eleştirenlere yanıt olarak kaleme almıştı; *Heretics*'in "Ortodoksluğun Ehemmiyetine Dair Sonuç Tespitleri" başlıklı son bölümün son paragrafında şöyle yazar:

> Hakikatler münakaşa edildiği anda dogmalara dönüşür. Dolayısıyla, bir şüpheyi zikreden her kişi bir dini tarif eder. Zamanımızın şüpheciliğiyse aslında inançları yok etmez, yaratır; onlara sınırlarını, yalın ve muhalif şekillerini verir. Liberal olan bizler bir zamanlar Liberalizmi gevşek bir şekilde, malum-u ilam saymıştık. Yurtseverliğe inanan bizler bir zamanlar yurtseverliğin makûl olduğunu düşünmüş ve onun hakkında pek az düşünmüştük. Şimdiyse onun makûl olmadığını biliyoruz ve bu bilgimizde haklıyız. Biz Hıristiyanlar ta ki Hıristiyanlık karşıtı muharrirler bize onu işaret edene dek o muammada mündemiç olan büyük felsefi aklıselimi asla tanımadık. Zihinsel yıkımın büyük yürüyüşü devam edecektir. Her şey inkâr edilecektir. Her şey bir amentü halini alacaktır. Sokaktaki taşları inkâr etmek makûl bir konumdur; onları ileri sürmekse dinsel bir dogma olacaktır.[23]

Bu son derece Hegelci bir içgörüdür: Dogma ile bir tavrın dolayımsızca, üzerine düşünülmeden kabul edilmesini birbirine karıştırmamak gerekir. Ortaçağ'daki Hıristiyanlar "dogmatik" değildi (antik Yunanların Zeus'a ve diğer Olimpos tanrılarına "dogmatikçe" inandığını söylemek de bir o kadar mânâsızdır, bu onların yaşam dünyasının bir parçasıydı sadece), ancak modern Akıl dinsel hakikatlerden şüphe etmeye başlayınca "dogmatik" oldular. "Dogmatik" bir tavır daima karşıtınca dolayımlanır zaten ve günümüzdeki köktenciliğin gerçekten "dogmatik" olmasının sebebi de budur: Modern seküler rasyonalizm tehdidine karşı kendi iman şartlarına tutunur. Kısacası, "dogma" tözsel bir organik Bütün'ün çözülmesinin sonucudur zaten. Hegel bu çözülmeyi iki katmanlı bir hareket olarak tarif eder. Önce, ilk başta Töz'ün rastlantısal yüklemlerinden ibaret olan şeyler

22 Burada yine eklemlenmelerin geridönüşlü olarak bulanıklaştırılması, yani, geçmişin biçimsiz bir maddeye dönüşümü vardır: Hegel'in gözünde, Parmenides'ten önce, içsel bakımdan doğru düzgün kavramsal eklemlenişi olmayan kaotik bir çokluk vardı. Nesnelerin (tanrılar, hayvanlar, simgeler, vs.) keyfi bir şekilde harmanlandığı Hint mitolojisi bunun bir örneğiydi ona göre.

23 G. K. Chesterton, *Heretics*, New York: John Lane, 1905, s. 304.

"özerkleşir". *Fenomenoloji*'deki şu meşhur pasajı hatırlayalım:

> Kendi içine kapalı olan ve tıpkı töz gibi, uğraklarını bir arada tutan daire dolayımsız bir ilişkidir, yani şaşırtıcı herhangi bir yanı olmayan bir ilişkidir. Ancak başkalarıyla birlikte içinde yer aldığı bağlam içinde sınırlı ve fiili bir konumu olan bir rastlantının, kendisini kuşatan şeyden ayrılıverdiği an, tümüyle kendisine ait bir varoluşa ve ayrı bir özgürlüğe ulaşması – negatifin muazzam gücü budur işte.[24]

Daha sonra, tözsel birliğin karşıt özerkleşmesi gelir: Töz tikel içeriğinin kabı, dolayımlayıcı birliği olarak işlev görmekten çıkar ve kendisini o içeriğin negatif birliği olarak, tüm tikel belirlenimlerini yok etme gücü olarak koyutlar – bu negatiflik tinsel özgürlüğün temelinde yatar; zira tin, "biçimsel açıdan, *özgürlüktür*, kavramın mutlak negatifliği ya da kendi kendisiyle özdeşliğidir. Bu biçimsel veçhe olarak görüldüğünde, dışta olan her şeyden ve kendi dışsallığından, kendi varoluşundan soyutlamak suretiyle kendini geri çekebilir."[25] Tözün bu kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliği, kendi kendisini boş bir noktaya kadar kasması, tikelliğe karşıt olarak *tekilliktir*. Buradaki spekülatif iş bu iki hamleyi bir arada düşünmektir: Bir tözün rastlantıları, ancak Töz kendisini tekillik noktasına indirgediği ya da büzdüğü takdirde kendine ait, tözsel Bütün'lerinden kopmuş bir varoluşa ulaşabilir. Töz ile rastlantıları (tikel belirlenimler) arasındaki bu yarık, ikisinin arasındaki bağların gevşemesi Töz'ün özünde, bir başka deyişle tamlığı ile boşluğu, her şeyi kapsarlığı ile her şeyi dışlayan o kendi kendisiyle kurduğu ilişki, özne ile $ ("yasaklı" Töz, içeriğinden yoksun bırakılmış Töz olarak özne) arasında radikal bir "çelişki" olduğunu baştan varsayar. Bu bağın somut ifadesi özne (kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin boşluğu) ile özerkleşip "bedensiz bir organ"a dönüşmüş Töz'ün rastlantısal bir veçhesi arasındaki spekülatif özdeşliktir: Bu "kısmi nesne"nin karşılıklı ilişki içinde olduğu şey "saf" öznedir. Özne burada genelde "kişi" diye göndermede bulunduğumuz şeye karşı konur: "Kişi" bir Benliğin tözsel zenginliğine karşılık gelir, özne ise negatif biçimde kendi kendiyle ilişkilenmenin tekil noktasına büzülmüş bu tözdür. Bu bağlamda, iki çiftin, özne-nesne ile kişi-şeyin Greimasçı bir göstergesel kare oluşturduğunu akılda tutmak lazım. Bir başka deyişle, başlangıç noktası olarak "özne"yi alırsak, bunun iki karşıtı vardır: Onun zıtı (zıt muadili), elbette, "nesne"dir, fakat "çelişki"si "kişi"dir (saf öznelliğin boşluğuna

24 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 18-19.

25 Şurada almtılandığı haliyle: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 160. Şuradaki İngilizce çeviriye bakılarak biraz değiştirildi: G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, İng. çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1971, §382.

karşıt olarak içsel yaşamın "patolojik" zenginliğidir). Buna simetrik bir şekilde, "kişi"nin zıt muadili "şey"dir ve "çelişki"si öznedir. "Şey", somut bir yaşam dünyasına yerleşik bir şeydir ve burada yaşam dünyasının anlamının tüm zenginliği yankılanır; "nesne" ise bir soyutlamadır, yaşam dünyasına yerleşikliğinden çıkarılmış bir şeydir.

Özne ile şey (daha doğrusu, beden) arasında karşılıklı bir ilişki yoktur: Kişi bir bedende ikamet eder, özne ise (kısmi) nesneyle, bedensiz organla karşılıklı ilişki içindedir. Özne-nesne çiftinin içinden çıkarıldığı bir yaşam-dünyası bütünlüğü olarak kişi-şey şeklindeki genelgeçer anlayışa karşıt olarak, özne-nesne çiftinin (Lacancada: $-a$, yasaklı özne ile birleşmiş *objet petit a*) ilksel olduğu vurgulanmalıdır – kişi-şey çifti onun ikincil "evcilleşmesi"dir. Özne-nesne'den kişi-şey'e geçişte Möbius şeridindeki kıvrımlı ilişki kaybolur: "Kişiler" ile "şeyler" aynı gerçekliğin parçasıdır, nesne ise öznenin imkânsız eşdeğeridir. Möbius hattında öznenin (onun anlamlandırıcı temsilinin) tarafının sonuna kadar gidersek nesneye varırız ve kendimizi başladığımız yerin aynısının diğer tarafında buluruz. Bundan dolayı, ruh-beden birliği ya da şeyleşme yahut yabancılaşma sürecinde parçalanan organik Bütün olarak kişilik iddiasını reddetmeliyiz: Özne kişinin içinden bedeninin şiddetli bir şekilde kısmi bir nesneye indirgenmesinin ürünü olarak ortaya çıkar.[26]

Hegel bir kavram "kendi için olan ve dolayısıyla *kişiliğe* sahip olan özgür bir öznel kavramdır – kişi olarak, nüfuz edilemez atomik öznellik olan, kendinde ve kendi için belirlenmiş pratik, nesnel kavram"dır diye yazarken, kavramların, mefhuma dayalı belirlenimlerin soyut-mantıksal alanı ile kişiliğin, kanlı canlı insanların psikolojik alanı arasında anlamsız bir kısa devre yaratıyor gibi görünebilir.[27] Fakat yakından bakıldığında, ne demek istediği açıkça anlaşılabilir: "Nüfuz edilemez atomik öznelliğiyle" kişilik, tüm pozitif iyeliklerimin ötesindeki "Ben"in dipsizliği ya da boşluğu, *kavramsal* bir tekilliktir: Kavramın "bilfiil varolan" soyutlamasıdır; yani, onda, kavramın negatif gücü fiili varoluşunu kazanır, "kendi için" olur. Lacan'ın "yasaklı özne"si ($) tam da böyle kavramsal bir tekilliktir, her türlü psikolojik içerikten yoksun bir tekilliktir. İşte Hegel tam bu anlamda şöyle yazar: "Tekil birey, kendi başına, kategorinin kendi kavramından dış gerçekliğe geçiştir; saf şemanın ta kendisidir."[28] Bu gayet açık ve özlü öner-

26 Şunu da akılda tutmak lazım: Freud'un "kısmi nesne" mefhumu bedenin bir unsuru ya da kurucu öğesine değil, bir bedenin Bütün'üne dahil olmasına *direnen* bir organa dair bir mefhumdur. Özne ile karşılıklı ilişki içinde olan bu nesne, nesnellik düzeni dahilinde öznenin vekilidir. O malum "et parçası"dır, öznenin özne olarak ortaya çıkabilmek için feragat etmesi gereken parçasıdır. Marx'ın proletaryanın sınıf bilincinin yükselişi hakkında yazarken hedeflediği şey bu değil midir? Proleter öznelliği, ancak işçi paranın bir eşdeğerine, piyasada "emek-gücü" metaını satan birine indirgendiğinde ortaya çıkar.

27 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 824. İngilizce çeviri biraz değiştirildi.

28 Şurada alıntılandığı haliyle: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 18, Miller'ın çevirisine

mede her kelime tüm ağırlığını taşır. Tüm eşsizliğiyle özne, evrensel bir mefhuma indirgenemez varoluşun tekilliğine karşılık gelmek (Kierkegaard'un Hegel'e yönelttiği eleştirisinde durmadan çeşitlendirdiği bir fikirdir bu) şöyle dursun, bunun tam aksine karşılık gelir: Bir mefhumun evrenselliğinin "dış gerçekliğe" geçmesi bu zamansal gerçekliğin parçası olarak fiili varoluş kazanır. Buradaki has diyalektik cilve şudur elbette: Evrensellik tam da karşıtının, yani, gerçekliğin çokluluğunun geri çekilip saf tekilliğe yönelmesi kisvesinde fiili varoluş kazanır. Dış gerçeklik uzamsal-zamansal koordinatlarıyla tanımlandığından dolayı, fiiliyatı içindeki öznenin zamanda varolması, uzamın zamanda kendi kendini kaldırması olarak var olması gerekir; ve öznenin zamansal varoluş kazanan mefhum olmasından dolayı, bu zamansallık ancak, Kant'ın kelimeye verdiği anlamıyla, bir "şema"nın zamansallığı, yani, zamandışı kavramsal evrensellik ile uzamsal-zamansal "dış gerçeklik" arasında dolayım kuran *a priori* zamansal biçim olabilir. Netice itibariyle, dış gerçeklik kendisini transandantal şekilde oluşturan özneyle karşılıklı ilişki içinde olduğundan dolayı, bu özne söz konusu gerçekliğin "saf şema"sıdır – transandantal ufku, Aklın *a priori* kategorilerinin çerçevesi *değil, şeması*, zamansal sonluluğun *a priori* biçimi, *zamandışı a priori'nin zamansal ufku*. Paradoks burada yatar (bunu ilk tespit edense *Kant ve Metafizik Sorunu* eseriyle Heidegger'dir): Transandantal sentezin faili olarak saf Ben, aklın zamandışı kategorilerinin "üzerinde" değildir, bunların uygulanma alanını tanımlayan zamansal sonluluğun "şema"sıdır.

Peki, transandantal sentez yoluyla, gerçekliği tutarlı bir Bütün'e "diken" bu özne, karşıtını kucaklayan Özdeşliğin yeni bir versiyonu değil midir? Radikal negatiflik burada yeni bir özdeşliğin temeline dönmez mi? Derrida'nın Descartes'ın *cogito*'tosuna dair okumasına Foucault'nun yönelttiği eleştiri ile Hegelci çelişki mefhumuna, fark-karşıtlık-çelişki dizisi mefhumuna yöneltilen genelgeçer "postmodern" eleştiri arasında benzerlik vardır. Foucault'ya göre, Descartes (ve onu takip eden Derrida) delilikten deliliğin daha "radikal" bir versiyonu olarak evrensel şüpheye doğru ilerlemekte ve böylece onu rasyonel *cogito*'da kendi kendine iptal edebilmektedir. Foucault'nun buna karşı öne sürdüğü sav şudur ki delilik evrensel şüphe mefhumundan daha az değil *daha çok* radikaldir, delilikten rüyaya geçiş deliliğin katlanılmaz aşırılığını usulca *dışlar*. Keza, Hegel karşıtlıktaki farkı ve sonra çelişkideki karşıtlığı "radikalleştiriyor" gibidir; ne var ki, bu "ilerleme" tekçi bir felsefecinin gözünde fark mefhumundaki belalı yanı bilfiil iptal eder, yani, radikal heterojenlik, Bir'in içedönüklüğüyle diyalektik bir şekilde ilişkilendirilmeyen topyekûn olumsal dışsal ötekilik mefhumunu. (*Farksız* birimlerin) –düpedüz dışsal– farkından (karşıt birimleri içkin bir şekilde zaten ilişkilendirmekte olan) karşıtlığa ve sonrasında (yarığın Bir'in *içinde*, onun içkin yarılması ya da kendisiyle uyuşmaması olarak koyutlandığı) çelişkiye geçişle

bakılarak biraz değiştirildi: Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 143 (§236).

birlikte, farkın kendi kendini kaldırmasına ve Bir'in tüm farklılıkları içselleştirip "diyalektik bir şekilde dolayımlayabilmesine" giden yol hazırlanmış olur.

Laclau da bu eleştiri hattını izler. Gerçeği ele alırken, antagonizma olarak Gerçek şeklindeki biçimsel mefhum ile biçimsel bir karşıtlığa indirgenemez Gerçek şeklindeki daha "ampirik" mefhum arasında gidip geliyor gibidir: "A-B karşıtlığı asla tamamen A-değil A olmayacaktır. B'nin 'B'liği' en nihayetinde diyalektikleştirilemez olacaktır. 'Halk' saf karşıt olan iktidardan daima fazla bir şey olacaktır. 'Halk'ın simgesel bütünleştirmeye direnen bir Gerçeği vardır."[29] Can alıcı soru şudur elbette: "Halk"ın "saf karşıt olan iktidardan daha fazla" olan bu aşırılığının niteliği tam olarak nedir, "halk"ta simgesel bütünleştirmeye direnen şey nedir? (Ampirik ya da başka türlü) belirlenimlerinin zenginliği midir sadece? Eğer öyleyse, karşımızda simgesel bütünleştirmeye direnen bir Gerçek *yok* demektir, çünkü buradaki Gerçek tam da A-değil A antagonizmasıdır; dolayısıyla, "B'de A'dan daha fazla olan şey" B'deki Gerçek değil, B'nin simgesel belirlenimleridir. Laclau her Bir-olmaklığın içkin bir yarıkla ayrıldığını tabii ki bütünüyle kabul ettiğinden dolayı, söz konusu ikilem şudur: Bir'in kendisiyle tastamam özdeş olmayı başarmasının içkin imkânsızlığı daima heterojen Ötekiler tarafından etkileniyor olmasından mı kaynaklanmaktadır, yoksa, Bir'in Ötekiler tarafından etkilenmesi kendi içinde yarılmış ya da engellenmiş olduğunun mu göstergesidir? "Gerçeği kurtarma"nın tek yolu iç yarılmanın önceliğini öne sürmekten geçer: İlksel olgu Bir'in içsel engelidir; heterojen Ötekiler bu engeli maddileştirir ya da onun yerini işgal ederler sadece – bu yüzden, yok olsalar bile, imkânsızlık (Bir'in kendisiyle tastamam özdeş olmayı başarmasının imkânsızlığı) var olmaya devam eder. Bir başka deyişle, heterojen Ötekilerin tecavüzü ilk olgu olsaydı, bu dış engellerin yok olması Bir'in kendisiyle tastamam özdeş olmasını sağlardı.[30]

---

29 Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londra: Verso Books, 2005, s. 152. (*Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Ankara: Epos, 2007.)

30 Lacan'm "gösterenin mantığı" bizi bir adım daha atmaya ve bir entitenin kendi kendisiyle özdeş olmasının söz konusu entitenin kendi içinde yarıldığım ya da engellendiğini ima ettiğini ileri sürmeye zorlar. "Kendi kendisiyle özdeş olma" düşünümsel bir jesti beraberinde getirir: Bir entiteyi yapısal yerinin boşluğuyla, söz konusu entiteyi saptayan gösteren tarafından doldurulan boşlukla özdeşleştirme jesti – " A = A'dır" ancak simgesel düzende vuku bulabilir, zira bu düzende A'nın özdeşliği/kimliği kendi özündeki boşluğu imleyen (ona karşılık gelen) "teklik özelliği" tarafından garanti altına alınır-oluşturulur. "Sen John'sun" şu anlama gelir: Özdeşliğinin çekirdeği adınla ifade edilen dipsiz *je ne sais quoi*'dır. Yani, mesele (postmodern "yapıbozumcu" mantrada dendiği gibi) her özdeşliğin daima engellenmiş, kırılgan, kurgusal olmasından ibaret değildir sadece: *Özdeşliğin kendisi* dar anlamıyla kendi karşıtının, eksikliğinin işaretidir; kendisiyle özdeş olduğu ileri sürülen entitenin tam özdeşlikten *yoksun* olduğunun işaretidir.

MUTLAK BİLME

Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirinin, yani (bilişsel, etik ya da estetik) tüm içeriğin geçerliliğini dışarıdan yargılamamızı sağlayacak bir ölçü ya da standart olarak bir *a priori* biçimsel-transandantal çerçeveye ihtiyaç olduğunu reddetmesinin kaynağını bütünüyle kavramamızı sağlayan tek şey bu spekülatif özdeşlik mefhumudur: "Sorgulama esnasında ölçütler ithal etmemize, yahut, parlak fikirlerimizi ve düşüncelerimizi kullanmamıza lüzum yoktur; mevcut meseleyi *kendinde ve kendi için* olduğu haliyle ancak bunları bir kenara bıraktığımızda tefekkür etmeyi başarırız."[31] Hegel "mutlak" İdealizmle bunu kasteder: Tin'in tüm içeriği üretme şeklindeki sihirli becerisini değil, Tin'in büsbütün pasifliğini. "Mutlak Bilme" konumunu benimseyen özne, içeriğin (sorgulamaya konu olan tikel bir nesnenin) (hakikatin, iyiliğin, güzelliğin) a priori standardını karşılayıp karşılamadığını sormaz; içeriğin kendi kendini, içkin standartlarıyla ölçmesine izin verir ve böylece kendi kendisine otorite verir. "Mutlak Bilme" tavrı böylelikle eksiksiz (mutlak) tarihselcilikle örtüşür: Transandantal bir "büyük Öteki", tarihsel fenomenleri yargılamak üzere onlara uygulayabileceğimiz ölçütler yoktur; bu tür tüm ölçütlerin fenomenlerin kendisine içkin olması gerekir. Hegel'in *Estetik*'inde bir kişinin tablosunun "bireye fiili bireyin kendisinden daha fazla benzeyebileceği"[32] yolundaki "neredeyse-Kafkaesk" (Pippin) iddiayı yukarıda anlattıklarımızı göz önünde bulundurarak anlamalıyız. Yani kişinin kendisi asla büsbütün "kendisi" değildir, kendi kavramıyla örtüşmez.

Böyle bir Mutlak Bilme mefhumu Hegel'in (*Fenomenoloji*'de) Bilinç'ten Öz-Bilinç'e geçişte Öz-Bilinç hakkında yapmış olduğu tanıma dayanır. Bilinç önce Kendinde'yi kavrama başarısızlığını deneyimler: Özne Kendinde'yi kavrayamaz, Kendinde'ye ilişkin olduğu zannedilen tüm içeriğin oraya özne tarafından koyulmuş olduğunu açığa çıkarır, böylece özne gitgide kendi fantazmagoryalarının ağına kapılır. Özne, düşünümsel bir şekilde, bu başarısızlığı pozitif bir sonuç olarak kabul ettiğinde, sorunu tersyüz edip kendi çözümüne çevirdiğinde, Bilinç tavrından Öz-Bilinç tavrına geçmiş olur: Öznenin dünyası kendi "koyutlaması"nın neticesi*dir*.[33] Hegel modern sanatın düşünümselliği ile "natürmort" ya da manzara resmi, yani en "tinsiz" haliyle doğaya dair tasvirlerin yükselişi arasındaki bariz çelişkiyi de böyle çözer. Ona göre dikkatin odaklandığı esas

31 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 54.

32 G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, 2. Cilt, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 866-7.

33 Kantçı transandantal kuruluşun bir yanlış adlandırma, daha doğrusu, bir sınırlılığa, yani öznenin öznel ufkunun ötesine ulaşamıyor oluşuna verilen pozitif bir hava olduğunu iddia eden Adorno da benzer bir şey söylemiyor mudur?

nesne manzara resminin kendisidir, doğal manzaranın kendisi değil.[34] Bu tür resimler aslında resme dair resimlerdir, edebi bir metin yazmaya dair şiirler ya da romanların görsel muadilidir, zira bir mutfak masasının üzerinde yatan ölü bir balık resminde hayranlık duyduğumuz şey ustalığı gözler önüne serilmiş ressamın hüneridir.[35]

Parantez içinde şunu da söyleyelim ki ölü balık başka, gayet farklı bir nedenden ötürü iyi bir örnektir: Onu tekinsiz kılan husus bize dik dik bakmaya devam eden ve bizi Hegel'in çıkardığı, daha cüretkâr, neredeyse gerçeküstü bir başka sonuca yönelten gözleridir. Bir resim doğal nesneleri tasvir ettiğinde bile daima tin hakkında, tinin maddi görünüşü hakkındadır. Fakat insan bedeninin öyle ayrıcalıklı bir organı vardır ki tin onda son derece dolaysız bir şekilde akseder: "İnsan ruhuna açılan pencere" olarak, içine baktığımızda bizi kişinin iç yaşamının dipsizliğiyle yüzleştiren nesne olarak göz. Bu iki öncülden hareketle varılacak yargı şudur: Sanat "ruhlandırılan" (*beseelt*) doğal nesneler yarattığından dolayı, tıpkı bir resimde olduğu gibi, tüm nesneler insani anlamla kaplandığından dolayı, sanatsal işlem görünür her yüzeyi adeta bir göze dönüştürür. Hal böyle olunca, bir resme baktığımızda, "bin gözlü bir Argos"a bakıyoruzdur.[36] Sanat eseri böylece bir canavarlığa, bize her taraftan dik dik bakan göz çoğulluğuna dönüşür – dolayısıyla, Lacan'm *Seminar XI*'de belirttiği gibi, sanatsal güzelliğin tam da Öteki'nin bakışının bu travmatik boyutunu işleme, terbiye etme, "bakışı istirahat ettirme" çabası olduğu söylenebilir.

Hegel'in "Mutlak Bilme" (*Erkenntniss* yani bilgi değil, *Wissen*) dediği şey bu tersyüz oluşların son noktası, öznenin nihai sınırlılığa, tersine çevrilip üretken bir şekilde kendi kendini ileri sürmeye artık dönüştürülemeyecek sınırlılığın ta kendisine çarpması değil midir? Mutlak Bilme "'her şeyi bilmek' değildir. Kişinin kendi sınırlılıklarının farkına varması demektir."[37] "Mutlak Bilme", "mutlak" olan bir sınırlılığın en sonunda tanınmasıdır. "Mutlak" derken kastedilen de onun belirli ya da tikel olmamasıdır; bilgimize yönelik, açıkça görüp nasılsa öyle tespit edebileceğimiz "göreli" bir sınır ya da engel olmamasıdır. "Olduğu gibi" görünmez, çünkü olduğu gibi tüm alanın sınırlılığıdır – alanın kapanımıdır ve bu kapanım, alanın içinden hareketle (ve tanım gereği onun içindeyizdir, zira bir bakıma bu alan "bizizdir") ancak kendi karşıtı olarak, alanın açıklığı olarak görünebilir. Diyalektik heyecan burada kesilir: Özne "bilinç deneyimi" oyununu

34 G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, 1. Cilt, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 29.

35 *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde "(öz-)bilinç"i pasif algılama/temsil ya da farkındalık terimi olarak değil, zihin ile istencin birliğine atıfta bulunan bir terim olarak kullanan Lukács işte bu yüzden son derece Hegelci bir tavır benimsemektedir: "(Öz-)bilinç" içkin bir şekilde pratiktir, kendi özne-nesnesini değiştirir – işçi sınıfı yeterli sınıf bilincine vardığı anda, değişir ve toplumsal gerçekliği içinde fiili bir devrimci özneye dönüşür.

36 Hegel, *Aesthetics*, 1. Cilt, s. 153.

37 Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Oxford: Oxford University Press, 1983, s. 639.

artık oynayamaz, Bizim-için ile Kendinde'yi karşılaştırıp ikisini birden altüst edemez; zira Bizim-için'in hakikatinin bir ölçüsü olarak Kendinde'nin mevcut bir şekli artık yoktur.

İşin şaşırtıcı yanı, Hegel burada Fichte'nin Kant'ın Kendinde-Şey'ine yönelttiği eleştirisine karşılık verir. Kendinde sorununu baştan aşağı dönüştürmek gerekiyordur; eğer, Kendinde derken, temsillerimizin göndermede bulunduğu aşkın X'i anlıyorsak, bu X ancak Hiçliğin boşluğu olabilir; fakat bu durum herhangi bir gerçek olmadığı, sadece öznel temsillerimizin olduğu anlamına asla gelmez. Belirli varlığın tümü ilişkiseldir, şeyler başkalarıyla nasıl bir ilişki içindeyseler ancak öyle vardırlar, ya da Deleuze'ün dediği gibi, perspektifsel çarpıtma şeyin özdeşliğine kazınmıştır. Gerçek, temsillerimizin asla ulaşamadığı erişilmez aşkın X olarak, orada bir yerde değildir; Gerçek, temsillerimizi kusurlu, tutarsız kılan engel ya da imkânsızlık olarak, buradadır. Gerçek, Kendinde değil, Kendinde'ye erişimimizi çarpıtan engeldir ve bu paradoks Hegel'in "Mutlak Bilme" dediği şeyi anlamamızın anahtarını sunar.

Mutlak Bilme böylece bir meta-dil imkânsızlığını uç noktasına götürür. Sıradan deneyimimizde, Bizim-için ile Kendinde arasındaki ayrıma yaslanırız: Şeylerin bize görünmesi ile bizle olan ilişkilerinin dışında, kendilerindeki halleri arasında bir sınır çizmeye çalışırız: Şeylerin (renk ya da tat gibi, yalnızca bizim için var olan) ikincil özelliklerini, onlara kendilerinde oldukları haliyle damgasını vuran birincil özelliklerinden (şekil, vb.) ayırırız; bu yolun sonundaysa, erişebileceğimiz tek (hiçbir surette sezgisel olmayan) Kendinde olarak kuantum fiziğinin saf matematiksel biçimciliği vardır. Fakat bu nihai sonuç, Kendinde ile Bizim-için arasındaki tüm ayrımların temelinde yatan paradoksu da görünür kılar: Şeylerin "Kendinde"si olarak koyutladığımız şey yüzyıllar boyunca sarf edilen bilimsel araştırmanın bir ürünüdür – hasılı, "nesnel" olana varmak için epey bir öznel faaliyet (deney, yeni kavramlar yaratma, vb.) gerekir. Böylece bu iki veçhe, Kendinde ile Kendi-için, diyalektik bir şekilde dolayımlanmış olduklarını açığa çıkarır – Hegel'in dediği gibi, her ikisi de (ayrımlarıyla birlikte) "bilince düşer." Hegel'in deyişiyle "Mutlak Bilme", öznenin bu dolayımı bütünüyle kabul ettiği, öznel deneyimi ile şeylerin kendi deneyiminden bağımsız olarak nasıl olduğunu kıyaslayabileceği bir konum almak şeklindeki savunulamaz tasarıyı terk ettiği noktadır. Bir başka deyişle, Mutlak Bilme öznelliğimizin döngüsünün mutlak sınırlılığını, onun dışına çıkmanın imkânsızlığını kabul etmenin adıdır. Fakat burada can alıcı bir tespitte daha bulunmalıyız: Bu kabul asla herhangi bir (bireysel veya kolektif) öznelci tekbenciliğe tekabül etmez. Kendinde'yi (öznel dolayım karşısındaki) o fetişleştirilmiş "dışarı"dan çıkarıp, öznel ile nesnel arasındaki (Bizim-için ile Kendinde, görünümler ile Kendinde-Şeyler arasındaki) yarığa yerleştirmeliyiz. Bilmemiz indirgenemezcesine "özneldir" ve bunun sebebi kendinde-gerçeklikten ilelebet kopmuş olmamız değil, tam da bu gerçekliğin parçası olmamız, dışına çıkıp

onu "nesnelce" gözlemleyemiyor olmamızdır. Bilmemizin üzerindeki sınırlılık (kaçınılmazcasına çarpık, tutarsız niteliği), bizi gerçeklikten koparmak şöyle dursun, bizim gerçekliğe dahil oluşumuza tanıklık eder.

Hegel'in "gülünç" Mutlak Bilme'sinin karşısına, gerçekliğin her kavramlaştırma üzerindeki aşırılığını tanıyan mütevazı şüpheci bir yaklaşım çıkarmak vaka-ı adiyedendir. Peki ya, çok daha mütevazı olan Hegel'in kendisiyse? Peki ya onun Mutlak Bilme'si köklü bir kapanımın öne sürülmesiyse ("meta-dil yoktur, omuzlarımıza tırmanıp sınırlılıklarımızı göremeyiz, kendimizi görelileştiremeyiz, tarihselleştiremeyiz")? Küstahça olan asıl şey, Chesterton'ın belirttiği gibi, tam da kişinin kendini bu şekilde görelileştirmesi, "kendi sınırlılıklarını bilme", kendisiyle uyuşmaması tavrıdır – gerçekliğe ancak asimptotik bir şekilde yaklaşabileceğimizi öngören o malum "bilgece" içgörüde olduğu gibi. Hegel'in Mutlak Bilme'si bizi tam da kendimizle aramızdaki bu minimal mesafeden, kendimizi bulunduğumuz yerden "emniyetli bir uzaklığa" yerleştirme becerimizden yoksun bırakır.

Bu da bizi Catherine Malabou'nun Hegel'in Geleceği'nde gündeme getirdiği zorlu meseleye, Hegel'in sisteminin tarihselliği meselesine getirir. Hegel'de "tarihin sonu" mefhumuna ters düşen, içinde yaşadığı tarihsel uğrakta tarihin bir sona vardığını asla düşünmediğini gösteren (sayıca çok fazla değil, ama sistematik olduğu düşünülebilecek kadar çok) pasajlar vardır. Tüm "sistem"inin en sonunda, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in sonuç kısmında ezcümle bunun, *şu an için*, bilginin hali olduğunu belirtir: "*Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.*"[38] ("Bu şu anki zamanımızın görüş noktasıdır ve tinsel oluşumlar dizisi bu suretle, şu an için, kapanmıştır.") Burada üç kere tarihsel görelileştirme yapıldığına dikkatinizi çekerim (*şu anki, zamanımız, şu an için*). Bu öyle aşırı bir vurgudur ki ifadeyi neredeyse semptomatik hale getirmektedir. Fakat bir şeyden kesinkes emin olabiliriz: Hegel *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ündeki meşhur satırları kendisine de kuşkusuz uygulamıştı:

> Bireye gelecek olursak, her biri kendi zamanının çocuğudur; felsefe de onun düşüncelerde kavranan zamanıdır. Herhangi bir felsefenin mevcut dünyasını aşabileceğini zannetmek tıpkı bir bireyin kendi zamanının dışına zıplayabileceğini ya da sıçrayıp Rodos'un ötesine geçebileceğini zannetmek kadar ahmakçadır. Eğer bir teori zamanını aşar ve olması gerektiği gibi bir dünya inşa ederse, her türlü kuruntuya yer veren, istikrarsız bir unsur olan kanaatte var olur yalnızca.[39]

38 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Cilt, Leipzig: Philipp Reclam, 1971, s. 628.

39 G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, İng. çev. S. W. Dyde, Londra: George Bell, 1896, s. xxviii-xxix.

Bunun biçimsel bir tavizden ibaret olmadığına dair sürüsüne bereket kanıt vardır. *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'in Giriş'inde "dolayısıyla Amerika geleceğin ülkesidir ve dünya-tarihsel ehemmiyeti ileriki çağlarda ortaya çıkacaktır"[40] diye bir yargıya varır ve Rusya hakkında da benzer bir ifadede bulunur: İkisi de "olgunlaşmamış" devletlerdir, tarihsel biçimleri henüz tastamam fiiliyata geçmemiş devletlerdir. O çokça yerilen doğa felsefesinde bile, tarihsel olarak koşullanan sınırlılığını teslim eder: "Şu an gerçekten kavrayabileceğimizle yetinmek zorundayız. Henüz kavranamayan çok şey vardır."[41] Tüm bu örneklerde Hegel "bir anlığına, anlattığı (evrensel açıdan kapsamlı) hikâyeye dışsal bir açıdan bakar ve daha sonraki bir aşamada daha gelişkin (evrensel açıdan kapsamlı) bir hikâyenin mevcut olacağını belirtir" – peki bunu nasıl, hangi konumdan hareketle yapabilir?[42] En yüksek spekülatif içgörüleri görelileştiren bu tarihselci aklıselimin aşırılığı ya da kalıntısı nereden gelir? Hegelci felsefi anlatının *içinde* ona yer olmadığı açıktır.

Öyleyse "Hegel'i materyalistçe tersine çevirmek" için yapılması gereken şey *bu* mudur, yani kendi kendini görelileştirmeyi "sistem"in *içine* katmak mıdır? Bugün bizim için *hâlâ* okunamaz olan izleri fark etmek; bir araya getirilemeyen çeşitli anlatılar (muktedirlerin anlatıları, mazlumların anlatıları...) arasındaki indirgenemez paralaks yarığı fark etmek, vs.? Peki ya ilk bakışta ikna edici gözükebilecek bu yargı fazla aceleci hareket ediyorsa? Peki ya Bilme'nin "ebedi" Sistem'i ile tarihselci (kendi kendini) görelileştirmesi arasında dışsal bir karşıtlık yoksa? Bu (kendi kendini) görelileştirme dışarıdan gelmeyip, sistemin tam da bağrına kazınmışsa? Demek ki esas "Hepsi-değil", "negatif diyalektik" tasarısında olduğu gibi sistematikliği terk etmede, sonluluğu, dağılmayı, olumsallığı, melezliği, çokluğu vb. ileri sürmede değil, *dışsal bir ölçüye nazaran öğeleri inşa etmemizi ve/ya doğrulamamızı sağlayacak dışsal bir sınırlılığın yokluğunda* aranmalıdır. Bu şekilde okunduğunda, o adı çıkmış "Hegelci sistemin kapanımı" (kendi kendisini) büsbütün görelileştirmesiyle sıkı bir karşılıklı ilişki içine girer (her ikisi de aynı madalyonun iki ayrı yüzü olur): Sistem'in "kapamm"ı Sistem'in dışında hiçbir şey olmadığı (Hegel'in "her şeyin Mutlak Bilgisi'ne ulaşmayı başardığını iddia eden birey olarak görüldüğü naif görüş) anlamına *gelmez; bu Dışarı'yı asla "düşünümselleştiremeyeceğimiz", onu İçeri'nin içine kazıyamayacağımız* anlamına gelir – tamamiyle negatif bir tavırla (ve yanıltıcı bir tevazuyla, kendimizi küçümsercesine) gerçekliğin kavramsal olarak hiçbir zaman idrak edemediğimiz mutlak bir Ötekilik olduğunu kabul etsek bile bunu başaramayız.

---

40 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History – Introduction: Reason in History*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 170.

41 G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1970, s. 62.

42 Ermanno Bencivenga, *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 75.

Pippin *Persistence of Subjectivity* adlı kitabında fiili, tarihsel açıdan sınırlı Hegel ile "ebedi Hegel" arasında ayrım yapar. "Ebedi Hegel" derken kastettiğiyse Hegel'e dair tarih-aşırı ebedi bir hakikat değil, Hegel'den sonraki her çağın şu soruyu sormak üzere "Mutlak Bilme" konumunu yeniden icat etmek zorunda kalışıdır: İçinde bulunduğumuz zorlu durumu Hegel nasıl kavramlaştırırdı, bugün nasıl Hegelci olunabilir? Örneğin Pippin Hegel'in kendi zamanının toplumsal krizine bulduğu çözümün ("zümreler" şeklinde örgütlenmiş anayasal monarşi) bugün "işler" olmadığının, *bizim* antagonizmalarımızın "uzlaşması"nı sağlayamayacağının tamamen farkındadır; gelgelelim, *bugünün* gerilimlerinin Hegelci bir tavırla nasıl "uzlaştırılacağını" (diyalektik bir dolayıma sokulacağını) ayrıntılarıyla ortaya koyabiliriz. Yahut, (Pippin'in en parlak örneği olduğu söylenebilecek) soyut sanat bağlamında: Hegel elbette bunu önceden görmemişti, Hegel'in estetiğinde soyut sanat teorisi yoktur; ama Hegel'in modern "düşünümsel" dünyada sanatın kilit rolünün düşüşe geçmesi hakkındaki tefekkürlerine bakarak, sanatın bizatihi "düşünümselleşmesi" olarak, kendi imkânını ve prosedürlerini sorgulayıp temalaştıran sanat olarak, soyut sanat mefhumuna (ve imkânına) kolayca ve ikna edici bir şekilde varılabilir.

Buradaki sorun şudur: (Çözümlerinden bazıları apaçık eskimiş) "fiili" Hegel ile "ebedi" Hegel arasındaki bu ayrımda, topyekûn hale getirilmiş öz-düşünüme dair biçimsel bir prosedür olarak Mutlak Bilme ile onun olumsal, ampirik bir şekilde koşullanmış, tarihsel örneklenmeleri arasındaki ayrım çerçevesinde, Kantçı bir biçimcilik devreye sokulmuyor mudur? Rastlantısal içeriğinden bağımsız biçim şeklindeki bu fikir son derece anti-Hegelci değil midir? Bir başka deyişle, bu çözüm Hegel'in "tarihselleştirilmesi"ne tekabül etmez mi ve bu tarihselleştirmenin öbür yüzü düşünümsel bilginin "düzmece sonsuzluğu" (insanlık kendi özerkliğini formülleştirmeye, içinde bulunduğu zorlu durumu kavramaya çalışır; nihayetinde başarısız olur, ama süreç devam eder, formülasyonlar zaman içinde gitgide iyileşir) değil midir?

Öyleyse bu çıkmazdan nasıl kurtulacağız? Elden ayaktan düşeren bir ikili tercih var zira karşımızda: Hegel'in felsefesi ya terimin naif anlamıyla Mutlak Bilme uğrağıdır (Hegel'le birlikte, tarih sonuna varmıştır, Hegel "bilinecek ne varsa hepsini bilmiştir) denecek, ya da Hegel bir o kadar naif bir tavırla evrimci bir tarihselleştirmeye tabi tutulacak, düşüncesinin apaçık tarihsel açıdan koşullanmış içeriği bırakılacak ve "ebedi Hegel" mefhumu sürekli yaklaşmaya çalışılacak düzenleyici bir Fikir olarak korunacak. Bu kadar mı sahiden? Hayır, bu açmazdan çıkmanın has diyalektik bir yolu vardır ve o yol da "ebedi" Hegel'i "ampirik" Hegel'den ayıran yarığı diyalektik bir gerilim olarak, erişilemez İdeal ile onun gerçekleşmiş kusurlu hali arasındaki yarık olarak değil, boş, tamamen biçimsel bir mesafe olarak, *özdeşliklerinin* göstergesi olarak kavramaktan geçer. Yani, Hegel'in en temelde kastettiği şey şu değildir: Sınırlılığımıza, olumsal bir tarihsel bağlama yerleşik olmamıza rağmen, bu sınırlılığı bir şekilde aşabilir ve

Mutlak Bilgi'ye erişebiliriz – ya da en azından Hegel bunu yapabilir (tarihselci göreciliğin buna vereceği cevap da şöyle olur: Bu konuma asla ulaşamayız, onu ancak imkânsız bir İdeal olarak hedefleyebiliriz). Hegel'in Mutlak Bilme dediği şey, tam aksine, tam da topyekûn kıstırılmışlığımızın işaretidir – Mutlak Bilme'ye *mahkûmuzdur*, ondan *kaçamayız*; zira "Mutlak Bilme", "salt öznel" bakış açımızın göreliliğini algılamamızı sağlayacak dışsal bir nirengi noktası olmadığı anlamına gelir.

Peki Hegel'in Mutlak Bilme'sini hem geleneksel metafiziğin kapanma ânı hem de Hegel-sonrasıdaki geniş düşünce alanındaki açılma ânı olan, "i'leri noktalama" edimi olarak tasavvur edersek nasıl olur? Hegel sistemini kapamak suretiyle, düşüncesinin çeşitli şekillerde reddedilmesi için alanı açmaktadır adeta. Nitekim Hegelci nihai kapanım ânını özetlemenin en iyi yolu genç György Lukács'ın *Roman Kuramı*'nda kullandığı formülü tekrarlamaktır: "Patika bitti, yolculuk başlıyor." Döngü kapanmıştır, sona varmışızdır, içkin olasılıklar tüketilmiştir ve aynı noktada, her şey açıktır. İşte bu yüzden, bugün Hegelci olmak metafizik bir geçmişin yüzeysel ağırlığını taşımak değil, en baştan başlama becerisini yeniden kazanmak demektir.

Mutlak Bilme'nin formülünü, hakikati iki kutbu arasındaki gülünç ahenksizlikte yatan sonsuz bir yargı olarak okuyabiliriz: Mutlağın bilgisi, Tanrı'nın zihni, evren hakkındaki nihai hakikat, olumsal bir birey olan, Almanyalı Profesör Hegel tarafından formülleştirilmişti. Bu sonsuz yargıyı o mahut "Tin kemiktir" gibi okumamız gerekiyordur belki de: "Mutlak Bilme" bir birey olan Hegel'in evrene dair ulaşmış olduğunu iddia ettiği topyekûn bilgi değil, bu iddianın saçmalığının paradoksal bir adıdır, yahut, Rabinoviç fıkrasını bir kez daha açımlamak gerekirse: "Mutlak Bilme'ye sahibim." "Ama bu saçma, sonlu bir varlık ona sahip olamaz!" "Eyvallah, Mutlak Bilme işte o sınırın gösterilmesinden ibaret."

Demek oluyor ki Hegel'in diyalektiğinin "rasyonel özü"nü çıkarabilmek için Mutlak-İdealist-Hegel'in "sahte" derisini soymak gerekiyordur: Hegel *gerçekten de* "Mutlak Bilme"yi (ve Aklın –idealist– Kurnazlığını, vb.) safça sahipleniyormuş gibi yazar ve tınlar, fakat yanlış görünümün dolambaçlı yoluna girilmesi gerekir, zira Hegel'in meramı ancak başlangıç noktasının bariz saçmalığıyla ortaya konabilir. Aynı şey diyalektik materyalizmin (yeniden)ileri sürülmesi için de geçerlidir: Yani, felsefi açıdan bakıldığında Stalinist "diyalektik materyalizm"in embesilliğin tecessüm etmiş hali olması, meselenin dışında değildir; daha ziyade, *meselenin ta kendisidir*, zira mesele tam da Hegelci-Lacancı konumumuz ile diyalektik materyalizm felsefesinin özdeşliğini Hegelci bir sonsuz yargı olarak, tıpkı "Tin kemiktir" şeklindeki frenoloji formülünde olduğu gibi, en üst ile en altın spekülatif özdeşliği olarak kavramaktır. Öyleyse diyalektik materyalizme dair "en üst" okuma ile "en alt" okuma arasındaki fark neye dayanır? Çelik gibi

güçlü Dördüncü Hoca[43] diyalektik materyalizm ile tarihsel materyalizm arasındaki farkı ontolojikleştirdiğinde, onu *metaphysica universalis* ile *metaphysica specialis*, evrensel ontoloji ile onun özel bir saha olan topluma uygulanması arasındaki fark olarak kavradığında ciddi bir felsefi hata yapmıştı. "En alt"tan "en üst"e geçmek için tek yapılması gereken şey *evrensel ile tikel arasındaki bu farkı yerinden edip tikelin kendisine aktarmaktır*: "Diyalektik materyalizm" insanlığa dair, tarihsel materyalizmden farklı bir görüş sunar. Evet, tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizm arasındaki ilişki yine bir paralaks ilişkisidir: Tözsel açıdan aynıdırlar, birinden diğerine geçiş tamamen bir perspektif meselesidir. İnsanın "insanlıktan çıkmış" çekirdeği, ölüm dürtüsü gibi mevzuları gündeme getirir ki bunlar insanlığın kolektif *praksisinin* ufkunun ötesine geçer; tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizm arasındaki yarık böylece insanlığa içkin bir şey, insanlık ile *onun* insanlıktan çıkmış aşırılığı arasındaki yarık olarak öne sürülür.

İDEA'NIN KABIZLIĞI?

Böyle bir Mutlak Bilme mefhumu, *narsisizmi* "Hegel'in sisteminde zaman zaman tiksindirici gelebilecek"[44] şey, yahut ezcümle, Hegel'in düşüncesinin aklın kendisini fiili dünyada bulması gerektiği yolundaki iddiasında ifade bulan temel zayıflığı olarak tanımlarken Jameson'ın bile düştüğü tuzaktan kurtulmamızı sağlar:

> Böylece tüm dünyayı ve uzayı araştırırız ve en sonunda sadece kendimize dokunuruz, sadece kendi yüzümüzün çeşitli farklar ve ötekilik biçimleri sayesinde var kalmaya devam ettiğini görürüz. Ben-değil ile asla sahiden yüz yüze gelmemek, radikal ötekilikle yüz yüze gelmemek (yahut daha da kötüsü, amansızca kökü kazınanın tam da fark ve ötekilik olduğu tarihsel bir dinamik içinde kendimizi bulmamız): Günümüzdeki fark ve ötekilik felsefelerinin ancak mistik anıştırmalar ve buyruklarla yüzleşebildiği Hegelci diyalektiğin ikilemi işte budur.[45]

Hegel'in diyalektiğini en "idealist" haliyle, yani, kendisine yöneltilen narsisizm suçlamasını doğrular gibi gözüktüğü düzeyde ele alalım: tüm dolayımsız maddi gerçekliğin kaldırılması (*Aufhebung*) mefhumu. *Aufhebung*'taki temel işlem indirgemedir: Kaldırılan şey var kalmaya devam eder, ama "kısaltılmış" bir halde – yaşam-dünyasının bağlamından çekilip koparılmıştır adeta, asli özelliğine in-

43 Tıpkı Benjamin'in tarihsel materyalizm kuklasının içindeki gizli cüce gibi, bu zat-ı muhteremin adı da bugün anılmadan bırakılmalıdır.

44 Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londra: Verso Books, s. 130.

45 A.g.e., s. 131.

dirgenmiştir, tüm hareket ve yaşamanın zenginliği sabit bir işarete indirgenmiştir. Aklın soyutlaması sabit kategorileri ya da mefhuma dayalı belirlenimleriyle alçaltma işini hallettikten sonra, spekülatif "somut evrensellik" bizi bir şekilde Hayat'ın bereketliliğine geri getiriyor değildir: Ampirik gerçeklikten onun mefhuma dayalı *Aufhebung*'una geçtiğimiz anda, Hayat'ın dolayımsızlığı bir daha geri gelmemek üzere kaybolur. Gerçekliği kavramsal yolla idrak ettiğimiz zaman onun zenginliğinin kaybolmasına ağıt yakmak kadar Hegel'e yabancı başka bir şey yoktur – *Fenomenoloji*'ye Önsöz'ünde Anlama yetisi'nin mutlak gücünü tereddütsüzce kutlamasını anımsayalım: "Öğeleri birbirinden ayırma eylemi, tüm güçlerin en hayret vericisi ve en büyüğü, daha doğrusu, mutlak güç olan Anlama yetisi'nin kuvvetiyle yapılır." Bu kutlama katiyen bir şarta bağlanmaz; zira Hegel bu gücün daha sonra "kaldırılarak" Aklın birleştirici bütünlüğünün tali bir uğrağına dönüştürüldüğünü söylemez. Anlama yetisi'ndeki sorun onun bu gücünü sonuna kadar serbest bırakmaması, kendisini şeyin kendisine dışsal olarak almasıdır. Genelgeçer kanıya göre "aslında" birbirine bağlı olan şeyi hayalgücüyle ayıran şey sadece *bizim* Anlama yeti'mizdir ("zihnimizdir"), dolayısıyla Anlama yetisi'nin "mutlak kuvveti" tahlil edilen şeyin gerçekliğiyle asla ilgili olmayan hayalgücümüzün kuvvetinden ibarettir. Anlama yetisi'nden Akla, söz konusu tahlil, ya da parçalara ayırma, bizi gerçekliğin zenginliğine geri getiren bir sentez içinde aşıldığı zaman değil, bu "parçalara ayırma", "salt zihnimizin bir gücü" olmaktan çıkarılıp şeylerin kendilerine, içkin negatiflik güçleri olarak aktarıldığı zaman geçeriz.

Bu iddia has diyalektik bir mefhum olan soyutlamayla bağlantılı olarak da ortaya konabilir: Hegel'in "somut evrenselliğini" sonsuz kılan husus *"soyutlamaları" somut gerçekliğe, içkin kurucu unsurları olarak dahil etmesidir.* Başka bir ifadeyle: Hegel'in gözünde, soyutlama hususunda felsefenin temel hamlesi nedir? İndirgenemez özelliklerinin çeşitliliğiyle somut ampirik gerçekliğin zenginliğinden geriye doğru atılan bir adım şeklindeki aklıselim ampirist soyutlama mefhumunu terk etmektir: Hayat yeşildir, kavramlar gridir, gerçekliği kesip parçalara ayırır, kangrenleştirirler. (Bu aklıselim mefhumun sözde-diyalektik bir versiyonu bile vardır; buna göre böyle bir "soyutlama" salt Anlama yetisi'nin özelliğidir, "diyalektik" ise gerçekliğin zengin dokusunu yeniden örer.) Has felsefi düşünce *böyle bir "soyutlama" sürecinin gerçekliğin kendisine içkin olduğunun* farkına vardığımızda başlar: Ampirik gerçeklik ile onun "soyut" mefhuma dayalı belirlenimleri arasındaki gerilim gerçekliğe içkindir, "Şeylerin kendilerinin" bir özelliğidir. Felsefi düşüncenin anti-nominalist vurgusu burada yatar – sözgelimi, Marx'ın "ekonomi politiğin eleştirisi"nin temel içgörüsü bir metanın değerinin soyutlanmasının onun "nesnel" kurucu unsuru olduğudur. Gri olan, düz, aptalca bir gerçeklikten ibaret olan şey teorisiz hayattır – hayatı "yeşillendiren", sahiden canlı kılan, onu alttan alta devindiren dolayımlar ve gerilimler ağını açığa çıkaran yegâne şey teoridir.

"Hakiki sonsuzluğu" "düzmece (ya da kötü) sonsuzluk"tan işte böyle ayırmamız gerekir: Kötü sonsuzluk daima yeni gerçeklik katmanları keşfetmenin asimptotik sürecidir – gerçeklik burada asla bütünüyle kavranamayacak, ancak tedricen yaklaşılabilecek Kendinde olarak koyutlanır, zira yapabileceğimiz tek şey "gerçek Şey"in aşkın ve erişilmez bolluğunun tikel "soyut" özelliklerini ayırt etmektir. "Hakiki sonsuzluğun" hareketi bunun tam tersidir: "Soyutlama" süreci "Şey'in kendisi"ne dahil edilir. Bu da bizi, beklenmedik bir şekilde şu soruya getirir: Bir kavramın kendini diyalektik bir şekilde açmasında vuku bulan şey nedir? Bir başlangıç noktası olarak, anlamaya, bir düzene oturtmaya çalıştığımız karmaşık, karışık bir ampirik durumun içine düştüğümüzü hayal edelim. Asla sıfır noktasında, kavram öncesi saf deneyimden başlamadığımızdan dolayı, iki katmanlı bir hareketle başlarız: Mevcut duruma tasarrufumuzdaki soyut evrensel mefhumları tatbik ederiz ve durumu tahlil eder, öğelerini birbirleriyle ve önceki deneyimlerimizle kıyaslar, genellemelere gidip ampirik evrenseller formülleştiririz. Er ya da geç, durumu anlamak için kullandığımız mefhuma dayalı şemalardaki tutarsızlıkların farkına varırız: Tali bir tür olması gereken şey tüm alanı kuşatıyor ve hâkimiyeti altına alıyor gibidir; farklı sınıflandırmalar ve kategorileştirmeler çatışmaktadır, bizlerse hangisinin daha "hakiki" olduğuna karar veremeyiz, vs. Bu tür tutarsızlıkları kendiliğinden bir şekilde anlama yetimizin kusurluluğunun göstergeleri olarak görüp geçeriz: Gerçeklik soyut kategorilerimizin kapsayamayacağı kadar zengin ve karmaşıktır, gerçekliğin çeşitliliğini kavrayabilecek bir mefhum ağını asla kullanamayacağızdır. Gelgelelim, incelmiş bir teorik anlayışımız varsa, önünde sonunda tuhaf ve beklenmedik bir şeyi fark ederiz: Bir nesneye dair mefhumumuzun tutarsızlıklarını nesneye içkin tutarsızlıklardan ayırt etmek mümkün değildir. "Şey'in kendisi" tutarsızdır, gerilimlerle doludur, farklı belirlenimleri arasında gider gelir ve bu gerilimlerin mevzilenmesi, bu mücadele onu "canlı" kılar. Tikel bir siyasi devleti ele alalım: Bu devlet kötü işlemeye başladığında, tikel (özgül) nitelikleri evrensel Devlet İdea'sıyla gerilim içine girer adeta; yahut Kartezyen *cogito*'yu ele alalım: Tikel bir yaşam dünyasına yerleşik tikel bir kişi olarak kendim ile soyut bir Özne olarak kendim arasındaki fark tikel özdeşliğimin/kimliğimin parçasıdır, zira soyut bir Özne olarak eylemek modern Batı toplumundaki bireyleri şekillendiren bir özelliktir. Burada, zihnimizdeki iki "soyutlama" arasındaki bir çatışma olarak görünenin yine Şey'in kendisindeki bir gerilim olduğu ortaya çıkar.

Benzer bir Hegelci "çelişki" vakası çağdaş söylemde işlediği haliyle "liberalizm" mefhumunda bulunabilir: Liberalizmin çeşitli anlamları iki karşıt kutup arasında döner durur: Ekonomik liberalizm (serbest piyasa bireyciliği, güçlü devlet düzenlemesine karşıtlık, vb.) ve siyasi özgürlükçü liberalizm (eşitlik, toplumsal dayanışma, hoşgörü vurgusu, vb.) – ABD'de, Cumhuriyetçiler ilk anlamıyla daha liberaldir, ikinci anlamıyla daha liberal olanlarsa Demokratlardır. Demem o ki,

daha ince bir çözümlemeyle hangisinin daha "hakiki" liberalizm olduğuna karar veremeyeceğimiz gibi, bu açmazı "daha yüksek" bir diyalektik sentez önermek suretiyle de çözemeyiz yahut terimin iki anlamı arasına açık bir ayrım koymak suretiyle "kafa karışıklığından kaçınamayız." İki anlam arasındaki gerilim, "liberalizm"in işaret etmeye çalıştığı içeriğe içkindir, yani mefhumun kurucu unsurudur; dolayısıyla bu muğlaklık hiç de bilgilerimizin sınırlılığını değil, liberalizm mefhumunun en derin "hakikat"ini gösterir. Burada, "soyutlamalar" soyut niteliklerini kaybedip tastamam somut gerçekliğin içine çekilmezler – "soyutlama" olarak *kalırlar* ve birbirleriyle "soyutlamalar" *olarak* ilişkilenirler.

1960'larda "ilerici" bir eğitim teorisyeni basit bir deneyin sonuçlarını yayımladığında sansasyon yaratmıştı: Her biri beş yaşında olan çocuklardan oluşan bir gruptan evde oyun oynarken kendilerini nasıl hayal ediyorlarsa öyle çizmelerini istemişti; iki sene sonra, yani yaklaşık olarak bir buçuk yıl boyunca ilkokulda okuduklarından sonra, gruptan aynı şeyi bir kez daha yapmalarını istemişti. Ortaya çıkan fark çarpıcıydı: Beş yaşındaki çocukların otoporteleri canlıydı, hayat doluydu, rengârenkti, gerçeküstü derecede oyunbazdı, ama iki sene sonra portreler çok daha katı olmuş ve durgunlaşmıştı, üstüne üstlük farklı birçok renkten kalem kullanma imkânları olmasına rağmen çocukların çoğu sıradan karakalemi kullanmayı tercih etmişti. Rahatlıkla tahmin edilebileceği üzere, bu deney okul aygıtının "baskıcılığının", okuldaki talim ve disiplinin çocukların kendiliğinden yaratıcılığını ezdiğinin filan bir kanıtı olarak anılmıştı. Hegelci bir açıdan bakıldığındaysa, renkli canlılıktan kara düzene geçişi tinsel ilerlemenin bir göstergesi olarak kutlamak gerekir: Canlı renkliliğin kara disipline indirgenmesinde yitip giden bir şey yoktur, her şey öyle ortada durur – tinin gücü tam da hayatın "yeşil" dolayımsızlığından "kara" kavramsal yapıya ilerlemek ve indirgenmiş bu vasıtada, dolayımsız deneyimimizin görmemizi engellediği asli belirlenimleri yeniden üretmektir.

Aynı kangrenleşme tarihsel hafıza ve geçmişin anıtlarında da gerçekleşir. Bu gibi anıtlarda geriye kalan şey canlı ruhlarından yoksun kalmış nesnelerdir – Hegel Antik Yunan hakkında şöyle bir yorumda bulunur: "Heykeller canlı ruhun kendisinden kaçtığı taşlardan ibaret şu an, tıpkı ilahilerin inancın terk ettiği kelimelerden ibaret olması gibi."[46] Tözsel Tanrı'dan Kutsal Tin'e geçişte olduğu gibi, has diyalektik yeniden canlanmayı tam da bu "gri" mefhuma dayalı belirlenimlerde aramak gerekir: "Anlama yetisi, soyut evrenselliğin biçimi sayesinde, [duyusalın çeşitlerine], deyim yerindeyse, bir varlık *katılığı* verir... fakat aynı zamanda, bu basitleştirme sayesinde onları *tinsel bir şekilde canlandırır* ve böylece şekillendirir."[47] Bu basitleştirme tam da Lacan'm, Freud'a atıfta bulunarak, bir şeyin *le trait unaire*'e (*der einzige Zug*, teklik özelliği)

46 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 455.

47 Şurada alıntılandığı haliyle: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 97; şuradaki İngilizce çeviriye bakılarak biraz değiştirildi: Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 611(§1338).

indirgenmesi olarak zikrettiği şeydir: Burada bir tür özetleme vardır aslında ve bu sayede çeşitli özellikler tek bir hâkim niteliğe indirgenir; böylece "tek bir belirlenimin baskın olduğu, diğerlerinin ancak bulanık anahatlarıyla mevcut olduğu somut bir şekil" çıkar ortaya:[48] "İçerik halihazırda bir imkâna indirgenmiş fiiliyattır (*zur Moeglichkeit getilgte Wirklichkeit*), dolayımsızlığı aşılmıştır ve cisimleşmiş şekil düşüncenin kısaltılmış, basit belirlenimlerine indirgenmiştir."[49]

Diyalektik yaklaşımın, analiz edeceği fenomeni ait olduğu, zengin tarihsel bağlamına yerleşik olduğu bütünlüğün içinde ele almaya ve böylece fetişleştirici soyutlamanın büyüsünü bozmaya çalıştığı düşünülür genelde. Uzak durulması gereken en tehlikeli tuzaksa budur ama: Hegel'e göre esas sorun bunun tam tersidir, yani, bir şeyi gözlemlediğimizde, onda *çok fazla* şey görmemiz, şeyin özünü oluşturan mefhuma dayalı belirlenimi açık seçik algılamamızı önleyen ampirik ayrıntı zenginliğinin büyüsüne kapılmamızdır. Mesele demek ki belirlenimlerin zenginliğini kavramak değil, onlardan *soyutlama* yapmak, bakışımızı kısıtlamak ve yalnızca mefhuma dayalı belirlenimi kavramayı öğrenmektir.

Hegel'in formülü gayet nettir burada: Gösterge niteliğindeki "teklik özelliği"ne indirgenme, fiiliyatı imkâna indirger ya da daraltır, tıpkı Platoncu anlamda olduğu gibi: Bir şeyin mefhumunun (İdea'sının) daima, *şeyin neyse tastamam öyle olması için neye dönüşmesi gerektiğini* belirten deontolojik bir boyutu vardır. Demek ki "potansiyellik" bir şeyin özünün adı değildir; "potansiyellik" belirli bir türün çeşitli ampirik şeylerinde fiiliyata geçer (Sandalye İdea'sı ampirik sandalyelerde fiiliyata geçmiş bir potansiyelliktir). Bir şeyin çeşitli fiili özellikleri şeyin "esas gerçekliği"nin derin çekirdeğine indirgenmez; daha önemli olan husus şudur ki ad, şeyin iç potansiyelini vurgular (profilini çıkarır). Birine "öğretmenim" dediğimde, ondan ne beklediğimi anahatlarıyla ortaya koymuş olurum; bir şeye "sandalye" dediğimde, onu nasıl kullanacağımın profilini çıkarırım. Etrafımdaki dünyayı bir dilin merceğinden gözlemlediğimde, onun fiiliyatını onda saklı ya da zımnen mevcut olan potansiyellerin merceğinden algılarım: Bir şeyin potansiyellerini gün yüzüne çıkaran ("koyutlayan"), onun adlandırılmasıdır.

Aufhebung'u böyle kavradığımız anda, Hegel'i ıskartaya çıkarmaya yönelik temel sözde-Freudcu gerekçelerden birinde neyin yanlış olduğunu hemen görebiliriz: Oral ekonominin en yüksek ve şişirilmiş ifadesi olarak Hegel'in Sistemi anlayışı. Hegelci İdea karşısına gelen her nesneyi "yutan" doymak bilmez yiyici değil midir aslında? Hegel'in kendisini Hıristiyan olarak algılaması olağandır: Ona göre, ekmeğin töz değişiminden geçerek İsa'nın etine dönüşmesi Hıristiyan öznenin arkada herhangi bir kalıntı bırakmadan Tanrı'yı kendine dahil edip sin-

48 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 16 (§28); İngilizce çeviri biraz değiştirildi.
49 A.g.e., s. 17.

direbileceğini gösterir. Hegelci tasavvur etme ya da kavrama süreci sindirmenin yüceltilmiş versiyonu değil midir? Hegel şöyle yazar:

> Eğer insan bireyi bir şey yapar, bir şey başarır, bir hedefe ulaşırsa, bu olgu şeyin, kendi kavramında, nasıl eyleyip davrandığına dayandırılmalıdır. Bir elma yediğimde, onun kendisiyle olan organik özdeşliğini yok edip onu kendime katarım. Bunu yapabiliyor olmam başlı başına elmanın, onu elime geçirmeden evvel, kendi doğasında yok edilmeye tabi olma belirlenimini içermesini, sindirim organlarımla kendi içinde bir homojenliği olmasını ve böylece onu kendimle homojen kılabilmemi gerektirir.[50]

Hegel'in burada tasvir ettiği şey, bizatihi belirtmeyi sevdiği gibi, nesneyi ancak söz konusu nesne "bizimle birlikte ya da yanımızda olmayı istediği" takdirde kavrayabildiğimiz bilişsel sürecin daha alt versiyonu değil midir? Bu metaforu sonuna kadar izlemek gerekir: Genelgeçer eleştirel okuma Hegelci mutlak Töz-Özne'nin tamamen *kabız* olduğunu –sindirilen içeriği içinde tuttuğunu– öngörür. Yahut Adorno'nun (çoğu kez olduğu gibi, hedefi tutturamayan) iğneli sözlerinden birinde belirttiği üzere, Hegel'in sistemi sindirilemez Ötekiliğin bütününü yutmuş gibi yapan, "zihne dönüşmüş göbek"tir.[51] Peki kaçınılmaz karşı-harekete, Hegelci dışkılamaya ne demeli? Hegel'in "Mutlak Bilme" dediği şeyin öznesi aynı zamanda büsbütün *boşaltılmış* bir özne, saf gözlemci rolüne, daha doğrusu, içeriğin öz-hareketinin kayıt memurluğuna indirgenen bir özne değil midir?

> En zengin olan, dolayısıyla, en somut ve en *öznel* olandır; kendini en yalın derinliğe çekense en kudretli ve en kuşatıcı olandır. En üst, en yoğunlaşmış nokta, sırf, kendi doğası olan mutlak diyalektik sayesinde, bir o kadar *her şeyi kendi içinde kucaklayıp tutan* saf kişiliktir.[52]

Bu dar anlamda, özne feshedilmiş ya da arındırılmış tözdür, kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin boş biçiminin ıssızlığına indirgenmiş, "kişiliğin" tüm zenginliğinden yoksun bırakılmış bir tözdür – Lacanca söylersek, tözden özneye geçiş S'den $'ye geçiştir, özne yasaklı tözdür. (Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eleştirel bir tespitte bulunurlar: Salt hayatta kalmaya meyilli Benlik hayatta kalmayı değerli kılacak tüm içeriği yaralamak zorundadır – Hegel işte tam bu hamleyi öne sürer.) Schelling bu hamleyi

50 Şurada alıntılandığı haliyle: Malabou, *The Future of Hegel*, s. 97; şuradaki İngilizce çeviriye bakılarak biraz değiştirildi: G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Vol 3: The Consummate Religion*, İng. çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson ve J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, 1987, s. 127.

51 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londra: Continuum, 2007, s. 23.

52 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 841.

kasılma diye adlandırmıştı (burada yine dışkılamayı işaret eden bir yananlam söz konusudur): Özne kasılan tözdür.

Hegelci Sistem'in nihai öznel konumu bizi sindirim metaforu etrafında dönmeye mi zorlar? Bu karşı-hareketin yüce (ve bazılarının gözünde en sorunlu) örneği *Mantık*'m sonunda yaşanır: Mefhumların açılması tamamlanır, mutlak İdea döngüsü kapanır, azmi ya da kararıyla İdea, Doğa'ya "kendini özgürce salar" – kendini salıverir, fırlatıp atar, kendisinden uzaklaştırır ve böylece onu özgürleştirir.[53] Bu yüzdendir ki Hegel'e göre doğa felsefesi kendi dışsallığının şiddetli bir şekilde yeniden edinilmesi değildir; daha ziyade gözlemcinin edilgen tavrım gerektirir: "Deyim yerindeyse, felsefenin doğanın kendi dışsallığını nasıl kaldırdığını izlemesi gerekir."[54]

Aynı hamleyi Tanrı da yapar: Sonlu bir fani olan İsa'nın kılığında o da zamansal varoluşa doğru "kendini özgürce salar". Bu durum erken modern sanat için de geçerlidir. Hegel "ölü doğa" resimlerinin (gerek manzara, çiçek vb. resimlerinin gerekse de yemek ve ölü hayvan resimlerinin) yükselişini şöyle izah eder: Sanatın gelişimi içinde, öznellik esas ifade aracı olarak görsele artık ihtiyaç duymadığı için –öznenin iç yaşamını ifade etmenin daha dolaysız bir aracı olarak vurgu şiire kaymıştır– doğal olan, öznelliği ifade etme yükünden "kurtulmuştur" ve şimdi artık ona tek başına yaklaşılabilmekte, görsel olarak betimlenebilmektedir. Dahası, bazı zeki Hegel okurlarının işaret etmiş olduğu üzere, sanatın felsefi bilimlerde (kavramsal düşüncede) kaldırılması –tinin ifadesinin esas aracı olarak işlev görmeye mecbur olmaktan çıkması– sanata belirli bir özgürlük getirir ve ona kendi ayakları üzerinde durma olağanı tanır. Has modern sanatın doğuşu, tinsel gerçekliği temsil etme görevine tabi olmaktan çıkan pratiğin ortaya çıkması olarak tanımlanamaz mı?

Fesih ile kaldırma arasında basit bir ardıllık ya da dışsal karşıtlık ilişkisi yoktur: "Önce ye, sonra sıç" değil. Dışkılama tüm sürecin içkin *sonucudur*: O olmasa bitimsiz bir kaldırma sürecinin "düzmece sonsuzluğu" ile uğraşıyor olurduk. Kaldırma süreci ancak bu karşı-harekette kendi sonuna varabilir:

> İlk başta zannedilebilecek olanın aksine, kaldırma ve fesih şeklindeki bu iki süreç birbirine tamamen bağımlıdır. Mutlak tinin son uğrağı (*Felsefe*) göz önüne alındığında, *aufheben* ile *befreien* ("özgürleştirmek") ve *ablegen* ("çıkarıp atmak", "ortadan kaldırmak", "uzaklaştırmak" fiilleri arasındaki eşanlamlılık hemen fark edilir. *Aufhebung* sürecine katiyen yabancı olmayan spekülatif fesih aslında onun gerçekleşmesidir. Fesih *kaldırmanın kaldırılmasıdır*, *Aufhebung*'un kendi üzerindeki çalışmasının neticesidir ve bu açıdan, onun dönüşümüdür. Yok etme ve koruma

53 A.g.e., s. 843.
54 Hegel, *Philosophy of Mind*, s. 28.

hareketi tarihin belirli bir anında, Mutlak Bilgi uğrağında bu dönüşümü üretir. Spekülatif fesih *mutlak kaldırmadır*, şayet "mutlak" derken belirli bir bağlılıktan kurtulan bir rahatlama ya da kaldırmayı kastediyorsak.[55]

Esas biliş kendi nesnesinin mefhuma dayalı olarak "edinilmesi" değildir sadece: Temellük süreci ancak biliş tamamlanmamış kaldığı sürece devam eder. Tamamlanmışlığının işareti ise nesnesini özgürleştirmesi, onu olduğu gibi bırakması, elinden bırakmasıdır. İşte bundan dolayı, kaldırma hareketi kaldırma jestinin kendi kendisiyle ilişkilenen jestiyle sona ermek zorundadır.

Peki şu bariz karşı-sava ne demeli: Feshedilen ya da salıverilen parça nesnenin salt keyfi, zamansal veçhesi, mefhuma dayalı dolayımın ya da indirgemenin, kendinde değersiz olarak bırakabildiği şey değil midir? Tam da bu hataya düşmemek gerekir, iki nedenden ötürü. Birincisi (dışkı metaforunu uzatmama müsaade edilirse), salınmış kısım, tam da çıkarılıp atılmış olması hasebiyle, tinsel gelişimin *gübresi*, daha sonraki gelişimin içinden çıkıp yetişeceği sahadır. Doğa'nın kendisine salınması böylece has Tin'in zeminini döşer; Tin ise kendini ancak Doğa'nın içinden, onun içkin bir şekilde kendi kendini kaldırması olarak geliştirebilir. İkincisi (ve daha önemlisi), spekülatif bilişte kendi varlığına salman şey en nihayetinde bizatihi bilişin nesnesidir ki bu söz konusu nesne sahiden kavrandığında (*begriffen*) atık öznenin aktif müdahalesine dayanmak zorunda değildir; bilakis, kendi kavramsal otomatizmine göre gelişir, özne ise herhangi bir katkı (*Zutun*) yapmadan, şeyin kendi potansiyelini açmasına izin veren ve sadece süreci kaydeden pasif bir gözlemciye indirgenir. Hegelci biliş işte bu yüzden hem aktif hem pasiftir, fakat aktiflik ile pasifliğin birliği olarak Kantçı biliş mefhumunu kökünden yerinden eden bir anlamda. Kant'ta özne, kendisini pasif bir şekilde etkileyen içeriği (duyusal çokluluğu) bilfiil sentezler (ona birlik bahşeder). Hegel'deyse, Mutlak Bilme düzeyinde, bilen özne büsbütün pasifleşir: Nesneye müdahale etmez artık, nesnenin kendi kendisini farklılaştırdığı/belirlediği içkin hareketini (daha çağdaş bir terim kullanmak gerekirse, nesnenin kendi kendini yarattığı öz-örgütlenmesini) kaydeder yalnızca. Demek ki özne, en radikal haliyle, sürecin faili değildir: Fail, dış bir itkiye ihtiyaç duymadan kendisini "otomatikman" açan Sistem'dir (bilgi Sistemi'dir). Fakat bu pasiflik aynı zamanda en büyük etkinliği beraberinde getirir: Nesneye müdahale eden bir fail olarak öznenin tikel içeriğinde "kendini silmesi" ve nötr bir vasıta olarak, Sistem'in kendi kendisini açtığı saha olarak, kendini açığa çıkarması en yoğun çabayı gerektirir. Hegel Sistem ile Özgürlük arasındaki, parçası olduğum, belirlenimciliğine kapıldığım tözsel *deus sive natura*[56*] şeklindeki Spinozacı mefhum ile atıl malzemeye karşıt, ona hükmetmeye, onu kendine mâl etmeye çalışan fail

55 Malabou, *The Future of Hegel*, s.156.

56* (Lat.) "Tanrı yani Doğa" (ç.n.).

olarak Fichteci özne mefhumu arasındaki genelgeçer ikiciliği böylece aşar. *Öznenin özgürlüğünün yüce ânı nesnesini serbest bıraktığı*, kendini özgürce açmak üzere onu yalnız başına bıraktığı ândır: "İdea'nın mutlak özgürlüğü kendi tikellik uğrağını kendi içinden özgürce koyverme [kararlılığına] dayanır."[57] "Mutlak özgürlük" (*absolute freedom*) burada tam, yani etimolojik anlamıyla *absolvere*'ye dayanır: salıverme, serbest bırakma. Bu hamleyi gayrimeşru bularak eleştiren ilk kişi Schelling'ti: Kavram'ın mantıksal öz-gelişim döngüsü tamamlandıktan sonra ve tüm bunların soyut bir vasıta olan düşüncede gerçekleşmiş olduğunun farkında olarak, Hegel'in gerçek hayata geçişi bir şekilde sağlaması gerekiyordu – ne var ki mantığında bu geçişi sağlayabilecek kategoriler yoktu ve bundan dolayı, mantığın değil, istencin ve pratik hayatın kategorileri olan "karar" gibi terimlere başvurmak zorunda kalmıştı (sözgelimi, İdea Doğa'yı kendinden salmaya "karar verir"). Bu eleştiride açık seçik ıskalanan şey şudur ki ötekini salma edimi diyalektik sürece büsbütün içkindir, onun nihayetlendirici uğrağıdır, diyalektik döngünün tamamlanmasının göstergesidir. *Gelassenheit*'ın Hegelci versiyonu bu değil midir?

Hegel'in "Felsefe'nin üçüncü tasımı"nı, yani Tin-Mantık-Doğa'yı böyle okumak gerekir: Spekülatif hareketin başlangıç noktası, öznelerin içine daldığı tinsel tözdür; ardından, meşakkatli bir kavramsal çabayla, bu tözün zenginliği temelindeki mantığın ya da mefhumun yapısına indirgenir; bu görev halledilir halledilmez, tastamam gelişmiş mantıksal İdea Doğa'yı kendinden salabilir. Kilit pasaj şudur:

> İdea, ... saf Kavram ile kendi gerçekliğinin mutlak birliğini koyutlaması ve böylece kendini varlığın dolayımsızlığına kadar kasmasıyla, bu biçimdeki bütünlüktür – doğa.
>
> Ama bu belirlenim bir oluş sürecinden doğmamıştır; keza, bütünlüğü içinde öznel Kavram'ın nesnellik haline gelmesi ve öznel ereğin hayat haline gelmesinde olduğu gibi, bir geçiş de değildir. Tam aksine, Kavram'ın belirliliğinin ya da gerçekliğinin bizatihi Kavram'a yükseldiği saf İdea mutlak bir özgürleşmedir ve bu özgürleşme karşısında, bir o kadar koyutlanmayan ve bizatihi Kavram olmayan dolayımsız bir belirlenim yoktur artık; dolayısıyla, bu özgürlükte hiçbir geçiş olmaz; İdea'nın kendisini ona doğru belirlediği basit varlık ona tamamen şeffaf kalır ve söz konusu varlık, belirlenimi içinde, kendisine bağlı kalan Kavram'dır. Dolayısıyla bu geçiş daha ziyade şöyle anlaşılmalıdır: İdea, kendine olan mutlak güveni ve iç dengesiyle kendisini özgürce salar. Bu özgürlük sayesinde, belirliliğinin biçimi de tamamıyla özgürdür – uzam ile zamanın dışsallığı öznellik uğrağı olmadan kendi kendine var olur.[58]

---

57 G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Gründrisse, Vol.1: Die Logik*, Berlin: Dunder and Humblot, 1843, s. 413-14 (§244).

58 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 843.

Hegel bu "mutlak özgürleşme"nin genelgeçer diyalektik "geçiş"ten tamamen farklı olduğunu üstüne basa basa vurgular. Peki ama nasıl? Hegel'in "mutlak özgürleşme"sinin tüm ötekiliğin mutlak dolayımma dayandığı şüphesi pusuda beklemektedir: Öteki'ni, onu büsbütün içselleştirdikten sonra serbest bırakırım... Sahiden böyle mi olmaktadır?

Bu bağlamda Lacan'ın Hegel eleştirisini yeniden okumak lazım: Peki ya Hegel, Lacan'ın "öznel kopma" dediği şeyi inkâr etmek şöyle dursun, tam aksine, gerek *(tikel) öznenin gerekse "kolektivitenin" (evrensel) tözsel düzeninin içinden geçen ve ikisini birleştiren* hiç duyulmamış bir bölünmeyi öne sürüyorsa? Yani, peki ya Tikel ile Evrensel arasındaki "uzlaşma" tam da ikisini boydan boya kesen bölünme yoluyla vuku buluyorsa? Hegel'e yöneltilen temel "postmodern" eleştiri -diyalektiğinin antagonizmaları ancak daha üst bir sentezde sihirli bir şekilde çözmek üzere kabul ettiği iddiası– Hegel'in antagonizmaları sadece "düşünce"de, kavramsal dolayımla çözdüğü, oysa bunların gerçeklikte çözülmeden kaldığı yolundaki o eski hoş Marksist eleştiriyle (ki bu eleştiri daha önce Schelling tarafından ortaya konmuştu) tuhaf bir tezat oluşturur. İnsanın içinden bu ikinci eleştiriyi yüzeysel düzeyde kabul edip ilkine karşı kullanası geliyor: Peki ya Hegelci diyalektiğin antagonizmaları sihirli bir şekilde çözdüğü ithamının esas yanıtı buysa? Peki ya, Hegel'e göre, yapılması gereken şey antagonizmaları "gerçeklik içinde" "çözmek" değil de antagonizmaların "nasılsa öyle" idrak edilmelerini ve böylece "pozitif" rolleriyle algılanmalarını sağlayan bir paralaks kaymayı mümkün kılmaksa?

Kant'tan Hegel'e geçiş zannedilebileceğinden çok daha karmaşıktır – bu meseleye Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtı konusundaki karşıtlıklarına bakarak yeniden ele alalım. Kant bu kanıtı reddederken varlığın bir yüklem olmadığı tezinden yola çıkar: Bir entitenin tüm yüklemleri bilinse bile, onun varlığı (varoluşu) bundan kaynaklanmaz, zira bir mefhumdan yola çıkarak varlığa ulaşılamaz. (Bu savın açık hedefi, yüklemleri aynı olduğu takdirde iki nesnenin birbirinden ayırt edilemeyeceğini düşünen Leibniz'dir.) Ontolojik kanıtın içerimleri aşikârdır: Nasıl ki 100 talere dair kusursuz bir mefhumum olabiliyor, ama yine de cebimde 100 taler olmayabiliyorsa, Tanrı'ya dair kusursuz bir mefhumum olabilir, ama yine de Tanrı var olmayabilir. Hegel'in bu akıl yürütme tarzı hakkında yaptığı ilk yorum şudur: "Varlık" en zayıf, en kusurlu mefhuma dayalı belirlenimdir (her şey bir bakıma "vardır", en çılgın hayallerimde bile); ancak daha fazla mefhuma dayalı belirlenimler sayesinde varoluşa, gerçekliğe, fiiliyata varırız ki bunların hepsi salt varlıktan çok daha fazlasıdır. Hegel'in ikinci yorumuysa şudur: Mefhum ile varoluş arasındaki yarık tam da sonluluğun işaretidir, 100 taler gibi sonlu nesneler için geçerlidir, Tanrı için değil, zira Tanrı cebimde taşıyabileceğim (ya da taşıyamayacağım) bir şey değildir.

İlk bakışta, buradaki karşıtlık son kertede materyalizm ile idealizm arasındaki karşıtlık gibi görünebilir: Kant asgari bir materyalizmi (mefhuma dayalı

belirlenimler karşısında gerçekliğin bağımsızlığını) vurgularken, Hegel mefhuma dayalı belirlenimleriyle gerçekliği topyekûn dağıtmaktadır. Fakat Hegel'in esas meramı başka bir yere uzanır. Çok daha radikal bir "materyalist" iddiada bulunmaktadır Hegel aslında: Bir entitenin tam mefhuma dayalı belirlenimi, ki onun varoluşuna ulaşmak için ona yalnızca "varlığı" katmak gerekir, kendi içinde soyut bir mefhumdur, boş bir soyut imkândır. Varlığın (belirli bir varlık kipinin) eksikliği daima mefhuma dayalı bir belirlenimin içkin eksikliğidir aynı zamanda – zira bir şeyin maddi gerçekliğin parçası olarak var olması için, tüm mefhuma dayalı koşulların ya da belirlenimlerin karşılanması (ve diğer belirlenimlerin eksik olması) gerekir. 100 taler (ya da başka türden bir ampirik nesne) bağlamında, mefhuma dayalı belirlenimlerinin soyut olduğu anlamına gelir bu; dolayısıyla, şeffaf olmayan bir ampirik varlıkları vardır, tam bir fiiliyata sahip değildirler. Kant Tanrı ile 100 taler arasında bir benzerlik kurduğunda, basit ve saf bir soru sormak gerekir: Kant'ın *gerçekten de* (tastamam gelişmiş) bir Tanrı *kavramı* var mıdır?

Bu da bizi Hegel'in iki yönde (hem Kant'a karşı hem de Anselm'in ontolojik kanıta dair klasik versiyonuna karşı) işleyen argümantasyonunun esas inceliğine getirir. Hegel, Anselm'e gereğinden fazla kavramsal olduğu değil yeterince kavramsal olmadığı eleştirisini getirir: Anselm Tanrı kavramını geliştirmez, ona tüm mükemmelliklerin özeti olarak atıfta bulunur ki böylesini sonlu insani zihnimizin kavraması mümkün değildir. Bir başka deyişle, Anselm Tanrı'yı baştan, kavrayışımızın ötesindeki (mefhum alanının dışındaki) nüfuz edilemez gerçeklik olarak varsayar, zira onun Tanrı'sı bir kavram (kavramsal çalışmamızca koyutlanan bir şey) değil tamamen baştan varsayılan kavram-öncesi ya da kavramsal olmayan bir gerçekliktir. Ters anlamda olsa bile aynı minvalde, Kant'ın talerler hakkında bahsettiği ironiyi gözden kaçırmamalıyız: *Paranın, para olarak* varoluşu "nesnel" değildir; "mefhuma dayalı" belirlenimlere bağlıdır. Evet, Kant'ın dediği gibi, 100 taler kavramına sahip olmak ile cebinizde 100 talerin olması aynı şey değildir; ama cepteki 100 taleri bütünüyle değersizleştiren ani bir enflasyon durumu hayal edelim; evet, aynı nesneler gerçeklikte oradadır, fakat artık para değildirler, düpedüz anlamsız, kıymetsiz maddelerdir. Başka bir deyişle, para, statüsü tam da onun hakkında nasıl "düşündüğümüze" bağlı olan bir nesnedir: İnsanlar bu metal parçasına para gözüyle bakmazsa, onun para olduğuna "inanmazsa", artık para *değil* demektir.[59] Dolayısıyla, Kant Tanrı'nın var-

59 Sırası gelmişken, genç Marx'ın bunu daha doktora tezinde ifade ettiğini belirtelim: "Gerçek talerler ile hayal edilen tanrıların varoluşu aynıdır. Gerçek bir talerin, sırf insanın genel, daha doğrusu yaygın tahayyülünde olsa bile, hayalgücündekinden başka herhangi bir varoluşu var mıdır? Bir ülkeye bir kağıt para getirin ve orada kağıt para kullanılmıyor olsun, herkes sizin öznel tahayyülünüze gülecektir" (Karl Marx, "The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature: Fragment from the Appendix", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Marx and Engels: Collected Works*, 1. Cilt içinde, Londra: Lawrence & Wishart, 1975, s. 104).

lığını kendi mefhumundan yola çıkarak kanıtlamak isteyenlerin banknotlarına sıfırlar ekleyerek zenginleşebileceğini zannedenlere benzediğini iddia ettiğinde, kapitalizmde tam da böyle zengin *olunabileceğini* gözden kaçırır. Kişi sözgelimi, başarılı bir kalpazanlık edimiyle, kredi almak için kendi finansal varlıklarına dair yanlış beyanatta bulunur, sonra bu parayı yatırıma sokup zenginleşir.

Maddi gerçeklik bağlamında, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtını tersine çevirmek gerekiyordur demek ki: Maddi gerçekliğin varlığı Kavram'ın büsbütün fiiliyata geçmediğine tanıklık etmektedir. Şeyler belirli kavrama dayalı şartları yerine getirdiklerinde değil, bunları karşılamayı *başaramadıklarında* "madden var olur" – maddi gerçekliğin kendisi bir kusurluluk göstergesidir. Bu anlamda, 1. Bölüm'de gördüğümüz üzere, Hegel'e göre bir önermenin doğruluğu içkin bir şekilde kavrama dayanır, kavramın içkin içeriğince belirlenir, yani kavram ile gerçeklik arasındaki bir kıyaslama meselesi değildir – Lacanca söylersek, hakikatin bir Hepsi-değil'i (*pas-tout*) vardır. Değindiğimiz o nahoş metaforun izinden gidersek, diyalektik sürece dair alışıldık kanının bizi inanmaya yöneltebileceği gibi, dışkıseverliğini yüceltmiş biri değildir Hegel. Diyalektik sürecin matrisi, önce dışkılama-dışsallaştırma, sonra da dışsallaştırılmış içeriğin yutulmasından (yeniden edinilmesinden) oluşmaz; tam aksine, önce edinme, sonraysa çıkarıp atma, salma, serbest bırakmaya yönelik dışkısal hareket söz konusudur. Demek ki dışsallaşma ile yabancılaşma aynı kefeye konmamalıdır: Diyalektik süreç döngüsünü sonlandıran dışsallaşma yabancılaşma değildir, yabancılaşmadan çıkmanın en yüksek noktasıdır: İnsan nesnel bir içerikle onun üzerinde hâkimiyet kurup kontrol sağlamak için hâlâ uğraşmak zorunda olduğunda değil, yüce egemen bir jestle bu içeriği koyverebildiğinde, serbest bırakabildiğinde sahiden uzlaşır. Laf arasında şunu da belirtelim: Hegel, algısı geniş bazı yorumcuların belirttiği gibi, doğayı topyekûn insanın boyunduruğu altına almak şöyle dursun, beklenmedik bir şekilde ekolojik farkındalığa bir kapı aralar. Ona göre, doğayı teknolojik bir şekilde sömürme dürtüsü hâlâ insanın sonluluğunun bir işaretidir; böyle bir tavırda, doğa dış bir nesne, tahakküm altına alınacak karşıt bir kuvvet olarak algılanır; Mutlak Bilme'nin açısından bakan felsefeciyse, doğayı kontrol edilmesi ve tahakküm altına alınması gereken tehditkâr bir öteki olarak değil, içkin yolunu izlemesi için yalnız bırakılması gereken bir şey olarak deneyimler.

Bu bağlamda Louis Althusser özneli bir "teleolojik" süreç olarak Hegelci Töz-Özne'nin karşısına materyalist-diyalektik "öznesiz süreci" çıkarmakta hatalıydı. Hegelci diyalektik süreç, bir failin –ister Tanrı isterse de insanlık ya da kolektif bir özne olarak sınıf olsun– süreci kontrol edip yönlendirmesi anlamıyla, "öznesiz sürecin" en radikal versiyonudur aslında. Althusser son yazılarında bunun farkına varmıştı ama Hegelci diyalektik sürecin "öznesiz" olmasının Hegel'in "Mutlak sadece Töz olarak değil aynı zamanda Özne olarak da kavranmalıdır" şeklindeki temel teziyle tam da aynı anlama geldiğini kavramamaya

devam etmişti: Boşluk sıfatıyla saf bir öznenin ortaya çıkışı ile kendisini ileriye doğru götürmek ya da yönlendirmek üzere herhangi bir öznel faile ihtiyacı olmayan nesnenin kendi kendisini açması olarak "Sistem" mefhumu arasında sıkı bir karşılıklı ilişki vardır.

Bu yüzdendir ki Hegelci öz-bilince, kendisinin farkında olan, bireysel insan zihninden çok daha geniş bir meta-Özne, bir Zihin muamelesi yapmak yanlıştır: Bu yanlış yola girdiğimiz anda, Hegel ister istemez tarihimizi kontrol eden bir mega-Tin'in olduğunu iddia eden gülünç bir tinselci obskürantist gibi görünecektir. Bu klişeye karşı, Hegel'in şunun tamamen farkında olduğu vurgulanmalıdır: "Tinin özünü bilme süreci sonlu bilinçte gerçekleşir ve ilahi öz-bilinç böyle ortaya çıkar. Sonluluğun köpüren mayasının içinden, tin burcu burcu kokarak yükselir."[60] Gelgelelim, farkındalığımız -sonlu insanların (öz-) bilinci- tinin tek fiili sahası olsa da, bu herhangi bir nominalist indirgemeyi gerektirmez. "Öz-bilinç"te iş başında olan başka bir boyut vardır ki Lacan bunu "büyük Öteki", Karl Popper ise Üçüncü Dünya diye adlandırır. Yani, Hegel'e göre, soyut tanımıyla "öz-bilinç" kişinin kendi konumunu kaydetmesinin (yeniden işaretlemesinin) asla psikolojik olmayan, öz-düşünümsel katmanına, kişinin yaptığı şeyleri düşünümsel bir şekilde "hesaba katmasına" karşılık gelir.

Hegel ile psikanaliz arasındaki bağ burada yatar: Asla psikolojik olmayan bu net anlamda öz-bilinç psikanalize göre bir nesnedir – konumumun farkında olmadığım yanlışlığını açığa vuran bir tik, bir semptomdur. Örneğin, yanlış bir şey yaparım ve onu yapmaya hakkım olduğunu kendime bilinçli bir şekilde söylerim; gelgelelim, bana esrarengiz ve anlamsız gibi görünen kompülsif bir edim, ben farkında olmadan, suçumu "kaydeder", suçumun bir yerlerde işaretlendiğine tanıklık eder. Bu minvalde, Ingmar Bergman gerek Fellini'nin gerekse (hayran olduğu) Tarkovski'nin kariyerlerinin sonlarına doğru ne yazık ki "Fellini filmleri" ve "Tarkovski filmleri" yapmaya başladığını ve aynı zayıflığın *Güz Sonatı*'nı da etkilediğini söylemişti – bu "Bergman tarafından yapılan bir Bergman filmi"dir. Bergman *Güz Sonatı*'nda yaratıcı kendiliğindenliği yitirmişti: "Kendisini taklit etmeye", düşünümsel bir şekilde kendi formülünü izlemeye başlamıştı – kısacası, Bergman psikolojik açıdan bunun hiç farkında olmasa da *Güz Sonatı* "kendisinin bilincinde olan" bir filmdir. En saf haliyle Lacancı "büyük Öteki"nin işlevi budur: olan biteni kaydetmenin, "kayda geçirme"nin bu gayri-şahsi, yani psikolojik olmayan failliği (daha doğrusu, sahası).

Hegel'in bir halkın "öz-bilinci" olarak Devlet anlayışını böyle kavramak lazım: "Devlet *kendisinin bilincinde olan* etik tözdür."[61] Devlet toplumsal yaşamı düzenlemek için kullanılan kör bir mekanizma değildir; daima kendi statüsünü "beyan" etmek üzere iş gören bir dizi pratiği, ritüeli ve kurumu içerir ve Devlet

60 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. 3*, s. 233.
61 Hegel, *Philosophy of Mind*, s. 263.

tebaasına işte bu şekilde görünür – tebaanın Devlet'e bağlı olduğunu ileri süren (ve böylece bu bağlılığı yürürlüğe geçiren) geçit törenleri ve kamusal kutlamalar, resmi yeminler ve yasal, eğitsel ritüeller:

> Devletin öz-bilincinin zihinsel bir yanı yoktur, şayet "zihinsel" derken *kendi* zihinlerimizle alakalı olan türden vakaları ve nitelikleri anlıyorsak. Devlet bağlamında öz-bilinç, eğitsel pratikler gibi (gerçi sırf bunlarla sınırlı kalmayan) düşünümsel pratiklerin varlığına tekabül eder. Devletin askeri gücünü gözler önüne seren geçit törenleri bu türden pratiklerdir, keza yasama makamının ilke beyanları ya da Yüksek Mahkeme'nin hükümleri de öyledir – bir geçit törenindeki tüm bireysel katılımcılar (insanlar), yasama makamının ya da Yüksek Mahkeme'nin tüm mensupları bu olayda oynayacakları rolü oynamaya kişisel olarak açgözlülükle, ataletle ya da korkuyla güdülenmiş olsalar *bile* ve *ayrıca*, bu türden tüm katılımcılar ya da mensupların hiçbir çıkarı olmasa, tüm olay boyunca sıkıntıdan patlasalar da ve olayın önemini hiçbir şekilde anlamasalar da, bu durum aynen böyle olacaktır.[62]

Yani Hegel bu görünüşün bilinçli farkındalıkla uzaktan yakından alakası olmadığının gayet ayırdındadır: Bireyler bir merasime katılırken zihinlerinin nelerle meşgul olduğu mühim değildir, zira hakikat merasimin kendisindedir. Hegel aynı iddiayı, aşkın en mahrem bağını kayda geçiren evlilik töreni için de dile getirmişti: "Evliliğin etik bağına razı olunduğunun vakarla beyanı ve bunun aile ve cemaat tarafından tanınıp tasdik edilmesi evliliğin biçimsel *sonucunu* ve *fiiliyatını* meydana getirir"; dolayısıyla, "bu bağın ifade edilip *tasdik edildiği* töreni... dışsal bir biçimsellik olarak", tutkulu hissin içedönüklüğüyle alakasız bir şey gibi görmek "münasebetsizliğe ve müttefiki olan anlama yetisi"ne yaraşır.[63]

Bu elbette hikâyenin tamamı değildir: Hegel öznel bir unsura, yani bireysel öz-farkındalığa da ihtiyaç olduğunu, Devlet'in sırf bu sayede kendini büsbütün fiiliyata geçirdiğini vurgulamıştı – fiili bir bireyin "yapacağım!" diyerek Devlet'in iradesini dosdoğru kendisinde somutlaştırması gerekir ve Hegel'in monarşi çıkarımı işte buna dayanır. Gelin görün ki burada şaşkınlığa düşeriz: Monark, Devlet'in kendisinin, kendi doğasının ve tinsel içeriğinin tamamen farkına vardığı imtiyazlı nokta değildir; Monark daha ziyade kendisine dışarıdan dayatılan bir içeriğe sadece "Bu benim iradem! Öyle olsun!"un bütünüyle biçimsel veçhesini temin eden bir idiottur: "Bütünüyle örgütlenmiş bir devlette...bir monarkın yapması gereken tek şey 'evet' demesi ve 'i'lerin noktalarını koymasıdır; zira yüce makam öyle olmalıdır ki kendisini işgal edenin tikel niteliği ehemmiyet taşımamalıdır."[64] Demek ki Devlet'in "öz-bilinci" "nesnel" veçhesi (Devlet

62 Bencivenga, *Hegel's Dialectical Logic*, s. 63-4.

63 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 204-5.

64 A.g.e., s. 323. Hegel'in monarşi savunusuna dair ayrıntılı bir tartışma için bu kitaptaki

ritüelleri ve beyanlarında kendi kendini kaydetmesi) ile "öznel" veçhesi (bir kişi olarak Monark'ın ona bireysel irade biçimini bahşetmesi) arasında indirgenemezcesine yarılmıştır – ikisi asla örtüşmez. Hegelci Monark ile bildiği bilfiil farz edilen "totaliter" Lider arasındaki tezat herhalde ancak bu kadar güçlü olabilirdi.

OLDUĞUM HAYVAN

Anlaşılan o ki Hegel'in doymak bilmezliğini eleştirenlerin iyi bir doz laksatife ihtiyacı var. Hele idealist mevzunun en mükemmel örneği denebilecek, insanın hayvanlığının ima ettiği alçalma konusunda, Hegel hiç de doymak bilmez bir öznelci değildir. Gelin bu mevzuyu Derrida'nın *The Animal That Therefore I Am* [Dolayısıyla Olduğum Hayvan] kitabını vesile ederek ele alalım.[65] Kitabın başlığı Descartes'a ironik bir dokundurma yapmak maksadıyla öyle konulmuştur, ama onu gayet safça, harfi harfine yorumlamakta belki de fayda var – Kartezyen *cogito* bedenden farklı bir töz değildir (Descartes *cogito*'dan *res cogitans*'a yaptığı gayrimeşru geçişte *cogito*'yu böyle yanlış anlar); tözsel içerik düzeyinde, olduğum hayvandan ibaretimdir. Beni insan yapan husus bir hayvan *olarak* kendimin biçimidir, biçimsel ilânıdır.

Derrida'nın başlangıç noktası şudur: Felsefe tarihinde (Aristoteles'ten Heidegger'e, Lacan'dan Levinas'a kadar) insanlar ile "hayvan" arasında yapılan her açık ve genel ayrıştırma yapıbozuma tabi tutulmalıdır: Yalnızca insanların konuştuğunu, hayvanlarınsa sadece işaretler verdiğini; yalnızca insanların karşılık verdiğini, hayvanlarınsa sadece tepki verdiğini; yalnızca insanların şeyleri "oldukları gibi" deneyimlediğini, hayvanlarınsa yaşam dünyalarına esir olduğunu; yalnızca insanların numara yapar gibi yapabildiğini, hayvanlarınsa sadece doğrudan numara yaptığını; sadece insanların ölümlü olduğunu, ölümü deneyimlediğini, hayvanlarınsa sadece ölüp gittiklerini; ya da hayvanların içgüdüsel bir çiftleşmeyle uyumlu bir cinsel ilişki yaşadığını, insanlar içinse *il n'y a pas de rapport sexuel* ("cinsel ilişki yoktur") olmasını filan söylemeye bizi yetkili kılan şey nedir? Derrida burada ancak "yapıbozumun aklıselimi" diye adlandırabileceğimiz tavrın en iyi halini sergiler ve yüzyıllar boyunca sorgusuz sualsiz kabul edilmiş felsefi önermelerin altını oyan naif sorular sorar. Örneğin, Lacan'ın öyle büyük bir özgüvenle, herhangi bir veri ya da sav sunmadan, hayvanların numara yapar gibi yapamadığını iddia etmesine olanak sağlayan şey nedir? Heidegger'in hayvanların ölümleriyle bir ilişki kurmadığını apaçık bir olgu gibi ortaya koymasına olanak sağlayan şey nedir? Derrida'nın tekrar tekrar vurguladığı gibi, bu sorgulamanın muradı insanları (diğer) hayvanlardan ayıran

3. Ara Fasıl'a bakınız.

65 Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, New York: Fordham University Press, 2008.

yarığı hükümsüz kılmak ve (diğer) hayvanlara da has "tinsel" özellikler atfetmek değildir – hayvanların ve hatta ağaçların ve bitkilerin bile, biz insanların kulak verip de anlayamadığı kendilerine ait bir dilde iletişim kurduğunu iddia eden bazı eko-mistikler bu yoldan gitmişlerdir. Yapılması gereken esas şey tüm bu farkların yeniden düşünülmesi ve farklı bir şekilde tasavvur edilmesi, çeşitlendirilmesi, "kalınlaştırılması"dır ve bu yolda atılması gereken ilk adım her şeyi kuşatıcı bir kategori olan "hayvan"ı eleştirmektir.

Hayvanların böyle negatifçe nitelendirilmesi (dilsiz, dünyasız, vs.) aslında yanlış olan pozitif bir belirlenim görünümü doğurur: kendi çevreleri içinde esir kalmış olarak hayvanlar, vb. Aynı fenomeni geleneksel Avrupamerkezci antropolojide de görmüyor muyuz? Olgunluğun standardı telakki edilen modern Batılı "rasyonel" düşüncenin merceğinden bakıldığında, onun Ötekileri büyü düşüncesinin tuzağına düşmüş, kabilelerinin totemleri olan hayvandan doğduğuna, hamile bir kadının bir adam değil de bir cin tarafından döllenmiş olduğuna filan "gerçekten inanan" "ilkeller" olarak görünecektir ister istemez. Rasyonel düşünce böylece "irrasyonel" mitik düşünce figürünü meydana getirir – şiddetli bir basitleştirme (indirgeme, yok etme) süreci vardır burada ve bu yine, Yeni'nin yükselişiyle yaşanmaktadır: Baştan aşağı Yeni bir şeyiyi ileri sürebilmek için, tüm tutarsızlıklarıyla Eski'nin başat bir tanımlayıcı özelliğe ("metafizik", "mitik düşünce", "ideoloji"...) indirgenmesi gerekir. Derrida'nın kendisi de yapıbozumcu tarzıyla aynı basitleştirmeye kapılır: Bir bütün olarak geçmiş "fallus-logos merkezcilik" ya da "mevcudiyet metafiziği" diye bütünselleştirilir – ki bu bağlamda gizliden gizliye Husserl'in model alındığı iddia edilebilir. (Derrida bu noktada, felsefecileri teker teker ele alan, onlara toptancı bir bakışla yaklaşmayan Deleuze ve Lacan'dan ayrılır.) Batılı Yahudi-Yunan mirası "Şarklı" tavrın karşısına konduğunda ve "Şarklı düşünce" teriminin kapsadığı konumların olağanüstü zenginliğini bu suretle yok ettiğinde de aynı şey olmaz mı? Diyelim, "korporatif" kastlar metafiziğiyle Upanişadları ve agnostik-pragmatik tavrıyla Konfüçyüsçülüğü aynı kategoriye koyabilir miyiz sahiden?

Peki ama böyle bir şiddetli düzleştirme her eleştirel hamlenin, Yeni'nin her yükselişinin olmazsa olmaz bir özelliği değil midir? Öyleyse, böyle bir "ikili mantığı" toptan reddetmek yerine, onu hem basitleştirmenin zorunlu bir adımı hem de o basitleştirmede içkin bir şekilde hakiki olan şey olarak ileri sürmeliyiz belki de. Hegelce söylersek, söz konusu mesele, misal, "hayvan" başlığı altında gerçekleştirilen bütünselleştirmenin karmaşık bir çokluluğun şiddetli bir şekilde yok edilmesini beraberinde getirmesi değildir; aynı zamanda, böyle bir çoğulluğun minimal bir farka şiddetli bir şekilde indirgenmesi hakikat ânıdır. Bir başka deyişle, hayvan biçimlerinin çokluluğunu bizatihi hayvanlığı tanımlayan temel bir antagonizmayı ya da gerilimi çözmeye dönük bir dizi girişim olarak tasavvur etmek gerekir. Söz konusu gerilim ancak minimal bir farktan hareketle, ancak insanlar sürece dahil olduğunda formülleştirilebilir. Marx'ın *Kapital*'in 1. cildi-

nin ilk baskısında genel eşdeğer biçime dair yaptığı o meşhur izahı hatırlayalım:

> Aslanların, kaplanların, tavşanların ve bir arada gruplandığında hayvan krallığının çeşitli cinslerini, türlerini, alt-türlerini, ailelerini, vb.ni oluşturan diğer tüm fiili hayvanların yanı sıra ve onlara dışsal olarak, ayriyeten tüm hayvan krallığının bireysel tecessüdü olan *hayvan* vardı adeta.[66]

Etrafındaki tikel hayvanlık türlerinin heterojen örnekleriyle birlikte kuduran "hayvan" şeklindeki bu para imgesi, Derrida'nın Hayvan'ı fiili hayvan hayatının çokluluğundan ayıran boşluk olarak tasvir ettiği şeyi yansıtmaz mı? Yine Hegelce söylersek, insan *Hayvan*'da karşıt belirlenimiyle kendisini görür: İnsan, bir hayvan olarak görüldüğünde, gerçekten var olan hayvan türleriyle birlikte var olan heyulaması hayvanın *ta kendisidir*. Peki bu durum genç Marx'ın insanı *Gattungwesen*, cins varlığı olarak nitelendirmesine sapkın bir yorum katmamıza da müsaade etmez mi? Tikel alt-türlerin yanı sıra, türün ta kendisi var olmaya başlamıştır adeta. Belki de hayvanlar insanları böyle görüyorlardır ve şaşkınlıklarının sebebi de budur.

Burada muhakkak altı çizilmesi gereken husus şudur: Hayvanların dilsiz, vs. olarak belirlenmesi yanlıştır, insanların rasyonel, dilli, vs. olarak belirlenmesiyse doğrudur; dolayısıyla, yapmamız gereken tek şey hayvanlığa dair daha yeterli bir tanım getirmemiz gerekir demek yetmez – bu alanın tümü yanlıştır. Bu yanlışlığı Kierkegaard'un oluş ile varlık çifti çerçevesinde düşünebiliriz: Hayvan ile insan arasındaki genelgeçer karşıtlık insanın varlık olması, çoktan oluşmuş olması açısından dile getirilir; bu çerçevede insan oluş haliyle düşünülememektedir. Hayvanlar verili insanın açısından düşünülmekte, insansa hayvanın açısından düşünülememektedir. Bir başka deyişle, bu insan/hayvan farkı hem hayvanların insanlardan bağımsız olarak gerçekten nasıl olduğunu hem de hayvan evreninde insanın kopuşunu bilfiil imleyen farkın kendisini örter. Psikanaliz işte burada devreye girer: oluş-içindeki-insan'ın tekinsiz boyutuna Freud'un verdiği ad olarak "ölüm dürtüsü". Bu aradaki-şey anlatı biçiminin "bastırılanı"dır (Hegel bağlamında, tinsel biçimlerin dünya-tarihsel diziliminin "büyük anlatısı"nın: doğanın ta kendisi değil, doğadan kopuş ve bunun (daha sonra) anlatıların virtüel evreniyle tamamlanması. Derrida'nın münhasıran "insan"a atfedilen her özelliğin bir kurgu olduğu iddiasına şöyle yanıt verilebilir demek ki: Bu tür kurguların yine de kendilerine ait, insan pratiklerini bilfiil örgütleyen bir gerçekliği vardır – insanlar tam da kendi kurgularına bağlanan, onlara titizlikle tutunan hayvanlardır (Nietzsche'nin insanın vaatlerde bulunabilen hayvan olduğu iddiasının bir versiyonudur bu).

---

66 Şurada basıldığı haliyle: Karl Marx, *Value: Studies*, İng. çev. Albert Dragstedt, Londra: New Park, 1976. Marx bu cümleyi *Kapital*'in ilk bölümünü yeniden düzenlediği ikinci baskısından çıkarmıştı.

Derrida bu belirsiz "alacakaranlık kuşağı"m irdelemeye bir tür ilksel sahne hakkında bir şeyler anlatarak başlar: Uyanır ve sonra anadan üryan banyoya gider, kedisi de peşinden gelir; sonra o garip ân vuku bulur – çıplak vücuduna bakmakta olan kedinin karşısında durmaktadır. Bu duruma katlanamayarak beline havlu sarar, kediyi dışarı kovalar ve duş alır. Kedinin bakışı Öteki'nin bakışına karşılık gelir – insan olmayan bir varlığın bakışıdır bu, ama tam da bu yüzden tüm o dipsiz nüfuz edilemezliğiyle haydi haydi Öteki'nin bakışıdır. İnsanın kendisini bir hayvan tarafından görülüyor olarak görmesi Öteki'nin bakışıyla olan dipsiz bir karşılaşmadır, zira –hayvana içsel deneyimimizi yansıtmamamız gerektiği için– radikal Öteki olan bakışı bir şey geri çevirir. Tüm felsefe tarihi böyle bir karşılaşmanın tekzibine dayanır. Badiou için bile geçerlidir bu, çünkü Badiou insanı henüz (Olay'a bağlı) özne olmamış "insan hayvanı" diye tanımlarken fazla hızlı davranır. Bazıları en azından meseledeki muammayı kabul eder: Örneğin Heidegger "canlı" olan bir varlığın özünü henüz belirleyemediğimizi vurgular. Kimi zamansa bu tekzibin doğrudan tersine çevrildiğini bile görürüz: Hayvanın bakışı tanındığı gibi, doğrudan felsefenin esas meşguliyeti mertebesine bile yükseltilir. Adorno'nun şu şaşırtıcı sözü bunun bir örneğidir: "Felsefe bir hayvanın bakışında gördüğünüz şeyi kurtarmak için vardır."[67]

Bir santrifüj aygıtında laboratuvar deneyine tabi tutulmuş, kemikleri yarı yarıya kırılmış, derisi yarı yarıya tüysüz kalmış, gözleri kameraya çaresizce bakan bir kedinin fotoğrafını görmüştüm bir keresinde – "haddizatında", gerek felsefecilerin gerekse insanların tekzip ettiği Öteki'nin bakışı budur işte. Etik sorumluluğun esas sahası olarak çaresiz ötekinin yüzü hakkında epey kalem oynatmış olan Levinas bile bir hayvanın yüzünü böyle bir işlev görebileceğini açıkça reddetmişti. Az sayıdaki istisnalardan biri, basit bir öneride bulunmuş Bentham'dı: "Hayvanlar akledip düşünebilir mi? Konuşabilirler mi?" diye sormak yerine, "Acı çekebilirler mi?" diye sormamız gerekir. Tek başına insan endüstrisi sistematik olarak tekzip edilen hayvanların fena halde acı çekmesine sebep olmaktadır – hem laboratuvar deneyleriyle hem de yumurta ve süt (günü kısaltmak için ışıkları açıp kapamak, hormonların kullanımı, vs.), yarı kör ve zar zor yürüyebilen, hemen kesilebilmesi için şişmanlaştırılan domuzlar üretmeye yönelik özel rejimlerle... Tavuk fabrikasına giden insanların çoğu tavuk eti yiyemez olur ve hepimiz bu tür yerlerde olan bitenleri bilsek de, bilmiyormuş gibi hareket etmeye devam edebilmemiz için bu bilginin nötrleştirilmesi gerekir. Bu bilmezliği kolaylaştırmanın bir yolu *hayvan-makine* şeklindeki Kartezyen mefhumdan geçer. Kartezyenler hayvanlara şefkat duymamamız için bizi uyarır: Bir hayvanın acıdan inlediğini duyduğumuzda, bu inlemelerin gerçek bir iç hissiyatı ifade etmediğini daima akılda tutmamız gerekiyordur, çünkü hayvanların ruhları yoktur, bunlar teşrih edilip açıkça görülebilecek, kas, kemik, sıvı vesaireden oluşan karmaşık bir mekanizma

67 Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Towards a New Manifesto*, Londra: Verso Books, 2011, s. 71. İngilizce çeviri biraz değiştirildi.

tarafından çıkarılan seslerden ibarettir. Sorun şudur ki bu *hayvan-makine* mefhumu gelişip La Mettrie'nin *L'Homme-Machine* eserine dönüşmüştür: Alanına tam anlamıyla bağlı bir nöro-biyoloğun gözünde, aynı iddia acı çeken insanların çıkardığı sesler ve yaptığı jestler için de öne sürülebilir; ruhun acının "gerçekten hissedildiği" ayrı bir iç alanı yoktur, bu tür jestler ve jestler insan organizmasının karmaşık nöro-biyolojik mekanizmalarınca üretilir.

Derrida hayvanın çektiği acının geniş ontolojik bağlamım açığa çıkarır ve Heidegger ve Benjamin'in üstlendiği, Alman Romantizmi ve Schelling'in o eski "doğanın büyük kederi" motifini canlandırır: "İnsanlar bunun [kederin] bedelini ödeme, bu ıstıraptan kurtarılma umuduyla doğada yaşar ve konuşur."[68] Derrida bu Schellingci-Benjaminci-Heideggerci doğanın üzüntüsü motifini, doğanın uyuşukluğu ve suskunluğunun sonsuz bir acıya işaret ettiği fikrini teleolojik bir şekilde söz-merkezci bularak reddeder: Dil doğanın bir *telos*'u olur, doğa üzüntüsünden kurtulmak için Söz'e ulaşmaya, selamete varmaya çalışır. Fakat bu mistik topos genelgeçer perspektifi yine tersine çevirmek suretiyle doğru soruyu gündeme getirir: "Dil için doğa nedir? Doğayı dil içinde ya da dil yoluyla layıkıyla kavrayabilir miyiz?" değil, "Doğa için dil nedir? Ortaya çıkışı doğayı nasıl etkiler?" Böyle bir tersine çevirme, söz-merkezciliğe ait olmak şöyle dursun, söz-merkezciliğin ve teleolojinin en kuvvetli şekilde askıya alınışıdır; tıpkı Marx'ın insanın anatomisinin maymunun anatomisini anlamak için bir anahtar sunduğu tezinin her türlü teleolojik evrimciliği altüst etmesi gibi. Derrida bu karmaşıklığın farkındadır. Ona göre

> hayvanın üzüntüsü sırf konuşma kabiliyetsizliği ve dilsizlikten, hissiz bir söz yitiminden kaynaklanmaz. Var olduğu farz edilen bu üzüntü bir mateme yol açıyorsa, eğer doğa matem tutuyor, duyusal iç çekişlerle ve hatta bitkilerin hışırdamasıyla sessiz, ama işitilebilir bir matem ifade ediyorsa, bu belki de terimlerin tersine çevrilmesi gerektiğindendir. Benjamin bu kadarını dile getirir. Doğanın özünde bir tersine çevrilme, bir *Umkehrung* olmak zorundadır... doğa (ve içindeki hayvanlık) dilsiz olduğundan üzüntülü değildir. Tam aksine, doğayı suskun kılan, onu kelimelerden yoksun bırakan şey onun üzüntüsü ya da yasıdır.[69]

Benjamin'in izinden giden Derrida doğayı üzgün kılan şeyi açığa çıkaran bu tersine çevrilme hakkında şöyle bir yorumda bulunur: "Bu bir suskunluk ve güçsüzlük deneyimi, adlandırma kabiliyetsizliği değildir; her şeyden önce, *kişinin kendi adını alması* olgusudur."[70] Dile girişimiz, bize bir isim verilmesi, bir *memento mori* işlevi görür – dilde, önceden ölürüz, kendimizle zaten ölmüş olarak ilişkileniriz. Dil bu anlamda bir yas tutma değil melankoli biçimidir; dilde,

68 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, s. 19.
69 A.g.e.
70 A.g.e., s. 19-20.

halen canlı olan bir nesneye zaten ölmüş ya da kaybolmuş muamelesi yaparız. Dolayısıyla, "*yasın önceden gösterilmesi*" diye bir ifadede bulunan Benjamin'in bu sözünü tam da melankolinin formülü olarak görmeliyiz.

Fakat Derrida'nın iddialarında pek de saklanmayan bir muğlaklık vardır: Eğer üzüntü suskunluktan (dil yokluğundan) önce geliyorsa, suskunluğa sebep olan oysa, o halde dilin asli işlevi bu üzüntüyü ortadan kaldırmak mıdır? Hal sahiden de böyleyse, bu üzüntü nasıl esas olarak kişinin kendi adını alışının üzüntüsü olabilir? Razı olup olmadığımı sormadan beni adlandıran, bana simgesel bir özdeşlik/kimlik dayatan birinin daha önce hiç karşılaşılmadık şiddeti karşısında kelimelerden mahrum mu kalırım? Ve adlandırılmanın pasifliğine indirgemenin yol açtığı üzüntü doğa tarafından nasıl deneyimlenebilir? Böyle bir deneyim zaten adlandırma boyutunda, dil boyutunda bulunulduğunu baştan varsaymaz mı? Böyle bir iddiayı "evcil" hayvanlarla sınırlandırmak gerekmez mi? Lacan bir yazısında hayvanlar konuşmasa da, evcil hayvanların halihazırda dil boyutunda bulunduğunu (zikredilen adlarına tepki verdiklerini, çağrıldıklarında sahiplerine doğru koştuklarını, emirlere uyduklarını vb.) belirtmişti; bundan dolayı, "normal" öznelliğe erişimleri olmasa da, patoloji (insan patolojisi) tarafından yine de etkilenebilirler: Bir köpek histerik hale gelebilir, vs. Laboratuvardaki kedinin üzüntülü ve dumura uğramış bakışına dönecek olursak, bu bakışın ifade ettiği şey kedinin Hayvan'la, yani bizlerle, insanlarla karşılaşmış olmaktan duyduğu korkudur belki de: Kedi bizi tüm canavarlığımızla görür ve biz de onun işkenceye uğramış bakışında kendi canavarlığımızı görürüz. Bu bakımdan, büyük Öteki (simgesel düzen) zavallı kedi için zaten buradadır: Kafka'nın ceza sömürgesindeki mahkûm gibi, kedi de simgesel tıkanmanın içine düşmenin maddi sonuçlarından mustarip olmuştur. Adlandırılmanın, simgesel ağa dahil edilmenin sonuçlarına acı çekerek bilfiil maruz kalmıştır.

Bu sorunu çözmek için *iki* üzüntü (dilden önceki ve ondan bağımsız olan doğal hayatın üzüntüsü ile adlandırılmanın, dilin boyunduruğuna sokulmanın üzüntüsü) arasında ayrım mı yapmalıyız? Öncelikle, "tüm canlı şeylerin sonsuz melankolisi", Söz dile getirildiğinde çözülen bir gerilim yahut acı vardır; ardındansa, Söz'ün telaffuz edilmesi kendine ait bir üzüntü doğurur (Derrida buna atıfta bulunur). Dil ile acı arasındaki içten bağa dair bu içgörü bizi Richard Rorty'nin acı çeken ve çektikleri acıyı anlatabilen varlıklar şeklindeki insan tanımına, yahut, Derrida'nın tabiriyle, kendi hayat öyküsünü yazan hayvan tanımına yaklaştırmaz mı? Rorty'nin hesaba katmadığı şey ise bizatihi dilin doğurduğu ilave acıdır (artık-acı).

Buradan çıkmanın bir yolunu Hegel'de bulabiliriz belki: Hegel yerçekimini maddenin (doğanın) merkezinin kendisinin dışında olduğunun ve ona ulaşmak için hiç durmadan çabalamaya mahkûm olmasının bir göstergesi olarak yorumlar; tinin merkezi ise kendi içindedir, tinin yükselişiyle birlikte, gerçeklik kendi kendini dışsallaştırmasından kendine döner. Fakat tin sadece, vasıtası dil olan

insan düşüncesinde fiilidir ve dil daha da radikal bir dışsallaştırmayı beraberinde getirir – doğa böylece tekrarlanan bir dışsallaştırma yoluyla kendine döner (yahut Schelling'in muhtemel tabiriyle, dilde, özne kendi dışında kendisini kasar).

Burada örtük bir zorunluluk iş başındadır: Konuşan her kişi – her adverici– adlandırılmak, kendi adlandırma zincirine dahil edilmek *zorundadır*; yahut, Lacan'm sıkça zikrettiği espriyle: "Üç erkek kardeşim var, Paul, Ernest ve kendim." Zaten pek çok dinde de Tanrı'nın adı gizlidir, onun adını telaffuz etmek yasaktır. Konuşan özne bu aradalıkta ayak direr: Adlandırmadan önce özne yoktur; ama adlandırılır adlandırılmaz, kendi göstereninde zaten kaybolur – özne asla var değildir, daima *var olmuş olacaktır*.

Peki ya insanlara damgasını vuran husus tam da radikal Öteki'nin dipsizliğine açıklık, "Öteki benden gerçekten ne istiyor?" sorusuyla ifade edilebilecek bu şaşkınlıksa? Bir başka deyişle, perspektifi burada tersine çevirsek nasıl olur? İnsanın hayvanın bakışında gördüğü şaşkınlık insan olmanın canavarlığının doğurduğu şaşkınlık olabilir mi acaba? Peki ya Öteki'nin bakışının dipsizliğinde yansıdığını gördüğüm şey kendi dipsizliğimse (Racine'nin *Phèdre*'de dediği gibi: "*dans ses yeux, je vois ma perte écrite*"[71*])? Yahut Hegelce söylersek, Töz'ün Özne için ne olduğunu, Özne'nin Töz'ü nasıl kavrayabileceğini sormak yerine, bunun tam tersini sormak gerekir: Töz için Özne nedir? (Özne'nin ortaya çıkışı, özne-öncesi Töz açısından ne anlama gelir?) G. K. Chesterton insan ve hayvanlar konusunda tam da böyle bir tersine çevirmeyi önermişti: Hayvanların insanlar için, bizim deneyimimiz için ne olduğunu sormaktansa, insanın hayvanlar için ne olduğunu sormalıyızdır. Chesterton daha az bilinen *Everlasting Man* adlı kitabında bu minvalde harika bir zihin deneyi gerçekleştirir ve insanın ilk başta etrafındaki salt doğal hayvanlara görünmüş olması kuvvetle muhtemel canavarı hayal eder:

> İnsan hakkındaki en basit hakikat, neredeyse yeryüzünde bir yabancı olması anlamıyla, çok tuhaf bir varlık olmasıdır. Dışsal görünüm bakımından bu toprağın içinden çıkmış doğal bir şeyden ziyade başka bir topraktan acayip alışkanlıklar getiren biri gibidir. Haksız bir avantajı ve haksız bir dezavantajı vardır. Derisi içinde uyuyamaz; içgüdülerine güvenemez. Hem mucizevi elleri ve parmakları hareket ettiren bir yaratıcı hem de bir tür kötürümdür. Kıyafet denen suni sargılarla sarılmıştır; mobilya denen suni değneklere dayandırılmıştır. Zihninin hem kuşku uyandıran hürriyetleri hem de çılgın sınırlılıkları vardır. Hayvanlar arasında bir başına olan insan, evrenin şeklinde evrenin kendisinden saklı bir sırrı bir an için görmüşçesine, kahkaha denen güzel delilikle sarsılır. Hayvanlar arasında bir başına olan insan, düşüncesini bedensel varlığının kök gerçekliklerinden başka yöne çevirme, utanç muammasını yaratan yüksek bir imkânın huzurunda saklama ihtiyacı duyar. Bu şeyleri ister insan için

71* (Fra.) "Onun gözünde yazılı kaybımı görüyorum" (ç.n.).

doğal bularak methedelim isterse de doğada suni olduklarını söyleyerek kötüleyelim, aynı anlamda eşsiz olmaya devam ederler.[72]

Chesterton'ın "geriye doğru düşünmek" dediği şey budur: Hayati kararlar alınmadan önce ya da şu an bizlere normal gözüken durumu meydana getiren tesadüfler gerçekleşmeden önce, kendimizi zaman içinde geriye koymak zorundayızdır ve bunu yapmanın, bu açık karar ânını hissedilir kılmanın tek yolu o noktada tarihin farklı bir yola girmesinin muhtemel olduğunu hayal etmektir. Örneğin Hıristiyanlığın Musevilikle nasıl bağlantılı olduğunu sorgulayarak – Eski Ahit'te İsa'nın geleceğinin ilân edildiği yorumunu yapıp Eski Ahit'i yanlış anlayarak– ve ardından, Hıristiyanlıktan evvel Yahudilerin var olma halini, geridönüşlü Hıristiyan perspektifinden etkilenmeden yeniden kurmaya çalışarak zaman kaybetmek yerine, bakış açısını ters çevirmeliyiz, yani Hıristiyanlığı "dışarıdan getirmeli", ona oluş-halindeki-Hıristiyanlık olarak bakmalı ve İsa'nın Yahudi ideolojik müesses nizama nasıl da tuhaf bir hayvan, skandal yaratan bir canavar gibi görünmüş olduğuna odaklanmalıyız.

Abartılı bir örnek olarak, şu ana kadar, "medeniyet"le temas kurmaktan kaçınmayı başarmış nadir toplumları gösterebiliriz. Mayıs 2008'de, Brezilya-Peru sınırındaki kesif yağmur ormanlarında "temas kurulmamış bir kabile"nin keşfedildiğine dair haberler yer almıştı medyada: O zamana dek "dış dünya" ile hiç temas kurmamışlardı; yaşam tarzları muhtemelen 10.000 yıl boyunca hiç değişmemişti. Bir uçaktan köylerinin fotoğrafları çekilmiş ve basına dağıtılmıştı. Antropologlar bölgeye ilk gittiklerinde, kadınları ve çocukları ortada görmüştü ve kimse boyalı filan değildi. Kabilenin erkekleri ancak birkaç saat sonra uçak geri geldiğinde tepeden tırnağa kızıla boyamıştı kendilerini: Derilerini parlak kızıla boyamış, kafalarını kısmen kazıtmış, oklarını germiş ve üzerlerinde vızıldayıp duran uçağı hedef almışlardı. Jestleriyle ne ifade etmek istedikleri gayet açıktı: Uzak durun! Bu jest doğruydu da: Kendi başlarına yaşayan bu tür kabileler için temas genelde felaket demektir. Ağaç kesicileri onları vurmasa ya da topraklarından çıkmaya zorlamasa da, yalıtık kalmış bu insanların karşısında dayanamayacağı türden hastalıklar, temas kurulmamış bir kabileyi sadece birkaç yıl içinde genelde yarı yarıya yok eder. Bizim medeniyetimiz kelimenin tam anlamıyla bir eritme potasıdır – bu gibi kabileler erir ve kaybolur; tıpkı Fellini'nin *Roma*'sında, yeraltındaki boş yerde yalıtık kaldıkları sürece korunan antik freskler gibi –(çok dikkatli ve saygılı) araştırmacılar onların alanına girdikleri anda dağılmaya başlarlar. Bizden çok daha gelişmiş uzaylılarla karşılaşsak nasıl tepki vereceğimizi çoğu kez sorarız kendimize – temas kurulmamış kabileler bağlamında, uzaylılar bizizdir. O fotoğrafların esas dehşeti de burada saklıdır: İnsan olmayan bir Öteki'ni gözlemleyen dehşete düşmüş yerlileri görürüz orada ve bu Öteki bizizdir.

72 G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, Mineola: Dover, 2007, s. 30-1.

Öyleyse, insanlar doğayı nasıl etkiler? 2007'nin yazında Peleponnes yarımadasında yangın çıkmıştı ve harabeye dönmüş bölgede çekilen bir fotoğrafta yarı yarıya yanmış geniş bir kaktüs tarlası görülüyordu: Kaktüsler öyle tuhafça yanmıştı ki neredeyse erimiş gibi görünüyorlardı, biçimleri çeşitli şekillerde uzamış gibiydi adeta; tıpkı Dali'nin o meşhur, kalın bir krep gibi ortasından bükülmüş, "erimiş" saat tablosunda olduğu gibi. Bu tür imgeleri böylesine büyüleyici kılan şey hem gerçekliğe içsel bir yıkımı hem de gerçekliğin dokusunun, gerçekliğin temel koordinatlarının yıkımım sunmasıdır. Ortaya çıkan ilk sonuç doğallıktan çıkmış bir doğadır: Yarı yarıya mahvolmuş doğa "organik" niteliğini yitirir, bir *brikolaj*, gelişigüzelce ortay atılmış heterojen unsurlardan oluşan yapay bir bileşim gibi görünür. İkinci sonuç zamansal bir sarsılmadır: Doğa artık üreme ve çürüme, büyüme ve bozulmadan oluşan genel ritmiyle değil, müstehcen bir şekilde, tıpkı kanserli şişliklerde olduğu gibi, yeni yaşam formlarının bozulmanın içinden doğduğu eğri büğrü bir uzamla durmaktadır karşımızda. Üçüncü sonuç ise çeşitli bir anamorfik tahrifattır: Bitkiler kısmen "erimiş", doğal olmayan bir şekilde farklı yönlere doğru uzamış olarak ortaya çıktığında, çarpık maddi gerçekliğiyle nesnenin kendisi adeta çeşitli perspektifleri, ona farklı açılardan bakacak olsak onu nasıl algılayacağımıza ilişkin parçalı görüşleri bünyesinde toplar. Nesnenin dolayımsız gerçekliği ile nesneye ilişkin öznel perspektifler arasında artık açık bir ayrım yapılamaz gibidir – nesneye yamuk bakmanın beraberinde getirdiği tahrifatlar nesnel gerçekliğin kendisine kazınır.

Hegelci bir çerçevede belirtirsek, böyle bir manzara Kendinde ile Bizim-için uçlarının örtüşmesini somutlaştırır: Böyle acayip bir sahneyi gördüğümüzde o canavarımsı, insan-öncesi haliyle Kendindeki doğayı bir an için görüyor olduğumuz izlenimine kapılırız önce. Fakat doğa, çarpıklığının kisvesinde, insanın canavarlığını, doğadaki tuhaf yerini tam da böyle kaydeder. İnsan tam da *böyledir*, yani doğanın anamorfik çarpıklığıdır, üreme ve çürümeden mürekkep "doğal" ritmin altüst edilmesidir. Hölderlin'in o meşhur "şiirsel biçimde yer tutar insan şu yeryüzünde" ifadesi gibi bir söz duyduğumuzda, insanın meskenini bir ormandaki derenin yanındaki bir kulübe değil, tam da böyle "doğallıktan çıkmış" çarpık çurpuk bir manzara olarak tasavvur etmeliyiz.

3. ARA FASIL

Kral, Ayaktakımı, Savaş ... ve Seks

Jack London'ın *Martin Eden*'indeki en meşhur pasaj başkahramanın suya atlayarak intihar etmesinin tasvir edildiği son paragraftır:

> Yorgun halde, rüyamsı bir sanrı dünyasında sürükleniyor gibiydi. Her yanını renkler, ışıklar sarıp onu yıkadı, içini doldurdu. Neydi bu? Bir fener ışığı gibiydi, ama beyninin içindeydi – şimşek şimşek çakan, parlak, beyaz bir ışık. Daha hızlı, gittikçe daha hızlı çakmaya başladı. Gümbürtülü, uzun bir ses çıktı ve bu ona devasa, sonu gelmez bir merdivenden aşağı yuvarlanıyormuş gibi geldi. Ve dipte bir yerde karanlığın içine yuvarlandı. Bu kadarını bilebildi. Kopkoyu karanlığın içine yuvarlanmıştı. Ve bildiği anda, bilmez oldu.

Martin bu noktaya nasıl varmıştı? Onu intihara sürükleyen şey başarılı olmasıydı – roman terfi olma, unvan almanın krizini yalın ama en radikal haliyle sunmaktadır: Martin uzun yıllar boyunca mücadele edip sıkı sıkı çalıştıktan sonra en sonunda başarıya ulaşıp meşhur bir yazar olur; ama servet ve ün içinde yüzse de, bir şey aklını karıştırır:

> bilinse bütün dünyayı hayrete düşürecek ufacık bir şey. Ama dünya, onun gözünde bu kadar büyüttüğü o ufacık şeyden ziyade, onun hayretine şaşardı. Yargıç Blount onu akşam yemeğine davet etmişti. O küçük şey veya çok geçmeden büyük bir şey olacak küçük şeyin başlangıcı buydu. Yargıç Blount'a hakaret etmiş, ona iğrenir gibi davranmıştı, o ise sokakta rastladığı Martin'i yemeğe çağırmıştı. Martin kendi kendine Yargıç Blount'a Morselarm evinde sayısız kere rastladığını ve Yargıç Blount'un onu hiç yemeğe çağırmadığını düşündü. O zamanlar neden çağırmamıştı beni yemeğe diye sordu kendi kendine. Değişmemişti ki Martin. O zaman neyse şimdi de oydu. Fark nereden ileri geliyordu? Yazdıklarının kitaplar halinde çıkması mıydı bu değişikliği yaratan? Ama bu yapılan bir işti. O zamandan bu yana yaptığı bir şey değildi. Yargıç Blount'un bu genel kanıyı paylaşıp Spencer'ine ve aklına dudak büktüğü zamanda ulaşılmış bir başarıydı. O halde Yargın Blount'un bu daveti gerçek bir değerden değil, tamamıyla kurgusal bir değere göre yapılmış bir davetti.

Bu küçük şey büyür de büyür ve en sonunda hayatının temel takıntısına dö-

nüşür:

> Düşünceleri bir daire etrafında dönüp duruyordu. Bu dairenin merkezini de "iş bitti" cümleciliği oluşturuyordu; ölmek bilmeyen bir kurtçuk gibi yiyordu beynini. Sabahları ona uyanıyordu. Geceleri rüyalarına girip ona eziyet ediyordu. Duyuları aracılığıyla içine işleyen her mesele hemen "iş bitti" cümleciğine bağlanıveriyordu. Amansız mantık geçitlerinden zihnine at koştura koştura, kendisinin bir hiç olduğu sonucuna vardı. Serseri Martin Eden, denizci Mart Eden, gerçekti, eskiden öyleydi; peki ya Martin Eden! meşhur yazar, işte öyle biri yoktu. Meşhur yazar Martin Eden, sürü kafasının yaratıp denizci ve serseri Mart Eden'in vücuduna zorla soktuğu bir buhardı.

Vaktiyle kendisiyle evlenmek istememiş o sevdiceği Lizzy bile şimdi çaresizce kendini onun kollarına atmakta, onu her yönüyle sevdiğini söylemektedir; onun için ölmeye hazır olduğunu söylediğindeyse, Martin buna alay ederek yanıt verir:

> Neden daha önce bu cesareti göstermedin? İşim olmadığı zamanlar? Açlıktan kıvrandığım zamanlar? Şimdikinden hiçbir farkımın olmadığı, bir sanatçı, bir erkek olarak şimdikinden farksız, aynı Martin Eden olduğum zamanlar? Günlerden beri hep bu soruyu sorup duruyorum kendime – yalnız seninle ilgili değil, herkesle ilgili olarak. Görüyorsun ki hiç değişmedim ben ama böyle birdenbire bana apaçık değer verilmesi beni devamlı bu noktada endişelerimi gidermeye zorluyor. Kemiklerimin üstünde yine aynı et var, ellerimde ayaklarımda yine onar parmağım var. Aynıyım. Ne yeni bir kuvvet ne yeni bir fazilet kazandım. Beynim, yine o eski beyin. Edebiyat ya da felsefeye dair tek bir yeni genelleme yapmış bile değilim. Bireysel değer bakımından, beni kimsenin istemediği zamanlarda neysem yine oyum. Kafamı kurcalayan şey beni niçin şimdi istedikleri. Hiç kuşkusuz, beni ben olduğum için istemiyorlar, çünkü o istemedikleri eski benim hâlâ. O halde beni başka bir şey için istiyorlar, dışımda olan, ben olmayan bir şey için istiyorlar! O şeyin ne olduğunu söyleyeyim mi? Edindiğim şöhret için istiyorlar. Ama o şöhret ben değilim. Başkalarının kafasında yatan bir şey bu şöhret.

Martin'in kabul edemediği şey "gerçek" niteliklerini (başkalarının gözündeki) simgesel statüsünden devamlı ayıran o köklü yarıktır: Birdenbire, saygıdeğer kamunun uzak durduğu bir hiç olmaktan çıkıp nüfuzlu kimseler tarafından yemeklere çağrılan, bir zamanlar sevdiği kadının ayaklarına kapandığı meşhur bir yazar olmuştur. Fakat aslında kendisinde hiçbir şeyin değişmediğinin farkındadır, eskiden nasılsa şimdi de öyledir ve hatta tüm eserlerini gözardı edilip hakir görülüyorken yazmıştır. Martin işte "başkalarının kafasında yatan" kişiliğinin özünün kökünden merkezsizleştirilmesini kabul edemez: Kendi içinde hiçtir,

başkalarının rüyalarının yoğunlaştırılmış bir yansıtmasından ibarettir. *Agalma*'sının, onu başkalarınca arzu edilir kılanın, kendisinin dışında olduğu algısı narsisizmini mahvettiği gibi, arzusunu da öldürür: "Bir şey benden uçup gitmişti. Hayattan hiç korkmamıştım, ama hayata doymayı da hiç hayal etmemiştim. Hayat beni öyle doldurdu ki içimde artık hiçbir şeye yönelik arzu kalmadı." Onu intihara sürükleyen işte bu "bir hiç olduğu sonucu"dur.

Frank D. Gilroy'un 1976 tarihli nevi şahsına münhasır komedi Western'i olan *From Noon Till Three*'de [Öğleden Üçe Kadar] aynı konu, yani simgesel yabancılaşmanın sonuçları ele alınır. Wikipedia aracılığıyla olay örgüsünün özetini sunayım: On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Amerika'nın Batı Yakası'nda, bir çete üyesi olan Graham Dorsey (Charles Bronson) sonuç vermeyen bir banka soygununa karışır; kaçtığı esnada, kendisini dul Amanda Starbuck'ın (Jill Ireland) çiftliğinde bulur ve üç saatliğine orada kalır ("öğleden üçe kadar"). Gönlüne girebilmek için Amanda'ya yüklenir ve Amanda hayli yaratıcı şekilde bu saldırılarına karşı koyar; ümidi suya düşen Graham bir dalavere çevirmeye karar verir: İktidarsızmış gibi davranıp Amanda'nın acıma duygusundan istifade etmeyi umar. Bu aldatma işe yarar ve üç kez sevişirler; ardından uzun uzun konuşurlar ve hatta Graham, Bay Starbuck'ın smokinini giyer ve Amanda'nın müzik kutusundan çaldıkları şarkıyla dans bile ederler. Bir komşu eve uğrar ve Amanda'ya kasabada bir bankanın soyulmaya çalışıldığını haber verir. Amanda'nm kışkırtmasıyla, Graham arkadaşlarına yardım etmek üzere evden ayrılır, fakat yolda görülür ve kovalanır. Seyyar bir dişçi olan Dr. Finger'a rastlayan Graham onun atını ve arabasını çalar, silah zoruyla elbiseleri değiş tokuş ettirir ve böylece kendisini kovalayanlardan kaçmayı başarır. Graham sanılan Dr. Finger vurulup öldürülür; Bay Starbuck'ın atını ve smokinini tanıyan ekip cesedi Starbuck çiftliğine getirir. Gördüğü cesedin Graham olduğunu zanneden Amanda (yüzü görememektedir) bayılır. Fakat Dr. Finger'ın sahte bir hekim olduğu anlaşılır. Graham'ın kaçtıktan sonra karşılaştığı ilk şahıs Dr. Finger'ın memnuniyetsiz müşterilerinden biridir. Graham bunun neticesinde Dr. Finger'ın işlediği suçlardan ötürü bir yıl hapse mahkûm edilir. Bu zaman zarfında, Amanda ilk başta kasaba halkı tarafından dışlanır, ama Graham'a aşkını ilân ettiği coşkulu konuşmasıyla her şey şaşırtıcı şekilde tersine döner: Kasaba halkı onu affettiği gibi, Graham ile Amanda'nın fevkalâde bir hikâyesinin olduğunu düşünmeye başlar. Bu hikâye zamanla efsaneye dönüşür ve (*Öğleden Üçe Kadar* başlıklı) popüler bir kitaba, üç ucuz heyecanlı romana, bir tiyatro oyununa ve hatta popüler bir şarkıya kaynaklık eder. Graham ile Amanda'nm efsanesi gerçeklikten daha büyük bir şey halini alır ve kitap dünya çapında bir çoksatar olduğunda Amanda epey zenginleşir. Kitabı hapishanedeyken okuyan Graham kitaptaki çarpıtmalarla neşelenir. Graham cezasını çekip çıktıktan sonra tanınmamak için görünüşünü değiştirir. Amanda'nın çiftlikte yaptığı rehberli turlarından birine gider. Arkada bir yerde durmaktadır ve niyeti kendini açığa çıkarmaktır. Amanda onu tanımaz ve ürker:

Karşılaşıp yaşadıkları aşk hakkında anlattığı her ayrıntıya Amanda feryat figan yanıt verir: "Kitapta var zaten!" Graham ancak "kitapta olmayan bir şeyi" (penisini) gösterdiğinde inanır Amanda ona; fakat sevinmek yerine endişeye kapılır: Zira Graham'm yaşıyor olduğu bilgisi yayılırsa, Graham ile Amanda efsanesi biter. Graham kılık değiştirdiği bu haliyle onunla birlikte yaşayabileceğini söyler ama bu bile işe yaramaz; ne de olsa, Amanda bir başka adamla yaşayacak olsa, efsane yine sona ererdi. Bu karşılaşma Amanda'nın Graham'a silah doğrultmasıyla son bulur... fakat Amanda son anda kendini vurmaya karar verir. Graham kederlidir şimdi: Hem Amanda'yı kaybetmiştir hem de kimliğini: Graham olduğunu söylediğinde insanlar ona güler, çünkü kitaptaki tasviriyle uzaktan yakından alakası yoktur. Kamusal figürüne her yerde rastlaması (yöredeki bir barda "kendi şarkıları"nı duyar ve gidip *Öğleden Üçe Kadar*'ın sahne prodüksiyonunu basar) onu kelimenin tam anlamıyla çılgına çevirir. En sonunda bir tımarhaneye kapatılır. Graham olduğuna inanıp onu öyle kabul eden tek insanlarla, hapishane arkadaşlarıyla karşılaşır orada. Nihayetinde tatmin olmuştur. Lacan'm bir zamanlar dediği gibi, her birimiz kendimizi daima bir romandaki (yani hayatımızdaki) karaktere dönüştürmeye çalışırız.[1]

Martin Eden'le olan simetriye dikkatinizi çekerim: Gerek Graham gerekse Amanda "efsane"leriyle (kamusal simgesel kimlikleriyle) ilişki kurar, ama gerçeklik ona yetiştiğinde farklı farklı tepki verirler: Amanda gerçeklik yerine efsaneyi seçer, bir John Ford Western'indeki meşhur repliğin ("gerçeklik efsaneye uymadığında, efsaneyi bas") tuhaf bir çeşitlemesiyle, efsanesini kurtarmak için kendini vurur. Graham ise gerçekliği seçer (efsanelerinin mahvına sebep olacak olsa bile beraber yaşamalıdırlar), ama efsanenin (toplumsal) gerçekliklerini de belirleyen kendine ait bir gücü olduğundan bihaberdir. Bunun bedelini simgesel kimliğinin kelimenin tam anlamıyla kendisinden alınmasıyla öder: Kimliğinin maddi delili -penisi (penisinin şekli)- kamusal alanda geçerli değildir, çünkü penisi fallusla karıştırmamak lazımdır. Nasılsa öyle tanındığı tek yer tımarhanedir. Lacan'm açımlarsak: Deli, Graham Dorsey olduğunu düşünen Graham Dorsey'den başka biri değildir sadece; deli, aynı zamanda, Graham Dorsey olduğunu düşünen Graham Dorsey'dir - simgesel hadımın inkârının psikoza yol açtığının bir başka ispatıdır bu.

Simgesel hadım dolayımsız aptal varlığım ile simgesel unvanım arasındaki yarığın bir adı da olduğu için (ergenin o malum hayal kırıklığım hatırlayalım: Bu sefil korkak herif benim *babam* mı?) ve simgesel otoritenin işlemesinin tek koşulu, bir tür gayrimeşru kısa devreyle, bu yarığın örtülmesi ve simgesel otoritemin bana dolayımsız bir hususiyet ya da bir kişi olarak kendimin bir niteliği olarak görünmesi olduğundan dolayı, her otoritenin kendisini bu yarığın belir-

1 Peki aynı şey felsefe için de geçerli değil midir? Bir felsefe sisteminin amacı düşünürün kendisini izah etmek, düşünürün başkarakter olduğu (örneğin Hegel) bir anlatı kurmak değil midir? Kierkegaard'un eleştirisine göre Hegel tam da bu noktada başarısız olur.

gin hale geldiği durumlardan koruması gerekir. Örneğin, siyasi liderler acziyetlerinin açığa çıkabileceği durumlardan nasıl kaçınacaklarını gayet iyi bilirler; bir baba maruz kaldığı aşağılanmaları (mesela patronunun ona bağırmasını, vs.) oğlunun bakışından gizlemeyi bilir. Böyle bir "itibar koruma" stratejisiyle korunan şey *görünümdür*: Babamın en temelde âciz olduğunu pekâlâ bilsem de, buna inanmayı reddederim. Bundan dolayı, babamın acziyetinin açıkça sergilenmesine tanık olmak son derece sarsıcı olabilir. Bu tür aşağılayıcı anlar "hadım edici deneyimler" diye nitelenmeye tamamen layıktır. Bunun sebebiyse babanın hadım olmuş ya da âciz olduğunun gösterilmesi değil, sefil gerçekliği ile simgesel otoritesi arasındaki yarığın belirgin kılınması ve fetişist tekzip yoluyla gözardı edilmesinin artık imkânsız olmasıdır.

2011'de Oscar alan *The King's Speech*'in [Zoraki Kral] sorunu bu değil midir? Yakında kral olacak adamın sorunu, kekelemesinin sebebi tam da simgesel işlevini üstlenememesi, unvanıyla özdeşleşememesidir. Kral böylece asgari bir aklıselim sergiler, ilahi iradeyle kral olunduğunu cidden kabul etme aptallığını yaşar – Avustralyalı ses eğitmenin göreviyse onu doğal hususiyeti olarak kral olduğunu kabul edecek kadar aptal kılmaktır. Chesterton, her zaman olduğu gibi, doğru bir tespitte bulunur: "Eğer bir adam kalkıp da esas İngiltere Kralı'nın kendisi olduğunu söylerse, mevcut otoritelerin ona deli dediğini söylemek tam bir cevap olmaz; zira bu adam İngiltere Kralı olsaydı, mevcut otoritelerin yapacağı en bilgece şey o olurdu." Filmin kritik bir sahnesinde, ses eğitmeni kralın sandalyesine oturur; öfkeli kral ondan ayağa kalkmasını talep eder, eğitmense bunu reddeder ve hangi hakla kralın ona emir verebileceğini sorar. Kral bağırarak cevap verir: "Madem soruyorsun, kutsal hakla! Ben senin kralınım!!!" ve işte bu noktada eğitmen başarıya ulaşır, zira kral kral olduğuna inanmaktadır artık. Filmin çözümü gerici bir çözümdür demek ki: Kral "normalleşir", histerik sorgulamasının kuvveti yok edilir.

2011 Oscarlarında ödül alan bir başka film olan, *Zoraki Kral*'m dişi muadili *Black Swan* [Siyah Kuğu] ise daha da gericidir. Bu filmin öncülü şudur: Bir adam kendini misyonuna adayabilir (*Zoraki Kral*'daki kral gibi) ve yine de normal bir özel yaşamı olabilir; kendini toptan misyonuna adayan bir kadın ise (bu bağlamda, bir balerin) kendi kendini mahvedeceği bir yola girer – başarısının bedeli ölümüdür. Bu olay örgüsünde, sanatsal uğraşı ile mutlu, sakin bir özel yaşam arasında bölünen, yanlış tercihte bulunup ölen kadını odağa yerleştiren o eski *topos* rahatlıkla görülebilir – Michael Powell'ın *Red Shoes* [Periler Dünyası] filminde bu kadın yine bir balerindir, Offenbach'ın *Hoffman's Tales* [Hoffman'ın Masalları] ve Kieslowski'nin *Véronique'in İkili Yaşamı*'ndaysa şarkıcıdır. *Hoffman'ın Masalları*'nda kadın kahramanın kendini sanatsal uğraşına adaması karanlık bir şeytani karakterin manipülasyonunun sonucu olarak sunulur, *Véronique'in İkili Yaşamı*'ndaysa tercihin iki versiyonu da ortaya konulur: Şarkı söylemeyi seçmiş polonyalı Weronika bir performans sırasında ölür; Fransız Véronique ise inzi-

vaya çekilip hayatta kalır. Yakın zaman önce çekilen bu iki film, *Zoraki Kral* ile *Siyah Kuğu* birbirini tamamlayan bir işleyiş içinde, eril otorite altında geleneksel çifti yeniden doğrulamaktadır: Erkek için, simgesel otoritenin naif bir biçimde üstlenilmesi; kadın içinse, inzivaya çekilme – postmodern post-Oidipal öznellik tarzının yükselişine karşı koymak için tasarlanmış, besbelli muhafazakâr bir strateji.

Hegel'e göre kral bu köklü merkezsizleşmeyi kabul eden, yani, Marx'tan bir kez daha alıntı yaparsak, başkaları kendisine kral muamelesi yaptığı için kral olduğunu (tersini değil) kabul eden öznedir – "bizatihi" kral olduğunu düşünür ise deli demektir. Rivayete göre, 1866'da Prusya ordusu ile Avusturya ordusu arasındaki kritik savaşta, resmen Prusya ordusunun başkumandanı olan Prusya kralı yakınlardaki bir tepeden muharebeyi izliyor ve savaş alanındaki karışıklığa (olan biten kendisine öyle gelmiş zira) endişeli gözlerle bakıyormuş. Bazı Prusyalı birlikler geri çekiliyor gibiymiş hatta. Muharebedeki mevzilenmeyi planlamış olan büyük Prusyalı stratejist General von Moltke bu karışıklık sırasında krala dönüp şöyle demiş: "Parlak bir zafer hasebiyle, majestelerini tebrik eden ilk kişi olabilir miyim?" S_1 ile S_2 arasındaki yarığın en saf halidir bu: Kral Efendi'dir, olan bitenin anlamından tamamen bihaber resmi kumandandır, von Moltke ise stratejik bilgiyi cisimleştirmektedir – fiili kararlar düzeyinde zafer Moltke'nin olsa da, namına hareket ettiği kralı tebrik etmekte haklıdır. Efendi-figürün kafa karışıklığı ile halihazırda parlak bir zafer kazanmış olduğu yolundaki nesnel-simgesel olgu arasındaki bu yarık Efendi'nin aptallığını ortaya koyar. Shakespeare'in oyunlarını gerçekten yazanın kim olduğu muammasına atıfta bulunan espriyi biliriz: "William Shakespeare değil, ama aynı adı taşıyan başka biri." Lacan "merkezsizleşmiş özne" derken bunu kasteder, özne simgesel kimliğini/özdeşliğini sabitleyen adla işte böyle ilişkilenir: John Smith (daima, tanım gereği, kendi mefhumu içinde) John Smith değil, aynı adı taşıyan başka biridir. Shakespeare'in Juliet'inin malûmu olduğu üzere, asla "o ad" değilimdir – gerçekten John Smith olduğunu düşünen John Smith psikotiktir. Genç Marx Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirirken bu ince noktayı gözden kaçırmıştı. Marx önce §281'in başını alıntılar:

> Bölünmemiş birlikleriyle iki uğrak –(a) istencin son kertede temelsiz benliği ve (b) dolayısıyla benzer bir şekilde temelsiz nesnel varoluşu (varoluş doğada evinde olan kategoridir)– kendisine karşı kaprisin güçsüz kaldığı bir şeyin İdea'sını, monarkın "majeste"sini oluşturur. Devletin fiili birliği bu birlikte yatar ve devletin birliği ancak bu sayede, içe dönük ve dışa dönük dolayımsızlığı sayesinde, tikelliğin ve kaprislerinin, ereklerin ve kanaatlerin alanına düşme riskinden kurtarılır; keza, taht etrafındaki hizipler kavgasından ve devletin iktidarının zayıflatılması ve devrilmesinden de kurtarılır.[2]

2 G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, İng. çev. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1978, s. 185.

Sonra da (fazlasıyla aklıselim) ironik yorumunu katar:

> İki uğrak [a] istencin olumsallığı, kapris ve [b] doğanın olumsallığı, doğum, yani Majesteleri'dir: Olumsallık. Olumsallık demek ki devletin fiili birliğidir.
>
> Hegel'e göre, [devletin] içe dönük ve dışa dönük dolayımsızlığın[m], [kapristen, hiziplerden ötürü] çarpışmadan, vb.den kurtarılması inanılmazdır, zira çarpışma tam da onu mümkün kılan şeydir...
>
> Prensin kalıtsal niteliği kendi kavramından ileri gelir. Tüm insan soyunun içinden seçilip çıkarılan, diğer tüm şahıslardan ayırt edilen kişi olacaktır. Peki öyleyse bir kişinin diğerlerinden olan nihai sabit farkı nedir? Beden. Bedenin en üst işlevi ise cinsel faaliyettir. Dolayısıyla kralın esaslı en üst fiili cinsel faaliyetidir, çünkü bu sayede kral olur ve bedenini sürdürür.[3]

Marx yorumunu alaycı bir sözle, Hegel'in kralının penisine yapılmış bir ilaveden ibaret olduğunu söyleyerek sonlandırır. Biz de buna karşı şunu söylemeliyiz: Evet, ama Hegel'in meramı tam da budur, yani böyle katışıksız bir yabancılaşma, bir kişinin biyolojik üreme organının ilavesi haline geldiği böyle bir tersine çevrilme, devletin kişide somutlanmış egemenliği gibi eylemenin bedelidir.[4] §281'den yapılan alıntıda, Hegel'in kalıtsal monarşi kurumunun, kapris ve hizipler sorununa, kısacası, iktidarın olumsallığı sorununa bulduğu çözüm olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bu olumsallık (misal, Platon'un felsefeci-krallarmda, iktidarlarını bilgileriyle meşrulaştıran hükümdarlarda olduğu gibi) daha derin bir zorunlulukla değil, daha da köklü bir olumsallıkla aşılır: En tepeye, bilfiil penisinin ilavesine indirgenmiş bir özneyi, (dolayım emeğiyle) kendisini mevcut haline getirmemiş, bilakis, dosdoğru bu halin içine doğmuş bir özneyi koyutlarız. Hegel kralın bilge, adil ve cesur bir kişi olacağını perde arkasında teminat altına alan daha derin bir zorunluluk olmadığının tamamen farkındadır elbette. Bunun tam aksine, kral figüründe, olumsallık (hususiyetlerinin ve niteliklerinin olumsallığı) uç noktasına götürülür; mühim olan tek husus onun doğumudur.[5] Toplumsal-siyasal yaşamda, istikrar ancak tüm özneler bu olumsal sürecin sonucunu kabul ettiğinde kazanılabilir, zira doğumun olumsallığı toplumsal mücadelelerden muaf tutulur.

Burada bariz bir karşı-sav ortaya çıkar: Hegel bir saflık yanılsamasına, yani,

3 Kari Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, İng. çev. Annette Jolin ve Joseph O'Malley, Cambridge: Cambridge University Press, s. 35, 40. (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1997.)

4 Durumdaki ironiye de dikkatinizi çekerim: Dolayımsız bedensel varlığım ile simgesel özdeşliğim/kimliğim arasındaki yarık hadımın yarığı olduğu için, kişinin kendi penisine indirgenmesi hadımın formülünün ta kendisidir.

5 Ayrıca içkin felsefi bir çerçevede, olumsallığı ileri sürerken Hegel'in ne kadar radikal olduğunu görebiliriz burada: Olumsallığı aşmanın tek yolu onun katlanmasından geçer.

rasyonelce sadece ortak iyi için çalışan devlet bürokrasisinin uzman-bilgisinin saflığı yanılsamasına kapılmamakta mıdır? Evet, siyasal yaşamda indirgenemez bir kirlilik (kısmi çıkarların ve hizip kavgalarının olumsal oyunu) olduğunu teslim eder, ama yanılsamah iddiası şu değil midir: Bu kirlilik uğrağını (öznel kapris) kral figüründe tecrit edersek, söz konusu istisna geri kalanı (devlet bürokrasisinin gövdesini) rasyonel kılacak, birbiriyle çatışan kısmi çıkarlar oyunundan muaf tutacaktır? Devlet bürokrasisi mefhumu "evrensel sınıf" olduğunda, devlet siyasi olmaktan çıkıp has siyasi *differend*'tan muaf tutulmaz mı? Gelgelelim, Hegel siyasi hayatın olumsal bir "taht etrafındaki hizipler kavgası"ndan oluştuğunun pekâlâ farkında olsa da, kralın bu olumsallığı kendi üzerine alıp devlet bürokrasisini nötr bir makineye dönüştürdüğünü değil; bilakis, biyolojik kalıtımın olumsallığıyla belirlendiğinden dolayı, *kralın kendisinin* biçimsel bir anlamda siyasi mücadelelerin üzerine yükseltildiğini düşünür.

Lacanca söylersek, tüm içeriği dolayımlayan içkin mefhuma dayalı özgelişimden bu içeriği özgürce salıveren edime ya da karara geçiş, hiç kuşkusuz, S_2'den (bilgi, gösterenler zinciri) S_1'e (performatif Ana-Gösteren) geçiştir. Epey benzer şekilde, Hegelci Mutlak Bilme pozitif içeriğinden "absolve edilen", yani arındırılan bir bilgidir. Peki nasıl? Jean-Claude Milner öyle bir Mutlak Bilme (*savoir absolu*) mefhumu geliştirmiştir ki Hegel'in adını bile anmasa da bu bağlamda ona hem yakın hem de uzaktır. Milner'in başlangıç noktası fiillerin ilişkili ve mutlak/yalın kullanımları arasındaki dilbilgisel karşıtlıktır: "Latince biliyorum" dediğimde, bilmem belirli bir nesneyle ilişkilidir, bu nesneyle tamamlanır; "Biliyorum" dediğimdeyse, bilgi bu tür bir bağlılıktan "absolve edilir", yani azade kılınır. Böyle bir "mutlak" bilme "kendi kendini mevzilendirir, nesnesi salt vesilesidir, öznesi de aracıdır; artık-bilme adını vereceğim iç yasasına uyar."[6] Milner'in bu Mutlak Bilme'sinin modeli Hegel değil, Hegel sonrasındaki *Wissenschaft*, sürekli ilerlemeye dayanan üniversite bilimidir: Artığı söylenen/bilinen olarak henüz burada olmayan, ama daima üretilecek bir şeydir. Artık-bilmeyi yerleşik bilgiden ayıran fark demek ki bilmeye içkin olan, dışsal nesnesine hiçbir göndermesi olmayan saf bir farktır: bilinen ile henüz-bilinmeyen arasındaki fark, bilgi alanını ilelebet eksik kılan fark. Milner'in bu Mutlak Bilme mefhumuna itirazı bunun "daha az"ı değil sadece "daha fazla"yı, bilme eksiğini değil sadece artığını beraberinde getirmesidir – Lacan işte bu yüzden bunu saf Üniversite Söylemi figürü diye reddeder. Şimdiye kadar iyi, peki Hegel, onun Mutlak Bilme'si burada nereye oturur? Hegel'in Mutlak Bilme'si "daha az"ı beraberinde *getirir*: Kurucu bir eksikliğe, bilgimizdeki değil, Öteki'ndeki eksikliğe göndermede bulunur. Hegel'in Mutlak Bilme'si açık bir sonsuz ilerleme alanı değildir. "Kapamm"ınm sorumlusu, iki eksikliğin (öznenin

6 Jean Claude Milner, *Clartes de tout*, Paris: Verdier, 2011, s. 54.

bilme eksikliği ve Öteki'ndeki eksiklik) örtüşmesidir.

Milner nesnesiz bilmenin nasıl işlediğini açıklamak için *Dexter* dizisine atıfta bulunur. Bu dizide, oğlunun genetik olarak bir seri katile dönüşeceğini bilen baba ona polis olmasını ve doğuştan gelen öldürme güdüsünü sadece katilleri öldürerek tatmin etmesini söyler.[7] Benzer bir şekilde, Milner'in amacı yeryüzündeki tikel hiçbir nesneye bağlanmadan gökyüzünde uçan bir kuş gibi işlemektir; kuş zaman zaman yeryüzüne doğru seğirtip kurbanını yakalar – tıpkı, çalışmalarında, teker teker tikel bir bilgiyi ele alan ve tutarsızlığını göstererek onu parçalayan Milner'in kendisi gibi. Peki ama Hegel'in Mutlak Bilme'si de böyle işlemez mi? Yani, bir bilme şeklinden diğerine geçip ona Gerçeğiyle dokunarak içkin/kurucu antagonizmasım açığa çıkarmaz mı?

Schelling Hegel eleştirisinde bundan dolayı haksızdı: Karar verme ediminin müdahalesi tamamen içkindir, "kapitone noktası" ânı, saptayıcı sözcenin tersine çevrilip edimsel sözceye dönüştüğü andır. Hegel'in monarşi savunusuna göre, aynı şey Devlet bağlamında kral için de geçerli değil midir? Bürokratik bilgi zincirinin ardından kralın kararı gelir. "İstencin büsbütün somut nesnelliği" olarak bu karar "tüm tikelliği yeniden kendi benliğine masseder, bir o bir bu arasında devamlı gidip gelmesine izin verdiği artı ile eksilerin tartılmasını kısa keser ve 'Yapacağım' diyerek kararını verir ve böylece tüm faaliyeti ve fiiliyatı başlatır" (§281). Hegel kralın bu ayrılığını şu sözüyle zaten vurgulamaktadır: "Nihai öz-belirlenim", "ancak tikel ve koşullu olan her şeyden açıkça farklı, bunlarında üzerinde duran bir zirve konumu olduğunda insan özgürlüğü alanına girer [girebilir], zira ancak o halde kavramına uygun olacak şekilde fiili olur" (§281). Bundan dolayı, "monark mefhumu"

> tüm mefhumlar arasında muhakeme için, yani Anlama yetisi'nin işe koştuğu düşünüm yöntemi açısından en zorlu olanıdır. Bu yöntem yalıtık kategorilerin ötesine geçmeyi reddeder ve dolayısıyla burada yine sadece *raisonnement*'ı, sonlu bakış açılarını ve tümdengelimli argümantasyonu bilir. Sonuçta, gerek biçimi gerek özüyle çıkarsanmış bir şey olarak monarkın haysiyetini sergiler. Fakat işin aslı şudur ki çıkarsanmış değil de tepeden tırnağa kendi kendini doğuran bir şey olmak tam da monarşi anlayışıdır.

Hegel bir sonraki paragrafta kralın bu spekülatif zorunluluğunun üzerinde ayrıntısıyla durur:

> Devletin istencinin içinde yoğunlaştığı bu nihai benlik, soyutlanarak ele alındığında, tek bir benliktir ve dolayısıyla dolayımsız bireyliktir. Nitekim "doğal" niteliği bizatihi

7 A.g.e., s. 60.

kendi mefhumunda ima edilir. Monark, bundan dolayı, diğer tüm niteliklerinden soyutlanarak, esas itibariyle bu birey olarak nitelenir ve bu birey dolayımsız, doğal yoldan, yani doğanın seyrindeki doğumu yoluyla monarşinin haysiyeti mertebesine çıkarılır.

Mülahaza: Saf öz-belirlenim kavramının varlığın dolayımsızlığına ve haliyle doğa alanına geçişinin tamamen spekülatif bir niteliği vardır ve dolayısıyla onun kavranması mantığa aittir. Dahası, bu geçiş genel olarak isteyişin doğasında aşina olduğumuz geçişle aynıdır ve oradaki süreç bir şeyin öznellikten (zihnin huzurunda benimsenen bir hedefin) varoluşa tercüme edilmesidir. Ama İdea'nın ve burada üzerinde düşünülmekte olan geçişin has biçimi, istencin saf öz-belirleniminin (yani yalın kavramın) tikel bir içeriğin dolayımı olmaksızın tek ve doğal bir mevcuda dolayımsızca dönüşmesidir (tıpkı eylem bağlamındaki bir hedef gibi).

Tanrı'nın varlığının "ontolojik" kanıtında, mutlak kavram aynı şekilde varoluşa dönüşür...

İlave: Monarşi aleyhine karşı bir sav ileri sürülür ve monarşinin devletin refahını şansa bağlı kıldığı söylenir; zira, bu sava göre, monark kötü eğitimli olabilir, devletteki en üst makama belki de layık değildir ve rasyonel olduğu farz edildiğinden dolayı böyle bir devlet ilişkisinin var olması gerektiğini düşünmek mânâsızdır. Lâkin tüm bunlar hükümsüz bir önkabule, yani, her şeyin monarkın tikel niteliğine bağlı olduğu varsayımına dayanır. Tam teşekküllü bir devlette, bu sadece bir doruk noktası olan biçimsel karar meselesidir (ve ihtirasa karşı doğal bir siperdir. Dolayısıyla monarkta nesnel nitelikler aramak yanlıştır); yalnızca "evet" diyecek ve "i"lerin noktasını koyacaktır, zira taht öyle olmalıdır ki tahtta oturandaki mühim husus onun tikel tertibi olmamalıdır... İyi örgütlenmiş bir monarşide, nesnel veçhe sadece yasaya aittir ve monarkın rolüyse yasaya o öznel "yapacağım"ı getirmektir.

Anlama yetisi'nin kavrayamadığı spekülatif uğrak "saf öz-belirlenim kavramının varlığın dolayımsızlığına ve haliyle doğa alanına geçişi"dir. Bir başka deyişle, Anlama yetisi canlı bir bütünlüğün evrensel dolayımını pekâlâ kavrayabilir; ama bu bütünlüğün, kendini fiiliyata geçirmek için, dolayımsız bir "doğal" tekillik kisvesinde fiili varoluş edinmesi gerektiğini kavrayamaz.[8] Anlama yetisi'nin *hıristolojik* uğrağı, yani evrensel Tin'i cisimleştiren tekil bir bireyin zorunluluğunu ıskaladığı söylenebilir. Burada "doğa" teriminin taşıdığı tüm önemi tanımak gerekir: Nasıl ki, Mantığın sonunda, İdea'nın tamamlanmış öz-dolayımı Doğa'yı kendinden çıkarır ve Doğa'nın dışsal dolayımsızlığına çöküyorsa, Devlet'in rasyonel öz-dolayımı da doğrudan doğal, dolayımsız, dar anlamıyla "irrasyonel"

8 Bu noktada Hegel'le dalga geçen Marksistler bu ihmalin bedelini ödediler: Kendisini Marksist diye meşrulaştıran rejimlerde, yine, rasyonel bütünlüğü doğrudan doğruya kendinde cisimleştiren ve bunu büsbütün yapan, yani i'lerin noktasını koyan bir idiot değil bir tam Bilgi figürü olarak yapan bir Önder ortaya çıkmıştı. Başka bir deyişle, Stalinist Önder bir monark *değildir* ki bu da onu daha da berbat kılar.

olarak belirlenen bir istençte fiili varoluş edinmek zorundadır. (Kralın kellesini uçurmak için kullanılan) giyotini Chesterton'ın nasıl değerlendirdiğini hatırlayalım:

> Giyotinin birçok günahı vardır, ama hakkını verecek olursak, hiçbir evrimci yanı yoktur. En çok tutulan evrimci argüman en iyi cevabını baltada bulur. Evrimci "Çizgiyi nereye çizeceksin?" diye sorar. Devrimciyse şöyle cevaplar: "*Buraya* çiziyorum: kafanla gövdenin arasına." Şayet bir darbe indirilecekse her an soyut bir doğru ya da yanlış olmak zorundadır; âni bir şey olacaksa şayet, dışsal bir şey olmak zorundadır.[9]

Edim teorisyeninin dik alası olan Badiou'nun niçin Sonsuzluğa atıfta bulunmak durumunda kaldığını buraya bakarak rahatlıkla anlayabiliriz: Edim ancak Sonsuzluğun zamana müdahalesi olarak tasavvur edilebilir. Tarihsel evrimcilik bitmek bilmeyen geciktirmeye yol açar, durum daima fazla karmaşıktır, işin her zaman izah edilmesi gereken başka yanları daha vardır, artılar ile eksilerin tartılıp ölçülmesi hiç bitmez. Bu tavra karşı, edime geçmek köklü ve şedit bir basitleştirmeyi, adeta Gordion düğümünün çözülmesini beraberinde getirir: sonsuz düşünüp taşınmanın basit bir "evet" mi "hayır" mıda billurlaştığı o sihirli an.

Bu da bizi kaldırma ile yüceltme arasındaki karşıtlık meselesine getirir. *Seminar VII*'de Lacan diyalektik dolayım olarak kaldırmayı yüceltmenin karşısına koyar: Kaldırma tüm tikelleri diyalektik bir bütünlüğün içine katar, yüceltme ise Gerçeğin kaldırılmamış bir kalıntısını alıp onu doğrudan tüm dolayımdan sıyrılan imkânsız Şey'in tecessümü mertebesine çıkarır. Peki bu yüceltme hamlesi Hegel'e sahiden yabancı mıdır? Kral bağlamında Hegel, tüm bireyler bizatihi çalışarak "mevcut hallerine dönüşmek" ve böylece doğal dolayımsızlıklarını dolayımlamak ya da kaldırmak zorunda olsa da, kralın doğrudan (doğası itibariyle) simgesel unvanının mevcut halini tayin ettiği tek kişi (insan doğuştan kral olur) olduğunu anlatmaya çalışmaz mı? Dolayım döngüsü demek ki ancak rasyonel bütünlüğü "diken", "ham", dolayımlanmamış "irrasyonel" bir unsurla tamamlandığında son bulabilir.

Hegel üç paralel hamleyi dile getirirken –Mantık'tan Doğa'ya, Devlet'in rasyonel bütünlüğünden Monark'a ve Tanrı'nın ontolojik kanıtı– (kişisel bir) Tanrı'mn aynı zorunluluğun içinden Monark olarak çıktığını ima etmez mi? Tanrı'nın evrenin Monark'ı olduğunu? Bu örnek mefhum gelişiminin ("her şeyin çıkarsanması"nı mümkün kılan tamamlanmış nedenler zinciri şeklindeki naif anlamıyla) niçin asla tamamlanamayacağını ortaya koyar – Ana-Gösteren'in keyfi müdahalesi, olumsallığın zorunluluğun tam göbeğinde müdahale ettiği

9 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Fransisco: Ignatius Press, 1995, s. 116.

noktayı gösterir: Bir zorunluluğun tesis edilmesi olumsal bir edimdir.[10] Dennett bambaşka bir alanda bir tespitte bulunur: Durumumuzun sonluluğu ve sınırlılığından dolayı asla bitmek bilmeyen o sonsuz argümantasyon uğraşında "sohbet kesiciler"e ihtiyaç vardır: İşin her zaman izah edilmesi, hesaba katılması gereken başka yönleri vardır, vs.[11] Söz konusu ihtiyaç Lacan'm deyişiyle Ana-Gösteren'e (Dennett "sihirli söz" ya da sahte bir dogmaya atıfta bulunur), yani o bitimsiz artılar ile eksilerden müteşekkil Gordion düğümünü (en nihayetinde keyfi ve kusurlu) bir karar edimiyle kesecek bir şeye duyulan ihtiyaç değil midir?

Okuldaki sınavlar hakkında Lacan tuhaf bir olguya parmak basmıştı: Sınav kâğıtlarının notlandırılması ile sonuçların ilân edilmesi edimi arasındaki minimal bir zaman aralığı olmak zorundadır. Bir başka deyişle, sorulara mükemmel cevaplar vermiş olduğumu bilsem bile, sonuçlar ilân edilene kadar minimal bir güvensizlik unsuru olacaktır – bu aralık saptayıcı ile edimsel arasındaki, sonuçları *ölçmek* ile onları *not almak* (kaydetmek) arasındaki aralıktır. En yüce haliyle bürokrasinin tüm gizemi buna dayanır: Olguları biliyorsunuzdur, ama bu olguların bürokrasi tarafından nasıl kaydedileceğinden asla tam emin olamazsınız. Jean-Pierre Dupuy'nün de işaret ettiği üzere, aynı şey seçimler için de geçerlidir: Seçim sürecinde de, olumsallık, baht, "çekiliş" ânı hayatidir.[12] Tamamen "rasyonel" bir seçim seçim filan değil, şeffaf, nesnelleştirilmiş bir süreç olurdu. Geleneksel (modernite-öncesi) toplumlar bu sorunu neticeyi "tasdik eden", ona otorite bahşeden aşkın bir kaynağa (Tanrı, kral...) başvurarak çözmüştü. Modernitenin sorunu burada yatar: Modern toplumlar kendilerini özerk, kendi kendilerini düzenleyen yapılar olarak algılar; yani, dışsal (aşkın) bir otorite kaynağına yaslanamazlar artık. Bununla beraber, seçim sürecinde baht ânının işler kalması gerekir. Zaten yorumcuların oyların "irrasyonelliği" üzerinde durmaya bayılmasının sebebi budur (bir seçim kampanyasının son günlerinde kararsızların nerede toplanacağını asla bilmezsiniz...) Bir başka deyişle, sürekli bir kamuoyu yoklamasına indirgense, tamamen mekanikleştirilip nicelikselleştirilse ve "performatif" niteliğinden yoksun bırakılsa, demokrasi işlemezdi; Lefort'un belirttiği gibi, oylamanın bir ritüel (kurban ritüeli) olarak, toplumun tıpkı bir ritüeldeymişçesine kendi kendini yok edip yeniden doğması olarak kalması gerekir.[13] Zira bu baht şeffaf olmamalıdır, asgari biçimde dışsallaştırılmalı/şeyleştirilmelidir: Eskilerin Tanrı'nın ölçülemez iradesi ya da Kader'in eli diye algıladığı şeyin bugünkü muadili "halkın iradesi"dir. Dolaysız keyfi bir tercih,

10 Descartes ve diğer "iradeciler" evrensel zorunlu yasaların keyfi ilahi karar sayesinde geçerli olduğuna işaret ederken bu paradoksun izinde gidiyorlardı: 2+2 = 4 eder, 5 değil; çünkü Tanrı öyle olmasını istemiştir.

11 Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York: Touchstone, 1996, s. 506.

12 Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*, Paris: Carnets Nord, 2008.

13 Bkz. Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris: Seuil, 1986.

saf bir bahtın neticesi olarak kabul edemedikleri şey asgari bir "Gerçeğe" göndermede bulunuyorsa insanlar bunu kabul edebilir – Hegel çok önceleri bunun farkına varmıştı ve monarşiyi savunmasının tüm anlamı budur. Son, ama bir o kadar önemli olarak, aynı şey aşk için de geçerlidir: Aşkta bir "Gerçeğin cevabı" unsuru olması gerekir ("biz birbirimiz için yaratılmıştık"), âşık olmamın saf bir olumsallığa dayandığını kabul edemem.[14]

Gérard Lebrun gibi müthiş bir Hegel okuru bile bu bağlamda Hegel'i Platoncu "felsefeci-krallar" geleneğine yazarken hayal kırıklığı yaratır: Her iktidar uygulaması sağlam gerekçelerle meşrulaştırılmak zorundadır, iktidarın hamili bilgisi ya da becerileriyle bunun için layıkıyla vasıflı olmak zorundadır ve iktidar tüm cemaatin iyiliği için uygulanmalıdır – bu iktidar mefhumu, Hegel'in sivil toplumdaki üyelerin ve grupların tikel çıkarlarına karşı devletin çıkarlarını korumak üzere eğitilmiş "evrensel sınıf" olarak devlet bürokrasisi şeklindeki anlayışının temelini oluşturur. Nietzsche temelini sorgulayarak bu yerleşik anlayışa karşı çıkar: Yönettiği kişilerin çıkarlarına göndermeyle kendini meşrulaştırmak ihtiyacı duyan, uygulanışı için gerekçeler temin etmek zorunda olduğunu kabul eden iktidar (ya da otorite) ne mene bir iktidardır? Böyle bir iktidar anlayışı kendi kendini baltalamaz mı? Otoritemi senin gözünde meşrulaştırmam gerektiğini kabul edersem nasıl efendin olabilirim ki? Bu durum otoritemin senin onayına dayandığını, dolayısıyla, efendin olarak hareket ederken, aslında sana hizmet ettiğim (Büyük Friedrich'in halkının en üst hizmetkârı olarak kral şeklindeki meşhur görüşünü hatırlayalım) anlamına gelmez mi? Düpedüz başlı başına kabul edildiğinden dolayı, aslında otoritenin hiçbir gerekçeye ihtiyacı olmaması gerekmez mi? Kierkegaard'un belirttiği gibi, bir çocuğun babasına itaat ettiğini, çünkü babasının bilge, dürüst ve iyi olduğunu söylemesi hakiki baba otoritesi için bir küfürdür, onun toptan tekzip edilmesidir. Lacanca söylersek, "doğal" otoriteden gerekçelerle meşrulaştırılmış otoriteye bu geçiş, hiç şüphesiz, Efendi'nin söyleminden Üniversite söylemine geçiştir. İktidarın meşrulaştırılmış uygulamasının bu evreni aynı zamanda belirgin bir şekilde anti-siyasidir ve bu anlamda, "teknokratik"tir: İktidarım tüm rasyonel insanlarca anlaşılabilir olan ve onaylanan gerekçelere dayanmak zorundadır. Zira altta şöyle bir öncül vardır: Bir iktidar faili olarak, yerime rahatlıkla başkası geçirilebilir, başkaları benim yerimde nasıl hareket etmiş olabilecekse ben de aynen öyle hareket ediyorum – rekabete dayalı mücadele alanı olarak, toplumsal antagonizmaların eklemlenmesi olarak siyasetin yerini, evrensel çıkarı doğrudan yürürlüğe sokan rasyonel idarenin alması gerekir.

Peki ama Lebrun Hegel'e böyle bir meşrulaştırılmış otorite anlayışı atfetmekte haklı mıdır? Hegel hakiki otoritenin daima totolojik bir şekilde kendi kendini ileri sürme unsurunu içerdiğinin tamamen farkında değil miydi? "Öyle, çünkü

14 Bkz. Slavoj Žižek, *Looking Awry*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991. (*Yamuk Bakmak*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004.)

öyle olduğunu söylüyorum!" Otoritenin uygulanması *pro et contra*[15*] gerekçelerin sonu gelmezcesine sayılıp döküldüğü zinciri kıran "irrasyonel" bir olumsal karar edimidir. Hegel'in monarşi savunusunun gerekçesi tam da bu değil midir? Rasyonel bir bütünlük olarak devletin başında bir "irrasyonel" otorite figürünün, vasıflarıyla meşrulaştırılmayan bir otoritenin olması lazımdır: Diğer tüm kamu çalışanları iktidar uygulama kabiliyetlerini ispatlamak zorundadır, ama kral tam da kral olmasıyla meşrulaşır. Daha çağdaş bir dille ifade etmek gerekirse, devletin eylemlerinin performatif veçhesi krala ayrılır: Devlet bürokrasisi devlet eyleminin içeriğini hazırlar, fakat onu yürürlüğe sokan, topluma dayatılmasını sağlayan şey kralın imzasıdır. Hegel toplumsal bedeni "totaliter" ayartıya karşı koruyan tek şeyin devlet bürokrasisinde cisimleşmiş "bilgi" ile kralda cisimleşmiş Efendi otoritesi arasındaki bu mesafe olduğunun pekâlâ farkındaydı. "Totaliter" rejim dediğimiz şey Efendi'nin dizginsiz otoritesini dayatıp rasyonel bilginin önerilerini gözardı ettiği bir rejim değil, Bilgi'nin (aklen meşrulaştırılan otoritenin) dosdoğru "performatif" güç kazandığı bir rejimdir – Stalin bir Efendi değildi (kendini öyle sunmamıştı), meşruiyetini bilgisi ve becerilerinden alan, halkın en üst hizmetkârıydı.

Hegel'in bu içgörüsü Efendi'nin (geleneksel otoritenin) söylemi ile Üniversite (gerekçelerle ya da öznelerinin/tebaalarının demokratik rızasıyla meşrulaştırılan modern iktidarın) söylemi arasındaki eşsiz konumuna işaret eder: Hegel Efendi'nin otoritesindeki karizmanın sahte olduğunu, Efendi'nin bir düzenbaz olduğunu fark etmişti – onu Efendi kılan tek husus Efendi konumunu işgal etmesidir (tebaalarının ona bir Efendi muamelesi yapmasıdır). Gelgelelim, bu aşırılıktan kurtulmaya ve tamamen uzman bilgisiyle meşrulaştırılan, kendini açıkça ortaya koyan bir otorite dayatmaya çalışılacaksa, ortaya çıkacak sonucun eskisinden beter olacağının da farkındaydı: Devletin simgesel başıyla sınırlı kalmak yerine, "irrasyonellik" toplumsal iktidarın tüm gövdesine yayılır. Kafka'nın bürokrasisi tam da Efendi figüründen yoksun böyle bir uzman bilgisi rejimidir –Brecht, Benjamin'in günlüklerinde belirttiği gibi, Kafka'nın "*tek sahici Bolşevik* yazar"[16] olduğunu iddia etmekte haklıydı.

Öyleyse Hegel'inki sinik bir konum mudur? Kendi içinde bir hiç olduğunu pekâlâ bilsek de, kralın yönetmeye şahsi hususiyetleriyle yeterliliği varmış gibi hareket etmemizi, ihtişamını övmemizi filan mı söylemektedir bize? Ne var ki Hegel'in konumunu sinizmden ayıran bir fark vardır. Hegelci (ütopik?) iddia şudur: Bir krala varsayılan gerçek özelliklerinden ötürü değil, insan zayıflığının temsilcisi olarak, tam da vasatlığından ötürü hayranlık duyulabilir. Fakat burada işler karmaşıklaşır: Toplumsal yapının tepesindeki aşırılığı (kral, lider) dipteki aşırılıkla, toplumsal gövdede kendilerine has yeri olmayanlarla, Rancière'in

15* (Lat.) "Lehte ve aleyhte" (ç.n.).

16 Alıntılandığı kaynak: Stathis Gourgouris, *Does Literature Think?*, Palo Alto: Stanford University Press, 2003, s. 179.

deyişiyle "olmayan-parçanın parçası"yla ve Hegel'in deyişiyle *Pöbel* (ayaktakımı) ile tamamlamak gerekmez mi? Hegel, toplumsal bütünlüğün yıkıcı aşırılığı, "olmayan-parçanın parçası" statüsüyle ayaktakımının bütünlüğün "düşünümsel belirlenimi", evrenselliğinin dolayımsız tecessümü, toplumsal bütünlüğün kendi unsurları arasında kisvesinde kendisiyle karşılaştığı tikel unsur ve bu açıdan, özdeşliğinin/kimliğinin kilit kurucu öğesi olduğunu hesaba katmayı başaramaz.[17] Nitekim Frank Ruda Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ayaktakımı hakkındaki kısa pasajlarını tüm sisteminin değilse de hukuk felsefesinin semptomatik meramı olarak okumakta sonuna kadar haklıdır.[18] Hegel ayaktakımının evrensel boyutunu görmüş olsaydı, semptomu icat etmiş olurdu (tıpkı, proletaryada mevcut toplumun çıkmazlarının tecessümünü, evrensel sınıfı gören Marx gibi).[19] Bir başka deyişle, ayaktakımı mefhumunu semptomatik kılan husus modern rasyonel devletin ister istemez ürettiği "irrasyonel" aşırılığa, biçimsel açıdan örgütlü bütünlüğe ait olsalar da, onun içinde kendilerine yer olmayan bir grup insana işaret etmesidir – bu bakımdan, tekil evrensellik kategorisinin mükemmel bir örneğidirler (tikelin dolayımım es geçmek suretiyle, bir evrenselliği doğrudan somutlaştıran bir tekil):

> §244 Geniş bir insan kitlesinin yaşama standardı belirli bir geçim düzeyinin – toplumun bir üyesi için gerekli olan olarak, otomatik şekilde düzenlenen bir düzeyin– altına düşünce ve bunun neticesinde neyin doğru neyin yanlış olduğu anlaşılmaz olunca, bir insanın hayatını kendi emeği ve çabasıyla sürdürmek için ısrar etmesine kaynaklık eden dürüstlük ve benlik saygısı kaybolunca, yoksullardan oluşan bir ayaktakımı ortaya çıkar. Bu durum, toplumsal ölçeğin diğer ucunda, aşırı zenginliğin birkaç kişinin elinde yoğunlaşmasını hayli kolaylaştıran koşulları da beraberinde getirir.

Burada ayaktakımının apaçık siyasi bir konu olan statüsünü ve Hegel'in evrensellik ile tikellik arasındaki temel ontolojik konusu arasındaki bağı, yani, He-

17 Bu son özellikteki diyalektik inceliğe dikkatinizi çekerim: Toplumsal bir bütünlüğün özdeşliğini/kimliğini "diken" her türlü toplum-içi unsurun sabit özdeşliğini/kimliğini çözen o "yüzer gezer" unsurdur. Bu noktada Hegel'in tortu şeklindeki Antisemitizmi ile saf yinelenmeyi düşünememesi arasında bir bağ bile kurulabilir. "İleriye doğru hareket etmek" ve tıpkı diğer uluslar gibi, kimliklerinin tarihsel ilerleme içinde kaldırılmasına (*aufgehoben*) izin vermek yerine inatla kendi kimliklerine tutunan Yahudilerden hoşnutsuzluğa kapılır ya hani Hegel, bu hoşnutsuzluğunun temelinde Yahudilerin aynının yinelenmesine kapıldığı algısı yatmıyor mudur? Parantez içinde şunu da söylemeden geçmeyeyim: *The Persistence of the Negative* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010) başlıklı kitabında, "saf felsefi" negatiflik mefhumunun cilveleri ile radikal siyasetin değişimleri ve açmazları arasındaki bağı vurgulayıp işe koşan Benjamin Noys'a tamamen katılıyorum: Negatiflik hakkında konuşulurken, siyaset asla çok geride değildir.

18 Burada Frank Ruda'nın şu kitabına dayanıyorum: *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Londra: Continuum, 2011.

19 Bu formülasyonu Mladen Dolar'a borçluyum.

gelci "somut evrenselliği" nasıl anlamamız gerektiği sorununu rahatlıkla görebiliriz. "Somut evrenselliği" alışıldık anlamıyla algılarsak, yani onu organik bir alt-bölünmeyle evrenselin tikel uğraklarına ayrılması, dolayısıyla evrenselliğin bireylerin doğrudan katıldığı soyut bir özellik olmaması ve bireyin evrensele katılımının daima belirlenimlerin tikel ağıyla dolayımlandığını düşünürsek, buna tekabül eden toplum korporatif bir devlet olur: her bireyin tikel yerini bulmak zorunda olduğu, Devlet'e tikel görevimi ya da yükümlülüğümü yerine getirmek suretiyle katıldığım organik bir Bütün olarak toplum. Öyle haddi zatında yurttaşlar yoktur, Bütün'ün ahengine katkıda bulunmak için tikel bir zümrenin üyesi olmak gerekir (çiftçi, devlet memuru, ailede anne, öğretmen, zanaatkâr...). Her parçanın kendi işlevi olduğu canlı bir organizma olarak Devlet adına, (toplumun soyut bireylerin mekanik birliğinden ibaret olduğu) atomcu liberalizme karşı çıkan Bradleyci proto-faşist Hegel budur. Bu uzam dahilinde, ayaktakımı ister istemez irrasyonel bir aşırılık, toplumsal düzene ve istikrara yönelen bir tehdit, "rasyonel" toplumsal bütünlükten dışlanmış ve kendilerini bu bütünlükten dışlayan serseriler olarak görünecektir.

Peki ama Hegel'in "somut evrensellik" kavramıyla hedeflediği şey sahiden bu mudur? Diyalektik negatifliğin çekirdeği cins ile türleri (türlerinden biri) arasındaki kısa devre ve böylece cinsin türlerinden biri olarak diğerlerine karşıt olarak görünmesi, onlarla negatif bir ilişkiye girmesi değil midir? Bu anlamda, somut evrensellik tikel içerikten yoksun tekil bir uğrak kisvesinde kendini türlerinin arasına dahil eden bir evrenselliktir. Kısacası, kendilerini doğuran toplumun evrensel boyutuna karşılık gelenler (tıpkı ayaktakımı gibi) toplumsal Bütün'de kendilerine has yerleri olmayanlardır. Bu yüzdendir ki ayaktakımı tüm toplumsal yapı kökünden dönüştürülmeden ortadan kaldırılamaz ve Hegel bunun tamamen farkındadır; bu "rahatsız edici sorun"un çözülmesinin dışsal olumsal değil, büsbütün içkin kavramsal sebeplerden ötürü imkânsız olduğunu itiraf edecek kadar tutarlıdır. Sorunu çözmek için bir dizi önlemden bahsetse de (polis kontrolü ve baskısı, hayır kurumları, ayaktakımının sömürgelere gönderilmesi...) bunların aslında sorunu çözemeyen tali hafifletici çözümler olduğunu teslim eder. Bunun sebebiyse sorunun fazla çetin olması (toplumda zayıfların bakımının üstlenilmesini sağlayacak kadar zenginliğin olmaması değil) ortada fazla zenginliğin olmasıdır – toplum ne kadar zenginse, o kadar çok yoksulluk üretir:

> §245 Kitleler yoksullaşmaya başladığında, (a) onları genel yaşama standardında tutmanın yükümlülüğü doğrudan zengin sınıflara verilebilir, yahut geçim kaynaklarını doğrudan diğer kamusal zenginlik kaynaklarından alabilirler (örneğin zengin hastanelerin bağışlarından, manastırlardan ve diğer vakıflardan). Fakat her iki durumda da muhtaçlar geçimliklerini çalışarak değil doğrudan sağlamış olurdu ve bu durum

sivil toplum ilkesini ihlal eder ve üyelerindeki bireysel bağımsızlık ve öz-saygı hissini zedelerdi. (b) Alternatif olarak, geçimlikleri dolaylı yoldan, yani çalışma fırsatı sunularak verilebilir. Bu durumda üretim hacmi artardı, lâkin kötülük tam da üretimin aşırılığına ve aynı zamanda üretici olan tüketicilerin orantılı bir miktarda olmamasına dayanır. Nitekim kendisini hafifletme maksadı olan her iki yöntem de (a ve b) onu düpedüz keskinleştirir. Dolayısıyla aşırı bir zenginliğe rağmen sivil toplumun yeterince zengin olmadığı, yani kaynaklarının aşırı yoksulluğu ve fakir bir ayaktakımının ortaya çıkmasını durdurmak bakımından yetersiz olduğu meydana çıkar.

Hegel'in analizindeki inceliğe dikkatinizi çekerim: Yoksulluğun hem maddi bir durum hem de toplumsal tanınmadan yoksul kalmak bakımından öznel bir konum olduğuna işaret eder. İşte bu yüzden, kamusal ya da özel hayırseverlik teşebbüslerinde bulunarak yoksulların rızkını temin etmek kâfi gelmez, zira hayatlarını özerk bir şekilde idame ettirmenin getireceği tatmin duygusundan yine mahrum olurlar. Dahası, Hegel toplumun –mevcut toplumsal düzenin– öznenin tözsel içeriğini ve tanınmasını bulduğu nihai uzam olduğunu, yani öznel özgürlüğün kendini ancak evrensel etik düzenin rasyonalitesinde fiiliyata geçirebileceğini vurguladığında, bu vurgunun diğer örtük yüzü şudur: Bu tanınmayı *bulmayanların* isyan etme hakkı da vardır: Eğer bir sınıf insan sistemli bir şekilde haklarından, bir kişi olmaktan kaynaklı haysiyetlerinden mahrum ediliyorsa, tam da bu sebepten dolayı toplumsal düzene karşı görevlerinden de muaf olurlar, zira bu düzen onların etik tözü değildir artık. Hegel'in "ayaktakımı"na dair sözlerindeki dışlayıcı ton temel bir olguyu, yani onların isyanının rasyonel açıdan tamamen haklı olduğunu düşündüğünü görmemizi engellememelidir: "Ayaktakımı" etik töz tarafından sırf olumsal değil, sistemli bir şekilde tanınmayan bir sınıf insandır, dolayısıyla topluma hiçbir borçları yoktur ve artık ona karşı görevleri yoktur.

Negatiflik –mevcut düzenin tanınmayan unsuru– demek ki zorunlu olarak üretilmektedir, mevcut düzene içkindir, ama onun içinde hiçbir yeri yoktur. Fakat Hegel burada (kendi standartları açısından bakıldığında) bir hata yapar: Bizatihi ayaktakımının toplumun evrenselliğine karşılık geldiği yolundaki aşikâr tezi ileri sürmeye cüret etmez. Dışlanan, tikel konumu tanınmayan ayaktakımı evrenselin ta kendisidir. Marx en azından bu konuda, Hegel'i eleştirmekte haklıydı, çünkü bu bağlamda Hegel'in kendisinden daha Hegelciydi – gayet iyi bilindiği üzere, Marxçı analizin başlangıç noktası budur: "Proletarya", "rasyonel" toplumsal bütünlüğün böyle bir "irrasyonel" unsurunu, izah edilemeyen "olmayan-parçanın parçası"nı, hem sistemli bir şekilde ürettiği hem de kendisini tanımlayan temel haklardan mahrum ettiği unsuru ifade eder; bu bakımdan, proletarya evrensellik boyutuna karşılık gelir, zira onun özgürleşmesi ancak evrensel özgürleşme içinde/yoluyla mümkündür. Bir bakıma, *her* edim prole-

terdir: "Tek bir toplumsal semptom vardır: Her birey bilfiil proleterdir, yani, sayesinde toplumsal bir bağ kurabileceği bir söylemden mahrumdur."[20] Bir edim ancak bir söylemden (mevcut toplumsal bedenin içindeki "olmayan-parçanın parçası" yerini işgal etmekten) yoksun bırakılmaya dayalı böyle bir "proleter" konumun içinden ortaya çıkabilir.

Öyleyse (biri tepede diğeri dipte olan) bu iki aşırılık arasında nasıl bir ilişki vardır? İkisi arasındaki bağ popülist otoriter bir rejimin formülünü sağlamaz mı? Marx bu türdeki bir rejimin (III. Napolyon'un saltanatı) ilk örneğine dair bir analiz olan *On Sekiz Brumaire*'de, III. Napolyon'un bir sınıfı diğer sınıfın karşısına koyduğunu, birini doyurmak için diğerinden çaldığını ve saltanatının tek esas sınıf temelinin lümpenproleter ayaktakımı olduğunu belirtmişti. Keza, faşizmin paradoksuysa "herkesin kendi yerinin olduğu" hiyerarşik bir düzeni savunurken, tek esas toplumsal temelinin bir ayaktakımı (SA haydutları vb.) olmasıdır. Faşizmde Lider'in tek dolaysız sınıfsal bağı ayaktakımıyla olan bağıdır. Hitler sadece ayaktakımı arasındayken kendini "evinde" hissediyordu.

Hegel nesnel yoksulluğun bir ayaktakımının ortaya çıkması için yeterli olmadığını tabii ki biliyordu: Bu nesnel yoksulluğun öznelleşmesi, bir "zihin yatkınlığına" dönüşmesi, öznenin topluma karşı hiçbir görev ya da yükümlülük hissi duymamasına sebep olan köklü bir adaletsizlik olarak tecrübe edilmesi gerekir. Hegel bu adaletsizliğin gerçek olduğu noktasında tereddüde yer bırakmaz: Toplumun tüm üyelerine haysiyetli, özgür, özerk bir hayat için gerekli koşulları teminat altına alma görevi vardır – bu onların hakkıdır ve bundan mahrum bırakılırlarsa, topluma karşı görevleri de kalmaz:

> *İlave*: En düşük geçim düzeyi, yoksullardan oluşan ayaktakımının geçim düzeyi, kendiliğinden sabitlenir, fakat asgari düzey farklı ülkelerde kayda değer ölçüde değişiklik gösterir. İngiltere'de, en yoksullar bile haklarının olduğuna inanır; başka ülkelerdeki yoksulları hoşnut eden şeyden farklıdır bu. Yoksulluk kendi başına insanları bir ayaktakımına dönüştürmez; ayaktakımı ancak yoksulluk ile bir zihin yatkınlığı, zenginlere, topluma, hükümete vs. içsel bir öfkeyle birleştiğinde ortaya çıkar. Bu tavrın bir başka sonucu şansa olan bağımlılıkları yüzünden insanların tıpkı Napolili lazzaroni gibi hayta ve aylak olmalarıdır. Bundan dolayı, ayaktakımında hem geçimini çalışarak sağlamak için gerekli öz-saygımn noksanlığı hem de geçimliğini bir hak olarak alma talebi şeklinde bir kötülük doğar. İnsan doğaya karşı herhangi bir talepte bulunamaz, ama toplum tesis edildiği anda, yoksulluk bir sınıfın diğer sınıfa yaptığı bir haksızlık biçimine bürünür hemen. Mühim bir sorun olan yoksulluğun nasıl ortadan kaldırılacağı modern toplumu çalkalayan en rahatsız edici sorunlardan biridir. (§244)

20 Jacques Lacan, "La troisième", *Lettres d'Ecole freudienne* 16 (1975), s. 187.

Hegel'in buradaki argümantasyonunda belirgin bir muğlaklık ve dalgalanma vardır. İlk başta, konumlarını bir ayaktakımının konumu olarak öznelleştirdiklerinden, özneleri geçimliklerini çalışarak sağlamaya mecbur eden özerklik ilkesini terk ettiklerinden ve hayatta kalmak için gerekli araçları toplumdan almayı bir hak olarak talep ettiklerinden ötürü yoksulları suçlar gibidir. Fakat hemen ardından tonunu inceden inceye değiştirir ve doğayla ilişkilerinin aksine, insanın ancak topluma karşı hak talebinde bulunabileceğini, dolayısıyla yoksulluğun sadece toplumsal bir olgu olmadığını, aynı zamanda bir sınıfın diğer bir sınıfa yaptığı haksızlık olduğunu vurgular. Dahası, savda ince bir *non sequitur*[21*] vardır: Hegel ayaktakımının zenginlere/topluma/hükümete olan öfkesinden doğrudan öz-saygı noksanlıklarına geçer – ayaktakımı irrasyoneldir, çünkü çalışmadan haysiyetli bir hayat sürme talebinde bulunmakta, dolayısıyla, özgürlük ve özerkliğin öz-dolayım çalışmasına dayandığı yolundaki temel modern aksiyomu inkâr etmektedir: Neticede, emek sarf etmeden geçinme hakkı

> ister istemez irrasyonel görünür zira [Hegel] hak mefhumunu ancak nesnel faaliyetle kendisi için bir nesne halini aldığı takdirde özgür olabilen özgür irade mefhumuna bağlar. Faaliyette bulunmadan geçinme hakkını talep etmek ve aynı zamanda kişinin bu hakkı sadece kendisi için talep etmesi, Hegel'e göre, bir hakkın ne evrenselliğine ne de nesnelliğine sahip olan bir hakkı talep etmek anlamına gelir. Hegel'in gözünde ayaktakımının talep ettiği hak demek ki *haksız bir haktır*... zaten sonuçta ayaktakımını, hak ile görev arasındaki elzem ilişkiyle olan bağını da çözen tikellik olarak tanımlar.[22]

Fakat öfke ile öz-saygı noksanlığı aynı şey değildir. Öfke çalışmadan geçimini sağlama talebini kendiliğinden doğurmaz. Öfke öz-saygının dolaysız bir ifadesi de olabilir: Ayaktakımı zorunlu bir şekilde, zenginliğin (yeniden) üretildiği toplumsal sürecin bir parçası olarak ortaya çıktığı için, özgürlükler ve hakların toplumsal evrenine katılma hakkını onların elinden alan kurum toplumdur – ayaktakımına hakka sahip olma hakkı verilmez, zira "haksız hak" (*right without right*) aslında bir meta-hak, düşünümsel bir hak, haklara sahip olmaya, özgür özerk özneler olarak eyleme konumunda olmaya yönelik evrensel bir haktır. Çalışmadan geçimini sağlama talebi, özerk özgür bir özne olarak eyleme fırsatı verilmeye, özgürlükler ve yükümlülükler evrenine dahil edilmeye yönelik daha temel ve asla "irrasyonel" olmayan bir talebin (muhtemelen yüzeysel) bir görünüm biçimidir. Bir başka deyişle, ayaktakımı özgür özerk hayatın evrensel alanından dışlandığından dolayı, talepleri başlı başına evrenseldir –"talep ettik-

21* (*Lat.*) Öncülden ya da sunulan dayanaktan çıkmayan yargı, önerme; mantıksal açıdan kendisinden önceki kısımla alakalı olmayan söz (ç.n.).

22 Ruda, *Hegel's Rabble*, s. 132.

leri *haksız hak* örtük bir evrensel boyut içerir ve hiç de tikel bir haktan ibaret değildir. Tikel bir şekilde dillendirilmiş bir hak olarak, zımnen herkesi etkileyen ve mevcut nesnel devletçi koşulların ötesine geçen bir eşitlik talebinin içyüzünü ortaya koyan bir haktır."[23]

Burada esaslı bir ayrımda daha bulunmak gerekir. Hegel'de (yoksulluk ve zenginlik şeklindeki iki aşırılığın arasındaki karşıtlık kisvesinde) bulunan bu ayrımı Ruda açıp genişletir. Ayaktakımı mensupları (haklar ve özgürlükler alanından dışlananlar):

> yapısal açıdan iki tür şeklinde ayrıştırılabilir: Bir yanda yoksullar, diğer yanda kumarbazlar vardır. Herkes keyfi olmayan bir şekilde yoksullaşabilir, fakat ancak bencil ihtiyaçlarını ve arzularını çalışarak gidermemeye keyfi bir şekilde karar veren kişi kumarbaz olabilir. Sırtını tamamen burjuva ekonomisinin olumsal hareketine yaslamakta ve geçimini de bir o kadar olumsal bir yoldan sağlamayı ummaktadır – örneğin olumsal bir şekilde borsadan para kazanarak.[24]

Aşırı derecede zengin olanlar demek ki ayaktakımın bir türüdür, zira görevler ve özgürlükler alanının kurallarını çiğnemektedirler (yahut kendilerini bu alandan dışlamaktadırlar): Hem çalışmayıp toplumun geçinmelerini sağlamasını talep etmekte hem de *fiilen* bu şekilde geçinmektedirler. Netice itibariyle, Hegel ayaktakımının konumunu, salt tikel çıkarlarını mevcut ve rasyonelce örgütlenmiş evrenselliğin karşısına bencilce koyan irrasyonel bir tikelliğin konumu olarak görüp eleştirse de, iki farklı ayaktakımı arasındaki bu ayrım yalnızca zengin ayaktakımının Hegel'in yargısına uyduğunu gösterir: "Hegel'in doğru bir yargıda bulunduğu üzere, zengin ayaktakımı tikel bir ayaktakımından ibarettir; yoksul ayaktakımı ise, Hegel'in yargısının aksine, Hegelci etik anlayışının evrenselliğinden aşağı kalmayan örtük bir evrensel boyutu içerir."[25]

Demek ki ayaktakımı bağlamında, Hegel'in diyalektik sürece ilişkin kendi matrisi bakımından tutarsız olduğu, has diyalektik bir mefhum olan bütünlükten korporatif bir toplumsal Bütün modeline fiilen gerilediği gösterilebilir. Peki bu durum Hegel'in ampirik ve tesadüfi bir hatası mıdır? Yani, bu (ve başka türden) sorunları düzeltip "hakiki" Hegelci sistemi kurabilir miyiz? Aslında yapılması gereken şey temel diyalektik kılavuza burada da uymaktır: Diyalektik sürecin mekanizmasını yerli yerinde açamamaya dönük bu tür yerel başarısızlıklar onun içkin semptomal noktalarıdır, temel mekanizmanın kendisindeki daha esaslı bir yapısal kusura işaret ederler. Kısacası, Hegel ayaktakımının evrensel niteliğini dile getirmiş olsaydı, rasyonel Devlet'e ilişkin tüm modelinin terk edilmesi gerekirdi. Peki bu durum yapmamız gereken tek şeyin Hegel'den Marx'a

23 A.g.e.
24 A.g.e.
25 A.g.e., s. 133.

geçmek olduğu anlamına mı gelir? Ayaktakımının yerine "evrensel sınıf" olarak proletaryayı geçirdiğimizde söz konusu tutarsızlık çözülür mü? Rebecca Comay Hegel'in toplumsal-siyasal sınırlılığını şöyle özetler:

> Hegel Marx değildir. Ayaktakımı proletarya değildir, komünizm ufukta değildir ve devrim bir çözüm değildir... Hegel sivil toplumun çelişkisinde sınıf toplumunun ölüm çanlarını işitmeye, kapitalizmi kendi kendisinin mezar kazıcısı olarak görmeye, yahut haklardan mahrum edilmiş kitlelerde, "iptidai, irrasyonel, barbar ve dehşet verici", kör, biçimsiz bir tepki kabarmasından... entegre edilmeden kalan, entegre edilemeyen bir sürüden, bir "hiç"ten... başka bir şey bulmaya hazır değildir... Gelgelelim, Hegel için tipik olmayan bu açmaz, Hegel'in inşaatının tamamlandığını ilân ettiği yapıda tamamlanmamış veyahut yıkılmakta olan bir şeye işaret eder. Başka bir yazısında, Hobbesçu bir dille, dünyevi bir ilahilik olarak göklere çıkardığı devletin sağlamlığını oyan, gerek fiiliyatın gerekse rasyonalitenin bir başarısızlığıdır bu.[26]

İçinde bulunduğu tarihsel bağlam Hegel'i kısıtlamakta mıdır? "Olmayan-parçanın parçası"nın özgürleştirici potansiyelini görmek için fazla mı erken gelmiştir dünyaya? Yapabileceği tek şey rasyonel devletinin çözülemeyen ve çözülemez açmazlarını dürüstçe kaydetmekten mi ibaretti? Belki; peki ama yirminci yüzyılın tarihsel deneyimi Marx'ın devrim görüşünü de sorunlu kılmaz mı? Bugün, Fukuyama-sonrası dünyada, tam da yaşlı Hegel'in durumunda değil miyiz? 1990'ların ütopik Fukuyamacı uğrağında, "tarihin sonu", en sonunda bulunan olası en iyi siyasi-ekonomik biçim olarak görünebilecek liberal-demokratik refah devletinin "yapısında tamamlanmamış ya da yıkılmakta olan bir şey" görüyoruz. Belki de burada eşzamansızlığın bir başka örneğiyle karşılaşıyoruzdur: Bir bakıma, Hegel Marx'tan daha haklıydı. Yirminci yüzyıl boyunca, haklardan mahrum edilmiş kitlelerin öfkesini kaldırarak (*Aufhebung*) toplumsal antagonizmaları çözmeye yönelmiş proleter failin iradesine dönüştürme çabaları başarısız oldu. Dolayısıyla, Marx ile kıyaslandığında, "anakronistik" Hegel daha çok çağdaşımızdır.

Aşırı-belirlenmiş yapı ile Hegelci bütünlük arasında kurduğu kaba karşıtlıkta, Hegelci bütünlüğü "dışavurumsal bütünlük" adını verdiği basit bir eşzamanlılığa indirgeyen Althusser'in de hatalı olduğunu görebiliriz: Althusser'in Hegel'ine göre, kendini tüm toplumsal alanlarda dışavuran tinsel bir ilke her tarihsel çağa hükmeder. Ne var ki, Fransa ile Almanya arasındaki zamansal uyuşmazlığın gösterdiği gibi, eşzamansızlık Hegel'e göre bir ilkedir: Almanya (Devrim'in gerçekleştiği) Fransa karşısında siyaseten gecikmişti, bu yüzden de onu ancak düşünce alanında sürdürebilmişti; gelgelelim, Devrim'in Fransa'da

26 Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Palo Alto: Stanford University Press, 2011, s. 141.

gerçekleşmesinin tek nedeni Fransa'nın Almanya karşısında gecikmiş olmasıydı, yani, Fransa'nın içsel özgürlüğü savunan ve böylece seküler ve tinsel alanları uzlaştıran Reformasyon'u ıskalamış olmasıydı. Dolayısıyla anakronizm, bir istisna ya da rastlantısal bir karmaşıklık olmak şöyle dursun, bilincin "imza"sıdır: "Deneyim bahsi devamlı kendisinin üzerine yükseltir, onun (yani dünyanın) gerçekleştirmek için gerekli donanımı olamayan ve tanımak için hazırlıklı olmadığı türden taleplerde bulunur sürekli ve kavrayış kaçınılmaz olarak bir fark yaratamayacak kadar geç kalır, zira bahisler çoktan değişmiştir."[27] Bu anakronistik vakitsizlik bilhassa devrimler için geçerlidir: "'Alman' vakitsizliğini ölçmeyi sağlayan 'Fransız' Devrimi'nin kendisi vakitsizdir... Devrimin doğru zamanı ya da 'olgun' zamanı yoktur (olsaydı devrimlere ihtiyaç olmazdı zaten). Devrim daima çok erken (koşullar asla hazır değildir) ve çok geç (daima kendi inisiyatifinin arkasında kalır) gelir."[28] Stalinizmin ortaya çıkmasını ilk proleter devrimin yanlış yerde (Batı Avrupa'da değil de yarı gelişmiş "Asyatik"-despotik Rusya'da) gerçekleşmesine bağlayan "eleştirel Marksistlerin" bu ezberindeki aptallığı şimdi görebiliriz – devrimler *daima*, tanım gereği, yanlış yer ve zamanda gerçekleşir, daima "yersiz"lerdir. Fransız Devrimi'nin kaynağı da, mutlakiyetçiliğinden ötürü Fransa'nın kapitalist modernleşme açısından İngiltere'nin gerisinde kalması değil miydi? Peki ama bu eşzamansızlık indirgenemez midir? Mutlak Bilme, Hegelci sistemin sonuç uğrağı, tarihin en sonunda kendi kendisine yetiştiği, mefhum ile gerçekliğin tam eşzamanlılık içinde örtüştüğü uğrağı değil midir? Comay bu kolaycı okumayı reddeder:

> Mutlak bilme bu gecikmenin sergilenmesidir. Şartı deneyimin yapısal uyumsuzluğunun açık hale getirilmesidir. Eğer felsefe evrenselliğe yönelik bir talepte bulunacaksa, bunun sebebi takvimleri eşzamanlı kılması yahut kendi yavaşlığını düşünsel yoldan telafi etmesi değildir. Katkısı daha ziyade, gecikmenin zorunluluğunu, böyle bir gecikmenin devamlı gizlenmesini, gözardı edilmesini, bezenmesini ya da rasyonelleştirilmesini sağlayan yaratıcı stratejilerle birlikte, biçimlendirmektir.[29]

Bu gecikme –en nihayetinde, sırf aynı tarihsel bütünlüğün unsurları arasındaki gecikme değil, aynı zamanda bütünlüğün kendisine gecikmesi, bir bütünlüğün kendini bir bütünlük olarak kurmasını mümkün kılan tek şey olan anakronistik unsurları içermesinin yapısal zorunluluğu– diyalektik süreci iten bir aralığın zamansal veçhesidir. "Mutlak Bilme" ise, bu aralığı doldurmak şöyle dursun, onu olduğu gibi, yapısal zorunluluğuyla görünür kılar:

> Mutlak bilme ne, borçtan kurtulmada olduğu gibi, tazmindir ne de icradır: Boş-

27 A.g.e., s. 6.
28 A.g.e., s. 7.
29 A.g.e., s. 6.

> luk kurucudur (ama bu durum onun tarihsel olarak aşırı belirlenmediği anlamına gelmez). Boşluğu kavramsal artık değeri biriktirerek dolgulamak yerine, Hegel onu doldurmak için bulduğumuz fantazmaları gizeminden arındırmaya koyulur.[30]

Hegel ile tarihsel evrimcilik arasındaki fark buna dayanır: Tarihsel evrimcilikte tarihsel ilerleme her biri büyüyen, zirvesine çıkan ve sonra köhneyip dağılan biçimlerin birbirini izlemesi olarak görülür; Hegel'e göreyse dağılma tam da "olgunluğun" göstergesidir, zira biçim ile içerik gecikmeksizin örtüştüğünde saf bir eşzamanlılık uğrağı olmaz.

Avrupa üçlüsünü anakronizmlerden oluşan bir tür Borrom düğümü olarak tasavvur etmeliyiz belki de: Her ulusun modelvari üstünlüğü (Britanya'nın siyasal iktisadı, Fransa'nın siyaseti, Almanya'nın felsefesi) başka alanlardaki anakronistik bir gecikmeye dayanır (Alman düşüncesinin üstünlüğü siyasi-ekonomik geriliğinin paradoksal bir neticesidir; Fransız Devrimi'nin temeli Fransız devlet mutlakiyetçiliği yüzünden kapitalizmin gecikmesiydi, vs. Bu anlamda, söz konusu üçlü bir Borrom düğümü gibi işlemişti: Her iki ulus ancak üçüncüsünün aracılığıyla birbirine bağlanır (Fransa, siyasette, İngiltere ile Almanya'yı bağlar, vs.).

Bir adım daha atma riskine girip dünya-tarihsel ulus, dünya tarihinin belirli bir noktada ulaştığı düzeyi cisimleştirmeye yazgılı ulus mefhumunu gizeminden arındırmamız gerekir. Çin'de birinden gerçekten nefret ediyorsanız ona "Tuhaf zamanlarda yaşayasın!" diye beddua okunduğu söylenir. Hegel'in tamamen farkında olduğu üzere, tarihimizde, "tuhaf zamanlar" milyonlarca masum insanın mustarip olduğu kargaşa, savaş ve iktidar mücadeleleri zamanlarıdır: "Dünya tarihi mutluluk tiyatrosu değildir. Mutluluk dönemleri boş sayfalardır; zira onlar uyum dönemleri, karşıtlığın olmadığı dönemlerdir."[31] Öyleyse, meşaleyi elden elde devrederek bir dönem boyunca ilerlemeyi kendinde cisimleştiren büyük "tarihsel" ulusları (İran, Yunanistan, Roma, Almanya...) bir ulusun bir süreliğine dünya-tarihsel mertebeye çıkarıldığı bir lütuf olarak değil de, bulaşıcı bir tinsel hastalığın, bir ulusun ancak başka bir ulusa aktararak kurtulabileceği, bulaştığı insanlara sadece acı ve yıkım getiren bir hastalığın yayılması olarak mı görmeliyiz? Yahudiler, bilinmeyen nedenlerle, Tanrı onları seçilmiş halkı tayin edene kadar, tarihin bir "boş sayfa"sında mutlu mesut yaşayan normal bir ulustu – bu tayinin sonucuysa yalnızca acı ve dağılma olmuştu. Hegel'in çözümüne göre, bu yük aktarılabilir ve mutlu mesut yaşanan o "boş sayfa"ya geri dönülebilir. Yahut, Althusserci bir dille söylersek, halklar birer birey gibi yaşarlar, ama kimi zaman aralarından bazıları büyük Öteki'nin öznesi olmaya

30 A.g.e., s. 125.

31 G. W. F. Hegel, *Letters on the Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree, Londra: Henry G. Bohn, 1861, s. 73; İngilizce çeviri biraz değiştirildi.

çağrılma talihsizliğine maruz kalır.

Ayaktakımına dönecek olursak, "evrensel ayaktakımı"nın konumunun bugünün yeni proleterlerinin içinde bulunduğu zorlu durumu kusursuzca yansıttığı söylenebilir. Sınıfsal sömürüye dair klasik Marksist *dispozitifte*, kapitalist ile işçi piyasada biçimsel açıdan özgür bireyler olarak karşı karşıya gelir, ikisi de aynı yasal düzenin eşit özneleri, aynı devletin yurttaşlarıdır ve ikisinin aynı yurttaşlık ve siyasi hakları vardır. Bugünse, eşitliğe dayalı bu yasal çerçeve, aynı sivil ve siyasal uzamlara katılımdaki ortaklık, yeni toplumsal ve siyasal dışlama biçimlerinin yükselişiyle birlikte peyderpey çözülüyor: yasadışı göçmenler, gecekondu sakinleri, mülteciler, vb. Mevcut sistem, kârdan ranta doğru gerilemeye paralel olarak, işlemeye devam edebilmek için, modernite-öncesi doğrudan dışlama biçimlerini hortlatmak zorunda gibidir – artık yasal ve sivil otorite biçiminde sömürüp tahakküm kuramamaktadır. Bir başka deyişle, klasik işçi sınıfı haklar ve özgürlükler alanına katılarak sömürülür, yani, *fiilen* köleleştirilmeleri biçimsel açıdan özerk ve özgür olmalarıyla, hayatlarını idame ettirmek için çalışmalarıyla sağlanır. Gelgelelim, bugünün ayaktakımıysa çalışarak sömürülme hakkından bile mahrumdur; hayırsever, insancıl yardımla rızkı temin edilecek bir kurban olmak ile kontrol altında tutulacak ya da başı ezilecek bir terörist olmak arasında gidip gelir. Tam da Hegel'in tasvir ettiği gibi, taleplerini çalışmadan geçinme talebi olarak dillendirirler (tıpkı Somalili korsanlar gibi).

Bu bağlamda, Hegel'in (kendi standartları açısından) başarısız olduğu iki konuyu, aynı sınırlılığın veçheleri olarak bir araya getirmemiz gerekir: ayaktakımı ve seks. Cinsellik, insanların hayatlarının doğal temelini sağlamak şöyle dursun, insanların kendilerini doğadan kopardığı alanın ta kendisidir: Cinsel sapkınlık ya da ölümcül bir cinsel tutku fikri hayvan evrenine büsbütün yabancıdır. Burada, Hegel kendi standartlarının altında kalır: Tasvir ettiği tek şey, cinselliğin doğal tözünün kültür yoluyla geliştirilmesi, kaldırılması ve dolayımlanmasıdır – biz insanlar artık sadece üremek için sevişmeyiz, cinselliğin bir erkek ile kadının arasındaki manevi bağın bir ifadesine dönüştüğü karmaşık bir baştan çıkarma ve evlilik sürecine gireriz, vs. Ne var ki Hegel insanlarca cinselliğin sadece dönüşüp medenileşmekle kalmadığını, çok daha köklü şekilde, *tözünün de değiştiğini* gözden kaçırır: Cinsellik üretmeye yönelik içgüdüsel dürtü değil, doğal hedefi (üreme) karşısında kendini engellenmiş bulan ve patlayıp sonsuz, tam anlamıyla meta-fizik bir tutkuya dönüşen bir dürtüdür artık. Cinselliğin kültürel-hale-gelmesi demek ki doğanın kültürel-hale-gelmesi değil, meta-fizik cinsel tutkunun doğal olmayan aşırılığını evcilleştirme girişimidir. Seks ve ayaktakımı bağlamında görülebilen bu negatiflik aşırılığı, Kant'ın, hayvanların aksine, insanın bir efendiye ihtiyaç duymasına sebep olan şiddetli özgürlük olarak nitelendirdiği "azgınlık" boyutudur. Demek ki mesele sadece cinselliğin hayvan tözü olması ve bu tözün daha sonra "kaldırılarak" medenileşmiş hallere ve ritüellere dönüştürülmesi, nezihleştirilmesi, disiplin altına alınması filan değildir. Cinsel-

liğin aşırılığı, tüm "medeni" kısıtlamaları havaya uçurabilecek koşulsuz Tutku olarak cinsellik, Kültür'ün sonucudur. Wagner'in *Tristran*'ı çerçevesinde: Medeniyet hem Gündüz'ün, bizi bağlayan ritüellerin ve şereflerin evreni hem de Gece'nin kendisi, iki âşığın sıradan gündelik varoluşlarını içinde çözmek istedikleri sonsuz tutkudur – hayvanlarsa böyle bir tutkuyu bilmez. Böylece, medeniyet/Kültür geridönüşlü olarak kendi doğal önvarsayımını koyutlar/dönüştürür, doğayı geridönüşlü olarak "doğallıktan çıkarır" – Freud buna İd, libido demişti. Tin, burada da, kendi doğal engeliyle, karşıt doğal tözüyle savaşırken aslında kendisiyle, kendi özüyle savaşır.

Elisabeth Lloyd kadın orgazmının evrimsel açıdan pozitif bir işlevi olmadığını söyler: Evrimsel açıdan avantajlar sağlayan biyolojik bir uyarlanma değil, tıpkı erkeklerin göğüs uçları gibi bir "ilave"dir.[32] Gelişimin embriyo evresinde, erkeklerin ve dişilerin anatomik yapısı ilk iki ay boyunca aynıdır, farklılıklar iki aydan sonra ortaya çıkmaya başlar – dişilerin orgazm yetisini edinmesinin tek nedeni erkeğin buna daha sonra ihtiyaç duyacak olmasıdır, keza erkeklerin göğüs uçları edinmesinin nedeni de kadınların bunlara daha sonra ihtiyaç duyacak olmasıdır. Tüm Genelgeçer açıklamalar (sözgelimi "rahim vakumu" tezi – orgazm spermi "emen" ve böylece gebe kalmayı kolaylaştıran kasılmalar üretir) yanlıştır: Cinsel keyif ve hatta klitoris uyarlanmış *olsa* da, orgazm öyle değildir. Bu tezin feministler arasında sansasyon yaratması başlı başına düşünsel standartlarımızın alçalmasının kanıtıdır: Kadın orgazmının lüzumsuz olması onu daha "manevi" kılmıyordur sanki – bazı evrimcilere göre, dilin kendisinin açık hiçbir evrimsel işlevi olmayan bir yan ürün olduğunu unutmayalım. Burada tözün diyalektik bir şekilde tersine çevrildiğini gözden kaçırmayalım: dolayımsız tözsel ("doğal") başlangıç noktasının hem etkilendiği, dönüştürüldüğü, dolayımlandığı/geliştirildiği hem de tözüyle değiştirildiği an. Doğayı işleyip dönüştürmekle kalmayız – geridönüşlü bir tersine çevirme jestiyle, doğa kendi "doğa"sını kökünden değiştirir.[33] Bundan dolayı, sadece üreme amaçlı seksin insani olduğunu, şehvetle çiftleşmenin hayvani olduğunu iddia eden Katolikler meselenin içyüzünü kavrayamamakta ve en nihayetinde insanın hayvanlığına övgü düzmektedir.

Peki Hıristiyanlık cinselliğe niçin karşıdır, onu niçin ancak doğal bir amaca, üremeye hizmet ettiği takdirde zorunlu bir kötülük olarak kabul etmektedir? Cinsellikte aşağı doğamız infilak ettiği için değil, tam da cinsellik ilksel meta-fizik etkinlik olarak saf maneviyatla rekabet ettiği için. Freudcu hipoteze göre, hayvan içgüdülerinden (çiftleşme) has cinselliğe (dürtülere) geçiş, fiziksel bir

32 Bkz. Elisabeth Lloyd, *The Case of the Female Orgasm*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

33 Benzer bir şekilde, yasal sivil toplum alanına girdiğimiz anda, namus ve intikama dayalı olan önceki kabile düzeni soyluluğundan yoksun kalır ve birdenbire sıradan bir kriminallik olarak görünür.

alan olan biyolojik (hayvani) yaşamdan metafiziğe, sonsuzluk ve ölümsüzlüğe, üreme ve çürümenin biyolojik döngüsü karşısında heterojen olan bir düzeye atılan ilk adımdır.[34] Platon Eros'un, güzel bir vücuda erotik bağlanmanın yüce İyi yolunda atılan ilk adım olduğunu yazarken bunun farkındaydı; zeki Hıristiyanlar (mesela Simone Weil) cinsel özlemde Mutlağa ulaşma çabası olduğunu görmüştü. Amacına varma imkânsızlığı insan cinselliğine damgasını vurur ve bu bünyevi imkânsızlık onu ebedileştirir – aşkları yaşama ve ölüme meydan okuyup var kalmaya devam eden büyük âşıklar hakkındaki efsaneler bunun bir örneğidir. Hıristiyanlık cinselliğin bu has meta-fizik aşırılığını hükümsüzleştirilmesi gereken bir rahatsızlık olarak görür. Dolayısıyla ortaya paradoksal bir sonuç çıkar: Cinselliği hayvani bir işleve, üremeye indirgemek suretiyle rakibinden kurtulmak isteyen taraf Hıristiyanlığın (bilhassa da Katolikliğin) ta kendisidir. Hıristiyanlık cinselliği "normalleştirmek", onu dıştan manevileştirmek (ona dışsal bir maneviyat zarfını dayatmak – seks âşıklar arasındaki bir ilişkide ve her iki tarafın birbirine hürmet etmesiyle gerçekleşmelidir) ve böylece onun içkin manevi boyutunu, koşulsuz tutku boyutunu ortadan kaldırmak ister. Cinselliğin has insani-manevi boyutunu sadece gelişmiş ya da dolayımlanmış biçiminde gören, bu dolayımın dolayımladığı nesneyi geridönüşlü şekilde tözsel olarak dönüştürdüğünü veya ebedileştirdiğini gözardı eden Hegel bile bu hataya kapılır. Tüm bu örneklerdeki amaç, maneviyatın tekinsiz eşinden, müstehcen libidinal biçimiyle maneviyattan, içgüdüyü ebedi bir dürtü şeklinde mutlaklaştıran aşırılıktan kurtulmaktır.

Hegel'in cinsellik anlayışının sınırlılığını (*Hukuk Felsefesi*'ndeki) evlilik teorisinde rahatlıkla görebiliriz. Fakat bu teori yakından incelenmeyi yine de hak etmektedir: Evliliğe ilişkin genelgeçer burjuva anlayışının yüzeyinin altında, sarsıcı birçok içerim pusuda beklemektedir. Özne evliliğe kendi iradesiyle, ailenin (dışarıya karşı tek bir kişi olarak işleyen) dolayımsız yahut tözsel birliğine dalmak suretiyle özerkliğinden feragat ederek girse de, ailenin işlevi böyle bir tözsel birliğin tam tersidir: Kendi içine doğanları ailelerini (ebeveynlerinden oluşan aileyi) terk etmek ve ondan bağımsız olarak kendi yoluna koyulmak üzere eğitmektir. Demek ki evliliğin ilk dersi şudur: Her tözsel etik birliğin nihai amacı, kendilerini doğuran tözsel birliğe karşı tam özerkliklerini ortaya koyacak bireylere yol vermek suretiyle kendini çözmektir.

Hegel'in evliliğin sözleşmeye dayalı doğasını vurgulayanlara (bu kişilerin arasında Kant da vardır) karşı çıkmasının nedeni bu özerk bireyliğin bırakılmasıdır: "Evlilik sözleşmede başlıyor olsa da, sözleşmenin görüş açısını, insanların kendi bireylikleriyle kendi kendine yeten birimler olarak görüldüğü noktayı

34 Bu yüzdendir ki üreme maksadı gütmeyen seksin hayvani olduğu yolundaki Katolik savı son derece yanlıştır: Bunun tam tersi doğrudur, seks kendini ancak doğal amacından soyutlayıp kendi-içinde bir amaca dönüştüğünde manevileştirir.

aşacak bir sözleşmedir. Ailenin tek bir kişi ve üyelerinin de onun tesadüfleri olmasını (gerçi töz esasen tesadüflerinin kendisiyle olan ilişkisidir) sağlayan kişiliklerin belirlenmesi süreci etik zihindir" (§163). Hegel'e göre evliliğin ne anlamda "sözleşmenin görüş açısını aşacak bir sözleşme" olduğu açıktır: Sözleşme, her biri soyut özgürlüklerini muhafaza eden iki ya da daha çok sayıdaki özerk birey arasında yapılır (metaların mübadelesinde olduğu gibi); evlilik ise iki ilgili tarafın kendilerini tam da soyut özgürlüklerini ve özerkliklerini bırakmaya ve onu daha üstün bir organik etik birliğe tabi tutmaya mecbur kıldıkları acayip bir sözleşmedir.[35]

Hegel'in evlilik teorisinin hedefinde iki hasım vardır: Sözleşme teorisini reddetmesi Romantik evlilik anlayışını eleştirmesine bağlanır. Bu anlayışa göre evliliğin özü çiftin birbirine tutkulu bir aşkla bağlanmasıdır, dolayısıyla evlilik biçimi en iyi haliyle bu bağlanmanın dışsal kaydı, en kötü haliyle de hakiki aşkın önündeki bir engeldir. Bu iki anlayışın birbirini nasıl tamamladığını görebiliriz: Şayet evliliğin esas özü tutkulu içsel aşksa, o halde evliliğin kendisi dışsal bir sözleşmeden ibarettir. Hegel'e göreyse, dışsal tören aslında hiç de dışsal değildir – evliliğin etik çekirdeği törende yatar:

> Bağın özü evliliğin fiilen nihayete erdirilmesinde, yani düğünde ifade bulur ve su götürmez etik bir şey olarak tesis edilip hissiyat ve şahsi temayülün olumsallığının üzerine çıkarılır. Eğer bu tören dışsal bir biçimsellik, salt bir "sivil gereklilik" olarak görülürse, belki terbiye etme hedefine hizmet etme ve tarafların sivil ilişkisine tanıklık etme anlamı dışında her türlü anlamdan yoksun bırakılır... Bu açıdan hem evliliğin esas doğasına kayıtsız hem de fiilen yabancı bir şey olarak görünür. Yasa kalbi biçimsel törene bir değer atfetmeye mecbur eder ve tören ise tarafların birbirlerini tamamen birbirlerine teslim etmelerinden önce gerçekleşmesi gereken bir koşul olarak görülür. Bu açıdan, sevgi dolu yatkınlıklarına nifak sokuyor ve yabancı bir mütecaviz gibi, birliklerinin içe dönüklüğünü engelliyor gibidir. Böyle bir doktrin kasıla kasıla aşkın özgürlüğü, içe dönüklüğü ve kusursuzluğuna dair en üstün anlayışı sunduğunu iddia eder; fakat aslında aşkın etik veçhesinin, saf duyusal itkiye gem vuran ve onu arkaplana yerleştiren üstün veçhenin bir karikatüründen ibarettir... Bilhassa, biraz önce eleştirilen görüş evliliğin belirgin biçimdeki etik niteliğini bir kenara atar.

35 Hegel savını ortaya koyarken tuhaf bir dönüşle, ensest yasağını şu olgudan çıkarır: "Evlilik her iki cinsin kendi kişiliğini –olası her açıdan her iki tarafta da eşsiz olan bir kişiliktir bu– özgürce bırakmasından kaynaklanır": "Netice itibariyle, birbiriyle tanışık olan, birbirini kusursuzca bilen, menşe bakımından aynı iki kişi tarafından yapılmamalıdır; zira aynı ilişki çevresindeki bireylerin aynı çevredeki başkalarınınkiyle kıyaslandığında özel bir kişiliği yoktur. Tam aksine, söz konusu taraflar ayrı ailelerden seçilmeli ve kişilikleri kökenleri bakımından farklı olmalıdır" (§168).

> Evliliğin söz konusu niteliğiyse şudur: Tarafların bilinci fiziksel ve öznel hallerinden çıkıp billurlaşır ve esaslı bir şeyin düşüncesine yükseltilir; kendine devamlı bedensel arzunun olumsallığı ve kaprisini ayırmak yerine, evlilik bağını kaprisin sahasından çekip alır ve esaslı olana tabi kılar. (§164)

Hegel bu doğrultuda Schlegel'in ve arkadaşlarının şu Romantik görüşünü reddeder: "Evlilik töreni lüzumsuzdur ve terk edilebilecek bir formalitedir. Zira onlara göre, aşk, deyim yerindeyse, evliliğin tözüdür ve dolayısıyla kutlama onun değerini azaltır. Duyusal itkiye teslim olmak burada aşkın özgürlüğünü ve içe dönüklüğünü ispatlamak için gerekli olarak sunulur – gönül çelenlerin bilmediği bir sav değildir bu" (§164). Demek ki Romantik görüş evliliğin "etik-yasal [*rechtlich sittliche*] aşk" olduğunu "ve bunun evlilikten aşkın gelip geçici, oynak ve tamamen öznel veçhelerini çıkardığını" gözden kaçırmaktadır. İşin paradoksal yanı, evlilikte, "doğal cinsel birlik –büsbütün içe dönük ve örtük olan ve bundan ötürü tamamen dışsal olarak mevcut olan bir birliktir bu– zihin düzeyindeki bir birliğe, kendisinin bilincinde olan aşka dönüşür": Nitekim doğal bağın manevileşmesi onun içselleşmesinden ibaret değildir; daha ziyade, karşıtının, simgesel bir törende dışsallaşmasının kisvesinde vuku bulur:

> evliliğin etik bağına razı olunduğunun vakarla beyanı ve bunun aile ve cemaat tarafından tanınıp tasdik edilmesi evliliğin biçimsel açıdan tamamlanışını ve fiiliyatını meydana getirir. Evlilik ancak bu törenin ardından gerçekleşip etik hale gelir. Törende işaretlerin, yani (zihnin en zihinsel tecessümü olan) dilin kullanımı sayesinde, evlilikteki tözsel şey bütünüyle vücuda gelir. (§164)

Hegel burada evlilik töreninin "edimsel" işlevini öne çıkarır: Âşık çifte salt bürokratik bir biçimsellik olarak görünse bile, cinsel bağlarını büyük Öteki'ye kaydeder ki ilgili tarafların öznel konumunu kökünden değiştiren bir kayıttır bu. Evli insanların zannedilenin (bizatihi zannettiklerinin) aksine, eşlerine genelde çok daha bağlı olmasını böylece anlayabiliriz: Bir adamın gizli saklı ilişkileri olabilir, hatta karısını terk etmeyi hayal ediyor bile olabilir, fakat duyduğu kaygı böyle bir şans ortaya çıktığında onu bu yola girmekten alıkoyar. Kısacası, büyük Öteki'nin bilmemesi (kaydetmemesi) şartıyla, eşlerimizi aldatmaya hazırızdır. Alıntıladığımız pasajdaki son cümle gayet nettir: "Törende işaretlerin, yani (zihnin en zihinsel tecessümü olan) dilin kullanımı sayesinde, evlilikteki tözsel şey bütünüyle vücuda gelir." Doğal bir bağdan manevi özbilince geçişin "içsel farkındalık"la hiçbir alakası yoktur; bilakis, tamamen dışsal "bürokratik" kayıtla, salt dışsal bir biçimselliği yerine getirdiklerini zannedebilecek katılımcıların

esas kapsamını bilmiyor olabileceği bir ritüelle ilgilidir.

Evliliğin kilit özelliği cinsel bağlanma değil, "kişilerin kendi özgür rızalarıyla... tek bir kişi olmayı kabul etmeleri, doğal ve bireysel kişiliklerini bırakıp iki kişiden müteşekkil bu birliği kurmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, birlikleri bir kendi kendini kısıtlamadır, fakat aslında bu onların özgürleşmesidir, zira onda esaslı öz-bilinçlerine ulaşırlar" (§162). Ezcümle, esas özgürlük kapris ve olumsallıkla belirlenen tikel nesnelere patolojik bağlanmalardan kurtulmaktır. Ama Hegel burada meselenin köküne, zorunluluğun diyalektik biçimde tersine dönüp olumsallığına dönüşmesine kadar gider: Olumsallığı aşmak evliliği (Platon'da olduğu gibi) müstakbel eşin zihinsel ve fiziksel özelliklerinin dikkatli bir şekilde inceleyerek düzenlemek değildir; daha ziyade, evlilikte, eş *olumsaldır* ve bu olumsallık zorunlu bir şey olarak kabullenilmelidir. Dolayısıyla, Hegel iki ucu, yani görücü usulü evlilik ile cazibe ve aşka dayalı evlilikleri ele alırken, etik açıdan ilkini yeğler. Bir uçta,

> evlilik iyicil ebeveynlerin tertibiyle düzenlenir; tarafların belirledikleri hedef karşılıklı bir aşk birliğidir, evlenme temayülleri her birinin diğerini en baştan itibaren kaderine yazılmış bir eş olarak tanımasından ileri gelir. Diğer uçtaysa, tarafların temayülleri önce gelir ve onlarda *bu* sonsuzca tikelleşmiş bireyler olarak görünür. İzdivacın daha etik yolunun ilk uç ya da evlilik kararının önce, evlenme temayülününse sonra geldiği başka herhangi bir yol olduğu düşünülebilir, böylece fiili düğünde karar ile temayül yekvücut olur. (§162).

Son cümlenin başını yeniden okusak yeridir: "İzdivacın daha etik yolunun ilk uç ya da evlilik kararının önce, evlenme temayülününse sonra geldiği başka herhangi bir yol olduğu düşünülebilir..." – bir başka deyişle, görücü usulü evliliğin daha etik olmasının sebebi iyicil ihtiyar ebeveynlerin daha ileriyi görebilmesi, ortak bir mutlu hayatın yolunu tutmak için gerekli niteliklere sahip olunup olunmadığına karar vermek bakımından, gözleri tutkudan kör olmuş gençlerden daha iyi bir konumda olmaları değildir; onu daha etik kılan husus, bu bağlamda, eşin olumsallığının dosdoğru ve açıkça kabullenilmesidir – bana, ömür boyu birlikte olacağım bir eş olarak, bilmediğim, dışarıdan dayatılan birini özgürce seçmemin beklendiği bilgisi verilir. Zorunlu olanı seçmeye dönük bu özgürlük daha manevidir, zira fiziksel aşk ve duygusal bağlar daha sonra gelir: Dipsiz bir karar olan evlenmenin peşinden gelirler. Bu paradokstan iki sonuç çıkar: Evlilikte soyut özgürlüğün teslimiyeti ikili bir teslimiyet değildir sadece (kendimi aile birliğinde eritmeyi kabul etmek suretiyle soyut özgürlüğümü teslim etmekle kalmam; bu teslimiyetin kendisi ancak biçimsel açıdan özgürdür, zira soyut özgürlüğümü teslim ettiğim eş fiilen başkaları tarafından seçilir);

dahası, soyut özgürlüğümü teslimiyetim evlilik ediminin ima ettiği tek teslimiyet değildir. Gelin şu pasajı dikkatlice okuyalım:

> Evlilik ile nikâhsız birliktelik arasındaki ayrım ikincisinin esas olarak doğal arzuyu tatmin etme meselesi olması, lâkin bu tatminin ilkinde ikincil kılınmasıdır... Evliliğin etik veçhesi tarafların bu birliğin esaslı amaçları olduğunun bilincinde olmasına ve dolayısıyla, aşklarına, güvenlerine ve tüm varoluşlarını bireyler olarak ortakça paylaşmalarına dayanır. Taraflar bu düşünce çerçevesi içinde olduğunda ve birlikleri fiili bir hal aldığında, fiziksel tutkuları tatmin edildiği anda kaybolmaya yazgılı fiziksel bir uğrak düzeyine düşer. Diğer yandan, manevi birlik bağı haklarını evliliğin tözü olarak güvenceye alır ve böylece, içkin bir şekilde çözülemez olarak, tutkunun olumsallığının ve tikel kaprisin gelip geçiciliğinin üzerindeki bir düzleme çıkar. (§163).

Peki evlilikte neyi teslim ederiz?[36] Evlilikte, patolojik çekim ve şehvet içerilip aşılarak simgesel bir bağa dönüştürüldüğü ve böylece tine tabi kılındığı için, ortaya çıkan sonuç eşin bir nevi *yüceltmeden çıkarılmasıdır*: Evliliğe dair genelgeçer ideolojinin örtük önvarsayımı (daha doğrusu, emri) aşkı ihtiva etmemesi gerektiğidir. Dolayısıyla evliliğe dair esas Pascalcı formül "Eşini sevmiyor musun? O halde onunla evlen, ortak bir hayatın ritüellerini benimse ve aşk kendi kendine ortaya çıkacaktır!" değil, tam aksine şudur: "Birine çok mu âşıksın? O halde evlen, aşırı tutkulu bağlanmandan kurtulmak, onu sıkıcı gündelik işlerle ikame etmek için ilişkini ritüele dönüştür – ee canım, tutkunun ayartısına mukavemet edemezsen de, her zaman evlilik dışı ilişkiler de vardır..." Demek ki evlilik aşka düşmenin şiddetinden sonra bize şifa veren bir yeniden-normalleştirme aracıdır – Baskçada, âşık olmaya karşılık gelen terim, düz anlamıyla "aşk tarafından yaralanmak" anlamına gelen *maitemindu*'dur. Başka bir deyişle, evlilikte feda edilen şey nesnedir – Mozart'ın *Così fan tutte*'sindeki [*Kadınlar Böyle Yapar*] evlilik dersi budur: ikame edilebilir nesne.

Così'yi Mozart'ın operaları arasında sersemletici ve hatta travmatik kılan husus içeriğinin gülünçlüğüdür: "İnançsızlığımızı askıya almamız" ve iki kadının Arnavut subaylarda kendi sevgililerini tanımadıkları öncülünü kabul etmemiz neredeyse imkânsızdır. Zaten bu yüzden, on dokuzuncu yüzyıl boyunca bu opera hikâyeyi inandırıcı kılabilmek için değiştirilmiş bir versiyonla icra edilmişti. Üç ana değişiklik türü olmuştu ki bunlar belirli bir travmatik içeriğin olumsuzlanmasına ilişkin Freudcu modelin ana modellerine mükemmelen uyar: (1) sahneleme iki kadının başından beri "Arnavut subaylar"ın esas

36 Burada Jure Simoniti'nin şu yazısına dayanıyorum: "Verjetno bi pod drugim imenom dišala drugače", *Problemi* 1-2 (2010).

kimliğini bildiğini ima eder – sevgililerine bir ders vermek için bilmiyorlarmış gibi yapmışlardır sadece; (2) en sonda kavuşan çiftler baştaki çiftlerle aynı değildir; çaprazlama yer değiştirirler ve böylece, kimliklerin karışmasıyla, esas, doğal aşk bağları kurulur; (3) en önemlisi, yalnızca müzik kullanılmış, yepyeni bir librettoyla bambaşka bir hikâye anlatılmıştı.

Edward Said, Mozart'ın 30 Eylül 1790'da, yani *Così*'yi yazdığı sırada, eşi Constanze'ye gönderdiği mektuplara dikkat çekmişti: Kısa bir zaman sonra onunla yeniden buluşma ümidinden duyduğu memnuniyeti ifade ettikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "İnsanlar kalbimin içini görebiliyor olsaydı, kendimden neredeyse utanç duyardım..." Bu noktada, Said'in zekice belirttiği üzere, kirli bir şahsi sırrın (nihayet buluştuklarında karısına neler yapacağına dair cinsel fantaziler, vs.) ortaya dökülmesi beklenebilirdi; fakat mektup şöyle devam eder: "Her şey bana çok soğuk geliyor, buz gibi soğuk."[37] Mozart işte burada "Kant avec Sade"ın tekinsiz alanına, cinselliğin hararetli, yoğun niteliğini yitirdiği ve karşıtına, (patolojik bir bağlanma olmaksızın görevini yerine getiren Kantçı etik özne gibi) soğukkanlı bir uzaklıktan icra edilen "mekanik" bir keyif temrinine dönüştüğü alana girer. *Così*'nin temelindeki vizyon bu değil midir: öznelerin tutkulu bağlılıklarıyla değil, tutkularını düzenleyen kör bir mekanizmayla belirlendiği bir evren? Bizi *Così*'yi "Kant avec Sade" alanına yaklaştırmaya zorlayan şey başlıkta zaten ima edilen evrensel boyutu vurgulamasıdır: "*Hepsi* böyle hareket ediyor", hepsi aynı kör mekanizma tarafından belirleniyor. Kısacası, Alfonso, yani *Così*'deki kimlik değiştirme oyununu düzenleyip işleten felsefeci, genç tilmizlerine sefahat sanatını öğreten Sadeci pedagog figürünün başka bir versiyonudur. Dolayısıyla, söz konusu soğukluğu "araçsal aklın" soğukluğu olarak kavramak meseleyi fazla basitleştirmek olur ve yetersiz kalır.

Così'nin travmatik çekirdeği, yukarıda atıfta bulunduğumuz Pascalcı anlamıyla radikal "mekanik materyalizm"inde yatar. Pascal inançsızlara şu tavsiyede bulunmuştu: "İnanıyormuşsunuz gibi eyleyin, diz çökün, ayine katılın ve inanç kendi kendine ortaya çıkacaktır!" *Così* aynı mantığı aşka tatbik eder: Aşk ritüelleri ve jestleri, içsel bir hissin dışsal ifadeleri olmak şöyle dursun, aşkın kendisini doğuran şeylerdir – dolayısıyla, âşıkmışsınız gibi eyleyin, usullere uyun ve aşk kendi kendine ortaya çıkacaktır. Sözümona ciddiyetsizliğinden ötürü *Così*'yi kınayan ahlakçılar işte bu yüzden meselenin aslını gözden kaçırırlar: *Così*, Kierkegaard'un "etik sahne" teriminin anlamıyla, "etik" bir operadır. Etik sahne, hayatın dolayımsız tüketiminin, gelgeç âna teslim oluşumuzun, üstün bir evrensel norm adına feda edilmesiyle tanımlanır. Mozart'ın *Don Giovanni*'si (*Ya/Ya Da*'daki ayrıntılı opera analizinde Kierkegaard'un bizar geliştirdiği haliyle)

37 Bkz. Edward W. Said, "Così fan tutte", *Lettre International* 39 (Kış 1997), s. 69-70.

estetiği cisimleştiriyorsa, *Così*'nin de etik bir dersi vardır. Peki niye? *Così*'de anlatılmak istenen şey şudur: Operanın başında iki çifti birleştiren aşk, Alfonso'nun manipülasyonlarının sonucunda, kız kardeşlerin Arnavut subaylar kılığına giren eşlere ikinci kez âşık olmalarıyla kıyaslandığında, bir o kadar "yapay"dır, mekanik bir şekilde ortaya çıkmıştır. Her iki durumda da, öznelerin körü körüne, bir kukla gibi takip ettiği bir mekanizma vardır karşımızda. Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlanması" burada saklıdır: Önce, baştaki "sahici" aşka karşıt olarak, manipülasyon mahsulü olan "yapay" aşkı algılarız; sonra birdenbire, ikisi arasında aslında hiçbir fark olmadığının farkına varırız – ilk aşk en az ikincisi kadar "yapay"dır. Ortaya çıkan sonuca göre iki aşkın her biri en az bir diğeri kadar sahici olduğundan, çiftler baştaki evlilik düzenlerine geri dönebilirler.

Lacancı açıdan bakıldığında, evlilik nesneden (eşten) "onda ondan daha fazla olan"ı, *objet a*'yı, arzunun nesne-nedenini çıkarır, eşi sıradan bir nesneye indirger. Romantik aşkın sonucunda yapılan evliliğin dersi şudur: O kişiye deli gibi âşık mısın? Öyleyse evlen onunla ve gündelik yaşamında onun nasıl biri olduğunu, tüm o kaba tiklerini, sefil adiliğini, kirli donlarını, horlamasını filan bir gör bakalım. Bu noktada net olmamız gerekir: İşlevi seksi kabalaştırmak, seksteki tüm hakiki tutkuyu çekip almak ve onu sıkıcı bir göreve dönüştürmek olan şey evliliğin kendisidir. Bu noktada Hegel'i bile düzeltmemiz gerekiyor: Seks başlı başına doğal değildir, *onu tabi kılınmış bir patolojik/doğal uğrağa indirgemek evliliğin işlevidir*. Hegel'i idealleştirme ile yüceltmeyi birbirine karıştırdığı için de düzeltmemiz lazım: Evlilik, yüceltmenin idealleştirmeyi geçip var kalmaya devam ettiği hakiki aşkın çetin sınavı olamaz mı acaba? Kör tutkuda, eş yüceltilmez, daha ziyade idealleştirilir; evlilik hayatı eşi ideallikten çıkarır kesinlikle, ama onu ille de yücelikten çıkarmaz.

"Aşk kördür, ama sevgililer değil" şeklindeki eski sözü olduğu gibi, tekzibin yapısına işaret eden bir ifade olarak okumak lazım: "(Sevdiğimin kusurlarla dolu olduğunu) pekâlâ biliyorum, ama yine de (onu tamamen seviyorum)." Yani mesele zannedilebilecek olandan daha çok sinik gerçekçi olmamız değil, âşık olduğumuzda bu gerçekçiliğin işlevsiz hale gelmesidir: Edimlerimizde, kör tutkumuzun peşinden gideriz. Eski bir Hıristiyan melodramında, geçici bir süreliğine kör olmuş eski bir asker kendisine bakan hemşireye âşık olur. Hemşirenin iyiliği onu büyüler ve kafasında ona dair idealleştirdiği bir imge oluşturur; körlükten kurtulduğunda, bedensel gerçekliği bakımından hemşirenin çirkin olduğunu görür. Bu gerçeklikle temas kurmaya devam ettikçe aşkının sağ kalmayacağının ve kadının iyi ruhundaki iç güzelliğin dış görünüşünden daha değerli olduğunun farkındadır. Kadına olan aşkı var kalsın diye, güneşe çok uzun bakarak kendini kasten kör eder. Aşka dair yanlış bir kutlama olmuşsa şayet, bu işte tam da odur. Hakiki aşkta, aşkın nesnesini idealleştirmeye, öznenin uyumsuz özelliklerini gözardı etmeye lüzum yoktur: Eski asker hemşirenin "çirkinliği"nin içinden parlayan güzelliği görebilirdi.

Bu bağlamda ayaktakımı ile seks arasındaki paralellik rahatlıkla görülebilir. Hegel ayaktakımında "evrensel sınıf"ı görmez (bu doğrultuda devlet bürokrasisine çevrilmiştir gözleri); keza, cinsel tutkuda ne kültüre ne doğaya tekabül eden aşırılığı fark etmez. Her iki örnekteki mantık farklı olsa da (ayaktakımı bağlamında, Hegel aşırı/uyumsuz öğenin evrensel boyutunu gözardı eder; seks bağlamındaysa, aşırılığın kendisini, doğa/kültür karşıtlığının altının oyulmasını gözardı eder), bu iki başarısızlık birbiriyle bağlantılıdır, zira aşırılık evrenselliğin sahasıdır, bizatihi evrenselliğin kendisini tikel içeriğinin düzenine kazımasıdır.

Temeldeki sorun şöyledir: Hayat'ın tali ya da dolayımlayıcı uğrağı şeklindeki genelgeçer "Hegelci" ölüm (negatiflik) şemasını ayakta tutmanın tek yolu Hayat kategorisi içinde kalmamızdır – bu kategorinin diyalektiği ise, kendi kendini dolayımlayan Töz'ün ötekiliğinden kendine dönmesinin diyalektiğidir. Töz'den Özne'ye, Hayat'tan (Hayat-ilkesinden) Ölüm'e (Ölüm ilkesine) geçtiğimiz anda, kuşatıcı bir "sentez" yoktur, "soyut negatifliği"yle ölüm daima bir tehdit olarak, işleyişe katılamayan bir aşırılık olarak kalır. Bu durum toplumsal hayatta Kant'ın evrensel barışının nafile bir umut olduğu, *savaşın* örgütlü devlet Hayat'ma daima bir tehdit teşkil edeceği ve bireysel öznel hayattaysa, *deliliğin* daima bir olasılık olarak pusuda beklediği anlamına gelir.

O halde tüm bu durum uzlaştırıcı bir "sentez"le "kaldırılamayan" negatiflik aşırılığı şeklindeki genelgeçer *topos*'a ve hatta Hegel'in yönteminin açıklığı ile "sistemi"nin mecburen kapanması arasındaki sözümona çelişki şeklindeki naif Engelsçi görüşe geri döndüğümüz anlamına mı gelir? Bu yöne işaret eden kimi belirtiler vardır: Birçok yorumcunun belirttiği üzere, Hegel'in hayatının son yıllarında kaleme aldığı "muhafazakâr" siyasi yazıları (örneğin İngiliz Reform Yasa Tasarısı'nı eleştirmesi) Devlet'in organik birliği pahasına sivil toplumun "soyut" özgürlüğünü ortaya koyacak ve böylece daha devrimci şiddete kapı aralayacak ileri bir gelişmeden duyulan korkuyu ele verir.[38] Peki Hegel burada niye geri adım atmıştı, temel diyalektik kuralına uymaya niye cüret etmemiş, daha yüksek bir özgürlük aşamasına giden tek yol olarak "soyut" negatifliği cesurca benimsememişti?

Hegel şahsi hakların sükûneti ve ihtiyaçların giderilmesinin emniyetiyle (özel mülkiyet güvenceye alınmıştır, cinsellik evlilikle sınırlanmıştır, gelecek güvendedir) kahramanlık sarsıntılarının aşıldığı, iyi örgütlenmiş modern devletteki hayatın *alelâde* niteliğini övüyor gibi görünebilir. Bu organik düzende, evrensellik ile tikel çıkarlar uzlaşmış görünür: Öznel tekilliğin "sonsuz hakkı"na hakkı verilir, bireyler nesnel devlet düzenini artık haklarına tecavüz eden yabancı bir güç olarak deneyimlemez, onda özgürlüklerinin tözünü ve çerçevesini görürler. Lebrun burada can alıcı soruyu sorar: "Evrensel hissi bu yatışmadan

38 Hegel 1830'daki Fransız Devrimi'nden bir yıl sonra vefat etti.

koparılabilir mi?"[39] Lebrun'a karşı cevabımız şu olmalı: Evet ve işte bu yüzden savaş zorunludur – evrensellik, savaşta, alelâde toplumsal hayattaki somut-organik yatışmaya karşı hakkını yeniden ileri sürer. Savaşın zorunluluğu, Hegel'in gözünde, her toplumsal uzlaşmanın başarısız olmaya mahkûm olmasının, hiçbir organik toplumsal düzenin soyut-evrensel negatifliğin kuvvetini zaptedemeyeceğinin nihai kanıtı değil midir? Bu yüzdendir ki toplumsal hayat istikrarlı sivil yaşam ile savaş zamanında asayişin bozulması arasında ilelebet gidip gelmenin "düzmece sonsuzluğu"na mahkûmdur – "negatifle oyalanma" mefhumu burada daha da radikal bir anlam kazanır: Hem negatifin "içinden geçmek" hem de onda ısrar etmek.

Savaşın zorunluluğunu karşıtıyla bağlantılandırmak gerekir: halinden memnun iktidar yapısını sarsan, gerek halkın desteğine gerekse de kendisini köklerinden "yabancılaştırma"ya yönelik a priori eğilimine olan bağımlılığının farkına varmasını sağlayan isyanın zorunluluğu. Yahut, Jefferson'ın meşhur sözleriyle: "Arada sırada böyle küçük isyanların çıkması iyi bir şeydir": "Hükümetin sıhhatte bulunması için gerekli bir ilaçtır. Tanrı bizi böyle bir isyan olmadan bir yirmi yıl geçirmekten korusun. Hürriyet ağacının zaman zaman yurtseverlerin ve tiranların kanıyla canlandırılması gerekir. Bu onun doğal gübresidir."[40] Her iki durumda, yani gerek savaşta gerekse isyanda, "teröristvari" bir potansiyel açığa çıkar: İlkinde, birey şeklindeki özneleri sarsıp kendilerinden memnun oldukları o tikel hallerinden çıkarmak üzere soyut negatifliği açığa çıkaran kurum devlettir; ikincisindeyse, tüm tikel devlet yapılarını paramparça ederek devlet iktidarına demokrasinin teröristvari boyutunu hatırlatan halktır. Jakobenlerin güzelliği, terörleriyle bu iki karşıt boyutu bir araya getirmeleridir: Terör hem bireylere karşı devletin terörü hem de tikel devlet kurumlarına ya da kurumsal konumlarıyla aşırı derecede özdeşleşmiş memurlara karşı halkın terörüydü (Danton'a yöneltilen tek itiraz onun başkalarının üzerine çıkmak istediğiydi). Açıktır ki, has Hegelci bir yolla, iki karşıt boyut özdeşleşecektir; yani, bireylere karşı devlet iktidarının negatifliği er ya da geç merhametsizce devlet iktidarının kendisine (devlet iktidarını icra eden bireylere) karşı yönelir.

Hegel demek ki savaş bağlamında kendi teorik öncülleri bakımından tam bir tutarlılık içinde değildir: Tutarlı olmak için, Jefferson'ın yaptığı hamleyi yapması, apaçık diyalektik bir şekilde (devletler arasındaki) dışsal savaştan, zaman zaman patlak vererek iktidar yapısını canlandıran negatiflik olarak "içsel" savaşa (devrim, devlet iktidarına karşı isyan) geçmesi gerekirdi. Bundan dolayı, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde savaşın etik zorunluluğunu gerekçelendirdiği 322

39 Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Seuil, 2004, s. 214.

40 Alıntılanan kaynak: Howard Zinn, *A People's History of the United States*, New York: HarperCollins, 2001, s. 95. (*Amerika Birleşik Devletleri Halklarının Tarihi*, çev. Sevinç Sayan Özer, Ankara: İmge, 2005.)

ila 324 arasındaki o mahut Paragrafları okurken, buradaki argümantasyonu ile özgür özerk bir bireyin özünü oluşturan kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğe dair temel önermeleri arasındaki bağı kesinlikle gözden kaçırmamalıyız. Hegel burada özgür öznelliği oluşturan kendi kendisiyle ilişkilenen bu temel negatifliği devletler arasındaki ilişkilere tatbik eder:

§322 Bireylik kişinin başkalarından keskince farklı olan bir birim olarak var olduğunun farkında olmasıdır. Bu bireylik burada kendini devlette, her biri başkaları karşısında özerk olan başka devletlerle kurulan bir ilişki olarak gösterir. Bu özerklik zihnin bir birim olarak kendisinin fiilen farkında olmasını cisimleştirir ve dolayısıyla bir halkın sahip olduğu en temel özgürlük ve en yüksek haysiyetidir.

§323 Devletin kendisiyle olan negatif ilişkisi dünyada bir devletin diğeriyle olan ilişkisi olarak ve negatifin kendisi dışsal bir şeymiş gibi cisimleşir. Varoluş dünyasında, dolayısıyla, bu negatif ilişki dışarıdan gelen tesadüflerle gerçekleşen bir olay ve dolaşıklık şekline bürünür. Fakat bu negatif ilişki devletin öyle bir uğrağıdır ki aslında fevkalâde derecede devletin kendisine aittir, kendi içindeki sonlu her şeyin idealliği olarak devletin fiili sonsuzluğudur. Devletin tözünün –yani bireysel ve tikel olan her şeye karşıt, hayata, mülkiyete ve haklarına karşıt ve hatta toplumlara ve ortaklaşmalara bile karşıt mutlak iktidarının– bu sonlu şeylerin hükümsüzlüğünü halledilmiş bir olguya dönüştürdüğü ve onu bilince çıkardığı uğraktır...

Bu feda talebinin büsbütün çarpıtılmış bir izahı devleti salt bir sivil toplum addetmekten ve onun nihai amacını bireysel hayatı ve mülkiyeti emniyete almaktan ibaret görmekten kaynaklanır. Bu emniyet, emniyete alınacak şeyin feda edilmesiyle elde edilemez – tam aksine...

Savaşı, ister adaletsizlikler isterse ulusların ya da iktidarı elinde bulunduranların ihtirasları vs. olsun, ya da kısacası, olmaması gereken bir şey ya da öteki olsun, tesadüfi bir sebebi olan mutlak bir kötülük ve büsbütün dışsal bir rastlantı olarak görmemek gerekir. Rastlantılar doğası gereği rastlantısal olan şeye olur ve nitekim onların meydana gelmesine vesile olan kader bir zorunluluktur. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, şeyleri saf rastlantılar olarak gördüğümüz bakış açısı o şeylere kavramın ve felsefenin ışığında baktığımızda kaybolur, zira felsefe rastlantının bir gösteri olduğunu bilir ve onun özünde, zorunluluğu görür. Sonlunun –mülkiyetin ve hayatın– muhakkak rastlantısal olarak kurulması zorunludur, zira rastlantısallık sonlunun kavramıdır. Bir açıdan bakıldığında bu zorunluluk doğanın gücü biçiminde görünür ve her şey fanidir, gelip geçicidir. Fakat etik tözde, devlette, doğa bu gücünden mahrum edilir ve zorunluluk özgürlüğün işi olmak üzere, etik bir şey olmak üzere yükseltilir. Sonlunun gelip geçiciliği istenmiş bir geçip gitmeye dönüşür ve sonlunun köklerinde yatan negatiflik ise etik töze özgü esaslı bireyliğe dönüşür...

Barışta sivil yaşam devamlı genişler; tüm bölümleri etrafını duvarlarla kapatır ve uzun vadede insanlar durgunlaşır. Kendilerine özgü hususiyetleri sürekli daha da

sabitleşip katılaşır. Fakat sağlık için bedenin birliğine ihtiyaç vardır ve eğer bedenin parçaları kendilerini katılaştırıp dışlayıcı bir hal alıyorsa, bu ölümdür. Kalıcı barış insanlığın ulaşmak için çabalaması gereken bir ideal olarak savunulur genelde. Bu amaç doğrultusunda, Kant devletler arasındaki farkları düzenlemek için bir monarklar birliği kurulmasını önermişti ve Kutsal İttifak'la böyle bir birlik amaçlanıyordu. Ama devlet bir bireydir ve bireylik esas itibariyle olumsuzlamayı ima eder. Dolayısıyla, belli bir sayıdaki devlet kendini bir aile şeklinde bir araya toplasa da, bir birey olarak bu grup bir karşıtlık doğurmak ve bir düşman yaratmak zorundadır. Savaşın neticesinde uluslar güçlenir, fakat iç kargaşaya dahil olan halklar da yurtdışında savaşlar yaparak evde huzura kavuşur. Hiç kuşkusuz, savaş mülkiyete dair güvensizliğe yol açar, ama şeylere dair bu güvensizlik onların geçiciliklerinden başka bir şey değildir – ki bu kaçınılmazdır. Vaizlerden geçici şeylerin güvensizliği, beyhudeliği ve istikrarsızlığına dair birçok vaaz dinliyoruz, fakat herkes, duyduklarından ne kadar etkilenirse etkilensin, hiç değilse kendininkileri elinde tutabileceğini düşünüyor. Ama şayet bu güvensizlik şimdi ışıltılı kılıçları olan hafif süvari erleri biçiminde sahneye çıkıyor ve bu erler vaizlerin söylediklerini gerçekten fiiliyata geçiriyorsa, tüm bu olayları önceden haber veren bu etkileyici ve terbiye edici nutuklar işgalciye karşı edilen beddualara dönüşüyor demektir.

Hegel'in savaşın zorunluluğu olarak kavramlaştırdığı şeyin işlevi organik toplumsal bağların tekrar tekrar çözülmesidir. Freud *Kitle Psikolojisi*'nde çözülen toplumsal bağların "negatif"liğini (toplumsal bağı kuvveti olan *Eros*'a karşı *Thanatos*) anahatlarıyla ortaya koyarken, (liberal sınırlılığından ötürü) bu çözülmenin tezahürlerini fazla kolaycı bir şekilde (yapay kalabalıklara, yani Kilise ve Ordu'ya karşıt olarak) "kendiliğinden" kalabalığın fanatizmi diye görüp geçmişti. Freud'u karşımıza alarak, bu çözülme hareketindeki muğlaklığı muhafaza etmeliyiz: Siyasi müdahaleye kapı aralayan bir sıfır düzeyidir bu. Bir başka deyişle, bu çözülme siyasetin siyaset-öncesi koşuludur ve bu açıdan, adına layık her siyasi müdahale zaten "bir adım fazla" ileri gidip kendini yeni bir tasarıya (ya da Ana-Gösteren'e) bağlar.[41] Bugün, soyut gibi görünen bu konu bir kez daha apaçık ortaya çıkıyor: "Çözülen" enerji büyük ölçüde Yeni Sağ tarafından tekel altına alınıyor (Cumhuriyetçi Parti'nin günden güne Düzen ile onun Çözülmesi arasında bölündüğü ABD'deki Çay Partisi hareketi) tarafından tekel altına alınıyor. Ama bu bağlamda da, her faşizm başarısız olmuş bir devrimin belirtisidir ve Sol'un bu sağcı çözülmeyle mücadele etmesinin yegâne yolu çözülmeye kendi tınısını katmasından geçecektir – halihazırda bunun işaretleri de yok değildir (2010'da Yunanistan'dan Fransa ve Birleşik Krallık'a kadar, Avrupa'nın dört bir köşesinde yapılan büyük mitingler, öğrencilerin üniversite harçlarına karşı yaptıkları gösterilerin hiç beklenmedik

41 Badiou da salt "hayvan yaşamı"ndan fazla dolaysız bir yoldan siyasi Olay'a sıçrayıp ikisinin arasına müdahale eden ölüm dürtüsünün negatifliğini gözardı eder.

bir şekilde şiddetli bir hal alması). "Soyut negatifliğin" mevcut düzene teşkil ettiği tehdidin asla kaldırılamayacak (*aufgehoben*) kalıcı bir özellik olduğunu ileri süren Hegel bu bağlamda Marx'tan daha materyalisttir: Savaş (ve delilik) teorisinde, toplumsal bağları şiddetle çözen "soyut negatifliğin" tekrar tekrar geri döndüğünün farkındadır. Marx şiddeti içinden bir Yeni Düzen'in çıktığı sürece yeniden bağlarken (yeni bir toplumun "ebe"si olarak şiddet), Hegel'deyse bu çözülme kaldırılmadan kalır.

Bu "militaristvari" tefekkürlerin doğrudan Hegel'in temel ontolojik içgörülerine ve matrislerine dayandığını ne kadar vurgulasak azdır. Hegel, devletin kendisiyle olan negatif ilişkisi (kendisini özerk bir fail olarak öne sürmesi ve bu failin özgürlüğünün kendini tüm tikel içerikten uzaklaştırmaya hazır olmasıyla ortaya konması) "dünyada bir devletin diğeriyle olan ilişkisi olarak ve negatifin kendisi dışsal bir şeymiş gibi cisimleşir" diye yazarken, olumsallık ile zorunluluğa dair apaçık diyalektik bir figüre başvurur: dışsal (olumsal) karşıtlık ile içkin (zorunlu) öz-negatifliğin örtüşmesi – kişinin en deruni özü, kendisiyle olan negatif ilişkisi, olumsal dışsal bir engel ya da tecavüz olarak görünmek zorundadır. Hegel işte bu yüzden dışsal olumsal karşıtlığın "hakikat"inin, kendi kendiyle negatif biçimde ilişkilenmenin zorunluluğu olduğunu düşünür. Karşıtların dolaysızca örtüşmesi, aşırı içsellik (Benliğin en deruni özerkliği) ile rastlantısal bir karşılaşmanın aşırı dışsallığının üst üste binmesi (ya da kısa devre yapması), "aşılamaz", iki kutup "dolayımlanıp" istikrarlı bir karmaşık birliğe kavuşturulamaz. Hegel bundan dolayı şaşırtıcı bir şekilde "tarihin vakur döngüleri"nden dem vurup burada nihai bir *Aufhebung*'un olmadığını belirtir: Toplumsal hayatın tikel biçimlerinin tüm karmaşık yapısının tekrar tekrar riske atılması gerekmektedir – toplumsal yapının, olumsal dış tehditlerden değil, en deruni özünden ötürü her an tuzla buz olabileceğini hatırlatır bu. Köklü negatifliğin içinden geçerek sağlanan bu canlanma istikrarlı bir toplumsal yapıda asla "kaldırılamaz" – bu, şayet gerekiyorsa, Hegel'in nihai *materyalizminin* kanıtıdır. Bir başka deyişle, kendi kendisiyle ilişkilenen radikal negatifliğin tüm organik toplumsal yapılara karşı teşkil ettiği kalıcı tehdit ve en sonunda onların topunu yıkıp dağıtması bu tür tüm yapıların *sonlu* statüsüne işaret eder: Statüleri virtüel-idealdir, herhangi bir nihai ontolojik garantiden yoksundurlar, daima dağılma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar ve kendilerine dışarıdan gelen rastlantısal bir hamleyle tetiklendiklerinde, temellerindeki negatiflik patlar. Buradaki karşıtların özdeşliği, idealist bir şekilde, iç tinin rastlantısal olarak görünen dış engeller "doğurduğu" anlamına gelmez: Savaşlara yol açan dışsal rastlantılar sahiden rastlantısaldır; işin aslı şudur ki bu halleriyle, öznelliğin çekirdeği olan deruni negatifliği "yansıtır"lar.

7. BÖLÜM

Hegel'in Sınırları

BİR LİSTE

Meselenin ortasına sıçrayıp soruyu dosdoğru hemen soralım: Hegel, Lacan'a göre, Freudcu alanın tüm paradokslarını özetleyen mefhumu, yani *Hepsi-değil* mefhumunu düşünebilir mi? Ders kitaplarında "Hakikat Bütündedir" başlığı altında, evrenin tüm zenginliğini rasyonel öz-dolayımın bütünlüğüne kattığını iddia eden mutlak bir idealist şeklinde anlatılan o gülünç Hegel figürünü ele alırsak, bu sorunun cevabı elbette herkesin duyacağı şekilde hayırdır. Ama Hegelci bütünlüğün esas doğasını -bir Bütün'ü *ve* onun tüm "semptomları"nı, çerçevesine uymayan aşırılıkları, tutarlılığım yerle yeksan eden antagonizmaları ifade ettiğini- göz önünde bulundursak, sorunun cevabı biraz belirsizleşir. Hegel'in "düşünemediği" şeylere dair bir listeyi, daha ziyade psikanaliz ve Marksizm tarafından geliştirilmiş bir dizi kavramı, doğaçlama sunayım: tekerrür; bilinçdışı; aşırı-belirlenim; *objet a*; mathem/harf (bilim ve matematik); *lalangue*; antagonizma (paralaks); sınıf mücadelesi; cinsel fark.[1] Fakat yakından bakıldığındaysa, Hegel'in ne "yapamayacağı" hususunda çok net olmak gerektiği belli olur: Söz konusu olan şey asla bir imkânsızlık ya da beceriksizlik değildir. Tüm bu örneklerde, bize imkânsızlık iddiasını sınırlandırıcı bir "evet, ama..."yı ilave etmeye zorlayan küçücük, neredeyse algılanamaz bir ayrım çizgisi vardır:

Hegel tekerrürü düşünür; fakat saf, üretken-olmayan bir tekerrürü, sırf aynısının daha fazlasına ulaşmak için çabalayan "mekanik" bir tekerrürü değil. Onun tekerrür anlayışı daima kaldırmayı içerir; bir başka deyişle, tekerrür yoluyla bir şey idealleştirilir, dolayımsız olumsal bir gerçeklikten mefhuma dayalı bir evrenselliğe dönüştürülür (Sezar bir kişi olarak ölür ve evrensel bir unvana dönüşür); yahut, en azından, tekerrür yoluyla, bir olayın zorunluluğu tasdik edilir (zamanının son bulduğunu, uğradığı ilk bozgunun tesadüf olmadığını anlaması için Napolyon'un iki kez yenilmesi gerekiyordu). Hegel'in büsbütün mekanik tekerrürün aşırılığını gözden kaçırması aşırı derecede Yeni'ye (idealleştirici *Aufhebung* yoluyla gerçekleşen ilerlemeye) odaklandığı anlamına katiyen gelmez - bilakis,Yepyeni'nin ancak saf tekerrürle ortaya çıktığını akılda tutarak, Hegel'in saf tekerrürü düşünememesinin Yepyeni'yi, yani, halihazırda

1 Bu listeyi yapmayı bana Mladen Dolar önerdi.

potansiyel olarak Eski'nin içinde bulunmayan, sadece diyalektik açılmayla açığa çıkarılması gereken bir Yeni'yi düşünememesinin diğer yüzü olduğunu söylemeliyiz.

Hegel bilinçdışını da düşünür, ama bu biçimsel bilinçdışıdır, dikkatimin odağı olan dolayımsız tikel içeriğe karşıt olarak yapmakta olduğum şeyin transandantal evrensel biçimidir – *Fenomenoloji*'nin başındaki en temel örneği ele alırsak: "Şimdi!" dediğimde, bu tikel ânı kastederim, ama dediğim şey her şimdidir, tüm şu anlardır ve hakikat söylediğim şeydedir. Freudcu bilinçdışı ise tikel olumsal çağrışımların ve bağlantıların bilinçdışısıdır. Freud'un klasik örneklerinden birini hatırlayalım: Bir hastası önceki gün katıldığı bir cenaze törenini hayal ederken, bu hayalin "bilinçdışı"sı büsbütün olumsal bir olgudur, yani cenaze töreni sırasında, hâlâ hoşlandığı eski göz ağrısıyla karşılaşmış olmasıdır.

Bununla bağlantılı bir diğer şey, Hegel'in aşırı-belirlenimi düşünememesidir: Hegel bunu düşünebilir, fakat ancak biçimsel bir anlamda, kendini kendi türleri arasına dahil eden ve böylece kendi türleri arasında kendisiyle "karşıt belirlenimi" olarak karşılaşan evrensel bir cins çerçevesinde yapabilir bunu. Yoğunlaşma, yerinden etme vb. doğrultusunda düzenlenmiş tikel bağlantıların karmaşık ağım düşünemez. Daha genel bir çerçevede, Hegelci süreç daima baştan aşağı keskin hatlı çözümleri ele alır; pragmatik ve fırsatçı tavizlere dayalı Freudcu mantık ona tamamen yabancıdır – bir şey reddedilir, ama tam olarak değil, zira şifreli bir halde geri döner: Rasyonel bir şekilde kabul edilir, ama tüm simgesel ağırlığıyla yalıtılır, nötr hale getirilir, vs. Karşımıza böylece çılgın bir çarpıtmalar dansı çıkar. Açık, tekanlamlı bir mantığı yoktur bu dansın, bilakis doğaçlama bağlantılardan müteşekkil bir yama işi yapar. Dillere destan bir unutma örneğini, Freud'un *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde Signorelli adım unutmasını düşünelim: Freud Orvieto fresklerinin ressamının adını anımsayamaz ve onun yerine başka iki ressamın, Botticelli ve Boltraffio'nun adlarını üretmişti; yaşadığı bu tıkanmaya dair yaptığı çözümlemeyle, Signorelli'yi Botticelli ve Boltraffio'ya bağlayan anlamlandırıcı çağrışımları gün ışığına çıkarmıştı (İtalya'daki Trafoi kasabasında, cinsel sorunlarla boğuşan hastalarından birinin intihar ettiği haberini almıştı; Almancada Bay anlamına gelen *Herr* ise, Hersek'e yaptığı geziyle bağlantılıdır ve orada yaşlı bir Müslüman ona insan artık seks yapamıyorsa yaşamaya devam etmenin herhangi bir gerekçesi kalmadığını söylemiştir). Bu tür çağrışımlar ve yerinden etmelerin rizomatik dokusunun açık bir nihai çözüme varan, bariz bir üçlü yapısı yoktur; "tez" (Signorelli adı) ve "anti-tez" (adın unutulması) arasındaki gerilimin sonucu bir taviz-oluşumudur: Yanlış bir şekilde iki diğer ad hatırlanır ve bu hatırlamada, Freud'un Signorelli'yi (seks ile ölüm arasındaki bağı) hatırlayamamasına sebep olan boyut daha da açık bir şekilde geri döner. Freud'un örneğini ıvır zıvır bir olumsallıklar oyunu olarak görüp geçecek

Hegel'de böyle bir mantığın yeri yoktur. Freudcu olumsuzlamanın olumsuzlanması bir açmazın kökünden çözülmesi değil, temel kisvesiyle, "bastırılanın geri dönüşü"dür ve bu haliyle, tanımı gereği bir taviz-oluşumudur: Bir şey hem ileri sürülür hem de inkâr edilir, yerinden edilir, indirgenir, çoğu kez gülünç bir şekilde önceden hiç tasarlanmadan şifrelenir.

Hegel bir tür *objet a*'yı düşünür, ama düşündüğü şey rasyonel bütünlüğün tutunduğu olumsal tekillikten ibarettir (örneğin devletin monarka tutunması) yahut bir mücadele adına hiç umursanmadan öne sürülen bir mazerettir. Sözgelimi, öznenin kendi özerkliğini ispatlamasının bir yolu küçük bir nesne için her şeyi, hatta kendi hayatını bile riske atmasıdır. Bu nesne başlı başına önemsiz olsa bile, bu önemsizliği, mücadelede bahis konusu olanın öznenin çıkarları değil, haysiyeti ve özerkliği olduğunu gösterir. Fakat bu yine de, öznenin tutarlılığının tutunduğu maddi kalıntı değildir henüz: Hegel "Tin kemiktir" formülünü önerir, ama öznelliğin gerçek kurucusunun ufacık bir parçası olarak değil, mutlak çelişki olarak önerir bunu.

Şaşırtıcıdır ama Hegel'in metinlerinde *jouissance* atıflarına rastlanır (sırf keyif, yani *Lust* değil, *Geniessen* atıflarına) –mesela, inanan kişinin *Geniessen*'i onun için dini ayinlerin esas amacıdır– fakat onun düşüncesinde Gerçek olarak, bir töz (psikanalizin tanıdığı tek töz) olarak *jouissance*'a yer yoktur. *Jouissance* Gerçek ve hakikat simgesel olduğu için, şunu da eklemeden geçmemek gerekir: Hegel'in mefhum uzamında, hakikati Gerçek'ten ayıran boşluğa da yer yoktur – yahut, Lacan'ın veciz ifadesiyle: "Hakikat mi yoksa gerçek mi? Bu düzeyde, her şey bu iki terim anlamdaşmış gibi kurulur. Ama işin nahoş yanı şudur ki öyle değillerdir... Gerçekten bahsettiğimiz sırada, hakikat ayrışmadadır."[2]

Bu bağlamda (başka yerlerde olduğu gibi) ve has diyalektik bir yanlış-tanımada her zaman olduğu üzere, Hegel'in görmediği şey aklının alamayacağı Hegel-sonrası bir boyut değil, *tam da çözümlenen fenomenin "Hegelci" boyutudur.* Örneğin Marx *Kapital*'de sermayenin yeniden üretiminin, kendi önvarsayımlarını geridönüşlü olarak koyutlayan bir töz-öznenin merkezinde olduğu Hegelci diyalektik sürecin mantığına uyduğunu gösterir. Marx sermayeyi "otomatik olarak aktif bir karakter" diye nitelendirir – Marx'ın sermayeyi tanımlamak için kullandığı *"automatischem Subjekt"* tabirinin yetersiz bir çevirisidir bu. "Otomatik özne"dir burada kastedilen, canlı öznellik ile ölü otomatizmi birleştiren bir oksimoron. Sermaye budur: Bir özne, ama canlı değil, otomatik bir özne. Hegel bu "canavarımsı karışım"ı, öznel öz-dolayım ile adeta tözsel bir "düzmece sonsuzluğa" takılıp kalan önvarsayımların geridönüşlü koyutlanmasından oluşan bu süreci, bizatihi yabancılaşmış bir töze dönüşen bu özneyi düşünebilir mi? Bu sınırlılık Hegel'in matematiğe ilişkin yetersiz anlayışının, matematiği soyut

2 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIX: L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre,* 14 Aralık 1976 (yayımlanmamış metin).

"düzmece sonsuzluk" modeline indirgemesinin de kaynağıdır belki de. Fakat Hegel modern matematiğin de, tıpkı Marx'taki sermayenin spekülatif hareketi gibi, "iyi sonsuzluk ile kötü sonsuzluğun canavarımsı karışımı"m sergilediğini görememişti: tekerrürün "kötü sonsuzluğu" ile kendi kendisiyle ilişkilenen paradoksların "hakiki sonsuzluğu".

Modern bilimin hiçbir yanı matematiksel biçimciliğe indirgenemez, zira her zaman olumsallık veçhesini devreye sokan asgari bir ampirik sınama ve ölçmeyi de içerir – ölçümlerin neyi göstereceğini kimse önceden bilemez. Olumsallığın teorisyenin yola koyulmasını sağlayan aksiyomların seçilmesi ya da koyutlanmasıyla sınırlı olduğu matematikte bu unsur eksiktir ve bunun sonucunda ortaya çıkan tek şey söz konusu aksiyomların rasyonel sonuçlarıdır. Yoğun pozitif maddiliğin çözülerek kuantum dalgalarının saf virtüelliği halini aldığı kuantum fiziği gibi "soyut" bir bilim bile kendini ölçüme açık tutmak zorundadır. Galileo'dan kuantum fiziğine kadar modern bilime demek ki birbiriyle bağlantılı iki özellik damgasını vurmaktadır: matematikleştirme (ispatlanacak ifadeler matematikleştirilmiş formüllerdir) ve indirgenemez bir olumsallık unsurunu devreye sokan ölçüme bağlılık. Her iki veçhe de sessiz, sonsuz evrenin anlamsız gerçeğini ima eder: matematikleştirilmiş formüllerin anlamdan yoksun bırakılmış gerçeği, köklü olumsallığın gerçeği.[3] Hegel'de modern bilime yer var mıdır? Hegel'in düşüncesi ampirik-biçimsel bilimi "kaldırarak" spekülatif Akla dönüştürmeye dönük son büyük girişim değil midir? On sekizinci yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinin gümbür gümbür büyümesi Hegel'in düşüncesinin

3 Bu minvalde, Bach'ın Avrupa müziğinin en büyük *modernleştiricisi*, müziği Newtoncu bilimsel-biçimselleştirilmiş evrene dahil etmedeki kilit figür olduğunu ilân etmenin zamanı geldi. Bach'ın zamanından önce müzik Rönesans'ın *harmonia mundi* ufku içinde algılanıyordu: Müziğin armonileri evrenin küresel ahenginin bir parçası olarak tasavvur ediliyordu. Bu küresel ahenk, göksel alanların, (Pisagorcu) matematiğin, bir toplumsal organizma olarak toplumun, insan bedeninin uyumuyla ifade ediliyordu – tüm bu düzlemler birbirini uyum içinde yansıtıyordu. Bach'ın zamanı civarındaysa, bambaşka bir paradigma belirmeye başladı: Müzikteki seslerin herhangi bir üstün kozmik ahenge dayalı olmayan, (son kertede keyfi) rasyonel bir yapısı olan bir nizama uygun olarak düzenleneceği "iyi huylu" bir ölçek paradigması. (Evet, Bach Pisagorcu rakam mistisizmi, rakamların gizli anlamları konusunda takıntılıydı, fakat Newton'un yazılı eserinin üçte ikisinden fazlasını oluşturan obskürantist Gnostik fantazileri neyse onun takıntısı da öyleydi: Sahici bir çığır açmaya verilen bir tepki, bundan tüm sonuçları üstlenememe.) (Badioucu anlamıyla) Bach'ın esas *sadakati* buydu: müziğin kozmiklikten çıkarılmasından doğan tüm sonuçları çıkarmak. Bach'ın derin maneviyatı, külliyatının Tanrı'ya adanmış olduğu konusunda edilmiş tüm o lakırdılar bizi yanıltmamalıdır: Bach'ın müzik pratiği bakımından, yeni müzikal biçimciliğin içkin imkânlarını irdeleyen (modern biçimselleşmiş-matematikleşmiş anlamıyla) radikal bir materyalistti. Bach'ın açtığı materyalist çığıra verilen dışavurumcu-idealist tepkiye damgasını vuransa, duygusal melodinin "İtalyan" tarzla yeniden öne sürülmesidir (Bach'ın bu yolu izleyen besteci oğlu adeta babasını öldürmüş ve kısa bir süreliğine babasından bile daha ünlü olmuştu).

menzili dışında mıdır?

Doğa konusu bizi Hegel'i eleştirenlerin gündeme getirdiği bir başka soruyla yüz yüze getirir: Hegel'in doğa çıkarımı bu geridönüşlülüğe besbelli bir sınır koyutlamaz mı? Mantıktan doğaya geçiş bir dışsallaştırma, kavramın kendi ötekiliğini koyutlaması örneği değil midir? Hegel önce mantıkla, fikri kategorilerle başlayıp sonra da bu gölgemsi alanı temel alarak maddi gerçeklik "çıkarımı" yapmamakta mıdır? İdealist mistifikasyonun model gösterilebilecek bir örneği değil midir bu? Bu karşı-argümanın sorunlu yanı açık bir kapıyı çalmasıdır: Hegel kendi mantık sistemine dair bizatihi şöyle der: "Mantık sistemi gölgelerin alanıdır, tüm duyusal somutluklarından azade edilmiş yalın esaslılıklar dünyasıdır."[4]

Demek ki Hegel İdeaların maddi gerçeklik karşısında üstün bir ontolojik alanı, ontoloji-öncesi bir gölgeler alanını meydana getirdiğini düşünen Platoncu bir idealist değildir. Hegel'e göre, tinin önvarsayımı doğadır; tin aynı zamanda doğanın hakikatidir ve bu açıdan "mutlak ilk"tir; doğa böylece kendi hakikatinde "sönümlenir", tinin kendisiyle özdeşliğinde "kaldırılır":

> Bu özdeşlik mutlak negatifliktir, zira mefhumun *tam* dışsal nesnelliği doğadadır, ama bu, dışsallaşması, kaldırılmıştır ve kendi kendisiyle özdeş olmuştur. Dolayısıyla aynı zamanda, kavram bu özdeşliği *ancak* doğanın içinden bu geri dönüş olarak oluşturur.[5]

Bu alıntıda en ortodoks "Hegelci" haliyle yer alan üçlü yapıya dikkatinizi çekerim. *Tez*: Mefhumun *tam* dışsal nesnelliği doğadadır; *antitez* ("ama"): bu dışsallık kaldırılmıştır ve bu kaldırma sayesinde, mefhum kendi kendisiyle özdeş olur; *sentez* ("dolayısıyla aynı zamanda": kavram bu özdeşliği *ancak* doğanın içinden bu geri dönüş olarak oluşturur. Mutlak negatiflik olarak özdeşliği böyle anlamak gerekir: Tinin kendisiyle özdeşliği, doğal önvarsayımlarının negatif ilişkisi (kaldırılması) yoluyla ortaya çıkar ve bu negatiflik doğayı "mutlak surette" olumsuzlaması", doğanın onda "mutlak surette" (topyekûn) kaybolması anlamıyla değil, kaldırmanın negatifliğinin kendi kendisiyle ilişkili olması, yani negatifliğin bu çalışmasıyla tinin kendisiyle pozitif biçimde özdeş hale geldiği anlamıyla "mutlak"tır. Alıntıdaki kilit sözcükler şunlardır: *tam* ve *ancak*. Mefhumun "*tam* dışsal nesnelliği doğadadır": Herhangi bir "öteki" nesnel gerçeklik yoktur, gerçeklik olarak "gerçekten var olan tek şey" doğadır, tin kendini doğal şeylere ekleyen bir başka şey değildir. İşte bu yüzden "kavram bu özdeşliği [kendi özdeşliğini] *an-*

4 G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, İng. çev. A. V. Miller, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989, s. 58.

5 G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 1. Cilt, İng. çev. ve haz. M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel, 1978,s. 24–5. Vurgular benim.

cak doğanın içinden bu geri dönüş olarak oluşturur": Doğadan önce var olan ve kendini bir şekilde doğada "dışsallaştıran" ve sonra da bu "yabancılaşmış" doğal gerçekliği yeniden kendine mâl eden herhangi bir tin yoktur – tinin büsbütün "süreçsel" doğası (tin kendi kendisinin oluşudur, kendi etkinliğinin sonucudur) tinin ancak doğadan "kendisine geri dönerek" var olduğu anlamına gelir (yani tin *bundan başka bir şey değildir*). Bir başka deyişle, "geri dönmek" tamamen edimseldir, geri dönme hareketi geri dönmekte olduğu şeyi yaratır.

Doğadan özgürlüğe geçişi, zorunluluk ile olumsallık arasındaki diyalektik ilişkiyi tersine çevirerek de anlatabiliriz: "Doğa" *zorunluluğun olumsallığına* karşılık gelir (doğada, olaylar zorunlu olarak vuku bulur, değiştirilemez yasalara uyar; gelgelelim bu yasaların kendisi –hız ile kütle arasında öyle değil de böyle bir oran olması– düpedüz olumsaldır, şeyler öyledir işte, bunun bir "niçin"i yoktur). "Özgürlük" ise *olumsallığın zorunluluğuna* karşılık gelir (özgürlük sırf kör bir olumsallık değildir, bir edimin özgür olmasının tek nedeni olumsal olması, "başka türlü karar verebilecek olmam" değildir; hakiki özgürlükte, dipsiz/olumsal kararım kendisine ait bir zorunluluğu temellendirir ve bir nedenler zincirinde fiiliyata geçer – şu sebepten ötürü şöyle yaptım...). Farklı bir anlatımla: Doğada, zorunluluk olumsallık biçiminde görünür (kendini böyle gerçekleştirir) – zorunluluk, kaotik bir olumsal etkileşim gibi görünen şeyi düzenleyen temel yasadır. Özgürlükteyse, olumsallık zorunluluk biçiminde görünür (kendini böyle gerçekleştirir) – olumsal kararım yeni bir zorunluluğu, deontolojik –etik– bir düzenin zorunluluğunu temellendirmeye yönelik bir karardır.

Demek ki zorunluluk ile olumsallık birbirlerini diyalektik bir şekilde tamamlamakla kalmaz; çok daha kati bir surette, özgürlüğün dolayımıyla birbirlerini azade edip kendi özlerine de yollar. Salt kör zorunluluğun en iyi ifadesi şudur: "Öyle, çünkü öyle" – başka soru yok. $E = mc^2$ çünkü öyle – karşımızda olumsal bir karar vardır adeta, zira bu kaba olguya ilave edebileceğimiz tek şey "onun başka türlü olma ihtimali"dir. Kör doğal zorunluluk "kendisi bakımından baştan aşağı pasiftir"[6]: Deyim yerindeyse, kendi dayatmasıyla ezilmektedir, kendisiyle ilişkilenebileceği herhangi bir uzam yoktur – ve bu dayatma adına, karşıtıyla, olumsallıkla örtüşür. Öyleyse zorunluluğun, kör olumsallığın kendisine böyle bulaşmasından kurtulup kendini hakiki zorunluluk olarak koyutlamasının yolu nedir? Hegel'in cevabı şudur: özgürlüğün dolayımıyla: "Zorunluluk sönümlenerek *özgürlük* haline gelmez; bunun tek nedeni hareketsiz *içsel* özdeşliğinin *açığa çıkmasıdır*."[7] Özgürlük işte bu anlamda "kavranmış zorunluluk"tur: Olduğu gibi koyutlanan zorunluluk... peki hangi halde kavranan zorunluluk? *Kendi zorunluluğu* içinde: Onu "öyle çünkü öyle"den ibaret bir şey olmanın ötesinde zorunlu kılan iç mantığıyla. Demek ki özgürlük, zorunluluğu kendisinden ayıran boşluktur, "aradalık"tır. Tersinden bakıldığındaysa, olumsallık da, dolayımsızlığıyla,

6 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Londra: Routledge, 2005, s. 162.
7 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 571.

kör doğal olumsallık olarak, karşıtıyla, zorunlulukla örtüşür: Bir şeyin olumsal olmasının nihai anlamı onun sırf kör doğal yasalar uyarınca öyle olmasıdır. Olumsallığın bu zorunluluk lekesinden kurtulup kendini hakiki olumsallık olarak koyutlamasının (açığa çıkarmasının) tek yolu özgürlüğün dolayımından geçer: Olumsallık sadece bu bağlamda öznenin olumsal kararına dayalı olan bir meseledir.

Olumsallık ile zorunluluk arasında dışsal bir karşıtlık yoktur. Olumsallık zorunluluğun kendi kendisiyle ilişkilenmesinin neticesidir: Zorunluluk dolayımsız-doğal niteliğini kaybedip bizatihi kendisini yansıtır hale geldiğinde, dolayımsız görünümüyle olumsallık olan özgürlüğü, "Öyle, çünkü olmasını istedim, çünkü ben öyle karar verdim!"in dipsizliğini kazanır. Bu kendine yansıma durumu, telaffuzun telaffuz edilen içeriğe kazınmasına denk düşer: Daha önce gördüğümüz üzere, Hegelci monark "Öyle olsun! Öyle olmasını istiyorum!" dediğinde, bu hem zorunluluk zincirini nihayete erdiren olumsal ilave ânıdır hem de bir dizi ifade karşısındaki telaffuz ânıdır: Monarkın bu edimi sayesinde, devlet bürokrasisince hazırlanmış ifadeler edimsel güç kazanıp fiiliyata geçer. Aklıselim bize fiiliyata geçmesi için her ifadenin telaffuz edilmesi gerektiğini ve telaffuz edildiği ânın (ve yerin) olumsal olduğunu söyler; felsefi içgörü ise bu olumsal ânın sırf dışsal değil içkin olduğu içgörüsünü ekler: Zorunlu bir hakikatin olumsal ifadesi bu zorunlu hakikatin kendisinin olumsallığına işaret eder.

O halde, doğanın diyalektiğini bir hata olarak görüp reddeden, genç Lukács'tan Kojève'ye uzanan Marksist çizgiye karşı çıkmamız gerekir: Doğa felsefesi Hegelci sistemin hayati ve içkin bir kısmıdır. Fakat aynı zamanda en çok kuşkuyla bakılan, mütemadiyen alay konusu olan kısmıdır: Hegel'in "eğer teori olgulara uymuyorsa, olguların vay haline" şeklindeki sözümona iddiasından, güneşin etrafındaki sekiz gezegen olması gerektiğini çıkarımına varması, ama astronomların dokuzuncuyu (Neptün) keşfetmiş olduğunu bilmemesine kadar uzanır bu espriler. (İşin ironik yanı da şu ki, bundan on yıl kadar önce astronomlar Neptün'ün gezegen değil uydu olduğunu saptadı, yani aslında Hegel haklıydı...) Kendisine yöneltilen genelgeçer eleştiriye göre, Hegel Öteki'nin mutlak heterojenliğini, büsbütün olumsal niteliğini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Fakat Hegel'de böyle indirgenemez bir olumsal Ötekiliğin bir adı *vardır*, o da *doğadır*. Gitgide daha "kavramsal" hale gelse, dolayımlansa bile, insan tarihinin indirgenemez olumsal arkaplanı olması anlamında indirgenemezdir. Bu bağlamda Hegel'den şikâyet edip durmanın mânâsı yoktur: Doğanın olumsallığı, başka şeylerin yanı sıra, anlamsız bir asteroitin dünyaya çarpıp hepimize öldürebileceği anlamına gelir. Doğa olumsaldır, feci bir şeyin meydana gelmesini teminat altına almak için şeylere göz kulak olan gizli bir tözsel Zihin yoktur.

Hegel doğayı tanımlarken onun hem *İdea'nın* Ötekiliği olduğunu hem de Ötekiliğiyle İdea'nın ta kendisi olduğunu söyler – fakat bu "idealist" döndürmeye göre Ötekilik doğanın kendisine aktarılmalıdır: Doğa hem İdea'nın Ötekisi'dir

hem de kendisinin karşısında Öteki'dir. (İdea kendisine tinde döndüğü için, şu soruyu sormak lazım: Öyleyse tin bir bakıma "kendisinin karşısında Öteki" midir? Evet – tam da genelde "ikinci doğa" dediğimiz haliyle, tinsel tözde taşlamış tin olarak.) Bu yüzdendir ki sıfır düzeyindeki doğa uzamdır: hem İdea'nın Ötekiliği (Ötekiliğiyle İdea) hem de kendisinin karşısında Ötekilik – (uzamlı olarak yan yana duran) noktaların biraradalığı, hiçbir içeriği, farkı olmaması, saf uzamlı farksızlığıyla hep aynı olması. Uzam, nesneleri içeren bir şey "muamması" olmak şöyle dursun, kelimenin tam anlamıyla var olan şeylerin en aptalcasıdır. Artık orada bir yerde olmaması anlamında "kaldırılmaz": Uzamı "kaldıran" doğal nesneler uzamsal nesneler olarak kalır! Uzamsallık kimyasal eylemde, manyetizm ve sonra organizmada olumsuzlanır: Nesneler burada öğeler-parçaların ölü bileşimleri olmaktan çıkmıştır ve uzamdaki belirli bir noktada bulunamayacak "ebedi" bir ideal birliğe ulaşırız: Bir organizmanın uzamın bir yerinde "merkez"i yoktur. Hegel burada belki de göreceliliğe işaret etmektedir (Newtoncu uzama yönelttiği eleştirinin Einsteincı eleştiriyi haber verdiği söylenmiştir): Doğanın sıfır düzeyi uzamsa, o halde doğal nesnelerin uzamın içinden çıkıp gelişmesi gerekir, uzamın nereden "girdiğini" kimsenin bilmediği gizemli madde parçaları olarak kavranması değil. Saf uzamın başına gelebilecek tek şey asimetridir, homojenlikten çıkması, "eğrileşmesi"dir – yani Hegel'in uzam teorisi "madde"nin eğri uzamın sonucu olduğu fikrini ima etmektedir.

Jameson gibi zeki bir diyalektikçi bile Hegel'in yaşam kavramına dair şu yerici ifadesiyle tuzağa düşmektedir: "Darwin-öncesi olduğu için, muhtemelen bugün pek ilgimizi çekemeyecek kadar fazla metafizik ve epistemolojiktir (özne ile nesnenin birliğinin en üstün biçimi)."[8] (İçerisi ile dışarısı arasında bir ayrım çizgisi çekerek) yaşam sürecinin kurucu bir özelliği olarak özgöndergeselliğe odaklanan ve çoğu kez Hegel'in *Naturphilosophie*'sinin harfi harfine okunması gibi tınlayan son zamanlardaki biyolojik teorilere ne diyeceğiz? Ne var ki, Hegel'in doğa felsefesini okurken beklenmedik bir şekilde kimi cevherlere rastlasak da (Newton eleştirisi tekinsizce Einstein'a işaret eder; yaşam teorisi tekinsizce, kendi kendini oluşturma teorilerini haber verir, vb.), şu temel olgu değişmeden kalır: Hegel'in doğa felsefesinin temel mahiyeti, modern Galileocu bilimin iki kilit özelliği hususunda büsbütün yetersizdir: matematiksel biçimselleştirme ve (deneysel) ölçümün olumsallığına açıklık. Popper'in apaçık ortaya koyduğu üzere, modern bilimsel yöntemin özü bir önceki hipotezi yanlışlayabilecek net bir deneysel tertibatı formülleştirme çabasında yatar – Hegel'deyse böyle bir tavrın yeri yoktur.

Hegel'in matematiksel biçimselleştirmeyi düşünememesi Lacan'ın tabiriyle *lalangue*'nin aşırı-belirlenmiş uzamını düşünememesinin diğer yüzüdür. Geç

8 Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londra: Verso Books, 2010, s. 2.

dönem Lacan'da olan şey şudur: Kavramsal düşünmenin birliğinden *mathem* ile *lalangue* ikiliğine geçilir (ya da, kavramsal düşünmenin birliği parçalanır ve *mathem* ile *lalangue* ikiliğine ayrılır): Bir yandan, matematiksel ya da mantıksal formüller ve şemalar (cinsiyetlenme formülleri, dört söylem, vs.); diğer yandaysa, söz oyunları ve başka türden şiirsel söylem biçimlerinin patlaması – kavramsal düşünmenin önceliğinde ayak direyen Hegel için düşünülemez bir hamledir bu.[9]

KENDİNİ KALDIRMIŞ OLUMSALLIK OLARAK ZORUNLULUK

Kierkegaard'un bu indirgenemez olumsallık motifini hiç durmadan çeşitlendirdiği Hegel eleştirisi, Hegel'in temel içgörüsüne dair can alıcı bir yanlış anlamaya dayanıyor olamaz mı? Bu bağlamda göze çarpan ilk şey Kierkegaard'un eleştirisinin "nesnel" ile "öznel" düşünce arasındaki (tamamen Hegelci!) karşıtlığa dayanmasıdır: "Nesnel düşünce her şeyi neticelere tercüme eder... öznel düşünce ise her şeyi sürece yerleştirir ve neticeyi dışarıda bırakır... çünkü mevcut bir birey devamlı olarak olma sürecindedir."[10] Kierkegaard'a göre, Hegel besbelli "nesnel" düşüncenin nihai başarısını temsil etmektedir: "Tarihi oluş açısından anlamaz; geçmişliğe iliştirilen yanılsamayla birlikte, tüm oluşu dışlayan bir son bulma açısından anlar."[11] Kierkegaard'un meramını ıskalamamak gerekir: Ona göre, yalnızca öznel deneyim bilfiil "oluş içinde"dir ve sabit bir sonluluğu olmayan, açık uçlu bir süreç şeklindeki her türlü nesnel gerçeklik anlayışı varlığın sınırları içinde kalır. Peki ama niye diye sorabiliriz. Çünkü her türlü nesnel gerçeklik, ne kadar "süreçsel" olabilse de, tanımı gereği ontolojik açıdan tastamam oluşmuştur, nesnelerden ve nesnelerin etkileşimlerinden müteşekkil, pozitif bir şekilde var olan bir alan olarak mevcuttur; kendi içinde "açık" olan, *içkin* bir ontolojik başarısızlıkla şekillenen tek alanı öznellik ifade eder:

> Tikel bir varoluş geçmişe havale edildiğinde, tamdır, nihayete erer ve şu ana kadar sistematik bir idrake tabidir... ama kimin için böyle tabidir? Bizatihi

9 *Lalangue*'nin Slovencedeki hoşça kaba bir örneğini verelim: Her (dürüst) Sloven Mona Lisa'nın gülüşünün ne anlama geldiğini bilir. Slovenlerin kendi pis kelimeleri yoktur, dolayısıyla bunları çoğu zaman Sırpça-Hırvatçadan, bazense İtalyancadan ödünç almak durumunda kalırlar. "Mona"nın vajinaya karşılık gelen popüler bir İtalyanca ad olduğunu ve ("leeza" diye okunan) "lisa"nın Slovencede "yalamak" anlamına gelen fiilin kökü olduğunu bilirler.

10 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, İng. çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 68.

11 A.g.e., s. 272.

> mevcut bir birey olan biri, geçmişin içine girdiği sonsuzluğa tekabül eden varoluşun dışındaki bu nihayete ulaşamaz.[12]

Peki ya Hegel bunun tam tersini yapıyorsa? Peki ya diyalektiğinin iddiası şu âna yönelik olarak "nihayetin gözünden bakmak", onu zaten geçip gitmiş bir şeymiş gibi değerlendirmek değil de, *geleceğin açıklığını geçmişe yeniden katmak, oluş süreci içinde olan şeyi kavramak*, mevcut zorunluluğu doğuran olumsal süreci görmek değil midir? Mutlağı "sadece Töz olarak değil, aynı zamanda Özne olarak da" kavrama gereğinin sebebi bu değil midir? Alman İdealizmi işte bu yüzden, imkândan fiiliyata doğru işleyen vektör etrafında yapılanmış genelgeçer Aristotelesçi ontolojinin koordinatlarını dağıtmıştı zaten. Her imkânın kendini tastamam fiiliyata geçirmeye çalıştığını düşünmek yerine, "ilerleme"yi potansiyellik boyutunu yeniden salt fiiliyat boyutuna çevirme, potansiyelliğe doğru ulaşmaya çalışan ve fiiliyatın özünde bulunan sırrı açığa çıkarma hareketi olarak kavramak gerekir. Walter Benjamin'in devrimi geçmişin yinelenmesi yoluyla kurtuluş olarak kavramasını hatırlayalım. Fransız Devrimi bağlamında, hakiki bir Marksist tarihyazımının görevi olayları oldukları gibi tasvir etmek (ve bu olayların kendilerine eşlik eden ideolojik yanılsamaları nasıl ortaya çıkardıklarını açıklamak) değil, devrimin fiiliyatıyla ve nihai sonucuyla (faydacı piyasa kapitalizmi) ihanet edilen saklı potansiyelliği (ütopik özgürleşmeci potansiyeli) açığa çıkarmaktır. Marx'ın esas meramı Jakobenlerin çılgın devrimci umutlarıyla alay etmek, coşkulu özgürleşmeci retoriklerinin kaba bir ticari kapitalist gerçekliği tesis etmek üzere tarihsel "Aklın Kurnazlığı" tarafından kullanılan bir araçtan ibaret olduğunu göstermek değildir; daha ziyade, ihanete uğrayan bu radikal-özgürleşmeci potansiyellerin devrimci hafızaya musallat olan tarihsel "heyulalar" olarak "ayak dirediğini", yeniden canlandırılmayı talep ettiklerini ve dolayısıyla, sonraki proleter devrimin geçmişteki bu hayaletleri de kurtarması (ebedi istirahatgâhına yerleştirmesi) gerektiğini izah etmektir. Heyulamsı bir şekilde var kalmaya devam eden geçmişin bu alternatif versiyonları tarihsel sürecin ontolojik "açıklığı"nı meydana getirir. Chesterton bunun da farkındaydı:

> Hayalgücü bile geçmişte olmuş olabilecek şeyleri bulundurmaz. Biri kalkıp da Napolyon hiç devrilmeyip Emperyal saltanatını kurmuş olsaydı dünya çok daha iyi bir yer olurdu dese, insanların akıllarını başlarına getirmek için kendilerini şöyle bir silkelemeleri gerekir. Bu kanı onlar için yenidir. Ama vaki olsa Prusya tepkisini önler, dinle ölümcül bir kavgaya tutuşmadan eşitliği ve aydınlanmayı kurtarır, Avrupalıları bir araya getirir ve belki de Parlamenter yozlaşmadan ve Faşist ve Bolşevik intikamlarından sakınılmasını sağlardı. Lâkin bu özgür düşünürler devrinde, insanların zihinleri böyle bir düşünceyi düşünebilecek kadar

12 A.g.e., s. 108.

gerçekten özgür değil.

Yakındığım şey, kaderin hükmünü böylece kabul edenlerin onu sebebini bilmeden kabul etmeleridir. Tuhaf bir paradoksla, tarihin daima doğru yöne döndüğünü varsayanlar tarihe kılavuzluk eden özel bir öngörü olduğuna inanmayan insanlardır genelde. Feodalizmin o eski çetin yöntemine has düello yoluyla yargılamayla dalga geçen rasyonalistler aslında tüm insan tarihini düello yoluyla yargılamanın belirlediğini kabul ediyor.[13]

Fakat bu durum, radikal Benjaminci anlamıyla tarihsel bir tekerrürde, açık karar ânına düpedüz geri döndüğümüz ve bu sefer doğru tercihte bulunduğumuz anlamına gelmez. Tekerrürün bize verdiği ders şudur ki ilk tercihimiz zorunlu olarak yanlış bir tercihtir ve bunun çok açık bir sebebi vardır: "Doğru tercih" ancak ikinci seferde mümkündür; zira ancak yanlışlığıyla o ilk tercih, doğru tercihin koşullarını kelimenin tam anlamıyla yaratır. İlk seferde doğru tercihte bulunmuş olabileceğimiz, ama tesadüf eseri bu şansı kaçırdığımız kanısı geridönüşlü bir yanılsamadır. Yazgı'nın hayatlarımızı önceden belirlediğini düşünen Georg Büchner'e atıfta bulunmak bu bağlamda biraz faydalı olabilir – özgür irade yoktur, "birey dalga üzerindeki bir köpükten daha fazla bir şey değildir" (1833'te nişanlısına yazdığı bir mektupta belirttiği üzere): "*Muhakkak* kelimesi insan soyunun vaftiz edildiği lanetlerden biridir. 'Belalar muhakkak olacaktır; ama belanın geldiği kişiye eyvahlar olsun' deyişi dehşetengizdir. İçimizde olup da yalan söyleyen, katleden, çalıp çırpan şey nedir? Artık bu düşünceyi izlemeyi önemsemiyorum."[14] Büchner'i dehşete düşüren şey şuydu: Edimlerimiz önceden belirlenmiş olsa da, kendimizi bunlardan tamamen sorumlu hissederiz – Kant ve Schelling bu paradoksu, her birimizin ebedi niteliğimizi her zaman çoktan tercih etmiş olmamızı sağlayan zamandışı bir transandantal edim hipoteziyle çözmüştü: Kaderimiz diye hissettiğimiz şey bizim "doğa"mızdır, bilinçdışı bir tercihin sonucudur. Özgürlük ile zorunluluğun, tercih ile belirlenimin esas diyalektiği de işte tam bu noktada başlar.

Özgürlük ve zorunluluğa dair aklıselim "diyalektik" bunların eklemlenmesini, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* incelemesinin başındaki meşhur satırlarda kavrandığı gibi kavrar: "İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ama bunu istedikleri gibi yapmazlar; kendi seçtikleri koşullarda değil, zaten mevcut olan, verili ve geçmişten aktarılan koşullarda yaparlar."[15] Topyekûn değil kısmen belirlenmişizdir: Özgürlük olanağımız vardır, ama bu olanak içinde

13 G. K. Chesterton, "The Slavery of the Mind", *The Collected Works of G. K. Chesterton* içinde, 3. Cilt, San Francisco: Ignatius, 1990, s. 290.

14 Alıntılanan yer: Georg Büchner, *Complete Plays and Prose,* New York: Hill and Wang, 1963, s. x.iii.

15 Karl Marx, *The Karl Marx Library,* 1. Cilt, İng. çev. Saul K. Padover, New York: McGraw Hill, 1972, s. 245. (*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'i, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2010.)

bulunduğumuz nesnel durumun dayattığı koordinatların içindedir. Fakat bu görüş özgürlüğümüzün (özgür etkinliğimizin) kendi nesnel koşullarını yarattığını ("koyutladığını") hesaba katmayı başaramaz: Bu koşullar düpedüz verili değildir, etkinliğimizin önvarsayımları olarak ortaya çıkar. (Bunun tersi de geçerlidir: Özgürlük olanağımızı ayakta tutan şey, kendimizi içinde bulduğumuz durumdur.) Demek ki ikili bir aşırılık vardır: Hem zannettiğimizden daha az özgürüzdür (özgürlüğümüzün ana hatları önceden belirlenmiştir) hem de zannettiğimizden daha özgürüzdür (bizi belirleyen zorunluluğu özgürce "koyutlarız"). Bu yüzdendir ki "mutlak" özgürlüğümüze (önvarsayımlarımızı özgürce koyutlamaya) varmamız için, mutlak belirlenimciliğin içinden geçmemiz gerekir.

Hegel'in büyük *Mantık*'ında (küçük rastlantıların dünya tarihinin seyrini değiştirebileceği fikrine binaen, bugün "kelebek etkisi" tezi diyeceğimiz) "Kleopatra'nın burnu" tezini (Kleopatra'nın burnunun güzelliği antik Roma tarihinin seyrini değiştirmişti) reddetmesi olumsallığın tarihteki rolünü azaltan bir görüşe işaret etmez mi peki? Hegel'e göre, böyle bir muhakemenin hatası mekanik bir neden anlayışını "kabul edilemez bir şekilde" organik ya da tinsel yaşamdaki geniş ölçekli süreçlere "tatbik etme"sidir: Tarihte büyük sonuçların gülünç bir şekilde küçük nedenlerden kaynaklanabileceği şeklindeki "yaygın latife", "tinin dışsala dayattığı bir dönüşüm örneğidir; fakat tam da bundan ötürü, söz konusu dışsal, *süreç içindeki bir neden* değildir, yani, bu dönüşümün kendisi nedensellik ilişkisini kaldırır."[16] Burada dışsal mekanik nedenselliğin hiç ciddiye alınmadığını düşünmek yerine, bu satırları gayet dikkatle okumak gerekir. Hegel "dönüşüm" derken neyi kasteder? Dil örneğini düşünelim: Önder basit bir kelime söyler ("evet" ya da "hayır") ve bunun sonucunda binlerce insanın canından olduğu büyük bir savaş patlak verebilir – dışsal mekanik açıdan bakıldığında, birkaç tınının titreşimi (bir insan sesinin kısa bir kelimeyi telaffuz etmesi) en sonunda binlerce kişinin ölümüne sebebiyet veren bir dizi olaya "neden" olmuştur – ve bir bakıma bu doğrudur, ama bu doğruluğun bir şartı vardır: Maddi unsurları, o küçük dolayımsız maddi gerçeklikleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir yolla, anlamın taşıyıcıları ve aktarıcıları haline getiren "dönüşüm"ü hesaba katmamız gerekir. Bu anlamda, nedensellik ilişkisi "kaldırılır" burada: Olumsuzlanır, ama muhafaza edilip daha yüksek bir mertebeye çıkarılır; zira nedensellik dolayımsız mekanik nedensellik (bir bilardo topunun diğerine çarpması) değil, anlam tarafından dolayımlanan bir nedenselliktir artık. Fakat bunları düşünürken, tüm sürecin dolayımsız maddilik düzeyinde gerçekleşmek durumunda olduğunu da aklımızdan çıkarmamamız gerekir: Anlam vardır, ama bu anlam ancak seslerde ya da harflerde maddileştiği zaman"yüksek" nedensel gücünü ortaya koyabilir, kendisine ait "saf" bir varoluş yoktur.[17]

16 Hegel, *Hegel's Science of Logic*, s. 562-3.

17 Hegel'in niçin gerek tinsel hayattan gerekse de organik hayattan bahsettiği kolayca anlaşılabilir: Organik hayat mekanik nedenselliği kaldıran böyle bir "dönüşüm"e işaret

Hegelci zorunluluk ve olumsallık diyalektiğinin ana içgörüsü nedir öyleyse? Hegel (öncülleriyle gayet muntazam bir tutarlılık içinde) *olumsallığın zorunluluğunu* sonucuna varır – yani İdea'nın kendini zorunlu olarak, sahiden olumsal olan fenomenlerde dışlaştırdığı (gerçekliğini fenomenlerde edindiği) yargısına ulaşır. Aynı zamanda (birçok yorumcu işin bu yanını çoğu kez gözden kaçırmaktadır) bunun karşıtı ve teorik açıdan çok ilginç olan bir tezi, *zorunluluğun olumsallığı* tezini geliştirir. Yani, Hegel "dışsal" olumsal görünümden "içsel" zorunlu öze doğru gerçekleşen ilerlemeyi, görünümün öz-yansıma yoluyla "kendi kendini içselleştirmesi"ni tasvir ederken, önceden-var olan bir içsel Öz'ün, zaten orada bir yerde var olan bir şeyin keşfini değil (bu yoldan gitse Öz'ü "şeyleştirmiş" olurdu), "keşfedilen"in inşa edildiği (oluşturulduğu) "edimsel" bir süreci resmetmektedir. Hegel'in *Mantık*'ta bizzat belirttiği üzere, yansıma sürecinde, kayıp ya da gizli Temel'e "dönüş"ün kendisi döndüğü şeyi üretir. Demek ki söz konusu olan tek şey içsel zorunluluğun, kendisinin ve karşıtı olarak olumsallığın birliği olması, olumsallığı kendi uğrağı olarak zorunlu bir şekilde koyutlaması değildir; olumsallık da kendisinin ve karşıtının, yani zorunluluğun kuşatıcı birliğidir. Bir başka deyişle, *zorunluluğun zorunluluğun içinden çıktığı süreç olumsal bir süreçtir.*

Bunu ontoloji ve epistemolojinin diyalektiği çerçevesinde de ifade edebiliriz: Zorunluluk ile olumsallığın kuşatıcı birliği zorunluluksa, (bilişimiz tarafından fenomenal olumsal çokluluğun temelini oluşturan Kavram olarak aşama aşama keşfedilen) zorunluluğun bilişimiz tarafından keşfedilmek üzere daima orada bir yerde var olması gerekirdi – kısacası, bu bağlamda, Hegel'in (ilk kez *Fenomenoloji*'ye Giriş'te açıkça ifade ettiği) hakikate giden yolumuzun hakikatin bir parçası olduğu yolundaki ana fikri hükümsüz hale gelir ve öznenin ona yaklaşımından bağımsız, tözsel bir Kendinde olarak Hakikat şeklindeki genelgeçer metafizik anlayışa doğru gerileriz. Öznenin zorunlu hakikati keşfinin bu hakikatin (olumsal) oluşumu da olduğunu, Hegel'i açımlamak gerekirse, ebedi Hakikat'e dönüşün (onun yeniden keşfedilmesinin) bu Hakikat'i doğurduğunu iddia edebilmemizin tek koşulu, kuşatıcı hakikatin olumsallık olmasıdır. Dolayısıyla Hegel, tüm içeriği Kavram'ın zorunlu bir şekilde kendi kendini açmasının içinden geliştiren bir "özcü" olmak şöyle dursun, (bugünün terimleriyle söylersek) "autopoiesis"in, yani kendi kendini oluşturmanın, zorunlu özelliklerin kaotik olumsallığın içinden çıkması sürecinin nihai düşünürü, olumsallığın kendini peyderpey örgütlemesinin, düzenin kaosun içinden tedricen yükselmesinin düşünürüdür.

O halde zorunluluk olumsallığın içinden nasıl çıkabilir? "Beliren özellikler"

---

etmektedir zaten. Canlı bir bedenin organik birliğinden dolayı, zayıf bir parça (beyin) daha geniş ve güçlü parçaların hareketlerini yönlendirebilir. Yani, bir organizmanın nasıl işlediğini izah etmek için, asgari bir idealliğe, fiziksel parçaların mekanik etkileşimine indirgenemeyecek bağlara göndermede bulunmak gerekir.

obskürantizminden kaçınmanın tek yolu negatifliği devreye sokmaktan geçer: En radikal haliyle zorunluluk, olumsallığı aşan pozitif bir düzenlilik ilkesi değil, olumsallık madalyonunun negatif olan diğer yüzüdür: Her şeyden çok "zorunlu" olan husus, her olumsal tikel entitenin hakikatini kendi kendini hükümsüz kılmada, dağılıp çözülmede, ölümde bulmasıdır. Tekilliğinde ısrar eden, kendisini kalıcı bir zorunluluk olarak dayatmaya çalışan bir entiteyi hayal edelim – fiili zorunluluk bu entiteyi yok eden negatifliktir. Fiiliyatındaki Hegelci evrensel zorunluluk budur: her tikelliği, onu yok etmek suretiyle hakikatine vardıran negatif güç. Demek ki zorunluluk, olumsallığın "hakikat"inden, (kendi kendisini) olumsuzlama yoluyla hakikatine vardırılan olumsallıktan ibarettir.

Hegel'in sistemine dair genelgeçer görüşe göre, onun sistemi mantıksal bir zorunluluk gereği birbirini izleyen kategorilerin içinde bulunduğu kapalı bir dairedir ve eleştirel enerji bu tümdengelimin "zayıf noktaları"na, Hegel'in "dalavere" yapıyor gibi göründüğü, aslında bir öncekinden ileri gelmeyen yeni bir kategori önerdiği pasajlara odaklanır. Bu perspektifi baştan aşağı tersine çevirmek gerekir: Hegel'deki her pasaj yaratıcı bir icat ânıdır, Yeni kendiliğinden ortaya çıkmaz, mucizevi bir sürpriz olarak gelir. Bir süreci onu diyalektik analize tabi tutarak yeniden üretmek işte bu anlama gelir: geridönüşlü olarak bakıldığında, içkin zorunluluğunca belirlenen kapalı bir dizilim gibi görünen şeye, olasılığı ve ontolojik açıklığı yeniden dahil etmek. Hegel diyalektik süreçte, şeyin zaten çoktan olduğu şey halini aldığını söylerken, bunun kendini tam bir ontolojik kapanım iddiası olarak okunmaya sunduğu barizdir: Baştan aşağı yeni bir şey yoktur, diyalektik hareket içinde ortaya çıkan tek şey *in potentia* (ya da kendinde) zaten orada bir yerde olanın tastamam fiiliyata geçmesidir. Fakat aynı ifadeyi çok daha radikal (ve düz) bir şekilde de okuyabiliriz: Diyalektik bir süreçte, şey "her zaman çoktan olduğu şey" *halini alır*; yani, bir şeyin "ebedi öz"ü (daha doğrusu, kavramı) önceden verili değildir, ortaya çıkar, kendini açık bir olumsal süreç içinde oluşturur – ebediyen geçmiş öz diyalektik sürecin *geridönüşlü* sonucudur. Kant bu geridönüşlülüğü düşünememişti ve Hegel de bunu kavramlaştırmak için uzun bir zaman boyunca harıl harıl çalışmıştı. Kendini diğer Alman İdealistlerinin mirasından ayırmak için hâlâ uğraşmakta olan genç Hegel, Kant'ın büyük felsefi atılımını şöyle nitelendirir: Kantçı transandantal sentezde, "biçimin belirliliği karşıtların özdeşliğinden ibarettir. Bunun sonucunda, *a priori* idrak, en azından ilkesel olarak, aynı zamanda *a posteriori* hale gelir; zira *a posteriorilik* karşıtın koyutlanmasından ibarettir."[18] Esasında bu yoğun pasajın anlamı açık gibidir: "Biçimin belirliliği" somut evrenselliğin, bir kavramın evrensel biçiminin kendi içinden tikel içeriğini doğurmasının, bağımsız ampirik bir içeriğe dayatılan bir biçimden ibaret olmamasının bir başka adıdır. Öte yandan, mefhuma dayalı evrensellik ve

18 G. W. F. Hegel, *Faith and Knowledge*, İng. çev. Walter Cerf ve H. S. Harris, Albany: State University of New York Press, 1977, s. 78.

onun içeriğinin tikelliği –kısacası, evrensel biçimin a priorisi ile içeriğinin a posteriorisi– karşıtlar olduğu için (Kant bunları birbirinden ayrı, nihayetinde birbirine karşı dışsal tutar, çünkü içkin transandantal biçim özneyi dışarıdan etkileyen bir içeriğe dayatılmaktadır), biçimin belirliliği karşıtların özdeşliğine, içeriğin biçimi tarafından doğurulmasına denk düşer. Soru ise şudur: Somut olarak, karşıtların bu özdeşliğini nasıl okuyacağız? Genelgeçer eleştirel okuma burada İdea'nın tüm tikel içeriğini dolayımlamasının yahut koyutlamasının modelini, yani, a priorinin a posterioriye olan önceliğinin aşırı "idealist" olumlamasını görmekle yetinir. Fakat böyle bir okuma karşıt hareketi, her a priori evrenselliğin tikel bir içeriğin a posteriorisine bağlı kalmasına (onun tarafından aşırı-belirlenmesine) sebep olan indirgenemez "göbek bağı"m apaçık gözden kaçırır. Kabaca ifade edersek: Evet, evrensel mefhuma dayalı biçim olumsal içeriklerinin çoğulluğuna zorunluluğu dayatır, *ama bunu indirgenemez bir olumsallık lekesiyle şekillenmiş bir yolla yapar* – yahut Derrida'nın muhtemel tabiriyle, çerçevenin kendisi çerçevelenen içeriğin de daima bir parçasıdır. Buradaki mantık, evrensel cinsin tikel ve olumsal türleri arasında kendisiyle karşılaştığı, Hegelci "karşıt belirlenim" (*gegensätzliche Bestimmung*) mantığıdır.[19]

Hegel özün mantığında, özdeşlik ile fark arasındaki ilişkiyi tartışırken bu "karşıt belirlenim" mefhumunu ortaya koyar: Özdeşlik daima özdeşlik ile farkın özdeşliğidir. Fakat aynı zamanda, fark daima kendisi ile özdeşlik arasındaki farktır. Keza, zorunluluk hem kendisini ve olumsallığı kuşatır. Fakat aynı zamanda (ve çok daha önemlisi), olumsallık gerek kendisini gerekse zorunluluğu kuşatır. Yahut, öz ile görünüm arasındaki gerilim bağlamında, özün görünmek zorunda olması hem özün kendi görünümlerini doğurduğu, dolayımladığı anlamına hem de öz ile görünüm arasındaki farkın görünüme içkin olduğu anlamına gelir: Öz görünümler alanında, "görünümlerin her şey olmadığı"nın, "salt görünümler" olduğunun ipucu olarak görünmek zorundadır. Bu karşıtlık dilde, anlamın evrensel içeriği ile (gösterenin) olumsal tikel bir biçimindeki ifadesi arasındaki karşıtlıkla kendini gösterdiğinden dolayı, dil pek tabii ki karşıtların bu diyalektik birliğinin nihai örneğini sunar – ve Hegel doğal dillerimizin kusurlarını ortadan kaldıracak, yeni, daha net, yapay bir dilin inşa edilmesi fikrini pek tabii ki reddeder: "Üstün bir dil ya da karakteristik deyim diye bir şey yoktur. Her dil spekülatifin bir halidir. Felsefenin rolü, asli olanın her dilde nasıl söylendiğini ve deyimin rastlantıları yoluyla nasıl sergilendiğini göstermektir."[20]

19 Marx bunu kendi diline şöyle tercüme eder: Üretim türleri arasında, verili bir üretim tarzı içinde üretimin evrenselliğine özgül bir nitelik veren bir tür daima vardır. Feodal toplumlarda zanaat üretimi tarımın bir başka alanı olarak yapılanır; kapitalizmde ise tarım "endüstriyelleşir"; yani, endüstriyel üretimin alanlarından birine dönüşür.

20 Malabou, *The Future of Hegel*, s. 171.

Felsefi bir düşüncenin başlangıç noktasının kişinin düşüncesinin "töz"ü olarak kendi dilinin olumsallığı olması gerekir: Kişinin "doğal" dilinin olumsallıklarından soyutlama yapılması ve terimleriyle net anlamlar taşıyan yeni bir yapay ya da teknik dilin kurulmasıyla dosdoğru evrensel hakikate giden bir yol yoktur. Tabii bu durum bir düşünürün safça sırf kendi dilinin kaynaklarına dayanması gerektiği anlamına gelmez: Daha ziyade, tefekkürünün başlangıç noktası bu dilin *ayrıksılıkları* olmalıdır ki bunlar bir bakıma katlanmış olumsallıklardır, bizatihi olumsal (tarihsel açıdan göreli) bir düzenin içindeki olumsallıklar. İşin paradoksal yanı şu ki olumsallıktan (kişinin doğal dilinin olumsallığından) zorunluluğa (spekülatif düşüncenin zorunluluğuna) geçiş katlanmış olumsallık aracılığıyla sağlanır. İnsan kendi dilinde düşünmekten kaçamaz, bu dil onun aşamayacağı tözüdür; gelgelelim, düşünmek, insanın içinde düşündüğü dile *karşı* düşünmesi demektir - dil kaçınılmaz olarak düşüncelerimizi kemikleştirir, Anlama yetisi'nin sabit ayrımlarının en mükemmel vasıtasıdır. Ne var ki, içinde düşünülen dile karşı düşünmek gerekse de, bunu dilin *içinde* yapmak gerekir, başka seçenek yoktur. Hegel işte bu yüzden (daha sonra bilhassa Anglo-Sakson analitik felsefesinde geliştirilen) doğal dilimizi "irrasyonel" olumsallıklarından arındırma ve kavramsal belirlenimleri sadakatle yansıtacak yeni bir yapay dil kurma olasılığını baştan dışarıda bırakır. Öyleyse, dilin içinde, ona karşı düşünmenin dayanağını nerede bulabiliriz? Hegel'in cevabı şudur: Dilin biçimsel bir sistem olmadığı yerde, dilin en tutarsız, olumsal, ayrıksı olduğu yerde. Şöyle bir paradoks vardır ortada: Dilin "irrasyonel" zorunluluğuyla içkin mefhuma dayalı zorunluluk adına çarpışılabilir, ama bunun bir şartı vardır, o da bu zorunluluğun dilde en "irrasyonel" olana, dilin katlanmış irrasyonelliğine ya da olumsallığına dayanmasıdır. Bu durum, Gerçeğin kendini bir rüya içindeki rüya kisvesinde ilân ettiği Freudcu rüya mantığına benzer. Hegel'in burada düşündüğü şey Lacan'ın *lalangue* mefhumuna çoğu kez tekinsizce yakındır: söz-oyunu, ikili anlamlar, vs. - Hegel'in Almancadaki en müthiş örneği karşıt ya da çoğul anlamları olan sözcüklerdir (örneğin *zu Grunde gehen*, "dağılmak/parçalanmak" *ve*, düz anlamıyla, "kendi temeline gitmek, ulaşmak". Üç anlamı olan o mahut *Aufhebung*'u anmaya gerek bile yok belki de: iptal etmek/yok etmek, muhafaza etmek, üst bir düzeye çıkarmak). Hegel'in "idealist-metafizik" ne yanı varsa *Aufhebung*'un bunları ortaya döktüğü iddia edilir genelde: Tüm dışsal olumsallığın aşılmasını ve evrensel mefhumun zorunlu bir şekilde kendi kendini açmasına dahil edilmesini sağlayan işlemi göstermez mi bu? Bu işleme karşı çıkmanın şık bir yoluysa, geride her zaman, *aufgehoben* edilemeyen (kaldırılamayan), kavramsal bütünleşmeye/dağılmaya direnen bir olumsallık, tikellik kalıntısı olduğunu vurgulamaktır. Fakat işin ironik yanı şu ki Hegel'in bu işlemi anlatmak için kullandığı terimin

kendisi Alman dilinin bir ayrıksılığının indirgenemez olumsallığıyla şekillenmiştir.

Lalangue'ı başlangıç noktası olarak almadan kavramsal açıklığa ulaşılamaz. Ya da daha kavramsal bir çerçevede belirtirsek, evet, zorunluluk kendini olumsallığın görünümünde ifade eder, ama bu zorunluluk, temelleri olarak olumsal görünümler çokluğundan önce-var değildir – bizatihi olumsallığın içinden, evrensel bir kavramın zorunluluğu mertebesine yükselmiş bir olumsallık (misal, *Aufhebung*'un çeşitli anlamları) olarak çıkar.[21] Freud da semptom, şaka ve dil sürçmesi mefhumlarıyla tam da buna benzer bir şeyi anlatmaya çalışmaz mı? Bir iç zorunluluk kendini ancak bir semptomun olumsallığıyla eklemleyebilir *ve* bunun tersi de doğrudur: Bu zorunluluk (misal, bastırılmış bir arzunun daimi ısrarı) ancak bu eklemleme sayesinde vücuda gelir. Bu bağlamda da, zorunluluk olumsallıktan önce var değildir: Lacan'da bastırma ve bastırılanın (semptom oluşumlarında) geri dönüşü aynı sürecin ön ve arka yüzleridir ya hani, bu aslında şu anlama da gelir: Zorunluluk (bastırılan içeriğin zorunluluğu) olumsallığa (semptomlarda eklemlenmesinin olumsallığına) dayanır. Hegel'i eleştirenler sadece ilk veçheyi, olumsal ifadelerine hükmeden iç ilke olarak zorunluluğunu vurgularken, ikincisini, yani bu zorunluluğun olumsallığa dayandığını, zorunluluk biçimine yükseltilmiş olumsallıktan ibaret *olduğunu* gözden kaçırırlar.

Bu da bizi her olumsal tikelliğin evrensel mefhumunda *aufgehoben* olduğu (kaldırıldığı) bir hareket olarak Hegelci *Aufhebung*'a (kaldırma) getirir. *Aufhebung*'a karşı yöneltilen genelgeçer sava göre, buna daima direnen, dolayımsız bönlüğünde var kalmakta ısrar eden bir kalıntı vardır. Peki ya hakiki Hegelci *Aufhebung*'la, "olumsuzlamanın olumsuzlanması"yla anlatılmak istenen şey tam da buysa? *Aufhebung*'a yönelik dolaysız girişim ilk "konum"dur; başarısızlığında, kendisine direnen unsurda "olumsuzlanır"; o halde "olumsuzlamanın olumsuzlanması" bu direnen unsurun, bu engelin, başlı başına pozitif bir olanaklılık koşulu olduğu içgörüsüdür – *Aufhebung* kurucu istisnasıyla ayakta kalmak durumundadır.

Öyleyse, Hegelci *Aufhebung*'un bize verdiği ders kaybın kendisinin (başarısızlığın) kutlanması gerektiği olabilir mi acaba? Hegel bir olaya simgesel kaydınca verilen önemin onun dolayımsız gerçekliğini nasıl "kaldırdığı"nın tamamen farkındaydı – *Tarih Felsefesi*'nde, Tukididis'in Peleponez Savaşı tarihini harika bir dille tasvir eder: "Peleponez Savaşı'nda mücadele esasen Atina ile Sparta ara-

21 Hegel Alman diline hiç de öncelik atfetmiyordu. Hayat öyküsünden ilginç bir ayrıntıyı aktaralım: 1810'larda Hollandalı bir arkadaşının Amsterdam'daki bir üniversitede çalışması için kendisine yaptığı daveti kabul edip etmemeyi düşünürken, bir yandan Hollandaca öğrenmeye başlamış, diğer yandan da, düşüncelerini Hollandacada geliştirebilmek için, bu dilin ayrıksılıkları hakkında kendisine malumat vermesi için arkadaşını soru bombardımanına tutmuştu.

sındaydı. Tukididis bize bunun büyük parçasının tarihini bırakmıştır ve ölümsüz eseri insanlığın bu çekişmeden elde ettiği mutlak kazanımdır."[22] Bu yargıyı tüm naifliğiyle birlikte düşünmek gerekir: Peleponez Savaşı, bir bakıma, dünya tarihi açısından bakıldığında, Tukididis onun hakkında bir kitap yazabilsin diye gerçekleşmişti. Burada "mutlak" terimini ne kadar vurgulasak azdır: Sonlu insani çıkarlarımızın göreli açısından bakıldığında, Peleponez Savaşı'nda yaşanan sayısız gerçek trajedi bir kitaptan elbette çok daha önemlidir; fakat Mutlak açısından bakıldığında, önemli olan kitabın kendisidir. Aynı şeyi sahiden büyük sanat eserleri hakkında söylemekten de çekinmemeliyiz: Elizabeth devri Shakespeare'i doğurmak için vuku bulmuştu; Shakespeare'in eseri, içinde yaşadığı devrin cilvelerinden "insanlığın elde ettiği mutlak kazanım"dır. Ve evet, niçin olmasın? – Hitchcock'un 1950'lerdeki başyapıtları insanlığın ABD'deki Eisenhower döneminden elde ettiği "mutlak kazanım"dır. Hatta bazen bir yazarın önemi kendi eserinde değil, kendisi hakkında yazılan bir kitapta bile yoğunlaşabiliyor – Samuel Johnson *A Dictionary of the English Language* kitabının yazarı ve on sekizinci yüzyıl Londrası'nda serpilmekte olan "kamusal alan"ın *spiritus movens*'i[23]* olsa da, bugün neredeyse münhasıran, dostu James Boswell'in yazdığı *The Life of Samuel Johnson* adlı o heybetli biyografi kitabıyla hatırlanıyor.

Burada Heidegger'le şaşırtıcı bir bağ kurulabilir. "Öz"ü (*Wesen*) bir fiil ("özleşme") olarak okuyan Heidegger özsellikten çıkarılmış bir öz mefhumu sunar: "Öz", genelde, bir şeyin özdeşliğini güvenceye alan sabit bir çekirdeğe göndermede bulunur; Heidegger'e göreyse "öz", tarihsel bağlama, yani, "varlığın evi" olarak dilde ve dil aracılığıyla vuku bulan, varlığın çığır açıcı bir şekilde açığa çıkışına dayanır. "*Wesen der Sprache*", dilin "özü" değil, dil tarafından "özleşme" anlamına gelir,

> dilin şeyleri özlerine getirmesi, dilin "bizleri devindirmesi" ve böylece şeylerin bize tikel bir şekilde anlam ifade etmesi, entitelerin arasında dolanabileceğimiz patikaların açılması ve entitelerin birbirleriyle oldukları halleriyle ilişki kurabilmeleri... Dünya bize aynı üslupta dile getirildiğinde, "dili dinlediğimizde", "diyeceğini bize demesine olanak tanıdığımızda", hepimiz kökensel bir dili paylaşırız.[24]

Örneğin, Ortaçağdaki bir Hıristiyanın gözünde, altının "öz"ü bozulmazlığı ve ilahi parıltısında yatar ki bu da onu "kutsal" bir madene çevirir; bizler içinse, başka şeylerin yanı sıra, meta piyasalarında alınıp satılacak bir kaynak ya da

22 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree, Londra: Henry G. Bohn, 1861, s. 277. (*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006)

23 * (Lat.) "Devinen tin", "tinsel itici güç" olarak düşünülebilir (ç.n.).

24 Mark Wrathall, *How to Read Heidegger*, New York: W. W. Norton & Company, 2006, s. 94-5.

estetik amaçlar için uygun bir malzemedir. (Başka bir örneği ele alırsak, kastratonun sesi Katoliklerin gözünde Düşüş'ten önceki bir meleğin sesiydi, fakat bugün bizim için gaddarlıktan başka bir şey değildir.) Demek ki dilin "özleşme" yetisinde esaslı bir şiddet söz konusudur: Dünyamız kısmi bir doğrultuya doğru bükülür, dengeli masumiyetini kaybeder, kısmi bir renk kendi tonunu Bütün'e katar. Laclau'nun hegemonya dediği işlem aslında dile içkindir.

KENDİSİYLE İLİŞKİLENEN OLUMSUZLAMANIN ÇEŞİTLERİ

Ama soru bâki: Köklü olumsallığın savunulduğu bu Hegelci iddia, has Freudcu "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nı örnekleyen, bastırma ile bastırılanın dönüşünün örtüşmesine (bir içeriğin bastırılması -olumsuzlanması- ancak olumsuzlandığı takdirde, bastırılan geri döndüğü takdirde işler) kapı aralamaz mı? Lacan diyalektik üçlüye, başlangıç noktasının öz-dolayımla kendine geri dönmesine karşı yöneltilen klasik savı tekrarlar: "Bir iki yaptığında, asla geri dönüş olmaz. Yeniden bir yapmak üzere asla geri dönmez, *bu yeni bir Bir olsa bile*."[25] Bir'in yeni bir Bir olduğu yolundaki kilit iddiayı kabul etsek bile, ikinin Bir'e geri döndüğü savı Hegel'in temel öncülü gibi görünebilir: yabancılaşma-dışsallaşmada kaybolan Bir değil, kendine-geri-dönme sürecinde "edimsel" bir şekilde yaratılan yeni bir Bir. Tözsel bir birlik çözülüp yüklemlerinin çoğulluğu halini aldığında, eski bir yüklem kendini yeni bir özne olarak kurar ve kendi önvarsayımlarını geridönüşlü olarak koyutlar. Gelgelelim, sürekli töz-değişimine dair bu has diyalektik tasavvur bile yanıltıcı kalır: Kabaca ifade etmek gerekirse, Hegel'e göre, başlangıçta Bir yoktur; her Bir, ikiden kendine-geri-dönüştür. Dönülen Bir dönüş yoluyla oluşturulur, yani Bir İki'ye ayrılıyor değildir – Bir, bir parçası hiç olan bir İki'dir. Hegel şu son derece yoğun pasajda, has diyalektik süreci Plotinusçu "sûdûr"dan ayıran farkı ifade eder: "Basit birlik, onun oluşu, tüm yüklemlerin kaldırılmasıdır – mutlak negatiflik; dışarı-çıkma [sûdûr: *Herausgehen*] kendi içindeki bu negatifliktir – *Bir'lik ile başlayıp sonra İki'liğe geçilmemelidir.*"[26] Son cümlede aslında her şey söylenmekte, baştaki ya da dolayımsız Bir'in İki'ye bölünmesi şeklindeki genelgeçer diyalektik süreç anlayışı doğrudan reddedilmektedir – *Bir'lik ile başlayıp sonra İki'liğe geçilmemelidir.* Peki niye? Çünkü Bir ancak ikiliğe geçişle, bizatihi bölünerek kurulur. Bu olgunun beklenmedik sonucu şudur: Hegelci diyalektiğin sayısı 3'tür, yani, Hegel'in amacı tüm ikilikleri üstün bir "sentez"de aşmak, karşıtları kuşatıcı bir üçüncü vasıtada uzlaştırmaktır şeklindeki yaygın kanının

25 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, Paris: Seuil, 1975, s. 79.
26 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Werke, 18. Cilt), Frankfurt: Suhrkamp, 1979, s. 450.

aksine, diyalektiğin esas sayısı 2'dir: kutupsal karşıtların ikiliği olarak 2 değil, Bir'in içkin bir şekilde kendi kendine mesafe alması olarak 2: Bir'in Bir haline gelmesinin tek yolu, kendisini katlaması, kendisine karşı asgari bir mesafe almasıdır. İşte bu yüzden, Badiou aşkı İki'nin perspektifinden bir dünya inşa etmek diye tanımlarken, bu tanımda Hegelci diyalektiğin yankılandığına kulak kabartmak gerekir: Aşk aralarındaki boşluk var kalsın diye iki kişiyi bir araya getirir, burada sözde-Wagnerci ya da mistik bir kaynaşma yoktur, ikisi arasında paralaksvari ve bu açıdan aşılamaz bir boşluk vardır. Jameson *Antigone*'yi değerlendirirken bu iddiayı dile getirmişti zaten. Ona göre, insan yasası ile ilahi yasa arasındaki karşıtlığı

> devlet ile aile ya da klan arasındaki toplumu parçalayan bir mücadele olarak değil, her şeyden önce, toplumun ilk büyük ayrımlarını, yani savaşçı ile rahip, ya da şehir ile klan ve hatta içerisi ile dışarısı ayrımlarını ifade etmek suretiyle toplumu vücuda getiren bölünme olarak [okumak gerekir]... Bu larvamsı güçlerin her biri bir diğerini vücuda getirir ve karşıt rakamının ayırt edici özelliğini takviye eder... *polis*'i en nihayetinde parçalayıp mahveden çelişki... onu ilk başta yaşayabilir bir yapı olarak vücuda getiren karşıtlığın aynısıdır.[27]

Burada Hegel'in tarihselci evrimcilikten ayıran farkı yine görebiliriz: Tarihselci açıdan bakıldığında, her tarihsel figürün olgunluk uğrağı vardır ve bu uğrağın ardından çözülme uğrağı gelir. Örneğin, kapitalizm on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar ilericiydi, o zamana kadar modernite-öncesi yaşam formlarına karşı mücadelesinde desteklenmeliydi; gelgelelim sınıf mücadelesinin kızışmasıyla birlikte, kapitalizm insanlığın daha da ilerlemesine engel teşkil eder olmuştu ve dolayısıyla aşılması gerekecektir. Gerçek bir diyalektikçi içinse, bir sistem antagonist olmayan bir yolla işlediğinde ortada bir olgunluk uğrağı filan yoktur: Paradoksal gelebilir ama, kapitalizm hem "ilerici" hem antagonistti; hem çözülür hem de bu çözülme tehdidi "ilerleme"sinin itici gücüdür (kurucu "engel"iyle başka çıkabilmek için kapitalizmin kendini devamlı devrimcileştirmesi gerekir). Nitekim aile ile devlet toplumsal Bütün'ün iki kutbu değildir; daha ziyade, Bir olabilmek için toplumun kendini kendisinden ayırması gerekir – "her şeyden önce, toplumun ilk büyük ayrımlarını, yani savaşçı ile rahip, ya da şehir ile klan ve hatta içerisi ile dışarısı ayrımlarını ifade etmek suretiyle toplumu vücuda getiren" şey toplumsal Bütün'ün parçalanması, bu bölünmenin ta kendisidir. Badiou'nun şu iddiasını tam bu mânâda okumak lazım: "Gerçek, bir araya getiren değil, ayırandır." Daha da açık bir ifadeyle, gerçeğin toplumsal-simgesel bir alanı bir araya getiren ayrılma (antagonist yarılma) olduğunu ilave etmeliyiz.

27 Jameson, *The Hegel Variations*, s. 82-3.

Antigone'ye dair "eklemlenmiş bir toplumun ortaya çıkışı"m ele alan bir oyun şeklindeki Hegelci okuma Hegel'in toplumsal düşüncesinin baştan aşağı anti-korporatist doğasını gösterir aslında:[28] Bu düşüncenin temel öncülüne göre her toplumsal eklemlenme tanım gereği daima "inorganik", antagonisttir. Bu içgörüden çıkan derse göreyse, asli bir birliğin yozlaşıp parçalanmasına dair bir tasvir okuduğumuzda, böyle bir asli birliğin asla var olmadığını, parçalanma sürecince doğurulan geridönüşlü bir yansıtma olduğunu örtbas eden geridönüşlü bir ideolojik fantaziyle karşı karşıya olduğumuzu hatırlamalıyız. Savaşçılar ile rahiplere ayrılan ahenkli bir devlet hiç olmamıştı. Yahut farklı bir düzlemde, el sıkışma gibi bildik bir jeste başvurduğumuzda, ilk başta böyle bir jestin ya da ifadenin düz bir anlamı olduğunu (elimde bir bıçak filan olmadığını göstermek için sana elimi uzatıyorum) farz etmemeliyiz – düz anlam ile klişe kullanım arasındaki boşluk en başından beri vardır; yani, el sıkışma bir jeste dönüştüğü andan itibaren, kişinin silahlı olmadığını göstermekten fazlasını ifade eder olmuş, toplumsal sözleşmeye açık olunduğunu filan ortaya koyan performatif bir edime dönüşmüştü. Burada kuantum fiziğinde iki vakum diye ifade edilen konuyla karşılaşıyoruz:[29] Hiyerarşik iktidarın kendini tesis edebilmesi için, kendini "hakiki" (savaşçı) ve "sahte" (rahip) iktidar şeklinde katlaması ya da bölmesi gerekir – iktidarı zayıflatmak şöyle dursun, onu kuran şey bu bölünmedir. Yönetici sınıfın yönetmek için kendini bölmesi gerekir – buradaki kural şöyledir: "bölünürsek ayakta kalırız, birleşirsek çökeriz." Belirli bir "olumsuzlamanın olumsuzlanması" da fallik gösterenin kurucu unsurudur. Bir başka deyişle, fallik göstereni böyle karmaşık bir mefhum kılan şey onda hem simgesel, imgesel ve gerçek boyutların iç içe geçmesi hem de, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" sürecini tekinsizce taklit eden ikili bir öz-düşünümsel adımla şu üç düzeyi yoğunlaştırmasıdır: (1) *konumdur*: kaybedilen parçanın göstereni, öznenin gösterme düzenine girmesiyle (ona tabi olmasıyla) kaybedip mahrum kaldığı şeyin göstereni; (2) *olumsuzlamadır*: (bu) eksikliğin göstereni; ve (3) *olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır*: bizatihi eksik/namevcut gösteren.[30] Fallus, simgesel düzene girilince kaybedilen ("feda edilen") parça ve aynı zamanda, bu kaybın gösterenidir.[31]

Badiou ikili olumsuzlamanın olumlamayla aynı şey olmadığını vurgularken, "*les non-dupes errent*" şeklindeki eski Lacancı şiarı doğrulamaktadır sadece.[32] "İnanıyorum" olumlamasını ele alalım mesela. Bunun olumsuzlaması şudur: "Gerçekten inanmıyorum, sadece inanır gibi yapıyorum." Has Hegelci çerçeveye göre bu olumsuzlamanın olumsuzlanması dolaysız inanca geri dönüş değil,

28 A.g.e., s. 80.
29 İki vakum mefhumuna dair daha ayrıntılı bir izah için, bkz. 14. Bölüm.
30 François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Sait-Agne: Erès, 2007, s. 150.
31 A.g.e., s. 166.
32 Alain Badiou'nun şu kitabının içinde: *Logics of Worlds*, Londra: Continuum, 2009.

kendisiyle ilişkilenen roldür: "İnanıyor rolü yapıyor gibi yapıyorum", ki bunun anlamı şudur: "Farkında olmadan gerçekten inanıyorum." Öyleyse ironi, söylenen sözleri onları bizatihi zikredenlerden daha ciddiye almak olarak *Mozartçı* anlamıyla ironi, bugün ideoloji eleştirisinin nihai biçimi değil midir? Yahut Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın 3. Bölüm'ünün başında belirttiği üzere: "Birçok kişi gerçekten neye inandığının farkında değildir; zira, bir şeye inanılmasını sağlayan zihin edimi ona inandığımızı bilmemizi sağlayandan farklı olduğundan dolayı, bir edim çoğu kez diğeri olmadan bulunur." Yeniden sormak gerekirse, bu Lacancı "olumsuzlamanın olumsuzlanması" ile Hegelci versiyon arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsanın Tanrı tarafından terk edilmesi kisvesindeki olumsuzlamayı ele alalım: Burada mutlu son yoktur; "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nda, en az eskisi kadar yalnız ve terk edilmiş durumdayızdır, olan biten tek şey bu terk edilmeyi pozitif boyutuyla, özgürlüğümüzün olanağı olarak deneyimlememizdir. Chesterton o harika *The Book of Job* metninde bu tersine çevrilmenin başka bir versiyonu fark edip Tanrı'nın kendi savunucularını, "Eyüp'ün mekanik ve mağrur avutucuları"nı niçin paylamak zorunda olduğunu gösterir:

> Mekanik iyimser, evreni alenen rasyonel ve ardışık bir örüntü olduğunu ileri sürerek aklamaya çalışır. Dünyanın hoş yanının büsbütün açıklanabiliyor olması olduğuna işaret eder. Buna karşılık, deyim yerindeyse, Tanrı'nın şiddete varacak kadar açık olduğu bir husus budur. Tanrı, insanlar söz konusu olduğu kadarıyla, dünyanın tek bir hoş yanı varsa, bunun dünyanın açıklanamaz oluşu olduğunu söyler. Her şeyin izah edilemeyeceğinin altını çizer. "Yağmurun babası var mıdır?... Buz kimin rahminden çıktı" (38:28). Daha da ileriye gider ve şeylerin pozitif ve aşikâr mânâsızlığına parmak basar; "Yağmuru tek bir insanın olmadığı çöle ve tek bir insanın olmadığı yaban bölgeye mi gönderdin?" (38:26)... Tanrı insanı irkiltmek için bir anlığına kâfir olur; hatta Tanrı'mn bir an için ateist olduğu bile söylenebilir. Eyüp'ün önüne yaratılmış şeylerin sıralandığı uzun bir panaroma serer: at, kartal, kuzgun, yaban eşeği, tavuskuşu, devekuşu, timsah. Her birini öyle tasvir eder ki güneşte yürüyen bir canavarı dinliyor gibi olursunuz. Bütün, hayret hissinin bir tür mezmuru ya da rapsodisidir. Her şeyin yapıcısı Kendisinin yapmış olduğu şeyler karşısında şaşkındır.[33]

Kendi yaratımının mucizesi Tanrı'yı dumura uğratır – buradaki negatif veçheyi de gözden kaçırmamamız gerekir. Mahlûkların kaotik zenginliğine atıfta bulunan Tanrı, Eyüp'ü kendisinden ayıran sonsuz boşluğu kibirle ortaya koyuyor değildir (şöyle demiyordur: "Sen kim oluyorsun da küçük sefaletinden şikâyet ediyorsun? Evrenin ne olduğuna dair zerre fikrin yok..."); en azından zımnen, Eyüp'ün şikâyet edecek hiçbir şeyi olmadığını, çünkü bizatihi hiç de emsalsiz

33 G. K. Chesterton, *The Book of Job*, Londra: Cecil Palmer & Hayward, 1916, s. xxii-xxiii.

olmadığını da kabul ediyordur: Tüm dünya dehşetengiz derecede mânâsız bir dağınıklıktır. Bu "olumsuzlamanın olumsuzlanması" Eyüp'ü çektiği acının, en azından Tanrı'nın gözünde, daha derin bir anlamı olabileceği ümidinin verdiği son teselliden bile mahrum eder: Kendi şaşkınlığı olduğunu zannettiği şeyin Tanrı'nın şaşkınlığı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu da bizi yine Lacan'ın Öteki'ndeki eksiklik diye adlandırdığı kilit motife getirir. Bu motifin en iyi tercümesi Hegel'in şu sözüdür: Mısırlıların sırları Mısırlıların kendileri için de sırlardı: Tanrı'nın sırrı Tanrı için de bir sırdır.

Şimdiye kadar iyi, diyebiliriz: Hegel epistemolojik bir sınır olarak görüneni Şey'in kendisine devretmek suretiyle, sorunun kendi çözümü olduğunu gösterir – peki tam olarak ne anlamda? Hayati bir yanlış anlamayı baştan önlemeye çalışalım: Epistemolojik engelden ontolojik imkânsızlığa doğru yapılan bu can alıcı diyalektik hamle yapabileceğimiz tek şeyin kendimizi bu imkânsızlıkla uzlaştırmak, yani, gerçekliği kusurlu olarak kabul etmek olduğunu asla ima etmez. Psikanalizin öncülüne göre, simgesel yoluyla Gerçeğe müdahale edilebilir, çünkü Gerçek dışsal kendinde-gerçeklik değil, simgeselin içindeki bir çatlaktır, dolayısıyla alanı yeniden şekillendiren bir edimle müdahale edilebilir ve böylece söz konusu alanın içkin imkânsızlık noktası dönüştürülebilir. "Fantaziyi kat etmek" hayatlarımızın sefilliğini kabul etmek demek değildir – tam aksine, bu sefaleti değiştirebilmemizin tek yolunun, onu karartan fantazileri "kat etmek"-ten geçtiği anlamına gelir.

Epistemolojik sınırın ontolojik imkânsızlığa çevrilmesinin iki versiyonu arasında ("Rabinoviç" versiyonu ile "Adorno" versiyonu[34]) ince bir fark vardır. İlkinde, açık bir çözüm vardır, herhangi bir antagonizma var kalmaya devam etmez (Rabinoviç'in esas gerekçesini doğrudan söylemesini engelleyen toplumsal sansürü saymazsak tabii). Hakikat kazanır ve işin ilginç yanıysa bunun (Hegel'in hakikate giden yolun hakikatin bir parçası olduğu savını doğrularcasına) ancak hata yoluyla yapılabilmesidir. Bir başka deyişle, fıkranın zarif ekonomisi şudur: İlk (sahte) gerekçeden dolanmanın zorunluluğu ikinci (esas) gerekçeyi doğrular. Rabinoviç'in göç etmek istemesinin nedeni bürokratın ilk gerekçesine verdiği karşılığın (komünizm ilelebet sürecek) ortaya koyduğu toplumsal baskıdır. Adorno'nun örneğiyse, her ne kadar aynı mantığı izliyor gibi görünse de, antagonizmayı çözmez; zira antagonizmanın çözülmesinde olan biten tek şey epistemolojik çatışkının Şey'in kendisine, içkin antagonizması olarak devredilmesidir – antagonizma böylelikle büsbütün doğrulanmış olur. Buradaki kilit soru şudur: Tüm sürecin temelinde yatan antagonizmanın tam patladığı ânı diyalektik süreçteki üçlünün neresinde bulacağız? En saf haliyle antagonizmayla en kızışmış negatiflik ânında, yani kendi kendiyle ilişki kurma durumuna getirilmiş negatiflik ânında, yahut sürecin son neticesinde, yani negatifliğin tersine çevrilip yeni

34 Bu iki isim 1. Ara Fasıl'da bahsedilen iki örneğe göndermede bulunuyor (Rabinoviçli Sovyet fıkrası ile Adorno'nun antagonist toplum anlayışı).

bir pozitifliğe dönüşmesinde mi karşılaşırız? Ortaya çıkan sonuç antagonizmayı ortaya mı koyar yoksa iptal mi eder? Ya da, bir bakıma, ikisini birden mi yapar?

Hegelci "uzlaşma" esasen olanaksızlık koşulunun olanaklılık koşuluna dönüşmesi ya da engel olarak görünen şeyin bu engelin önlediği şeyin varoluşunun pozitif koşulu olması olduğu için, muğlaklık olduğu gibi kalır: Uzlaşma antagonizmayı *aşma* anlamında mı yoksa antagonizma *ile* uzlaşma anlamında mı uzlaşma sağlar (ya da bir bakıma ikisini birden mi yapar, antagonizma ile uzlaşmanın onun antagonist doğasını değiştirdiğini söyleyebileceksek tabii)? *Fenomenoloji*'de Güzel Ruh'un açmazını çözmenin yolu olarak uzlaşma mefhumunu ortaya atan Hegel, bu terimle dünyadaki kaosun ve adaletsizliğin kabulünün bundan derin üzüntü duyan Güzel Ruh'a içkin olduğunu, Güzel Ruh'un eleştirip yargıladığı gerçekliğe katıldığını kabul ettiğini kasteder, bu gerçekliğin sihirli bir dönüşümünü değil.

Brecht'in oyunlarının 1920'lerden 1930'ların başlarına kadarki gelişimi de benzer bir vazgeçişi sahnelemez mi? 20'lerdeki oyunlarda, bilhassa *Üç Kuruşluk Opera*'da bencil öznenin özünde yatan sinik dünyevi çıkarlar –iktidar, para, seks– uğruna tüm ideolojik ideallerin vahşice feda edilmesi gözler önünde serilir; ardından, 30'larm başlarındaki "öğrenme oyunları"nda, bilhassa da *Tedbir*'de, kolektif adına yapılan radikal bir feda jestiyle bu özne yok edilir. İkinci fedanın ilkinin (tüm ideolojik ideallerin feda edilmesinin) dışsal bir şekilde tersine çevrilmesi olmadığını, bilakis içkin bir şekilde tamamlanması olduğunu muhakkak belirtmek gerekir: Önce egomuz için her şeyi feda ederiz ya da her şeyden el etek çekeriz, sonra bu suretle egonun kendisini kaybettiğimizin ya da feda ettiğimizin farkına varırız. Peki niye? Çünkü büsbütün sinik bir egonun öznel konumu imkânsızdır: "Ego" ancak yanılsamaların ve rüyaların fantazmatik desteğiyle ayakta kaldığı sürece işler.[35] Brecht'in öğrenme oyunlarını böylesine tekinsiz ve sarsıcı kılan şey bu mekanizmanın altında daha derin öznel bir koşul ya da mesaj olmamasıdır (bunun baskıcı bir ideolojik işlem olarak kınanmaması, temel bir etik jest olarak kutlanmamasıdır...) – Brecht biçimsel tarafsızlığıyla bu feda mekanizmasını sahneye koyar sadece.[36]

Vurguyu biraz kaydıracak olursak, kendi kendisiyle ilişkilenen negatiflik olarak Hegel'in "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nı, öznenin bu köklü kaybı kabul ettiği, sonrasında da bu kaybın kendisinden de mahrum kaldığı katıksız ümitsizlik konumu anlamında da okuyabilir miyiz? Yani, kaybedilen şeyi yeniden ele geçirmek değil, çok daha radikal bir şekilde, kaybı anlamlı kılan koordinatları yitirdikten sonra kişinin kendini radikal bir boşlukta bulması anlamında? Hitchcock'un *Vertigo*'sunda Scottie önce Madeleine'in, ölümcül aşkının kaybını

35 Burada Mladen Dolar'ın şu yazısına dayanıyorum: "Brecht's Gesture", *11th International Istanbul Biennial Reader: What Keeps Mankind Alive?* içinde, İstanbul: İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı, 2009.

36 Bu savı Fredric Jameson'a borçluyum.

yaşar; Madeleine'i Judy'de yeniden yaratır ve sonrasında da o bildiği Madeleine'in en başından beri Madeleine'miş gibi yapan Judy olduğunu keşfeder, ama keşfettiği şey sırf Judy'nin uydurmaca olduğu değildir (onun esas Madeleine olmadığını, çünkü ondan Madeleine'nin bir kopyasını yeniden yaratmış olduğunu biliyordur), *uydurmaca olmadığı için, onun Madeleine olduğunu, Madeleine'nin kendisinin zaten uydurmaca olduğunu* da keşfeder – *objet a* dağılır, kaybın kendisi kaybolur, olumsuzlama olumsuzlanır. *Vertigo*'daki son karenin –Judy kuleden düştükten sonra Scottie'nin eşikte durup aşağı bakması– birbirine baştan aşağı karşıt okumalara yol açtığını hatırlamak lazım: Bazı yorumculara göre bu kare Scottie'nin büsbütün parçalanmış bir adam olarak hayatta kaldığına delalet eder, başkalarına göreyse bu bir tür mutlu sondur (Scottie hastalığından artık kurtulmuştur, dipsiz uçuruma gözünü dikip bakabilmektedir) – Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanmasının sonucundaki muğlaklığı (katıksız ümitsizlik mi yoksa uzlaşma mı) mükemmelen yeniden üreten bir müphemlik. Öyleyse yeniden soralım: Bu muğlaklık karşısında Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanması nerede durmaktadır?

Hegel'deki olumsuzlamanın olumsuzlanmasının farklı kipliklerine yakından bakmamız gerekir. Önce, pozitif bir çözümle sona eren "Rabinoviç-matrisi" vardır (sorunun kendi çözümüne çevrilmesi: "tez"– Göç etmek istiyorum, çünkü sosyalizmin çökmesinden sonra, işlenmiş komünist suçlardan ötürü bizleri, Yahudileri suçlayacaklar; "anti-tez" – fakat sosyalizm asla çökmeyecek, ilelebet sürecek; "sentez" – göç etmek istememin esas sebebi bu). Sonraysa, sorunun kendi çözümüne çevrilmesinin (burada: epistemolojik bir sınırlılığın ontolojik bir imkânsızlığa aktarılması) ortaya herhangi bir çözümü getirmediği, bilakis, saf haliyle temeldeki antagonizmayı görünür kıldığı "Adorno-matrisi" vardır. Son olarak, "İrma-matrisi", Freud'un İrma'nın iğnesi rüyasının temelinde yatan mantık vardır. Bu rüya Freud ile hastası İrma'nın enfeksiyonlu bir şırınga yüzünden tedavinin başarısız olması hakkında yaptıkları sohbetle başlar; sohbet sırasında, Freud ona iyice yaklaşır, yüzüne yakınlaşır, ağzının ta içine bakar ve içindeki kırmızı etin korkunç görüntüsüyle karşılaşır. Bu katlanılmaz dehşet anında rüyanın tonu değişir ve dehşet birdenbire komediye dönüşür: Freud'un arkadaşı olan üç doktor ortaya çıkar; güya profesyonellere özgü bir jargonla, İrma'nın enfeksiyonlu bir şırangayla zehirlenmesinin niçin kimsenin hatası olmadığına dair çeşitli (ve birbirini dışlayan) sebepler (enjeksiyon olmamıştı, iğne temizdi, vb.) sayıp dökmeye başlarlar. Demek ki önce travmatik bir karşılaşma vardır (İrma'nın ağzındaki etin halinin görülmesi), bunun ardından aniden komediye geçilir; böylece rüya gören kişi esas travmayla yüz yüze gelmekten kurtulmuş olur. "İrma-matrisi"ndeki üçlü "İGS" üçlüsü gibi görünebilir: Önce, imgesel ikilik; sonra, bunun kızışarak Gerçeğin dipsizliğine dönüşmesi; son olaraksa, simgesel çözüm. Gelgelelim, daha net bir okuma yapıldığında görülecektir ki aslında rüyada iki Gerçek vardır, zira rüyanın her iki kısmı da Gerçeğin

bir şekillenmesiyle son bulur. İlk kısmın sonucunda (İrma ile Freud arasındaki sohbette) bu barizdir: İrma'nın boğazına bakılınca ilksel et kisvesindeki Gerçek, Şey'in kendisi olarak hayat tözünün çarpıntısı, kanserli bir uzantı halindeki tiksinç boyutuyla gözler önüne serilir. İkinci kısımdaysa, üç doktor arasındaki komik simgesel sohbet ya da etkileşim Gerçek'le sona erer, ama bu sefer karşıt veçhesiyle – yazmanın, o anlamsız trimetilamin formülünün Gerçeği. Söz konusu fark, farklı başlangıç noktasına dayanır: İmgesel (Freud ile İrma'nın ayna-yüzleşmesi) ile başlarsak, imgesel boyutuyla, imgelemin kendisini iptal eden ürkütücü bir ilksel imge olarak Gerçeğe varırız; simgesel (üç doktorun birbirlerine savlarını aktarması) ile başlarsak, gösterenin kendisi anlamsız bir harfin ya da formülün Gerçeğine dönüşür: Bu iki figür Gerçeğin iki karşıt veçhesidir: ilksel Hayat-Şey'in dipsizliği ile (modern bilimin Gerçeğinde olduğu üzere) anlamsız harf ya da formül.

Bu imgesel Gerçek ile simgesel Gerçek ikiliğinin "Adorno-matrisi"nin sonunda karşılaştığımız Gerçek'le nasıl bir ilişkisi vardır? "Adorno-matrisi"nde vardığımız Gerçek ilk ikisinin Gerçeği değil, "gerçek Gerçek", tamamen biçimsel bir Gerçek, bir antagonizmanın ("çelişki"nin) Gerçeğidir. Şunu da ilave etmemiz gerekir bu Gerçek kendi içinde katlanmıştır: Görmüş olduğumuz üzere, Gerçek, bir tür "karşıtların örtüşmesi"yle, büsbütün maddi bir olumsal kalıntı (*objet a*, küçük bir gerçeklik parçası) ile biçimsel antagonizmanın saf Gerçeğinin örtüşmesiyle şekillenir. Bu da bizi şu kilit soruya getirir: Hegel olumsuzlamanın olumsuzlanması sürecinin sonunda *objet a*'yı üretir mi? Yani: En köklü haliyle Lacancı Gerçek simgesel-öncesi bir töz değildir; simgeselin katlanmasıyla, (iki eksikliğin üst üste binmesi olarak tanımlanan) yabancılaşmadan ayrılmaya geçişle ortaya çıkar. O halde Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanmasındaki muzafferane eda, Hegel'in –belki şartlı olarak– antagonizmayı düşünebilse de, tamamen biçimsel antagonizma ile olumsal kalıntının ya da küçük bir gerçeklik parçasının aşırılığının nihai spekülatif özdeşliğini düşünememesine dayanmaz mı? Bu sınırlılık, diyalektik biçimin "bölünemeyen kalan"ım diyalektik dolayımdan sıyrılan Gerçeğin bir aşırılığı olarak değil de bu dolayımın ürünü, sonuç uğrağı olarak düşünememe hali, Hegel'in (*Hukuk Felsefesi*'nde yer alan) evlilik teorisinde açıkça görülebilir.[37]

BİÇİMSEL VEÇHE

Yine soralım: Hegel sürecin rasyonel bir bütünlükte diyalektik bir çözüme kavuşmasının ardından bir tür "bölünemeyen kalan" olarak var kalmaya devam eden ölüm dürtüsünün (ölümcül tutku olarak aşkın) aşırılığını düşünebilir mi?

37 Bkz. G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, İng. çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1978, s. 11-16.

Şayet düşünemiyorsa, karşımızda esaslı bir sistemsel başarısızlık mı vardır? Hegel kendi iç mantığına sadık olsa, rasyonel devletin zirvesi olarak monarşinin zorunluluğuna varırken başvurduğu muhakamenin aynısını buraya da uygulamış olması gerektiğini iddia etmek uygun olmaz mıydı? Hegel monarşi anlayışının "tüm anlayışlar arasında muhakeme için, yani Anlama yetisi'nin işe koştuğu düşünüm yöntemi açısından en zorlu olanıdır" derken, Anlama yetisi'nin kavrayamadığı spekülatif uğrak, "saf öz-belirlenim kavramının varlığın dolayımsızlığına ve haliyle doğa alanına geçişi"dir. Bir başka deyişle, Anlama yetisi canlı bir bütünlüğün evrensel dolayımım pekâlâ kavrayabilir; ne var ki, kendini fiiliyata geçirmek için bu bütünlüğün dolayımsız bir "doğal" tekillik kisvesinde fiili bir varoluş edinmek zorunda olduğunu kavrayamaz. Öyleyse, gayet benzer bir minvalde, uzlaşmış aile hayatının rasyonel bütünlüğünün sevilenin olumsal tekilliğine "tutkulu bir bağlılık" doğurması gerektiğini mi koyutlamalıyız?

Lacan'ı Hegel'den ayıran fark demek ki minimal bir farktır, her şeyi değiştiren, neredeyse algılanamayacak kadar küçücük bir özelliktir. Hegel ile bir başka figür karşı karşıya değildir. Hegel ile heyulması sureti karşı karşıyadır – Hegel'den Lacan'a geçişte, Bir-Hegel'den bir başka Bir-Lacan'a geçmeyiz. İki değillerdir; Bir-Hegel vardır, bir de onun *objet a*'sı. Bu da bizi tekerrür ile minimal fark arasındaki ilişkiye getirir: Minimal fark saf tekerrürde ortaya çıkan bir şeydir. Henning Mankel'in polisiye dizisinde, Müfettiş Kurt Wallander'in resim yaparak hayatta kalan bir babası vardır – sabah akşam resim yapmakta, aynı resmin yüzlerce kopyasını çıkarmaktadır: üzerinde güneşin hiç batmadığı bir orman manzarası (resmin "mesaj"ı burada saklıdır: Güneşi esir tutmak, batmasına mani olmak, sihirli bir ânı dondurmak, saf görünümünü doğanın üreme ve çürümeden oluşan ebedi hareketinden çıkarıp yalıtmak mümkündür). Fakat aslında aynı olan bu resimlerde "minimal bir fark" vardır: Bazılarında, manzarada küçük bir ormantavuğu vardır, bazılarındaysa yoktur – sonsuzluğun kendisi, dondurulmuş zaman, minimal bir çeşitlendirmeyle ayakta tutulmak zorundadır adeta; deyim yerindeyse, her resmin ayırıcı yönüne, eşsiz, tamamen virtüel yoğunluğuna karşılık gelen bir vekil bulunmalıdır.

Deleuze'ün en radikal anti-Hegelci savı bu saf farkla ilgilidir: Hegel özdeşlik ya da çelişkinin ufkunun dışında olan saf farkı düşünemez; Hegel farkın çelişki şeklinde radikalleştirilmesini ve sonra bunun diyalektik bir çözümle yine özdeşliğin boyunduruğu altına sokulmasını tasavvur eder. (Deleuze bu bağlamda, Derrida'ya da karşıdır; ona göre Derrida, çelişki ile özdeşliğin kısır döngüsünde kalmakta ve sadece, bunun çözümünü sonsuza dek ertelemektedir.) Hegel fiiliyatın ya da fiilileşmenin felsefecisi olduğu için, bir potansiyelliğin "hakikat"inin fiilileşmesiyle açığa çıktığı kanısında olduğu için, saf farkı düşünememesi has boyutuyla, imkân sıfatıyla kendi gerçekliğine zaten sahip olan bir imkân olarak virtüeli düşünememesiyle bağlantılıdır: Saf fark fiili değildir, bir şeyin

farklı fiili özellikleriyle ya da şeyler arasındaki farklarla ilgili değildir, statüsü tamamen virtüeldir, en saf haliyle tam da fiiliyatta hiçbir şey değişmediğinde, fiiliyatta, *aynı* şey kendini tekrar ettiğinde gerçekleşen bir farktır. Farkı düşünmeye yönelik sahiden Hegel-sonrası programı ortaya koyan tek kişi Deleuze gibidir: sonsuz farkı, asla kaldırılamayan ya da yeniden edinilemeyen yayılmayı vb. vurgulayan Derridacı "açılım" Hegelci çerçevenin içinde kalır, onu "açmakla" yetinir sadece... Fakat burada Hegelci karşı-sav şöyle olmalıdır: "Saf" virtüel fark fiilen kendi kendiyle özdeş olmanın adı değil midir? Fiili özdeşliğin *kurucu unsuru* değil midir? Daha net bir ifadeyle, Deleuze'ün transandantal ampirizmi çerçevesinde bakıldığında, saf fark fiili bir özdeşliğin virtüel dayanağı ya da koşuludur: Bir entite ancak (ve ancak) virtüel dayanağı *saf* bir farka indirgendiğinde "(kendi kendisiyle) özdeş" olarak algılanır. Lacanca söylersek, saf fark virtüel nesnenin ilavesiyle ilgilidir (Lacan'ın *objet a*'sı); en plastik deneyimi, pozitif nitelikleri bakımından aynı kalan bir nesnede (o nesneye dair algımızda) yaşanan âni bir değişimdir: "Hiçbir şey değişmese de, şey birdenbire bambaşka gözükmüştü" – Deleuze'ün muhtemel tabiriyle, şeyin *yoğunluğudur* değişen. (Lacan'a göre buradaki teorik sorun ya da görev, her ikisi de pozitif özelliklerinin ötesinde nesnedeki dipsiz X'e göndermede bulunan Ana-Gösteren ile *objet a*'yı birbirinden ayırmaktır.) Bu açıdan, saf fark, biri yok edilecek iki pozitif toplumsal grup arasındaki farktan ziyade antagonizmaya daha yakındır. Antagonist bir mücadeleyi ayakta tutan evrensellik kimseyi dışlamaz, bu yüzdendir ki en büyük zafer düşmanın mahvedilmesi değil, karşı kamplardaki faillerin taraf değiştirdiği "evrensel kardeşlik" patlamasıdır (polisin ya da askeri birimlerin göstericilerin saflarına katıldığı sahneleri hatırlayalım). İşte, ilkesel açıdan kimsenin dışlanmadığı böyle bir kuşatıcı kardeşlik patlamasında, pozitif failler olarak "biz" ile "düşman" arasındaki fark *saf* bir biçimsel farka indirgenir.

Bu da bizi (sahiden yeni bir şeyin yükselmesi anlamında) fark, tekerrür ve değişim konusuna getirir. Jean-Luc Godard şu şiarı önermişti: "*Ne change rien pour que tout soit différent*" ("Hiçbir şeyi değiştirmeyin ki her şey farklı olsun"). "Bazı şeyler değişmeli ki her şey aynı kalsın"ın tersine çevrilmiş halidir bu. Bazı siyasi kümelenmelerde, örneğin sistemin anca sürekli kendi kendini devrimcileştirdiği takdirde ayakta kalabildiği geç kapitalist dinamikte, herhangi bir şeyi değiştirmeyi reddedenler aslında esas değişimin failleridir: bizatihi değişim ilkesinin değiştirilmesi. Parçalarının sonsuz hareketi ve mücadelesi sayesinde kendini yeniden üreten kozmik Bütün'e dayalı Şark ilkesi hepimizin malûmudur – tüm parçalar devinir ve bu suretle kozmik Bütün'e ait daha derin huzuru muhafaza eder. Batılı negatifliğin en temel formülü Bütün'ün sarsılmasıdır: Bir şey sıkışıp kalır, sabitlenir, hareket etmeyi reddeder, böylece değişimin kozmik dengesini sarsıp onu çığırından çıkarır.

Deleuze'ün Yeni ile tekerrürün birbirine karşıt olmadığı, zira Yeni'nin ancak tekerrürden doğduğu yolundaki tezini, virtüel ile fiili arasındaki farkı hesaba katarak okumak zorundayız: Şeylerin yalnızca fiili veçheleriyle ilgili değişimler mevcut çerçeve içindeki değişimlerden ibarettir, gerçekten Yeni bir şeyin ortaya çıkmasına tekabül etmezler – Yeni ancak fiili olanın virtüel dayanağı değiştiğinde ortaya çıkar ve bu değişim tam da bir şeyin fiilen aynı kaldığı bir tekerrür kisvesinde vuku bulur. Bir başka deyişle, A kendini B'ye dönüştürdüğünde değil, A fiili özellikleri bakımından aynı kalırken, algılanamaz derecede "topyekûn değiştiği" zaman gerçek değişim yaşanır. Bu değişim minimal farktır ve teorinin görevi verili çokluklar alanında bu minimal farkı çıkarmaktır. Bu anlamda çıkarma, Hegelci kaldırmanın (*Aufhebung*) ya da olumsuzlamanın olumsuzlanmasının bir başka adıdır: Çıkarmada, köklü değişim (olumsuzlama) aynının saf tekerrürüyle örtüşür. Bu da Eski'nin atıllığının ve Yeni'nin yükselişinin diyalektik tekerrür mefhumunda da çakıştığı anlamına gelir. Yeni, bir süreç üreme ve çürüme akışında "doğallıkla" evrilirken değil, bu akış çıkmaza girdiğinde, bir unsur (jest) sabitlendiğinde, var kalmakta ısrar ettiğinde, kendini tekrarladığında ve böylece "doğal" oluşum (çözülme) akışını sarstığında ortaya çıkar. Eski'nin bu ısrarı, "saplanmışlığı" Yeni'nin üzerinde yükselebileceği tek zemindir. Ezcümle, *Yeni'nin minimal tanımı şudur: saplanıp kalan ve bu suretle geçip gitmeyi reddeden Eski.*

Hegel-sonrası kopuşun püf noktası şudur: Kierkegaard'dan Marx'a en temel özelliği kaldırma ile tekerrür arasında ortaya çıkan boşluktur; yani, tekerrür kaldırma karşısında özerklik kazanır ve ikisi karşıt hale gelir – bir şey ya kaldırılarak varoluşunun daha yüksek bir kipliğine çıkarılır ya da ataletinde sürünmeye devam eder. Tekerrürün kaldırmanın elinden "kurtulması", boşa işleyen, yeni bir şey üretmeyen, birikime dayalı olmayan bu tekerrür fikri, Hegel'in topyekûn kavramsal dolayım döngüsünden kopan Hegel-sonrası materyalizmin minimal göstergesi olarak yorumlanır genelde. Jean Hyppolite, Lacan'ın etkisiyle, Freud'un ölüm dürtüsü mefhumunun felsefi temelini, tekrarlama kompulsiyonu diye okumuştu. Lacan'ın *Seminar II*'de belirttiği üzere, organik süreç üzerindeki bu tekerrür aşırılığının bir diğer adı mekanizmadır: Hegel-sonrası düşünce, birikime dayalı olmayan bir mekanik tekerrür mefhumunu ortaya çıkarır.

Peki bu teşhis doğru mudur? Hegel tinin, organik doğal sürecin içinden, özgür organik açılmayı sarsan mekanik bir tekerrür yoluyla çıktığının tamamen farkında değil miydi? *Tin Felsefesi*'sinin "Antropoloji" kısmında alışkanlık hakkında yaptığı tartışmalarda anlatmaya çalıştığı şey budur: Mekanik süreç, organik süreç ve has tinsel süreç üçlüsünde, tinsel boyutun mekanik alışkanlıklarda (dilin kurallarının, vb.nin "körlemesine" öğrenilmesi) "geriletici" bir desteğe ihtiyacı vardır. Makinesiz tin yoktur, tinin görünümü organizmayı sömürgeleştiren bir makinedir, tinin salt hayat üzerindeki zaferi hayatın bir mekanizmaya

"gerilemesi" olarak görünür. (Bu olgu en aşırı ifadesini Descartes'ın "ikiciliği"nde bulur: Saf düşünmenin ileri sürülmesi ile doğanın kör bir mekanizmaya indirgemesi arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur.)

Hegel ile Freud arasındaki bu kaypak farkı nasıl izah edeceğiz? Mladen Dolar "Hegel Freud'dur" savını felsefedeki nihai sonsuz yargı olarak okumayı önermişti, zira Hegel ile Freud ister istemez mutlak karşıtlar olarak görünür. Mutlak Bilme'nin (özne ile Mutlağın birliği) karşısında bilinçdışı (öznenin kendi evinin efendisi olmaması); aşırı bilgi karşısında bilgi eksikliği. Bu basit karşıtlıkta işlerin ilk karıştığı yer şurasıdır: Freud ve Lacan'a göre bilinçdışı sırf kör bir içgüdüsel alan değil, bir tür bilgi, bilinçdışı bir bilgi, kendini bilmeyen bir bilgidir (Rumsfeldci epistemoloji çerçevesinde, "bilinmeyen bilinenler") – peki ya Mutlak Bilme kendisinin farkında olan bilgi ile bilinmeyen bilgi arasındaki gerilimde yatıyorsa? Peki ya bilmenin "mutlaklığı", ilahi kendinde-Mutlağa erişmemize ya da "bilinmeyen bilme"mize tamamen erişip öznel öz-şeffaflığa varmamızı sağlayacak topyekûn bir öz-düşünüme değil, çok daha mütevazı (ve düşünmesi çok daha zor) bir örtüşmeye, "bilinçli" bilgi eksikliğimiz ile bilinmeyen bilgimizin özüne kazınmış eksikliğin örtüşmesine göndermede bulunuyorsa? Hegel ile Freud arasındaki koşutluğu bu düzeyde görmek gerekir: Hegel aklın kalbindeki akılsızlığı (çelişki, karşıtların çılgın bir dansla her türlü rasyonel düzeni sarsması) keşfediyorsa, Freud da akılsızlığın kalbindeki aklı keşfediyordur (dil sürçmeleri, rüyalar, delilik). İkisi de geridönüşlülük mantığını benimser: Hegel'de Bir, kaybının geridönüşlü sonucudur, kaybolmuş Bir'e dönülmesi onu meydana getirir; Freud'daysa, bastırma ile bastırılanın geri dönüşü örtüşür, bastırılan geri dönüşünün geridönüşlü etkisidir.

Freudcu bilinçdışım öz-düşünümsellik olarak öz-bilince bağlamak için sağlam gerekçeler de vardır: "Öz-bilinç bir nesnedir", zira bir nesne-semptomda, kendime dair bilincimce erişilemeyecek bir hakikati düşünümsel bir şekilde kaydederim. Fakat Hegelci bilinçdışıyla aynı değildir bu: Tikel (tekil) bir bilinçdışıdır, bir tür olumsal transandantaldır, öznenin evrenini bir arada tutan olumsal bir düğüm-*sinthom*'dur. Freudcu bilinçdışının açıkça tersine, Hegelci bilinçdışı biçimseldir: Telaffuz edilen içerikte görülemeyen telaffuz biçimidir; sistemseldir, yanlamasına bağların olumsal *brikolajı* değil (Lacan bunu *lalangue* diye adlandırır); yani, öznenin bilmeden dayandığı evrensel simgesel biçimde bulunur, dil sürçmelerinde beliren olumsal "patolojik" arzuda değil. Hegel'in bilinçdışısı öz-bilincin bilinçdışısıdır, onun zorunlu olarak şeffaf olmayışıdır, karşılaştığı içerikte kendi biçimini ("*das Formelle*") zorunlu olarak gözden kaçırmasıdır. Bilinçdışı tikel içeriğin evrensel biçimidir: Hegel hakikat kastettiğim şeyde değil söylediğim şeydedir derken, hakikatin tikel niyete karşıt olarak kelimelerin evrenselliğinde olduğunu kasteder. Nitekim Freudcu bilinçdışı (tekil olumsal bağlar, söz-oyunu) ile Hegelci bilinçdışı (tikele odaklanan bilincimizin

gözden kaçırdığı evrensel şema ya da Hegel'in tabiriyle *das Formelle*) arasındaki tezat barizdir – Lacan "Hegelci bilinçdışı"dan bahsedip onu Freud'unkinin karşısına koyar. Hegelci bilinçdışının en özlü tanımı *Fenomenoloji*'ye "Giriş"in sonlarına doğru ortaya konur: Hegel burada *das Formelle*'yi bilinç-için'in (şeylerin angaje özneye görünmesinin) aksine Kendinde ya da Bizim-için (felsefi gözlemci) olarak, soyut niteliğinin aksine süreç olarak ve olumsuzlanan içeriği geride bırakan soyut olumsuzlamanın aksine belirli olumsuzlama olarak tanımlar:

> Hakiki olmayan bir bilgi kipinde herhangi bir zamanda meydana gelen sonuç çöküp boş bir hiçe dönüşemez; bilakis, muhakkak bir sonucu olduğu şeyin olumsuzlanması olarak ele alınmalıdır... -kendini bilince sunan, ama bilincin nasıl geldiğini bilmediği- bu yeni nesnenin meydana gelişi, süreci izleyen bizlere, deyim yerindeyse, arkasında devam ediyor olarak görünecektir. Bu suretle sürecine bir *kendinde* varlık uğrağı ya da bizim için varlık uğrağı girer; söz konusu uğrak, deneyimin hâkimiyeti altında olan o bilince açıkça sunulmaz. Ortaya çıktığını gördüğümüz şeyin *içeriği* ise onun için vardır ve biz onun sadece biçimsel niteliğini [*das Formelle*], yani çıplak bir şekilde meydana gelişini ele geçirip kavrarız; *onun için*, bu suretle ortaya çıkmış olanın sadece nesne niteliği vardır; *bizim içinse*, aynı zamanda bir süreç ve varlığa geliş olarak görünür.[38]

Kısacası, özne (tam bir yaşam kipi de olabilecek) bir nesneden diğerine geçtiğinde, bu ona yeni "nesne" (içerik) düpedüz dolayımsızca bulunmuş gibi görünür; özne kendi arkasından devam eden, eski içeriğin tutarsızlıklarının içinden yeni içeriği doğurmuş dolayım sürecini görmez. Freudcu bilinçdışının da biçimsel bir veçhesi vardır ve bir içerik meselesinden ibaret değildir: Freud'un bir rüyayı yorumladığı ve bastırılanın ya da rüyanın içeriğinden dışlananın rüyanın biçiminin bir özelliği olarak geri döndüğü vakaları hatırlayalım (hamilelik hakkındaki bir rüyada, rüya görenin babanın kim olduğundan emin olmaması kendini rüyanın ne hakkında olduğuna ilişkin belirsizlik kisvesinde ortaya koyar); dahası, Freud rüyanın esas sırrının içeriği ("rüya-düşünceleri") değil biçimin kendisi olduğunu vurgular:

> Örtük rüya-düşünceleri rüya-çalışmasının bariz rüyaya dönüştürdüğü malzemelerdir... Rüyaların tek asli yanı düşünce-malzemeyi etkilemiş olan rüya-çalışmasıdır.

38 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, ikinci ve gözden geçirilmiş baskı, İng. çev. J. B. Baillie, Mineola: Dover, 2003, s. 53.

> Kimi pratik durumlarda onu dikkate almayabilecek olsak da, teorimizde onu gözardı etmeye hakkımız yoktur. Analitik gözlem rüya-çalışmasının kendini bu düşünceleri size aşina olan arkaik ya da gerileyen ifade kipine tercüme etmekle asla sınırlamadığını da gösterir. Ayrıca, bir önceki günün örtük düşüncelerinin bir parçası olmayan, rüyanın inşaatının esas motif gücü olan bir şeyi de düzenli olarak ele geçirir. Bu elzem ilave [*unentbehrliche Zutat*] yerine getirilmesi için rüyanın içeriğinin yeni bir biçime büründüğü eşit ölçüde bilinçdışı dilektir. Demek ki sırf temsil ettiği düşünceleri göz önünde bulundurduğunuz sürece bir rüya her türden şey olabilir – bir ikaz, niyet, hazırlık, vs. fakat aynı zamanda daima bilinçdışı bir dileğin yerine getirilmesidir ve eğer onu rüya-çalışmasının bir ürünü olarak görüyorsanız, sadece odur. Dolayısıyla bir rüya asla sırf bir niyet ya da ikaz değil, daima bilinçdışı bir dilek sayesinde düşüncenin arkaik kipine tercüme edilmiş ve o dileği yerine getirmek üzere dönüştürülmüş bir niyet vb.dir. Tek nitelik, yani dileği yerine getirme, değişmez olandır; diğerleri değişebilir. Bir kez daha bir dilek olabilir; bu durumda rüya, bilinçdışı bir dilek sayesinde, önceki günün örtük bir dileğini yerine getirilmiş olarak temsil eder.[39]

Baştaki örtük şiarından ("pratik için yeterince iyi olan şey –yani rüyaların anlamının aranması– teori için yeterince iyi değildir") en sonda dileğin katlanmasına varıncaya kadar bu parlak alıntıdaki her ayrıntı çözümlenmeyi hak ediyor. Buradaki kilit içgörü, örtük rüya-düşüncesi, bariz rüya-içeriği ve bilinçdışı dilekten oluşan "üçgenleme"dir elbette. Bu içgörü rüya yorumlamanın hermenötik modelinin (bariz rüya-içeriğinden saklı anlama, örtük rüya-düşüncesine giden yöntemin) kapsamını daraltır, daha doğrusu bu modelin altını oyar. Zira bir rüyanın oluşumu bağlamında bunun tam tersi bir yolu izlemektedir (rüya-çalışmasının örtük rüya-düşüncesini bariz rüya-içeriğine aktarması). İşin paradoksal yanı, bu rüya-çalışması sırf rüyanın "esas mesaj"ının maskelenmesi süreci değildir: Rüyanın esas özü, bilinçdışı dileği, kendini ancak bu maskeleme süreciyle, bu sürecin içinde kaydeder; dolayısıyla, rüya-içeriğini içinde ifade edildiği rüya-düşüncesine geri tercüme ettiğimiz anda, rüyanın "esas motif gücü"nü kaybederiz – ezcümle, rüyaya esas sırrını kazıyan şey maskeleme sürecinin kendisidir. Nitekim rüyanın gitgide özüne ulaşma şeklindeki genelgeçer anlayışı tersine çevirmeliyiz: Önce bariz rüya-içeriğinden ilk-düzeydeki sırra, örtük rüya-düşüncesine geçer, sonra da, bir adım daha atıp, daha da derine, rüyanın bilinçdışı özüne, bilinçdışı dileğe gitmeyiz. "Daha derin" dilek örtük rüya-düşüncesi ile bariz rüya-içeriği arasındaki boşlukta bulunmaktadır.

Bununla beraber, bilinçdışının Freud'daki biçimiyle ile Hegel'deki biçimi

39 Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, s. 261-2.

aynı değildir. Ama daha önemlisi, Freud'u Hegel'den ayıran bu boşluğu hemen Hegel'in sınırlılığının bir göstergesi ("Hegel şunu görememişti...") olarak yorumlamak yerine, temeldeki soruyu tersine çevirmeliyiz: hem "Hegel Freudcu bilinçdışım düşünebilir mi?" hem de "Freud Hegelci bilinçdışını düşünebilir mi?" Hegel'in düşüncesinde "onun düşünemeyeceği kadar radikal" bir şey eksiktir ve bu hususta Freud daha tutarlıdır ve "daha ileri gider" denemez, bunun tam tersi doğrudur aslında: Freud, tıpkı Hegel gibi, bir çatışma, mücadele, "öz-çelişki" ve içkin antagonizmalar düşünürüdür; fakat Hegel'in açıkça tersine, Freud'da çatışma öz-çelişkinin uç noktasına götürülüp kendi kendini iptal etmesiyle ve yeni bir boyutun ortaya çıkmasıyla çözülmez. Tam aksine, çatışma hiç de çözülmez, "çelişki" zirvesine çıkarılmaz; daha ziyade, önü kesilir ve bir taviz-oluşumunda geçici bir süreliğinde duraklatılır. Bu taviz Hegelci "olumsuzlamamn olumsuzlanması" anlamıyla "karşıtların birliği" değil, gülünç bir şekilde *başarısız olmuş* bir olumsuzlama, mani olunmuş, rayından çıkarılmış, çarpıtılmış, bükülmüş, saptırılmış bir olumsuzlama, (Mladen Dolar'ın önerdiği düzgün ifadeyi kullanmak gerekirse) olumsuzlamanın bir tür *clinamen*'idir. Bir başka deyişle, Hegel'in kavrayamadığı (yahut ıvır zıvır veya rastlantısal diye görüp geçeceği şey) aşırı-belirlenimdir: Hegelci diyalektik süreçte, negatiflik daima radikaldir ya da radikalleştirilir ve tutarlıdır – Hegel başarısızlığa uğrayan bir olumsuzlama ihtimalini, yani bir şeyin yarı yarıya olumsuzlanabileceğini ve yeraltında varolmaya (daha doğrusu, var kalmakta ısrar etmeye) devam edebileceğini asla göz önünde bulundurmaz.[40] Yeni bir tinsel ilkenin eski ilkeyle birlikte tutarsız bir bütünlük içinde bir arada var olmaya devam ettiği, yahut, bir ânın çeşitli çağrışımsal nedensel zincirleri yoğunlaştırdığı (*verdichten*) ve böylece açık "aşikâr" anlamın esas bastırılan anlamı saklamak üzere var olduğu bir kümelenmeyi asla göz önünde bulundurmaz. Hegel Freud'un İrma'nın iğnesi rüyasından, yorumlanmasıyla farklı yorum önerilerini *üst üste bindiren* bu rüyadan (İrma'nın tedavisinin başarısızlığından duyulan suçluluktan kurtulmak; tüm kadınlara sahip olan ilksel baba gibi olma dileği, vs.) nereye varırdı? Günün artıklarının (*Tagereste*) rüyanın özüne ancak sözlü ya da benzer marjinal çağrışımlarla bağlandığı bir rüya hakkında Hegel ne derdi acaba? Sözgelimi şöyle bir rüyayı nasıl yorumlardı Hegel merak ediyorum: Kadın bir hasta rüya görür ("*Kocası sordu: 'Piyanoyu akort ettirmemiz gerekmez mi sence de?' Şöyle yanıtladı: 'Buna değmez...'*"); ipucuysa şudur: Kadının düğmelerinden birinin çözüldüğü ceketini birdenbire tuttuğu bir önceki analiz seansında, aynı konuşma kesiti zihninde geçmiş gibidir, kadın şöyle diyordur adeta: "Lütfen [göğüslerime] bakma; *buna değmez.*" Buradaki iki düzey (rüya sahnesi ile bir önceki

40 Psikanalizi bir Yahudinin icat etmesinin sebebi budur belki de: Bir millet olarak Yahudiler kaldırılmayı reddeden Eski'nin var kalma ısrarının mükemmel bir örneği değil midir?

seans sırasında yaşanan kaza) arasında mefhuma dayalı bir birlik yoktur, onları sadece anlamlandırıcı bir köprü birbirine bağlar. Hegel *lalangue*'a, söz oyununa göndermede bulunur, fakat "yalnızca aklın sınırları içinde": *Aufhebung* aynı mefhumu meydana getiren üç anlamın mutlu mesut kesişiminden oluşur, rüya mantığındaysa anlamlar birbirinden ayrı kalır.

Hegel'in aşırı-belirlenimi düşünememesinin bir sebebi de budur. Örneğin toplumsal alanda, ekonomi toplumsal yapıyı "son kertede" belirleme rolünü şöyle oynar: Ekonomi fiili nedensel bir fail olarak asla doğrudan mevcut değildir, mevcudiyeti tamamen virtüeldir, toplumsal "sözde-neden"dir, ama tam da bu açıdan, mutlak, ilişkisel olmayan, namevcut nedendir, asla "kendi yerinde" olmayan bir şeydir: "Bundan dolayı 'ekonomi' aslında asla verili değildir; bilakis, daima fiilileştiği biçimlerce kaplanan, yorumlanmayı bekleyen ayrımsal bir virtüelliği ifade eder."[41] Toplumsal alanın çeşitli düzeyleri (ekonomik, siyasi, ideolojik, yasal...) arasında dolaşan, onları özgül eklemlenmeleriyle düzenleyen namevcut X'tir. Nitekim bu virtüel X, toplumsal alanın mutlak nirengi noktası olarak ekonomi ile filliyattaki haliyle, fiili toplumsal bütünlüğün unsurlarından ("alt-sistemlerinden") biri olarak ekonomi arasında köklü bir fark olduğunu belirtmemiz gerekir: Birbirleriyle karşılaştıklarında –yahut Hegelce söylersek, virtüel olarak ekonomi kendisiyle "karşıt belirlenim"i olarak fiili muadilinin kisvesinde karşılaştığında– bu özdeşlik mutlak (öz-)çelişki ile örtüşür. Gelgelelim, Hegelci karşıt belirlenim kavramı aşırı-belirlenimin kilit özelliğinin anlaşılmasını sağlasa da, çeşitli "etkenler" (nedensel anlamlandırma bağları) göz önünde bulundurulmaz. Söz konusu etkenler ise "son kerte" tarafından ancak asalakça kullanılır ya da manipüle edilir, asla yaratılmaz.

Tam bu noktada siyaset devreye girer: "Ekonomi"nin kendi kendisiyle arasındaki mesafesi, namevcut Neden olarak ekonomiyi "karşıt belirlenimi" içindeki haliyle, toplumsal bütünlüğün unsurlarından biri olarak ekonomiden ayıran boşluk siyasete kapı aralar. Nitekim ekonomi burada Lacancı Gerçeği tanımlayan anlamıyla iki kez kayıtlıdır: Hem yerinden etmeler ve diğer türden çarpıtmalarla başka mücadelelerde "ifade edilen" sert çekirdektir (mücadelenin nihayetinde neye dair olduğunu ortaya koyar) hem de bu çarpıtmaların yapılandırıcı ilkesidir. Bu aradalıkta gerçekleşen siyaset Hepsi-değil'dir: Formülü "her şey siyasidir" değil, "siyasi olmayan hiçbir şey yoktur"dur, bu da "hepsi-değil'in siyasi olduğu" anlamına gelir. Siyaset alanı bütünselleştirilemez, "sınıf ilişkisi yoktur", tüm siyasi alanı "nesnel bir şekilde" tasvir etmemizi sağlayacak bir üst-dil yoktur, bu türden tasvirler zaten kısmidir (örneğin Sol ve Sağ bir alanın içindeki iki seçenek değil, tüm alana dair iki farklı bakıştır ve alanın "gerçekten" nasıl olduğunu anlatmanın tarafsız bir yolu yoktur, söz konusu alanı

41 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, Londra: Continuum, 2001, s. 186.

oluşturan fark bir antagonizmanın imkânsız/gerçeğidir). Lenin bu bakımdan, ekonomi son kertede belirlese de, her şeyin siyasi mücadelede tayin edildiğini iddia etmede haklıydı.

Hegel'de temel bir ilkenin *Verstellung*'a (doğrudan olumsuzlama değil, belirli bir dayanaktan ileri gelmeyen komplikasyon, yerinden edilme, vb.) tabi tutulması mantığının izleri vardır – böyle bir mantık Hegel'in bütünlük mefhumunun özünde yatar, zira Hegel'deki bütünlük şu formülden oluşur: Bütün *ve* kurucu çarpıtmaları, semptomları, aşırılıkları. Hegel'de "tavizkâr" mantığın izleri de vardır – bunun belli başlı örneği modern burjuva toplumunda ister istemez bir ayaktakımının ortaya çıkmasıdır. Hegel temel bir açmazı ana hatlarıyla ortaya koyar (bir toplum ne kadar zengin olursa, ayaktakımını o kadar az gözetir), sonra da bu sorunu halletmek için üç ana çözümden bahseder (bayındırlık işleri, özel hayırsever kurumlar ve artık ayaktakımının sömürgelere yollanması). Bu esnada, bu yöntemlerin uzun vadede sorunu daha da kötüleştireceğini, dolayısıyla yapılabilecek tek şeyin onu az ya da çok başarıyla kontrol altına almak olduğunu vurgular – burada açık bir mantıklı çözüm yoktur, sorunu sınırlayan bir taviz vardır sadece. Bu tür durumlarda ki tek uzlaşma, sorunun (Hegel'in ana hatlarıyla ortaya koyduğu "rasyonel devlet" çerçevesinde) çözülemez olduğunu teslim ederek uzlaşmaktır – piyasa savunucuları şöyle derdi herhalde: Ayaktakımı aşırılığı özgür rasyonel bir devlette yaşamak için ödememiz gereken bedeldir. Peki o meşhur hizmetkârlık ve tahakküm diyalektiği de bir taviz örneği değil midir? (Müstakbel) köle sonuna kadar gidip hayatını gerçekten riske atmamaya karar verir; negatifliğe maruz kalışının önüne geçilmiş olur böylece ve negatifin gücü yeniden maddi nesnelerin oluşturulmasına yönlendirilir.

Freud'un çubuğu bir kez daha bükerek Hegelci olumsuzlamayı karmaşıklaştırdığını, olumsuzlamayı radikalleştirip onu kendi kendiyle ilişki kurar hale getirmenin Hegelci anlamıyla değil, onu ketlemek, negatifin gücünün büsbütün açılmasının karşısına bir engel koymak anlamıyla olumsuzlamayı olumsuzladığını, deyim yerindeyse, negatifin gücünün bir tavizler, yarı-başarılar bataklığına battığını ve böylece düzgün yolundan saptırıldığını söylemek yeterli midir? Negatiflik bağlamında Hegel ile Freud arasındaki fark sırf şöyle ifade edilemez: Hegel negatifliği radikalleştirip kendi kendini yıktığı uca taşır, Freud ise negatifliği yarı yolda tıkayan taviz-biçimlerine odaklanır. Asimetrik bir şekilde, şeyleri tersine de çevirmek gerekir. Hegel'e yönetilen genelgeçer eleştirilerden birine göre onun negatifliği radikalleştirmesi bir hiledir: George Bataille'ın belirttiği üzere, Hegelci "negatif çalışması" "kısıtlı ekonomi"nin hudutları içinde kalır; radikalleşmiş negatifliğin yeni bir dolayımlanmış pozitif düzenin tali bir uğrağına dönüşeceğini garanti eden içsel bir düzeneği vardır.[42]

42 Görmüş olduğumuz üzere, diyalektik sürecin biçimsel matrisi müstakbel efendi ile müstakbel hizmetkâr arasındaki ölümüne mücadelenin ikisinden birinin ölümüyle son

Freud'un ölüm dürtüsü ise *nihil*'i *bağlarından çözüp* radikal zirvesine, tüm hayatın yok olduğu (ve belki de, tahmin edilebileceği üzere, tüm evrenin içe doğru patladığı) noktaya çıkarır; demek ki Freudcu "tavizler" Hegel'in ufkunda hiç gözükmeyen o mutlak felaketi erteleyen savunma mekanizmalarıdır. Fakat yine belirtmek gerekir ki bu alternatif basitleştirme de yanlıştır ve bizi yanlış yöne götürür: Daha önce fazlasıyla gösterdiğimiz üzere, Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlanması" hiç de negatifliğin kaldırılarak yeni bir pozitif düzene taşınması değildir, Freudcu ölüm dürtüsü de topyekûn kaybolma ya da kendi kendini mahvetmeye yönelik bir itki değil, olumsal bir tikelliğe bağlı "namevt" bir ısrardır.

Altı çizilmesi gereken esas husus şudur: Freud'da negatifliğin büsbütün açılmasını önleyen engeller bataklığı, soyut mefhuma dayalı belirlenimlere direnen ampirik gerçeklik zenginliğine indirgenemez. Gerçekliğin negatifin kavramsal gücünün üzerindeki dışsal aşırılığını değil, "negatifliğin" daha radikal bir düzeyini, ölüm dürtüsü mefhumuyla işaret edilen düzeyi ima eder. Freud'un Hegelci-diyalektik Hayır'ı tamamlayan *Ver* dizisi (*Verdrängung*–bastırma, *Verwerfung*–dışta-tutma, *Verneinung*–inkâr, *Verleugnung*–tekzip) demek ki sırf bu Hayır'ın bir komplikasyonu değildir; daha radikal bir Hayır'a, Hegel'in kavrayamadığı ve Hegel-sonrasında saf tekerrürün farklı versiyonlarında izini bırakan negatiflik çekirdeğine işaret eder. Freud'a göre, bir rüyadaki fallus çokluğu daima hadıma işaret eder: Çokluk gelip mevcut olmayanın boşluğunu, eksikliğini doldurur. O halde –Freud'un iddia ettiği üzere, bilinçdışı olumsuzlamayı ("hayır") bilmediğinden dolayı– eksik ya da dışlanmış olumsuzlamanın çeşitli bastırma süreçlerinde, yani bastırmanın kendisinde, tekzipte, inkârda, vs. hınçla geri döndüğünü söyleyebilir miyiz?[43] Bu sorunun cevabı evettir, ama bir şartla: Güya-olumsuzlamaların çoğalmasının bir tür radikal olumsuzlamanın, dışlanıyorsa olsa bile, bilinçdışında zaten iş başında olduğuna tanıklık ettiğini eklememiz gerekir. Bilinçdışı alanı –büyük Öteki olarak– bir kayıp ya da engelin etrafında, bir imkânsızlığın etrafında yapılanmıştır ve esas mesele bu kurucu imkânsızlığın tam mahiyetinin ayırt edilmesidir.

---

bulma ihtimalini baştan önler. Yıkıcı sonuçları etkisiz hale getirip simgesel bir anlaşma kisvesinde bir uzlaşıyı sahneye koyan kişi Hegel'dir – mücadelenin son bulmasından hemen önce, savaşçılardan biri mağlup olduğunu kabul eder ve ölene dek kavga etmeye hazır olmadığını belirtir.

43 Babanın-Adı, olumsuzlamanın (yasağın) da göstergesi olan gösterge –le Non-du- Père olarak le-Nom-du-Père– Lacan'ın gözünde bilinçdışındaki merkezi göstergedir.

AUFHEBUNG VE TEKERRÜR

"Hegel'in ötesine" geçmeye yönelik esas hamleyi Hegel-sonrasında "gerçek hayat"ın pozitifliğine geri dönme arayışında değil, ölümün *saf tekerrür* kisvesinde vuku bulan tuhaf olumlanmasında aramak gerekir ki bu olumlama iki tuhaf yakın arkadaşı, Kierkegaard ile Freud'u aynı hizaya getirir. Hegel'de tekerrür hayati bir rol oynar, fakat *Aufhebung* ekonomisinin içinde: Salt bir tekerrür sayesinde, bir dolayımsızlık evrensellik mertebesine yükselir, bir olumsallık zorunluluğa dönüşür – Sezar'ın ölümünden sonra "Sezar" tikel bir bireyin ifadesi olarak değil, evrensel bir unvanın adı olarak tekrarlanmaya başlamıştır. Hegel'in sisteminde "saf" tekerrürün, *Aufhebung* hareketine henüz kapılmamış bir tekerrürün düşünülebileceği bir yer yoktur. Goethe 16/17 Ağustos 1797'de Schiller'e yazdığı mektubun meşhur bir kısmında, viran olmuş bir gerçeklik parçasını bir simge olarak algılamasına sebep olmuş tecrübesinden bahseder:

> Bilgece girişim yapan insanlar dedemin evini, avlusunu ve bahçelerini yaşlı bir Frankfurtlunun mahalli-asilzade evi olmaktan çıkarıp en faydalı ticaret ve pazar yerine dönüştürmüştü. Bombardıman sırasında yaşanan acayip rastlantılar üst üste gelip binayı mahvetmişti, lâkin büyük ölçüde bir moloz yığını halini aldığı bugün bile, şimdiki sahiplerinin on bir yıl evvel aileme ödediğinden iki kat daha değerli. Tümü ileride bir başka müteşebbis tarafından satın alınarak restore edilebilir ve onun bu çalışkan kentte ve bilhassa da benim gözümde, birden fazla anlamda, binlerce başka şeyin simgesi olarak kalacağını rahatlıkla görebilirsiniz.[44]

Bu bağlamda alegori ile simge arasındaki tezat son derece önemlidir. Alegori melankoliktir. Freud'un belirttiği üzere, melankolik hâlâ burada olan bir nesneye çoktan kaybolmuş gibi bakar, zira melankoli önceden tutulan yastır. Dolayısıyla, alegorik bir yaklaşımda, hummalı bir pazar yerine bakılır ve halihazırda bu yerin halini alacağı enkazlar görülür – enkazlar, gördüğümüz azametli binanın "hakikat"idir. En saf haliyle melankoli budur. (Zaten Romantik çağda zenginlerin yeni evleri kısmen enkaz gibi inşa etmesi, duvarlarda kimi gedikler bırakması modaydı.) Goethe ise tam tersini yapar: Şimdiki moloz yığınında müstakbel saadeti (bunun potansiyelini) görür.[45] Buradaki hayati husus enkaz

44 Johann Wolfgang Goethe, "Brief an Friedrich Schiller, 16./17 Ağustos 1797", *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche* içinde, Vol. 31: *Johann Wolfgang Goethe mit Schiller* (1794–1799), Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1998, s. 390. Mektubun bu kısmına dair zekice bir okuma önerisinde bulunan (Frankfurt am Maindan) Frauke Berndt'e teşekkür borçluyum.

45 Biraz hazin olacak ama aynı şey 11 Eylül enkazları için de söylenebilir: Melankolik kişi bu enkazlarda ABD'nin ihtişamını odağa yerleştiren kibirli rüyaların "hakikat"ini görürdü; yani halihazırda İkiz Kuleler'de eli kulağındaki enkazları görürdü. Goetheci iyimser ise 11 Eylül enkazlarında pek yakında yeni binalarla enkazların yerini alacak diğer "çalışkan kent"in müteşebbis zihniyetinin bir simgesini.

ve tekerrürün içinden simgenin yükselişidir: Goethe'nin dedesinin evi ilk kuşak sahipleri için bir simge değildi – onların gözünde, içinde bulundukları çevrenin parçası olan, bir *zu-handenes*[46*] nesneydi. Yıkılmasıyla, bir moloz yığınına çevrilmesiyle bir simge gibi görünmeye başlamıştı. (Goethe'nin son cümlesinde zamansal bir muğlaklık söz konusudur: Ev restore edildiğinde mi bir simge olacaktır, yoksa onda halihazırda müstakbel yenilenmeyi görebilen kişi için şimdiden bir simge midir?) Anlam –ister alegorik ister simgesel olsun– ancak yıkımla, çığırından çıkmış bir deneyimle ya da nesnenin kendi çevremizdeki dolaysız işleyişini kesintiye uğratan bir müdahaleyle ortaya çıkar.[47] Burada Goethe ile Kierkegaard'u karşı karşıya koymamız lazım: Goethe'de tekerrür anlam üretir; post-idealist Kierkegaard içinse *yalnızca* tekerrür vardır (anlama ulaşmanın imkânsızlığının tekerrürü), anlam (yeni bir anlamın yükselişi) yoktur. On dokuzuncu yüzyıldaki post-idealist kırılmanın tanımlarından biri şudur: Tekerrür olduğu gibi, mekanik niteliğiyle başlı başına bir kuvvet olarak ileri sürülür ve yeni Anlam'da asla *aufgehoben* edilmez, yani kaldırılmaz – fizik ve mekanikten Kierkegaard ve Freud'un *Wiederholungszwang*'ına[48*] kadar bu böyledir.

Fakat bu Hegel eleştirisini karmaşıklaştıran bir paradoks vardır: Mutlak negatiflik, Hegelci düşüncenin bu merkezi mefhumu, Freud'un "ölüm dürtüsü" dediği şeyin felsefi bir figürü değil midir? Lacan'ın izinden giderek, Kant'ın düşüncesinin çekirdeğini "saf arzunun eleştirisi" olarak tanımlayabiliyorsak eğer, Kant'tan Hegel'e geçiş arzudan dürtüye geçiş değil midir? Hegel'in *Ansiklopedisi*'nin (kendi döngüsünü tekrar tekrar kat eden İdea hakkındaki) son satırları bu doğrultuya işaret eder ve "Diyalektik süreç neden hep devam ediyor? Diyalektik dolayım çalışmasını neden hep devam ettiriyor?" şeklindeki genelgeçer eleştirel sorunun cevabının tam da saf dürtünün *eppur si muove*'si olduğunu ortaya koyar. Negatifliğin bu yapısı, diyalektik sürecin "mekanik" bir niteliği olduğu şeklindeki yaygın eleştiriye cevap olarak onun bu güya-"otomatik" niteliğini de açıklar: Diyalektiğin gerçekliğin hakiki hayatına açık olduğu yolunda verilen tüm teminatlara ters düşen Hegelci diyalektik, doğadan tarihe, siyasetten sanata olası tüm içerikleri birbirinden ayırt etmeksizin yutup işleyen, hepsini aynı üçlü biçim içinde paketleyip teslim eden bir işleme makinesi gibidir.

Nitekim Heidegger Hegel'in temel negatiflik işlemini temalaştırmadığım iddia etmekte haklıydı, fakat deyim terindeyse, yanlış sebepten ötürü haklıydı: Hegel'in bizzat vâkıf olamadığı Hegelci diyalektiğin çekirdeği, post-Hegelci

46* (Alm.) "El altında bulunan" (ç.n.).

47 Gayet benzer bir şekilde, Hegel'e göre, öz-bilinç bilincin sınırlılığından doğar: Hedeflediğim nesneye erişemem, onu kavrayış menzilime sokamam, ulaşabildiğim tek şeyde kendi ürünümü keşfederim – hal böyle olunca bakışımı kendi faaliyetime ve onun bana baştan varsayılmış olarak görünen şeyi "koyutlamasına" çeviririm.

48* (Alm.) "Tekrarlama kompülsiyonu, zorlantısı" (ç.n.).

kırılmadan sonra görünür olan mükerrer dürtüdür (ölüm dürtüsüdür). Peki diyalektiğin temelinde diyalektik ile diyalektikleştirilemeyen çekirdeği arasında niçin bir gerilim olmasın? Bu anlamda, ölüm dürtüsü veya tekrarlama kompülsiyonu negatifliğin kalbidir, Hegel'in temalaştırmadığı önvarsayımıdır – buna bizzat vâkıf olamamıştır, ama belki de felsenin de kendisi de öyleydi: Ana hatlarıyla bunu ortaya ilk koyan kişi bir teolog (Kierkegaard) ve (meta-) psikologdu (Freud), yüz yıl kadar sonraysa bir felsefeci (Deleuze) Kierkegaard ile Freud'un içgörüsünü alıp kendi sistemine katmıştı. Negatifliğin tam statüsü bakımından durum demek ki bir bakıma tersine çevrilmiştir: Çeşitli *Ver*'leri, negatifliğin yerinden edildiği çeşitlemeleri öne süren kişi Hegel'dir ve negatifliğin temel biçimini ancak psikanalizde, Freud ve Lacan sayesinde ifade edebiliriz.

Post-Hegelci kırılmanın birbiriyle karıştırılmaması gereken iki veçhesi vardır: mefhuma dayalı dolayıma karşıt olarak fiili varlığın pozitifliğinin ileri sürülmesi (olumlamacılık) ile kaldırma şeklindeki idealist harekette kontrol altına alınmayan saf tekerrürün ileri sürülmesi. İlk veçhe çok daha fazla öne çıkmış olsa da, esas felsefi devrime şahitlik eden ikincisidir. Bu iki veçhe arasında tamamlayıcılık yoktur, ikisi de birbirini dışlar: *Tekerrür dolaysız pozitif olumlamanın tıkanmasına dayanır*, tekrarlarız çünkü doğrudan olumlamak imkânsızdır. Bu iki veçhe arasındaki karşıtlıkla ilişkili olan diğer şeyse sonluluk ile sonsuzluk arasındaki karşıtlıktır: Hegel sonrasında pozitif varlık ileri sürülürken başvurulan büyük motif maddi, fiili sonsuzluğa yapılan vurgudur; tekrarlama kompülsiyonu ise müstehcen bir sonsuzluğu ya da "ölümsüzlüğü" devreye sokar – tinsel ölümsüzlüğü değil, "cinler"in, yaşayan ölülerin ölümsüzlüğünü.

Ölüm dürtüsü ya da tekrarlama kompülsiyonu negatifliğin özünde yatıyorsa, Freud'un bilinçdışı (rüyalar evreninde görüldüğü gibi) olumsuzlama bilmez yolundaki meşhur iddiasını nasıl okuyacağız? Bu iddiada bulunduktan çok da fazla geçmeden, birkaç sayfa sonra Freud'un rüyaların belirli hallerde çeşitli olumsuzlamalar üretebildiğini kabaca ortaya koyduğuna dikkati çekerek bu iddiayı ampirik yoldan çürütmeye kalkmak fazla kolaycı olur. Bu bağlamda Freud'un *Verneinung* örneğine (bir hasta "Rüyamda gördüğüm kadının kim olduğunu bilmiyorum, ama şundan eminim: O benim annem değil!" dediğinde, bu iddiayı rüyadaki kadının hastanın annesi olduğuna dair su götürmez bir doğrulama olarak yorumlamak gerekir) değinmek gerekir: Olumsuzlama bilinç/bilinç-öncesi düzeyine aittir, bilinçli öznenin bilinçdışı ensestvari saplantısını kabul etmesinin bir yoludur. Tikel içeriğin evrenselleştirici ilgası olarak Hegelci olumsuzlama (misal, bir nesnenin ampirik zenginliğinin isminde olumsuzlanması), idealleştirmeye içkin olan bu şiddet, Freudcu bilinçdışıda eksik olan şeydir. Gelgelelim, kaba saldırıdan kendi kendini sabote etmeye ve histeriye varıncaya kadar, tüm bilinçdışı alanını istila eden tuhaf bir negatiflik de vardır: Bu negatifliğin her nesne karşısındaki temel deneyimi *ce n'est pas ça* deneyimidir.[49*] Dolayısıyla,

49 * (Fra.) "Bu o değil" (ç.n.).

(Freud'un daha önce atıfta bulunduğumuz, fallus çokluğunun hadımın göstergesi olduğu yolundaki içgörüsüyle uyumlu olarak) olumsuzlamanın askıya alınmasının bedeli sayısının çoğalmasıyla ödenmektedir adeta. Olumsuzlamanın mantıksal biçiminden sıyrılıp kaçan bu her yanı kuşatan "negatifliğin" kaynağı ve statüsü nedir? Nasıl ki bir ayrımsal sistemde yokluğun kendisi pozitif bir özellik olabiliyorsa (Sherlock Holmes hikâyelerinin en meşhur repliklerinden birine atıf yapmak gerekirse, köpeğin geceleyin havlamamış olması başlı başına tuhaf bir hadisedir), bu olumsuzlamayı da pozitif bir olgu olarak okuyabiliriz. Bilinç/bilinç-öncesi sistemi ile bilinçdışı arasındaki fark ilkinde olumsuzlama varken ikincisinin olumsuzlama işlevini bilemeyecek kadar ilkel olması değildir; daha ziyade, bilinç/bilinç-öncesi sistemi olumsuzlamanın yalnızca negatif veçhesini algılar, zira olumsuzlamayı sadece negatif boyutuyla görür (bir şey eksiktir, vs.), bu olumsuzlamanın kapı araladığı pozitif uzamı gözardı eder.

Derin kanaatlerimize apaçık ters düşen bir olguyla karşılaştığımızda ona karşılık vermenin iki yolu vardır: Onu ya basitçe, kaba bir şekilde reddederiz ya da harfi harfine alımlanması gereken bir şey değil de daha derin, daha yüksek bir hakikatin ifadesi olarak, "kaldırılan/yüceltilen" bir biçim içinde onaylarız. Sözgelimi, (günahkârların işledikleri günahlardan ötürü sonsuza dek cayır cayır yandıkları gerçek bir yer olarak) Cehennem fikrini ya dosdoğru reddedebiliriz ya da Cehennem'in yanlış bir şey yaptığımızda çektiğimiz "iç ıstırabın" bir mecazı olduğunu iddia edebiliriz. İtalyancaki o meşhur *se non e vero, e ben'trovato* deyimini düşünelim – "doğru değilse bile, dayanağı sağlam (isabetli)." Bundan dolayı, ünlü insanlar hakkında anlatılan anekdotlar, uydurulmuş olsalar bile, gerçek özelliklerinin sayılıp dökülmesine kıyasla kişiliklerinin özünü genelde daha doğru bir şekilde yansıtır – bu bağlamda da, Lacan'ın belirttiği üzere, "hakikat bir kurgu yapısına sahiptir." Sırpça-Hırvatçada, bu ifadenin simgesel kurgunun proto-psikotik reddini mükemmelen örnekleyen harikulade müstehcen bir versiyonu vardır: *se non e vero, jeben ti mater!* "Jebem ti mater" ("yebem ti mater" diye okunur ve "Ananı sikerim" anlamına gelir) en yaygın kaba aşağılamalardan biridir; espri ise aynı sayıda heceye sahip *e ben'trovato* ile *jebem ti mater* arasındaki neredeyse kusursuz kafiyeye dayanır elbette. Söz konusu anlam böylece müstehcen bir öfke patlamasına, ötekinin en mahrem ilksel nesnesine yönelik bir saldırıya dönüşür: "Doğru olsa iyi olur – doğru değilse, ananı sikerim!" Bu iki versiyon bir yalan olduğu düpedüz ortaya çıkan bir şeye verilen iki tepkiyi açıkça ortaya koyar: hiddetli bir reddiye ya da onu "kaldırarak" "daha yüksek" bir hakikate varma, "daha yüksek" bir hakikate yüceltme. Psikanalitik açıdan bakıldığında, bunların arasındaki fark dışta-tutma (*Verwerfung*) ile simgesel töz-değişimi arasındaki farktır.

Freud bilinçdışında bir dizi olumsuzlama, hatta bir olumsuzlama sistemi olduğunu ileri sürer: Ego'nun dışarı-atılması (*Ausstossung*), reddetme (*Verwerfung*), bastırma (*Verdrängung*, ki bu da ilksel bastırma – *Ur-Verdrängung*–

ve "normal" bastırma olmak üzere ikiye ayrılır), tekzip (*Verleugnung*), inkâr (*Verneinung*) ve kabul etmenin kendisinin bir inkâr hali olarak işlev görebileceği çeşitli durumlar. Örneğin "yalıtma"da (*Isolierung*) aynen böyle olur: Travmatik bir olgu aklen kabul edilir, ama libidinal-simgesel bağlamından yalıtılır.[50] Bu şemayı daha da karmaşıklaştıran şeyse kendi eksiklikleriyle bir şekilde örtüşen nesneler ve gösterenlerdir: Lacan'a göre, fallusun kendisi hadımın gösterenidir (bu da iki paradoksu devreye sokar: gösterenin eksikliğinin göstereni ve gösterenin eksikliğinin bizatihi bu eksikliğin göstereninde "yeniden imlenmesi") – *l'objet petit a*'yı, eksikliğin tecessümünden, yer-tutucusundan ibaret olan arzunun nesne-nedenini saymaya gerek bile yok herhalde. Burada nesne ile eksiklik arasındaki ilişki tersine çevrilir: Eksiklik hiç de bir nesnenin eksikliğine indirgenemez, nesnenin kendisi bir eksikliğin heyulaması bir şekilde pozitifleşmesidir. Bu mekanizmayı tüm varlığın ontolojik (ontoloji-öncesi) kaynağına kadar taşımak gerekir: Yaratımın ilksel jesti aşırı bir verme, ileri sürme jesti değil, negatif bir geri çekilme, çıkarma jestidir ki bu tek başına pozitif entitelerin yaratılmasına kapı aralar. İşte bu anlamda "hiçten ziyade bir şey vardır": Bir şeye varmak için, *hiçten hiçini (hiçliğini) çıkarmak* gerekir, yani, ilksel ontoloji-öncesi Dipsizliği "olduğu gibi", *hiç olarak* koyutlamak gerekir ki hiçin (ya da hiçin arkaplanında) bir şey görünebilsin.

Hiçten az, yani adları Demokritos'un *den*'inden Lacan'ın *objet a*'sına kadar değişen ontoloji-öncesi çokluk Hiç'i önceler. Hiç'ten önce gelen, hiçten azdır, Bu ontoloji-öncesi çokluğu uzamı Hiç ile Bir Şey arasında değildir (hiçten fazla, ama bir şeyden az); *den* ise *Bir Şey'den fazladır, ama Hiç'ten azdır*. Nitekim bu üç temel ontoloji terimi –Hiç, Bir Şey, *den*– arasındaki ilişki, tıpkı Escher'in döngüsel bir *perpetuum mobile*[51]* oluşturan iç içe geçmiş şelaleler şeklindeki meşhur çizimi gibi, paradoksal bir döngü biçimine bürünür. Bir Şey Hiç'ten fazladır, *den* Bir Şey'den fazladır (*objet a* Bir Şey'in tutarlılığı karşısında aşırıdır, öne çıkan artık-unsurdur) ve Hiç ise ("hiçten az" olan) *den*'den fazladır.

Buradaki temel sorun bu Freudcu olumsuzlamalardan hangisinin ilksel olduğu, hangisinin tüm diğerlerine kapı araladığıdır. Lacancı açıdan bakıldığında, en bariz aday o adı çıkmış "simgesel hadım", yani simgeselleştirmeye kapı aralayıp onu ayakta tutan kayıp gibi görünebilir – Lacan, daha önce görmüş olduğumuz üzere, simgesel hadımın taşıyıcısı olarak Babanın-Adı bağlamında, Fransızcada *le Nom-du-Père* ile *le Non-du-Père* arasındaki eşseslilik üzerinde oynar. Ne var ki daha radikal bir düşünce yolu izlemek üzere, babanın (*père*) ötesine geçip daha da beter (*pire*) olana geçmek daha üretken olabilir. Bu "beter"in en bariz adayı

50 *Isolierung*'un çarpıcı bir örneği Çin'in Büyük İleri Atılım sırasında gerçekleşen büyük kıtlıkla kurduğu ilişkinin özgül bir simgesel ekonomiye dayanmasıdır: Olan bitenin dehşeti (Mao'nun "hataları") resmen kabul edilir, ama bu mesele tabu muamelesi görmeye devam eder (meselenin kabulü tamamen biçimseldir ve herhangi bir ayrıntıya girilmesi yasağı bu biçimselliğe eşlik eder).

51 * (Lat.) "Sürekli devinim", "devridaim" (ç.n.).

gene dürtüdür (ölüm dürtüsüdür). Schelling'in ilksel "kasılma" dediği şeyin Freud'daki muadilidir bu: Özneyi gerçekliğe dolaysızca gömüldüğü halden çekip çıkaran olumsal bir nesneye inatla, tekrar tekrar saplanıp kalmaktır.

TEKERRÜRDEN DÜRTÜYE

Felsefi açıdan dürtü ne demektir? Çok genel bir anlamda, Kant'tan Hegel'e geçiş ile arzudan dürtüye geçiş arasında benzerlik vardır: Kant'ın evreni (eksikliğin, erişilemez Kendinde-şey'in etrafında yapılanmış) arzunun, hedefe hiç durmadan ulaşmaya çalışmanın evrenidir. Kant bundan dolayı, etik faaliyetimizin anlamlı olmasını teminat altına almak için, ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamak zorundadır (çünkü dünyevi hayatımıza hedefe varamayız, sonsuza dek devam etmemize müsaade edilmesi gerekir.) Hegel'e göreyse, Kendinde-şey erişilemez değildir, imkânsız burada ve şu an olur – naif, eleştiri-öncesi bir anlamda, şeylerin aşkın düzenine erişmek şeklinde değil, has diyalektik bir anlamda, perspektifi değiştirmek ve (bizi Şey'den ayıran) boşluğu Gerçek olarak tasavvur etmek şeklinde vuku bulur. Tatmin olma bağlamında bu durum, özü itibariyle tatmin olmayan arzunun aksine, dürtünün arzunun elinden kaçan nesneye ulaşmak suretiyle tatmine ulaştığı anlamına gelmez. Evet, arzunun aksine, dürtü tanımı gereği tatmin olmuş haldedir, ama bunun sebebi şudur: Dürtüde tatmine, nesneye ulaşmaya çalışmada tekrar tekrar yaşanan başarısızlıkla, nesne etrafında tekrar tekrar dönmekle ulaşılır. Jacques-Alain Miller'in izinden giderek, eksiklik ile delik arasında bir ayrım yapmak gerekir: Eksiklik uzamsaldır, bir uzam *dahilindeki* boşluğa işaret eder; delik ise daha radikaldir, bu uzamsal düzenin (fizikteki "kara delik"te olduğu gibi) çöktüğü noktaya işaret eder.[52]

Arzu ile dürtü arasındaki fark şudur: Arzu kurucu eksikliğine dayanır; dürtü ise bir deliğin, varlığın düzenindeki bir boşluğun etrafında dolanır. Bir başka deyişle, dürtünün döngüsel hareketi iki nokta arasındaki en kısa mesafenin düz bir çizgi değil de eğrilik olduğu o acayip eğri uzam mantığına uyar: Dürtü hedefine en çabuk ulaşabileceği yolun hedef-nesnesi etrafında dolanmak olduğunu "bilir". Bireylere hitap etmenin dolayımsız düzleminde, kapitalizm onları elbette tüketiciler olarak, arzu özneleri olarak çağırır ve onlarda anbean yeni sapkın ve aşırı arzular uyandırır (ve bu arzuları tatmin etmek için ürünler takdim eder); dahası, "arzulama arzusu"nu apaçık manipüle eder, her daim yeni nesneler ve keyif hallerini arzulama arzusuna selam çakar. Gelgelelim, arzuyu en temel arzunun kendini arzu olarak yeniden üretme (ve tatmin bulmama) arzusu olduğunu hesaba katarak manipüle ediyor olsa bile, bu düzeyde, dürtüye henüz

52 Bkz. Jacques-Alain Miller, "Le nom-du-père, s'en passer, s'en servir", kaynak: www.lacan.com.

ulaşmış durumda değilizdir. Dürtü daha temel, *sistemli* bir düzeyde içkindir kapitalizme: Dürtü tüm kapitalist düzeneği ileriye doğru iten şeydir, genişlemiş kendi kendini yeniden üretmedeki bitimsiz döngüsel harekete dahil olmaya dönük gayri-şahsi kompülsiyondur. Dürtü kipine sermaye olarak paranın dolaşımı başlı başına bir amaca dönüştüğü anda gireriz, zira değerin genişlemesi yalnızca bu devamlı yenilenen hareketin içinde gerçekleşir. (Lacan'ın dürtünün amacı ile hedefi arasında yaptığı meşhur ayrımı akılda tutmak lazım bu noktada: Hedef, dürtünün etrafında dolandığı nesnedir; esas amacıysa bu dolaşımın olduğu gibi hiç durmadan devam etmesidir.) Nitekim kapitalist dürtü belirli bir bireye bağlı değildir – daha ziyade, sermayenin dolaysız "failleri" olarak eyleyen bireylerin (kapitalistlerin kendileri, üst düzey yöneticiler) onu sergilemesi gerekir.

Miller yakın zaman önce Benjaminci bir tavırla "kurulmuş kaygı" ile "kurucu kaygı" arasında bir ayrım yapmıştı ki arzudan dürtüye geçiş bağlamında son derece önemlidir bu ayrım: Bunlardan ilki bize musallat olan kaygının dehşetengiz ve büyüleyici dipsizliğine dair genelgeçer kanıyı, bunun bizi içine çekmekle tehdit eden cehennemi döngüsünü ifade eder; ikinci ise tam da kaybolarak kurulmuş *objet petit a*'yla olan "saf" karşılaşmaya karşılık gelir.[53] Miller burada iki özelliğe parmak basmakta haklıdır: Kurulmuş kaygıyı kurucu kaygıdan ayıran fark, fantazi karşısında nesnenin statüsüyle ilgilidir. Kurulmuş kaygı bağlamında, nesne bir fantazinin sınırları içinde kalır; özne "fantaziyi kat edip" boşlukla, fantazmatik nesnenin doldurduğu gedikle yüzleştiğindeyse yolumuz sadece kurucu kaygıya çıkar. Miller'in bu formülü, her ne kadar sarih ve ikna edici olsa da, *objet a*'nın esas paradoksunu, daha doğrusu muğlaklığını, şu soruyla alakalı muğlaklığı gözden kaçırır: *Objet a* arzunun mu yoksa dürtünün mü nesnesi olarak işlev görür? Yani, Miller *objet a*'yı kaybolmasıyla örtüşen, tam da kaybolduğu anda ortaya çıkan nesne olarak tanımladığında (böyle tanımlanınca da, göğüsten sese ve bakışa kadar uzanan tüm fantazmatik cisimlenişleri boşluğun, hiçin metonimik şekillenmeleri olur) *arzunun* ufku içinde kalır – arzunun esas nesne-nedeni fantazmatik cisimlenişlerince doldurulan boşluktur. Lacan'ın vurguladığı üzere, *objet a* aynı zamanda dürtünün nesnesi olsa da, burada bambaşka bir ilişki vardır: Her ne kadar iki durumda da nesne ile kayıp arasındaki bağ hayati önemde olsa da, *arzunun* nesne-nedeni olarak *objet a* bağlamında, en baştan kaybolmuş, kendi kaybıyla örtüşen, kayıp olarak ortaya çıkan bir nesne vardır karşımızda; dürtünün nesnesi olarak *objet a* bağlamındaysa, "nesne" ***doğrudan kaybın kendisidir*** – arzudan dürtüye geçişte, ***kaybolmuş nesneden bir nesne olarak kaybın kendisine*** geçeriz. Başka bir deyişle, "dürtü" denen garip hareketin kaynağı kayıp nesneye ulaşmak için sergilenen "çıkışsız" uğraş değildir; ***"kaybın" kendisini –yarığı, kesiği, mesafeyi– doğrudan ortaya koymaya yönelik bir dürtüdür.*** Demek ki burada *iki* ayrım yapmak lazım: Birincisi, *objet a*'nın fantaz-

53 Bkz. a.g.e.

matik hali ile post-fantazmatik halini birbirinden ayırmak gerekir; ikincisiyse, bu post-fantazmatik alanın içinde, arzunun kayıp nesne-nedeni ile dürtünün nesne-kaybım.

Lacan "dürtülerin tatmini" derken bunu kasteder: Dürtünün tatmin sağlamasının sebebi dürtünün nesnesinin Şey'e karşılık gelen bir vekil olması değildir; dürtü tatmin sağlar, zira, deyim yerindeyse, başarısızlığı bir zafere çevirir – dürtüde, hedefe ulaşamama, bu başarısızlığın yinelenip durması, nesne etrafında durmaksızın dönüp durma başlı başına bir tatmin doğurur. Daha açık bir dille ifade edersek, dürtünün nesnesi Şey'le onun boşluğunun dolgusu olarak ilişkilenmez: Dürtü kelimenin tam anlamıyla arzuyu karşısına alan bir harekettir, imkânsız tamlığa ulaşmak için uğraşmaz, sonra bundan vazgeçmeye mecbur bırakıldığında da kalıntısı olarak kısmi bir nesneye saplanıp kalmaz – dürtü kelimenin tam anlamıyla, yerleşik olduğumuz sürekliliğin Hepsi'sini *kırmaya*, köklü bir dengesizliği devreye sokmaya dönük "dürtü"dür ve dürtü ile arzu arasındaki fark tam da şudur: Arzuda, bu kesik, kısmi nesneye bu saplanıp kalma hali, deyim yerindeyse, "transandantallaşır", Şey'in boşluğunun bir vekiline çevrilir.

Hegel *Ansiklopedi*'sini "kendinde ve kendi için var olan ebedi idea kendini ebediyen çalışmaya yöneltir, kendini mutlak tin olarak doğurur ve böyle keyfine bakar" (*"die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt"*[54]) yolundaki iddiasıyla sonlandırırken, kişinin kendini yeniden kazanmak üzere kendisinden yabancılaştığı ya da kendisini kaybettiği mükerrer bir döngüsel hareketi, Lacan'ın nesnenin arzu merdiveninde yeniden kazanılmak üzere kaybedildiği hareket şeklindeki hadım tanımına tuhafça akla getiren bir hareketi tasvir etmiyor mudur? Kişinin kendini kaybedip yeniden kazandığı, yabancılaştığı ve yabancılaşmadan kurtulduğu bu mükerrer hareket, Hegel'in açıkça iddia ettiği gibi, haz getiren bu hareket, dürtünün döngüsel hareketine tekinsizce yakın değil midir?

Gregor Moder'in şevkle kaleme aldığı *Hegel in Spinoza*'da bu en temel karşıtlığı mercek altına alır: *Eksiklik mi yoksa eğrilik mi?*[55] Freudcu çerçevede bu karşıtlık *arzu* ile *dürtü* karşıtlığı olarak görünür: Arzu kurucu eksikliği etrafından yapılanmıştır, arzunun her belirli nesnesi, Lacan'ın tabiriyle, "bir eksikliğin metonimisidir"; dürtü ise, öznenin elinden avucundan devamlı kaçan, ele geçirilmesi imkânsız bir nesnenin peşinden koşmak yerine, eğri patikasında, nesnesinin etrafında dolanmakta tatmin bulur. Töz mefhumunu odağa alıp daha felsefi açıdan bakarsak, eksiklik ile eğrilik arasındaki bu fark şöyle ifade edilebilir: (1) Töz eksiktir, engellenmiştir, yokluk etrafında örgütlenmiştir ve özne bu eksikliğin içinde bulunur, özne bu eksikliğin *ta kendisidir*. (2) Töz herhangi bir şeyden yoksun değildir; etrafında örgütlendiği herhangi bir eksiklik yoktur; Töz sadece

54 G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Vol. 3: *Die Philosophie des Geistes*, Berlin: Dunder and Humblot, 1845, s. 413–14 (§577).

55 Bkz. Gregor Moder, *Hegel in Spinoza*, Ljublijana: Analecta, 2009.

eğridir, tıpkı bir Möbius şeridi gibi tersine dönüp kendine doğru çevrilmiştir. Psikanalizin bize verdiği temel ders şudur: İnsan hayatı asla "salt hayat" değildir: İnsanlar sırf yaşıyor değildir, aşırılığıyla hayatın tadını çıkarmaya dönük tuhaf dürtü onları ele geçirir, insanlar çıkıntı yapıp şeylerin olağan akışını bozan bir artığa tutkuyla bağlanırlar.

Buradaki temel paradoks şudur: İnsana has boyut –içgüdüye karşıt olarak dürtü– tam da aslında salt bir yan ürün olan şey özerk bir amaç mertebesine yükseldiğinde ortaya çıkar: İnsan daha "mütefekkir" değildir; tam aksine, hayvanın gözünde içsel bir değeri olmayan şeyi insan doğrudan bir amaç olarak algılar. Kısacası, "insanlaşma"nın sıfır derecesi hayvan faaliyetinin bir başka "dolayımı", daha yüksek bir bütünlüğün tali bir uğrağı olarak yeniden kaydedilmesi değil (örneğin, âli manevi potansiyellerimizi geliştirmek için yiyip üreriz) odağın daha radikal şekilde daraltılması, küçük bir faaliyetin başlı başına bir erek mertebesine çıkarılmasıdır. Aynı jesti tekrar etmenin ve bunda tatmin bulmanın kendi içine kapalı, kendi kendini sevk eden döngüsüne kapıldığımızda "insan" oluruz. Çizgi filmlerdeki o arketipik sahneyi çoğumuz hatırlarız: Bir kedi havaya sıçrar ve kendi ekseni etrafında döner, ama normal yerçekimi yasalarına uygun olarak aşağı doğru yuvarlanmak yerine havada asılı kalır, bir zaman döngüsüne kapılıp aynı döngüsel hareketi tekrar tekrar yinelercesine etrafında döner durur.[56] Bu tür anlarda, şeylerin, maddi gerçekliğin embesil ataletinde var olmanın "normal" akışı kısa bir süreliğine askıya alınır; askıya alınmış animasyonun, kendi kendini ayakta tutan uhrevi bir dönüşün sihirli diyarına adım atarız. Zamanın çizgisel ilerleyişinin mükerrer bir döngüde askıya alındığı bu dairesel hareket en temel haliyle *dürtüdür*. Bu, yine, sıfır seviyesindeki "insanlaşma"dır: çizgisel zamansal zincirlemeyi askıya alan ya da çözen, kendi kendini sevk eden döngü. "Minimal fark"ın esas mahiyeti kavranmak isteniyorsa şayet, arzudan dürtüye bu geçiş son derece önemlidir: En temel haliyle minimal fark sıradan bir nesneyi arzu nesnesi mertebesine çıkaran künhüne vâkıf olunmaz X değil, libidinal uzamı eğrileştiren ve böylece içgüdüyü dürtüye dönüştüren içsel burulmadır.

Netice itibariyle, dürtü kavramı "ya Şey seni yaksın ya da güvenli bir uzaklıkta dur" şeklindeki tercih zorlamasını yanlış kılar: Dürtü için, "Şey'in kendisi" boşluk (daha doğrusu, delik) etrafında dolanmadır. Bizatihi dürtü ölüm dürtüsüdür – evrensel olumsuzlamaya ya da tüm tikelliğin çözülmesine özlem duymak anlamında değil, tam aksine, üreme ve çürümeden müteşekkil "kendiliğinden" yaşam-akışının rastlantısal bir tikelliğe "saplanması" ve devamlı onun etrafında dönmesi anlamında. Hayat eski bir LP'de çalınan bir şarkıysa eğer (ki katiyen öyle değildir) dürtünün LP'nin yüzeyindeki bir çizik yüzünden iğnenin saplanıp kaldığı ve aynı parçanın tekrar tekrar yinelenediği zaman ortaya çık-

56 "Slapstick" (şakşak) unsurlarına başvurulan bazı müzikal komedilerde de aynı sahne görülür: Bir dansçı havada döndüğünde orada birazcık fazla kalır – kısa bir an için, yerçekimi yasasını askıya almayı başarmış gibidir adeta. Sahi, böyle bir sonuç dans sanatının nihai hedefi değil midir?

tığını söyleyebiliriz. En derin spekülatif içgörü şudur ki evrensellik ancak tikel bir akış tekil bir uğrağa saplanıp kaldığında ortaya çıkabilir. Bu Freudcu dürtü mefhumu bizi Hegel'in diyalektiğinin radikal muğlaklığına getirir: Dürtünün mantığına uymakta mıdır, yoksa uymamamakta mıdır? Hegel'in mantığı bir arınma, "kopma" mantığıdır: Bir özne libidinal yatırımının tümünü olumsal bir varlık parçasına koyduğunda bile ("onun için her şeyi riske atmaya hazırım!"), bu olumsal parça -Lacan'ın *objet petit a*'sı- tüm o kayıtsız rastlantısallığıyla, bir arınma, tüm (diğer) tikel içerikten "kopma" işleticisidir. Lacanca söylersek bu nesne eksikliğin bir metonimisidir. Öznenin arzusu transandantal boşluktur ve nesne bu boşluğun olumsal ontik dolgusudur. Dürtü içinse, *objet a* hem eksikliğin metonomisi hem de olumsal tekilliğiyle indirgenemez ve ikame edilemez bir mahiyeti olan, eksikliğin olumsal bir ontik dolgusundan ibaret olmayan bir tür transandantal lekedir. Dürtü olumsal bir leke-nesneye saplanıp kalmayı beraberinde getirirken, diyalektik negatiflikse sürekli bir tüm tikel içerikten "kopma" sürecini beraberinde getirir: *Jouissance* bir şeye "yaslanır", onun tikelliğine tutunur – Hegel'de eksik, Freud'da faal olan şey budur.

Hegel'in negatifliği ile Freud'un ölüm dürtüsü (ya da tekrarlama kompülsiyonu) arasındaki ilişki, ikisinin (saklı) net özdeşliğini pekâlâ aşan gayet özgül bir ilişkidir: Freud'un ölüm dürtüsü mefhumuyla hedeflediği şey -daha doğrusu, bu mefhumun Freud'un vâkıf olamadığı kilit boyutu, keşfettiği ama tüm öneminin farkına varamadığı şeyin tüm önemi- Hegelci negatifliğin "gayri-diyalektik" özüdür, herhangi bir kaldırma ya da idealleştirme hareketi olmaksızın tekrarlamaya yönelik saf dürtüdür. Buradaki paradoks şudur ki saf tekerrür (idealleştiren kaldırma olarak tekerrürün aksine) tam da *saf olmayışıyla*, tekerrür hareketinin takıldığı ve takılmaya devam ettiği olumsal bir "patolojik" unsurun ısrarıyla ayakta kalır. Kilit soru şudur: Hegel her idealleştirme ya da kaldırma hamlesinin doğurduğu "bölünemeyen kalan"ı düşünebilir mi? Alelacele bir hamle yaparak Hegel'in bunu yapamayacağı yargısına varmadan evvel şunu hatırımızda tutmamız gerekir: En radikal haliyle, Lacan'ın *objet a*'sı (bu "bölünemeyen kalan"ın adı) simgeselleştirmenin biçimsel mekanizmasını bozan tözsel bir unsur değil, simgeselleştirmenin tamamen biçimsel bir eğriliğidir.

Demek ki *objet a* ile saf tekerrür birbiriyle yakından bağlantılıdır: *a* tekerrürü harekete geçiren ve aynı zamanda onun başarıya ulaşmasını (yani, tekrarlanmaya çalışılan şeyin büsbütün ele geçirilmesini) önleyen aşırılıktır. Hegel saf tekerrürü (kaldırma ya da idealleştirme hareketine henüz kapılmamış bir tekerrürü) düşünemediği için, *objet a* hem Hegel'de olmayan nesne *hem de bu nesnenin mevcut olmamasının tarzıdır*: Keza, nasıl ki Derrida'ya göre, Hegelci *Aufhebung* ile kendisinin *différance* mefhumu arasında zar zor algılanabilir, neredeyse ayırt edilemeyecek bir fark varsa, Hegel ile Hegel'in ıskaladığı (düşünemediği) şey arasında da zar zor algılanabilir bir fark vardır: pozitif bir fark değil (öyle olsa, var olmayan şeyi açık seçik tespit edebilirdik), sadece "saf" bir

fark, Hegel'in bilfiil söylediği şeyin virtüel ya da heyulamsı vurgusunda zar zor algılanabilecek bir kayma. O halde bu farkı üretmek için yapılması gereken tek şey Hegel'i tekrar etmektir.

Heidegger Hegel'in merkezi mefhumu olan negatifliğin fenomenolojik içeriğini kullanamadığı şeklinde bir eleştiri getirir ve tekerrürün bu eleştiriye yönelik olarak Hegel'in (namevcut) cevabını sağlaması işin paradoksal yanıdır: Sıfır düzeyindeki haliyle negatiflik var olan her şeyin yıkılıp yok edilmesi değildir; daha ziyade, şeylerin normal akışının birdenbire *devinimsizleşmesi* olarak görünür – bir noktada, şeyler çıkmaza girer, bir tekillik kendine özgü çerçevesinin ötesinde var kalmakta ısrar eder. Heidegger, Anaksimandros'un düzen ve düzensizliği tartıştığı fragmana dair okumasında, bir entite hakkmdaki şu olasılığı düşünür:

> [Bir entite] dayanmak [*Beständigen*] anlamında, sırf daha çok mevcut kalmak için kendi süresinde ısrar [*bestehen*] bile edebilir. Kalıp gitmeyen şey burada şu an bulunuşuyla sebat etmektedir [*beharrt*]. Böylece kendisini geçici süresinden çekip çıkarır. Bile isteye sebat etme pozunu takınır ve kendini var olan diğer şeylerle alakadar etmeyi keser. Kalıp gitmemenin tek yolu buymuş gibi kaskatı kesilir ve sırf devam etmeyi ve varlığını sürdürmeyi hedefler.[57]

İşte Deleuze'e göre Yeni tekerrür yoluyla böyle ortaya çıkar: Şeyler akar, devamlı akıp gittikleri o alışıldık seyirlerini takip ederler ve sonra, birdenbire, bir şey çıkmaza girer, akışı kesintiye uğratır, var kalmaktaki ısrarıyla kendini Yeni diye dayatır. Aşırı bağlanma, kısmi bir nesneye denilen aşırı *Evet, negatifliğin düşünümsel bir belirlenimi*, negatifliğin kendi türleri (*Verdrängung, Verwerfung...*) arasında kendisiyle karşılaştığı karşıt belirlenim uğrağıdır.

Hegel'deki aşırılık, sayılamayan o şey tam da Hegel'in izah edilemeyeni [un-accountable] bizzat devreye soktuğu noktada bulunmaz mı? Büyük *Mantık*'ın sonlarında diyalektik sürece dair biçimsel bir tanımlama getirirken, söz konusu sürecin uğraklarının 3 ya da 4 diye sayılabileceğini söyler – doğrudan olumsuzlama ve kendi kendisiyle ilişkilenen olumsuzlama diye iki kez sayılabilecek olan şey negatifliktir. Ölüm dürtüsüne, şuursuz tekrarlama kompülsiyonuna denk gelen, Hegel'in gerek cinsellik gerekse ayaktakımı bağlamında gözden kaçırdığı bu negatiflik aşırılığı Hegel'in dar Marksist anlamıyla sömürüyü düşünememesinin sebebidir belki de: Lacan artık-değer ile artık-haz arasındaki bağlantıya dikkat çekmişti zaten (artık-değer işçi ile kapitalist arasındaki eşdeğer mübadelede ortaya çıkan artıktır). Diyalektik süreçte "sömürülen" merkezsizleşmiş unsur, kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğin üçüncü/dördüncü uğrağıdır, kendini yineleyip duran bu şuursuz üretken kuvvettir.

Buradaki temel mesele Hegel'in zaman zaman ve deneme kabilinden yaptığı,

57 Martin Heidegger, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking* içinde, İng. çev. David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, s. 42. İngilizce çeviri biraz değiştirildi.

ama yine de apaçık olan kendi kendini görelileştirmelerini ve/ya kendi kendini tarihselleştirmelerini nasıl okuyacağımızdır – doğal bilimlerce keşfedilmeyi bekleyen olgular; Kuzey Amerika ve Rusya gibi, potansiyellerini ancak bir sonraki yüzyılda ortaya koyacak ülkelerin tinsel özünü kavramanın olanaksızlığı; savaşın zorunlu olduğu yargısına varmak için başvurduğu argümantasyonun sonuçları; ve kendi düşüncesinin tinin "şu an için" vardığı görüş açısı olarak nitelendirilmesi. Robert Pippin'in "ebedi Hegel" ile sistemin tarihsel Hegel'i arasında ayrım yaparak bulduğu çözüm kaçınılması gereken çözümün ta kendisidir, zira bu çözümde normatif bir mantık, "ideal" Hegelci konum ile onun tarih içinde gerçekleşmiş halleri arasında yapılan ayrım yeniden devreye sokulmaktadır. Has Hegelci hamle Hegelci sistemin tüm ampirik-tarihsel temelde gerçekleşmiş hallerini ölçüp değerlendirmemizi sağlayacak her türlü tarih-aşırı ideali reddetmek ve bu idealin içindeki değişimleri göz önünde bulundurmaktır. (Andrew Cutrofello'nun, günümüzdeki en büyük anti-Hegelci olan Gilles Deleuze'ün, bugün Hegel'in tekrarlanışını kendinde cisimleştirdiği iddiası çok daha uygundur.) Başlangıç noktamız şu olmalıdır: "Mutlak Bilme" hem radikal tarihsel kapanımı (üst-dil yoktur, kendimize dışarıdan bakamayız) hem de geleceğe yönelik radikal açıklığı (Catherine Malabou'nun "Hegel'in Geleceği"ndeki odağı budur) idrak etmeyi gerektirir. Dahası, yapılması gereken şey (Hegel'in ötesine geçerek) bu radikal açıklığı tekerrürle birlikte (hatta onu tekerrür olarak) düşünmektir. Hegel'e göre tekerrür kaldırma ya da idealleştirmedir (misal, Sezar-isminden Sezar-unvanına); yani, Kierkegaard ve Freud'un saf tekerrürünü düşünemez. Uzlaşmış toplumsal düzen üzerindeki negatiflik aşırılığı tekerrürün kaldırma üzerindeki aşırılığı da değil midir? Hegel'in bize bıraktığı görev, düşüncesindeki büyük boşluk, göreci bir tarihselciliğe düşmeden (birçok düzeyde görülebilen: savaşın zorunluluğu, delilik tehdidi...) bu aşırılığı düşünmenin yolunu bulmaktır. Negatifliğin –öznelliğin kurucu unsuru olarak her daim mevcut delilik ihtimalinden soyut evrenselliğin patlamasının toplumsal biçimi olarak savaşın zorunluluğuna kadar uzanan– ısrarlı aşırılığına yapılan bu atıf Hegel'in, "eleştirel" tavra karşıt olarak, Mutlak boyutunu tanımlayan "uzlaşı" derken ne kastettiğini anlamak açısından da elzemdir. Uzlaşı öznenin kendisiyle özdeşliğini tehdit eden, onu dolayımlayan ya da içselleştiren (yani, "kaldıran") ötekiliği kendine mâl etmeyi nihayet başardığı anlamına gelmez. Tam aksine, Hegelci uzlaşı kabullenmeye dönük bir belirti içerir: Engel gibi görünen şeyde kendi tözümüzü tanımak için, özgürlüğümüzün pozitif bir temeli ya da koşulu olarak negatiflik aşırılığıyla kendimizi uzlaştırmamız gerekir.

Görmüş olduğumuz üzere, Kierkegaardcu-Freudcu saf tekerrürde yüceltme odaklı diyalektik hareket kendisiyle, kendi çekirdeğiyle, kendisinin dışında, "kör" bir tekrarlama kompülsiyonu kisvesinde karşılaşır. Dış engelin içselleştirilmesiyle alakalı o büyük Hegelci şiarı işte buraya uygulamamız gerekir: Diyalektik hareket, dışsal karşıtıyla, kaldırılamayan kör tekerrürle savaşırken, kendi

dipsiz temeliyle, çekirdeğiyle savaşmaktadır; bir başka deyişle, uzlaşının nihai jesti bu tehditkâr negatiflik aşırılığında öznenin çekirdeğini tanımaktır. Bu aşırılığın Hegel'de farklı adları vardır: "dünyayı kaplayan gece", savaşın zorunluluğu, deliliğin zorunluluğu, vb. Belki aynısı Hegelci negatiflik ile Freudcu negatiflik arasındaki temel karşıtlık için de geçerlidir: İkisinin arasında kapatılamayacak bir boşluk olduğu için (Hegelci negatiflik tüm tikel içeriği kendi evrenselliğinin dipsizliğinde idealleştirir ve kaldırır; Freud'daki dürtü ise olumsal bir tikel içeriğe "saplanması"yla ifade bulur), Freudcu negatiflik negatifliği idealleştirmenin (kelimenin tam anlamıyla) "maddi temel"ini temin eder. Biraz daha basit bir dille söylersek, her idealleştirici/evrenselleştirici negatifliğin, Lacancı anlamıyla kendisinin "sinthom"u olarak işlev gören tekil, olumsal, "patolojik" bir içeriğe bağlanması gerekir ("sinthom" çözülür ya da dağılırsa, evrensellik kaybolur). Bu bağlantının çarpıcı modeli Hegel'in kalıtımsal monarşinin zorunluluğu yargısına varmasıdır: Tüm tikel içeriği dolayımlayan evrensel bir bütünlük olarak rasyonel devletin olumsal, "irrasyonel" bir figür olan monarkta cisimleşleşmesi icap eder (aynı matrisi Hegel'in "ayaktakımı"nı ele alışma da uygulayabiliriz). Saf tekerrür sıfatındaki dürtünün bu aşırılığı, Hegel'in kavramlaştıramadığı değerin "merkezsizleşmiş" kaynağı, artık-değeri üreten emek-gücünün libidinal bağlaşığıdır.

O halde bu durum Fredcu-Kierkegaardcu saf tekerrür dünyasına girdiğimiz anda Hegel'i unutabileceğimiz anlamına mı gelir? Claude Lévi-Strauss ensest yasağının cevapsız bir soru olmadığını, bunun tam tersinin geçerli olduğunu yazmıştı: sorusuz bir cevap, bilinmeyen bir sorunun çözümü. Aynısı saf tekerrür için de geçerlidir: *Hegelci* soruya/*Hegel* sorununa, onun gizli çekirdeğine verilmiş bir cevaptır, bu yüzdendir ki onu layıkıyla ancak Hegelci sorunsalın içinde saptayabiliriz – Hegel-sonrası dünyaya girdiğimiz anda, tekerrür kavramı "yeniden normalleşir" ve yıkıcı mahiyetini yitirir. Buradaki ilişki Mozart'ın *Don Giovanni*'sinin final kısmı ile Mozart-sonrası Romantizm arasındaki ilişkiye benzerdir: Don Giovanni'nin ölüm sahnesi Mozart'ın evreninin koordinatlarını sarsan ürkütücü bir aşırılık doğurur; gelgelelim, bu aşırılık her ne kadar Romantizme işaret ediyor olsa da, has Romantizme vardığımız anda yıkıcı mahiyetini yitirir ve "yeniden normalleşir".

Peki bu bizi bu sefer, paradoksal ve beklenmedik bir şekilde, Hegel ile kendisinden sonraki "tekerrür"ü arasındaki ilişkiye uygulandığı haliyle *Aufhebung* meselesine geri getirmiyor mu? Deleuze bir zamanlar kendi düşüncesini Hegel hiç yaşamamış varsayımıyla yapılan bir düşünme denemesi olarak nitelendirmiş ve Hegel'in düpedüz gözardı edilmesi gereken, içinden geçilerek işlenmesi gerekmeyen bir felsefeci olduğunu defalarca dile getirmişti. Gelgelelim Deleuze saf tekerrüre ilişkin kendi düşüncesinin ancak Hegel'in acayip bir şekilde kaldırılması olarak işlediğini gözden kaçırmıştı. Hegel'in bu çarpıcı son intikamında, hakikate giden yolun hakikatin bir parçası olduğu –doğru tercihe varmak için

yanlış tercihle başlanması gerektiği– şeklindeki o büyük Hegelci motif kendini yeniden ortaya koyar. Hegel'i gözardı etmemiz *gerekmiyor*. Zaten onu ancak, uzun ve meşakkatli bir emekle işledikten sonra gözardı edebiliriz.

Hegel'i tekrarlamanın zamanı geldi çattı.

III. Kısım

ŞEY'İN KENDİSİ: LACAN

8. BÖLÜM

Hegel'in Okuru Olarak Lacan

> Bir analizin sonlanması meselesi öznenin tatmininin hepsinin tatmininde ulaşılabilir olduğu an meselesidir – yani, bir insan girişiminin beraberinde getirdiği her şeyin. Bu yüzyılda öne sürülmüş girişimler arasında, psikanalistinki belki de en âlisidir, çünkü günümüzdeki tasa yüklü insan ile mutlak bilginin öznesi arasında aracılık yapmaktadır.[1]

Rapport de Rome'dan [Roma Raporu] yaptığımız bu alıntı Lacan'ın 1950'lerin başlarındaki programını, her profesyonel felsefecinin hiç şüphesiz saçma bulup geçeceği programı özetle içerir: ("Tasa"yı sonlu *Dasein*'m temel özelliği olarak tanımlayan) Heidegger ile (Evrensel ile Tikel'in içinde tastamam dolayımlandığı sonsuz Mutlak Bilgi'nin felsefecisi) Hegel'i bir araya getirmek.[2] Mutlak Bilme figürü olarak Lacancı analist? Bu tez özgül bir tarihsel ânla (1950'lerin başları), Hegel'in (Alexandre Kojève ve Jean Hyppolite aracılığıyla) Lacan üzerindeki etkisinin zirvesinde olduğu zamanla sınırlı değil midir? Lacan çok geçmeden Hegel'den Kant'a geçmemiş, simgeselleşmeye daima direnen Gerçeğin erişilmez ("imkânsız") niteliğini, öznenin arzusunun nedeninden kopmasının aşılamazlığım vurgulamamış mıydı? Lacan'ın temel tasarısının en iyi tarifi, "eleştiri" terimini Kantçı anlamıyla kavrayacak şekilde, *saf arzunun eleştirisi*, yani, her ampirik ("patolojik") arzu nesnesini, yeri boş kalması gereken "imkânsız" nesne-nedenden ilelebet ayıran boşluğu muhafaza etmek değil midir? Lacan'm "simgesel hadım" dediği şey de her ampirik nesneyi tatmin açısından kifayetsiz kılan bu boşluk değil midir? Lacan "Roma Raporu"nun sonraki paragraflarında "öğretimizin Hegel'in fenomenolojisinin yapılandırıcı uğraklarını gözardı etmesinin imkânsız olduğu alanın sınırlarını" ortaya koyar zaten:

---

1 Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, İng. çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, 2006, s. 264.

2 Bugünün standartları açısından bakıldığında, Hegel ile Heidegger'i birleştirme hedefi apaçık tutarsız gibi görünüyorsa da, Alexandre Kojève'nin Lacan'ın gelişimindeki hayati rolünü anımsamak gerekir. Lacan Kojève'in kendisinin *maitre*'i olduğunu söylüyordu (diğer tek *maitre* ise psikiyatrist Clérambault'dur). Kojève'nin esas hedefi Hegel ile Heidegger'i bir araya getirmek, yani Hegel'in negatiflik ve bilhassa da (müstakbel) Efendi ile Hizmetkâr arasındaki ölümüne mücadele motiflerini Heidegger'in ölüme-doğru-varolmak konusuyla birlikte okumaktı.

> Fakat eğer Hegel'in tikel ile evrenselin temel özdeşliği vurgusunda, dehasının kapsamını ortaya çıkaran bu vurguda hâlâ peygamberane bir şey varsa, bu özdeşliğin özneden ayrışık olarak ve geleceğe başvurmadan gerçekleştiği yapıyı açığa çıkarmak suretiyle ona paradigmasını sağlayan şey kesinlikle psikanalizdir.
>
> Sırf şunu söyleyeyim: Bu, bana göre, bireydeki bütünlüğe yapılacak her türlü göndermeye karşı bir engel oluşturur, çünkü özne gerek orada gerekse de bireyin eşdeğeri olan kolektivitede bölünmeyi devreye sokar. Açıkçası, psikanaliz her ikisini de serapların statüsüne havale eder.[3]

Böylece yeniden bildik sulara geliriz: Hegel'deki öz-bilinç, her başkalığı aşan ya da bir çırpıda yiyen mutlak kavrama dayalı öz-dolayımın öznesi ile Lacan'daki tanım gereği Neden'inden kopmuş, bilinçdışının bölünmüş öznesi. Fakat Hegel'i büyük formüllerine indirgemek (sadece Töz olarak değil, aynı zamanda Özne olarak da Mutlak; rasyonel olanın fiiliyatı; Mutlak Bilme; negatifliğin kendi kendisini iptal eden kuvveti, vb.) ve sonra onu tüm gerçekliğin topyekûn öznel-kavrama dayalı olarak dolayımlanması ya da edinilmesi şeklindeki modern hezeyanın en aşırı ifadesi olarak yaftalamak yetmez. Hegel bağlamında, onun hakkındaki en iyi kitaplardan birinin yazarı olan Gérard Lebrun'un deyişiyle "kavramın sabrını" (kitabın başlığı budur: *La patience du concept*) göstermek gerekir: Hegel'in teorik pratiğini ayrıntısıyla, minyatür haliyle okumak, tüm diyalektik kestirmelerini ve dönüşlerini takip etmek. Böyle bir işlemin iki bahsi vardır: Hegel'e dair (tek ciddi) eleştiriyi, onu kendi standartlarıyla ölçen, kendi programını nasıl gerçekleştirdiğini tahlil eden içkin eleştiriyi temellendirebilir; ama Hegel'i kurtarmanın, büyük programatik düsturlarına dair genelgeçer anlayışa karşıt olarak onların esas anlamını açığa çıkarmanın bir aracı da olabilir.

AKLIN KURNAZLIĞI

Mutlak Bilme bağlamında nerede duruyoruz o halde? Hani Lacan "Roma Raporu"nun çevresindeki yazılarda bir tedavinin sonucunu Hegelci Mutlak Bilme konumu olarak tanımlar ya, bunu Lacan'ın insanın sonluluğunu, simgeselleştirme süreciyle ilişkili indirgenemez *future antérieur*'ü (her sonuç bir çökelme jestini

3 Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, s. 242. Bu paragrafların *Écrits* için yeniden yazılmış olması önemlidir – 1966'da raporu yayımlamak için yeniden yazarken Hegelciliğinin izlerini silmek (ya da en azından seyreltmek) için nasıl ümitsizce uğraştığını ayrıntısıyla çözümlemek ilginç olurdu doğrusu.

beraberinde getirir; asla "şu an" vuku bulmaz, geriye dönülüp bakıldığında görülen "şu an"da vuku bulur) vurgulamasıyla birlikte nasıl okuyacağız? Şu alıntıyı ele alalım: "Kendi tarihimde gerçekleşen şey ne var olmuş olan olarak belirli geçmiş zamandır, zira artık yoktur, ne de mevcut halimde olmuş olanın bitmişliğidir; oluş sürecindeki halim göz önünde bulundurulduğunda, olmuş olacak olduğum şey olarak geçmiş gelecek zamandır."[4] Fakat aynısı Hegel için de geçerlidir – Hegel "tarihin sonu" konumunu benimseyip bize tarihin tümüne dair tutarlı anlatılar sunduğunda, geçmişe şu anki konumdan hareketle bakmaz; felsefeye gelecek hakkında spekülasyon yapmayı yasaklayıp onu geçmişte ve şu anda *var olanı* kavramakla sınırlasa da, nihai "uzlaşı"yı ortaya koymasına zemin teşkil eden konumun başlı başına geleceksel bir boyutu, şu anın minimal bir mesafeden hareketle, tamamlanmış haliyle görülmesini sağlayan bir "gelecekte bitmiş zaman" boyutu vardır:

> Kendini yükselten bir şimdiki zamandır, esas itibariyle uzlaşmış haldedir, kendi dolayımsızlığının olumsuzlanmasıyla tamama ermiştir, evrensellikte tamama ermiştir, ama henüz ulaşılmamış ve dolayısıyla *gelecek* olarak kavranması gereken bir tamamlanmadır bu – gözlerinin önünde tamamlanmanın durduğu şimdiki zamanın şu ânı; ama topluluk şu an zamanın düzeni içinde koyutlandığı için, söz konusu tamamlanma bu "şu an"dan ayrılır ve gelecek olarak koyutlanır.[5]

Bu "gelecekte bitmiş zaman" (*future perfect*) tamamlanmış simgeselleşmenin zamanıdır, bu yüzdendir ki Lacan "Roma Raporu"nda analitik tedavinin sonucunu sistematik bir şekilde Hegelci "Mutlak Bilme"yle özdeşleştirir: Tedavinin amacı tamamlanmış simgeselleşmenin "gelecekte bitmiş zaman"ının aynısına ulaşmaktır. Fransa'nın en itibarlı (ve mağrurluğu meşhur) gazetesi olan *Le Monde*'un her günkü baskısı bir önceki günün öğleden sonrasında çıkar (örneğin 4 Temmuz sayısı 3 Temmuz'da öğleden sonra üç civarında satışa çıkar). Editörler hem telaş ediyor hem de geç kalmış gibi gelir insana: Sonsuzluğun bakış açısından yazmakta, olayları kendilerini dolayımsız bir "canlı" muhabirliğe kaptırmış diğer gündelik gazetelerinkinden daha geç bir açıdan gözlemektedirler: Ne var ki, aynı zamanda, şimdiki zamanı dolayımsız geleceğinden hareketle (yani, hakiki potansiyeli içinde, sırf kaotik dolayımsız görünümüyle değil) görebilirler – böylece, ta 3 Temmuz'un öğleden sonrasında şeylerin 4 Temmuz'un perspektifinden nasıl göründüğünü öğrenebilirsiniz. *Le Monde* haliyle mağrurlukla itham edilir: Gecikme ve telaşın bu örtüşmesi, sırf gelgeç kanaatler aktaran rakip-

4 A.g.e., s. 247.

5 W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. 3: The Consummate Religion*, İng. çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson ve J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, 1987, s. 188.

lerinin aksine, bir tür "Mutlak Bilme"yi temsil rolüne bürünüldüğünü ele verir.

Lacan "Roma Raporu"nda Mutlak Bilme'ye atıfta bulunur ya, burada Lacan'ın analistin Hegelci efendi ile özdeşleştirilmesini nasıl tasavvur ettiğine yakından bakmamız ve Mutlak Bilme'yi tamamlanmış simgeselleşmeye hemen geri tercüme etme ayartısına kapılmamamız gerekir. Lacan'a göre analist Hegelci efendiye, Mutlak Bilme'nin tecessümüne karşılık gelir, zira gerçekliğin tüm zorlamasından (*forçage*) sarf-ı nazar eder, fiiliyatın kendi içinde zaten rasyonel olduğunun tamamen farkındadır, içeriğe doğrudan müdahale etmeyen, sahneyi manipüle etmekle yetinen, böylece kendi tutarsızlıklarıyla yüz yüze bırakıldığında içeriğin kendisini mahvetmesini sağlayan pasif bir gözlemci tavrını benimser. Lacan'ın Hegel'in eserine dair yaptığı şu saptamayı böyle okumamız gerekir işte: "[Hegel'in eseri] analistin düpedüz uyuşukluk içinde olduğu iddiasını dışarıda bırakarak, analitik tarafsızlık denen şeye atfetmemiz gereken anlamın ta kendisidir"[6] – analisti "eylemsizlik patikasında" tutan şey bu tarafsızlıktır.[7] Hegelci bahis şudur: Bir düşmanı yok etmenin en iyi yolu meydanı onun için boş bırakmak, böylece tüm potansiyelini ortaya koymasına müsaade etmektir, böylece başarısı başarısızlığı olacaktır, çünkü herhangi bir dış engelin olmaması onu kendi konumundaki tutarsızlığın mutlak surette içkin engeliyle karşı karşıya getirecektir:

> Kurnazlık üçkâğıtçılıktan başka bir şeydir. *En açık faaliyet en büyük kurnazlıktır* (öteki hakikatiyle ele alınmak zorundadır). Bir başka deyişle, açıklığıyla, bir insan kendindeki ötekiyi açığa çıkarır, onu kendinde ve kendi için olduğu haliyle görünür kılar ve böylece kendini ortadan kaldırır. Kurnazlık başkalarını kendilerinde ve kendileri için olarak var olmaya razı etmenin ve bunu bilincin ışığına çıkarmanın en büyük sanatıdır. Başkaları doğruda durmakta olsa da, bunu *konuşma yoluyla* nasıl müdafaa edeceklerini bilmez. Dilsizlik kötü, vasat kurnazlıktır. Netice itibariyle, hakiki bir efendi [*Meister*] en temelde *başkasını kendi edimiyle kendisini dönüştürmeye* kışkırtabilecek tek kişidir.[8]

Hegelci Aklın Kurnazlığı demek ki Aklın gücüne itimat etmekten (rahat olup geri çekilebiliriz – Akıl iyi tarafın kazanmasını sağlayacaktır) ziyade, kendi başına bırakıldığında, kendi kendini mahvedecek her belirli faildeki "akılsızlığın" gücüne duyulan güvendir: "Eğer akıl Hegel'in dediği kadar kurnazsa, sizin yardımınız olmaksızın işini halledecektir."[9] Aklın Kurnazlığı akılsızlığın aşikâr olum-

6 Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, s. 242.

7 A.g.e., s. 258.

8 G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 199. Metnin şöyle devam ettiğini de ekleyelim: "Kurnazlık sayesinde, isteyiş *dişil* hale gelir..." – demek ki Hegel'e göre "dişil pasiflik" erkeğinden aşağı değil üstündür: o, (erkek) ötekinin kendisinin altını oymasına olanak tanıyan bir pasifliktir.

9 Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, s. 341.

sallığının Aklın Bütünlüğünün ahengine öyle ya da böyle katkıda bulunacağını garanti eden gizli bir kılavuza iman etmeyi asla gerektirmez; bir şey gerektiriyorsa eğer o da Akıl-sızlığa, şeyler ne kadar iyi bir şekilde planlanırsa planlansın, bir şekilde aksayacaklarının kesinliğine duyulan güvendir. Lacan "bir mektup varacağı yere daima varır" derken bunu kastetmiştir: Bastırılan geri dönmeden bastırma olmaz, her anlam-bütünlüğü daima semptomlarınca sarsılır.

Peki şu bariz karşı-sava ne demeli: Hegel'e yapılan bu gönderme, psikanalitik tedavinin hedefinin semptomların tamamen simgeselleşmesi ("simgesel gerçekleşme") olduğunu düşünen genç Lacan için geçerlidir sadece; "yasaklı" büyük Öteki'nin farkına varan Lacan içinse geçerli değildir? Simgeseli mercek altına alan 1950'lerin Lacan'ına göre, analitik tedavinin başarısı "simgesel gerçekleşme"nin, dinlemenin ve bilinçdışı semptomlarda ve bilinçdışı semptomlar aracılığıyla "konuşan" "Ben, hakikat"i üstlenmenin özgürleştirici gücüne dayanır. Lacan Hegelci bir tavırla dil ile ölüm arasında bir bağ, hatta özdeşlik olduğunu ileri sürer: Dilde, dolayımsız gerçeklik mefhuma dayalı olarak kaldırılmasıyla ölü hale getirilir ya da idealleştirilir. Simgesel düzen ise "haz-ilkesinin ötesindeki" ölüm dürtüsü tarafından ayakta tutulduğu için, insanın "kendi ölümünü öznelleştirmesi", onda uyulması gereken tek efendiyi tanıması ve böylece diğer tüm efendi figürlerinden kurtulması gerekir.[10] Gerçeğe odaklanmaya başlayan olgun Lacan ise simgesel ile ölümün gerçeği arasındaki indirgenemez gerilimi ortaya koyar: "Tüm dilin, bilfiil, en az düşünülebilir şey olan ölümü düşünmemek [onu düşünmememizi sağlamak] üzere oluşturulmuş olması ihtimal dahilindedir."[11] Dil bu bağlamda, ölümün işleticisi olmak şöyle dursun, ölümle yüzleşmeye karşı bir savunma –bizi bu yüzleşmeden koruyan bir perde– olarak tasavvur edilir.[12] Bu gerilim indirgenemez olduğu için, analizin hedefi artık Lacan'ın Hegelci Mutlak Bilme versiyonu, yani öznenin imgesel egosundan kurtulduğu topyekûn simgeselleşme ideali değildir; ("Psikanalizin Etiği" hakkındaki seminerde ortaya konulduğu üzere) bunun tam tersidir: Öznenin simgesel yasağı kahramanca "zorlaması", Gerçek Şey'in "Kara Güneş"iyle yüzleşmesidir.

Lacan'ın analitik tedavinin ereği ya da hedefi hakkındaki fikri kabaca simgesel, Gerçek ve imgesel üçlüsüne denk düşen üç ana aşamadan geçer: Önce, semptomların simgeselleşmesi; sonra, Gerçek'le şiddetli karşı karşıya geliş; son olarak, gündelik psişik ekonomimizin tevazuyla iyileştirilmesi. Lacan'ın sınırlı-

10 Jacques Lacan, *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, s. 348–9.

11 Jacques Lacan, "Improvisation: désir de mort, rêve et réveil", Catherine Millot'nun 1974'te aldığı ve *L'âne* 3'te (1981) basılan notlarından.

12 Bu iki karşıt tezi birleştirmek kolay olurdu elbette: Dil bizi "fani" kılar, bizi en içsel imkânı/imkânsızlığı olarak ölümle ilişkilenen varlıklar haline getirir, böylece bizi kendisine karşı koruduğu boşluğa kapı aralar – tıpkı, Lacan'a göre, hem boşluk hem de boşluğu dolduran şey olan *objet a* gibi.

lığını, hayatının son on yirmi yılı içinde, Stalin'in diyeceği gibi her ikisi "birbirinden beter" olan iki kutup arasında gidip gelmesinde açıkça görebiliriz. Bazen (bilhassa *Antigone* okumasında) etik edimi bir tür "zorlama", imgesele ve simgesel suretlere dalan ve böylece öznenin tüm körleştirici yıkıcı gücüyle o ürkütücü Gerçek'le yüzleşmesini sağlayan şiddetli bir ihlal edimi olarak kavrar – bu tür travmatik karşılaşmalara, yasaklı ya da lanetli alana bu tür girişlere *Antigone*'de *ate* denir ve bunlar ancak kısa bir süreliğine sürdürülebilir. Bu sahici ânlar nadirdir; ancak suretlerin o emniyetli alanına hemen döndüğümüz takdirde onlardan sağ kurtulabiliriz – hakikat gelip geçici bir ândan fazla sürdürülemeyecek kadar acı vericidir. Başka zamanlarda (bilhassa hayatının sonlarına doğru semptom hakkındaki tefekkürlerinde), bilgeliğe karşıt olan (ama onu bilfiil tamamlayan) tavrı benimser: Analist analizi fazla ileriye götürdüğünde ve analiz edilenin semptomlarını fazla radikal biçimde çözdüğünde neler olacağını asla bilmez – beklenilenden daha fazlası ortaya çıkabilir, tikel bir semptomal oluşuma yönelik dar, sınırlı bir yorum müdahalesi öznenin tüm simgesel ekonomisini sarsıp dünyasının fena halde dağılmasına yol açabilir. Dolayısıyla analistin mütevazı kalması ve görünümlere onları fazla ciddiye almadan saygı göstermesi gerekir; nihayetinde elimizdeki tek şey, bizler ile felaket arasında duran yegâne şey onlardır. Bu iki tavrın birbirini tamamladığını görmek kolaydır: Her ikisi de, zaman zaman Gerçek'le yaşanan şiddetli karşılaşmalarla kesintiye uğrayan, "sahici olmayan" suretlerde kesintisizce yaşama şeklindeki (gayet Heideggerci) insan hayatı imgesine dayanır. (Her iki duruşu da çevreleyen bütün alanın dışarıda bıraktığı şey Hıristiyan "sevgi çalışması"dır, Gerçek'le karşılaşmaya sürekli sadakatin sabırlı çalışmasıdır.) Bu mütevazı "hayatı azıcık daha kolaylaştırma", acı çekmeyi ve ıstırabı azaltma, büyük harfli Hakikat'i unutma yaklaşımı olgun Lacan'ı neredeyse bir Rortyciye dönüştürür ve İncil'deki emre olan eski sadakatini apaçık tersine çevirir:

> Bugün var olup yarın ocağa atılacak olan kır otunu böyle giydiren Tanrı'nın sizi de giydireceği çok daha kesin değil mi, ey imanı kıt olanlar? Öyleyse, 'Ne yiyeceğiz?' 'Ne içeceğiz?' ya da 'Ne giyeceğiz?' diyerek kaygılanmayın. Gâvurlar hep şevkle bu şeylerin peşinden giderler. Oysa göksel Babanız tüm bunlara ihtiyaç duyduğunuzu bilir. Siz önce O'nun krallığının ve O'ndaki doğruluğun ardından gidin, o zaman size tüm bunlar da verilecektir. O yüzden yarın için kaygılanmayın. Yarın kendi başının çaresine bakacaktır. Her günün derdi kendine yeter. (Matta 6:30-4)

Lacan psikanalitik tedavinin ana hedefinin iyileşme olmadığının altını çizmek için sıkça bu satırlara gönderme yapar: Sağlık *par sucroît* gelir – ilaveten ya da fazladan ve kendi kendine, niyet edilmemiş bir bonus olarak. Sağlık Hakikat'le değil organizma ve onun özdengesiyle ilgili olduğu için, statüsü Kantçı anlamıyla patolojiktir, dolayısıyla Lacan'ın şiarı etik göreve odaklanmak ve faydacı kay-

gıları gözardı etmek çerçevesinde de ifade edilebilir: Görevini yap, mutluluk ve İyi kendi başlarının çaresine bakacaktır. Bu tavrın birçok çeşitlemesi vardır ki aralarındaki en iyi ifade herhalde şudur: "Kuruşlara bak, liralar kendi başlarının çaresine bakacaktır." Bunu şöyle tersine çevirmeliyiz: Seslere (gösterenlere) bak, anlam (gösterilen) kendi başının çaresine bakacaktır. Lacan "hakikate bak, sağalma kendi başının çaresine bakacaktır" şeklindeki hamasi tavrı hedef almaktadır: Hakikat'le yüzleş, her şeyi riske at, sonuçları önemseme ve sağlık *par sucroît* gelecektir... Ezcümle: Gerçek'le yüzleş, gerçeklik kendi başının çaresine bakacaktır. Arzundan ödün verme ve ihtiyaçların sağlanacak, taleplerin yerine getirilecektir.

Gelgelelim bu tavra ilişkin esaslı bir muğlaklık söz konusudur: Sağlığı gözardı edip asli olana, hastanın arzusunun Hakikat'ini dile getirmesi ve üstlenmesine odaklanması gerektiği anlamına mı *yoksa* daha ince bir şekilde, psişik sağlığın "aslında bir yan ürün" olduğu anlamına mı gelmektedir? Geçerli olan ikincisiyse, sağlık tedavinin hâlâ esas hedefidir, mesele şudur ki sağlığı dolaysız bir hedef haline getirmek ulaşılmaya çalışılan hedefin altını oyar hatta hedefi düpedüz yok eder – başka şeyler üzerinde çalışmalı ve sağlığın bir yan ürün olarak ortaya çıkmasına bel bağlanmalıdır. Fakat hal böyleyse, şiarı da buna uygun olarak tersine çevirmek gerekmez mi: Patolojik gerçekliğe bak ve Gerçek kendi başının çaresine bakacaktır? Mütevazı ol, acısını dindirerek hastaya yardımcı ol ve Hakikat kendi başına ortaya çıkacaktır?

Dahası, İncil'deki bu formül bilinçdışının bir inkârı olarak da görülebilir: "Siz önce O'nun krallığının ve O'ndaki doğruluğun ardından gidin, o zaman size tüm bunlar da verilecektir." Kim tarafından? Nasıl ki "kır otunu giydiriyorsa"[13] perde arkasında işi de halledecek Tanrı tarafından. Lacan'ın "Tanrı bilinçdışıdır" tezi burada yeni bir anlama bürünür: Görevini yap ve Tanrı köstebek, yani edimimin başarıya ulaşmasının koşullarını yaratacak "tinsel dokuma"daki gizli bilinçdışı faili olacaktır. Bir başka deyişle, Lacan burada doğrudan onu aramaksızın hastanın sağlığa kavuşmasına yardımcı olacak bir tür Aklın Kurnazlığı'na dayanmıyor mudur?

LACANCI ŞAHISLAŞTIRMA

Bu Aklın Kurnazlığı'nın görünme kipi Hegel'e göre diyalektiğin özünde yatan ironidir: "Tüm diyalektik tutması gereken şeyi tutmaya bırakır, ona tamamen tutuyormuş gibi bakar [*lässt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte*] ve böylece kendi kendini mahvetmesine olanak tanır – dünyanın genel ironisi."[14] Sokrates sorgulama yöntemiyle hasım-ortağını soyut fikrini daha somut kılmaya iter sadece ("adaletle, mutlulukla... ne kastediyorsun?") ve böylece konumunun

13 Francois Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne: *Érès, 2007, s. 213.*
14 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Vol. 1, Leipzig: Philipp Reclam, 1971, s. 581.

tutarsızlığını açığa çıkarmasını ve bu konumun kendi kendini yıkmasını sağlar. Yöntem fikre dış standartlar dayatmaz, fikri kendi standartlarıyla ölçer ve kendi kendini izah ederek kendi kendini mahvetmesini sağlar. Hegel kadın cinsinin "topluluğun daimi ironisi"[15] olduğunu söylerken, ironinin ya da diyalektiğin dişil niteliğini öne sürmüş olmuyor mudur?[16] Yani Sokrates'in varlığı, sorgulayıcı tavrı ortağının konuşmasını şahıslaştırmaya dönüştürüyordur:

> Bir sohbetteki katılımcılar Sokrates'le karşılaştığında, kelimeleri birdenbire alıntılar ve klişeler gibi, ödünç alınmış sesler gibi tınlamaya başlar; katılımcılar konuşmalarında onlara yetki veren şeyin dipsizliğiyle yüz yüze gelir ve yetki almanın bildik desteklerine dayanmaya çalıştıkları anda yetki alma başarısız olur. İşitilmez bir ironi yankısı konuşmalarına eklenmiştir adeta. Bu öyle bir yankıdır ki kelimelerini ve seslerini oyar ve sesleri ödünç alınmış, ellerinden alınmış gibi görünür.[17]

O bildik sahneyi hatırlayalım: Bir adam karısının önünde konuşma yapar, büyük başarılarıyla övünür, yüksek ideallerden dem vurur filan ve karısı yüzünde güç bela sakladığı bir gülüşle onu sessizce gözler – kadının sessizce durması adamın konuşmasındaki pathosu mahveder, onu tüm sefaletiyle gözler önüne serer. Lacan'a göre Sokratik ironi işte bu anlamda analistin öznel konumunu duyurur: Aynısı analiz seansı için de geçerli değil midir? Umberto Eco'nun *Kazablanka* analizini hatırlayalım: Eco burada Direniş kahramanı Victor Laszlo'nun tuhaf bir alışkanlığına dikkat çeker: Laszlo her sahnede farklı bir içki (Pernod, konyak, viski) sipariş etmektedir? Peki niye? Bu durumu, kahraman bir anti-faşist savaşçı imgesinin altında, ince zevkli, dekadan bir hedonistin yattığının belirtisi olarak mı okuyacağız? Hayır: Bu durumun tek sebebi senaristlerin Victor Laszlo'yu psikolojik açıdan tutarlı bir kişilik olarak değil, çeşitli klişelerin bileşimi olarak ele almış olmasıdır. Öznel gerçeklikte de aynısı geçerlidir: Gizemli "kişilik derinliği"ni şahıslaştırmanın, öznenin söyleminin farklı kaynaklardan alman kesitlerin brikolajı olmasının aldatıcı etkisi olarak görüp gizeminden arındırmak gerekir.

Lacan'daki şahıslaştırmanın statüsü analistin "büyük Öteki"nin (simgesel düzen) vekili olmaktan "küçük öteki" (büyük Öteki'nin tutarsızlığına, başarısızlığına karşılık gelen engel) olmaya geçmesiyle baştan aşağı değişir. Büyük Öteki'nin yerini işgal eden analist şahıslaştırmanın aracıdır: Konuştuğunda, onun aracılığıyla büyük Öteki konuşmaktadır (daha doğrusu, sessizce durmaktadır); analitik sürecin öznelerarası ekonomisinde, sırf bir başka özneden ibaret değildir, ölümün boş yerini işgal etmektedir. Hasta konuşur ve analistin sessizli-

15 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 288.

16 Bu içgörüyü Mladen Dolar'ın şu kitabına borçluyum: *Prozopopeja*, Ljubljana: Analecta, 2006, s. 186.

17 A.g.e., s. 214-15.

ği hastanın konuşmasının namevcut anlamına, büyük Öteki'nde içerildiği farz edilen anlama karşılık gelir. Hasta kendi konuşmasının anlamını bizzat üstlenebildiğinde süreç sona erer. "Küçük öteki" olarak analist ise, tam tersine, analiz edilenin kelimelerini sihirli bir şekilde şahıslaştırmaya dönüştürür, kelimelerini öznellikten çıkarır, onları tutarlı öznenin ifadesi olma ve demek-isteme niteliğinden yoksun bırakır. Hedef artık analiz edilenin kendi konuşmasının anlamını üstlenmesi değil, bu konuşmadaki anlamsızlığı, saçma tutarsızlığı üstlenmesidir ki bu durum, analiz edilenin statüsü bağlamında, onun öznellikten çıkmasını ya da Lacan'ın tabiriyle "öznel yoksunluğu" ima eder.

Şahıslaştırma "namevcut ya da muhayyel bir kişinin konuşuyor ya da eyliyor gibi temsil edildiği bir söz sanatı" olarak tarif edilir. Konuşamaz olarak algılanan bir entiteye (doğa, meta, hakikat...) konuşma vasfının atfedilmesi Lacan'a göre bizatihi konuşmanın şartıdır, onu karmaşıklaştıran ikincil bir etken değil. Lacan'ın "telaffuzun öznesi" ile "telaffuz edilenin öznesi" arasında yaptığı ayrım bu yöne işaret etmez mi? Konuştuğumda konuşan kişi asla doğrudan "ben" değildir – benim simgesel özdeşliğim/kimliğim olan bir kurguya başvurmak *zorundayımdır*. Bu anlamda, *tüm* konuşma "dolaylı"dır. Örneğin "seni seviyorum" cümlesinin şöyle bir yapısı vardır: "Âşık şeklindeki özdeşliğim/kimliğim sana seni sevdiğini söylüyor."[18] Nitekim şahıslaştırmanın içerimi Robert Musil'in de farkında olduğu tuhaf bir yarılmadır: "Niteliksiz adam"ı (*der Mann ohne Eigenschaften*) adamsız nitelikler (*Eigenschaften ohne Mann*) ile tamamlamak gerekir: niteliklerin atfedildiği ama olmayan bir özne.

Burada sakınılması gereken birbiriyle bağlantılı iki tuzak, yani sağcı ve solcu sapmalar vardır. Bunlardan ilki şu sözümona Hegelci anlayıştır: Söz konusu boşluk bir "kendine yabancılaşma"ya karşılık gelir ki bunu ideal olarak ilga etmem ve sonra da konuşmamı doğrudan kendimin olarak tamamen üstlenmem gerekir. Bu versiyona karşı, ideal olarak bile olsa, şahıslaştırma dolambacını atlayarak konuşmasını "doğrudan" üstlenebilecek bir Ben olmadığının altını çizmek gerekir. Nitekim maske takmak tuhaf bir şey olabilir: Bazen, inanmaya meyilli

18 Kieslowski'nin *Decalogue*'unun birinci kısmının sonunda *lacrimae rerum* [şeylerin gözyaşları (ç.n.)] kisvesinde şahıslaştırmayla karşılaşırız: Küçük oğlu dışarıdaki donmuş gölün üzerinde kayarken boğulmuş olan baba kederini dışavurmak üzere boş bir kiliseye gider. Âciz bir yıkıcı öfke patlamasıyla mihrabı devirip yanmakta olan kandilleri yere düşürür; devrilen kandillerden akan mum bir Bakire Meryem tablosuna akıp gözyaşları imgesi yaratır. Bu "Gerçeğin cevabı", kahramanın yaşadığı sefalete duyulan ilahi şefkat, kahramanımız kederinin dibine kadar varıp ilahiliğin kendisini reddettiğinde gerçekleşir ancak – İsa'nın izinden gidilerek Tanrı'yla birleşmenin tek yolu Tanrı tarafından yapayalnız bırakılma tecrübesini yaşamaktır. Şunu da muhakkak belirtmek gerekir ki eriyen mum eriyip düşme motifinin metonimik olarak yerinden edilmesi zincirindeki son halkadır: Önce, donan süt erir; sonra, gölü kaplayan buz erir ve trajediye sebep olur; son olarak, mum erir – *Bu* durum, Gerçeğin son cevabı, yalnız olmadığımızın, "birinin orada bir yerde olduğu"nun kanıtı mıdır yoksa öylesine saçma bir tesadüf müdür? Buna dair nasıl bir yorumda bulunursak bulunalım, şahıslaştırmanın etkisi ta buradadır, Şey'in kendisi bizim adımıza ağlamaktadır.

olduğumuzdan çok daha sıkça, maskenin kendisinde "gerçek benliğimiz" olduğunu farz ettiğimiz şeyden çok daha fazla hakikat vardır. Hani görünürde utangaç ve âciz adamlar vardır da etkileşimli bir video oyunu oynarken ekran kimliği olarak sadist bir katil ve karşı konulmaz bir gönül çelen rolüne bürünür, işte bu kimliğin sırf muhayyel bir ilave, kişinin gerçek hayattaki âcziyetinden bir süreliğine kaçış olduğunu söylemek fazlasıyla kolaycı olur. Aslında, video oyununun "sadece bir oyun" olduğunu bildiği için "esas benliğini açığa çıkarabilir", gerçek hayattaki etkileşimlerinde asla yapmayacağı şeyler yapabilir – kişinin hakkındaki hakikat bir kurgu kisvesinde dile gelir. Alexandre Dumas'ın *Demir Maskeli Adam* eseri gibi cezbedici bir hikâyenin hakikati burada yatar: Peki ya toplumsal etkileşimlerimizde esas yüzümüzü saklamak için maskeler taktığımızı öngören yaklaşımı tersine çevirsek? Peki ya, tam aksine, kamusal alanda esas yüzümüzle etkileşim içine girmek için bir yerlerde gizlenmiş bir maskeye, katlanılmaz aşırılığımızı, bizde bizden fazla olan şeyi ifade eden bir maskeye, istisnai durumlarda, yani etkileşime dair genelgeçer kuralların askıya alındığı karnavalvari ânlarda takabileceğimiz bir maskeye sahip olmamız gerekiyorsa? Kısacası, maskenin esas işlevi takılmak değil de gizli tutulmaksa?[19]

Karşıt tuzak ise "içinden konuştuğum şey"i sahici bir Hakikat sahası mertebesine yükseltmek ve "bende benden içeri olan bir şeyin, Hakikat'in kendisinin, benim aracılığımla konuştuğu"nu söylemektir. Egom ile Benlik arasında bir ayrım olduğunu, Benliğin öznelliğimin çok daha geniş bir temeli olduğunu, yapılması gereken şeyinse Ego'mdan esas Benliğime ilerlemek olduğunu öngören Jungcu versiyondur burada söz konusu olan. Bu versiyona karşı, benim aracılığımla konuşan şeyin aslında bir yalan olduğunu belirtmek gerekir.[20] Buradaki ayartı şunu demeye denk düşer elbette: Öteki aracılığıyla konuşmam; Öteki benim aracılığımla konuşur. Yani, nihai şahıslaştırma bizatihi öteki, X'in konuşmak için kullandığı araç olduğum şahıslaştırmadır. Öyleyse şahıslaştırma bağlamındaki kilit diyalektik değişim, ötekiler aracılığıyla konuşan özneden Öteki'nin aracılığıyla konuştuğu saha olarak özneye geçiş şeklinde mi yaşanır? Bir Öteki figürü aracılığıyla konuşan Ben'den şahıslaştırma olarak Ben'in kendisine geçiş şeklinde? "Kendim hakkındaki hakikati doğrudan söyleyemem; bu en deruni hakikat öyle acı vericidir ki onu ancak bir başkası aracılığıyla, maske takarak, maske aracılığıyla, bir başka entitenin maskesi aracılığıyla konuşarak

19 Siberâleme karşı yöneltilen genelgeçer sava göre her zaman onun dışına çıkabilir ve istediğimiz zaman oyuna yeniden dahil olabiliriz; gerçek hayattaysa çıkmaza girmişizdir, geri çekilebileceğimiz herhangi bir yer yoktur. Budizmin bizlere verdiği ders (ve Budizmin virtüel bir fantazi uzamı olarak gerçeklik mefhumuna yaklaşmasının nedeni) ise tam da gerçeklikten geri *çekilebiliyor* olmamızdır, zira katı gerçeklik mefhumunun kendisi bir yanılsamadır – bir başka gerçekliğe değil, ilksel Boşluğun kendisine doğru geri çekilebiliriz.

20 Bir de üçüncü, postmodern ayartı vardır ki en tehlikelisidir: Buna göre hiçbir hakikat sahası yoktur, tıpkı soğanın katmanları gibi, şahıslaştırma katmanları vardır sadece, şahıslaştırmada bir maske aracılığıyla konuşan her hakikat zaten bir başka şahıslaştırmadır.

dile getirebilirim"den "hakikatin kendisi benim aracılığımla konuşuyor"a? Bu çevrilme yüklemden özneye diyalektik geçişi gerektirir – "dediğim şey doğru"dan "hakikat benim aracılığımla konuşuyor"a. Dahası, bu geçiş apaçık cinsiyetlendirilmiş bir geçiş değil midir? Kadın erkeğin şahıslaştırmasıdır: Kadın erkeğin semptomudur, kadının kendine ait bir tözü yoktur, erkeğin konuşmasına aracılık eden bir maskedir (daha doğrusu, Otto Weininger'in gösterdiği üzere, erkeğin düşmüş doğasının konuşmasına aracılık eden bir maskedir). Kadın hakikatle içkin bir değer olarak ilişkilenemez, hakikati söyleyemez; gelgelelim, hakikat onun içinde ya da onun aracılığıyla konuşur. "Hakikati söylüyorum"dan "ben, hakikat, konuşuyor"a geçiş kadının hakikatle özdeşleşmesiyle vuku bulur: Erkekler hakikati söyler, kadınlardaysa hakikatin kendisi konuşur.

"İlksel şahıslaştırma" simgesel düzenin, simgesel bir buyruğu üstlenen (kendini böyle bir buyruk aracılığıyla oluşturan) öznenin şahıslaştırmasıdır – yahut, Lichtenberg'in aforizmalarından birinde belirttiği gibi: "İnsanları yeryüzünde söylenen bir şeyin semadan geldiğine inandıran aşkın bir vantrilokluk vardır." Marx kardeşlerin filmlerinden birinde, yalan söylediği fark edilen Groucho öfkeyle yanıt verir: "Neye inanıyorsun, gözlerine mi sözlerime mi?" Saçma gibi görünen bu mantık simgesel maskenin onu takan bireyin dolaysız gerçekliğinden daha çok önemli olduğu simgesel düzenin işleyişini mükemmelen tasvir eder. Freud'un "fetişist tekzip" dediği ve yapısı birçoklarınca artık bilinir olan şeyi içerir: "Şeylerin onları nasıl görüyorsam öyle olduğunu, önümdeki kişinin nanemolla herifin teki olduğunu pekâlâ biliyorum, ama yine de ona saygıyla davranıyorum, çünkü bir yargıcın sembolünü takıyor, yani o konuştuğunda, *onun aracılığıyla yasa konuşuyor.*" Demek ki bir bakıma, kendi gözlerime değil onun sözlerine inanıyorumdur gerçekten. Sadece aksi kanıtlanamaz olgulara inanan siniğin nefesinin yetmediği nokta burasıdır: Bir yargıç konuşurken sözlerinde (hukuk kurumunun sözlerinde) bir kişi olarak yargıcın dolaysız gerçekliğine kıyasla daha fazla hakikat vardır; insan kendini gördükleriyle sınırlarsa hedefi ıskalar. Lacan'ın *les non-dupes errent* (aldanmayanlar, külyutmazlar gezinir/yanılır) sözüyle demek istediği şey budur: Simgesel kurguya kapılmayı reddedip sadece kendi gözleriyle gördüklerine inananlar en çok yanılan kişilerdir. Siniğin gözden kaçırdığı şey simgesel kurgunun yarattığı etki, gerçekliği (gerçekliği deneyimlememizi) yapılandırmasıdır. İyilik üzerine vaaz veren yozlaşmış bir rahip ikiyüzlü biri olabilir, ama insanlar onun sözlerine Kilise'nin otoritesini bahşederse, bu sözler onlara iyi amellerde bulunmak için ilham verebilir.

Bu bağlamda belirli bir paradoksu dikkate almak gerekir: Tam da "ben konuştuğumda" –kendimi konuşmamın faili olarak algıladığımda– bilfiil, "büyük Öteki benim aracılığımla konuşur", ben "konuşulurum", zira konuşma edimlerim içinde bulunduğum simgesel düzen tarafından topyekûn düzenlenmektedir. Tersinden bakıldığında, telaffuza yönelik öznel konumumu kelimelere dökmemin tek yolu söylediklerim tarafından bizatihi şaşkınlığa düşürülmeye

olanak tanımam, kendi sözlerimi "o benim içimde/aracılığımla konuşur" örneği olarak tecrübe etmemdir. Semptom bağlamında olan şey budur: Semptomda, esas öznel konumum kendini irademe ve niyetime karşı ifade etmenin bir yolunu bulur. Demek ki karşıtlık doğrudan doğruya "Ben konuşurum" ile "Öteki benim aracılığımla konuşur" arasında değildir, çünkü bunlar aynı madalyonun iki yüzüdür. "O" benim aracılığımla "konuştuğunda", konuşan büyük Öteki değildir: Kendini ifade eden hakikat büyük Öteki'nin başarısızlıkları, boşlukları ve tutarsızlıkları hakkındadır.[21]

Talmud'da şöyle denir: "Doğru düzgün iktibas eden kişi dünyaya kurtuluşu getirir." Bu kelimenin tam anlamıyla Stalinist akıl yürütmenin formülü değil midir? Freud da rüyalardaki bilinçdışının ancak iktibas edebileceğini, alıntılayabileceğini vurgular – rüyalar papağan gibidir, nihai şahıslaştırma onlardır, günden arta kalanlar olarak konuşma kesitlerini yineler, ama pek tabii, mesajını içlerine sıkıştırabilmek için de onları acımasızca kesip biçip yeniden düzenler. (Alıntının temel öncülü: Büyük Öteki her zaman oradadır, her şey çoktan yazılmıştır, dolayısıyla söyleyebileceğimiz tüm şeylerin, eğer doğrularsa, bir alıntıyla desteklenmesi gerekir.) Hegelci "Aklın Kurnazlığı" işte buna tekabül eder –mutlu bir sonucu garanti etmek için ipleri gizliden gizliye elinde tutan gizemli bir Tin şeklindeki gülünç anlayışa değil: Senden hiçbir şey saklamıyorum, tüm "şüphe hermenötiği"nden vazgeçiyorum, sana ne idüğü belirsiz güdüler atfetmiyorum, potansiyelini ortaya koyup kendini mahvedesin diye meydanı senin için boş bırakıyorum. *List der Vernunft* (Aklın Kurnazlığı) ile *Lust der Vernunft* (Aklın Hazzı) arasındaki ses tınlamasında yüzeysel bir söz oyunundan fazlası vardır: Aklın Kurnazlığı'nın işlemesinin, öznenin kendini aklın tuzağına düşürmesinin tek şartı bir artık-hazzın ona rüşvet vermesidir. Analitik duruşun ortaya çıkardığı şey tam da bu artıktır.

Hegelci efendi ile analist arasında var olan ve Lacan'ın da göndermede bulunduğu umulmadık yakınlık burada kolayca tespit edilebilir: Hegelci Aklm Kurnazlığı, İdea'nın kendini gerçekleşememesinde ve bu sayede gerçekleştirdiği anlamına gelir. Charles Dickens'ın *Büyük Umutlar*'ındaki yüce tersyüz oluşu hatırlamanın yeridir: Pip genç bir adamken "büyük umutların adamı" diye anılır, herkes bunu onun ileride dünyada kazanacağı başarıların bir öngörüsü diye algılar. Fakat romanın sonunda, Pip Londra'yı terk edip çocukluğunun geçirdiği kendi halindeki cemaate geri döndüğünde, hayatına damgasını vuran beklentiye ancak Londra sosyetesinin beyhude heyecanını geride bırakmak ve böylece "büyük umutların adamı" olduğu kanısını ispatlayarak karşılık verdiğini fark ederiz. Dahası, Hegelci bir romana yakıştığı üzere, *Büyük Umutlar*'ın sonu öyle muğlaktır ki Hegelci uzlaşının radikal muğlaklığını akla getirir – romanın Pip

21 Lacan'da yaşanan bir değişime yine işaret etmemiz lazım: 1950'lerin Lacan'ına göre bilinçdışı "Öteki'nin söylemi" olsa da, kilit bir mefhum olan "yasaklı Öteki"ni devreye sokup bunun sonuçlarını çıkardığı anda, bilinçdışı büyük Öteki'nin boşluklarını ve başarısızlıklarını kaydeden söyleme dönüşür.

ile Estella'mn Satis Malikânesi'nin enkazlarında yeniden buluşmalarının tasvir edildiği son paragrafı şöyledir:

> "Biz dostuz," dedim. Estella banktan doğrulurken ayağa kalkıp ona doğru eğildim. "Ayrı da olsak dost kalacağız," dedi Estella. Elini tuttum ve o yıkık yerden çıktık. Demirhaneden ilk ayrıldığımda sabah sisi çoktan kalkmıştı, şimdiyse akşam sisi kalkıyordu ve ortalığa saçılan huzurlu ışıkta, başka bir ayrılığın üzerimize düşüreceği gölgeyi görmüyordum.

Şu son "başka bir ayrılığın üzerimize düşüreceği gölgeyi görmüyordum" cümlesini nasıl okuyacağız? Estella ile Pip'in bir daha asla ayrılmayacağı, daima beraber kalacakları anlamına mı gelir, *yoksa Pip'in sadece bu anda başka bir ayrılığın üzerlerine düşüreceği gölgeyi görmediği (göremediği)* anlamına mı? İşin daha da ilginç yanı, bu sonun gözden geçirilmiş ikinci bir versiyon olduğunu artık biliyoruz: İlk sonda, Estella yeniden evlenmiştir ve Pip bekâr kalır; Dickens bazı arkadaşlarının (Edward Bulwer-Lytton, Wilkie Collins) tavsiyesine uyarak, Estella ile Pip'in evleneceğini akla getiren daha neşeli bir son kaleme almıştı. Birçok eleştirmen bu yeni sonu popüler zevke verilen bir ödün olarak görmüş ve hatta bazıları kendi sonlarını bile önermişti. Örneğin G. B. Shaw'un versiyonunda, Estella ile Pip'in karşılaşıp bir kez daha ayrılmalarından sonra yaşananlar tasvir edilir: "O ayrılmadan bu yana, Estella'yı o eski mutsuzluk olmaksızın düşünebildim; lâkin onu yeniden görmeye hiç çalışmadım ve bunu asla yapmayacağımı biliyorum." Burada da bir muğlaklık vardır: "Bunu asla yapmayacağımı biliyorum" – neyi yapmak? Estella'yı bir daha görmek mi yoksa (önceden tasarlanmamış bir karşılaşma olasılığına kapı aralayacak şekilde) *onu yeniden görmeye çalışmak mı*? Douglas Brooks-Davies de bu yönde bir girişimde bulunup Dickens'ın ikinci sonundaki muğlaklığı kötümser bir versiyonu yeğleyerek çözmüştü: Estella ile Pip bahçeden ayrıldıkları sırada, "akşamleyin Estella'nın elini tutup Satis'i terk ettiğim andaki güneş ışığı öyle parlaktı ki tüm gölgeleri defetmişti – pek yakında (ve temelli olarak) katlanacak olduğumuz ayrılığın mecazi gölgesini bile." Fakat muğlaklığı çözmeye dönük bu girişim de işlemez, zira, bir bakıma, fazladır, *çok fazlasını söyler* – tıpkı "başka bir ayrılığın üzerimize düşüreceği gölgeyi" görmediğimiz bir başka bağlam olan Hegel'in "Mutlak Bilme"sinde olduğu gibi: Elbette ki kendi tarihselliğini içermektedir, ama bunu ayan beyan söylemek ziyadesiyle söylemek demektir ve tarihselciliğe gerilemeyi beraberinde getirir. *Büyük Umutlar*'ın çözümü bir tür Hegelci düşünümselliğe dayanıyordur demek ki: Kahramanın içine girdiği çetin sınavın seyri içinde hem kendi karakteri hem de karakterini ölçmemizi sağlayan etik standart değişmektedir.

Badiou'nun *Etik*'ine dair bir değerlendirme yazısı yazan Terry Eagleton şöyle demişti:

> Dönüşüm fikrinde bir paradoks vardır. Eğer bir dönüşüm yeterince köklüyse, onu teşhis etmemizi sağlayacak ölçütleri de dönüştürüp onu bizim gözümüzde anlaşılmaz kılabilir. Fakat eğer anlaşılırsa, bunun sebebi dönüşümün yeterince radikal olmaması olabilir. Değişim hakkında konuşabiliyorsak, o halde yeterince kuvvetli değil demektir; ama eğer yeterince kuvvetliyse, kavrayış menzilimizin dışına düşmesi tehdidi doğabilir. Şayet elimizde sırf birbiriyle kıyaslanamaz iki hal kalmayacaksa, değişim baştan sürekliliği –başına değişiklik gelen bir özneyi– varsaymak zorundadır; fakat böyle bir süreklilik devrimci ayaklanmayla nasıl bağdaşabilir?[22]

Bu ikilemin has Hegelci çözümü sahiden radikal bir değişimin kendi kendisiyle ilişkilendiğini söylemek olacaktır: Değişimi ölçmemizi sağlayan koordinatların kendisini değiştirir. Bir başka deyişle, hakiki bir değişim *kendi standartlarını yerleştirir*: Kaynağı kendisinde olan ölçütlerle değerlendirilebilir ancak. "Olumsuzlamanın olumsuzlanması" budur: başarısızlığı hakiki başarıya çeviren bir perspektif değişimi. Aynısı Freudcu *Fehlleistung* (*acte manqué*), yani tam da başarısız olmasıyla başarıya ulaşan edim için de geçerli değil midir? Robert Pippin felsefe tarihinde "ancak böyle bir 'başarısızlık'ta başarı (*Geist* olma başarısı) olduğunu anlamanın eşsiz bir kazanım" olduğunu vurgulamakta haklıdır.[23] Hegel'e yöneltilen genelgeçer eleştiri (Hegel negatiflikle, başarısızlıkla, çöküşle filan tamamen yüzleşemez, zira diyalektik sürecin bünyesinde daima bir kurtarma mekanizması vardır ve bu mekanizma katıksız başarısızlığın sihirli bir şekilde karşıtına dönüşmesini garantiye almaktadır) işte burada yetersiz kalır: Hegelci diyalektik tersyüz oluşun hikâyesi gizli bir lütuf şeklindeki başarısızlığın, geridönüşlü olarak onu kurtaran nihai zafer yolunda atılmış (ıstıraplı ama zorunlu) bir adım ya da girilen dolambaçlı bir yol şeklindeki başarısızlığın hikâyesi değildir; tam aksine, her başarının (her dolaysız tasarı ya da edimin) zorunlu başarısızlığının hikâyesi, öznenin ulaşabileceği yegâne "başarı"nın başarısızlıkta başarının görülmesini sağlayan düşünümsel bir perspektif kayması olduğununun hikâyesidir.

LACAN, MARX, HEIDEGGER

Böyle bir kayma yalanlar ile hakikat arasındaki Hegelci ilişkinin özünde de yatar. Winston Churchill hakikati aradığımız değil, zaman zaman kaza eseri takıldığımız bir şey olarak tanımlamakta haklıydı: "İnsanlar arada sırada hakikate takılır, ama birçoğu yerden kalkıp hiçbir şey olmamış gibi aceleyle uzaklaşır." Psikolojik sezgileri güçlü bir kişi karşısındaki kişinin ne zaman yalan söylemeye başladığını hemen fark edebilir (örneğin ses tonundaki ya da el kol hareketlerindeki ufak bir değişimden bu çıkarıma varabilir); ama belki de çok daha ihtiyaç

22 Terry Eagleton, *Figures of Dissent*, Londra: Verso Books, 2003, s. 246. (*Aykırı Simalar*, çev. Şirin Okyavuz Yener, Ankara: Epos, 2006.)
23 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: CUP, 2005, s. 78.

duyduğumuz şey, gündelik iletişimin o genelleşmiş söz yığınında, karşımızdaki kişinin hakikate takıldığını (daha doğrusu, hakikatin bu söz yığını içinde veya bu söz yığını aracılığıyla konuşmaya başladığını) fark edebilmektir – burada söz konusu olan olgusal hakikat değil öznel hakikattir ki öznel hakikat kendini (olgusal) bir yalan kisvesinde de ifade edebilir (hatta bir kural olarak böyle ifade eder). Bunun sebebi en radikal haliyle yalanların hakikatin basit bir inkârı olmamasıdır; çok daha ince bir koruma işlevi görürler: hakikati daha belirgin, hoşgörülebilir kılmak. II. Dünya Savaşı sırasında Churchill şu meşhur lafı etmişti: "Savaş zamanında hakikat o kadar kıymetlidir ki ona daima yalanlardan oluşan bir muhafız birliğiyle eşlik etmek gerekir." Hayatın kendisi, bilhassa da aşk, bir bakıma sürekli bir savaş hali olduğu için, yalan söylemek dünyayı bir arada tutar. Joseph de Maistre şöyle demişti: "Bir hatayı öğretmek istiyorsak...daima bir hakikatle başlamamış gerekir."[24] Bunu derken De Maistre'nin aklında şu vardı: Pagan dininin en acımasız kurban ayinleri bile kurban etmenin etkililiğine dair doğru bir içgörüyü barındırmaktaydı ve bu içgörüyü esas biçimiyle Hıristiyanlık ortaya koymuştu. Hegelci açıdan bakıldığındaysa bu sözü tersine çevirmemiz gerekir: "Bir hakikati öğretmek istiyorsak, daima bir hatayla başlamalıyız."

Brecht'in meşhur uyarlama kurnazlığının temel stratejisi, ki bu stratejinin çarpıcı örneği Amerikan Karşıtı Faaliyetleri İzleme Komitesi'nin (HUAC) kendisiyle yaptığı mülakat sırasında sergilediği davranıştır, "(kısmi) hakikatle yalan söylemek"tir: Brecht'in Komite'ye verdiği cevaplar olgusal açıdan doğrudur, ama genel olarak yanlış bir izlenim (kısacası, kendini davasına adamış komünist bir propagandacı değil, sadece anti-faşist bir demokrat olduğu izlenimini) vermek üzere olguları eğip bükmüştür. Brecht'in stratejisinin altında yatan ilkenin en iyi ifadesi korkak gibi davrandığı iddiasına verdiği sinik yanıttır: "Mesleğim kahramanlık değil, ben bir yazarım." Buradaki mesele şudur ki kahraman olmak –insanın cesareti olması– bir meslek *değil*, Badiou'nun deyişiyle bir Hakikat-Olay'a sadakatin söz konusu olduğu her türlü durumda sergilenebilecek bir özelliktir. Brecht'in duruşunu o zamanlar kendini benzer bir tatsız durum içinde bulan Dashiell Hammett'ın duruşuyla kıyaslamak lazım: HUAC karşısında şahitlik yapmaya çağrılan Hammett'a ABD Komünist Partisi'nin zulüm görmüş üyeleri ve sempatizanlarını korumak için düzenlemiş olduğu fonu yöneten kişilerden biri olup olmadığı sorulmuştu. Hammett fon hakkında aslında hiçbir şey bilmiyordu, fakat soruya doğrulukla cevap vermeyecek kadar gururluydu, zira öyle yapmış olsa HUAC'ın otoritesini tanımış ve kendini savunma gereğini kabul etmiş olurdu; dolayısıyla cevap vermeyi reddetmişti (ve usule uygun olarak hapishaneye gönderilmişti ki sadece iki hafta kadar sonra gardiyanlar ona "Beyefendi" diye hitap etmeye başlamıştı – olağanüstlü güçlü ve şerefli kişiliğinin kanıtıydı bu). Hem Brecht hem de Hammett yalan söylemişti, ama Brecht (kısmi)

24 Joseph de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, Paris: L'Herne, 2009, s. 29: "Il faut donc toujours partir d'une vérité pour enseigner une erreur."

hakikatle yalan söylerken, Hammett şerefini ve hakikatliliğini korumak için yalan söylemişti.[25] Brecht'in büyük Marksist hasmı olan György Lukács, 1956'nın sonlarında Macar isyanı bastırılıp da Sovyetler tarafından tutuklandığında etik açıdan Brecht'ten daha cesurca davranmıştı. Sovyet yetkilileri bir şartı yerine getirdiği takdirde onu salıvereceklerini söylemişlerdi. Ellerinde Lukács'ın Imre Nagy hükümetinin diğer üyeleriyle yaptığı telefon konuşmalarının kayıtları vardı ve vaktiyle hükümetin bazı anti-sosyalist tedbirleriyle olan fikir ayrılığını ifade ettiğini biliyorlardı. Lukács bu teklifi geri çevirdi, zira bu tür koşullar altında olgusal hakikati söylemenin yalan söylemek olacağını pekâlâ biliyordu.

İlk *Seminar*'mda Lacan hatayı hakikatin alışılagelmiş bir tecessümü olarak tanımlar: "Hakikat tümüyle, yani, büyük bir ihtimalle zamanın sonuna kadar açığa çıkmadığı sürece, kendini hata kisvesinde çoğaltıp yaymak doğasında olacaktır: Nitekim hata varlığın açığa çıkışının kurucu bir yapısıdır."[26] Hakikatin kendini konuşmamızın ya da etkinliğimizin normal ya da düzenli akışındaki bir kopma olarak ifade ettiği Freudcu evrene gönderme yapılmaktadır burada: Hakikat dil sürçmeleri, eyleyememe, vs. kisvesinde sızar. Lacan bu Freudcu prosedür ile hakikatin hatalar yoluyla, hataların kendi kendini kaldırmasıyla ortaya çıktığı bir başka yer olan Hegelci diyalektiği birbirinden açık seçik ayırmak ister: Hegelci hakikat ancak tarihin sonunda, tarihsel süreç tastamam fiiliyata geçtiğinde dile getirilebilecek mutlak ifşaattır; Freudcu hakikat ise kısmidir, parçalıdır, daima bilmezlik akışındaki bir kopmadan ibarettir, asla açığa çıkarılmış bütünlük değildir. Buradaki soru şudur: Psikanaliz hakikati hatadan kesinkes ayırmasını sağlayacak o nihai topyekûn açığa çıkarma noktasından yoksun olduğu için, psikanalitik yorumun *méprise* söyleminin altında ayırdettiği diğer söylemin bir başka yanlış-tamma söylemi olmadığından nasıl emin olabilir? Bu sorunun farkında olan Lacan birkaç sene boyunca psikanaliz ile Hegelci Mutlak Bilme arasındaki eşmantığı vurgulamıştı: Söz konusu tek fark psikanalistin daha mütevazı olması, o tamamlanmış simgeselleşme/açığa çıkma noktasına asla varamayacağımızın farkında olmasıdır. (Lacan daha sonraysa klasik Freudcu yanıta başvurmuştu: Psikanalitik bir yorumun hakikatinin kanıtı kendi simgesel tesiri, özneyi dönüştürmesidir.) Ne var ki, Hegelci hedefe hâlâ sadık ama son uzlaşıyı süresiz olarak erteleyen "zayıf Hegelci" şeklindeki böyle bir Lacan

25 Doğruyu söyleme kisvesinde yalan söylemenin bir başka örneğini verelim: Gençken Slovenya'da dersini aldığım yozlaşmış bir felsefe profesörü yatıştırıcı bir şekilde gülerek konformizmini ayan beyan kabul etmişti: "Ben bir pisliğim, bunu biliyorum, ee n'olmuş yani?" Böyle bir kabuldeki yalan telaffuz edilmiş içerik ile telaffuza yönelik öznel konum arasındaki boşlukta yatar: Yozlaşmışlığını ayan beyan kabul etmek suretiyle onu yozlaşmışlıktan kurtaran dürüst bir konumu benimsememiş miydi? Hiç de değil: Buna uygun yanıtı Freud'un zikrettiği eski Yahudi esprisini açımlayarak verebiliriz: "Eğer gerçekten bir pisliksen, bize neden pislik olduğunu söylüyorsun?" Ya da daha hücumkâr bir versiyonla: "Pislik olduğunu söylüyorsun, ama bizi kandıramayacaksın – sen gerçekten bir pisliksin!" – ezcümle: "Bize doğruyu söyleyerek yalan söyleme – sen bir *pisliksin*!"

26 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*, Paris: Seuil, 1975, s. 289.

okuması kelimenin dar anlamıyla yanlıştır – yani Hegel bağlamında yanlıştır. Bir başka deyişle, tamamlanmış simgeselleşme, Varlığın büsbütün açığa çıkması vs. şeklindeki Mutlak Bilme mefhumu Hegelci "uzlaşı"nın meramını tamamen gözden kaçırır, zira onu ulaşılmayı bekleyen bir İdeal'e çevirir, *her zaman çoktan burada olan ve sadece üstlenilmesi gereken* bir şey olarak görmez. Buradaki Hegelci zamansallık hayati bir önem arz eder: "Uzlaşı"yı yaraları mucizevi bir şekilde iyileştirerek değil, "şu ânın çarmıhındaki gül"ü idrak ederek, uzlaşının yabancılaşma diye (yanlış) algıladığımız şeyde zaten tamamlanmış olduğunu fark ederek ortaya koyarız.

Neticede, fiiliyata geçen her evrenselliğin kendi altını oyan bir aşırılık doğurması anlamında, semptomları ele almaktadır Hegel. Hegelci bütünlük tanım gereği "kendi kendisiyle çelişir", antagonisttir, tutarsızdır: "Hakiki" olan "Bütün" (Hegel: "*das Ganze is das Wahre*"), Bütün *ve* semptomları, hakikatdışılığını ele veren niyetlenilemiş sonuçlardır. Marx'a göre, kapitalizmin "bütünlüğü" ayrılmaz uğrakları olarak krizleri içerir; Freud'a göreyse insan öznesinin "bütünlüğü" öznenin resmi imgesinde "bastırılan"ın alâmetleri olarak patolojik semptomları içerir. Temel öncül şudur: *Bütün asla sahiden bütün değildir*: Her Bütün mefhumu bir şeyi dışarıda bırakır ve diyalektik çaba tam da bu aşırılığı içerme, izah etme çabasıdır. Semptomlar esasen sağlam olan Sistem'in tali başarısızlıkları ya da çarpıklıklarından ibaret değildir asla – Sistem'in özünde "çürümüş" (antagonist, tutarsız) bir şey olduğunun alâmetleridirler. Hegel'in bütünlüğünün öne çıkan ve dengesini bozan ayrıntıları ıskaladığını vurgulayam Hegel-karşıtı retorik meselenin içyüzünü işte bu yüzden gözden kaçırır: Hegelci bütünlüğün uzamı ("soyut") Bütün ile bizzat Bütün tarafından doğurulan, ama Bütün'ün kavrayamadığı ayrıntılar arasındaki etkileşimin *uzamıdır*. Peki ya Hegel'in düşüncesi metafizik değil de, Alfred Jarry'nin tabiriyle bir patafizik biçimi, bir sürecin iç mantığını kaçınılmazcasına sarsan patolojik hadiselerin düşünülmesiyse?

Anlama yetisi'nin, onun "soyut" muhakemesinin paradigmatik örneği esas itibariyle nesnelere ya da süreçlere dair yalıtık bir analiz ya da bir nesnenin içinde bulunduğu karmaşık dinamik Bütünlüğü görmemek değil (Stalin bile bu meselenin farkındaydı ki "her şey her şeye bağlıdır" sözünü bir sürü mevzu bağlamında zikretmişti), semptomların, aşırılıkların ve engellerin yapısal rolünü görmemek, bu engellerin üretken rolünü görmemektir. Sözgelimi, Anlama yetisi düzleminde, krizler kapitalizmin pürüzsüz işleyişini aksatan engeller, zekice tasarlanmış ekonomi politikalarının benimsenmesiyle kaçınılabilecek ve kaçınılması gereken engeller olarak görünür. Keza, Anlama yetisi için, yirminci yüzyıldaki komünist rejimlerin "totaliter" niteliği yirminci yüzyıldaki komünist tasarının kendisinin zorunlu bir özelliği olarak değil de demokratik karar verme mekanizmasının merkezi rolünü "ihmal etme"nin esef verici bir neticesi olarak görünür. Demek ki Anlama yetisi içkin bir şekilde (terimin ideolojik anlamıyla) ütopiktir: Misal, paraya dayalı bir toplumun hayalini kurar, ama bu öyle bir

toplumdur ki para fetişist yabancılaşmanın ve sömürünün aracı değildir, özgür bireyler arasındaki mübadelenin vasıtalığını yapar sadece; ya da halkın iradesini tastamam ve bilfiil temsil edecek parlamenter demokrasiye dayalı toplumun hayalini kurar, vb.

Hegel "semptomu düşünemez" diyebiliriz, ama bunu demek için Aklın Kurnazlığı'nı geleneksel teleolojik anlamıyla, yani gizli evrensel amacını gerçekleştirmek amacıyla tarihsel olumsallığı kontrol eden, tikel uğrakları istismar eden gizli bir rasyonel düzen olarak anlamamız gerekir. Gelgelelim, evrensel zorunluluğun geridönüşlülüğünü -gerek evrensel bir hedef için tikel uğrakların her "kullanımının" gerekse bu hedefin kendisinin, tam da semptomal aşırılığı "rasyonelleştirmek" için geridönüşlü olarak ortaya çıktığını- hesaba kattığımız anda, Hegelci Aklın Kurnazlığı'nı genelgeçer anlamıyla kabul edemeyiz. Gençliğinde, Maocu olduğu aşamada yazdığı "Çelişki Teorisi"nde Badiou şöyle demişti: "İsyan düşüncesi, güneşin-altında-yeni-bir-şey-yok'un karşısına, her daim yeni olan asi kızıl güneşi çıkarır ve onun sancağının altında isyankâr üreticilerin sınırsız olumlayıcı umudu kopuşlar doğurur." Bu şen ifadeye çok daha meşum tınlayan bir başkası ilave edilir: "Yepyeni'nin var olmasının tek nedeni Yargı borazanının asla uyandıramayacağı cesetlerin olmasıdır."[27] Bu son cümlenin sarsıcı vahşiliği ondaki hakikati görmemizi engellememelidir: Sahiden gerçek bir kopuşu savunmak istiyorsak, geridönüşlü kurtarma, geçmişte çekilen tüm acıları, uğranılan tüm mağlubiyetleri kurtaran devrimci edim şeklindeki Benjaminci yaklaşımı terk etmemiz gerekir - Hıristiyanların dediği gibi, bırakalım ölüler ölülerini gömsünler. Merleau-Ponty "Hümanizm ve Terör"de komünist gelecekteki iyi hayatın günümüzdeki devrimci sürecin acımasızlığını meşrulaştıracağı yolundaki Stalinist fikri geliştirir. İşte herhangi bir Aklın Kurnazlığı mevcut acıları böyle geridönüşlü olarak meşrulaştıramaz.

Bugün Robert Pippin hedefini kahramanca "burjuva felsefesi"ni, yani, sivil toplum sınırlarında güvenli bir hayat süren özerk ve sorumlu bireyler mefhumuna dayalı "burjuva" yaşam tarzını meşrulaştırmanın ve çözümlemenin felsefesini teşvik edip yaymak olarak tanımlayan tek düşünürdür. Mesele, elbette, dönüp dolaşıp her burjuva toplumunun dolabındaki iskelete geri döner: Bir Hegelci (ABD'li Hegelcilerin piri) olan Pippin biliyor olmalıdır ki Hegel'e göre modern burjuva toplumu ancak (Jakobenlerce ortaya konan) Devrimci Terör'ün dolayımıyla ortaya çıkabilirdi; ayrıca Hegel her burjuva toplumunun alışma (tikel çıkarların hayatına dalma) sebebiyle ölmeye mani olmak için, dönem dönem savaşla sarsılması gerektiğinin de farkındadır.

"Auschwitz gibi aşırılıklar özgür bir topluma giden yolda sapılmak zorunda kalınan ara yollar olarak meşrulaştırılıp tasarruf edilebilir mi, tarihsel ilerlemenin uğrakları olarak *aufgehoben* olabilir mi [kaldırılabilir mi] ? gibi bir soru, katı bir Hegelci açıdan bakıldığında, kötü bir şekilde ifade edilmiştir, zira Hegel'in

27 Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*, Paris: Maspero, 1975, s. 86.

zaten meydan vermediği dışsal bir tözsel teleoloji konumunu baştan varsaymaktadır. Müstakbel bir tarihsel felaketin artılarını ve eksilerini önceden teraziye vuran (örneğin, Avrupalı Yahudilerin katledilmesi savaş sonrasındaki Avrupa'nın eşi benzeri görülmedik huzuru ve refahı için ödemeye değer bir bedel midir?) tözsel bir tarihsel Tin yoktur: Felaketi doğuran tek fail tarihsel bir sürece kapılmış kanlı canlı insanlardır; ardından, bu felaket yeni bir etik-siyasi farkındalığa gebelik edebilir ve niyet edilmemiş bu sonucun kendisine yol açmış muazzam acıları haklı kıldığı, meşrulaştırdığı iddiasında bulunulamaz. Bu açıdan bakıldığında, hiçbir tarihsel ilerleme "ödemeye değer bir bedel" değildir. Diyebileceğimiz tek şey şudur aslında: Tarihsel felaketlerin kimi zamanki nihai sonucu, tevazuyla ve kendisini gerçekleştirme yolunda dökülmüş kanları unutmadan kabul edilmesi gereken yüksek bir etik farkındalıktır. Bu tür "gizli lütuflar" asla baştan garanti edilmiş değildir. Dolayısıyla, semptom mevcut bütünlüğün "irrasyonellik" noktası, herhangi bir bütünleştirici Akıl figürü altında toplanamayacak bir nokta olduğu için, Marx'ın Hegel'in diyalektiğinin "rasyonel özü"nü geri kazanmak şeklindeki meşhur formülünü tersine çevirmeli ve *irrasyonel* özünü geri kazanmamız gerektiği yolunda cesur bir önermede bulunmalıyız.

Peki burada Lacan'ın Hegelci "Aklın Kurnazlığı"na yönelttiği açık eleştiriyle çelişkiye düşmüyor muyuz? Lacan Marx'ın "Hegel'i materyalistçe tersine çevirme"sini savunmuyor mudur? Hegel'in düşünemediği şey her türlü Aklın Kurnazlığı'm içten içe oyan semptom şeklindeki radikal anlayış değil midir? Marx'a göre, (saltanatını "kurnazlığı" sayesinde süren) Aklın bütünlüğü semptomu tarafından içten içe oyulur ("Aklın alanındaki akılsızlık" olarak, hiçbir kurnazlığın meşrulaştıramayacağı ve/ya rasyonelleştiremeyeceği anlamsızlık olarak proletarya). Semptomun "hakikatin kendisinin belirli bir bilginin boşluğuna geri dönmesi" şeklindeki bu boyutu

> belirginleştirilmiş olmasa da, Marx'ın eleştirisinde epey farklılaştırılmıştır. Marx'ın Hegel'i tersine çevirmesinin bir kısmının hakikat meselesinin geri dönüşü (ona şekil ve beden vermesi bakımından materyalist bir geri dönüştür bu) tarafından oluşturulduğunu da söyleyebiliriz. Hakikat meselesi aslında bize kendini dayatır ... Hegel'in beraberinde defettiği ince bir biçim olan, aklın hilesi yoluna girerek değil, sırf akıl kisvesine büründürülen bu hileleri bozarak yapar bunu (Marx'ın siyasi yazılarını okuyun).[28]

Marx proletaryanın konumunu, Hegelci Bilgi tarafından kavramlaştırılıp meşrulaştırılan Aklın bütünlüğünün (modern Rasyonel Devlet'in) "akıl-sızlığı"nı somutlaştıran maddi "şekil ve beden" olarak kavramlaştırdığında "semptomu icat etmiş"tir. Nitekim Marx sömürüyü ve diğer dehşetleri Aklın ilerlemesinin zorunlu uğrakları (Aklın kendini fiiliyata geçirmek için kötü insan tutkularını araç olarak kullanması) olarak meşrulaştıran Hegelci hileyi teşhir eder ve "akıl

28 Lacan, *Écrits*, s. 194.

kisvesine büründürülen" sefil toplumsal bir gerçekliğin meşrulaştırılması diye nitelendirip kınar. Bu bakımdan, semptomun "mesaj"ı şudur: "Hey insanlar, kulak verin, size sırrı söylüyorum. Ben, hakikat, konuşur"[29] Semptomda, "o konuşur", özne onun tarafından şaşkınlığa düşürülür, afallanır, savunmasız yakalanır; demek ki semptom herhangi bir özneye ya da faile atfedilebilecek bir şey değildir. Bu bağlamda karşı konulması gereken ayartı, ki Aklın Kurnazlığı'nın ayartısıdır bu, bu bariz başarısızlıkları ve yanlışları düzenleyen, onları nihai Hakikat yolunda atılan adımlara çeviren bir başka üst-Özne ya da Fail kanısına varmaktır. Aklın Kurnazlığı tarihe itimat etmek, büyük Öteki'nin tarihin mutlu mesut bir sona varmasını sağladığına inanmak şeklini alan ümitsiz bir bahistir. Yahut, Lacan'ın kendine has iğneleyici diliyle belirttiği üzere:

> Hata söylemi –bu söylemin eylem içinde ifade bulması– bariz olgulara karşıt olarak hakikate tanıklık edebilir. Öyleyse bunlardan biri aklın kurnazlığını incelemeye değer nesneler mertebesine kabul ettirmek için çabalamış demekti. Ne yazık ki o bir profesördü... O halde, tarihe ilişkin belirsiz anlayışınızla hoşnut kalın ve dünya piyasasını yalanlara, ticareti kitlesel savaşa ve yeni öz-eleştiri yasasını gelecekteki firmamın garantisi üzerine kurma işini akıllı insanlara bırakın. Eğer akıl Hegel'in dediği kadar kurnazsa, sizin yardımınız olmaksızın işini halledecektir.[30]

Semptom, tam tersine, büyük Öteki'nin altını oyan şey, büyük Öteki'nin içinde kendi boşluklarım, tutarsızlığını, başarısızlığını, acziyetini açığa çıkardığı şeydir. Lacan'ın "Ben, hakikat, konuşur" cümlesi bendeki tözsel "büyük Öteki"nin konuştuğu değil, bilakis, büyük Öteki'nin başarısızlığının yarıp geçtiği anlamına gelir. Hata kaldırılarak Bütünlüğün hakikatinin tali bir uğrağına dönüştürülebilecek kısmi hakikatdışılıktır; semptom ise Bütünlüğün bastırılan hakikatinin kısmi bir yarıp-geçişi, bütünlüğü çelişkiye düşüren bir hakikattir. Lacan burada hata ile yanlışı (*méprise*) karşı karşıya koyar: Hegelci diyalektik süreçte hakikat hata yoluyla ortaya çıkar; psikanalitik süreçteyse bir yanlıştan (daha doğrusu, yanlış-kavramadan) doğar. Şöyle der hakikat: "İster alavere dalavere yapıp benden kaç istersen de beni hata eseri yakalayabileceğini düşün, kendini saklayamayacağm yanlışta sana yetişeceğim."[31] Hata yaptığımda, hakiki olmayan bir şeyin hakiki olduğunu öne sürüyorumdur; semptomdaysa hakikat en az hakiki, en çok olumsal, evrenselliğe değmez olduğunu öne sürdüğüm şeyde görünür. Hakikat yine şöyle der:

> Doğası gereği en az hakiki addettiğin şeylerde dolanıp duruyorum: rüyalarda, en zorlama nüktelerin ve şakaların en grotesk saçmalığının anlama kafa tutmasında ve şans-

29 A.g.e., s. 340.
30 A.g.e., s. 341.
31 A.g.e.

ta – yasasında değil, olumsallığında. Dünyanın çehresini değiştirmeye doğru attığım en emin adımsa ona Kleopatra'nın burnunun yandan görünüşünü vermemdir.[32]

Böyle radikal bir semptom mefhumunun görünebileceğinden çok daha kapsamlı içerimleri vardır: Semptom zaten öznenin derinlerinde bulunan tözsel bir içeriğin tali bir ifadesi değildir – tam aksine, semptom "açık"tır, gelecekten gelmektedir, ancak semptom sayesinde var olacak bir içeriğe işaret eder.[33] Lacan'ın "kadın erkeğin semptomudur" sözünü hatırlayalım – bu söz, *vulgari eloquentia*[34*], bir kadının ancak bir adam onu potansiyel bir libidinal yatırım nesnesi olarak seçtiği zaman dıştan-varolduğu anlamına mı gelir? Kadın bu yatırımdan önce nedir öyleyse? Peki ya semptomu olduğu şeyden önce var olan bir semptom fikrini tasavvur eder ve böylece kadınları kendilerini semptomlar olarak bağlayacakları bir şeyler arayan semptomlar ve hatta boş semptom olma rolleriyle tatmin olan semptomlar addebilirsek?[35] Erkeklerle cinsel temasa girmekten geri çekilen bir kadının en saf haliyle, sıfır derecesindeki bir semptom olduğunu iddia edebiliriz – sözgelimi bir rahibe tikel bir erkeğin (cinsel partnerinin) semptomu olmayı reddetmekle kendini İsa'nın, erkeklerin erkeğinin (*ecce homo*) semptomu olarak koyutlar.

Semptomun paradoksal bir şekilde önceden var olması şeklindeki bu anlayış Benjaminci bir tavırla da değerlendirilebilir. Çaykovski'nin "Francesca da Rimini"sinin ortalarında (onbirinci dakikaya doğru) *neredeyse* Bernard Herrmann gibi tınlayan bir pasaj, bir tür geleceğe kaçış vardır; sonra genelgeçer Romantizm kendini toplar. Çaykovski burada, gelecekten bir mesaj gönderme, işitmek ya da anlamak için kendi zamanının uygun bir araca sahip olmadığı bir şey sunma gibi genç Lacan'a (ya da Benjamin'e) özgü bir anlamda, gerçekten bir semptom üretmiştir adeta. (Modernizm işte böyle işler: Aslen organik bir Bütün'ün parçaları olan şeyler özerkleşir – aynısı Joan Miró'nun resimleri için de geçerlidir.) Bunun *Torn Curtain*'ın [Esrar Perdesi] sonlarındaki, "bastırılanın geri döndü-

32 A.g.e., s. 342.

33 Semptom ile yorumlanması arasında içkin bir bağlantı olduğu için, yani, Joyce'un *Finnegans Wake*'i gibi, olası yorumlarını önceden izah edip cevaplama girişimi olarak işlediği için, zamansal bir döngünün çapraşık yapısına sahiptir: Semptom tamamen düşünümsel bir entitedir, gelecekteki etkilerini önceden boşa çıkarmaya yönelik bir tepkidir.

34* (İta.) Dante'nin "Halkdilinde Belagat"ına göndermeyle, "halkdiliyle etkili ve güzel bir şekilde söylemek gerekirse" (ç.n.).

35 O halde bir kadın için erkek nedir? Lacan'm tahmin ettiği gibi bir felaket mi? Peki ya, semptom/fantazi çiftini akılda tutarak söylersek, erkek kadının bir fantazisiyse? Don Juan'ın bir kadın fantazisi olduğunu iddia ederken Lacan bu yöne işaret etmez mi? Sadece kadın değil, erkek de kadın da birbirine bağımlıdır, tıpkı Escher'in birbirini çizen iki eli gibi. Bu noktada söz konusu ilişkiyi tamamlayıcı bir ilişki olarak görme, bir erkek bir kadında kendi semptomunu, aynı kadın da erkekte kendi fantazisini somutlaşmış olarak bulduğunda en sonunda cinsel ilişkiye varılacağını zannetme tuzağına düşmemeliyiz. Fantazi ile semptomun yapısal açıdan birbiriyle bağdaşmadığını aklımızdan çıkarmamamız gerekir.

ğü" bir sahne olan bale gösterisinde kullanılan müzik olmasına şaşmamak gerek – Herrmann'ın hazırladığı film müziğini çıkaran Hitchcock'tan aldığı bir tür intikamdı bu. (Bu parçayı kendisi mi seçmişti?)[36]

Yakın zamanlarda kiminle takıldıysa şiirinin siyasi mahiyetini ona göre değiştiren Latin Amerikalı bir şair hakkında hoş bir anekdot anlatılır: Takıldığı kadın proto-faşist bir sağcıysa, askeri disipline ve yurtsever fedakârlığa methiyeler düzmüş; komünizm yanlısı bir kadınla münasebet kurunca gerilla savaşını övmeye başlamış; hippi bir kadınla beraber olmaya başlayınca da uyuşturucular ve transandantal meditasyon hakkında kalem oynatmış. "Erkeğin semptomu olarak kadın" işte *bu* demektir – erkeğin kendi mesajını ifade etmek üzere kadını kullanması değil, tam aksine, kadının belirleyici etken olması: Erkek kendini semptomuna yönlendirir, hayatına tutarlılık katmak için ona tutunur. Hegelci Aklın Kurnazlığı da benzer biçimde işler: Akıl kendi hedeflerine ulaşmak için insan faillerini kullanan, perde arkasındaki gizli bir kuvvet değildir: Tikel hedeflerine ulaşmak için uğraşan faillerden *başka bir şey yoktur* ve "kendilerini oluştururcasına" yaptıkları şeyler örgütlenerek daha geniş bir örüntü halini alır.

Peki Heidegger Hegelci Aklın Kurnazlığı'na çok daha radikal, Marx'ınkinden baştan aşağı farklı (ve Marx'ta diyalektik kefaret hikâyesi şeklindeki Hegelci tarih anlayışının varlığını fark etmemizi sağlayan[37]) bir eleştiri yöneltmemiş miydi? Aklın Kurnazlığı'nın işler olması için, herhangi bir transandantal rasyonel faili diriltmeye lüzum yoktur; tikel olumsal sonlu olguların bu tür bir üstün güç çerçevesinde değil, kendi anlaşılırlıkları çerçevesinde izah edilmesi gerekir ki sonlunun kendisine içkin olan esas "sonsuz" budur. Heidegger'in sonluluğu büsbütün savunmasıyla olan tezat herhalde daha açık olamazdı. Heidegger sonluluğun böyle radikal bir şekilde öne sürülmesinin tüm sonuçlarını, bir dizi öz-göndergesel paradoksu da dahil ederek kullanır. İddiası şudur Heidegger'in: Anlamın tüm yapısının nihai başarısızlığı, çökmesi, bağlanmadan ve tasadan geri çekilme –bir başka deyişle, *Dasein*'ın bütünlüğünün dahiliyetlerinin "kendi içine çökmesinin mümkün olması; dünyanın anlamdan tamamen yoksun olma

36 Ne var ki Hitchcock'un Herrmann'ın partisyonunu atması Hollywood'un ticari baskısına verilmiş bir ödün olarak görülüp geçilemez. *Torn Curtain*'ın DVD'sinde, Herrmann'ın müziğinin eşlik ettiği bazı sahneler de izlenebilir ki bunların arasında Gromek cinayeti de yer alır. Piyasaya sürülen versiyonda bu sahneye eşlik eden hiçbir müzik yoktur. Ara sıra homurtular ve initiler duyarız sadece ve bu gibi sesler ıstırap verici bir şekilde uzayan Gromek'i öldürme işinin *gerçek varlığını* Herrmann'ın cırtlak Wagnerci ostinatolarından oluşan genelgeçer film müziğinden çok daha etkili biçimde betimler.

37 Marx'ın teorik çerçevesindeki "Aklın Kurnazlığı" motifinin bariz mevcudiyeti böyle izah edilebilir; sözgelimi, İngiltere'nin Hindistan'daki sömürge yönetiminin sonuçlarına dair yorumda bulunan Marx, Hindistan toplumu üzerindeki tüm yıkıcı etkilerine rağmen sömürgeleşmenin Hindistan'ı modernliğe doğru ilerlediğini iddia etmişti.

niteliği vardır"[38]– *Dasein*'ın en deruni olasılığıdır, *Dasein* bağlanmasında ancak olası bir başarısızlık arkaplanında başarılı olabilir: "Tasa dünyasının ilişkisel yapısı öyle feci başarısızlığa uğrayabilir ki *Dasein* olduğu gibi dünyaya-yerleşik, anlama-açık ortak bir dünyadaki bağlanmış bir fail olarak değil, deyim yerindeyse birdenbire, bir hükümsüzlüğün hükümsüz temeli olarak görünecektir."[39] Heidegger burada "özne olmanın özneyi olmayı başaramama" olduğu, seçimin bize ait ve tamamen olumsal olduğu, hiçbir başarı garantisi olmadığı yolundaki kararcı-varoluşçu iddiada bulunmaz sadece.[40] Daha ziyade, içine atıldığımız tarihsel anlam-bütünlüğünün en içsel imkânsızlığının imkânıyla "kurucu olarak" *içeriden* her zaman çoktan engellenmiş olduğunu anlatmaya çalışır. Ölüm, anlam ve kaygı yapısının çöküşü, bizatihi, *Dasein*'m anlamlı bağlanımını "bütünselleştirmesini" sağlayacak bir dış sınır değildir; kişinin ömründeki "i'lerin noktasını koyan", bir hayat hikâyesini bütünselleştirip tutarlı, anlamlı bir anlatıya dönüştürmemizi sağlayan son kapitone noktası değildir. Ölüm tam da anlamlı bir bütünlüğe dahil *edilemeyen* şeydir, anlamsız olgusallığı anlamı karşısına alan kalıcı bir tehdittir, ihtimaliyle bize nihai bir kaçış yolunun olmadığını hatırlatır.[41] Bundan şöyle bir sonu çıkar: Seçim doğrudan doğruya başarı ile başarısızlık, sahici yaşam tarzları ile sahici olmayan yaşam tarzları arasında değildir: Kişinin kendi hayatını kapsayıcı bir anlam-yapısı içinde başarıyla bütünselleştirebileceği kanısı sahici olmayan ihanetin daniskası olduğu için, *Dasein*'ın ulaşabileceği tek hakiki "başarı" nihai başarısızlığıyla kahramanca yüzleşip onu kabul etmektir.

TERSİNE ÇEVRİLMENİN "SİHİRLİ GÜCÜ"

Hegel'le olan tezat çarpıcıdır. Temel aksiyomu şudur Hegel'in: "Hakiki olmayan bir bilgi kipinin boş bir hiçe kaçmasına izin verilmemelidir"[42] – yasaklama kipine dikkat: "izin verilmemelidir..."!)– yani, "negatifle oyalanma" çalışması sayesinde, her negatiflik patlaması bir anlam anlatısı içinde izah edilebilir (anlaşılır kılınabilir) ve böylece kuşatıcı bir sonsuz bütünlük içinde *aufgehoben* edilebilir [kaldırılabilir]. Heidegger içinse, her anlamlı bağlanmanın en sonunda "boş bir

38 Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. çev. John MacQuarrie ve Edward Robinson, New York: HarperCollins, 2008, s. 231. (*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2008.)

39 Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, s. 64.

40 A.g.e., s. 67.

41 Bu noktada Heidegger ve psikiyatri klinikleri konusuna temas ederiz: Ölüm *olmayan*, ama canlı bir insanın psikotik çöküşüne denk düşen o bağlanmadan geri çekilme haline ne demeli? Tıpkı Nazi kamplarındaki *Muselmannen* gibi, "ölümde yaşama", kaygı duymadan ot gibi yaşama ihtimaline ne demeli?

42 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 56.

hiçe kaçacak olması" *Dasein*'m sonluluğunun biçimsel (a priori) bir özelliğidir: Tüm anlamlı bağlanmalarımız kaçınılmaz olanı ertelemeye dönük olumsal girişimlerden ibarettir; tüm insan çabasının nihai hükümsüzlüğünün arkaplanmda sergilenen kahramanca edimlerdir. Peki bu Hegel eleştirisinin dayanağı var mıdır? İlk bakışta pekâlâ haklı görünebilir – Pippin'in belirttiği üzere, Hegel *Fenomenoloji*'ye Önsöz'ün meşhur bir kısmında, negatifliğin tersine çevrilip daha yüksek bir pozitifliğe dönüşmesinin, ölümün ardından sonsuz yaşamın dirilmesinin en olağanüstü ifadesini ortaya koyarken çok tuhaf bir terime başvurur: "Tin ancak negatifin yüzüne bakmakla ve onunla oyalanmakla bu güç olur. Bu negatifle oyalanma onu varlığa tahvil eden sihirli güçtür [*Zauberkraft*]."[43] "Hegel o manidar (en gayri-Hegelci) kelimeyi ya da Freudcu dil sürçmesini –*Zauberkraft*– zikrederek kendi hilesini ve şüphesini ele verir adeta"[44] – negatifin diyalektik bir şekilde tersine çevrilip pozitife dönüşmesinde sihirli bir şey, *deus ex machina*'ya benzer bir şey olduğunun kabulüdür bu. İşte bu yüzden bu tersine çevrilmeyi tanımlarken çok dikkatli olmamız gerekir. Hegel hakkındaki beylik laflardan birine göre Hegel Haçlı Seferleri fikrini Hıristiyanlığın tinsel Hakikat'ine sahip olunması ile İsa'nın mezarının fiziksel yerinin, çarmıha gerildiği ve dirildiği yerin ele geçirilmesini birbirine karıştırdığından dolayı eleştirmişti. Fakat burada da dolaysız bir tercih söz konusu değildir: Hıristiyanlığın tinsel Hakikat'inin deneyimlenmesi için önce mezarın işgal edilmesi ve boş olduğunun görülmesi *gerekir* – işte ancak bu hayalkırıklığıyla, bu zafer-içindeki-başarısızlık sayesinde "İsa'da yaşamak" için ücra topraklara gidip boş mezarların işgal edilmesinin gerekmediği içgörüsüne ulaşılır, çünkü İsa takipçileri arasında Aşk'ın olduğu her yerde zaten vardır. Bu deneyimi Rabinoviç esprisiyle ifade etmek gerekirse:

> *"İsa'nın mezarını bulmak ve ilahiliğin mevcudiyetinde bulunmak üzere Kudüs'e gidiyoruz."*
> "Ama Kudüs'e vardığında mezarın boş olduğunu, bulunacak bir şey olmadığını, sahip olduğun tek şeyin kendin, ziyaretçi Hıristiyanlar cemaati olduğunu keşfedeceksin..."
> *"Evet, bu tinsel cemaat yaşayan İsa'nın ta kendisidir ve peşine düşmüş olduğumuz şey budur!"*

Aynısı dirilme için de geçerlidir: "İsa dirilecek!" "Ama bizler, onu bekleyen takipçileri, hiçbir şey görmüyoruz..." "Evet, görmüyorsunuz – ama görmediğiniz şey şu ki sizin bu tinsel cemaatiniz, sizi kenetleyen bu aşk bağı, dirilmiş İsa'nın *ta kendisidir*! İkinci Geliş için de haydi haydi öyledir: "Gerçekten hiçbir şey

43 Şurada alıntılandığı haliyle: Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, s. 77; şu İngilizce çeviriye bakılarak biraz değiştirildi: Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 19.
44 Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, s 77-8.

olmayacaktır", herhangi bir Tanrı mucizevi bir şekilde zuhur etmeyecektir; insanlar Tanrı'nın kendi kolektivitelerinin tininde *zaten burada* olduğunu anlayacaktır sadece.

Christopher Nolan'ın, on dokuzuncu yüzyılın sonlarının Londra'sında, iki sihirbaz olan alt sınıf kökenli Alfred Borden ile üst sınıf kökenli Robert Angier arasında geçen ölümcül bir rekabeti konu alan 2006 tarihli filmi *Prestige* [Prestij], biraz şaşırtıcı gelebilir, ama Hegelci diyalektiğin bu "sihirli" veçhesini açıkça anlamamıza yardımcı olabilir. Bu film Sağ ve Sol Hegelcilerin Hegel'in mirası üzerine giriştiği mücadelenin alegorisi olarak okunabilir. İki sihirbaz "Yer Değiştiren Adam" numarasını kim daha iyi yapabilir diye rekabete girişir; sahneye ilk çıkan Borden gözden kaybolup bir kutunun içine girer, sahnenin diğer ucundaki başka bir kutuya doğru bir top zıplatır ve topu yakalamak için birdenbire ikinci kutunun içinde ortaya çıkar. Numarasının kaynağını Angier'e ifşa etmesi için şantaj yapılan Borden ona sadece bir ipucu verir, o da bir mucidin adıdır: "Tesla." (Sonradan öğreniriz ki bu bir yalandır: Borden kendisinin yerine ikiz kardeşini geçirmiştir.) Angier Nikola Tesla'yla buluşmak ve Borden'ın ilüzyonunun sırrını öğrenmek üzere Colorado Springs'e gider. Angier daha sonra Borden'ın defterine baktığında beyhude bir arayışa sokulmuş olduğunu anlar. Parasını boşa harcadığını hissedip Tesla'nın laboratuvarına döner ve oradaki makinenin aslında içine yerleştirilen her şeyi yaratıp kopyasını ışınlayabildiğini keşfeder. Tesla Colorado Springs'ten ayrılmaya mecbur bırakıldığında, makine Angier'e kalır. Tesla Angier'e bir mektup yazarak ona makineyi yok etmesini söyler. Angier bu talebi reddeder ve yeni numarasıyla son bir 100 performanslık diziye başlamak üzere Londra'ya geri döner. "Gerçekten Yer Değiştiren Adam" adını verdiği bu numarada, kocaman elektrik kemerlerinin altında gözden kaybolur ve bir saniye içinde sahneden kırk beş metre kadar uzaklıktaki balkona "ışınlanır". Borden Angier'in performansını izlemektedir ve hayrete düşmüştür; bir yolunu bulup sahne arkasına sızar ve Angier'i bu su tankının içinde bulur, ama tank Angier'in kaçmasını engellemek üzere kilitlenmiş haldedir. Filmin sonunda, ölümcül yaralı durumdaki Angier Borden'a sırrını anlatır: İlüzyon sırasında gözden kaybolduğu her seferde, gizli bir kapının içinden tanka düşüp boğulmuştu; makine bir kopya yaratmış ve bu kopya da balkona ışınlanıp alkışların keyfini çıkarmıştı. Angier büyük olmak için acı çektiğini söyler – Borden'ın Angier'in hiç öğrenmemiş olduğunu düşündüğü bir felsefedir bu.

Üst sınıftan Angier ile alt sınıftan Borden arasındaki sınıfsal rekabet, başka şeylerin yanı sıra, ilüzyonu farklı şekillerde düzenlemelerine de yansır: Borden kendisinin yerine geçirmek üzere ikiz kardeşini kullanır, Angier ise bunu sahiden bilimsel sihirbazlıkla yapar (gerçekten kopyalanır). (Ucuz alt sınıf üçkâğıtçılığına karşı) aristokratik fedakârlık etiği övülür burada: Angier sanatı uğruna her performans sırasında feci acı çekip boğulur. Angier'in intikamı burada saklıdır: Borden büyük olmak için sahiden acı çekmeye yalnızca

kendisinin hazır olduğunu zanneder (bazı parmaklarını kaybettiğinde, ayırt edilmez kalmak için ikiz kardeşi de aynı parmaklarını keser, vs.); gelgelelim, en sonda, Angier'in yozlaşmış-aristokrat tavrının altında çok daha korkunç bir fedakârlığın olduğunu kabul etmek zorunda kalır – her performansın bedeli bir intiharla ödenmektedir.

Filmin başlarında bir sihirbaz masanın üzerine içinde küçük bir kuşun olduğu bir kafes koyar ve sonra bir numarayla kuş gözden kaybolur. O an izleyiciler arasında küçük bir oğlan ağlamaya başlayıp kuşun öldüğünü iddia eder. Sihirbaz ona yaklaşır ve usulca elinin içinden canlı bir kuş çıkararak numarasını tamamlar – ama oğlan tatmin olmamıştır ve bunun bir başka kuş, ölen kuşun kardeşi olduğunda ısrar eder. Gösterinin ardından sihirbazı sahnenin arkasındaki bir odada, düzlenmiş kafesi çıkarıp ezilmiş kuşu çöpe atarken görürüz – yani oğlan sahiden haklıdır. Film sihirbazlık performansının üç aşamasını tasvir eder. (i) Plan ya da "vaat": Sihirbaz burada, yanlış yönlendirmeye başvurarak, izleyiciye sıradan gibi görünen ama aslında öyle olmayan bir şey gösterir. (ii) Dönüm noktası: Sihirbaz burada sıradan işi olağanüstü hale getirir. (iii) Prestij: Buradaysa ilüzyon efekti yaratılır. Üç aşamadan müteşekkil bu hareket en saf haliyle Hegelci üçlü değil midir? Tez (vaat), feci olumsuzlanması (dönüm noktası) ve felaketin sihirli çözümü (prestij)? Hegel'in farkında olduğu üzere, meselenin püf noktası şudur ki "prestij" mucizesinin gerçekleşebilmesi için bir yerde kuşun ezilmesi gerekir – *Prestij*'de, Angier'in boğulan vücududur bu.

Hegel'de, o sentez ve *Aufhebung* numarasında bir tür "ucuz sihirbazlık" olduğunu kabul etmekten hiç çekinmemeliyiz. Bu numarayı izah etmenin en temelde sadece iki yolu vardır ve bunları kötü haber/iyi haber şeklinde kaba hasta fıkralarının iki versiyonuyla anlatabiliriz: (1) İyi haber iyidir, ama *başka* bir özneyle ilgilidir ("Kötü haber şu ki ölümcül bir kansere yakalandınız ve bir ay içinde öleceksiniz. İyi haberse şu: Şuradaki güzel hemşireyi görüyor musunuz? Aylardır onu yatağa atmaya çalışıyorum; en nihayet dün olur dedi ve tüm gece deli gibi seviştik..."); (2) iyi haber öznenin kendisi için kötü haberdir, ama farklı bir açıdan ("Kötü haber şu ki ciddi bir Alzheimer hastalığına yakalandınız. İyi haberse şu: Alzheimer'iniz var, yani eve vardığınızda kötü haberi unutmuş olacaksınız"). Esas Hegelci "sentez" bu iki seçeneğin sentezidir: İyi haber kötü haberin kendisidir – ama bunu görebilmemiz için başka bir faile geçmemiz gerekir (ölen kuştan onun yerine geçene; kanserli hastadan mutlu doktora; birey olarak İsa'dan inananlar cemaatine). Bir başka deyişle, ölü kuş ölü kalır, *gerçekten* ölür; keza İsa da *başka* bir özne, Kutsal Ruh olarak yeniden doğar.

Bu fıkralarda son cümleye ancak bir önceki konumun diyalojik bir şekilde altının oyulmasıyla varırız, fakat kendi bakış açımızın da bu sürece dahil olduğunu ansızın fark ederiz.[45] Hegel'in diyalektiğinin ana fikrine göreyse, bu diyalo-

45 Agamben zamanı sona erdirecek zaman olarak kıyametçi-mesihçi "kalan zaman"ın muğlaklığına işaret etmekte haklıdır: O zamanın içinde bulunuruz, bize Yasa'nın (Yasa'nın

jik süreç hem özneldir hem de "Şey'in kendisi"nin gerçekliğine kayıtlıdır: Diyalogda yansıyan gerilim gerçekliğin kurucu unsurudur – Hegel'in hakikate giden yol hakikatin bir parçasıdır şeklindeki tezini böyle kavramak gerekir. 1930'ların Moskova'sındaki göstermelik yargılamalarda suçlanan kişiler bağlamında, Brecht'in Sidney Hook'un evinde söylediği iddia edilen yorumu da bu çerçevede yeniden ifade edebiliriz:

> 1935'te Brecht Hook'un Manhattan'daki evine geldi. Hook, Zinovyev, Kamenev ve daha binlerce kişinin tutuklanıp hapsedilmesi konusunu gündeme getirdiğinde, Brecht'in kendisine Almanca olarak sakince şu cevabı verdiğini söylemişti: "Ne kadar masumlarsa, vurulup öldürülmeyi o kadar hak ediyorlar." Hook'un dediğine bakılırsa, bu sözün ardından Brecht'e şapkasını ve paltosunu vermiş, Brecht de "hastalıklı bir gülüş"le evden ayrılmış.[46]

Brecht'in sözü büsbütün muğlaktır – radikal Stalinizmin genelgeçer bir savunusu olarak okunabilir (masum olduğunuzu vurgulamanız, kendinizi Dava için feda etmeyi reddetmeniz suçunuzun kanıtı, suçunuz da Parti'nin geniş çıkarlarından ziyade kendi bireysel çıkarlarınıza öncelik vermeniz) ya da baştan aşağı anti-Stalinist bir açıdan yorumlanabilir: Stalin'i ve çevresindekileri öldürmeyi planlayabilecek bir konumda olup da "masum"larsa (yani, bu fırsatı ellerinden kaçırmışlarsa), o halde Stalin'den kurtulmamızı sağlayamadıklarından ötürü ölmeyi gerçekten hak ediyorlar. Suçlananların esas suçu demek ki Stalinizmin ideolojik çerçevesini reddetmek ve Stalin'e karşı acımasızca harekete geçmek yerine, narsisistik bir şekilde kendi mağduriyetlerine âşık olmaları ve ya masum olduklarını söyleyerek itiraz etmeleri ya da var olmayan suçları itiraf ederek Parti için yapabilecekleri nihai fedakârlıkla büyülenmeleridir. Bu iki anlamın iç içe geçişini kavramanın has diyalektik yolu ilk yorumla ve Brecht'e verilen aklıselim ahlakçı tepkiyle başlamak olurdu: "Ama nasıl olur da böyle acımasız bir şey söyleyebilirsin? Önder'in suçlama heveslerini tatmin etmek için şuursuz bir özveri talep eden böyle bir mantık ancak dehşet verici ve cani bir totaliter sistemde işleyebilirdi doğrusu – totaliter önderliğin fiziksel olarak ortadan kaldırılması, gerekirse katledilmesi dahil olmak üzere, mümkün tüm araçlarla böyle bir sisteme karşı savaşmak her etik öznenin görevidir." "Evet, masumlarsa eğer, suçlananların vurulup öldürülmeyi haydi haydi hak ettiğini görebiliyorsun

---

hâkimiyetinin) nihai çöküşünün yavaşlaması, bu son noktanın hiç durmadan ertelenmesi gibi görünen şey, geridönüşlü bir şekilde, beklediğimiz anarşik özgürlük hali olarak açığa çıkar. Has Hegelci bir yorumla ifade edersek, sünüp uzayarak Şey'e tamamen erişilmesinin önüne geçen bu erteleme zaten Şey'in kendisidir – bu eşsiz *différance*'m yapısı yine Rabinoviç fıkrasının yapısına benzer: "Tam *parousia*'nın gelişi ilanihaye ertelenmiştir..." "Ama bu erteleme varmak için uğraştığımız *parousia*'nın *ta kendisidir*."

46 David Caute, *The Dancer Defects: The Struggle for Cultural Supremacy During the Cold War*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 299.

o halde – bizi bilfiil Stalin'den ve şürekâsından kurtarabilecek *konumdaydılar* ve insanlığı onun dehşetengiz suçlarından korumak için ellerine geçen bu eşsiz fırsatı kaçırdılar!"[47]

Aynı muğlaklığı çeşitli Nazi liderlerine atfedilen mahut sözde de görebiliriz: "'Kültür' kelimesini duyduğum anda tabancama davranıyorum." Nazilerin kastı, gerektiği takdirde, Yahudilere ve diğer barbarlara karşı yüksek Alman kültürünü silahla savunmaya hazır olduklarıydı muhtemelen; fakat asıl kasıt şudur ki hakiki kültür eserleriyle karşılaştığında şiddetle tepki veren biri olarak barbarın ta kendisidir.[48]

Hegel'in "sonsuz yargı" versiyonu Kant'ınkinden farklıdır nitekim – en meşhur örneği olan "Tin kemiktir"de (Rabinoviç türünde) bir olumsuzlamanın olumsuzlanması söz konusudur: (1) Tin kemiktir; (2) bu saçmadır, mezkur iki

---

47 Gerçi aynı tersine çevrilme bazen aksi istikamette işler. Yakın zaman önce Slovenya'da bir cumhuriyet başsavcısı II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından hapse atılmış Sloven anti-komünist birimlerin üyelerinin göstermelik bir şekilde yargılanıp toptan katledilmesine dahil olmuş eski bir komünist memura dava açtı. Bu haberin duyulmasından çok geçmeden, komünist geçmişinden pişman olmayan eski bir çekirdek kadro elemanına rastladım ve ona tepkisini sordum; suçlanan memurun en büyük cezayı hak ettiğini söyleyerek beni şaşırttı doğrusu ve şunları ekledi: "Suçlandığı şeylerden ötürü değil tabii ki, asıl suçu için, yani yıllar sonra komünistlerin iktidarı kaybetmesine sebep olduğu için!"

48 Bu elbette Brecht'i etik-siyasi şüpheden azade kılmaz. W. H. Auden ona karşı yöneltilen iddiayı özlü bir dille ifade etmişti: "Parti'yi gür bir sesle desteklemek üzere sanatınızı sunmak bir şeydir. Böyle yapmak ama bir yandan da kaçacak bir delik tutup bir kenara birikim yapmak bayağı başka bir şeydir... Komünizmi desteklemeye başladığı andan itibaren Brecht sahanın kenarında durdu, bir taraftan katılmayı apaçık istemediği bir partiye tezahürat yaptı, diğer taraftansa başkalarına, bizatihi reddettiği bir disipline tabi olmayı tavsiye etti (alıntılayan Caute, *The Dancer Defects*, s. 300). Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin devlet şairi sıfatlı yurttaşı olan ama bir elinde Avusturya pasaportu diğer elinde de İsviçre'deki bir bankadaki hesabı duran Brecht zulüm zamanlarında sessiz kalan şairlere karşı yazdığı "Karanlık Zamanlarda" başlıklı şiirinde "[sonraki kuşaklar] demeyecekler: Karanlıktı o sıralar/Ama diyecekler/Neden şairleri sessizdiler?" der ya hani, ona karşı şu soruyu sormak gerekir: "SSCB'nin ve uluslararası Komünist hareketin karanlık yerleri söz konusu olduğunda kendisi niçin sessizdi peki?" (a.g.e) Öte yandan Fredric Jameson (bkz. *Brecht and Method*, Londra: Verso Books, 1998, s. 10 [*Brecht ve Yöntem*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Yapı Kredi, 1998]) Brecht'i ismi bilinmeyen kişilerle yaptığı ortak çalışmalara fazla sırtını yasladığı ve hatta bazı eserlerinin büyük bir kısmını onlardan kopyaladığı suçlamasına ilişkin şu karşı savı ileri sürer: "Bu saldırılar –kolektivitelerin eylemi olarak– siyaseti kişisel ve bireysel mülk sahipliği adına hepten küçük düşürür." Şunu da ekler: "[Böylece] Brecht'in kolektif çalışmasının ve her türden kolektif ve işbirliğine dayalı çalışmanın has ütopik özellikleri örtbas edilip reddedilir." Bu karşı savdaki "Brecht'in kolektif çalışması" oksimoronunu görmemek elde değil – Brecht "burjuva" telif yasası gibi ince ayrıntıları gözardı etmediği gibi, bu aynı zamanda "bireysel mülk sahipliği"ne yaraşırcasına hayli yüksek miktarda paralar da talep ederek, yani gayet pragmatik ve hiç de ütopik falan olmayan bir şekilde piyasada kendi adıyla sattığı kolektif bir çalışmadır.

terim arasında mutlak bir çelişki vardır; (3) evet, Tin bu çelişkinin *kendisidir*. Bu prosedür ile Hegel'in saptadığı haliyle özdeşlik paradoksu arasındaki karşıtlığı görmek mümkündür. Aynı terimin ortaya çıkması sürpriz yaratır burada: Bir gül...(bir yüklemin anılmasını bekleriz, ama nafile) bir güldür. Hegelci hamlede bu sürpriz/paradoks özdeşliğin kurucu unsuru olarak görülür: Her iki durumda da sürpriz (ve zamansal bir mantık) vardır, ama farklı bir türden.[49]

Bu da aslında Heidegger'in ölümü diyalektik bir şekilde "kaldırılamayan" ya da daha yüksek bir bütünlüğe dahil edilemeyen nihai olanaksızlık noktası olarak kavramasının Hegel'e karşıt bir anlayış olmadığı anlamına gelir: Hegel bu negatifliği pozitif veçhesiyle, bir olanaklılık koşulu olarak görmek için perspektifi değiştirir sadece: Nihai engel olarak görünen şey kendi içinde pozitif bir olanaklılık koşuludur, zira anlam evreni ancak arkaplanda bizatihi yok olmasıyla ortaya çıkabilir. Dahası, has diyalektik çevrilme negatifin pozitife, olanaksızlık koşulunun olanaklılık koşuluna, engelin imkânı sağlayan failliğe dönüşmesini içerdiği gibi, aşkınlığın içkinliğe dönüşmesini ve telaffuzun öznesinin telaffuz edilen içeriğe dahil edilmesini de kapsar.

Bu kendi içine doğru çevrilme –mevzubahis olanın statüsünde göstergeden Şey'e, yüklemden özneye geçiş– diyalektik süreç açısından hayati önem arz eder: İlk başta Şey'in salt bir göstergesi (niteliği, yansıması, çarpıtması) olarak görünen, Şey'in kendisi olup çıkar. İdea kendini yeterli bir şekilde temsil edemezse, temsili çarpık ya da kusurluysa, bu aynı zamanda zamanda İdea'nm kendisinin sınırlılığına, kusuruna delalet eder. Dahası, mesele yanlıca evrensel İdea'nın daima çarpık ya da yerinden edilmiş bir şekilde görünmesi değildir; aynı zamanda, bu İdea tikelin kendisi karşısındaki çarpıtılması ya da, yerinden edilmesi, kendi kendine yetmezliğinden *başka bir şey değildir*.

Bu da bizi o meşhur, meşum "karşıtların özdeşliği"ne getirir: "Çelişki" Hegel'in Gerçek için kullandığı terim olduğu için, bu durum Gerçeğin *hem* doğrudan erişmenin imkânsız olduğu Şey *hem de* bu doğrudan erişimi tıkayan engel olduğu anlamına gelir; kavrayış menzilimizden sıyrılan Şey *ve* Şey'i ıskalamamıza sebep olan çarpıtıcı perde. Travma tam da böyle işlemez mi? Bir yandan, travma öznenin doğrudan yaklaşamadığı, ancak çarpık bir şekilde, bir tür koruyucu lensle algılanabilen, ancak dolambaçlı bir yolla kastedilebilen, asla dosdoğru yüzleşilemeyen vs. X'tir. Diğer yandansa, travmatik bir sarsıntı geçirmiş bir öznenin gözünde travma, kavrayış menzilimize girmeyen erişilmez kendin-

49 Eski Yugoslavya'dan Rabinoviç fıkrasının pek umulmadık bir versiyonunu anlatalım: Bir subay şiir öğreterek Çingene bir askeri eğitmek istiyormuş; ona kafiyeyi anlatmak için de bir örnek vermiş: "Balalayka çalıyorum, ananı düzüyorum" (kaynak dildeki mısra şöyledir: *Igram balalaiku, yebem tvoiu maiku*). Çingene şöyle cevap vermiş: "He, anladım! Aha bi tane daha: Çalıyom balalayka, düzüyom karını." Subayın yorumu şu olmuş: "Ama bunda kafiye yok ki!" Çingene yapıştırmış cevabı: "Evet, kafiye yok, ama doğru." İşin bit yeniği şudur: Sırpçada bu son mısrada gevşek bir kafiye vardır (*Nije rima, ali je istina*), yani en sonunda sahiden kafiyeye varırız.

de-Şey'in tam zıttı olarak da işler: Buradaki, bendeki bir şey, gerçekliğe ilişkin perspektifimi çarpıtıp bozan, onu tikel bir şekilde büken bir şey olarak işler. Vahşice tecavüze uğrayıp aşağılanmış bir kadın tecavüz sahnesini doğrudan hatırlayamadığı gibi, o bastırılmış tecavüz anısı onun gerçekliğe ilişkin yaklaşımım da bozar, gerçekliğin kimi veçhelerine karşı fazla hassas kılıp bazı veçheleriniyse gözardı etmesine sebep olur.

Söz konusu kayma yapısal açıdan evvelce anlattığımız Rabinoviç fıkrasına benzemiyor mu? Sorunun (engelin) kendisi, geridönüşlü şekilde kendi çözümü olarak görünür, zira Şey'e doğrudan erişmemize mani olan, Şey'in kendisidir. Buradaki tek değişim perspektif değişimindedir. Keza, Kafka'nın "Yasanın Önünde" başlıklı meselinde girilen son viraj yalnızca bir perspektif değişimine dayanır: Dehşetengiz Şey'e (Yasa) erişmesini engelleyen Yasa kapısıyla karşılaşan taşralı adama kapının en başından beri sadece onun için orada olduğu, bir başka deyişle, en başından beri Yasa'ya *dahil* olduğu söylenir – Yasa onun bakışını büyüleyen Şey değildi sadece; bakışına her zaman çoktan karşılık da vermişti. Bir adım daha ileri gidecek olursak, beni Tanrı'dan ayıran boşluk Tanrı'yı kendisinden ayıran boşluktur: Aradaki mesafe ortadan kalkmaz (mucizevi bir şekilde Tanrı'ya kavuşmam); sadece, bu mesafe yerinden edilip Tanrı'nın kendisine aktarılır.

Gelgelelim, bu kilit uğrağı daha geleneksel bir çerçevede epistemolojik boyut ile ontolojik boyut arasındaki diyalektik gerilimle de ifade edebiliriz: Bilen özneyi bilinen nesneden ayıran boşluk nesnenin kendisine içkindir, bir şeyi bilmem şeyin kendisinde mündemiç bir sürecin parçasıdır, bu yüzdendir ki genelgeçer epistemoloji sorusunu tersine çevirmek gerekir: "Şeyi bilmem nasıl mümkün olur?" değil, "Bilgi nasıl olur da şeyin içinde şeyin kendisiyle ilişkilenmesinin bir kipi olarak görünür?" Bu soruyu Tanrı bağlamına uyarlarsak: "Tanrı'yı nasıl bilebilirim?" değil, "Tanrı nasıl olur da insanlarda kendisine dair bilgiyi yaratır?", yani, Tanrı hakkındaki bilgim (ve onu bilmezliğim) Tanrı'nın içinde nasıl işler? Tanrı'dan yabancılaşmamız Tanrı'nın kendinden yabancılaşmasıdır. Tanrı'yı kaybettiğimizde, Tanrı bizi terk ettiği gibi, Tanrı kendisini de terk eder.

DÜŞÜNÜM VE VARSAYIM

Hegelci düşünüm demek ki düşünümsel bir şekilde nesneden onun öznel imkân koşullarına doğru gerileyen transandantal yaklaşımın tersidir. "Dilsel dönemeç" felsefesi bile bu transandantal düzeyde kalır ve dilin transandantal boyutunu ele alır – yani, dilin ayakta tuttuğu o içinde bulunduğumuz olanaklı anlam ufkunun, tüm gerçeklik deneyimimizin transandantal olanaklılık koşulu olarak işlev gördüğünü konu alır. Öyleyse burada, "gösterilen gösterenin içine düşer", çünkü gösterilen gösterenin bir sonucudur, simgesel düzen çerçevesinde onun

transandantal bir şekilde kurucu koşulu olarak vardır.[50] Diyalektik düşünüm buna bir başka düşünümsel kıvrım ekler ve Şey'in "öz-hareket"indeki öznel-transandantal telaffuz alanı böyle temellendirilir: Burada, "gösteren gösterilenin içine düşer", telaffuz edimi telaffuz edilenin üzerine düşer, şeyin göstergesi Şey'in kendisinin üzerine düşer. Kendi dilimizde az çok akıcı konuşabilen biri, X teriminin anlamını bilmeyip bizden bu özgül terimi açıklamamızı istediğinde, belki de sonunu hiç getiremezcesine, bir sürü eşanlamlı sözcükten bahseder, açımlamalar yapar ya da terimi kullanmanın uygun olacağı durumları tasvir ederiz. Böylece, çabamızın başarısızlığa uğramasıyla, boş bir yerin, doğru sözcüğün, yani açıklamaya çalıştığımız sözcüğün yerinin sınırlarını çizeriz. Demek ki bir noktada, açımlamalarımız boşa çıktıktan sonra, yapabileceğimiz tek şey bıkkınlıkla şu sonuca varmaktır: "Kısacası, o X'tir!" Bu hal, başarısızlığın düpedüz kabul edilmesi olarak işlev görmek şöyle dursun, bir içgörü doğurabilir aslında – *eğer*, başarısızlığa uğrayan açımlamalarımızın sonucunda izah edilmesi istenen terimin *yerini* başarıyla tanımlarsak. Bu noktada, Lacan'ın diyeceği üzere, "gösteren gösterilenin içine düşer", terim kendi tanımının parçası olur. Bu bir nebze eski mono kayıtları dinlemeye benzer: İnsan sesinin saf reprödüksiyonunu filtreden geçirip bozan o cızırtı sesleri bir sahicilik efekti, (bir zamanlar) şarkı söyleyen gerçek bir insanı dinlediğimiz izlenimini doğurur; modern kayıtlardaki mükemmellik ise tüm o stereo ve diğer türden efektleriyle duyduklarımızı gerçeklikten tuhafça çıkarır. İşte bu yüzden, esas Benliğimizi büsbütün gerçekleştirmemiz ya da ifade etmemiz için yalvaran o "aydınlanmış" New Age yanlısı ister istemez kendisinin karşıtı olarak görünecektir, yani kendi mantrasım şuursuzca tekrarlayan mekanik, derinliksiz bir özne olarak.

Hasılı: Diyalektik çevrilme görünebileceğinden daha karmaşıktır; en radikal

50 Sırası gelmişken şundan da bahsedelim: "Söylem analizi" yanlıları ekonomik üretim tarzının anahtar niteliğindeki yapısal rolünü ve bu tarzın dinamiklerini vurgulamaya devam edenlere yüklenip "kaba Marksizm" (ya da bir başka beylik ifadeyle, "ekonomik indirgemecilik") heyulasını çağırır: Burada şöyle bir ima vardır: Böyle bir görüş dili ikincil bir etmene indirgeyerek tarihsel etkinliği yalnızca maddi üretimin "gerçekliğinde" bulmaktadır. Gelgelelim, daha az "kaba" olmayan simetrik bir basitleştirme söz konusudur: dil ile üretim arasında doğrudan bir benzerlik olduğunu önermedeki, yani Paul de Man tarzıyla, dili bir başka üretim tarzı, "anlamın üretimi" olarak tasavvur etmedeki basitleştirme. Bu yaklaşıma göre, üretken emeğin kendi sonucunda "şeyleşmesi"ne koşut olarak, konuşmanın salt önceden var olan anlamın bir ifadesi olarak görüldüğü aklıselim anlayış da anlamı "şeyleştirir" ve anlamın konuşmada yansıtıldığı kadar, onun tarafından da üretildiğini görmezden gelir – anlam, bir zamanların moda deyimiyle, "anlamlandırma pratiğinin" sonucudur. Bu yaklaşım en berbat gayri-diyalektik *biçimcilik* örneği diye nitelendirilerek reddedilmelidir. Zira burada "üretim", kendi iki türü olarak ekonomik ve "simgesel" üretimi kapsayan soyut-evrensel bir mefhum şeklinde, kendisine oranla her şeyin ikincil veya türevsel olduğu mutlak bir dayanağa dönüştürülür ve böylelikle ekonomik ve simgesel üretimin birbirinden baştan aşağı farklı halleri görülmez.

haliyle, sırf bir yüklemin tersine çevrilmesi değildir (karşıt gerekçe yandaş gerekçeye dönüşür), yüklemin kendisinin öznenin konumuna kaymasıdır. Hegelci diyalektiğin bu kilit özelliğini, erkeklerin kendileriyle sıkı sıkıya özdeş olmalarına kıyasla, "kadınların özünün dağınık, ele avuca sığmaz, yerinden edilmiş" olduğunu öngören o meşhur erkek-şovenist anlayışla izah edebiliriz. Bu anlayışa verilecek uygun karşılık kadının özünün daima dağınık olduğu iddiasından *bu dağılmanın ya da yerinden edilmenin bizatihi "kadınlığın özü" olduğu* yolundaki daha radikal iddiaya geçmektir. Bu kaymayı, yine, Rabinoviç formülüyle de anlatabiliriz: "Kadınlığın özünü buldum." "Ama onu bulamazsın, kadınlık dağınıktır, yerinden edilmiştir..." "Evet, bu dağılma kadınlığın özünün *ta kendisidir*..." Bu diyalojik sürecin indirgenemez niteliğini bir kez daha vurgulamak lazım: Doğrudan doğruya "kadınlığın özü"ne geçilememesi, "kadınlığın özünü buldum" şeklindeki yanılsamalı önermeden ve onun başarısızlığından geçilmek zorunda olması hem bilişsel yaklaşımımızı etkileyen hem de Şey'in kendisini ("kadınlığın özü"nü) oluşturan bir zorunluluktur. "Özne" de burada sadece bir örnek değildir, biçimsel bir yapının adıdır: "Bizatihi" özne öznelleştirilmiş bir yüklemdir; özne her zaman çoktan dağınık falan olduğu gibi, bu dağınıklığın da *ta kendisidir*. Bir başka deyişle, yukarıda tasvir ettiğimiz diyalojik yapı öznenin varlığına kayıtlıdır: Özne kendini temsil etmeyi amaçlar; bu temsil başarısız olur; özne kendini temsil etme uğraşında yaşadığı bu başarısızlığın *ta kendisidir*.

Öznellik boyutunun kurucu unsuru olan bu kaymanın en müthiş örneği *varsayımdır*. Lacan aktarım aracılığıyla tezahür eden "bildiği varsayılan" olarak analist mefhumuyla başlamıştı (analist hastanın semptomlarının anlamını bildiği varsayılan kişidir). Fakat çok geçmeden, daha genel bir varsayım yapısıyla uğraşıyor olduğunu, bu yapıda bir Öteki figürünün hem bildiğinin hem de inanabileceğinin, haz alabileceğinin, ağlayabileceğinin, gülebileceğinin ve hatta bizim için *bilmeyebileceğinin* (Tibet'teki dua çarkları, gülme efektleri, vb.) varsayıldığını idrak etmişti. Bu önvarsayımın yapısı sonsuz değildir: Söylemin dört öğesiyle sıkı sıkıya sınırlanmıştır. S_1 –inandığı varsayılan özne; S_2 – bildiği varsayılan özne; *a* – haz aldığı varsayılan özne; ve... $'ye ne demeli? "Özne olduğu varsayılan bir özne" midir? Ne demeye gelir ki bu? Varsayımın yapısına karşılık geldiğini söylesek, yani şöyle desek: Evet, öznenin bir niteliğe sahip olduğu, bir şey yapma ya da bir şeyden geçme (bilme, haz alma...) niteliği olduğu varsayılır; fakat aynı zamanda, *özne bizatihi bir varsayımdır*, zira özne asla pozitif tözsel bir entite olarak doğrudan "verili" değildir, onunla asla doğrudan karşılaşmayız, iki gösteren arasında olduğu "varsayılan" titreşip duran bir boşluktan ibarettir. (Burada yine özneden yükleme doğru yaşanan Hegelci geçişle karşılaşırız: bildiği, haz aldığı, vb. varsayılan özneden... bir varsayım olarak öznenin kendisine.) Başka bir deyişle, "özne" tam olarak ne demektir? Bir önermeyi, ifadeyi düşünelim – bu ifade nasıl, ne zaman "öznelleşir"? Düşünümsel bir özellik ona öznel

tavrı kattığı zaman öyle olur – tam bu anlamda, bir gösteren "özne için bir başka göstereni temsil eder." Özne bu düşünümsel kıvrımı, bu çarpıtmayı izah etmek için varsayılması gereken namevcut X'tir. Lacan bu bağlamda sonuna kadar gider: Özne bir anlamlandırma zincirinin dış gözlemci-dinleyicisi tarafından varsayılmaz sadece; *başlı başına bir varsayımdır*. Özne numenal özdeşliğiyle, bir Şey olarak kendisine erişemez ve bu açıdan, bir nesne olarak özne, özneye devamlı musallat olur: Tüm o *Doppelgänger* figürleri bir nesne olarak bana musallat olan benlik figürleri değil de nedir? Bir başka deyişle, başkaları benim için bir varsayım olduğu gibi (başkalarının varlığını ancak bir anlamlandırma zincirinin düşünümsel çarpıtmasının altında varsayabilirim), *ben de aynı ölçüde kendim için bir varsayıma denk düşerim*: farz edilen (Ben'in varlığının, Kant'ın deyişiyle, "düşünen Ben ya da O ya da bir Şey"in tekabül edeceği bir X'in olması gerekir) ve asla doğrudan erişilemeyen bir şey. Hume'un kendime ne kadar yakından ya da derinden bakarsam bakayım, bulacağım tek şeyin özgül fikirler, tikel zihin halleri, algılar, duygular, vb. olacağı, asla bir "Ben" bulunamayacağı yolundaki meşhur tespiti meselenin içyüzünü gözden kaçırır: Öznenin bir nesne olarak kendisine erişemez olması "ben" olmanın kurucu unsurudur.

Biçimsel açıdan bakıldığında, bildiği, haz aldığı vb. varsayılan özneden bir varsayım olarak özneye geçişin öznelliği *tanımladığı* bile söylenebilir: Töz fenomenlerde görünür, özne ise görünümünden *başka bir şey değildir*. (Bu formülleri çoğaltmak mümkün: Evrensellik tikelin kendisine yetmemesinden, kendisiyle özdeş olmamasından *başka bir şey değildir*; öz görünümün kendisine yetmemesinden *başka bir şey değildir*, vb.) Bu durum öznenin Gerçeğin aptal bir totolojisi ("şeyler nasıl görünüyorlarsa öyledirler") olduğu anlamına gelmez), çok daha net bir şekilde, öznenin *kendi görünüşünden, görünüşün kendine-yansımasından başka bir şey olmadığı* anlamına gelir[51] – bir Şey'in *kendisinin* ikamesi olarak işlemeye başladığı paradoksal bir burulmadır bu. Robert Pfaller'in bu ikame bağlamında belirttiği üzere:

> İkame edilen, 1:1 ölçeğinde, ikame rolünde, kendine de görünebilir – onun kendisi sayılmamasını sağlayacak bir özelliğin olması gerekir sadece. Böyle bir özelliği ikame edenin yerini ikame edilenin yerinden ayıran –ya da birbirinden kopmalarını simgeselleştiren– eşik sağlar. Eşiğin önünde görünen her şeyin o zaman ersatz olduğu farz edilir, zira arkasında uzanan her şey, ikame edilen şey sayılır.

51 İşte bu yüzden Kantçı transandantal Ben, onun saf tamalgısı ne numenal ne de fenomenal olan tamamen biçimsel bir işlevdir – boştur, hiçbir fenomenal görü ona tekabül etmez; zira, kendine görünecek olsaydı, kendi kendine görünmesi "Şey'in kendisi", yani bir numenin doğrudan kendi kendine şeffaf olması olurdu. Transandantal öznenin ($) boşluğu ile transandantal nesnenin, algılarımıza kaynaklık eden erişilemez X'in boşluğu arasındaki koşutluk bu bağlamda yanıltıcıdır: Transandantal nesne fenomenal görünümlerin *ötesindeki* boşluktur, transandantal özne ise *zaten bir boşluk olarak görünür*.

> Minyatürleştirme değil, sadece akıllı yerelleştirme sayesinde sağlanan bu tür gizlemelerin bir sürü örneği vardır. Freud'un saptadığı üzere, din tarafından yasaklanan edimler din adına icra edilir. Bu tür durumlarda –sözgelimi, din adına katletme durumunda– din hiç minyatürleştirme olmadan da idare edebilir. Mesela, kürtaja karşı çıkan o son derece militan insan yaşamı savunucuları, klinik çalışanlarını öldürmeye varabileceklerdir. ABD'de erkek eşcinselliğine karşı olan radikal sağcılar da benzer bir şekilde hareket eder. "Gey pataklama" adını verdikleri avlara çıktıklarında geyleri evire çevire dövüp onlara en sonunda tecavüz ederler. Dolayısıyla, dürtülerin son kertede cinai ya da eşcinsel tatminine ulaşmanın bir başka yoluysa, bunun bir karşı-önlem suretini akla getirme şartını yerine getirmesidir. Demek ki "karşıtlık" gibi görünen şey savuşturulacak X'in ortaya çıkabilmesi ve bir gayri-x sayılabilmesi sonucunu doğurur.[52]

Burada yine Hegelci "karşıt belirlenim"i görürüz: Bir geye tecavüz eden gey-patakçısı figüründe, gey kendisiyle karşıt belirleniminde karşılaşır; yani, totoloji (kendi kendiyle özdeş olma) en üst çelişki olarak görünür.[53] Bir başka deyişle, buradaki yapı yine Möbius şeridi gibidir: Bir tarafa doğru fazla gidersek, yeniden başlangıç noktamıza varırız (geylere özgü bir cinsel edim), ama şeridin diğer tarafından. Lewis Carroll haklıydı nitekim: Bir ülke kendi haritası olarak iş *görebilir*, fakat bunun için modelin ya da haritanın karşıt belirlenimindeki şeyin ta kendisi olması, yani, görünmez bir perdenin şeyin kendisi sayılmamasını sağlaması gerekir. Tam bu anlamda, "ilksel" fark şeylerin kendi aralarında, şeyler ile şeylerin göstergeleri arasında değil, şey ile (şeye ilişkin algımızı çarpıtan ve böylece şeyi kendisi saymamamızı sağlayan) görünmez bir perdenin boşluğu arasındadır. Şeylerden göstergelerine doğru akan hareket şeyin göstergesi tarafından ikame edilmesi değil, şeyin –bir başka şeyin değil– kendisinin, çekirdeğindeki boşluğun göstergesi haline gelmesinin hareketidir.[54]

Bu paradoks bizi insan ile İsa arasındaki ilişkiye getirir: "İnsan insandır" totolojisini Hegelci bir sonsuz yargı, "insan"ın kendi karşıt belirlenimiyle, Möbius şeridinin diğer tarafındaki muadiliyle karşılaşması olarak okumak gerekir. Nasıl ki gündelik anlayışımızda "yasa yasadır" sözü tam tersini,

52 Robert Pfaller, "The Potential of Thresholds to Obstruct and to Facilitate: On the Operation of Displacement in Obsessional Neurosis and Perversion" (basılmamış makale, 2002).

53 Keza, ekolojik felaket tellallığı (dünyanın sonu yakın, vs.) bir savunma, esas tehlikeleri örtbas etme yolu olarak işlev görür. Bizi tehdidin eli kulağında olduğuna ikna etmeye çalışan bir ekolojiste verilecek tek uygun yanıt umutsuz savının esas hedefinin *kendisinin* inançsızlığı olduğunu ima etmektir. Yani şöyle bir cevap vermemiz gerekir: "Endişe etme, felaket muhakkak olacak!"

54 Bu yapıya dair daha ayrıntılı bir izah için şu kitabıma bakılabilir: *The Puppet and the Dwarf*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

yasanın keyfi şiddetle örtüşmesini ("Adaletsiz ve keyfi olsa bile ne yapabilirsin ki, yasa yasadır, ona uymak zorundasın!") ifade ediyorsa, "insan insandır" sözü de insanın insanla örtüşmemesine, insanın kendi kendisiyle özdeşliğini bozan *insanlıktan çıkma* aşırılığa işaret eder. İsa da, son kertede, insana içkin olan bu aşırılığın, insanın dış-içten çekirdeğinin, İncil'deki iki etik kahramandan biri olan talihsiz Pontius Pilatus'un (diğeri Yehuda'dır elbette) izinden giderek ancak "*ecce homo*" diye adlandırılabilecek canavarımsı artığın adı değilse nedir?

ÖZNELERARASILIĞIN ÖTESİNDE

Bu insanlıktan-çıkma aşırılığın statüsü nedir? Anlam arayışımızın doğuşunu tasvir etmeye girişen Wolfram Hogrebe öznenin nesnellikle kurduğu ilişkinin öznelerarasılıkta temellendirilmesi gerektiğini iddia eder: "Karanlık bir Sen [*das dunkle Du*] olmadan, şeylerle nesnel ilişkiler geliştirmeye başlama şansımız olmaz."[55] "Nesnellik" farklı öznel perspektifler ya da tasvirlerde aynı kalan bir X mefhumu olarak tezahür edebilir ancak – öznel bakış açılarından hareketle yapılan bu tür soyutlamaların *sonucudur*. Ondan önce gelense, gerçekliğin anlamlı, bilinmeyen anlamla dolu olarak deneyimlendiği "kehanete dayalı" animizmdir. Önce etrafımdaki nesnelerle karşılaşırım, sonra bu nesnelerden bazılarının tıpkı benim gibi içsel bir yaşamı olduğunu fark ederim ve onları içsel yaşamıma aktarırım değildir; tam aksine, aktarım önce gelir, nesnelleştirmeyse sonra.

Hogrebe bunların tümünü göz önünde bulundurarak, vampir, zombi, uzaylı ve akıllı kopya gibi popüler kültür figürlerini duygulardan ve bir anlam ufkundan yoksun, anlam arayışı tavrından mahrum zeki varlıkların, tam anlamıyla "dünyasız" varlıkların tekinsiz figürleri olarak yorumlar. Markus Gabriel'in işaret ettiği üzere bu bağlamda bir geçiş söz konusudur: tekinsiz canavarımsı kopyanın öznenin "insanlıktan çıkma" dipsizliğine karşılık geldiği Romantizmden, akıllı kopyaların vb.nin dünyasız "düşünen makineler"e karşılık geldiği günümüze.[56] Peki "terminatörler"den bugüne dek uzanan akıllı kopya ve robotlarda da bir muğlaklık yok mudur? Öznellikten çıkmış "düşünen makineler" görünümünün ardında, saf insanlıktan-çıkma haliyle öznenin figürleri değil midir bunlar? Uzaylı ya da terminatör bugünün insan empatisinin ötesindeki "karanlık Ben"

55 Wolfram Hogrebe, *Die Wirklichkeit des Denkens*, Heidelberg: Universitatsverlag Winter, 2007, s. 13.

56 Markus Gabriel, "The Mythological Being of Reflection," haz. Markus Gabriel ve Slavoj Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism* içinde, Londra: Continuum, 2009.

imgesi değil midir?

Bu "karanlık Ben"i terbiye etme stratejilerinden biri öpmedir. Sándor Márai'nin *Embers* romanı öpmeye dair şöyle bir tanımla sona erer: "dilin kavrayamadığı bir soruya verilen bir cevap, sarsak ama sevecen bir cevap."[57] Bu kısa tanım öpüşmenin kilit boyutunu bilfiil çerçeveler: Öpmenin konuşma organı olan (ve tam erotik bir öpüşmede karşıdakininkine temas eden) ağızla yapılması, onu konuşma yetisinden yoksun etmesi, kapaması işin çok önemli yanıdır. Bu açıdan öpme "dilin kavrayamadığı soru"nun bir cevabıdır ki bu soru Lacan'm deyişiyle "*Che vuoi?*" (Ne istiyorsun?) sorusudur: Öteki'nin arzusunun dipsizliğiyle, konuşmanın araladığı, ama tüm kelimelerin karşısında kifayetsiz kaldığı dipsizlikle alakalı bir soru. Öpme bu dipsizliği, kaynağını bedensel Gerçeğe doğrudan müdahale ederek tıkamak suretiyle huzura kavuşturmak için sarsakça ve ümitsizce alınan bir önlemdir: "Sesini kes! Bırak da sana yakınlığım ilişkimizi mahvetmekle tehdit eden boşluğu kapasın!" Fahişelerin müşterilerinin içlerine girmesine izin verdiği ama ağızlarından öpülmelerine müsaade etmediği klişesindeki hakikat payı budur – öznelliklerinin dipsizliğini bir yabancının yakınlığına teslim etmek istemediklerinin bir işaretidir bu.

Bir tepki olarak anlam arayışını tetikleyen anlamsız (ya da anlam-öncesi) bir Mutlak kisvesindeki "İlahi"yle yaşanan travmatik karşılaşma ilksel olgu değil midir? Psikanaliz burada kilit bir içgörü sağlar bize. Gelin bu içgörüyü Manohar Shyam Joshi'nin yirminci yüzyıl Hint edebiyatının klasiklerinden biri olan *The Perplexity of Hariya Hercules* adlı olağanüstü romanı üzerinden ele alalım.[58] 1960'ların başının Delhi'sinden geçen romanda, tüm zamanını bir zamanlar nüfuzlu biri olan ama şimdi yatalak durumda kronik kabızlık çeken kör babasına bakmakla geçiren, son derece sabırlı, bekâr, orta yaşlı bir adam olan Harihar Datt Twari'nin hikâyesi anlatılır. Hariya'nın hiç de kahramanı andırmayan haliyle tezat teşkil eden bisikletine atıfla alaycı bir tabirle Hariya Herkül diye çağrılır kahramanımız. Hariya babasına bakarken yaptığı işler arasında kurumuş dışkıları çıkarmak için rektumu düzenli bir şekilde silmek de vardır. Günlerden bir gün bir akrabasını ziyarete giden Hariya Avustralya'da Goomalling diye bir kasaba olduğunu duyar. Kendisinin kopyasının orada yaşadığına dair halüsinasyonlar görür. Babasının arzusunun bir göstereni olan "Goomalling" kelimesi Hariya'nın iç huzurunu bozar ve gerek babası gerekse tüm cinsel şeyler hakkında kafa karışıklığına düşmesini tetikler. O âna kadar cinselliği düpedüz gözardı etmiş olan Hariya cinsel edimin insana nasıl ve niçin keyif verdiği konusunda meraklanmaya başlar ve yaşlı kadın akrabalarından bu konuya dair her şeyi öğrenmeye çalışır. Babası kısa bir süre sonra ölünce babasının en kıymetli mallarından biri Hariya'ya miras kalır: içinde mücevherlerin, babasının da katıldığı grup seks edimlerinin pornografik fotoğraflarının ve Tibetli bir lamadan gelen

57 Sándor Márai, *Embers*, Londra: Penguin Books, 2003, s. 249.

58 Manohar Shyam Joshi, *The Perplexity of Hariya Hercules*, New Delhi: Penguin Books, 2009.

bir mektubun yer aldığı bir tahta bavul. Buradaki mektupta Himayalar'daki mitik Goomalling kasabasında (Avustralya'daki gerçek kasabanın adıyla aynıdır bu!) bir adam Goomalling'in dehşetengiz ilahına ait olan tahta sandığı çaldığında Twari ailesinin başına gelen uğursuzluk anlatılır. Hariya görev bilincine sahip bir oğul olarak ilahın tahta sandığını geri götürmek üzere Goomalling'i aramaya koyulur. Esrarengiz bir şekilde gözden kaybolduktan sonra Delhi'de içinde yaşadığı cemaatin üyeleri bir sürü hikâye uydurur. Bazılarına göre Hariya kendini feda eden bir azizdir, başkalarına göreyse bir hilenin ve soygunun kurbanı olmuştur. Bu roman, tüm iğrenç ayrıntılara rağmen (daha doğrusu belki bunlar sayesinde), arzunun Jean Laplanche'ın "esrarengiz gösterge" –Öteki'nin arzusunun gizemini yoğunlaştıran bir gösterge– diyeceği şeyle yaşanan bir karşılaşmanın içinden çıkıp yükselişine dair en güzel ve etkileyici hikâyelerden biridir. Freud ve Lacan'dan bildiğimiz üzere, baba sırf bir yasaklama hamili değildir – bu yeri işgal etmek için ödemesi gereken bedel bizatihi kendisinin yasaklanmasıdır ve Hariya'nın arzusunu tetikleyense babanın bu karanlık, yasaklı yanıdır. Buna benzer olarak, öznenin öz-düşünümsel bir şekilde nesneye çevrilmesi de Hariya'yı etkiler: Bu gizem kafasını allak bullak ettikten sonra bizatihi bir gizem nesnesine dönüşür, çünkü gözden kaybolmasıyla akıbetine dair birbiriyle çelişen bir sürü anlatının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Gelgelelim katı bir materyalist açıdan bakıldığında, Laplanche'ın "esrarengiz gösterge" mefhumuna eleştirel bir takviye yapmak gerekir: İnsan hayvanını öznelleşme yoluna sokan şey ilksel bir olgu, "asli bir travma" değildir; daha ziyade ikincil bir fenomen, ötekinin fazla yakınlığı, mütecaviz varlığı ya da bedensel-maddi çok-fazla-lığı şekline bürünmüş ilksel olguya verilen bir tepkidir. Daha sonra bir "muamma", benden "bir şey isteyen" ötekiden gelen belirsiz bir "mesaj" olarak yorumlanan şey bu mütecaviz mevcudiyettir. Bu anlamda, "Komşu" esasen Öteki'nin arzusunun dipsizliğine, "*Che vuoi*?" sorusunun, "Benden gerçekten ne istiyorsun?"un muammasına değil, daima ve tanım gereği fazla yakın olan bir mütecavize göndermede bulunur. İşte bu yüzden Hitler'in gözünde Yahudiler birer komşuydu: Yahudiler ne kadar uzakta olurlarsa olsunlar hep fazla yakındalardı; içlerinden kaç tanesi öldürülmüş olursa olsun, geride kalanlar hep çok güçlüydü.[59] Chesterton, her zamanki gibi, söylenilmesi gerekeni apaçık dile getirmişti: "İncil bize hem komşularımızı sevmemizi hem de düşmanlarımızı sevmemizi söyler; muhtemelen ikisi de genelde aynı insanlar olduğu için."

Burada açıklığa kavuşturulması icap eden bir husus var: Bir köpeğe ya da kediye ne kadar mütecavizce dokunursanız dokunun, bu tecavüz onun tarafından asla "esrarengiz bir gösterge" diye yorumlanmayacaktır; yani, canlı bir varlığın bir şeyi tecavüz diye deneyimlemesi için halihazırda bir şeyin, köklü bir değişimin vuku bulmuş olması gerekir. Bir ihlalin daima baştan varsayılmış bir norm

59 Bu fikri Alenka Zupančič'e borçluyum.

karşısında bir ihlal olduğu aşikâr görünür. O halde, bir şeyin beden tarafından tecavüz diye deneyimlenmesi için, halihazırda İçerisi ile Dışarısı arasında bir ayrım çizgisini ima eden bir tür ilksel Ego'nun oluşmuş olması gerektiğini mi söylemeliyiz? Dürtünün (ölüm dürtüsünün) tecavüzüyle sarsılan, rayından çıkarılan şey ilksel Ego'nun özdengesi midir ve dolayısıyla, Ego ile dürtü arasındaki karşıtlık Hayat ile Ölüm arasındaki karşıtlık mıdır? Çok-fazlalıkta hangi norm ihlal edilir? Has Freudcu materyalist çözüm bu ilişkiyi tersine çevirmek ve kökensel bir aşırılık, baştan varsayılan bir norm karşısında değil de "kendinde" bir aşırılık paradoksunu koyutlamak olurdu. Freudcu dürtü bu tür bir kendinde-aşırılıktır: "Normal" dürtü yoktur. İçerisi (Ego) ile Dışarısı (Ego-dışı) arasındaki ayrımıyla Ego'nun oluşumu zaten bir savunma-oluşumudur, dürtünün aşırılığına karşı bir tepkidir. Kısacası, Ego'nun "norm"unu ihlal eden dürtünün aşırılığı değildir; dürtünün aşırılığına karşı bir savunma olan "norm"un (uygun ölçünün) kendisidir.

İşte bu yüzden öznelerarasılık ilksel ya da "doğal" bir insanlık hali değildir. Hegel'de "öznelerarasılığın ötesinde"ki bir boyutun izlerini bulmak için, tanıma taraftarlarının ana referansı olan yere, *Fenomenoloji*'de hizmetkârlık ile tahakküm hakkındaki meşhur bölüme bakmak gerekir. Malabou bu yönde zekice bir tespitte bulunmuştur: Hayat mefhumunun içinden özne çoğulluğuna varmadaki sarih tümdengelim mantığına rağmen, *başka bir* özneyle karşılaşmada, yani, öznenin (bir öz-bilincin) kendisinin dışında, kendisinin önünde, bu dünyada özne (öz-bilinç) olduğunu iddia eden bir başka canlı varlıkla yüz yüze gelmesinde, indirgenemez bir *skandal*, travmatik ve beklenmedik bir şey vardır.[60] Bir özne olarak tanım gereği yalnızımdır, tüm şeyler dünyasına karşıt bir tekillik, tüm dünyanın karşısında zuhur ettiği bir noktasallığımdır. Her zaman çoktan başkalarıyla "birlikte-birarada" olduğumu anlatmaya yönelik hiçbir fenomenolojik tasvir dünyada var olan bu tür bir başka tekilliğin skandalını örtemez. Sonsuzluk, öz-bilinç olduğunu iddia eden önümdeki canlı varlığın kisvesinde, belirli bir biçime bürünür ve karşıtların bu örtüşmesi (kendi kendisiyle ilişkilenen bilincin sonsuzluğu tikel canlı varlıktır) *Fenomenoloji*'de gözlemleyen akıl hakkındaki kısmının sonunda "Tin kemiktir" şeklindeki sonsuz yargıya işaret eder.

Bu skandalın kaynağı öz-bilincin yaşam sürecine damgasını vuran bağlanma ile kopma arasındaki gidip gelmeyle olan bağını kesmesidir: Yaşam hem üyelerinin yaşaması ve ölmesiyle kendini yeniden üreten türün yaşamı hem de her bir üyesinin yaşamıdır. Demek ki her üyenin bağlılığı yarılmış, kendi tikel sonlu varlığına bağlanma ile kendi türüne bağlanma arasında ikiye ayrılmıştır (yani kendi tikel varlığından kopmuştur). Tin'e adım attığımız andaysa, bir tü-

60 Bkz. Judith Butler ve Catherine Malabou, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris: Bayard, 2010.

rün yaşamına damgasını vuran bu bağlanma ve kopma diyalektiği baştan aşağı değişir: Tin'in yaşamında, bir tekillik kendini tür ile türün tek tek üyeleri arasına yerleştirir. Bu da bir bireyin kendi türünün tikel bir üyesi olmaya artık indirgenemeyeceği, onun yüksek evrensel çıkarına tabi tutulamayacağı anlamına gelir: Tinsel bir bireyin ("öz-bilinç") evrenselliğe "sonsuz hakkı" vardır, çünkü tekil varlığı sırf bir türün üyesinin varlığı değildir – onda, türün evrenselliği "kendi için" hale gelip belirli bir biçime bürünür. Yani önümde bir başka öz-bilinçle karşılaştığımda, bende hem kendimin hem de karşıt öz-bilincin insan türünün yalın üyelerine indirgenmeye direnen bir şey vardır (gerek bencilliğimde gerekse öz-bilinç mefhumundadır bu bir şey): Bu karşılaşmayı sarsıcı kılan husus onda, *ancak birine yer olan bir yerde iki evrenselliğin buluşmasıdır*.[61]

Nitekim ilk karşılaşmadaki Öteki tanıma odaklı öznelerarasılık uzamını paylaştığım bir başka özne değil, travmatik bir Şey'dir. Bu yüzden söz konusu aşırılığı asla doğru dürüst sayamayız: Özneler asla 1 + 1 + 1 + 1... değildir, kendini hep bu diziye ekleyen nesnesel bir aşırılık vardır. Issız bir yerdeki (misal, küçük bir adadaki ya da uzaygemisindeki) bir grup insan arasında tuhaf şeylerin (bu genelde cinayet olur) olmaya başladığı ve her şeyin mevcut kişilerden farklı bir şeye –başka bir insana değil, Bir'den az, ama sıfırdan fazla olan yabancı bir canavara– işaret ettiği bilimkurgu ya da korku hikâyelerinde bu aşırılığın yankısını duyarız. (Psikanalitik tedavi bu sahneyi yeniden yaratır: Analist bir başka özne değildir, yüz yüze görüşme yoktur, analist, kendini hastaya ekleyen bir nesnedir). Hiç şüphesiz, bu aşırı heyulamsı nesne öznenin vekilidir, bir nesne olarak öznedir, öznenin imkânsız gerçek-nesnesel karşılığıdır.

---

61 Hegel'in hizmetkârlık ve tahakküm (müstakbel efendi ile müstakbel hizmetkâr arasındaki ölümüne mücadele) diyalektiğinde başlangıç noktasına yöneltilen bayağı sıkıcı eleştiriye göre Hegel bariz radikal çözümü sessizce gözardı ederek hile yapmaktadır: İkisi gerçekten de ölümüne kavga etmektedir, yani ta ki aralarından biri bilfiil ölene kadar – "eleştirel" katkıya göreyse, bu sonuç diyalektik süreci durma noktasına getireceği için, Hegelci ölümüne mücadele aslında dizginsiz bir gerçek kavga değildir, bilakis en sonunda ölümün olmayacağına ilişkin örtük bir simgesel anlaşmayı baştan varsaymaktadır. Ama bu bağlamda, kimsenin ölmeyeceği bilindiği halde, kimse hile yapıp ölümüne kavga edermiş gibi yapmaz: (Müstakbel) efendi sahiden ölmeye büsbütün hazır olmak zorundadır. Tek çözüm birçok mücadelenin ölümle ve açmazla sonuçlandığını kabul etmektir ve dolayısıyla, tarihsel sürecin hizmetkârlık ve tahakküm diyalektiğiyle harekete geçebilmesi için, birçok birey anlamsızca ölmek durumunda kalmıştır. Bu da, Hegel'i açımlamak gerekirse, tarihin (tarih-öncesinin) karanlık geçmişinde arkasında zerre iz bile bırakmadan yitip gitmiş saf bir harcamaya sebep olmuş, adı sanı bile bilinmeyen sürüsüne bereket insanın kafataslarının tarihin uzun yolunun bir ucundan diğer ucuna saçılmasına yol açmıştır.

DÜRTÜ İLE İSTENÇ KARŞI KARŞIYA

Freud'un nesnesel aşırılığa bu aşırı bağlanmaya verdiği ad dürtüdür ve böylece şu kilit soruya geliriz: Hegel dürtüyü düşünebilir mi? Hegel (*Fenomenoloji*'de Bilinç hakkındaki bölümün sonlarında) Kuvvet mefhumunu irdelerken Freudcu dürtüye yakınlaşır.[62] (Tözsel) Şey ve onun özelliklerinin diyalektiği fenomenlerin akışının altında çözülüp "koşulsuz evrensel" halini alır; bu evrensel her Şey'in özündeki boşluğa, Şey'in Bir-liğinin kaynağı olan ve ancak Şey'in adıyla izah edilebilecek boşluğa pozitif bir biçim verir. "Kendinde"ki haliyle bu boşluk öznedir, öznelliğin evrensel boyutudur zaten; gelgelelim, "hâlâ bilincin bir *nesnesidir*", "sonuca *bilinç için* nesnel bir anlam verilmesi gerekir." Bilinç görünümler peçesinin ardında hiçbir şey olmadığını henüz bilmemektedir – orada bilinç oraya ne koyuyorsa o vardır. Bu durum dürtünün başsız niteliğini yansıtır: O "benim" değildir, öznenin değildir, varlığımın "orada bir yerde" bana ait olmayan kısmi bir nesne olarak ayak direyen çekirdeğidir. Bilinç ve nesnel varlık arasında kalan bu yarılmanın nesnenin kendisine yansıması gerekir; orada biçim ile içerik arasındaki ayrım kisvesinde görünür: evrenselliğin biçimi ile içeriği, yani çeşitli tikel "bağımsız" unsurlar. Hiç kuşkusuz, bu ayrımın iki uğrağı sabit karşıtlar değildir; bilakis, "düzmece sonsuzluğa" özgü bir gidiş gelişle, sonsuz bir birbiri-içine-geçme sürecine kapılmıştır:

> bağımsız diye koyutlanan "maddeler" doğrudan doğrudan birlik içindeki hallerine geçer ve birlikleri çeşitliliğini doğrudan ortaya çıkarır ve bu bir kez daha kendini birliğe indirger. Fakat bu hareket *Kuvvet* denen şeydir. Uğraklarından biri, bağımsız "maddeler"in [dolayımsız] varlıklarında dağılması, *Kuvvet*'in ifadesidir; ama *Kuvvet*, bunların içinde gözden kaybolduğu şey olarak alındığında, *has Kuvvet*'tir, kendi ifadesinden kendine doğru geri dürtülmüş Kuvvet'tir. Ne var ki, ilk olarak, kendine doğru geri dürtülen Kuvvet kendini ifade etmek *zorundadır* ve ikinci olarak, bu kendi içine kapalılıkta bir ifade olduğu kadar, hâlâ kendinde kalan Kuvvet'tir.[63]

Kuvvet'in "kendine doğru geri dürtülmesi" Freudcu-Lacancı dürtüye işaret etmez mi zaten? Dürtü kendine-doğru-geri-dürtülmesiyle bir Kuvvet midir? Kuvvet'in ritmi dürtünün tekrara dayalı hareketine işaret eder mi? Hegel'in Kuvvet'i kendini içinde ifade ettiği görünümleri yok etme gücü olarak kendine doğru geri dürtülür; otoritesini ancak virtüel olarak, bizatihi fiilileşme tehdidi olarak muhafaza eden virtüel Gücün potansiyelliği değildir henüz. Daha doğrusu, dürtü Güç değildir, ama Kuvvet de değildir. Hedefine ulaşamayan, amacını hedefine ulaşma başarısızlığım yinelemede bulan bir Kuvvet'tir. Dürtü kendini ifade etmez, dış bir unsura ya da engele takılır; tezahürleri ya da ifadelerinin birinden

62 Bu Kuvvet göndermesini NYU'dan Benjamin Bliumis'e borçluyum.
63 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 81.

diğerine geçmez, içlerinden birine saplanıp kalır. İfadelerini aşarak ya da yok ederek değil, *böyle yapamayarak* kendine doğru geri dürtülür.

Dürtünün psikolojiyle uzaktan yakından alakası yoktur: Ölüm dürtüsü (ve dürtü bizatihi ölüm dürtüsüdür) ölüme ve yıkıma varmaya dönük psişik (ya da biyolojik) bir çaba değildir – Lacan'ın üstüne basa basa vurguladığı gibi, ölüm dürtüsü ontolojik bir kavramdır ve düşünmesi bu kadar zor olan şey ölüm dürtüsünün bu has ontolojik boyutudur. Freud *Trieb*'i (dürtü) biyoloji ile psikoloji, yahut, doğa ile kültür arasında yer alan bir sınır-kavram olarak tanımlamıştı – ancak psişik temsilleriyle bilinen doğal bir kuvvet. Ama burada bir adım ileri gidip Freud'u daha radikal bir şekilde okumalıyız: Dürtü doğaldır, ama kültür tarafından çığırından çıkarılmış, çarpıtılmış, biçimsizleştirilmiştir; doğal halindeki kültürdür. Bu yüzdendir ki dürtü psikanaliz ile bilişsel beyin bilimleri arasındaki muhayyel bir odak ya da buluşma yeridir: tüm Freudcu yapının üzerinde yükseldiği ve beyin bilimlerinin açık seçik tammlayamadan ancak mecazi ifadelerle ele aldığı o kendi kendini sevk eden döngü paradoksu. Bu arada kalma haliyle, dürtünün ısrarı "ölümsüz"dür, yaşam ve ölümün ötesine geçmekte ayak direyen "namevt" bir çabadır. Wilhelm Busch'un iki yaramaz çocuğu konu aldığı (ilk kez 1865'te basılan) "Max und Moritz" başlıklı klasik şiirinde, çocuklar hürmet edilen otoritelere karşı devamlı saygısızca davranır, ta ki ikisi de bir un değirmeninin içine düşüp küçücük taneler şeklinde doğranmış olarak dışarı çıkana kadar. Ama bu taneler yere düştüğünde iki oğlan şekline bürünür:

> Rickeracke! Rickeracke!
> Geht die Mühle mit Geknacke.
> Hier kann man sie noch erblicken,
> Fein geschroten und in Stücken.

Orijinal ilüstrasyondaki şekiller alaycı derece müstehcendir, öldükten sonra bile kötülüklerini devam ettireceklerini ima ederler... (Adorno sahiden kötü bir kişiyle karşılaşıldığında, insanın bu kişi acaba hiç ölecek mi diye düşünmeden edemediğini söylemekte haklıydı.) Nitekim dürtünün formülü Kant'ın görev formülüyle aynıdır: "Du kannst, denn du sollst!" (Yapabilirsin, çünkü yapmak zorundasın!) – iç içe geçebilir gibi görünebilecek, fakat aslında epey farklı iki şekilde okunabilecek son derece muğlak bir formüldür bu: (1) Görev ne kadar çetin ya da imkânsız görünürse görünsün, onu yapmak *zorundasındır*!; (2) onu yapman gerektiğinden ötürü, gerçekten yapamasan bile, yapamamış olmaktan dolayı ilelebet suçluluk duymaya mahkûmsundur. İlk versiyon yaşam ile ölümün ötesinde ayak direyen koşulsuz dürtünün formülüdür; ikincisi ise onun süperego sapkınlığıdır.

Bu inatçılık yumruk ya da ayak gibi belirli bir organda da somutlaşabilir. Bu minvalde Hans Christian Andersen'in annesinin ölmesinin ardından zengin yaşlı bir hanımefenedi tarafından evlat edinilen öksüz küçük kız Karen'in hikâyesini anlattığı "Kırmızı Pabuçlar"ı örnek verebiliriz. Kibirli yetişen Karen bir çift kırmızı pabuç satın alır ve onları kiliseye giderken giyer. Kilisede de ayine hiç kulak asmaz. Manevi annesi hastalandığı Karen onu yüzüstü bırakıp kırmızı pabuçlarıyla bir partiye katılmayı tercih eder. Ama dans etmeye başladığı anda duramaz – pabuçlar hâkim olur: Karen onları kontrol edemez, pabuçlar ayaklarına takılıp kalır ve dans etmeye devam eder. Tarlaları çayırları geçerler, yağmur yağar güneş açar, gece olur gün doğar, pabuçların dansı berdevamdır. Manevi annesinin cenaze törenine bile katılamaz. Bir melek zuhur eder önünde ve her yerdeki kibirli çocuklara bir uyarı olarak onu beti benzi atana kadar dans etmeye mahkûm eder. Ardından Karen cellattan ayaklarını kesmesini ister. Cellat bu isteği yerine getirir ve ona bir çift tahta ayak ve koltuk değneği verir. Kırmızı pabuçlar yüzünden bu hale geldiğini düşünen Karen kiliseye gitmeye karar verir ama kırmızı pabuçlu o kesilmiş ayakları önünde hâlâ dans edip yolunu kesmektedir. Ertesi pazar günü yine gitmeye çalışır, en azından kilisedekiler kadar iyi olduğunu düşünür, ama dans eden pabuçlar yolu yine keser. Bunun üzerine Karen ayini papaz evinde yapmaya karar verir. Pazar günü gelip çattığında kiliseye gitmeye cesaret edemez. Evde tek başına oturup Tanrı'ya dua ederken, kilise ayaklarına gelmiştir ve kalbi öyle huzur ve neşeyle dolar ki patlar. Karen ölür ve ruhu güneş ışıklarının üzerinden cennete uçar ve orada kimse ona kırmızı pabuçları sormaz.[64]

Michael Powell yönetmeni olduğu *The Red Shoes* filminde Andersen'in peri masalını modern bir bale kumpanyası ortamına taşımış, ama tuhaf bir değişiklik yapmıştı: Buradaki dans eden pabuçların (Vicky adlı) kahramanın ölümüne sebep olmasının nedeni onun mesleğine olan sadakatini canlandırması değil, onu intiharla eşanlamlı bir harekete, dans kariyerine geri dönmesini sabote etmeye sürüklemesidir. Vicky filmin sonlarına doğru, bale kumpanyasının yönetmeni olan karizmatik-şeytani Lermontov ile uğruna kariyerinden vazgeçtiği genç bir besteci olan Julian'ın arasında kalır. Lermontov onu Julian'ın Andersen'in peri masalını temel alan *Red Shoes* balesinde yeniden dans etmek üzere kumpanyaya geri dönmeye ikna eder. Açılış gecesinde, Vicky sahne almaya hazırlandığı sırada, Julian giyinme odasına girip onu beraberinde geri götürmek ister. Lermontov da gelir ve Vicky'nin gönlünü kazanmak için Julian ile Lermontov

64 Andersen bu hikâyenin köklerinin küçük bir çocukken şahit olduğu bir hadisede yattığını söylemişti – kendi kendini yıkan, tavizsiz bir tavrın mükemmel bir örneği: Babasına zengin bir müşteri tarafından kızına bir çift dans terliği yapması için bir parça kırmızı ipek gönderilmişti. İpekle birlikte kırmızı deri kullanan baba pabuçlar üzerinde çok dikkatlice çalışmıştı ama zengin hanımefendi ortaya çıkan işin yetersiz olduğunu, tek yaptığı şeyin ipeğini berbat etmek olduğunu söylemişti. "O zaman derimi de berbat edebilirim" demiş babası ve ayakkabıları paramparça edip kadının önüne atmış.

kafa tokuşturmaya başlar. Julian'a olan aşkı ile dans etme ihtiyacı arasında kalan Vicky ne yapacağına karar veremez. Vicky'i kaybettiğini anlayan Julian tren istasyonuna gitmek üzere odayı terk eder. Lermontov ise Vicky'yi teselli eder: "Üzüntü geçip gidecek, inan bana. Hayat hiç önemli değil. Şu andan itibaren, şu ana kadar kimsenin etmediği gibi dans edeceksin." Ayaklarında kırmızı pabuçlarıyla, kıfayetçisinin eşliğinde sahneye doğru ilerlerken Vicky birdenbire karşı konulmaz bir itkiye kapılır ve koşarak tiyatrodan çıkar. Tren istasyonundaki platformda duran Julian onu görür ve ümitsizce ona doğru koşmaya başlar. Vicky bir balkondan atlar ve yaklaşmakta olan bir trenin önüne düşer. Sedyede ezilmiş bir halde ve kanlar içinde yatan Vicky Julian'dan ayağındaki kırmızı pabuçları çıkarmasını ister. Vicky'nin ölümüyle sarsılıp dağılan ve hevesi kursağında kalan Lermontov seyircinin huzuruna çıkıp şu duyuruyu yapar: "Bayan Page ne bu gece ne de başka bir gece dans edemeyecek." Kumpanya *Red Shoes*'u sahnelemekten geri durmaz. Plana göre Vicky'nin olması gereken boş yereyse bir spot ışığı vurmaktadır.

Pabuçların rolü bakımından filmin bu sonu son derece muğlaktır: Vicky kırmızı pabuçlara (kırmızı pabuçların istencini) *karşısına* alarak mı çıkmıştı tiyatrodan koşar ayak Julian'a kavuşmak üzere ve pabuçlar onun düşüp ölmesine sebep olarak âşıkların kavuşmasını sabote mi etmişti? Yoksa, pabuçlar onu kaçmaya mı yöneltmişti? Bu muğlaklığı çözmenin yolu dürtü ile İstenç arasındaki farkı hesaba katmaktan geçer: "Dürtü" odağı olmayan bir baskıyı ya da itkiyi, "istenç" ise yoğunlaşmayı ve hâkimiyeti ifade ediyor değildir; Freud'a göre "dürtü" en az "istenç" kadar odaklıdır, daima bir nesnesi, saplanıp kaldığı ve tekrar tekrar geri döndüğü, etrafında dolanıp durduğu bir X'i vardır. "Dürtü" pek çok açıdan "istencin" neredeyse bir fotoğrafı andıran negatifidir: Kendi nesnesini atmaya, kaybetmeye, bir boşluğu aşmaya değil ortaya koymaya yönelik bir itiştir. Dolayısıyla, istencin dürtüye karşı bir hareket olduğunu, "özneye dayalı olmayan" dürtüyü kontrol ve hâkimiyet faili olarak Ego'nun ekonomisine yeniden kaydetmeye dönük bir girişim olduğunu bile söyleyebiliriz.

Kişinin kendinden yabancılaştığı ve yeniden kendine vardığı döngüsel sürece ilişkin genelgeçer tasvire göre, özne yabancılaşmış tözsel içeriğini yeniden edinmek üzere kendini ötekiliğinde kaybeder; dürtü, en temel haliyle, bu kaybetme jestidir – dışarıdan dayatılmış bir şey değildir bu, özne tarafından "istenmiştir". Canlanmayı, eski sıhhati yeniden kazanmayı mercek altına alan her kahramanlık anlatısında, daha sonraki kurtuluşu mümkün kılan bir kayıp ya da ihanet ânı vardır: Âdem ve Havva, İsa bizi kurtarsın diye düşmek zorunda kalmıştı; Yehuda, İsa misyonunu yerine getirebilsin diye ona ihanet etmek zorunda kalmıştı, vb. Bu anlatılarda devamlı rastladığımız sapkın bir çekirdek vardır: Düşüş bir *felix culpa* değil miydi?[65*] Tanrı insanlarla sapkın bir oyun oynayıp, düşmüş insanlığa merhametini ve sevgisini göstermek üzere Düşüş'ü kışkırtma-

65* (Lat.) "Mutlu hata" (ç.n.).

mış mıydı? Yehuda'nın İsa'ya ihaneti insanlığın İsa'nın çarmıha gerilmesiyle kurtulmasını sağlayan kilit bir ân, yani, vuku bulmak *zorunda* olan, biraz muğlak bir şekilde olsa da İsa'nın besbelli istediği bir edim değil miydi? Bu negatif edim en saf haliyle dürtünün tezahürüdür.

İstencin koşulsuz olduğunu, her şeyi isteme meselesi olduğunu (Aynının Ebedi Dönüşü'nün temelindeki fikir budur) vurgularken Nietzsche'nin aklında bu vardı belki de: Sonucun tadını çıkarmak, ama ona ulaşılma şeklini ikiyüzlüce kınamak için başkalarına bırakmayı tercih ettiğimiz pis işi istemeliyiz de, onu dilediğimiz şey olarak büsbütün kabul etmeliyiz. Saf İsteme İstenci, İsa'nın Yehuda'nın kendisine ihanet etmesini istediği, Tanrı'nın Âdem ve Havva'nın düşmesini istediği anlamına gelir. Öte yandan, kendimizi Kurtarıcı olarak ortaya atmak için Düşüş'ü bizatihi istemek gibi sapkın bir ayartıya da kapılmamalıyız. Örneğin Patricia Highsmith'in "Kahraman" başlıklı ilk öyküsündeki dadı böyle bir yola girer: Çocuklarını ölümden kurtarmak için evi ateşe verir ve böylece ebeveynlerinin sevgisini ve saygısını kazanır. Dürtüyü sapkınlıktan ayıran ince çizgi şudur: Has dürtüde, kayıp bizatihi, başlı başına istenir, yani araçlaştırılmaz.

Öyleyse şöyle bir hipotez atabiliriz ortaya: Eğer arzu başlı başına, en derin özünde, histerikse –histerikçe söylenen "bu o değil" sözüyle şekilleniyorsa– o halde dürtü başlı başına (neredeyse) sapkındır. İşte bu noktada, Lacan'ın Antigone'nin arzu etiğini ("arzundan ödün verme") örneklediği yolundaki yorumunu düzeltmek gerekir. Lacan "Öznenin Altüst Oluşu ve Arzunun Diyalektiği" başlıklı *écrit*'sinde $-D'yi dürtünün formülü olarak önerir: Dürtü, talebin ötesine geçip onun boşluklarına, "talepte talepten fazla olan"a geçmek yerine, talebin harfiliğinde ısrar eder – Antigone tam da bunu yapar: Koşulsuz talebi erkek kardeşinin doğru düzgün, simgesel bir şekilde gömülmesidir ve *pereat mundus*[66*] diyecek kadar bunda ısrar eder. Her şey olabilir belki ama histerik değildir: İstediği şeyi *harfi harfine* istemektedir. Bu açıdan, Antigone'nin edimi bilinç ile bilinçdışı arasındaki karşıtlığın ve ebedi yazılı olmayan Yasalar dahil olmak üzere her türlü büyük Öteki figürünün ötesindedir – dipsiz bir özgürlük edimidir ve bu haliyle, *siyasaldır*. Lacan "Tanrı bilinçdışıdır" önermesini ateizmin hakiki formülü olarak sunar: "Tanrı bilinçdışı olabilir. Bilinçdışı Tanrı hipotezi bilgide bilincin düşünümselliğinin olmadığı hipotezini yansıtır."[67] Bu muğlak formülü tam olarak nasıl kavrayacağız? Tanrı *bizim* bilinçdışımız mıdır (*bizim için* bilinçdışı, "bilinmeyen bilinenler"imiz olarak, faaliyetimizi belirleyen "bilinçdışı önyargılar", sihirli inançlar olarak bilinçdışı) yoksa kendi içinde bir bilinçdışıya mı sahiptir, kendi faaliyeti ve bilgisi kendisine şeffaf mı değildir? Boehme'den Schelling'e uzanan gelenek ikinci, yani daha radikal yoruma işaret etmez mi? *Deus sive natura*, gerçekliğin kuşatıcı evreni "bilinçdışı" olduğu ve Freudcu bilinçdışı ontoloji-öncesi düzeye ait olduğu için, gerçekliğin kendi içinde ontolojik

66* (Lat.) "Dünya mahvolsa bile" (ç.n.).
67 Balmes, *Dieu, le sexe et la vérité*, s. 53.

açıdan tastamam oluşmuş olmadığını, Hepsi-değil olduğu sonucuna varırız.[68] Dahası, "Tanrı bilinçdışıdır" tezini "bilinçdışı siyasettir" teziyle birlikte okumamız gerekmez mi? "'Siyaset bilinçdışıdır' bile demiyorum; 'bilinçdışı siyasettir' diyorum sadece."[69] Aradaki fark çok önemlidir. İlk durumda, bilinçdışı mevcut "büyük Öteki" mertebesine çıkarılır: "Siyasi faaliyetimizin gerçek itici gücü ideoloji ya da çıkar değil, bilinçdışı libidinal güdülerdir" anlamında siyasi faaliyete gerçekten hükmedip onu düzenleyen töz olarak koyutlanır. İkinci durumdaysa, büyük Öteki tözsel niteliğini yitirir, artık "Bilinçdışının ta kendisi" değildir; buna rağmen siyasi mücadelelerce aşırı-belirlenen, kırılgan, tutarsız bir alana dönüşmüştür.

ÖZ-BİLİNCİN BİLİNÇDIŞISI

Lacan'daki teolojik-siyasalın ana hatlarını bu minvalde tespit edebiliriz: Bilinçdışının siyasi doğası, olumsallıklar olarak görünenleri gizlice yöneten, kendini onlar üzerinden ifade eden, temel ve daha derin kuvvet olmadığı anlamına gelir: Olumsallıklar indirgenemezdir, aslidirler, gerçekten de olumsallıklardır ve bilinçdışı basbayağı asalak gibidir, kendi mesajını aktarmak için beklenmedik olumsallıkları fırsatçı bir şekilde istismar eder. Freud işte bu noktada, "rastlantının olmadığını" ve her şeyin daha derin bir anlamı olduğunu düşünen Jungcu New Age obskürantizmine baştan aşağı karşıdır – idealizm ile materyalizm arasındaki fark da burada yatar (şaşırtıcı gelebilir ama Hegel bu bağlamda materyalizm tarafındadır: Ona göre, spekülatif anlam, sıradan dilimizin olumsal muğlaklıklarını ya da ikili anlamlarını istismar etmek suretiyle kendini ifade eder). İşte bu yüzden, Lacancı "merkezsizleşmiş özne" genelde psikanalizle ilişkilendirilen türden merkezsizleşmeyi ima *etmez*: "Bende benden fazla olan, gösteriyi yürüten bir yabancı güç var, dolayısıyla edimlerimden sorumlu değilim..." Lacan burada bir şeyin altını çiziyorsa şayet, o da öznenin topyekûn sorumluluğudur: Farkında olmadığım edimlerin ve kararlarımdan bile sorumluyum.

Beyin bilimlerinin insanların aslında nöro-biyolojik mekanizmalardan ibaret olduğunu, fenomenal (öz-)deneyim yüzeyinin altında "evde kimsenin olmadığı"nı er ya da geç ispatlamasından duyulan korkuya gelecek olursak, bu kor-

68 Lacan *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nda buna işaret eder. Schelling'in Mevcudiyet (ontolojik açıdan tastamam oluşmuş gerçeklik) ile ontoloji-öncesi karanlık heyulaması Mevcudiyet Temeli arasındaki ayrımı Tanrı'nın kendisine aktarması ve böylece Tanrı'nın mevcudiyetini onun kaotik ontoloji-öncesi "doğa"sından ayırmak gerektiğini söylemesi de akılda tutulabilir. Olgun Schelling'in eserlerinin tümü *deus sive natura*'nın tersine çevrilmesi şeklinde okunabilir. Spinoza'nın özdeşliği, anlamdaşlığı, "Tanrı *ya da* doğa" gördüğü yerde, Schelling indirgenemez gerilimi ve mücadeleyi görür.

69 Lacan, 10 Mayıs 1967 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre XIV: La logique du fantasme* içinde (basılmamış).

kuyu büsbütün kabul etmeli ve bizi bilincimizi belirli bir gerçeklik unsurunda tözselleştirmeye ayartan (örneğin David Chalmers böyle bir ayartıya kapılmanın ibretlik bir örneğidir) ilksel idealist tuzaktan kaçınmalıyız. "Altta" ya da "arkada" bir şey yoktur, çünkü bilinç tamamen fenomenaldir: (Öz-)farkındalığın fenomenal düzeyini paranteze alıp kendimizi "gerçeklik"le sınırladığımız anda, bilinç tanım gereği gözden kaybolur. Gerçekliğin içinde "kendi içindeki gökkuşağı"na tekabül eden gizemli bir X bulmak için gökkuşağına yakından bakmaya benzer bu durum. Nitekim bilinç bizi görünümün kendisinin etkililiğini, (neredeyse-)nedensel gücünü kavrama gibi zorlu bir görevle baş başa bırakır – ve Freudcu bilinçdışını bu minvalde anlamak gerekir: bilincin görünümlerinin ardındaki bir töz değil, bizatihi bir görünme kipi. Bir başka deyişle, "bilinçdışı" terimini Kantçı sonsuz yargı çerçevesinde anlamamız gerekir, negatif yargı olarak değil: İşaret ettiği şey "bilinçli değil" değildir; daha ziyade, işaret ettiği şey "bilinçdışıdır". Freudcu bilinçdışını düşündüğümüzde beynimizde işleyen maddi süreçleri nöronal bilinçdışısından ayıran şey budur: Nöronal bilinçdışı sadece bilinçsizdir, Freudcu bilinçdışı ise "namevt" gibidir, psişeye içkindir.

Bu noktada Freudcu bilinçdışı hipotezi, özneden esas konumunu, "gerçekten ne düşündüğünü" çıkarmak, öğrenmek için tasarlanmış her türlü işkencenin ya da hakikat serumu prosedürünün sınırlarıyla karşı karşıya getirir bizi. Öznenin saklamaya çalıştığı nihai bir hakikat söz konusuysa hakikat serumu sonuçlara ulaşabilir –öznenin bildiği ve gizlemeye çalıştığı olgular varsa karşımızda başarılı olabilir– peki ya özne baştan aşağı *bölünmüşse*? Sözgelimi, bir yandan Tanrı'ya inanır gibi yapıp diğer yandan Tanrı'nın olmadığını samimiyetle düşünürsem, bu samimi kanaatim hatalı olmaz mı ve işin aslı riayet ettiğim dışsal dinsel pratiklerde yatmaz mı? Başka bir deyişle, inandığıma inandığımdan daha fazla inanıyor olamaz mıyım? Yahut, bir kişiyi severken, onu sevmekten nefret ediyor olamaz mıyım? Hakikat serumu ne dedirtirdi bana bu durumda?

Verdiğimiz bu son örneğe bakarak öznenin bölünmesinin "sol elin yaptığını sağ elin bilmediği" iki parçaya ayrılma olarak yorumlanamayacağını anlayabiliriz. Bu bölünme daha ziyade bir tür düşünümselliğe dayanır: Bir kişiyi sevmekten nefret ettiğimde, sevgim düşünümsel bir şekilde nefretle dolayımlanır. Pippin, Hegel'in "tinsel" varlık, öznenin "tinsel" bir entite olduğunu söylerken ne kastettiğine ilişkin özlü bir tanım sunarken bu düşünümselliğe işaret eder: "Belirli bir halde olmak için 'kendini yorumlayan' özne öyle bir halde olmanın 'nesne'sidir."[70] Tin insanın, özgül insan-olması bakımından, en nihayetinde bu "kendini yorumlama"ya denk düştüğü anlamına gelir. Buradaki esas sorun bu "kendini yorumlama"yı tam olarak nasıl yorumlayacağımızdır elbette. Pippin belki de fazla acele ederek bunu "normatif" bir boyuta indirger: "Kendimi bir baba olarak yorumlamak" belirli normlara uyan (çocuklarıma bakmak, onla-

70 Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 51.

rı eğitmek, vs.) bir davranışın benden beklendiği anlamına gelir. Peki ama bu "olarak yorumlama"yı bana verilen belirli bir simgesel özdeşliği/kimliği (ya da unvanı) üstlenme edimi, özdeşliğimin/kimliğimin "simgesel kaydı" olarak tasavvur etmek daha yerinde olmaz mı? "Baba" kendisini baba olarak yorumlayan (ve başkaları tarafından öyle yorumlanan) kişidir; bu noktada normatif talepler ya da beklentiler ikincildir: Onları yerine getirmesem, onlara karşılık vermesem bile baba olmaya devam ederim, unvanının gerektirdiği şekilde hareket etmeyi beceremeyen "kötü bir baba"yımdır sadece. Başka bir deyişle, normatif boyutun işler olabilmesi için, "büyük Öteki"nin –dolayımsız fiziksel ya da psişik özdeşliğimden/kimliğimden farklı mahiyetteki simgesel kayıtlar ve eylemler sahnesinin– halihazırda yerinde olması gerekir ve Lacan'a göre bilinçdışının esas mevkisi bu düşünümsel "izah verme"dir, öznenin simgesel dokuda neler yaptığının kaydıdır.

Demek ki psikanalizin bağrına kazınmış bir düşünümsellik vardır. Pippin ise Freudcu bilinçdışının özne tarafından "dolayımlanacak", düşünümsel bir şekilde el koyulacak hammadde olmadığını, bilakis bu düşünümsel kaydın sahası olduğunu hesaba katmaz. Zaten hal böyle olunca, psikanaliz hakkında ettiği eleştirel laflarda Pippin onu öznenin özerkliğini ve öz-sorumluluğunu ayakta tutan Kantçı-Hegelci düşünümsellik boyutunu gözden kaçıran bir başka "tözsel" özne belirlenimine indirger: Bir özne olarak, beni dolaysız bir güdülenme olarak belirleyen bilinçdışma göndermede bulunamam –eğer bilinçdışı güdüler beni bilfiil *özerk bir özne olarak* belirliyorsa, bu tür güdülerin kuvvetini özgürce onaylayan, onları güdüler olarak *kabul eden* biri olmalıyımdır – kısacası, bu tür güdülerin karşı konulmaz kuvvetine yapılan her gönderme Sartre'ın tabiriyle asgari bir *mauvaise foi* içermek durumundadır. Peki Kantçı-Hegelci öznelliğin özüne kazınmış düşünümsellik ile Lacan'ın ayrıntısıyla irdelediği arzunun "düşünümselliği" arasındaki hayati eşmantığı gözden kaçıran kişi Pippin'in ta kendisiyse? Bu noktada Kant bağlamında aklımızda olan şey o "bünyeye katma tezi", en temel algıların bile çözülmez normatifliğidir: Sırf bariz olanı ifade ettiğimde, en basit olgusal açıklamada bulunduğumda, örneğin "önümde bir masa duruyor" dediğimde bile tamamen edilgen değilimdir, aynı zamanda bir olguyu *beyan* ediyorumdur, bu ifadeyi *savunduğuma* düşünümsel bir şekilde işaret ederim. Her ifadede öznenin telaffuz konumunun kayıtlı olduğunu vurgularken Lacan'ın aklında olan şey tam da budur. "Taşlanmış kot giyiyorum" dediğimde bu ifadem söz konusu olguyla nasıl ilişkilendiğimi de betimler (ayakları yere basan bir tavra sahip ya da bir modaya uyuyor olarak görünmek istiyorumdur...). Bu içkin bir şekilde düşünümsel "beyan" ânı (bir içeriğin iletilmesinin daima aynı zamanda "kendini beyan etmesi") Heidegger'in has insani boyutu özgülleştiren "bizatihi/haddizatında" diye adlandırdığı şeydir: Bir hayvan bir taşı algılar, ama bu taşı "bizatihi" algılamaz. Gösterenin "düşünümselliği" budur: Her söz hem bir içeriği nakleder hem de öznenin bu içerikle nasıl ilişkilendiğini betimler

(Alman İdealizmi çerçevesinde söylersek, her bilinç daima zaten öz-bilinçtir).[71]

Pippin Manfred Frank'ın "yeni-yapısalcılığı" öznelliği ya da anlamı izah edemediği gerekçesiyle reddetmesini benimser, ama Frank'ın düşünüm-öncesi kendini tanımayı öznelliğin hayati bir boyutu olarak görmesine eleştirel yaklaşır. Pippin bu boyutu Kantçı-Hegelci düşünümsellik/özerklik/öz-sorumlulukta görür, fakat bu Kantçı düşünümselliğin Lacancı bilinçdışı öznesine kapı araladığını görmez.[72] Freudcu "bilinçdışı" bu düşünümselliğin bünyevi bir parçasıdır; kendisinden "nefret etmeyi seveceğim" birini, misal bir Hitchcock filmindeki kötü karakteri düşünelim: Bilinç düzeyinde, onun korkusuzluğundan basbayağı nefret ederim, ama bilinçdışı düzeyinde (onu sevmem ama), ondan nefret etmeyi severim; yani, burada bilinçdışı olan şey bilinçli tavrımla düşünümsel bir ilişki kurmamdır. (Yahut, bunun tam tersini, "sevmekten nefret ettiğim" kişiyi düşünelim – bir film noir'da kötü *femme fatale*'ı sevmekten kendini alamayan, ama onu sevdiğinden ötürü kendinden nefret eden kahramanı.) Erkeğin arzusu daima bir arzulama arzusudur derken Lacan'ın kastettiği şey budur: Kantçı düşünümselliği biçimsel açıdan düpedüz yinelercesine, bir nesneyi asla basbayağı ve doğrudan arzulamam, daima bu arzuyla düşünümsel bir ilişki kurarım – onu arzulamayı arzulayabilirim, onu arzulamaktan nefret edebilirim, bu arzuma kayıtsız olabilirim, onu yansız kalarak hoşgörebilirim. Arzunun bu düşünümselliğinin felsefi sonucu çok önemlidir: Bize bilinç ile bilinçdışı arasındaki karşıtlığın bilinçlilik ile öz-bilinçlilik arasındaki karşıtlıkla ilişkili olduğunu söyler: Bilinçdışı bilinçli düşünümselliğin daha sonra incelikle işlediği bir tür düşünüm-öncesi, tez-öncesi ilkel bir alt-katman değildir; tam aksine, bir öznede en radikal biçimde "bilinçdışı" olan şey onun öz-bilinci, bilinçli tavırlarıyla düşünümsel bir ilişki kurmasıdır. Demek ki Freudcu özne Kartezyen *cogito*'yla, daha doğrusu, onun daha sonra Kantçı-Hegelci öz-bilinçte incelikle işlendiği haliyle aynıdır.

Yakın zaman önce düzenlenen çokdilli bir kamusal tartışma sırasında, Gianni Vattimo'nun sözleri yanlışlıkla ona İngilizceye doğru geri çevrilmiş, o da alaycı bir dille şu cevabı vermişti: "Kendimi anlamak için çevirmene ihtiyacım yok!" Freudcu *bölünmüş* özne, kendisini anlamak için tam da çevirmene ihtiyacı *olan* biridir – psikanalistin onlar için oynadığı rol aynen budur. Lacan'm "bölünmüş özne" derken ne kastettiğini anlamak için bize sayfalar dolusu teorik tefekkür-

71 Kendi kendini beyan eden bu düşünümselliği şöhret bağlamında da görebiliriz: İnsanlar şu ya da bu sebepten ötürü meşhur olabilir, ama sırf *meşhur olmaktan ötürü* de meşhur olabilir. Beş para etmez medyanın göklere çıkardığı, attığı her adımı izlediği, tam bir yok-kişi olan Paris Hilton fenomenini düşünelim mesela. Özel bir şey yaptığı ya da olduğu için meşhur değildir; Hilton örneğindeki diyalektik çevrilme medyanın onun en bayağı davranışları -kalabalık bir otoparktaki bir arabanın üzerinden atlaması, hamburger yemesi, indirimli ürünler satan bir mağazada alışveriş yapması– hakkında bile sırf meşhur biri olduğundan ötürü haber yapmasıdır. Sıradanlığı, hatta kabalığı dolaysız bir töz-değişimiyle meşhur bir kişinin özelliğine dönüştürülür.

72 Bkz. "On Not Being a Neo-Structuralist", Pippin, *The Persistence of Subjectivity* içinde, s. 168-85.

den çok daha fazla şey söyleyen bir fıkra vardır (ne söylediğini anlamak içinse sayfalar dolusu teorik tefekküre ihtiyaç vardır tabii ki...): Kafalarım cilalamış iki adam tiyatroya gitmiş, ama oyun ilgilerini hiç mi hiç çekmemiş. Birinin acayip çişi gelmiş ve tuvalete giderken diğerine "yerime başkası sakın oturmasın ha" demiş. "Sanırım koridorun aşağısında bir tane tuvalet görmüştüm" demiş arkadaşı. Adam koridorun aşağısına doğru yürümüş, fakat bir tuvalet filan bulamamış. Tiyatronun ta iç taraflarına kadar yürümeye devam etmiş, bir kapıdan içeri girmiş ve bir saksı görmüş. Saksının içine şırıl şırıl işedikten sonra koltuğuna geri dönmüş ve arkadaşı ona şöyle demiş: "Vah vah! En iyi kısmı kaçırdın lan. Bi herif sahneye çıkıp şu saksıya işedi."[73] Özne kendi edimini ister istemez ıskalar, asla orada olup sahnedeki görünümünü görmez, müdahalesi kendi bakışının kör noktasıdır.

O halde özneyi bölen nedir? Lacan'ın buna cevabı yalın ve radikaldir: (simgesel) özdeşliği/kimliğidir – farklı psişik alanlar arasında bölünmeden önce, özne kendi *cogito*'sunun (telaffuzun ele avuca geçmezcesine noktasal saf öznesi) ile onu büyük Öteki'nde ya da onun için (onu başka gösterenler için temsil eden gösteren) tespit eden simgesel özellikler arasında bölünür. Agnieszka Holland'ın *Europa, Europa*'sındaki kahraman (kendini Aryan gibi gösteren ve Rusya'daki Wehrmacht'ta savaşan genç bir Alman Yahudisi) savaştan önce aktörlük yapan asker arkadaşına sorar: "Birini oynamak zor mu?" Aktör şöyle cevap verir: "Kendini oynamaktan çok daha kolay." Öteki'ni bir komşu (her türlü simgesel özdeşliğin/kimliğin ötesinde nüfuz edilemez dipsizlik) olarak deneyimlediğimizde bu ötekiliğin en saf haliyle karşılaşırız. Uzun zamandır tanıdığım biri hiç umulmadık bir şey, rahatsız edici derecede kötü bir şey yapıp da kendime "Onu hiç tanımış mıydım?" diye sormak zorunda kaldığımda, o kişi "aynı adı taşıyan başka biri"ne dönüşmez mi?

Beni kendimden ayıran bu boşlukla başa çıkmanın bir yolu, varlığımın kamusal adıma sığmayan çekirdeğini yansıtmak için tasarlanmış bir başka (gizli) ad eklemektir. Liselerde işlenen suçlar hakkındaki bir Alman filminde, bir çete üyesi çırağına şöyle der: "Benim adım Jack. Ama bana Jack diyebilirsin." Hoş bir totoloji oyunu: Çetenin kendi içine kapalı âlemindeki norma göre reis ancak takma adıyla çağrılabilir: "Benim adım Jack, ama bana Jacko diyebilirsin!" – takma adı kullanma davetindeki bu sözde-içtenlik çete âlemine damgasını vuran tahakküm ve uşaklık ilişkilerini kabul etme ve bu ilişkilere katılma emrini ima eder. Nitekim reise doğrudan özel adıyla hitap edebilme en büyük imtiyazdır. Tanrı'nın size şunu dediğini hayal edin: "Benim adım Tanrı, ama bana Tanrı diyebilirsin!" – bu herhalde şundan çok daha korkutucudur: "Benim adım Tanrı, ama bana Gökteki Baba diyebilirsin."

73 Simon Critchley bu fıkrayı bir kitabım hakkında kaleme aldığı (çok) eleştirel bir değerlendirme yazısında anlatmıştı. [Critchley'nin Metis Yayınları tarafından basılan *İmansızların İmam* (çev. Erkal Ünal) kitabında bahsi geçen bu yazı da geliştirilmiş olarak yer alıyor (ç.n.)]

4. ARA FASIL

Gelecekten Ödünç Almak, Geçmişi Değiştirmek

Pierre Bayard *Le plagiat par anticipation* adlı o harikulâde kitabında yazarların hem geçmişteki hem de gelecekteki eserlerden intihal yapabileceği fikrini ayrıntısıyla geliştirmişti.[1] İntihalcilik suçlaması iki eser arasında bulunan, salt bir tesadüfe ya üslûp ortaklığına indirgenemeyecek kuvvetli bir benzemeye dayanır – elimizde iki farklı dönemden, birbirine son derece benzeyen iki eser olduğunda, bunu paradoksal bir örnek olarak görmek, yani sonraki eserde önceki eserden intihal yapıldığını varsaymak yerine, önceki eserde gelecekte ortaya çıkacak eserden intihal yapıldığını düşünmek için gerekli kilit sav nedir? Bayard uyumsuzluk ölçütünü önerir: İki eserin paylaştığı özellikler bağlamında, daha sonraki eserin bu özellikleri daha gelişmiş bir şekilde içerdiğini, öncekininse eserin bütünlüğüne uymayan ve uyumsuz bir ton yayan gelişmemiş parçaları kapsadığını açık seçik tespit edebiliyorsak (ya da eserin kendisi, bir bütün olarak, kendi kültürel bağlamında uyumsuz bir ton yayıyorsa), o halde önceki eserin diğerinin intihali olduğunu pekala varsayabiliriz. Bayar'ın verdiği eğlenceli referansları arasında (örneğin Voltaire'in *Zadig*'inde apaçık Sherlock Holmes'un çıkarsama yöntemine işaret eden kısım), en müthiş örnek Guy de Maupassant'nın daha az bilinen bir romanına dairdir. Bu romanda gündelik bir nesneyle yaşanan olumsal bir karşılaşmanın geçmişe ilişkin hayal meyal hatırlanan binbir türlü anıyı tetiklemesine dair tekinsizce "Proustçu" bir pasaj bulunur. Bu roman Proust o harika *Kayıp Zamanın İzinde* dizisini basmaya başlamadan otuz yıl önce yazılmıştı ve söz konusu pasaj ile romanın diğer kısmı arasında belirgin bir ahenksizlik vardır. Yani Maupassant Proust'tan intihal yapmıştır adeta; çizgisel zamansal sürekliliğin tuhafça kopmasıyla, geleceğe açılan bir kapı işte bir anlığına aralanmış ve Maupassant edebiyatın önünde uzanan geleceği bir an için görebilmiş gibiydi.

Hitchcock'un eserinde tekinsiz bir gelecekten intihal yapma ânı vardır. *Vertigo*'daki muammalı bir epizotta Scottie Madeleine'in bir pencereyi açtığını görür ve sonrasında Madeleine akıl sır ermez bir şekilde evden kaybolur. Bu sahne *Psycho*'ya, annenin siluetinin pencerede görünmesine işaret etmez mi? Zira her iki durumda da bir beden apansız ortaya çıkmakta ve sonrasında sırra kadem basmaktadır. *Vertigo*'da bu epizot açıklanmadan bırakılınca insanın bunu bir tür

1 Bkz. Pierre Bayard, *Le plagiat par anticipation*, Paris: Éditions de Minuit, 2009.

futur antérieur içinde, *Psycho*'ya işaret ediyor olarak okuyası geliyor: *Vertigo*'daki otelin kâtibi olan yaşlı hanım Norman Bates ile annesinin tuhafça karışıp yoğunlaşmış hali –kâtip (Norman) *ve* yaşlı hanım (anne) değil midir ve böylece filmin büyük muamması olan özdeşliklerinin ipucunu önceden sunmaz mı?

Bu noktada hemen ortaya çıkan soru şudur elbette: Bu iddiaları ne kadar ciddiye alacağız? Fazla ciddiye almayacağız tabii ki, zira öyle bir yola girsek, farklı çağlardan gelen, ebedi bir şimdiki zamanda birbiriyle konuşabilen tinler arasındaki eşzamanlılık ve mistik biraradalık şeklindeki New Age izleğini benimsemek zorunda kalırdık. Ama "sezme yoluyla intihal" fikrini salt bir kışkırtma diye görüp geçmemeli yine de; bu fikir şimdiki zamanın önceden belirlenmiş bir geleceğe işaret ettiği gizli bir teleolojiyi ise hiç ima etmez. Tam aksine, son derece anti-teleolojik ve materyalisttir bu fikir – buna kilit bir kavramı, yani geridönüşlülüğü ilave etmek gerekir yalnızca. Italo Calvino'nun "Güzel Bir Mart Günü" başlıklı öyküsünde Jül Sezar'a karşı girişilen komploya dair ayrıksı bir tasvir sunulur. Calvino, Sezar'ı öldürmenin niyetlenilmemiş sonuçlarını mercek altına alır: Komploculaın niyeti bir tiranı öldürmek ve böylece Roma'nın cumhuriyetçi görkemini geri getirmekti, ama yaptıkları suikastla niyet ettikleri anlamı ayakta tutan koordinatları da ortadan kaldırmışlardı. Molly Rothenberg'in açıkladığı gibi:

> Sezar'dan kurtulmanın bir anlam ifade ettiği dünya da o hançer darbeleriyle yitip gider – Sezar o dünyayı bir arada tuttuğu için değil, suikastçılar kendi edimlerinin, edimlerinin yargılanma şeklini de dönüştüreceğini öngöremedikleri için. Eylemlerinin tarihselliğini hesaba katamamışlardı; ne kendileri ne de başkaları geleceğin bu suikastı nasıl yorumlayacağını kestirebilirdi ya da yönlendirebilirdi. Başka bir ifadeyle, gelecekteki yorumların *geridönüşlü* etkisini hesaba katmalarının mümkünatı yoktu.[2]

Simgeselin kilit özelliğiyle, kapalı bir gerçeklik düzenine kattığı temel "açıklık"la karşı karşıya geliriz burada. Simgesele adım attığımız anda, şeyler asla basbayağı var olmaz, hepsi "olmuş olacaktır", deyim yerindeyse, varlıklarını (varlıklarının bir kısmını) gelecekten ödünç alırlar. Rothenberg içinde şefkat dolu bir cümlenin olduğu basit bir örnek verir: "Gülümsüyordu Carl, sevgilisinin kadifemsi derisini hafif hafif okşarken...", ama bu cümle ilk kısmın anlamını vahşice değiştiren bir ilaveyle devam eder: "... bir et bıçağının keskin ağzıyla." Simgeselin bu indirgenemez "açıklığı"nın kaynağı aşırı karmaşıklığı (ifademizin nasıl bir merkezsizleşmiş bağlamın içine kaydedileceğini hiç bilmeyiz) değil, çok daha ince, has diyalektik bir imkânsızlıktır, müdahalemizin alanı nasıl dönüştüreceğini hesaba katamayacak olmamızdır. Konuşan özne anlamlandırma dizisinde kendisinin nasıl "sayıldığını" göz önünde bulunduramaz; dahil edilmesi bağlamında, indirgenemez bir şekilde yarılmıştır, kendi üzerine katlanmıştır.

2 Molly Anne Rothenberg, *The Excessive Subject: A New Theory of Social Change*, Cambridge: Polity Press, 2010, s. 1.

Bu muammayı New Age obskürantizmine başvurmadan nasıl çözeceğiz öyleyse? Çözümün anahtarı ise has diyalektik bir mefhum, yani şeylerin "oldukları şey haline gelmesini" sağlayan tekerrür mefhumudur. Maupassant Proust'tan-önce bir intihalci haline gelir, mevcut haline (*avant la lettre* bir Proustçu) gelir, fakat ancak *Proust sahneye çıktığı anda*. Hegelce söylersek, burada Kendinde'den Kendi-için'e kayılmaktadır: Proust'taki bu tekerrür sayesinde, Maupassant geridönüşlü şekilde Proustçu olmaktadır. Demek ki kendinde haliyle Maupassant'nın kitabı ile kitabının geridönüşlü şekilde, Proust'tan sonra okunduğu hali arasındaki köklü bir ayrılık yaşandığını ileri sürmeliyiz. Yani Proust'un metni *bir başka* Maupassant'ı, Proustçu bir Maupassant'ı doğurur. Anlaşılan o ki (iki değil) üç metin var karşımızda: Maupassant'nın özgün romanı, Proust'un romanlar dizisi ve Proustçu Maupassant. Peki niçin böyle konuşuyoruz, niçin dosdoğru Proust'un Maupassant'ı okumamızı etkilediğini söylemiyoruz? Çünkü böyle bir geridönüşlü okuma Maupassant'ı alımlama tarzımıza bir başka boyut katmaz. Daha ziyade, Maupassant'ın metnini Hepsi-değil olarak, geleceğe karşı açık olarak, doldurulmayı bekleyen boşluklar ve tutarsızlıklarla dolu olarak kavramamız gerekir.

Bayard Kafka'nın sezme yoluyla intihal yaptığı geleceği, fazlasıyla naif bir tavırla, resmetmeye çalışırken, kendi teorisinin niteliği bağlamında geriye doğru bir adım atar. Bayard'ın bu girişimi karşısında bizi şüpheye düşürmesi gereken husus Bayard'ın atıfta bulunduğu Kafka'nın evreni imgesidir – yirminci yüzyıl totalitarizminin habercisi şeklindeki o sıkıcı genelgeçer Kafka imgesi (keyfi iktidarın geçici heveslerine, kaprislerine maruz kalıp baskı gören birey, vb.). Kafka'nın metinlerinde tasvir edilen kadınların daha da büyük bir baskıya maruz kaldığına değinen Bayard gülünç bir Siyaseten Doğru spekülasyona girişerek Kafka'nın zulmedilen Müslüman bir kadına dair (henüz yazılmamış) bir müstakbel romandan intihal yaptığını iddia eder. Bayard'ın kitabındaki en berbat kısım burasıdır, zira Bayard Kafka'nın metinlerinde kadınların rolüne ilişkin derin muğlaklıkları hepten gözardı eder; Kafka'nın metinlerindeki kadınlar sadece hizmetkâr değildir; aynı zamanda, şehvetle yozlaşmışlardır ve kahramanı bezdirmek amacıyla muktedirlere yardım ederler. Reinhard Stach'ın uzun zaman önce gösterdiği üzere, Kafka'daki kadın imgesinin başlıca kaynağı anti-feministin (ve Antisemitistin) daniskası olan Otto Weininger'dir. Bayard bu gülünç önerisini ortaya koyarken kendi temel kuralını gözardı eder: Kafka'nın eserinde uyumsuzluklar aramak yerine Kafka hakkındaki genelgeçerden klişelerden yola çıkarak gelecekteki eserin ana hatlarını çıkarır. Kafka'nın eserindeki büyük uyumsuzlukları, kahramanın totaliter mekanizmanın ağına düşmesi şeklindeki klişe imgeden apaçık ayrı duran hayvan hikâyeleri (köpekler vb. hakkındaki hikâyeler) oluşturur. Bunlar arasında Kafka'nın ölümün eşiğindeyken yazdığı son edebi metne, şarkıcı fare Josephine hakkındaki hikâyeye odaklanmak gerekir – komünist bir toplumda sanatçının rolüne dair bu uyumsuz imgede

geleceğin bir kadınını buluruz ki bu kadın Kafka'nın büyük romanlarındaki yoz ayartıcı kadın kahramanların tümünden farklıdır.[3]

Failin tüm simgesel ekonomisini yeniden düzenleyen yeni bir Ana-Gösteren'in ortaya çıkışıyla ilgili esaslı bir kararın verildiği ve sonradan bu karardan vazgeçildiği durumlarda bu geridönüşlü mekanizmanın bir başka versiyonu iş başındadır – bu bapta, kendimi yeni bir ilişkiye bağlayan bir mektup gönderme ama sonra bu mektubun postada kaybolduğunu öğrenince bu bağlılıktan cayma örneğini verebiliriz. James Gray'in Dostoyevski'nin *Beyaz Geceleri*'nden serbestçe uyarladığı, New York'un Brighton Beach bölgesinin yoğunlukla Rus Yahudilerin yaşadığı kısmında geçen 2008 tarihli *Two Lovers* [İki Âşık] filminde buna benzer bir yapıp bozma örneğini görmek mümkün. Duygusal açıdan istikrarsızlıklar yaşayan kahramanımız Leonard birkaç kez intihar etmeye kalkışır (bu yönde harekete geçer ama sonra niyetini bozar). Filmin başında intihar etme amacıyla suya atlar, sonra fikrini değiştirir ve oradan geçen biri kendisine yardım etsin diye su yüzüne çıkar. İki kadın arasında kalmıştır. Anne ve babası onu iş ortağı olabilecekleri ailenin kızı olan, sevecen ve yardımsever ama basmakalıp bir karaktere sahip Sandra'yla evlendirmeyi planlamaktadır; diğer kadınsa, feci derecede cüretkâr ve hiç de basmakalıp denemeyecek yeni komşuları Michelle'dir. Leonard Michell'in çalıştığı hukuk firmasındaki evli Ronald'la çıktığını öğrenince onunla tüm temasını koparmaya çalışır ve Sandra'yla daha derinden ilgilenmeye başlar. Gelgelelim Michelle düşük yapıp hastaneye kaldırılır ve oradan Leonard'ı arayınca yeniden birbirlerine bağlanırlar; bu haldeyken Ronald'ın kendisine yeterince yardım etmediğinden ötürü hayalkırıklığına uğrayan Michelle, Leonard'a bu ilişkiyi bitirdiğini ve San Francisco'ya gideceğini söyler. Onunla beraber gitmeye karar veren Leonard internetten iki bilet, bir de nişan yüzüğü alıp yolculuk için bavulunu hazırlar. Bir sonraki günkü partide, Leonard'ın Sandra'yla evlenmeyi planladığını zanneden Sandra'nın babası ona pek yakın zaman içinde birleştirecekleri aile işletmelerinde bir ortaklık teklif eder. Leonard ise Michelle'le buluşmak için ortadan toz olur. Fakat Michelle ona San Francisco'ya gitmeyeceğini, zira Ronald'ın eşinden ayrıldığını ve kendisiyle evleneceğini söyler. Aklı başından giden Leonard kendini öldürmek üzere sahile gider; ama okyanusa adımını attığı anda, Sandra'nın vaktiyle onun için almış olduğu bir eldiveni düşürür; eldiveni alıp partiye geri döner ve Sandra'ya Michelle için almış olduğu nişan yüzüğünü verir.

Bu filmde genelgeçer bir tema, yani güvenli, duygusal açıdan istikrarlı evli-

3 Weininger bağlamında, başyapıtı olan "Cinsiyet ve Karakter"in gelecekle kurulan *negatif* bir diyalog olduğu, burada gelecekten doğrudan ödünç alınmadığı, daha ziyade özgürleşmiş kadın öznelliği ihtimaline hiddetle tepki verildiği hipotezini ortaya atma riskine girmeliyiz. Benzer minvalde, F. W. Schelling bir yazısında Antik Roma'da Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından hemen önce dekadan Kötülüğün patlak vermesinin derin bir zorunluluğa uyduğunu söylemişti: İleride nelerin olduğu sezercesine, kendini ortaya koymak için son bir habis girişimde bulunmuştu adeta. Aynısı Weininger'in negatif sezme-yoluyla-intihali için de geçerlidir: Henüz varmamış olana saldırmaktadır.

lik ile felaketle sonuçlanmaya mahkûm delidolu, tutkulu bir bağlılık arasındaki gerilim söz konusudur. Mutluluk ile Lacan'ın deyişiyle *jouissance*, yani haz ilkesinin ötesindeki aşırı keyif arasındaki tercihtir burada mevzubahis olan ve bunun hemen görünürde olmayan içerimiyse şudur: *Jouissance*'m aşırılığına karşı, hedonizm (hazzın saltanatı) ve (kamu ahlakının daha dar anlamıyla) hukuk *aynı taraftadır*. Her şeyi riske atıp tutkulu bir ilişkinin belirsiz sularına atlamak öznenin hayatının en temel koordinatlarını tamir edilemez derecede değiştirebilecek bir edimi gerektirir. Fakat filmdeki olay örgüsünün esas ilginç yanı ve özgünlüğü başka bir yerde, kahramanın verdiği kararın net zamansallığında ve bunu geridönüşlü olarak iptal etmesinde saklıdır. Mukadder kararı (Michelle'i tercih etme) verdikten ve geri dönüşün artık mümkün olmadığı gibi gözüktüğü noktaya vardıktan sonra, Leonard verdiğin kararın anlamsızlaştığını (Michelle artık elinde değildir) anlar ve kararından cayar. Sandra olan bitenden bihaber olduğu için, Leonard hiçbir şey olmamış gibi, sanki hiç karar vermemiş gibi davranır ve hatta Michelle için aldığı yüzüğü fırsatçılık edip Sandra'ya verir. Böylece görünürde Sandra'yla pürüzsüz, kusursuz bir ilişki kurmuştur yeniden.

Bu durumun özüne varmak için aynı olay örgüsünün üç farklı versiyonunu hayal edebiliriz:

(1) Peki ya Leonard, Michelle'in Ronald'a döneceğini öğrendikten sonra bile, Michelle'e olan aşkının sahiciliğinin farkındalığıyla kararma sadık kalıp Sandra'yı bıraksa? Hakiki bir edim olmaz mıydı bu acaba?

(2) Leonard, karar verildikten sonra, ediminin sonuçlarının farkına büsbütün varırken endişeye gark olursa? Böyle bir durumda paniğe girip can havliyle bu sıkıntıdan çıkmanın bir yolunu aramaya koyulur ve bu karardan vazgeçebileceğini, kararın izlerini geridönüşlü şekilde silebileceğini anlardı. (Filmdeki olay örgüsüyle bunun arasındaki fark şudur: Bu versiyonda, kararından Michell onu bıraktığı için değil kendi isteğiyle vazgeçer.)

(3) Son olarak, peki ya Leonard'ın huzursuzluğunu ve Michelle'e bağlılığını gizliden gizliye bilen Sandra, hiçbir şey bilmez gibi yapıp ona yardım etseydi? Leonard'ın Sandra'ya bir mektup yazıp ona Michelle'le birlikte San Francisco'ya gideceğini söylediğini, ama Sandra mektubun eline geçmediğini söyleyerek ona böylece "çılgın" kararından incelikle ve rezalet çıkarmadan cayma fırsatı verdiğini hayal edelim. Böyle bir gözardı etme, bilmez gibi yapma haline genelde bilgelik denir.

Geçmiş ile gelecek arasındaki bu döngüsel ilişki "ta sonuna kadar" gider, yani "insan hayvanı"nın içinden konuşan öznenin ortaya çıkmaya başladığı âna kadar varır: Lacan'ın bu ortaya çıkışa ilişkin izahında, ilksel olgu kimi zaman,

simgesel düzenle, "insan hayvam"nın dengesini bozan, bu düzene bir boşluk sokan, salt biyolojik yaşamın üzerinde patolojik bir "namevt" yaşam aşırılığı doğuran gösterenin asalakça tecavüzüyle yaşanan karşılaşma gibi görünür; kimi zamansa, tam aksine, yaşamın bizatihi rayından çıkması, "yaşamın kendisinden fazla" olan olan travmatik bir aşırılığın ortaya çıkması gibi görünür ve simgesel düzenin işlevi daha ziyade bu aşırılığı "normalleştirip" terbiye etmektir. Bu alternatifin çözümü geridönüşlü nedenselliktir: Yaşamın aşırılığı önce gelir, ama o haliyle ancak geridönüşlü şekilde, simgesel düzen tesis olduğu anda tanınabilir; bu artçıl-etki olmadığında, yaşamın aşırılığı salt doğal bir rastlantıdır. İlk bakışta, ilk izah "idealist" (tıpkı Tanrı'nın bedenlere tin bahşetmesi gibi, anlamlandırma düzeni gizemli bir dışarıdan hayvan yaşamına müdahale eder), ikincisi ise "materyalist" (maddi-biyolojik yaşamın bozulması önce olur, simgesel düzen ikincil bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkar) gibi görünebilir. Ne var ki Hegelci (yani diyalektik-materyalist) çözüm, geridönüşlülüğü beraberinde getirdiği için çok daha karmaşıktır. Evet, önce içgüdülerin doğal döngüsünün aşırılığı, bunların rayından çıkması söz konusudur; ama bu raydan çıkış ancak kendi sonucu tarafından, kendisini normalleştirmeye çalışan simgesel düzenin belirmesi tarafından, insan-olmanın temeli olarak (insanlıktan çıkma çekirdeği olarak) doğrulanır. Simgesel düzen olmasa, bu aşırılık doğanın bir sapkınlığı, mânâsız bir ucube rastlantı olarak kalır. Simgesel düzence henüz kirletilmemiş/karartılmamış bu "saf" yaşam aşırılığı arayışı demek ki fantazmatik bir entite bulmaya dönük mitik bir arayıştır: Mesele böyle bir arayışın başarısızlığa mahkûm olması değildir – bu aşırılığı tecrit etmede pekâlâ başarı sağlayabiliriz; ama bunun "insani" bir yanı olmaz, mânâsız bir biçimsizleşmeden ibaret olur.

Burada simgesel düzenin en içsel paradoksuyla, yani geridönüşlülüğüyle yeniden karşılaşırız. Simgesel düzen dışarıdan müdahale eden, insan hayvanını vahşice rayından çıkaran ve böylece insan-oluşunu harekete geçiren neden değildir; bir sonuçtur, ama geridönüşlü şekilde kendi önvarsayımını, kendi nedenini koyutlayan paradoksal bir sonuçtur.[4] Bu zamansal paradoks edebi bir metin ile gerçek yaşam arasındaki ilişki için daha da geçerlidir: Bayard, "Gelecekten İntihal Yapmak"tan önce yazdığı "Yarın Yazılmıştır"da, sonraki kitabındaki analizleri bir nevi haber verir, yazarın kendi geleceğini, özellikle de nasıl öleceğini tahmin eder gibi göründüğü edebi metinlere odaklanır.[5] Burada gelecekteki metinden intihal yapılmaz; ama gerçeklik daha gerçekleşmeden evvel tasvir edilmek suretiyle geleceğin kendisinden intihal yapılır. (Bayard bağlamında, sonraki kitabın ilkinden önce gelir gibi olmasına dikkatinizi

4 Aklıma gelmişken, aynı çözümün Badiou'nun düşüncesinde Olay ile onun adlandırılması arasındaki ilişkinin muğlaklığını ortadan kaldırmak için de önerilebileceğini söyleyeyim: Olay ile Olay'ın adlandırılması aynı şey değildir; Olay, adlandırmanın tepki verdiği, onu simgesel uzamda sabitlediği bir Gerçek'tir; gelgelelim, adlandırılmasından önce herhangi bir Olay yoktur, zira öyle vuku bulmuş bir şey ancak adlandırmayla bir Olay'a dönüştürülür.

5 Pierre Bayard, *Demain est écrit*, Paris: Éditions de Minuit, 2005.

çekerim.) Bariz bir örneği, *Dorian Gray'in Portresi*'nde birkaç yıl sonra başına gelecek felakete dair tekinsiz bir farkındalık sergileyen Oscar Wilde'ı saymazsak, en ilginç örnek Jack London'ın yazarın boğularak intihar etmesini tasvir ettiği *Martin Eden*'idir – yazarın geleceğine uzanan acayip bir otobiyografi vakasıdır bu. Bir yazar otobiyografisini genelde yaşı kemale erdiğinde, yaşam eğrisi dönüp dolaşıp aynı noktaya geldiğinde, olgunluğun sağladığı bakış açısıyla yaşam seyrini gözden geçirip her şeyi bütünlüğü içinde görebilir, her olayı kendi yerine koyabilir hale geldiğinde yazar. (Roman olan, ama apaçık otobiyografik bir roman olan) *Martin Eden*'in olağanüstü yanı Jack London'ın onu yaşamının ortalarında, başarısının ve yaratıcı güçlerinin doruğunu çıktığı ânda yazmasıdır – bu noktada, şimdiki zamanda bir sona varmak yerine, durmayıp cesurca yoluna devam etmiş, hayat hikâyesini geleceğe, ta o trajik sonuna kadar sürdürmüştü.[6]

Bayard belki de olgun bir muhakeme yapmadan, kendi yaklaşımını, şimdiki anlatının köklerini ancak *après coup*, geridönüşlü şekilde tasvir edilebilen (ve hatta böyle oluşturulabilen) geçmiş bir travmanın gerçeğinde görebilen psikanalizin yaklaşımının karşısına çıkarır. Burada, tam tersine, travma geçmişte değil, şu anki yazıya esrarengizce gölgesini düşürdüğünü gelecekte yatar. Bayard, edebiyat örneklerinin analizinden sonra gelen kavramsal irdelemelerinde, bu tür tuhaf vakaları izah etmek için iki yeni dilbilgisel-zamansal kategori önerir: (gelecekte) *gelecek geçmiş* ve (geçmişte) *çoktan olmuş gelecek*.

Bir rastlantının Gerçeğinden, onun öznenin Kader'inin bir parçası olarak bir anlatıya kaydedilmesine geçişte değişen şey nedir öyleyse? Gerçek rastlantı tamamen olumsaldır, bir hayat anlatısına simgesel yolla kaydedilmesi ise zorunlu olmamakla birlikte, öznenin istencinin bir ifadesidir. Gelecekte feci bir felaket olsa bile, gelecek olan felaketi bile isteye kabul etme, felaketin zorunluluğunu özgürce üstlenme anlamında özne onu istemektedir.[7] Bayard tinselci bir obskürantist değildir: "Geleceğin çoktan yazılmış olması"ndan bahsederken, bir yanından diğer yanına zamanın tümüne yayılıp gerek geçmişi gerekse geleceği görebilen ilahi bir büyük Öteki'den dem vurmaz; bilakis, insanın sonluluğunu ve olumsallığını vurgular, bu da simgesel (anlatı) ile Gerçek arasındaki boşluğun indirgenemez olduğu anlamına gelir – şimdiki zaman üzerinde geridönüşlü bir nedenselliği olan gelecek, önceden katiyen tahmin edilemeyen bir olumsallık yüzünden *gerçekleşmeyebilir* de:

> Yazının, üretilmiş olabileceklerini, ama gerçekleşme yollarında son ânda köstek olunduklarını gösterdiği olaylara ne olur öyleyse ve bunları bir araya getirecek kadar cömert olan dünya hangisidir? Önceden haber vericinin sembolü olan Kafka'nın hayatı tüm bir insani varoluşun olması gereken ama son ânda engellenmiş bir olaya işaret edecek şekilde düzenlenebileceğine tanıklık eder.[8]

6 A.g.e., s. 123-4.
7 A.g.e., s. 128-9.
8 A.g.e., s. 142.

Şu andaki ebedi kaydına kaynaklık eden (düzgün zamansal düzeni tersine çeviren, böylece gelecekteki nedenin sonucundan, şu anki anlatıdan önce gelmesini sağlayan) müstakbel Gerçek yazarına başına gelecek bir felaket (ölüm, toplumsal açıdan itibarsızlaşma, vs.) olabilir, fakat sarf ettiği çabaların mutlu bir sonuca varması da olabilir. Demek ki özne (yazar) gelecekteki olayla iki şekilde ilişki kurabiliyordur: Kendini büsbütün onu meydana getirmeye, Kader'ini gerçekleştirmeye adayabilir ama saf dışsal bir olumsallık (olarak görünen, ama öyle olmayabilen şey) tarafından kösteklenebilir; yahut, Kader'inin yolun sonunda kendisini bekleyen felaket olduğunun şuuruyla, onun gelişini engellemek (ya da hiç değilse ertelemek) için ümitsizce çabalar – ta ki, Oidipus mitinin ya da Samarra'daki buluşmanın o meşhur cilvesinde olduğu gibi, Kader'inden kaçınma çabasının onun sahiden gerçekleşmesini sağladığının farkına varana kadar. Simgesel düzenin temel zamansal paradoksu, "gelecekten ödünç alması" –yahut, etkinliğimizin yöneldiği hedefin ondan önce gelmemesi, bilakis, tam da ona ulaşmaya çalışma etkinliği sayesinde ortaya çıkması– bizi Hegel'e, Hegel'in edebiyat göndermelerinin özünde yatan niyet ile edim arasındaki bağlantıya geri getirir.

Hegel'in *Fenomenolojisi*'ndeki muammalardan biri, kabaca kitabın ortalarında, o zamana kadar hiç ortada gözükmeyen edebiyat örneklerine yapılan göndermelerin birdenbire zuhur etmesidir. Allen Speight buradaki kilit etkenin *faillik* meselesi, edimlerini gerekçelerle haklı kılmak ve sonrasında beklenmedik sonuçlarını üstlenmek zorunda olan özerk bir fail olarak özne meselesi olduğunu söylemekte haklıydı – ve anlatı (edebiyatta ya da bir tiyatro oyununda anlatılan hikâye) son kertede daima öznenin eyleminin dramasıdır ve burada öznenin eyleminin harekete geçirdiği niyetlenilmemiş sonuçlara dair (ıstıraplı ya da gülünç, trajik ya da komik) deneyimi anlatılır.[9] Hikâye yanlış giden şeylerin, A'yı elde etmek için müdahalede bulunup B'ye ulaşmanın hikâyesidir. İşte bu nedenle edebiyat göndermeleri ilk olarak tüm kitabın niceliksel ve niteliksel açıdan merkezi olan "Tin" başlıklı uzun kısımda değil, bir önceki "Akıl" başlıklı kısımda, bu kısmın, "Gözlemleyen Akıl"ın doruğuna çıktığı o tuhaf parçanın, yani fizyonomi ve frenolojinin konu alındığı kötü şöhretli altbölümün hemen ardından gelen "rasyonel öz-bilincin kendi etkinliği yoluyla fiilileşmesi" başlıklı ikinci bölümünde ortaya çıkar. Speight'in zekice tespit ettiği üzere, Hegel'in Hamlet'in Yorick'in kafatası hakkında derin derin düşünmesine yaptığı kısa göndermeyle bu geçişin haberi verilir: Ölü bir nesne olarak kafatasının, dolayımsız maddi varlığıyla, insan zihninin anahtarını sunduğunun varsayıldığı frenoloji kısmının aksine, Hamlet'in gözünde Yorick'in kafatası kendi kendini silen bir göstergedir, ölü öznenin geçmişteki tüm edimlerini ve tecrübelerini hatırlatır.

Daha sonra edebiyata yapılan göndermelerin üç ana figürü Goethe'nin *Faust*'u, Schiller'in *Karl Moor*'u ve Cervantes'in *Don Quixote*'sidir. Tüm bu örnek-

9 Burada Allen Speight'in şu kitabına dayanıyorum: *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

lerde "Tin" kendi gölgesini geriye doğru Akıl hakkındaki bölüme düşürmektedir adeta: Akıl bölümünde bulunan göndermeler ileriye, Tin'deki has biçimlerine doğru işaret etmektedir. Bir başka deyişle, Akıl düzleminde, henüz has bir tinsel tözümüz, fiili bir yaşam biçimi olarak var olan tarihsel bir bütünlüğümüz yoktur; soyut öznel yaşam biçimleri, farklı tarihsel çağlarda zuhur edebilen biçimlerimiz vardır sadece: Figürlerin ("bilinç şekilleri") birbiri ardına gelmesi ancak Tin'in ortaya çıkmasıyla birlikte fiili tarihsel formasyonların birbiri ardına gelmesini yeniden üretir: Antik Yunan'dan Roma'ya ve Ortaçağ'da Tin'in kendine yabancılaşmasına, oradan İnanca karşı Aydınlanma mücadelesi, Fransız Devrimi ve devrim sonrasında ortaya çıkan burjuva düzenin ahlakına kadar uzanır bunlar – kısacası, Tin hakkındaki kısım Hegel'in ilk kez sistematik şekilde bir tarih felsefesini gözler önüne serdiği yerdir.

Tin hakkmdaki kısmın iç yapısı, beklenebileceği üzere, üçlü bir yapıdır. Antik Yunan'daki âdetlerin (*Sittlichkeit*) tözsel düzeniyle başlar ve *Antigone* okuması bizi, bu düzenin çökmesine, tözsel birliğinin parçalanıp yabancılaşmış nesnelliğe karşıt soyut bireylere ayrılmasına yol açan yeraltındaki antagonizmayla yüzleştirir. Bir sonraki aşama, Kültür ya da kendine yabancılaşmış Tin, öznenin sıkı bir *Bildung* çalışmasıyla, özneyi evrensellik mertebesine çıkarmaya yazgılı özveriye dayalı bir "eğitim" çalışmasıyla bu yabancılaşmayı tedricen aştığı ıstıraplı süreci ele alır: Töz'le uzlaşmış evrensel bir özne haline gelmek için, kişinin kendi özdeşliğinin/kimliğinin tikel doğasıyla kurduğu her türlü dolaysız özdeşleşmeden vazgeçmesi gerekir. Ardından Diderot'nun "Rameau'nun Yeğeni" okuması kişinin soylu bir Dava'ya hizmet etmek suretiyle kendinden sarf-ı nazar ederek yaptığı fedakârlığın farklı bir öz-yabancılaşmaya, kişinin Monark'a boş boş dalkavukluk ederek kendi etik tözünü feda etmesine kaydığını gösterir. Burada içkin biçimde kendi kendiyle ilişkilenen tersine çevrilme mantığı vardır yine: Önce her şeyi soylu bir Dava'ya hizmet etmenin şerefine feda etmeye içtenlikle hazır olunur, sonraysa bu Dava'nın, şerefin kendisi kaybedilir.[10] En sonunda, üçüncü parça devrim sonrasındaki "kendinden emin Tin"i tasvir eder: kendini doğrudan evrensel ahlaki Yasa'nın taşıyıcısı olarak bilen (Kantçı) öznenin yükselişi. Evrensel'le kurulan bu dolaysız özdeşleşme yine bir antagonizmaya yol açar: her edimde olduğu gibi, nesnelliğe kendi kısmi tasarısını dayatan eyleyen özne ile eyleyen özneyi kınayan, ama kendi konumu da bir o kadar tek taraflı ve yanlış olan yargılayan özne ("güzel ruhlar"). Yargılayan özne hararetle kınadı-

10 Aynı kayma Leninizmden Stalinizme geçişte, devrimci Dava'ya hizmet adına kişinin kendini feda etmesinden Önder'e ilkesizce, fırsatçı bir şekilde yalakalık yapmaya geçişte de kendini tekrar etmez mi? Antik Dönem'de trajediden komediye doğru yaşanan dönüşümün burada saygıdeğer bir Dava'ya hizmet eden kahramanlar hakkındaki Ortaçağ epiklerinden (El Cid, Roland, Nibelungen) modernitenin başlarında kahramanca hizmetin içkin bir şekilde dalkavukluk ve teatralliğe çevrilmesini tasvir eden komedilere (*Don Quixote*'den Diderot'nun *Rameau*'suna) geçiş kısvesinde nasıl tekrarlandığı irdelemek ilginç olurdu.

ğı yozlaşmış dünyada payı olduğunu görmeyi reddeder – Hegel'in Rousseau'ya (*Yeni Heloise*) ve Jacobi'ye (felsefi eserlerine değil romanlarına) yaptığı örtük göndermelerde belirttiği üzere, kötülük dört bir yanlarında kötülük görenlerin gözündedir aynı zamanda.

Speight üç çağın her birinin kendi toplumsal-etik antagonizmasının çekirdeğini ifade eden edebi türünün (Yunan trajedisi, Roma'daki ve modernitenin başlarındaki komedi, Romantik roman) ve bu antagonizmanın dersini dile getiren bir mefhumunun olduğunu ayrıntısıyla ortaya koyar. Yunan dramasında kahramanın trajik kaderine yol açan antagonizmaların dersi edimlerimizin esas anlamının içkin *geridönüşlülüğüdür* (ya da buna bugün "ahlaki şans" derdik herhalde): Özne ediminin esas boyutunun (ve edimi gerçekleştirmenin esas Saiklerinin) farkına ancak geridönüşlü şekilde, edimi gerçekleştirerek varır. Komedinin dersi ise toplumsal hayatlarımızın içkin *teatralliğidir*: Her edim bir oyundur, nasılsak öyle olduğumuzda (öyle olduğumuzu düşündüğümüzde) bile, "kendimizi oynarız", toplumsal olarak dolayımlanmış bir rol oynarız. Son olarak, Romantik romanın dersi Kötü ve onun bağışlayıcılığı, yani *uzlaşma* imkânıyla ilgilidir: Yunan trajedisinde uzlaşma ancak *amor fati* kisvesinde, Kader'in trajik-kahramanca kabulü olarak mümkünken, Romantik evrense çatışmayı failin yok olmasıyla değil, fail ile failin yargıcının karşılıklı uzlaşmasıyla, her iki tarafın ölümcül sınırlılıklarını kabul etmesiyle çözme imkânına kapı aralar.

Edebiyata gönderme yapmanın Hegelci prosedürün içkin bir parçası olduğunu da görebiliriz şimdi. Hegel belirli bir "bilinç şekli"nin altını şöyle oyar: Onu önce "kendinde", kendi soyut mefhumu içinde (kendini tutarlı bir toplumsal-etik tasarı olarak algıladığı haliyle) sunar; ardından onu sorunsallaştırır ama bunu onu önceden var olan daha yüksek bir standarta karşı ölçerek ya da "çelişkiler"inin ortaya çıkmasını sağlayacak soyut-mantıksal bir analize tabi tutarak değil, tarihsel bir yaşam dünyasındaki somut bir öznellik tavrı olarak *sahneleyerek* yapar. Bugünün terminolojisiyle söylersek, Hegel'in derdi mantıksal çelişkiler değildir sadece; pragmatik çelişkileri, yaptığımızı iddia ettiğimiz şey ile bilfiil yaptığımız şey arasındaki gerilimi daha çok dert eder. *Antigone* bir öznenin bilfiil dolayımsız tözsel âdetlerin etiğinin öncüllerine göre hareket edip bu etik figürün tutarsızlığını (söz konusu figürün kendi kendini mahvetmesine yol açan tutarsızlığı) açığa çıkardığında olan bitenleri anlatır. *Antigone*'ye yapılan gönderme Hegel'in okumasının bir modelini sunar. Hegel Kreon'un yasağına baş kaldırmadan önceki Antigone'yle başlar. Antigone'nin başlangıç noktası yalın bir esaslı etik farkındalıktır: Şehrin kamusal yasalarından daha yüksek (daha doğrusu, daha derin) olan yasalar vardır; bunlar "irrasyonel" yasalardır, yoktan ortaya çıkarlar ama onlara yine de kayıtsız şartsız riayet etmek gerekir:

> Zeus bu yasaları bana bildirmedi
> ne de aşağıdaki tanrılarla yaşayan Adalet
> buyurmuş bu tür yasaları insanlara.

Senin buyruğunun da bir ölümlüye
Tanrıların yazısız ve değişmeyen
yasalarına karşı gelme gücünü vereceğini düşünmedim.

Sırf bugün ya da dün için var değiller,
ebediyen varlar ve kimse bilmiyor
ilk ne zaman ortaya çıktıklarını.
Bir ölümlüye duyacağım korku yüzünden
İstemem Tanrıların gazabına uğramak.

Fakat yasaklanan fiile (Polyneikes için cenaze töreni düzenlemeye) giriştiği ve bunun sonuçlarıyla, "daha yaşarken ölecek olma" tehdidiyle karşılaştığı anda, işte ancak o zaman kendisine rehberlik eden esas kuralın farkına varır:

Hak iddia ederken buna, hangi yasaya başvuracağım?
Kocam ölse, bir başka kocam olurdu
ve çocuklarımdan birini kaybetsem
başka bir adamla başka bir çocuk yapardım.
Ama anam ve babam da
Hades'in evinde saklanmışsa,
kanlı canlı başka bir kardeşim olmayacak asla.
Seni onurlandırmak için kullandığım yasa buydu.

Yazılı olmayan evrensel ebedi yasalara yapılan bu son derece ilkeli başvurudan gayet net tikel pragmatik mülahazalara atıfta bulunan "görünür bir şekilde olumsal ve ihtiyatlı muhakeme"ye düşüşü nasıl okuyacağız peki?[11] Judith Butler dahil olmak üzere birçok yorumcunun kafasını karıştırmış olan bu şaşkınlık verici satırlar (Goethe ve daha birçok kişi bunların metne daha sonradan sokulduğunu bile iddia etmiştir) Hegel'in ulaşmaya çalıştığı "somut evrensellik" açısından can alıcı önemdedir: Bir kız kardeş için, erkek kardeş *doğrudan evrensele karşılık gelen tikeldir*, herhangi bir çıkarın (cinsel çıkarın ya da iktidar çıkarının) damgasını vurmadığı bir saf Öteki'dir ve ona duyulan sevgi saf sevgidir.[12] Antigone'ye "etik öze dair en yüksek sezgi"yi sağlayan şey ısrar çıpasını erkek kardeş figürüne atmasıdır ve Antigone'nin bu içgörüyü ancak edimini gerçekleştirdikten sonra dile getirebilmiş olması çok önemlidir: Yapmış olduğu şeyin, onu gerçekten güdüleyen şeyin farkına işte ancak o zaman varmıştı – edim sırasında sırf icra edilen önsel bir "hedef" ya da "norm" yoktur. Bu geridönüşlülüğü Antigone'nin

11 Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, s. 59.

12 Buna hemen şöyle bir eleştiri gelir: Ensest arzusuna ne demeli peki? Ne de olsa, Oidipus'un ailesinde bulunuyoruz, öyle değil mi? İşte bu noktada Lévi-Strauss'un doğrudan cinsel meselelerle ilgili olanlar dışında, tüm rüyaların cinsel bir anlamı olduğunu düşünen kabile örneğini hatırlamakta fayda var. Keza, Oidipus ailesinin haricinde, üyeleri arasında yakın bağlar olan tüm ailelerde ensest arzusu olabileceğinden şüphe etmeliyiz.

sırf bilinçdışısında zaten var olanın, bilinçdışının bir şekilde zaten bildiği şeyin farkına varması olarak değil (böyle bir okuma önceden varolan hedefi/normu bilinçdışına aktarır sadece) çok daha radikal, "merkezsizleşmiş" bir çerçevede okumamız gerekir: Ona bilfiil kılavuzluk eden norm ancak fiilileşmesiyle olagelir, zira edim kendi normunu doğurur, niyetten edime geçiş Yasa'nın "soyut evrenselliği"nden (ölülere hürmet et, ölülerin hepsi cenaze törenini hak eder) Yasa'nın evrenselliğini ayakta turan tikel içeriği açığa çıkaran "somut evrenselliğe" geçiştir.

Konuşma düzeyinde, bu durum düşüncemizin -kastetme-niyetimizin, demek istediğimiz şeyin- onun "ifade edilme" sürecine bağlı olduğu anlamına gelir: Ne demek istediğimi ancak onu söyleyerek keşfederim. Bugünün bilişsel bilimlerinde, düşüncenin dilsel bir süreç içinde dile getirilmesine olan bağımlılığını en açık biçimde ortaya koyan kişi Daniel Dennett'tır. Dennett bu minvalde Lincoln'ün "Tüm insanları bazen, bazı insanları her zaman kandırabilirsiniz, ama herkesi her zaman kandıramazsınız" şeklindeki meşhur sözünü alıntılar ve buradaki mantıksal muğlaklığa dikkat çeker: Her zaman kandırılabilecek bazı insanlar vardır mı, yoksa her durumda biri ya da diğeri muhakkak kanar mı denmek istenmektedir burada? Dennett'ın meramı şudur ki "Lincoln gerçekten ne demek istemişti?" diye sormak yanlıştır, zira çok büyük olasılıkla Lincoln'ün kendisi de bu muğlaklığın farkında değildi.[13] Sadece zekice bir laf etmek istemişti ve bu tabir "kendisini ona dayatmıştı", çünkü "kulağa hoş gelmişti." Bu noktada, öznenin anlamlandırmaya yönelik belirsiz bir niyeti olduğu ve (genelde dediğimiz gibi) "uygun ifadeyi aradığında", etkinin iki yönlü işlemesinin çarpıcı bir örneğiyle karşı karşıyayızdır: Evet, birçok rakip arasında yarışı en iyi ifade kazanır, ama bir ifade kendini dayatabilir ve böylece anlamlandırma-niyetini az ya da çok, ama kayda değer ölçüde değiştirebilir. "Gösterenin etkililiği" derken Lacan'ın kastettiği şey bu değil midir? Düşüncenin kendisi, dile getirildiği süreçte kendisini formülleştirir:

> Deneyimimizi önce Kartezyen Tiyatro'da kavrarız da sonra, edinilen o bilginin temelinde, ifade edilecek haberleri çerçeveleme yetimiz var değildir... İfadenin ortaya çıkışı tam da ifade edilen üst-düzey düşüncenin içeriğini yaratan ya da sabitleyen şeydir. İlave bir epizodik "düşünce"ye lüzum yoktur. Üst-düzeydeki hal kelimenin tam anlamıyla konuşma ediminin ifadesine dayanır – nedensel bir şekilde dayanır.[14]

Bunun en mükemmel örneği şudur: Hiç beklenmedik bir şekilde, hakkında önceden hiç düşünüp taşınmadan, onu birden söyleyiverdiğim bir durumda, kendime dair "derin" bir tavrın farkına varırım. Dennett Bertrand Russell'ın Lady

13 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown, 1991, s. 244.
14 A.g.e., s. 315.

Ottoline'e gönderdiği mektuplardaki meşhur bir kısma atıfta bulunur. Russell burada ona olan aşkını ilân ettiği zamanın ayrıntılarını hatırlamaktadır: "Kendimi sana seni sevdiğimi söylediğimi işitene kadar seni sevdiğimi bilmiyordum – bir an için durup 'Aman yarabbi, ne dedim ben öyle?' dedim kendime ve sonra bunun doğru olduğunu anladım."[15] Dennett'a göre, bu istisnai bir özellik değil anlamı doğuran temel mekanizmadır: Bir kelime ya da tabir kendini bize zorla kabul ettirir ve böylece karmaşık deneyimimiz üzerine bir anlatı düzeni görünüşü dayatır; bu tabirde daha önceden var olan bir "derin farkındalık" yoktur – tam aksine, deneyimimizi "derin bir farkındalık" şekline dönüştüren şey bu tabirin ta kendisidir.

Edebiyat alanında bunun olağanüstü bir örneğini Patricia Highsmith'in *Trendeki Yabancılar*'ının son satırlarında buluruz: Hithcock'un film versiyonunun aksine, Guy Bruno'nun babasını da öldürür ve romanın sonunda, bir süredir onu yakından takip eden dedektifler en sonunda onu sorgulamak üzere ona yaklaşır. Uzun zamandır bu an için hazırlanmakta olan ve mazeretini ayrıntısıyla ezberleyen Guy kendisini bile şaşkınlığa düşüren itirafçı bir teslim olma jestiyle karşılık verir: "Guy konuşmaya çalıştı ve niyet ettiğinden bambaşka bir şey söyledi. 'Beni alın.'"[16] Dennet bu bağlamda Guy'un son sözlerinde ifade edilen tavrı "tözselleştirmenin", "ta içinde" suçluluğunun daima farkında olduğunu ve tutuklanıp cezasını çekmeyi arzuladığını varsaymanın yanlış olacağını söylerdi. Guy'da elbette bir itiraf "yatkınlığı" vardır, ama bu yatkınlık, muğlak, açıkça tanımlı olmayan başka yatkınlıklarla rekabet içindeydi ve somut ve olumsal bir şekillenme sayesinde kazanmıştı. Kieslowski'nin ilk filmlerinden biri olan 1981 tarihli *Kör Talih*'te de buna benzer bir şey olur. Bir trenin peşinden koşan adamın varacağı üç olası sonuç ele alınır: Adam treni yakalar ve bir komünist memur olur; kaçırır ve bir muhalif olur; tren yoktur ve yuva kurup sıradan bir hayat sürer. Bir insanın hayat seyrini belirleyen salt şans mefhumu gerek komünistlerin gerekse muhaliflerin nezdinde kabul edilemezdi (muhalif tavrı derin ahlaki kaynağından mahrum etmektedir). Mesele şudur ki bu üç olasılığın her birinde de, onun yaşamına "yön"veren olumsallık "bastırılır"; yani, kahraman kendi hayat hikâyesini "derin bir zorunluluk"la nihai neticesine (muhalif, sıradan bir adam, komünist bir aparatçik) varan bir anlatı olarak inşa eder. Lacan'ın "olmuş olacak" bilinçdışının *futur antérieru*'ü derken göndermede bulunduğu şey bu değil midir?

Hegel'in çağdaşı Heinrich von Kleist (1805'te kaleme aldığı, ama ancak ölümünün ardından, 1878'te basılan) "Düşüncelerin Konuşma Sürecinde Aşamalı Oluşumu Üzerine" başlıklı denemesinde, anlamın "ifade" edilmesinin geridönüşlü

15 A.g.e., s. 246, alıntılayan R. W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1975, s. 176.

16 Patricia Highsmith, *Strangers on a Train*, Harmondsworth: Penguin Books, 1982, s. 256. (*Trendeki Yabancılar*, çev. Tomris Uyar, İstanbul: Can, 2001.)

etkisiyle ortaya çıktığı bu has diyalektik kendi kendiyle ilişkilenmeyi eşsiz bir dille ifade etmişti. Bu deneme baştan sona alıntılanmayı hak ediyor doğrusu:

> Fransızlar *l'appétit vient en mangeant*[17*] der, ama bunun parodisi yapılıp *l'idée vient en parlant*[18*] dense bile bu ampirik düstur doğruluğunu yitirmez.
>
> Çoğu zaman kâğıtlarımın başına otururum ve verili bir çatışmanın hangi açıdan değerlendirilmesi gerektiğini bulmaya çalışırım. Kendi içimi aydınlatmaya çalışırken genelde ışığa, bulabileceğim en parlak noktaya bakarım. Ya da hâkim ilişkileri ifade eden ve çözüme sırf basit aritmetikle ulaşılmasını sağlayan ilk yaklaşımı, ilk denklemi ararım. Ve bakın ne olur: Saatlerce kafa patlatarak açıkça anlayamadığım şeyi -arkamda oturup çalışan- kız kardeşimle bu konu hakkında konuşur konuşmaz idrak ederim. Bana onu dosdoğru söylüyor gibi değil. Yasayı bilmez o ve ne Euler'i ne de Kästner'i incelemiştir. Bunların hiçbiri beni ince sorular aracılığıyla yönlendirdiği can alıcı nokta değil – gerçi zaman zaman ince sorular sorduğu olur. Fakat aramakta olduğum şeyle bir açıdan bağlantılı kimi bulanık düşüncelerim olduğu için, düşünceyi formülleştirmeye giriştiğim anda, zaten başlamış olan şeyi bir sonuca vardırma ihtiyacı puslu tahayyüllerimi öyle bir şekilde tam bir açıklığa dönüştürür ki içgörüm derme çatma cümlemle tamamlanmış olur adeta. Belirsiz sesler katarım, tümce bağlaçlarını uzatırım, katiyen gerekli olmadıkları yerlerde koşuntular kullanırım ve konuşmayı yayacak başka türden retorik numaralara başvururum: Böylece bu akıl atölyesinde fikrimi oluşturmak için gerekli zamanı kazanırım.
>
> Tüm bu olup bitenler sırasında kız kardeşimin yaptığı bir hareketten, beni kesmeye niyetlendiğini işaret eden bir hareketten daha faydalı başka bir şey yoktur. Zira dış kaynaklı saldırıya karşı bu içkin konuşma hakkını koruma ihtiyacıyla, gerilmiş zihnim daha da heyecanlanır. Zihnin kabiliyetleri çok zorlu bir durumla yüz yüze gelen büyük bir generalin kabiliyetleri gibi büyür.
>
> İşte bunları göz önünde bulundurduğumda, Molière'in kendi hizmetçisini faydalı bulmasını anlayabiliyorum. Zira eğer, iddia ettiği gibi, onun yargısına kendisininkinden daha fazla itimat ediyor olsaydı, onda olduğuna inanmayı reddettiğim bir derece tevazu olduğuna işaret ederdi bu.
>
> Başkasının yüzü konuşan kişi için tuhaf bir ilham kaynağıdır. Yarı yarıya ifade edilmiş bir düşüncenin anlaşıldığına işaret eden tek bir bakış bize formülasyonun diğer yarısını bahşeder.
>
> Birçok büyük hatibin, daha ağzını açmadan, ne söyleyecek olduğunu bilmediğine inanıyorum. Lâkin hatibin konuşmasını saran koşulların düşüncenin gerekli zenginliğine haliyle ilham vereceği kanısı onu konuşmasıyla bir başlangıç yapacak kadar cesur olmaya iter.
>
> Bu da bana Mirabeau'nun "yıldırım"ını düşündürüyor. 23 Haziran'da Kral'ın

17* "İştah yiyerek gelir" (ç.n.).
18* "Fikir konuşarak gelir" (ç.n.).

önderliğinde düzenlenen ve Kral'ın meclis üyelerine dağılma emri verdiği son ulusal toplantının ardından meclisin dağılmamış olduğu toplantı odasına dönen Teşrifatçıbaşı'yı kovmuştu Mirabeau. Teşrifatçıbaşı, Kral'ın emirlerini duyup duymadıklarını sormuştu onlara: "Evet," diye cevap vermişti Mirabeau, "Kral'ın emirlerini anladık." – Bu uygar başlangıcı yaparken konuşmasının sonunda zikredeceği süngüleri düşünmediğinden eminim. "Evet, Efendim," diye tekrarladı, "onları anladık." – Nereye doğru gittiğine dair en ufak bir fikri olmadığı görülebilir. "Lâkin, hangi otoriteye dayanarak" diye devam eder ve birdenbire hayret verici bir düşünceler pınarı onun için akmaya başlar, "bize emir vermeye hakkınız olduğunu zannediyorsunuz? Bizler ulusun temsilcileriyiz!" – Eh işte, ihtiyacı olan şey buydu! "Ulus emir verir. Ulus emir almaz." – Ve kibrin doruklarına tırmanır. "Ve her şeyi apaçık anlamanız için şunu da söyleyelim ki" –Ruhunun hazır olduğu başkaldırıya uygun ifadeyi işte ancak bu noktada bulur, "gidin ve Kral'ınıza süngü zoruyla çıkarılana kadar yerlerimizi terk etmeyeceğimizi söyleyin." Bunun üzerine, bütünüyle tatmin olmuş bir şekilde, bir sandalyeye oturur.

Teşrifatçıbaşı'yı düşünürken onu ancak tam bir manevi iflas hali içinde tasavvur edebiliriz. Buradaki yasa, elektriksel açıdan nötr bir cismin, yüklü bir cismin atmosferine girdiğinde, aksi (negatif, müflis) elektrik yükü almasını öngören yasayla aynıdır. Ve nasıl ki yüklü cisimdeki enerji değişimi etkileşim sayesinde güçleniyorsa, hasmın yok edildiği bu durumda da Mirabeau'nun coşkusu had hudud tanımamıştı.

Fransa'daki olayların seyrini değiştiren tek şey üst dudağın seğirmesi ya da anlamı belirsiz bir kol hareketiydi belki de.

Teşrifatçıbaşı ortamı terk eder terk etmez Mirabeau'nun ayağa kalkıp memclisin kendisini ulusal ve karşı gelinemez bir meclis şeklinde kurması gerektiğini ileri sürdüğünü okuruz. Tıpkı bir Kleist kavanozu gibi yükünü kaybetmiş olduğu için, nötrleşmiş ve zihninde Chatelet'deki yargıdan duyulacak korkuya ve siyasi eylemde dikkatliliğe yer açmıştı.

Doğal olanın fenomenleri ile ahlaki dünya arasındaki tuhaf bir yakınsamadır bu ve mesele daha da irdelemek isteniyorsa, söz konusu yakınsamanın bu epizotun küçük alt olay örgülerine bile uygulanabileceği gösterilebilir. Lâkin teşbihimi bırakıp meseleme geri döneyim.

La Fontaine bile *Les animaux malades de la petse* ["Vebaya Tutulmuş Hayvanlar"] başlıklı fablında düşüncenin konuşma sırasında kademeli olarak oluşmasının çok hoş bir örneğini verir. Bu fablda tilki aslanı savunmak için bir konuşma yapmaya zorlanır, ama savunması için gerekli dayanakları nereden bulacağını bilemez. Tam gelişmiş fikir zorunluluğun dayattığı bir başlangıç sonucunda ortaya çıkar.

Söz konusu fabl gayet iyi bilinir. Hayvanlar krallığını bir bela sarmış. Aslan "mühim" hayvanları bir araya toplamış ve Tanrı'nın gazabını yatıştırmak için bir can feda etmeleri gerektiğini söylemiş. Aslan hayvanlar arasında bir sürü gü-

nahkâr olduğunu ve bunların en büyüğünün diğerlerinin hayatta kalması için kurban edilmesi gerektiğini iddia etmiş. Dolayısıyla herkesin kendi günahlarını kendisine söylemesini istemiş. Kendi payına, açlıktan kıvranırken birçok koyunu ve hatta çok fazla yaklaşan bir iki köpeği öldürmüş olduğunu kabul etmek zorunda kalmış. Üstüne üstlük, bir keresinde tesadüf eseri -bir gurme edasıyla- bir çobanı doya doya yemiş. Başka biri daha büyük bir zayıflık gösteremezse ölmeye hazırmış.

"Efendim," demiş felaketi kendinden savuşturmaya çalışan tilki, "Fazla alicenapsınız. Bu dürüst gayretiniz sizi çok ileri götürüyor. Bir koyunu boğazlamanın nesi kötü? Ya da bir köpeği, kıymetsiz bir mahlûk!" Ve sonra: "quant au berger"[çobana gelince (ç.n.)] diye devam etmiş, zira esas nokta budur, "on peut dire" [diyebiliriz ki (ç.n.)] gerçi onun hakkında ne söyleyeceğine dair zerre fikri yoktur!, "qu'il méritait tout mal" [tüm kötülükleri hak etmiş (ç.n.)]: Bunu, söyleyecek bir şey bulabilme ümidiyle söyler ve şimdi başı beladadır. "Étant" [Varken (ç.n.)] diye devam eder, zayıf bir tabirdir bu ama ona zaman kazandırır: "de ces gens là" [malum insanlardan (ç.n.)] ve kendisini beladan kurtaran düşünce işte ancak bu noktada kafasına dank eder: "qui sur les animaux se font un chimérique empire" [Hayvanlardan kendine hayali bir imparatorluk kuran (ç.n.)] - Şimdiyse sıra eşeğin, (otları yiyen) o kana susamışın esas kurban edilmesi gereken olduğunu ispatlamaya gelir. Ve herkes üzerine çullanıp onu lime lime eder.

Böyle bir konuşma sahiden ses vasıtasında düşünülür. Düşünce dizileri ve ifadeler yan yana ilerler ve alttaki psikolojik gerçeklikler birbirine yakınsar. Dil, bu koşullarda, kelepçe değildir, tin çarkının dönmesini engelleyen bir şey değildir. Dil aynı akstaki ikinci bir çarktır!

Zihin konuşma başlamadan önce bir düşünceyle zaten sona varmışsa durum epey farklıdır. Bu durumda tin salt dile getirme sürecinde geride durur ve bu dile getirme işi, tini heyecanlandırmak şöyle dursun, tam aksine zihinsel yoğunluğu azaltır. Bundan dolayı bir düşünce belirsizce ifade edilirse, bundan hiç de bu düşüncenin karışık bir şekilde tasavvur edildiği sonucu çıkmaz. Bilakis, en karışık biçimde ifade edilen fikirlerin en açık biçimde düşünülmüş olanlar olması gayet ihtimal dahilindedir.

Kafa dengi insanların kendi aralarında yaptığı ve herkese devamlı yeni fikirler üretmeye ilham veren bir sohbette, dilsel açıdan kendilerini genelde beceriksiz hisseden insanların ansızın heyecana gelip bir konuşma fırsatını yakaladığına ve hiçbir şekilde anlaşılamayan bir şey ürettiklerine çoğu kez şahit olunur. Ve bu insanlar başkalarının dikkatini üzerlerine çektiğinde, gerçekten ne demeye çalıştıklarına dair hiçbir fikirlerinin olmadığını mahcup jestleriyle gösterirler. Bu insanların gayet yerinde ve açık bir şey düşünmüş olması gayet muhtemeldir. Fakat etkinlikteki ani değişim, zihnin düşünmeden dile getirmeye geçişi, işte bu ani değişim, düşünceyi gerek zihinde tutmak gerekse kelimelere dökmek için gerekli olan o heyecanı köreltmiştir. Bu tür durumlarda, biraz önce düşündüğümüz ama

aynı anda dile getiremediğimiz şeyin en azından bunun sonrasında mümkün olan en kısa sürede kelimelere dökülebilmesi için dili maharetle ve kolaylıkla kullanabilmemiz daha da çok gereklidir.

Genelde, aynı açıklık derecesinde, hasmından daha hızlı konuşan kişinin onun karşısında belirgin bir avantajı vardır. Zira hızlı konuşan kişi muharebe meydanına daha fazla birlik sürer.

Zaten aklımızda olan fikirleri yeniden canlandırmak için bile belirli bir heyecanın gerektiği, açık zihinli ve bilgili insanlar sınava tabi tutulduğunda ve herhangi bir girizgâh yapılmadan onlara "Devlet nedir?" ya da "Mülkiyet nedir?" gibi sorular sorulduğunda ziyadesiyle görülebilir. Bu şekilde sınava soktuğumuz bu genç insanlar bir arada olsa ve bir süreliğine sohbetin konusu devlet ya da mülkiyet olsaydı, ilgili kavramlara dair kıyaslamalar, ayrımsamalar ve özetler yaparak kabul edilebilir tanımlara belki de kolayca varırlardı. Gelgelelim, zihnin hazırlanmasının söz konusu olmadığı sınav koşullarında bocaladıkları görülür. Gençlerin bilmedikleri yargısına ancak cahil bir hoca varabilir.

Zira bilen, biz değil, bizim belirli bir halimizdir.

Sınavda ancak bayağı zihinlerin, devletin ne olduğunu daha dün ezberleyerek öğrenmiş ve yarın onu yine unutacak kişilerin hazır bir cevabı olacaktır. Kişinin kendini pozitif bir şekilde göstermesi için en az uygun ortam bir kamu sınavıdır herhalde. Kamu sınavlarının hassas zihin açısından iğrenç ve incitici olduğu gerçeğini bir kenara bırakıyorum. Rakam beşse bizi satın almaya, fakat eğer altıysa postalamaya karar vermek üzere bilgimize bakan bir hoca bozuntusuyla karşı karşıya olmanın tahrik edici bir şey olduğu gerçeğini bir kenara bırakıyorum.

İnsan zihni enstrümanını çalmak, ondan düzgün sesini çıkarmak hayli zordur. Beceriksiz ellerin altında zihnin akordu son derece kolayca bozulur. Hatta o kadar ki insanların en büyük erbabı -Kant'ın deyişiyle- düşünce ebeliğinin en mükemmel uzmanı bile kendisine emanet edilen gençlerle birlikte pekâlâ ciddi yanlışlar yapabilir.

Bu tür genç insanlar, hatta aralarında en cahil olanları bile, çoğu kez iyi not alabiliyorsa, bunun sebebi sınavı yapan kişilerin, eğer bu sınav kamusal olarak düzenleniyorsa, hakiki bir yargıda bulunamayacak kadar kaygılı olmalarıdır. Zira tüm prosedürün uygunsuzluğunu bizatihi hissetmekle kalmazlar: Karşımızdaki kişiden cüzdanının içindekileri gözümüzün önünde boşaltmasını istemek uygunsuz olurdu zaten; sınava tabi tutulmak üzere ondan ruhunu açmasını istemek çok daha uygunsuz olurdu! Bir şey daha vardır: Sınav yapanlar bu sınavda ciddi bir testten geçmek zorundadır ve sınava aldıkları, o daha üniversiteden yeni mezun olacak gençlerde çıkan hatalardan belki daha da büyük zayıflıklar göstermeden sınavı atlatmayı becerebilirlerse Tanrı'ya şükretmelidirler.[19]

19 Heinrich von Kleist, "On the Gradual Formation of Thoughts in the Process of Speech", İng. çev. Christoph Harbsmeier. Kaynak metin: "Über das Verfertigen der Gedanken beim Reden", *Werke in einem Band* içinde, Münih: Carl Hanser, 1966, s. 810-14. Bu Kleist

Kleist insanın ancak ne demek istediğine dair açık bir fikri olduğu zaman ağzını açıp bir şey söylemesi gerektiğini öngören yaygın hikmeti tersine çevirmektedir: "Bundan dolayı bir düşünce belirsizce ifade edilirse, bundan hiç de bu düşüncenin karışık bir şekilde tasavvur edildiği sonucu çıkmaz. Bilakis, en karışık biçimde ifade edilen fikirlerin en açık biçimde düşünülmüş olanlar olması gayet ihtimal dahilindedir." Kleist'ın Fransız Devrimi kapsamında 23 Haziran 1789'da meydana gelen meşhur âna dair yaptığı yoruma geri dönelim: Bildiğimiz gibi, kral meclis üyelerine dağılma emri verip mekândan ayrılır, ama üyeler terk etmeyi reddeder. Bunun üzerine kral Teşrifatçıbaşı'nı meclise geri gönderir ve Teşrifatçıbaşı üyelere kralın emirlerine duyup duymadıklarını sorar:

> "Evet," diye cevap vermişti Mirabeau, "Kral'ın emirlerini anladık." – Bu uygar başlangıcı yaparken konuşmasının sonunda zikredeceği süngüleri düşünmediğinden eminim. "Evet, Efendim," diye tekrarladı, "onları anladık." – Nereye doğru gittiğine dair en ufak bir fikri olmadığı görülebilir. "Lâkin, hangi otoriteye dayanarak" diye devam eder ve birdenbire hayret verici bir düşünceler pınarı onun için akmaya başlar, "bize emir vermeye hakkınız olduğunu zannediyorsunuz? Bizler ulusun temsilcileriyiz!" – Eh işte, ihtiyacı olan şey buydu! "Ulus emir verir. Ulus emir almaz." – Ve kibrin doruklarına tırmanır. "Ve her şeyi apaçık anlamanız için şunu da söyleyelim ki" –Ruhunun hazır olduğu başkaldırıya uygun ifadeyi işte ancak bu noktada bulur, "gidin ve Kral'ımza süngü zoruyla çıkarılana kadar yerlerimizi terk etmeyeceğimizi söyleyin." Bunun üzerine, bütünüyle tatmin olmuş bir şekilde, bir sandalyeye oturur.[20]

Kleist, Hegelci uzamda, Freud'un *Ver* listesini (*Verdrängung, Verneinung, Verwerfung*...) takviye eden bir başka *Ver*'in varlığını ortaya koyar: *Versprechen*'ın, söylemek istenenden fazlasını söylemenin *Ver*'i. Aynı mekanizma, çıkışsızlığın panikle bir çıkışa çevrilmesi, birçok efsanevi devrimci jestte iş başında değil midir? Robespierre Ulusal Meclis'te yaptığı meşhur bir konuşmada, konuşmanın içinde yapıldığı salonda bile hainlerin olduğunu iddia edip sözlerine şöyle devam etmişti: "Şu an titreyen herkesin suçlu olduğunu söylüyorum; zira masumiyet kamusal tetkikten asla çekinmez." Nasıl akıl yürüttüğünü hayal edebiliriz. İlk cümlesinden sonra, dinleyiciler arasında huzursuzluk ve korku belirtileri görmüştü; sonra hızlıca bu korkuyu nasıl kullanabileceğini düşünmüştü – "Eğer masumsanız, korkacak bir şeyiniz yok demektir" gibi bir söz eklemek suretiyle bir havuç mu sunsaydı? Hayır, bu korkunun kendisini bir suçluluk delili olarak kullanmak evladır.

Bunun aynısı olgun Lenin'in şu programatik sözü için de geçerlidir belki de: "Peki ya durumun hepten ümitsizliği, işçilerin ve köylülerin çabalarını on kat artırıp bize medeniyetin temel gerekliliklerini Batı Avrupa ülkelerindekilerden

göndermesini Mladen Dolar'a borçluyum.
20 A.g.e.

farklı biçimde yaratma fırsatı veriyorsa ne olacak?[21] Lenin Bolşevik devletinin 1922'de kendini içinde bulduğu durumun hepten ümitsiz olduğunu, gerçekçi bir sosyalist inşa imkânının olmadığını teslim ettikten sonra, paniğe girip bundan çıkan bariz sonucun (Bolşeviklerin basbayağı istifa etmesi gerektiği yargısının) önünü nasıl tıkayabileceğini düşünmeye başlamış ve bu ümitsiz durumun beklenmedik bir fırsat sunduğu fikri ansızın kafasına dank etmişti. Stalin'in 1930'larda yaptığı konuşmalardan birinde, çiftliklerin kolektifleştirilmesine içten içe karşı muhalefet edenlere karşı bile köklü tedbirler alınması gerektiğini söylediği bir bölüm vardır: "Kolektifleştirmeye sadece düşüncelerinde muhalefet edenleri bile tespit etmeli ve onlarla savaşmalıyız – evet, söylediğimde ciddiyim, insanların düşünceleriyle bile savaşmalıyız." Konuşmanın bu kısmının önceden hazırlanmadığını varsaymak elbette mümkündür. Stalin kendini belagatindeki coşkuya kaptırmış ve insanların şahsi düşüncelerinin bile kontrol edilmesi, bu düşüncelerle çarpışılması gerektiği fikrine kendiliğinden sürüklenivermişti; ardından, biraz önce ne söylediğinin hemen farkına varmıştı, ama bu fikre sürüklendiğini kabul etmek yerine, hızlı bir karar verip bu abartıya kahramanca sadık kalmayı seçmişti. Daha da geriye bakarsak, aynı durum Antigone'nin Kreon'la karşılaşması için de geçerli değil midir? En başta, Antigone Polyneikes'in doğru düzgün gömülmesi konusundaki ısrarını şehrin kamusal yasalarından daha yüksek (daha doğrusu, daha derin) yasalar olduğu yolundaki tözsel etik farkındalığa dayandırır; kendisine rehberlik eden özgül güdünün farkına ancak edimi sayesinde varır (yaptığı şeyi yapmaya hazır olmasının nedeni tüm mazlumlar ve dışlanmışlar değil sadece erkek kardeşiydi.)

Mirabeau ve Antigone: "Hakikat, telaffuzunun tetiklediği sürprizin bir sonucudur"[22] önermesinin, yahut, Althusser'in *prise* (yakalama, kavrama) ile *surprise* (sürpriz) arasındaki söz oyununa atıfla belirttiği gibi, bir içeriğin her sahici "kavranışı"nın (*prise*) bunu yapan kişiye bir sürpriz olarak gelmesinin iki çarpıcı örneği. Althusser bu içgörüyü, açık ve olumsal oluş süreci ile geridönüşlü sistemik yanılsama arasındaki aynı Kierkegaardcu karşıtlık içine yerleştirir: "Dünya yapılmış bir olgudur. Yapıldığı anda, anlam vs. onda hâkimiyeti üstlenir. Fakat olgunun yapılması olumsallığın bir sonucudur."[23] İşin ironik yanı şudur ki gerek Althusser'in gerekse Kierkegaard'un gözünde Hegel *fait accompli*'nin sistemsel felsefesini yapan kişinin ta kendisidir, ama gelin görün ki, aslında evvelce gördüğümüz üzere, Hegelci diyalektik analizin meramı olayların kaotik akışını daha derin bir zorunluluğa indirgemek değil, zorunluluğun ortaya çıkışının olumsallığına ışık tutmaktır – şeyleri "oluş halleri içinde" kavramak budur işte. Hani Althusser son zamanlarında kaleme aldığı "Karşılaşma Materyalizminin Yeraltı

21 V. I. Lenin, "Our Revolution", *Collected Works* içinde, 33. Cilt, Moskova: Progress Publishers, 1966, s. 478.

22 Gregor Moder, *Hegel in Spinoza*, Ljubljana: Analecta, 2009, s. 240.

23 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Londra: Verso Books, 2006, s. 162.

Akımı" başlıklı metninde hegemonik idealist Kökenler/Anlam vs. yöneliminin altında "rastlantısal materyalizm"in yeraltı geleneğinin izini sürmeye çalışır ya – Epikür'e (ve Stoacılara?) karşı Platon, Machiavelli'ye karşı Descartes, Spinoza'ya karşı Kant ve Hegel, Marx, Heidegger– bu uğraşa dair en azından şu söylenebilir ki Hegel'i hegemonik "idealist" cenaha yerleştirmekte haksızdır.

Kleist'ın bu incelikli tasvirinde neredeyse her şey vardır ve bunların arasında, aktarımın zamansal diyalektiği ve yeni anlamın birdenbire ortaya çıkışını doğuran şey olarak, analiz edilenin iç bağlantılardan yoksun ("serbest çağrışımlar") konuşma akışının kesilmesine (analistin ani müdahalesi) yapılan proto-Lacancı atıf da vardır: "Tüm bu olup bitenler sırasında kız kardeşimin yaptığı bir hareketten, *beni kesmeye niyetlendiğini işaret eden bir hareketten* daha faydalı başka bir şey yoktur. Zira dış kaynaklı saldırıya karşı bu içkin konuşma hakkını koruma ihtiyacıyla, gerilmiş zihnim daha da heyecanlanır." Kleist'ın meramındaki karmaşıklık kolayca gözden kaçırılabilir: Mesele insanın kendi düşüncesini kelimelere dökmesiyle düşüncenin açıklaşması ve oluşması değildir sadece; bunun olabilmesi için, konuşmamın bir Öteki'ye, aktarımsal yanılsama sırasında, formülleştirmeye çalıştığım anlamı baştan zaten bildiği varsayılan birine hitap etmesi gerekir – bir düşünceyi formülleştirmek için, bu düşüncenin Öteki'nin zihninde zaten olduğunu baştan varsaymak zorundayızdır: "Başkasının yüzü konuşan kişi için tuhaf bir ilham kaynağıdır. *Yarı yarıya ifade edilmiş bir düşüncenin anlaşıldığına işaret eden* tek bir bakış bize formülasyonun diğer yarısını bahşeder."

Bu da bizi yeniden Hegel'e getirir: Hegelci "diyalektik sürecin" yapısı amansız bir kavramsal zorunluluğun yönlendirdiği sonuçların kendiliğinden açılması değil, tam da Kleist'ın anlattığı gibi önce kaybolma, sonraysa doğaçlama bir icat yapma sürecidir. İnsan bir şey söylemeyi (yapmayı) planlar, işler ters gider, yol kaybedilir ve çıkmazdan kurtulmak için, doğaçlama bir çözüm icat edilir. Bu noktada sonuna kadar gitmek lazımdır: Aynısı tıpatıp çarmıha gerilme için de geçerli değil midir? İsa'nın planı Yehuda'nın incelikle yürüttüğü müzakereler yoluyla kendini Romalı yetkililere teslim etmekti; ama işler apansızca kötüye gitmeye başladı ve tam bir Kleistçi sapmayla, fiyaskodan kurtulmak için ümitsizce girişilen bir çabayla, ölüm-yoluyla-kurtuluş hikâyesi tezgâhlandı. Aynı şekilde, Antigone'nin esas niyetinin farkına varmasını sağlayan tek şey Kreon'un müdahalesiydi.

Gelgelelim, cenaze törenine layık bir insanın evrenselliğine karşılık gelen bu erkek kardeş figüründe bir sınırlılık söz konusudur: Öteki olarak erkek kardeş tüm kişisel niteliklerden yoksundur, zira Antigone'nin edimi "artık yaşayanları değil, ölüleri, uzun zaman boyunca peşi sıra gelen ayrı ve bağlantısız deneyimlerin ardından kendini tek bir tamamlanmış şekil içinde yoğunlaştıran ve hayatın rastlantılarının huzursuzluğunun içinden kendini yalın evrenselliğin sükûnetine çıkaran bireyi ilgilendirir."[24] Speight şu alaycı ilaveyi yapmakta haklıdır: "Bi-

24 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 270.

rini *olduğu* şey için, varlığı için sevmek, onu eylemsizliğiyle sevmek, bir cesedi sevmek demektir."[25] Bu sınırlılık Antigone'nin etik töze dolayımsızca batmış olmasının zorunlu neticesidir: Burada bize baskı yapan bir görev çağrısı yoktur ki, buna göre hareket edebilmek için, kendiliğinden patolojik itkilerimizle savaşmamız gereksin – Antigone'nin pathosu *halihazırda* dolaysızca, tözsel bir şekilde etiktir. Bu nedenle, Hegel'in belirttiği üzere, bu etik özdeşliğin/kimliğin sınırlı niteliğini deneyimlemek ancak acı çekmek sayesinde gerçekleşebilir: Bu özdeşliğin/kimliğin olumsallığını deneyimlerken, öznenin kendini etik "doğası"ndan ayırması gerekir.

Ne var ki bu su katılmadık trajedi, etik temelimizin bu kayboluşu, Hegel'in tasavvuruna örnek oluşturucasına, komediye dönüşür. Bir başka deyişle, Hegel, kaderini patetik biçimde üstlenmesinin ardından Antigone'ye garip bir şey olduğunu fark etmişti – kaba bir dille ifade etmek gerekirse, Antigone *rol yapmaya* başlar, çünkü sözleri "rolü" hakkında belirli bir öz-farkındalığı ve düşünümselliği ortaya koyar ki bu da onun dolayımsız etik kendiliğindenliğini alttan alta oyar:

> İşitmiştim misafirlerimizden birinin,
> Frigya'dan, Tantalos'un kızının öyküsünü
> Spilos dağının tepesinde
> azap çekerek ölmüş
> Oradaki kaya, sımsıkı sarmaşıklar gibi,
> yıpratmış onu yavaş yavaş ve şimdi, rivayete göre,
> kar ve yağmur hiç başından eksilmiyormuş,
> orda inim inim inlerken. Ağlayan gözlerinin altında
> boynu gözyaşlarıyla ıslanmış.
> Tanrı beni öyle bir nihai istirahata götürüyor ki
> en çok onunkine benziyor.

Antigone kendini anlatmak için mecazlar kullanır – bu satırlar "bir karakterin *rolünü oynarken* söz konusu olan, kendisinin bilincindeki bir *sanatsal* yeteneği"[26] göstermez mi? Antigone burada rol yapmakta, içinde bulunduğu badireyi mitik örneklere benzetmektedir – ezcümle, içinde bulunduğu trajik badirenin içkin teatralliğinin, tanım gereği kendisine minimal bir komedi tonu katan bu teatralliğin farkındadır – onu patetik şikâyetini yarıda kesip kendiliğinden gerçekleşen ani tutku patlamasını iyi oynayıp oynamadığı konusunda kısa bir süre endişelenirken hayal edebiliriz (ve böyle yapmalıyız). Hatta, trajik karakterler

> gerçek hayattaki sıradan eylemlere eşlik eden dilde olduğu gibi, kararlarının ve teşebbüslerinin *dışsal* veçhesini bilinçdışı bir doğallık ve saflıkla ifade etmeyen sanatçılardır; tam aksine, içsel özü ifade ederler, eylemlerinin haklılığını ispatlarlar ve onları

25 Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, s. 62.
26 A.g.e., s. 67.

devindiren "pathos" vakarla ortaya konulur ve evrensel bireyselliğiyle, şartların rastlantıları ve nevi şahsına münhasırlıkları olmadan kesin surette ifade edilir.[27]

Bu ders "öz-bilgi ve eylemde söz konusu olan içkin teatrallikle [ilgilidir]. [Failin] hiçbir eylemi ya da saiki *doğrudan* kendisinin değildir, bunların hepsi başkalarının onlara verdiği tepkilerin ışığında değerlendirilmek zorundadır; fail eylemlerinde giydiği maskenin ışığında eylemlerine devamlı bakarak anlar kendini."[28] Bir başka deyişle, bu ders "aktör ile izleyici arasındaki ilişkiye içkin hayalgücü ya da kurgunun arzu ile hissi dolayımlaması"yla, yani, "arzu oluşumunun içkin bir şekilde toplumsal olarak dolayımlanmış niteliği"yle[29] alakalıdır. Lacan'ın "büyük Öteki" dediği şey yaptığımız her şeye minimal bir teatrallik veçhesi katan bu toplumsal kuralların ve görünümlerin failliğidir: Ne kadar tutkuyla eyleyip rol yaparsak yapalım, arzumuz daima Öteki'nin arzusudur, Öteki (mümkün arzuların senaryosunu temin eden simgesel doku) tarafından dolayımlanmıştır; doğrudan kendimiz değilizdir, kendimiz rolünü oynarız, halimize ilişkin bir kurguyu taklit ederiz.

Bu konuyu Hegel'in estetik hakkındaki dersleriyle bağlantılandırmamız gerekir. Hegel bu derslerinde trajediden komediye geçişin temsilin sınırlarını aşmakla alakalı olduğunu anlatır: Trajedide bireysel aktör oynadığı evrensel karakteri temsil eder; komedideyse dosdoğru bu karakterin *ta kendisidir*. Böylece temsil boşluğu kapanır, fakat bu durum komedide aktörün sahnede oynadığı kişiyle örtüştüğü, sanki kendini oynuyormuş gibi, gerçekten nasılsa "orada da öyle olduğu" anlamına gelmez. Daha ziyade, has Hegelci minvalde, trajedide aktörü sahne personasından ayıran boşluk sahne personasının kendisine aktarılır: Komik karakter rolüyle asla büsbütün özdeşleşmez, kendini dışarıdan gözlemleme, "kendisiyle dalga geçme"[30] kabiliyetini daima korur. Speight modernitede, yabancılaştırıcı *Bildung* süreci doruğuna vardığında teatralliğin tersine çevrilmesini gözden kaçırmaz: "Antik komedide, komik aktörün maskesini atmasında bahis konusu olan husus gerçek yaşamın sahneye geldiğinin idrak edilmesiydi; oysaki burada teatral olanın yaşama gelişiyle alakadar olacağız – modernitenin yapay toplumsal dünyası bizi "toplumsal yaşamın kendisindeki roller ve taklit"le[31] karşı karşıya getirir. Bu tersine çevrilme kendi içinde son derece diyalektiktir: *Gerçekliğin sahneye zorla dalmasının* (aktörün rolüyle arasına mesafe koyması, bir rol oynadığının farkında olduğunu sergilemesi) bedeli *gerçek yaşamın*

27 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 444.
28 Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, s. 70.
29 A.g.e., s 81.
30 *I Love Lucy*deki ölümsüz Lucy'nin nevi şahsına münhasır jestini hatırlayalım: Olağandışı bir şey olduğunda, boynunu hafifçe eğer ve kameraya doğrudan şaşkın bir bakış atardı – Lucille Ball'un, yani aktrisin kamuya alaycı bir edayla hitap etmesi değildi bu, (bir ekran personası olarak) "Lucy"nin bir parçası olan kendini yadırgama tavrıydı.
31 Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, s. 77.

teatralleşmesiyle ödenir: Teatral kurguya kapılmamamız gerektiğini, tiyatronun gerçek yaşamlarımızın parçası olduğunu iddia etmeye başlarsınız ve en sonunda gerçek yaşamın kendisinin bir tiyatro olduğunu iddia eder çıkarsınız.

9. BÖLÜM

Dikiş ve Saf Fark

Kırk küsur sene önce, "Fransız teorisi"nde "yapıbozum" içine çekilip soğurulmaya direnen her şeyi temsil eden *Cahiers pour l'Analyse* dergisinde Jacques-Alain Miller ile Alain Badiou arasında kısa bir polemik yaşanmıştı. Polemiğin odak noktası "dikiş" mefhumuydu. Miller'in "Dikiş (Gösterenin Mantığının Öğeleri)" başlıklı çığır açıcı metnine Badiou "İm ve Eksiklik" başlıklı metniyle karşılık vermişti. Bu polemiğin arkaplanında *öznenin* statüsü, özne/eksiklik ile yapı arasındaki ilişki yatıyordu ve bunun tüm "yapısalcılık" alanının *esas* kilit sorunu olduğu söylenebilir. Bunun kurucu jesti ayrımsal ya da kendi kendisiyle ilişkilenen yapıyı biçimsel saflığıyla ortaya koymak, onu tüm "patolojik" imgesel unsurlardan arındırmaktır. Lacan'ın klasik formülasyonu şöyledir:

> özne için tayin edici nitelikte olan psikanalitik sonuçları (örneğin dışta tutma, bastırma, inkâr) yönlendiren [simgesel] zincirin özgül yasasıdır – bu sonuçların gösterenin yerinden edilmesini sadakatle takip ettiğini ve bunun sonucunda, her ne kadar atalet içinde olsalar da, imgesel etkenlerin süreç içinde ancak gölgeler ve yansımalar olarak rol aldığını uygun bir vurguyla belirtmek.[1]

Soru şudur: Bu arınmanın ardından, söz konusu yapının bir öznesi var mıdır? Bu sorunun baskın yanıtı üstüne basa basa söylenen bir hayırdı. Boşlukları, kopuşları, farkları, ertelemeleri, vb. vurgulayan post-yapısalcı yapıbozum bile özneyi öz-bulunuş metafiziğinin doruğu, kendisiyle özdeş olmasını ise yapıbozuma uğratılacak (olanaksızlık koşulunun onun olanaklılık koşulu olduğu, öznenin özdeşliğinin/kimliğinin zaten daima ertelendiği, kendi altını oyan sürece dayanmak zorunda olduğu gösterilecek) bir şey olarak tasavvur etmişti. Derrida'nın Husserl'in fenomenolojisine ilişkin ilk analizlerini bu bağlamda örnek göstermek mümkün: Öznenin öz-bulunuşu ve kendi kendisiyle özdeşliği, ki bunun en büyük ve kurucu örneği *s'entendre-parler* (kişinin konuşurken kendini işitmesi veya anlaması) deneyimidir, kendi kendiyle özdeş olmanın ertelenmesine, canlı tinin kalbindeki "ölü harfe" karşılık gelen "yazı" süreciyle zaten daima alttan alta baltalanır. "Yapıbozum" hiç durmadan

1 Jacques Lacan, "Seminar on the 'Purloined Letter'", *The Purloined Poe* içinde, haz. John P. Muller ve William J. Richardson, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988, s. 28-9.

boşluğu, kopuşu, ertelemeyi, eksikliği, başarısızlığı, vb.ni vurgulasa da, özneyi bu eksikliğin karartılmasının faili ve sonucu olarak tasavvur eder.

Peki bu mücadelede alman konumlar nelerdi? Miller'in "Dikiş" metninin çığır açıcı bir yankı yaratmasının başlıca nedeni Lacan'ın dağınık ifadelerini (Lacan'ın bu terimi yalnızca bir kez kullandığını, onu da sözlü olarak zikrettiğini unutmayalım) bir sistem içine yerleştirmek suretiyle, gayet "soyut", tamamen ayrımsal bir mefhum olan yapıya ait bir özne kavramını ilk kez önermiş ve irdelemiş olmasıydı. Bu öznelleşmiş yapı mefhumuna hararetle karşı duran Badiou ise anonim ya da öznel-olmayan yapıyı vurgulamıştı: Yapı gerçeğin bilgisini sağlar; onda herhangi bir eksiklik yoktur, dolayısıyla özne kavramı imgesel yanlış-tamma düzeyiyle sınırlı tutulmalıdır; o, anonim yapısal nedenselliği yanılsamalı olarak yaşamamız ya da deneyimlememizdir.

AYRIMSALLIKTAN FALLİK GÖSTERENE

Öznelleşmiş yapı fikrini irdelemek için, ayrımsallık mefhumunu radikalleştirmemiz ve onu öz-göndergeselliğe taşımamız gerekir. Ayrımsallık mefhumunu ilk dile getiren, gösterenin özdeşliğinin ancak bir dizi farka (onu diğer gösterenlerden ayıran özelliklere) dayandığına işaret eden kişi Ferdinand de Saussure'dü – gösterende herhangi bir pozitiflik yoktur, *olmadığı* şeyin bir dizisi olarak "vardır" ancak. Ayrımsal özdeşlikten çıkan hayati sonuç şudur ki bir özelliğin yokluğunun kendisi bir özellik, pozitif bir olgu sayılabilir – eğer her mevcudiyet ancak potansiyel bir yokluğun arkaplanında zuhur ediyorsa, o halde yokluğun kendisinin mevcudiyetinden de bahsedebiliriz. Mesela bir şeyin olmaması da pozitif bir olay olabilir. "Gümüş Şimşek"te Scotland Yard dedektifi Gregory ile Sherlock Holmes arasında "geceleyinki o tuhaf köpek hadisesi" hakkında geçen meşhur diyaloğu hatırlayalım:

> "Dikkatimi çekmek istediğin başka bir husus var mı?"
> "Geleceleyinki o tuhaf köpek hadisesi."
> "Köpek geleceyin hiçbir şey yapmadı ki."
> "Tuhaf olan da bu ya."

Yokluğun kendisinin pozitif varoluşu, bir özelliğin olmamasının söz konusu şeyi tanımlayan pozitif bir özellik olması, ayrımsal bir düzene damgasını vuran şeydir ve tam bu anlamda, ayrımsallık has diyalektiğin esas özelliğidir. Dolayısıyla Jameson genelgeçer Hegelci-Marksist cenahta yapısalcılığın "diyalektik değil" diye yaftalanarak reddedilmesine karşı, 1960'lardaki yapısalcı patlamanın "diyalektiğin yeniden uyanışına ya da yeniden keşfedilmesine işaret ettiğini"[2] vurgu-

2 Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londra: Verso Books, 2010, s. 48.

lamakta haklıydı. Jameson işte bu nedenle, kültürel çalışmalarda "ikili mantığın" modaya uygun olarak reddedilmesine güzelce taş atarcasına, kendi kendiyle ilişkilenmeye taşındığında yapısal ilişkiselliğin ya da ayrımsallığın matrisine denk düşen "ikili karşıtlığın genel olarak kutlanması" gerektiği çağrısında bulunur.[3] Dahası, Hegel diyalektikçilerin diyalektikçisi ve *Tinin Fenomenolojisi* diyalektik analizin aşılmaz modeli olduğundan ötürü, Jameson sezgiye dayalı olmayan şu sonucu çıkarmakta tamamen haklıdır: "*Fenomenoloji*'nin *avant la lettre* son derece yapısalcı bir yapıt olduğu aşikârdır."[4] Adorno'nun 1968'de "Sosyolojiye Giriş" hakkında verdiği son dersini değerlendirirken tüm bu arkaplanı akılda tutmak gerekir. Adorno bu dersinde o sıralarda Fransa'da müthiş rağbet görmekte olan Fransız yapısalcılığına duyduğu ilgiye iki kez işaret eder.[5] İlk olarak, Weber ve Durkheim'ın yöntemlerine karşı çıkıp o zamanlar Fransız Durkheimcı gelenek hakkında dillendirilen "chosisme"[6*] klişesini onayladıktan sonra, şöyle der: "Bu mefhumun izleri bugün Fransız yapısalcılığında sürmektedir, ki lafı gelmişken, sonraki ana seminerlerimden birini buna ayırmayı planladığımı söyleyeyim, çünkü Alman sosyoloji öğrencileri tam da bu şeylere dair birinci elden bilgi edinebilmelidir."[7] Adorno, bundan kırk sayfa sonra, sosyolojik teorinin tamamen toplumsal olana indirgenemeyecek fenomenleri ele aldığını belirtir:

> Toplumsal düşüncede son zamanlarda ortaya çıkan bir fenomene, herkesten evvel Lévi-Strauss ve Lacan'la bağlantılı olan ve toplumsal düşünceyi çok güçlü bir şekilde etkileyen yapısalcılığa, Fransız yapısalcılığına değinelim. Bundan sonraki sömestrde yapısalcılık hakkında bir seminer düzenleyebilmeyi umuyorum. Söz konusu yapısalcılık, teorisinin gelişimindeki gayet haklı ve esaslı nedenlerden ötürü, malzemesini evvela antropolojiden ve bunun yanında, başlıca temsilciliğini Viyana'daki Trubetskoy'un yaptığı, dil araştırması ve fonoloji odaklı gayet özgül bir yönelimden alıyor. Kendisini esasen bir toplum teorisi olarak anlayan yapısalcılık bu etnolojik ya da antropolojik malzemeden koparılmak istenirse, o zaman aslında onun anlayışından geriye hiçbir şey kalmaz.[8]

Bir sonraki sömestrin konusunun Claude Lévi-Strauss ve Jacques Lacan olacağı yolundaki bu duyuru Adorno'nun o sıralar Fransa'da önemli bir şeylerin vuku bulduğunun farkında olduğunun açık bir göstergesi değil midir? Lacan bağlamında onu Alman bir Vaftizci Yahya ilân etmesek ve Lacan'ı yorumlaması hakkında spekülasyon yapmasak da, Alfred Schmidt ya da Jürgen Habermas'ın

3 A.g.e.
4 A.g.e.
5 Bkz. Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
6* (Fra.) Cansız nesnelerin fiziksel görünümlerinin tasvirine hayli önem veren, Alain-Robbe Grillet ve Michel Butor'un eserleriyle özdeşleştirilen yazı tarzı, "şeycilik" (ç.n.).
7 A.g.e., s. 133.
8 A.g.e., s. 174-5.

yapısalcılığı tarihsel ve diyalektik olmayan bir düşünce tarzına doğru gerileme diye tanımlayıp basitçe reddetmeleriyle kıyaslandığında, imkânı olsaydı Adorno'nun yapısalcılıkla çok daha esaslı bir şekilde yüzleşeceğini varsayabiliriz. *Chosisme* teriminin kendisi bizi şüpheye düşürmelidir: "Şeyler"in pozitifliğine herhangi bir gönderme yapmayabilen safiyane ilişkisel bir düşünce varsa eğer, X'in özdeşliğinin/kimliğinin diğer unsurlardan olan farkının *faisceau*'sına[9*] indirgenemeyeceğini öngören temel anlayışıyla yapısalcılıktır bu ve işte bu yüzden bir özelliğin yokluğu pozitif bir nitelik işlevi görebilir (Roman Jakobson bu ayrımsalcı yaklaşım ile Hegelci diyalektik arasındaki bağı açıkça görmüştü).

Fakat yokluğun kendisi mevcudiyet ya da pozitif bir olgu işlevi görebiliyorsa -eğer, sözgelimi, kadında penisin olmaması başlı başına "tuhaf bir hadise" ise- o halde mevcudiyet (erkekte penisin olması) ancak (mümkün) yokluğunun arkaplanında ortaya çıkıyor demektir. Peki ama tam olarak nasıl? Bu noktada anlamlandırma düzenine öz-düşünümselliği katmamız gerekir: Bir gösterenin özdeşliği/kimliği kendisinin kurucu farklar dizisinden ibaretse, her anlamlandırma dizisinin sadece haddi zatında anlamın (yokluğuna karşıt olarak) mevcudiyetine karşılık geldiğinden ötürü belirli bir anlamı olmayan düşünümsel bir gösterenle tamamlanması, "dikilmesi" gerekir. O meşhur "*mana*" yorumuyla, böyle bir gösterenin zorunluluğunu tam anlamıyla ilk kez dile getiren kişi Lévi-Strauss'tu; *mana*'yı gizeminden arındırmış, mitik ya da sihirli bir güç şeklindeki irrasyonel yananlamım sarih bir simgesel işleve indirgemişti. Lévi-Strauss'un başlangıç noktası bir anlam taşıyıcısı olarak dilin tanım gereği birdenbire ortaya çıkıp tüm ufku kapladığıdır: "Hayvan hayatının yükselişinde hangi uğrakta ve hangi koşullarda ortaya çıkmış olursa olsun, dil ancak apansız zuhur etmiş olabilir. Şeyler kademeli bir şekilde gösterilmeye başlamış olamaz."[10] Gelgelelim, bu aniden ortaya çıkışın sonucunda gösterenin düzeni ile gösterilenin düzeni arasına dengesizlik girer:

> Anlamlandırma ağı sonlu olduğu için, gösterilenin sonsuz alanını büsbütün kapsayamaz. Hal böyle olunca, İnsanlık durumunun içinden çıkan temel bir durum var kalmaya devam eder: Yani, insanın en başından beri elinin altında bir gösteren-bütünlük vardır ve bunu bizatihi verili bir gösterilene nasıl ayıracağını bilemeyecek kadar şaşkındır, ama bu, aynı zamanda, verili olduğundan ötürü bir o kadar bilinmezdir. İkisi arasında daima bir eşdeğersizlik, "birbirine yetmeme hali", ancak ilahi anlamayla soğurulabilecek bir uyuşmazlık ve taşkınlık vardır; bu da kendisine uydurulabileceği gösterilenler karşısında bir gösteren-fazlalık doğurur. Dolayısıyla,

9* (Fra.) İtalyanca "faşizm" sözcüğüyle de kökendaş olan, "bağ," "demet" gibi çeşitli öğelerin bir araya gelmesini imleyen sözcük.

10 Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Londra: Routledge, 1987, s. 59.

> dünyayı anlama çabasmda insan daima bir anlamlandırma fazlasına sahiptir... Bu tamamlayıcı payın paylaştırılması... toplamda, eldeki gösteren ile haritası çıkarılmış gösterilenin, simgesel düşünmenin koşulu olan tamamlayıcılık ilişkisinde kalabilmesini sağlamak bakımından mutlak surette gereklidir.[11]

Demek ki her anlamlandırma alanının tamamlayıcı bir sıfır-gösterenle, "bir *sıfır simgesel değerle*, yani, gösterilenin zaten içerdiğinin üzerindeki tamamlayıcı simgesel içeriğin zorunluluğunu imleyen bir gösterge"[12] tarafından "dikilmesi" gerekiyordur. Bu gösteren "saf haliyle bir simge"dir: Belirli bir anlamı olmamasıyla, yokluğuna karşıt olarak anlamın kendisinin mevcudiyetine karşılık gelir. Bir başka diyalektik yorumla, bizatihi anlama karşılık gelen bu tamamlayıcı gösterenin görünme kipi gayri-anlamdır (Deleuze *Anlamın Mantığı* kitabında bu iddiayı geliştirmişti). *Mana* gibi mefhumlar "aşağı yukarı *yüzergezer göstereni* temsil eder ki bu tüm sonlu düşüncenin kifayetsizliğidir."[13]

Burada değinilmesi gereken ilk husus Lévi-Strauss'un bilimsel pozitivizme bağlılığıdır: Lévi-Strauss *mana*'nın zorunluluğunu dilimizin kısıtları ile sonsuz gerçeklik arasındaki boşluğa dayandırır. Tıpkı genç Badiou ve Althusser gibi, diken bir öğe ihtiyacını doğuran eksiklik diyalektiğinden bilimi dışlar. Ona göre *mana*, içinde bulunduğumuz sonlu halin kısıtlarını telafi eden "şiirsel" aşırılığa karşılık gelir, bilim ise *mana*'yı askıya almaya ve doğrudan upuygun bilgi temin etmeye çalışır. Althusser'in izinden giderek, *mana*'nın temel bir ideoloji işlemcisi olduğu, bilgi eksikliğimizi tarife gelmez Anlam fazlalığına odaklı imgesel deneyime çevirdiği iddia edilebilir. "Dikiş" yolundaki diğer adım birbiriyle bağlantılı üç jestten oluşur: *mana*'nın *evrenselleşmesi* (sıfır-gösteren sırf bir ideoloji imi değil, her anlamlandırma yapısının bir özelliğidir); *öznelleşmesi* (*mana*'nın öznenin anlamlandırma zincirine dahil olduğu nokta olarak yeniden tanımlanması); ve *zamansallaşması*[14] (ampirik değil mantıksal olan, anlamlandırma yapısının kendisine kayıtlı bir zamansallık). Bu öznelleşmeyle birlikte, bilim ile ideoloji arasındaki genelgeçer Althusserci fark geride bırakılır – zaten Badiou'nun Hakikat-Olay ve Hakikat-Olay'a sadakatin faili olarak özneyi, Althusser'in ideolojik çağırmayı (insan-hayvan) bireylerin öznelere dönüşümü olarak çözümlemesine tuhaf bir benzerlikle devreye sokar: Hakikat-Olay kendini onda tanıyan öznenin sadakatini gerektiren büyük Öteki'dir.

11 A.g.e., s. 62-3.

12 A.g.e., s. 64.

13 A.g.e., s. 63.

14 Lévi-Strauss'a göre, simgesel yapı bir yapının tüm mümkün permütasyonlzamansal olmayan matrisidir, radikalleşmiş *mana* ise yapıya indirgenemez bir zamansallık katar: "Yüzergezer" sıfır-gösteren 1 ile 0, varlık ile yokluk, tarife gelmez anlamın tamlığı ile gayri-anlam arasında devamlı gider gelir ve böylece Freud'un tekrarlama kompülsiyonu dediği şeyin en temel formülünü sağlar.

Lacan bu üçlü jesti kavramış, *mana*'dan "dikiş"e giden hayati yolu aşama aşama adımlamıştı. Bu yolda ilkin, görünür göndermesi apaçık dikişe işaret eden "point de capiton" (kapitone noktası) kavramını dile getirmişti. Lévi-Strauss'ta olduğu gibi, "kapitone noktası" iki alanı, yani gösteren ile gösterilenin alanını diker ve Lacan'ın sarih tabiriyle, "gösterenin gösterilenin içine düştüğü"[15] nokta olarak işlev görür. "Sosyalizm sosyalizmdir" totolojisini böyle okumak gerekir – o eski anti-komünist Leh fıkrasını hatırlayalım: "Sosyalizm şu ana kadar yaşanmış tüm tarihsel çağların en yüksek başarılarının sentezidir: Kabile toplumundan barbarlığı, Antik Çağ'dan köleliği, feodalizmden tahakküm ilişkilerini, kapitalizmden sömürüyü ve sosyalizmdense adını almıştır..." Aynı şey Yahudi düşmanlarının Yahudi imgesi için de geçerli değil midir? Zengin bankacılardan finansal spekülasyonu, kapitalistlerden sömürüyü, avukatlardan hukuki düzenbazlıkları, yozlaşmış gazetecilerden medya manipülasyonunu, fakirlerden kişisel hijyen konusundaki kayıtsızlığı, cinsel özgürlükçülerden hafifmeşrepliği ve Yahudilerdense adını almıştır... Yahut Spielberg'ün *Jaws* filmindeki köpekbalığını ele alalım: Göçmenlerden, küçük kasabaların gündelik yaşamına yönelen tehdidi; doğal felaketlerden, o amansız yıkıcı gazaplarını; büyük sermayeden, bilinmeyen bir sebebin sıradan insanların gündelik yaşamı üzerinde yarattığı etkileri ve köpekbalığındansa imgesini almıştır... Bütün bu örneklerde, tam da adın işaret ettiği nesneye dahil olması anlamında, "gösteren gösterilenin içine düşmekte"dir – anlam birliğini yürürlüğe koymak için gösterenin gösterilene müdahale etmesi gerekir. Son kertede, çeşitli özellikleri bir araya getirip tek bir nesnede toplayan şey onun *adıdır*.[16] (Aynı şekilde, Badiou'ya göre, Olay kendi adını kendi tanımına dahil eder.)

İşte bu nedenle her ad en nihayetinde totolojiktir: "Gül" bir dizi özelliği olan bir nesneyi adlandırır, ama tüm bu özellikleri bir arada tutan, onları aynı

15 Bu bağlamda Lacan'm "kapitone noktası" kavramı ile Badiou'nun "Dünyaların Mantıkları" kitabında, içinde bulunulan durumun karmaşıklığının "evet" ya da "hayır" demeye, bir tercihte bulunmaya (savaş mı barış mı, saldırı mı geri çekilme mi, bir teklifi kabul etmek mi reddetmek mi...) indirgendiği ân olarak tasavvur ettiği *nokta* kavramı arasında bir bağ olduğunu kaydetmemiz lazım.

16 Komünizme yakın duran pek çok teorisyen Halkla İlişkiler itirazı denebilecek bir itirazı dillendirir: Birçok ülkede, bilhassa da post-sosyalist ülkelerde "komünizm" kelimesinin öyle kötü bir çağrışımı vardır, öyle travmatik anıları gün yüzüne çıkartıyordur ki hedef ciddi bir toplumsal hareket kurmaksa, başka bir kelimeye, genel kamuoyunca daha kolay kabul edilebilecek bir kelimeye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda akla ister istemez Ernst Jones vakası geliyor. 1933'ten sonra Almanya'da psikanalizin akıbeti üzerine yapılan müzakerelerde Nazi rejimiyle bir uzlaşıya varmak isteyen Jones, psikanaliz pratiğini kurtarmak için (tabii, Yahudi analistleri dışlamak pahasına) "psikanaliz" teriminin yerine "dinamik psikoloji"yi geçirmeyi kabul etmişti. Başka bir deyişle, bu kolaycı çözümün sorunu "komünizm" kelimesindeki tabunun kendisinin, radikal özgürleşme mücadelesinde yaşanan yenilginin sonucu olduğunu gözardı etmesidir. Yani kelime bir yana bırakıldığında, bu kelimenin kapsadığı içeriğe de er ya da geç ihanet edilir.

Bir'in özellikleri kılan şey en nihayetinde adın kendisidir. İdeolojinin kenetleyici gücünün etkili olmaktan çıktığı, toplumsal bir çözülme ve karışıklık halini hayal edelim: Böyle bir durumda Efendi, yeni bir göstereni, durumu istikrara kavuşturup okunur hale getiren o meşhur "kapitone noktası"nı icat eden kişidir. Ardından bu okunabilirliği ayakta tutan Bilgi ağını incelikle işleyen "üniversite söylemi" tanım gereği Efendi'nin ilk jestini baştan varsayar ve ona dayanır. Efendi yeni bir pozitif içerik katmaz – düzensizliği birdenbire düzenliliğe dönüştüren, Rimbaud'nun muhtemel tabiriyle, "yeni bir ahenge" sokan bir gösterge ekler sadece. 1920'lerin Almanya'sında baskın olan Antisemitizmi düşünelim: Uğradıkları "haksız" askeri yenilginin ardından Alman halkı yolunu yönünü şaşırmış, kendini tam bir ekonomik kriz, siyasi etkisizlik ve ahlaki yozlaşma içinde bulmuştu. Nazilerse tüm bunları izah eden tek bir fail atmıştı ortaya: Yahudiler, Yahudi komplosu. Efendi'nin sihri budur işte: Pozitif içerik düzeyinde yeni bir şey olmasa da, Söz'ünü söyledikten sonra "hiçbir şey tıpkı eskisi gibi aynı değildir". Kapitone noktası kavramını örneklemek için Lacan'ın Racine'in *Athalie*'sindeki meşhur satırları alıntılamasını hatırlayalım: "*Je crains Dieu, cher Abner, et je n'ai point d'autre crainte*" ("Tanrı'dan korkuyorum, sevgili Abner ve başka bir korkum yok") – tüm korkular tek bir korkuyla mübadele edilir, beni tüm dünyevi meselelerde korkusuz kılan şey Tanrı'dan duyduğum korkudur. Yeni bir Ana-Gösteren'i meydana getiren aynı çevrilme ideolojide de iş başındadır: Antisemitizmde, tüm korkular (ekonomik krizden, ahlaki yozlaşma vb.den duyulan korkular) Yahudi korkusuyla mübadele edilir – *je crains le Juif, cher citoyen, et je n'ai point d'autre crainte.*[17*18]

Lacan burada (hiç kuşkusuz, bizzat farkında değildir ama) radikal bir Hegelcidir: Çokluk vardır, çünkü Bir kendisiyle örtüşmez. Lacan'ın "ilksel olarak bastırılan"ın ikili gösteren (*Vorstellungs-Repräsentanz*) olduğu tezinin net anlamını şimdi görebiliriz: Simgesel düzen, *yin-yang* ya da başka iki simetrik "temel ilke" olarak Ana-Gösteren çiftinin, S_1 ile S_2'nin tam bir uyum içinde olmasını baştan engeller. "Cinsel ilişki yoktur" önermesi ikinci gösterenin (Kadın göstereninin) "ilksel olarak bastırıldığı" ve *bu bastırmanın yerine elimize geçen, bu boşluğu dolduran şeyin bastırılanın çeşitli geri dönüşleri, sıradan gösterenler dizisi oldu-*

17* (Fra.) "Yahudiden korkuyorum, sevgili yurttaş ve başka bir korkum yok" (ç.n.).

18 Bugün anti-kapitalizmin aslında bir Antisemitizm biçimi olduğu fikrini hepten karşımıza almalı ve Antisemitizmin kapitalizmle uzlaşmanın, kapitalizmi kabul etmenin temel biçimi olduğunu daha da vurgulamalıyız: Eğer "solcu" bir hareket Antisemitizme başvuracak olursa, bu durum *eo ipso* kapitalist antagonizmaları yerinden edip (sözde)-somut bir mütecaviz (ırksal) Öteki'ye aktardığı, böylelikle de bu Öteki'nden kurtulduğumuz anda *antagonizmasız* kapitalizme varacağımız fantazisini yaratır. Bugünkü anti-emperyalist mücadelelerde sahiden Antisemitizm unsurları bulunabiliyorsa, bu durum kapitalizmin küresel zaferinin ne kadar derin olduğuna, kapitalizmin ideolojik tahayyülümüze sirayet edişine işaret eder: Hal böyleyse, anti-kapitalist olduğunu iddia edenler bile kapitalist evrenin en temel koordinatlarından kaçamıyordur.

ğu anlamına gelir. Woody Allen'ın Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ını parodileştirdiği filmini izlerken akla hemen şu gelir: "Tolstoy buysa eğer, Dostoyevski nerede?" Filmde Dostoyevski (Tolstoy'un ikili göstereni) "bastırılmış" halde kalır – ama bunun bedeli filmin ortalarında zuhur eden bir sohbetle ödenir ki güya tesadüf eseri, Dostoyevski'nin tüm belli başlı romanlarının adları zikredilir burada: "O herif hâlâ yeraltında mı?" "Karamazov kardeşlerden birini mi kastediyorsun?" "Evet, o budala!" "Suçunu işledi, cezasını da çekti!" "Biliyorum tabii, hep fazla riske giren bir kumarbazdı" vs. Burada "bastırılanın geri dönüşü"yle, bastırılan "Dostoyevski" ikili göstereninin boşluğunu dolduran gösterenler dizisiyle karşılaşırız. Lacan'ın cinsel fark teorisinin "ikili mantık"tan sınıfta kaldığını öngören genelgeçer yapıbozumcu eleştiri bu nedenle meselenin içyüzünü hepten gözden kaçırır: Lacan'ın *la Femme n'existe pas*[19*] önermesi tam da Eril ve Dişil şeklindeki "ikili" kavram kutbunun altım oymayı hedefler – esas yarılma Bir ile Öteki arasında değildir, bilakis, Bir'e sıkı sıkıya içkindir, Bir ile Bir'in kaydının boş yeri arasındaki yarılmadır (Kafka'nın o meşhur "Mesih gelecek, ama bir gün geç" aforizmasım böyle okumamız gerekir). Bir'e içkin yarılma ile çoklunun patlaması arasındaki bağı da böyle kavramak lazım: Çoklu-olan, ilksel ontolojik olgu değildir; çoklunun "transandantal" doğuşu ikili gösterenin eksikliğine dayanır; yani, çoklu, bu eksik ikili gösterenin boşluğunu doldurmaya yönelik bir dizi çaba olarak zuhur eder. Demek ki S_1 ile S_2 arasındaki fark aynı alanın içindeki iki karşıt kutbun birbirinden olan farkı değil, bu alan içindeki kesiktir (sürecin içinde vuku bulduğu düzeydeki kesik) ve tek bir terime içkindir bu: Esas çift iki gösterenden değil, gösteren ile onun *reduplicatio*'sundan[20*], gösteren ile onun kayıt yeri, bir ile sıfır arasındaki minimal farktan oluşur.

Thomas Schelling'e göre, gerçek insan etkileşimlerine yön veren şey yalnızca (biçimselleştirilebilen) stratejik hesaplar değil, "sorun matematiksel bir dille ifade edilince görülmeyen" odak noktalarıdır. "Schelling oyun teorisinin faydasız olduğunu değil, en insani etkileşimler bile bir sürü muğlaklıkla dolu olduğu için, nelerin olabileceğini ya da nelerin olması gerektiğini içeren nihai kılavuzun bu odak noktaları olduğunu düşünüyordu sadece."[21] Schelling'in en meşhur örneği şudur: Bir arkadaşımla bir gün sonra New York'ta buluşacağızdır, ama bir iletişim arızasından ötürü ikimiz de nerede ve ne zaman buluşacağımızı bilmiyoruzdur. Schelling öğrencilerine böyle bir durumda ne yapacaklarını sorduğunda, öğrencilerin çoğu öğle vakti Büyük Merkez İstasyonu'ndaki saate gidilebileceğini söylemişti – burası, tüm stratejik hesaplardan bağımsız olarak, (tabii kendi kültürümüze mensup insanların gözünde) kendini en "bariz" buluşma noktası olarak ortaya koymuştur. Buradaki muhakeme görünebileceğinden daha karmaşıktır: Odak noktasını aramaya koyulduğumda, sırf ikimiz için de en

19* (Fra.) "Kadın yoktur" (ç.n.).
20* (Lat.) Katlanmış, katmerlenmiş hal (ç.n.).
21 Tim Harford, *The Logic of Life*, Londra: Abacus, 2009, s. 52.

bariz noktanın neresi olduğunu tahmin etmeye çalışmam – şu soruyu cevaplamaya çalışırım: "Ötekinden ne beklediğim konusunda ötekinin ne beklediğini bekliyorum acaba?" Bir başka deyişle, öğleyin Büyük Merkez İstasyonu'ndaki saate gitmemin sebebi, arkadaşımın onun oraya gideceğini beklememi bekleyeceğini beklememdir.

Müzakereler sırasında, "odak noktası", müzakere edilemez bir özelliği belirleyen (rasyonel bir stratejik hesaba dayanmaması anlamında) "irrasyonel" bir bağlılık olabilir: İsrail Devleti'nin gözünde, Kudüs'ün tümü üzerindeki denetim "müzakere dışıdır"; maaşa ilişkin müzakereler öncesinde, bir sendika önderi yüzde beşlik artışın altını kabul etmeyeceklerini ilân eder. Verilen söze sadık kalınıp uzlaşmaya gitmenin yolları her daim var olsa da (diyelim sendika önderi yüzde beşlik artışın aşamalı olarak beş yıla yayılmasını kabul edebilir), böyle bir bağlılıkla birlikte iş ciddiye biner: Sözden geri döndüğünüzde rezil rüsva olursunuz. Safiyane stratejik muhakemenin aksine, böyle bir bağlılık psikolojik değil tam anlamıyla *simgeseldir*: "Performatif"tir, temeli kendisindedir ("Öyle diyorum, çünkü öyle diyorum!) – bu bakımdan, "odak noktası" Lacan'ın "kapitone noktası" ve daha sonra Ana-Gösteren dediği şeyin bir başka adıdır.

Bir şeyin tikel özelliklerinin aksine, adın adlandırdığı şeyin semptomu olduğunu da söyleyebiliriz; gösterilenin içine düşen şey bir gösteren olduğu için, *objet a*'ya, X'e, bir şeyi şey yapan *je ne sais quoi*'ya karşılık gelir. Ad, nesnesel imkânsız karşılığı içindeki şeyin evrenselliğini adlandırır. Lacan'ın Freud'un *Vorstellungs-Repräsentanz* kavramını yorumlamasını hatırlayalım yine: Lacan bunu (Freud'un muhtemelen niyet ettiği gibi) biyolojik içgüdünün psişik temsilcisi olan zihinsel bir tasarım ya da fikir olarak değil, (çok daha yaratıcı bir şekilde), eksik bir temsilin temsilcisi (vekili, yer tutucusu) olarak okumuştu. Bu anlamda her ad bir *Vorstellungs-Repräsentanz*'dır: İşaret edilen nesnenin temsile gelmeyen boyutunun, bu nesnenin pozitif niteliklerine dair fikirlerimiz-tasarımlarımızca kapsanamayacak şeyin anlamlandırıcı temsilcisi. "Sende senden fazla bir şey" vardır, o ele avuca gelmez *je ne sais quoi* seni sen yapar, senin "özgül tadının" kaynağıdır – ve ad, senin niteliklerinin toplamı şöyle dursun, en nihayetinde ele avuca gelmez X'e göndermede bulunur. Edimin bir sebebi vardır: *Objet a*'dan, beni onu yapmaya sürükleyen *je ne sais quoi*'dan kaynaklanır. "Ne yapmalı?" diye sorulduğu anda bu sebep kaybolur.[22]

"Sen... sensin!" şeklindeki aşk formülü her totolojinin özünde yer alan yarılmaya dayanmaz mı? Sen –bir sürü kusuru olan bu ampirik kişi– *sensindir*, aşkın yüce nesnesisindir, zira totoloji köklü yarılmayı ya da boşluğu görünür kılar. Bu

22 Bu yüzdendir ki has bir simgesel müdahale olarak edimin performatif edimden (konuşma ediminden) katiyen ayrı tutulması gerekir: Konuşma edimi kesinkes bir "büyük Öteki"ye ilişik kalır, sonucu bakımından önceden belirlenmiş kurallara dayanır, oysa ki has müdahale dosdoğru büyük Öteki'ye müdahale eder, ona tutarsız olduğu noktada saldırır, kurallarını değiştirir.

totoloji âşığı tekrar tekrar şaşırtır: Sen nasıl olur da *sen* olabilirsin?[23] Ama bir adım ileri gidip Lacan'ın *Vorstellungs-Repräsentanz*'ı eksik ikili gösterenin, fallik Ana-Gösteren'in muadili olacak, iki cinsiyetin birbirini tamamlamasını, ikisinin de yerli yerinde olmasını (*yin* ve *yang*, vb.) sağlama alacak dişil Ana-Gösteren'in temsilcisi olarak yorumladığını akılda tutmamız gerekir. Lacan'ın tezine göre başlangıç noktası Bir'in kendi kendini ertelemesi, kendisiyle örtüşmemesi ve iki cinsiyetin bu açmazla boğuşmanın iki yolu olmasıdır.

İşte tam bu anlamda, mizahsız diyalektik yoktur diyen Brecht'le mutabık olabiliriz: Diyalektik çevrilmeler komik kaymalar ve beklenmedik perspektif değişimleriyle derinden bağlantılıdır. Espriler hakkındaki kitabında Freud meşhur bir hikâyeye, bir çöpçatanın genç bir adamı aracısı olduğu kadınla evlenmeye ikna etmeye çalışmasına atıfta bulunur. Çöpçatanın stratejisi her itirazı olumlu bir özelliğe çevirmektir. Genç adam "Ama kadın çirkin!" dediğinde, "Ee işte beni başkalarıyla aldatır mı diye endişe etmek zorunda kalmayacaksın!" yanıtını verir. "Fakir ama!" "Ee işte, paranı çar çur etmeye alışık olmayacak!" vb. Diyalog böyle devam ederken genç adam en sonunda böyle yeniden yorumlanamayacak bir itirazda bulunur ve çöpçatan o zaman patlar: "Ne istiyorsun be adam? Mükemmellik mi? Kimse kusursuz değil!" Bu fıkrada "reel" sosyalist bir rejimin meşrulaştırılmasının temel yapısını da göremez miyiz? "Dükkânlarda çok az et ve zengin yiyecek var!" "Ee o zaman şişmanlayıp kalp krizi yaşar mıyım diye endişelenmenize gerek yok!" "Yeterince ilginç filmlere ya da iyi kitaplara erişemiyoruz!" "Ee o zaman zengin bir sosyal hayat kurmaya, dostlarınızı ve komşularınızı ziyaret etmeye daha fazla imkânınız olacak!" "Gizli polis hayatımız üzerinde topyekûn denetim uyguluyor!" "Ee o zaman endişeden azade, sakin ve huzurlu bir yaşam sürebilirsiniz..." Fakat şöyle dendiğinde, "Ama yakınlardaki fabrika havayı o kadar kirletiyor ki tüm çocuklarım hayatlarına mâl olabilecek akciğer hastalıklarına tutuldu!" "Ne istiyorsunuz? Hiçbir sistem kusursuz değil!"[24] Lacan'a göre fallik gösteren böyle bir dikme vazifesi gören unsurdur: Lacan'ın fallus kavramı, eksikliğin kendini dolduran unsurdan önce olmasındaki diyalektiğin çarpıcı bir örneğidir. Lacan'ın da işaret ettiği üzere,

---

23 Aşk, Lacan'ın dediği gibi, insanın sahip olmadığı şeyi vermesiyse, sizi seven hakiki bir Efendi size sahip olmadığı şeyi nasıl verir? Size, talebelerine, *kendinizi*, olduğunuz şey haline gelme imkânını verir. Fakat bu bağlamda totolojinin gündelik pratikteki bariz karşıt kullanımını da unutmayalım: Biri "erkek erkektir" dediğinde bu söz hiçbir erkeğin kendi mefhumunun seviyesinde olmadığı, fiiliyattaki her erkeğin kusurlarla dolu olduğu anlamına gelir; yahut, biri "yasa yasadır" dediğinde buradan çıkan sonuç adalet hissimizle apaçık çeliştiğinde bile ona uymamız gerektiğidir – "yasa yasadır" yasanın esasen yasadışı bir şiddete dayandığı anlamına gelir.

24 On yedi, on sekiz, on dokuz, on on-yirmi dizisi de buna benzerdir: "On on"un "yirmi"ye çevrilmesi alt seviyedeki azami sayının daha yüksek bir kuşatıcıyı seviyeye kaydedilmesinin öz-düşünümsel jestini ifade eder.

(tüm Lacancıların bildiği) gayet net bir sebepten ötürü, fallus tam da bu eksikliğin göstereni dir:

> fallusun doğası "öznede işaret ettiği eksikliğin sahasından ibarettir." Belirtisiyle, göstereniyle sağlanan varlıktaki eksiklik daha sonra bize fallusun nihai doğası diye sunulur. Ayrıca, Lacan'ın klinik pratiğinde onu varlıktaki eksiklik diye tanımlamak onu yasaklı özneyle eşdeğer kılar. Fallusun doğasının varlıktaki eksiklik şeklindeki bu radikal konumu bu eksik fallus ile öznel eksikliğin kendisi arasındaki eşdeğerliğe olanak tanır.[25]

Fallik Ana-Gösteren öznenin simgesel özdeşleşme noktası olduğu için, özdeşleşme en nihayetinde daima *bir eksiklikle özdeşleşmedir*. "Siyaseten Doğruculuğun" aşırılıklarından bahsetmenin dayanakları vardır – onun hakkında ucuz laflar edip dalga geçmenin değil, toplumsal uzamımızın temelinde yatan mantığı en saf haliyle tespit etmenin. "Deaf Nation" [Sağır Milleti] örneğini ele alalım:

> Bugün sağır olmanın bir engellilik değil, ayrı olmanın özgül bir işareti olduğunu iddia eden sağır aktivistler bir Sağır Milleti yaratma sürecinde. Koklear implantı gibi tıbbi müdahalelere ya da sağır çocuklara konuşma eğitimi verme girişimlerine (bunu kınayarak "Oralizm" diye adlandırıyorlar) karşı çıkıyor ve işaret dilinin kendi başına tam teşekküllü bir dil olduğunun altını çiziyorlar. "Sağır"daki S harfini büyük harfle yazmak sağırlığın sırf bir işitme kaybı değil bir kültür olduğu görüşünü simgeliyor.[26]

Böylece akademik kimlik siyaseti makinesi toptan harekete geçer: Akademisyenler "sağırlık tarihi" konusunda sağırların uğradığı baskıların ele alındığı, Oralizm kurbanlarının anıldığı dersler verip kitaplar yayımlar, Sağır kongreleri düzenler, konuşma terapistlerini ve işitme cihazı üreticilerini sağır azınlığa zorbalık etmek isteyen güçlü bir lobi diye kınarlar, vs. Bu vakayla alay etmek kolaydır – bunun birkaç adım ötesini hayal etmek de mümkün: Sağır Milleti oluyorsa, Görselcilik tiranlığıyla savaşan Kör Milleti niçin olmasın? Cinselciliğin zulmettiği İktidarsız ve Frijit Milleti niçin olmasın? Sağlıklı yemek ve fitness lobilerinin dehşet saçtığı Şişman Milleti niçin olmasın? Akademik lobinin vahşice ezdiği Aptal Milleti niçin olmasın? Git gidebildiğin kadar... Ne var ki Sağır Milleti'nin oluşumunu tam da bir insan topluluğunun yükselişindeki matrisin yinelenmesi olarak okumak çok daha ilginçtir – (biyolojik açıdan) bir eksikliğin kolektif özdeşleşmenin ayırıcı özelliği mertebesine yükseltilmesinin ve ardından bu eksikliği kapamanın yeni kiplerini icat etmeye yönelik yaratıcı enerjiyi seferber etme

25 Jacques-Alain Miller, "Phallus and Perversion", *lacanian ink* 33 (Bahar 2009), s. 58.
26 Margaret MacMillan, *The Uses and Abuses of History*, Londra: Profile, 2009, s. 60.

girişimi olarak. Biz insanlar, bir nevi, tam da "Sağır Milleti"yizdir – Lacan'ın insan-olmanın kurucu bir unsuru olan "sağırlığa" (işlev bozukluğuna) verdiği ad ise, elbette, simgesel hadımdır.

Bu da bizi cinsel fark ile fallik gösteren arasındaki ilişkinin paradoksuna getirir: Fallusu sırf bir kudret, bereket vs. imgesi ("simgesi") olarak değil de gösteren olarak tasavvur ettiğimiz anda, onu, tam da kadında penis olmadığından ötürü, kadına (daha doğrusu, anneye) ait olan bir şey olarak tasavvur etmemiz gerekir. İlk anda, erkek "ona sahiptir" ve kadında yoktur, sonraysa kadın "ona sahip olma"nın fantazisini kuruyor değildir. Lacan'ın *Écrits*'nin son sayfasında belirttiği üzere: "Annedeki penis eksikliği 'fallusun doğasının açığa çıktığı yerdir.' Fallusun işlevini ve doğasını açık seçik ayıran bu belirtinin tüm önemini teslim etmek zorundayız."[27] İşte bu noktada Freud'un o aldatıcı derecede "naif" mefhumuna, yani öznenin kadındaki penis eksikliğini görmeden önce gördüğü son şey olarak fetiş kavramına itibarını iade etmeliyiz: Fetiş, (erkekte penisin olmasının aksine) kadında penisin olmamasını değil, bu mevcudiyet/yokluk yapısının katı "yapısalcı" anlamıyla ayrımsal olmasını örtbas eder.[28]

Fallik göstereni böyle karmaşık bir mefhum haline getiren tek şey, onda, simgeselin, imgeselin ve Gerçeğin iç içe geçmesi değildir sadece; aynı zamanda, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" sürecini tekinsizce taklit eden ikili bir öz-düşünümsel adımla şu üç düzeyi kendinde yoğunlaştırmasıdır: (1) *konum*: kayıp parçanın, öznenin anlamlandırma düzenine girmekle (bu düzene tabi olmakla) kaybedip yoksun kaldığı şeyin göstereni; (2) *olumsuzlama*: (bu) eksikliğin göstereni; ve (3) *olumsuzlamanın olumsuzlanması*: eksik gösterenin kendisi.[29] Fallus simgesel düzene girilince kaybedilen ("feda edilen") kısımdır ve aynı zamanda, bu kaybın gösterenidir.[30] (Fallik gösteren ile Babanın-Adı, baba Yasa arasındaki bağ buna dayanır; Lacan burada aynı kendi kendiyle ilişkilenen çevirmeyi yapar, zira baba yasağının kendisi yasaklanmıştır.) Niçin böyledir peki? Yasağın kendisi niçin yasaklanmalıdır? Elcevap: *Çünkü meta-dil yoktur.*

Kendi önvarsayımlarını apaçık ortaya koyan bir simgesel düzen fikri (ideali), simgesel uzamı temellendiren yasakların iptal edildiği bir düzeyi, bu "ta-

27 Alıntılayan Miller, "Phallus and Perversion", s. 58.

28 Boothby, Freud'un "fallusmerkezciliği"ne yöneltilen genelgeçer feminist eleştiriye karşı, Lacan'ın o adı çıkmış "penis hasedi" mefhumunu radikal biçimde yeniden yorumladığını ortaya koyar: "Lacan nihayetinde penis hasedini en derin biçimde hissedenlerin penisi olanlar olduğunu anlamamızı sağlar" (Richard Boothby, *Freud as Philosopher*, Londra: Routledge, 2001, s. 292).

29 François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne: Érès, 2007, s. 150.

30 "Psikanalitik simgeselciliğe" aklıselim yoldan atılan taşa ("Bir puro bazen sadece bir purodur!") verilecek has Freudcu cevap hiç kuşkusuz şudur: "Bir fallus bazen sadece bir fallustur!" Fakat şunu da eklemek gerekir ki fallusun sırf bir fallus olduğunu düşünen öznenin net bir adı vardır, o da sapık.

hakkümden azade iletişim" uzamında, tahakkümün kurallarını koyabileceğimiz yasaksız bir düzeyi baştan varsayar. Büsbütün tahakküm ilişkilerinin içine düşmüşüz değil de, tahakküme dışarıdan bakabilmemizi, tahakkümü telaffuz konumumuz tahakküm tarafından etkilenmeden gözlemleyebilmemizi sağlayan bir meta-dilin yansız konumunda durabiliyoruzdur adeta. Babasının müsamahasız yasağıyla karşılaşan bir çocuğun tipik stratejisini hatırlayalım: Yaşadıkları çatışmanın üzerinde (ya da daha doğrusu, altında) temelde belirli bir dayanışma içinde olmalarını sağlama almaya dönük (insana kimi zaman dokunaklı gelen) bir jestle, babaya onu eşit bir ortak görerek hitap etmeye, baba yasağını kabul edeceği koşulları elde etmeye çalışır. Göstermelik yargılama sırasında, Nikolay Buharin kahramanca bir edayla öznelliğinin özünün yaptığı itiraflardan muaf tutulması gerektiğini vurgularken kendini aynı bu zorlu durumun içinde bulmuştu. Stalin'e gönderdiği 10 Aralık 1937 tarihli mektubunda itiraf ritüeline *alenen* uyacağını belirtse de ("Herhangi bir yanlış anlamayı önlemek üzere, seni en baştan temin ederim ki, genel olarak dünya [toplum] söz konusu olduğu ölçüde... yazmış olduğum [itiraf ettiğim] herhangi bir şeyi geri alma niyetim yok"[31]), Stalin'e bir kişi olarak hitap edip masum olduğunu anlatmaya çalışmıştı çaresizce. Buharin'in ölümcül hatası bir bakıma hem pastasına dokunmayıp hem de karnını doyurabileceğini düşünmesiydi: Parti'ye ve kişisel olarak Stalin'e tamamen sadık olduğunu belirtse de, son nefesini verinceye kadar öznel özerkliğinden azıcık vazgeçmeye razı olmamıştı. Parti itirafına ihtiyaç duyacaksa suçlu olduğunu *alenen* kabul etmeye hazırdı, ama daha iç çevrede, yoldaşlar arasında, aslında suçlu olmadığının, sadece kamusal ritüelde oynanması gereken rolü oynamaya hazır olduğunun bilinmesini istiyordu. Parti işte bunu yapmasına izin veremezdi: Ritüel, salt bir ritüel olarak adlandırıldığı anda performatif gücünü kaybeder.

Demek ki fallik gösteren, iktidar ve bereket simgesi olmak şöyle dursun, sistemin yapısal kusurunu somutlaştırmaktadır, yani, kusurun artık pozitif bir özellik olarak yeniden yorumlanamadığı noktaya, "Ne istiyorsunuz? Hiçbir sistem kusursuz değil!" noktasına, hadımın sisteme kaydedildiği noktaya karşılık gelir. Bu nedenle de örtbas edilmesi gerekir: Açığa çıkması hadımın açığa çıkmasına denk gelir. Bu örtbasın "aslen iki yolu vardır: duvar –ki bu fobik çözümdür– ya da peçe – bu da fetişist çözümdür."[32] Hatta bir adım ileri gidip peçeyi ***boyanmış bir duvar*** olarak tasavvur edebiliriz: tıpkı Batı tarafında boyanmış olan Berlin Duvarı ya da İsrail'i (gitgide küçültülüp parçalanmış) Batı Şeria'dan ayıran duvar gibi. Bu "duvarı boyama" siyasetinin temelindeki rüyanın en iyi örneği bir Yahudi yerleşimcileri kasabasını Batı Şeria'da yakınlardaki bir tepede

31 J. Arch Getty ve Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1999, s. 556.
32 Miller, "Phallus and Perversion", s. 61.

yer alan Filistinli kasabasından ayıran duvardır. Duvarın İsrail tarafında resmedilen imgeye bakıldığında duvarın ötesinde bir kırlık alan olduğu görülür, ama Filistinlilerin kasabasına yer yoktur burada. Duvarın ötesindeki dışarının sözümona olması gerektiği gibi, yani boş, bakir ve yerleşilmeyi bekler halde tahayyül edildiği, en saf haliyle etnik arındırma değil midir bu? Kim kimi yutmaktadır burada? Etrafındaki Arapların kendisini yutmasından korkan İsrail aslında Batı Şeria'yı peyderpey yutmaktadır.[33]

Aynı durum "hadım olmamış" kadirimutlak yutan anne için de geçerlidir: Gerçek anne bağlamında Lacan "tatmin olmamış anne olduğu gibi, mutlak güçlü anne de vardır [demiştir]. Bu Lacancı anne figürünün dehşet verici yanıysa hem mutlak güçlü hem de tatminsiz olmasıdır."[34] Paradoks budur işte: Anne ne kadar "kadirimutlak" görünürse o kadar tatminsiz (yani eksik) olur: "Lacancı anne *quaerens quem devoret* formülüne tekabül eder: yutacağı birini aramaktadır ve bunun üzerine Lacan onu timsah, yani ağzı açık özne olarak sunar."[35] Bu yutan anne (çocuğun bir sevgi belirtisi görme talebine) karşılık vermez ve işte bu şekilde kadirimutlak görünür: "Anne karşılık vermediği için... gerçek anneye, yani iktidara dönüşür... Öteki karşılık vermezse, yutan iktidara dönüşür."[36] Tüm bundan şaşırtıcı bir şekilde feminist bir ders çıkar: Anne olmak bir kadının nihai yazgısı ya da kendini gerçekleştirme yolu değil, ikincil bir ikamedir. Anne olmak kadını "sahip olan biri" yapar, eksikliğini hasıraltı eder, ama

> annenin ardında her zaman bir Medea vardır; mümkün olanın düzenindedir bu daima. Ve anne örnek niteliğinde olsa bile, çocuk sadece bir ikamedir, o kadar ki şu soru üstlenilmek zorundadır: Annelik kadının gerçekleşmesinin tek ya da ayrıcalıklı yolu mudur?... Lacan anneliğin kesinlikle tek yol olmadığı kanısındaydı, kadının mecazi bir yanıdır bu, o kadar ki psikanaliz etiğinin Freud'un gözünde bile daha ziyade ikamenin tarafında olan bu ideali gerçekten dayatamayacağını düşünüyorum.[37]

"İyi" anne eksikliğini çocuk-fetişle doldurur; yutan "kötü" anne ise onu fobik-dehşet verici figürüyle doldurur – burada yine, (dişil) öznelliğe denk düşen

33 Batı Şeria'yı ilhak etmek isteyen Siyonistler Eski Ahit'teki şu kısımları hatırlarsalar iyi olur: "Yabancıya zulmetmeyin; sizler yabancı olmanın nasıl bir his olduğunu bilirsiniz, çünkü sizler Mısır'da yabancıydınız" (Çıkış 23:9); "Bir yabancı toprağınızda sizinle birlikte yaşadığında ona kötü davranmayın. Sizinle birlikte yaşayan yabancıya toprağınızda doğup büyümüş biri gibi muamele etmelisiniz. Onu kendiniz gibi sevin, çünkü sizler Mısır'da yabancıydınız" (Levililer 19:33-4).

34 Miller, "Phallus and Perversion", s. 23.

35 Jacques-Alain Miller, "The Logic of the Cure", *lacanian ink* 33 (Bahar 2009), s. 19.

36 A.g.e., s. 28.

37 A.g.e., s. 31.

boşluğu hasıraltı etmenin iki yolu söz konusudur.[38]

Fakat bu tasvir Lacan'ın fallus ve hadım mefhumlarına yöneltilen genelgeçer eleştiriye, yani bunların tarihdışı bir kısa devreyi beraberinde getirdiği eleştirisine kapı aralar: Lacan bizatihi insan varoluşundaki kısıtlılığı doğrudan, toplumsal cinsiyete dayalı, özgül bir patriyarkal şekillenmeye dayalı tikel bir tehdide (hadım tehdidine) bağlar. Bir sonraki hamledeyse hadım fikrinden – bu "gülünç" Freudcu mefhumdan– kurtulmaya çalışılır genelde. Buna dayanak olarak hadım tehdidinin, en iyimser görüşle, insanlık durumundaki, yani bir dizi kısıtlama içinde deneyimlenen (özgürlüğümüzü sınırlayan başka insanların mevcudiyeti, ölümlü olmamız, "cinsiyetimizi seçme" zorunluluğu) insan sonluluğundaki genel kısıtlılığının yerel bir ifadesinden ibaret olduğu iddia edilir. Hadımdan insanlık durumunun sonluluğuna dayalı kaygıya doğru bu geçiş, o utanç verici hadım ve penis hasedi ("bunu bugün kim ciddiye alır?") konusundan kurtulmak suretiyle Freud'u kurtarmaya yönelik genelgeçer varoluşsal-felsefi hamledir elbette. Psikanaliz böylece kurtarılmış, acı çeken insan öznelerinin sonluluğun getirdiği kaygılarla başa çıkmasını ele alan saygın bir akademik disipline dönüştürülmüştür bir dokunuşla. 1912'de gemileri ABD kıyısına yaklaşırken Jung'un Freud'a verdiği o meşhur (rezil) tavsiye –psikanalizi Amerika'daki yerleşik tıp düzenine daha kabul edilebilir hale getirmek için Freud'un cinsellik vurgusunu bırakması, ya da hiç değilse sınırlaması– canlanır burada.

Öyleyse, "hadım"ın insanlık durumundaki genel kısıtlılığın tikel bir örneği olduğunu vurgulamak niye yetmiyor? Ya da biraz değişik bir şekilde söylersek, evrensel simgesel yapı ile tikel bedensel ekonomi arasındaki bağı nasıl kesmemiz gerekiyor? Kendisine yöneltilen eski eleştiriye göre Lacan iki düzeyi, yani sözümona yansız-evrensel-biçimsel simgesel yapı ile tikel-cinsiyetlenmiş-bedensel referansı birbirine bağlar: Evet, fallusun bir organ olarak penis değil, bir gösteren, hatta bir "saf" gösteren olduğunu vurgular – öyleyse bu "saf" gösterene niçin "fallus" diyoruz? Ne var ki, (sadece Lacan'ın değil) Deleuze'ün de farkında olduğu üzere, hadım mefhumu son derece özgül bir sorunun cevabını verir: Evrensel simgesel süreç bedensel köklerinden kendini nasıl koparır? Göreli özerkliğiyle nasıl *ortaya çıkar*? "Hadım" bedensel olmayanın alanına girmemizi sağlayan şiddetli beden kesiğini ifade eder. Aynısı sonluluk için de geçerlidir: "Hadım" sonluluk deneyiminin tek bir yerel örneğinden ibaret değildir – hadım kavramı daha temel, "arke-transandantal" soruyu cevaplamaya çalışır: *İnsanlar olarak bizler kendimizi nasıl olur da en baştan sonlulukla damgalanmış olarak hissederiz*? Bu olgu kendi kendini belli etmez: Heidegger sadece insanların "ölüme-doğru-olma" kipinde var olduğunu vurgulamakta haklıydı. Elbette

38 Peki dişli vajina var mıdır? Elbette vardır ve buna bekâret denir – bekâreti kaybetmede bahis konusu olan şey tam da vajinal dişlerin kırılmasıdır.

hayvanlar da şu ya da bu şekilde kendi sınırlılıklarının, sınırlı güçlerinin vb. "farkındadır" – tavşan tilkiden *gerçekten* kaçmaya çalışır. Ama bu farkındalık, küçük çocuğun kadirimutlaklık zannına dayalı narsisistik tavrının arkaplanında ortaya çıkan insan sonluluğuyla aynı değildir (ama elbette, olgunlaşmak için, sınırlılıklarımızı kabul etmemiz gerektiğini söyleriz). Ne var ki bu narsisistik tavrın arkasında Freudcu ölüm dürtüsü, Kant'ın hayvanlarda olmayan şedit bir aşırılık diye kınadığı bir tür "namevt" inatçılık pusuya yatmış bekler – Kant'ın sadece insanların disiplin yoluyla eğitilmesi gerektiğini düşünmesinin sebebi de budur. Simgesel Yasa doğayı terbiye edip düzenlemez, bilakis, kendini doğal olmayan bir aşırılığa tatbik eder. Yahut, aynı meseleye başka bir yönden bakacak olursak, Freud'un bahsettiği küçük çocuğun çaresizliği, en radikal haliyle, fiziksel çaresizlik, kendi ihtiyaçlarını gidememe durumu değil, Öteki'nin arzusunun muamması karşısındaki çaresizlik, Öteki'nin keyfinin aşırılığının karşısında gark olunan çaresiz büyülenme ve ardından mevcut terimlerle onun anlamını izah edememe halidir.

Göstereni fallus olan simgesel hadım nedir öyleyse? Fallusu bir gösteren olarak tasavvur ederek yola koyulmalıyız. Peki ne anlama gelir bu gösteren? Geleneksel terfi törenleri açısından baktığımızda, gerek iktidarı "simgeleyen" gerekse kendilerini edinen özneyi iktidarı *icra etme* konumuna yerleştiren nesneler olduğunu biliriz – eğer kralın elinde asa, başında da taç varsa, zikredeceği sözler bir kralın sözleri olarak alımlanacaktır. Bu tür rütbe işaretleri dışsaldır, kendi doğamın parçası değildir: Onları takarım, iktidarı icra etmek için onları giyerim. Böylece beni "hadım" ederler: Dolayımsız halim ile yerine getirdiğim işlev arasına bir boşluk sokarlar (asla büsbütün kendi işlevimin düzeyinde değilimdir). O kötü şöhretli "simgesel hadım" işte bu demektir: "simgesel olarak, sırf simgesel biçimde icra edilmiş olarak hadım" (biri bir şeyden yoksun kaldığında "simgesel biçimde hadım oldu" dediğimiz anlamda) değil, simgesel düzenin içine çekilme, simgesel bir vekâleti üstlenme suretiyle vuku bulan hadım. Hadım, dolayımsız halim ile bana simgesel vekâleti veren bu "otorite" arasındaki boşluktur. Tam bu anlamda, iktidarın karşıtı olmak şöyle dursun, iktidarla eşanlamlıdır; bana iktidar veren şeydir. İşte fallusu da varlığımın hayati kuvvetini, erkekliğimi dolayımsızca ifade eden organ vb. olarak değil, tam böyle bir rütbe işareti, kralın ya da yargıcın rütbe işareti takması gibi taktığım bir maske olarak düşünmek gerekir – fallus giydiğim, bedenime ilişen, ama onun asla bir "organik parçası" olmayan, tutarsız, aşırı bir ilave olarak mütemadiyen sarkıp duran bir "bedensiz organ"dır.

Gelgelelim, "fallik gösteren" mefhumunun saf fark (anlamdan önceki anlamın biçimi) ile olumsal bir bedensel unsur arasında kısa devre yaptığı olgusu ortada durur. Peki bu nasıl gerekçelendirilebilir? Mesele tam da şudur ki bu kısa devre tamamen olumsaldır: Saf fark, onun saf biçimi, işler hale gelebilmek için, kendini olumsal bir bedensel unsura (penisin varlığına/ yokluğuna) iliştirmesi

gerekir. Karşıtlar arasında yaşanan bu kısa devre Devlet'in rasyonel düzeniyle aynıdır, zira Devlet ancak olumsal monarkın bedeninde tam mânâsıyla fiiliyata geçer ve bu suretle töz-değişimine uğrar/*aufgehoben* olur [kaldırılır] ve kendi karşıtının bir "yansımalı belirlenimi"ne dönüşür. Bu bağlamda fantom uzuv fenomenini hatırlamakta yarar var: ampute olmuş yani kesilmiş bir uzvun ya da organın, örneğin elin bedene hâlâ bağlı olduğu ve bedenin diğer parçalarıyla uyum içinde hareket ettiği hissi. (Kesildiğinde bile hissetmeye devam ettiğimiz) fantom organın aksine, fallus erkeklerin (bir penis olarak) bilfiil sahip olduğu, ama olduğu haliyle hissetmediği, daima eksik, kesilmiş, koparılmış olarak deneyimlediği organdır.

Saf fark ile olumsal beden unsuru arasındaki bu özdeşlik kırılabilir mi? Nesnesel olumsal uğrak saf bir gösterenin simgesel biçiminden koparılabilir mi? Lacan *kopma* adını verdiği şeyde tam da bunun gerçekleştiğini düşünür: Nesne gösterenden kopar ve böylece aralarındaki bağın katıksız olumsallığı görünür hale gelir.

FALLİK GÖSTERENDEN *OBJET A*'YA

Kapitone noktası kavramı Lacan'ın daha sonraki eserlerinde birçok değişimden geçmiş ve en sonunda Ana-Gösteren mefhumunda muayyen halini bulmuştu. Bu da bizi, en sonunda, Miller'e geri getirir: Miller, ilkin Jacques Lacan'ın 24 Şubat 1965 tarihli seminerinde bir tebliğ olarak sunduğu "Dikiş"te, Lacan'da bir kez geçen sıradan bir kelimeyi anlamlandırma yapısı ile gösterenin öznesi arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kavram mertebesine çıkardı. Miller'in örtük başlangıç noktası Lacan'ın "özneyi bir başka gösteren için temsil eden" şey şeklindeki gösteren tanımıdır: Tüm gösterenler aynı düzeyde değildir – hiçbir yapı tastamam olmadığı için, bir yapıda daima bir eksiklik olduğu için, söz konusu eksiklik gösterenin eksikliğinin göstereni olan "yansımalı" bir gösterenle doldurulur, belirtilir ve hatta ayakta tutulur. Özneyi eksiklikle bir tuttuğumuzda, eksikliğin yansımalı göstereninin özneyi başka gösterenler için temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlattıklarımız kulağa biraz soyut geliyorsa, bilim tarihinden çeşitli örnekleri hatırlayabiliriz: flojiston (ışığın gerçekten nasıl hareket ettiği husunda bilimcinin cahilliğini ortaya koyan bir sözde-kavram) ya da Marx'ın "Asyatik üretim tarzı" kavramı (ki bu bir tür negatif içericidir: Bu kavramın tek hakiki içeriği "Marx'ın genelgeçer üretim tarzı kategorileştirmesine uymayan tüm üretim tarzları"dır). Miller özne mefhumunu imgesel düzeye gönderme yapmadan oluşturur: Bu "gösterenin öznesi"nin hiçbir yaşantısı, bilinci ya da genelde öznellikle ilişkilendirdiğimiz başka bir yüklemi yoktur.[39]

39 Lacancı teorinin sonraki gelişiminde elbette kimi komplikasyonlar belirir: Öznenin eşdeğeri olan patolojik bir "leke" vardır – imgesel değil, gerçek, *objet petit a*, "resimdeki

Demek ki dikişteki temel işlem 0'ın 1 sayılmasıdır: Bir belirlenimin yokluğu başlı başına pozitif bir belirlenim sayılır; tıpkı Borges'in meşhur köpekler sınıflandırmasında olduğu gibi: Bu sınıflandırmada, bir tür olarak, bir önceki türe dahil olmayan tüm köpekler de, yani, köpek soyunun "olmayan-parçanın parçası" da yer alır. Bu pekâlâ bilinse de, Ana Gösteren'in bu yansımalı mantığı –gösterenin eksikliğinin göstereni, bir eksikliği doldurma işlevi gören gösteren– ile Lacan'ın defaatle yine bir eksikliğin doldurucusu diye tanımladığı *objet petit a*'nın (tamamen virtüel olan, kendine ait pozitif bir tutarlılığı olmayan, ancak simgesel düzendeki bir eksikliğin pozitifleştirilmesine denk düşen bir nesnenin) mantığı arasındaki biçimsel eşmantık (ve aynı zamanda önemli fark) genelde göz önünde bulundurulmaz. Simgesel düzeden bir şey kaçar ve bu X *objet a* olarak, beni bir şeyi ya da kişiyi arzulamaya yönelten *je ne sais quoi* olarak pozitifleşir. Sesin (ya da başka bir maddi aracın) dış gerçekliğine göndermede bulunarak, bu dış gerçekliğin mevcudiyetinin her yeniden sunumun/temsilin a priori koşulu olduğunu vurgulayarak bu hermenötik Anlam döngüsüne karşı çıkmak fazlasıyla kolaydır – tüm hermenötikçiler bu iddiayı doğrulayacaktır ama buna sadece, aynı hamleyi ters yönde de tekrarlamamız ve bu tür her mevcudiyetin bize zaten daima, bakir olgusallığıyla değil anlamaya ilişkin belirli bir simgesel ufuk içinde göründüğünü kabul etmemiz gerektiğini ilave edecektir. Esas yapılması gereken şey Anlam'ın dış-içten bir nesne, kendisinde içkin olan, içerideki bir yabancı olan bir nesne tarafından *içten içe* aşındırıldığını görmektir.

Gelgelelim Ana-Gösteren ile *objet petit a* arasındaki bu biçimsel benzerlik bizi aldatmamalıdır: Her iki durumda, eksikliği dolduran bir entiteyle karşı karşıyayız gibi görünse de, *objet a*'yı Ana-Gösteren'den ayıran şey şudur: İlkinde, eksiklik misline çıkar, yani, *objet a* iki eksikliğin, Öteki'ndeki (simgesel düzen) eksikik ile nesnedeki eksikliğin üst üste binmesinin sonucudur – misal, görsel alanda, *objet a* göremediğimiz şeydir, resim hususundaki kör noktamızdır: Bu iki eksikliğin her biri diğerinden bağımsız biçimde işleyebilir: Gösterenin eksikliği söz konusu olabilir (örneğin "kelimelerin eksik kaldığı" zengin bir deneyim yaşadığımızda olduğu gibi) ya da görünür olanda eksiklik olabilir, ki bunun da bir göstereni *vardır*: Ana-Gösteren, nesnenin bu görünmez boyutunu tekrar zapt eder gibi görünen esrarlı gösteren. Ana-Gösteren'in yanılsaması burada saklıdır: *objet a* ile kaynaşır, böylece öznenin Öteki'si/Efendi'si öznenin yoksun olduğu şeye sahip gibi görünür. Lacan buna yabancılaşma adını verir: öznenin, bizatihi yoksun olduğu şeyi elinde bulunduran bir Öteki figürüyle karşılaşması. Yabancılaşmanın ardından gelen kopmada ise *objet a* Öteki'nden, Ana-Gösteren'den de kopar; yani, özne yoksun olduğu şeye Öteki'nin de sahip olmadığını keşfeder. Lacan'ın izinden gittiği aksiyom şudur: "*a*'sız Ben yoktur":

leke", anlamlandırma işleminin anlamlandırıcı olmayan kalıntısı. Böylece, Lacan'ın söylem kavramının dört öğesine varırız: sıradan gösterenler zinciri (S_2), Ana-Gösteren (S_1), "yasaklı" özne ($), nesne (*a*).

Ne zaman ki bir Ben (teklik özelliği, özneyi temsil eden anlamlandırıcı im) ortaya çıkar, onun peşinden bir *a*, gerçeğin anlamlandırılması sürecinde kaybolan şeyin vekili gelir.[40]

O halde *objet a* S_1'in, Ana-Gösteren'in gösterileni midir? Öyle görünebilir, zira Ana-Gösteren tam da "sıradan" gösterenler (S_2) zincirince gösterilen pozitif özellikler dizisinden sıyrılan o künhüne vâkıf olunmaz X'i gösterir. Fakat yakından baktığımızda bu ilişkinin tam tersi olduğunu görürüz: Gösteren ile gösterilen arasındaki bölünme bağlamında, *objet a* gösterenin tarafındadır, gösterenin/gösterendeki eksikliği doldurur; Ana-Gösteren ise gösteren ile gösterilen arasındaki "kapitone noktası"dır, gösterenin gösterilenin içine düştüğü noktadır.

Öyleyse Bir, İki'ye nasıl bölünür? Gilbert Ryle bir zamanlar, bir entitenin bitmek bilmezcesine gitgide daha küçük parçalara bölünmesini sona erdirmenin tek yolunun "son bölünme" noktasına varmak olduğu fikriyle oynamıştı: Bir'in artık iki pozitif parçaya değil, *bir parçaya ve hiçliğe* bölündüğü nokta. Lacan'a göre bu hiçlik kendini *objet a* olarak pozitifleştirir. Her pozitif özdeşliğe/kimliğe ilave olan bu hiçliği her özdeşliğin/kimliğin kurucu unsuru olan ayrımsallıkla karıştırmamak gerekir: Bir ile *objet a* arasında ayrımsallık değil en temel haliyle kırınım ilişkisi vardır: Bir (açıkça tasvir edilen nesne) + onun *teleiosis*'i, "birden fazla ama ikiden az" olan bulanık virtüel ilavesi.[41] Bu iki-lik, bir entitenin mislîne çıkması ve *teleiosis*'i, nesnesel gölgesinin hiçliği, gerek büyük Öteki'yle (simgesel düzen) gerekse tamamlayıcı bir ötekiyle (kutuplu bir karşıtlık: eril ile dişil, aydınlık ile karanlık, sol ile sağ...) kurulan her türlü ilişkiden önce gelir. *Objet a* Bir'i tamamlamaz, onun ilavesidir; ilişik olduğu Bir'i Bir'den çok değil az hale getiren, onu içeriden aşındıran tuhaf bir ilave, çıkarma niteliği olan bir aşırılık.[42]

---

40 Bundan yıllar önce, siyaseten doğruculuğun başkentlerinden biri olan Santa Cruz kampüsünde, incitici ve aşağılayıcı olmadan ve hatta biriyle dalga geçmeden eğlenceli olabilen türden espriler geliştirdiklerini söylemişlerdi bana. Misal: "Bir gün bir üçgenle bir daire karşılaşmış..." Bunun üzerine, tahmin edilebileceği gibi, hemen yapıştırmıştım cevabımı: "Bir üçgenle daire karşılaştığında ne olduğu umurumda değil, bir esprinin tüm manası birinin incinmek, aşağılanmak filan zorunda olmasıdır!" Haksız mıydım acaba? Nasıl ki cinsellik dolaysız bir içerik meselesi değil de bu içeriğe biçimsel açıdan nasıl muamele edildiği meselesiyse, bir espriyi komik yapan şey de içeriğinden ziyade büsbütün biçimsel veçhesi olamaz mıydı? Fakat esas soru şudur elbette: Bu biçim tek başına işleyebilir mi? Yoksa, "pis" konularla (seks, şiddet, vb.) ilgili olumsal bir pozitif içerik anlamında, "küçücük bir gerçeklik parçası"na mı ihtiyacı vardır?

41 *Teleiosis*'e dair ayrıntılı bir izah için, bkz. 14. Bölüm.

42 Anoreksi ile bulimia arasındaki ilişki eksiklik ile aşırılık arasındaki bağın müthiş bir örneğidir: Anoreksi hastaları genelde bulimia hastalarına dönüşür ve ardından, kendilerini cezalandırmak için, anoreksiye geri döner. Bulimia hastaları yemeyi ifrada vardırır; anoreksi hastalarına göreyse *tüm* yemekler zaten bir aşırılıktır, reddedilmesi gereken iğrenç bir yabancı cisimdir. İşte bu yüzden iki hastalık türü de örtüşür: İkisi de "normal" yeme alışkanlığının "ortak ölçüsü"nden yoksundur; ikisi de öznelliğin ortaya çıkışıyla sindirim bağlamındaki hayvan ritmine giren dengesizliğe tanıklık eder.

Kendini her entiteye onun gölgemsi kopyası olarak iliştiren bu hiçlik negatifliğin sıfır düzeyidir ve Hegel bu haliyle onu kavrayamaz. Negatifliği kavramlaştıran Hegel'in tematikleştirmediği önvarsayımı budur. İki eksikliğin, yani öznenin eksikliği ile tözün/tözdeki eksikliğin üst üste bindiğini dile getirir Hegel (Antik Mısırlıların sırlarının Mısırlıların kendilerinin gözünde de sırlar olduğu yolundaki meşhur sözünü hatırlayın); ne var ki bu üst üste binmeyi (yabancılaşmadan çıkmayı) kopma olarak değil, eksikliğin iptali olarak görür – örneğin, Tanrı'yla aramdaki mesafe Tanrı'nın kendisiyle arasındaki mesafeyse, kendim ile Tanrı arasında bir uzlaşı var demektir. Bir başka deyişle, Hegel'in gözden kaçırdığı husus *objet a*, yani bu iki eksikliğin üst üste binmesiyle meydana gelen nesnedir. Dahası, Hegel'in saf tekerrürü tasavvur edememesinin sebebi *objet a*'yı düşünememesidir: Saf tekerrür her Bir'e musallat olan *objet a*'nın hiçliğiyle ayakta durur, zira Bir kendi gölgesini yeniden zapt edebilmek için kendini tekrar eder.

Objet a simgesel bir yapıdaki anlamlandırıcı-olmayan arıza olsa da, onu tasavvur etmenin tek yolu biçimsel bir yapıyı kendi yerlerini dolduran unsurlardan ayıran boşluğu göz önünde bulundurmaktır. Yakın zaman önce Jacques-Alain Miller yapı ve değişim konusu bağlamında bu boşluğu irdelemişti. Lacan'ın dört söylem matrisini –ki burada, saat yönünün aksi doğrultusunda, dört terimin her biri (özne – $; Ana-Gösteren – S_1; bilgi zinciri – S_2; nesne – *a*) kademeli olarak yapıdaki tüm o dört yerini (fail, öteki, hakikat, üretim) işgal eder– şunun çarpıcı bir örneği olarak ele almıştı:

> bir şeyin hem sabit kalıp hem değişmesi. Ne sabit kalır? Yerler, ilişkiler ve yerler arasındaki ilişkiler. Değişense bu yerleri işgal eden terimlerdir... Tam da yapıda dönüşümün bir permütasyon olduğunu, permütasyondan bahsetmenin yapıyı dinamik hale getirme çabası, yolu olduğunu söylememize olanak tanıyan şey budur ve şahsen, bunun bir ile çoklunun eklemlenmesi için belirli bir yapısal çözüm olduğunu söylerdim. Yerler sabittir ve terimlerin permütasyona uğramasıyla, değişkenlere varırız.[43]

(Sabit) yapısal yerler ile bu yerleri işgal eden (değişebilir) terimler arasındaki bu fark, terimin işgal ettiği yerle birlikte fetişistçe pıhtılaşmasını kırmak, bir nesneden yayılan halenin ne dereceye kadar nesnenin dolaysız özelliklerine değil de işgal ettiği yere dayandığının farkına varmamız sağlamak bakımından son derece önemlidir. Yere bağımlılığın klasik örneği Marcel Duchamp'ın olduğu haliyle sergileyerek bir sanat nesnesine dönüştürdüğü meşhur pisuarıdır. Duchamp'ın

43 Miller, "The Logic of the Cure", s. 11.

başarısı sırf neyin bir sanat eseri sayılabileceğinin kapsamını genişletmesi (bir pisuar bile sanat eseri olabilir), böyle bir evrenselleştirmenin biçimsel koşulu olarak, nesne ile nesnenin işgal ettiği (yapısal) yer arasında bir ayrım olduğunu ortaya koymasıydı: Bir pisuarı sanat eserine dönüştüren şey içkin özellikleri değil, (bir sanat galerisinde) tuttuğu yerdir – yahut Marx'ın meta fetişizmi bağlamında dediği gibi, insanlar bir kişiye bizzat kral olduğu için kral muamelesi yapmazlar; o kişi bir kraldır, çünkü insanlar ona öyle muamele eder.[44] Gündelik hayatta bu tür bir şeyleşmeye kurban gideriz: Tamamen biçimsel ya da yapısal bir belirlenimi yanlış algılar ve onun bir nesnenin dolaysız özelliği olduğunu zannederiz. İşte bu nedenle, bir Duchamp sergisinde şöyle haklı bir provokasyona girişilebileceğini hayal edebiliriz: Bir izleyici pisuara işemeye başlar; gördükleriyle şaşkınlığa uğrayan diğer izleyiciler ona burasının tuvalet değil bir sanat galerisi olduğunu hatırlatır, ama sonra şöyle bir karşılık alırlar: "Hayır, bunu anlamıyorsunuz: Sanat nesnesinin uzamına girdiğimde, benim etkinliğim de bir sanat performansına dönüştü. Kaba bir şekilde onu yüce olmaktan çıkarmaya çalışmadım. Sanatın yüce uzamını yeni bir içerikle doldurdum sadece..." Hal Ashby'nin Jerzy Kosiński'nin kısa romanından uyarlayarak çektiği, Peter Sellers'ın ABD başkanının otistik, yalıtık bir yaşam süren bahçıvanım oynadığı *Being There* [Merhaba Dünya] filminde bu mantık uca çekilmişti. Başkan beklenmedik şekilde ölünce, Sellers yanlışlıkla başkanın bilge sırdaşı sanılır. Toprağı işleme konusunda ettiği naif sözler uluslararası ilişkileri yürütmeye ilişkin şifreli derin içgörüler diye yorumlanır, çünkü bahçıvan "oradadır" – kendini yanlış yerde bulur, tıpkı Hitchcock'un *North by Northwest*'inin [Gizli Teşkilat] başındaki o namevcut George Kaplan zannedilen Roger O. Thornhill gibi.[45]

Nesnelerle ilişki içine girdiğimiz gündelik hayat ile nesnelerin işlevsel kullanımını askıya aldığımız estetik tavır arasındaki bu katışıksız biçimsel sınır sanatsal olmayan yollarla da kaydedilebilir. Japonya'da bundan on- on beş yıl kadar önce *chindōgu* adı verilen, fazla-işlevsellikleriyle faydasız nesneler icat etmeyi amaçlayan popüler bir hareket peyda olmuştu (örneğin yağmur yağarken yürüdüğünüzde önünüzü rahatça görmenizi sağlayan, küçük silecek lastikleri olan gözlükler; ya da bıçak kullanmama gerek kalmadan bir ekmek dilimine tereyağı sürmemi mümkün kılan, tereyağıyla doldurulmuş ruj tüpleri icat ediliyordu) – ideolojik aşırı-özdeşleşmenin bir tür teknolojik muadili olan

44 Yapısal bir yer ile onu dolduran unsur arasındaki farkı "X'i bekliyoruz" ile "X bizim beklemekte olduğumuz şeydir" arasındaki ince ayrımda da görebiliriz. Örneğin bir yazarın yeni kitabını hevesle bekliyorsak ve kitap çıktığında bir hayalkırıklığı yaşamışsak şöyle diyebiliriz: "Bu kitabı beklemekteydik, ama bu, beklemekte olduğumuz kitap değil."

45 Yahut, Will Self'in *The Book of Dave*'ine dair söylediği gibi: "Kitap vahye dayalı bir din için ihtiyaç duyduğunuz şeyin herhangi bir eski zırvalar yığını olduğunu, ama doğru zamanda doğru yerde olması gerektiğini iddia ediyor" (alıntılayan Helen Brown, Will Self'le mülakat, *Daily Telegraph*, 28 Mayıs 2006).

bu prosedür sayesinde, teknolojiyle olan ilişkimiz kendimizi onun sultasından kurtarmanın bir aracına dönüşür. Çıplak bir beden karşısında cinsel bir tavırdan estetik bir tavra geçiş çoğu kez böyle bir ilişki kopuşunun modeli olarak görülse de, psikanalizin temel dersini, yani cinselliğin buna benzer bir kopuştan, çiftleşmenin üreme işlevselliğinden kopmasından doğduğunu unutmamamız gerekir. Has cinsellik çiftleşme süreci ancak üreme hedefinden koparıldığında ve asla büsbütün tatmin edilemeyecek, yinelenip duran kısır bir ısrar döngüsüne kapılmış başlı başına bir amaç olarak koyutlandığında ortaya çıkar.[46]

Yer ile terim arasındaki bu fark kendisini dolduran herhangi bir unsuru olmayan boş bir yerin olma ihtimaline (daha doğrusu, yapısal *zorunluluğuna*) kapı aralar; bu yer ortaya çıkabilmek için, kendini boş olarak "imlemek" zorundadır; yani, onda, biçim ile içerik dolayımlanmıştır. Bu yer sırf boş ya da içeriksiz değildir, onun içeriği boş olma halinin *ta kendisidir* (yahut yapısalcı jargonla söylersek, yokluk –içeriğin yokluğu– onda mevcuttur). Böylece iki boş olma hali çıkar karşımıza: Dolaysız, simge-öncesi boşluk ve simgesel düzende olduğu haliyle imlenmiş boşluk. Müzik bağlamında bakarsak, iki sessizlik vardır, dolaysız sessizlik ve imlenmiş sessizlik, bizatihi duyulan sessizlik: "sessizliğin sesi." Müzik kutularının revaçta olduğu o eski günlerde, gürültülü müzik yerine sessizliği tercih eden müşteriler için bazı restoranlar basit bir çözüm bulmuştu: Makineye bir disk yerleştirilecek, bu diskin içinde ortalama bir şarkı uzunluğunda süren, hiçbir şeyin kayıtlı olmadığı bir parça olacak, böylelikle bir tatlı huzur arayan müşterinin tek yapması gereken şey uygun bozuk paraları atıp sessiz diski seçmek olacaktı – sessizliğin kendisini mevcut diye "imlemeye" yönelik hoş bir yapısal mekanizma: Boş disk seçildikten sonra herhangi bir müzik çalmıyordu, fakat bir bakıma, *sessizliğin kendisi de çalıyordu.*

Peki ama yer ile içerik arasındaki bu fark fazla biçimci kalmaz mı? Hegelci klubün resmi üyesi olan bizlerin, biçim ile içeriğin tastamam diyalektik bir şekilde örtüşmesine doğru bir adım daha atmamız gerekmez mi? Lévi-Strauss'un diyalektiğe olan karşıtlığı göz önünde bulundurularak ironik bir dille ancak Hegelcilik diye tanımlanabilecek yaklaşımı bağlamında, Miller bu örtüşmeyi şöyle özlüce tasvir eder:

> Bu bir mantık, bir ayrıntı mantığı meselesidir, bazı ayrıntıları üstlenme meselesidir. Lévi-Strauss bunun yapısalcılığın biçimselciliğe olan üstünlüğü olduğunu çok önceden söylemişti zaten. Peri masallarını biçimselleştirmeyi öneren Vladimir

46 Bu bağlamda mimarinin (ve tasarımın) eşsiz bir yeri vardır: Mimari hem gündelik işleyişi askıya almak, bağı koparmak hem de kendisini kullanan insanların maddi ihtiyaçlarını yine de giderek binalar inşa edip gündelik işlevsel gerçekliğin bir parçası olarak iş görmek zorundadır. En iyi ihtimalle, nesneleri faydacı bir şekilde kullanmamıza bir tür kopuşla sirayet etmeyi başarır ve böylece, ütopik bir şekilde, gündelik hayhuyumuz estetik bir deneyim mertebesine yükselmiş olur.

> Propp'a yazdığı bir giriş yazısında söylemişti bunu. Şöyle demişti: Biçimselciye göre, bir biçim vardır ve ayrıntılar mühim olmayan amorf bir malzeme gibidir; yapısalcıya göreyse, malzeme ile biçim arasında ayrım yoktur ve yapı şeylerin kendilerinde bulunur, dolayısıyla her şey mühimdir; soyut bir formülle tatmin olunamaz.[47]

Sadece kendi biçimsel yapısı "olan" bir nesnenin has diyalektik paradoksuyla, yapısal değişim sorununa sabit bir yerler dizisi içindeki terimlerin permütasyonundan daha güçlü bir çözüm öneren bir paradoksla karşı karşıyayızdır burada: *Ortaya çıkışıyla (ya da gözden kayboluşuyla) yapının kendisini değiştiren* bir unsur müdahale ettiğinde permütasyonlar sona erer. Bu tür bir unsur Lacancı *objet a*'dır: Katiyen tözsel olmadığından ötürü, biçimin (biçimsel matrisin) kendi göbekbağı olarak bağlandığı unsur. (Gayet soyut olduğu teslim edilmesi gereken) toplumsal dinamikler düzleminde, böyle bir unsur Badiou'nun toplumsal yapının "semptomal burulması" dediği şeye, Rancièreci "olmayan-parçanın parçası"na denk düşer: Bu unsur permütasyona tabi tutulup aynı biçimsel yapıda farklı yerleri işgal eder hale getirilemez – konumundaki değişiklik zorunlu bir şekilde tüm yapıda köklü bir dönüşümü beraberinde getirir. "Olmayan-parçamn parçası"ndan bahsedebilmenin tek yolu dikiş meselesini göz önünde bulundurmaktan geçer.

Bu da bizi, nihayetinde, dikiş mefhumunun en spekülatif veçhesine getirir: Bir unsur ile onun yeri arasındaki tamamen biçimsel fark, artık iki pozitif entite arasındaki fark olmayan bir *saf fark* olarak iş görür; ve görmüş olduğumuz üzere, bu saf fark simgesel ayrımsallığın koşuludur. Demek ki paradoks şudur: Bir alanı diken şey birleştirici bir özellik değil, saf farkın kendisidir. Peki bu nasıl olur?

SİBELİUS'UN SESSİZLİĞİ

Modernizm ile postmodernizm arasındaki farkın bir veçhesi, ki bu sadece müzikte geçerli değildir, modernizmin bir yasaklama ve/ya sınırlama mantığını içermesidir – dodekafoni armonilerin kendi kendilerine dayattığı bir dizi sınırlama ve yasaklama değilse nedir? Bu bağlamda, Adorno'nun da değinmiş olduğu paradoks şudur ki tonalitenin zincirlerinden kurtulması katı bir disiplini gerektiren bir dizi kendi kendine dayatılmış sınırlama ve yasaklama şekline bürünür. Postmodernizm ise "her şey mubah" duruşuna doğru büyük çaplı bir geri dönüştür. Peki neden? Sahici Şey'in geri getirilemezcesine kaybolduğu, ona dair tözsel bir ilişki kurulamayacağı konusundaki farkındalığımız, eski biçimlerin tözsel içeriklerinden yoksun halde, bir pastiş biçiminde yeniden ortaya konulabileceği bir oyunculluk tavrını doğurur. Bu bakımdan, miras alınmış tüm

47 Miller, "The Logic of the Cure", s. 29.

üsluplarla serbestçe oynayan ilk postmodern besteci (Schoenberg'in aksine) Stravinksy değil miydi?[48]

Schoenberg ile Stravinsky ikilisi modernite ve postmodernite karşıtlığının örneğiyse eğer, eksik üçüncü seçeneği, ısrarcı gelenekçiliği kim simgeler? Bu sorunun cevabı üçüncü S, yani Adorno'nun büsbütün hor gördüğü Sibelius'tur; eski bir Sibelius değil, Çaykovski'nin etkisini aşmış Sibelius, dördüncü senfoninin Sibelius'u. Burada en radikal haliyle, tüm o ucuz geç-Romantik milliyetçiliğin ötesindeki "töz" mefhumuyla –kişinin kendi varlığının etnik tözüne dalmış olmasıyla– karşılaşırız. Ve bu noktada Sibelius ile Mahler'i, özellikle de senfonilerindeki benzer iki bölümü karşı karşıya koymamız gerekir: Mahler'in beşinci senfonisindeki o mahut Adagietto'su ve Sibelius'un belki de en büyük başarısı olan, dördüncü senfonisindeki üçüncü bölüm (Il tempo largo). Aralarındaki çarpıcı yakınlığa rağmen, Mahler'in Helsinki ziyareti sırasında iki besteci arasında geçen meşhur diyalogda özlü ifadesini bulan farkı hissetmek mümkün: Mahler bir senfoninin tüm dünyayı kapsaması gerektiğini vurgulamış, Sibelius ise ölçülülüğü ve ihtiyatı savunmuştu.[49]

Sibelius'un sanatsal dürüstlüğünün kanıtı, yapıp ettiklerinin basbayağı düzmece bir muhafazakârlık olmadığının delili nihai *başarısızlığında* yatar: 1920'lerin ortalarından itibaren bir sessizlik içine girmiş ve otuz yıl boyunca neredeyse hiçbir şey bestelememişti.[50] Gelişiminin tam olarak hangi noktasında sessizliğe gark olmuştu Sibelius? Eserinin temel gerilimi ayakta tutan paralaksın çöktüğü noktada, müziğindeki iki hattın, senfonik ile anlatısal arasındaki mesafenin yok olduğu noktada. Esaslı son iki bestesi yedinci senfoni ve "Tapiola" başlıklı senfonik şiiridir (ve pek çok kez belirtildiği üzere, Debussy'nin "La mer"i deniz

48 Lacancı açıdan bakıldığında, buradaki fark yabancılaşma ile kopma arasındaki farktır: Modernizm yabancılaşmaya, kişinin gelenekte yatan köklerinin kaybolmasına yol açar, fakat ancak postmodernizmle birlikte kendimizi gelenekten sahiden ayırırız: Bunun kaybı artık bir kayıp diye deneyimlenmez ve işte bu nedenle ona oyuncul bir edayla geri dönebiliriz.

49 Sibelius'u ölçülülüğü ve ihtiyatı savunan diğer büyük besteci olan Maurice Ravel'e benzer kılan şey budur belki de: Claude Sautet'nin *Un coeur en hiver*'indeki Stephan bir bakıma Ravel'in kendisinin, müziğindeki has "tin"in bir portresidir. Ravel ile Sibelius arasındaki fark iki ölçülülük türü arasındaki farktır aslında: Fransız burjuvazine özgü incelik ve hassaslıkla kendi kendini kısıtlama karşısında Kuzeylilere özgü kırsal ağız sıkılığı ve metropol toplumuna duyulan güvensizlik. Ravel'in en büyük başyapıtlarından biri olan "Trio"su hakkında söylediği o ironik sözü, kafasında tüm parçayı çoktan bestelemiş olduğunu söylemesini hatırlayalım – onun için geriye sadece, melodi dizelerini icat edip yerleştirmek kalmıştı. Yapının melodi dizesine olan bu önceliği Ravel'in müzik üslubundaki "ölçülülüğün" en iyi tanımıdır belki de.

50 Tüm büyük besteciler başarısızlığa uğrar – Beethoven'in dokuzuncu senfonisi bir başarısızlıktır, Wagner'in *Parsifal*'i bir başarısızlıktır, Mozart'ın *Così*sinin finali bir başarısızlıktır – başarısızlık bestecinin müzikal malzemenin *Gerçeğiyle* uğraştığının göstergesidir. Ancak o "hafif" *kitsch* besteciler pürüzsüz bir başarıdan diğerine geçebilir.

için neyse, "Tapiola" da orman için odur). Hayati özellikleri ise benzerlikleridir, zira ikisi de takriben aynı uzunluktadır, kendi içinde alt kısımlara ayrılan, ama birbiriyle son derece bağlantılı olan tek bir uzun bölümden oluşur – Sibelius bu eserlerde, deyim yerindeyse, aynı ideal-imkânsız karşılaşma noktasına iki farklı yönden yaklaşmaktadır. Bu imkânsız/ideal Sibelius bestesi, "mutlak müzik" (senfoniler) ile "programatik müzik" (senfonik şiirler) arasındaki, belirli bir "içeriği" temsil eden (tasvir eden, akla getiren...) müzik ile tinsel içeriğini doğrudan biçimsel artikülasyonuyla icra eden müzik arasındaki, (doğaya dair) kişisel deneyimin zenginliği ile öznelliğin boşluğu arasındaki gerilimi "kaldıracak" bestedir. ("Tapiola" orman deneyimini katıksız bir tinsel, "soyut" iç yolculuğa dönüştürür, yedinci senfoni ise sezilemez bir şekilde senfonik bir şiir olmaya yakınlaşır.) Bu sentez elbette ki a priori imkânsızdır, başarısızlık yapısaldır ve Sibelius, sanatsal dürüstlüğünü muhafaza etmek için, susmak zorunda kalmıştır. Ama işte tam da bu tekinsiz yakınlık ve benzerlik sayesinde, mutlak müzik ile programatik müzik, senfoni ile senfonik şiir arasındaki *fark* hiç olmadığı kadar hissedilir hale gelir: Son senfoni iç huzur ve tatmin olmuşluk halini, en sonunda kazanılan bir muharebeyi, Hayat savunusunu ortaya koyar (zaten bu yüzden çoğu kez beşinci senfoniyi andırır); Tapiola ise, Doğa'nın sağaltıcı akışına dalma şeklindeki Romantik tuzağa düşmek şöyle dursun, doğanın ham gücü karşısında gark olunan huzursuzluğu ve dehşeti, insanın doğanın gücüne boşu boşuna karşı koymaya çalışmasını ve en sonunda diz çöküşünü betimler. Senfoniler döngüsünün nihai neticesi demek ki savunu ve uzlaşıdır, senfonik şiirlerinki ise başarısızlık ve kayıptır ve bu iki kutup arasında daha başka bir dolayım olması mümkün değildir.

Sibelius'un dördüncü senfonisinin üçüncü bölümü müzikal "malzeme"yle olan yoğun ilişkisini örnekler: Rodin'in (ve hatta geç Michelangelo'nun) heykellerinin müzikteki bir tür muadilidir. Hatırlanacağı üzere, mezkur heykellerdeki bedenin şekli taşın atıl esaretinden acıyla, güç bela kurtulmaya çalışır ve maddi ataletin baskıcı ağırlığından kurtulmayı başaramaz. Bu bölümde esas çaba, bölümün sonlarında doğru yalnızca bir iki kez ortaya çıkan ana melodi motifini (melodi dizesini) doğurmak için sergilenir. Motifin, ana melodi çizgisinin doğrudan verilip icra edildiği Viyana klasisizmine karşı olası en büyük tezadı bu prosedür sunar (Mozart'ın *Gran Partita*'sının meşhur üçüncü bölümünde, melodi çizgisi kelimenin tam anlamıyla "yukarıdan", "semadan" doğar ve her türlü maddi ağırlıktan kurtulur).

Zaman bakımından daha da geriye gidecek olursak, terimin katı mânâsıyla melodinin olmadığı bir döneme gireriz. Pachelbel'in "Canon"u gibi popüler bir barok parçayı ele alalım: Bugün, ilk notalar kendiliğinden eşlik kısmı diye algılanır, dolayısıyla has melodinin belireceği ânı beklemeye koyuluruz; karşımıza bir melodi değil de sadece, melodi-öncesi eşliğin (melodi-öncesi eşlik diye

algıladığımız şeyin) çok daha girift bir çoksesli çeşitlemesi çıktığından dolayı, bir şekilde "hayalkırıklığına uğramış" hissederiz. Has melodinin eksik olduğu hissimizi var eden bu beklenti ufku nereden gelmektedir? Has melodinin doğuş ânı, Viyana klasisizmi olayıdır elbette; yine, *Gran Partita* serenatının üçüncü bölümünü hatırlamak yetecektir: Statüsü belirsiz olan ilk notaların ardından (*bugün*, onları has melodiye giden yolun taşlarını döşeyen eşlik kısmı diye algılarız, halbuki kendi zamanında statülerine dair muhtemelen bir belirsizlik söz konusuydu, zira muhtemelen halihazırda ana melodi çizgisi diye algılanmıştı), has melodi "tepeden", "ilahi dorukların" üzerinden girer adeta. Peki has melodi nerede sona erer? Bunun cevabı da açıktır: Geç Beethoven'da (bilhassa son piyano sonatlarında), esas başarısı tam da has melodiyi "imkânsız" kılmakta, onu bir imkânsızlık bariyeriyle imlemekte yatan has Romantizmde ("güzel Romantik melodiler"in serpilmesi bu temel imkânsızlığın kitschvari ters yüzünden başka bir şey değildir). Demek ki görünüşte evrensel bir fenomen vardır karşımızda ve bu fenomen, "olduğu haliyle", yine de sınırlı, net bir şekilde tanımlanmış tarihsel bir dönemle sınırlıdır. Belki de Geç Romantik dışavurumculuğun nihai başarısı tam da o melodi çizgisi mefhumudur; meşakkatle emek vermek suretiyle vokal malzemenin ataletinden çekilip çıkarılarak "işlenmesi", yontulması gereken bir şey şeklindeki ana motif anlayışıdır: Ana müzikal motif, daha sonra parçanın ana kısmını oluşturacak bir dizi çeşitlemenin başlangıç noktası işlevini görmek şöyle dursun, parçanın ana gövdesini oluşturan müzikal malzemenin meşakkatle içten içe işlenmesiyle oluşur. Malzemenin ataletiyle kurulan bu yoğun ilişki Sibelius ile Tarkovski'yi bir araya getirir, zira Tarkovski de atıl, nemli doğasıyla toprağın tinselliğe karşıt olmadığını, bilakis onun vasıtası olduğunu düşünür.

Bu bakımdan, Sibelius'un dördüncü senfonisinin üçüncü parçasını eseri sona vardıran dördüncü parçayla kıyaslamak gerekir. İkisi de özgül bir başarısızlık kipini sergiler. Gördüğümüz üzere, üçüncü parçada ana melodiyi elde etmek için ıstıraplı bir çaba sergilenir; bu çabayla iki kez başarı eşiğine gelinir, ama en sonunda başarısız olunur: "Parça evrilirken... ana tema olmaya niyetlenen şey... iki kez tam teşekküllü bir melodi statüsüne ulaşmaya çalışır, ama her iki seferde de geri çekilir; ilkinde, açılış melodisinin geri dönüşünce caydırılır, ikincisindeyse bakır üflemeli çalgılarca ezilir."[51] Bu başarısızlığa, melodinin en sonunda ortaya konulmasına köstek olan bu içkin tıkanmaya katlanmak, aslında gerilimi yavaş yavaş kurabilmesi ve sonra tam melodik motifi nihayetinde ortaya koyup gerilimi çözebilmesiyle tanınan Sibelius için hayli zor olmuş olmalıydı – ikinci ve beşinci senfonisinin muzaffer finallerini hatırlamak kâfi olacaktır.

Dördüncü parça çok daha rahatsız edici bir şekilde başarısızlığa uğrar:

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

> finalin ilk kısmı melodik ve fevri cömertlikleri salıverme noktasındaymış gibi görünür; daha uzun, daha bükülebilir periyotları yoğunlaşmış tematik çekirdekleri ile yan yana serme ilkesi onurlandırılıyordur adeta. Ama öyle olmaz: Çok geçmeden, sinir bozucu bir çözülme süreci sökün eder ve bu süreç en sona gelindiğinde topyekûn ve uzlaşmaz bir hal alır. Solo obuanın, tinin donmuş artıklarında sonsuz bir yalnızlık feryadı koparan mitik bir yaratık edasıyla üç kez tekrarladığı bir figürle, son sayfalar yitip giderek mütevekkil bir hiçliğe dönüşür...[52]

Bu değerlendirmenin son kısmı sözde-şiirselliğiyle eğreti olduğu gibi, kelimenin dar anlamıyla yanlıştır da: Sibelius'un dördüncü senfonisinin finalinin son kısmında, bir başına kalmış bireyin boş bir çorak ülkede kimse tarafından duyulmayan haykırışı şeklindeki genelgeçer dışavurumcu betimlemeden çok daha tekinsiz bir şey olur aslında. Daha ziyade müzikal dokunun peyderpey çözülmesini tetikleyen bir tür müzik kanserine ya da virüsüne tanıklık ederiz – (müzikal) gerçekliğin temeli, "malzeme"si tutarlılığını kaybetmektedir adeta; başka bir şiirsel mecaza başvurmak gerekirse, içinde yaşadığımız dünya rengini, derinliğini, belirli şeklini, en temel ontolojik tutarlılığını yitirmektedir sanki.

Sibelius'un dördüncü senfonisinin son bölümünde olup bitenleri Josef Rusnak'ın 1999 tarihli *The Thirteenth Floor* [13. Kat] filminin sonlarındaki sahneye benzetebiliriz: Kahramanımız Hall arabasıyla daha önce gitmeyi hiç düşünmediği bir yere gider; yolculuğun belirli bir noktasında, içindeki her şeyin yerine telkafes modellerin geçtiğini gördükten sonra arabayı durdurur. Dünyamızın sınırına, yoğun gerçekliğimizin çözülüp soyut dijital koordinatlara dönüştüğü alana yaklaşmıştır ve en sonunda işin aslını kavrar: 1990'ların Los Angeles'ı – yani kendi dünyası– bir simülasyondur.

Dolayısıyla, senfoninin üçüncü bölümünde olduğu gibi, melodiyi çıkarmak için bir mücadeleye girmektense, dördüncü bölüm her şey yolundaymış gibi, melodik başlangıç noktası zaten elimizin altındaymış gibi başlar ve potansiyelinin tastamam, organik biçimde ortaya konacağı vaat edilir; ama sonrasında, eldeki malzeme (üçüncü bölümde olduğu gibi) onu düzgünce şekillendirme çabamıza direnir – daha ziyade, doğrudan çözülür, sıvışıp gider, maddi tözünü tedricen kaybedip bir boşluğa dönüşür. Onunla istediğimiz her şeyi yapabiliriz, sorun şudur ki üzerinde çalıştığımız malzeme gitgide içedoğru patlar, çöker, usul usul hepten gözden kaybolur. Dördüncü senfoninin üçüncü bölümü ile dördüncü bölümü arasındaki bu gerilim Hitchcock'un *Vertigo*'su ile *Psycho*'su arasındaki gerilime benzetilemez mi?[53] İnsan ile insanlıktan çıkma, daha doğrusu post-

52 A.g.e., s. 75.

53 Kısacası, burada Romantizmden modernizme geçilmektedir. Yeni materyalizm açısından bakıldığında, müzikal Romantizme de itibarını iade etmeliyiz: Onun temel özelliği tinsel özlemin kutlanması değil, müzikal malzemeyle girilen mücadelenin içinden bir

insan arasındaki farktır bu: Üçüncü bölüm insan boyutunu en melankolik haliyle sergiler; dördüncü bölümse ötedeki bir boyuta, çılgın bir post-insan oyunbazlığının öznel yoksunlukla çakıştığı bir kısma geçer.

SAF FARK

Deleuze post-insan halini alırken, "...insan koordinatlarıyla olan bağı çözülmüş... insandan önceki (ya da sonraki) haliyle bir algı"yı[54] bilfiil hayatımıza geçirmeyi öğrenmemiz gerektiği motifini çoğu kez çeşitlendirip durur: Nietzsche'nin "bengidönüş"ünü büsbütün onaylayanlar "insandan önceki dünyanın yanardöner kaosu"[55]nu tahayyül edebilecek kadar güçlüdür. Deleuze burada besbelli Kantçı dile başvuruyor, "kendilerindeki şeylere/şeylerin kendilerinde bulundukları hallere" doğrudan erişmekten bahsediyor olsa da, dile getirmeye çalıştığı şey aslında tam da şudur: Fenomenler ile kendinde-şeyler arasındaki, fenomenal ile numenal arasındaki karşıtlık, numenlerin asla kavrayış menzilimize girmeyen aşkın şeyler olduğu Kantçı bağlamından çıkarılmalıdır. Deleuze'ün "kendinde-şeyler" diye atıfta bulunduğu şey bir bakıma ortak fenomenal gerçekliğimizden *çok daha fenomenaldir*: Bunlar imkânsız fenomenlerdir, simgesel yolla oluşmuş gerçekliğimizden dışlanmış fenomenlerdir. Nitekim bizi numenlerden ayıran boşluk esas itibariyle epistemolojik değil, pratik-etik ve libidinaldir. Fenomenlerin ardında ya da altında "hakiki gerçeklik" yoktur; numenler, oluşmuş gerçekliğe alışmış olduğundan ötürü kavramsal teçhizatımızla kavranamayacak kadar "güçlü", fazlasıyla yoğun ve hararetli fenomenal şeylerdir. Burada, epistemolojik başarısızlık libidinal terörün ikincil bir sonucudur; temel mantığıysa Kant'ın o "Yapabilirsin, çünkü yapmak zorundasın!" önermesinin tersine çevrilmiş halidir: "Yapamazsın (numenleri bilemezsin), çünkü yapmamak zorundasın!" İşkence pratiklerine tanık olmaya zorlanmış birini düşünelim: Bir bakıma, gördüğü şeyin canavarlığı bunu ortak gerçekliğimizin koordinatlarını paramparça eden bir numenal-imkânsız-gerçek deneyimine dönüştürürdü. (Aynı şey hararetli cinsel faaliyete tanık olmak için de geçerlidir.)

Bu anlamda, *Musulmannen*'in yaşadığı bir toplama kampında çekilmiş, onların gündelik hayatlarından kesitlerin sunulduğu, sistematik biçimde nasıl kötü

melodinin tedricen ve meşakkatle ortaya çıkmasıdır. Bu bakımdan, müzikal Romantizm son derece materyalisttir: Mozart'ta ve Beethoven'da (daha doğrusu, Beethoven'ın çoğu eserinde), melodi sorunsuzca oradadır, çeşitlemelerinin başlangıç noktası olarak basbayağı verilidir; Romantizmdeyse melodi ancak malzemeyle ve malzeme üzerinde yapılan mücadele yoluyla tedricen ortaya çıkar. Has modernizmdeyse, daha da radikal bir şey olur: Malzeme tözsel yoğunluğunu ve ağırlığını kaybeder.

54 Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Hammerjam, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, s. 122.

55 A.g.e., s. 81.

bir muameleye maruz bırakılıp tüm haysiyetlerinden mahrum edildiklerini gösteren filmleri keşfedecek olsaydık, "gereğinden çok görmüş" olurduk, yani yasaklı olanı görmüş, görünmeden kalması gereken yasaklı bir alana adım atmış olurduk. İçinde vuku bulduğu dünyanın aşkın koordinatlarını havaya uçuracak kadar büyüyen bir yoğunluğun örneği değil midir bu? Badiou'nun bir dünyaya ait olan tüm entitelerin özelliği diye tanımladığı yoğunluk mefhumunda eksik olan şey budur belki de: Entiteler bu dünyaya az ya da çok yoğunlukla katılır, bu katılım "olmayan-parçanın parçası"nın asgariliğine, yani biçimsel bakımdan bir dünyanın parçası olan, fakat onun içinde yoğun bir katılımda bulunmaktan mahrum bırakılan unsura kadar gider.[56] Peki *aşırı yoğunluk* fikrine ne demeli? Öyle bir yoğunluk bir dünyayı patlatır, ama dışarıdan, basbayağı dışsal bir felaket olarak değil; içeriden infilak ettirir, içkin ya da kurucu yoğunluğuyla fazla ağırlık yaratır. (Örneğin, bir topluluğun yöneticileri rollerindeki kadirimutlaklığı fazla harfiyen algılayıp tebaalarını katletmeye giriştiğinde o topluluk dağılabilir.)

Ölecek olduklarını bilen ve bu anlamda halihazırda yaşayan-ölüler olan insanların son anlarına tanık olmayı böylesine katlanılmaz kılan şey de budur. Sözgelimi, İkiz Kuleler'in enkazları arasında, uçaklardan biri kulelere çarpmadan önceki dakikalarda uçağın yolcuları arasında olup bitenlerin görüntülerini içeren bir kamerayı sağlam halde bulduğumuzu hayal edelim.[57] Bu gibi tüm durumlarda, şeyleri "kendinde oldukları", insan koordinatlarının dışındaki, insani gerçekliğimizin dışındaki halleriyle görmüş oluruz – dünyayı insanlıktan çıkmış gözlerle görmüş oluruz. Claude Lanzmann'ın Auschwitz'de Yahudilerin bilfiil öldürülmesini gösteren belgesel bir görüntüye şans eseri rastlayacak olsaydım onu hemen yok ederdim mealindeki sözünü de bunu göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir – en saf haliyle, ham Gerçeğin imgelerinin gösterilmesinin yasaklanması şeklindeki Yahudi ikonoklazmı budur. Buradan son derece Hegelci bir ders çıkar: Fenomenal ile numenal arasındaki farkın, normal "soylulaştırılmış" fenomen ile "imkânsız" fenomen arasındaki yarılma olarak, fenomenale geri yansıtılması, aktarılması gerekir.

Robert Altman'ın en iyi şekilde *Short Cuts* [Sosyeteden İnsan Manzaraları] filminde ortaya koyduğu evreni, çeşitli diziler arasında olumsal karşılaşmaların yaşandığı, farklı dizilerin, Altman'ın deyişiyle, "eşikaltı gerçeklik" düzeyinde iletişim ve etkileşim içine girdiği (toplumsal anlam düzeyini önceleyen mekanik sarsıntılar, karşılaşmalar ve gayri-şahsi yoğunluklardan oluşan) bir evrendir. Bundan dolayı Altman'ı sırf ABD'deki gündelik hayatların dile gelmeyen çaresizliğini gözle görülür hale getiren bir yabancılaşma şairi olarak görmemeliyiz.

56 Olay bu yatkınlığı elbette ki tersine çevirip "olmayan-parçanın parçası" yeni dünyanın en yoğun unsuru haline gelir – bir hiç olan proleterler her şey olur, gerçekçi resimde bir hiç olan soyut biçim hegemonik üsluba dönüşür, vs.

57 ABD'li yetkililerin elinde bu türden görüntüler olabilir ve anlaşılabilir nedenlerden ötürü, bunları saklı tutuyor olabilirler.

Bir başka Altman vardır, o da insanın kendini neşeli rastlantısal karşılaşmalara açmasını mercek altına alan Altman'dır. Nasıl ki Deleuze ve Guattari Kafka'da ele avuca sığmaz, erişilmez aşkın Merkez'in (Şato, Mahkeme, Tanrı) namevcudiyetini, çeşitli geçişler ve dönüşümlerin mevcudiyeti diye yorumlamışsa– benim içimden de Altmancı "çaresizlik ve kaygı"yı, eşikaltı yoğunluklarla daha olumlayıcı bir tavırla bütünleşmenin aldatıcı ters yüzü olarak yorumlayasım geliyor. Fark tam da insani olan ile insanlıktan çıkma olan arasındadır: Bir çaresizlik ve yabancılaşma hikâyesi diye okunan hikâye insani koordinatlarına indirgenmiş hikâyedir; oysaki aynı hikâye o koordinatlardan koparılıp "insandan önceki dünyanın yanardöner kaosu"nun parçası olarak okunduğunda, çeşitli diziler arasındaki olumsal karşılaşmaların etkileşimi olarak görünür.

Bu "yanardöner kaos" virtüel yaratıcılık akışı olarak saf Hayat'tır, yani Spinoza'nın *causa sui* şeklindeki tözü ile Fichte'nin kendi kendini koyutlayan saf mutlak Ben'inin örtüştüğü akış: "Kavram yaratıldığı ölçüde kendini koyutlar. Özgür yaratıcı bir faaliyete dayanan şey, bağımsız ve zorunlu olarak, kendini kendi içinde koyutlar: En öznel olan en nesnel olan olacaktır."[58] Neticede, Deleuze'ün geç felsefesinin en özlü tanımı "Fichtecileştirilmiş bir Spinozacılık" olacaktır – ve Fichte'nin mutlak anti-Spinozacı olduğunu (ya da kendini öyle algıladığını) akılda tutmamızda fayda var. Tamamen virtüel olan, kendi kendine göndermede bulunan yaratım edimi sonsuz hızda hareket eder, zira kendi kendini koyutlama hareketini içinde/sayesinde dolayımlayacağı bir dışsallığa ihtiyacı yoktur: "Sonsuz hız fiili hareketle artık uzaktan yakından alakası olmayan bir hareketi, varacağı yere daima çoktan varmış olan, hareket edişinin kendisi varacağı yer olan, tamamen virtüel bir 'hareket'i tasvir eder."[59] Bundan dolayı Deleuze arzunun nesnesi olmadığının altını çizer (arzunun nesnesinin olmayışı arzunun hareketini tetikleyip ayakta tutar): Arzunun kendisi "varacağı yere daima çoktan varmış olan, hareket edişinin kendisi varacağı yer olan, tamamen virtüel bir 'hareket'"tir. Deleuze'ün mazoşizm ve saray aşkı okumasının itici gücü de budur – her iki durumda söz konusu olan şey fedakârlık mantığı değil, arzunun nasıl ayakta tutulacağıdır. Mazoşizme ilişkin genelgeçer görüşe göre, mazoşist, tıpkı herkes gibi, haz peşindedir; fakat sorunu şudur ki içselleştirdiği süperego yüzünden, hazzı katlanılmaz bulan baskıcı failliği yatıştırmak için hazza acıyla ulaşmak zorundadır. Deleuze'e göreyse mazoşistin acıyı seçmesinin

> sebebi arzunun keyifle olan dışsal bağını koparmaktır. Haz yalnızca acı yoluyla ulaşılabilecek bir şey asla değildir; bilakis, azami ölçüde ertelenmesi gereken bir şeydir, zira pozitif arzunun kesintisiz sürecini aksatan bir şeydir. Arzunun içkin bir

58 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What is Philosophy?*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994, s. 11. (*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi, 1996.)

59 Peter Hallward, *Out of This World*, Londra: Verso Books, 2006, s. 142.

> neşesi vardır, arzu kendini kendisiyle ve tasavvurlarıyla doldurmaktadır adeta ve bu herhangi bir eksikliği, herhangi bir imkânsızlığı ima etmez.[60]

Aynı durum saray aşkı için de geçerlidir: Vuslatı ebediyen ertelemesi bir eksiklik ya da aşkınlık ideali yasasına uymaz: Burada da, herhangi bir şeyden yoksun olmayan bir arzuya işaret eder, zira vuslatını kendi içinde, kendi içkinliğinde bulur; her keyif ise, tam aksine, arzunun özgür akışının yeniden yerli-yurtlulaştırılmasına denk düşer.[61] Deleuze'ün Hegel eleştirisinin nihai ironisi burada yatar: Deleuze yaratım konusunda Hegel'e karşı "[yaratım] dolayımsızca yaratıcıdır; kendisinin bilincine varmak yahut kendisine yetişmek için zamana ihtiyaç duyabilecek aşkın ya da olumsuzlayıcı bir yaratım öznesi yoktur" iddiasında bulunurken, Hegel'e aslında onda hiç olmayan bir tözselleştirme-şeyleştirmeyi atfeder ve böylece tam da Hegel'de kendisine en yakın olan boyutu örtbas eder.[62] Hegel Tin'in "kendisinin ürünü" olduğunu defalarca vurgular: Nesnelliğe müdahale eden, onu kaldıran-dolayımlayan önceden-varolan bir Özne değil, kendi hareketinin sonucudur, yani saf süreçselliktir. Bu açıdan, "kendisine yetişmek için" değil, sırf kendisini doğurmak için zamana ihtiyacı vardır.[63]

Deleuze'ün Hegel'e yönelttiği ikinci eleştiri bu ilk yanlış-okumanın diğer yüzüdür: "Hegel'e göre her verili 'şey kendisinden farklılaşır, çünkü önce olmadığı her şeyden farklılaşır', yani ilişkilendiği tüm nesnelerden farklılaşır; halbuki Deleuze'ün Bergson'u bir 'şeyin önce, dolayımsızca kendisinden farklılaştığını', bunun sebebininse kendi içinde taşıdığı 'içsel patlayıcı kuvvet' olduğunu ileri sürer."[64] Ortada bir bostan korkuluğu varsa şayet, o da Deleuze'ün Hegel'idir: Hegel'in ana içgörüsü her dışsal karşıtlığın şeyin içkin biçimde kendi kendine karşıt olmaya dayandığı, her dışsal farkın kendi kendinden farklı olmayı ima ettiği değil midir? Sonlu bir varlığın diğer (sonlu) varlıklardan farklılaşmasının nedeni, halihazırda kendisiyle özdeş olmamasıdır.

Deleuze tek bir harekette yaratıp gören bir süreçten bahsettiğinde, sadece Tanrı'nın ayrıcalığı olan zihinsel görü formülünü bilinçli bir şekilde akla getirmiş olur. Deleuze eleştiri-öncesi bir gündemi takip eder; Kant'ın bilgimizi fenomenal temsiller alanıyla "eleştirel" bir şekilde sınırlamasına karşıt olarak, Spinoza'nın ve Leibniz'in metafizik "gerçekçiliği"ni (kendinde-şeylerin özüne dolaysızca vâkıf olma) hararetle savunur. Gelgelelim, buna verilecek Hegelci yanıt şöyle olurdu: Peki ya temsil/yeniden-sunum mesafesi, Şey'i bizim için erişilmez kılan mesafe Şey'in kendisinin özüne kazılıysa ve dolayısıyla bizi Şey'den ayıran

60 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris: Minuit, 1980, s. 192.
61 A.g.e., s. 193.
62 Hallward, *Out of This World*, s. 149.
63 Dahası, Deleuze'ün (Hegelci) negatife yönelttiği eleştiri, ancak negatifi önceden var olan pozitif bir özdeşliğin olumsuzlanmasına indirgediğimizde geçerli olmaz mı? Kendi içinde pozitif, verici, "doğurgan" olan bir negatifliğe ne demeli?
64 Hallward, *Out of This World*, s. 15.

mesafe bizi onda içeriyorsa? Tanrı'dan yabancılaşmamızın Tanrı'nın kendisinden yabancılaşmasıyla örtüştüğü Hegelci Hıristolojinin özü buna dayanır. Deleuze önermelerin şeyleri tanımlamadığını, o şeylerin sözlü fiilileşmeleri, yani sözlü kiplerindeki bu şeylerin kendileri olduğunu söyler – Hegel, aynı şekilde, Tanrı temsilimizin/yeniden-sunumumuzun temsil kipindeki Tanrı'nın kendisi olduğunu, Tanrı'ya ilişkin yanlış algımızın yanlış kipindeki Tanrı'nın kendisi olduğunu iddia etmez miydi?[65]

Böyle bir yaratıcı sürecin çarpıcı örneği *sanattır*: "[Sanat] mutlak surette ve sahiden dönüştürücü bir özgürleşme-dışavuruma olanak tanır, zira özgürleştirdiği şey özgürleştirmenin kendisinden, saf tinselleştirme ya da maddilikten çıkarma hareketinden *ibarettir*".[66] Özgürleştirilmesi gereken şey son kertede özgürleştirmenin, tüm fiili entiteleri "yersiz-yurtsuzlaştırma" hareketinin kendisidir. Kendi kendisiyle ilişkilenen bu hamle son derece önemlidir – aynı minvalde, arzunun arzuladığı şey belirli bir nesne değil arzulamanın kayıtsız şartsızca öne sürülmesidir (yahut, Nietzsche'nin dediği gibi, istencin en radikal hali istencin kendisini istemedir). Bu sürecin bir başka adıysa *bireyleşmedir*: "saf ya da mutlak bir aradalık olarak tasavvur edilen bir ilişki, kendi terimlerinden büsbütün bağımsız ya da onlarda dışsal olarak anlaşılan bir aradalık – ve dolayısıyla pekâlâ hiçbir şeyin 'arasında' olmayan şey diye de tanımlanabilecek bir aradalık."[67]

Bu "mutlak aradalık" saf bir *antagonizma* statüsüne sahiptir. Lacan cinsel fark bağlamında bunun yapısına başvurmuştu; zira cinsel fark, bir fark olarak, aralarındaki farka tekabül ettiği iki terimi önceler: Lacan'ın "cinsiyetlenme formülleri"nin meramı gerek eril gerekse dişil konumların farkın kendisinin açmazından sakınma yolları olduğudur. Bu nedenle, Lacan'ın cinsel farkın "gerçek-imkânsız" olduğu iddiası "cinsel ilişki yoktur" iddiasıyla tam anlamıyla eşanlamlıdır. Lacan'ın gözünde cinsel fark katı bir "statik" simgesel karşıtlıklar ve içermeler/dışlamalar dizisi (eşcinselliği ve diğer "sapkınlıkları" ikincil bir role havale eden heteroseksüel normatiflik) değil, bir açmazın, travmanın, ucu açık bir sorunun, simgeselleştirilmesine yönelik her çabaya *direnen* bir şeyin adıdır. Cinsel farkı bir dizi simgesel karşıtlığa tercüme etme girişimi başarısızlığa mahkûmdur ve "cinsel fark"ın ne anlama geleceğine dair hegemonik mücadelenin alanını açan şey tam da bu "imkânsızlık"tır. Aynı durum siyasal fark (sınıf mücadelesi) için de geçerlidir: Sol ile Sağ arasındaki fark sırf ortak bir alan içinde

65 Deleuze'ün Aristoteles'in özgül fark mefhumuna yönelttiği eleştirinin özü bu mefhumun farktan ziyade özdeşliğe ayrıcalık tanıyor olduğudur: Özgül fark karşıt türlerin bir arada var olduğu bir janrın özdeşliğini daima baştan varsayar. Peki ama buradaki "Hegelci komplikasyon"a ne demeli? *Janrın kendisini tanımlayan özgül bir farka*, cins ile tür arasındaki farkla örtüşen ve böylece cinsi türlerinden birine indirgeyen bir tür farkına ne demeli?

66 Hallward, *Out of This World*, s. 122.

67 A.g.e., s. 154.

yer alan iki terim arasındaki fark değil, aynı zamanda "gerçek"tir, çünkü bu farkın tarafsızca tasvir edilmesi mümkün değildir – Sol ile Sağ arasındaki fark Sol'dan mı yoksa Sağ'dan mı bakıldığına bağlı olarak farklı bir şekilde görünür: Sol'a göre bu fark tüm toplumsal alanı boydan boya kesen antagonizmayı (Sağ tarafından gizlenen antagonizmayı) işaret eder; Sağ ise kendini bir ihtiyat, toplumsal istikrar ve organik birlik kuvveti olarak algılar, Sol'u ise toplumsal bedenin organik istikrarını bozan bir mütecaviz konuma indirger –Sağ'ın gözünde Sol böyle bir "uç"tur. Tam bu anlamda, cinsel (ya da siyasal) fark, asla mevcut olmayan, tamamen virtüel "sözde-neden"e tekabül eden "karanlık öncül"dür, daima (kurucu bir şekilde) "kendi yerinden yoksun olan" (onun tüm fiileşmeleri onu zaten yerinden eder) ve bu bakımdan, iki fiili diziyi paylaştıran (cinsellikte eril ile dişil, siyasette Sağ ile Sol) X'tir. Bu anlamda, Lacan ilişkisel-olmayan bir fallus kavramını savunur:

> Fallik gösteren "cinselliğin bütününü bir sistem ya da yapı olarak inşa eder": Fallik nesneyle kurulan ilişki terimlerin çeşitliliğini ve ayrımsal ilişkilerin çeşitlenmesini her durumda belirler... Yapıdaki terimlerin *göreli* yerleri öncelikle her birinin, her an, daima dolaşım halinde olan, kendisiyle ilişkili olarak daima yerinden edilmiş halde olan nesne = x karşısındaki *mutlak* yerine dayanır... Farkları tüm yapının bir ucundan diğer ucuna paylaştıran, ayrımsal ilişkilerin yerinden edilmeleriyle değişmesine sebep olan nesne = x, farkın ayrımsallaştırıcı unsurunu oluşturur.[68]

Bu bağlamda, Deleuze'ün "saf geçmiş" mefhumunda da pusuda bekleyen tuzağa düşmemeliyiz: "Namevcut neden" olarak, unsurları paylaştıran bu sabit unsur, sadece sonuçlarında mevcut olan tamamen virtüel bir unsurdur ve bu bakımdan, sonuçları tarafından geridönüşlü şekilde koyutlanmaktadır (önceden-var-sayılmaktadır; bu sürecin öncesinde tözsel bir bağımsız varoluşu yoktur.[69] Lacan'a göre, gerçeğin bu "minimalist" –tamamen biçimsel olan, tözsel olmayan– sta-

68 Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, Los Angeles: Semiotext(e), 2004, s. 185-6.

69 Bu da bizi simgesel hadım boyutuna getirir: Anlamın saf virtüelliğinin göstereni olarak fallus "gösterilensiz bir gösteren" olmak zorundadır: Fallus gayri-anlamdır, her türlü belirli anlamın yokluğudur ve saf anlamın virtüelliğine karşılık gelir. (Yahut, daha Deleuzecü bir çerçevede belirtirsek: Karşı-fiilileşme, fiiliyattan transandantal koşul olan virtüel alana doğru geri dönme, fiiliyatın *içinde*, bu düzenin içindeki unsurların yerinden edilmesi, düzeninin bozulması, çığırlarından çıkarılması olarak vuku bulmak zorundadır.) Bu nedenle, "gösterilensiz gösteren"den bahsetmek manasızdır: Bu anlam yokluğu kendi içinde pozitif bir özelliktir; anlam alanına, onu ortasından delen bir boşluk olarak kayıtlıdır. (Keza, Yahudiler "fallik" millettir, milletler arasındaki "fallik" unsurdur: Ülkesiz bir millettir Yahudiler, öyle ki bu yokluk, virtüel bir ülke olarak İsrail'e yapılan mutlak gönderme şeklinde varlıklarına kazınmıştır.)

tüsü nedeniyle, *tekerrür bastırmdan önce gelir* – yahut Deleuze'ün özlü ifadesiyle: "Bastırdığımız için tekrarlamayız, tekrarladığımız için bastırırız."[70] Önce travmatik bir içeriği bastırırız, sonra da onu hatırlayıp onunla olan ilişkimizi açıklığa kavuşturamadığımızdan dolayı, bu içerik bize musallat olmaya devam ediyor, saklı biçimlerde kendini tekrarlıyor değildir. Eğer Gerçek minimal bir farksa, (bu farkı tesis eden) tekerrür de ilkseldir; bastırmanın önceliği Gerçeğin "şeyleşip" simgeselleşmeye direnen bir Şey'e dönüşmesiyle zuhur eder – dışlanan ya da bastırılan Gerçeğin var kalmakta ısrar edip kendini tekrarladığı işte ancak o zaman ortaya çıkar. Gerçek esas itibariyle, bir şeyi kendisinden ayıran boşluktan, tekerrür boşluğundan ibarettir.[71]

En saf haliyle Deleuzecü "saf fark" –böyle bir totolojik ifadeyi kullanabilecek şayet– kendisini fiili özellikleri bakımından kendisiyle hepten özdeş olarak tekrarlayan bir entitenin tamamen virtüel farkıdır: "Fiili duyumlarımızda dışavurulan virtüel yoğunluklarda belirgin farklar vardır. Bu fark fiilen ayırt edilebilir farklara tekabül etmez. Pembenin tonunun saptanabilir bir şekilde değişmiş olması hayati önem taşımaz. Mesele söz konusu değişimin, diğer fiili ve virtüel ilişkilerdeki sonsuzluğun yeniden düzenlenmesinin göstergesi olmasıdır."[72] Böyle bir saf fark Robert Schumann'ın "Humoresque"inde aynı melodik parçanın tekrarlanmasında vuku bulmaz mı? Bu parçayı Schumann'ın şarkılarında sesin gitgide kaybolmasını göz önünde bulundurarak okumak gerekir: Bu basit bir piyano parçası değil, vokal partisiz bir şarkıdır – vokal parti sessizliğe indirgenmiştir ve böylece, eşlik eden piyanoyu duyarız yalnızca. Schumann'ın (eserin kâğıda dökülmüş notalarında) üst ve alt olmak üzere iki piyano partisi arasına üçüncü bir parti olarak eklediği o meşhur "iç ses"i (*inere Stimme*) böyle okumak gerekir – vokalleşmeyen "iç ses" şeklinde kalan (yazılı notalar kisvesinde sadece *Augenmusik*, yani gözlere sunulan müzik olarak var olan) bir vokal melodi çizgisi. Birinci ve üçüncü düzeylerin (piyano partilerindeki sağ ve sol el

70 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, Londra: Continuum, 2001, s. 105. Bu durum tekerrür ile yeniden-anımsama arasındaki ilişkiyi de tersine çevirir. Nitekim Freud'un "Hatırlamadığımız şeyi tekrarlamak zorunda kalırız" şeklindeki meşhur sözünü tersine çevirmek gerekiyor: *Tekrarlayamadığımız şey bize musallat olur ve onu anımsamak zorunda kalırız.* Geçmişteki bir travmadan kurtulmanın yolu onu yeniden anımsamak değil, onu kelimenin Kierkegaardcu anlamıyla büsbütün *tekrarlamaktır.*

71 Minimal farkı tüm kisvelerinde tespit etmek, bilhassa siyasi mücadele bağlamında son derece önemlidir: sahici coşku ile gerici fanatizm, ulusal kurtuluş mücadelesi ile göçmen-karşıtı popülizm, dostane dayanışma ile ırkçı şakalar arasındaki fark, vs. Bu farkı tanımlamak zordur; zira çoğu zaman, karar vermemizi sağlayacak açık ölçütler, pozitif özellikler yoktur – bu durumda her şey yerli yerinde bağlamsallaştırmaya bakar. Örneğin Badiou'nun "qui est ici est d'ici" (burada olanlar buralıdır) formülü Fransa'daki göçmen-karşıtı popülistlere karşı işe yarar, ama Batı Şeria'daki Yahudi yerleşimcileri de benzer bir formüle başvurur: Biz buradayız, dolayısıyla en az Filistinliler kadar buralıyız.

72 James Williams, *Gilles Deleuze's* Difference and Repetition: *A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, s. 27.

taraflarının) birbiriyle doğrudan ilişkilenmemesini temel alarak bu namevcut melodiyi yeniden kurmak gerekir; yani, bunların arasında dolaysız bir aynalama ilişkisi yoktur: Nitekim bunların arasındaki bağlantıyı izah etmek için, yapısal nedenlerden ötürü çalınamayan üçüncü bir "virtüel" ara düzeyi (melodi çizgisini) (yeniden) kurmamız gerekir. Schumann bu namevcut melodi kullanımını kendine göndermede bulunulan saçma bir düzeye vardırır: "Humoresque"in aynı kesitinde, bilfiil çalman aynı melodi çizgisini tekrarlar, ama bu sefer partisyonda üçüncü namevcut melodi çizgisi, herhangi bir iç ses yoktur – dolayısıyla burada namevcut olan şey namevcut melodi, yokluğun kendisidir. Fiilen çalınacak şeylerin düzeyinde, bu notalar önceki notaları aynen tekrarlarken, bunları nasıl çalacağız? Bilfiil çalınan notalar yalnızca orada olmayan şeyden, kurucu eksikliklerinden yoksundur; yahut, İncil'e atıfta bulunacak olursak, hiç ellerinde olmamış şeyi bile kaybederler.[73] Neticede, var olmayan "üçüncü melodi"nin simgesel tesirini askıya alacak olursak, sırf açık dizeye dönmüş olmayız; ikili bir olumsuzlamaya varırız. Buradaki durum, Ernst Lubitsch'in *Ninotchka* filminde kremasız kahve isteyip garsondan "kremamız kalmadı, sütsüz olsa olur mu?" cevabını alan kahramanın haline benzer.[74] İşte Schumann'ın parçasındaysa, düz bir melodi değil, eksikliğin kendisinden yoksun olan, eksik "üçüncü çizgi"nin bizatihi eksik olduğu bir melodi çıkmaktadır karşımıza.

Yakından incelersek, "Humoresque"in dört şekilde çalınabileceğini söyleyebiliriz: (1) üçüncü (namevcut) çizgiyi basbayağı gözardı ederek; (2) onu çalarak, böylece namevcut çizginin diğer iki çizgide tınlamasını sağlayarak; (3) onu üçüncü çizginin tınısı olmadan çalmak, ama böylece tınının bu yokluğunun hissedilmesini sağlayarak, yani iki çizgiyi üçüncü çizgiyi bilfiil gözardı ederek çalmak; (4) parçayı çalmak ve böylece üçüncü namevcut çizginin parçanın içinde tınlamasını sağlamak, ama aktif ve yansımalı bir şekilde, üçüncü çizginin sırf organik bir şekilde tınlamadığı, bir şekilde kendini dayattığı izlenimini doğuracak şekilde – bu son seçenek elbette ki en zor olanıdır.[75]

73 Gündelik hayattan bir başka saf fark örneği verelim: Bir filmi DVD'den işitme engelliler için hazırlanmış, tüm sesleri de tasvir eden altyazılarla birlikte izlerken çoğu zaman tuhaf bir âna rast geliriz: Genelde açıkça fark edilebilir bir sesin ortaya çıkmasına sebep olan bir sahne belirdiğinde, ama (işitme engeli olmayan) bizler *soundtrack*'te bunu *işitmezsek* ne yapmalıdır? (Misal, ekrandaki biri bağırır, ama bir bağırma falan duymayız). Bu tür anlarda, altyazı için tek çözüm (izleyicinin kendiliğinden varsaydığı) *yokluğun kendisini kaydetmektir*, yani "ağlama duyulmadı" ya da "telefon çalışı duyulmadı" gibi bir şey demektir. Burada da tamamen virtüel bir fark yok mudur: işitme engelli olduğumdan ötürü bir şey işitmeyen ben ile işitme engelli olmasaydım işitmiş olacağım bir sesi işitmeyen ben arasındaki fark?

74 Bu kitabın (Hepsi-değil hakkındaki) 11. Bölüm'üne bakabilirsiniz.

75 Aynı dörtlü yapıyı *Antigone*'yi okurken devreye sokmalıyız: Çatışma (aile ilkesine karşılık gelen) Antigone ile (*polis*, devlet ilkesine karşılık gelen) Creon arasında değildir sadece. Bu çatışmayı anlaşılır kılmak için iki konumu daha ilave etmek gerekir: (Aileye ya da devlete değil, erotik aşka karşılık gelen) Haimon ile (devlet iktidarından belirli bir

Natsume Soseki'nin "Üç Köşeli Dünya" romanında, dağlarda gezinip duran bir ressam (anlatıcı), yakınlarda bulunan bir tapınaktaki bir rahibe âşık olduktan sonra kocasını terk ettiği rivayet edilen, hancının tuhaf ve güzel kızı O-Nami'nin cazibesine kapılır. Onun resmini yapmak ister, ama kadının hayatındaki muammayı yoğunlaştırıp cisimleştiren yüz ifadesindeki belirgin bir niteliğin yarattığı sıkıntıdan ötürü bunu yapmayı bir türlü beceremez:

> "Şimdi gerçekten çizebilirdim. Ama işte bir şey eksik ve seni o şey olmadan çizsem yazık olur."
>
> "'Bir şey eksik' derken neyi kastediyorsun? Bu yüzle doğdum ben sonuçta, yapabileceğim bir şey yok bu konuda, var mı dersin?"
>
> "Doğduğun yüz bile çeşitli şekillerde değiştirilebilir."[76]

Romanın sonlarına doğru ressam O-Nami'yi sonrasında eski kocası olduğunu söyleyeceği, sefil, sakallı bir askere bir miktar para verirken görür. Ardından asker cepheye gitmek üzere bir trene biner. Romanın son satırlarında askerin belirgin bir hali anlatıcının gözüne ilişir:

> Ayrılacak olmanın hüznüyle dolan asker, pencereden dışarıya doğru son kez bakmaya çalışıyordu. İşte tam o anda, O-Nami ile birbirlerini görebildiler, lâkin motor pat pat ede ede çalışmaya devam etti ve çok geçmeden yüzü gözden kayboldu.
>
> O-Nami trenin peşinden dalgın dalgın bakıyordu, fakat işin tuhaf yanı şuydu ki bu dalgın bakış daha öncesine kadar var olmayan o "şefkat"le doldu.
>
> "İşte bu! İşte bu! Yüzünde bu hissi ifade edebildiğine göre, resmedilmeye değersin," diye mırıldandım, omzuna hafifçe dokunarak. Zihnimdeki resmin son rötuşunu işte bu son anda yapabilmiştim."[77]

Bu hikâye "saf" bir paralaks kaymaya, *nesnenin pozitif özelliklerindeki değişimle ilişkili olmayan* bir kaymaya dair güzel bir mesel değil midir? Badiou (ve Deleuze) bu kaymaya "minimal fark" adını verir. Lacanca söylersek, burada şeyin içinden *objet a* çıkarılmakta (ya da şeye *objet a* ilave edilmektedir): öznenin (bakışının ya da arzusunun) nesneye kayıtlanmasına karşılık gelen o künhüne vâkıf olunmaz X. Bu minimal farkı ancak en kısa gölgenin oluştuğu anda, Nietzsc-

---

uzaklıktaki cemaate karşılık gelen) Koro. Buradaki can alıcı husus aile ile devlet arasındaki gerilim değil, bu iki terimden her birini içeriden belirleyen gerilimdir: "Özel" alanda, aile karşısında erotik aşkın tekilliği (bir çift kendi ailelerine son kertede daima ihanet eder) ve "kamusal" alanda, devletin karşısında devlet yapısının dışındaki toplum.

76 Natsume Soseki, *The Three-Cornered World*, İng. çev. Alan Turney, Londra: Peter Owen, 2002, s. 178-9.

77 A.g.e., s. 184.

he'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki tabiriyle, "öğleyin oldu; öğleyin, bir iki oldu" denebilecek zamanda tespit edebiliriz.

Bu virtüel fark mantığını bir başka paradoksta da saptayabiliriz. Doctorow'un *Billy Bathgate*'inin sinema versiyonu aslında bir başarısızlıktır, ama bu ilginç bir başarısızlıktır: izleyicinin aklında yine de çok daha iyi bir roman heyulasını uyandıran bir başarısızlık. Ne var ki, filmin uyarlandığı romanı okumaya kalktığınızdaysa hayal kırıklığına uğrarsınız – filmin bir ölçüt alınarak başarısız olduğu yargısına temel teşkil eden roman bu *değildir*. (Başarısız bir romanın başarısız bir filmde) tekrar etmesiyle ortaya üçüncü, tamamen virtüel bir unsur çıkar: daha iyi roman. Deleuze'ün "Fark ve Tekerrür"de yer alan son derece önemli bir pasajda anlattığı şeyin çarpıcı bir örneğidir bu:

> İki mevcut, gerçekler dizisinde değişken bir uzaklıkta, ardışık gibi görünebilir, fakat aslında *başka türden bir virtüel nesne*, kendilerinin içinde devamlı dolaşan ve yerinden edilen bir nesne *karşısında bir arada var olan iki gerçek dizi* oluşturur.... Tekerrür bir mevcuttan diğerine geçerek değil, bu mevcutların virtüel nesnenin (nesne = x) işlevinde oluşturduğu, bir arada var olan iki dizi arasında oluşur.[78]

Billy Bathgate bağlamına dönecek olursak, film temel aldığı romanı "tekrar" etmez; daha ziyade, ikisi de o tekrarlanamaz virtüel X'i, fiili romandan filme geçerken heyulasıyla zuhur eden "esas" romanı tekrarlar. Bu virtüel nirengi noktası, her ne kadar "gerçekdışı" olsa da, bir bakıma gerçeklikten daha gerçektir: Başarısızlığa uğrayan gerçek girişimlerin *mutlak* nirengi noktasıdır. İlahi olan, materyalist teoloji açısından bakıldığında işte böyle ortaya çıkar: dünyevi maddi unsurların tekerrürü yoluyla, bu unsurların geridönüşlü şekilde koyutladığı "nedenleri" olarak. Deleuze bu bağlamda Lacan'a atıfta bulunmakta haklıdır: Bu "daha iyi kitap" Lacan'm *objet petit a* dediği şeydir; bir başka deyişle, "sonuçları içinde" (gerçekten var olan iki eserde, yani kitapta ve filmde) "yakalamak dışında, şu an yeniden yakalanamayacak" arzunun nesne-nedenidir.

> Yapısalcılık niçin ciddidir? Ciddi olanın sahiden ciddi olması için, unsurlardan, sonuçlardan, konfigürasyonlardan, eşmantıklardan, tekerrürlerden oluşan serinin olması gerekir. Lacan'a göre ciddi olan şey gösterenin mantığıdır; yani, her felsefe düşüncenin kendisine uygun, şeffaf, kendisiyle mutabık, uyumlu olmasına dayandığı ölçüde, bir felsefenin tersidir. Bir felsefede daima gizli bir kısım, bir Ben= Ben vardır ki Lacan bir yerde bunun "felsefedeki ilk hata"yı oluşturduğunu söylemiştir. Bu kısım söz konusu eşitliğe ayrıcalık vermeye ve "Ben"in kendisiyle çağdaş olduğuna inanılmasını sağlamaya dayanır. Halbuki daima nedeninin, *petit a*'nın ortaya çıkmasından

78 Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 104-5.

sonra oluşur.

Bilinçdışı şu demektir: Düşüncenin kaynağında, sonuçları içinde yakalanmak dışında, şu anda yeniden yakalanamayan gayri-düşünce yatar. Georges Dandin "Tu l'as voulu, Georges Dandin!" (Bunu sen istedin, Georges Dandin!") demek için durduğunda, durdurulmuş zamanın sonuçlarını işte böyle yeniden yakalar. Ortaya çıkan sonuçta, gayri-düşüncenin sebep olmuş olduğu şeyi yeniden yakalamak için zamanı durdurur.[79]

Alıntılanan bu pasajda bütünüyle mutabık olunamayacak tek şey Miller'in (ve Lacan'ın) felsefeyi alelacele ve kurnazca ıskartaya çıkarmaya çalışmasıdır: Fichte, o meşum Ben= Ben formülünü, Lacan'ın mesafe aldığı Ben'in kendisiyle özdeşliği formülünü kuran Alman idealisti, öznenin bir nedene bağımlı olduğunu ve bu nedenin özne karşısında merkezsizleşmiş olduğunu da belirtmişti – özne, Fichte'nin *Anstoss* (engel ya da kışkırtma) adını verdiği, mutlak surette olumsal bir nesne-nedene ihtiyaç duyar. Öznenin nedeninin zamansallığı, zamanın doğrusal şekilde açıldığı zamansallık değildir (ve buna mukabil olarak, geçmişteki nedenlerin şu anı belirlediği bir nedensellik söz konusu değildir); döngüsel bir zamandır bu ve çapraşık bir kendi kendiyle ilişkilenme sürecinde, öznenin kendi önvarsayılmış nedenini koyutlamasıyla "zaman durur". Miller arzunun nedeninin "üstelik geridönüş tarafından öne sürülen bir neden"[80] olduğunu belirtirken meselenin bu yönünü teslim eder. İşte tam bu anlamda özne ile nesne karşılıklı ilişki içindedir: Öznenin ortaya çıkışının, "gerçekliğin" doğrusal nedenselliğini kırışının (boydan boya kesişinin, askıya alışının) bir nedeni vardır, ama bu neden kendi sonucu tarafından geridönüşlü şekilde koyutlanan bir nedendir. Doğrusal doğal nedensellikten, ne kadar karmaşık olursa olsun, yapısal nedenselliğin kendisine geçmemize olanak tanıyan şey bir tür yapısal "karmaşıklık" değil bu minimal geridönüşlülüktür.

Miller'in alıntıladığı "Bunu sen istedin, Georges Dandin" cümlesinin kaynağı Molière'dir: Burada özneye, kendini içinde bulduğu açmazın geçmişteki edimlerinin niyetlenilmemiş sonuçları olduğu hatırlatılır; Miller buna bir başka yorum daha getirir: Özne gerçeklikte karşılaştığı sonuçlarda, onların namevcut ve düşünce-dışı nedenlerinin neticelerini yeniden yakalamalıdır – *Billy Bathgate* bağlamında, iki "gerçek" nesnede, yani roman ve filmde, virtüel nedenlerinin, heyulaması "daha iyi roman"ın sonuçlarını yeniden yakalamalıdır.

Demek ki burada alttan alta ilerleyen hareket görünebileceğinden daha karmaşıktır. Yapılması gereken şey başlangıç noktasını (romanı) daha sonra başka versiyonlarda işe koşulabilecek, fiiliyata geçirilebilecek olasılıklarla dolu "açık bir eser" olarak kavramak, yahut daha da kötüsü, asıl eseri daha sonra başka

79 Jacques-Alain Miller, "Profane Illuminations", *lacanian ink* 28 (Güz 2006), s. 22-3.
80 Jacques-Alain Miller, "Detached Pieces", *lacanian ink* 28 (Güz 2006), s. 37.

"toplu-metinlere" (bağlamlara) dahil edilip aslındakinden bambaşka bir anlam katılabilecek bir "metin-öncesi" (bahane) olarak tasavvur etmek değildir. Burada eksik olan şey geridönüşlü harekettir: Film, geriye dönüp, romana daha farklı, çok daha iyi bir roman imkânını katar. İşin ironik yanı da şu ki Hegel karşıtlığının pîri olan Deleuze'ün incelikle geliştirdiği bu tekerrür mantığı Hegelci diyalektiğin özünde yatar: Zamansal gerçeklik ile ebedi Mutlak arasındaki has diyalektik ilişkiye dayanır. Ebedi Mutlak zamansal figürasyonlarm etrafında dolaştığı devinimsiz nirengi noktasıdır, onların önvarsayımıdır; gelgelelim, tam da bu bakımdan, söz konusu zamansal figürasyonlarca koyutlanır, zira onlardan önce var değildir: İlki ile ikincisi arasındaki boşlukta ortaya çıkar – *Billy Bathgate* bağlamında, roman ile filmdeki tekrarı arasında. Yahut, Schumann'ın "Humoresque"ine dönecek olursak: Ebedi Mutlak o çalınmayan üçüncü melodi dizesidir, aslında çalınan iki dizenin nirengi noktasıdır: Mutlaktır, ama kırılgandır –pozitif dizeler yanlış çalınırsa, kaybolur. İnsanın buna "materyalist teoloji" diyesi geliyor: Zamansal ardışıklık ebediyeti yaratır.

İsa figürünün (çoğu kez işaret edilen) o tuhaf hissizliğini, "kısırlığım" bu minvalde yorumlamak gerekir: İsa, sözcüğün Deleuzecü anlamıyla bir Olay mıdır acaba – has nedensel güçten yoksun bir saf bireylik vakası? Bu yüzdendir ki İsa acı çeker, ama büsbütün hissizce. İsa Deleuzecü anlamda "birey"dir: Kendisini sıradan bir insandan "daha fazla" kılacak pozitif özelliklerle şekillenmemiş bir saf bireydir; İsa ile diğer insanlar arasındaki fark tamamen virtüeldir. İsa, fiiliyat düzleminde, diğer insanlarla aynıdır; tek fark, ona eşlik eden o çalınmayan "virtüel melodi"dir. Kutsal Tin'le birlikteyse, başlı başına bu "virtüel melodi"ye ulaşırız: Kutsal Tin kendisine ait nedensel gücü olmayan, saf virtüellik temelinde inşa olan kolektif bir alandır. İsa'nın ölmesi ve dirilmesi bizi onu ayakta tutan ("dirilmiş") virtüel alanla doğrudan karşı karşıya getiren kanlı canlı kişinin ölümüdür. Hıristiyanlıkta bu virtüel kuvvete "sevgi" adı verilir: İsa ölümünün ardından endişeye kapılan takipçilerine "nerede benim adıma iki ya da daha fazla kişi toplanırsa, ben orada olacağım" derken virtüel statüsünü ortaya koyar..

Fiiliyatı ayakta tutan bu virtüel boyut Lacan ile Deleuze'ü bir araya getirmemize olanak tanır mı? Lacancı bir Deleuze okumasının başlangıç noktası kaba ve dolaysız bir ikame olmalıdır: Deleuze ve Guattari her nerede "arzulayan makineler"den (*machines désirantes*) bahsediyorsa, orada bu terimin yerine *dürtüyü* geçirmeliyiz. Lacancı dürtü –Ödipal üçgenlenmeyi ve yasaklayıcı Yasa ve bu Yasa'nın ihlali diyalektiğini önceleyen "bedensiz organ"ın bu anonim/başsız ölümsüz tekrarlama ısrarı– Deleuze'ün Oedipus-öncesi göçebe arzu makineleri diyerek etrafını çizmeye çalıştığı şeye cuk oturur: Lacan *Seminar XI*'in dürtüye ayrılan bölümünde dürtünün "makinesel" niteliğini, suni bir bileşiğin ya da

heterojen parçalardan oluşan montajın anti-organik doğasını vurgular.[81]

Fakat bu bizim sadece başlangıç noktamız olmalıdır. Meseleyi hemen karmaşıklaştıran bir şey vardır ki o da bu ikamede bir şeyin kaybolmasıdır: dürtü ile arzu arasındaki indirgenemez fark, birini diğerinden türetmeyi imkânsız kılan bu farkın paralaks doğası. Bir başka deyişle, Deleuze'ün arzuyu temsil-karşıtı bir çerçevede kendi temsil ya da bastırma sahnesini kendisi yaratan ilksel akış diye tasavvur etmesi Lacan'a büsbütün yabancıdır. Deleuze'ün arzunun kurtuluşundan, arzuyu temsiliyetçi çerçevesinden kurtarmaktan bahsetmesinin de sebebi budur, ama tabii bu Lacan'ın ufkunda tamamen mânâsız bir şeydir. Deleuze'e göre, en saf haliyle arzu libidonun özgürce akmasına karşılık gelir, oysaki Lacancı dürtü kurucu bir şekilde temel, çözülmez bir açmazla şekillenmiştir – dürtü bir çıkmazdır, tatminiyse ("çıkış yolu"nu) söz konusu çıkmazı tekrar edip durmakta bulur.

Deleuze'ün terimleriyle söylersek, onun gözündeki arzu akışı bir OB'dir, yani organsız beden; Lacan'ın dürtüsüyse bir BO'dur, yani bedensiz organ. Arzu kısmi bir nesne değildir, halbuki dürtü böyle bir nesnenin *ta kendisidir*. Deleuze organlara değil, *organizmaya*, her bir organın "kendi yerinde" durup kendi işlevini yerine getirdiği hiyerarşik-uyumlu bir bedene eklemlenmesine karşı çıkar: "OB asla ve kat'a organların tersi değildir. Onun düşmanları organlar değildir. Düşman organizmadır."[82] Korporatizme/organizmacılığa karşı mücadele eder Deleuze. Ona göre Spinoza'nın tözü nihai OB'dir: hepten eşit olan (varlığın tekanlamlılığı) kaotik bir çokluğun (organlar çokluğu?) içinde yüzdüğü, hiyerarşik olmayan bir uzam. Ne var ki burada stratejik bir tercihte bulunmak icap eder: Niçin OB, niçin (aynı zamanda) BO değil? Niçin özerk organların özgürce yüzdüğü uzam olarak Beden değil? "Organlar" daha genel Bütün dahilinde ifa edilen bir işlevi, bir hedefe tabi olmayı akla getiriyor da ondan mı? Peki ama tam da bu olgu onların özerkleşmesini, BO'yu daha da yıkıcı hale getirmez mi?

Deleuze organlardan ziyade bedeni yeğlemesinin bedelini Leibniz'in monadlar hiyerarşisini kabul ederek öder: Monadlar arasındaki fark son kertede nicelikseldir, zira her monad tözsel açıdan aynıdır, tüm sonsuz dünyayı ifade eder, ama farklı, daima özgül, niceliksel bir yoğunluk ve upuygunlukla: En alt düzeydeki uçta, tek bir açık algıları olan, Tanrı'ya yönelik nefretleriyle, "karartılmış monadlar" vardır; en yüksek düzeydeki uçtaysa, kendilerini tüm evreni

81 Gerek Lacan'a gerekse Deleuze'e göre dürtünün etik bir statüsü vardır. Örneğin zorlu bir görevi yerine getirip getiremeyeceğim hususunda şüpheye düştüğümde ve bir öğretmen bana "Sana güveniyorum! Yapabileceğini biliyorum!" dediğinde, sadece sefil psikolojik gerçekliğimin altındaki simgesel özdeşliğime/kimliğime değil, "bende benden fazla olan"a, aslında kendime tekabül eden başsız dürtünün imkânsız-gerçeğine de atıfta bulunur.

82 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux*, s. 196.

yansıtmaya açabilecek "makûl monadlar" vardır. Bir monadda Tanrı'nın büsbütün dışavurulmasına direnen şey kendi yaratım kuruntusuna, tikel (son kertede maddi) özdeşliğine/kimliğine inatla bağlı olmasıdır. Bu bağlamda insanlık, en yüksek gerilimin yerini kaplar: Bir yandan insanlar, diğer canlı varlıklardan bile çok, mutlak bencilliğin esiri olmuş, kendi Benlik'lerinin özdeşliğini bıkıp usanmadan korumaya odaklanmıştır (bu yüzden, Deleuze'e göre, felsefenin en büyük görevi insanı içinde bulunduğu insanlık durumunun üzerine, "üstinsan"ın "insanlıktan çıkmış" düzeyine çıkarmaktır); öte yandan, insanın eşsiz bir dönüm noktasına ve yaşamın evrimindeki en yüksek noktaya karşılık geldiği hususunda Bergson'la mutabıktır Deleuze – bilincin ortaya çıkmasıyla birlikte, canlı bir varlık en sonunda maddi (organik) sınırlılıklarını devre dışı bırakıp ilahi Hepsi'yle kurulan katıksız bir tinsel birlik düzlemine çıkabilir.

Hegelci açıdan bakıldığında, Deleuze'ün tamamıyla algılayamadığı şey, başkalarının yanı sıra, Schelling'in açıkça gördüğü şeydir: *bu iki özelliğin, yani en alt düzey ile en yüksek düzeyin nihai özdeşliği.* İnsan öznesinin kendini (üreme ve çürümeye dayalı döngüsel hareketiyle) fiili yaşamın tikel çapraşıklıklarından çıkarıp virtüel ebediyetle ilişki içine girebilmesinin *yolu* tam da tekil Benliğine inatla bağlanmasından geçer. Bu nedenle ("Kötü", bu inatçı bencil bağlılığın bir başka adı olduğu ölçüde) İyi'nin belirmesinin biçimsel bir koşuludur Kötü: Kelimenin tam anlamıyla İyi'ye kapı aralar. Ve burada dikişin nihai örneğiyle karşılaşmaz mıyız: İyi'nin alanı, kendi tutarlılığını muhafaza etmek için, Kötü'nün tekilliği tarafından dikilmek zorundadır?

Gerisi zaten malûm: Daha 1960'ların sonlarında Jean-Pierre Oudart "dikiş" kavramını sinema teorisine ithal etti;[83] ardından, İngiliz *Screen* teorisyenlerince devralınıp geliştirildiğinde, sinema teorisinde yaygın bir tartışmanın konusu olan küresel bir kavrama dönüştü. Son olarak, yıllar sonra, sırf sinema teorisinde yer etmekten çıkıp yapıbozumcu jargonun bir parçası haline geldi ve net bir kavramdan ziyade, "kapanım"la eşanlamlı belirsiz bir mefhum işlevini görmeye başladı: "Dikiş" bir yapının boşluğunun, açılımının ortadan kaldırıldığına, yapının da böylece kendini içe kapanık bir temsil bütünlüğü olarak (yanlış) algıladığına işaret ediyordu.

Miller'in dikiş kavramı böylelikle (sosyal teoride ve sinema teorisinde) tarih yapmıştı, Badiou'nun mukabelesiyse Althusserci ortodoksi tarafından büyük ölçüde gözardı edilmiş, daha doğrusu, bertaraf edilmişti. Üstelik Badiou *Cahiers* tartışmasından hemen sonra konumunu değiştirip kendi özne teorisini sunmuştu (bu teoriyi ayrıntısıyla "Özne Teorisi" adlı ilk başyapıtında geliştirmişti). Bu bağlamda Lacan ve Miller'den hayati bir farkı olan Badiou'nun öznesi evrensel değildir (yapının kendisiyle eşkaplamlıdır, zira her yapı bir eksikliği ihtiva eder), ancak bir Hakikat-Olay'ın şeylerin olağan akışını aksattığı istisnai

83 Jean-Pierre Oudart, "La suture", *Cahiers du cinéma* 211 (Nisan 1969), s. 36-9 ve Jean-Pierre Oudart, "La suture", *Cahiers du cinéma* 212 (Mayıs 1969), s. 50-5.

durumlarda ortaya çıkan bir nadirattır. Badiou'nun özne mefhumu gösterenin öznesinin düşünümselliğiyle arasında belli belirsiz bir benzerlik olan bir düşünümselliği içerse de (öznenin ortaya çıktığı yer söz konusu durumun "ihtiyaç fazlası" unsurudur, onun "olmayan-parçasının parçası"dır ve bu açıdan boş gösterene benzer), Badiou'yu Miller'den ayıran boşluk Badiou kendi özne kavramını ortaya koyduktan sonra da var kalmaya devam etmişti.

Peki bu tartışmada "kazanan" Miller mi olmuştu? Bu soruyu cevaplayabilmek için meseledeki şu püf noktasını gözden kaçırmamak lazım: Miller'in dikiş kavramının zaferi, kendisine ilişkin köklü bir yanlış anlamayla ayrılmazcasına iç içe geçmişti. İşin paradoksal yanı, iki konumun, yani Althusser ile Lacan'ın konumlarının sapkın bir sentezi olmuştu kazanan. Gördüğümüz üzere, yapısal zorunluluğun imgesel ya da ideolojik (yanlış)tanınmasının sahası şeklindeki Althusserci özne mefhumu zafere ulaşmış ve "dikiş" mefhumu, yaygın alımlanışı ve kullanılışı bakımından, bu yanlış-tammanın işleticisi olarak yorumlanmıştı; yani, ideolojik deneyim alanının "dikildiği", döngüsünün kapatıldığı ve merkezsizleştirilmiş yapısal zorunluluğunun görünmez kılındığı işlemi ifade etmişti. Bu okumaya göre "dikiş", radikal Öteki'nin ideolojik deneyim alanındaki tüm rahatsız edici izlerinin ortadan kaldırılması ve böylece bu alanın dikişsiz bir süreklilik şeklinde algılanması anlamına gelir – misal, büyük bir tarihsel süreç, karmaşık bir "anonim" yapısal nedenler ağı tarafından (aşırı)belirlenir ve bu sürece hükmedip onu yönlendiren bir Özne'yi (insanlık, bilinç, yaşam, Tanrı...) koyutladığımızda bu karmaşıklık hasıraltı edilmiş olur. Bu yanlış-anlama, dikiş kavramı bir kavram çifti olan mevcudiyet ile temsil göz önünde bulundurularak okunduğunda ortaya çıkar.

Miller ile Badiou arasındaki tartışma bâbında bugün nerede duruyoruz? Badiou'nun aksine, "evrensel" bir özneyi vurgulamamız gerekir, zira kaygı insanlık durumuyla eşkaplamlıdır ve ilksel öznelleşmenin sahası bu kaygıdır – Hakikat-Olay'a öznel sadakat sonradan gelir. Fakat Miller'in konumunun da hayati bir sınırlılığı vardır – zaten bunun bizatihi psikanalizin sınırlılığı olduğu iddia edilebilir. (Burada Lacan'ın izinden giden) Miller'e göre kaygı (Freud'un daha önce belirttiği üzere) aldatmayan tek duygulanımdır, bu da bir Dava'ya duyulan her (siyasi) heveste imgesel bir yanlış-tanıma unsuru olduğu anlamına gelir – Miller'in son yıllarda bilhassa altını çizdiği gibi, siyaset imgesel ve simgesel özdeşleşmeler alanı ve dolayısıyla yanılsamalar alanıdır. Böyle bir konum ister istemez (trajik bir ihtişam kisvesine de büründürülebilen) bir tür sinik kötümserliğe varır: Tüm coşkulu kolektif angajmanlar fiyaskoyla sonuçlanır, hakikat ancak bir anlığına, "fantaziyi kat ettiğimiz" o kendi kendimizi körleştirerek giriştiğimiz trajik sahicilik edimlerinde deneyimlenebilir. Bu anlar mütemadiyen sürdürülemez, dolayısıyla yapabileceğimiz tek şey "(toplumsal) oyunu oynamak" ve bunun en nihayetinde sadece bir yanılsamalar oyunu olduğunu unutmamaktır. Badiou bu ulvileştirilmiş trajik sinizmden çıkmamızı sağlar: Heves

en az kaygı kadar "sahici"dir, kolektif bir siyasi angajman *eo ipso* imgesel yanlış-tanımayı gerektirmez.

Aradaki fark bugün son derece önemlidir. Zira siyasi hayat ile ölüm arasındaki, saltanatını süren post-siyasal sinizmi onaylamak ile radikal bir özgürleşmeci angajman için gerekli cesareti toplamak arasındaki farka denk düşer.

5. ARA FASIL

Bağlılaşımcılık ve Huzursuzlukları

Quentin Meillassoux, *Sonluluktan Sonra* kitabında, (insani) zihnimizden bağımsız haliyle gerçekliğin varlığı ve idrak edilebilirliği şeklindeki "naif" meseleye kuvvetli bir şekilde geri döndü.[1] Meillassoux'nun argümantasyonu çoğu kez Lenin'in o adı çıkmış *Materyalizm ve Ampiriyo-Kritisizm*'i gibi tınlar (sözgelimi, Lenin'i aynen yankılarcasına, Kantçı transandantalizmi son kertede Berkeley'in tekbenciliğinin yeniden paketlenip sunulmuş bir versiyonuna indirgediğinde). Hatta *Sonluluktan Sonra*'yı yirmi birinci yüzyıl için yeniden kaleme alınmış *Materyalizm ve Ampiriyo-Kritisizm* olarak okumak mümkün. Meillassoux işte bu nedenle naif ama acil bir soruyla, "atasallığın" nasıl bir statüsü olduğu sorusuyla başlar: (Tüm gerçekliğin öznel biçimde kurulduğunu öngören) transandantal felsefe, evrenimizin başlangıcından (Büyük Patlama) Yeryüzü'ndeki yaşamın ilk aşamalarındaki fosillere varıncaya dek, insanlığın ortaya çıkmasından evvel vuku bulmuş doğal süreçler hakkında edilen sözleri nasıl izah edebilir? Transandantal yaklaşımda, öznelliğin nihai ufku sonluluktur, zira dünyaya olan bağlılığımızın ötesine geçemeyiz (ya da bu bağlılıktan kendimizi soyutlayamayız). Heidegger'in bu karışık mesele hakkında ettiği muğlak söz şudur: "İnsan olmadan doğa nasıl olurdu diye çoğu kez sorarım kendime ve bu benim için uzun zamandır temel bir soru olmuştur. Doğa en içsel kudretine ulaşmak için insan vasıtasıyla yankılanmak zorunda mıdır?"[2]

Meillassoux transandantal yaklaşımın inceliklerinin pekâlâ farkındadır; yani, Kant'ın transandantal oluşumunun Berkeley'in gözlemlediği şeyi doğrudan (ontik biçimde) "yaratan" gözlemci şeklindeki transandantalizm-öncesi

1 Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Londra: Continuum, 2008.

2 11 Ekim 1931 tarihli Mektup, *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969* içinde, Marbach: Deutsches Literatur-Archiv, 1990, s. 44; şurada alıntılandığı haliyle: Meillassoux, *After Finitude*, s. 137. Bu pasajın Heidegger'in 1929-30 tarihli "Metafiziğin Temel Kavramları" üzerine derslerinden hemen sonra yazıldığını, ayrıca bu derslerde, hayvanların belki de, şimdiye kadar hiç bilinmemiş bir şekilde, kendi eksikliklerinin, dünyayla ilişki kurmalarındaki "fakirliğin" farkında oldukları yolunda Schellingci bir hipotezin öne sürüldüğnü kaydedelim – tüm canlı doğaya sirayet etmiş sonsuz bir acı vardır belki de: "Eğer belirli formlardaki yoksunluk bir tür ıstırapsa ve yoksulluk ve dünyadan yoksunluk hayvanın varlığına aitse, o halde bir tür acı ve ıstırap tüm hayvanlık âleminin ve genel olarak yaşam âleminin içine işlemiş olmalıdır." (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 1995, s. 271.)

mefhumuyla aynı şey olmadığını gayet iyi biliyordur. Hücum ettiği konumun minimal özelliğinin "bağlılaşımcılık" olduğunu da pekâlâ biliyordur: özne ile nesnenin (yahut, daha az öznelci bir çerçevede söylersek, insan ile gerçekliğin) ancak bağlılaşık olarak, karşılıklı ilişki içinde var olduğu (daha doğrusu bize ancak böyle verildiği) fikri. Gerçeklikle olan bağı dışında bir özne yoktur, bizler "dünyadaki-varlıklar"ızdır ve tam da bu sebepten ötürü, bize açılan her gerçeklik daima halihazırda belirli bir yaşam dünyasında açılmış bir gerçekliktir – ya da genç Georg Lukács'ın Marksist çerçevede söylediği gibi, doğa zaten hep toplumsal-tarihsel bir kategoridir.

Bu "bağlılaşımcılık" daha başka konumlara da dayandırılabilir: öznelcilik (özne-nesne ayrımının kökeni olarak, öznenin kendini bölmesi – Fichte'nin tabiriyle, bir özneye karşı duran her nesne öznenin kendini sınırlamasının sonucudur); Mutlak olarak özne-nesne bağlılaşımının/ilişkisinin koyutlanması (esasen post-Kantçı Alman İdealizmi, bilhassa da Schelling'in "özdeşlik felsefesi"); ve son olarak, bağlılaşımın kendisini aşılmaz ufuk, insanlık durumundaki sonluluğun işareti olarak görmeye dayalı genelgeçer yirminci yüzyıl konumu. Gelgelelim, tüm bu konumlardaki ortak yan "atasallığın" statüsünü tatmin edici bir şekilde izah edememeleridir: Bundan milyonlarca yıl önce, güneş sistemimizin oluşumundan evvel olup bitenlere dair kozmolojik bir tasvir aslında olduğunu iddia ettiği şey, yani milyonlarca yıl önce, insanlığın ortaya çıkmasından evvel olup bitenlere dair bir tasvir değil, bu geçmişin insani varoluşumuzun ufkunda nasıl göründüğüne ilişkin bir tasvirdir – konumumuz tasvir edilene zaten hep dahildir.

Tüm bunların arkaplanında, Meillassoux felsefede son zamanlarda tezahür eden irrasyonel dinsel yönelimlerin ("post-seküler" düşünce) modernite-öncesi zamanlara doğru bir gerileme değil, Batılı eleştirel aklın zorunlu bir sonucu olduğunu ikna edici bir dille ortaya koyar. Aydınlanma'nın Kantçı versiyonunda, aklın eleştirel kullanımının hedefi daima aklın kendisiydi aynı zamanda: Din eleştirisi en sonunda aklın, aklın kendini sınırlamasının eleştirisi olup çıkmıştı ve bu durum dinsel imana yine kapı aralamıştı, ama bu sefer "Felsefecilerin Tanrı'sı"na, varlığı ya da sıfatları muhakememiz tarafından ispat edilebilecek ya da hiç değilse kabaca betimlenebilecek Tanrı'ya değil, *logos*'un büsbütün ötesindeki, radikal Ötekilik sıfatındaki paradoksal biçimde dipsiz Tanrı'ya. Bu hamleyi ilk yapan kişi Kant olmuştu. Meşhur iddiasını hatırlayacak olursak, ahlaka yer açmak için aklı (insan bilgisini) sınırlamak zorunda olduğunu söylemişti; bugünse, bu yönelimin sembolik figürü, tüm o "Varlığın Ötesindeki Tanrı"ya dair postmodern-yapıbozumcu teolojilerin ana referans noktası olan Levinas'tır elbette. Derrida'nın teolojiye dönüşü bu yönelimi doruğuna çıkarmıştı: Tüm metafizik geleneği hedef alan köklü yapıbozum teşebbüsü düşünümsel bir hamle yapmak ve kendi "yapıbozuma uğratılamaz" koşullarını temalaştırmak zorundadır. Bu "Tanrı'nın ölümünün ölümü"nün önvarsayımı şudur: Aydınlanma, tutarlı olacaksa şayet, kendini olumsuzlamaya varır. Bir başka deyişle, önce dinsel

ve diğer tüm metafizik batıl inançları hedef tahtasına oturtan eleştiri, kendi metafizik önvarsayımlarım, amansızca ilerlemeye varan rasyonel belirlenimci bir dünyaya olan itimadını olumsuzlayarak sonlanmak durumundadır. "Kierkegaard ve Nietzsche'de, Aydınlanma Aklı ve Hegelci Mutlak Bilgi dünyası çok gerilerde bırakılır. Hegel'in zamanın Tin'inin otobiyografisi şeklindeki ümitvar tarih anlayışını soykırıma varan şiddetiyle gülünç duruma düşüren yirminci yüzyılın deliliğini her ikisi de kendine özgü biçimde öngörmüştür."[3] Hal böyle olunca, tahmin edilebileceği üzere, Hıristiyanlığın en ateşli eleştirmeni olan Nietzsche bile postmodern "teolojik dönemece" destek ordusuna yazılabilir:

> Nietzsche "Tanrı öldü" derken, şeyleri açıklayan merkezi, tek, kuşatıcı bir ilkenin olmadığını kasteder. Çeşitli kurgular ya da yorumlar vardır sadece. Evet, tek bir kuşatıcı ilke yoksa, bu durum bilimin de bir yorumdan ibaret olduğu ve mutlak hakikati bilmeye sadece onun hakkı olmadığı anlamına gelir. Fakat eğer bu doğruysa, dünya hakkında bilimsel-olmayan düşünme yöntemleri, ki bunlara dinsel yöntemler de dahildir, yeniden gün yüzüne çıkar.[4]

Aydınlanma'nın seküler anlatılarına duyulan, bügünlerde iyice baskın bir hal alan "şüpheciliğin", müstesna Batı modernitesi diye algılanan şeyin yabancılaştırmalarına karşı dinin bir "direniş sahası" olarak zuhur ettiği "post-seküler" dönemecin diğer yüzü olduğu gerçekten doğrudur. Din bu bağlamda "Tanrı"ya duyulan "auratik" bir inanca karşılık gelir ki Tanrı kelimesinin burada pozitif bir onto-teleolojik statüsü yoktur: Tanrı artık kaderimizi gözleyen Âli Varlık değil, radikal açıklığın, değişim umudunun, her zaman-gelecek-olan Ötekiliğin vb.nin bir adıdır. Meillassoux'ya göre, bu "Tanrı'nın ölümünün ölümü"nün kökeninde Kantçı eleştiriye içkin hata yatar: Kant (*à la* Leibniz) felsefi dogmatizmin reddi ile Mutlağa yapılan tüm felsefi (rasyonel, kavramsal) göndermelerin reddini, Mutlak ile radikal olumsallık birbiriyle bağdaşmazmış gibi birbirine karıştırmıştı. Kant (numenal olanı aklımızla kavrayamadığımızdan dolayı) Mutlağı düşünmemizi yasaklar ama Mutlağın kendisi bu suretle yok olmuş *olmaz* – insan bilgisinin böyle eleştirel bir şekilde sınırlanmasıyla Mutlağa erişmek için yeni bir söylemsel uzama kapı aralanır, "*tek şartsa şudur ki bu söylemlerdeki hiçbir şey kendi geçerliliğini rasyonelce gerekçelendirmeye benzememelidir.*"[5] Böylece, "ideolojilere yöneltilen muzaffer eleştiri kör iman lehindeki yenilenmiş bir sava dönüşür":[6] Her dogmatizmi karşısına alan acımasız eleştiri *credo qua absurdum*'un[7*] bek-

3 John D. Caputo, *On Religion*, Londra: Routledge, 2001, s. 55.

4 John D. Caputo ve Gianni Vattimo, *After the Death of God*, haz. Jeffrey W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007, s. 133.

5 Meillassoux, *After Finitude*, s. 44-5.

6 A.g.e., s. 49.

7* (Lat.) Tertullianus'a atfedilen, doğrusu *credo quia absurdum* olan söz: "Saçma olduğu

lenmedik biçimde yeniden zuhur etmesiyle son bulmuştu. Meillassoux Kant'ın idealist rasyonalist metafizik eleştirisinin irrasyonel imaniyeye kapı araladığına alaycı bir dille işaret ederken, aynı durumun kendi konumu için de geçerli olduğunu tuhaf bir şekilde gözardı eder: Bağlılaşımcılığa yönelttiği materyalist eleştiri de, (namevcut virtüel Tanrı hakkında yazdığı o çoğu basılmamış metinlerinden bildiğimiz üzere) yeni bir ilaha giden yolun taşlarını döşemez mi?

Sonluluktan Sonra'daki birçok harika kısmı ne yazık ki bir kenara bırakmak zorunda kalacağız burada – sözgelimi, Meillassoux'nun Varlığın köklü olumsallığından "hiçbir şey değil, bir şey vardır" sonucuna sarahatle varması: Evrensel mefhumdan fiili ampirik gerçekliğe sıçrama daima olumsaldır; yani, bir entitenin fiili varoluşu kendi mefhumunun iç zorunluluğundan çıkarsanamaz. Bir başka deyişle, eğer bir varlık zorunluysa, o halde daima var olmayabilir. Ama eğer bir varlık baştan başa olumsalsa, o halde (olumsal) bir şey var olmak *zorundadır*.[8] Bu içgörü Meillassoux'nun Tanrı'nın ontolojik kanıtını tersine çevirmesiyle bağlantılıdır: Mefhumdan gerçekliğe sıçramamıza, (olumsal) bir entitenin var olmak *zorunda olduğunu* kanıtlamamıza olanak tanıyan şey Varlığın köklü olumsallığıdır. Hegel hakkındaki genelgeçer görüşün (ne yazık ki Meillassoux da bu görüşü benimser) aksine, Hegel'in Tanrı'nın ontolojik kanıtını ıslah etmesi, mefhumdan fiili varoluşa yapılacak "gayrimeşru" sıçramanın da ıslah edilmesine katiyen sebep olmaz: Hegel "hiçbir şey değil, bir şey"in varlığına geçebilir, çünkü başlangıç noktası tam da Varlığın saf olumsallığıdır.

Hegel'e dair bir başka muğlak (yanlış)okumayla, Meillassoux çelişkiye ilişkin diyalektik ilkenin (çelişkiler şeylerin içinde gerçekten vardır) her türlü değişimi dışladığını iddia eder: Değişim p'nin p-değil'e, bir özelliğin karşıtına dönüşmesi demektir; ne var ki bir çelişkide, bir şey zaten kendi karşıtı *olduğu* için, gelişip dönüşebileceği başka bir yer yoktur. Çelişkinin gerçekliğini büsbütün kendinde cisimleştiren evren, çelişkili özelliklerin dolayımsızca örtüştüğü, kendi kendisiyle özdeş devinimsiz bir evren olurdu. Halbuki fiili evrende şeyler devinir, zaman içinde değişir, çünkü doğrudan A ve A-değil *olamazlar* – ancak kademeli olarak A'dan A-değil olmaya doğru *değişebilirler*. Zaman vardır, çünkü özdeşlik, çelişmezlik ilkesi çelişkinin doğrudan öne sürülmesine direnir. Bu nedenle Hegel bir evrim, hareket ve gelişim felsefecisi değildir: Hegel'in sistemi "statik"tir, her evrim bir Mefhum'un zamandışı çerçevede kendi kendisiyle özdeş olmasında bulunur.

Ne var ki Meillassoux burada Hegelci diyalektik hareketinin esas noktasını gözden kaçırır: Çelişki zorunludur *ve aynı zamanda imkânsızdır*; yani sonlu bir şey hem A hem A-değil *olamaz*, bu yüzdendir ki çelişkiyi üstlenmek zorunda

için inanıyorum" (ç.n.).

8 Varoluşun hakiki bir evrensel yargıdan kaynaklanmadığına dair eski içgörünün çeşitlenmiş hali değil midir bu? Eğer "tek boynuzlu atın tek boynuzu var" önermesi doğruysa, tek boynuzlu hiçbir atın olmadığı yine de doğru olabilir; ama eğer "bazı tek boynuzlu atların tek boynuzu vardır" önermesi doğruysa, o halde en azından bir tane tek boynuzlu at var olmak zorundadır.

kalmasına sebep olan süreç onun bizzat yok olmasına denk düşer. Dolayısıyla, *mantıksal zamansallığın* ana hatlarını ilk ortaya koyan kişinin Hegel olması şaşırtıcı değil: Saf kavramsal muhakeme alanında bile, hamlelerin birbiri ardına gelişi zamandışı bir sonuçlar zinciri olarak işlev görmez – bazı mantıksal hamleler (doğru hamleler) ancak diğer (yanlış) hamleler yapıldıktan sonra yapılabilir. Demek ki Meillassoux diyalektik sürecin "zamandışılığı"nı fazlasıyla "dolayımsız" bir şekilde okuyordur: Hegel'e göre "çelişki"nin özdeşliğe karşıt olmadığını, bilakis onun özü olduğunu kavramayı başaramaz. "Çelişki" tüm entitelerin kendileriyle büsbütün özdeş olmasını engelleyen Gerçek-imkânsız değildir sadece; "çelişki" saf bir şekilde kendi kendiyle özdeş olmadır, biçim ile içeriğin, cins ile türün, özdeşliğin öne sürülmesiyle totolojik bir şekilde örtüşmesidir. Zaman vardır, gelişim vardır, çünkü karşıtlar doğrudan *örtüşemez*. Mantığın başlangıcındaki ders daha şimdiden önümüzde durmaktadır: Karşıtların, Varlık ile Hiçliğin ilk özdeşliğinden, (daha sonra kendini Bir Şey[ler]de istikrara kavuşturan) Oluş'a nasıl geçeriz? Eğer Varlık ile Hiçlik birbiriyle özdeşse, üst üste biniyorlarsa, neden daha ileri gidilsin? Bunun sebebi tam da Varlık ile Hiçliğin doğrudan özdeş olmamasıdır: Varlık bir biçimdir, ilk biçimsel-mefhuma dayalı belirlenimdir ve tek içeriği Hiçlik'tir; Varlık/Hiçlik çifti imkânsız olan en yüksek çelişkiyi oluşturur ve bu imkânsızlığı, bu açmazı çözmek için, Oluş'a, iki kutup arasında salınmaya geçilir.

Ama gelin *Sonluluktan Sonra*'nın esas meselesine, *zorunluluğun olumsallığı* ile *olumsallığın zorunluluğunun* birbirini içermesine dönelim: Her zorunluluk olumsaldır (temelsizdir, "sebepsiz"dir ve çökebileceğine delalet eden gölge üzerinden bir an için olsun eksilmez). Fakat aynı zamanda ve daha da önemlisi, mutlak surette zorunlu olan *tek* şey olumsallıktır (doğanın yasalarının, zorunluluklarının olumsallığıdır). Meillassoux'nun savının güzel ve kuvvetli yanı şudur: Olumsallığın koşulsuzca ileri sürülmesinden çıkardığı sonuç evrenselleşmiş bir agnostik görecilik değil, tam aksine, kendinde, insan varoluşundan bağımsız olduğu haliyle gerçekliğe bilişsel açıdan erişilebileceği iddiasıdır. Kitabın başlığında atıfta bulunulan "sonluluk" fenomenal "nesnel gerçekliği" oluşturan Kantçı transandantal öznenin sonluluğudur: Meillassoux'nun asgari hedefi –Kant'*tan sonra*, Kantçı devrimi hesaba katarak– numenal Kendinde'nin idrak edilebileceğini ispatlamaktır. Nesnenin "birincil" özellikleri (nesneye insanlarca algılanmasından bağımsız olarak ait olan özellikler) ile sadece insan algısında bulunan "ikincil" özellikleri (renk, koku) arasındaki eski ayrıma itibarını iade eder; bu ayrımın temel ölçütü bilimsel bir ölçüttür, yani bir nesneyi matematikleştirilmiş bir çerçevede tasvir etme imkânıdır: "*Nesnenin matematiksel bir çerçevede formülleştirilebilen tüm veçheleri kendinde nesnenin özellikleri olarak anlamlı bir şekilde kavranabilir.*"[9]

9 Meillassoux, *After Finitude*, s. 3.

Meillassoux'ya göre, tüm felsefe tarihindeki en büyük ironi Kantçı dönemecin "Kopernik devrimi" diye adlandırılmasıdır: Aslında Kantçı dönemeç, tam aksine, ortaçağda Galileo'nun evrenin apaçık bir mânâyla Dünya'nın etrafında döndüğü ve bu Bütün'ün teleolojik bir düzeni olduğu anlayışını sarsıp yalnızca matematikselleştirilmiş formüllerle icra edilen bilimin "gri" sonsuz evreni anlayışına varmasına karşı yapılmış Batlamyusçu bir *karşı-devrimdir*. Kant'ın (*Saf Aklın Eleştirisi*'nde dile getirdiği) esas amacı modern (Newtoncu) bilimin (bariz) evrensel geçerliliğini ontolojik bir şekilde temellendirmek olsa da, onun "temellendirme"si modern bilimin en temel ontolojik öncülünün olumsuzlanmasından başka bir şey değildir: Doğa bilimi gerçekliği "olduğu gibi", gözlemlerimizden ve gözlemlerimizin çıkara dayalı niteliğinden ötürü kendisinin içine yansıttığımız anlamlardan bağımsız olarak tasvir etme iddiasında bulunur; oysa ki doğa bilimlerinin transandantal "temellendirmesi"ne göre bilimlerce tasvir edilen "nesnel gerçeklik" öznel bir transandantal çerçeveye dayanmaktadır, öznel yolla oluşturulmuştur, yahut, bilimin "çıkarsız", yansız niteliği belirli çıkarlar ya da pratik tavırlarla ayakta tutulmaktadır (sözgelimi, Heidegger'e göre, teknolojik manipülasyon tavrı ve doğanın sömürülmesi).

Meillassoux buradaki asıl hedefinin Kant'ın kendisinden ziyade, doğa bilimlerinin "naifliği"ni, kaba "doğalcılıklarını", gerçekliğe dair tasvirlerinin "soyut" niteliğini vurgulayan, Husserl'den Heidegger'e uzanan o yirminci yüzyıl felsefecileri olduğu konusunda gayet nettir. Yaşlı Husserl ve genç Heidegger'in çarpıcı bir dille ileri sürdüğü üzere, gerçekliğe ilişkin bilimsel "nesnel" yaklaşım zaten daima, somut bir tarihsel yaşam dünyasına (*Lebenswelt*) ilişik olmamıza dayanır, zira şeylerle esas itibariyle yansız gözlem nesneleri olarak değil, "el altındaki" bir şey, pratik-angaje varoluşumuzun bütününe ait bir şey olarak karşılaşırız.[10]

Burada beliren ikilem (bilimsel bir önermeye dair) oluşum ile değer arasındaki geleneksel ayrımla da ifade edilebilir. Bilimsel nesnelcilik taraftarı, bilimin köklerinin zaten hep somut bir tarihsel yaşam dünyasında yattığı vb. hakkındaki iddialarının çoğunu muhtemelen kabul edecektir; buna sadece şunu ekleyecektir: Bu iddialar doğa bilimlerinin ampirik oluşumunu layıkıyla tasvir eder, fakat bunların bilişsel geçerliliklerini de etkilediğini düşünmek epistemolojik açıdan gayrimeşrudur. Daha basit bir örnek: Evet, kapitalist piyasa ekonomisinin gelişimi ve doğa üzerinde teknolojik tahakküm kurma ihtimali olmasa Galileocu fizik muhtemelen ortaya çıkmazdı, ama bu olgu Galileo'nun bilimsel keşiflerinin nesnel doğruluğunu çürütmez – olumsal kökenlerinden bağımsız olarak geçerlidirler. Transandantal felsefeciye göreyse, bilimsel bilgi ile tarihsel önvarsayımları arasındaki bağ bilimsel bilginin epistemolojik statüsüyle alakalıdır: Doğa

10 Doğa bilimlerinin ve "nesnelcilik"lerinin bu transandantal eleştirisi-temellendirmesine Marksist bir tını da verilebilir; örneğin doğa bilimlerini tarihsel bir kolektif *praksiste* köklenmiş bilimler olarak kavrayarak.

bilimleri gerçekliği "bizden bağımsız olduğu haliyle" tasvir ve/ya izah etmez; gerçekliği *ancak* tarihsel açıdan belirli bir anlam ufkunun içinden göründüğü şekliyle tasvir ve/ya izah ederler ve dolayısıyla kelimenin dar anlamıyla, bu ufkun dışında herhangi bir mânâları yoktur.

Peki Kant'ın "Batlamyusçu karşı-devrimi" bağlamındaki her şey bu kadar açık mıdır? Gerek Kant gerekse Freud kendi alanlarında "Kopernik dönemeci"ni tekrarladığını iddia eder. Freud bağlamında, bu göndermenin anlamı yeterince basit gibidir: Nasıl ki Kopernik Dünya'mızın evrenin merkezi olmadığını, Güneş'in etrafında dönen bir gezegen olduğunu göstermiş ve bu anlamda onu "merkezsizleştirip" *başka* bir merkezin etrafında döndüğünü göstermişse, Freud da (bilinçli) Ego'nun insan psişesinin merkezi olmadığını, nihayetinde bir epifenomen, esas merkez olan Bilinçdışı ya da İd'in etrafında dönen bir uydu olduğunu göstermişti. Kant'taysa işler biraz daha muğlaktır – (Meillassoux'nun da benimsediği) ilk bakışta, Kopernik dönemecinin tam *tersini* yapmış gibi görünür. Transandantal felsefesinin kilit öncülü şu değil midir: nesneleri deneyimlememizin imkânının koşulları aynı zamanda bu nesnelerin kendilerinin olanaklılık koşullarıdır; dolayısıyla öznenin, kendi idrakiyle, kendini dışsal, "merkezsizleşmiş" bir doğruluk ölçütüne uydurmasındansa, nesnelerin öznenin izinden gitmesi gerekir, zira merkezi konumundan hareketle, bilginin nesnelerini oluşturan kişi öznenin kendisidir? Gelgelelim Kant'ın Kopernik'e göndermesi yakından okunacak olursa, tözsel sabit Merkez'in kaymasını değil hayli farklı bir şeyi, öznenin statüsünü vurguladığı anlaşılır:

> Biz burada Kopernik'in semavi hareketleri açıklamaya girişerek yaptığı şeyin aynısını yapmayı öneriyoruz. Gökteki tüm cisimlerin izleyicinin etrafında döndüğünü varsayarak hiç ilerleyemeyeceğini anlayınca süreci tersine çevirmiş ve izleyicinin döndüğünü, yıldızlarınsa hareketsiz kaldığını varsayma deneyine girişmişti.[11]

Burada kullanılan Almanca terimler ("*die Zuschauer sich drehen*" – başka bir merkezin etrafında dönmekten ziyade, *kendi etraflarında dönmek*[12]) Kant'ın dert ettiği şeyin ne olduğunun anlaşılmasını sağlar: Özne tözsel istikrarını ya da özdeşliğini kaybeder ve "transandantal tamalgı" denen o kendi etrafında dönen dipsiz burgacın saf tözsüz boşluğuna indirgenir. İşte Lacan'ın "Freud'a dönüş"ünün nerede durduğunu bunu hesaba katarak saptayabiliriz. Mümkün olduğunca özlüce belirtmek gerekirse, Lacan Freud'un Kopernik dönemecine yaptığı gön-

11 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. J. M. D. Meiklejohn, Londra: Henry G. Bohn, 1855, s. xxix.

12 Bu kilit pasajın yanlış çevirilerine dair iyi bir izah için, bkz. Gérard Guest, "La tournure de l'événement", *Heidegger Studies* 10 (1994).

dermeyi *esas Kantçı anlamıyla* okur: merkezin Ego'dan insan psişesinin "esas" tözsel odağı olarak İd'e ya da Bilinçdışı'na kaydığı iddiası olarak değil, *öznenin kendi kendisiyle özdeş tözsel Ego'dan, duygularla, içgüdülerle, yatkınlıklarla vb. ile dolu psikolojik özneden Lacan'ın "yasaklı özne"($) dediği şeye, arzunun kendi kendisiyle ilişkilenen negatifliğinin burgacına dönüşmesi* olarak. Tam bu anlamda, bilinçdışının öznesi Kartezyen *cogito*'dan başka bir şey değildir.

Peki Meillassoux transandantal-bağlılaşımcı kapanımdan bilgimizin Kendinde'ye, Kendinde'nin erişilebilirliğine doğru açılmasını nasıl başarır? Transandantal bağlılaşımcılığın nihai ufku *olgusallıktır*: Angelius Silesius'un deyişiyle, şeyler nasıllarsa "*ohne Warum*" öyledirler. Aşılamaz sonsuzluğumuz, son kertede, şeylerin bize sebepsizce öyle göründüğü, görünmelerinin özgül kipinde herhangi bir zorunluluk olmadığı, şu anda ve geçmişte başka türlü olabilecekleri, olmuş olabilecekleri ihtimalinin olduğu anlamına gelir. Modern düşüncede Duns Scotus ile Descartes'tan (ikisi de ilahi yaratımın radikal "iradeciliği"ni savunmuştu: Zorunluluğuyla Tanrı'nın özgürlüğünü sınırlayan bir Akıl yoktur; eğer Tanrı 2 +2'nin 4 değil 5 etmesini isteseydi öyle olurdu) geç Schelling gibi (Hegel'e karşısına alarak, yaratım ediminin düpedüz olumsal olduğunu vurgulamıştı: Tanrı dünyayı yaratmama kararını da verebilirdi; nihai gerçeklik ilahi özgürlüğün dipsizliğidir) figürlere uzanan bu akılyürütme hattını uca taşıyan kişi Heidegger olmuştu. Burada birbirinin apaçık karşıtı olan, radikal olumsallığın irrasyonelce (kararcı/iradeci bir tavırla) ileri sürülmesi ile doğa yasalarının bilimsel evreni arasında bir bağ vardır: Modern matematikselleşmiş bilime göre, her (keşfedilmiş) zorunluluk olumsaldır, zorunluluğun kendisi zorunlu değildir (Papa Benedict bu nedenle modern bilimi "irrasyonalizm"le itham etmekte ve Hıristiyanlıkta bilimsel "irrasyonalite"ye karşı Aklın savunulmasını görmekte haklıydı). Heidegger'in "*Er-Eignis*"i, yeni bir tarihsel çağın, Varlığın yeni bir açılma kipinin –yahut, yetersiz ama yerinde bir ifadeyle: anlama dair yeni bir transandantal ufkun– Olay'ım/Geliş'ini, Transandantal'ın radikal olgusallığını veya olumsallığını öne sürer. Gerçekliğin bize neden başka değil de bu transandantal anlam ufkunda açıldığını belirleyen bir Zorunluluk, Gerekçe, Neden yoktur, Varlığın çağlarının birbiri ardına gelişini düzenleyen daha derin bir mantıksal süreç yoktur; Varlığın tarihi dipsiz bir oyundur; yani, *Er-Eignis* Varlığın tarihsel görünümlerinin birbiri ardına gelişini düzenleyen "derin" Temel ya da Fail değildir; bu görünümlerin kendileri, dipsiz Olaylar, şeyler olarak, tahayyül edilebilir en radikal anlamıyla, "öyle oluverir".

Transandantal bağlılaşımcılığın hatası olgusallığın (köklü ontolojik olumsallığın) böyle tastamam öne sürülmesinde değil, tam aksine, bu olgusallığın (felsefi açıdan tutarsız, kendisiyle çelişen) *sınırlılığında* yatar. Bağlılaşımcılık nihai olgusallığı, gerçekliğimizin "*ohne Warum*"unu, yani sebepsizliğini, bizi

bilinemez Mutlak'tan ayıran Bilmezlik Peçesi'nin ardında ilelebet mahkûm kalmamamıza yol açan sonluluğumuzun silinmez işareti olarak okur. Meillassoux işte tam bu noktada has spekülatif-Hegelci bir ustalıkla, bu açmazdan çıkmanın yolunun Bilmezlik Peçesi'ne yine de nüfuz edebileceğimizi iddia ederek yanından geçmekten değil, onu öne sürüp tüm sonuçlarını çıkarmaktan geçtiğini gösterir. Kendinde'ye ilişkin transandantal agnostisizmin sorunlu yanı fazla radikal şekilde şüpheci olması, "fazla ileri gitmesi" değil, bilakis, yarı yolda takılıp kalmasıdır.

Öyleyse Meillassoux'nun yaptığı işlem neye dayanır? Sorunun -engelin- kendisi geridönüşlü şekilde kendi çözümü olarak görünür, zira Şey'e doğrudan erişmemize mani olan Şey'in ta kendisidir. Nihai tersine çevrilme mantığı Adorno'nun toplum mefhumunun antagonist niteliği hakkındaki analizinin mantığıyla aynı değil midir? İlk bakışta, iki toplum mefhumu arasındaki yarılma (Anglo-Sakson bireyci-nominalist toplum ile bireylerden önce var olan bir bütünlük şeklindeki Durkheimci organizmacı toplum) indirgenemez gibidir, yüksek bir "diyalektik sentez"le çözülemeyen ve toplumu erişilemez bir Kendinde-şey mertebesine yükselten hakiki bir Kantçı çatışkı vardır karşımızda adeta. İkinci bakıştaysa, Şey'e erişmemizi önler gibi görünen bu köklü çatışkının *zaten Şey'in kendisi olduğunu* kaydetmek yeter – bugünkü toplumun temel özelliği Bütünlük ile birey arasındaki uzlaşmaz antagonizma*dır*.

Meillassoux olgusallık ve/ya mutlak olumsallık bağlamında da aynısını yapar: Sonluluk taraftarlarına bilgimizin sınırlılığı (bilgimiz hakkında tamamen yanılıyor olabileceğimiz, kendinde gerçekliğin ona dair tasavvurumuzdan bambaşka olabileceği içgörüsü) diye görünen şeyi, gerçekliğin kendisinin en temel pozitif ontolojik özelliğine aktarır – mutlak "*bizatihi, agnostik tarafından teorileştirildiği haliyle, öteki-olma-yetisinden ibarettir*. Mutlak, gerekçesi olmayan mevcut halimin başka bir hale *geçme imkânıdır*. Ama bu imkân artık bir 'bilmezlik imkânı, yani, sırf bilemez oluşumun sonucu olan bir imkân değildir... Kendinde'nin kalbindeki "son derece gerçek imkânın *bilgisidir*"[13]:

> İçsel *sınırlarını* olgusallık yoluyla deneyimlemek şöyle dursun, düşüncenin olgusallık yoluyla mutlağa dair *bilgisini* deneyimlediğini göstermek zorundayız. Aslında mutlağın erişilemezliğini değil, kendinde'nin açığa çıkışını ve var olana dair düşüncedeki daimi kusurun aksine, var olanın ebedi özelliğini kavramak zorundayız... [Böylece] olgusallığın mutlağın bilgisi olduğu ortaya çıkacaktır, çünkü *düşüncedeki bir yetersizlik olduğunu zannettiğimiz hususu şeyin kendisine geri koyacağızdır*. Bir

13 Meillassoux, *After Finitude*, s. 56.

> başka deyişle, her şeye içkin olan gerekçe yokluğunu düşüncenin nihai gerekçeyi ararken karşılaştığı bir sınır olarak yorumlamak yerine, bu gerekçe yokluğunun entitenin *nihai* özelliği *olduğunu* ve *ancak* böyle olabileceğini anlamalıyız.[14]

Epistemolojik engelin neredeyse-sihirli bir şekilde ontolojik öncüle çevrilmesindeki paradoks şudur: "Mutlağa olgusallık sayesinde ve yalnızca olgusallık sayesinde ilerleyebiliriz."[15] Gerçekliğin radikal olumsallığı, bu "açık olasılık, bu 'her şey eşit derecede mümkündür' bir kez daha mutlak olarak düşünülmeden mutlaklıktan çıkarılamayacak bir mutlaktır."[16]

Burada, kuantum fiziğindeki belirsizliğin nasıl yorumlanacağı konusunda büyük çatışmayla da bir bağ kurmak gerekir: "Ortodoks" kuantum fizikçilerine göre, bu epistemolojik belirsizlik aynı zamanda ontolojiktir, "kendinde" belirsiz olan "gerçekliğin" bir özelliğidir; Einstein'dan bu yana, klasik "zorunluluğun-gerçekçiliği"ni savunanlara göreyse, epistemolojik belirsizlik ancak kuantum fiziğinin gerçekliğe dair tam bir tasvir sunmadığı, hesaba katmadığı gizli değişkenler olması gerektiği anlamına gelebilir. Biraz tartışmalı ve abartılı bir dille söylersek, Einsteinci eleştirmenler kuantum fiziğini yeniden-Kantçılaştırmaya, kendinde gerçekliği onun kavrayış menzilinden dışlamaya çalışmaktadır.

Meillassoux, belirsizlik ilkesini savunan ve dalga işlevinin çöküşünde gözlemcinin oynadığı rolü vurgulayan kuantum fiziğinin her türlü gözlemciden bağımsız nesnel gerçeklik anlayışının altını oyduğunun ve nitekim Kantçı transandantalizme beklenmedik bir canlılık verdiğinin pekâlâ ayırdındadır; gelgelelim, bizzat işaret ettiği gibi, aralarındaki benzerlik yanıltıcıdır ve temel bir farkı örtbas etmektedir: "Bir gözlemcinin mevcudiyeti fiziksel bir yasanın gerçekleşmesini nihayetinde etkileyebilir, tıpkı kuantum fiziğinin bazı yasalarında olduğu gibi – ama bir gözlemcinin yasayı etkileyebiliyor olmasının kendisi bir gözlemcinin varlığına dayanması gerekmeyen yasanın bir özelliğidir."[17] Kısacası, Kant'ın transandantalizminde "gözlemci"-özne gözlemlediği şeyi oluşturur; kuantum fiziğindeyse gözlemcinin etkin rolünün kendisi fiziksel gerçekliğe yeniden kazınır.

O halde, mutlağa bu şekilde erişilmesi ile gerçeklik hakkındaki bilgimizin bariz sınırlılığı nasıl uzlaştırılabilir? Burada Brecht'e gönderme bulunmak biraz yardımcı olabilir: Brecht sahne hakkında ettiği tefekkürlerden birinde, sahnenin arkaplanının, gördüğümüz ve bildiğimiz her şeyin içinden kesitler halinde çıktığı Şeylerin Müphem Kökeni olarak Gerçekliğin Tümü'nün nüfuz edilmez

14 A.g.e., s. 52-3.
15 A.g.e., s. 63.
16 A.g.e., s. 58.
17 A.g.e., s. 114.

derinliğini resmetmesi gerektiği fikrine şiddetle karşı çıkmıştı. Brecht'e göre, bir sahnenin arkaplanı boş, beyaz olmalı ve görüp deneyimlediklerimizin arkasında, gizli bir Köken ya da Temel olmadığına işaret etmelidir. Bu durum gerçekliğin bize şeffafça göründüğünü, "her şeyi bildiğimizi" katiyen ima etmez; elbette ki sonsuz boşluklar vardır, ama mesele şudur ki bu boşluklar *neyse odurlar, yani boşluklardır*, basbayağı bilmediğimiz şeylerdir, tözsel bir "daha derin" gerçeklik değil.

Şimdiyse Meillassoux'nun savının has spekülatif özüne geliyoruz: Epistemolojik sınırlılıktan pozitif ontolojik özelliğe geçiş (ya da ilkinin ikincisine çevrilmesi) nasıl haklılaştırılabilir? Gördüğümüz üzere, transandantal eleştiri olgusallığı sonluluğumuzun, bilişsel sınırlılıklarımızın, mutlak Kendinde'ye erişememizin işareti olarak tasavvur eder; gerçeklik bize, sonlu aklımıza olumsal, *ohne Warum* görünür, fakat kendi içinde telakki edildiğinde, gerçekliğin olumsal olmadığı (derin bir tinsel ya da doğal zorunlulukla yönlendiği), dolayısıyla aşkın bir mekanizmanın kuklalarından ibaret olduğumuz ya da Benliğimizin algıladığı gerçekliği bizzat doğurduğu, vs. pekâlâ doğru olabilir. Bir başka deyişle, transandantaliste göre, daima radikal "*bilmezlik ihtimali*" vardır:[18] Gerçekliğin gerçekten nasıl olduğunu bilmeyiz, gerçekliğin bize göründüğünden bambaşka olma ihtimali daima vardır. Öyleyse, Meillassoux bu epistemolojik sınırlılıktan mutlağa eşsiz erişime nasıl geçer? Son derece Hegelci bir tavırla, tam bu noktada imkân ile fiiliyatın paradoksal bir şekilde üst üste bindiğini tespit eder: "Bu 'bilmezlik imkânı'nı nasıl *düşünebiliyorsunuz*...? İşin aslı şudur ki bu bilmezlik imkânını düşünebilmenizin tek sebebi bu imkânın *mutlaklığını*, yani bağlılaşımsal-olmayan niteliğini *fiilen* düşünmüş olmanızdır."[19] Tanrı'nın ontolojik kanıtı burada materyalistçe tersine çevrilir: Bir Yüce Varlığın ihtimalini düşünebiliyor olmamız onun fiiliyatta olmasını beraberinde getiriyor değildir; tam aksine, gerçekliğin mutlak surette olumsal olabileceğini, öteki-olma ihtimalini, gerçekliğin bize göründüğü haliyle kendinde olduğu hali arasında köklü bir boşluk olabileceğini düşünebiliyor olmamız gerçekliğin kendinde baştan başta olumsal olmasını beraberinde getirir. Her iki durumda da, varoluş mefhumundan mefhumun parçası olan varoluşa doğrudan geçiş söz konusudur; gelgelelim, Tanrı'nın ontolojik kanıtı bağlamında, imkân (düşünme imkânı) ile fiiliyat arasında dolayım kuran terim "kusursuzluk"tur (kusursuz bir varlığın mefhumu onun varoluşunu içerir); Meillassoux'nun mefhumdan varoluşa geçişi bağlamındaysa, *dolayımlayıcı terim kusurluluktur*. Gerçeklik (bize göründüğü haliyle gerçeklik) hakkındaki bilgimizin köklü biçimde başarısızlığa uğramış olduğunu, Mutlak'tan bambaşka olduğunu *düşünebiliyorsak, o halde (Bizim-için ile Kendinde arasındaki) bu boşluk Mutlağın kendisinin bir parçası olmak zorun-*

18 A.g.e., s. 58.
19 A.g.e.

dadır, dolayısıyla bizi Mutlak'tan ilelebet ayrı tutacak gibi görünen özellik bizi Mutlak'la *doğrudan* bağlayan *tek* özelliktir. Hıristiyanlık deneyiminin özünde de aynı kayma bulunmaz mı? Bizi Tanrı'yla birleştiren şey insanın Tanrı'dan kökten kopmasıdır; zira, İsa figüründe, Tanrı *kendisinden* büsbütün kopmuştur – öyleyse, yapılması gereken şey bizi Tanrı'dan ayıran boşluğu "aşmak" değil, *bu boşluğun Tanrı'nın kendisinde mündemiç olduğunu* idrak etmektir (Rabinoviç fıkrasının nihai versiyonu olarak Hıristiyanlık) – Tanrı'nın kendisiyle bir deneyimi paylaştığım tek zaman Tanrı'dan kopmanın sonsuz acını deneyimlediğim zamandır (Çarmıh'taki İsa).

İki hususun altını çizmek gerekiyor burada. Birincisi, Meillassoux olumsallığın tek zorunluluk olduğunu öne sürerken yaptığı hata bu önermeyi Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerinin eril tarafına göre, yani evrenselliğin ve onun kurucu istisnasının mantığına göre tasavvur etmesidir: Her şey olumsaldır – mutlak surette zorunlu olan olumsallığın kendisini saymazsak. Zorunluluk böylece evrensel olumsallığın dışsal garantisi haline gelir – peki ama olumsallığın Hepsi-değil'ine ne diyeceğiz: Olumsal olmayan hiçbir şey yoktur, bu yüzdendir ki Hepsi-değil olumsaldır? Aynı zamanda, zorunluluğun Hepsi-değil'i vardır: Zorunlu olmayan hiçbir şey yoktur, bu yüzdendir ki Hepsi-değil zorunludur. Hepsi-değil zorunludur, yani, arada sırada, olumsal bir karşılaşma vuku bulur ve bunun sonucunda hâkim zorunluluğun (bu zorunluluğun ayakta tuttuğu imkânların uzamının) altı oyulur, böylece onda, "imkânsız" gerçekleşir.[20] Peki bu iki Hepsi-değil arasında nasıl bir ilişki vardır? Gerçeklik olumsal olduğu için, olumsallığın Hepsi-değil'iyle başlamamız gerekir: Zorunluluklar olumsallığın içinden, olumsal bir şekilde, ortaya çıkar.

İkincisi, Meillassoux'nun Hegel'i eleştirirken bile (ve özellikle de bu eleştiride) Hegelci terimleri sıkça ve sistematik bir şekilde kullandığını kaydetmemiz gerekir. Örneğin, (aşkın mutlak zorunluluğa erişebildiğini iddia eden) "metafizik" eleştiri-öncesi dogmatizmin aksine, kendi konumunu defaatle (mutlak hakkındaki bilgimizin erişilebilir olduğu yolundaki post-Kantçı önerme anlamında) "spekülatif" diye tanımlar. İşin paradoksal yanı, Hegel onun gözünde "metafiziksel"dir; halbuki Hegel bizatihi "metafiziksel", (Kantçı eleştiri anlamıyla) "eleştirel" ve "spekülatif"in gerçekliğe yönelik düşüncenin üç temel tavrı olduğunu, kendi "spekülatif" tavrınınsa ancak eleştirel tavrın dersi bütünüyle kabul edildiği zaman ortaya çıkabileceğini belirtmişti. Hegel'in izinden giden Meillassoux'nun kendi konumunu "Mutlak Bilgi" konumu olarak nitelendirmesi hiç şaşırtıcı değil. Meillassoux bunu gayet Hegelci bir şekilde şöyle tanımlar: "*kaosun kadirimutlaklığındaki* bir *öz-sınırlama* ya da *öz-normalleştirme* ilkesi"[21] – kısacası, olumsallığın içinden zorunluluğun çıkışı:

20 Alenka Zupančič, "Realno in njegovo nemožno" ("Gerçek ve İmkânsızı"), *Problemi* 1-2 (2010).

21 Meillassoux, *After Finitude*, s. 66.

> Mutlak bir bilgiyi –her şeyin mümkün olduğunu tekrarlayıp durmayacak bir kaos bilgisini– ancak kadirimutlaklığının yanı sıra kendisi hakkında da zorunlu önermeler ürettiğimiz takdirde geliştirmeyi umabiliriz. Fakat bunu yapmak için kaosun tabi olduğu normları ya da yasaları keşfetmemiz gerekir. Bununla birlikte kaosun gücünün üzerinde onu bir norma tabi olacak şekilde kısıtlayabilecek hiçbir şey yoktur. Eğer kaos kısıtlamalara tabiyse, bu yalnızca kaosun kendi doğasından, kadirimutlaklığından gelen bir kısıtlama olabilir... şayet bir entite bu şekilde olumsal ve zorunsuz olabilecekse, *herhangi bir şey olamaz.* Bir başka deyişle, olumsal ve zorunsuz olmak için, entite daha sonrasında *var olanın mutlak özellikleri* olarak tasavvur edilebilecek *bazı belirli koşullara* uymak zorundadır.[22]

Hegel'in programı tam da bu değil midir? Hegel'e göre zorunlu yasalar olumsaldır, yani "öyledirler, çünkü öyledirler" – neden, niçin diye sorulamaz. Hegelci-spekülatif bir şekilde, doğanın düzenlilikleri tam da olumsallığın en yüksek biçimde öne sürülmüş halidir: Doğa ne kadar çok düzenli biçimde davranır, "zorunlu yasaları"na uyarsa, bu zorunluluk o kadar çok olumsaldır. Radikal olumsallık yasaların istikrarını önlemediği gibi, bunu *tercih* bile eder: En yüksek olumsallık yasalar ebedi, değişmez olduğu zaman var olur – fakat olumsal bir şekilde, herhangi bir sebep olmadan. Hegel'in *Mantık*'mm başında, Oluş (Varlık ile Hiçliğin birliği) süreci vardır ki bu Bir Şeyler çokluluğunun ürediği bütünüyle olumsal bir süreçtir. Bir Şeyler'in ve Başka-Bir Şeyler'in "düzmece sonsuzluğu", temelinde yatan ya da kendisini düzenleyen herhangi bir zorunluluğu olmayan, en saf haliyle kaostur ve Hegel'in *Mantık*'mm tüm gelişimi "*kaosun kadirimutlaklığındaki öz-sınırlama* ya da *öz-normalleştirme*" şeklindeki içkin sürecin açılmasıdır: "Akıl-dışı –irrasyonel olmayan bir akıl-dışı– hakkındaki rasyonel söylemin neye dayandığını o zaman anlamaya başlarız: Entitenin olmama yetisini ve başka-olma yetisini ortaya koyabilmek için tabi olmak zorunda olduğu kısıtlamaları tesis etmeyi hedefleyen söylem olurdu."[23]

Bizim-İçin ile Kendinde'yi ayıran boşlukta (kendinde gerçekliğin bize göründüğü halinden bambaşka olma imkânında) ifade bulan bu "başka-olma-yetisi", Kendinde'nin kendine aldığı mesafedir, Varlığın kalbindeki *negatifliktir* – Meillassoux'nun harikulâde derecede yoğun şu önermesiyle kastettiği şey budur: "Kendinde-şey temsilin transandantal biçimlerinin olgusallığından ibarettir", yani gerçekliğe ilişkin çerçevemizin son derece olumsal niteliğinden başka bir şey değildir.[24] Gerçekliği "gerçekten olduğu" haliyle görmek onun altında başka,

22 A.g.e.
23 A.g.e.
24 A.g.e., s. 76.

"daha derin" bir gerçeklik görmek değil, bu gerçekliğin aynısını kapsamlı olumsallığıyla görmek demektir.

Peki Meillassoux çığır açıcı hamlesinin Hegelci doğasını niçin açıkça teslim etmez? Akla gelen ilk sebep gayet basittir: Hegelci diyalektiğin Kavram'ın kendini zorunlu olarak açmasına dair bir tasvir olduğu şeklindeki genelgeçer okumayı onaylamaktadır:

> Hegelci metafizik mutlağın açılmasında umarsız bir olumsallık uğrağının zorunlu olduğunu savunur; doğanın ortasında saf olumsallık, fiiliyattan yoksun gerçeklik, kaosu ve karşılıksızlığıyla Kavram'ın emeğine kafa tutan katıksız sonluluk olarak vuku bulan bir uğrak... Fakat bu olumsallık, kendi içinde, rasyonel bütünlük sıfatıyla, olumsallıktan yoksun olan mutlağın açılmasından çıkarsanır. Nitekim, Hegel'de olumsallığın zorunluluğuna olumsallığın kendisinden ve tek başına olumsallıktan değil, ontolojik açıdan diğerine üstün olan bir Bütün'den ulaşılır.[25]

Meillassoux burada zorunluluk ile olumsallık arasındaki has Hegelci ilişkiyi hayati bir hata yaparak basitleştirir. İlk bakışta, bunların kuşatıcı birliği zorunlulukmuş gibi, zorunluluk olumsallığı içinde kendini ifade ettiği yahut fiiliyata çıkardığı dış alan olarak koyutlayıp dolayımlıyormuş gibi görünür – olumsallığın kendisi zorunludur, mefhuma dayalı zorunluluğun kendini dışsallaştırmasının ve kendini dolayımlamasının sonucudur. Gelgelelim, bu birliği karşıtıyla, kendisinin ve zorunluluğun kuşatıcı birliği olarak olumsallıkla tamamlamak gerekir: Bir zorunluluğun çokluluğun olumsal alanının yapılandırıcı ilkesi mertebesine yükselmesi olumsal bir edimdir; hatta şu bile söylenebilir: Hegemonya kurmak için verilen olumsal ("açık") bir mücadelenin neticesidir. Bu kayma S'den $'e, tözden özneye kayışa tekabül eder. Başlangıç noktası olumsal bir çokluktur; kendini dolayımlamasıyla ("kendini kendiliğinden örgütlemesiyle") olumsallık kendi içkin zorunluluğunu doğurur yahut koyutlar, tıpkı Öz'ün Varlığın kendini dolayımlamasının sonucu olması gibi. Öz ortaya çıkar çıkmaz, geridönüşlü şekilde "kendi önvarsayımlarını koyutlar", yani, kendi önvarsayımlarını kaldırarak kendini yeniden üretmesinin uğrakları haline getirir (Varlık töz-değişimine uğrayarak Görünüm'e dönüşür); ne var ki bu koyutlama geridönüşlüdür.

Bu da bizi Meillassoux'nun temel stratejik (ve son derece Hegelci) hamlesine, bizi (sonlu insanları) Kendinde'den ayıran boşluktan, Kendinde'ye içkin boşluğa geçişine getirir; bu hamle Lacan'ın arzudan dürtüye geçişiyle sıkı sıkıya bağlılaşıktır: Dürtü "transandantal"dır, uzamı kayıp ilksel Nesne'nin (Şey'in) boşluğunu dolduran fantazinin uzamıdır – hasılı, arzu Kantçıdır, dürtüyse Hegelci. Kendi kaybıyla örtüşen, tam da kaybolduğu an ortaya çıkan (dolayısıyla, memeden

25 A.g.e., s. 80.

sese ve bakışa varıncaya kadar tüm fantazmatik cisimlenişlerinde, boşluğun, hiçliğin metonimik şekillenişleri olan) nesne olarak Lacancı *objet a*, *arzunun* ufkunda kalır – arzunun esas nesne-nedeni fantazmatik cisimlenişlerince doldurulan boşluktur. Lacan'ın altını çizdiği gibi, *objet a* dürtünün de nesnesidir, ama buradaki ilişki bambaşkadır: Her iki durumda, nesne ile kayıp arasındaki bağ çok önemli olsa da, *arzunun* nesne-nedeni olarak *objet a* bağlamında, ilk başta kaybolmuş, kendi kaybıyla örtüşen, kaybolmuş olarak ortaya çıkan bir nesne vardır karşımızda; dürtünün nesnesi olarak *objet a* bağlamındaysa, "nesne" *doğrudan doğruya kaybın kendisidir* –arzudan dürtüye geçişte, *kayıp nesneden bir nesne olarak kaybın kendisine* geçeriz. Başka bir deyişle, "dürtü" denen bu acayip hareketin devindirici gücü kayıp nesneyi bulmaya yönelik "imkânsız" arayış değildir; *"kaybın" –boşluğun, yarığın, mesafenin– kendisini doğrudan ortaya koyma itkisidir*. Demek ki burada *ikili* bir ayrım yapmak gerekiyordur: Hem *objet a*'nın fantazmatik hali ile post-fantazmatik halini, hem de, bu post-fantazmatik alanda, arzunun kayıp nesne-nedeni ile dürtünün nesne-kaybını birbirinden ayırmak gerekir.

Dolayısıyla "saf" ölüm dürtüsünün imkânsız "topyekûn" (öz-)yıkım istenci, öznenin anne Şey'in tamlığına kavuşacağı estetik bir kendi kendini yok etme olacağını, ama bu istencin gerçekleştirilebilir olmadığını, tıkandığını, "kısmi bir nesne"ye takılıp kaldığını iddia etmek yanlıştır. Böyle bir anlayış ölüm dürtüsünü arzunun ve onun kayıp nesnesinin çerçevesine doğru geri çevirir: Arzuda, pozitif nesne imkânsız Şey'in boşluğunun metonimik bir vekilidir; arzuda, tamlığa ulaşma hevesi kısmi nesnelere nakledilir – Lacan buna arzunun metonimisi adını vermişti. Lacan'ın meramını ıskalamamak (ve arzu ile dürtüyü birbirine karıştırmamak) için son derece net olmak durumundayız: Dürtü kısmi bir nesneye sabitlenen Şey'e duyulan sonsuz bir özlem değildir – "dürtü", her dürtüdeki "ölüm" boyutunun içinde yattığı bu sabitlenmenin *ta kendisidir*. Dürtü (ensestvari Şey'e doğru yapılan), denetimden geçirilip parçalanmış bir evrensel hamle değildir; bu frenlemenin *ta kendisidir*, içgüdülerin frenlenmesi, Eric Santner'in diyeceği gibi, "takılıp kalmışlığı"dır.[26] Dürtünün temel matrisi Şey'in boşluğuna varmak üzere tüm tikel nesneleri aşmanın (ve ardından Şey'in boşluğuna ancak metonimik vekiliyle erişilebilmesinin) matrisi *değil*, libidomuzun kısmi bir nesneye "takılıp kalması"nın, onun etrafında hiç durmadan dönüp durmaya mahkûm olmasının matrisidir.

Netice itibariyle, görmüş olduğumuz gibi, dürtü kavramı "ya Şey seni yaksın ya da güvenli bir uzaklıkta dur" tercihini yanlış kılar: Dürtüde, "Şey'in kendisi" boşluğun (daha doğrusu, boşluğun değil, deliğin) etrafında dolanıp durmadır. Daha da açıkça ifade etmek gerekirse, dürtünün nesnesi Şey'le onun

26 Bkz. Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

boşluğunun doldurucusu olarak ilişkilenmez: Dürtü kelimenin tam anlamıyla arzunun karşı-hareketidir, imkânsız tamlığa ulaşmaya çalışmaz ve kendisinden vazgeçilmeye zorlandığında, kendi kalıntısı olarak kısmi bir nesneye takılıp kalmaz – dürtü, kelimenin tam anlamıyla, içine yerleşik olduğumuz sürekliliğin Hepsi'sini *kırmaya*, ona köklü bir dengesizlik katmaya yönelik bir "dürtü"dür: Dürtü ile arzu arasındaki fark ise arzuda, bu kesilmenin, kısmi bir nesneye sabitlenmenin, deyim yerindeyse "transandantalleşmesi", Şey'in boşluğunun vekili haline geliyor olmasıdır.

Dürtünün bu paradoksu açısından baktığımızda, spekülatif gerçekçiliğin sınırlılığını görebiliriz. Bu sınırlılık spekülatif gerçekçiliğin bir tür Greimasçı göstergesel kare oluşturan dört yönelime hemen ayrılıvermesine bakarak anlaşılabilir: Meillassoux'nun "spekülatif materyalizm", Harman'ın "nesne-yönelimli felsefesi"[27], Grant'ın yeni-dirimselciliği[28] ve Brassier'in radikal nihilizmi. Bu dört konum iki eksene yerleşir: ilahi/seküler ve bilimsel/metafizik. Gerek Meillassoux gerekse Brassier gerçekliğe dair bilimsel bir görüşü savunup gerçekliğin radikal biçimde olumsal ve biçimselleştirilmiş bilim sayesinde idrak edilebileceğini düşünse de, Brassier bilimsel indirgemeciliği de onaylar, Meillassoux ise geçmişteki tüm haksızlıkları tazmin edecek namevcut bir ilahiliğe açık kapı bırakır. Öte yandan, gerek Harman gerekse Grant bilimsel-olmayan metafizik bir yaklaşımı destekler – Harman doğrudan dinsel (ya da, en azından, tinselci) bir pan-psişizmi yeğler, "psişenin kozmik katmanları"nı araştırma ve "solucanların, tozun, orduların, tebeşirin ve taşın özgül psişik gerçekliğini meydana çıkarma" programını ana hatlarıyla ortaya koyar; Grant ise, Deleuzecü bir edayla, meta-fizik boyutun doğanın kendisinde olduğunu düşünür, nesneler dünyasını daha ilksel bir oluş sürecinin ürünleri (istenç, dürtü, vb.) olarak tasavvur eder. Bu karenin içinde, iki eksenin (metafizik ilahiliğin karşısında seküler bilimsel indirgemecilik) beklenmedik biçimde örtüşmesini bozan iki konum öne çıkar: Meillassoux'nun geçmişteki haksızlıkları tazmin etmek üzere ortaya çıkabilecek namevcut bir Tanrı'ya açık kapı bırakan köklü olumsallığa işaret eden bilimsel iddiası ve Grant'in yine de doğalcı/materyalist kalan bilimselcilik-karşıtı dirimselci metafiziği. Bu iki ilave seçeneğin doldurduğu boşluk, spekülatif gerçekçiliğin transandantal bağlılaşımcılığı geride bırakmasının sonucunda geleneksel eleştiri-öncesi çatışkıların ağına takılı kaldığını, yani, spekülatif gerçekçiliği tanımlayan temel karşıtlıkta (gerçekçiliğe karşı bağlılaşımcılık) bir boyutun eksik olduğunu gösterir. Bu boyut nedir?

Ray Brassier "dizgininden boşanmış hiçlik" (*nihil unbound*) diye programatik bir slogan üretmekte haklıydı – hiçliğin "bağını çözmede" elbette sonuna kadar gidilmeli, yani "sekülerleşme" sonuna kadar götürülmelidir. Bugünkü düşmanın adlarından biri "post-seküler düşünce"dir: "Büyünün bozulması" sürecinin

27 Graham Harman, *The Quadruple Object*, Ropley: Zero Books, 2011.
28 Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, Londra: Continuum, 2006.

sınırına vardığı ve Kutsal'ın yeniden, post-metafiziksel bir şekilde geri dönmekte olduğu, artık sonsuz bir Mutlağa erişmeye değil, sonluluğumuza, her yanına anlamın sirayet ettiği somut bedensel yaşam deneyimiyle sonlu *Lebenswelt*'teki indirgenemez köklülüğümüze dayandığı fikri. Bu eğilimi tersine çevirmek için, öncelikle, ilkin felsefenin açılış jestini yapan Parmenides'in dile getirdiği varlık ile *logos*'un özdeşliği ("varlık ile düşünme/konuşma aynı şeydir") tersine çevirerek başlamalıyız. Bu aynılık negatif olarak kavranmalıdır: Platon'un hakkında konuşulanın bir şekilde var olması gerektiği yolundaki kanısının aksine, ancak (en azından potansiyel olarak) var olmayan hakkında konuşulabilir, zira Gerçeğin dokusunda bir delik olmadan konuşma olmaz; bir şeyi olumlamak bu şeyi potansiyel kayboluşunun arkaplanına yerleştirir, yahut Parmenides'i açımlamak gerekirse, düşünmek/konuşmak ile gayri-varlık aynıdır. Dahası, Gerçeğin dokusundaki bu deliğin ortaya çıkabilmesinin tek yolu Gerçeğin son kertede bir boşluktan ibaret olmasıdır, "var olan tek şey"in, tam da, Hepsi-değil olması, yani son kertede "hiçliğin metonimisi" olan çarpık bir kesit olmasıdır.

Buradaki sorun hiçliğin bu katıksız konuşlanışıyla çağdaş düşüncenin şu büyük ikileminin nasıl birleştirileceğidir: (Brassier'i açımlayarak ifade edersek) gerçekliğin bilimsel izahının somut gerçeklik deneyimimize, *Lebenswelt*'imize dayandığını mı düşüneceğiz, yoksa gerçeklik deneyimimizi bilimsel çerçevede (bilişsel bilim, Darvinizm, vb. çerçevesinde) açıklamaya çalışan "bilimsel indirgemeciliğin" bir versiyonunu mu onaylayacağız? İlk yaklaşım Meillassoux'nun "bağlılaşımcılık" adını verdiği şeyin bir versiyonudur ki bunun belirgin bir "materyalist" vurgusu da olabilir (bir zamanlar "hümanist Marksizm" denen şeyde olduğu gibi, zira bilim orada insanlığın doğayla olan pratik angajmanının bir parçası olarak görülüyordu), dolayısıyla soru yine bu bağlılaşımcı kısıtlamalardan nasıl çıkılacağıdır. Ezcümle: Bilim radikal Hiçliği düşünebilir mi? Meillassoux benim konumum (ve "belki de" Badiou'nunki) hakkında şunu iddia eder:

> [Söz konusu konumlar] en temelde materyalizmi bir "tutukluk yapan bağlılaşımcılık" haline getirmeye dayanır. Bilhassa Derrida'dan bu yana, materyalizm "hastalanmış bir bağlılaşımcılık" şekline bürünmüş gibidir: *Hem* düşüncenin naif, eleştiri-öncesi aşamasına *hem de* "özne dairesi"nin uyum içinde kendi üzerine kapanmasını önleyen şeye dair herhangi bir sorgulamaya geri dönmeyi reddetmektedir. İster Freudcu bilinçdışı, Marksist ideoloji, Derridacı yayılma isterse de olayın karar verilemezliği, imkânsız olarak Lacancı Gerçek vs. olsun, bunların tümünün öznenin kendisiyle olan imkânsız örtüşmesinin ve dolayısıyla, içinde düşüncenin "materyalist bir uğrağı"nın saptanabileceği bağlılaşım-dışı bir kalıntının izini bulacağı farz edilir. Fakat aslında, bu tür tutukluklar diğerleri arasındaki başka bağlılaşımlardan ibarettir: Karar verilemez bir olay ya da anlamlandırma başarısızlığı olması daima

> bir özne *içindir*. Sırtımızı naif gerçekçiliğe yaslamadığımız sürece, bu tutukluklara özneye ve hatta bilince dışsal diye belirlenebilecek bir nedenin "sonuçları" gözüyle bakamayız. Herhalükârda, bir bağlılaşımcı bu materyalizm türünün ya ikiyüzlü bir idealizm ya da "eski tür" bir dogmatik gerçekçilik olduğu cevabını vermekte hiç güçlük çekmeyecektir. Bir sandalye oynak olduğunda, "oynak" yalnızca sandalyeyle ilişki içinde vardır, ondan bağımsız değil. Özneyi tıkadığımızda, onun ötesine geçmiş olmayız: Aksine, transandantal ya da spekülatif bir Oynak Özne kurmuş oluruz sadece – *a priori* olarak ve kendi temsiller dünyasında şeylerin daima kötü bir şekilde ortaya çıktığı kanaatindeki mutlak Bilme'ye göre sağlama alınan bir özne.[29]

Meillassoux'da her zaman olduğu gibi, buradaki akılyürütme net ve isabetlidir; Lenin hayatta olup *Paralaks* kitabımı okumuş olsaydı benim "diyalektik materyalizm"ime böyle tepki verirdi diye hayal ediyorum – retorik materyalist yüzeyin altında, o hoş eski moda öznel idealizm yatıyor. Peki bu gerçekten doğru mudur? Görünüşe bakılırsa bu sav ikna edicidir: (Bilinçli) özne ile gerçeklik arasındaki transandantal bağlılaşımın altında, özne (bilinçdışının öznesi) ile onun Gerçek/imkânsız nesnesel karşılığı, yani S-*a* arasındaki bağlılaşımsal ilişkinin olduğunu iddia etmiyor muyum? Bu bağlılaşım tuhaf olsa bile, ancak bir özne halihazırda orada var olduğu takdirde bir anlam ifade etmeye devam eder, yani, gerçekliği bir özne *olmaksızın* düşünmemizi sağlamaz. Peki, yine soralım, bu gerçekten doğru mudur? Meillassoux'nun gözden kaçırdığı şey şudur ki bu imkânsız/Gerçek nesne öznenin özne-aşırı gerçekliğe kazınmasının kipidir; bu açıdan, transandantal değil, (Derrida'mn muhtemel tabiriyle), arke-transandantaldır, "oluş halindeki özne"yi, öznenin ortaya çıktığı özne-aşırı süreci betimleme çabasıdır.

Meillassoux bağlamında şu eleştirel içerimi gözden kaçırmamak gerekir: Esas mesele özne-öncesi gerçekliği düşünmek değil, özne gibi bir şeyin onun içinde nasıl ortaya çıkabildiğini düşünmektir; bu (has Hegelci) jest olmazsa, her türlü nesnelcilik gizliden gizliye bağlılaşımcı kalacaktır – "kendinde gerçekliğe" dair imgesi (negatif biçimde de olsa), öznellikle bağlılaşık kalır. Bu jesti yapmak için özneyi olumsal bir ortaya çıkış olarak koyutlamak (daha doğrusu, onu baştan öyle varsaymak) yetmez – evet, bu doğrudur, ama söz konusu olumsallığın izlerinin, özneyi özne-öncesi Gerçeğe bağlayan ve böylece transandantal bağlılaşımcılık döngüsünü kıran bir tür göbek bağında yattığını görmek gerekir. Bir

29 Quentin Meillassoux, Graham Harman'ın şu kitabındaki mülakat: *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 166. Aklıma gelmişken şunu da belirteyim: Meillassoux'nun "başarısız bağlılaşımcılık" dediği şeyin döngüsüne kapılmış gibi görünen bir felsefeci varsa eğer, yapıbozumcu analizlerindeki düşüncesiyle iki kutup arasında gidip gelen Derridadır bu kişi: Bir yandan, dolaysız bir dışarısı (metafiziğin dışarısı) olmadığını, logos-merkezcilik döngüsünden doğrudan çıkma çabasının metafizik bir kavramsal çerçeveye dayanmak zorunda olduğunu vurgular; diğer yandansa, kimi zaman yazıyı ve farkı bir tür genel ontolojik kategori addeder, doğanın kendisindeki "izler" ve "yazı"dan (genetik kodlar, vs.) bahseder.

başka deyişle, Meillassoux'nun "hastalanmış" ya da "başarısız" bağlılaşımcılık dediği şey, bağlılaşmcı kısıtlamadan gönülsüzce çıkış olmak şöyle dursun, her türlü kaçışın kilit bir bileşenidir: Transandantal bağlılaşımın karşısına bir kendinde-gerçeklik vizyonu çıkarmak yetmez – transandantal bağlılaşımın kendisi, kendinde-gerçekliğe dayandırılmalıdır; yani, imkânı bu gerçeklik kapsamında izah edilmek zorundadır. Kimi zaman, fiziği "transandantallaştırma"yı istemiş olma gibi yanlış yorumlara maruz kalan Niels Bohr'un tekrarlamayı sevdiği gibi, mikro-partiküllerin fiziği düzleminde, "nesnel" bir ölçü yoktur, "nesnel" gerçekliğe erişmek mümkün değildir – bunun sebebiyse bizlerin (zihnimizin) gerçekliği oluşturması değil, ölçtüğümüz gerçekliğin bir parçası olmamız ve dolayısıyla ona karşı "nesnel bir mesafe"den yoksun olmamızdır.

Meillassoux'nun bağlılaşım eleştirisinin yetersiz kaldığı noktayı, özne ile nesne (ya da düşünme ile gerçeklik) arasındaki bu radikal asimetri ya da bağlılaşımsızlığı hesaba katarak açıkça görebiliriz. Transandantalizme doğrudan karşı olan Meillassoux, Kant'ın Kendinde-şey'in erişilebilirliği konusunun ağından çıkamaz: Gerçeklik diye deneyimlediğimiz şey büsbütün öznel-transandantal ufkumuzca mı belirlenmektedir, yoksa, gerçekliğin hali hakkındaki bir şeyi öznelliğimizden bağımsız olarak bilebilir miyiz? Meillassoux çığır açıcı bir hamle yapıp bu bağımsız "nesnel" gerçekliğe vardığını iddia eder. Ne var ki üçüncü bir seçenek vardır ki o da Hegelci bir seçenektir: Meillassoux'nun temel spekülatif jestinin (gerçeklik mefhumumuzun olumsallığını Şey'in kendisine aktarmak) sonucunda ortaya çıkan esas soru kendinde gerçeklik hakkında ne söyleyebileceğimizden ziyade, öznel bakış açımız ve öznelliğimizin gerçekliğe nasıl uyduğudur. Soru "Öznel şekilde oluşturulmuş fenomenlerin peçesini kaldırıp Kendinde-şeylere nasıl geçebiliriz?" değil, "Fenomenler öylece var olan gerçekliğin düz aptallığı içinde nasıl ortaya çıkabilir; gerçeklik kendisini nasıl iki misline çıkarıp kendine görünmeye başlar?"dır. Bu soruya cevap vermek için, ne transandantal öznelliği ne de öznenin nesnel gerçekliğin bir parçasına indirgenmesini içeren bir özne teorisine ihtiyacımız vardır; böyle bir teori Meillassoux'nun bağlılaşım sorunu (atasallık) dediği şeyi yeni bir şekilde dile getirmemizi de sağlar. Burada, gerek Lacan gerekse Hegel anti-Leninisttir, zira ikisinin de sorusu "öznellikten (öznellikle bağlılaşımından) bağımsız olan nesnel gerçekliğe nasıl ulaşılacağı" değil, öznelliğin gerçekliğin kendisine nasıl olup da kazılı olduğudur – Lacan'dan bir kez daha alıntı yaparsak, resim benim gözümde olduğu gibi, ben de resmin içindeyimdir.

Bu hayati noktayı tekrarlamak gerekirse, transandantal bağlılaşmcılığı (düşünebilmek için, halihazırda bu gerçekliğin kendisine göründüğü bir öznenin olması gerektiği iddiasını) reddeden Meillassoux, bize göründüğü haliyle gerçeklik ile kendinde-gerçekliğin aşkın ötesi, bizden bağımsız olduğu haliyle gerçeklik arasındaki Kantçı-transandantal karşıtlığın sınırları içinde kalır. Sonrasında, Lenin'e (*Materyalizm ve Ampiriyo-Kritisizm*'in Lenin'ine)

benzer bir şekilde, kendinde gerçekliğe erişip onu düşünebileceğimizi ileri sürer. Fakat transandantal ikilemin bu alanında bir şey, Freud'un keşfinin (ya da Lacan'ın bu keşfi dile getirme şeklinin) özüyle ilgili bir şey kaybolur: öznenin kurucu bir unsuru olan içkin kıvrıklık/eğrilik. Bir başka deyişle, Lacan tam da özne ile gerçeklik arasındaki indirgenemez (kurucu) uyuşmazlığı ya da bağlılaşımsızlığı ileri sürer: Öznenin ortaya çıkabilmesi için, imkânsız özne-olan-nesnenin gerçeklikten dışlanması gerekir, çünkü özneye kapı aralayan şey tam da bu dışlamadır. Mesele transandantal bağlılaşımın dışındaki Gerçeği, özneden bağımsız olarak düşünmek değil, öznenin *içindeki* Gerçeği, öznenin kalbindeki, dış-içten merkezindeki Gerçeğin sert çekirdeğini düşünmektir.

Bağlılaşımcılığın esas meselesi özneyle olan herhangi bir bağlılaşımın dışında olduğu haliyle Kendinde'ye (yahut, Yeni'nin gözünden bakıldığında algılanan halinin dışındaki Eski'ye) ulaşıp ulaşamayacağımız değil, Yeni'nin kendisini "oluş içinde" düşünmektir. Fosil geçmişte ya da şu an kendinde haliyle Eski değildir; esas fosil imkânsız nesnesel haliyle öznenin kendisidir – fosil benimdir, kedinin bana bakıp da dehşete düşmesidir. Bağlılaşımın ağından sıyrılan şey budur işte: nesnenin Kendinde'si değil, nesne olarak özne.

Genelde, yarılmanın nesne içinde olduğunu düşünürüz (bizim için nesne ile kendinde olduğu haliyle nesne arasında), ama düşünme ile özne homojen olarak kavranır. Fakat Lacan öznenin içinde bir yarılma olduğunu, bu yarılmanınsa öznenin düşünüşü ile (fiili yaşam-varlığı değil) düşünülmemiş düşüncesi arasında, söylem ile (gerçeklik değil) Gerçek arasında olduğunu iddia eder. Demek ki mesele sadece "öznenin oraya koyduğu şey dışında, suretler peçesinin ötesinde hiçbir şey yoktur" iddiasında bulunarak erişilmez Kendinde'yi aşmak değil, Kendinde'yi öznenin içindeki yarılmaya bağlamaktır.

Meillassoux Darvinist meydan okumaya Hıristiyanlığın verdiği gülünç derecede zeki yanıta ironik biçimde değinir: Darwin'in zamanında yaşayanlardan biri İncil ile evrim teorisi arasında münasip bir uzlaşı önermişti: İncil kelimenin tam mânâsıyla haklıdır, dünya 4000 yıl önce yaratılmıştır – peki öyleyse fosilleri nasıl açıklayacağız? Onlar insanlara daha eski bir evrende yaşadıklarını zannını vermek üzere *Tanrı tarafından doğrudan fosiller olarak yaratılmıştı* – ezcümle, Tanrı evreni yarattığında, muhayyel bir geçmişin izlerini de ona dahil etmişti. Meillassoux post-Kantçı transandantalizmin nesnel bilimin meydan okumasını benzer biçimde cevapladığını söylemeye çalışır: Eğer, teolojik kitabicilere göre, Tanrı'nın fosilleri dosdoğru yaratmasının sebebi insanları ilahi yaratımı inkâr etmesi ayartısına maruz bırakmak, imanlarını sınamaksa, post-Kantçı transandantalistlerse bizden bağımsız var olan nesnel gerçeklik şeklindeki kendiliğinden gündelik "naif" anlayışı benzer bir tuzak olarak, yani insanları sınava tabi tutan, onları bu "delil"in esas mânâsını idrak etmeye ve gerçekliğin transandantal özne tarafından nasıl oluşturulduğunu kavramaya zorlayan bir hile olarak

tasavvur etmektedir.[30] Gelgelelim, bilimsel bir teori olarak mânâsız olsa da, Hıristiyan çözümde bir doğruluk payı olduğunu vurgulamalıyız: Lacan'ın *objet a* dediği şey, yani öznenin imkânsız-Gerçek nesnesel karşılığı, gerçeklikte pozitif biçimde hiç var olmamış böyle bir "muhayyel" (fantazmatik, virtüel) nesnedir – kaybolmasıyla ortaya çıkmakta, doğrudan bir fosil olarak yaratılmaktadır.

Aynı zamanda, bu nesnenin dışlanması gerçekliğin görünümünü kurar: Gerçeklik (Gerçek değil) özneyle bağlılaşık olduğu için, kendisini ancak kendisinden aslında özne "olan" nesneyi geri çekerek oluşturur; yani, öznenin bağlılaşık olduğu nesnesel şeyi geri çekerek. Yahut, gösterenin mantığının o eski jargonuyla, özne ancak kendi imkânsızlığının, bir nesne haline gelme imkânsızlığının içinden çıkarak var olabilir. Nitekim, transandantal bağlılaşımın kendini kapamasını kırıp parçalayan şey öznenin aklının almadığı aşkın gerçeklik değil, öznenin ta kendisi "olan" nesnenin erişilmezliğidir.[31] Esas "fosil", Hegel'i açımlamak gerekirse, tin olan kemik budur ve bu nesne öznenin tam nesnel gerçekliği (biyogenetikte olduğu gibi, öznel deneyimin başarıyla nesnel süreçlere indirgenmesi) değil, cismani-olmayan, fantazmatik *lamel*'dir.

Peki bu ilksel kayıp niye vardır? Gerçeğin bir parçası gerçekliğin içinden kurucu bir şekilde niçin geri çekilir? Çünkü özne gerçekliğin bir parçasıdır, çünkü onun içinden çıkmaktadır. Dolayısıyla, şayet özne tözsel-olmayan *cogito* olarak ortaya çıkacaksa, varlığının kendisine daima musallat olan (ve *lamel*'den kopyaya birçok fantazmatik şekle bürünebilen) heyulamsı bir imkânsız nesne mertebesine yükselmesi gerekir. Demek ki "resmi" transandantal özne-nesne bağlılaşımı, özne ile imkânsız-Gerçek nesne arasındaki bir tür negatif bağlılaşımla iki katına çıkar: Dış gerçekliğin parçaları olan nesnelerle ilişkilenmeden evvel, nesnesel gölgesi özneye dadanır; bu ilave virtüel nesne kisvesinde, özne çıkarılıp Gerçeğin önüne konur, yani Gerçeğe maruz bırakılır, bünyevi biçimde "merkezsizleştirilir" ve bu simgesel düzende olduğundan çok daha radikal biçimde gerçekleşir. Lacan'ın Descartes'ın *cogito ergo sum* sözünü yeniden formülleştirme girişimlerinden birini işte böyle okuyabiliriz: "Gerçeğin o düşünemediğim imkânsız parçasındayım." İki eksikliğin bu imkânsız nesnede ne şekilde örtüştüğünü de görebiliriz: öznenin kurucu eksikliği (gösterenin öznesi olarak ortaya çıkabilmek için öznenin kaybetmesi gereken şey) ile Öteki'nin kendisindeki eksiklik (gerçeklik görünebilsin diye gerçeklikten dışlanmak zorunda olan şey). Nesne, yine, basbayağı bu iki eksikliğin kesiştiği noktada değildir: Kelimenin tam anlamıyla ve çok daha radikal bir şekilde, iki eksikliğin örtüşmesiyle ortaya çıkar. (Lacan bu meseleyi kavrar kavramaz, *objet a*'nın statüsünü imgeselden Gerçeğe çevirmişti.) Demek ki Gerçek (Hölderlin'in Alman İdealizmi'nin *Ur-Fragman*'ı olan o meşhur metnindeki deyişiyle) özne ile nesnenin karşı karşıya gelmesiyle

30 Meillassoux, *After Finitude*, s. 62.
31 Bkz. Zupančič, "Realno in njegovo nemožno."

kaybolan bir tür ilksel Varlık değildir; Gerçek, bilakis, bir üründür (iki eksikliğin örtüşmesinin ürünüdür). *Gerçek kaybolmaz, başımızdan def edemediğimiz şey*, simgesel işlemi hatırlatıp durmak için üzerimize yapışıp kalan şeydir.

Meillassoux işte bu noktada da transandantal konumu alelacele gözden çıkarır: Gerçeklik (diye algıladığımız şey) daima transandantal biçimde oluşur. Gerçeğin kalıntısı, simgesel düzene ait "doğal" düzenin tersine çevrilmesi için ödediğimiz bedeldir: Dil son kertede gerçekliğin parçası olsa da, (bize göründüğü haliyle) gerçeklik zaten hep dil yoluyla transandantal biçimde oluşur. Başka bir ifadeyle: Gerçekliğe büsbütün tarafsızca erişemeyiz, *çünkü onun parçasıyızdır*. Gerçekliğe erişimimizin epistemolojik açıdan tahrifata uğraması ona *dahil* oluşumuzun neticesidir, ondan uzak oluşumuzun değil. *Objet a* gerçekliği açıkça algılamamızı tahrif eden gözdeki kıymıktır ve bu tahrifatın faili arzudur (*objet a*'nın arzunun nesne-nedeni olduğunu hatırlayalım). Bu da bizi "epistemoloji ile ontoloji arasındaki [emsalsiz] kısa devre"ye getirir: (Gerçekliğe ulaşmakta yaşanan) epistemolojik başarısızlık gerçekliğin parçası oluşumuzun, ona dahil oluşumuzun belirtisi ve sonucudur.[32]

Simgesel düzen ile gerçeklik arasındaki karşıtlıkta, Gerçek simgeselin tarafındadır – gerçekliğin simgesele (onun tutarsızlığı/boşluğu/imkânsızlığı) kisvesinde tutunan parçasıdır. Gerçek simgesel düzen ile gerçeklik arasındaki dışsal karşıtlığın simgeselin kendisine içkin olduğu, onu içten içe sakatladığı noktadır: Simgeselin Hepsi-değil'idir. Gerçeğin var olmasının sebebi simgeselin dışsal Gerçeğini kavrayamaması değil, simgeselin büsbütün *kendisi* olamamasıdır. Varlığın (gerçekliğin) var olmasının sebebi simgesel sistemin tutarsız, kusurlu olmasıdır – zira Gerçek bir biçimselleşme çıkmazıdır. Bu tezin tüm o "idealist" muhtevasını vurgulamalıyız: Mesele sadece gerçeğin fazla zengin olması, dolayısıyla her biçimselleştirme çabasının onu kavramayı beceememesi, ona çarpıp tökezlemesi değildir; Gerçek bir biçimselleşme çıkmazından *ibarettir* – simgesel düzendeki tutarsızlıklar ve boşluklardan *dolayı*, "orada bir yerde" yoğun gerçeklik vardır. Gerçek biçimselleşmenin dışsal istisnası değil, Hepsi-değil'idir sadece.

Gerçeklik kendinde kırılgan ve tutarsız olduğundan ötürü, kendisini tutarlı bir alana dönüştürüp istikrara kavuşturacak bir Ana-Gösteren'in müdahalesine ihtiyaç duyar; bu Ana-Gösteren bir gösterenin Gerçeğin üzerine düştüğü noktayı imler. Ana-Gösteren hem gerçekliğin özelliklerini belirten hem de performatif biçimde gerçekliğe müdahale eden bir gösterendir. Bu açıdan, Ana-Gösteren *objet a*'nın muadilidir: Eğer *objet a* simgeselin tarafında olan Gerçek ise, Ana-Gösteren Gerçeğin içine düşen gösterendir. Rolü ise Kant'ta transandantal tamalgı sentezinin rolüyle aynıdır: Yaptığı müdahaleyle Gerçeğin çeşitli kesitlerinin tutarsız çokluluğunu "nesnel gerçekliğin" tutarlı alanına dönüştürür. Keza, nasıl ki Kant'm gözünde öznel izlenimlerin çokluluğunu nesnel gerçekliğe

32 Farklı bir düzeyde, kuantum fiziğinin epistemolojik dersi de burada yatar: Gerçekliği bizden bağımsız olduğu haliyle bilemeyiz, çünkü onun parçasıyızdır.

dönüştüren şey öznel sentez ilavesiyse, Lacan'ın gözünde de izlenimlerin karışık alanını "dil-dışı gerçekliğe" dönüştüren şey Ana-Gösteren'in müdahalesidir. Öyleyse, bağlılaşıma verilecek Lacancı cevap bu olmalıdır: Transandantal bağlılaşımcılık Ana-Gösteren'in müdahalesini gerçekliğin kurucu unsuru olarak düşünebilse de, Ana-Gösteren ile *objet a* arasındaki bu diğer tersyüz olmuş bağlılaşımı gözden kaçırır; yani, özneyi içten içe merkezsizleştiren Gerçeğin lekesini düşünemez.

Son olarak, Meillassoux'nun fosil sorusunu en dolaysız şekilde tekrarlamak gerekirse: Dinozor fosili, ister ampirik ister transandantal olsun, herhangi bir insan gözlemciden bağımsız olarak Dünya'da dinozorların var olduğunun kanıtı mıdır? Bir an için tarih-öncesi geçmişte olduğumuzu hayal edebilsek, onları bugün yeniden kurduğumuz gibi mi karşılaşırdık dinozorlarla? Hızlıca bir cevap bulmaya kalkışmadan evvel, "dış gerçekliğin" kendi bakış açımız karşısında ne kadar göreli olduğunu hatırlamakta fayda var. Fakat bu durum bizim gerçekliği "yarattığımız" anlamına gelmez; bilakis, kendinde-Gerçeğin sonsuz karmaşıklığının içinden, gerçekliğin bir parçası ya da dilimi algısal aygıtımızın bağlılaşığı olarak seçilmiştir. Dolayısıyla bu döngüden asla kaçamayız: Nasıl ki bir gökkuşağı kendi bakış açımıza nispetle "nesnel biçimde var" ise, bir fosilin gerçekliği de bakış açımızdan gözlemlendiği ölçüde "nesnel"dir – "nesnel biçimde var olan" şey özne ile Gerçeğin parçası olarak nesne arasındaki tüm o etkileşim alanıdır.

10. BÖLÜM

Nesneler, Nesneler, Dört Bir Yanda Nesneler

ÇIKARMA, UZATMA, TIKAMA... YIKMA

2008'de, kamuoyu yoklamalarında düşük oranlara ulaşabildiğini gören Cumhuriyetçi başkan adayı Mike Huckabee (bir Dickens romanında değilse de eski bir Frank Capra filminden fırlamış gibi görünen bir figürdür kendisi) şöyle demişti: "Uzmanları biliyorum, ne dediklerini de biliyorum, matematik işe yaramaz. Lisansım matematik değil, mucizeler. Ve hâlâ onlara inanıyorum." Bu anekdotu anlatmaktaki muradım ABD'deki siyasi tartışmanın standardıyla dalga geçmekten ziyade, tam da matematik ile mucizeleri bir araya getiren Badiou'nun düşüncesindeki temel bir bileşene, negatif bir şekilde, işaret etmek. Mucizeler hakkında konuşurken Lacan'ın şerhini, yani kabul ettiği tek "irrasyonelliğin" matematikteki irrasyonel sayıların irrasyonelliği olduğunu söylemesini elbette aklımızda tutmalıyız – keza, radikal bir materyalist sadece "matematiksel" mucizelere olanak tanır. "Mucize", daha önceki koşullara indirgenemez Yeni'nin, kendi önvarsayımlarım geridönüşlü biçimde "koyutlayan" bir şeyin apansız ortaya çıkışıdır. Her sahici edim kendi olanaklılık koşullarını yaratır.

Peki ama bu "irrasyonel" öğe nedir? Badiou'nun belirttiği üzere, bir "dünya"yı tanımlayan şey esas itibariyle pozitif özellikleri değil, yapısının içkin imkânsızlığıyla (imkânsızlık noktasıyla) kurduğu ilişkidir. Klasik matematik -1'in karekökünü alakasız bir dışsallık, gözardı edilmesi gereken bir saçmalık olarak görüp geçmişken, modern matematik bu imkânsızı hesaplanabilir hale getirmiş, onu I harfiyle ("imgesel sayı") işaretlemiştir: "Tarih boyunca, matematik bu imkânsız yerleri işgal edecek sabitler yaratmak suretiyle bölünüp kendini yeniden oluşturur: -1'in karekökü imgesel bir sayıyla vaftiz edilip adlandırılır ve ardından bu sayı yeni bir hesaplamalar uzamında kullanılır."[1]

Cantor'un sonsuzun farklı kipliklerini kavramlaştırmasında da durum benzerdir: sonlu-ötesi, vs. Cantor'un geliştirdiği haliyle "sonlu-ötesi" ile "sonsuz" arasındaki ayrım Hegel'in "hakiki" ve "kötü" (ya da "düzmece") sonsuzluk arasında yaptığı ayrıma kabaca uyar: "Kötü sonsuzluk" karşısında, sonsuza asla ulaşamayız, her sayıya başka bir birim eklenebilir ve "sonsuzluk" burada işte

1 Oliver Feltham, "On Changing Appearances in Lacan and Badiou", *Umbr(a)* 1 (2007), s. 121.

bu devamlı ekleme ihtimaline, dizideki nihai öğeye ulaşmanın imkânsızlığına göndermede bulunur. Peki ya eklemeye daima "açık" bu öğeler dizisini kapalı bir bütünlük olarak görsek ve sonsuzu kendi başına bir öğe olarak, içerdiği bitimsiz öğeler dizisinin dış çerçevesi olarak koyutlasak? Nitekim sonlu-ötesi eklenmeye ya da çıkarılmaya duyarsız olmak gibi paradoksal bir özelliği olan bir sayı ya da öğedir: Ona ister bir birim ekleyelim isterse ondan bir birim çıkaralım, hep aynı kalır.[2] Kant da "transandantal nesne" kavramını benzer şekilde kurmamış mıydı? Burada bir kelime oyunu yapası geliyor insanın içinden: Kantor. Transandantal nesne ampirik nesnelerin bitimsiz dizisine dışsaldır: Ona, bu bitimsiz diziyi kapalı olarak görerek ve onun dışında boş bir nesneyi, bu diziyi çerçeveleyen, bir nesnenin biçimini koyutlayarak ulaşırız. Burada *objet a*'yla, Lacancı arzunun nesne-nedeniyle bir başka benzerlik olduğu da rahatlıkla görülebilir: İkincisi de "sonlu-ötesi"dir, yani, ampirik nesnelerin bitimsiz dizisini çerçeveleyen boş bir nesnedir. Tam bu anlamda, iki *objet petit a*'mız, yani ses ile bakış "sonlu-ötesi"dir: Her iki durumda, görünür ve/ya işitilirin alanını "kötü sonsuzluğu"nu çerçeveleyen, bunu da söz konusu alandan kurucu bir şekilde sıyrılan şeyi somutlaştırarak yapan boş bir nesne vardır karşımızda (bu izaha göre, nesne-bakış görünürün alanındaki bir kör noktadır, en mükemmel haliyle nesne-ses ise, hiç kuşkusuz, sessizliktir).[3]

Paulus Atinalılarla yaptığı, *Havarilerin İşleri*'nde anlatılan tartışmada, o pragmatik fırsatçılıklarıyla Atinalıların bilinen tüm tanrılarının heykellerinin en tepesine bilinmeyen bir tanrıya bir heykel dikmiş olmalarını ustaca kullanır – heykel dizilerinin kendilerince gözardı edilen bir ilaha göndermeyi, panteist şeytan yuvalarından dışlanmış olabilecek ya da burada eksik olabilecek şeye de göndermeyi içerdiğinden emin olmak istemişlerdi sadece. Paulus kurnazca bir hamleyle, bahsettiği eşsiz Tanrı'nın heykelinin Atina'da zaten olduğunu söyler;

2 İlk bakışta, burada Hegel'den olabildiğince uzakmışız gibi görünebilir: Cantor'un sonlunun dışında var kalmakta ısrar eden, onunla yan yana duran, dış çerçevesi olarak ondan muaf olan şey olarak sonlu-ötesi kavramı, Hegel'in "soyut sonsuz" dediği, sonluya dışsal açıdan karşıt olduğu ve onu dışladığı ölçüde, kendi içinde yine sonlu olan şeyin çarpıcı bir örneği değil midir? Buna karşılık, Hegelci "hakiki sonsuz", sonluya içkin değil midir, kendi kendini kaldırma hareketi içindeki sonlunun organik bütünlüğü değil midir? Fakat Töz düzeyinde kalan şey tam da sonlunun canlı bütünlüğü olarak böyle bir "organik" sonsuz mefhumudur; zira, bu mefhumda, sonsuz henüz kendi için değildir: Hegel sonsuzun sonludan olan farkıyla görünmesi, "bizatihi koyutlanması" gerektiğinin elzem olduğu kanısındadır – Töz'den Özne'ye ancak böyle geçeriz. Hegel'e göre, mutlak negatiflik sıfatıyla "özne" sonsuzun bizatihi, sonlu olan her şeyle olan negatif ilişkisiyle koyutlandığı noktayı ifade eder.

3 Dar anlamda, aynısı transandantal boyutun kendisi için de geçerlidir. Deneyimimizin alanı temelde "açık"tır, sonsuzdur, ona eklenebilecek şeyler daima vardır; bu "açık" deneyim alanını kapalı, çerçevelenmiş bir bütünlük olarak ele almaya ve deneyimimizin parçası olmasa da, onun ana hatlarını a priori betimleyen çerçeveyi temalaştırmaya karar verdiğimizde transandantal boyuta varırız.

püf noktasıysa belirsiz artikelin yerine belirli bir artikel geçirir: Bilinmeyen *bir* tanrının heykeli (misal, göçüp gitmiş isimsizlere atıfla, meçhul askere ithaf edilen bir anıt) değil, bilinmeyen tanrının *ta kendisinin* heykeli, yani bilinmez olan/kalan, çoktanrıcılığın şaşaalı kaosuyla karartılan (tek hakiki) tanrı. Paulus pagan âleminin imkânsızlık noktasını bu suretle içselleştirmemiş miydi?

Aynısı kapitalizm için de geçerlidir: Kapitalizmin kendini devamlı devrimcileştirme dinamiği kendi imkânsızlık noktasının (nihai krizinin ya da çöküşünün) bitimsizce ertelenmesine bağlıdır. Önceki üretim tarzları için tehlikeli bir istisna olan şey kapitalizm için vaka-ı adiyedir: Kapitalizmde kriz, kendisini sürekli etkinliğe iten imkânsızlık noktası olarak içselleştirilir, hesaba katılır. Kapitalizm yapısal açıdan hep krizdedir – devamlı genişlemesinin sebebi budur: Kendini ancak, geleceğe doğru bir *fuite en avant*'la, "gelecekten ödünç alarak" yeniden üretebilir. Tüm borçların ödeneceği nihai hesaplaşma ânı asla gelmeyecektir. Marx imkânsızlığın toplumsal noktasını kendi meşrebince adlandırmıştı: "sınıf mücadelesi".

Bunu, belki de, insanlığın tanımına kadar genişletmek gerekir: İnsanları hayvanlardan nihayetinde ayıran şey pozitif bir özellik (konuşma, araç yapma, düşünümsel düşünce, vs.) değil, Freud ve Lacan'ın *das Ding* diye adlandırdığı yeni bir imkânsızlık noktasının, arzunun imkânsız-gerçek nihai referans noktasının ortaya çıkışıdır. İnsanlar ile maymunlar arasında olduğuna sıkça değinilen deneysel farklılık tüm önemini bu bağlamda kazanır: Bir maymuna erişemeyeceği bir nesne sunulduğunda ona bir iki kez ulaşmaya çalışır, ama başaramayacağını anlayınca daha mütevazı bir nesneye (diyelim, daha az çekici bir cinsel partnere) geçer; insan ise çabalamaya son vermeyecek, imkânsız nesneye donakalmış halde odaklanmaya devam edecektir.

Bu yüzdendir ki öznenin kendisi histeriktir: *jouissance*'ı mutlak diye koyutlayan bir özne; *jouissance*'ın mutlağına tatmin olmamış arzu biçiminde karşılık veren bir özne. Böyle bir öznede oyunun sınırlarının dışında kalan bir terimle ilişkilenme yetisi vardır; hatta "oyun-dışı" bu terimle kurulan ilişki öznenin kurucu bir unsurudur. Nitekim histeri mutlak *jouissance* kisvesinde bir imkânsızlık noktası yerleştirmenin temel "insani" yoludur. Lacan'ın *il n'y a pas de rapport sexuel* önermesi de insan olmanın kurucu unsuru olan böyle bir imkânsızlık noktası değil midir?

Başlarında Dennett'ın geldiği bilişselciler bilinci açıklamaya çalışırken, "bilinç olmadan işleyemeyen" insana-özgü yetileri sayıp dökerler. Peki, "(sadece) bilinçle yapabileceklerimiz"e odaklanmak yerine, üzerinde konuştuğumuz zemini değiştirip şu soruyu sorsak: Bilincin imkânsızlığının özgül noktası nedir? Bilinçle *yapamadığımız* şey nedir? Bilinç ile *a priori* bilincine varamadığımız şey arasında nasıl bir ilişki vardır? Ve hangi eşi benzeri görülmedik başarısızlık bilince gebelik etmiştir? Sıfır seviyesindeki haliyle bilinç bir başarısızlığın, köklü bir imkânsızlığa çatmanın bilinci değil midir? Burada, ölümlülük meselesi

yeniden su yüzüne çıkar: Heidegger hayvanların değil yalnızca insanın ölümlü olduğunu söyler ya hani, bu yine ölümün insan için nihai imkânsızlık imkânı, içkin imkânsızlık noktası olduğu, yani ölümü sırf dışsal algılayan hayvanın aksine, hesaplanan, ilişkilenilen bir şey olduğu anlamına gelir.

(Pinker'den McGinn'e kadar) birçok bilişselci (öz-)bilinç paradoksunu onun "kendini bilme", kendini dünyadaki bir nesne olarak izah etme âcziyetinin bilincin kendisiyle, içkin kurucu unsuruyla özdeş olduğunu iddia ederek açıklamaya çalışır. (Pinker daha bilimsel, evrimci bir versiyon sunar – bilinç kendini anlama/açıklama amacıyla değil, diğer evrimsel işlevlerle ortaya çıkmıştı – McGinn ise bilincin kendisine zorunlu olarak niçin bir muamma olduğuna dair daha saf teorik bir versiyon sunar.)[4] Burada önümüze sunulanlar metafiziğe dair evrimci biyolojik bir açıklamadır en azından. Gelgelelim, kaynağını *Varlık ve Zaman*'ın çerçevesinden alan Heideggerci bir karşı-soru hemen kendini dayatır: Bilinç *zorunlu olarak* kendini sorgulamaz, a priori cevaplayamadığı muammaya dair kendine soru sormaz mı? (Heidegger'in belirttiği üzere, *Dasein* kendi varlığını sorgulayan bir entitedir.) Evrimin mantığı içinde *bu* özellik nasıl ortaya çıkmıştır? Mesele, uyum sağlama işlevlerinin (çevre içinde kendi yolunu bulma, vb.) *üzerinde*, bilincin *aynı zamanda* herhangi bir evrimsel, uyum sağlama işlevi olmayan muammaları (mizah, sanat, metafizik sorular) dert ediyor olması değildir sadece. Bir başka (ve hayati) husus şudur ki bu faydasız ilave, a priori çözülemeyen sorunlara kompülsif biçimde takılma, geridönüşlü biçimde bir prosedürler (teknikler, içgörüler) patlamasını mümkün kılmış ve bu prosedürler hayatta kalma açısından değer yaratmıştı. Hayatta kalma mücadelesinde diğer canlılara üstün olmak için, insan hayvanı hayatta kalma mücadelesinin kendisinden vazgeçip diğer meselelere odaklanmak zorundadır adeta. Hayatta kalma mücadelesinde zafer ancak bir yan ürün olarak elde edilebilir: Doğrudan mücadeleye odaklanılırsa mağlup olunur. Mümkün bilgide çığır açabilmenin tek yolu imkânsız ya da çözülemez sorunlara kafayı takmaktan geçer. Bir başka deyişle, hayvanların hayatta kalma mücadelesinin aksine, insanın mücadelesi zaten "düşünümsel"dir, Heidegger'in diyeceği üzere, kendi varoluşunun anlam ufku olarak deneyimlenir. Teknolojinin gelişimi, iktidar mücadelesi, dolayımsız bir "hayat olgusu" olmaktan ziyade, Varlığın belirli biçimde açığa çıkışı içinde ve belirli bir açığa çıkış olarak vuku bulur.[5]

McGinn aslında, beynin bilinci doğurmasının gizemli bir yanı olmadığını

4 Bkz. Colin McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, New York: Basic Books, 2000.

5 Buna ilaveten, bu formülasyonların bu kadar Kantçı bir tınısı olması inanılmazdır (Kant'ın "Ben ya da o, düşünen şey" şeklindeki meşhur ifadesini hatırlayalım). Tam da bu yüzden bunları Hegelci çözüme ya da dönemece uygulayası geliyor insanın: Bilincin kendini bilemezliği kendi çözümüdür, çünkü bilinç varlığın bu boşluğunun/varlıktaki bu boşluğun *ta kendisidir*.

iddia eder ya hani (nasıl ki kuantum mekaniğini anlamak maymunların bilişsel yetilerini aşıyorsa, bilişsel açıdan biz de bu süreci anlamaya ilelebet kapalıyızdır), burada ikili bir ironi söz konusudur: (Kuantum fiziğini umursamayan) maymunların apaçık aksine, bizler bilinci hiç durmadan anlamaya *çalışırız* – ama insanların kendileri bile kuantum fiziğini (onu anlam ufuklarına tercüme etme şeklindeki dar anlamıyla) gerçekten anlayamaz. Eğer burada söz konusu olan mevzunun "bu sorunların doğası ile doğal seçilimin bizi donattığı hesaplama aygıtları arasındaki uyumsuzluk"[6] olduğunu iddia edersek, esas muamma bizatihi hayatın anlamının muamması değil, *her şeyden evvel hayatın anlamını niçin devamlı sorguladığımız* sorusu olur. Eğer din ve felsefe (en azından kısmen) "zihinsel araçların çözmek için tasarlanmadıkları sorunlara uygulanması" ise, bu yanlış uygulama nasıl vuku bulmuştu ve bu niçin böylesine sürüp gider?[7] Bu konumun Kantçı arkaplanına dikkatinizi çekerim: A priori yanıtlayamayacağı metafizik soruların insan zihnine dert olduğunu Kant çoktan ileri sürmüştü. Bu sorular askıya alınamaz; insan doğasının parçasıdırlar.

Bilimcilerin otuz beş sene içinde Dünya'ya çarpacağından, hem tüm yaşamı yok edip hem de gezegeni güneşin etrafındaki yörüngesinden çıkaracağından emin oldukları devasa bir asteroiti keşfettiklerini hayal edelim. İnsanlar buna nasıl tepki verirdi? Toplumsal ve etik düzen çöker miydi? İnsanlar tüm ar duygularını kaybedip cinsel ve diğer türden fantazilerini çabucak gerçekleştirmeye mi koyulurdu? Ve aslında, esas soru şudur: Çok daha uzak (öyle olmasını umalım) bir gelecekte, buna benzer bir şeyin *sahiden olacağını* ve insanlığın arkasında bir iz bile bırakmadan yok olacağını hepimiz bilmiyor muyuz? Öyleyse mevzubahis fark nedir? Bu durum George Bernard Shaw hakkında rivayet edilen meşhur anekdotu andırır: Shaw, bir akşam partisi sırasında, yanındaki üst sınıf kökenli güzel kadına 10 milyon pound karşılığında geceyi kendisiyle geçirmesini teklif etmiş; kadın buna kahkaha atarak olumlu cevap verince, Shaw bu sefer bunu 10 pound'a yapıp yapmayacağını sormuş; hanımefendi böyle ucuz bir fahişe gibi muamele görmekten ötürü küplere binince Shaw usulca vermiş cevabını: "Yapma be güzelim, cinsel lütuflarının satın alınabileceği konusunda anlaşmıştık zaten. Şimdiyse sadece pazarlık yapıyoruz..." Söz konusu fark ölüm bağlamında da aynıdır elbette: Bu olay zaman içinde o kadar ileride olmalıdır ki onu gözardı edebilelim, onu bilmez gibi yapıp onun hakkında hiçbir şey bilmez gibi hareket edebilelim. Bu yüzdendir ki neredeyse herkes, gün gelip öleceğini pekâlâ bilse bile, ne zaman öleceğini tam olarak önceden bilmeyi istemez: Öleceklerine inanmayı gizliden gizliye reddederler ve ölecekleri ânın bilgisi ileride vuku bulacak ölümü şimdiden büsbütün fiili hale getirirdi. Kafka şöyle demişti: "Ölüm döşeğinin etrafında feryat figan etmek aslında burada esas anlamıyla

6 Steven Pinker, *How the Mind Works*, New York: W. W. Norton & Company, 1997, s. 565.
7 A.g.e., s. 525.

ölümün vuku bulmamış olmasına feryat figan etmektir."[8] Peki ya "esas anlamıyla" ölüm yoksa, ölüm daima ve tanım gereği "uygunsuz"sa, yanlış zaman ve yerde gelip çatıyorsa?

Bu imkânsızlık noktası Lacan'ın *objet a*'sının özelliklerinden biridir: (İmkânsız mahiyetinde) gerçeklikten *çıkarılan* ve böylece ona tutarlılık katan şeyi ifade eder – gerçekliğe dahil edildiği takdirde felakete yol açar. Peki gerçekliğin çerçevesi olarak *objet a* ne anlamda artık-keyiftir? Sinema bağlamında, "çift üretimi"ni düşünebiliriz – savaş ya da doğa felaketi gibi büyük bir tarihsel olayı konu alan birçok Hollywood anlatısına çerçeve oluşturan bir motiftir bu: Bu mevzu, kelimenin tam anlamıyla, filmin ideolojik artık-keyifidir. Felaketin (muharebe, dev dalga, batan gemi...) görülmeye değer çekimlerinin tadını doğrudan çıkarıyor olsak da, artık-keyifi sağlayan şey görülmeye değer olay için bir "çerçeve" oluşturan çift hakkındaki alt-anlatıdır – *Deep Impact*'te [Derin Darbe] Dünya'ya çarpan asteroit kızın babasının yeniden evlenmesine duyduğu öfkeyi ete kemiğe büründürür; *Reds*'teki [Kızıllar] Ekim Devrimi âşıkları kavuşturur; *Jurassic Park*'taki azgın dinozorlar baba-figürünün baba otoritesi ve babaya özgü bakım ve özeni saldırganca reddetmesini cisimleştirir, vs. Bize "libidinal bir rüşvet vererek" hikâyenin ideolojisini kabul etmeye zorlayan şey artık-keyifiyle bu çerçevedir. *Koku*'nun (Patrick Süskind'in romanı ve Tom Tykwer'in filminin[9]) başkarakteri böyle feci bir dahil edilmeyle mahvolan bir öznellik örneğidir. Freud'un kısmi nesneler listesine (memeler, dışkı, penis) iki nesne daha eklemişti: ses ve bakış. Bu diziye bir şey daha eklememiz gerekir belki de, o da koku. *Koku* bu yöne işaret eder gibidir. Romanın talihsiz başkarakteri olan Grenouille kokusuzdur, başkaları onu koklayamaz; ama öyle olağanüstü bir koku hissi vardır ki bu sayede çok uzaktaki insanların bile kim olduğunu tespit edebilmektedir. İdeal kadını bir kaza sonucunda ölünce, kadını bedensel varlığıyla yeniden yaratmaya kalkmaz – *Koku* tam bir anti-*Frankenstein*'dır, zira ideal kadınının kokusunu yeniden yaratmaya çalışır, bunun için de önce yirmi beş güzel genç kadını öldürmeyi, bu kadınların kokularını çıkarmak üzere derilerinin yüzeyini kazımayı ve hepsini karıştırarak *esas* ideal kokuya ulaşmayı planlar. Bu karşı konulmaz koku nihai *odor di femina*,[10*] dişiliğin çekilip çıkarılmış "özü"dür: Sıradan insanlar onu kokladıkları anda, tüm rasyonel sınırlamaları askıya alıp seks âlemine girerler. Hal böyle olunca, romanın sonlarına doğru, Grenouille işlediği cinayetlerden ötürü tutuklanıp ölüme mahkûm edilir, ama kalabalığın önünde kokuya batırılmış mendilini sallamasıyla herkes onun ölümü için çığlık atmayı keser ve seks âlemine katılmak için soyunmaya başlar. Dişiliğin çekilip çıkarılmış özü Lacan'ın *objet petit a* dediği şeydir, arzunun nesne-nedenidir, "sende senden

8 Franz Kafka, *The Blue Octavo Notebooks*, haz. Max Brod, Cambridge, MA: Exact Change, 1991, s. 53. (*Mavi Oktav Defterleri*, çev. Banu Irmak, İstanbul: Kavis, 2011.)

9 Bkz. Patrick Süskind, *Perfume: The Story of a Murderer*, Londra: Penguin Books, 2006. (*Koku: Bir Katilin Öyküsü*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Can, 2003.)

10* "Kadın kokusu" (ç.n.).

fazla olan" ve beni seni arzulamaya yönelten şeydir; Grenouille işte bu yüzden "öz"lerini çekip çıkarmak için bakireleri öldürmek zorundadır, yahut Lacan'ın deyişiyle: "Seni seviyorum, ama sende senden fazla olan öyle bir şey, *objet petit a* var ki esas onu seviyorum ve o yüzden seni yok ediyorum."

Grenouille'in kaderi trajiktir ama: Kokusuz haliyle, arzunun nesne-nedeninden yoksun, başkaları tarafından asla arzulanmayan bir *saf öznedir*. İçinde bulunduğu bu zorlu durumdan eline geçen şeyse arzunun nesne-nedenine doğrudan erişmektir: Sıradan bireyler bir başka kişiyi ondaki *objet a*'nın cazibesiyle arzular, Grenouille ise bu nesneye doğrudan erişebilmektedir. Sıradan bireyler ancak bir yanılsamanın kurbanı oldukça arzulayabilirler: Bir başka bireyi öyle biri olduğu için arzuladıklarını düşünürler; yani, arzularının söz konusu kişiyle hiçbir ilgisi olmayan "öz" ya da kokudan kaynaklandığının farkında değildirler. Grenouille kişiyi bir kenara bırakıp arzunun nesne-nedenini doğrudan hedefleyebildiği için, bu yanılsamadan sakınabilir – bu nedenle erotizmin gülünç bir ayartmalar oyunu olduğunu düşünür. Bunun karşılığında ödediği bedelse birinin kendisini sevdiği şeklindeki tersine yanılsamayı asla kabul edememesidir: Başkalarının ona bayılmasına neden olanın kendisi değil kokusu olduğunun daima farkındadır. Bu müşkül durumdan çıkmasının tek yolu, kendisini başkalarının arzusunun nesnesi olarak koyutlamasının tek yolu intihari bir yoldur: Romanın son sahnesinde, üzerine biraz koku döker ve hırsızlar, dilenciler ve fahişeler sürüsü tarafından kelimenin tam anlamıyla lime lime edilir.

Şeyin kendi *objet a*'sma şiddetle indirgenmesi Badiou'nun *çıkarma* dediği işlemin de bir örneği değil midir? Şeyden merkezsizleşmiş çekirdeği çıkarılır ve geriye ölü bedeni bırakılır. Bu çıkarmanın karşıtı ve *objet a*'yı üretmenin bir başka yolu ise *uzatmadır*. Bunun bir örneğini Tarkovski'nin biçimsel tekniklerinden birinde görebiliriz. Tarkovski'nin Sovyet kökenleri göz önünde bulundurulduğunda, bu teknik o meşhur/meşum diyalektik "yasa"yı, yani niceliğin niteliğe dönüşmesi "yasa"sım ister istemez akla getirir ve onu bir tür (Stalin'in "materyalist" değil de fazla Hegelci bulup bu "yasalar" listesine almadığı) "olumsuzlamanın olumsuzlanması"yla tamamlar. Sean Martin'in sözleriyle:

> Tarkovski bir görüntünün süresi artırıldığında, izleyicinin üzerine haliyle bıkkınlık çöktüğünü ileri sürmüştü. Ama bu görüntü daha da genişletildiğinde, başka bir şey belirir: merak. Tarkovski aslında görüntünün bize gösterdiği dünyaya yerleşmesi için izleyiciye zaman vermeyi, onu *izlemeyi* değil, ona *bakmayı*, onu keşfetmeyi önermektedir.[11]

Bu prosedürün nihai örneği Tarkovski'nin *Ayna*'sındaki o meşhur sahnedir: 1930'ların ortalarının Sovyetler Birliği'nde çıkan günlük bir gazetede musahhih olarak çalışan kadın kahraman Stalin'in adının müstehcen bir çağrışım yarata-

11 Sean Martin, *Andrei Tarkovsky*, Harpenden: Pocket Essentials, 2005, s. 49.

cak şekilde yanlış dizildiğinden endişe ederek evinden matbaaya doğru koşmaya başlar.[12] Martin bu sahnenin umulmadık bir özelliğini, dolayımsız fiziksel güzelliğini vurgulamakta haklıdır:

> Tarkovski, Margarita Terekhova'nın yağmurun içinden, merdivenleri ine ine, bahçelerin bir ucundan diğer ucuna, koridorların arasında koşturmasını izlemekten hoşnuttur adeta. Tarkovski burada görünüşte sıradan ve işin paradoksal yanı (içinde bulunulan dönem hesaba katıldığında) o günkü gazete, yaptığını düşündüğü hata düzeltilmeden baskıya gittiği takdirde Maria açısından ölümcül de olabilecek bir şeydeki güzelliğin varlığını açığa çıkarır.[13]

Bu güzellik etkisi tam da sahnenin aşırı uzunluğu sayesinde ortaya çıkar: Sırf Maria'yı koşarken seyretmek ve anlatıya gömülüp, felaketi önlemek üzere zamanında varacak mı varmayacak mı diye endişe etmek yerine, sahneye bakmaya, sahnenin fenomenal özelliklerine, hareketlerin yoğunluğuna vs. dikkat etmeye ayartılırız.

Rumen yönetmen Cristian Mungiu'nun *4 Ay, 3 Hafta, 2 Gün* adlı, Çavuşevsku yönetiminin son zamanlarında, 1987'de geçen filminde Bükreş'te yaşayan iki üniversite öğrencisi Otilia ile Gabita'nın hikâyesi anlatılır. Gabita hamile kaldığında, Otilia arkadaşının bir otelde kürtaj yapması için Bay Bebe ile bir buluşma ayarlar (o zamanlar kürtaj yasaktı ve bu yasağı delmenin ciddi bir cezası vardı). Ürkütücü derece itici biri olan Bay Bebe (*İhtiyarlara Yer Yok*'taki Javier Bardem figürünün bir tür Rumen versiyonudur kendisi) bu işi yapmasının karşılığında Otilia'dan cinsel isteklerde bulunur. Otilia arkadaşının hatrına bunu kabul eder, kürtaj yapılır, ama filmin sonunda, kendisi için fedakârlık yaptığı arkadaşının saygısını bile kaybetmiş halde tek başına kalır. Film boyunca Bay Bebe'nin korkunç bir şey yapacağı (Gabita'yı kesip kanını akıta akıta öldüreceği, vb.) tehdidi arkaplanda öylece bekler; gelgelelim, filmin öyle bir zarafeti vardır ki bu tehdit tamamen virtüel kalır, hiçbir şey olmaz, her şey temelde planlandığı gibi gider, ama en sonda yine de acı bir ümitsizlik hissi vardır. Bu tehdidin bitimsizce ertelenmesi Tarkovskici uzatmaya benzer bir yolla işler: Bay Bebe *objet a*, yüce bir Kötü figürü mertebesine yükselir.

Bununla beraber, Tarkovski çoğu kez bu fenomenallik aşırılığını hermenötiğe yeniden kaydetme ayartısına kapılır. Stanislaw Lem'in klasik bilimkurgu romanı *Solaris* ile Tarkovski'nin sinema versiyonu arasındaki farkı hatırlayalım. Solaris hiç durmadan hareket eden ve zaman zaman, fark edilebilir biçimleri, hem gelişkin geometrik yapıları hem de devasa çocukları ya da insan binaları-

12 Tarkovski burada bir söylenceye göndermede bulunur: Tasfiyelerin doruğa çıktığı bir noktada *Pravda*'nın bir sayısı tam basıma gitmeden evvel Stalin'in adı bir yerde "Sralin" diye geçiyormuş – sıçmak anlamına gelen "srat" fiilinden türeyen bu tabir "sıçıcı" veya "pislik herif" falan demektir. Sahnenin sonunda, bu ölümcül hatanın gerçekleşmediğini anlayıp ferahlayan aktris bu sözcüğü arkadaşının kulağın fısıldar.

13 Martin, *Andrei Tarkovsky*, s. 135.

nı taklit eden, okyanusu andıran sıvı bir yüzeyi olan bir gezegendir. Gezegenle iletişim kurmaya yönelik tüm girişimler hüsrana uğrasa da, bilimciler Solaris'in bir şekilde zihinlerimizi okuyan muazzam bir beyin olduğu hipotezini ortaya atarlar. Kahramanımız Kelvin oraya varır varmaz, yatağının yanı başında, yıllar önce Dünya'da, terk edildikten sonra intihar eden karısı Harey'nin ölü bedenini bulur. Kelvin, Harey'nin en derin travmatik fantazilerinin ete kemiğe bürünmüş hali olduğunu kavrar. Solaris, bu devasa Beyin, arzumuzu destekleyen en derin fantazileri doğrudan maddileştirmektedir. Böyle okunduğunda, bu hikâye gerçekten de kahramanın iç yolculuğuyla, bastırılmış bir hakikatle yüzleşme çabasıyla ilgilidir, yahut Tarkovski'nin bir mülakatta belirttiği gibi: "Belki de, aslında, Kelvin'in Solaris'teki misyonunun tek bir hedefi vardır: ötekine duyulan aşkın hayatın tümü için elzem olduğunu göstermek. Aşksız bir insan, insan olmaktan çıkar." Buna karşılık, Lem'in romanı gezegen Solaris'in, (Kant'ın buraya cuk oturan ifadesiyle) bu "düşünen Şey"in atıl dışsal mevcudiyetini mercek altına alır: Romanda dile getirilmek istenen şey tam da Solaris'in iletişim kurulması imkânsız, nüfuz edilemez bir Öteki olarak kaldığıdır – evet, tekzip ettiğimiz en derin fantazileri bize geri getirir, fakat katiyen nüfuz edilmeden kalır (peki O bunu niye yapar? Tamamen mekanik bir tepki olarak mı? Bizimle şeytani oyunlar oynamak için mi? Bize yardım etmek için mi, yoksa tekzip ettiğimiz hakikatlerimizle bizi yüzleşmeye zorlamak için mi?). Nitekim Tarkovski'nin filmini Hollywood'da romanların bir filme temel teşkil etmek üzere ticari bir gözle yeniden yazılmasını aynı parantez içinde değerlendirmek ilginç olurdu: Tarkovski en alçak Hollywood yapımcısıyla aynı şeyi yapmakta, Ötekilik'le yaşanan muammalı karşılaşmayı alıp çiftin üretimi çerçevesine yerleştirmektedir.

Bununla beraber, Tarkovski'nin bu iki veçhesi arasında bir bağ olması muhtemeldir. Genelgeçer eleştiri-öncesi metafizikte, "sonluluk" materyalist ampirizmle ilişkilendirilmiş ("yalnızca maddi sonlu nesneler gerçekten vardır"), "sonsuzluk" ise idealist tinselciliğin alanı olmuştu. Bugünse, beklenmedik bir çevrilmeyle, tinselciliğin esas savı varoluşumuzun aşılmaz ufku olarak insan sonluluğunun indirgenemez oluşuna dayandırılıyor, sonsuzluğun tinini canlı tutansa radikal bilimsel materyalizmin çağdaş biçimleri. Genelgeçer tinselci sav şöyledir: Doğanın ve hayatlarımızın üzerinde tam bir hâkimiyet kurmaya odaklı teknolojik hayal sadece bir hayaldir, biz insanlar o künhüne vâkıf olunmaz arkaplanıyla sonlu hayatımıza dayanmaktan kurtulamayız ve tinselliğin kendisine kapı aralayan şey de bu sonluluktur, ufkumuzun sınırlılığıdır. Paradoksal gibi görünebilir ama demek ki tinselciliğin bugünkü hâkim biçimleri yüzergezer tinler olmadığımızı, indirgenemezcesine maddi bir yaşam dünyasında somutlaştığımızı vurgulamaktadır; hepsi de bu sınırlılığa saygı duyulmasını talep etmekte, radikal materyalizmin "idealist" kibrine kapılmama uyarısında bulunmaktadır – bu bağlamdaki çarpıcı örnek ekolojidir. Sınırlılığı odağa alan bu tinselci tavrın aksine, insanı biyolojik bir mekanizmaya indirgeyen radikal bilimselci tavır in-

san hayatı üzerinde tam bir teknolojik denetim kurulacağı, insan hayatının yapay yoldan yeniden yaratılacağı, biyogenetik ve biyokimyasal düzenlemelerinin yapılacağı ve nihayetinde, en içsel Benliğimizin bir donanımdan diğerine kopyalanabilen bir yazılım programına indirgenmesi kisvesinde ölümsüzlüğe ulaşılacağı vaadinde bulunmaktadır. Böyle bir ölümsüzlüğe ulaşmanın mümkün olduğu iddiasının bilimsel temeli "substrat bağımsızlığı" hipotezine dayanır: "Bilinçli zihinler ilkesel olarak hem karbon bazlı biyolojik nöronlara (örneğin kafamızın içindekilere) hem de silikon bazlı işlemciler gibi hesaplamaya dayalı başka substratlara uygulanabilir."[14]

Çıkarma ve *uzatmanın* ardından gelen üçüncü *objet a* figürü *tıkamadır*: Aklın Kurnazlığı'nın faili, amaçlarımıza ulaşmamızı sürekli köstekleyen engel olarak *objet a*. Sinemadan başka bir örnek verelim: Coen kardeşlerin 2007 tarihli *İhtiyarlara Yer Yok* filminin libidinal odağı Javier Bardem'in oynadığı patolojik suikastçı figürüdür – sırf kendine ait bir etiği olan, sözüne sadık kalan acımasız bir öldürme makinesi, Kant'ın şeytani Kötü dediği şeyin figürü. Filmin sonunda, yaşayıp yaşamayacağına karar vermek için kahramanımızın karısını yazı ya da turadan birini seçmeye zorladığında, yazı tura atmanın olumsallığının arkasına saklanmaması gerektiği cevabını alır – onu öldürecek şey suikastçinin iradesidir. Bunun üzerine onun kendisini anlamadığını söyler: Kendisi, iradesi, tıpkı bir bozuk para *gibidir*. Bu karakteri anlamak için onun gerçek yaşamdan bir kişiyi değil, bir fantazi-entiteyi, saf nesne-engelin somutlaşmış halini, şans ve amansız zorunluluğun tuhaf bir karışımıyla, talihin (kötü talihin) zorunluluğu olarak, öznenin planlarını ve niyetlerini gerçekleştirmesini baltalamak üzere müdahale eden, öyle ya da böyle, işlerin hep ters gitmesini sağlayan o künhüne vâkıf olunmaz Kör Kader'in X'ini temsil ettiğini idrak etmek gerekir.

Bardem karakteri, modern zamanların çılgın şiddetinden devamlı şikâyet edip duran mütevekkil yaşlı Şerif'in (Tommy Lee Jones) zıttıdır – filmin başlığı da zaten ona göndermede bulunur. Bunlar birbirinin aksi yüzleridir: âciz düşmüş Efendi, baba otoritesinin başarısızlığı olarak Şerif; çöküşünün nedenini somutlaştıran figür olarak Bardem karakteri. Demek ki *İhtiyarlara Yer Yok*'u doğru düzgün okumanın yolu önce aynı hikâyeyi Bardem figürü *olmadan* hayal etmekten geçer: İlk olarak, gangsterlerin silahlı çatışmaya girdiği alana şans eseri varan kahramanımız parayı alıp kaçar; sonrasında, gangsterler parayı geri almak üzere bir serbest çalışanı (Woody Harrelson) kiralar ve son olarak, Şerif bunların arasında geçenleri güvenli bir uzaklıktan izler, ikisini birbirine kırdırır ve mutlu (ya da hiç değilse adil) bir sonucun ortaya çıkmasını sağlar. Bardem figürüyse dördüncü unsurdur, yani oyunu mahveden *objet a*'dır.

Bir başka deyişle, *objet a* mektubun alıcısına ulaşmasını engeller – ama bunu

14 Nick Bostrom, "Playthings of a Higher Mind", *Times Higher Education Supplement*, 16 Mayıs 2003. Şöyle de bilinir: "The Simulation Argument: Why the Probability that You Are Living in a Matrix is Quite High."

yapar mı sahiden? Burada bir Aklın Kurnazlığı yok mudur ve dolayısıyla, varılacak yere ulaşamama hali bizi perspektifimizi değiştirip onu yeniden tanımlamaya zorlamıyor mudur? 2001'de yılın en aptal hareketine verilen Darwin ödülü ölümünün ardından talihsiz bir Rumen kadına verilmişti: Öldü sanılan bu kadın cenaze töreni sırasında birden uyanıvermişti; tabutundan sürünerek çıkıp olan biteni gördükten sonra dehşete düşerek törenden kaçmış, ama caddenin karşısına geçerken bir kamyon ona çarpmış ve o anda vefat etmişti – bunun üzerine onu yeniden tabuta koyup cenaze törenine devam etmişlerdi. Kader dediğimiz şeyin, bir mektubun alıcısına ulaşmasının nihai örneği değil midir bu?

Nikolay Buharin'in "vasiyet"inin, idam edilmeden hemen önce, 1938'de eşi Anna Larina'ya yazdığı mektubun akıbeti aynı şeyin trajik bir örneğidir. Buharin mektubunda eşine şöyle seslenir: "SSCB'nin büyük davasının yaşamaya devam ettiğini ve *bunun* en önemli şey olduğunu unutma. Kişilerinse gelip geçici ve sefil kaderleri vardır."[15] Bu mektup kaybedilip gizli Sovyet arşivlerine taşınmış ve Anna Larina'ya ancak 1992'de ulaşmıştı – onu ancak Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra okuyabilmişti. Buharin'in mektubu alıcısına tam da doğru anda *varmıştı*; hatta olabildiğince çabuk teslim edildiği yani, tarihsel durum mektubun tesliminin bir hakikat etkisi üretmesini mümkün kılar kılmaz Larina'ya ulaştırıldığı bile söylenebilir. Buharin SSCB'nin büyük tarihsel davasının başarısıyla kıyaslandığında kendi kaderini önemsiz görmüştü – bu davanın sürekliliği onun ölümünün anlamsız olmamasını sağlayacaktı. SSCB'nin çökmesinden sonra okunduğundaysa, bu mektup bizi Buharin'in ölümünün anlamsızlığıyla karşı karşıya getirir: Onu kurtaracak herhangi bir büyük Öteki yoktur, tam anlamıyla boşu boşuna ölmüştür.

Buradan çıkarılacak genel ders şudur: Bir sahneyi ya da zikredilen bir sözü yorumlamada yapılması gereken şey *onun esas muhatabını tespit etmektir* bazen. En iyi Perry Mason romanlarından birinde avukat polislerin bir çifti sorgulamasına tanık olur. Sorguya tabi tutulan adam ne olduğunu, ne gördüğünü ve neyin olduğunu düşündüğünü alışılmadık derecede ayrıntılı şekilde anlatır. Peki bu malûmat bolluğu niyedir? Çünkü cinayeti bu çift işlemiştir ve adam çok geçmeden cinayet şüphesiyle tutuklanıp eşinden ayrı tutulacağını bildiği için, ikisinin de bağlı kalması gereken (yanlış) hikâyeyi karısına anlatmak için bunu bir fırsat bilmişti – bitmek bilmeyen söylevinin esas alıcısı polis değil karısıydı.

Çıkarma, uzatma, tıkama: aynı aşırı/eksik nesnenin, asla kendi yerinde olmayan ve yerini hep aşan bir nesnenin üç versiyonu. *Objet a*'nın üç boyutunun tümünü kapitalizmin biçimsel yapısında görürüz: *çıkarma* (tüm sürecin devindiricileri olarak artık-değerin çıkarılması); *uzatma* (kapitalist süreç tanım gereği bitmek bilmez, zira nihai hedefi sürecin yeniden üretilmesidir); ve *tıkama*: Öznel deneyim (bireylerin kendi çıkarlarının peşinden koşmasının deneyimi)

15 Anna Larina, *This I Cannot Forget: The Memoirs of Nikolai Bukharin's Widow*, New York: W. W. Norton & Company, 1993, s. 355.

ile ("irrasyonel" ve kontrol edilemez Kader olarak görünen) nesnel toplumsal mekanizmalar arasındaki boşluk kapitalizmin mefhumuna kazınır ve bu boşluk yüzünden, bireylerin niyetlerinin ve planlarının engelleneceği, tıkanacağı tehdidi daima pusuda bekler. Kapitalizme özgü sistemik şiddetin işte bu boşluğa dayandığını görmeliyiz.

Objet a'nın, gerçekliği kendini ona kazıyarak çarpıtmasının üç kipine bir dördüncüyü eklemek gerekiyor o halde: *yıkma*. Post-travmatik özne bağlamında olan şey *objet a*'nın *yıkımı* değil midir? Böyle bir öznenin angaje varoluştan yoksun olmasının ve "ot gibi" yaşamaya indirgenmesinin sebebi budur. Bununla beraber, söz konusu yıkımın *objet a*'da dayanak bulan gerçekliğin kaybına da yol açtığını akılda tutmak gerekir – özne aşırılıktan mahrum olduğunda, aşırılığın aşırılık olmasını sağlayan aşırılıksızlığı da o anda kaybeder. Bu nedenle "Müslümanlar", toplama kamplarının "yaşayan ölüler"i hem "çıplak hayat"a indirgenmiş hem de insan hayatının tüm içeriği özneden çekilip alındığında geride kalan saf aşırılığa (boş biçime) karşılık gelmişlerdi. Post-travmatik öznenin dünya-tarihsel boyutunu layıkıyla anlamak için, öznelliğin bu aşırı biçiminde kendisini Kartezyen *cogito*'da duyuran bir imkânın fiiliyata geçtiğini fark etmek gerekir: Öznenin köklü biçimde tözsellikten çıkması, "Düşünüyorum"un gelip geçici noktasına indirgenmesi *cogito*'ya gebelik eden işlemin ta kendisi değil midir? Bu açıdan, *cogito* –modern özne, daha doğrusu, modernitenin öznesi– alelacele "Avrupamerkezci" diye görülüp geçilmemelidir: *Cogito*'nun her tarihsel yaşam-formuna dayanak oluşturan bir tür tarihsel-olmayan aşırılığa karşılık geldiği söylenebilir.

BİÇİM İLE İÇERİK ARASINDA *OBJET A*

Bu paradokslar *objet a*'da, biçim ile içeriğin örtüştüğünü gösterir: *Objet a* simgesel biçime sığmayan "bölünemeyen kalan"dır ve aynı zamanda, içeriğin saf biçimi, içeriğin tamamen biçimsel bir yolla çarpıtılmasıdır (uzatılmasıdır, vs.) Daha doğru bir ifadeyle, *objet a*'nın biçim ile içerik arasındaki salmımı, karmaşık bir olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla, birbiri ardına gelen dört diyalektik çevrilmeyi içerir. Açıkça bir "olumsuzlamanın olumsuzlanması" yapısına sahip bir süreci tasvir ederken Lacan ve takipçilerinin neredeyse kompülsif bir telaşla bunu Hegelci anlamıyla kastetmediklerini sözlerine eklemeleri semptomatik bir durumdur – en mükemmel haliyle bir savunma mekanizması, rahatsız edici bir yakınlığın tekzip edilmesi değil midir bu? Peki Lacandaki "olumsuzlamanın olumsuzlanması" nasıl durur? Kendi versiyonu Hegel'inkiyle bağdaşır mı? Lacan'da, Hegel'in besbelli tersine, "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın ikili hareketi bir aşırılığı ya da kalıntıyı, yani *objet a*'yı ürettiği için, Lacan'ın *Seminar XVI*'sı hakkındaki yorumunda, *objet petit a*'nın arzunun nesne-nedeninin

statüsünde yaşanan hayati değişimi (bedensel numunelerden [kısmi nesne: memeler, dışkı...] saf bir mantıksal işleve geçişi) irdeleyip geliştiren Miller'le söze başlayalım. Bu seminerlerde "Lacan aslında *objet a*'ları bedensel numuneler olarak tasvir etmez, onları mantıksal bir tutarlılık olarak kurar ve mantık burada biyolojinin yerine geçer. Mantıksal tutarlılık bedenin farklı bedensel çıkarsamalarla yerine getirmek zorunda olduğu bir işlev gibidir."[16]

Bu geçiş yabancı mütecavizden, anlamlandırma makinesinde bulunup onun düzgünce işlemesini engelleyen kum tanelerinden, makineye topyekûn içkin bir şeye geçiştir. Lacan simgesel uzamın içselliğinin dışallığıyla örtüşmesine ("dış-içtenlik") yol açan döngüleri ve zikzakları tasvir ederken, *objet a*'nın (artık-keyif) yapısal yerini tasvir etmiyordur sadece: Artık-keyif *bu yapının kendisinden*, simgesel uzamın bu "içsel döngü"sünden *başka bir şey değildir*. Bu durumu dürtüyü içgüdüden ayıran boşluk çerçevesinde izah edebiliriz: Dürtü ile içgüdünün "nesne"si, hedefleri aynıdır; aralarındaki fark ise dürtünün hedefine ulaşmakla değil, hedefin etrafında dolanmakla, ona ulaşamama halini tekrarlamakla tatmin olmasıdır. Şu denebilir elbette: Dürtünün hedefine ulaşmasını engelleyen şey kendisi karşısında merkezsiz bir konumu olan *objet a*'dır, dolayısıyla, hedefimize ulaşsak bile, nesne elimizden kaçar ve söz konusu prosedürü tekrarlamaya mahkûm oluruz; gelgelelim, bu *objet a* tamamen biçimseldir, dürtünün uzamının eğriliğidir, yani nesneye ulaşmanın "en kısa yol"u onu doğrudan hedeflemek değil, onu çevrelemek, onun etrafında dönmektir.

Son derece Hegelci bir mahiyeti olan bu kayma bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nı meydana getirir: Tutarlı "büyük Öteki"yle, içine kapalı simgesel düzenle başlarız; ardından, ilk olumsuzlamada, Gerçeğin kalıntısı, simgesele dahil edilmeye direnip onun dengesini bozan, onu "yasaklı" hale getiren, içine bir boşluk, arıza ya da antagonizma sokan travmatik bir artık bu tutarlılığı sarsar; ikinci olumsuzlamaysa bir perspektif değişimini ve bu suretle Gerçeğin bu mütecaviz artığını, tutarsız büyük Öteki'nin asgari tutarlılığını sağlayan tek unsur olarak kavramamızı gerektirir. Sınıf mücadelesi mantığını ele alalım: Bu mantık toplumu "tutarsız", antagonist kılar, toplumun dengesini bozar; gelgelelim, aynı zamanda tüm toplumsal bedeni bir arada tutan şey, onun temeldeki yapılandırıcı ilkesi de odur, zira tüm toplumsal fenomenler sınıf mücadelesince aşırı-belirlenir. Daha basit bir düzlemde, farklı unsurları bir arada tutan şey genelde mücadelenin kendisi, temel bir gerilim değil midir? Mücadele olmadığında, söz konusu unsurlar kısır, kayıtsız bir biraradalığa sürüklenir. Keza, travma elbette öznenin simgesel uzamını bozan şey olsa da, aynı zamanda öznenin psişik hayatının nihai nirengi noktasıdır – öznenin tüm simgeselleştirme faaliyeti en nihayetinde travma ile başa çıkmayı, onu bastırmayı, yerinden etmeyi, vb. hedefler.

16 Jacques-Alain Miller", "A Reading of the Seminar *From an Other to the other*", *lacanian ink* 29 (Bahar 2007), s. 13.

Dahası da var: Mütecaviz unsur, kendisi olmasa çöküp yıkılacak büyük Öteki'yi "bir arada" tutar, fakat aynı zamanda, bu unsurun, *objet a*'nın pozitif, nesnesel bir gerçekliği yoktur, statüsü bütünüyle mantıksal tutarlılığa dayanır: Mantıksal bir şekilde, büyük Öteki'deki/büyük Öteki'nin tutarsızlıklarının nedeni olarak ima edilir, baştan varsayılır; yani, ancak geridönüşlü olarak, sonuçlarına bakarak ayırdına varılabilir. Matematikteki çekiciyi ele alalım: Çekim alanındaki tüm pozitif çizgiler ya da noktalar ona ancak hiç durmadan yaklaşır, ama biçimine asla ulaşamaz – bu biçimin varoluşu tamamen virtüeldir; çizgilerin ve noktaların kendisine meylettiği şekilden başka bir şey değildir. Ne var ki, tam bu haliyle, virtüel olan bu alanın Gerçeğidir: tüm unsurların etrafında döndüğü hareket ettirilemez odak noktası.

Bu zigzaklardaki Hegelci mantık daha net şekilde betimlenebilir: Burada iş başında üç değil, dört uğrak vardır. Birincisi, tutarlı büyük Öteki; ikincisi, mütecaviz kalıntı olarak *objet a* tarafından tutarsız kılınan büyük Öteki; üçüncüsü, büyük Öteki'nin "tutarlılığını" sağlayan şey olarak bu nesne (çeşitli tutarsız simgeselleştirmeler ancak bu mütecaviz nesneye verilen tepkiler ağı şeklinde "bütünselleştirilebilir); son olarak, farklı bir düzlemde de olsa en başa döneriz – büyük Öteki'nin tutarlılığını, dışarıdan, bozan herhangi bir nesne yoktur; "Gerçek" olarak *objet a* simgesel düzenin bütünüyle biçimsel bir çarpıtmaya uğramasının, içsel döngüsünün bir adıdır sadece.

Objet a, kendi ayna imgesinden yoksun olduğu için, vampirik nesne (bildiğimiz gibi vampirler aynaya yansımaz) değil midir? Öyle görünebilir: Vampirler *lamel*'in, namevt kısmi nesnenin versiyonları değil midir? Ama *objet a*'nın bir imgesi olarak bunun tam tersi daha yerinde olabilir: Bir şeye doğrudan baktığımızda, gerçeklikte, "onu" görmeyiz – bu "o" ancak o şeyin ayna imgesine baktığımızda görünür – deyim yerindeyse, gerçeklikten daha fazla bir şey vardır, nesnenin gerçekliğinde boşu boşuna bulmaya çalıştığımız o gizemli öğeyi sadece ayna imgesi ortaya koyabilmektedir adeta. Deleuzecü çerçevede söylersek: Ayna imgesi bir şeyi tözsellikten arındırır, onu yoğunluğundan ve derinliğinden yoksun bırakır, düz bir yüzeye indirger ve hiçbir suretle tözsel olmayan *objet a* yalnızca bu indirgeme sayesinde algılanır hale gelir.[17]

Objet a'nın bu ikili statüsü ölüm dürtüsü ile süperego arasındaki ilişkiyi anlamaya ipucu tutabilir. Bundan bir süre önce, Eric Santner benim çalışmam hakkında eleştirel bir iddiada bulunup "bedensiz organ ile süperego arasındaki bağı, hatta kimi zamanki özdeşliği" sorgulayıp şöyle demişti: "Süperego ile

17 Britanya'da yazılmış klasik korku hikâyelerinin toplandığı *Dead of Night* kitabında yer alan bir hikâye bu meseleyle oynar: Bir çift oturma odasında geniş, eski bir aynanın bulunduğu onarılıp yenilenmiş bir eve taşınır; akşamleyin, adam aynaya baktığında, oturma odasının gerçekliğinden bambaşka bir sahneyi, şömineli eski moda bir odayı görür. Daha sonraysa, iki yüzyıl evvel, bu odada dehşetengiz bir cinayetin işlendiğini ve aynanın bu cinayeti "hatırladığını" öğreniriz.

ölüm dürtüsünü böyle çökertip geçmeli miyiz? Her şey bu ikisi arasında hiç değilse ince bir çizgi tutmaya dayanmaz mı? Dürtünün süperegolaşmasından bahsetmemiz gerekmez mi?"[18] Santner'in vurguladığı gibi, burada iki karşıt gücün kozmik kutupsallığı değil, paralaks bir kayma vardır karşımızda: Bedensiz organ ile süperego *yin* ve *yang* ya da aydınlık ve karanlık ilkeleri gibi değildir. Dahası, burada asimetrik bir gerilim vardır, iki kutup arasında denge yoktur, BO [Bedensiz Organ] veçhesinin bir şekilde önceliği vardır – peki tam olarak nasıl bir öncelik? Burada (Marx'tan Nietzsche'ye ve Deleuze'e kadar hep iş başında olan) kendinden-yabancılaşmanın, kendini kendi ürününde yanlış tanıyan bir gücün kendine yabancılaşmasının bir başka örneği yoktur karşımızda. Yani, nasıl ki Marx'ın gözünde sermaye kendi aleyhine dönmüş kolektif emeğin neticesi, kendi kökeniyse, yahut, nasıl ki Nietzsche'nin gözünde ahlaki hınç kendi aleyhine dönmüş yaşamın üretkenliğiyse, süperego aşırılığının da kendi aleyhine dönmüş BO aşırılığı olduğu söylenemez. Mesele böyle okunduğunda, yapılması gereken şey yabancılaşmaya uğramış sonucu kökenine geri döndürmek, BO aşırılığını süperego tahrifatı olmadan yeniden tesis etmek olur. Her ne pahasına olursa olsun sakınılması icap eden mantıksa budur.[19]

Bu bağlamda tutturulabilecek bir yol, süperego ile dürtü ikiliğini *objet a*'nın statüsündeki ikilikle bağlantılandırmak olabilirdi: Dürtünün aşırılığının adı olarak "süperego", maddi gerçeklik veçhesiyle nesne, yerine getirilmesi imkânsız talepleriyle beni delirten, tabiri caizse "deliliğe doğru dürten" yabancı mütecaviz değil midir? Ve BO bütünüyle biçimsel yapı veçhesiyle nesne değil midir? Her iki veçhe de bir döngüye özgü o kendi kendini sevk etme yapısını sergiler: Özne süperegoya ne kadar uyarsa kendini o kadar suçlu hisseder, dürtünün kendi nesnesi etrafında dönmesine benzeyen mükerrer bir harekete kapılır. İlk veçheden ikincisine geçiş yapısal açıdan Rabinoviç fıkrasına ya da kendi çözümüne denk düşen soruna benzer: Süperego düzleminde, bir açmaz (ne kadar uyarsam, o kadar suçlu hissederim...) olarak görünen şey tatminin kaynağına dönüşür (bu da dürtünün nesnesi değil, onun etrafında dönüp durma faaliyetidir).[20]

18 Kişisel iletişim.

19 Cinsiyetlenme formüllerine doğrudan göndermede bulunmanın ("eril" süperegoya karşı "dişil" dürtü) da sınırları vardır.

20 Freud'a göre aşk ketlenmiş arzudan doğar: (Cinsel açıdan) ulaşılmasına mani olunan nesne daha sonra bir aşk nesnesi olarak idealleştirilir. Lacan'ın aşk ile dürtü arasında bir bağ kurmasının nedeni budur: Dürtünün uzamı kendi hedefi (nesnesi) ile amacı arasındaki boşlukla belirlenir ki amacı nesneye doğrudan erişmek değil etrafında dönmek, ona ulaşamama halini tekrarlamaktır – dürtü ile aşkın paylaştığı özellik işte bu ketlenme yapısıdır. Aynı kayma, Varlığın düzeniyle kurduğu ilişki bağlamında Badiou'daki Olay'ın statüsünü de belirlemez mi? Olay kendini Varlığın düzenine kaydeder, onda izlerini bırakır; daha doğrusu, Olay, Varlığın düzenindeki bir tahrifattan ya da eğip bükmeden *başka bir şey değildir*. *Objet a*'nın gelişimindeki dört aşama, Varlık'la olan ilişkisi bağlamında

Objet a'nın iki veçhesine, bedensel gerçekliği ile mantıksal tutarlılığına geri dönelim: Aralarında hem bir çatışkı hem de bir uyum vardır – peki bu tam olarak nasıl olur? Miller önce bir delikten (boş yer) ve onu dolduran olumsal unsurdan bahseder: "Küçük a, topolojik yapı ve mantıksal tutarlılık olarak ifade edildiğinde, bunu söylememde bir mahzur yoksa şayet, bir deliğin tözüne sahiptir ve ardından bedenin ayrı parçaları bu yokluğun içinde kalıba dökülür."[21] Fakat bu formülasyon fazlasıyla basit görünür. Yalnızca kendi biçimsel yapısı "olan" nesne paradoksu burada gözden kaybolmaz mı? O halde, klasik Hocaların çerçevesi içinde söylersek, metafizik/mekanik materyalizmden diyalektik materyalizme geçiş hamlesini nasıl yapabileceğiz? *Anlamın Mantığı*'nda Deleuze biçim ile içeriğin dolayımının kavranmasını sağlayan bir model sunmuştu ve bunu iki dizinin (gösteren ile gösterilenin) daima "ikili biçimde kayıtlı" (yani hem artık hem de eksiklik olan) paradoksal bir entiteyi barındırdığını göstererek yapmıştı: gösterenin gösterilen üzerindeki artığı (gösterilensiz boş gösteren) ile gösterilenin eksikliği (Anlam alanı dahilindeki gayri-anlam noktası). Başka bir deyişle, simgesel düzen ortaya çıktığı anda, yapısal bir yer ile bu yeri işgal eden ya da dolduran unsur arasına minimal bir fark girer: Öğenin yapı içinde doldurduğu yer öğenin kendisinden mantıksal açıdan hep önce gelir. Dolayısıyla, bu iki dizi "boş" biçimsel yapı (gösteren) ve yapıdaki boş yerleri dolduran unsurlar dizisi (gösterilen) olarak da tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, işin paradoksal yanı bu iki dizinin asla örtüşmemesidir: Hem (yapı karşısında) boş, işgal edilmemiş bir yere hem de (unsurlar karşısında) hızla hareket eden, ele avuca sığmayan bir nesneye, yerden yoksun bir işgalciye denk düşen bir entiteyle karşılaşırız daima. Bu suretle Lacan'ın $-a$ şeklindeki fantazi formülünü üretmiş oluruz, zira öznenin gözündeki mathem $'dir, yapıdaki boş bir yerdir, atlanılmış bir gösterendir; *objet a* ise, tanım gereği, aşırı bir nesnedir, yapıda yeri olmayan bir nesnedir. Netice itibariyle mesele, yapıda mevcut olan yerlerin üzerinde bir unsur artığı olması, yahut kendisini dolduracak herhangi bir unsur olmayan bir yer artığı olması değildir. Yapıdaki boş bir yer, yeri doldurmak üzere ortaya çıkacak bir unsur fantazisini yine de ayakta tutardı; yeri olmayan aşırı bir unsur da doldurulmayı bekleyen henüz bilinmeyen bir yer fantazisini ayakta

---

Olay'a da uygulanabilir: (1) Varlık düzeni vardır; (2) Olay mucizesi bu düzeni eksik ya da tutarsız kılar; (3) bu Olay, yalnızca Varlığın tutarsızca tahrifata uğramış dokusunu okunabilir kılan virtüel tutarsızlık noktası olarak zuhur eder; son olarak (4) Olay, Varlığın bu tahrifatından *ibaret* olarak görünür. Lacan'a yaptığımız bu gönderme Badiou'nun şemasında eksik olan şeyi saptamamızı sağlayabilir: Varlığın uğradığı bu tahrifatı Olay'dan *bağımsız olarak* (yahut ondan önce) düşünmek ve dolayısıyla, "Olay"ın en nihayetinde Varlığın dokusundaki içkin tahrifatın minimal biçimde "fetişleştirilip" virtüel nesne-nedenine dönüştürülmesini adlandırdığını tasavvur etmek mümkün değil midir? Bu tahrifatın Freudcu-Lacancı adı *dürtü*, ölüm dürtüsü değil midir?

21 Miller, "A Reading of the Seminar *From an Other to the other*", s. 25.

tutardı. Mesele, daha ziyade, yapıdaki boş yerin, yerden yoksun başıboş unsurlarla sıkı sıkıya bağlılaşık olmasıdır: Bunlar iki farklı entite değil, aynı entitenin iki ayrı yüzüdür, yani, bir Möbius şeridinin iki yüzeyine kazınmış aynı entitenin. Kısacası, $ sıfatıyla özne derinlerden gelmez: Yüzeyin kendisinin topolojik biçimde eğrilip bükülmesinden kaynaklanır. Zaten Miller de aynı metinde daha sonra buna işaret etmez mi?

> Lacan büyük Öteki düzleminde bir delikten bahsederken, bu deliğin bir eksiklik olmadığını, bilakis, Lacan'ın meşakkatli mantıksal tefekkürlerinde, Öteki'nin iç döngüsünün en dış döngüyle birleştirilmiş, neredeyse tersyüz olmuş hali olarak görülmesini sağlayan şey olduğunu söylemek zorundadır. Lacan bu arada bunun *objet a*'nın yapısı olduğunu, ya da daha doğrusu, *objet a*'nın dönmesiyle en içtekinin en dıştakiyle birleştiği bu yapı olduğunu söyler.[22]

"Ya da daha doğrusu"nu ne kadar vurgulasak azdır: nesne*nin* yapısından, sadece bu yapı *olan*, tözsel kimliği yalnızca şeyleşmiş bir heyula olan tuhaf bir nesneye geçiş. Bu nesne öznenin "kendisi"dir, öznenin bağlılaşık olduğu imkânsız/Gerçek nesnesel şeydir. Bu acayip bağlılaşım özne ile nesne arasındaki genelgeçer transandantal bağlılaşımı altüst eder: Özne burada, özne gerçeklik alanıyla ilişkilenebilsin diye bu alandan dışlanması gereken imkânsız/Gerçek nesneyle bağlılaşıktır. Lacan bir boşluğun tecessümü, daima ancak zaten kaybolmuş haliyle ortaya çıkabilen ilksel nesnenin eksikliği ya da kaybının tecessümü olarak *objet a*'nın bu emsalsiz niteliğini resmedebilmek için onu iki diğer hiçlik figürünün, yıkımın hiçliği ile öznelliğin kurucu unsuru olan "hükümsüzleştirme"ye denk düşen Hegelci negatifliğin, öznenin oluşumundaki ilk uğrak olarak hiçliğin karşısına koyar. Bu iki versiyonun aksine, *objet a*'yı Kant'ın "*der Gegenstand ohne Begriff*" dediği şeyle, yani kavramsız (herhangi bir kavramla kapsanmayan) nesneyle ilişkilendirir. *Ratio*'nun, oran oluşturan tüm ilişkilerin dışında olma anlamıyla, *objet a* bizatihi "irrasyonel"dir. Başka bir deyişle, tikel bir unsur evrensel bir kavramın boyunduruğu altına çekilmeye direnirken, *objet a*, "sende senden fazla olan şey" tam da bu boyunduruğu önleyen *je ne sais quoi*'dır.

Gelgelelim bu noktada tutarlı bir Hegelci kalmalı ve ampirist ayartıya kapılmamalıyız: Tikel bir unsurun varoluşunun savunulmasının bu unsuru kapsaması ya da içermesi farz edilen evrensel mefhuma ters düşmesi, soyut mefhuma dayalı çerçeveleri alt eden tikel içeriğin zenginliği olarak görülüp geçilmemelidir. Daha ziyade, ampirik aşırılığı evrensel mefhumun içkin tutarsızlığının ya da başarısızlığının bir belirtisi olarak okumak gerekir. Dolayısıyla Lacan "bir

22 A.g.e., s. 18.

evrenselin kendi temelini bir istisnanın varlığında bulabilmesini sağlayan tek şey analitik söylemdir, bu yüzdendir ki böylelikle temellendirilmiş evrenseli aynı evrenselin felsefi söylem tarafından yaygınlaştırılmış tüm kullanımlarından herhalükârda ayırabileceğimiz kesindir"[23] derken, (her zaman yaptığı gibi) Hegelci "somut evrenselliğin" eşsizliğini gözardı eder. Hadi siyasi bir örnek verme riskine girelim. Radikal solculara umut yaymak isteyen bazı entelektüeller bugün sahiden özgürleşme faillerinin varolduğunu (ama genelde uzaklarda, Haiti'de, Venezuela'da ya da Nepal'de...) söylediğinde, bu muzafferane iddia ("Görüyorsunuz değil mi, hayal kurmuyoruz, sürmekte olan sahici bir devrimci süreç var!") bugünkü küresel mücadelenin radikal özgürleşme failine ilişkin genelgeçer anlayışın yetersizliğiyle yüzleşmekten sakınmamızı sağlayan bir fetiş işlevi görüyor tam da. Yani, kavram ile gerçeklik (gerçek varoluş) arasındaki karşıtlıkta, *objet a* kavramın tarafındadır: Gerçekliğin aşırılığı değil, kavramsal yapıdaki içkin bir delik ya da çatlaktır.

Objet a demek ki öznenin dayattığı kavramsal çerçeveye tabi olmaya direnen gerçekliğin çekirdeği değil, bilakis, öznenin arzusunun nesnelleşmesidir: Beni bir nesneyi arzulamaya yönelten şeyin statüsü indirgenemez biçimde kendi "öznel" perspektifimle bağlantılıdır, sırf sevilen şeyin nesnel özelliği değildir – sevdiğimde beni büyüleyen o X yalnızca benim için vardır, "nesnel" bir göz için değil. Bir adım daha ileri gidip burada *ikili* bir öznel dolayım olduğunu bile iddia edebiliriz: *Objet a*, öznenin aklının almadığı nesnedeki aşırılığa karşılık gelmek şöyle dursun, en temel haliyle, ötekinin bakışında gördüğüm şeydir. Başka bir deyişle, libidinal bir nesnede anlayamadığım şey aşkın bir özellik değil, kendi arzumun ona kazınmış olmasıdır: Ötekinde gördüğüm şey onun bana duyduğu arzudur; yani, onun gözlerinde bir nesne (arzu nesnesi) olarak kendi statümü, ötekine görünme halimi okurum.

SES VE BAKIŞ

Bu da bizi Lacan'ın teorisindeki paradigmatik *objet a*'lar olan ses ile bakışın paradoksal statüsüne getirir. Yukarıda belirtildiği üzere, ses ve bakış Lacan'ın Freud'un "kısmi nesneler" listesine (memeler, dışkı, fallus) eklediği iki nesnedir. Nesneler olarak, bakan/işiten öznenin değil, öznenin gördüğü ya da işittiği şeyin tarafındadırlar. Hitchcock'taki arketipik sahneyi hatırlayalım: Kadın kahraman (*Psycho*'da Lilah, *The Birds*'te Melanie) boş gibi görünen gizemli bir eve yaklaşır; ona bakar, ama sahneyi bu kadar rahatsız edici kılan şey biz seyircilerin belli belirsiz bir izlenime, evin bir şekilde onun bakışına karşılık verdiği izlenimine

23 Jacques Lacan, 3 Mart 1972 tarihli seminer, ... *ou pire* (yayımlanmamış).

kapılmamızdır. Elbette ki bu bakışı öznelleştirmemek gerekir: Mesele "evde birinin olması" değildir; daha ziyade, izi sürülüp belirli bir gerçekliğe varılamayacak bir tür boş, a priori bakış vardır karşımızda – kahramanımız "her şeyi göremez", baktığı şeyde bir kör nokta vardır ve nesne onun bakışına bu kör noktadan karşılık vermektedir. Sesteki durum da buna benzer: Konuştuğumuz sırada, söylediğim her şey halihazırda Öteki'nin yaptığı ilksel bir konuşmaya cevap gibidir – daima, bize çoktan hitap edilmiştir ve yine, bu hitap boştur, özgül bir faile atfedilemez; nasıl ki bakışa karşılık veren nesne bizim herhangi bir şeyi görmemizin biçimsel bir "olanaklılık koşulu"ysa, bu da konuşmamızın boş, a priori, biçimsel bir "olanaklılık koşulu"dur. Psikozda olan şey ötekindeki, gördüğümüz ve/ya işittiğimizdeki bu boş noktanın fiiliyata geçmesi, fiili gerçekliğin parçası olmasıdır: Psikotik kişi kendisine seslenen ilksel Öteki'nin sesini bilfiil duyar, devamlı gözlemlenmekte olduğunu bilir. Psikoz genelde şeylerin "normal" haline referansla bir eksiklik biçimi olarak kavranır: Bir şey eksiktir, kilit gösteren ("baba metaforu") reddedilmiş, dışta tutulmuş, simgesel evrenden dışlanmıştır ve dolayısıyla Gerçeğe psikotik görünüvermeler kisvesinde geri dönmektedir. Fakat bu dışlamanın diğer yüzünü, yani içermeyi unutmamak gerekir. Lacan "gerçeklik deneyimi"mizin *objet petit a*'nm ondan dışlanmasına dayandığını belirtmişti: Gerçekliğe normal bir "erişimimizin" olması için bir şey dışlanmak, "ilksel biçimde bastırılmak" zorundadır. Psikozda, bu dışlama çözülür: Nesne (bu durumda, bakış ya da ses) gerçekliğe dahil edilir, bunun sonucuysa "gerçeklik hissi"mizin dağılması, gerçekliğin kaybolmasıdır.[24]

François Balmès, Lacan'ın 1950'lerde Gerçek, simgesel ve eksiklik arasındaki ilişkiye dair tanımındaki radikal muğlaklığa işaret eder: Lacan simgeselin *varlık-eksikliğini* Gerçeğe kattığı tezi –simgeselin belirmesinden önce herhangi bir eksiklik yoktur, sadece Gerçeğin düz pozitifliği vardır– ile *varlığın* ancak simgeselle birlikte ortaya çıktığı tezi –simgeselden önce, varlık yoktur– arasında gidip gelmektedir.[25] Bu muğlaklık karşısında, burada karşımızda sadece "var-

24 Bu nesne temel fantazmatik nesne olduğu ölçüde (Lacan'ın $-a şeklindeki fantazi mathemini düşünün), gerçekliğin temel fantazimize fazla yakınlaştığı anda gerçeklik hissimizin dağıldığını söyleyerek de ifade edebiliriz bunu. Buradaki paradoksu ıskalarsak olmaz: "Gerçeklik kaybı" deneyimi, tam olarak ne zaman vuku bulur? Tahmin edilebileceği gibi, "kelimeler" ile "şeyleri" birbirinden ayıran dipsizlik fazla büyüdüğünde ve "gerçeklik" simgesel ön-anlayışımızın çerçevesine ya da ufkuna uymaz hale gelir gibi göründüğünde değil; tam aksine, "gerçeklik", "kelimeler"e fazla uyduğunda, kelimelerimizin içeriği aşırı derecede "düz" biçimde gerçekleştiğinde. Akropolis hakkında yıllar boyunca fantaziler kuran Freud'un oraya ilk kez gittiğinde verdiği tekinsiz tepkiyi hatırlamak kâfi olacak: Gençliğinden beri burası hakkında okuduklarının gerçekten var olmasından ve aynen kitaplarda tasvir edildiği gibi görünmesinden öylesine şaşkınlığa düşmüştü ki ilk tepkisi kahredici bir "gerçeklik kaybı" hissi olmuştu – "Hayır, bu gerçek olamaz..."

25 Bkz. François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

lığın" iki farklı anlamının olduğunu öngören o fazlasıyla kolaycı Heideggerci çözüme kapılmayacak kadar aklımızı başımıza devşirmemiz gerekir: şeylerin içinde göründüğü açıklığın ontolojik anlamıyla Varlık ve gerçekliğin, dünyada var olan entitelerin ontik anlamıyla varlık (simgeselle birlikte ortaya çıkan şey Varlığın ontolojik ufkudur; bunun diğer yüzüyse varlık-eksikliğidir, yani, Varlığın-oradası [*Dasein*] olarak bir insanın gerçekliğin pozitif düzeninde kendi yeri olmaması, dünyadaki bir entiteye indirgenememesi, çünkü tam da bir dünyanın açıklığının yeri olmasıdır). Balmès çözümü bambaşka bir yolda arar: Lacan'ın bu meseleyi, bu soruyu, "*bu sorudan bir yanıt üretmek*"[26], soruyu kendi cevabı olarak algılamak suretiyle çözdüğü şeklinde zekice bir yorumda bulunur. Yani, varlık ile varlık-eksikliği örtüşür, aynı madalyonun iki ayrı yüzleridir – şeylerin içinde büsbütün "olduğu" ufkun çekilmesi ancak bir şeyin ondan dışlanması ("feda edilmesi"), ondaki bir şeyin "kendi yerinde olmaması" şartıyla gerçekleşir. Daha net bir anlatımla, simgesel bir evreni tanımlayan husus kendi unsurları ile bunların işgal ettiği yerler arasındaki minimal boşluktur: Bu iki boyut Gerçeğin düz pozitifliğinde olduğu gibi doğrudan örtüşmez; bundan dolayı, gösterenlerin ayrımsal düzeninde, yokluğun kendisi pozitif bir özellik sayılabilir. Bu da bizi Lacan'ın temel "ontolojik" hipotezine geri getirir: Unsurlar ile yapısal yerleri arasındaki bu boşluğun vuku bulabilmesi için, *bir şeyin –bir unsurun– radikal (kurucu) biçimde dışlanması gerekir*; Lacan kendi yerinde (tanım gereği, yapısal olarak) asla bulunmayan, kendi eksikliğiyle örtüşen bu nesneyi *objet petit a* diye adlandırır ve bunun arzunun ya da artık-keyifin nesne-nedeni olduğunu, tam da varlığın-eksikliğini vücutlaştıran paradoksal bir nesne olduğunu belirtir. *Objet petit a* gerçekliğin çerçevesinden dışlanması gereken, dışlanmasıyla çerçevenin kendisini oluşturup ayakta tutan şeydir. Ve görmüş olduğumuz gibi, psikozda olan şey tam da bu nesnenin gerçekliğin çerçevesine *içerilmesidir*: Gerçekliğin içinde sanrı şeklinde deneyimlenen nesne (paranoyağa musallat olan ses ya da bakış, vs.) olarak görünür.[27]

Objet petit a ile gerçekliğin çerçevesi arasındaki bu gerilimi görsel boyut ile işitsel boyut arasındaki ilişkinin düzleminde tasavvur etmek ve böylece sesin görselin *objet a*'sı olarak, resmin bakışa karşılık verdiği kör nokta olarak işlediğini düşünmek mümkün müdür? "Sesli filmler"in dersi budur işte. Yani, sessiz filme konuşma kayıtlarının eklenmesinin yarattığı etki beklenen "doğallaşma"mn, hayatın daha da "gerçekçi" biçimde taklit edilmesinin tam tersi olmuştu. Sesli film üretildiği zaman meydana gelen şey sesin tekinsizce özerkleşmesiydi

26 A.g.e., s. 138.

27 Balmès Gerçek, gerçeklik ve simgeselleşme arasındaki ilişkide bulunan bu asimetrik döngüselliğe de işaret eder: Gerçeklik simgesel tarafından –az ya da çok biçimsizce– evcilleştirilen Gerçek'tir; bu simgesel uzamda, Gerçek onun yarığı, boşluğu, imkânsızlık noktası olarak geri döner (örneğin bkz. a.g.e., s. 177).

ki Chion bunu "akusmatikleşme" diye adlandırır:[28] ne anlatısal gerçeklikteki bir nesneye (kişiye) bağlı olan ne de dışsal bir yorumcunun sesinden ibaret olan bir sesin ortaya çıkışı; gizemli bir ara sahada özgürce gezinen ve böylece ürkütücü biçimde her yere yayılan, kadirimutlak bir boyut edinen heyulamsı bir ses, görünmez bir Efendi'nin sesi – Fritz Lang'ın *Dr. Mabuse'nin Vasiyeti*'sinden Hitchcock'un *Psycho*'sundaki "annenin sesi"ne uzanan türden bir ses. *Pyscho*'nun son sahnesinde, "annenin sesi" görsel alanda kelimenin tam anlamıyla bir delik açar: Ekran-imgesi aldatıcı bir yüzeye, görünmez ya da namevuct bir Efendi'nin bedensiz sesinin, anlatısal gerçeklikteki hiçbir nesneye bağlanamayan bir sesin gizlice hükmettiği bir yeme dönüşür – deyim yerindeyse, Norman'ın/annenin sesinin telaffuzunun esas öznesi ölümün ta kendisidir, ekranda Norman'ın yüzü yavaşça solup yiterken bir anlığına algıladığımız kafatasıdır.

Hegel *Estetik Üzerine Dersler*'de Antik Mısır'da yapılmış, her günbatımında, adeta bir mucize eseri, derin derin yankılanan kutsal bir heykelden bahseder. Cansız bir nesnenin içinden sihirli biçimde tınlayan bu muammalı ses öznelliğin doğuşunu anlatmak için iyi bir metafordur. Gelgelelim, sessiz çığlık çınladığında, o sessiz çığlık ile titreşen ton arasındaki gerilimi, antagonizmayı ıskalamayacak kadar dikkatli olmak gerekir. Esas nesne-ses dilsizdir, "boğazda takılı"dır ve aslında yankılanan şey boşluktur: Rezonans daima bir vakumun içinde gerçekleşir – tonun kendisi aslında kayıp nesneye yakılan ağıttır. Nesne, tını sessiz kaldığı sürece ordadır; tınladığı anda, "dışarı taştığı" anda, nesne boşaltılır ve bu boşaltma $'e, nesnenin kaybına ağıt yakan yasaklı özneye gebelik eder. Bu ağıt, hiç kuşkusuz, son derece muğlaktır: Dehşete düşülecek en büyük şey bize fazla yaklaşan bir nesne-ses olurdu herhalde ve böylece sesin yankılanması ses-nesneyi yeterli uzaklıkta tutmaya yazgılı bir sihir olurdu. O basit "Niçin müzik dinleriz?" sorusunu şimdi yanıtlayabiliriz: nesne olarak sesle karşı karşıya gelmenin dehşetinden sakınmak için. Rilke'nin güzellik için söylediği şey müzik için de geçerlidir: Müzik bizi (vokal) nesnenin dehşetiyle doğrudan yüz yüze gelmekten koruyan bir yem, bir paravan, son perdedir. İnce ince dokunmuş o müzik eseri dağılıp düpedüz boğumsuz, eklemsiz bir çığlığa dönüştüğünde, nesne olarak sese yakınlaşırız. Tam bu anlamda, Lacan'ın işaret ettiği üzere, ses ve sessizlik birbiriyle figür ve temel olarak ilişkilenir: Sessizlik (zannedilebileceği gibi) bir ses figürüne temel oluşturan şey değildir; bilakis, yankılanan tınının kendisi sessizlik figürünü görünür kılan temeli oluşturur. Ses ile imge arasındaki ilişkinin formülüne ulaşırız böylece: Ses, gördüğümüz şeylerin karşısında farklı bir düzeyde kalmaz; daha ziyade, görünürün alanındaki bir boşluğa, bakışımızın menziline girmeyen boyuta işaret eder. Başka bir deyişle, aralarındaki ilişki bir imkânsızlıkla dolayımlanır: En nihayetinde, şeyleri duymamızın nedeni her

28 Bkz. Michel Chion, *La voix au cinema*, Paris: Cahiers du Cinema, 1982.

şeyi görememezdir.[29]

Bir sonraki adımsa bedenin kurucu boşluğunu dolduran şey olarak Ses mantığını tersine çevirmektir: Asla göremediğimiz şeyi, bakışımızın menziline girmeyen şeyi vücutlaştıran Ses'in diğer yüzü, sesin başarısızlığını mevcut kılan bir imgedir – henüz çınlamayan, ama boğazda takılı kalan bir sesin yer tutucusu olarak ortaya çıkabilen bir ses. Mesela Munch'un *Çığlık*'ı, tanım gereği sessizdir: Bu resmin önünde, "(çığlığı) gözlerimizle duyarız." Ne var ki buradaki koşutluk hiç de kusursuz değildir: İşitilemeyeni görmek ile görülemeyeni işitmek aynı şey değildir. Ses ile bakış arasındaki ilişki yaşam ile ölüm arasındaki ilişki gibidir: Ses canlandırır, bakış ise kangrenleştirir. Bundan ötürü, "kişinin kendini konuşurken işitmesi" (*s'entendre-parler*), Derrida'nın da vurguladığı üzere, kişinin kendini canlı bir varlık olarak deneyimlemesinin çekirdeği, temel matrisidir; bunun bakış düzlemindeki muadili olan "kişinin kendini bakarken görmesi" (*se voir voyant*) ise hiç şüphesiz ölüme karşılık gelir: Nesne olarak bakış görselin alanındaki ele avuca sığmaz kör nokta olmaktan çıkıp bu alana dahil edildiğinde, insan kendi ölümüyle karşı karşıya gelir: Kişinin kendisine çok benzeyen biriyle (Doppelgänger) yaşadığı o tekinsiz karşılaşmada, o kişinin gözlerinin bakışımızın menziline asla girmediğini anımsamak yeterli olacaktır: Bu kişi bakışımıza gözlerimize dosdoğru bakarak karşılık vermeyecek, daima çarpık biçimde bakıyor gibi görünecektir – gözümüzün içine baktığı anda, hayatımız sona ererdi.[30]

Müziğin bizi *Ding an sich* ile temasa soktuğunu iddia eden kişi Schopenhauer'di: Müzik, kelimelerin sadece göstermekle yetinebileceği hayat tözünün dürtüsünü doğrudan ortaya koymaktadır. Müzik bu sayede, anlamın yanından dolaşmak suretiyle, varlığının Gerçeği içindeki özneyi "yakalar": Müzikte, göremediğimiz şeyi, *Vorstellungen* akışının altında titreşip duran hayat kuvvetini duyarız. Peki bu hayat tözünün akışı askıya alındığında, kesintiye uğradığında ne olur? Bu noktada bir imge ortaya çıkar – mutlak ölüme, ölme ve yeniden doğma, çürüme ve ürüme döngüsünün ötesindeki ölüme karşılık gelen bir imge. Kulaklarımızla görmekten –görsel temsilin ötesinde titreşip duran hayat tözünü, görselin alanındaki bu kör noktayı işitmekten– çok daha irkiltici olan şey, gözlerimizle işitmek, Caravaggio'nun *Testa di Medusa*'sında olduğu gibi, hayatın askıya alınışını imleyen mutlak sessizliği görmektir: Medusa'nın çığlığı tanım

29 Sırasıyla, gördüğümüz ve işittiğimiz şeylerin alanlarım birbirini kesen daireler olarak hayal edersek, onların kesişimi sırf işittiğimiz ve gördüğümüz şeyler değildir; iki tarafı vardır: gördüğümüz (ama işitmediğimiz) ses ve işittiğimiz (ama görmediğimiz) imge.

30 Gelgelelim, "kişinin kendini bakarken görmesi" mümkün olmasa da, tam da bundan dolayı, "kişinin görülüyor-olduğunu görmesi" (*se voir être vu*) mümkündür; teşhircinin keyfi, kendini ötekinin bakışına maruz halde görmesine dayanır. Öte yandan, "kişinin kendini konuşurken işitmesi"nin imkânı "kişinin işitiliyor olduğu işitmesi"ni (*s'entrendre être entendu*) imkânsız hale getirir – Lacan'm belirttiği gibi, "işitiliyor olduklarını işitenler", "sesleri işiten"lerdir, yani işitsel sanrıları olan psikotiklerdir (bkz. Jacques Lacan, *Le seminaire, Livre VIII: Le transfert*, Paris: Seuil, 1991, s. 360).

gereği sessiz, "boğazda takılıp kalmış" değil midir ve bu resim sesin başarısız olduğu âna dair imge sunmaz mı?[31]

"Görülemeyeni işitme" ile "işitilemeyeni görme"yi hesaba katarak, "mevcudiyet metafiziği"nin yanılsamalı odağını resmedebiliriz. "Kişinin kendini konuşurken işitmesi" ile "kendini bakarken görmesi" arasındaki farka kısa bir süreliğine geri dönelim: Sadece ikincisinde tam anlamıyla düşünüm/yansıma söz konusudur, yani kişinin kendini (dış) bir imgede tanıması; ilkindeyse, kendini ayna-imgesinde tanıma mefhumunun ima ettiği, kişinin kendisiyle arasındaki asgari mesafeyi bile olanaksızlaştıran dolayımsız bir öz-duygulanım yanılsaması vardır. Derrida'nın aksine, mevcudiyet metafiziğinin kurucu yanılsamasının "kişinin kendini konuşurken işitmesi" değil, "kendini konuşurken işitmesi" ile "kendini bakarken görmesi" arasındaki bir kısa devre olduğunu iddia edebiliriz: "kendini konuşurken işitme" kipinde "kendini bakarken görme", vokal öz-duygulanımın dolayımsızlığını yeniden kazanan bir bakış. Bir başka deyişle, Platon'un *theoria*'sından itibaren, metafiziğin görmenin hâkimiyetine dayandığını aklımızdan hiç çıkarmamalıyız – peki bunu "kendini konuşurken işitme"yle nasıl birleştireceğiz? "Metafizik" tam da düşünüm mesafesini ilga edip "kendini konuşurken işitme"nin dolayımsızlığına ulaşacak, kendi kendini aynalayan bir görme mefhumuna dayanır. "Metafiziğin" şu yanılsamaya dayandığı da söylenebilir: "Görmek" ile "işitmek" arasındaki antagonist ilişkide, iki terimi dolayımlayan uyuşmazlığı, imkânsızlığı (şeyleri işitiriz, çünkü her şeyi göremeyiz ve bunun tersi de geçerlidir) ortadan kaldırmak ve bunları "işitme kipinde görme" gibi eşsiz bir deneyim içinde birleştirmek mümkündür.

Evet, *sentendre-parler* deneyimi konuşan öznenin apaçık kendi kendine mevcut olma yanılsamasını temellendirir; peki ses aynı zamanda öznenin kendi kendine mevcut ve şeffaf oluşunu içten içe en radikal biçimde oyan şey değil midir? Kendimi konuşurken işitirim, ama işittiğim şey asla bütünüyle kendim değil, benim tam ortamdaki bir asalak, yabancı bir cisimdir. Bendeki bu yabancı farklı şekillerde pozitif mevcudiyete bürünür – vicdanın sesi ve hipnozcunun sesinden paranoyadaki zalimin sesine kadar uzanan farklı farklı şekiller. Ses, gösterende anlama direnen şeydir; anlam tarafından geri kazanılamayan o mat atalete karşılık gelir. Anlamın istikrarını sağlayan tek şey bu yazma boyutudur, yahut Samuel Goldwyn'in ölümsüz sözüyle: "Sözlü bir anlaşmanın, üzerine yazıldığı kâğıt kadar değeri yoktur." Bu açıdan, ses ne ölü ne canlıdır: İlksel fenomenolojik statüsü daha ziyade yaşayan ölülerin, bir yolunu bulup ölümünden sonra hayatta kalmayı beceren heyulamsı bir görüntünün, yani anlamın tutulmasının

31 Georges Balanchine, Webern'in kısa bir orkestra parçasını (hepsi kısadır) sahneye koymuştu: Dansçılar müzik sona erdiğinde danslarının tözünü sağlayan müziğin bittiğini fark etmemişçesine, tam bir sessizliğin içinde bir süre daha dans etmeye devam ediyordu. Tıpkı boş zamanın aralıklarında ikamet eden yaşayan ölüler gibi: Vokal dayanağı olmayan hareketleri hem sesi hem de sessizliği görmemize olanak tanır.

statüsüdür. Başka bir deyişle, bir sesin yaşamını yazılı sözün hükümsüzlüğünün karşısına koymak mümkündür, ama bu yaşam namevt bir canavarın tekinsiz yaşamıdır, Anlam'ın "sağlıklı", canlı biçimde kendine mevcut oluşu değil.

Bu tekinsiz sesi anlaşılır kılmak için, sesin yazı üzerindeki hâkimiyeti şeklindeki bildik Batı metafiziği hikâyesine karşıt bir tarih gibi okunabilecek müzik tarihine şöyle bir bakmak bile yeter. Burada yerleşik Düzen'i tehdit eden ve dolayısıyla kontrol altına alınması, konuşulan ve yazılan sözün rasyonel eklemlenişine tabi tutulması, yazı içinde sabitlenmesi gereken sesle tekrar tekrar karşıya geliriz. Lacan burada pusuda bekleyen tehlikeyi adlandırmak için "anlamın-içindeki-keyif" diye tercüme edilebilecek *jouis-sens* kelimesini uydurmuştu – şarkı söyleyen sesin anlama attığı çıpadan kopup hızla yıkıcı bir kendinden keyif alma haline sürüklendiği an. Soru demek ki hep aynıdır: Sesin, güvenilir eril Söz'ü "efemineleştiren" yıkıcı bir kendinden keyif alma haline sürüklenmesini nasıl önleyebiliriz? Ses burada Derridacı anlamıyla bir "ilave" işlevi görür: İnsan bunu dizginlemeye, düzenlemeye, eklemli Söz'e tabi tutmaya çalışır, ama hepten onsuz da yapamaz, zira uygun dozajında bir ses iktidarın uygulanabilmesi için elzemdir (totaliter bir cemaatin oluşumunda yurtsever-asker şarkılarının oynadığı rolü hatırlamak yeter bunu anlamak için). Fakat yaptığımız bu kısa tasvir söz konusu karşıtlığın sadece "bastırılan" eklemli Söz ile "ihlalperest" ses arasında olduğu zannını uyandırabilir: Bir yandan, toplumsal disiplini ve otoriteyi sağlamanın bir aracı olarak sesi disipline sokup düzenleyen eklemli Söz ve öte yandan, özgürleşme aracı olarak eyleyen, yasanın ve düzenin disiplin zincirlerini kıran o kendinden keyif alan Ses. Peki ABD Deniz Piyadeleri Birliği'nin sersemletici "yürüyüş marşları"na ne demeli – insanı takatten düşüren ritimleri ve sadistçe cinselleştirilmiş içerikleri olan bu marşlar kendinden keyif almayı İktidar'ın hizmetinde tüketmenin çarpıcı bir örneği değil midir? Demek ki sesin aşırılığı bütünüyle karar verilemezdir.

BÜYÜKANNENİN SESİ

Nesne olarak sesin sihirli gücünün en iyi tasviri Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın Peşinde*'sinde yer alan "Guermantes Tarafı"nın 1. Bölüm'ünün sonlarında bulunabilir.[32, 33*] Anılmaya değer bir sahnede, telefonu ilk kez kullanan anlatıcı Marcel büyükannesiyle konuşmaktadır:

32 Marcel Proust, *The Guermantes Way*, İng. çev. C. K. Scott Moncrieff, New York: Modern Library, 1952. (*Guermantes Tarafı, Kayıp Zamanın İzinde* (1. Cilt) içinde, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi, 2010.)

33* Bu kitaptan yapılan alıntıları Roza Hakmen'in çevirisinden aktaracağım (ç.n.).

birkaç saniyelik bir sessizlikten sonra, ansızın, çok iyi tanıdığımı zannettiğim o sesi duydum; meğer yanılıyormuşum; çünkü o güne kadar büyükannem benimle her konuştuğunda, söylediklerini, gözlerinin büyük bir yer kapladığı çehresinin açık partisyonu üzerinde izlemiştim; oysa sesin kendisini o gün ilk kez duyuyordum. Bu sesin de, bir bütün olduğu ve bana bu şekilde tek başına, yüz hatları kendisine eşlik etmeden ulaştığı anda, oranları bana değişmiş gibi geldiğinden, ne kadar tatlı bir ses olduğunu keşfettim... Sesi tatlıydı, ama aynı zamanda üzgündü de; en başta tatlılığı yüzünden, herhalde pek az insan sesinin olabildiği kadar, her türlü sertlikten, başkalarına karşı her türlü dirençten, her türlü bencillikten süzülüp arıtılmıştı neredeyse. İncelikten öyle hassas bir hale gelmişti ki, her an çatlamaya, bir gözyaşı seline boğulmaya hazırmış gibiydi; bu ses karşımda tek başınayken, yüz maskesi olmadan gördüğümde, hayatı boyunca onu çatlatmış olan kederleri ilk kez fark ediyordum.

Proust'un gayet sarih tasviri tekinsizce Lacancı teoriye işaret eder: Ses, ait olduğu, içinden özerk bir kısmi nesne olarak, parçası olduğu toplam olmaksızın hayatta kalabilmeyi başaran bir organ olarak çıktığı bedenin "doğal" bütünlüğünden çıkarılır – ses adeta "karşımda tek başınayken, yüz maskesi olmadan görünüyor"dur. Bu çıkarma onu gerçeklikten (sıradan gerçekliğimizden) alıp, özneye musallat olan namevt bir heyula olarak var kalmaya devam ettiği Gerçeğin virtüel alanına taşır: "Büyükanne, büyükanne!" diye bağırdım, onu kucaklamak istedim; ne var ki yakınımdaki sadece bu sesti; büyükannem öldükten sonra belki beni ziyaret edecek olan hayalet kadar elle tutulamayan bir hayaletti." Bu açıdan, bu ses hem bir mesafeyi (Büyükanne burada değildir) hem de müstehcen bir aşırı yakınlığı, önümüzde duran bir bedeninkinden daha mahrem, daha nüfuz edici bir mevcudiyeti işaret eder:

O kadar yakındaki bu ses, fiili bir ayrılığın içinde, gerçek bir mevcudiyet! Ama aynı zamanda ebedi bir ayrılığın habercisi! Bu ses, kim bilir kaç defa, bu şekilde uzaklardan benimle konuşan kişiyi görmeden dinlerken, bir kez inildi mi bir daha çıkılmayan derinliklerden haykırıyormuş gibi geldi bana; bir gün, bir ses böyle (tek başına, bir daha hiç görmeyeceğim bir bedene ait olmadan) gelip kulağıma sonsuza dek yok olmuş dudaklardan çıkarken öpmek isteyeceğim sözleri fısıldayacağı zaman içimi kaplayacak olan sıkıntıyı [kaygıyı] hissettim.

Buradaki "kaygı" terimini tam Lacancı anlamıyla okumak gerekir[34*]: Lacan'a göre, kaygı nesne kaybını değil, tam aksine, nesnenin aşırı yakınlığını gösterir. *Objet a* doğrudan gerçekliğin üzerine devrildiğinde, onun içinde göründüğünde ortaya çıkar kaygı – Marcel büyükannesinin bedeninden ayrılmış sesini duyup da "ne kadar tatlı bir ses olduğunu keşfederken" olan şey tam da budur: Bu tatlılık, hiç kuşkusuz, Marcel'in büyükannesine yoğun bir libidinal yatırım yapmasına sebep olmuş o çekip çıkarılmış özün özüdür. Aklıma gelmişken şunu da belirteyim, psikanaliz de yeni teknolojik icatların libidinal-öznel etkisine böyle yaklaşır: "Teknoloji bir katalizördür, zaten burada olan bir şeyi genişletip zenginleştirir"[35] – bu durumda, kısmi bir nesneyi andıran, fantazmatik bir virtüel olgu.[36] Ve gerçekleşen bu şey mevcut hali büsbütün değiştirir: Fantazi gerçekleştiği anda, fantazmatik bir nesne gerçekliğin içinde doğrudan göründüğü anda, gerçeklik aynı olmaktan çıkar.

Bu noktada seks aletleri endüstrisinden bahsedebiliriz: Bugün piyasada "Stamina Training Unit" (Dayanıklılık Eğitimi Birimi) denen, el fenerine benzeyen (dolayısıyla elde taşındığında insanı utandırmayan) bir mastürbasyon aleti bulabilirsiniz. Erekte olmuş penis tepedeki deliğin içine sokuluyor ve aleti yukarı aşağı hareket ettirip tatmine ulaşmaya çalışıyorsunuz. Bu ürün farklı renkler, genişlikler, üç ana deliği andıran (ağız, vajina, anüs) biçimlerle satılıyor. Burada sadece kısmi nesne (erojen bölge) sunuluyor – tam bir insanın o sıkıntı verici ilave yükü yok tabii ki. Buradaki fantazi (cinsel partneri kısmi bir nesneye indirgeme fantazisi) böylece doğrudan gerçekleştirilmiş ve cinsel ilişkilerin tüm libidinal ekonomisi değiştirilmiş oluyor.

Bu da bizi şu önemli soruya getiriyor: Sesinden koparıldığında, sesin kendisi kişinin tamlığından çıkarıldığında bedene ne olur? Kısa bir süreliğine, "fantaziden, duygulanımsal çerçeve ve histen soyulmuş bir dünyayı, çivisinden çıkmış bir dünyayı" görürüz.[37] Büyükanne Marcel'e anlamın fantazmatik ufkunun, içten, cana yakın bir kadın olan onunla geçirdiği o eski uzun zamanların zengin dokusunun dışında görünür. Birdenbire, "kırmızı, hantal ve adi lambanın altında, tanımadığım, hasta, hayallere dalıp gitmiş, delimsi gözleri kitabın üzerinde gezinen, bitkin bir yaşlı kadın" görür. Fantazi çerçevesinden yoksun bırakılmış o kritik telefon görüşmesinin ardından, büyükanne sahile vurmuş bir mürekkepbalığı gibidir – suda zarafetle hareket eden, ama sudan çıktığı anda tiksinç bir et parçasına dönüşen bir yaratık. Proust bu sonucu şöyle resmeder:

34* Roza Hakmen'in çevirisinde "sıkıntı" diye karşılanan kelime İngilizce çeviride "anxiety" diye geçiyor. Bunun Türkçe psikanaliz literatüründeki yaygın karşılığıysa "kaygı" veya "endişe". Alıntıda bunu köşeli parantezle belirttim (ç.n.).

35 Mladen Dolar, "Telephone and Psychoanalysis", *Filozofski Vestnik*, Vol. 29, No. 1 (2008), s. 12. Burada yoğun biçimde bu metinden yararlanıyorum.

36 Hastanın bir sese indirgendiği psikanaliz seansında böyle bir şey olur: "Psikanaliz sıradan sesten bir telefon sesi çıkarır" (a.g.e., s. 22).

37 A.g.e., s. 11.

Büyükannem geleceğimi haber almadan salona girip onu kitap okurken bulduğumda, gördüğüm, bu hayaletti. Ben orada duruyordum, daha doğrusu o bilmediğine göre henüz orada değildim; büyükannem, içeri girsek elindeki nakışı gizleyecek olan bir kadın gibi, benim yanımdayken hiç belli etmediği düşüncelere dalmıştı. Oradaki ben –kısacık bir dönüş ânında birden kendi yokluğumuza şahit olabildiğimiz o geçici imtiyaz sayesinde– seyahat paltosu ve şapkasıyla bir şahitten, bir gözlemciden, evden birisi olmayan bir yabancıdan, bir daha hiç görmeyeceğiniz yerlerin klişesini almaya gelen bir fotoğrafçıdan ibarettim. O anda, büyükannemi gördüğümde, gözlerimde mekanik anlamda olan şey, gerçekten bir fotoğraftı. Sevdiklerimizi daima kesintisiz sevgimizin canlı sistemi, sürekli hareketi içinde görürüz; sevgimiz, aziz varlığın çehresinin sunduğu görüntülerin bize ulaşmasına izin vermeden önce onları kasırganın içine alır sonra, öteden beri o insan hakkında sahip olduğumuz fikrin üzerine atar, ona yapıştırır, onunla üst üste bindirir... Ama olaya bakan bizim gözümüz yerine tamamen maddi bir mercek, bir fotoğraf levhası olsa, o zaman mesela Fransız Enstitüsü'nün bahçesinde göreceğimiz şey, fayton çağırmaya yeltenen bir akademisyenin dışarı çıkışı yerine, sanki sarhoşmuş ya da yerler buzla kaplıymış gibi sendelemesi, arkaya devrilmemek için gayretleri, düşerken çizdiği parabol olacaktır. Aynı şekilde, talihin zalim bir hilesi, zeki ve saygılı sevgimizin, gözlerimizin asla görmemesi gereken şeyi bakışlarımızdan gizleyebilmek için vaktinde koşup yetişmesini engellediği zaman da, sevgimiz geride kaldığında, olay yerine ilk varan ve kendi hallerine bırakılmış olan bakışlarımız, fotoğraf filmi gibi mekanik olarak işler ve uzun zamandır var olmayan ama sevgimizin bizim ölümünden haberdar olmamızı hiç istemediği aziz varlığın yerine, sevgimizin günde yüz kere değerli ve yalancı bir benzerlikle örttüğü yeni varlığı gösterirler bize... büyükannemi kendi benliğimden ayırmayan, onu sadece kendi ruhumda, hep geçmişin aynı yerinde, benzer, üst üste binmiş saydam anıların ardından görmüş olan ben de, birdenbire, yeni bir dünyanın, zamanın dünyasının, "iyi yaşlanıyor" diye söz ettiğimiz yabancıların yaşadığı dünyanın bir parçası olan salonumuzda, hayatta ilk kez ve sadece bir an (çok çabuk kayboldu çünkü), kanepenin üzerinde, kırmızı, hantal ve adi lambanın altında, tanımadığım, hasta, hayallere dalıp gitmiş, delimsi gözleri kitabın üzerinde gezinen, bitkin bir yaşlı kadın gördüm.

Bu pasajı örtük Kantçı arkaplanını hesaba katarak okumak gerekir: Bir ağ sevdiğimiz insanlara yönelik ham algılarımızı perdeler; yani, "aziz varlığın çehresinin sunduğu görüntülerin bize ulaşmasına izin vermeden önce onları kasırganın içine alır sonra, öteden beri o insan hakkında sahip olduğumuz fikrin üzerine atar, ona yapıştırır, onunla üst üste bindirir"; bu ağ –ham algılarımıza renklerini veren geçmiş deneyimler, duygulanımlar, vb.den oluşan karmaşık ağ– gerçekliğimizi anlamlı kılan transandantal ufkun oynadığı rolü oynar. Bu ağdan, anla-

mm fantazmatik koordinatlarından mahrum kaldığımızda, dünyadaki angaje katılımcılar olmaktan çıkar ve kendimizi şeylerin *numenal* boyutlarıyla karşı karşıya buluruz: Bir anlığına, onları "kendilerinde" nasılsa öyle, bizden bağımsız olarak görürüz, yahut Proust'un enfes tabiriyle, insan "deyim yerindeyse, kendi yokluğunun izleyicisi" olur. Bu fantazi-nesne gerçeklikten çıkarıldığında, hem gözlemlenen gerçeklik hem de gözlemleyen özne değişir: Kendisi yokken şeylerin nasıl göründüğünü gözlemleyen bir bakışa indirgenmiştir (insanın kendi cenaze törenine katılması yollu o eski Tom Sawyer/Huck Finn fantazisini hatırlayalım mesela). Kamerayı böylesine tekinsiz kılan şey tam da bu değil midir? Bedenimizden koparılmış, oradan oraya savrulan ve biz yokken şeylerin nasıl göründüğünü kaydeden gözümüz değil midir kamera?

Tekrarlayalım: Büyükannenin telefonda duyulan, bedeninden kopuk sesi Marcel'i şaşkınlığa düşürür – hafızasındaki büyükannenin değil, ince ve güçsüz ihtiyar bir kadının sesidir. Mesele de şudur ki bu deneyim Marcel'in büyükannesini algılamasını etkiler: Daha sonra onu ziyarete gittiğinde onu yepyeni biçimde algılar: Kitabını okumaya çalışırken uyuyakalan, zamanın ağırlığının üzerine çöktüğü, derisi kızarıp kabalaşmış tuhaf bir ihtiyar kadındır, yani hatırladığı o cazibeli ve müşfik büyükanne değildir artık. Özerk bir kısmi nesne olarak ses ait olduğu bedene yönelik tüm algımızı işte böyle etkileyebilir. Buradan şu dersi çıkarabiliriz: Bedenin doğrudan bir birlik diye algılanması, ki ses burada organik bütüne uyar gibi görünür, zorunlu olarak bir mistifikasyonu beraberinde getirir; hakikate varmak için bu birliği parçalamak, bir veçheye onu diğerlerinden tecrit ederek odaklanmak ve sonrasında bu unsurun tüm algımızı etkilemesine olanak tanımak gerekir. Başka bir deyişle, Freud'un genel değil ayrıntılı bir yorumlama yapmak gerektiği yolundaki hermenötik-karşıtı şiarının bir başka örneğini buluruz burada. Bir insanın her özelliğini o kişinin organik Bütün'ü içine yerleştirmek hem onun anlamını hem de Bütün'ün esas anlamını gözden kaçırmak demektir. Bu anlamda da, kişi ile özneyi birbirinin karşısına koymak gerekir: Kişiyle kıyaslandığında, özne merkezsizleşmiştir, asgari tutarlılığını tekil bir özellikten ("kısmi nesne"), *objet a*'dan, arzunun nesne-nedeninden sağlamaktadır.

Demek ki görüntü ile sesin birbirini ahenk içinde tamamladığı, tastamam oluşmuş, ilksel gerçeklik şeklindeki aklıselim anlayışı bırakmamız gerekir: Simgesel düzene adım attığımız anda, insan bedeni ile "kendi" sesi arasına ortadan kaldırılamaz bir boşluk girip onları birbirinden ebediyen ayırır. Ses heyulaması bir özerklik edinir, konuştuğunu gördüğümüz bedene asla ait olmaz, asgari düzeyde de olsa daima bir vantrilokluk iş başındadır: Deyim yerindeyse, konuşanın sesi onu içten içe oymakta ve bir bakıma, "kendi kendine", konuşanın vasıtasıyla konuşmaktadır.[38] Bir başka deyişle, aralarındaki ilişki bir imkânsızlıkla

38 Yani mesele sesin imgedeki deliği doldurması değildir sadece: Ses aynı zamanda bu

dolayımlanır: En nihayetinde, *şeyleri işitmemizin sebebi her şeyi görememizdir.* Sokrates, mağara mitini anlatırken, önlerindeki duvarda sadece gölgeleri görebilen mahkûmlardan bahseder ve şunu sorar: "Yoldan geçenlerden biri bir ses çıkarıp da hapishanenin karşı duvarından bir yankı gelseydi, konuşanın gelip geçen gölgeden başka bir şey olduğunu zannederler miydi sizce?"[39] Sokrates bu suretle, konuşan beden ile konuşan özne olma deneyimimizin kurucu unsuru olan konuşan ses arasındaki boşluğa atıfta bulunmuyor mudur?

Hatta bir adım daha ileri gidip bu boşluğun hadım boşluğu olduğunu, dolayısıyla "sesleri görme" şeklindeki nihai modernist hayalin hadımın askıya alındığı bir evrene girme hayali olduğunu bile iddia edebiliriz – Talmud'da seçilmişlerin "sesleri görmüş olduğu"nun söylenmesi boşuna değildir. Eisenstein, Chaplin ve hatta Hitchcock gibi yönetmenlerin sesi kucaklamaya bu kadar direnmelerinin sebebi budur – hadımın askıya alındığı sessiz cennetteki ziyaretlerini olabildiğince uzatmak istemişlerdir sanki. Hitchcock kendi seyircilerinden "işitsel gözlere"[40] sahip olmasını bekliyordu. Bedenden ayrılıp bizi yutmakla tehdit eden o ayartıcı ses demek ki aynı zamanda hadım olgusuna şahitlik ediyordur.

Bedensel görünüm ile merkez-dışı kısmi nesne olarak ses arasındaki gerilimle alakalı aynı ders, Yakup'un hikâyesinde cinselleştirilmiş bir doğrultuya girer. Yakup Rahel'e âşık olmuş ve onunla evlenmek istemektedir; Rahel'in babasıysa onun Rahel'in ablası Lea'yla evlenmesini istiyordur. Rahel babası ya da Lea Yakup'u kandıramasın diye, ona geceleyin yatakta kendisini nasıl tanıyacağını öğretir. Cinsel ilişkiye girmeden önce, Rahel ablasına karşı suçluluk hisseder ve ona işaretlerin neler olduğunu anlatır. Leah Rahel'e, Yakup sesini tanısaydı ne olurdu diye sorar. Bunun üzerine karar alırlar: Rahel yatağın altına girecek, Yakup Lea'yla sevişirkense Rahel sesleri çıkaracak ve böylece Yakup yanlış kızla seks yaptığını fark etmeyecektir.[41]

---

deliği açar. Burada yine, kendisinin açtığı boşluğu dolduran fantazinin temel paradoksunu görürüz: Saklayan unsur aynı zamanda açığa çıkaran unsurdur; yani, saklama süreci saklanan içeriği yaratır, saklanacak bir şeyin olduğu izlenimini yaratır. Mel Brooks'un *High Anxiety* [Yükseklik Korkusu] filmindeki bir sahne, birkaç ufak çocuğun ön sıralarında oturduğu bir psikanaliz konferansında geçer. Meraklı çocuğun baştan ayağa süzdüğü konuşmacı, konu sapkınlıklara, fallusa, hadıma falan geldiğinde utanır ve karmaşık psikanalitik jargonunu "çocukça"ya tercüme ederek sorunun etrafında döner ("çocuğun babası 'uslu olmazsan pipini keserim' diyor", vb.). Burada yapılan gaf içeriği çocuğun anlayabileceği şekilde uyarlama (ve böylece travmatik etkisini etkisizleştirme) çabasının kendisi içeriği çocuklara anlaşılır kılar – konuşmacı sırf esas metnini okuyacak olsaydı, çocukların neden bahsedildiğine dair en ufak bir fikri bile olmayacaktı.

39 Plato, *The Republic*, Vol. 2, İng. çev. Paul Shorey, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935, s. 123 (Kitap VII, 515b).

40 Peter Conrad, *The Hitchcok Murders*, Londra: Faber & Faber, 2000, s. 159.

41 Galit Hasan-Rokem, *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*, Palo Alto: Stanford University Press, 2000.

Shakespeare'in *Yeter ki Sonu İyi Bitsin*'inin çerçevesinde de benzer bir şeyi hayal edebiliriz: Diana, Helen ile Bertram'ın seviştiği yatağın altına girer, Bertram'ın kendisiyle seks yapmadığını anlamamasını sağlayacak sesleri çıkarır ve sesi böylece fantazmatik boyutun dayanağı olmuş olur. Shakespeare'in *Beğendiğiniz Gibi*'si ise bu ikili kandırma mantığını farklı bir versiyonla ortaya koyar: Orlando Rosalind'e deli gibi âşıktır. Rosalind ise Orlando'nun kendisine gerçekten âşık olup olmadığını sınamak için, Ganymede gibi giyinir ve erkek bir arkadaşı olarak, Orlando'ya aşkı hakkında sorular sorar. Hatta bir ara Rosalind gibi davranır (misline çıkarılmış bir maskelemeyle, kendisiymiş gibi, Ganymede Rosalind'miş gibi davranır) ve (Aliena adıyla gizlenen) kız arkadaşı Celia'yı düzmece bir törenle onları evlendirmeye ikna eder. Rosalind burada kendini taklit edermiş gibi yapar: Kazanabilmesi için, hakikatin misline çıkarılmış bir kandırmacayla *sahnelenmesi* gerekiyordur – keza, *Yeter ki Sonu İyi Bitsin*'de evliliğin kurulabilmesi için, evlilik dışı bir ilişki kisvesinde tamamına erdirilmesi gerekir.[42]

Ses (ve bakış) ile imgesel-simgesel-Gerçek üçlüsü arasındaki ilişki nedir öyleyse? Jansenist olan Pascal Tanrı'nın esas imgesinin konuşma olduğunu söylerken bu iddiayı düz anlamıyla yorumlamalı ve "imge"nin alt-türü konuşma olan kapsayıcı terim olduğunun altını çizmeliyiz: Pascal genelgeçer bir putkırıcı iddiada bulunmaz, yani ilahi olanın alanında görsel imgenin değil konuşmanın bulunduğunu söylemez. Söylemeye çalıştığı şey daha ziyade şudur: Konuşma, kendini bir imge olarak kaldıran ve böylelikle putperestlik tuzağına düşmekten kurtulan paradoksal bir imge olarak kalır. İmge (imgesel) yoluyla kendi dolayımından mahrum kalan konuşma (simgesel), anlamlı konuşma olarak, kendi içinde dağılır. (Schoenberg'in, onursal bir unvanla "son opera" diye anılmaya namzet o müthiş putkırıcı eseri "Musa ve Harun"un son sözlerini hatırlayalım: "*O Wort, das mir fehlt!*" [Ey Söz, o yoksun olduğum!] – imgeleri öfkeyle reddettikten sonra Musa'nın içine düştüğü zorlu durumu tasvir etmek için gayet uygun bir tabir. Bir Lacancının gözünde bunun çözümü yalındır (yahut, kelimenin Holmesçu anlamıyla, basittir): Tanrı'nın esas imgesinin konuşma olduğu iddiasını Jansenistlerin "*dieu caché*" (gizli Tanrı) hakkındaki temel teziyle birlikte okumak gerekir – söz Tanrı'yı (Tanrı'nın imgesini) değiştirip imgedeki boşluğa,

42 2007 yılının sonbaharında Bosna medyasında çılgın bir iletişimsel kısa devreyi konu alan bir haber dolaşmıştı: Evliliğinden memnun olmayan bir kadın en az kendisi kadar evliliğinden memnun olmayan bir adamla internette sohbet odalarından biri aracılığıyla tutkulu bir bağ kurmuştu; her ikisi de (yalnızca takma adlarıyla bildikleri) virtüel partnerlerinde gerçek hayattaki partnerlerinde olmayan bir şey bulmuş ve delicesine aşka tutulmuştu. Kadın şöyle yazmıştı mesela: "Beni anlayan birini en sonunda bulduğuma inanıyorum, çünkü tıpkı mutsuz bir evliliğin girdabına düşmüş ben gibiydi." Bu virtüel çift nihayetinde gerçek hayatta buluşma riskine girmeye karar verir ve birbirlerinin gerçek hayattaki eşleri olduğunu keşfeder! Gerçek hayatta birbirlerinden hayal kırıklığına uğrayan çift virtüel uzamda ideal bir ilişki kurmuştu.

gördüğümüz imgenin içinde ve gördüğümüz imge tarafından gizlenen şeye dönüştürür. İmge görünmez olanı gizlemek üzere kendini görünür olarak sunan bir perdeye dönüşür böylece – Lacan'ın kullandığı görünüm diyalektiği anlamıyla: Simgesel, görünüm olarak görünümdür, başka bir hakiki içeriği değil, saklanacak bir şey olmadığı olgusunu gizleyen bir perdedir. Bir başka deyişle, aldatıcı bir perdenin esas işlevi arkasında yatanı gizlemek değil, orada sakladığı bir şey olduğu yanılsamasını yaratıp sürdürmektir.

EFENDİ VE HEYULASI

Bu eksik Öteki mefhumu fantaziyi yeni bir bakışla ele almaya da kapı aralar ve fantaziyi bu sayede, Öteki'nin bu eksikliğini doldurma, büyük Öteki'nin tutarlılığını yeniden oluşturma girişimi olarak kavrayabiliriz.[43] Bundan ötürü, fantazi ile paranoya arasında içkin bir ilişki vardır: En temel haliyle paranoya, "Öteki'nin Ötekisi'ne", yani, açık toplumsal gerçekliğin Ötekisi'nin arkasında gizlenerek, toplumsal hayatın öngörülemeyen etkilerini (bize böyle görünen şeyleri) kontrol edip tutarlığını sağlayan bir başka Öteki'ye duyulan inançtır. Gündelik hayatlarımızın dijitalleşmesiyle birlikte bu paranoyak tavır daha da canlanmıştır: (Toplumsal) varoluşumuz bütünüyle dışsallaştığı, küresel bilgisayar ağının büyük Öteki'sinde maddileştiği anda, kötücül bir programcının dijital kimliğimizi silip bizi toplumsal varoluşumuzdan yoksun bırakarak yokkişilere çevirebileceğini rahatlıkla hayal edebiliriz.

İdeoloji alanında, ilksel fantazmatik nesne, tüm ideolojik nesnelerin anası, Antisemitizmin nesnesi, "kavramsal Yahudi"dir: Piyasanın kaosunun, ahlak kurallarının bozulmasının falan altında hep bir Yahudi komplosu vardır. Freud'a göre, erkek öznenin hadıma yönelik tavrı paradoksal bir yarılmayı beraberinde getirir: Hadımın fiili bir tehdit olmadığını, gerçekten vuku bulmayacağını biliyorumdur, ama hadım ihtimali yine de bana musallat olur. Aynısı "kavramsal Yahudi" figürü için de geçerlidir: (Toplumsal gerçeklik deneyimimizin parçası olarak) var değildir, ama tam da bundan dolayı ondan daha da çok korkarım – ezcümle, Yahudinin gerçeklikte var olmaması Antisemitizmin ana savı işlevi görür. Yani, Antisemitist söylem Yahudi figürünü hiçbir yerde bulunamayan hayaletvari bir entite şeklinde inşa eder ve sonrasında "kavramsal Yahudi" ile kanlı canlı Yahudiler arasındaki bu boşluğu Antisemitizmin temel savı olarak

43 Latin Amerikalı bir hasta analistine karamelli tatlıları yemekten kendini alıkoyamadığı bir rüya gördüğünü anlatmıştı. Analist buradan hareketle alelacele oral dürtüye falan gönderme yapmayacak kadar aklı başındaydı ve bunun yerine İspanyolcada bir yalanı ya da fantaziyi yutmak anlamına gelen "karamel yemek" tabirine odaklanmıştı (biri "bana yiyeyim diye karamel verdi" demek onun sizi avutucu yalanlarla başından savdığı anlamına gelir). Demek ki bu rüya hastanın Gerçeğin etkisini yumuşatmak için bir fantaziler ağıyla korunma itkisini açığa çıkarıyordu.

kullanır. Bir kısır döngüye düşmüşüzdür demek ki: Şeyler ne kadar çok normal görünürse, o kadar çok şüphe yaratır ve biz de o kadar çok paniğe kapılırız. Bu bakımdan Yahudi anne fallusuna benzer: Aslında böyle bir şey yoktur, ama tam da bundan dolayı, onun hayaletvari, heyulamsı mevcudiyeti katlanılmaz bir kaygıya yol açar. Lacancı Gerçeğin en özlü tanımı da burada yatar: (Simgesel) muhakemem bana X'in mümkün olmadığını ne kadar çok söylerse, heyulası bana o kadar çok musallat olur – hayaletlere inanmayan ve hatta onlardan korkmayan cesur İngiliz vardır ya hani, tam da onun gibi.

Bu bağlamda "kavramsal Yahudi" ile Babanın-Adı arasında bir eşmantık kurma zorunluluğunu hissediyoruz: İkincisinde de, bilgi ile inanç arasında yarılma söz konusudur ("babamın aslında kusurlu, kafası karışık, âciz bir mahlûk olduğunu pekâlâ bilirim, ama yine de simgesel otoritesine inanırım"). Ampirik baba asla Ad'ına, simgesel yetki alanına uygun yaşamaz – ona uygun yaşadığı takdirdeyse karşımızda psikotik bir oluşum var demektir (Freud'un çözümlediği vakadaki Schreber'in babası Ad'ına yaraşırcasına yaşayan bir babanın açık bir örneğiydi). Gerçek babanın "töz-değişimi"ne uğrayıp "kaldırılarak" Babanm-Adı'na dönüşmesi ile ampirik Yahudi'nin "töz-değişimi"ne uğrayıp "kavramsal Yahudi"ye (onun görünme biçimine) dönüşmesi arasında bariz bir eşmantık yok mudur? Kanlı canlı Yahudileri fantazmatik "kavramsal Yahudi" figüründen ayıran boşluk ile ampirik, daima kusurlu babayı, Babanın-Adı'ndan, simgesel yetki alanından ayıran boşluk aynı mahiyette değil midir? Her iki durumda da, gerçek bir kişi gerçek olmayan, kurgusal bir failliğin kişileşmesi olarak eyler – simgesel otoritenin failliğinin vekili olarak fiiliyattaki baba ile fantazmatik "kavramsal Yahudi" figürünün vekili olarak fiiliyattaki Yahudi.

Kulağa ne kadar ikna edici gelirse gelsin, bu eşmantığı yanıltıcı olduğu gerekçesiyle reddetmeliyiz: Yahudiler bağlamında, genelgeçer simgesel hadım mantığı tersine çevrilir. Simgesel hadım tam olarak neye dayanır? Gerçek bir babanın otorite sağlamasının yolu kendini aşkın bir simgesel failliğin tecessümü olarak koyutlamasından, yani kendisi yoluyla konuşanın bizatihi kendisi değil büyük Öteki olduğunu kabul etmesinden geçer (Claude Chabrol'un filmlerinden birinde, beni param yüzünden seviyorlar yollu genelgeçer şikâyeti tersine çeviren milyonerin yaptığı gibi: "Keşke beni, kendim için değil milyonlarım için sevecek bir kadın bulabilseydim!"). Babanın katledilmesi hakkındaki, vahşice öldürüldükten sonra, Ad'mın kisvesinde, simgesel bir otorite olarak daha da güçlü biçimde geri dönen ilksel baba hakkındaki Freudcu mitin nihai dersi burada saklıdır: Gerçek baba, babalığa dayalı simgesel otoritesini sergileyecek olsa, bir bakıma yaşlıyorken ölmesi gerekir – bir kişi olarak ona otorite veren şey simgesel yetki alanının "hükümsüzlüğü"yle özdeşleşmesidir, yahut Amerikan Yerlileri hakkında söylenen o eski sloganı açımlayacak olursak: "Sadece ölü bir baba iyi bir babadır!"

Bundan dolayı, baba figürü deneyimimiz zorunlu olarak eksiklik ile artık

arasında gider gelir: Baba her zaman ya "çok fazla"dır ya da "yetersiz"dir, doğru ölçü asla olmaz –"ya varlık olarak ortada yoktur, yahut, varlığıyla, fazlasıyla buradadır."[44] Bir yandan, ergenler arasındaki suç oranlarına varıncaya kadar her şeyden mesul tutulan namevcut baba figürü pişirilip pişirilip önümüze konur; öte yandan, baba etkili bir şekilde "orada" olduğunda, varlığı ister istemez rahatsızlık verici, kaba, övüngen, uygunsuz, ebeveyn otoritesinin haysiyetiyle bağdaşmayan bir durum olarak deneyimlenir ve varlığı adeta başlı başına göze batan bir aşırılık olarak görülür.

Bu eksiklik ve aşırılık diyalektiği bir İktidar figürüyle olan ilişkimizde paradoksal biçimde yaşanan çevrilmenin sebebidir: Bu figür (baba, kral...) işlevini başarıyla ifa edemez, iktidarını artık bütünüyle ortaya koyamaz olduğunda, bu eksiklik ister istemez bir aşırılık diye (yanlış)algılanır; sanki karşımızda "vahşi bir İktidar aşırılığı" varmış gibi, hükümdar "çok fazla otoritesi" olduğu gerekçesiyle kınanır. Bu paradoks devrim öncesi duruma özgüdür: Bir rejim (misal, 1789 öncesindeki yılların Fransa'sındaki *ancien régime*) kendine, meşruiyetine karşı ne kadar çok güvensizse –ne kadar çok tereddüt edip muhalefete tavizler verirse– muhalefet de onu o kadar çok despotlukla itham edip eleştirir. Muhalefet burada, hiç kuşkusuz, bir histerik gibi hareket etmektedir, zira rejimin iktidara aşırı derecede başvurmasına ilişkin eleştirisi kendi karşıtını gizlemektedir aslında – esas eleştirisi rejimin yeterince güçlü olmadığı, iktidarın yetki alanına yaraşırcasına hareket etmediğidir.

Aynı sebeplerden ötürü reddedilmesi gereken bir başka eşmantık Babanın-Adı ile fantazmatik kadın arasında olandır. Lacan'ın "Kadın yoktur" (*la Femme n'existe pas*) önermesi, herhangi bir ampirik, kanlı canlı kadının "Kadın"lık sıfatını haiz olmadığı, o erişilmez Kadın idealine asla uygun biçimde yaşayamayacağı (tıpkı, ampirik, "gerçek" babanın simgesel işlevine, Ad'ına asla uygun biçimde yaşamaması gibi) anlamına gelmez. Her ampirik kadını Kadından ilelebet ayıran boşluk, boş simgesel işlev ile ampirik taşıyıcısı arasındaki boşlukla aynı değildir. Kadın bağlamında sorun, bunun tam aksine, onun boş ideal-simgesel işlevini formülleştirmenin mümkün olmamasıdır – "Kadın yoktur" derken Lacan'ın aklında olan şey buydu. İmkânsız "Kadın" simgesel bir kurgu değil, dayanağı S_1 değil *objet a* olan fantazmatik bir heyuladır. Kadın'ın var olmaması anlamında "var olmayan" şey ilksel Baba'nın keyfidir (kendi grubundaki tüm kadınlar üzerinde tekel kurmuş mitik pre-Ödipal baba). Bu yüzdendir ki onun statüsü ile Kadın'ın statüsü birbiriyle bağlılaşıktır.

Lacan'ın "fallus-merkezciliği"ne yöneltilen eleştirilerin çoğundaki sorun "fallus"a ve/ya "hadım"a, genelde, kavram-öncesi, aklıselime dayalı mecazi bir yolla göndermede bulunmalarıdır: Örneğin, genelgeçer feminist film çalışmalarında, ne zaman ki bir erkek bir kadına saldırganca davranır ya da onun üzerinde otorite kurmaya kalkar, bu eylemlerinin "fallik" diye nitelendirileceğinden gayet

44 Jacques Lacan, *Le seminaire, Livre VIII: Le transfert*, Paris: Seuil, 1991, s. 346.

emin olabilirsiniz; ne zaman ki bir kadın bir yere kapatılır, bir köşeye sıkıştırılır, çaresiz bırakılır, bu deneyimi büyük ihtimalle "hadım edici" diye ifade edilecektir. Burada tam da, hadımın göstereni olarak fallus paradoksu gözden kaybolur: (Simgesel) "fallik" otoritemizi ortaya koymak istiyorsak, fail konumundan vazgeçmek ve büyük Öteki'nin eyleyip konuşmasına aracılık eden şey olarak iş görmeye razı olmamız gerekir. Gösteren olarak fallus simgesel otoritenin failliğine işaret ettiği ölçüde, hayati özelliğinin şu olduğunu söylemek mümkün: "Benim", canlı bir öznenin organı değildir; bilakis, yabancı bir iktidarın müdahalede bulunduğu ve kendini bedenime kazıdığı bir yer, büyük Öteki'nin benim aracılığımla eylediği yerdir – kısacası, fallusun bir gösteren olması her şeyden önce onun yapısal açıdan bedensiz bir organ olduğunu, bedenimden bir şekilde "kopuk" olduğunu gösterir. Fallusun bu hayati özelliği, koparılabilir olması, lezbiyenlerin sadomazoşist pratiklerinde plastik suni fallusun ("dildo") kullanılmasına, bir oyuncak muamelesi görmesine bakıldığında rahatlıkla anlaşılabilir – fallus erkekler gibi aptal yaratıkların tasarrufuna bırakılamayacak kadar ciddi bir şeydir.[45]

Hadımın göstereni olarak fallusun sağladığı simgesel otorite ile "kavramsal Yahudi"nin heyulamsı varlığı arasında esaslı bir fark vardır ama: Her iki durumda bilgi ile inanç arasında bir yarılma söz konusu olsa da, bu yarılmaların mahiyeti baştan başta farklıdır. İlkinde, inanç "görünür" kamusal simgesel otoriteye dairdir (babamın kusurlu ve zayıf olduğunu bilsem bile onu bir otorite figürü olarak kabul etmeye devam ederim), ikincisindeyse, inandığım şey görünmez bir heyulamsı görüntünün gücüdür.[46] Fantazmatik "kavramsal Yahudi" simgesel

45 Organ olarak fallusun niçin fallik gösteren işlevini görmek üzere seçildiğine dair kafa yormaya kalksak, onu bu role "önceden hazırlayan" nitelik Aziz Augustinus'un atıfta bulunduğu özellik olurdu: Fallus bir iktidar-kudret organıdır, ama sergilediği kudret özne tarafından kontrol edilemeyen bir organdır – iddia edildiği üzere bazı Hindu rahiplerini saymazsak, canınız ne zaman isterse o zaman ereksiyona ulaşamazsınız, dolayısıyla bu durum öznenin çekirdeğinde iş başında olan yabancı bir güce tanıklık eder.

46 İlkiyle yakından bağlantılı bir diğer (yanlış)okuma fallik ekonomi ile özne konumlarının çok-biçimli çoğulluğu arasındaki karşıtlıkla ilgilidir: Genelgeçer görüşe göre, fallik ekonominin görevi pre-Ödipal özne konumlarının dağınık haldeki çoğulluğunu (toplumsal otoritenin taşıyıcısı ve aktarıcısı) Babanm-Adı'nın yönetimine tabi olan birleşik bir özne/tebaa kalıbına sokmaktır ve (toplumsal) İktidar'ın ideal öznesi/tebaası böyledir. Bu görüşün temelindeki şu iki varsayımı sorgulamakta fayda var: (I) Toplumsal İktidar bütünüyle fallik baba Yasası'na tabi birleşik Ödipal özne aracılığıyla kendi ortaya koyar ve tersinden (II) birleşik öznenin dağılarak özne konumlarının çokluğuna dönüşmesi otoriteyi ve İktidar'ın uygulanmasını adeta otomatikman çürütür. Bu basmakalıba karşı, İktidar'ın yarılmış özneler olarak bizi daima çağırdığını, bize hitap ettiğini, kendini yeniden üretmek için, yarılmış olmamıza bel bağladığını tekrar tekrar vurgulamak gerekir: İktidar söyleminin üzerimize yağdırdığı mesaj tanım gereği tutarsızdır, kamusal söylem ile fantazmatik dayanağı arasında daima bir boşluk vardır. Söz konusu yarılma, ikincil

otoriteye yaslanan bir baba figürü, kamusal otoritenin "hadım edilmiş" bir hamili ya da aracısı değil, tamamen farklı bir şey, kendi mantığını saptıran kamusal otoritenin tekinsiz bir kopyasıdır: Gölgede hareket etmeli, kamunun gözüne ilişmemeli, hayaletvari, heyulamsı bir kadirimutlaklık saçmalıdır. Yahudi, kimliğindeki çekirdeğin künhüne vâkıf olunamadığı, bu çekirdek ele avuca sığmadığı için, "hadım edilmiş" babanın aksine, *hadım edilemez* diye algılanır: Fiili, toplumsal, kamusal varoluşu ne kadar kesilirse, ele avuca sığmaz fantazmatik dıştan-varoluşu o kadar çok tehditkâr hale gelir.[47]

Görünmez ve tam da bu neden ötürü kadirimutlak bir Efendi'ye dayalı bu fantazmatik mantık, Abimael Guzmán figürünün -Peru'daki Aydınlık Yol hareketinin önderi "Başkan Gonzalo"- tutuklanmadan önce gördüğü işlevde açıkça iş başındaydı: Var olup olmadığından şüphe duyulmasının (insanlar onun gerçekten var olduğundan, yoksa bir söylenceden mi ibaret olduğundan emin değildi) tek etkisi iktidarının perçinlenmesiydi. Bryan Singer'ın *The Usual Suspects*'indeki [Olağan Şüpheliler] o gizemli elebaşı "Keyser Söze" bunun bir başka örneğidir. Onun da var olup olmadığı belli değildir: Filmdeki karakterlerden birinin deyişiyle, "Tanrı'ya inanmıyorum, ama yine de ondan korkuyorum." İnsanlar onu görmekten, yahut, onunla yüz yüze kalmaya zorlandıklarında, bunu başkalarına anlatmaktan korkarlar – kimliği son derece gizli tutulur. Filmin sonunda, Keyser Söze'nin şüpheliler grubunun en sefil olanı, tıpkı Richard Wagner'in *Ring des Nibelungen*'indeki Alberich gibi, topal, kendi kendini aşağılayıp duran bir pısırığın teki olduğu ortaya çıkar. İktidarın görünmez failinin kadirimutlaklığı ile kimliği ifşa edildiği anda aynı failin sakat bir cılız kimseye indirgenmesi arasındaki bu tezat çok önemlidir. Böyle bir Efendi figürünün uyguladığı iktidarın kaynağında bu figürün simgesel yeri değil, acımasız iradesini ve sıradan tüm insani kaygıları hiçe sayabildiğini sergilediği bir edim yatar (rivayete göre Keyser Söze düşman bir çetenin kendisine karısını ve çocuklarını öldürmekle tehdit ederek şantaj yapmasını önlemek için onları gözünü kırpmadan öldürmüştür – tıpkı Alberich'in aşktan feragat edişi gibi).

Kısacası, Babanm-Adı ile "kavramsal Yahudi" arasındaki fark simgesel bir kurgu ile fantazmatik bir heyula arasındaki farktır: Lacan'ın cebirinde, S_1

---

bir zayıflık, İktidar'ın kusurlu oluşunun bir göstergesi olmak şöyle dursun, İktidar'ın uygulanmasının kurucu unsurudur. Geç kapitalizme yaraşır "postmodern" öznellik biçimi bağlamında bir adım daha ileri gitmeliyiz: "Postmodern" özne kamusal söylem düzeyinde, doğrudan tutarsız bir "özne konumları" yığını olarak kurulur (ekonomik açıdan muhafazakâr, ama cinsel açıdan "aydınlanmış" yuppie, vb.).

47 "Pekâlâ biliyorum ama yine de..."nin farklı versiyonlarına dair klasik bir izah için, bkz. Octave Mannoni, "Je sais bien, mais quand meme...", *Clefs pour l'imaginaire; ou, L'autre scène* içinde, Paris: Seuil, 1968. Bunun siyasi bir okuması için şu kitabımın 6. Bölüm'üne bakılabilir: *For They Know Not What They Do*, Londra: Verso Books, 2002.

(simgesel otoritenin boş göstereni) ile *objet petit a* arasındaki fark.[48] Özneye simgesel otorite bahşedildiğinde, simgesel unvanının ilavesi olarak hareket eder; yani, büyük Öteki onun aracılığıyla hareket eder. Heyulamsı varlık bağlamındaysa, uyguladığım iktidar "bende benden fazla olan bir şey"e dayanır ki bunun en iyi örnekleri *Alien*dan *Hidden*'a uzanan bilimkurgu-gerilim filmleridir: simge-öncesi yaşam tözüne karşılık gelen yok edilemez bir yabancı kütle, içimi işgal edip hâkimiyetini kuran mide bulandırıcı, cıvık cıvık bir asalak.

Chabrol'ün milyoner esprisine geri dönersek: Biri insanlar beni ben olduğum için değil simgesel itibarım (iktidar, servet) için seviyor dediğindeki hal, biri "sende senden fazla bir şeyin olduğunu" hissediyorum dediğindeki halden çok daha iyidir. Eğer bir milyoner milyonlarını kaybederse, onu serveti için seven sevgilisi ilgisini kaybedip onu terk edecektir sadece ve derin bir travma yaşanmayacaktır; ama biri beni "bende benden fazla olan şey" için seviyorsa, bu aşkın yoğunluğu bir o kadar tutkulu bir nefrete, bende olan ve sevgilimi rahatsız eden artık-nesneyi yok etmeye dönük şiddetli bir girişime kolayca tahvil olabilir.[49] Dolayısıyla zavallı milyonerin halini anlayabiliriz: Bir kadının beni milyonlarım (ya da iktidarım, şanım) için sevdiğini bilmek çok daha rahatlatıcıdır – bu farkındalık bana güvenli bir mesafede durmayı, ilişkiye fazla hararetli biçimde kapılmaktan, ötekine varlığımın çekirdeğini ifşa etmekten sakınmamı sağlar.

---

48 Eski sosyalist Doğu Avrupa ülkelerinde son zamanlarda güç kazanmakta olan anti-komünist, sağcı popülizmde aynı mantık işliyor gibidir: Mevcut ekonomik ve diğer türden zorluklar karşısındaki görüşlerine bakılacak olursa, iktidarı her ne kadar resmen kaybetmiş olsalar da, ipleri hâlâ elinde tutan komünistler ekonomik iktidarın kaldıraçlarını kontrol etmeye, medya ve devlet kurumlarında hüküm sürmeye devam etmektedir. Yani komünistler tıpkı Yahudiler gibi fantazmatik bir entite olarak algılanmaktadır: Kamusal iktidarlarını ne kadar çok kaybedip ne kadar çok görünmez olurlarsa, hayalet gibi her yana yayılan mevcudiyetleri, gizli kapaklı denetimleri o kadar kuvvetlenir. Post-sosyalist ülkelerde ortaya çıkmakta olanın "hakiki" kapitalizm değil yeni kapitalistler kılığına bürünmüş eski komünistlerin iktidarı ve kontrolü bilfiil elinde tuttuğu yanlış bir taklit olduğunu düşünen popülistlerin bu sabit fikri, mekanizmasını ilk kez Hegel'in gözler önüne serdiği yanılsamanın çarpıcı bir örneğini de sunar: Popülistlerin fark etmeyi başaramadığı şey şudur ki bu "yanlış" kapitalizme olan muhalefetleri aslında kapitalizmin kendisine yönelik bir muhalefettir, yani sosyalizmin esas ideolojik mirasçıları eski komünistler değil onlardır – zaten popülistler "biçimsel" demokrasi ile "hakiki" demokrasi arasındaki o eski komünist ayrıma yeniden başvurmaya mecbur kalır. Ezcümle, Marx'ın çok önceden tasvir etmiş olduğu, devrimci sürece dair ironinin bir başka örneği vardır burada: Devrimciler, birdenbire şaşkınlığa düşer ve "tarihsel rol"lerinin eski efendilerin yeni bir kisveyle hâkimiyeti eline almasına zemin hazırlamak olan kaybolan dolayımcılardan ibaret olduklarını anlar.

49 Wagner'in *Das Rheingold*'unda, Wotan ile Alberich arasındaki karşıtlık kisvesinde, simgesel otorite ile heyulamsı, görünmez Efendi arasındaki bu karşıtlığın klasik bir örneği sergilenir.

Öteki bende "benden fazla olan bir şey"i gördüğünde, aşk ile nefret arasındaki o paradoksal kısa devreye giden yol alabildiğine açılır. Bilindiği gibi, Lacan bunu bizatihi uydurduğu *l'hainamoration* kelimesiyle adlandırmıştır.[50]

FANTAZİNİN İKİ YÜZÜ

Simgesel kurgu ile heyulamsı görüntü arasındaki bu ikiliği fantazi mefhumunu çevreleyen katıksız muğlaklıkta da görebiliriz. Bunlardan ikincisi diyalektik *coincidentia oppositorum*'un[51*] çarpıcı bir örneğini sunar: Bir yanda, şad eden yanı, istikrara kavuşturucu boyutuyla fantazi, sıkıntısız, insan fesatlığından uzaktaki bir halin rüyası; öte yandaysa, temel biçimi haset olan istikrarsızlaştırıcı boyutuyla fantazi – Öteki'nde beni "gıcık eden" her şey, onu görmediğim sırada yapabiliyor olduğu şeylere, beni nasıl aldattığına, bana karşı nasıl tezgâh kurduğuna, beni nasıl hiçe saydığına ve tasavvur edemeyeceğim kadar yoğun bir keyfe nasıl daldığına ilişkin tüm o imgelerin bana musallat oluşu (sözgelimi, *Un amour de Swann*'de Odette karşısında Swann'in canını sıkan şey budur). Totalitarizm tabir edilen şeyin temel dersi fantazi mefhumunun bu iki veçhesinin birbirine bağımlı olduğu değil midir? Fantazi 1'i (simgesel kurgu) bütünüyle gerçekleştirdiğini iddia edenler başarısızlıklarını açıklamak için fantazi 2'ye (heyulamsı görüntü) başvurmak zorunda kalmıştır – Nazilerin kendi içinde uyumlu *Volksgemeinschaft*'ının dışta tutulmuş diğer yüzü paranokyakça takıntı yaptıkları Yahudi komplosu kisvesinde geri dönmüştü. Keza, Stalinistlerin kompülsif biçimde hiç durmadan Sosyalizm'in yeni düşmanlarını keşfetmesi "yeni Sosyalist insan" idealini gerçekleştirmiş olma iddialarının kaçınılmaz aksi yüzüydü. (Fantazi 2'nin cehennemî hâkimiyetinden kurtulmak aziz olmanın en özlü ölçütünü sunuyordur belki de.)

Demek ki fantazi 1 ile fantazi 2, simgesel kurgu ile heyulamsı görüntü aynı madalyonun iki ayrı yüzüdür: Bir cemaat kendi gerçekliğini fantazi tarafından

---

50 Milyonerin konumu aslında çok daha karmaşıktır. Yani, bir kadın bir adama "Seni milyonların [ya da iktidarın...] için değil, neysen o olduğun için seviyorum!" dediğinde bu neye tekabül eder? Bunu ne kadar "içtenlikle söylerse" o kadar çok perspektifsel bir yanılsamanın kurbanı olur ve şu olguyu idrak edemez: Bir milyoner (ya da muktedir bir adam) olmam (insanların böyle olduğumu bilmesi) insanların bu özelliğimden bağımsız olarak "kendimde" ne olduğuma yönelik algılarını etkiler. Zengin kaldığım sürece insanlar beni güçlü, bağımsız bir kişilik olarak algılarlar, milyonlarımı kaybederim ve birdenbire, bana baktıklarında sıkıcı bir ezik görürler (bunun tersi de olur). Ezcümle, paradoks şudur ki ancak beni milyonlarım için seven (beni bundan dolayı sevdiğini bilen) bir kadın aslında nasıl biri olduğumu görebilir, çünkü servetim onun algısını artık çarpıtmıyordur.

51* (Lat.) İlk olarak, 15. yüzyılda yaşamış Alman âlim Cusalı Nikolas'ın kullandığı iddia edilen, "karşıtların örtüşmesi" anlamına gelen terim (ç.n.).

düzenleniyor veya yapılandırılıyor olarak deneyimlediği ölçüde, içkin imkânsızlığını, merkezindeki antagonizmayı tekzip etmek zorundadır – ve fantazi 2 bu tekzibi vücuda getirir. Kısacası, fantazi 1'in hâkimiyetini sürdürmekteki başarısı fantazi 2'nin tesirine bağlıdır. Lacan Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım"ım "'o halde varım' diye düşünen kişiyim" diye yeniden yazmıştı – meseleyse, iki varlık iddiasının (varım/ kişiyim) örtüşmemesi ve ikincisinin fantazmatik bir mahiyeti olmasıdır. O acınası etnik kimlik iddiasını da aynı şekilde yeniden formülleştirmek gerekir: "Ben Fransızım (Alman, Yahudi, Amerikalı...)"ı, "'o halde Fransızım' diye düşünen biriyim" diye yeniden ifade ettiğimiz anda, öz-kimliğimin çekirdeğindeki boşluk görünür hale gelir. Zaten "kavramsal Yahudi"nin işlevi tam da bu boşluğu görünür kılmaktır.

Öyleyse fantazi nedir? Fantazide "gerçekleştirilen" (sahnelenen) arzu öznenin değil ötekinin arzusudur – yani, fantazi, fantazmatik bir oluşum, öznenin ilksel, kurucu konumunu meydana getiren "*Che vuoi?*" (Ne istiyorsun?) muammasına verilen bir yanıttır. Arzunun ilk sorusu doğrudan dillendirilen "Ne istiyorum?" değil "Ötekiler benden ne istiyor? Bende ne görüyorlar? Ben ötekiler için neyim?" sorularıdır. Küçük bir çocuk karmaşık bir ilişkiler ağının içindedir ve tüm bu ilişkiler çevresindeki kişilerin arzuları için bir katalizör ve muharebe meydanı işlevi görür; babası, annesi, erkek kardeşleri, kız kardeşleri vb. kendi muharebelerini onun etrafında yaparlar. Bu rolün pekâlâ farkında olan çocuk ötekilerin gözünde nasıl bir nesne olduğunu, yahut, etrafında oynanan oyunların tam mahiyetini idrak edemez. Fantazi bu muammaya bir cevap bulmasını sağlar – en temel haliyle fantazi benim ötekilerimin gözünde ne olduğumu söyler. Fantazinin bu köklü biçimde öznelerarası niteliğini çarpıcı biçimde gözler önüne seren şey yine Antisemitizm, Antisemitik paranoyadır: Yahudi komplosunun toplumsal fantazisi "Toplum benden ne istiyor?" sorusuna bir cevap bulma, içine dahil olmaya mecbur bırakıldığım ne idüğü belirsiz olayların anlamını açığa çıkarma teşebbüsüdür. Dolayısıyla o genelgeçer "yansıtma" teorisi –buna göre Yahudi düşmanı Yahudi figürüne kendisinde olup da tekzip ettiği parçayı "yansıtmaktadır"– yetersizdir, zira "kavramsal Yahudi" figürü Yahudi düşmanının "iç çatışma"sının dışsallaşmış haline indirgenemez; tam aksine, söz konusu figür öznenin aslında merkezsizleşmiş olduğuna, anlamını ve mantığını denetleyemediği opak bir ağın parçası olduğuna tanıklık eder (ve bu olguyla başa çıkmaya çalışır).

Bu izaha göre, *la traversée du fantasme* (insanın kendi keyfini örgütleyen fantazmatik çerçeveye karşı asgari bir mesafe alması, bu çerçevenin tesirini askıya alması) meselesi sadece psikanalitik tedavi ve bu tedavinin sonlandırılması için önemli değildir. Irkçı gerilimin, evrenselleşmiş Antisemitizmin yenilendiği çağımızda, belki de en önemli siyasi mesele budur. Geleneksel Aydınlanma tavrındaki acziyetin en iyi örneği, rasyonel muhakeme düzleminde ırkçı Öteki'ni

reddetmek için ikna edici gerekçeler üreten, ama eleştirdiği nesne tarafından büyülenmekten kendini alamayan anti-ırkçıdır. Hal böyle olunca, gerçek bir kriz patlak verdiğinde (diyelim "anavatan tehdit altında" olduğunda) tüm o savunmaları yok olur gider – her ne kadar en sonda "resmen" kınanacak olsa da, kötü adamın yine de libidinal yatırımımızın odağı olduğu klasik Hollywood filminde olduğu gibi (Hitchcock bir filmin ancak kötü adamı kadar cezbedici olduğunu vurgular). Yapılması gereken esas şey düşmanı kınayıp aklen mağlup etmek değil –bu yola girilirse o düşmanın üzerimizdeki hâkimiyeti kolayca artabilir– (fantazmatik) büyüsünü bozmaktır. *La traversée du fantasme*'ın meramı (eski tarz solcu Püritanizmde yapıldığı gibi) *jouissance*'tan kurtulmak değildir: Fantaziye karşı asgari bir mesafe almak, deyim yerindeyse *jouissance*'ı fantazmatik çerçevedeki "kancasından çıkarmak" ve onu olduğu gibi, yani karar verilemez bir şey, ne içkin biçimde "gerici", tarihsel ataleti destekleyen ne de mevcut düzenin kısıtlarını çürütmemizi sağlayan özgürleştirici bir güç olan bölünemeyen bir kalan olarak kabul etmektir.

Orson Welles Kafka'nın *Dava*'sını uyarladığı filminde o meşhur "Yasanın Önünde" meselinin yerini ve işlevini yeniden yorumlamak suretiyle fantazmatik büyüyü örnek gösterilemeye değer biçimde bozmayı başarır. Filmde hikâyeyi iki kez duyarız: En başta, diyalardan yansıtılan (sahte) antik gravürlerin eşliğinde okunan bir tür prolog işlevi görür; ardından, filmin sonundan hemen önce, K.'ya bu hikâye (romanda olduğu gibi) papaz tarafından değil, Katedral'de ansızın papaz ile K.'ya katılan (Welles'in kendisinin oynadığı) avukatı tarafından anlatılır. Olay örgüsü bunun ardından tuhaf bir yola girer ve Kafka'nın romanından sapar – hatta avukat anlatacağı meseleye daha ısınmadan önce, K. lafını kesip şöyle der: "Duydum. Hepsini duyduk. Kapı sadece onun için vardı." Bunun ardından can sıkıcı bir diyalog başlar. Avukat K.'ya gizemli bir Devlet ajanının tezgâhladığı şeytani bir kumpasın kurbanı olduğunu iddia ederek "delilik savunması" yapmasını tavsiye eder. K. ise kurban rolüne bürünmeyi reddeder: "Şehitmişim gibi yapmam." "Toplumun kurbanıyım gibi de mi yapmazsın?" "Hayır, ben bir kurban değilim, ben toplumun bir üyesiyim..." Birdenbire patlayıp yaptığı son konuşmada K. esas komplonun (İktidar'ın esas komplosunun) özneleri/tebaaları irrasyonel, nüfuz edilmez güçlerin kurbanı olduklarına, her şeyin aptalca olduğuna, dünyanın saçma ve anlamsız olduğuna ikna etmeye çalışması olduğunu iddia eder. Bunu söyleyip Katedral'den ayrılacağı sırada, iki sivil polis K.'yı beklemektedir; onu alıp terk edilmiş bir inşaat alanına götürüp havaya uçururlar. Welles'in versiyonunda, K.'nın öldürülmesinin nedeni demek ki romanda ima edilen nedenin tam zıttıdır – mevcut iktidar yapısının üzerinde yükseldiği kurgunun maskesini söküp attığı, bu kurgunun "içyüzü"nü kavradığı anda iktidara bir tehdit oluşturmaya başlar.

Welles'in *Dava* okuması iki baskın Kafka yaklaşımından, yani gerek

obskürantist-dinsel gerekse naif aydınlanmış hümanist perspektiflerden ayrılmaktadır. İlkine göre, K. aslında suçludur: Onu suçlu yapan şey masum olduğunu iddia etmesi, sırtını mağrurca naif-rasyonel muhakemeye yaslamasıdır. K.'yı otoriteye yöneltilen aydınlanmış bir sorgulamanın temsilcisi olarak gören bu okumanın muhafazakâr mesajı barizdir: K. züccaciye dükkânına giren fil gibi davranan esas nihilisttir – kamusal akla olan itimadı onu İktidar'ın Gizemi, bürokrasinin esas doğası karşısında tamamen kör eder. Mahkeme K.'ya sırf kendi çarpık öznel perspektifinden dolayı kendisini "irrasyonel" talepler ve ithamlar yağmuruna tutan gizemli ve müstehcen bir faillik olarak görünür: Katedral'deki papazın K.'ya belirttiği gibi, Mahkeme aslında kayıtsızdır, ondan hiçbir şey istememektedir. Karşıt okumadaysa Kafka totaliter bürokratik düzeneğin fantazmatik temelini ifşa etmiş, ama ölümcül cazibesine karşı koyamamış son derece muğlak bir yazar telakki edilir. Kafka'nın pek çok "aydınlanmış" okurunun hissettiği huzursuzluk buna dayanır: En nihayetinde, tasvir ettiği o cehennemî düzeneğin bir parçası olmamış ve bu suretle onun büyüsünü bozmak yerine üzerimizdeki hâkimiyetini güçlendirmemiş miydi Kafka?

Welles ikinci okumaya bağlanır gibi görünebilir ama işler hiç de o kadar net değildir: Deyim yerindeyse, "komplo"yu kendisiyle çarparak meseleyi daha da çetrefilleştirir – K.'nın Welles'in versiyonunda söylediği gibi, İktidar'ın esas komplosu tam da komplo mefhumunun kendisine, gösteriyi bilfiil yürüten gizemli bir Faillik olduğu, görünür, kamusal İktidar'ın arkasında, bir başka müstehcen, görünmez, "çılgın" iktidar yapısının olduğu kanısına dayanır. Bu diğer, gizli Yasa, Lacancı anlamıyla "Öteki'nin Öteki'sinin" parçası olarak, büyük Öteki'nin (toplumsal yaşamı düzenleyen simgesel düzenin) tutarlılığının meta-garantisinin bir parçası olarak eyler. "Totaliter" rejimler görünmeyen, bundan ötürü de son derece kuvvetli olan gizli bir paralel iktidar mitini, kamusal, yasal İktidar'ın aşikâr etkisizliğini telafi edip toplumsal makinenin düzgünce işlemesini sağlayan bir tür "örgüt içinde örgüt" –KGB, Hür Masonluk, vs.– söylencesini doğurup geliştirmede pek mahirdi. Bu mit asla yıkıcı olmadığı gibi, İktidar'ın nihai dayanağı işlevi de görür. Bunun Amerika'daki mükemmel muadiliyse J. Edgar Hoover'dır (Hoover mitidir, daha doğrusu): başkanın arkasındaki müstehcen "öteki iktidar"ın kişileşmiş hali, meşru İktidar'ın müphem kopyası. Hoover tüm siyasi elitleri ve muktedirleri denetimi altında tutmasını sağlayan gizli dosyalar toplayarak iktidara tutunmuştu, bir yandan da hiç sektirmeden kadın kılığına girerek eşcinsel âlemlere akmıştı. K.'nın avukatları bir son çare olarak ona gizli bir komplonun kurbanı-şehidi rolünü önerdiklerinde, K. bunu reddeder, zira bunu kabul etse İktidar'ın en alçak tuzağına düşeceğinin pekâlâ farkındadır.

Bu Öteki İktidar'ın müstehcen serabı, Smirnoff votkasının meşhur reklamında aynı fantazmatik uzam olarak kullanılır; gerçeklik ile fantazi uzamının "öteki yüzey"i arasındaki boşluk ustaca manipüle edilir burada: Bir garsonun taşıdığı tepside duran votka şişesinin arkasına yerleştirilmiş kamera lüks bir okyanus

gemisinin güvertesinin dört bir yanında dolaşır; bir nesnenin yanından geçtiği zaman onu önce gündelik gerçekliğin içindeki haliyle görürüz; sonraysa, şişenin şeffaf camı bakışımız ile nesnenin arasına girer ve onu fantazi boyutunda çarpıtılmış haliyle görürüz – mesela, siyah gece elbisesi giymiş iki beyefendi iki penguene, bir hanımefendinin boynundaki kolye canlı bir yılana, basamaklar piyano tuşlarına dönüşür. Kafka'nın *Dava*'sındaki Mahkeme de tepeden tırnağa fantazmagorik bir varoluşa sahiptir; öncülüyse Wagner'in *Parsifal*'indeki Klingsor Şatosu'dur. Özne üzerindeki hâkimiyeti bütünüyle fantazmatik olduğu için, büyüsü bir mesafe alma jestiyle bile kırılabilir ve Mahkeme ya da Şato tuzla buz olur. *Parsifal* ve Welles'in *Dava*'sının siyasi dersi buna dayanır: Toplumsal iktidarın "etki"sini aşmak istiyorsak, önce onun üzerimizdeki fantazmatik hâkimiyetini kırmamız gerekir.[52]

"Fantaziyi katetmek" gerçekliğin dışına çıkmak değil, onu "salındırmak", tutarsız Hepsi-değil'ini kabul etmek anlamına gelir. Kısmi nesnelerle olan ilişkimizi bulanıklaştıran bir yanıltıcı perde olarak fantazi mefhumu psikanalizin ne yapması gerektiğine ilişkin aklıselim fikre cuk oturur: Elbette ki bizi özgül fantazilerin üzerimizdeki hâkimiyetinden kurtarmalı ve gerçeklikle nasılsa öyle yüzleşmemizi sağlamalıdır. Lacan'ın aklında *olmayan* şey tam da budur – Lacan bunun neredeyse tam tersini hedefler. Gündelik varoluşumuzda, (fantazi tarafından yapılanan ya da desteklenen) "gerçekliğin" içine yerleşiriz; ama bu yerleşiklik, psişemizin bir başka bastırılmış düzeyinin söz konusu yerleşikliğe direndiğine tanıklık eden semptomlarca sarsılır. Dolayısıyla "fantaziyi katetmek", paradoksal bir şekilde, *kişinin kendini tümüyle fantaziyle özdeşleştirmesi* demektir – yani, gündelik gerçekliğe yerleşik oluşumuza direnen aşırılığı yapılandıran fantaziyle özdeşleşmek. Richard Boothby'nin özlü izahıyla:

> "Fantaziyi katetmek" öznenin acayip gelip geçici heveslere bağlanmayı bir şekilde bırakıp pragmatik bir "gerçeklik"le uyum sağlaması değil bunun tam tersi demektir: Özne, gündelik gerçekliğin sınırını açığa çıkaran simgesel eksikliğin o etkisine tabi olur. Lacancı anlamıyla fantaziyi katetmek, fantazinin o imgelemeyi aşan gerçek çekirdeğiyle hiç olmadığı kadar içten bir ilişki kurma anlamında, fantazinin girdabına daha derinden girmek anlamına gelir.[53]

Boothby fantazinin Janusvari yapısının altını çizmekte haklıdır: Fantazi *hem* yatıştırır, yumuşatır (Öteki'nin arzusundaki dipsizliğe katlanmamızı sağlayan

52 Peki ya devlet iktidarının dahil olduğu gerçek bir komplo ya da yolsuzluk skandalı varsa? (kaldı ki hep vardır aslında.) Komplo'daki fantazmatik mantık gerçek komploların, yolsuzluk vakalarının vb.nin kamuya ifşa edilmesini bilfiil engeller – Komplo'daki fantazmatik mantığın etkili olması için, Düşman'ın esas kimliği asla bütünüyle ifşa edilemeyen, künhüne vâkıf olunmaz bir Düşman olarak kalması gerekir.

53 Richard Boothby, *Freud as Philosopher*, Londra: Routledge, 2001, s. 275-6.

muhayyel bir senaryo sağlar) *hem de* parçalar, rahatsız eder ve gerçekliğe özümsenemez. Kuşatma altındaki Saraybosna'da *Top lista nadrealista* ("Gerçeküstücülerin Top Listesi") adlı rock grubunun oynadığı eşsiz rol bu "fantaziyi katetme" mefhumunun ideolojik-siyasi boyutunu açıkça ortaya koymuştu: Savaşın ve açlığın kol gezdiği bir dönemde, Saraybosna halkının içinde bulunduğu zorlu koşulları hicvettikleri ironik performanslarıyla hem karşı-kültür çevrelerinde hem de genel olarak Saraybosna yurttaşları arasında külte dönüşmüşlerdi (grubun haftalık televizyon gösterisi savaş boyunca yayınlanmış ve müthiş rağbet görmüştü). Başlarına gelen trajediden yakınmak yerine, Yugoslavya'da "aptal Boşnaklar" hakkında yaygın olan tüm klişeleri cüretkârca seferber edip onlarla tamamen özdeşleşmişlerdi – yani anlatılmak istenen esas şey şuydu ki hakiki dayanışmaya giden yol simgesel uzamda dolaşan müstehcen ırkçı fantazilerle doğrudan yüzleşmekten, onlarla oyunbazca özdeşleşmekten geçiyordu, "insanların gerçek halleri"ni savunarak bu fantazileri inkâr etmekten değil.

Bu da bizi Lacan'ın nihai etik tuzak olduğunu düşündüğü şeye getirir: fantazmatik yoksunluk jestine bir fedakârlık değeri, ancak derin bir anlama göndermede bulunarak haklılaştırılabilecek bir şey atfetmek. Açık bir Lacan göndermesi içeren ilk büyük Hollywood yapımı olmak gibi su götürür bir farklılığı olan *The Life of David Gale* [Ölümle Yaşam Arasında] filmi bu tuzağa düşer gibi görünür.[54] Kevin Spacey bu filmde bir idam karşıtı felsefe profesörünü oynar ve filmin en başlarında onu Lacan'ın "arzu grafiği" hakkında bir ders verirken görürüz. Daha sonra, öğrencilerinden biriyle yatar, işini kaybeder, akademik camia tarafından dışlanır, yakın bir kadın arkadaşının ölümünden dolayı suçlanır ve en sonunda idamla yargılanır. Bir muhabir (Kate Winslet) onunla röportaj yapmaya gelir. İlk başta onun suçlu olduğundan emin olan muhabir ondan şu sözleri duyunca şüphelenmeye başlar: "Bir düşün bakalım – idam cezasının en büyük muhaliflerinden biriydim ve şimdi idamla yargılanıyorum." Araştırmasını sürdüren muhabir onun katil olmadığını gösteren bir kaset bulur – ama artık her şey için çok geçtir, çünkü çoktan idam edilmiştir. Ama yine de kaseti halkın bilgisine sunar ve idam cezasının yetersizlikleri ortaya konmuş olur. Filmin son anlarında, muhabir kasetin bir başka versiyonuna ulaşır ve hakikat tüm çıplaklığıyla ortaya çıkar: Öldürüldüğü iddia edilen kadın aslında kendini öldürmüştür (zaten kanserden dolayı can çekişmektedir) ve o sırada Spacey de yanındadır. Başka bir deyişle, Spacey ince ince örülmüş bir idam karşıtı planın parçası olmuştur: İdam cezasının korkunçluğu ve adaletsizliğini ifşa etme gibi daha büyük bir iyilik için kendini feda etmiştir. Filmi ilginç kılan şey, bu edimin Spacey'nin filmin başındaki Lacan okumasına dayandığını geridönüşlü olarak görmemizdir. Bu film arzunun fantazmatik dayanağına ilişkin (doğru) içgörüden hareketle tüm insani arzuların beyhude olduğu yargısına varır ve tek

54 *The Life of David Gale*, 2003, yönetmen Alan Parker, senarist ise Viyana'daki Webster Üniversitesi'nde felsefe hocalığı yapmış Teksaslı Charles Randolph.

düzgün etik yol olarak başkalarına yardım etmeyi, hatta başkaları için kendimizi feda etmeyi önerir. Bu noktada, has Lacancı ölçütlerle değerlendirecek olursak, film başarısızdır: Başkalarının iyiliği için kişinin kendini hepten feda etme etiğini onaylar; kahramanımız işte bu nedenle Winslet'ın son kasete ulaşmasını sağlar –çünkü son kertede yaptığı işin simgesel yolla tanınmasına ihtiyacı vardır. Kahraman kendini ne kadar radikal biçimde feda ederse etsin, büyük Öteki hâlâ oradadır.

İMGE VE BAKIŞ

Lacan'daki imgesel ile simgesel arasındaki dolayımı bunları göz önünde bulundurarak okumalıyız: İmgesel, görülenle ilişkilidir; simgesel ise, deyim yerindeyse, imgeyi ikiye katlar, odağı görünemeyene, gördüğümüz imgenin örtbas ettiği ya da bizi görmez kıldığı şeye kaydırır. Lacan bu katlamanın içerimlerini açık seçik ortaya koyar: Mesele sadece, simgeselin belirmesiyle birlikte, imgeselin gizli bir gerçekliği saklayan görünüme dönüşmesi değildir – simgeselin doğurduğu görünüm görünümün kendisinin görünümüdür, yani görünür görünümün altında gizli bir gerçeklik olduğu görünümüdür. Kendi içinde hiçbir varoluşu olmayan, ancak sonuçlarıyla var olan ve dolayısıyla sadece görünür gibi görünen bu şeyin görünmesinin adı virtüelliktir – virtüel görünmez X'tir, ana hatları ancak sonuçlarına bakılarak yeniden kurulabilecek boşluktur; bu bakımdan, ancak etrafında toplanan küçük metal parçalarını çektiği ölçüde var olan manyetik kutup gibidir. Cinsel fark bağlamındaki temel virtüel entite, ancak "görünür gibi görünen" en temel görünmez X, anne fallusudur: Anne fallusu tahayyül edilir – ne var ki doğrudan değil, daima görünmez olan virtüel bir nirengi noktası olarak:

> Lacan imgesel düzlemi zikrederken, görülebilen imgelerden bahsediyordu. Güvercin boşluğu dert etmez; eğer imgenin yerinde bir boşluk varsa, güvercin orada gelişmez, böcek üremez. Fakat Lacan'ın simgeseli devreye soktuğundan itibaren imgeselden bahsetmeyi bırakmadığı doğrudur. Onun hakkında yine epey konuşur, ama tanımını bütünüyle değiştirmiş bir imgeseldir bu. Simgesel sonrasındaki imgesel, bu düzlemin devreye sokulmasından evvelki, simge-öncesi imgeselden çok farklıdır. Simgesel devreye sokulduktan sonra imgesel kavramı nasıl dönüşür? Gayet net bir şekilde. İmgeselin en önemli parçası görülemeyendir. Klinik pratiğinin, örneğin, *La relation d'objet* başlıklı Seminar IV'te geliştirilen mihverini ele alacak olursak bu dişi fallus, yani anne fallusudur. Tam da görülemezken onu imgesel fallus diye adlandırmak bir paradokstur; neredeyse bir imgelem sorunudur sanki. Lacan'ın ayna aşaması hakkındaki o meşhur gözlemleri ve teorileştirmelerinde, Lacan'ın imgesel düzlemi esasen algıyla bağlantılıydı. Simgeselin devreye sokulmuş olduğu şu andaysa, imgesel

> ile algı arasında bir ayrışma vardır ve bir bakıma Lacan'ın bu imgeseli imgelemle bağlantılıdır... Bu da imgesel ile simgesel arasında bir bağlantı olduğunu ve algıdan koparılmış bir tezi ima eder: İmge, görülemeyene yönelik bir perdedir.[55]

Anne fallusu tanım gereği peçelenmiş olduğu için, bu durum bizi peçenin pozitif/kurucu ontolojik işlevine getirir: İmge/perde/peçe, arkasında bir şey olduğu yanılsamasını yaratır – gündelik dilde söylendiği gibi, ortada bir peçe olduğunda, "hayal etmenin takdirine kalmış bir şey" daima vardır. Bu ontolojik işlevi en güçlü ve en katışıksız haliyle kabul etmeliyiz: Peçe, hiçliği saklamak suretiyle, bir şeyin hayal edilmesine kapı aralar – peçe yoktan yaratmanın ilk işleticisidir, yahut Hegel'in *Fenomenoloji*deki deyişiyle: "İç dünyayı sakladığı farz edilen o sözümona perdenin berisinde, oranın arkasında görülebilecek bir şey olabileceği zannıyla bizatihi arkasına geçmedikçe hiçbir şey yoktur."[56] On sayfa önce bunu daha da kuvvetle belirtir: Algımız duyumsanabilir dünyayla sınırlıdır; bu dünyanın ötesinde, yalnızca boşluk vardır ve "kutsalların kutsalı bile denen bu boşluğun içinde, yine de bir şeyin olabilmesi için, onu bilincin kendisi tarafından üretilen düşlerle, görünümlerle doldurmak zorundayız. Böylesine kötü muamele görmekten hoşnut olmalıdır, daha iyisini hak etmezdi çünkü ve düşler bile onun boşluğundan daha iyidir."[57] Hegel'in buradaki kastı şu değildir elbette: Duyumsanabilir dünya tek gerçek dünyadır ve "hakiki duyu-ötesi Öte" muhayyilemizin bir ürününden ibarettir; duyumsanabilir dünya sönümlenen, kendi kendini iptal eden görünümlerin dünyasıdır – ve Hegel'in idealizmi buna dayanır. Tam aksine şudur Hegel'in kastı: Onun altında ayrı bir "hakiki gerçeklik" yoktur. Tek "hakiki gerçeklik" görünümlerin "salt görünümler" olması, dolayımsızca duyumsanabilir gerçekliğin görünüme dönüşümü olmasıdır: "Dolayısıyla duyu-ötesi görünüm olarak görünümdür."[58] Demek ki iki görünüm düzeyi söz konusudur: dolaysızca duyumsanabilir dünyanın görünümleri ve bu görünümler dünyasının içinde, "bir Şey'in haysiyeti mertebesine çıkarılan", yani, görünümün ötesindekini somutlaştıran –kendilerinin ötesinde buna işaret eden– nesnelerin görünümü: "Peçe sayesinde, nesne eksikliği nesneye dönüşür ve öte, dünyaya adımını atar"[59] – bu fark son derece önemlidir ve yalnızca düz görünümlerin ve Boşluğun olduğu Budist "nihilizm"de gözden kaçırılan şey budur. Ve nasıl ki, Freud'un deyişiyle, gerçek kendini bir rüyaya bir rüyanın içinde bir rüya kisvesiyle kaydediyorsa, görünümlerin ötesindeki gerçek de görünümlerin içindeki bir görünüm olarak, Platon'un deyişiyle "taklidin taklidi" olarak görünür. Lacan'ın zekice tespit ettiği üzere, Platon'un resme bu kadar hararetle

55 Jacques-Alain Miller, "The Prisons of Jouissance", *lacanian ink* 33 (Bahar 2009), s. 39.
56 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 103.
57 A.g.e., s. 88-9.
58 A.g.e., s. 89.
59 Miller, "The Prisons of *Jouissance*", s. 45.

karşı çıkmasının sebebi budur: resim hakiki gerçekliğe taklit ettiği duyumsanabilir dünyadan daha da uzak olduğu için değil; resimde, hakiki gerçeklik sıradan duyumsanabilir gerçeklik içinde göründüğü için:

> Resim yapma görünümle yarışmaz, Platon'un görünümün ötesinde olan İdea dediği şeyle yarışır. Platon'un kendisininkiyle yarışan bir faaliyet olarak resim yapmaya saldırmasının nedeni resmin görünümü veren şey olduğunu söyleyen görünüm olmasıdır.[60]

İşte bu nedenle Hitchcock'un *Vertigo*'su Platon karşıtı filmlerin daniskasıdır, Platoncu projenin sistematik bir materyalizmle çürütülmesidir: Scottie'nin, Madeleine'e dönüştürmeye çalıştığı Judy'nin Madeleine (olarak bildiği kadın) *olduğunu* nihayet keşfettiğinde kapıldığı öldürücü hiddet, kusursuz bir kopyada yeniden oluşturmak istediği kaynağın başlı başına zaten bir kopya olduğunu anlayan o faka basmış Platoncunun hiddetidir. Burada şaşkınlık doğuran husus kaynağın salt bir kopya olduğunun açığa çıkması değil –Platonculuğun düşmememiz için bizi devamlı uyardığı bir tuzaktır bu– kopyanın (kopya sandığımız şeyin) kaynak olup çıkmasıdır. Scottie'nin idrak ânında yaşadığı sarsıntı aynı zamanda Kafkaesk bir sarsıntıdır. Nasıl ki "Yasanın Önünde" meselinin sonunda, taşralı adam kapının sadece kendisi için var olduğunu öğreniyorsa, *Vertigo*'da da Scottie gizlice takip ettiği Madeleine'in o büyüleyici temaşasının yalnızca onun bakışı için sahnelendiğini, kendi bakışının ta en başından beri o temaşaya dahil olduğunu kabul etmeye mecburdur.

Bu da bizi Lacan'm (ve Hegel'in) örtük teolojisine getirir: Eğer Tanrı tüm şeylerin nihai temeli, "hiçliğin değil de bir şeyin var olması"nın gerekçesiyse, Tanrı da peçenin kendisidir. Yani, bizi Hiçliğin boşluğundan ayıran peçe sayesinde, bir şey vardır, hiçlik değil. "Tanrı peçedir" önermesini iki karşıt içeriği birleştiren Hegelci bir spekülatif yargı olarak okumak gerekir: (1) Tanrı muhayyilemizin peçenin arkasındaki boşluğu doldurmasına kaynak teşkil eden nihai düştür; (2) Tanrı nihai yaratıcı güç olarak bu peçenin kendisidir:

> imge saklar; gösteren imge hem saklayan hem de saklamak üzere gösteren bir imgedir. O andan itibaren Lacan'm imgeler hakkındaki tüm yorumları bu fikir etrafında dönmeye başlar... Dolayısıyla imge sunulan bir şeydir ve bir tablodaki imge söz konusu olduğunda bu haydi haydi öyledir, görülmek üzere verilen imge bir aldatmacadır, çünkü arkada bulunanı peçeler. Bu suretle, insanları ihtiyatlı olmaya, imgeleri aldatıcı bularak reddetmeye davet eden tam klasik bir retoriği tekrarlar. Fakat aynı zamanda –imgenin evvela sakladığını söylemiştim, bunun hakkında yo-

60 Jacques Lacan, *Le seminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1973, s. 103.

rumda bulunmuştum– gizleyen peçe var olduğu görülemeyeni doğurur. "La relation d'objet" başlıklı Seminar IV'te Lacan'ın sunduğu şema budur: solda, özne, bir nokta; ardından peçe; diğer taraftaysa, bir başka nokta, hiçlik. Peçe olmasa, hiçlik var gibidir. Ama özne ile hiçlik arasındaki peçeyle birlikte, her şey mümkün olur. Peçeyle oynanabilir, bir şeyler hayal edilebilir, birazcık simulakrum da yardımcı olabilir. Peçeden önce hiçliğin olduğu yerde, şu an belki de bir şey vardır ve en azından peçenin ötesi vardır ve bu sayede, bu "belki" sayesinde, peçe hiçliğin içinden bir şey yaratır.

Peçe bir Tanrı'dır. Leibniz niye hiçlik değil de bir şeyler var diye sorar usulca – "usulca" diyorum, çünkü biraz geçtir, zaten bir şey vardır ve bunu daha önceden, bu dünyayı geliştirmeden önce düşünmesi gerekirdi. *Yoktan yaratan...* Tanrı'ya hitap ederim. Ama peçe Leibniz'e yanıt vermemizi sağlayabilir: Eğer hiçlik değil de bir şey varsa, bir yerde bir peçe olduğundandır. Peçenin bu işlevi sayesinde, perde devreye girer ki bu perde hiçliği varlığa tahvil eder. Buraya giyinik geldiğimize göre bu hepimiz için önemlidir. İnsan var olanı saklayabilir; aynı zamanda ve aynı şekilde, var olmayanı da saklayabilir: nesneyi saklamak ve aynı zamanda, aynı şekilde, nesnenin eksikliğini saklamak. Giyinmenin kendisi bu gösterme ve saklama hareketi içinde var olur. Genelde karşı cinsle özdeşleştirilen kıyafetleri giyen kişi bir şeyi eşanlı olarak hem gösterir hem de gizler. Yani görülmek üzere gösterdiğinden başka bir şeyi sunar. Peçe sayesinde, nesnenin eksikliği nesneye dönüşür ve öte, dünyaya öyle bir şekilde girer ki peçenin, Lacan'ın dediği gibi, imgeselde zaten bulunmasıyla, özne, nesne ve ötenin simgesel ritmi oluşur.[61]

Bu içgörünün, en azından, gerek Hegel-öncesi temel felsefi konumların, görünümlerin ardındaki "hakiki" tözsel gerçekliğin eleştiri-öncesi metafiziğinin, gerekse de Kant'ın eleştirel transandantalizminin altını oyduğu söylenebilir. Bu durumu bütünüyle kavrayabilmek için hayati bir adım atmalı ve Boşluğu maskeleyen peçeden Öteki'nin bakışına, nesne olarak bakışa geçmeliyiz: Peçenin ötesindeki Kendinde, peçenin maskelediği şey, tözsel bir aşkın gerçeklik değil, Öteki'nin bakışıdır, Öteki'nin bakışa karşılık verdiği noktadır. Gördüğüm şeyde görmediğim şey bakışın kendisi, nesne olarak bakıştır.

Böylece Lacan'ın aksiyomuna varabiliriz: Her resimde, bir kör nokta vardır ve baktığım resim bakışa bu noktadan karşılık verir (bana dik dik geri bakar). Lacan'ın Freudcu dürtünün yansımalı niteliği hakkındaki tezini, "*se faire...*"in duruşu olarak bunu hesaba katarak okumak gerekir (görsel dürtü görme dürtüsü değil, görme arzusunun aksine, *kendini* görülür *kılma* dürtüsüdür, vs.). Lacan burada insanlık durumunun en temel *teatralliğine* işaret etmiyor mudur? Esas uğraşımız gözlemlemek değil, sahnelenmiş bir manzaranın

61 Miller, "The Prisons of *Jouissance*", s. 44-5.

parçası olmak, kendimizi bir bakışa sunmaktır – gerçekliğin içindeki bir kişinin belirli bakışına değil, büyük Öteki'nin namevcut saf Bakış'ma. İşte bu bakış için, antik Romalıların su kemerlerinde, tepede bulunan o insan gözüyle görünmeyen rölyeflere ayrıntılar oyulmuştu; bu bakış için İnkalar taşlardan öyle devasa çizimler yapmışlardı ki bunların biçimi ancak havadan bakıldığında görülebiliyordu; yine bu bakış için Stalinistler muazzam kamusal temaşalar düzenlemişti. Bu bakışı "ilahi" diye nitelemek onun statüsünü "soylulaştırmak", onu "akusmatik" doğasından, hiç kimseye ait olmayan, serbestçe dolanan, hiçbir taşıyıcısı olmayan bir bakış olduğu olgusundan yoksun bırakmak demektir. Bağlılaşık iki konum, yani sahnedeki aktör ile izleyicinin konumları ontolojik olarak eşdeğer ya da çağdaş değildir: Esasında gerçekliğin dramasının gözlemcileri değil, var olmayan bir bakışın boşluğu için sahnelenmiş bir tablonun parçasıyızdır ve sahneye bakanların konumunu sadece ikincil bir uğrakta üstleniriz. O katlanılmaz "imkânsız" konum aktörün değil, gözlemcinin, kamunun konumudur.

MEVCUDİYET

Bu da bizi fantaziye dair muhtemel bir Lacancı tanıma getirir: imkânsız bir manzarayı sahneleyen muhayyel bir senaryo, ancak imkânsızlık noktasından hareketle görülebilen bir şey.[62] Bir fantazi sahnesi "auratik *mevcudiyet*" terimini bütünüyle hak eden şeydir. İmkânsızlık noktasını içerdiği için, *objet petit a*'yı da sahnelediği söylenebilir. Sahi, gösteren ile *objet a*'dan oluşan Lacancı çift, temsil ile mevcudiyet arasındaki farka tekabül etmez mi? Her ikisi de öznenin vekilleri, yer tutucuları olsa da, gösteren onu temsil eder/yeniden sunar, nesne ise mevcudiyetiyle parlar. Bu anlamda –Jacques-Alain Miller'den alıntı yapıyorum– "öznenin *objet a* yoluyla temsilinden" bahsedebiliriz, "tabii, 'temsil' kelimesinin uygun gelmediğini belirterek. Bir ifade, bir sunum, bir özdeşleşme koyutlamak gerekmez mi?"[63] Tam da *objet a* özneyi temsil etmediği için, onları ($-*a* şeklindeki fantazi formülünde olduğu gibi) birleştirmemeli ve kendimizi şununla sınırlamalıyız:

> sadece *a*'yı koymak[la] ve etrafına ışık huzmeleri koymak[la]; ışık huzmelerinin kaynağıysa örtük mevcudiyettir, öznenin silinmesi olarak mevcudiyettir; çünkü burada bir temsil, ifade, özdeşleşme değil, bir silinme meselesidir... Özne burada esas itiba-

62 Bu noktada, Descartes'ın kurguyu tüketme prosedürünün sınırıyla karşılaşırız: Yokmuşum gibi yapamam. Temel koordinatları öznenin büzülüp, kendisinin yokluğunda hayal edildiği haliyle dünyayı gözlemleyen bir bakışa dönüşmesi olan fantazide tam da bu olur.

63 Miller, "The Prisons of *Jouissance*", s. 45.

riyle silinmesiyle, silinme tarzıyla mevcuttur ki [Lacan] müthiş bir kelime tasarrufuyla, yeni bir kelime türeterek onu *silingen* (*effacon*) diye adlandırmıştır.[64]

Lacan *objet a*'nın bu mevcudiyetinin temsilin boşluğunu, başarısızlığını doldurduğunu söyler – Lacan'ın formülüne göre *objet a* engelin üzerindedir, engelin altındaysa S(A), engellenmiş/yasaklanmış, tutarsız ötekinin göstereni vardır. Mevcut nesne bir doldurucu, bir tıkaçtır; dolayısıyla simgesel ile Gerçek, mânâ ile mevcudiyet –simgeselin düzgünce işlemesini kesintiye uğratan, onun boşluklarında ve tutarsızlıklarında beliren mevcudiyetin olayı– arasındaki gerilimle karşı karşıya geldiğimizde, Gerçeğin simgeselin tutarlılığını içten içte aşındırmasına odaklanmalıyız. Ve belki de, "Gerçeğin tecavüzü simgeselin tutarlılığını aşındırır" iddiasından çok daha güçlü bir iddiaya, "Gerçek simgeselin tutarsızlığından *ibarettir*" iddiasına geçmeliyiz.

Heidegger, Stefan George'nin şu cümlesini alıntılamayı severdi: "*Kein Ding sei wo das Wort gebricht*" – kelimenin çöktüğü yerde hiçbir şey yoktur. Şey'den bahsederken, bu cümleyi tersine çevirmek gerekir: "*Ein Ding gibt es nur wo das Wort gebricht*" – ancak kelimenin çöktüğü yerde bir Şey vardır. Kelimelerin namevcut şeyleri temsil ettiğini öngören genelgeçer kanı burada tersine çevrilir: Şey, kelimelerin (simgesel temsillerin) başarısız olduğu yerde ortaya çıkan bir mevcudiyettir, eksik kelimeye karşılık gelen bir şeydir. Bu anlamda, yüce bir nesne "Şey'in haysiyeti mertebesine çıkarılan bir nesnedir": Şey'in boşluğu gerçekliğin içindeki bir boşluk değil, esas itibariyle, simgeselin içindeki bir boşluktur ve yüce nesne başarısızlığa uğramış kelimenin yerinde bulunan bir nesnedir.[65] Auranın en özlü tanımı budur belki de: Bir nesne simgesel düzenin içindeki bir boşluğu (deliği) işgal ettiğinde aura onu kuşatır. Yani, simgeselin alanı Hepsi-değil'dir, kendi içinden engellenmiştir.[66]

Öyleyse, yeniden soralım, nedir mevcudiyet? Öyle bir grup düşünelim ki içindeki tüm katılımcılar aralarından birinin kanser olduğunu bilsin ve gruptaki herkesin bunu bildiğini de bilsin; her şey hakkında, okudukları yeni kitaplar,

64 A.g.e., s. 45-6.

65 Pippin Kantçı yüce ile dinsel yüce arasındaki tezata işaret etmişti: Dinsel yüce bir hûşû duygusu yaratmayı hedefler (sonsuz ve tasavvur edilemez ilahi gücün karşısında ben bir hiçimdir); Kant'm "heretik" görüşündeyse, yüce deneyimi iki adımdan oluşan, "insanın ahlaki uğraşı ve her türlü doğal koşul ya da iktidardan bağımsız olması sayesinde doğanın tümü üzerinde mutlak bir üstünlük" kurmasıyla sonuçlanan bir süreçtir. Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 294.

66 Bir tenekeyi topla vurmaya çalışarak oyun oynayan iki arkadaşı konu alan bir fıkra, bu (büyük) Öteki'nin eksikliğini ya da kusurluluğunu müthiş bir yalınlıkla ortaya koyar: "Şeytan aşkına, kaçırdım!" Sofu bir dindar olan arkadaşı yakınır: "Ne cüretle böyle konuşursun, bu bir küfür! Seni bir yıldırım çarpsın da Allah cezasını versin!" Hemen ardından şimşek çakar, lâkin yıldırım sofu oğlanı çarpar. Fena halde incinen ve canını zor kurtaran çocuk yüzünü göğe çevirip şöyle der: "Ey Rabbim, neden gerçek suçluyu değil de beni çarptın?" Bunun üzerine yukarıdan derin bir ses peyda olur: "Şeytan aşkına, kaçırdım!"

seyrettikleri yeni filmler, meslek hayatlarındaki hayalkırıklıkları, siyaset ve daha bir sürü şey hakkında konuşurlar... sırf kanser mevzusundan imtina etmek için. Böyle bir durumda kanserin büsbütün *mevcut* olduğu, katılımcıların söylediği her şeyin üzerine gölgesini düşüren ağır bir mevcudiyet olduğu ve ne kadar imtina edilmeye çalışılırsa o kadar ağırlaştığı söylenebilir.

Peki ya öyleyse, esas ayrım çizgisi mevcudiyet ile simgesel temsili birbirinden ayıran değil de, bu ayrımı boydan boya kesen, her iki uğrağı da içten yaran çizgiyse? Simgeselin alanını "hermenötikten koparma", anlamlandırma dokusunu mânâ deneyimi evreninden bağımsız olarak ele almış olma başarısı ebediyen "yapısalcılığın" artı hanesine yazılıdır; ve Mevcudiyet'e dair her mânâlı auratik deneyimi mahveden travmatik bir mütecaviz "mevcudiyet"i açığa çıkarmaysa, Lacan'ın ileriki yaşlarında Gerçek hakkındaki tefekkürlerinin büyük bir başarısıdır. Sartre'ın, edebiyat alanında Gerçeğe dair paradigmatik yaklaşımlardan biri olan *Bulantı*'sını hatırlayalım: Atıl Gerçeğin tiksinç dilimini "aura" kategorisinin altına yerleştirmek çok zordur, hatta ters teper. Aura tam da Gerçeğin "evcilleşmesi", bizi onun travmatik etkisinden koruyan bir perde değil midir? Bir mevcudiyet motifi, "hermenötiğin bu tarafı" Lacan için merkezi önemdedir, ki Lacan için psikanaliz hermenötik değildir, hele derin bir biçim hiç değildir. Psikanaliz, mânânın gerçekliğin içinden çıkarılmasıyla zuhur eden modern Gerçek'le aynı zamanda gün yüzüne çıkan özneyi ele alır: hem matematiksel formüllerle erişilebilen bilimsel gerçek, hem de, Schelling'ten Sartre'a uzanan, her türlü mânâdan yoksun "salt gerçeğin" ataletinin proto-ontolojik dipsizliği. Lacan'a göre psikanalitik hermenötiğe lüzum yoktur, zira din bu işi pekâlâ yerine getirmektedir.

Bu bağlamda Mânâ (*Meaning*) ve Anlam'ı (*Sense*) karşı karşıya koymak gerekir: Mânâ büyük Öteki'ye aittir, deneyim alanımızın tümünün tutarlılığını sağlayan şeydir; Anlam ise gayri-anlam denizindeki yerel, olumsal bir vakadır. Lacancı terimlerle söylersek, Mânâ Hepsi düzlemine aittir, Anlam ise Hepsi-değil'dir: Din nihai Mânâ'yı güvencesi altına alır (her şey mânâsız gözükse bile, örneğin ölümler, kıtlıklar, felaketler yaşansa bile, Tanrı'nın açısından bakıldığında tüm bu karışıklığın âli bir Mânâsı vardır); Anlam ise materyalisttir, misal, beklenmedik bir metaforun akıl almaz biçimde patlamasıyla "yokluk içinden çıkan" bir şeydir. Mânâ bir hermenötik meselesidir, Anlam ise bir yorum meselesi, örneğin, tam da Mânâ'nın bütünlüğünü yalanlayıp çürüten bir semptomun anlamını yorumlama meselesidir. Mânâ küreseldir, kendi içlerinde mânâsız görünen ayrıntıları kuşatan ufuktur; Anlam ise gayri-anlam alanındaki yerel bir vakadır. Mânâ, Gayri-Mânâ tarafından dışarıdan tehdit edilir; Anlam ise Gayri-Anlam'a içkindir, anlamsız, olumsal ya da tesadüfi bir karşılaşmanın ürünüdür. Şeylerin Mânâ'sı vardır, ama Anlam ifade ederler.

Demek ki Lacan'ın yorum mefhumu hermenötiğe karşıdır: Anlamın gösterenin gayri-anlamma indirgenmesini beraberinde getirir, gizli bir anlamın açığa

çıkarılmasını değil.[67]

"Daha da aşağı" düzeyde, şayet bu tabiri kullanabileceksem, Lacan'ın semptomlara karşıt olarak *sinthom*'lar dediği şeyler vardır – anlamlandırıcı *jouis-sens* düğümleri, bir harfin maddiliğine doğrudan nüfuz eden "mânâ".[68] Heinrich Kleist'ın "St Cecilia ya da Sesin Gücü" başlıklı kısa öyküsü "çirkin" *jouissance*'ı tekinsizce cisimleştiren (şarkı söyleyen) sesi mükemmelen resmeder. Bu öykü Otuz Yıl Savaşları sırasında Protestanlar ile Katolikler arasında kalmış bir Alman kasabasında geçer. Protestanlar büyük bir Katolik kilisesinde geceyarısında düzenlenecek ayin sırasında bir katliam başlatmayı planlamaktadır; sorun çıkarmak ve böylece diğerlerine de kargaşa çıkarma sinyali vermek üzere dört kişi yerleştirilir. Gelgelelim, sözümona ölü olan güzel bir rahibe mucizevi şekilde uyanıp yüce bir şarkıyla koroya önderlik edince her şey apansız tuhaflaşır. Bu şarkı dört haydudu adeta efsunlar: Hiçbiri sorun çıkarmak üzere elini ayağını kıpırdatmaz olur ve haliyle sinyal de gelmeyince, gece huzur içinde geçer. Ayinden sonra bile bu dört Protestan hâlâ taş kesilmiş gibidir: Bir tımarhaneye kapatılırlar ve dört yıl boyunca orada bütün gün sadece oturup dua ederler. Her gece yarısında, birden ayağa kalkıp o mahut gecede duydukları yüce şarkıyı söylerler. Burada elbette işin dehşetengiz yanı ortaya çıkar, zira böyle mucizevi, kurtarıcı, huzur verici bir etki yaratmış olan o ilk ilahi şarkı tekrar edile edile insanı bezdiren, müstehcen bir taklide dönüşür. En yüksek çelişki olarak Hegelci totolojinin çarpıcı örneği vardır burada: "Ses... sestir", bir Kilise korosunun uhrevi-yüce sesi delilerin grotesk şarkı söyleyişinde ötekiliği içindeki kendisiyle karşılaşır. Böylece müstehcen değişimin genelgeçer versiyonu tersine çevrilmiş olur – tatlı kızın suratının birdenbire hiddetle çarpılması, ağza alınmaz küfürler etmeye başlaması (örneğin *The Exorcist*'teki [Şeytan] içine şeytan kaçmış kız, vs.). Bu genel versiyon tatlı yüzeyin altındaki dehşeti ve çürümeyi ortaya çıkarır: O görünüşteki masumiyet dağılır ve apansız, ardındaki yoğun müstehcenliği algılarız – bundan daha kötü ne olabilir ki? Tam da Kleist'ın öyküsünde olan şey:

---

67 Yahudi tinselliğinin özünde hermenötik karşıtı belirgin bir kitabîcilik vardır. David Grossman bana hoş bir kişisel anekdot anlatmıştı: 1967'deki İsrail-Arap savaşından hemen önce radyoda Arapların Yahudileri denize dökeceği tehdidini duyduğunda, aklına ilk gelen şey yüzme dersi almak olmuş – paradigmatik bir Yahudi tepkisi varsa şayet bu tam da odur ve "Yasanın Önünde" meselinin hemen ardından Josef K. ile papaz arasında geçen uzun konuşmanın ruhundan izler taşır.

68 *Sinthom*'u *mathem*'in karşısına koymak gerekir: "Doğa ile kültür arasındaki", anlamsız veri ile mana arasındaki gizemli uzamın içinde yer alsalar da, her ikisi de pre-semantiktir, yani mananın alanının dışındadır, ama yine de gösterenlerdir ve bu açıdan pozitif verinin manasız dokusuna indirgenemez – "sinthom" Eric Santner'in deyişiyle "hayatın çok-fazlalığı"nı sabitleyen/kaydeden asgari formülün bir adıdır. *Sinthom*, *jouissance* aşırılığını yoğunlaştırıp özleştiren bir formüldür ve çarpıcı örnekleri matematiksel şekilde biçimselleştirilmiş bilimsel ifadeler olan *mathem*'lerde de bu boyut katiyen yoktur – *mathem*'ler herhangi bir libidinal yatırımı ima etmez; yansızdırlar, öznellikten çıkmıştırlar.

Esas dehşet masumiyet maskesi çıktığında değil, yanlış konuşmacı yüce metni (yanlış biçimde) kendine mâl ettiğinde vuku bulur. Genelgeçer versiyonda, doğru nesne yanlış yerdedir (tatlı, masum bir yüz dine küfürler savurur), Kleist'taysa yanlış nesne doğru yerdedir (kaba haydutlar yüce dinsel ritüeli taklit etmeye çalışır) ve böylece dine yönelik olarak daha kuvvetli bir saygısızlık yaşanır.

Cevaplanması gereken iki soru vardır yine de: Bu yıkıcı pratik ile ona benzer (ama hiçbir surette yıkıcı olmayan) bir pratik olan müstehcen "marş"lar arasında nasıl bir ilişki vardır? Aradaki fark nedir? İlk pratik yıkıcı olabilirken ikincisi niçin olmaz? Dahası: Devlet-sosyalizmi rejimlerindeki hâkim ideolojiyi altüst etmek için buna benzer nasıl bir yola başvurulabilirdi? Buna epey yaklaşan bir şarkı vardır: 1976'da (Brecht'in işbirliği yaptığı son arkadaşı) Paul Dessau tarafından bestelenmiş, sözleri –yine!– (Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin önde gelen tiyatro yazarı olarak Brecht'in gayriresmi halefi) Heiner Müller tarafından yazılmış, o zamanki Almanya Sosyalist-Birlik Partisi'nin (*Sozialistiche Einheits-Partei Deutschlands*, SED [bu arada, bahsedeceğimiz şarkıda "Es-E-D" şeklindeki ton dizisinin tekrar tekrar karşımıza çıktığını da söyleyelim!]) genel sekreteri olan Erich Honecker'in bir konuşmasından alıntıların yapıldığı 8:40 dakika uzunluğundaki *Gruess and die Partei (Chormusik Nr. 5 fuer grossen Chor, Bass-Solo und grosses Orchester)*. ADC hakkındaki yaygın esprilerde Honecker'in şair olduğu bilinmeyen biri olduğu rivayet edilirdi: Konuşmalarının birinden bir parça alınır, her satırına birkaç yeni kelime eklenir ve böylece soyut bir modern şiir yaratılırdı. Müller-Dessau'nun, Almanların deyişiyle *Polit-Byzantinismus*'un müthiş bir örneği olan "Selam Olsun Parti'ye"sinde bu espri (komünist ülkelerde çoğu kez olduğu gibi) öyle bir şekilde ortaya konur ki Müller'in bunu gizli bir parodi olarak mı oluşturmak istediği yoksa sözleri inanmadan mı yazdığı (ya da seçtiği) belli değildir. Bütünüyle modernist, melodik olmayan, atonal müzik ile sözlerdeki katışıksız bayağılık arasında aşırı bir tezat, hatta bir gerilim öne çıkar. Honecker "şiirleri"nin ilk üçü şunlardır:

Büyük şeyler başarıldı
Halkın kuvvetiyle ve
Halkın esenliği için
Sovyetler Birliği'yle kurulan kardeşlik bağıyla

Hiç bu kadar şey yapılmamıştı
Sosyalist devletler
Topluluğunda
Barış ve güvenlik için
Halkın özgürlüğü için

Daha pek çok şey yapılacak
Komünist tarzla
Yıldan yıla

Bu müstehcenlik son "şiir"de doruğuna varır: Söz konusu "şiir"in sonlarına doğru, hayli kaba davul seslerinin eşlik ettiği duyurular ve emirler, sosyalizmden komünizme doğru sürmekte olan geçişi kutlarcasına, birdenbire çok daha yumuşak ve sessiz bir marşa dönüşür. Sert mücadelelerin verildiği sosyalizm çağımızın ardından, komünizmin ahenginin gün gelip galip geleceğine işaret eden bir ilahinin doruğunu andırır:

Bugün herkes görebilir:
Emperyalizm geri çekilmekte
İlerleme
Marş marş yürümekte
Tüm halkın gücüyle
Sosyalizmin şimdiki zamanından
Geleceğine
Komünizmin[69]

Burada (Bizans devletini andıran) Yüce ile gülünçlük arasındaki sınıra karar vermek mümkün değildir – bu dediğimi anlayabilmeniz için, Parti kongresinde yaptığı bir konuşmanın ardından Honecker'i (delegelerden müteşekkil) bir koro ve orkestranın eşliğinde bu sözleri *şarkı şeklinde söylerken* hayal etmeniz yeter, ama kendinizi Marx Kardeşler'in *Duck Soup*'unun ortasında bulacağınız da muhakkak. Ama belki de, bu tür temaşalara gülüp geçmek fazla kolaycıdır – böyle yaparsak bunların esas muhatabını, yani İnkalarm tepeden aşağı bakışıyla aynı olan o muhayyel ya da namevcut bakışı gözden kaçırabiliriz. Kısacası, en temel fantazmatik mefhum bakılası bir büyüleyici sahne değil, "orada bir yerlerde bize bakan birinin olduğu" kanısıdır: bir rüya değil, "bir başkasının rüyasındaki karakterler olduğumuz" kanısı. Böyle bir fantazmatik bakış, öznel bir patolojiye işaret etmek şöyle dursun, bu bakışın gerçekliğin bir parçası olarak göründüğü psikozun aksine, normalliğimizin olmazsa olmazıdır. Bu meseleyi anlatabilmek için, bakış ve sesin psikanaliz teorisindeki statüsünü açıklığa kavuşturarak başlayalım. Evvela, bunların nevroz, psikoz ve sapıklıktaki farklı statülerini akılda tutmamız gerekir:[70]

(1) Nevrozda, histerik bir körlük ya da ses kaybı vardır; yani, ses ya da bakış

69 Şarkı ve metin şu CD'de mevcut: *Die Partei hat immer Recht: Eine Dokumentation in Liedern*, Amiga, BMG 74321394862.

70 Paul-Laurent Assoun'un şu kitabına dayanıyorum: *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, 1. ve 2. ciltler, Paris: Anthropos, 2001.

iş görmez haldedir; psikozdaysa, bir bakış ya da ses fazlası vardır, zira psikotik kişi kendini bakılan biri (paranoyak) olarak deneyimler ya da var olmayan sesler duyar (sanrılar).[71] Bu her iki duruşun tersine, bir sapık sesi ya da bakışı araç olarak kullanır, onlarla "bir şeyler yapar".

(2) Bakış ile ses çiftini *Sach-Vorstellungen* ile *Wort-Vorstellungen* çiftiyle de bağlantılandırmak gerekir: "Şeylerin-temsilleri" bakışı gerektirir – şeyleri görürüz, "kelimelerin-temsilleri" ise sesi ("vokal imgeler") gerektirir – kelimeleri duyarız.

(3) Dahası, bakış ile ses, sırasıyla, İd (dürtü) ve süperegoyla bağlantılıdır: Bakış skopik dürtüyü harekete geçirir, ses ise özneye baskı uygulayan süperego failliğinin aracısıdır. Gelgelelim, süperegonun enerjisini İd'den aldığını, yani süperego sesinin dürtüleri de harekete geçirdiğini unutmamak gerekir. Dürtüler çerçevesinde, ses ile bakış arasındaki ilişki Eros ile Thanatos, yaşam dürtüsü ile ölüm dürtüsü arasındaki ilişki gibidir: Bakış öznenin yüzünü "yıldırım gibi çarpar", esas yolundan kaydırır, delip geçer, hareketsiz hale getirir ve böylece özneyi Medusavari bir taşlaşmış entiteye çevirir. Gerçeğin iç yüzünü görünce kangrenleşir ve ölüme karşılık gelir (Medusa'nın kafası başlı başına delinip geçilmiş/taşlaşmış bir bakıştır ve onu görmek beni körleştirmez – bilakis, bizatihi, delinip geçilmiş bir bakışa dönüşürüm), ayartıcı ses ise Yasa'nın ötesindeki/altındaki pre-Ödipal anne bağına, hayat veren göbek bağına karşılık gelir (annenin söylediği ninniden hipnozcunun sesine kadar uzanır bunun örnekleri).

(4) Dört kısmi nesne (oral, anal, ses, bakış) arasındaki ilişki iki eksen, yani talep/arzu ve Öteki'ye/Öteki'nden eksenleri boyunca yapılanmış bir karedir. Oral nesne Öteki'ye yöneltilmiş bir talebi içerir (bana istediğimi vermesi için, anneye), anal nesne ise Öteki'nden bir talebi içerir (anal ekonomide, arzumun nesnesi Öteki'nin talebine indirgenir – anne babamın talebini karşılamak için düzenli olarak dışkılarım). Keza, skopik nesne Öteki'ye yöneltilmiş bir arzuyu içerir (kendini göstermek, görülmeye olanak tanımak), vokal nesne ise Öteki'nden bir arzuyu içerir (benden ne istediğini duyurmasını). Biraz farklı bir anlatımla: Öznenin bakışta Öteki'ni görme çabası vardır, ses ise bir yakarıştır (Lacan: "yakarışsal dürtü"), Öteki'ni (Tanrı, kral, âşık) karşılık vermeye kışkırtma girişimidir; bu yüzdendir ki bakış Öteki'ni kangrenleştirir-edilgen-hareketsiz kılar, ses ise ona hayat verir, ondan bir jest almaya çalışır.

(5) Peki bakış ile ses toplumsal alana nasıl kazınır? Esasen utanç ve suçluluk duygusu olarak: Öteki'nin beni çok fazla görmesinin, beni çıplak

71 Bu fark eyleme acizliği ile *passage à l'acte* arasındaki farkla da bağlantılandırılabilir: Histerik konumda tıkanmış bir eylem, geciktirme, gidip gelme, boş jestler söz konusudur (ve bunlar bir "canlandırma", yani hakiki bir edimdense teatral bir jest işlevi görür), psikotik konumdaysa büyük Öteki'yi askıya alan şiddetli bir *passage à l'acte*'ın Gerçeği söz konusudur.

haldeyken görmesinin utancı; başkalarının benim hakkımda söylediklerini duymanın tetiklediği suçluluk duygusu.[72] Dolayısıyla ses ile bakış arasındaki karşıtlık süperego ile Ego İdeali arasındaki karşıtlığa bağlanmaz mı? Süperego özneye musallat olan ve onu suçlu bulan bir sestir; Ego İdeali ise öznenin önünde olmaktan ötürü utanç duyduğu bakıştır. Demek ki üç öğeden oluşan eşdeğerlikler zinciri söz konusudur: bakış-utanç-Ego İdeali ve ses-suçluluk duygusu-süperego.

"RESİM GÖZÜMDE, AMA BEN, BEN RESMİN İÇİNDEYİM"

Bu da bizi psikozun, "simgeselin dışında tutulanın Gerçeğin içinde geri döndüğü" psikotik sanrıların tam anlamıyla ontolojik dersine, *perceptum*'a (algılanan şey) dışsal *percipiens* (algılayan özne) olarak Kartezyen *cogito*'yu bilfiil çürüten derse getirir. Bahsettiğimiz ders şudur:

> *percipiens*, *perceptum*'a dışsal değildir, bilakis ona dahildir, *perceptum*'un kendisinde ona dışsal olmayan bir varlık vardır; kendi varoluşundan emin özneyle yüz yüze gelmek üzere dış dünyanın çağrıldığı bir temsil fikrinden başlamak gerekmez, bilakis algılamanın öznesinin algılanana dahil olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Sözgelimi, sanrılar söz konusu olduğunda... öznenin *perceptum*'da bulunmayanı algıladığını söylemek ya da sırf öznenin buna inanıp inanmadığını sormak ve bunun tutarlı olmadığını düşünmek yetmez. Bunu miye başkası değil de özne deneyimliyor?... Sözel sanrılarda Lacan'ın vurguladığı şey şudur: Bunların kendi dilsel yapıları vardır ve onları öznenin bir hatası ya da illeti olarak görmek yerine, dilin yapısının kendisinin istismar edilmesi olarak görmek gerekir. Özne algıyı birleştirmez; algılananın dışsal biçimde sentezlenmesi gücü değildir; bilakis ona dahildir...
>
> Bir algı, daha doğrusu görsel algı, skopikle kurulan ilişki söz konusu olduğunda, bu aslında *perceptum*'daki *percipiens*'i yeniden kurma, *perceptum*'daki *percipiens*'in mevcudiyetini kesinleme ve temelleme sorunudur. Bir mevcudiyet daha ve klasik teoriden bir "daha" daha gider. Ama bir yokluk da vardır. Freud'un gerçeklik kavramına göndermede bulunmak zorundayız. Gerçekliğin nesnelliği, Freud'a göre... libidonun algı alanını işgal etmediğini ima eder. Yani Freud'a göre gerçekliğin nesnellik koşulu libidinal yatırımın olmamasıdır. Bunun saf tercümesiyse duyarlı bilimcinin kılı kırk yarıp kişisel tutkusuna başvurmamaya ve her türlü libidoyu ya da en azından *libido sciendi*'yi hükümsüzleştirmeye, gerçekliği tasvir etmeye yahut soruşturmaya

72 Buradaki en rahatsız edici şey Öteki'nin bilmezliğidir. Bu minvalde şu meşhur rüyayı hatırlayalım: Çıplak halde bir sokağa ya da başka bir kamusal yere girerim, ama herkes beni yok sayar ve olağanüstü hiçbir şey olmamış gibi davranır – böyle bir zorlu hal başkalarının çıplak haldeki bana şok olmuş gözlerle bakmasından çok daha rahatsız edicidir.

çalışma etiğidir. Fakat bilimcinin etik varsayımı algının libidinallikten çıkarılması gereğine tercüme edilir ve Lacan bunun kodunda *objet a*'nın çıkarılması olarak betimler ve orada "gerçekliğin nesnelliği" koşulu –tırnak işaretleriyle belirtilir bu, çünkü özne daima dahildir, Lacan'm dediği gibi, *perceptum* asla saf değildir– gerçekliğin bir *jouissance* çölü olmasını dayatır.

Bu *jouissance, objet a*'da öyle yoğunlaşır ki *percipiens*'in *perceptum*'daki mevcudiyeti bir artık-*jouir* yokluğu olarak görünen şeyle bağlılaşık olur. Psikolojide, tıpta, oftalmolojide konu edinilen görmede, *jouissance*'sız gerçeklikle ilişki kurulur. Lacan bu nedenle vizyon alanını skopik alan adını verdiği şeyden ayırır. Skopik alan dediği şey gerçeklik ve *jouissance*'tır. Lacan skopik alan hakkındaki teorisini dürtünün kendini bu alanda nasıl sunduğunu inceleyerek geliştirmiştir.[73]

Vizyon alanına karşıt olan skopik alanın bu yapısı, bu –dünyayı açık seçik geometrik doğrultularda algılayan saf Kartezyen öznenin aksine– "dünyaya baktığımda, şeylere bana daima bir şekilde dik dik geri baktığını hissediyorum" deneyimi, dinin temelinde yatan asgari *dispozitif*'i sağlar. "Tanrı", en temel haliyle, nesnelerin karşılık verdiği bu Öteki'nin bakışıdır, muhayyel bir bakıştır elbette (onu gerçekliğin içinde bulmaya çalışırken beyhude bir çabaya girişiriz), ama bir o kadar gerçektir. Bu bakış yalnızca arzulayan özne için, onun arzusunun nesne-nedeni olarak vardır, gerçekliğin içinde yoktur (psikotikleri saymazsak tabii). Tutkulu aşkta öyle anlar olur ki âşıklardan biri diğerinin kendinde bizatihi farkında olmadığı bir şeyi gördüğünü hisseder – kendindeki bu boyutun farkına ancak onun bakışı sayesinde varır. Sevilen kişi bu gibi anlarda "kendinde kendinden fazla olan şey"i, âşığın kendisine olan arzusuna kaynaklık eden, sadece âşığın bakışı için var olan, bir bakıma arzunun nesnesel karşılığına, arzunun kendi nesnesine kazınmasına denk düşen *je ne sais quoi*'yı hisseder. Âşığın gördüğü şey kendisinin o kayıp ve Öteki'de bulunan (onun tarafından sarıp sarmalanan) parçasıdır. Bu açıdan, nesne-bakış simgesel düzenin (büyük Öteki) bir etkisine indirgenemez: "Öteki'nin bakışı kalır, Öteki artık var olmasa bile."[74]

Namevcut olduğundan ötürü, bu gayri-maddi nesne-neden ontolojik değil tamamen etiktir – "bende benden fazla olanı gören" bir Öteki'nin bakışı bu hissi belki de sıfır düzeyindeki deontolojik deneyimdir; beni aslen etik faaliyete iten şeydir ve bu faaliyetin hedefi beni Öteki'nin bakışına yazılmış beklentiye yeterli kılmaktır. Bu noktada Rilke'nin "Apollon'un Arkaik Gövdesi" başlıklı meşhur sonesinin son iki mısrası geliyor akla ister istemez: "*denn da ist keine Stelle / die dich nicht sieht. Du musst dein Leben aendern*" (çünkü burada hiçbir yer yoktur ki sana nazar ediyor olmasın. Değiştirmeye mecbursun hayatını). İkinci mısrayı

73 Miller, "The Prisons of *Jouissance*", s. 48-50.
74 A.g.e., s. 55.

bir kitabının adı yapan Peter Sloterdijk[75] bu iki ifadenin aslında esrarengizce birbirine bağlı olduğunu belirtir: (Auguste Rodin'in Apollon'un gövdesi heykeli olan Şey'de) sen ona bakınca sana bakmayan hiçbir yer olmadığı için, senin (heykele bakanın) hayatını değiştirmesi gerektiği çağrısı bir şekilde bunun beraberinde gelir. Peki ama nasıl? Sloterdijk "Taştan Çıkan Düzen" başlıklı bir altbölümde Rilke'nin şiirine getirdiği fevkalâde yorumda, gövdenin beni nasıl alakadar ettiğini ya da, bana nasıl baktığını, bana nasıl hitap ettiğini, nesnenin bakışa nasıl karşılık verdiğini ortaya koyar – nesneden dönen bu karşı bakış "aura'dır, "dinselliğin" asgari halidir, Öteki/Şey'in bakışı tarafından etkilenme, onu "görürken görme" yetisidir.[76] Özne ile nesne burada yer değiştirir – ama büsbütün değil: Ben hâlâ özneyimdir, nesne de nesne, çünkü öznelleşmiş büyük Öteki'nin nesnesine dönüşmem – bu ancak sapıklıkta olur. Sloterdijk'ın dediği gibi, bakan bu Öteki fantazileştirilir, asla gerçekliğin parçası değildir, sadece "farz edilir" (*unterstellt*) – farz edilen bir bakış.[77] Sahici din asla kritik bir adım atıp bize baktığı farz edilen bu Öteki'nin ötesine geçmez – bu adımı attığımız anda kendimizi psikozun içinde buluruz: Psikotik kişi gerçekliğin içinde kendine bakıldığını bilir. Bilgi ile inanç arasındaki nihai ayrım buna dayanır: Baktığım nesneleri bilebilirim (Descartes'ın perspektifi), ama bakışıma karşılık vereceklerine sadece inanabilirim. Daha doğrusu, bakışa karşılık veren şey tanım gereği nesnedir; psikozda olduğu gibi bir başka özne *değil*. Her dinde psikotik bir çekirdeğin olmasının sebebi budur belki de, zira her *religio*, *Ding*'i bakışın doğduğu bir başka Özne'ye dönüştürür. Bakışın (ve sesin) bu tamamen virtüel statüsünün klinik içerimleri gayet açıktır: Psikozu, psikotik deneyimi şekillendiren şey bu bakışın virtüel bir Gerçek olmaktan çıkıp algılanabilir gerçekliğin üzerine düşmesidir – psikotik kişi nesne-bakışı "görebilir" (veya nesne-sesi "duyabilir"). Burada akılda tutulması gereken kilit nokta şudur ki psikotiğin karşıtı sadece "orada gerçekten var olan"ı gören "normal" özne değil, bakışın ya da sesin virtüel Gerçeğiyle ilişki kuran bir arzu öznesidir:

> Lacan'ın nesneler dediği şeyleri algılayamayız. Bakış ya da ses dediği şey, tözü, tözselliği kavranamayacak nesnelerdir. Ses dediği şey ton değildir, nefes değildir hatta his bile değildir; ses her anlamlandırma zincirinde zaten mevcut olandır ve bakış dediği şey gözde bulunan veya gözün içinden gelen bir şey değildir. Yani, bu nesnelere, bakışa ve sese, algıya dışsal olan bir tanım verir. Bu iki terime algı yoluyla yaklaşabiliriz ama ancak algı mümkün olmadığında gerçekten oluşurlar.
>
> Kimsenin duyamadığı ses, kimsenin göremediği bakış psikotiğin deneyiminde ortaya çıkar. Lacan algı teorisini nihayetinde psikotik bağlamında sunar ve bunu yap-

75 Bkz. Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
76 A.g.e., s. 45.
77 A.g.e., s. 44.

maktaki amacıysa onu infilak ettirmektir, psikotiğin deneyimini sözümona normal deneyime indirgememektir. Psikotik deneyimde ses ile bakış devre dışı bırakılmaz. Lacancı nesneleri, ses ile bakışı algılamak psikotiğin ayrıcalığıdır. Her anlamlandırma zincirinde mevcut olan sesi algılar. Bir sese sahip olmak için bir anlamlandırma zincirine sahip olmak yeter ve bir sesin mevcudiyetini algılamak için eklemlenmiş bir düşünceye sahip olmak yeter. İşin acı verici yanı, psikotik dünyadan gelen bakışı deneyimler, ama bunlar "ona bakan şeylerin kendileri"dir, "kendini" gösteren bir şeydir. O ünlü sardalya konservesi kutusu örneği, Lacan'ın psikotik bir deneyim simulakrumu verdiğini söylediği o meşhur anekdot buna dayanur. Bu nesne bana kendime bakar ve ben, kendim, bu nesnenin *perceptum*'undayımdır. Lacan çerçevenin gözümde olduğunu söyler ve temsil teorisinin hakikati budur, ama kendim, ben, çerçevedeyimdir.[78]

Lacan'ın görsel sanat teorisi bu noktada devreye girer: Bir nesnede tecessüm eden travmatik bakış bağlamında, tablo "bir cadalozu ehlileştirme" sürecidir, bu bakışı hapseder ya da ehlileştirir:

> Tablo gerçekliğin içinde güzel bir şey bulan seyirciye keyif verir ve bu da ondaki hadım kaygısını yatıştırır çünkü hiçbir şey eksik değildir. Seyirci tablodaki bakışı görebilir ama bu hapsedilmiş bir bakıştır, fırça vuruşu biçiminde maddileşmiş bakıştır. Demek ki tablo... bakış için bir hapishane gibidir. Lacan dışavurumcu resmi hariçte tutar, zira dışavurumcu resim tabloda var olan bakışı etkinleştirmeye çalışır ve seyirci temaşanın kendisine baktığını ve kendisini tutsak aldığını hisseder.[79]

Dışavurumculuğun genelde kaygıyla ilişkilendirilmesi boşuna değil: Kaygı bakış-nesne fazla dolaysızca sergilendiğinde ortaya çıkar.[80] Benjamin bir nesneyi kuşatan auranın, onun bakışa karşılık verdiğine işaret ettiğini söylemişti; yalnızca, bu aura etkisinin söz konusu bakış örtüldüğünde, "soylulaştırıldığmda" ortaya çıktığını eklemeyi unutmuştu – bu örtü kaldırıldığı anda, aura bir kâbusa, bakış ise Medusa'nın bakışına dönüşür.

Böylece geometrik perspektifin Kartezyen öznesi ile arzunun eğri uzamının Freudcu öznesi arasındaki kilit farka geliriz tekrar: Nesne-bakış (ya da nesne-ses) gerçekliği gözlemleyen yansız bir bakış için değil, arzuya yaslanan bir bakış için vardır; arzuladığım nesnede gördüğüm şey arzumun nesnesel karşılığıdır – bir başka deyişle, bakışımın kendisini bir nesne olarak görürüm. Kant bu noktada fazla Kartezyencidir, onun gözünde arzu yetisinin tamamen "patolojik"

78 Miller, "The Prisons of *Jouissance*", s. 51-3.

79 A.g.e., s. 54.

80 Lacan, Heidegger ve Freud'un aksine, kaygının nesnesi *olduğunu* ve bunun arzunun nesne-nedeni, tüm versiyonlarıyla *objet petit a* olduğunu düşünür. Kaygı nesne olmadığında değil, fazla yakın olduğunda ortaya çıkar.

olmasının sebebi budur: Kant'a göre arzunun a priori nesne-nedeni yoktur, her nesne olumsal bir "patolojik" nesneye duyulan bir arzudur. Lacan transandantal eleştiri mefhumunu arzu yetisine genişletmek suretiyle Kant'ı tamamlar: Nasıl ki Kant'a göre saf (teorik) aklımız a priori evrensel biçimler ima ediyorsa ve nasıl ki "pratik" yetimiz de "saf"sa, ahlaki yasanın a priori evrenselliğiyle güdüleniyorsa, Lacan'a göre de arzu yetimiz de "saf"tır, zira tüm "patolojik" nesnelerin ötesinde, ampirik-olmayan nesnelerce ayakta tutulmaktadır. Bu yüzdendir ki Lacan'ın uğraşının en özlü formülü, Kantçı bir tabirle, *saf arzunun eleştirisidir*. Fakat şunu da eklememiz gerekir ki (zira Lacan bunun hep farkında değildir) bu "saf arzu yetisi"nin eklenmesi Kantçı yapıyı tamamladığı gibi onun baştan aşağı yeniden şekillenmesini de harekete geçirir – kısacası, *Kant'tan Hegel'e* geçmemiz gerekir. Arzunun temel ve kurucu "yansımalılığı" ancak Hegel sayesinde hesaba katılmaya başlar (her zaman çoktan, bir arzunun arzusu (arzuya yönelik) olan bir arzudur bu, yani terim tüm çeşitlemeleriyle "Öteki'nin arzusu"dur: Öteki'min arzuladığını arzularım; Öteki'm tarafından arzulanmayı isterim; arzum büyük Öteki, içinde bulunduğum simgesel alan tarafından yapılanır; arzum gerçek Öteki-Şey'in dipsizliği tarafından ayakta tutulur). Arzunun bu tür bir yansımalılığının eğri uzamında bir nesne olarak iş gören şey modern felsefenin en temel koordinatlarının, nesnelci gerçekçilik ile transandantal idealizm arasındaki karşıtlığın altını oyan bir X'tir. Arzunun nesne-nedeni ne "nesnel gerçekliğin" tözsel parçasıdır (etrafımızdaki şeylerin özellikleri ve öğeleri arasında onu boşu boşuna ararız) ne de bir başka öznedir; bilakis, imkânsız/tözsel olmayan "nesne"dir ki bu da arzulayan öznenin ta kendisidir. Özne "olan" bu bütünüyle virtüel, namevcut, ama gerçek nesnenin müdahalesi şu anlama gelir: Özne "nesnel gerçekliğin" içinde, onun bir parçası olarak bulunamaz, kendimi gerçekliğe dahil edip kendimi gerçekliğin bir parçası olarak göremem, fakat özne kendini gerçekliğin transandantal oluşumunun faili olarak da koyutlayamaz. İşte bu noktada Kant'tan Hegel'e, transandantal oluşumdan, öznenin diyalektik biçimde kendini töze dahil etmesine geçmek gerekir. Lacan'ın bu dahil etmeye dair en özlü formülü şudur: "Resim gözümde, ama ben, ben resimdeyim." Resim gözümde: Transandantal özne olarak bana tüm gerçekliğin ufku zaten hep verilir, fakat aynı zamanda, ben resimdeyimdir: Kendim tarafından oluşturulan resimdeki muadilim aracılığıyla var olurum ancak. Nasıl ki Hıristiyanlıktaki Tecessüd'te yaratan Tanrı kendi yaratımının içine düşüyorsa, deyim yerindeyse benim de kendi resmime, çerçevesini kendimin oluşturduğum evrene düşmem gerekiyordur.

Transandantal açıdan bakıldığında, öznenin bu şekilde kendi *perceptum*'una dahil olması, ancak transandantal öznenin kendisini (oluşmuş) gerçekliğin bir unsuru olarak oluşturması olarak düşünülebilir: "Kendimi" dünya-içindeki bir entite, "insan kişi" olarak oluştururum ki bu kişi bir dizi pozitif ontik özelliği vb. olan "ben"imdir. Fakat transandantal Ben'in kendini *perceptum*'unun alanı-

na dahil etmesi, transandantal açıdan bakıldığında anlamsızdır: Transandantal Ben gerçekliğin a priori çerçevesidir, işte tam bundan dolayı, ondan muaftır. Lacan'a göreyse, böyle kendi kendine göndermeli dahil etme süreci tam da *objet petit a*'da olan şeydir: Transandantal Ben, $, imkânsızlığının noktası olarak "resme kazınır".

Hitler'in şöyle bir laf ettiği rivayet edilir: "İçimizdeki Yahudiyi öldürmeliyiz." A. B. Yehoshua buna dair yerinde bir yorumda bulunmuştur: "Yahudi-olmayanın kimliğini o farkına bile varamadan yahut kontrol bile edemeden işgal edebilen biçimsiz bir entite şeklindeki bu kahredici Yahudi tasviri, Yahudi kimliğinin son derece esnek olduğu hissinden kaynaklanır, zira tam da çekirdeğinin etrafını değişen bir yörüngedeki virtüel elektronların sardığı bir tür atom gibi yapılanmıştır."[81] Bu anlamda Yahudiler Yahudi olmayanların *objet petit a*'sıdır aslında: "Yahudi olmayanlarda Yahudi olmayanlardan fazla olan" şey, yüz yüze karşılaştığım başka bir özne değil, *içimdeki* yabancı mütecaviz, Lacan'ın *lamel* diye adlandırdığı, sınırsızca yoğrulabilir biçimsiz bir mütecaviz, asla belirli bir biçim içinde bulunamayan namevt, "yabancı" bir canavardır. Bu bakımdan, Hitler'in sözü ifade edilmek istenenden fazlasını söylüyor bize: Hitler'in niyet ettiğinin aksine, Yahudi olmayanların kendi kimliklerini muhafaza edebilmek için "Yahudi" şeklindeki Antisemitist figüre ihtiyaç duyduğunu tasdik eder. Demek ki söz konusu tek şey "Yahudinin içimizde olması" değildir – Hitler'in feci sonuçlara yol açan ihmali şuydu: Antisemitistin kendisi, kendi kimliği de Yahudinin içindedir.[82] Burada Kantçı transandantalizm ile Hegel arasındaki farkı yeniden görebiliriz: İkisi de Antisemitistlerin gözündeki Yahudi figürünü şeyleştirmemek gerektiğini (naif bir ifadeyle, bu figürün "gerçek Yahudiler"e uymadığını), ideolojik bir fantazi ("yansıtma") olduğunu, "gözümde" olduğunu görüyordur. Hegel bu tasvire şunu ekler: Yahudiyi fantazisinde kuran özne "resmin içinde"dir; bu öznenin varoluşu, kendi kimliğinin tutarlı olmasını sağlayan "Gerçeğin ufak bir parçası" olarak Yahudi figürüne dayanır: Antisemitist fantaziyi çekip aldığınızda fantazisinden mürekkep öznenin kendisi de dağılır gider. Önemli olan şey Ben'in nesnel gerçeklik içindeki yeri, "nesne halim"in imkânsız-gerçeği değil, *kendi fantazimde bulunmam*, fantazimin özne olarak varlığımı ayakta tutmasıdır.

Felsefi açıdan bakıldığında, yapılması gereken iş tözün kendi kendini yarmasının içinden öznenin ortaya çıkışını yahut oluşunu düşünmektir: Özne doğrudan Mutlak değildir, tözün kendi kendini tıkamasının içinden, tözün kendini Bir olarak tastamam ortaya koyamamasının içinden çıkar. Hegel'in bu bağlamda eşsiz bir konumu vardır: Özne, Mutlak'ın sonlulaşmasının (kendi kendini sonlulaştırmasının) işleticisidir ve "Mutlağı sadece Töz olarak değil, aynı zamanda

81 A. B. Yehoshua, "An Attempt to Identify the Root Cause of Antisemitism", *Azure* 32 (Bahar 2008), s. 71.

82 Burada, elbette, Lacan'ın şu sözünü açımlıyorum: "Resim gözümde, ama ben, ben resmin içindeyim."

Özne olarak da tasavvur etmek" Mutlağı başarısızlığa uğramış, içkin bir imkânsızlıkla damgalanmış olarak tasavvur etmektir. Yahut, bir kuantum fiziği yorumunun terimlerini ödünç alarak söylersek: Hegelci Mutlak içkin bir –virtüel/gerçek– imkânsızlık/engel tarafından *kırınıma uğrar*. Hegel'e giden yoldaki kilit dönemeç ise Fichte'dir: Fichte düşünce hayatının ilerleyen kısımlarında, sonrasında Hegel'in çözeceği doğru meseleyle uğraşıyordu. Fichte, Kantçı transandantal özneyi radikalleştirip kendi kendini koyutlayan "mutlak Ben"e dönüştürdükten sonra, hayatının sonuna dek bu mutlak Ben'i nasıl sınırlayacağına, eleştiri-öncesi bir "dogmatizm"e düşmeden özne-aşırı mutlağın ("Tanrı") Ben üzerindeki önceliğini nasıl düşünebileceğine kafa yormuştu. (Bu mesele ana hatlarıyla ilk kez Hölderlin'in meşhur sistem-fragmanında ortaya konur.) Frederick Beiser Kant sonrasındaki tüm Alman İdealizminin esas meselesinin öznelliği sınırlamak olduğunu belirtmekte haklıdır: Fichte'nin özne-aşırı bir Mutlağı düşünme teşebbüsü doğru bir içgörüye dayanır, ama bu teşebbüsü başarıyla gerçekleştiremez; sonrasında, Schelling ve Hegel, Fichte'nin içine düştüğü bu açmazdan çıkmanın iki farklı yolunu önerecektir.

PERDEYİ BOŞ BIRAKIN!

Dışsal bakış "imkânsızdır", çünkü böyle bir bakışın yerine libidinal açıdan öyle güçlü bir yatırım yapılır ki hiçbir insan öznesi orayı işgal edemez. Hitchcock'un *Vertigo*'sunda, Ernie'nin restoranında Scottie'nin Madeleine'i ilk kez gördüğü o sihirli ânı anımsayalım: Bu büyüleyici görüntü Scottie'nin bakış açısından çekilen bir görüntü *değildir*. Elster Madeleine'le buluşur, Scottie'den uzaklaşıp restoran çıkışına yaklaşırlar ve işte ancak o zaman, barın arkasında duran Scottie'nin görüntüsüne karşı bir görüntü olarak, Madeleine ve Elster'i onun bakış açısından görürüz. Burada öznel ile nesnel arasında muğlaklığın olması son derece önemlidir. Tam da Madeleine'in profiline Scottie'nin bakış açısından bakılmadığı için, profilinin görüntüsü bütünüyle öznelleşir; bir bakıma, Scottie'nin gerçekten gördüğü değil, hayal ettiği şey, yani sanrıya dayalı iç vizyonu resmedilir (Madeleine'in profilini gördüğümüz sırada, restoranın duvarının kırmızı renkteki arkaplanı daha da yoğunlaşır gibi görünür, hatta neredeyse kıpkırmızı bir ateşle patlayıp etrafa sapsarı alevler saçacak gibidir – Scottie'nin tutkusu arkaplana doğrudan kazınmıştır adeta). Scottie Madeleine'in profilini görmese de, bu profil onu esrarengizce meftun etmiş, son derece etkilemiş gibi davranır. Bu iki aşırı görüntüde en saf haliyle "kino-göz"le karşı karşıya geliriz: özne doğrudan verilmeden, bir şekilde "öznelleştirilen" görüntü.[83]

83 Fıkralarda çoğu kez böyle imkânsız bir bakış açısı seferber edilir. Güncel bir Çin seks fıkrasında annelerinin rahminde fetüs halde bulunan ikiz erkek kardeşler arasında geçen bir konuşma anlatılır. Biri diğerine şöyle seslenir: "Babamın bizi ziyaret etmesine bayılıyorum, ama her ziyaretinin sonunda niye öyle kaba davranıp bize tükürüp duruyor?

Demek ki aynı hareket iki kez karşımıza çıkar: "özne-failsiz öznellik" aşırılığından, genelgeçer "dikiş" prosedürüne geçiş (nesnel ve öznel görüntülerin birbiriyle mübadele edilmesi – önce, bakan kişi gösterilir bize, sonraysa onun gördüğü şey). Aşırılık böylelikle "ehlileştirilmiş" olur; nesnel görüntü ile bakış açısına dayalı karşı-görüntünün mübadele edilmesinde görüldüğü gibi, özne ile nesne arasındaki ayna ilişkisinin ağına düşerek hapsolur. Bu sahne filmdeki bir başka enfes âna bağlanabilir: Judy'nin kaldığı ve çiftimizin Ernie'nin restoranında akşam yemeğini yedikten sonra geri döndüğü o Empire Hotel odasında geçen sahneden bahsediyorum. Bu sahnede Judy'nin tamamen karanlık olan profilini görürüz (Ernie'nin restoranında gördüğümüz Madeleine'in profiliyse göz kamaştırıcıdır). Bu görüntüden, doğrudan yüzüne çevrilen bir görüntüye geçeriz: Yüzünün sol tarafı tamamen karanlık, sağ tarafıysa tuhaf bir yeşil renktedir (odanın dışındaki neon ışığından yansır bu renk).

Bu görüntünün Judy'nin iç çatışmasını ifade ettiği yorumunda bulunmak yerine, burada tam bir ontolojik muğlaklık olduğunu teslim etmeliyiz: Judy burada, örnekleri kimi Gnostisizm versiyonlarında da bulunabilecek, ontolojik açıdan henüz büsbütün oluşmamış bir proto-entite olarak resmedilir (yeşilimsi bir ektoplazma, artı, karanlık). Bütünüyle var olabilmek için, yüzünün karanlık olan yarısı Madeleine'in uhrevi imgesiyle doldurulmayı beklemektedir adeta. Bir başka deyişle, burada kelimenin tam anlamıyla Ernie'nin restoranındaki Madeleine'in fevkalâde profil görüntüsünün diğer tarafıyla, negatif yanıyla karşı karşıyayızdır: Madeleine'in daha önce görülmeyen karanlık yarısı (Judy'nin yeşil, ıstıraplı yüzü), artı, Madeleine'in göz kamaştırıcı profiliyle doldurulacak karanlık yarı. Judy'nin nesneden daha az bir şeye, biçimsiz bir ontoloji-öncesi lekeye indirgendiği bu noktada, Judy *öznelleşir* – kendinden hiçbir surette emin olmayan bu ıstıraplı yarı-yüz, öznenin doğuşuna işaret eder. Zeno'nun sonsuz bölünebilirlik paradoksunun hayali çözümünü hatırlayalım: Yeterince uzun bir şekilde bölmeye devam edersek, en sonunda bir parçanın daha küçük parçalara değil de (daha küçük) bir parçaya *ve hiçliğe* bölündüğü bir noktaya varacağızdır – bu hiçlik özne*dir*. Yukarıda bahsettiğimiz görüntüde Judy'nin bölünmesi tam da böyle bir şey değil midir? Yüzünün yarısını görürüz, diğer yarısı ise karanlık bir boşluktur. Yapılması gereken iş, yine, bu boşluğu boş bırakmak, ona "kişiliğin zenginliği" tabir edilen o iğrenç cıvık maddeyi aktararak doldurmaya kalkmamaktır.

Bu boşluk insan varoluşunun somut tamlığından yapılan bir "soyutlama"nın sonucu değildir; bu boşluk ilkseldir, öznelliğin kurucu unsurudur, kendisini doldurabilecek her içerikten önce gelir. Başkalarıyla yaptığımız sohbetlerde dosdoğru içtenlikle davranmamız, iki uçtan da sakınmamız, yani hem o ikiyüzlü adabımuaşeret kurallarına bağlanmamamız hem de dayanağımız olmadan mahremiyeti ihlal etmememiz gerektiğini öngören aklıselim fikre de bir sınır

Diğeri de verir cevabı: "Evet, amcamız daha kibar: Bize geldiğinde başında daima kauçuktan yapılma kibar bir şapka oluyor ve bize tükürmüyor!"

koyar. Bu *hayali* orta yolun iki aşırı kutbuyla tamamlanması gerektiğini teslim etmenin zamanı geldi belki de: komşularımıza karşı bir mesafe almamızı sağlayan *simgesel* adabımuaşeretteki "soğuk" sakınım ve *jouissance*'ının *Gerçeği* içindeki ötekiyle bir bağ kurmamızı sağlayan (istisnai) müstehcenlik riski.

Yansıtma itkisine direnme hakkında daha siyasi bir örnek vererek bir sonuca varalım: Teolojik-siyasal bir mevzu olan Kral'ın İki Bedeni (Ernst Kantorowicz aynı adı taşıyan klasik eserinde bu mevzuyu ayrıntısıyla tartışır) Stalinizmde Önder'in iki bedeni kisvesinde hışımla geri döner (Stalinizmde Önder'in bedenine nasıl muamele edildiğini hatırlayalım: fotoğraflarının rötuşlanması, bedenin bir anıtkabirde muhafaza edilmesi, vb.) Eric Santner'in belirttiği gibi, yüce bedenin diğer yüzü çürüyen bir namevt bedendir – Almancada düz anlamıyla "tahtından indirilmiş", genel olaraksa iğrenç demek olan *entsetzlich* sözcüğünü hak eder, yani kral unvanını kaybettikten sonra geriye kalan şeydir. Bu kalıntı kralın biyolojik bedeni değil, ürkütücü bir "namevt" heyulanın aşırılığıdır; Stalinistlerin Önder'in bedenini bir anıtkabire koymasının nedeni budur: Onun çürüyüp kokuşmasını engellemektir amaçları.[84]

Devlet'in egemenliği Kral'dan Halk'a geçtiğinde, sorun halkın Beden'i olur, Halk'a nasıl vücut kazandırılacağı sorununa dönüşür ve bunu çözmenin en radikal yolu Önder'e vücut bulmuş Halk olarak muamele etmektir. Bu iki uç arasında daha birçok olasılık vardır. Örneğin, Jacques-Louis David'in, T. J. Clark'a göre "ilk modernist resim" olan *Marat'mn Ölümü* adlı eşsiz resmini düşünelim. Resmin genel yapısındaki acayipliğe nadiren dikkat çekilir: Üst yarısı neredeyse tamamen siyahtır. (Gerçekçi bir ayrıntı değildir bu: Marat'nın gerçekten öldüğü odada canlı bir duvar kâğıdı vardı.) Bu siyah boşluk neye karşılık gelir? Halk'ın opak bedenine, Halk'ı temsil etmenin imkânsızlığına mı? Deyim yerindeyse resmin opak arkaplanı (Halk) onu istila etmekte, üst yarısının tümünü işgal etmektedir. Buradaki durum yapısal açıdan *film noir*da ve Orson Welles filmlerinde sıkça yer alan, figür ile arkaplan arasında bir uyuşmazlığın devreye sokulmasıyla başvurulan biçimsel bir prosedüre benzer: Bir figür bir odaya girer ve bu ikisinin ontolojik açıdan bir şekilde ayrı olduğu etkisi ortaya çıkar. Tıpkı sarsak bir geriden gösterimli çekimde olduğu gibi: Böyle bir çekimde aktörün gerçekten odada olmadığı, üzerine bir odanın imgesinin yansıtıldığı bir ekranın önünde hareket etmekten başka bir şey yapmadığı açıkça görülebilir. *Marat'nın Ölümü*'nde Marat'yı sahte arkaplanın üzerine henüz yansıtılmadığı karanlık bir perdenin önündeki küvetin içinde görür gibiyizdir. Ortaya çıkan etkinin bir anamorfoz

84 2011'in başlarında Dominique Strauss-Kahn'ın New York'taki kadın bir otel görevlisine tecavüz ettiği iddiasıyla patlak veren skandal bizi "kralın iki bedeni" mevzusunun yeni bir çeşitlemesiyle karşı karşıya getirmişti. Burada bankacının iki bedeni söz konusuydu: "DSK hakkındaki sonsuz yargı" zirvedeki bir bankacının yüce bedeni ile kompülsif bir ayartıcının gülünç şişik bedeninin en nihayetinde özdeş olduğunu iddia eder. Benzer bir şeyi *Percy Jackson* ve *Thor* gibi filmlerde de görebiliriz. Bu filmlerde, sırasıyla, antik bir Yunanlı ve Nord tanrısı (Perseus, Thor) kendini kafası karışık bir ABD'li ergenin bedeninde bulur.

etkisi olarak da tanımlanabilmesinin sebebi budur: Figürü görürüz, arkaplan ise opak bir leke olarak kalır; arkaplanı görmek için, figürü bulanıklaştırmamız icap eder. Ama figürü ve arkaplanı aynı odağın içine yerleştirmek imkânsızdır.

Jakoben Terörü'nün mantığı da bu değil midir (Halk'ı görünür kılmak için bireyleri yok etmek gerekir; Halk'ın İradesi ancak bireyin bedeninin teröristçe yok edilmesi sayesinde görünür kılınabilir)? *Marat'nın Ölümü*'nün eşsizliği buna dayanır: Halk'ı doğrudan temsil etmek için bireyin bulamklaştırılamayacağını ortaya koyar – bir Halk imgesine olabildiğince yakınlaşmak için yapılabilecek tek şey bireyi yok olduğu noktada göstermektir – bireyin işkenceye uğramış, sakatlanmış ölü bedeni vardır karşımızda ama bu bedenin arkasında bulanık bir temel yer alır ki bu temel Halk'ın "ta kendisi"dir.

Burada yine de asgari bir yüceltme söz konusudur: *Marat'nın Ölümü*'nde onun (yaralı bereli) tenini değil (yüce) bedenini görürüz. Başka bir deyişle, Marat'nın derisini yaralarla kaplayan ve sürekli kaşıntı hissi veren bir hastalıktan mustarip olduğu herkesin malûmudur – teni neredeyse yanıyordu bile denebilir. Bu acıdan ve devamlı kaşıma baskısından kurtulmanın tek çaresi kendisini suyun içine bırakmasıydı. Demek ki "gerçek" Marat "lagünden çıkma bir mahlûk" gibiydi: Temiz hava ve ışıkta hayatta kalamıyor, ancak "doğal olmayan" bir su ortamında yaşayabiliyordu. Şuna da muhakkak değinmek gerekir ki David portresinde bu özelliği yansıtmaz (tıpkı Stalin portrelerinde yüzünü bozan izlerin yansıtılmaması gibi): Marat'nın bedeninin görebildiğimiz kısımlarındaki (yüzü, omuzları ve kolları) teni pürüzsüz ve parlaktır; ayrıca, yüzü cinsellikten belirgin biçimde arındırılmıştır, hafifçe yuvarlak, neredeyse dişil özellikleri olan bir yüz görürüz. Paulus'un beden ile ten arasında yaptığı ayrıma göndermede bulunarak (bir Hıristiyan tenden kurtulur ve Corpus Christi'ye, Kilise'nin bedenine girer; ten, bedeni ten haline getiren Yasa ve onun ihlali döngüsüne kapılmış Yahudilere aittir), *Marat'nın Ölümü*'nün de resmin Hıristolojik veçheleri doğrultusunda (Marat'nın eli İsa'nın eli gibi yana sarkar, Halk için kendini feda etmiştir onlara özgürlük getirmiş ve böylece onları kurtarmıştır, vb.) "gerçek" Marat'nın tenini bir bedene dönüştürdüğü söylenebilir. Burada genelde başarısızlığa uğramış bir İsa'dan bahsedilir, ama niye başarısız olsun ki? Thomas Altizer'in belirttiği gibi, Hıristiyanlıkta da ancak çekilen acılar capcanlı resmedilebilir, peşisıra gelen göksel mutluluk değil.

Paris'teki devrimci kalabalıkların bu huzursuz ve rahatsız edici resme hayranlık duyması hayli etkileyicidir. Jakobenizmin henüz "totaliter" olmadığının, aslında Halk *olan* bir Önder'in fantazmatik mantığına sırtım yaslamadığının kanıtıdır bu. Stalin döneminde böyle bir resim hayal bile edilemezdi, üst taraf muhakkak doldurulurdu – misal, can çekişen Marat'nın rüyasıyla, dans edip özgürlüklerini kutlayan özgür bir halkın mutlu hayatının tasviriyle. Jakobenlerin büyüklüğü perdeyi boş bırakma, onu ideolojik yansıtmalarla doldurmaya direnme çabalarında yatıyordu. Böylelikle, örneğin sanat alanında, resim yapmayı,

çerçeve ile arkaplam arasındaki minimal, bütünüyle biçimsel farkı kaydetmeye indirgeyen Kazimir Maleviç'in minimalizmiyle doruğa çıkmış bir süreci harekete geçirmişlerdi: Fransız Devrimi için Marat neyse, Ekim Devrimi için de Maleviç odur.

1910'lardaki ve bir yüzeydeki kare motifini çeşitlendirip durduğu 1920'lerin başlarındaki resimlerine radikal bir minimalizmin damgasını vurduğu Maleviç, son on yılında (1925-1935) figüratif resme dönüşle temayüz eder: Eski tarz gerçekçilik söz konusu değildir, yani "düz", soyut renk beneklerinden oluşan figürler yoktur, ama yine de benekler (çoğu kez kadınlara ve köylülere dair) figürler olarak açıkça fark edilebilir. Bu geri dönüş yeni kültürel siyasete verilen bir taviz, resmi baskıya boyun eğme olarak görülebilir mi? Maleviç son zamanlarında yaptığı gerçekçi *Otoportre*'sinde (1933) ısrarını, "minimalist" atılımına sadakatini gösterir: Bu resimde parmakları açılıp gerilmiş haldeki açık el, var olmayan karenin ana hatlarını taslak halinde resmeder. Aynı durum, aynı yılda yaptığı *Sanatçının Karısının Portresi* ve *Kadın İşçi* için de geçerlidir: Bakire Meryem işçi olur, çocuk İsa gözden kaybolur, ama ellerde hâlâ çocuğun biçiminin damgası vardır.[85] "Kare ve yüzey" resimlerindeki minimalizmin asimptotik bir sıfır noktası olmadığını, bilakis bir başlangıç noktası, yeni bir başlangıç öncesindeki son bir hazırlık olduğunu akılda tutmakta fayda var. Son daima yeni bir başlangıçtır, bu yüzdendir ki sıfıra asimptotik yaklaşımı reddetmeliyiz: Gerçek Şey'in olduğu yerde asla olunmaz; neredeyse orada olmanın minimal fark noktasına/mesafesine erişilebilir ancak. Buradan çıkan Hegelci ders şudur: Sıfır noktası yine "sıfırdan" başlamak için içinden geçilmesi gereken noktadır – sanat alanında, Maleviç'in beyaz bir yüzeydeki siyah karesi, yeni bir başlangıcın koşullarını yaratan minimal farkın eşikteki sıfır noktasını imlemenin bir örneğidir.

Peki Maleviç'in figürselliğe dönüşü neye delalet eder? 1920'lerin sonlarından itibaren, Maleviç hem birçok köylü (ayrıca işçi ve sporcu) resmi yapmış, kendisi de köylü gibi giyinmeye başlamıştı. Köylüleri soyut-öznellikten çıkmış bir halde resmedilir: Figürler ışıl ışıl renklendirilmiş düz biçimlere indirgenmiştir, yüzlerse basitleştirilip siyah bir daireye dönüştürülmüş veya geometrik açıdan simetrik renkli parçalara bölünmüştür, şu resimlerde olduğu gibi: *Tarlalardaki Genç Kızlar* (1928-32), *Sporcular* (1928-32), *Köylü Kadın* (1930), *Köylüler* (1930), *Kızıl Figür* (1928-32) ve *Koşan Adam* (1930'ların başları – koşan adam figürünün arkasında kızıl bir haç vardır). Bu öznellikten çıkışı nasıl okumalı? Kaba makineleşme ve kolektifleştirmeye karşı köylülük mü savunulmaktadır burada? "Yüzsüz yüzler, sakallarını yitirmiş yüzler, kolsuz dilsizler, damgalanmış ya da çarmıha gerilmiş varlıklar: Maleviç'in ikonları insanlığı nihilist bir apokaliptik yıkımın kurbanı olarak gösterir. Dünyanın sonunu beklermiş gibi

85 Israrın özerk bir "bedensiz organ" olarak eyleyen, kendi mesajını ileten el ile ifade edilmesi manidardır.

donmuş haldedirler."[86] Ama eğer mesaj buysa, standardı olarak zengin özellikleri olan köylülerin tamamen gerçekçi biçimde resmedilmesini baştan varsayıyor demektir; bir başka deyişle, böyle bir okuma Maleviç'in minimalist atılımından caydığını, geriye dönüp baktığında bunu sanatsal bir kurtuluş edimi olarak değil, modern insanın "ruhsuzluğu"na dair bir tasvir olarak yeniden yorumladığını ima eder. Eğer, bunun aksine, Maleviç'in kendi minimalizmine sadık kalmaya devam ettiğini göz önünde bulundurursak, köylülerin o "yüzsüz yüzler"ini yeni bir öznellik boyutunun, post-psikolojik "öznellikten çıkmış özne"nin örneklenmesi olarak okuyabiliriz.

Böyle bir okuma Maleviç ile Hitchcock'un *Vertigo*'su arasında beklenmedik bir bağ kurmamızı sağlar: Maleviç'in geç resimlerinde yüzleri tasvir eden siyah benekler ile *Vertigo*'daki Judy'nin kafasının siyah profili aynı diziye aittir. Dahası, resim tarihi bağlamında, Maleviç'i David-Munch-Maleviç dizisindeki üçüncü, nihayetlendirici terim olarak koyutlayabiliriz. Munch'un *Madonna*'sını hatırlayalım: Zevküsefaya düşkün kadın bedeni iki hatlı bir çerçeve içinde çizilmiştir; çerçevenin iki hattı arasındaki ufak yerde, spermi andıran o akan damlalar arasında, küçük bir homunkulusu fark ederiz ki *Çığlık*'taki figürün ta kendisidir bu. Söz konusu homunkulusun çaresiz olmasının nedeni bir eksiklik ya da boşluk değil, aşırı bir keyif akışına gark olmasıdır: Madonna ile çerçevedeki sperm, ensestvari Keyif-Şey ile artık-keyifin kalıntılarına karşılık gelir.

David'den Munch'a ve ondan Maleviç'e uzanan çizgi artık anlaşılmış olmalıdır. Munch'ta, "Marat" figürü çerçevenin içine sıkıştırılıp bir homunkulusa indirgenir, David'in resimlerinin çoğunu kaplayan kara boşluk ise imkânsız ensestvari nesneyle doldurulur. Maleviç'in karesinde, ironik bir olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla karşılaşırız: Topyekûn bir indirgeme söz konusudur, gerek çerçeve gerekse merkez hiçe indirgenmiştir, geriye tek kalan şey minimal farktır, çerçeveyi kuşattığı içerikten ayıran bütünüyle biçimsel çizgidir.

86 Gilles Neret, *Malevich*, Köln: Taschen, 2003, s. 84.

6. ARA FASIL

Bilişselcilik ve Kendini Koyutlama Döngüsü

Bir disiplin krize girdiğinde, temel çerçevesi *dahilinde* tezlerini değiştirme ya da onları takviye etmeye çabalarına girişilir – bu prosedüre "Batlamyusçulaşma" adı verilebilir (Batlamyus'un Dünya-merkezli astronomisiyle çatışan bir sürü veri ortaya çıktıktan sonra, taraftarları yeni verileri izah etmek için başka komplikasyonlar ortaya atmıştı); ardından, sırf başka komplikasyonlar ekleyip küçük öncülleri belirli biçimde değiştirmek yerine temel çerçevenin kendisini değiştiren esas "Kopernik" devrimi gerçekleşir. Yani karşımızda "bilimsel bir devrim" olduğunu ilân eden bir şey olduğunda bunun sahiden bir Kopernik devrimi mi yoksa eski paradigmanın Batlamyusçulaşması mı olduğunu sormak gerekir. İkincisine dair iki örnek verelim: (Tek bir teorik çerçeve içinde dört temel kuvvetin tümünü izah etmek suretiyle görelilik teorisi ile kuantum fiziğini bir araya getiren) birleşik teorinin temellerini sağladığını iddia eden "sicim teorisi"nin yine de bir Batlamyusçulaştırma girişimi olduğunu ve temel önvarsayımlarımızda daha da radikal bir değişimi (örneğin gerçekliğin temel bileşeni olarak zamanı ya da uzamı terk etmeyi) gerektirecek yeni bir başlangıcı halen beklediğimizi ileri sürmek için gayet sağlam gerekçeler vardır.[1] Toplum teorisinde, içinde bulunduğumuz çağ hakkındaki tüm o "yeni paradigma" önerilerinin (post-endüstriyel, postmodern topluma, risk ya da enformasyon toplumuna, vb. girdiğimiz iddialarının) klasik sosyolojik modellerin "eski paradigma"sının Batlamyusçulaşmış halleri olmaktan öteye gidemediğini ileri sürmek için de gayet sağlam gerekçeler vardır.

Soru şudur: Psikanaliz ne âlemde? Freud keşfini bir Kopernik devrimi olarak sunmuş olsa da, bilişsel bilimlerin temel öncülüne göre psikanaliz klasik psikolojinin "Batlamyusçulaşmış" hali olmaktan öteye gidemez, onun en temel öncüllerini gerçekten terk edemez.[2] Hakiki devrime ancak bugünün beyin bilimleri sayesinde varıyoruz, yani bilincin ortaya çıkışına dair bilimsel bir anlayışa bu bilimler sayesinde ilk kez bu kadar yaklaşıyoruz. Catherine Malabou bilişselci görüş açısından radikal bir sonuç çıkarır: Şimdi yapılması gereken iş Freudcu bilinçdışını beyinsel bilinçdışıyla tamamlamak değil, ilkinin yerine ikincisini geçirmektir – beyinsel bilinçdışını kabul ettiğimiz anda, Freud'un versiyonuna yer kalmaz. Gelgelelim bu kolay ve açık çözümün sorunlu bir yanı vardır: Klasik

1 Bkz. Lee Smolin, *The Trouble with Physics*, New York: Houghton Mifflin Company, 2006.
2 Laf arasında şunu da belirteyim: Post-klasik iktisatçılar Marx hakkında da aynı iddiada bulunur: Marx'ın Smith ve Ricardo'ya yönelttiği eleştiri onların Batlamyusçulaşmasına tekabül eder.

bilişselcileri okurken, fenomenal-varoluşsal düzeydeki bilince dair tasvirlerinin son derece geleneksel ve Freud-öncesi döneme dayalı olduğunu fark etmekten kendini alamıyor insan. Damasio'nun Benliğin aşama aşama nasıl ortaya çıktığı hakkındaki anlatısını hatırlayalım: Öncelikle, bedenin özdengesini düzenleyen fail, bedeni istikrarlılık ve kendini yeniden üretme sınırları dahilinde tutan o kendi kendini örgütleyen fail olarak "proto-Benlik" vardır. Fakat bu, has "zihinsel"in alanı değildir henüz: "Proto-Benlik"in ardından öz-farkındalık, tekil "Ben" ve son olarak, "otobiyografik Benlik", "olduğum şey"in anlatı-tarihinin düzenlenmesi ortaya çıkar.[3] Birbiriyle bağlantılı iki hususta bahsetmek gerekir. Birincisi, bu tasvirdeki aklıselim bir basitlik vardır ki Benliğin nasıl gelişmiş olması gerektiğine ilişkin naif-evrimci anlayışa mükemmelen uyar. İkincisi, bu haliyle söz konusu tasvir kendi ayakları üzerinde durur, nörolojik-bilimsel temeli olmadan (psişik yaşamın tam da nöronal temellerine dair tasvir olmadan) bütünüyle anlaşılabilir. Buradaki esas soru bu tasvirin yerine, "ölüm dürtüsü", bilinçdışının oluşumları vb. paradokslarıyla, sezgilere çok daha aykırı olan Freudcu-Lacancı tasvir geçirildiğinde ne olduğudur. Benliğin nöronal temelinin gelişmesindeki epistemolojik işlevin Freudcu öznenin paradokslarından kurtulmamızı ve böylelikle, bu sefer nörolojik-bilimsel kavramsal yapıyla meşrulaştırıldığı haliyle, Freud-öncesindeki Benlik figürüne geri dönebilmemizi sağlamak olduğu olgusundan kaçınamayız.

Bu bilişselci reddiyeye karşı, psikanalizi felsefi çekirdeğiyle –Hegel'in teorisine borçlu ve ancak bu borç hesaba katılarak anlaşılabilir bir teori olarak– canlandırmalıyız. Bazılarına göre atılabilecek en kötü adım bu olabilir: gözden düşmüş bir teori (ve pratik) olan psikanalizi, daha da gözden düşmüş bir teoriye, modern bilimin ilerlemesiyle ehemmiyetini kaybetmiş spekülatif felsefenin en berbatına gönderme yaparak kurtarmaya çalışmak. Ne var ki, Lacan'ın belirttiği gibi, apaçık bir tercihle karşı karşıya olduğumuzda, bazen en kötüyü seçmek gerekir.

Burada dört temel konum vardır: (1) Benlikler şeklindeki halimize dair yaygın gündelik anlayış; (2) Benliğe dair felsefi anlayış (ki bu anlayış Alman İdealizmi ve onun transandantal Ben mefhumunda doruğuna varır); (3) çağdaş bilişselcilik ve beyin bilimlerindeki Benlik teorileri; (4) özneye dair psikanalitik (Freudcu, Lacancı) anlayış. Beyin bilimlerinin örtük öncülüne göre (2) ve (4) konumları insan zihnine dair bilgimizde oynayabileceği içkin bir rolü olmayan tarihsel garabetlerdir – ihtiyacımız olan tek şey Benliğe dair gündelik anlayışımız (ki bu anlayış, yanlış olsa bile, teori-öncesi deneyimimizin bir parçasıdır ve bu haliyle, hesaba katılması icap eder) ve bu Benliği açıklayan bilimsel teorilerdir.[4]

3 Bkz. Antonio Damasio'nun şu kitabının 6. ve 7. Bölüm'leri: *The Feeling of What Happens*, Londra: Vintage, 2000.

4 Beyin bilimcileri (3) ve (4)teki bazı teorilere sempatiyle yaklaşsa – örneğin Damasio'nun Spinoza'ya methiyeler düzmesine bakılabilir– bile, bunlar beyin bilimlerinin öncü olu-

Yapılması gereken iş (2) ve (4)ün önemsiz mi olduğunu yoksa gerek gündelik deneyimimiz gerekse bilişselcilik ve beyin bilimleri tarafından gözden kaçırılan bir boyuta mı işaret ettiğini çözmektir.

Bilişselcilik ile Alman İdealizmi arasındaki tuhaf yakınlıkları ele alarak başlayalım. Douglas Hofstadter'in (öz-)bilincin paradoksları hakkmdaki kitabının adı, *I Am a Strange Loop* [Ben Tuhaf Bir Döngüyüm] Fichte'nin başlardaki düşüncesini son derece iyi biçimde yansıtmaz mı?[5] Hofstadter eserinin "öz-göndergesel" bilinç teorisine bir katkı olarak tasavvur eder – temeldeki fikir basit bir "indirgemeci" nörolojik materyalizm (bilincin maddi-nöronal alt-katmanını arayış) değil, çok daha ilginç bir şeydir: Maddi (nöronal) dayanağından bağımsız olarak, düşünme düzlemindeki öz-göndergeselliğin soyut-biçimsel bir paradoksal yapısı, bilincin kurucu unsurudur. Çoğu kez olduğu gibi, Hofstadter bu öz-göndergeselliği Gödel'in teoremi çerçevesinde anlar.

Hofstadter, bilinç yanılsamasını, sınırları belirgin, kendi kendisiyle özdeş bir entite olarak Benlik yanılsamasını açıklamak için, ilk bakışta bir metafor olarak ikna edici görünebilen, ama önvarsayımları ve sonuçları bakımından gayet tuhaf olan kişisel bir deneyimini anlatır. İçinde bir dolu zarfın bulunduğu bir kutuya elini atan Hofstadter, birdenbire "başparmağım ile diğer parmaklarım arasında, son derece şaşırtıcı bir şey olduğunu hissettim. İşin garip yanı şuydu ki, o derme çatma mukavva kutunun tam ortasında bir *bilye* oturuyordu (ya da oradan oraya süzülüyordu mu demeli?)!"[6] Zarfların her birini incelemiş, herhalde bir yolunu bulup oraya girmiş olan küçük, sert nesneyi bulmaya çalışmıştı. En sonunda, "orada bir bilye falan olmadığı, bir bilyenin tıpatıp kopyası *gibi gelen* bir şey olduğu kafama dank etti":

> Her bir zarfın kapağındaki "V"nin tepe noktasında, hem üçlü bir kâğıt katmanı hem de ince bir tutkal katmanı olmasından kaynaklanan bir epifenomendi bu. Bu masum tasarım kararı verilirken niyet edilmeyen bir sonuç şuydu ki hepsi aynı hizaya girmiş bu türden yüz adet zarfı sıkıştırdığınızda o küçük alanı diğer alanlar kadar bastıramıyordunuz.[7]

Hofstadter kendi kendisiyle sıkı sıkıya özdeş olan Benliğin –Kartezyen Ego– "bir sürü küçük ve katiyen yanıltıcı olmayan olayların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan büyük ölçekli bir yanılsama"[8] gibi olduğunu söylemeye çalışır. Gündelik

---

şumlarına indirgenir: Damasio şöyle bir şey demek istemektedir: "Bakın, bugün Benlik hakkında bildiklerimizi Spinoza ne kadar da tahmin etmişti!"

5 Douglas Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, New York: Basic Books, 2007.

6 A.g.e., s. 92.

7 A.g.e., s. 93.

8 A.g.e.

deneyimimizde "*ben*-olmanın katı, tek parça bir kayadan ziyade tarif edilmesi zor, yanardöner bir gökkuşağı gibi olması"nı[9] kabul etmekte zorlanırız: "Kendilerini aramaya koyulduğumuzda dağılan, ama onlara bakınmadığımızda sahici bir bilye kadar gerçek olan bilyelere inanırız."[10] Hegel'in *Fenomenoloji*'de frenoloji hakkında ettiği meşhur sözü anımsayalım: "Tin bir kemiktir." Hofstadter Benliğe dair aklıselim bir görüş olarak benzer bir formül sunar: "Tin bir taştır (bilyedir)." Peki ama David Hume tözsel bir şey olarak Benliğe dair bu aklıselim görüşü uzun zaman önce çürütmemiş miydi? Hume'un bu konudaki klasik yorumu şudur:

> Her gerçek fikri meydana getiren şey bir izlenim olmalıdır. Ama benlik ya da kişi herhangi bir izlenim değil, bazı izlenimlerimiz ve fikirlerimizin kendisine dair bir göndermesi olduğu farz edilen bir şeydir. Herhangi bir izlenim benlik fikrini meydana getiriyorsa, o izlenim yaşamlarımızın tüm seyri boyunca hiç değişmeden aynı şekilde devam etmek zorundadır; zira benliğin artık o şekilde var olması gerekir. Lâkin sabit ve değişmez bir izlenim yoktur. Acı ile haz, keder ile neşe, tutkular ile duyumlar peşi sıra gelir ve asla hepten aynı anda var olmazlar. Demek ki benlik fikrine bu izlenimlerin herhangi birinden ya da başka birinden varılamaz; ve netice itibariyle böyle bir fikir yoktur...Kendi payıma konuşacak olursam, kendim dediğim şeyin alanına derinlemesine girdiğimde, daima belirli bir şeyin, sıcağın ya da soğuğun, ışığın ya da gölgenin, sevginin ya da nefretin, acının ya da hazzın algısına rastlıyorum. Bir algı olmaksızın kendimi herhangi bir zaman asla yakalayamıyorum ve herhangi bir şeyi değil, yalnızca algıyı gözlemleyebiliyorum... Eğer biri, ciddiyetle ve önyargısızca tefekkür ederek, kendisine dair farklı bir kanısı olduğunu düşünüyorsa, artık onunla tartışamayacağımı teslim etmem gerekir. Ona ancak en az benim kadar haklı olduğunu ve bu konuda esasında farklı görüşlerimizin olduğunu söyleyebilirdim. Kendim adını verdiği, basit ve devam eden bir şeyi algılıyordur belki de; ama şahsen, bende böyle bir ilke olmadığından eminim.[11]

Bu bağlamda Hume'a değinmek önemli, zira onun tözsel bir Benliğin namevcudiyeti konusundaki konumu Hofstadter'in gözden kaçırdığı bir başka boyuta dikkatimizi çeker. Hofstadter'e göre ortada sadece iki seçenek vardır: (1) maddi gerçekliğin yasalarından muaf olan ve dolayısıyla kendi eylemlerini "özgürce" doğuran yalıtık bir monad, katı, kendi kendisiyle özdeş bir zihinsel fail olarak Ben'e dair üst-düzey, kendiliğinden bir şekilde yanıltıcı (öz-)algımız; veya (2) nöronal döngülerin vb.nin alt-düzey gerçekliği – Ben'in "gerçekten olduğu",

9 A.g.e., s. 360.

10 A.g.e., s. 363.

11 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1. Kitap, 4. Parça, 6. Kısım, www.anselm.edu adresinden erişilebilir. (*İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu, 2009.)

ama kendini öyle algılayamadığı o her şey. Ama Hume bakışını Benliğe çevirip onun tözsel özdeşliğinin yanıltıcı niteliğini keşfettiğinde ne (1) ne (2) yoluna gider: Benliğin sabit bir "bilye" şeklinde algılanmasının altını oyar, ama bunu bilincin nöronal temeline dair bilimsel bir içgörüye ulaşarak *yapmaz* – yalnızca, bilinç-akışımızı titizlikle tasvir eder ve Benliğin sabit özdeşliğinin/kimliğinin gündelik deneyimimizin kendiliğinden bir yanılsaması değil, dolayımsız deneyimimize metafizik kavramlar dayatmamızın sonucu olduğunu gösterir. James Giles'ın belirttiği gibi, Hofstadter bu suretle bilimsel indirgemecilik ile olmayan-benlik teorisini birbirine karıştırır:

> indirgemeci teorilerle kıyaslandığında [olmayan-benlik teorisinin] fenomenolojik temeli daha fazladır. Husserl'in tabirini ödünç alacak olursak, şeylerin kendilerine geri gider. Yani, kişisel kimliği/özdeşliği izah etme tasarısına bağlanmak yerine, deneyimi inceleyerek yola çıkar. Bu durum olmayan-benlik teorisinin birinin kendi kimliğine/özdeşliğine nasıl inanabildiği meselesiyle yüzleşmesine gerek olmadığı anlamına gelmez elbette. Zira kişisel kimlik/özdeşlik diye bir şey yoksa, birinin niçin böyle bir kanıya kapılabildiğine dair bir izah getirebilmemiz gerekir...

Budizmin ilk metinlerinde, iki tür söylem arasında bir ayrım yapıldığını görürüz: dolaysız anlam söylemi ile dolaylı anlam söylemi. İlk tür söylemin anlamının açık olduğu, ikinci türün anlammınsa ilkine gönderme yapılarak çıkarsananabileceği söylenir. Dolaylı anlam söylemlerinde, görünüşe bakılırsa benlik ya da Ben gibi var kalmakta ısrar eden entitelere gönderme yapan kelimeler kullanılır; Buda'ya göre bu entiteler, "dünyada yaygınca kullanılan tabirler, deyimler, adlandırmalar[dan ibarettir] ve Tathagata (yani Buda) bunları onlar tarafından yanlış yola saptırılmadan kullanır." Başka bir deyişle, "benlik" ve "ben" gibi kelimeleri kullansak da, bunların aslında bir şeye gönderme yaptığı kanısına kapılmamalıyız, çünkü bunlar gramer araçlarıdır. Bu ifadelerin belirtme özelliği içermeyen veçhesi dolaysız anlamın söylemleri ışığında çıkarsanması gereken bir şeydir. Bu ikinci tür söylemde, benlik ya da ben gibi kalıcı bir şeyin olmadığı ileri sürülür ve dilin yanlış yönlendirici özellikleri –bizi bir Bene inanmaya sürükleyen özellikler– açıkça ortaya konur. Burada çıkarsamaya gerek yoktur, çünkü böyle bir söylemin anlamı aşikârdır.

Buda bir benlik addedilebilmesi için bir şeyin sahip olması gereken çeşitli nitelikleri ansa da, bunların en önemlisi zaman içinde kalıcı ya da özdeş olmadır. Fakat deneyimlerimize baktığımızda sadece ve sadece geçicilik vardır: Bedenlerimiz, hislerimiz ve düşüncelerimiz mütemadiyen gidip gelir. Bu anlamda Buda Hume'la tamamen mutabıktır: Çeşitliliğin olduğu yerde özdeşlik olamaz.[12]

12 James Giles, "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity", *Philosophy East and West*, Vol. 43 (1993), http://ccbs.ntu.edu.tw adresinden erişilebilir.

Bu da bizi Hume'dan Kant'a getirir: Hume Benliğin olmadığını göstermeye çalışır (kendimize baktığımızda, yalnızca tikel fikirler, izlenimler vs. görürüz; "Benlik" görmeyiz), Kant ise bu boşluğun Benliğin *ta kendisi* olduğunu iddia eder. Hume'un Benliğin olmadığı savına (kendime baktığımda, tikel duygulanımlar, kanılar vs. çokluğu görüyorum, ama algımın bir nesnesi olarak asla bir "Benlik"e rastlamıyorum) Kant'ın verdiği cevap bir tür Rabinoviç fıkrasıdır: "Kendine baktığında, Benliğini keşfedebilirsin." "Ama orada Benlik falan görmüyorum, bende çeşitli tasarımların ötesinde hiçbir şey yok!" "E tamam işte, özne bu Hiçliğin ta kendisi!" Budizmin sınırlı tarafı bu ikinci adımı atamamasıdır – "hakiki bir Benlik yoktur" içgörüsünde takılıp kalır. Tüm Alman İdealistleri bunu vurgular: Kant bunu (transandantal Ego–erişilemez Şey olarak) boş bırakırken, Fichte Ben'in bir şey değil, bütünüyle süreçsel olduğunun, kendine-görünme sürecinden ibaret olduğunun altını defaatle çizer; Hegel de aynı şeyi yapar. Hofstadter'in idealist (ikici) görüş diye sunduğu şeye ilk gülen kişiler onlar olurdu herhalde:

> Sorun şudur ki, bir bakıma, "Ben" hiçliğin içinden yaratılmış bir şeydir. Hiçliğin içinden bir şey yapmak asla mümkün olmadığı için de, var olduğu iddia edilen o şeyin en nihayetinde bir yanılsama olduğu ortaya çıkar; ama tıpkı zarflar arasındaki bilye gibi, çok güçlü bir yanılsamadır bu. Ne var ki, "Ben", bilye yanılsamasından çok daha köklü ve inatçı bir yanılsamadır, çünkü "Ben" bağlamında, kutuyu tersine çevirip sallamaya, sonra zarfların arasına dikkatle bakıp orada katı ve yuvarlak bir şey bulamamaya tekabül eden hiçbir aydınlatıcı edim yoktur. Beynimizin kendi içinde nasıl işlediğine vâkıf olamayız. Dolayısıyla "Ben"-lik bilyemiz hakkında tek perspektifimiz tüm zarfları hep birden sıkıştırmanın muadilinden gelir ve o perspektif onun gerçek olduğunu söyler![13]

Bu düpedüz yanlıştır: "Kutuyu tersine çevirip sallamaya, sonra zarfların arasına dikkatle bakıp orada katı ve yuvarlak bir şey bulamamaya tekabül eden aydınlatıcı edim"in muadiline *sahibizdir* ve bu da bakışımızı Benliğimizin kendisine odaklamak ve tam da "orada katı ve yuvarlak bir şey olmadığım" keşfetmektir ki modern felsefede bunu çarpıcı bir şekilde yapan kişi Hume olmuştur (ama Budist düşünürler bunu çok önce başarmıştır).

Hume'un sonrasında, Kant'tan Hegel'e kadar uzanan eleştirel-transandantal idealistler Ego'nun eleştiri-öncesi, kaya benzeri, katı, tözsel özdeşliği fikrine geri *dönmez* – tam da tözsel özdeşliği olmayan (örneğin Kant Descartes'ın *cogito*'yu *res cogitans*, "düşünen şey" olarak okumasına yönelttiği eleştiride bunu ifade

13 Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, s. 292.

etmişti), ama yine de indirgenemez nirengi noktası işlevi gören Benliği nasıl tarif edebilecekleri sorunuyla uğraşmışlardı. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu konuda aşılamaz bir yorumda bulunur:

> Basit ve kendi içinde tamamen boş, "Ben" tasarımı... bunun bir kavram olduğunu bile söyleyemeyiz; tüm kavramlara eşlik eden çıplak bir bilinçten ibarettir. Bu Ben ya da (düşünen) şey sayesinde, düşüncelerin transandantal öznesi olan X dışında daha başka bir şey tasarlanmaz. Ancak kendi yüklemleri olan düşünceler yoluyla bilinir ve bunlar dışında, ona dair herhangi bir kavramımız olamaz, sadece kalıcı bir döngünün içinde devinip durabiliriz, çünkü hakkındaki her yargı onun tasarımını daima çoktan kullanmış durumdadır.[14]

Demek ki Kant "Düşünüyorum"dan "Ben düşünen bir şeyim"e geçişi yasaklıyordur: Elbette ki (öz-)bilinç için numenal bir temel olmak zorundadır, elbette ki nesnel olarak "bir şey" olmak zorundadır, ama mesele tam da Ben'in bu boyuta asla vâkıf olamayacak olması ve bu boyutun Ben olgusuyla/edimiyle tözdeş olmasıdır. "Kendini nesnel olarak bilen" bir Benlik, bir Benlik olmaktan çıkardı.[15]

Hani Hofstadter "'Ben'i, epey tuhaf bir tabirle, bir sanrı tarafından algılanan bir sanrı, hatta daha da tuhaf bir tabirle, bir sanrı tarafından sanrılanan bir sanrı olarak görme"yi önerir ya, bu ifadenin sorunlu yanı tuhaflığı, aklıselim anlayış üzerindeki sarsıcı etkisi, yahut bariz paradoksu değil (yolun sonunda, sanrıların dayandığı bir gerçeklik olmak zorundadır; yani, kendi kendiyle ilişkilenen sanrılar döngüsü eksiksiz olamaz – öyle olsa, tıpkı Escher'in birbirini çizen iki eli gibi, aynı saçma paradoksu ima ederdi; yahut, Descartes'm muhtemel tabiriyle, her şey sanrılanıyor olsa bile, sanrılamayı yapan bir X'in olması gerekir), tam aksine, temel gerçeklik ile üst-düzey yanılsamalar arasındaki *aklıselim* ayrımın sınırları içinde fazlasıyla kalmasıdır.[16] Hofstadter Gerçeğin ontoloji-öncesindeki bulanıklığını tözsel gerçekliğe dönüştürenin üst-düzey "yanılsama" olduğunu göremez. Hegelce söylersek, "bir sanrının *sanrıladığı* bir sanrıda", sanrılama, tam da kendi kendisiyle ilişkilenerek, kendini kaldırır ve böylece yeni bir "gerçeklik" kurulur.

Ben'in sadece Ben için var olduğunu, zihinsel tasarımın yalnızca zihinsel tasarım için var olduğunu, bu döngü dışında "nesnel" bir varoluşu olmadığını

14 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith, Londra: Macmillan, 1929, s. 331.

15 Kant'tan post-Kantçı idealizme geçiş son derece önemlidir, zira burada eleştiri-öncesi döneme dönercesine Ben'in mutlak gerçekliğine *varılmaz*, perspektif açısından köklü bir değişim yaşanır sadece ve böylece sorun kendi çözümü olarak görünür – peki ya Ben'e mahsus olan negatiflik, kendini "nesnel biçimde" bir konuma yerleştirememe şeklindeki bünyevi acizliği, epistemolojik değil de ontolojik ve dolayısıyla *pozitif* özelliğiyse? Peki ya Ben negatiflik boşluğunun *ta kendisiyse*?

16 Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, s. 293.

iddia eden Fichte bir bakıma aynı şeyi söylemektedir. (Öz-)bilinci bir sanrı tarafından sanrılanan sanrı diye tanımlayan Hofstadter aklıselimimizce kabul edilemeyecek bir paradoksu zorlayıp "fazla radikal" bir tavır alıyor değildir, bilakis *yeterince radikal değildir*: Görmediği (ve Fichte'nin açık seçik gördüğü) şey şudur ki sanrının paradoksal bir şekilde katlanması (bir sanrı, yani sanrısal bir entite tarafından algılanan bir sanrı) kendini iptal eder (kaldırır) ve başlı başına yeni bir gerçeklik doğurur.

"Bir sanrı tarafından algılanan bir sanrı" paradoksunu, anlamsız bir kısır döngüye düşmeden izah etmenin bir yolu vardır elbette: Kelimenin dar anlamıyla, bir sanrıyı algılayan şey bir sanrı değildir; öznel olmayan nöronal süreç (algı sürecinin "gerçekten var olan" temeli) ve gerçekliği doğrudan algıladığımız yanılsaması, algının failinin bir Benlik olduğu yanılsamasına yol açar – algı sürecinin her iki kutbu, algılanan içerik ve algılayan özne, bu anlamda sanrıdır ve burada bir paradoks falan yoktur. Thomas Metzinger bu görüşü ayrıntısıyla geliştirmiştir;[17] ona göre, insanın fenomenal deneyimi dünyanın dinamik bir çok-boyutlu haritasıdır – ama bir farkla: "İnsanlarca kullanılan *dışsal* haritaların yalnızca birkaçı gibi, onun da küçük bir kırmızı oku vardır... fenomenal benlik gerçekliğe ilişkin bilinçli haritanızdaki o küçük kırmızın okun *ta kendisidir*."[18] Metzinger küçük kırmızı okun gözlemcinin haritalanmış uzamdaki konumuna işaret ettiği ("Buradasınız!") şehir, havaalanı ya da alışveriş merkezi haritalarına atıfta bulunur:

> Zihinsel benlik-modelleri fenomenal bir coğrafyacının gerçekliğin zihinsel haritasında yolunu bulmasını sağlayan küçük kırmızı oklardır... Metro haritasındaki küçük kırmızı ok ile nörofenomenolojik ilkel beynimizdeki küçük kırmızı ok arasındaki fark dışsal okun opak olmasıdır. Bunun yalnızca bir temsil –başka bir şeyin yer tutucusu– olduğu daima bellidir... Mağara adamının beynindeki bilinçli öz-modeliyse büyük oranda şeffaftır: ... gerek tam bir düşünüm-öncesi somutlaşma gerekse de konumlanmaya dayalı kapsamlı, her şeyi kuşatıcı bir öznel deneyimce şekillenen fenomenal bir benliktir.[19]

Bu "kırmızı ok", Lacan'ın özneyi başka gösterenler için temsil eden gösteren dediği şeydir. Metzinger hepten haritanın içinde oluşumuzu *total uçuş simülatörü* metaforuyla anlatır:

> Uçuş simülatörü ile beyin arasındaki fark, beyni ona ara sıra "giren" öğrenci bir pilotun kullanmamasıdır... Total uçuş simülatörü hep bir pilot olmadan

17 Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2004, s. 331.
18 A.g.e., s. 551.
19 A.g.e., s. 552.

> uçmuş ve *kendi* uçuş simülatörü içinde kendisine dair karmaşık bir içsel imge geliştirmiş, kendi kendini modelleyen bir uçaktır. İmge şeffaftır. İçsel bir şekilde geliştirilmiş bir imge olduğu malûmatı sistemin bütünü tarafından henüz "bilinmemektedir"... "Pilot", tıpkı nörofenomenolojik mağara adamı gibi, ta en başında virtüel bir gerçekliğin içine doğar – bu olguyu keşfetme şansını hiç yakalayamaz.[20]

Platon'un Mağara savının bu versiyonundaki fasit daireden nasıl kaçınabiliriz? Büyük bir mağara kendisine dair bir imgeyi mağara duvarına yansıtır ve *gözlemcinin kendisini doğurur-simüle eder* – peki ama mağara gözlemcinin tözsel özdeşliğini/kimliğini ya da içeriğini simüle edebilse de, gözlemcinin *işlevini* simüle edemediği, zira bu durumda kendini gözlemleyen bir kurguya varacağımız söylenemez mi? Başka bir deyişle, öz-farkındalık deneyiminde gözlemcinin doğrudan doğruya özdeşleştiği şey bir kurgu, pozitif bir ontolojik statüsü olmayan bir şey olsa da, *gözlemcinin gözlemleme faaliyetinin kendisi pozitif bir ontolojik olgudur*. Metzinger (ve Hofstadter) bu sorunu gözlemleme sürecinin gerçekliği (özerk bir Benlik şeklinde bir "gözlemci" yoktur, öznel olmayan nöronal süreç vardır sadece) ile bu sürecin failinin bir Benlik olduğu yolundaki "şeffaf" (öz-)algıyı birbirinden ayırarak çözmeye çalışır. Bir başka deyişle, görünüm (fenomenal "şeffaf" gerçekliğin görünümü) ile gerçeklik arasındaki fark algılama sürecinin kendisine aktarılır.

Peki bu çözüm sahiden işe yarar mı? "Var olduğuma eminim" şeklindeki Kartezyen önermeyi çözümleyen Metzinger, Lacan'ın "telaffuzun öznesi" ile "telaffuz edilenin öznesi" arasında yaptığı ayrıma çok benzeyen bir ayrım yapar.[21] Metzinger'e göre "Var olduğuma eminim"deki iki "Ben"in tam olarak hangi statüde olduğu son derece önemlidir: İkinci "Ben" *şeffaf* benlik-modelinin içeriğine işaret eder – Lacan'ın "telaffuz edilenin öznesi"ne, bir *nesne* olarak egoya–, ilk "Ben" ise bu düşünceyi düşünen (yani doğuran) düşünürün *opak* bileşenine karşılık gelir. Kartezyen çerçevede şöyle bir karışıklık söz konusudur: Kendini dolaysızca deneyimleyen o kendine şeffaf düşünen töz, iki Ben'in gayrimeşru biçimde özdeşleştirilmesiyle, ilkinin ikincisine yerleştirilmesiyle ortaya çıkar. Opak bileşen "şeffaf benlik-modelinin devamlı aktif arkaplanına çoktan *yerleştirilmiştir*."[22] Başka bir deyişle, ilk "Ben" (bu düşünceyi düşünen X) hiç kuşkusuz *bir şeye*, bu düşünceyi doğuran bir sisteme gönderme yapsa da, "bu sistemin aslında bir *benlik* olup olmadığı belli değildir."[23]

Ama burada bir sürprizle karşılaşırız: Kant bu ayrımın zaten farkındaydı; daha önce de belirttiğimiz üzere, öznenin hiçbir surette tözsel olmayan bir ni-

20 A.g.e., s. 557.
21 A.g.e., s. 398-403.
22 A.g.e., s. 401.
23 A.g.e., s. 405.

teliği olduğunun altını çizmiş ve onun numenal alt-katmanını "düşünen Ben ya da o" diye tanımlamıştı, yani kişinin kendi numenal doğasını bilmemesinin düşünen öznellik için pozitif bir koşul olduğunu ima etmişti. Ama Kant'ta, Metzinger'de olmayan, kilit bir unsur daha vardır: Numenal alt-katmanından ayrı tutulması gereken o tözsel olmayan "Ben", Kant'ın tabiriyle "kişi" de değildir; yani kişiliğimi oluşturan ve Metzinger'in beynin bilinçli "benlik-modeli" dediği, arzular, rüyalar, bilgiler, yeteneklerden oluşan tüm o psikolojik zenginliğiyle öznelliğin pozitif fenomenal içeriği de değildir. "Ben" ne numenal ne fenomenaldir, ne Ben'in öznel olmayan nöronal alt-katmanıdır ne de kendimin bir temsilidir. Metzinger'de eksik olan şey budur. Ondan yaptığımız alıntıyı tekrarlayalım: "Metro haritasındaki küçük kırmızı ok ile nörofenomenolojik ilkel beynimizdeki küçük kırmızı ok arasındaki fark dışsal okun *opak* olmasıdır. Bunun yalnızca bir temsil –başka bir şeyin yer tutucusu– olduğu daima bellidir." Kantçı açıdan buna verilecek yanıt şudur: Ben'in bilişsel haritasında Ben'in yerini tutan "kırmızı ok", "sadece bir temsildir, bir şeyin yer tutucusudur" – ne var ki bu "başka bir şey" Ben'in nöronal alt-katmanı değil, boş (öz-)referans noktası olarak Ben'in kendisidir, Lacan'ın "men edilmiş özne", yani $ dediği şeydir. Özne haritada *olamaz* – onu haritaya yerleştirmek öznenin kendi kendini büsbütün nesneleştirmesine tekabül ederdi, zira orada, kendimi "nesnel olarak", dünyanın bir parçası olarak görürdüm. Burada gayet bariz bir paradoks vardır: Ben'in bilişsel haritasında Ben'in yerini tutan "kırmızı ok" "sadece bir temsildir, başka bir şeyin yer tutucusudur", ama neyin temsilidir? Bir şeyin değil, *hiçliğin*. "Ben" sadece kendi kendime oluşturduğum bir model, öz-temsilimin içeriği değil, bu içeriğin kendisine göründüğü o ele avuca sığmaz X'tir, bir başka görünüm olamayan "kendim"dir, zira görünümün görünüm *olarak* göründüğü şey budur. Başka bir deyişle, numenal ile fenomenal, nöronal alt-katmanım ile öz-modelim arasındaki mesafenin var kalmaya devam edebilmesi için, *üçüncü* bir virtüel terime ihtiyaç vardır – görünüm bir başka görünüme görünemez, ama gerçekliğin kendisine de görünemez. "Özne" *görünümün fenomenal olmayan dayanağıdır*: Gerçekliğin bir parçası değildir, çünkü, Fichte'nin açıkça gördüğü üzere, özne yalnızca bir özne için vardır; yani, dışsal bir "nesnel" görüş için özne yoktur; ama o bir başka görünüm de değildir.

Benliği izah edebilmemiz için, görünüm ile gerçeklik arasındaki genelgeçer karşıtlığı (ki bu karşıtlıkta görünüm tam da bir "salt görünüm"dür) sorunsallaştırmamız ve yirminci yüzyıldaki "katı" bilimlerin karşı karşıya geldiği o utanç verici paradoksu kabul etmemiz gerekir: (Başka alanların yanı sıra) kuantum fiziğinde, bir parçacığın "görünümü" (algısı) kendi gerçekliğini belirler – dalga işlevinin çökmesiyle kuantum dalgalanmasının içinden "sert gerçekliğin" ortaya çıkması, gözlemin, bilincin müdahalesinin sonucudur. Görünümlerin ontolojik

üstünlüğü olduğu yolundaki bu anlayışı kabul etmek zordur. Başka bağlamlarda birbirinin azılı düşmanı olanların bu anlayışa karşıt olmak hususunda ortaklaşması tesadüfi değildir. Örneğin Hofstadter sık sık dalga geçtiği resmi hasmı David Chalmers'la bu bağlamda kilit bir öncülü paylaşır. Bilincin indirgemeci biçimde açıklanmasına karşı çıkan Chalmers "evrenin fiziğine -uzamsal-zamansal düzenekteki tüm alanlar ve parçacıklar arasındaki şekillenme, nedensellik ve evrim- hakkındaki her son ayrıntıyı bilsek bile, *bu* malûmat bizi bilinçli deneyimin var olduğunu ileri sürmeye yöneltmezdi" diye yazarken, genelgeçer Kantçı yanlışa düşer: Böyle bir topyekûn bilgi, epistemolojik *ve* ontolojik açıdan tamamen saçmadır.[24] Marksizmde Nikolay Buharin'in dile getirdiği kaba belirlenimci görüşün diğer yüzüdür bu - hatırlanacağı üzere, Buharin fiziksel gerçekliğin tümünü bilseydik, devrimin ne zaman ortaya çıkacağını da tahmin edebileceğimizi iddia etmişti. Bu muhakeme tarzı -fiziksel bütünlüğün üzerindeki bir aşırılık, artık olarak bilinç- yanıltıcıdır, zira anlamsız bir mübalağaya başvurmak zorundadır: Gerçekliğin Bütün'ünü tahayyül ettiğimizde, bilince (ve öznelliğe) yer kalmaz. Burada iki seçenek söz konusudur: Ya öznellik bir yanılsamadır ya da gerçeklik *kendinde* (ve sadece epistemolojik olarak değil) Hepsi-değil'dir. Hofstadter en temel düzlemindeki gerçekliğin topyekûn tasvir edilmesinin teorik açıdan mümkün olduğu öncülünü paylaşır - onu farklı kılan şey ise bundan karşıt sonuca varmasıdır: Bu düzlemde, bilinci izah etmenin mümkün olacağını düşünür.

Hofstadter Ben'i bir fail olarak tasavvur ederken, üst-düzey süreçleri kendiliğinden algıladığımızı, alt-düzeydeki alt-katmanları gözardı ettiğimizi hesaba katar. Yüksek bir dalga deniz kıyısına yaklaşırken onu suyun yüzeyinde devinen tözsel bir entite olarak algılarız, ama bu dalganın tözsel bir özdeşliği yoktur, atomları mütemadiyen değişmektedir - "gerçekten olan" şey şudur: su ile diğer moleküllerin sonsuzca karmaşık bir etkileşim içine girmesi aynı dalganın denizin üzerinde devinip durduğu etkisini doğurur. Bu durum psişik hayatımızın kendiliğinden "düşünme-dinamiği"nin bir sonucudur: Gerçekten olan şeyin sonsuz karmaşıklığından sakınmak için, üst-düzey entiteler inşa edip onları "failler" diye algılarız. Aynı durum Ben için de geçerlidir: Bir kişi bir şey yaptığında, bu edimi meydana getiren beyin ile kasların (ve hatta daha da alt bir düzeyde, temel parçacıkların) sonsuzca karmaşık etkileşimini analiz etmeye halimiz olmaz ve dolayısıyla bir "Ben" inşa edip ona söz konusu edime neden olma gücünü atfederiz.[25] Demek ki iki düzey vardır. Birincisi, Hofstadter'in deyişiy-

24 David Chalmers, *The Conscious Mind*, New York: Oxford University Press, 1997, s. 101.

25 Başka açılardan "gerçekçi" olan bir video oyununda tek bir figüre fazla yaklaştığımızda, onun bir yüzü olmadığını, gelişigüzel bir çizimi andıran kaba soyut hatları olduğunu apansız fark ederiz; aklıselimimiz bize bunun böyle olduğunu, çünkü karşımızda gerçek

le "Tanrı'nın bakışı", gerçekliği sonsuz karmaşıklığıyla algılayan ve tüm temel nedensel zincirleri kurabilen bakış vardır – burada "onu bütünüyle görürüz", nedensel ağ eksiksizdir, hiçbir şey dışarıda kalmaz. İkincisi, "muazzam miktarda malûmatın çarçur edildiği, son derece sıkıştırılmış basitleştirme" vardır; bu basitleştirme "biz fanilere daha *faydalı* gibi görünebilir, zira çok daha verimlidir (bazı şeyler 'sebepsizce' vuku buluyor görünse bile bu değişmez – alış ve veriş böyle bir şeydir)."[26] "Özgürlük" hissi (bir şeyi "sebepsizce", sırf onu yapma itkisi aklımıza düştü diye yaptığımız algısı) şeyleri, basitleştirmenin üst düzeyinde algılarken kaybettiğimiz tüm o ayrıntıları gözardı etmemize dayanır. Bazı edimleri "maksatlı" diye algıladığımızda, aynı kendiliğinden basitleştirmeyi yaparız: Bir bardağı kaldırıp ondan su içtiğimde, "Bardağı niçin kaldırdım?" sorusunun esas cevabı, nöronal süreçlerin karmaşık bütününü göz önünde bulundurmayı gerektirir. El kaslarıma sinyaller gönderen susuzluğa (susuzluk diye algıladığım şeye) karşı bir tepkide bulunurum, vs. Bu düzeyde, herhangi bir maksat yoktur, sadece (son derece karmaşık olsa da) doğal nedensellik vardır. Şeyleri basitleştirmek için, maksadı bir neden olarak koyutlayıp şöyle derim: "Bardağı su içmek için kaldırdım."

Peki bu öncüldeki sorunlu yan nedir? "Tanrı'nın bakışı" gibi bir şeyin, (bir ateiste göre) epistemolojik açıdan imkânsız olsa da, "onu bütünüyle gören" bir zekâ fikrinin *olduğu* yolundaki ilk önvarsayımının ontolojik dayanağı vardır: "Tüm gerçekliğin" sonsuzca karmaşık ağı gerçekten de orada bir yerdedir, nihai hakiki gerçeklik odur, ama sonlu zihinlerimiz ona erişemez. Peki ya *temel düzey* diye bir şey yoksa, bölünmeler bitimsizce sürüp gidiyorsa, kuantum düzeyi "temel" tüm gerçekliğin "bulanıklaşmaya" başladığı noktayı imliyorsa ve tek nihai gerçeklik bir Boşluk'sa?[27]

Bu da bizi Hofstadter'in sınırlılığına getirir: Kuantum fiziğindeki dalga işlevinin çökmesiyle ortaya çıkan "aşağıya doğru işleyen nedenselliği" düşünemez, zira gerçeklik ile görünüm arasında kurduğu karşıtlık geleneksel bir karşıtlıktır. Kuantum düzeyini algıladığımız sıradan gerçeklikten ayıran boşluk, nihai katı gerçeklik ile üst-düzey bir kaçınılmaz-ama-yanıltıcı sanrı arasındaki bir boşluk *değildir*. Tam aksine, bilfiil "sanrılanan", ontolojik açıdan henüz bütünüyle oluş-

bir insan değil, yapay, virtüel bir kopya olduğunu söyler. Peki gerçek insanlar için de aynı şey geçerli değil midir? Onlara fazla yaklaştığımızda, yüzeyin ardında sadece organların, kanın, kemiklerin olduğunu, düşüncemizin beynin teni ve daha da yaklaştığımızda, manasız atomlar ve boş uzamdan ibaret "olduğunu" keşfetmez miyiz?

26 Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, s. 98.

27 Nanoteknolojiyi bu kadar heyecan verici kılan şey nesneleri son derece küçük bir boyutta inşa etme ve bunun sonucunda sıradan hayatımızla olan tüm bağlılaşımlarının kaybolma, tabiri caizse başka bir gerçeklikle karşı karşıya gelme ihtimalidir: Nano-gerçeklik ile sıradan gerçekliğimiz arasında ortak bir ölçek yoktur; ama yine de nano-süreçler yoluyla gerçekliğimizi etkileyebiliriz.

mamış olan, yüzergezer ve muğlak olan şey kuantum düzeyidir ve onu katı bir gerçekliğe dönüştüren şeyse "daha yüksek" bir görünümler düzeyine geçilmesidir.

Dahası, Hofstadter Benliği tözsel bir şey olarak değil de birçok maddi örnekleme arasında akabilecek bir üst-düzey kalıp olarak tanımlarken, yeterince tutarlı davranmaz ve fıçıdaki-beyin fantazisinde düşülen hatayı tekrarlar: Benliğimi oluşturan kalıp beynimdeki o kendi kendine gönderme yapan döngülerin kalıbı değildir sadece; aynı zamanda, beynim-ve-bedenim ile onun tüm maddi, kurumsal ve simgesel bağlamı arasındaki etkileşimlerin o çok daha geniş kalıbıdır. Beni "ben-kendi benliğim" yapan şey insanlarla, şeylerle ve çevremdeki süreçlerle ilişki kurmamdır. Beyin-kalıbım buradaki, yani Dünya'daki beynimden Mars'taki bir başka beyne aktarılacak olsa tanım gereği kaybolacak şey tam da budur: Bu öteki Benlik asla ben olmaz, beni ben, kendi benliğim yapan karmaşık toplumsal ağdan yoksun kalacaktır.

Hofstadter iki seçenek koyar ortaya: Ya Benliğim beynimin gizemli, bilinmeyen bir fiziksel özelliğiyle bir şekilde doğrudan bağlantılıdır ve dolayısıyla indirgenemez biçimde onda köklenmiştir, ya da, kendi bireyliğimle sınırlı olmayan, dolayısıyla başkalarına aktarılabilen o kendi kendiyle ilişkilenen döngülerin üst-düzey bir biçimsel kalıbıdır. Hofstadter tekil evrensellik olarak Ben mefhumunu tasavvur etmez: Searl'ün yaptığı gibi maddi dayanağıyla (beyin) özdeşleştirilmemesi gereken, ama oradan oraya dolaşan ve başka bireylere aktarılabilen bir kalıptan da ibaret olmayan soyut-evrensel bir referans noktasıdır.[28] Tamamen biçimsel-negatif olan bu kendi kendiyle özdeş olma hali Kartezyen *cogito*'nun özüdür ve Hofstadter'in ne zaman (o bildik alaycı üslubuyla) Kartezyen Ego'dan bahsetse, onu *tözselleştirip* bir Şey'e dönüştürmesinin sebebi budur. İnsanları hayvanlardan ayıran eşiği izah etmeye girişen Hofstadter, Turing'in "evrensel (bilgisayan) makine" mefhumuna gönderme yaptığında da işler haliyle karışır:

> Böyle bir bilgisayımsal evrenselliğin kritik eşiği, tam da bir makinenin kendi yapısını tasvir eden bir dizi veriyi okuyup doğru biçimde yorumlayabilecek kadar esnek olduğu noktada gelir. Bu kritik kavşakta, bir makine, ilkesel olarak, belirli bir işi adım atıp nasıl yaptığını açık seçik izleyebilir. Turing bu kritik esneklik düzeyine sahip bir makinenin her türlü makineyi, ne kadar karmaşık olursa olsunlar, taklit edebileceğini fark etmişti. Başka bir deyişle, evrensel bir makineden *daha* esnek bir şey yoktur...

28 Aklıma gelmişken şunu da belirteyim: Searl'ün o meşhur/meşum Çin Odası düşünce deneyinde anlatılan durumun tuhaf yanı zihnimizin işleme tarzına dair bir tasvir olarak da yorumlanabilmesidir: Beynimize yakından bakacak olursak, beynin simgesel girdiyi tam "anladığı" yeri asla bulamayız; "anlamsız" aktarımın ve göstergelerin manipülasyonunun vuku bulduğu dağınık bir ağ buluruz sadece...

> Biz insanlar da farklı türden evrensel makineleriz: Evrimin "temsili evrenselliğin" ortaya çıkmasına yönelik büyük bir planı hiç olmamışsa da, nöral donanımımız rastgele kalıpları kopyalayabilir.[29]

"Evrensel makineler" haline nasıl geliriz? Kendi kendine gönderme yapan bir döngü yoluyla. Felsefi açıdan hayati içgörü budur: Evrenselliğin "sınırlılığı" budur: evrenselliğin bir tekillikle kısa devreye girmesi, bu tekilliğin sayesinde evrenselliğin "kendi için" koyutlanabilir, olduğu gibi görünebilir, tikel bir içerikle olan bağlarını koparabilir hale gelmesi.[30] Genelgeçer öz-göndergesellik mefhumu "düzmece sonsuzluk" düzleminde kalır: Bir imge kendini sonsuzca aynalar – misal, bir televizyon ekranında, üzerinde bir televizyon setinin olduğu bir masa görürüz, o gördüğümüz televizyonun ekranında üzerinde bir televizyon setinin olduğu bir masa vardır ve o televizyonun ekranı... bu böyle uzar gider. Hofstadter benliği meydana getiren "hakiki sonsuzluğu" bu sonsuz gerilemeden ayırabilmek için, eskilerden hoş bir örneği zikreder:

> Hani küçük bir kızın bir Morton Salt kutusunu taşıdığı o meşhur Morton Salt etiketi vardır. Bir kez daha sonsuz gerilemenin kokusunu aldığınızı zannedebilirsiniz, ama kendinizi kandırırsınız! Kızın kolu gerilemenin vuku bulacağı kritik eşiği kapamaktadır. Etiketteki sonsuz gerilemeyi *görebilmek* için kızdan tuz kutusunu size vermesini rica etmeye kalksanız, hayalkırıklığına uğrardınız, zira *o* kutudaki etiket onu gerilemenin önünü bir kez daha tıkayan daha küçük bir kutuyu tutarken gösterirdi.
>
> Ama yine de kendi kendine gönderme yapan bir resmimiz vardır, çünkü bakkaldaki müşteriler etiketteki küçük kutunun bizatihi tuttukları büyük kutuyla aynı olduğunu anlarlar. Peki bu sonuca nasıl varırlar? Analojiye başvurarak. Somut konuşmak gerekirse, ellerinde büyük kutuyu tuttukları gibi, kızın tuttuğu küçük kutuyu da görebilirler ve iki kutunun ortak özellikleri vardır (silindire benzer bir şekilleri, koyu mavi renkleri, her iki uçtaki beyaz kapakları); ve bunlar yetmese bile, küçük kutunun içinden de tuzun aktığını görebilirler. Bu kanıtlar küçük kutu ile büyük kutunun özdeş olduğunu herkese ikna etmeye yeter ve işte: sonsuz gerileme olmaksızın kendi kendine gönderme![31]

Böyle bir öz-göndergesel içerme sayesinde, "fili kibrit kutusunun içine" yerleştiririz: Çerçeve bir unsur olarak çerçevelenen içeriğin içine kaydedilir, bütün kendisinin bir parçası haline gelir. Sonsuz gerilemeye karşı kazanılan bu zaferin

29 Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, s. 242 ve 245.

30 Karşılıklı konuştuğumuzun bir insan mı yoksa bir makine mi olduğunu anlamaya yönelik meşhur Turing testinin çerçevesini değiştirmenin bir diğer yolu makinenin hakiki bir (Freudcu) dil sürçmesine yol açıp açamayacağına odaklanmak olurdu: sırf anlamsız bir arıza değil, *anlamla yaşanan bir başarısızlık*, bir mesaj taşıyan denetimsiz "bozukluk".

31 Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, s. 144-5.

bedeliyse imge-içindeki-ikinci-imgenin eksik, kesilmiş olması, tamamen aynı olmaması, fakat ancak analoji yoluyla aynı olduğunun fark edilebilmesidir (resmin içindeki kutuyu yalnızca kısmen görürüz) – tamamlayıcı öz-düşünümsel imgenin asgari derecede "metonimik" olması gerekir. Ve –meseleyi son derece basitleştirmek gerekirse– kesilmiş simgesel öz-temsilin aynısı "Benlik" dediğimiz şeyin de kurucu unsurudur: Benlik kendi (öz-)temsili sayesinde oluşur; yani, "benlik" teriminin iki anlamı, tözsel ve yüklemsel ("Ben" olarak benlik ve öz-ilişkiyi ifade eden şey olarak benlik), birbiriyle yakından bağlantılıdır. "İnsan konuşması", nesneleri ve süreçleri ifade etmek üzere dili kullanan konuşan özne kendisini öz-düşünümsel bir şekilde konuşmasına kaydettiği sürece vardır. Özneyi oluşturan bu kendini kaydetme edimi, kendime dair bir temsilin (bir imgenin ya da göstergenin) konuşma zincirime dahil edilmesine indirgenemez – bu temsilin "benim" yerime durma işlevini görmesi gerekir, yani dünyayı algılayıp onunla ilişkilenmeye başladığım eşsiz nokta, kelimelerin anlam kazandığı nokta işlevini görmesi gerekir. Bu işlem aslında imkânsız (konuşmamda kendimi tamamen nesnelleştiremem ve kendimi konuşmamda konuşan olarak göremem/temsil edemem), ama zorunlu olduğu için, ancak budanmış şekilde yapılabilir. Lacanca söylersek, "beni" (telaffuzun öznesini) gösteren o gösteren, gösterilensiz bir gösterendir. "Sıradan" gösterenler zincirine (S_2) karşıt olarak, Lacan bu istisnai göstereni Ana-Gösteren (S_1) diye adlandırır ve "aşağıya doğru işleyen nedenselliğin" Lacancı çerçeveye nasıl tercüme edilebileceğini şimdi görebiliriz: Bu istisnai gösteren "gösterilenin içine düştüğü" ölçüde, yani gösterilen nesnenin birliğini oluşturduğu ölçüde "aşağıya doğru işleyen nedenselliğe" sebep olur (bir Yahudi, "Yahudi" *adı* kendisine eklendiğinde Yahudi olur, zira bu ad onun dış namı olduğu gibi, onu ontolojik olarak da oluşturur). İfade ettikleri gerçekliği "yansıtan" göstergelerin o genelgeçer "yukarı doğru" nedenselliğinin aksine, bu nedensellik "aşağı doğru" meyleder. Genelgeçer çerçevede, nedensellik "yukarı doğru" işler, şeyler kelimelere neden olur, onların göstergelerini belirler; Ana-Gösteren'deyse, kelime ifade edilen şeyi belirler/ona neden olur.

Peki bu durum, nasıl ki bir "Yahudi" adlandırılmasıyla ortaya çıkıyorsa, "Benliğin" de adlandırılmasıyla neden olunan (koyutlanan) X olduğu anlamına mı gelir? Burada çok önemli bir ayrım yapmamız gerekir: Benlik, kendine gönderme yapmanın ve bu sayede kendisine erişilebilir olmasının dolaysız anlamıyla öz-göndergesel *değildir* – Benlik sonsuz gerilemenin kesilmesini sağlayan boşluktur ve dolayısıyla Benliği (Ben) doğrudan temsil eden gösterge bir boş göstergedir, bir boşluğun yerini tutan bir göstergedir. Metzinger'in özneyi haritadaki kırmızı oka benzetmesinde eksik olan boyut budur. Ondan daha önce yaptığımız alıntıyı bir kez daha mercek altına alalım:

> Metro haritasındaki küçük kırmızı ok ile nörofenomenolojik ilkel beynimizdeki küçük kırmızı ok arasındaki fark dışsal okun *opak* olmasıdır. Bunun yalnızca bir temsil

> -başka bir şeyin yer tutucusu- olduğu daima bellidir... Mağara adamının beynindeki bilinçli öz-modeliyse büyük oranda şeffaftır: ... gerek tam bir düşünüm-öncesi somutlaşma gerekse de *konumlanmaya* dayalı kapsamlı, her şeyi kuşatıcı bir öznel deneyimce şekillenen fenomenal bir benliktir.[32]

Metzinger şunu gözden kaçırır: "Bir başka şeyin yer tutucuları" olan sıradan gösterenlerin aksine, Benliğe karşılık gelen "kırmızı ok" *hiçliğin* yer tutucusudur (öznenin kendisi "olan" hiçlik). Bu noktada, Ben'in (öznenin) içinde kendini tanıdığı özellikler şeklindeki genelgeçer Ben anlayışını düzeltmek gerekir: Kendimi tanım gereği *yok* olarak, yerimde duranların işaret ettiği boşluk olarak deneyimlerim, kendimi asla yerimde duranlarla ya da benlik-modelimle özdeşleştirmem.(Başka yerlerde pek rağbet görüp ziyadesiyle suistimal edilen) Gödel teoremi göndermesi burada net bir anlam kazanır: Nasıl ki, Gödel'e göre, "karar verilemez" önermenin kanıtının olmaması doğruluğunun dolaysız bir sonucuysa, öznenin temsilindeki başarısızlık da öznellik boyutuyla karşı karşıya olduğumuzun bir kanıtıdır. Bu da bizi özneye dair biçimsel tanımlarımızdan birine getirir: Bir özne kendini bir anlamlandırma zincirine eklemlemeye ("ifade etmeye") çalışır, bu eklemleme çabası başarısızlığa uğrar ve *bu başarısızlık sayesinde ve yoluyla, özne ortaya çıkar*: Özne kendini anlamlandırma temsilinde yaşadığı başarısızlıktır – Lacan'ın gösterenin öznesini $, "yasaklı" diye yazmasının sebebi budur. Tam bu anlamda, özne kanıtlanamaz bir önermedir, varlığı ispatlanamayan, ama doğrudan ispatlanamamasıyla çıkarsanan bir şeydir. Erişilmez Şey ile ona doğrudan erişilmesini önleyen engelin tuhafça örtüşmesi öznenin statüsünün bir Gerçek statüsü olduğuna işaret eder. Özne, Lacan'ın diyeceği gibi, kendini simgeselleştirme çabasının başarısızlığa uğramasına "Gerçeğin bir cevabı"dır. Hofstadter'in bu boyutu gözden kaçırmasının sebebi, "baş-aşağı nedenselliği" tanımlarken onu son kertede zorunlu bir yanılsama olarak sunmasıdır:

> evrim insanları algılayan entiteler haline getirmiştir – dünyayı filtreden geçirip makroskobik kategorilere dönüştüren entiteler. Dolayısıyla, başkalarının neler yaptığı ve bizatihi neler yaptığımız dahil olmak üzere hakkımızda olan bitenleri, (gündelik algılarımızdan ve bildik kategorilerimizden birçok büyüklük kertesinde uzakta uzanan) temel parçacık fiziği çerçevesinde değil de anneler ve babalar, dostlar ve sevgililer, bakkallar ve süpermarket kasaları, pembe diziler ve bira reklamları, çatlaklar ve dahiler, dinler ve basmakalıplar, komediler ve trajediler gibi soyut ve iyi tanımlanmamış üst-düzey kalıplar çerçevesinde tasvir etmeye yazgılıyızdır.[33]

Kendimize uygulandığında, aynı mekanizma Benliğin ortaya çıkışını da izah

32 Metzinger, *Being No One*, s. 552.
33 Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, s. 172.

eder: "Kafatasımızın içinde bulunan tüm umutların, inançların ve arzuların o farz edilen birliğini, iç tutarlılığını ve zamansal istikrarını özetleyen bir terim yaratmaya kuvvetle sürükleniriz ve o terim, çok küçük yaşlarda öğrendiğimiz üzere, 'Ben'dir."[34] "Etkileşim halindeki parçacıkları değil de bulanık bir nedensellikle belirli şeylerin diğer şeyleri oraya buraya ittiği makroskobik kalıpları algıladığımız [için] ve bedenimizin ve bedenimizdeki Büyük İtici 'Ben' olduğu için ve bedenlerimiz dünyanın geri kalanını oraya buraya ittiği için, 'Ben'in nedenselliğin sona erdiği yer olduğu sonucuna varmaktan başka seçeneğimiz kalmaz... Bu...şaşırtıcı derece güvenilebilir ve tamamen elzem bir çarpıtmadır."[35] Demek ki Ben "bir sürü sonsuz derecede küçük entiteye ve onların içinde meydana gelen görünmez kimyasal işleme karşılık gelen faydalı bir kısaltmadır."[36]

En derin öz-deneyimimize dair bir tasvir olarak, bu anlatılanlar yanlıştır: "Ben", kişiliğimin tözsel içeriğinin birliği-tutarlılığı-istikrarına değil, tözsel içeriğin tümünden uzakta olan gelip geçici, öz-göndergesel bir tekilliğe karşılık gelir. Dahası, zihnimizin karmaşık gerçekliği "soyut ve iyi tanımlanmamış üst-düzey kalıplara" indirgeme eğiliminden bahseden Hofstadter ontolojik açıdan farklı mahiyetleri olan iki düzeyi birbirine karıştırıyor gibidir:

> Olgun insan beyinleri algıladıkları şeylerin karmaşıklığını devamlı indirgemeye çalışır ve bu durum, daha yeni etkinleşmiş birçok simgeden oluşan alışılmadık, karmaşık *kalıplardan* sadece *bir* tane alışıldık, önceden-var olan simgeyi (ya da onların çok küçük bir dizisini) tetiklemeye yönelik olarak sürekli bir çaba içinde oldukları anlamına gelir. Aslında, insan beyinlerinin esas işi budur – karmaşık bir durumu almak ve parmağı onda *önemli olana* basmak, baştaki duyum ve fikir karmaşasını damıtmak ve durumun gerçekten ne hakkında olduğuna varmak. Özü görmek.[37]

Burada son derece dikkatli olmak durumundayız: Hofstadter'in bahsettiği karmaşıklık indirgemesi ile alt-düzey nöronal süreçlerin üst-düzey algılara ve simgelere indirgenmesi aynı şey değildir; Hofstadter'in bahsettiği şey, karmaşık kalıpların tüm durumu tek bir özelliğe yoğunlaştıran basit bir tercihe (karar noktasına) indirgenmesidir – ve söz konusu bu indirgeme, simgelerin düzeyine içkindir. Bu iki düzey birbiriyle elbette bağlantılıdır, ama Hofstader bu arabağlantıyı kavrayamaz: "*Ham uyarıcılardan simgelere* doğru aşağı sıçrayış", yani simgesel düzenin ortaya çıkmasının tek şartı, bu düzenin içinde (Lacan'ın deyişiyle) bir Ana-Gösteren'in anlam alanını "dikmesi" ve ona istikrar kazandır-

34 A.g.e., s. 179.
35 A.g.e., s. 182.
36 A.g.e., s. 203.
37 A.g.e., s. 277.

masıdır. Hofstadter zekice bir saptamayla, basit geribesleme döngüsü (örneğin TV setinin TV'deki ayna-imgesinin sonsuz biçimde kendine yansıması) ile bir Benliği oluşturan "tuhaf döngü" arasındaki farkın kaynağının bu "düzey kayması" olduğunu ileri sürer:

> Tuhaf döngü bağlamında, düzey kaydıran algılama, soyutlama ve kategorileştirme edimleri esaslı, olmazsa olmaz unsurlardır. Söz konusu döngüye "tuhaflık" aşılayan şey *ham uyarıcılardan simgelere* doğru aşağı sıçrayıştır... Tuhaf bir döngünün bir video geribesleme sisteminde değil de bir beyinde ortaya çıkmasının sebebi, demek ki bir yetenektir, düşünme yeteneğidir. Yeterince büyük bir tetiklenebilir simgeler repertuarına sahip olmaya karşılık gelen, üç heceli bir kelimedir bu.[38]

Bu noktada, Hofstadter'in başka bir yerde değindiği kilit bir meseleyi eklememiz gerekir: Basit bir geribesleme döngüsünün sonsuzca yinelenmesinin (bir resmin içindeki bir resmin içindeki bir resmin...) aksine, "tuhaf döngü" sonsuz *değildir*; sonsuz dizi, bir tıkaç, "düşünümsel" bir simge, dizideki bir garip tip tarafından kesilir. Dahası, Hofstadter'in hemen fark ettiği üzere, bu yetenek kendisinin diğer yüzü olan bir yeteneksizliğe dayanır: "simgelerimizin düzeyinin altına bakamamak. Bu bizim mikro-şeylerin mütemadiyen, hararetle çalkalanıp durmasını, düşüncemizin temelini oluşturan o hissedilmeyen köpürüp kaynamaları herhangi bir şekilde görme, hissetme ya da duyumsama konusundaki yeteneksizliğimizdir."[39] Neticede, "biri yetenek diğeri yeteneksizlik olan bu iki öğenin bileşimi o tuhaf kendilik döngüsüne yol açar ki biz insanların her birinin ister istemez düştüğü bir tuzaktır bu."[40] Hofstadter daimi salmımmı bu noktada yine sergiler: Aşağı doğru işleyen nedenselliği elzem bir çarpıtma olarak görüp geçer genelde:

> "Ben" -sizinki, benimki, herkesinki- muazzam derecede etkili bir yanılsamadır ve ona kapılmanın hayatta kalma açısından müthiş bir değeri vardır. Bizim "Ben"lerimiz tuhaf döngülerin kaçınılmaz bir yan ürünü olan, kendi kendini pekiştiren yanılsamalardır; söz konusu tuhaf döngülerse, bedenlerin yaşamın tehlikeli boğazlarından geçip kalleş sularında yön bulmasını sağlayan simge-sahibi beyinlerinin kaçınılmaz bir yan ürünüdür... "Ben", tıpkı doğduğu, gökyüzünün bir ucundan diğer ucuna hareket ettiği ve battığı için güneşin dünyanın etrafında döndüğünü düşünmek gibi bir yanılsama olsa bile, hiçbirimizin onsuz yapamayacağı bir kavramdır... "Ben"e inanmayı hepten bırakmak aslında imkânsızdır, çünkü hayatta kalmak için elzemdir. Beğenelim ya da beğenmeyelim, biz insanlar bu miti başımızdan asla atamayız.[41]

38 A.g.e., s. 187 ve 203.
39 A.g.e., s. 204.
40 A.g.e., s. 205.
41 A.g.e., s. 291-2 ve 294.

Bana "Ben"in edimlerimin faili olduğunu söyleyen kendiliğinden öz-deneyimim ile bana "Ben"in olmadığını, sadece karmaşık bir nöronal süreçler ağı olduğunu söyleyen bilimsel bilgi arasında aşılamaz bir boşluk vardır demek ki – bu anlamda, "Ben" kelimenin tam anlamıyla bir fetiştir, zira fetişist tekzip durumuna sıkışmış haldeyizdir: "[Bilimin bana söylediğinin doğru olduğunu] pekâlâ biliyorum, ama yine de..." Fakat Hofstadter şu iddiayı da sıkça tekrarlar: "Biçimsel bir matematik sistemindeki üst-düzey, nevzuhur, öz-göndergesel anlamların, en az sistemin katı, donuk, alt-düzey çıkarsama kuralları kadar gerçek bir nedensel kuvveti olabilir."[42] "Elzem yanılsama" mı, yoksa "en az... kadar gerçek" mi?

"Tercih ile genetik belirlenimcilik arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusunda da aynı meseleyle karşılaşırız. Sigara içmeye meşakkatle çaba sarf ederek değil de genetik müdahaleyle son verirsem, bu beni seçme özgürlüğümden mahrum eder mi? Burada kendiliğinden oluşan mistifikasyon şudur: Eğer tavrım (misal, sigara içme tavrım) olumsal bir olgudan ibaretse, onu kendi tercihim olarak algılarım ve kendimi de ondan sorumlu görürüm; eğer, tam aksine, sigarayı bırakmam bir biyogenetikçinin müdahalesinin sonucuysa, özgürlüğümden yoksun kalmış, başkalarının kontrolü altına girmiş gibiyimdir. Ama eğer sigarayı bırakmam genetikçinin genlerime müdahale etmesiyle koşullanıyorsa, o halde bu müdahaleden önceki sigara içişim genlerimin önceki kümelenişi tarafından belirleniyor demektir. Eğer, tam aksine, eskiden sigara içişim kendi tercihimse, genetikçinin müdahalesinden sonra bile, şimdi çok daha çaba gerektirse dahi, sigara içmeyi bırakma kararını vermek için hâlâ özgürümdür. Eğer genler beni belirliyorsa, kümelenişleri ister doğal kör talihin isterse de genomumu değiştiren bir başka kişinin müdahalesinin sonucu olsun, beni *daima* belirliyorlar demektir. O halde genetikçinin müdahalesi beni niçin özgürlüğümden yoksun bırakıyor gibi görünür? Bunun tek bir tutarlı yanıtı vardır: Eğer genomum kör talihe dayanıyorsa, o halde özgürüm *gibi yapabilirim* ve böylece zevahiri kurtarabilirim. Kendiliğinden algımda, belirlenimciliğin doğruluğuna gizliden gizliye inanırım – kurtarmak istediğim şey özgürlük değil, özgürlük *zevahiridir*.

Öyleyse, şeylerin "gerçekten vuku bulduğu" bir sıfır-düzey gerçekliği baştan varsayan ve üst-düzeyi salt kısaltmalar, yanılsamalı öz-algılar falan diye görüp geçen "pozitif" ontolojiyi reddetmeliyiz. Böyle bir sıfır-düzey yoktur: "Ta en aşağı kadar" gidersek, Boşluğa varırız. Richard Feynman 1959'da "There's Plenty of Room at the Bottom" ["Dipte Epey Yer Var"] başlıklı konuşmasıyla nanoteknolojiyi ilân etmişti – gerçekliğin tam olmayışı açısından bakıldığında, bir adım daha atabilir ve dipte, istediğimiz tüm yerin olduğunu, çünkü orada başka hiçbir şeyin olmadığını, sadece boşluğun olduğunu iddia edebiliriz.

Benlik mefhumunu (ve fiiliyatını) da işte ancak böyle bir tam olmayışlık içinde düşünebiliriz. Başka bir deyişle, Benlik nedir? Bir masa gördüğümüzde, bileşenlerinin ardında hiçbir şeyin olmadığını, tüm özelliklerinin ötesinden ve

42 A.g.e., s. 206.

onlardan bağımsız olarak, kimliğinin özüne karşılık gelen gizli bir X'in olmadığını kabul ederiz; ama iş Benliğe geldiğinde, onun özelliklerinin, onun başına gelen ve içinde vuku bulan şeylerin bir bileşiminden ibaret olmadığına dair kendiliğinden bir algı üretiriz – tüm bu zenginliğin berisinde, Benliği eşsiz kılan bir X olmalıdır. Sorun şudur ki, tüm belirli özellikleri Benlik'ten soyutladığımızda, geriye sadece hiçlik, bir boşluk kalır. Dolayısıyla Benliğimizin, tıpkı bir masa gibi, özelliklerinden ya da içeriklerinden müteşekkil bir ağdan, yahut daha postmodern dille söylersek, kendisine kendisi hakkında anlattığı hikâyelerden ibaret olduğunu kabul etmemiz gerekir. Nietzsche'nin dediği gibi, bir sürü fiilin berisinde esrarengiz bir fail yoktur. Fakat bu izahta hesaba katılmayan bir seçenek daha vardır: Peki ya Benliğimiz *bu boşluğun kendisiyse*, peki ya Benliğimizin özü pozitif bir içerik değil de "kendi kendisiyle ilişkilenen negatiflik" (Hegel), her belirli içeriği olumsuzlama yeteneğiyse?

Buradaki ikilem özgürlüğün "yukarı doğru" statüsü ile "aşağı doğru" statüsü arasındadır. Yani, bir yandan, özgürlüğü belirlenimci bir ağın parçaları olan alt-düzey unsurların karmaşık etkileşiminin içinden "ortaya çıkan" bir üst-düzey özellik olarak izah etme girişimleri vardır – bu durumda, (Dennett'ın "tasarım" adını verdiği) bu üst-düzeyde, özgürlüğü beraberinde getiren aynı süreç, kurucu unsurlarının alt düzeyinde belirlenimci bir çerçeve içinde de betimlenebiliyorsa, yapılması gereken şey özgürlüğün statüsünü belirlemek olur. Öte yandan, özgürlüğü belirlenimci etkileşimin en alt ontolojik düzey olmamasına dayandırma girişimleri vardır: Kuantum fiziği çerçevesinde, altında belirlenimci yasalara uymayan kuantum salımmlarının olduğu, oluşmuş gerçeklik düzeyinde vuku bulur –buradaki meseleyse özgürlüğün saf olumsallığı katiyen beraberinde getirmemesidir, zira bir olay eksik-belirlenmişse, sahiden tesadüfiyse, bu onun özgür olduğu anlamına asla gelmez, çünkü özgürlük nedensel belirlenimin olmaması değildir, bilakis nevi şahsına münhasır bir belirlenimdir.

Hofstadter Ben'i içerikten azade geribesleme döngüsünden ("vanilya" döngüsü) ayırır: Bir TV kamerası kameranın bağlantılı olduğu boş bir ekranın ortasına çevrildiğinde, ekranda sabit bir beyaz imge, birbirinden ayırt edilemeyen sonsuz bir kendi kendini yansıtan imgeler dizisi görürüz sadece. Fakat kameranın odağı boş ekranın dışındaki bir şeyi kapsayacak kadar küçüldüğünde, bu boş-olmayan benek video döngüsüne emilip çevrilir durur ve böylece ekranı karmaşık bir örüntü oluşturan çeşitli renk parçacıklarıyla doldurur. Keza, "kendiliğin 'çıplak' tuhaf döngüsü belirli bir benliği meydana getirmez – müstakil bir özdeşlik/kimlik, müstakil bir 'Ben' edinmeye başlamak için dünyada başka bir şeyle temasa girmesi gereken türeyimsel, bir vanilya kabuğundan ibarettir."[43] $-a$ formülüyle Lacan'ın anlatmaya çalıştığı şey bu değil midir? Hofstadter'in "kendiliğin çıplak tuhaf döngüsü" dediği şey kendi kendiyle ilişkilenen negatifliğin boşluğudur, tüm içerikten yoksun öz-düşünümselliğin boş biçimidir. Bu

43 Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, s. 208.

biçimi içerikle ("kişisel kimlik") doldurmak, saf/boş özneden "kişi"ye geçmek için asgari derecede olumsal bir dışsal girdi, Lacan'ın deyişiyle *le peu de réel* (yahut Fichte'nin deyişiyle *Anstoss*) gerekir. Katı bir Lacancı açıdan bakıldığındaysa, $ ile *a*, öznenin boş biçimi (daha doğrusu, kendi kendiyle ilişkilenmenin boş biçimi *olarak* özne) ile onu dolduran "patolojik" içerik arasındaki bu ilişki şeması, aklıselime fazla yakın değil midir? Bu şemada has diyalektik kıvrılma gözden kaçırılır: Asgari içeriğin *le peu de réel*'i sırf "kendiliğin çıplak tuhaf döngüsü"nün saflığını kirleten bir leke değil, onun biçimsel olanaklılık koşuludur – asgari motivasyondur, kendi üzerine düşünen saf Ben'i devinime sokan "neden"dir. Ve tam tersinden bakıldığında, "kendiliğin çıplak tuhaf döngüsü", kendi kendiyle ilişkilenen negatifliğin saf biçimi, bir "kişilik" oluşturan her pozitif içeriğe, kalıcı bir radikal negatiflik tehdidi, yani tüm içeriğin silinmesi tehdidi olarak daima eşlik eder. Hegelce söylersek, kendi kendiyle ilişkilenen negatifliğin saf-boş biçimi ve Benliği dışarıdan etkileyen o biçimden yoksun olumsal içeriğin asgari "leke"si, aynı madalyonun iki ayrı yüzüdür; "sonsuz yargı" anlamında birbiriyle özdeştirler. Kendini bitimsizce yansıtan TV setiyle olan farkıysa şudur: Ben bağlamında, "çıplak" döngü, sadece ampirik olarak değil, biçimsel olarak imkânsızdır – lekeyi silerseniz, Benlik kendi içinden patlar, kendi içine çöker.

Benliği bireyin benlik-modeliyle (tikel bir kişiliği oluşturan hatıralar, tavırlar, kanaatler, idealler, korkular vb.den oluşan karmaşık ağ) özdeşleştirmenin sorunlu yanı, Hofstadter Benliklerin iç içe geçmesi konusunu ele aldığında ayan beyan ortaya çıkar: "Biri sizi ne kadar yakından tanırsa, kafasındaki sizin 'portre'si o kadar incelecektir. Sizin en yüksek çözünürlüklü portrenizse elbette oto-portrenizdir – kendinize dair oluşturduğunuz mozaik, hayatının boyunca ilmek ilmek dokuduğunuz öz-simgeniz."[44] Hofstadter benlik-modeli olarak Benlik anlayışından şu mantıksal sonucu çıkarır: Başka bir kişiyi yeterince yakından tanıdığımda, Benliğinin bir kısmı bilfiil benim içimde olur – Benlik psişik özelliklerin dokusu diye tanımlandığı anda, benim özelliğim ile aynı özelliğin bana yakın kişilerin zihinlerinde yankılandığı hali arasında kuvvetli bir niteliksel fark kalmaz; durum sırf şundan ibarettir: Bariz nedenlerden ötürü (saymakla bitmez diğer özelliklerin arkaplandaki "mırıltısı"nın olmaması), başkalarında çok daha indirgenmiş bir şekilde varımdır. Hofstadter bundan başka sonuçlar da çıkarır. Birincisi, Benlikler eşit değildir, sonsuz derecede farklı Benlikler vardır, birçok başka Benliğin unsurlarını kendinde bütünleştirebilen "büyük ruhlar"ı olan (Gandhi'nin adı olan Mahatma'nın anlamı budur) kişiler bile vardır. İkincisi, ruhun ölümsüzlüğüne itibarı iade edilebilir: Benlik bu şekilde tanımlandığı anda, bireyin biyolojik ölümü otomatikman Benliğinin

44 A.g.e., s. 255. Peki (Freudcu) bilinçdışı hipotezine ne demeli? Bu hipotez tam da öznenin oto-portresi en yüksek çözünürlüğe sahip olan kişi *olmadığını* ima etmez mi? Dış bir gözlemci etkinliğimi belirleyen bilinçdışı kalıpları benden çok daha açık seçik görebilir, *çünkü* "ben" değildir.

ölümünü beraberinde getirmez, çünkü Benliğinin parçaları onu anımsayan ve onunla zihinsel etkileşim kurmaya devam eden herkesin kalıcı hafızasında kelimenin tam anlamıyla yaşamaktadır.

Büyük ve küçük ruhlar vardır yolundaki bu yansız ve iyicil gibi görünen anlayışın tehlikeli olabilecek siyasi sonuçları yok değildir: Benlikler arasında temel bir eşitlik yoksa, siyasi açıdan niçin eşit olalım? Hofstadter "ruhların değerleri arasındaki ayrımlar"ın sorunlu yanının farkındadır: "Böyle bir ayrıma dair en ufak bir ima bile ciddi bir sıkıntı doğurabilir, çünkü kültürümüzde, kabaca, tüm insan hayatlarının büsbütün aynı değerde olduğu yolunda bir dogma vardır."[45] Hofstadter'in buna karşı ileri sürdüğü savdaysa, insan ruhları arasındaki fark insan ruhları ile hayvan ruhları arasındaki farkla aklıselime dayalı olarak kıyaslanır: "Tanıdığım birçok insan... kedi ruhlarına inek ruhlarından, inek ruhlarına sıçan ruhlarından daha yüksek bir kıymet biçecektir... Ben de kendime soruyorum, türler *arasında* ruhun büyüklüğüne ilişkin olarak yapılan ayrımlar bu kadar yaygın ve tehlike arz etmiyorsa, tek bir tür *içinde* ve bilhassa kendi türümüz içinde... bir tür ruh-büyüklüğü yelpazesi tahayyül etmeyi niçin istemeyelim?"[46] O halde siyasi eşitlik bir yanılsamadan, gerçeklikte hiçbir temeli olmayan saf bir etik-siyasi önvarsayımdan mı ibarettir? Bu soruya cevap vermek için, saf özne, kendi kendiyle ilişkilenen negatifliğin gelip geçici noktası olarak "Ben"e odaklanmakta fayda var – bu düzeyde (ve sadece bu düzeyde), hepimiz bilfiil eşitizdir. Bununla beraber, bize Hofstadter'in izahında bir şeyin eksik olduğunu söyleyen aklıselim sezgimizi onaylamamız gerekir. Eksik olan şeyse gizemli bir para-doğal öğe değil, Benliğin içinde sadece *fiilileştiği* "ben"in kendi kendiyle ilişkilenen tekilliğidir. Bu Bir'in tözü yoktur: Ne psişik içeriğimin asgari bir özelliğidir ne de onu somutlaştıran biyolojik temeldir (beyin). Kendi kendiyle ilişkilenmenin soyut biçiminden ibarettir, ama bu, Benliğin fiiliyatı için bizatihi elzem bir biçimdir. Ahlaki ve siyasi anlamda bizi eşit kılan şey bu Bir-liktir: İçeriğimiz ne kadar zengin veya saf olursa olsun, hepimiz Bir'izdir, indirgenemez tekillik noktalarıyızdır.

Khoi Khoi kabilesine mensup Sara Baartman adındaki genç kadın 1810'da Cape Town'dan Londra'ya getirilmiş ve Britanya'nın dört bir yanında bir ucubelik numunesi olarak sergilenmişti. (Sara'nın geniş poposuna odaklanan) "Hottentot Venüsü" imgesi kamuyu adeta kendinden geçirmişti. Köleliği ilga taraftarlarının onu kendisini sergileyenlerin elinden kurtarmak için açtığı dava sonuçsuz kalınca, Sara 1814'te Fransa'ya götürülmüş ve orada "bilimsel" araştırma nesnesi olmuştu: Cuvier (ki kendileri Sara'nın kafasını görmesi üzerine, fizyonomisi maymununkine bu kadar yakın olan başka bir insanı hiç görmediğini söylemişti) bedenini ayrıntısıyla ölçüp tetkik etmiş ve o geniş *labia minora*'sı bilhassa ilgisini çekmişti. Bundan bir sene sonra Sara vefat etti, ama bedeni

45 A.g.e., s. 343.
46 A.g.e., s. 344.

ölümünün ardından yıllar geçse de "bilimsel" bir ilgi nesnesi olmaya devam etti: Cinsel organları ve beyni Paris'teki *Musée de l'Homme*'da 1985'e kadar sergilendi. Yakın zamanlarda Sara Baartman hakkında iki olağanüstü film yapıldı. Bunlardan ilki, Güney Afrikalı yönetmen Zola Maseko'nun 2001'de çektiği *The Life and Times of Sara Baartman* adlı belgesel; diğeriyse Fransız yönetmen Abdellatif Kechiche'in çektiği, Sara'yı Yahima Torres'in oynadığı *Black Venus* adlı kurgusal filmdir. Torres pek çok görgü tanığının vurguladığı bir şeyi rahatsız edici ve nefes kesici bir kuvvetle gözler önüne serer: Sara tetkik edilirken kendini incinmiş ve ihanete uğramış hissetse de, "bilimciler" ona arkadan dokunduğunda ve labiasını dürtüp ölçtüklerinde gıkını çıkarmadan, haysiyetli bir şekilde duruyordu. Duruşu ile "kâşiflerinin" kabalığı arasında mutlak bir tezat vardır: Dile döküldüğü zamandan bu yana uğradığı tüm o suistimallerin ardından "medeniyet" kelimesinin hâlâ bir anlamı varsa, sahiden medeni olan taraf Avrupalı bilimcilerin barbarlığıyla karşı karşıya gelen Sara'ydı ve burada barbarlık ile medeniyet arasında hem niceliksel hem de niteliksel, yani mutlak bir fark söz konusudur.

Sara'nın haysiyeti, Max Scheler'in Nietzsche'yi Hıristiyanlaştırmaya teşebbüs ettiği, Avrupa kültürel muhafazakârlığının en tiksinç kitaplarından biri olan *Hınç*'ı çürütür.[47] Kölelik sorununu tartışan Scheler, salt insan ile özgür kişi arasında ayrım yapar: Aristoteles'e göre, köleler tabii ki insandır, ama kişi değildir, çünkü hakiki bir insanın içsel haysiyeti ve özgür özerkliği yoktur onlarda. Ortada herhangi bir muğlaklık kalmasın diye şunu da ekler sözlerine: Bu durum sadece ya da esasen, kölenin özgür bir kişi muamelesi görmediği anlamına gelmez; köle *kendisine bir kişi olarak muamele* etmez, kendisine sahiden hürmet etmez, kendi kişiliğine dair bir haysiyet hissinden yoksundur, kendisine özgür bir kişiyi haysiyetinden mahrum edecek bir şey yapıldığında ölümcül bir şekilde rencide olmaz. Scheler köledeki bu haysiyet yokluğunun basit bir olgu değil, ona efendiler tarafından eğitim ve katı disiplin yoluyla dayatılan bir şey olduğunu gözden kaçırır: Bir köle haysiyet sergilerse ya vahşice bastırılır ya da alay edilir, hakiki haysiyetin gülünç bir taklidi olarak görülür. Sara'nın konumu buydu: Sıradan ve "bilimsel" gözlemcileri onun (bariz) haysiyetini düpedüz görmüyordu. Bu da bizi Hofstadter'in gözden kaçırdığı boyuta getirir: Bir kişinin eşsiz haysiyetinin, Hofstadter'in sayısız başka Benliğin unsurlarını kendinde bütünleştirme anlamında ruhunun "büyük" olmasıyla uzaktan yakından alakası yoktur.

47 Bkz. Max Scheler, *Ressentiment*, New York: Schocken, 1972. (*Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Kanat, 2004.)

11. BÖLÜM

Hepsi-Değil ya da Cinsel Farkın Ontolojisi

BÜYÜSÜ BOZULMUŞ EVRENDE CİNSEL FARK

İlk bakışta, ontoloji ile cinsel fark arasındaki bağlantının sarsıcı bir yanı yoktur. Böyle bir bağlantı, evrenin kökenini eril bir ilke ile dişil bir ilke (yin ile yang, aydınlık ile karanlık, Gökyüzü ile Yeryüzü...) arasındaki ilksel çatışma çerçevesinde açıklayan tüm o modernite-öncesi kozmolojileri tanımlayan bir özellik değil midir? Hippiliğin arz-ı endam ettiği 1960'larda, Zen Budizmini yaygınlaştırmaya çabalayan Alan Watts'ın bir kitabını okuduğumu hatırlıyorum. Watts bu kitabında basit bir sevişme faaliyetinde bile tüm kozmosun baştan sona, uçtan uca tınladığını, iki karşıt kozmik ilke olan yin ile yang'ın birbiriyle dans ettiğini söylüyordu. Hem seksi arzulayan hem de manevi açıdan tatmin bulma derdindeki ergenlerin güvenini hiç şüphesiz canlandırıp pohpohlayan bir mesajdı bu.

Modern dönemde evrenin "büyüsünün bozulması" adını verdiğimiz şey, matematikselleştirilmiş bilimle erişilebilir anlamsız ve soğuk "nesnel gerçeklik" ve gerçekliğe "yansıttığımız" "öznel" anlamlar ve değerler evreni arasında bir boşluk olduğu iddiasını beraberinde getirmez sadece; bu boşluğun temelinde, gerçekliğin cinsellikten arındırılması yatar. Lacan'ın başarısını bu arkaplanı hesaba katarak değerlendirmek gerekir: Lacan cinsel farkın ontolojik statüsünü *modern bilim alanının içinde* yeniden öne sürer – peki bilim-öncesi bir mitolojiye gerilemeden nasıl yapılabilir ki bu? Başka bir deyişle, modern transandantal felsefenin gözünde, cinsel fark ontolojiklikten çıkmıştır, insan ırkının ontik alanına indirgenmiştir – eğer onu ontolojikleştirmeye kalkarsanız, "insanbiçimcilik"le, insanların ampirik (biyolojik ve psişik) özelliklerinden ibaret olan şeyi evrene yansıtmayla itham edilirsiniz. İşte bu yüzdendir ki ne Kantçı transandantal özne ne de Heideggerci *Dasein* cinselleşmiştir: Heidegger o *Dasein* analitiğinde, cinselliği hepten gözardı eder. (Felsefeciler "hadım etme" gibi Freudcu mefhumları ele aldıklarında, onları genelde sonluluğumuzun, sınırlılığımızın, güçsüzlüğümüzün... ontolojik a priori'sinin ontik metaforları olarak okurlar.)

Peki Lacan cinsel farkı modernite-öncesi bir cinselleşmiş kozmolojiye düşmeden yeniden ontolojikleştirmeyi tam olarak nasıl başarır? Açıkçası, Lacan'ın gözünde "cinsellik" insan gerçekliğinin tikel bir ontik alanını adlandırmaz: Statüsü kesinlikle biçimsel olan belirli bir yer-değiştirmeye, anamorfik bir tahrife

karşılık gelir. İnsan gerçekliğinin her "alan"ı "cinselleşebilir". Bunun sebebi cinselliğin taşıp diğer tüm alanlara bulaşabilecek kadar "güçlü" olması değildir; bilakis, cinselliğin "kendine özgü" alanı *olmaması*, ilksel açıdan "çığırından çıkmış" halde olması, kurucu bir boşluk ya da uyumsuzlukla şekillenmiş olmasıdır.[1] Bu açmazı (her ne kadar onun cinsel farkla olan bağının, elbette, farkında olmasa da) ifade eden ilk felsefeci Kant'tı. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde saf aklın çatışkılarındaki "ontolojik skandal"ı, gerçekliğe yaklaşmak için kullandığımız temel ontolojik-transandantal çerçevenin iç tutarsızlığını tasvir etmişti: "Matematiksel" çatışkılar dişil konuma damgasını vuran açmazı, "dinamik" çatışkılarsa eril konumun açmazını ortaya koyar.[2] Görmüş olduğumuz üzere, Kant kendi atılımının radikalliğiyle yüzleşip onu üstlenememişti: En nihayetinde bu çatışkılara salt epistemolojik bir statü vermiştir. Çatışkılar sonlu aklımızın numenal gerçekliği kavrayamamasının göstergeleridir: Deneyimimizin asla bir nesnesi haline gelemeyecek şeylere kendi kategorilerimizi tatbik ettiğimiz anda, çözülmez çelişkiler ve çatışkıların ağma düşeriz. Hegel'in kendine has keskin ironisiyle ifade ettiği üzere, metafiziği tek başına yerle yeksan eden Kant, birdenbire Kendinde-şeyler'e karşı bir şefkat geliştirmiş ve onları çatışkılardan ayrı tutmaya karar vermişti. Fakat burada Lacan modern bilim düzlemindedir – Kant'ı kullanarak yaptığı şey, bir bakıma, onun Newtonculuğunu kuantum fiziği düzeyine yükseltmektir.

Einstein'dan Bohr'a geçişte Kant'tan Hegel'e geçişin mantığı tekrarlanır: Einstein'a göre, büsbütün Kantçı bir şekilde, sürat ve konumun "çatışkı"sı kuantum fiziğinin Kendinde-şeyler'in numenal gerçekliğine erişmediğini gösterir; Hegel'e göreyse, "çatışkı", tam da numenal Gerçeğe değdiğimizin göstergesidir. İlkinde, ontolojik tamamlanmamışlık bir epistemolojik biçime taşınır, tamamlanmamışlık bir başka (gizli, ama bütünüyle gerçek) bir failliğin kendi gerçekliğimizi simüle edilmiş bir evren şeklinde inşa etmiş olmasının bir sonucu olarak algılanır. Sahiden zor olan şey ikincisini, yani gerçekliğin ontolojik tamamlanmamışlığını kabul etmektir. Aklıselim hemen bağıra çağıra şikâyet edecektir: Bu ontolojik tamamlanmamışlık gerçekliğin kendisi için nasıl geçerli olabilir ki? Gerçeklik ontolojik tamamlanmışlığıyla *tanımlı* değil midir?[3] Eğer gerçeklik "orada bir yerde gerçekten var"sa, "başından sonuna

1 Lacan bu uyumsuzluğu, bazıları Freud'a dayanan, bazılarını bizatihi kendi uydurduğu çeşitli adlarla ifade eder: simgesel hadım, "cinsel ilişki yoktur", dürtünün amacı ile hedefi arasındaki fark, vb.

2 Bkz. Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, Cambridge, MA: MIT Press, 1994; ve Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham: Duke University Press, 1993. (*Olumsuzla Oyalanma*, çev. Hakan Gür, Ankara: İmge, 2011.)

3 Bu ontolojik tamamlanmışlık anlayışına karşıtlık Hegel'in İdealizmini tanımlar: Hegel'in İdealizminin özü sonlu (belirli, pozitif-tözsel) gerçekliğin başlı başına boş, tutarsız, kendi kendini kaldırdığı iddiasına dayanır. Gelgelelim, bundan sonlu gerçekliğin yüksek bir gerçekliğin sırf bir gölgesi, ikincil bir yansıması, vb. olduğu sonucu çıkmaz: *sadece bu gerçeklik vardır ve "duyu-üstü, görünüm mahiyetindeki görünüm"dür, yani, bu*

kadar" tam olmak *zorundadır*; aksi takdirde, tözsel Bir Şey'in görünümleri olmayan görünümler gibi, sırf "havada asılı duran" bir kurgu var demektir karşımızda. Tam burada, kuantum fiziği devreye girer ve böyle bir "açık" ontolojiyi düşünmeye (ya da en azından tahayyül etmeye) dair bir model ortaya koyar. Alain Badiou aynı fikri kendi mefhumuyla, yani nihai ontolojik kategori olarak saf çokluluk mefhumuyla ifade etmişti: Gerçeklik, kendi temel ("atomik") kurucu unsurları olarak bir tür Bir'den meydana getirilemeyen (ya da bir tür Bir'e indirgenemeyen) çokluluklar çokluluğudur. Çokluluklar Bir'in çoklaşmaları değildir, indirgenemez çokluluklardır; bundan dolayı, onların karşıtı Bir değil, sıfırdır yani ontolojik boşluktur: Çoklukları analiz ederken ne kadar ilerlersek ilerleyelim, kurucu unsurların o sıfır düzeyine asla ve k'ata erişemeyiz – çoklukların yegane "arkaplan"ı sıfır, bir başka deyişle boşluktur.[4] Badiou'nun ontolojik atılımı işte bundan oluşur: İlksel karşıtlık Bir ile Sıfır'ın karşıtlığı değil, Sıfır ile çokluluklarm karşıtlığıdır ve Bir, daha sonra ortaya çıkar. Daha da radikal bir ifadeyle belirtirsek, yalnızca Birler "gerçekten var olduğu" için, çokluluklar ve Sıfır aynı şeydir (*bir ve* aynı şey değil). Sıfır, kendi ontolojik tutarlılıklarını sağlayacak Birlerden yoksun çokluluklardan "ibaret"tir. Bir-siz çokluluğun bu ontolojik açıklığı Kant'taki saf aklın ikinci çatışkısına bambaşka bir şekilde yaklaşmamızı da mümkün kılar: "Dünyadaki her bileşik töz basit parçalardan meydana gelir; ya bizatihi yalın olmayan ya da basit parçalardan oluşmayan hiçbir şey yoktur."[5] Kant'ın buna ilişkin kanıtı şöyledir:

> Zira varsayalım ki bileşik tözler yalın parçalardan oluşmasın; bu durumda, eğer tüm bileşim düşüncede yok olsaydı, hiçbir bileşik parça ve (yukarıdaki varsayıma göre, yalın parçalar olmadığına göre) hiçbir yalın parça olmazdı. Dolayısıyla hiçbir töz ve dolayısıyla hiçbir şey olmazdı. Öyleyse ya bileşimi düşüncede ortadan kaldırmak olanaksızdır, ya da böyle bir ortadan kaldırmadan sonra, hiçbir bileşim olmaksızın varlığını sürdüren bir şey, yani, yalın olan bir şey olsa gerektir. Ama ilk durumda

---

tam da gerçekliğin kendi kendini kaldırması hareketidir. Dolayısıyla gerçekten de "hiç yoluyla hiçten hiçe" geçeriz: Başlangıç noktası, yani dolaysız gerçeklik, kendi hiçliğini ortaya koyar, kendini iptal eder, demek kendini olumsuzlar, fakat onun ötesinde hiçbir şey yoktur. İşte bu yüzden Hegel aşkınlık ve içkinlik arasındaki karşıtlık bağlamında konumlandırılamaz: Hegel'inki *aşkınlığın mutlak içkinliği konumudur.* Bir başka deyişle, onun konumunu ancak zamansal bir kaymayla kavrayabiliriz: Önce, (apofatik şekilde) aşkınlık öne sürülür – içkin/dolaysız pozitif gerçeklik her şeyi ihtiva etmez, olumsuzlanması/aşılması gerekir, kendi ötesine işaret eder; ardından, bu aşmanın bütünüyle içkin olduğu koyutlanır: Dolaysız gerçekliğin ötesindeki şey bir başka yüksek gerçeklik değil, kendini olumsuzlama hareketidir.

4 Bkz. Alain Badiou, *Being and Event,* Londra: Continuum, 2005.

5 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* İng. çev. J. M. D. Meiklejohn, Londra: Henry G. Bohn, 1855, s. 271.

> bileşiğin kendisi tözlerden oluşamaz, çünkü tözler bağlamında bileşim sırf olumsal bir ilişkidir, bu olumsal ilişki olmaksızın kendi kendini idame ettiren varlıklar olarak yine de var olmak zorundadır. Şimdi bu durum varsayım ile çeliştiği için, ikincisi hakikati içermek zorundadır: yani, Evrende tözsel bileşikler yalın parçalardan oluşur.
>
> Dolaysız bir çıkarım olarak bundan şu sonuç çıkar: Dünyadaki şeyler, istisnasız, yalın varlıklardır –bileşim onlara ilişkin dışsal bir koşuldan ibarettir– ve temel tözleri bileşim halinden asla ayırıp tecrit edemesek bile, akıl bunları tüm bileşimin asli özneleri olarak ve dolayısıyla ve evvela yalın tözler olarak düşünmelidir.[6]

Peki ya en nihayetinde "hiçbir şey yoktur" hükmünü kabul edersek? (bunun Platon'un *Parmenides*'te vardığı sonuca cuk oturduğunu da belirtelim: "O halde argümanı tek bir kelimede özetleyip hakikaten şöyle diyemez miyiz: "Eğer bir yoksa hiçbir şey de yoktur?") Böyle bir hamle, her ne kadar Kant tarafından apaçık saçmalık diye görülüp reddedilmiş olsa da, zannedilebileceği kadar gayri-Kantçı değildir: Negatif yargı ile sonsuz yargı arasındaki Kantçı ayrımı işte burada yine devreye sokmamız gerekir.

"Maddi gerçeklik var olan her şeydir" önermesi iki şekilde olumsuzlanabilir: (1) "Maddi gerçeklik *var olan her şey değildir*" biçiminde; (2) "maddi gerçeklik *hepsi-değil'dir*" biçiminde. İlk olumsuzlama (ki burada olumsuzlanan şey yüklemdir) genelgeçer metafiziğe varır: Maddi gerçeklik her şey değildir, bir başka, yüksek, manevi gerçeklik vardır. Bu açıdan bakıldığında, bu olumsuzlama, Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerine uygun olarak, "maddi gerçeklik var olan her şeydir" şeklindeki pozitif önermeye içkindir: Onun kurucu istisnası olarak, onun evrenselliğini temellendirir. Bir gayri-yüklemi devreye sokup "maddi gerçeklik *hepsi-değil'dir*" dediğimizdeyse, herhangi bir istisnayı ima etmeden sırf gerçekliğin Hepsi-değil'ini öne sürmüş oluruz – işin paradoksal yanı şu ki, buna istisnaden hakiki materyalizmin aksiyomunun "maddi gerçeklik var olan her şeydir" olmadığı, bilakis iki önermeden oluştuğu iddia edilmelidir: (1) maddi gerçeklik olmayan hiçbir şey yoktur; (2) maddi gerçeklik Hepsi-değil'dir.[7]

6 A.g.e., s. 271-3.

7 Derrida ve Deleuze arasındaki bağdaşmazlık belki Lacan'ın "cinsiyetlenme formülleri" çerçevesinde de izah edilebilir. Derrida'yı "eril" kılan husus, tüm çalışmaları boyunca, istisna-ile-bütünleştirmede ısrar etmesidir: Post-metafizik bir düşünme, metafizik kapanımdan bir kaçış yolu bulma arayışı, tüm o metafizik-içi mücadeleler alanını şiddetli bir şekilde evrenselleştirme, düzleme-eşitleme-birleştirme jestini baştan varsayar ("Kierkegaard'dan Marx'a, Nietzsche'den Heidegger'e, Levinas'tan Levi-Strauss'a varıncaya kadar, metafizikten kopmaya dönük tüm girişimler en nihayetinde mevcudiyet metafiziğinin ufku içinde kalır"). Aynı jest Heidegger'de (ona göre Marx'tan Nietzsche'ye, Husserl'den Sartre'a kadar metafiziğin tüm tersinmeleri Varlığın unutulmasının ufku içinde kalır ve en nihayetinde metafiziğin başarısının ortaya çıkardığı teknolojik nihilizmin içinde takılı kalır) ve Adorno ile Horkheimer'de (onlara göre de tüm Batı –ve aslında sadece Batı da değil– düşüncesi Aydınlanma'nın diyalektiğinin aşama aşama ortaya konulması şeklinde bütünleşir-eşitlenir ve bu süreç bugünün "yönetilen dünya"sında do-

Eğer gerçekliği suni (virtüel, dijital) bir ortam içinde simüle etmek istiyorsak, sonuna kadar gitmemiz gerekmez: Görüntüyü bakanın gözünde gerçekçi kılacak özellikleri yeniden üretmemiz yeter. Örneğin, arkaplanda bir ev varsa, evin içini programlamamıza gerek yoktur, çünkü katılımcının eve girmek isteyeceğini beklemeyiz; yahut, bu uzamda virtüel bir kişinin kurulması onun dış görünüşüyle sınırlanabilir – iç organlara, kemiklere, vs. girmeye lüzum yoktur. Katılımcının eylemleri gerektirdiği (mesela, virtüel kişinin vücuduna bir bıçak sapladığı) takdirde, bu boşluğu derhal dolduracak bir program yaratmamız kâfi olacaktır. Bu bir bilgisayar ekranında bir metni okurken uzun bir pasajı aşağı kaydırmaya benzer: Sayfalar biz onları görmeden önce var değildir. Buradaki esas ilginç fikir şudur: Evrenimizin en ufak bileşenlerini sorgularken karşımıza çıkan kuantum belirsizliği işte aynı şekilde, yani simüle edilmiş dünyamızın sınırlı çözünürlüğünün bir özelliği olarak, gerçekliğin (gerçeklik diye algıladığımız şeyin) ontolojik tamamlanmamışlığının göstergesi olarak okunabilir. Biz insanlar için, içinde yaşayacağımız dünyayı yaratan bir tanrıyı hayal edelim. Onun görevi

> o dünyayı yalnızca sakinlerinin hakkında bilgi sahibi olması gereken kısımlarla donatmak sayesinde daha kolay hale gelebilir. Mesela, Dünya'nın içinin mikroskobik yapısı boş bırakılabilir, en azından birisi yeterince derine kazmaya karar verene kadar, ki bu durumda ayrıntılar gerektiği gibi apar topar doldurulabilir. Eğer en ücra yıldızlar pusluysa, kimse onlara bir şeyin ters olduğunu fark edecek kadar yakınlaşmayacaktır.[8]

Burada söz konusu olan fikir, evrenimizi yaratan ya da "programlayan" tanrının fazla tembel olduğu (daha doğrusu, zekâmızı hafifsediği) fikridir: Biz insanların atomlar düzeyinin ötesinde doğanın yapısını soruşturmakta başarılı olamayacağımızı düşünmüştü ve bu yüzden evrenimizin Matris'ini sadece

---

ruk noktasına çıkar – bir zamanki deyişle, Platon'dan NATO'ya) rahatlıkla görülebilir. Derridada bu bütünleştirici istisna mantığı en üst ifadesini "yapısı bozulamaz yapıbozum durumu" olarak adalet formülünde bulur: Her şeyin yapısı bozulabilir – yapısı bozulamaz yapıbozum durumu haricinde. Belki de metafiziğin en temel jesti tam da tüm alanı şiddetli bir şekilde eşitleme ve ardından kendi konumunu İstisna diye ifade etme jestidir. Derrida'nın aksine, bu şiddetli eşitleme jesti Deleuze'ün çalışmalarında yoktur – Deleuze'ün felsefe geleneğine bakışı, (Chesterton'ın anlattığı haliyle) Tanrı'nın Eyüp'e verdiği yanıtta Tanrı'nın Mahlûkata bakışını andıran bir şeydir: Alanı düzlememizi sağlayacak herhangi bir norm yoktur, mucizeler her yerdedir, her fenomen, layıkıyla (onu genelgeçer bağlamına "yadırgatan" bir konumdan hareketle) algılandığı takdirde, birer istisnadır. (Yine bu yüzdendir ki gerek Deleuze'ün gerekse Badiou'nun "minimal fark" dediği şey Heidegger ve Adorno'dan Derrida'ya kadar metafizik eleştirmenlerinin yaptığı gibi "düşmanı bütünleştirme" jesti değil, bunun tam tersidir: düşmanı bütünlükten arındırmak.)

8 Bkz. Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londra: Atlantic Books, 2005, s. 77.

atomik yapısına kadar programlayıp ondan sonrasını bulanık bırakmıştı.[9] Fakat bu teolojik yorum söz konusu paradoksu yorumlamanın tek yolu değildir. Bu paradoks halihazırda simüle edilmiş bir evrende yaşadığımızın göstergesi olarak da, gerçekliğin ontolojik tamamlanmamışlığının göstergesi olarak da yorumlanabilir. Gerçekliğin bu ontolojik "bulanıklığı" resimdeki modernizmi ele almak için yeni bir yol da sunmuyor mu? Gerçekçi bir temsilin şeffaflığını bulandıran, kendilerini birer leke *olarak* dayatan "lekeler" tam da oluşmuş gerçekliğin ana hatlarının bulanık olduğunun, bulanık proto-gerçekliğin ontoloji-öncesi düzeyine yaklaşmakta olduğumuzun göstergeleri değil midir? Bakan kişinin gerçekleştirmesi gereken hayati kayma budur: Lekeler temsili gerçekliğe doğrudan erişmemizi önleyen engeller değildir; bilakis, lekeler "gerçeklikten daha gerçek"tir, gerçekliğin ontolojik tutarlılığının altını içeriden oyan bir şeydir – yahut, eski moda felsefi terimlerle söylersek, statüleri epistemolojik değil ontolojiktir.

Bu minvalde, bir olayın nedensel tasviri ile onun özgür bir insan edimi olarak okunmasını nasıl birleştirmeli şeklindeki genelgeçer soruyu da ele alabiliriz: Doğal zorunluluk ağında, özgürlüğün uzamı neresidir? Saikin "teleolojik" nedenselliği (öyle hareket ettim, çünkü bunu hedefledim, şunu hedefledim...) bir gölge-fenomenden, bütünüyle sırf doğal belirlenimciliğin fiziksel düzeyinde (de) tasvir edilebilecek bir sürecin zihinsel tercümesinden mi ibarettir, yoksa böyle bir "teleolojik" neden olma halinin aslında fiziksel nedensellikteki bir boşluğu dolduran, kendine ait bir gücü mü vardır? Buradaki temel öncül şudur: Doğal zorunluluğun nedenselliği "başından sonuna kadar" gider – peki ama bu topyekûn belirlenimcilik düzeyi sahiden de gerçekliğin ontolojik yapısının sıfır düzeyi midir? Kuantum fiziğinden çıkan ders şudur ki, katı maddi gerçekliğin altında, belirlenimciliğin çöktüğü bir kuantum düzeyi vardır. Buradan da şu iddia çıkar: Kuantum fiziğinin keşfettiği belirsizlik öyle bir uzam açar ki "üst düzey" teleolojik nedensellik burada "alt düzey" maddi olayları, zihinlerimizin doğal nedenselliği sihirli bir şekilde askıya alma gücü gibi ruhani bir anlayışa yaslanmadan belirleyebilir.

Bu ontolojik bulanıklığın tek sahici alternatifi evvelce bahsettiğimiz ve bir o kadar paradoksal olan şu fikirdir: Gerçekliği kendi bileşenlerine bölme yolundaki o bitmek bilmez ilerleme, bir noktada, yani bölmenin artık iki (ya da daha fazla) kısma bölme olmaktan çıkıp bir kısma (bir şeye) ve *hiçe* bölmeye dönüştüğü noktada sona erer. Gerçekliğin en temel bileşenine ulaşmış olduğumuzun kanıtı olurdu bu: bir şeyin artık sadece bir şeye ve hiçe bölünebilmesi. Bu iki seçenek yine Lacan'ın "cinsiyetlenme formülleri"ne bağlanmaz mı? Yani, indirgenemez-çokluk seçeneği "dişil" ve son terimin bir şeye ve bir hiçe bölünmesi "eril" değil midir? Dahası, son bölünme noktasına (ve dolayısıyla nihai bölünmeye, gerçekliğin son bileşenine) varabilseydik, adına yaraşır

9 A.g.e., s. 77-8.

bir "yaratım" olmazdı, gerçekten yeni bir şey ortaya çıkmazdı, yalnızca mevcut unsurların (yeniden)bileşimi söz konusu olurdu, gerçekliğin "dişil" bulanıklığı ise adına yaraşır yaratıma kapı aralar denemez mi? Buradaki temel soru, Sıfır-olan-çokluk'tan Bir'in ortaya çıkışına nasıl geçildiğidir. Bir, "hiçliğe karşılık gelen bir çoklu mudur, yoksa Birler yalnızca temsil/yeniden sunum düzeyinde mi vardır?

CİNSEL FARKIN GERÇEĞİ

İlk bakışta, cinsellik bir şekilsizleştirme kuvveti, gerçekliğe "nesnel" bir şekilde bakışımızı bozan bir şeydir. Bu bakımdan, indirgenenemez, aşılamaz bir ontolojik skandala, Kant'ın sarsılmasına sebep olan "aklın ötenazisi"ne işaret eder: Gerçekliği bütünlüğü içinde düşünmeye dönük her girişim bir açmazda, bir tutarsızlıkta sona ermek zorunda kalacaktır. Paradoks –ve has Hegelci içgörüşudur ki algımızdaki bu çarpıtıcı "cinsel meyil"in, bizi kendindeki-gerçeklikten koparmak şöyle dursun, ona doğrudan bağlanmamızı sağladığını kabul etmektir: "Cinsellik" ontolojik açmazın, kendi içindeki gerçekliğin tamamlanmamışlığının, öznelliğe kazılı olmasıdır. Nesnel gerçekliğin öznel yoldan çarpıtılması değildir; bilakis, doğrudan doğruya gerçeğin Hepsi-değil'iyle, tutarsızlığıyla/çivisinden çıkmışlığıyla özdeş olan öznel bir çarpıtmadır. İşte bu yüzden cinsellik, en radikal haliyle, insani değil, insanlıktan-çıkma noktası, "*insanlıktan çıkmanın işleticisidir*."[10] Paganizmdeki cinselleşmiş kozmoloji insan cinselliğindeki açmaza içkin olan ontolojik skandalı tamamlayıp hasıraltı etmeye yönelik fantazmatik bir çabadır.

Eski bir Sloven fıkrası anlatayım: Küçük bir erkek öğrencinin "Anne sadece bir tane var!" başlıklı kısa bir kompozisyon ödevi vardır ve bu ödevde, müstesna bir deneyim bağlamında, kendisini annesine bağlayan sevgiyi tasvir etmesi gerekmektedir. Oğlanımız kâğıda şunları yazar: "Bir gün eve beklenenden daha erken döndüm, çünkü öğretmen hastaydı. Annemi aradım ve onu yatakta bir adamla birlikte çıplak halde buldum ve bu adam babam değildi. Annem bana öfkeyle bağırdı: 'Ne öyle bakıyorsun, süzmesalak? Hadi git de buzdolabından iki soğuk bira kapıp getir bize!' Mutfağa koştum, buzdolabını açtım, içine baktım ve yatak odasına doğru bağırdım: 'Anne, sadece bir tane var!'" Yorum yaparken tek bir ayırıcı işaretin her şeyi toptan değiştirmesinin müthiş bir örneği değil midir bu? (Tıpkı *Moby Dick*'in ilk sözcüklerinde yapılan o meşhur parodi gibi: "Call me, Ishmael!")[11*] Aynı işlemi Heidegger'de ("hiçbir şey sebepsiz değildir" [*nihil*

10 Alenka Zupančič, "Sexuality and Ontology", *Filozofski Vestnik*, Vol. 29, No. 1 (2008), s. 63. Burada ciddi ölçüde bu metinden yararlanıyorum.

11* Mina Urgan ve Sabahattin Eyuboğlu'nun tercümesiyle: "Bana İsmail deyin". Fakat İngilizcede "call" fiili "demek" olduğu gibi "aramak" anlamına da gelebilir; dolayısıyla ikinci kelimeden sonra virgül konunca bu cümle "beni ara, İsmail" diye okunabilir (ç.n.).

est sine ratione/nothing is without reason] cümlesini okurken vurguyu kaydırıp "Hiç[lik] sebepsiz*dir*" [Nothing(ness) *is* without reason"] yorumunu çıkarmasında) ya da simgesel yasadaki yasak emrinin süperego tarafından yerinin değiştirilmesinde ("Don't kill!"den "Don't!... "Kill!"e geçişte)[12*] görebiliriz. Gelgelelim, daha ayrıntılı bir yorum yapma riskine girmek gerekir. Bu fıkrada oğulun annesinin aşırı arzusuna işaret eden muammayla bir nevi Hamlet gibi karşı karşıya gelişi sahnelenmektedir; bu açmazdan kaçmak için, anne deyim yerindeyse dışsal bir kısmi nesneye (böyle bir nesneye duyulan arzuya), yani bir kutu biraya sığınır ve maksadı oğlunun dikkatini rast geldiği o müstehcen Şey'den uzaklaştırmaktır – talebindeki mesaj şudur: "Görüyorsun değil mi, yatakta bir adamla birlikte olsam bile, bana sadece senin getirebileceğin başka bir şeyi arzuluyorum, kendimi büsbütün bu adamla birlikte bir tutku döngüsüne kaptırarak seni dışlamıyorum!" İki kutu bira (aynı zamanda) temel gösterici ikiliye karşılık gelir, tıpkı Lacan'ın "Bilinçdışında Harf Kertesi" ["Instance of the Letter in the Unconscious"] başlıklı metninde iki çocuğun tren penceresinden baktığı o meşhur iki tuvalet kapısı gibi. Bu açıdan bakıldığında, çocuğun cevabını anneye verilen esaslı bir Lacancı ders olarak okumak gerekir: "Kusura bakma anne, *sadece bir tane gösteren* var, o da sadece adam için, (kadın için) ikili gösteren yok, bu gösterense *ur-verdrängt*, ilksel olarak bastırılmış!" Ezcümle: Çıplak halde yakalandın, gösteren seni kapsamıyor. Peki ya tektanrıcılığın temel mesajı buysa, yani Öteki'nin Bir'e indirgenmesi değil, bilakis, ikili gösterenin her zaman çoktan eksik olduğunun kabulüyse? Bir ile onun "ilksel olarak bastırılmış" muadili arasındaki bu dengesizlik radikal farktır; o büyük kozmoloji çiftleri (*yin* ve *yang*, vb.) ise ancak farklılaşmamış Bir'in (*tao*, vb.) ufku içkinde ortaya çıkabilir. Sıradan tüketim alanlarına dengeli bir ikilik katma çabaları bile (mesela birçok kafede bulunan, mavi ve kırmızı renkli yapay tatlandırıcı poşetleri) cinsel fark için simetrik bir gösterici çift sağlamak üzere sarf edilen ümitsiz bir başka çabayı ifşa eder (mavi "eril" poşetler ve kırmızı "dişil" poşetler). Cinsel farkın bu türden tüm çiftlerin nihai gösterileni olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Meramım daha ziyade şu: Bu tür çiftlerin çoğalması, doğrudan doğruya cinsel farka karşılık gelecek o kurucu ikili gösterici çiftin *eksikliğini* telafi etmeye yönelik bir çabadır.

Yine bu sebepten dolayı, Lacancı cinsel fark –insanların ("dil varlıklarının") cinsiyetlenmesinin kaçınılmazlığı– sorunsalını, yapıbozumculuğa özgü o "cinsiyetin toplumsal inşası", performatif bir şekilde ortaya konurken ortaya çıkan cinsiyet kimliklerinin olumsal söylemsel oluşumu sorunsalından kesinlikle ayırmak gerekir. Buradaki hayati ayrımı kavramak açısından sınıf antagonizmasıyla analoji kurmak biraz faydalı olabilir: Sınıf antagonizması (bireyin sınıf toplu-

12* "Don't" fiilin başına getirilen olumsuzluk fiilidir, tek başına kullanıldığında "yapma" anlamına gelir. "Kill" öldürmek, "don't kill" ise "öldürme!" demektir. İkinci cümleyse "yapma!...öldür!" olarak çevrilebilir. Aynı etkiyi Türkçedeki "öldürme!" tabiriyle tek başına yapmak pek mümkün görünmüyor (ç.n.).

munda "sınıfsal açıdan kayıtlı olması"nın kaçınılmazlığı, yani sınıf toplumuna has merkezi antagonizmanın kişiye muhakkak bir damga vurması) da "sınıf kimliğinin toplumsal inşası" anlayışına indirgenemez, çünkü her belirli "sınıf kimliği inşası" zaten "tepkisel" ya da "savunmacı" bir oluşumdur, sınıf antagonizması travmasıyla "başa çıkma"ya (onunla uzlaşmaya, onu yatıştırmaya...) yönelik bir çabadır. Her simgesel "sınıf kimliği", sınıf antagonizmasını pozitif bir simgesel özellikler dizisine tercüme ederek onu zaten yerinden etmiş olur: Toplumun kolektif bir Beden olarak görüldüğü, farklı sınıflarınsa bedenin organları addedildiği (yüce gönüllü ve bilge "baş" olarak yönetici sınıf, "eller" olarak işçiler, vb.) muhafazakâr organizmacı toplum anlayışı bunun en bariz örneğidir sadece. Lacan'a göre, cinsiyetlenmede durum aynıdır: Onun "dışında kalmak" olanaksızdır, özne her zaman çoktan onun tarafından imlenmiştir, her zaman çoktan "taraf tutmuştur", onun karşısında her zaman çoktan "kısmi"dir. "Cinsiyetin toplumsal inşası" sorunsalındaki paradoks şudur: Bu sorunsal kendini "metafizik" ve/ya özcü kısıtlamalardan bir kopuş şeklinde sunar, ama Freud-öncesi (yani, cinselleştirilmemiş) özneye zımnen geri döner. "Cinsiyetin toplumsal inşası" sorunsalı özneyi baştan verili olarak varsayar, olumsal simgeselleşme uzamını baştan varsayar; Lacan'a göreyse "cinsiyetlenme", tam da öznenin oluşumunun, öznenin simgeselleşme uzamına girişinin bedelidir. Cinsel fark bağlamında psikanaliz ile felsefe arasındaki hayati fark şudur: Felsefeye göre, özne içkin olarak cinselleşmiş değildir, cinselleşme ancak olumsal, ampirik düzeyde vuku bulur; psikanaliz ise cinsiyetlenmeyi öznenin ortaya çıkışının a priori koşulu mertebesine çıkarır. Dolayısıyla felsefenin düşünemediği şeyin *felsefi (ontolojik) boyutuyla* cinsel fark olduğu iddiasını savunmamız gerekir: Cinsel fark ilksel antagonizmaya, her türlü bütünlüğü altüst eden Hepsi-değil'e karşılık gelir ve Heidegger'e değin, felsefenin gözardı etmek durumunda kaldığı şey budur:

> Yunanlıların bizim yaşam dediğimiz şeye karşılık iki kelimesi vardı: *bios* ve *zôe*. *Bios*'u ikili bir anlamda kullanıyorlardı. Öncelikle, biyoloji, yaşam bilimi anlamında. Burada bedenin organik büyümesini, salgı bezlerinin faaliyetini, cinsel farkı vb.ni düşünüyoruz. *Bios*'un Yunanlıların gözündeki diğer anlamıysa, az çok "biyografi" kelimesinin bugün bizler için taşıdığı anlamıyla, bir yaşamın seyri, bir yaşamın tarihidir. *Bios* burada insan tarihi ve varoluşu demektir – dolayısıyla hayvanların *bios*'u olamaz. İnsan *bios*'u olarak *bios*'un, ya hayvanın üzerinde durabilme ya da onun altına inebilme gibi kendine özgü bir özelliği vardır.[13]

Psikanalizden çıkan bir ders varsa eğer o da şudur: Cinsel fark, salgı bezlerinin falan alanına değil, tarih olarak *bios*'un alanına aittir.

13 Martin Heidegger, "Hegel und der Staat", 1933/34 tarihli basılmamış seminer. Bana bu pasajın İngilizce çevirisini sağlayan Gregory Fried'e teşekkür ederim.

Cinsel fark kişinin kendi "kişiliğinden çıkması" gibi "mistik" bir deneyime bile damgasını vurur. Bu deneyimde, kendimi "benim" olmayan, benim görüş noktamı içermeyen bir resmin parçası olarak görürüm – kısacası, kendimi "nesnel bir şekilde" görürüm (bu nesnellik, elbette, fantazmatik olsa bile). Lacan'ın formülünü hatırlayalım: "Resim gözümde, ama ben resmin içindeyim." Yaygın öznelci perspektifsel bakışa göre, her resim benimdir, "benim gözümde"dir ve ben resmin içinde değilimdir (ve tanım gereği olamam zaten); mistik deneyim ise bu ilişkiyi tersine çevirir: Gördüğüm resmin içindeyim, ama resim benim değil, "gözümde" değil. Lacan'ın mistik deneyimin eril versiyonuna ilişkin formülünü böyle okumak gerekir: Bakışımı büyük Öteki'nin bakışıyla özdeşleştirir, çünkü onda kendimi doğrudan büyük Öteki'nin gözlerinden görürüm. Büyük Öteki'ye bu şekilde yaslanılması mistik deneyimin eril versiyonunu sahteleştirir; dişil versiyondaysa özne kendi bakışını *küçük* ötekiyle özdeşleştirir.

Dolayısıyla, Lacan cinsel fark "gerçek"tir derken, cinsiyetlenmenin tarihsel olarak olumsal bir biçimini tarih-aşırı bir norm mertebesine çıkarıyor ("heterocinsel düzende size önceden tahsis edilen yerde, ya bir adam ya da bir kadın olarak durmazsanız, dışlanırsınız, simgesel alanın dışındaki psikotik dipsizliğe sürülürsünüz") değildir hiç de: Cinsel farkın "gerçek" olduğu iddiası onun "imkânsız" olduğu iddiasıyla eşittir: simgeselleştirilmesi, simgesel bir norm olarak formülleştirilmesi imkânsız. Başka bir deyişle, biz eşcinseller, fetişistler ve diğer sapkınlar cinsel farkın kendi normunu dayatamamasının kanıtları değilizdir; cinsel fark, olumsal bir şekilde bir oraya bir buraya salınan cinselliği bir yere bağlayan nihai referans noktası değildir; tam tersine, bir sürü "sapkın" cinsellik biçimine sahip olmamızın nedeni, cinsel farkın gerçeği ile heterocinsel simgesel normların belirli biçimleri arasında devamlı var olan boşluktur. Cinsel farkın bir "ikili mantığı" içerdiği suçlamasının sorunlu yanı şudur: Cinsel fark gerçek/imkânsız olduğu ölçüde, kesinlikle "ikili" *değildir*, ama, yine, her "ikili" yorumun (cinsel farkın simgesel ikiciliklere doğru yapılan her tercümesinin: akıl ve duygu, aktif ve pasif, vb.) daima başarısızlığa uğramasına sebep olan şeydir.[14]

Ezcümle, iki cins arasındaki farka işaret eden şey simgesel karşıtlıklar dizisine yapılan dolaysız bir gönderme değil, aynı simgesel özelliği (nihayetinde, "hadım olma" özelliğini) üstlenme ediminin beraberinde getirdiği zorunlu tutarsızlıkla başa çıkmanın farklı yollarıdır. Erkek *logos*'a karşılık geliyor, dişilikte ise duygulara vurgu yapılıyor değildir; daha ziyade, erkeğe göre, tüm gerçekliğin tutarlı ve uyumlu ilkesi olarak *logos* sözü edilemez gizemli bir X'in kurucu istisnasına dayanır ("hakkında konuşulmaması gereken şeyler vardır"); kadına

14 Joan Copjec'in *Read My Desire*da gösterdiği gibi, daima eksik olan, sonuna (yani sabit kimliklere) asla varmayan performatif bir süreç olarak cinsel fark şeklindeki Butlercı motifin sınırı burada yatar. Bu bağlamda kendi kendiyle ilişkilenmeye doğru bir (Hegelci) adım atmak yetecektir: Cinsel fark daima tamamlanmamış, vb. değildir, *bir farkı cinsel kılan şey işte bu tamamlanmamışlıktır.*

göreyse istisna yoktur, "her şey hakkında konuşulabilir" ve tam da bundan dolayı, *logos*'un evreni tutarsız, uyumsuz, dağınık, "Hepsi-değil" haline gelir. Yahut, simgesel bir unvanın üstlenilmesi bağlamında, unvanıyla büsbütün özdeşleşmeye, onun için her şeyi riske atmaya (Davası için ölmeye) meyilli bir adam, unvanından, taktığı "toplumsal maske"den ibaret olmadığı, onun altında bir şey, "gerçek bir kişi" olduğu mitine dayanıyordur yine de; kadın bağlamındaysa, bunun tam aksine, katı, kayıtsız şartsız bir bağlanma yoktur, her şey en nihayetinde bir maskedir ve tam da bundan dolayı, "maskenin ardında" hiçbir şey yoktur. Yahut, aşk bağlamına dönersek: Âşık bir adam onun için her şeyi vermeye hazırdır, âşık olunan kişi mutlak, koşulsuz bir Nesne mertebesine yükseltilir, fakat tam da bundan dolayı, kamusal ya da mesleki Davası uğruna O'nu feda etmeye zorlanır; kadın ise kendini kayıtsız şartsız aşkın kucağına bırakır, varlığında aşkın sirayet etmediği bir boyut yoktur, fakat tam da bundan dolayı, onun için "aşk her şey değildir", onun gözünde tekinsiz bir temel kayıtsızlık aşka daima eşlik eder.

Aktif-pasif zıtlığı iki cinsi birbirinden ayıramıyorsa, (Aklın Kurnazlığı anlamında, öznenin kendi etkinliğini bir diğer özneye taşıyıp aktarması anlamında) etkileşimlilik [*interactivity*] ile edilgenleşimlilik [*interpassivity*] arasındaki zıtlık bunun için uygun düşer mi? Kadınların kurnazca entrikalar tasarlayıp arkaplanda nasıl durulacağını, kendi kirli işlerini yapmak (mesela, kendi düşmanlarını yok ettirmek) için erkeklerin nasıl kullanılacağını bildiği klişesine göre, etkileşimlilik "dişil"dir. Agatha Christie'nin (yirmi otuz yıl önce yazılmış olsa da, ilk kez 1975'te basılmış) *Ve Perde İndi: Poirot'nun Son Macerası* romanı, kendi kendiyle ilişkilenen bir kıvrımla son bulur: Son cinayeti Poirot'nun kendisi işler. Romandaki esas suçlu olan Norton bir dizi ölümün müsebbibidir, ama bunları yaparken eline hiç kan bulaştırmamıştır: Başka bir kişiyi psikolojik açıdan manipüle edip cinayet işlemeye yöneltmeyi hedef alan Iago-vari tekniği mükemmel hale getirmiştir. Romanın ortalarında, Poirot'nun Watson'ı andıran yoldaşı Hastings zehirleme planı yapar ama Poirot son dakikada bunun önüne geçer. Bizatihi ölüme yakın olan Poirot Norton'ı mahkeme önüne çıkaramayacağı için, onu gözünü kırpmadan vurup öldürür. Ardından, ölmek üzere kendini yere bırakır ve hayatını kurtarabilecek hapları almaz. Bu hikâyenin yazarının bir kadın olması şaşırtıcı değildir: Norton en saf haliyle etkileşimli Kötü'dür. Edilgenleşimlilik ise, tam aksine, daha ziyade eril bir stratejidir: Erkeklerden duygularını uluorta sergilemeleri beklenmediği için, kendileri için bunu yapmayı kadınlara bırakırlar (cenaze törenlerinde yas tutup ağlamaları için kiralanan kişiler daima kadındır) ve duygularını açığa vurmamak için kendilerini tutmaya devam ederler.

Geleneksel öznellik metafiziği erkek ile kadını, "saf" özne (erkek rasyoneldir, duyusallık ve bedensel tutkulardan azadedir) ve "saf olmayan" özne (kadın duyusallığıyla olan bağlarını koparamaz, zihni ne idüğü belirsiz irrasyonel tutkuların merhametine kalmıştır, duyusal izlenimlerin edilgen bir alıcısıdır, vb.) şek-

linde karşı karşıya koyar – Hegel'i açımlayacak olursak, kadın, tepeden tırnağa bir özne haline gelmeyi, kendini saflaştırıp bir özneye dönüşmeyi başaramamış bir tözdür (yahut, tözüyle olan bağlantılarını koparamamış bir öznedir). Örneğin, etik alanında, kendini tözsel ailevi bağlarından soyutlamayı ve evrensel ilkelere göre akıl yürütmeyi, yani sahiden etik bir şekilde eylemeyi sadece bir erkek başarabilir; kadınlardaysa, evrensellik daima tikel çıkarların rengini taşır: Eğer bir kadın evrensel siyasi güce ulaşırsa, bunu tikel hısmının çıkarlarını artırmak için kullanır – Otto Weininger gibi anti-feministlerin hiç durmadan çeşitlendirip durduğu (ve Hegel'in *Antigone* bağlamında dişiliğin tarihin "ebedi ironisi" olduğu yolundaki o meşhur sözünde bile izleri görülebilen) bir hikmettir bu.

Lacan kilit değerde bir kavramsal değişimle bu geleneksel şemayı karmaşıklaştırır: Ona göre, özne ($, yani yasaklı olarak) kendini fiiliyata çıkarma başarısızlığının *ta kendisidir* – özne kendini fiiliyata çıkarmaya-dışa vurmaya çalışır, başarısız olur ve özne bu başarısızlığın *ta kendisidir*. Lacan'ın deyişiyle *objet petit a* bu başarısızlığa vücut verir, tözün özneleşme sürecinin, tözün öznel bir düzen içinde geçirdiği *Aufhebung*'un tözsel kalıntısıdır; işte bu yüzden, Lacan öznenin kurucu bir şekilde kalıntıyla bağlantılı olduğunu düşünür; Lacan'ın $-*a* şeklindeki fantazi formülünde gösterildiği üzere, özne kalıntıyla sıkı sıkıya bağlılaşıktır. Kadın "saf olmayan" bir özne olduğu ve *objet a* bu saf olmayışın işareti olduğu ölçüde, şu yargıya varmamız mümkündür: Tam da o "saf olmayış"ı sayesinde ancak kadın saf bir öznedir, öznenin ta kendisidir; eril öznelliğin "saflığı" ise tanım gereği sahtedir ve saklı bir tözselleştirme ile ayakta durur. Kartezyen terimlerle söylersek, *cogito* olan yalnızca kadındır, erkek ise her zaman çoktan bir *res cogitants*'tır.

Peki tüm bunların "somut", "yaşadığımız" cinsel fark deneyimimizle nasıl bir ilişkisi vardır? Arketipik bir melodram sahnesiyle başlayalım: kadının sevgilisine söz konusu durum her neyse onu izah eden bir mektup yazması, bir süre tereddüt ettikten sonra mektubu yırtıp atması ve (genelde) doğrudan sevgilisine gidip mektup yerine, teniyle, aşkıyla kendini onun kollarına bırakması. Mektubun içeriği sıkı sıkıya kodlanmıştır: Genelde kadın bu mektupta sevgilisine, âşık olduğu o kadının zannettiği kadın olmadığını ve dolayısıyla, tam da ona âşık olduğundan ötürü, onu aldatmamak için onu terk etmek zorunda olduğunu izah eder. Ardından, mektubun yırtılması bir geri çekilme işlevi görür: Kadın sonuna kadar gidip hakikati söyleyemiyor, aldatmacasına devam etmeyi yeğliyordur. Bu jest temelde sahtedir: Kadının mevcudiyeti, mektupta dile getirilecek travmatik hakikati bastırmaya yazgılı bir perde olarak sunulur – tıpkı psikanalizde hastanın, hakikatin ortaya çıkmasını engellemek için, kendini analiste nihai savunma biçimi şeklinde sunması gibi.[15] Bir başka deyişle, aşk, analiz bilinçdışındaki travmatik hakikate

15 Bu anlamda, aşk "ötekinin arzusunun yorumlanması"dır: Kendimi ötekine sunmak suretiyle, onun arzusunu kendime yönelik bir arzu olarak yorumlar ve böylelikle ötekinin arzusundaki muammayı hasıraltı ederim. Başka bir şekilde anlatalım: Bir kadın simgesel mesaj yerine kendi varlığını sunduğunda, kendi bedenini bir sırrın zarfı şeklinde öne

çok yaklaştığı anda ortaya çıkar: Bu noktada, analiz edilen kişi analiste travmatik hakikati dile getirecek sahici mektubu vermek yerine, kendini analiste aşk nesnesi olarak sunar. Aktarımsal aşkta, kendimi bilgi yerine nesne olarak sunarım: "(Beni derinlemesine sorgulamayasın diye) al, sana kendimi veriyorum)."[16]

Fakat bu, yazılan ama gönderilmeyen mektubun muammasını yorumlamanın yollarından yalnızca biridir. *Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler?* kitabında Darian Leader bu soruya bir dizi cevap önerir.[17] Leader'ın önerdiği bu cevapları iki gruba ayırarak sistemleştirebiliriz:

(1) Alıcısı bakımından, bir kadının aşk mektubunun esas alıcısı Adam, namevcut simgesel kurgudur, yani ideal okuru, sahnedeki "üçüncü"dür, hitap ettiği etten kemikten adam değildir; yahut, esas alıcısı yokluk boşluğunun kendisidir, zira mektup bir nesne işlevi görür, *jouissance*'ı sağlayan şey tam da yoklukla (alıcının yokluğuyla) oynamasıdır, çünkü *jouissance* yazma ediminde bulunur ve dolayısıyla mektubun esas alıcısı yazarın kendisidir.

(2) Kendi yazarıyla olan ilişkisi bakımından, mektup gönderilmeden kalır, çünkü her şeyi söylememiştir (yazar esas öznel konumunu açığa çıkaracak hayati bir travmayı açıklayamamıştır); yahut, kendi içinde ebediyen tamamlanmamış halde kalır, zira her zaman daha fazlası söylenebilir, zira –tıpkı Habermas'ın modernite tasavvuru gibi– kadın kendi içinde bir "tamamlanmamış proje"dir ve mektubun gönderilmemesiyle kadının, tıpkı hakikat gibi, "bütünüyle anlatılamayacağı", bunun, Lacan'ın deyişiyle, "maddi açıdan imkânsız olduğu" kabul edilmiş olur.

Burada fallik ekonomi ile fallik-olmayan alan arasındaki yarılmayla karşılaşmaz mıyız? Sahte bir "bastırma" edimine (hakikatin bastırılmasına ve yalanı sürdürmek için kişinin kendini bir aşk nesnesi olarak sunmasına) bürünen mektubu göndermeme durumunun, mevcut adam, yani etten kemikten alıcısı ile bir üçüncü Adam, yani fallik iktidarın taşıyıcısı, nihai alıcısı arasındaki yarılmaya bağlılaşık olduğu barizdir. Keza, kendi *jouissance*'ını içeren bir nesne olmasından dolayı mektubu göndermemek de, *dişil jouissance*'ın Hepsi-değil'iyle, tastamam asla "anlatılamayacak" *jouissance*'la bağlılaşıktır.

---

sürmüş olur, zira varlığı bir "gizem" haline gelir.

16 Gönderileceği yere besbelli varmayan böyle bir mektubun aksine, gönderileceği yere varan (en az) iki tür mektup vardır. Bunlardan ilki "Sevgili John" mektubudur: Kadın burada kocasına ya da erkek arkadaşına aşkı değil, aşkın bittiğini, onu terk ettiğini açıklar. Diğeri ise, Zweig'in "Meçhul Bir Kadından Mektup"unda olduğu gibi, alıcısına kadın çoktan ölmüş olduğunda varacak intihar mektubudur.

17 Bkz. Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*, Londra: Faber & Faber, 1996. (*Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler?*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: Ayrıntı, 1997.)

Kadın cinselliğini şekillendiren boşluğun doğrudan cinselleşmesi –kadın cinselliğinde yokluğun (geri çekilmenin, eylememenin) erkekte olduğundan çok daha güçlü şekilde cinselleşmesi– Madame de Lafayette'in *Cleves Prensesi*'nden Goethe'nin *Gönül Yakınlıkları*'na kadar uzanan bir dizi romanda kadının tam da "hepsine sahip olabileceği", yani uzun zamandır arzuyla beklediği partnere sahip olabileceği noktada geri çekilme jestini (yahut, bunun tersi ya da tamamlayıcısı olan örneğe bakacak olursak, tıpkı Henry James'in *Bir Kadının Portresi*'nde olduğu gibi, kadının mutsuz evlilikten kurtulma imkânına ulaştığında bile geri çekilmeyişini, evliliğini açıklanamaz bir şekilde sürdürmesini) de açıklar.[18] İdeoloji bu vazgeçiş jestine dahil olur, ama jestin kendisi ideolojik değildir. Bu jeste dair genelgeçer psikanalitik yorumu reddetmemiz gerekir. Bu yoruma göre, burada ancak yasaklandığı sürece, ortada yalnızca, örneğin bir koca kisvesinde, bir engel olduğu sürece arzulanan aşk nesnesi (sevgili) etrafında oluşan histeri mantığı vardır – engel ortadan kaybolduğu anda, kadın aşk nesnesine duyduğu ilgiyi yitirir. Nesneden ancak yasaklı kaldığı sürece, yani onun "ne olabileceği"ne dair kurulan fantaziler kisvesinde zevk alabilme şeklindeki bu histeri ekonomisine ilaveten, bu geri çekilme (ya da ısrar) başka bir sürü şekilde de yorumlanabilir: kadının tümüyle "ânın tadını çıkarmasını" engelleyen "dişil mazoşizmin" ifadesi olarak (ve bu da ebedi kadın doğasının ifadesi ya da patriyarkal baskının içselleştirilmesi olarak okunabilir); bir erkekle kurulacak mutlu ilişkiyi kadının nihai amacı olarak koyutlayan fallik ekonomiden kopma şeklindeki proto-feminist bir jest olarak, vb. Gelgelelim, tüm bu yorumlar meselenin özünü ıskalar ve meselenin özü, öznenin kurucu unsuru olarak bu geri çekilme ya da ikame etme jestinin mutlak surette temel doğasına dayanır. Büyük Alman İdealistlerinin izinden gidip, özneyi özgürlük ve özerklikle eşitlersek, bir tür Büyük Öteki'ye hitap eden bir fedakârlık jesti olarak değil, kendi tatminini kendi yaratan, *jouissance*'ı özneyi nesneden ayıran boşlukta bulan bir jest olarak böyle bir geri çekilme jesti, özerkliğin nihai biçimi değil midir?[19]

18 Dahası, Cleves Prensesi içkin ihlal olarak zina mantığını altüst eder: "Onu yapmak" (başka bir adamla seks yapmak) ve kocaya bunu söylememek şeklindeki genelgeçer zina usulünü tersine çevirir, yani kocasına söyler, ama "onu yapmaz".

19 Gerçi burada tam tersi de yine geçerli olur: O meşhur an die ferne Geliebte, "uzaktaki sevgiliye" düsturu, tüm aşk şiirlerinin düsturu değil midir? Dolayısıyla, erkeklerin yazdığı aşk şiirleri şairi sevdiğinden ayıran boşluğun cinselleştirilmesinin, engel ortan kalkıp da sevgili çok yakına geldiğinde, ortaya feci sonuçların çıkabilmesinin çarpıcı bir örneği değil midir? Yapılması gereken şey, yine, neredeyse simetrik bir şekilde tersyüz edilmiş iki zıt çift kurmak olurdu: Erkekler sevgililerinin uzakta kalmasını tercih eder, kadınlarsa erkeklerinin kendilerine yakın olmasını ister; fakat aynı zamanda, erkekler partnerlerinin bedeninden doğrudan zevk almak ister, kadınlarsa kendilerini partnerlerinin bedeninden ayıran boşluktan zevk alabilir. Eril versiyondaki sorun nedir peki? Schubert'in en önemli şarkılarından biri olan "Gezgin"de (D 493, sözler George Philipp Schmidt von Luebeck'in), "dostlarımın yürüdüğü, ölülerimin canlandığı" o aziz memleket arayışı tasvir edilir ve şarkı şu sözlerle biter: "Geziniyorum, sessizce ve keyifsizce, /iç çekişlerim 'Nerede?' diye soruyor hep / Hayaletimsi bir fısıltı cevap veriyor bana: / 'Sen her nerede

Buradan çıkarılacak ders şudur: Erkek doğrudan bir nesneyi arzuluyor, kadının arzusuysa bir "arzulama arzusu", Öteki'nin arzusuna duyulan arzuymuş gibi, kadın ile erkeği dolaysızca karşı karşıya koymak yanlıştır. Burada karşımızda gerçek şeklindeki cinsel fark vardır, demek ki, her ne kadar biraz yeri değişmiş şekilde olsa da, bunun tersi de geçerlidir. Evet, erkek doğrudan kendi fantazisinin çerçevesine uyan bir kadını arzular, kadınsa arzusunu bir erkekte çok daha kapsamlı bir şekilde soyutlar – arzusu, erkeğin arzuladığı nesne olmak, onun fantazi çerçevesine yerleşmektir, zaten kendisine başkasının gözünden bakmaya çalışmasının ve "Başkaları onda/bende ne görüyor?" sorusuna kafasını takmasının sebebi budur. Ne var ki, bir kadın aynı zamanda partnerine daha az bağımlıdır, çünkü nihai partneri diğer insan, yani arzusunun nesnesi (adam) değil, boşluğun kendisidir, partneriyle arasındaki mesafedir ve *dişil jouissance* tam da bu mesafenin içinde bulunur. Kaba bir dille söylersek, bir kadını aldatması için erkeğin (gerçek ya da hayali) bir partnere ihtiyacı vardır, kadın ise yalnızken bile erkeği aldatabilir, çünkü nihai partneri fallusun ötesindeki *dişil jouissance*'ın bulunduğu yer olarak yalnızlığın kendisidir.

Demek ki cinsel fark hiçbir simgesel karşıtlığın onu doğrudan ve yeterli bir şekilde ifade edememesi anlamında da gerçektir. Gerçek fark karşıt simgesel özellikler arasındaki bir fark değil, iki tür karşıtlık arasındaki bir farktır: Kadın erkeğin cinsel yaşamı için elzemdir, fakat tam da bundan dolayı, erkeğin kendi cinsel yaşamı dışında, kendisi için daha önemli olan bir alanı vardır; kadın içinse, cinsellik tüm hayatına sirayet eden bir özellik olma eğilimindedir, en azından potansiyel olarak cinselleşmiş olmayan hiçbir şey yoktur, fakat tam da bundan dolayı, kadının cinselliği erkeğin mevcudiyetinden çok daha fazlasını içerir. İşin özü şudur ki bu tersyüz oluş tamamen simetrik değil, yalnızca birazcık yerinden edilmiştir – ve cinsel farkın Gerçeğine işaret eden şey bu yer değişimidir. Buradaki temel yapı yine Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerindeki yapıya dayanır: Erkek bağlamında, evrensellik (elzem, her şey.... olan bir kadın) ama bir istisnayla (kariyer, kamusal yaşam); kadın bağlamındaysa, gayri-evrensellik (erkek kadının cinsel yaşamındaki her şey değildir) ama bir istisnayla (cinselleşmiş olmayan hiçbir şey yoktur). Emily Dickinson'ın meşhur Şiir 732'sindeki muğlaklık kadının konumundaki bu paradoksu yansıtır:

O'nun Hizmetine yetişti Adamın–geçti ondan
Ömrün Oyuncakları–
Kadınlıktı, Hanımlıktı–
Üstlenilen saygıdeğer işin parçası

(She rose to His Requirement–dropt
The Playthings of Her Life
To Take the honorable Work
Of Woman, and of Wife–

değilsen, mutluluk oradadır.'" Bu son "*Dort, wo du nicht bist, dort is das Glück!*" cümlesi, Romantik aşktaki sorunun, bu aşkın neden sahte olduğunun en özlü ifadesidir.

Kaçarsa elinden ileriki Günlerinde
Bolluktu, Huşuydu–
Beklentileri ilkin–ya da Altınlar
Elden ele epridiğinde

Dile gelmez durduğu yerden–
nasıl Deniz
İnciydi, yosundu işlerse,
Artık malumu–sade Adamın
Bunların uzandığı derinlikler[20]

If ought she missed in Her new Day,
Of Amplitude, or Awe–
Or first Prospective– Or the Gold
In using, wear away,

It lay unmentioned–as the Sea
Develop Pearl, and Wheed,
But only to Himself–be known
The Fathoms they abide–)

Bu şiirde, kadın bir Kadın haline geldiğinde, tali bir rolü üstlenip Hanım olmayı üstlendiğinde, *agalma*'nın *–objet petit a*'nın, dişil *jouissance*'ın oyuncaklarınm– feda edilmesine anıştırma yapıldığı yorumu elbette yapılabilir: Erkek bakışıyla görülemeyen altta ise, "kadın"ın "Kadın" rolüne uymayan parçası (son kıtada, kendisine İngilizcede erkeği ifade eden "Himself" zamiriyle atıfta bulunması bundan dolayıdır) gizli "söze gelmeyen" varlığını sürdürmeye devam eder. Fakat bu şiiri bunun tam tersine ve çok daha tekinsizce okumak da mümkündür: Peki ya kadın bir Hanım haline geldiğinde feda edilen bu "gizli hazine" tamamen fantazmatikse? Peki ya bu sırrı sırf O'nu (kocasının, erkeğin) bakışını büyülemek için dile getiriyorsa? "Ama sadece O"yu ("But only to Himself") tabiri şu anlamda da okunamaz mı: Bir kadının erkekle gizli bir cinsel ilişkiye girdiğinde kadının kendine ait bir hazineyi feda ettiği görüşü, Erkeğin bakışını büyülemeyi amaçlayan bir surettir ve dolayısıyla asla var olmamış, asla sahip olunmamış bir şeyin kaybına karşılık gelmektedir? (*Objet a*'nın tanımı şudur: tam da bizatihi kaybolma jestinde ortaya çıkan bir nesne.) Kısacası, bu "kayıp hazine", kadının sırrının simgesel düzenin sınırının ötesinde bulunduğunu varsayan eril fantazinin izinden gitmez mi? Bir de Hegelce söyleyelim: Erkek bakışıyla görülemeyen dişil Kendinde, zaten "Öteki" içindir, erkek bakışının hayal ettiği erişilmez bir Gizem'dir. Lacan'daki *jouissance féminine* kavramının genelgeçer versiyonunda kadının *jouissance*'mm sonsuzluğu mistik Söylenemez'e bağlanır ve dolayısıyla Badiou bu versiyonu "kültürel"in kalıntısı diye nitelendirip eleştirmekte başından sonuna kadar haklıdır: "Dişil keyfin sonsuzu söylenemeze bağladığı ve mistik vecdin bunun bir kanıtı olduğu izleği, kültürel diye niteleyeceğim bir izlektir. İnsan bunun, Lacan'da bile, mathem idealinin radikal sınavından geçirilmediğini hissediyor."[21]

20 *The Complete Poems of Emily Dickinson*, Boston: Little, Brown, 1960, s. 359. [Şiir çevirisindeki yardımı için arkadaşım Fırat Kaplan'a teşekkür ederim (ç.n.).]
21 Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Londra: Continuum, 2004, s. 129.

Burada ilave edilmesi gereken tek şey şudur: *Jouissance féminine*'in Söylenemez toposundan büsbütün kopan bir düz okuması daha vardır – bu karşıt okumaya göre, dişilin "Hepsi-değil"i, kadın öznelliğinde fallik-simgesel işlevin damgasını vurmadığı hiçbir şey olmadığını ima eder: En azından, erkeğe kıyasla kadın *daha* kapsamlı bir şekilde "dilin içinde"dir. Bu yüzden, simgesellik-öncesi "dişil töz"den dem vurmak yanıltıcıdır. Yakın zamanlarda epey rağbet görmüş bir teoriye göre, (biyolojik) erkek, kadının kendini yeniden üretmesindeki (yanlış bir şekilde kurtarılmış) bir sapmadan ibarettir; ilkesel açıdan bakıldığında, kadın erkek olmadan üreyebilir. Elisabeth Badinter, biyolojik açıdan aslında hepimizin dişi olduğumuzu iddia eder (X kromozomu tüm insanlığın örüntüsüdür, Y kromozomu ise bir ilavedir, bir mutasyon değil); bundan dolayı, gelişip erkeğe dönüşmek bir farklılaşma uğraşı gerektirir ki dişi embriyoların bunu yapması gerekmez.[22] Dahası, toplumsal hayatla ilişkili olarak, erkekler göç edip sıla hasreti çeken sürgünler olarak yaşamaya zorlanmadan önce, evvela bir dişi memleketinin (uterus) yurttaşıdırlar. Başka bir deyişle, erkekler aslında kadın olarak yaratılmış olduğu için, toplumsal ve kültürel süreçler yoluyla kadınlardan farklılaşmış olmaları gerektir – dolayısıyla kültürel bir şekilde oluşmuş "ikinci cins" kadın değil erkektir.[23] Bu teori günümüzdeki erkek kimliğinin içine düştüğü güvensizliği açıklayan siyasi bir mit olarak faydalı olabilir. Badinter bugünkü esas toplumsal krizin erkek kimliğinin, "erkek olmanın ne anlama geldiği"nin krizi olduğunu belirtmekte bir dereceye kadar haklıdır: Kadınlar az ya da çok başarıyla erkeklerin mıntıkalarını işgal ediyor, kendi dişil kimliklerini kaybetmeden toplumsal yaşamda eril işlevleri üstleniyorlar; bunun tersi olan süreç, yani erkeklerin "dişil" mahremiyet mıntıkasını (yeniden)fethi ise çok daha travmatiktir. Kamusal açıdan başarılı kadın figürü "toplumsal tahayyül"ümüzün çoktan bir parçası olmuştur, halbuki "nazik erkek"in yaşadığı sorunlar çok daha sarsıcıdır. Fakat bu teori, feminist bir edayla dişilin önceliğini öne sürüyor gibi görünse de, eril ile dişil arasındaki ilişkiye ilişkin temel metafizik öncülleri yeniden üretir; Badinter eril konumu sürgüne gitme, Ev'in o emniyetli sığınağını terk etme riskine girmeye hazır olma ve kendi kimliğini emek ve kültürel dolayım yoluyla yaratma ihtiyacı gibi değerlerle özdeşleştirir – emek ve dolayım erkeğin tarafında diye, apaçık erkeğe imtiyaz tanıyan bir sözde-Hegelci teori değil midir bu? Kısacası, kadının Temel, erkeğinse kendine has/doğal kimliği olmayan ikincil bir dolayım/sapma olduğu görüşü anti-feminist argümanın daniskasına giden yolun taşlarını döşer; zira, Hegel'in hiç bıkıp usanmadan tekrarladığı

22 Bkz. Elisabeth Badinter, *XY: On Masculine Identity*, New York: Columbia University Press, 1996.

23 Daha temel bir biyolojik (ve aynı zamanda bilimsel açıdan daha ikna edici) düzeyde, bazı bilimciler organik yaşamın karmaşık formlarının, bir noktada, "zıvanadan çıkan" ve patolojik bir şekilde çoğalmaya başlayan basit (tekhücreli) yaşam-formlarının habisliğinden türediğini iddia eder – demek ki karmaşık yaşam, kendi mefhumu bakımından, içkin biçimde patolojik bir oluşumdur.

gibi, tinin kendisi, doğa açısından bakıldığında, "ikincil"dir, patolojik bir sapmadır, "ölümcül hastalığa tutulmuş doğa"dır ve tinin gücü tam da şu olguya dayanır: "Kendinde", daha büyük bir doğal süreç dahilindeki bir sapmadan ibaret olan marjinal/ikincil bir fenomen, dolayım emeği sayesinde kendisini, "tinsel" bütünlüğünün bir parçası olarak kendi doğal önvarsayımını "koyutlayan" bir kendinde-Amaç mertebesine yükseltebilir. O nedenle, kadınlığın sırf bir maske takma faaliyeti olduğu, herhangi bir tözsel kimliğe ve iç şekle sahip olmadığı, kadının "hadım edilmiş", mahrum bırakılmış, yozlaşmış, eksik erkek olduğu yolundaki o görünüşte "alçaltıcı" görüşler, kadınlığın etik açıdan bir mertebe yukarıya çıkarılmasına kıyasla, feminizm açısından çok daha fazla yarar sağlayabilir. Ezcümle, Otto Weininger, Carol Gilligan'dan daha faydalıdır.

CİNSİYETLENME FORMÜLLERİ: HEPSİ, AMA BİR İSTİSNAYLA

Lacan kendi ürettiği "cinsiyetlenme formülleri"nde cinsel farkı yapılandıran tutarsızlıkları ayrıntısıyla ortaya koymuştu. Bu formüllere göre eril taraf evrensel işlev ve onun kurucu istisnasıyla, dişil taraf ise "Hepsi-değil" (*pas-tout*) paradoksuyla (istisna yoktur ve tam da bundan dolayı, söz konusu dizi Hepsi-değil'dir, bütünü hepten kapsamaz) tanımlanır. Wittgenstein'da Anlatılamaz'ın değişen statüsünü hatırlayalım: ilk dönemlerindeki Wittgenstein'dan son dönemlerindeki Wittgenstein'a geçiş, Hepsi'den (kendi kurucu istisnasında temellenen evrensel Hepsi'nin düzeni) Hepsi-değil'e (istisnadan yoksun olan, bundan dolayı gayri-evrensel, Hepsi-değil olan düzen) geçiştir. Başka bir deyişle, *Tractatus*'un yazarı genç Wittgenstein'da, dünya kendi içine kapalı, sınırlı olan ve tam da bu haliyle bir İstisna'yı baştan varsayan "olgular" Bütünü şeklinde kavranır: bu bütünün Sınırı işlevini gören o mistik Anlatılamaz. Daha sonraki Wittgenstein'daysa, Anlatılamaz sorunsalı kaybolur, fakat tam da bundan dolayı evren dilin evrensel koşullarınca düzenlenen bir Bütün olarak kavranmaktan çıkar: Geriye sadece, kısmi alanlar arasındaki yanlamasına bağlantılar kalır. Evrensel özelliklerce tanımlanan bir sistem olarak dil görüşünün yerini, "ailevi benzerlikler" sayesinde aralarında gevşek bağlar kurulan dağınık pratikler çokluğu olarak dil görüşü alır.[24]

Etnik klişe türü bu Hepsi-değil paradoksunu mükemmelen yansıtır. Bir ulusun kendini "X'ten daha X" diye koyutladığı ve X'in genelde bir niteliğin paradigmatik örneği addedilen başka bir ulusa karşılık geldiği Köken anlatılarından bahsediyorum burada. Örneğin İzlanda mitini ele alalım: Buna göre dünyanın

24 Neo-Gotik bir mitik içeriğe sahip, son derece popüler bir kart oyunu olan Yu-Gi-Oh'da kurallar sonsuzdur: Daima yeni kartlar eklenir, her kart nasıl uygulanacağına dair kendi net kuralını beraberinde getirir. Dolayısıyla kartlar hepten genel bir kurallar dizisi altında toplanamaz – bu oyundaki kartlar, sınırlı sayıda kartın ve açık, sonlu kuralların söz konusu olduğu klasik oyunların aksine, bir tür Lacancı "Hepsi-değil" çokluğu oluşturur.

en özgür ülkesi olan Norveç'i fazlasıyla baskıcı bulanlar İzlanda'ya kaçmış ve böylece İzlanda, insanların yaşadığı bir ülke haline gelmiştir. Slovenlerin cimri olduğu mitini de ele alabiliriz: Buna göre Slovenler çok fazla para harcayan birini İskoçya'ya sürmüş ve böylece İskoçya (o mahut cimriler ülkesi) insanların yaşadığı bir ülke haline gelmiştir. Mesele Slovenlerin en tamahkâr ya da İzlandalıların en özgürlük sevdalısı kişiler olması değildir – İskoçlar hâlâ en cimri olanlardır, fakat Slovenler daha da öyledir; Norveç halkı hâlâ en özgürlük sevdalısı halktır, fakat İzlandalılar daha da öyledir. "Hepsi-değil" paradoksu budur: Tüm ulusları toplarsak, en cimriler İskoçlardır, fakat onları teker teker birbiriyle kıyaslarsak, "Hepsi-değil" olarak, Slovenler daha cimridir. Aynı motifin bir başka çeşidini Rossini'nin Beethoven ve Mozart arasındaki farka dair meşhur sözünde de görürüz: Rossini'ye "Sizce en büyük besteci kimdir?" diye sorulunca buna "Beethoven" cevabını verir; peşinden bir de "peki Mozart'a ne diyorsunuz?" diye soruluncaysa "Mozart en büyük besteci değildir, tek besteci Mozart'tır" der. Beethoven (bestelerini yaparken muazzam bir çabayla mücadele verdiğinden, müzikal materyalin direnişini kırdığından ötürü tüm bestecilerin "en büyüğü" olan) Beethoven ile (müzikal materyal içinde serbestçe süzülen ve kendiliğinden bir zarafetle beste yapan) Mozart arasındaki bu karşıtlık iki Tanrı anlayışı arasındaki o meşhur karşıtlığa işaret eder: tüm Mahlûkların ötesindeki "en büyük" varlık, Dünya'nın Hükümdarı vb. olarak Tanrı ve en büyük değil ama tek gerçeklik olan, sonlu gerçeklikle kendisinden ayrı bir şey olarak ilişkilenmeyen, çünkü "var olan tek şey" kendisi olan, tüm gerçekliğin içkin ilkesine tekabül eden Tanrı.[25]

Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unun meşhur ilk paragrafında, bir istisnaya dayanan evrenselliğin bir başka beklenmedik örneği bulunur: Bu paragraf bilinçdışının (tözselleşmiş "İd"in değil elbette, İngilizcedeki "it" zamiriyle ifade edilen o'nun) neler yaptığının anlatıldığı uzun bir listeyle başlar: "O her yerde iş başındadır, kâh pürüzsüzce işler, kâh düşe kalka. Nefes alıp verir, kızışır, yer. Sıçar ve düzüşür."[26] Konuşmanın bu listedeki eksikliği dikkat çekicidir: Deleuze ve Guattari'ye göre, "ça parle" yoktur, bilinçdışı konuşmaz. Bu yokluğu örtbas etmek üzere bir sürü işlev devreye girer – Freud'un zaten farkında olduğu

25 Nietzsche'nin İsa'nın hakiki tek Hıristiyan olduğu yolundaki meşhur iddiası da kurucu figürün bildik rolünün, yani kurucu istisna olma rolünün tersyüz edilmesine dayanır: Marx Marksist değildi, çünkü kendisi Marx'tı ve kendisiyle "Marksist" teriminin ima ettiği türden düşünümsel bir ilişki kuramazdı. İsa ise, bunun tam aksine, hem Hıristiyandı hem de –tam da bundan dolayı, amansız bir zorunluluğun neticesi itibariyle– tek (hakiki) Hıristiyan olmak durumundadır. Peki bu nasıl mümkün olur? Bunun tek bir yolu vardır, o da İsa'nın kendisi ile Hıristiyanlık arasına radikal bir boşluk koymak ve Hıristiyanlığın İsa'nın ediminin baştan aşağı yanlış-tanınmasına ve hatta bilfiil tekzip edilmesine dayandığını iddia etmektir. Yani Hıristiyanlık İsa'nın ediminin o skandal uyandıran doğasına karşı bir tür savunma oluşumudur.

26 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, İng. çev. R. Hurley, M. Seem ve H. R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. 1.

gibi, çokluk (bir rüyadaki falluslar, Kurt Adam'ın o meşhur rüyasında pencereden dışarı bakınca gördüğü kurtlar) tam da hadım imgesidir. Çokluk, Bir'in eksik olduğuna işaret eder.[27]

Evrensellik ve onun kurucu istisnası üç uğrağa yerleştirilmelidir: (1) Önce, evrenselliğin istisnası vardır: Her evrensellik, biçimsel açıdan evrensel boyuta ait olsa da, çıkıntı yapan, çerçeveye uymayan tikel bir unsuru barındırır. (2) Ardından, bir evrenselliğin *her* tikel örneği ya da unsurunun bir istisna olduğu içgörüsü gelir: "Normal" bir tikellik yoktur, her tikellik çıkıntı yapar, kendi evrenselliği karşısında aşırıdır ve/ya eksiktir (Hegel'in gösterdiği üzere, durumun [*state*] mevcut hiçbir biçimi Devlet [*State*] mefhumuna uymaz). (3) Son olarak, has diyalektik kıvrım gelir: istisnanın istisnası – yine de bir istisna, ama tekil evrensellik olarak istisna; istisnası, evrenselliğin kendisiyle doğrudan bağlantılı olmak olan, doğrudan doğruya evrensele karşılık gelen bir unsur. (Buradaki üç uğrak ile Marx'taki değer biçiminin üç uğrağı arasındaki paralelliğe dikkatinizi çekerim.)

Lacan'm cinsiyetlenme formüllerinin başlangıç noktası Aristoteles'tir – peki niye? Aristoteles biçim ve madde arasındaki ilişkiye dair iki anlayış arasında gidip gelir: Ya biçim evrensel olarak, tikel varlıkların bir olanağı olarak, madde ise bireyleşme ilkesi ya da faili olarak (bir masayı bu tikel masa haline getiren şey, Masa'nın evrensel biçiminin içinde fiiliyata çıktığı tikel maddedir) ya da madde nötr-evrensel malzeme olarak, farklı varlıkların bir olanağı olarak, biçim ise bireyleşme ilkesi olarak, nötr maddeyi tikel bir entiteye dönüştüren fail olarak (bir masanın biçimi –başka pek çok şey olmuş olabilecek– tahtayı bir masa haline getirir) kavranır. Hegel'e göreyse, ilk anlayış soyut evrensellik anlayışıdır (birçok tikel entite tarafından paylaşılan nötr bir biçim olarak evrensellik), ikinci anlayış ise somut evrenselliğin tohumunu zaten içermektedir: Biçim (yani, evrensel kavram) başlı başına kendi bireyleşmesinin, kendini somut bir şekilde eklemleyişinin ilkesi ya da failidir. *Aristoteles işte bu açmazı çözmek yahut hasıraltı etmek için, cinsel farka başvurmak zorunda kalır*: Varlık (tözsel bir entite) biçim ile maddenin (*hyle*), eril ile dişilin, aktif ile pasifin birliğidir.

Bu noktayı muhakkak akılda tutmamız lazım: Lacan, Aristoteles'teki biçim ve madde çiftinin "cinselleşmiş" olduğu, Aristotelesçi ontolojinin antik cinselleşmiş kozmolojilerin soyunda kaldığı gibi bariz bir şeyi iddia etmez. Bilakis, Aristoteles cinselleşmiş bir çifte bütünüyle kavramsal bir sorunu çözmek amacıyla başvurmak zorunda kalır – ve bu çözüm işe yaramaz, çünkü cinsiyet paradoksu yalın bir şekilde cins ve türe bölünmeyi bozar: İnsanlığın erkek ve kadın olmak üzere iki türden oluşan bir cins (cinsiyet) olduğunu söyleyemeyiz, çünkü bir tür kendi kendini yeniden üretebilen bir birliktir – zaten bu terimleri gündelik dilde

27 Peki bu tezi, Badiou'nun Bir'lerin çokluluğuna denk düşmeyen ilksel çokluluk hakkındaki temel ontolojik aksiyomuyla nasıl okuyabiliriz? Hiç kuşkusuz, bu çokluk ile Boşluğun özdeşliği, Bir'in eksikliğinin *değil*, ilksel bir ontolojik olgunun göstergesidir.

kullanırken söz konusu hiyerarşik ayrımı tersine çevirirız: İki *cinsiyetten* oluşan (iki *cinsiyete* bölünmüş) insan *türünden* bahsederiz.[28] Bu karışıklık gerçekten de bir "cinsiyet belası" olduğunu gösterir, fakat Judith Butler'ın kastettiği anlamda değil: Mesele her bir cinsin toplumsal, simgesel ve biyolojik açıdan açıkça kurulmamış olmamasından ibaret değildir – yani mesele, cinsel kimliğin ideale asla uymayan akışkan ve çokbiçimli bir bedene dayatılan bir simgesel norm olması değildir sadece. "Bela" daha ziyade bu idealin bizatihi tutarsız olması, kurucu bir bağdaşmazlığı maskelemesidir. Cinsel fark sırf insan cinsi/cinsiyetinin evrenselliğine tabi olan tikel bir fark değildir; tam da insan türünün evrenselliğine kazılı olan daha güçlü bir statüsü vardır: bizatihi evrensel türün kurucu bir özelliği olan ve paradoksal bir şekilde, bundan dolayı, ayrıştırdığı iki terimi (mantıksal/kavramsal açıdan) önceleyen bir fark: "belki de, birini [bir cinsi] diğerinden ayrı tutan fark ne birine ne de diğerine aittir."[29]

Peki Lacan'ın cinsiyetlenme formülleriyle Aristoteles arasındaki ilişki nedir? Lacan Aristoteles'in "mantıksal kare"sine ilişkin baskın okumadan farklı bir okuma önerir: Dört önermeden her birinde ince bir değişiklik yapar. Birincisi, okumasında (Lacan burada Peirce'ın izinden gider), evrensel/tümel olumlamanın doğruluğu varoluşu ima etmez: Hiçbir x olmasa bile, "her x'in Fx olduğu" doğrudur. İkincisi, tikel olumlamayı (bazı x'ler Fx'tir) genelgeçer minimal şekilde ("belki de tüm x'ler Fx'tir, ama en azından bazı x'ler Fx'tir) değil, "maksimal" şekilde okur, yani, onun evrensel olumlamayı dışladığını, onunla çelişki içinde olduğunu öne sürer ("bazı x'ler Fx'tir önermesi tüm x'lerin Fx *olmadığı* anlamına gelir). Üçüncüsü, evrensel negatif önermenin formülasyonunu değiştirip onu ikili bir olumsuzlamaya dönüştürür: "Tüm x'ler Fx değildir" şeklindeki genelgeçer önerme yerine şöyle der: "Fx olmayan hiçbir x yoktur." Dördüncüsü, negatif tikel önermenin formülasyonunu değiştirir ve olumsuzlamayı işlevden niceleyiciye kaydırır: "Bazı x'ler Fx değildir" değil, "hepsi-değil x'ler Fx'tir".

Çelişkinin yerinin nasıl değiştirildiği hemen göze çarpar. Klasik Aristotelesçi mantıksal karede, çelişki dikeydir, sol taraf ("tüm x'ler Fx'tir ve "bazı x'ler Fx'tir) ile sağ taraf ("tüm x'ler Fx değildir" ve "bazı x'ler Fx değildir") arasındadır: İki evrensel önerme zıttır (tüm x'ler ya Fx'tir ya da Fx değildir), iki köşegen ise çelişkilidir ("bazı x'ler gayri-Fx'tir", "tüm x'ler Fx'tir"le çelişir; ve "bazı x'ler Fx'tir", "tüm x'ler gayri-Fx'tir"le çelişir). Dahası, her bir evrensel ve tikel arasındaki ilişki bir içerme ilişkisidir: "Tüm x'ler Fx'tir" önermesi "bazı x'lerin Fx'tir" önermesini içerir ve "tüm x'ler Fx değildir" önermesi "bazı x'ler Fx değildir"

28 Almancada bu karışıklığın bir başka göstergesi vardır: *Geschlecht* kelimesi tür (mesela, *Menschengeschlecht, insan türü)* ve hatta kabile ve cinsiyet *(Geschlechtdifferenz* cinsel fark demektir) anlamına gelir.

29 Guy Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan: consistance logique, conséquences cliniques*, Paris: EPEL, 2006, s. 11.

önermesini içerir; ayrıca, iki tikel önerme arasındaki ilişki bir bağdaşabilirlik ilişkisidir ("bazı x'ler Fx'tir" ve "bazı x'ler Fx değildir" önermelerinin ikisi de doğru olabilir). Genelgeçer örnek: "Tüm kuğular beyazdır" ve "tüm kuğular beyaz-değildir" birbirine zıttır; "tüm kuğular beyazdır" ve "bazı kuğular gayri-beyazdır" birbiriyle çelişir ve "tüm kuğular gayri-beyazdır" ve "bazı kuğular beyazdır" da birbiriyle çelişir; "bazı kuğular beyazdır" ve bazı kuğular gayri-beyazdır" ise birbiriyle bağdaşır.

Lacan'm yeniden yazdığı haliyle bu karede, çelişkiler yalnızca üst ve alt düzeyler arasındadır (doğrudan ve bir köşeden diğerine): "Tüm x'ler Fx'tir" önermesi "gayri-Fx olan en azından bir x vardır"la ve ayrıca "hepsi-değil x'ler Fx'tir"le çelişir ve bunun tersi "Fx olmayan hiçbir X yoktur" önermesi için de geçerlidir; iki yatay çift, yani üsttekiyle alttaki arasındaki ilişki ise, tam aksine, eşdeğerliğe dayalı bir ilişkidir: "Tüm x'ler Fx'tir" "Fx olmayan hiçbir X yoktur"a eşdeğerdir" ve "Fx olmayan en azından bir x vardır" "hepsi-değil x'ler Fx'tir"e eşdeğerdir. Bu ders hayatidir: "Cinsel ilişki yoktur" sol (eril) ve sağ (dişil) taraf arasında doğrudan bir ilişki olmadığı, söz konusu taraflar arasında bir zıtlık ya da çelişki bile olmadığı anlamına gelir; bir o yana bir bu yana ayrılmış iki taraf eşdeğerdir, bu da her ikisinin sırf kayıtsızlığa/farksızlığa [*indifference*] dayalı bir gayri-ilişki içinde bir arada var olduğu anlamına gelir. Çelişki yalnızca her bir cinsin *içinde*, her bir cinsel konumun evrenseli ve tikeli arasında vuku bulur ("tüm x'ler Fx'tir", "Fx olmayan en azından bir x vardır"la çelişir ve "Fx olmayan hiçbir x yoktur", "hepsi-değil x'ler Fx'tir"le çelişir). Demek ki cinsel fark en nihayetinde cinsler arasındaki fark değil, her bir cinsin kimliğinin/özdeşliğinin çekirdeğini boydan boya kesen, ona imkânsızlığın damgasını vuran farktır. Eğer cinsel fark iki cins arasındaki fark değil de her bir cinsi kendi içinde boydan boya kesen bir farksa, iki cins birbiriyle nasıl ilişkilenir? Lacan'ın buna cevabı "kayıtsızlık"tır: Cinsel ilişki yoktur, *il n'y a pas de rapport sexuel* – iki cins uyumsuzdur. Hatırlayalım: *Seminar XI*'in son sayfasında Lacan analistin arzusunu saf bir arzu olarak değil (açıkçası, bunu kendini eleştirmek için belirtir, çünkü *Seminar VII*'de böyle iddia etmişti), mutlak farka erişme arzusu olarak tanımlar.[30] Farkın "mutlak"

30 Lacan'ın psikanalizin dört temel kavramı hakkındaki seminerinin yapısal rolü Shakespeare'in son oyunları, Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ü ya da Wagner'in *Parsifal*'inin yapısal rolüne benzetilebilir: Umudun neredeyse yitirildiği (Shakespeare'in olgun trajedileri, Mozart'ın *Cosi fan tutte*'si, Wagner'in *Tanrıların Alacakaranlığı*), haleti ruhiye değişir ve sorunların sihirli bir şekilde halledildiği, trajik açmazın çözülüp bir lütfa dönüştüğü bir peri masalı âlemine adım atarız. Bu değişim Freud'un Irma'nın enjeksiyonu rüyasının ortalarındaki değişimi andırır: Freud'un Irma'nın –ilksel Gerçeğin dipsizliğine karşılık gelen– boğazının içine baktığı kâbusun o en kasvetli ânı birdenbire komediye, tedavinin başarısızlığını birbirinin üzerine atmaya çalışan üç doktor arasında geçen rahat, tasasız bir konuşmaya dönüşür. Ve bu Lacan'ın (kaygı hakkındaki) *Seminar X*'inden Seminar *XI*'e geçişine benzemez mi? *Seminar X* kâbusun en kasvetli noktasını, kaygının Gerçeğiyle yüz yüze gelişi imler; *Seminar XI*'de ise haleti ruhiye değişir ve bu değişim üslûptaki bir

olabilmesi için, iki katına çıkmış, kendi üzerine yansıyan bir fark, farkların farkı olması gerekir ve cinsiyetlenme formüllerinin sunduğu şey budur: Hepsi'nin "dinamik" çatışkısı ve istisnası; ve istisnasız Hepsi-değil'in "matematik" çatışkısı. Bir başka deyişle, cinsel fark doğrudan ifade edilemez: Cinsel fark, ancak iki farklı çelişki yoluyla bir daire içine alınabilecek[31] bir antagonizmanın Gerçeğini adlandırır.

İlk çatışkıya daha yakından bakalım: Lacan burada Peirce'ın evrensel ve tikel pozitif ve negatif önermelerden oluşan mantıksal karesine göndermede bulunur. Bu kare, tikel bir olumlayıcı önermenin aksine, evrensel bir olumlayıcı önermenin doğruluğunun, göndermede bulunduğu terimin varlığını ima etmediğini ima eder ("tüm tekboynuzlu atların bir tane boynuzu vardır", tekboynuzlu hiçbir at olmasa bile doğrudur, fakat "bazı tekboynuzlu atların bir tane boynuzu vardır" öyle değil – ikinci önermenin doğru olması için, en azından bir tane tekboynuzlu atın var olması gerekir).[32] Peki, evrensel bir olumlamanın doğrusunun, bu doğruluğu örnekleyen tikel bir unsurun var olduğunu ima etmediği yolundaki tamamen mantığa ilişkin bu iddianın psikanaliz açısından sonuçları nelerdir? Tekboynuzlu atların sadece bir tane boynuzu olduğu doğrudur, ama yine tekboynuzlu at yoktur... ve biraz çılgın bir analiz yaparak, alından çıkan tek boynuzun fallik değerini vurgularsak, babanın fallik otoritesine, Lacan'm deyişiyle "Babanın-Adı"na gelmiş oluruz. "Tüm babalar Fx'tir" doğrudur, fakat bu önerme mevcut hiçbir babanın "gerçekten baba" olmadığı anlamına gelir; Hegelce söylersek, kendi mefhumunun düzeyinde hiçbir baba yoktur: Var olan her baba evrensel baba mefhumunun birer istisnasıdır:

> burada babanın-adı diye ortaya koyduğumuz işlevin düzeni evrensel değeri olan, fakat aynı zamanda, size bu işleve uymayan bir baba var mı yok mu diye kontrol etme vazifesi yükleyen bir şeydir. Eğer böyle bir baba yoksa, babanın Tanrı olduğu doğru

---

değişimi de içerir: Kavramların trajik-patetik bir şekilde inceden inceye geliştirilmesi Lacan'm 1950'lerin sonları ve 1960'ların başlarındaki "olgun" seminerlerine damgasını vurur; on birinci seminerden itibarense hermetik bir "oyunbazlık" söz konusudur.

31 Dört formülün iç mantığını ele almaya dönük iki yaklaşım daha vardır: Ya eril tarafla, ki burada her şey maksimal tikel (varlıksal) yargıyla başlar, yola çıkar ve dişil taraf böylece sonuç şeklinde zuhur eder, ya da dişil Hepsi-değil ile yola çıkarız ve bu da sonrasında istisna yoluyla bütünselleşir.

32 Boris Yeltsin'in 1990'ların ortalarında yaptığı yurtdışı ziyaretlerinden birinde, yabancı bir kodaman ona şu soruyu sormuştu: "Rusya'daki durumu çok kısaca, tek bir kelimeyle anlatabilir misiniz?" Yeltsin buna karşılık, "İyi," demişti. Bu cevaba şaşan yabancı kodaman bir soru daha sormuştu: "Peki biraz daha ayrıntılı şekilde, mesele iki kelimeyle anlatsanız?" Yeltin'se bu sefer "İyi değil," demişti. Yeltsin'in cevabında şaşırtıcı bir diyalektik incelik vardır: Verdiği yanıtların ikisi de doğrudur; yani pozitif yargıdan negatifliğe ("değil") geçmek için yapılması gereken tek şey yargıyı tikele doğru genişletmektir, zira tikelliğin kendisi "negatif"tir, kendi evrensel boyutunun olumsuzlanmasıdır.

olmaya yine devam eder, mesele bu formülün sırf karenin boş kısmı tarafından onaylanmasından ibarettir.[33]

Bu paradoksun bireyin psişik ekonomisi açısından canalıcı içerimleri vardır: Baba işlevi evrenseldir, her birimiz onun tarafından belirleniriz, fakat evrensel baba işlevi ile bu simgesel yeri işgal eden birey arasında daima bir boşluk vardır: Hiçbir baba "gerçekten bir baba" değildir, her "gerçek" baba ya yeterince baba değildir, eksik bir babadır, rolü hakkıyla yerine getiremez, ya da fazlasıyla babadır, simgesel babalık işlevini patolojik müstehcenlikle lekeleyen mütehakkim biridir. Tastamam var olan tek baba evrensel işlevin istisnasıdır, simgesel Yasa'ya dışsal olan "ilksel baba"dır.[34] Yahut, daha sorunlu bir örneği ele alalım: Hitler'in o meşhur/meşum "masa sohbetleri"nde geçtiği rivayet edilen enteresan bir hikâyeye göre, 1940'ların başlarında Hitler bir sabah dehşetle uyanmış ve gördüğü kâbusu gözlerinden yaşlar aka aka doktoruna anlatmış: "Rüyamda, gelecekteki üst-insanları gördüm – o kadar acımasızdılar, çektiğimiz acıları o kadar hiç umursamıyorlardı ki bu bana dayanılmaz geldi!" Hitler'in, gelmiş geçmiş en kötü kişi kategorisinde aday göstereceğimiz başlıca kişinin merhametsizlik karşısında dehşete düşmesi elbette tuhaftır – ama felsefi açıdan baktığımızda, bunun bir anlamı vardır. Hitler'in zımnen dem vurduğu şey Nietzscheci bir değişimle Aslan'ın Çocuk'a dönüşmesidir: Nihilizmin düşünümsel tavrının girdabına kapıldığımız için bizlerin "oluşun masumiyeti"ne, gerekçelendirmenin ötesindeki tam hayata girmemiz henüz mümkün değildir; elimizden sadece "hakikatlilik yoluyla ahlakın kendi kendini aşması"na girişmek gelir.[35] Dolayısıyla Nazileri insanlıktan çıkma ve hayvani diye yaftalayıp geçmek fazlasıyla kolaydır – peki ya mesele Nazilerin tam da "insanca, pek insanca" kalmış olmasıysa? Ama gelin, bir adım daha atıp bir de yelpazenin diğer ucuna, İsa'ya gidelim: İsa aynı zamanda, evrensel Tanrı'nın yokluğunu ima eden bir tekil istisna örneği ("ilahiliğin bir istisnası olan, bütünüyle insan olan bir Tanrı vardır") değil midir?

Varoluşun (kendi) evrensel mefhum(un)a istisna şeklinde öne sürülmesi ister istemez anti-Hegelci, hatta Kierkegaardcu görünür: Hegel tam da her varoluşun mefhuma dayalı dolayımla evrensel bir öz altında toplanabileceğini söylemiyor muydu? Peki ya bunu Hegel'in "somut evrensellik" dediği şeyin temel bir figürü olarak tasavvur etsek nasıl olur? Somut evrensellik, bir evrenselliğin kendi türlerine, ya da parçalarına, organlarına organik bir şekilde eklemlenmesi

33 Jacques Lacan, 17 Ocak 1962 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre XI: L'identification içinde (basılmamış).*

34 Genelde askerler arasında yaygın olan kaba bir hikmetli söz Lacancı istisnayı güzelce yansıtır: "Ne kadar sallarsan salla, dona düşer son damla!"

35 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo,* İng. çev. R. J. Hollingdale, Londra: Penguin Books, 1992, s. 98. (*Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.)

değildir; somut evrenselliğe, söz konusu evrensellik, evrensel boyutu inkâr eden ve bu haliyle onun doğrudan tecessümü olan istisnai bir anda, kendi türleri ya da uğrakları arasında, kendi karşıt belirleniminde kendisiyle yüz yüze geldiğinde yaklaşırız ancak. Hiyerarşik bir toplumda, istisnai unsur diptekilerdir, mesela Hindistan'daki "dokunulmazlar". Gandhi'nin aksine, Dr. Ambedkar "yalnızca Dokunulmazlığın ilga edilmesinin beyhude olduğunu vurgulamıştı: Belirli bir toplumsal hiyerarşinin ürünüydü bu kötülük ve dolayısıyla kast sisteminin toptan ortadan kaldırılması gerekiyordu: 'Kastlar olduğu sürece dışlanmışlar [Dokunulmazlar] da olacaktır.' ... Gandhi ise, söz konusu meselenin Hinduizmin temeli olduğu ve aslında bu medeniyetin ilk ortaya çıktığı zaman, hiyerarşiye itibar etmediği karşılığını vermiştir."[36] Her ne kadar Gandhi ve Ambedkar birbirine saygı duymuş ve Dokunulmazların haysiyeti uğruna verilen mücadelede çoğu zaman işbirliği yapmış olsa da, aralarında çok temel bir fark vardır: "Organik" çözüm (sistemin yozlaşmamış haline, en baştaki saflığına dönerek sorunu çözmek) ile gerçek radikal çözüm (sorunu tüm bir sistemin "semptom"u, ancak tüm sistemin ortadan kaldırılmasıyla çözülebilecek semptomu olarak görmek) arasındaki farktır bu. Ambedkar dörtlü kast yapısının aynı düzene ait dört unsuru birleştirmediğini açıkça görmüştür. İlk üç kast (rahipler, savaşçı-krallar, tüccar-üreticiler) tutarlı bir Tüm, organik bir üçlü oluştursa da, Dokunulmazlar, tıpkı Marx'ın "Asyatik üretim biçimi" gibi, "olmayan-parçanın parçası"dır, sistemin içinde bizatihi sistemin dışladığı yerde bulunan tutarsız unsurdur – Dokunulmazlar tam da bu yüzden evrenselliğe karşılık gelir. Aslında, kastlar olduğu sürece dışlanmışlar da olacaktır – kastlar olduğu sürece, biçimsel açıdan sistemin bir parçası olsa da sistem içinde yeri olmayan, dışkı kabilinden, sıfır değerinde aşırı bir unsur da olacaktır. Gandhi bu bu paradoksu örtbas eder ve tüm unsurlarını külliyen kaynaştıracak ahenkli bir yapı imkânına/imkânsızlığına sarılır. Dokunulmazların paradoksu, dışkı mantığına iki açıdan birden maruz kalmalarında yatar: Hem murdar dışkılarla uğraşırlar hem de toplumsal gövdede biçimsel olarak dışkı statüsündedirler. Has diyalektik paradoks da budur: Kast sisteminden kurtulmak isteniyorsa, Dokunulmazların statüsünü tersine çevirmek, onları "Tanrı'nın çocukları" mertebesine çıkarmak yetmez. Atılacak ilk adım tam tersi olmalıdır: dışkı statülerini insanlığın tümüne *evrenselleştirmek*.

Peki burada bir tutarsızlık var mıdır? Önce, *her* tikel entitenin bir istisna olduğunu, kendi evrenselliğinin bir örneği olarak uygun olmadığını iddia ettik; ardından, istisnayı, bir yapı içinde, kendi eksikliğinin yerini tutan tekil Ana-Gösteren olarak koyutladık. Çözüm katlanmış istisnada yatar: Her tikel entite, kendi evrenselliği karşısında bir istisna konumundadır; "normal" beklentiler dizisi karşısında, özneyi temsil eden Ana-Gösteren *istisnanın istisnasıdır*,

36 Christophe Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*, New Delhi: Permanent Black, 2005, s. 68-9.

dolaysız evrenselliğin tek yeridir. Başka bir deyişle, Ana-Gösteren'de, istisna mantığı düşünümsel uç noktasına çıkar: Ana-Gösteren evrensel düzenden (onun "olmayan-parçanın parça"sı olarak, onda kendine ait bir yeri olmayan parça olarak) dışlanır ve bu haliyle, kendi tikel içeriğinin aksine doğrudan evrenselliğe karşılık gelir. (Hegel İsa'yı işte bu anlamda "örneğin örneği", yani "mutlak örnek" diye nitelendirir.)

Böyle bir "karşıt belirlenim" bir yapıyı öznelleştirir. Peki ama nasıl? Bu öznelleşme mantığını kavramak için, sözcelenen (içerik) ile onun sözcelenme süreci arasındaki farkı, yani, Lacan'ın sözcelenenin öznesi ile sözcelemenin öznesi arasında yaptığı ayrımı devreye sokmak gerekir: *Evrensel düzen karşısındaki istisna öznenin kendisidir*, onun sözceleme konumudur. Daha basit bir ifadeyle: Evrensellik önümde olduğu, düşüncemin ya da konuşmamın nesnesi olduğu ölçüde, onun karşısında tanım gereği bir minimal dışsallık yerinde bulunurum – kavradığım gerçekliğin içinde kendimi bir *res cogitans* olarak, belirli bir nesne olarak ne kadar yerleştirirsem yerleştireyim, dünyamın içindeki o küçücük nokta "özbilinç" noktası, üzerinden hareketle konuştuğum ya da düşündüğüm nokta olarak ben değilimdir. Tüm pozitif niteliklerim ya da belirlenimlerim elbette "nesnelleştirilebilir", fakat sözcelemenin tekil özdüşünümsel noktası olarak "ben" değil. Bu basit ama katı anlamda, özne evrensellikten daha evrenseldir: Özne gerçekliğin küçücük bir parçası, "büyük varlık zinciri"ndeki ufacık bir noktacık olabilir, fakat aynı zamanda gerçekliği kendi ufku içinde beliren bir şey olarak kuşatan tekil (duruş)nokta(sı)dır. Faniliğimiz hakkında edilen sözlerde bu istisnayı çarpıcı bir şekilde hissederiz: "Her insan fanidir" *beni* zımnen fani diye nitelendirerek dışlar, beni fanilerin evrenselliğinin dışında tutar, gerçi (bir insan hayvanı olarak) kendimin de fani olduğunu pekâlâ bilirim. Burada bir adım daha atmak gerekir: Amenna, özne evrenselliğin içindeki bir çatlaktır, tözsel bir bütünlüğün içinde bulunamayacak bir X'tir; fakat aynı zamanda, evrensellik (Hegel'in diyeceği gibi, "kendi için evrensellik") yalnızca özne için vardır: Bir Tüm, (tikel örneklenişlerinden farklı olarak) bir evrensellik, ancak minimal ölçüde dışta tutulmuş bir öznel açıdan bakıldığında görülebilir; kendi tikel uğrağı olarak, kendisine büsbütün yerleşik birine ya da bir şeye görünemez. Bu anlamda istisna evrenselliği kelimenin tam anlamıyla temellendirir.

CİNSİYETLENME FORMÜLLERİ: HEPSİ-DEĞİL

Peki ya böyle bir istisna yoksa? O halde karşımızda, tanım gereği (yahut Hegelce söylersek, kendi mefhumları içinde) *evrenselleştirilemeyen* tikellikler var demektir. Bunun en ilginç örneği, "işçi konseyleri"nden "özyönetim"e ve "çokluklar"a

kadar uzanan tüm o farklı biçimleriyle "doğrudan demokrasi"dir. Bugün böyle bir yaklaşımı savunan, devlet iktidarı ve temsili demokrasiye karşı yerel öz-örgütlenme için mücadele veren siyasal teorisyenler ve eylemciler, genelde ütopik bir fikre, doğrudan demokratik öz-örgütlenmenin tüm toplumsal bedeni kuşatmasını sağlayacak radikal bir devrimci kopuş fikrine tutunuyor. Bunun tipik örneği Hardt ve Negri'nin *Çokluk* kitabıdır: İmparatorluk'a karşı çeşitli biçimlere bürünen direnişin tasvirinin ardından, kitap büyük Kopuş'a, çoklukların hareketinin başkalaşarak birdenbire yeni bir dünyanın doğuşuna dönüşeceği o Karar ânına işaret eden mesiyanik bir notla sona erer: "Şiddetin ve çelişkilerin, küresel iç savaşın, emperyal biyo-iktidarın yozlaşmasının ve biyo-siyasal çoklukların bitmek bilmeyen didinişinin hüküm sürdüğü bu uzun mevsimin ardından, olağanüstü derecede biriken şikâyetler ve reform önerileri artık bir noktada güçlü bir olay, radikal bir isyan talebi tarafından dönüştürülmelidir."[37] Ne var ki, bu noktada, bu kopuşa dair teorik bir belirleme sunulur diye beklerken yine felsefeye geri çekilindiğini görürüz: "Gelgelelim böyle bir felsefi kitap devrimci siyasal kararın verileceği ânın eli kulağında olup olmadığını değerlendirebileceğimiz bir yer değil."[38] Hardt ve Negri burada alelacele sıçramaya girişir: Onlardan Karar'a, küreselleşmiş "mutlak demokrasi"ye, kendi kendini yönetecek çokluğa geçişe dair ayrıntılı bir ampirik tasvirde bulunmaları elbette istenemez; peki ya sözümona-somut gelecek tahminlerine girmeyi haklı bir şekilde reddedişleri, içkin bir kuramsal açmazı ya da imkânsızlığı maskeliyorsa? Başka bir deyişle, bu niteliksel sıçrayışın, egemen İktidar'ın Bir'ine *direnen* çokluklardan devlet iktidarını yok eden ve doğrudan toplumun küresel yapılandırıcı ilkesi haline gelen çokluklara geçişin kuramsal yapısının tasvir edilmesi beklenebilir ve beklenmelidir de. Bu geçişin kuramsal yapısını muallakta bırakmak, onu yalnızca direniş hareketlerinden alınma üstü kapalı benzetmeler ve örneklerle açıklamak, bu doğrudan yönetimin, herkesin herkes üzerindeki şeffaf yönetiminin, kısacası bu demokrasinin kendi karşıtıyla örtüşeceği şüphesini uyandırmaya yarar sadece. İşte bu yüzden böyle bir genelleştirme gerçekten ütopiktir: Kendi yapısal imkânsızlığını, ancak mücadele ettiği şeyin hâkimiyeti altındaki bir alanda serpilebileceğini göremez.

Bu Hepsi-değil mefhumunu daha iyi kavramak için, Lubitsch'in *Ninotchka* filmindeki harikulâde derecede diyalektik şakaya dönelim: Filmin bir yerinde filmin kahramanı kafetaryaya girer ve şöyle der: "Kahve istiyorum. Kremasız olsun lütfen!" Garson da öteden seslenir: "Kusura bakmayın! Kremamız kalmadı. Sütsüz getirsem olur mu?"[39] Her iki durumda da müşteri sade kahve alır, ama bu Bir-kahveye her seferinde farklı bir olumsuzlama eşlik eder, önce kremasız-kah-

37 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude*, New York: The Penguin Press, 2004, s. 358. *(Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2004.)

38 A.g.e., s. 357.

39 Bu referansı Alenka Zupančič'e borçluyum.

ve, sonraysa sütsüz-kahve.[40] Burada, eksikliğin kendisinin pozitif bir özellik işlevi gördüğü ayrımsallık mantığıyla karşılaşırız. Eski Yugoslavya'da Karadağlılar hakkında anlatılan bir fıkra (eski Yugoslavya'da Karadağ halkı tembel diye yaftalanırdı) bu paradoksu güzelce ortaya koyar: Karadağlı bir adam uyumaya giderken, yatağının başına biri dolu diğeriyse boş iki bardağı niçin bırakır? Geceleyin susayıp susamayacağını önceden düşünemeyecek kadar tembeldir de ondan. Bu fıkranın meramı şudur ki yokluğun bizatihi pozitif biçimde kaydedilmesi gerekir: Su dolu bir bardağınızın olması yetmez; çünkü Karadağlı susamış değilse bunu basbayağı görmezden gelecektir – bu negatif olgunun bizatihi kaydedilmesi, suya-gerek-olmayışının boş bardağın boşluğunda maddileşmesi gerekir. Bunun siyasi muadilini sosyalist dönemdeki Polonya'da anlatılan şu meşhur fıkrada bulabiliriz. Bir müşteri bir dükkâna girip şöyle der: "Tereyağınız yok galiba, di mi?" Şöyle cevap alır: "Kusura bakmayın, bizimki tuvalet kâğıdının olmadığı dükkân; caddenin karşısındaki dükkânsa tereyağının olmadığı dükkân!" Yahut bugünün Brezilya'sında düzenlenen karnavallarda tüm sınıflardan insanların bir anlığına da olsa ırksal ve sınıfsal farklarını unutup caddede hep birlikte dans etmek üzere bir araya gelişini düşünelim. İşi olmayan bir işçinin dansa katılması, ailesinin geçimini nasıl sağlayacağına yönelik kaygılarını unutması ile zengin bir bankacının kendini dansa bırakması, halkla kendini bir hissetmesi, kısa bir süre önce fakir işçiye kredi vermeyi reddettiğini unutması arasında dağlar kadar fark vardır. İkisi de aynı caddededir, ama işçi sütsüz dans etmekte, bankacı ise kremasız dans etmektedir.

Söylenene eşlik eden söylenmeyenin, öne sürülende yankılanan olumsuzlamanın bu yapısını, simetrik versiyonuyla, yani istediğinizden fazlasını alma yapısıyla tamamlamamız gerekir – yani anlattığımız espri bağlamında, sırf koyu bir kahve istemişken, elinize sütlü bir kahve gelmesinden söz ediyorum. Bu ideolojik mekanizma ve Schumann'ın "Humoresque"indeki çalman notalar ile çalınmayan notalar arasındaki ilişki yapısal açıdan aynı değil midir? Mesele ideolojinin doğrudan yalan söylemekten (bize aslında çay verilirken kahve verildiğini söylemesinden) ziyade, dile getirilmeyen içerimlerden yanlış olanını oluşturmak (bize aslında sütsüz kahve verilirken kremasız kahve sunulduğunu söylemek) suretiyle katakulli yapmasıdır. Muktedirlerin nutuk atarken bize her şeyi söylemelerini, tüm gizli dalaverelerini ifşa etmelerini beklemeyiz; çoğumuz bazı şeylerin gizli kapaklı, perdenin arkasında yapılması gerektiğini kabul ederiz, fakat aynı zamanda bu şeylerin herkesin iyiliği için yapılmasını bekleriz. Marx Kardeşler'in *Go West*'inin (1940) başında, Groucho tren istasyonundaki gişeden bilet satın almak için görevliye bir tomar dolar verirken lakayt bir dille şöyle der: "Sıkıntı yok, saymana gerek yok!" Görevli parayı yine de dikkatle sayar ve öfkeyle cevap verir: "Ama burada yeterli para yok!" Groucho da verir

40 Keza, 1990'da Doğu Avrupalılar da hem komünizmsiz-demokrasi hem de kapitalizmsiz-demokrasi istemişti.

cevabım: "Sana sayma dememiş miydim!" "Teröre karşı savaş" döneminde, sonuç alabilmek için bazı şeylerin halka gösterilmeden yapılması gerektiğini söylerken Dick Cheney de bize benzer bir şekilde davranmıyor muydu? Bizler bir yandan kitlesel katliamlar ve işkenceleri, diğer yandansa Cheney'in kendi parasal çıkarlarının (Halliburton) peşinde koştuğunu öğrenip sarsılınca, Cheney'in verdiği cevap şuydu aslında: "Size bazı şeylerin halka gösterilmeden yapılması gerektiğini söylememiş miydim!"

Peki bu esprilerin temel mantığı ayrımsallığa indirgenebilir mi gerçekten? "Kremasız kahve" yerine "sütsüz kahve" bir simgesel ayrımsallık, yokluğun kendisinin pozitif bir özellik sayılmasının bir örneği midir? Başka bir deyişle, her iki durumda, "elimize gerçekten geçen" şey aynı sade kahvedir ve aradaki fark ise tümüyle ayrımsal olan şu olguya dayanır: Bu kahveyi tanımlayan yokluk kremanın yokluğu yerine sütün yokluğudur ve Lacan'dan beri bildiğimiz gibi, Gerçeğin içinde yokluk yoktur, şeyler ancak bir şeyin kendi (simgesel) yerinde olamayabildiği simgesel uzamda "yokluk kipinde mevcut" olabilir.[41] "Sütsüz kahve"de iş başında olan ikili olumsuzlama bu meseleyi karmaşıklaştırır: Bu kahve sırf "sütsüz" değildir, aynı zamanda "kremasız değildir"; ve sırf yeni bir ayrımsal karşıtlık ("kremasız" ve "kremasız değil") ilave edilmiş gibi görünebilse de, bu ikinci olumsuzlama tastamam simgesel değildir. Ayrımsal bir şekilde, "kremasız kahve" olarak işlev görecek olan şey "sütlü kahve" olurdu ve bu ayrımsal uzam içinde, "kremasız olmayan kahve" düpedüz "krema*lı* kahve"dir. Öyleyse bir başka ayrımsal karşıtlığı, yani "X'li kahve" ve "X'siz kahve" karşıtlığını da eklememiz gerekir? Bizim tezimiz şudur: Bu son karşıtlık simgesel ya da ayrımsal değildir, zira *objet petit a*'yı, kahveyi bir arzu nesnesi kılan *je ne sais quoi*'nın gerçeğini, "kahvede kahvenin kendisinden fazla" olanı ilgilendirir. Garsonun muhakemesini incelikle yeniden kuran Alenka Zupančič'e de kulak verebiliriz:

> Eğer [müşteri] sırf sade kahve istiyorsa, onda ne olmadığına aldırış etmemeliydi. Dolayısıyla kremayı açıkça reddedişinde bir arzu iş başında demektir ve iyi bir garson olarak benim, onun arzusunun izinden gitmem gerekir, zira, bu durumda, "kremasız kahve" ile "sade kahve" hiç de aynı şey değildir. Çözüm eksikliğin metonimisinde yatar, zira arzunun kendisi bu metonimiden ibarettir. Öyleyse ona sütsüz kahve verelim.[42]

"Kremasız kahve" yerine "sütsüz kahve", *objet a*'nın "minimal fark"mı doğuran olumsuzlamanın olumsuzlanması örneği değil de, bir ayrımsallık örneği gibi görünebilir. Peki öyle midir? "Kremasız olmayan" bir kahve, sü*tlü* bir kahve değil,

41 Lacan'a göre, hadımın simgesel olmasının nedeni budur: Gerçeğin içinde, bir kadının bedeninde eksik bir şey yoktur, kadın bedeni ancak onda bir penis görmeyi bekleyen bakışın gözünde eksik diye görülür.

42 Alenka Zupančič, "Med dvema ne", *Problemi* 8-9 (2010).

*süt*süz bir kahvedir, yani, başka bir ilavenin olumsuzlanmasıdır. "Sade kahve" ile "kremasız olmayan kahve" (yani, sütsüz kahve") arasında bir fark vardır: İkincisi yine bir eksikle imlenir, fakat eksikliğin yeri kaymıştır. Peki burada *objet a* nerededir? Basit bir soru sormamız gerekir: Kahveye niçin süt ya da krema katarız? Çünkü kahvenin kendisinde eksik bir şey vardır ve bu boşluğu doldurmaya çalışırız – kısacası, kahveye katılan ilaveler dizisi, kahvenin kendisiyle özdeş olmayışını doldurmaya yönelik girişimlerdir. Bu durum (başka şeylerin yanı sıra) tastamam kendisiyle özdeş olan bir "sade kahve" olmadığı, her basit "sadece kahve"nin halihazırda "bir şeysiz bir kahve" olduğu anlamına gelir. *Objet a* işte burada bulunur: Kahve kendi içinde Bir değildir; bilakis, Bir'den az ve hiçten fazla bir şeyi olan bir Bir'dir. Buradaki yapı ile *Kinder Surprise*'m çikolata yumurtalarının yapısı aynıdır: Yumurtanın paketini açıp kabuğu kırdıktan sonra içinde küçük bir plastik oyuncak bulursunuz. Bu oyuncak en saf haliyle *objet petit a*, arzumuzdaki temel boşluğu dolduran küçük bir nesne, arzuladığımız şeyin merkezindeki saklı hazine, yani *agalma* değil midir? Merkezdeki bu maddi ("Gerçek") boşluk, her ürünün "gerçekten *o*" olmamasına, uyandırdığı beklentinin karşılığını verememesine sebep olan yapısal ("biçimsel") boşluğa karşılık gelir elbette. Doldurmaya dayalı bu düşünümsel mantık, bize "ilavesiz", sahici niteliğe karşılık gelen bir ürün, mesela "tadını bozacak hiçbir katkı maddesi içermeyen sade kahvenin en iyisi" sunulduğunda bile (ve hatta tam da bu zaman) iş başındadır: Bu durumda, nesne sırf doğrudan kendisi olmakla kalmaz, üzerine katlanır ve kendi kendisinin ilavesi işlevi görür – "bu kahve... sadece sade kahve" deyişinde olduğu gibi, sırf varoluşuyla yarattığı boşluğu bizzat kendisi doldurur.

Popüler sinemada kahve bahsinin geçtiği bir başka hadiseye, İngiliz işçi sınıfı draması *Brassed Off* [Borunu Öttür] filmindeki bir sahneye değinmeden geçmek zor. Filmin kahramanı güzel bir genç kadını yürüyerek evine götürür. Kadının evinin girişine vardıklarında kadın ona bir kahve içmek üzere içeri girip girmek istemediğini sorar. "Ama şöyle bir sorun var ki ben kahve içmiyorum"a karşılık olarak kadın gülerek şöyle der: "Sorun değil, bende de hiç yok zaten..." Kadının cevabının erotik gücü –yine ikili bir olumsuzlamayla–seksin adını ağzına bile almadan, insanı mahcup edecek kadar dolaysızca bir cinsel davette bulunmasında yatar: Adamı kahve içmek üzere ilk kez içeri davet edip sonra hiç kahvesi olmadığını kabul ederken, davetini iptal etmiyordur, kahve davetinin başlı başına önem taşımadığını, cinsel davetin bahanesi olduğunu açıkça teslim ediyordur sadece. Aynı minvalde, 2002'nin sonlarında, Irak'ın işgaline hazırlanıldığı sırada ABD ve Avrupa arasında benzer bir diyalog geçtiğini hayal edebiliriz: ABD Avrupa'ya şöyle der: "Kitlesel İmha Silahlarını (KİS) bulmak için Irak'a saldırmada bize katılır mısın?" Avrupa yanıt verir: "Ama KİS aramak için gerekli olanaklarımız yok ki!"; Rumsfeld'in yanıtıysa şu olur: "Sıkıntı yok, Irak'ta KİS yok ki zaten." İnsancıl müdahalelerin genel formülü de buna benzemez mi?

"İnsancıl yardım getirmek ve orada çekilen acıları dindirmek için X ülkesine müdahale edelim!" "Ama müdahalemiz daha fazla acının çekilmesine ve daha fazla kişinin ölmesine sebep olacak sadece!" "Sorun değil, daha da müdahale etmek için elimize bir gerekçe geçmiş olur böylece."

Peki tüm bunlar cinsel fark bağlamında ne anlama gelir? Cinsel fark (gösterenin ayrımsallığı anlamında) ayrımsal değildir: Lacan fallusa öncelik verdiğinde, bu öncelik cinsel farkın kendi mevcudiyeti ya da yokluğu ekseninde yapılanmış olduğu anlamına gelmez – erkeğin fallusu vardır, kadının yoktur. Gelgelelim, ayrımsal sistemin temel kuralını izleyecek olursak, bir özelliğin yokluğu da bir pozitif özellik sayılır. Yahut, Sherlock Holmes'u açımlayacak olursak: "Kız kardeşini çıplak halde gördüğünü söylerken, dikkatimi çekmek istediğin başka bir husus mu var?" "Bacaklarının arasında gördüğüm o tuhaf şeye." "Bacaklarının arasında hiçbir şey yoktu." "Tuhaf şey de işte buydu ya." Cinsel farkın ilkesi olarak ayrımsallığı böylece reddeden Lacan, tam da ayrımsallığa yaslanan eski görüşünün (olmak/sahip olmak çifti bağlamında erkek ile kadın birbirine karşıttır – erkek fallusa *sahiptir*, kadın ona sahip değildir, kadın bizatihi *odur*) ötesine geçmiş olur. Fallik gösteren, varlığı ya da yokluğuyla erkek ile kadını birbirinden ayıran özellik değildir artık: Cinsiyetlenme formüllerinde, her iki tarafta, yani hem eril hem de dişil tarafta işler haldedir ve her iki durumda da, S ile J, konuşan özne ile *jouissance* arasındaki imkânsız ilişkinin (gayri-ilişki) işleticisi olarak çalışır – fallik gösteren, simgesel düzenin bir parçası haline gelmiş, konuşan bir özne tarafından erişilebilen *jouissance*'a karşılık gelir.[43] Neticede, nasıl ki sadece tek bir cins ve ona direnen Hepsi-değil varsa, sadece fallik *jouissance* ve bir de ("fallik olmayan *jouissance* olmadığından"[44] ötürü, aslında var olmasa bile) ona direnen bir X vardır. İşte bu yüzden, Lacan gizemli bir heyulamsılığı olan "öteki *jouissance*"tan bahsederken, onu var olmayan, ama yine de işleyen, iş gören, belirli bir etkililiği ortaya koyan, kısacası, gerçek özellikleri olan namevcut bir nesne olarak ele alır. "Eril" ve "dişil", simgesel düzen ve *jouissance* arasındaki bu imkânsız (gayri-)ilişkiyle başa çıkmanın (her biri kendince çelişkili) iki kipidir. Bunu şöyle de anlatabiliriz: Gösterenin öznesi ($) simgesel evrenselliğin istisnası olduğu ve *objet a* onun nesnesel karşılığı olduğu, keyif aşırılığına (artık-keyif) karşılık geldiği ölçüde, Lacan'm fantazi formülü ($-a) bu aynı imkânsız gayri-ilişkinin bir başka versiyonu olarak kalır: aynı madalyonun iki yüzü (kendisini dolduran hiçbir unsuru olmayan boş yer ve kendi yeri olmayan aşırı unsur) arasındaki gayri-ilişki. Guy Le Gaufey bu canalıcı hususu gözardı ettiğimiz takdirde, önermelerimiz ne kadar biçimselleştirilmiş ve gayri-sezgisel olursa olsun,

43 Lacan şu ironik cümlesinde fallus açmazını harikulâde bir şekilde ortaya koyar: "Fallus diğer cinse borçlu olduğumuz hizmetin vicdani retçisidir" (alıntılayan François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne: Érès, 2007, s. 129): fallik *jouissance* mastürbasyon gibidir, Öteki'yi (cinsi) *objet a*'ya indirgeyerek ıskalar.

44 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, Paris: Seuil, 1975, s. 97.

Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerini "modern" bir bilimsel yolla şuna indirgemiş olacağımızı belirtmekte haklıdır: cinslerin o büyük kozmik kutupsallığı ve ebedi mücadelesine ilişkin en eski sezgileri ve bunların beraberinde getirdiği tezleri, cinsel farkın normatifliğini (cinsel rollerin "düzgünce" taksim edilmesini, bundan uzaklaşan durumların sapkınlık diye yaftalanabilmesini) temellendirmenin bir başka yolu.[45]

Bütünüyle ayrımsal bir ilişkide, her entite karşıtıyla arasındaki farka dayanır: Kadın erkek-değildir ve erkek kadın-değildir. Cinsel fark bağlamında Lacan şu iddiasıyla meseleyi karmaşıklaştırır: Erkek-olmayan "herkesin (insan türünün her üyesinin) kadın olduğu" söylenebilse de, kadının Hepsi-değil'i bizi "kadın-olmayan herkes erkektir" demekten alıkoyar: Kadın-olmamada erkekliğe ait olmayan bir şey vardır; yahut Lacan'ın veciz ifadesiyle: "Kadın 'hepsi-değil" olduğu için, kadın olmayan her şey niçin erkek olsun?"[46] İki cins insan soyunu kendi içinde bölmez ve dolayısıyla biri olmayan diğerine denk düşmez: Bu durum eril taraf için geçerli olsa da (erkek olmayan, kadındır), dişil taraf için geçerli değildir (kadın olmayan herkes erkek *değildir*). Simetrinin bu ihlalinden çıkan sonuçsa şudur: "Farklı kültürlerde, cinslerin sayısını düzenler gibi yapan yin ve yang ve tüm o karşıtlıklar *kapıdışarı olur*."[47] Cinsler birden fazla, ikiden azdır: İki diye sayılamazlar, yalnızca bir ve onun eline avcuna sığmayan bir şey (daha doğrusu, bir şeyden az, hiçten çok olan bir "şey") vardır. Başka bir deyişle, 1 + *a*, 1 + 1'i önceler. Sonuçta, dişil tarafta, negatif evrenselle ("gayri-Fx'i içine almayan hiçbir x yoktur"), yani "hepsi-değil x Fx'tir"in

> negatif tekiliyle çelişen şey Lacan'ın ta en başından beri izini sürdüğü "hiç"in, ne Hegel'e ne de Freud'a ait olan ve kendisine bir yüklem iliştirilebilecek öznenin yokluğu olan bu hiçin olumlanmasıdır. Dolayısıyla bu olumlama bir işlev (yüklemin işlevi) bakımından var olan, ama bu varlığı işlevi yerine getirmeden (yükleme sahip olmadan) sürdüren şeyin olumlanmasıdır.[48]

Bir diğer deyişle, "gayri-Fx'i içine almayan hiçbir x olmadığı" için, söz konusu diziyi Hepsi-değil haline getiren x ancak bu hiçliğin kendisi, yani "yasaklı" özne ($) olabilir. $ ile *a*'nın imkânsız birleşimini (gayri-ilişkisini) işte böyle okumamız gerekir: Özne boşluktur, boş konumdur, yüklemsiz öznedir; *a* ise kendi öznesi olmayan bir yüklemdir – "sütsüz kahve" (ya da, kafeinsiz kahve) gibi şey.[49]

45 Bkz. Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan.*

46 Jacques Lacan, 10 Mayıs 1972 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre XIX:...ou pire*, Paris: Seuil, 2011.

47 Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan*, s. 41.

48 A.g.e., s. 142-3.

49 Eğer özne içinden çıkılmazcasına namevcudiyetle bağlantılıysa, eğer "özne hiçliğin ta kendisini ortaya koyuyorsa" (yani özne yasaklıysa, bir boşluksa, varlığın "*néantisation*"u [hiçleşmesi] ise, vb.), Lacan'ın "Kadın yoktur" önermesi kadın ile öznellik arasındaki

"Birden fazla, ikiden az" şeklindeki bu özne anlayışı yalnız olmak ve tek olmanın aynı şey olmamasını da açıklar: İnsan yalnız olmadan tek olabilir, çünkü insan kendisiyle, kendisinin gölgemsi ikiziyle de baş başa olabilir. Esas yalnızlık etrafımda hiç kimse olmaması değil, kendi gölgemden bile yoksun olmamdır.

Her bir cins ötekinin olumsuzlanması değil, ötekinin önündeki bir engeldir: kimliği/özdeşliği ötekinden olan farkıyla kurulan bir şey değil, kimliği/özdeşliği içeriden öteki tarafından engellenen bir şey. Ernesto Laclau ayrımsallıktan sıyrılan bu tür bir (gayri-)ilişkiyi "antagonizma" terimiyle izah etmişti.[50] Antagonizma, en radikal haliyle, İki'nin karşıtlığı ya da ölçülemezliği değil, Bir'in tutarsızlığının bir sonucu ya da eklemlenişi, kendisi karşısında ertelenip durmasıdır. Cinsel fark ya da antagonizma, yaygın hikmetli sözlerde farz edildiği gibi, iki cins arasında geçen ve bitirilmesi olanaksız mücadeleye ("erkekler Mars'tan, kadınlar Venüs'ten) dair bir şey değildir – bu klişeye göre, cinslerin her birinin başlı başına tastamam bir kimliği/özdeşliği vardır ve mesele bu iki kimliğin/özdeşliğin "uyumsuz" olması, aynı dalga boyunda olmamasıdır. Bu görüş Erkek ve Kadın'ın birbirini tamamladığı şeklindeki ideolojik izleği tersine çevirir sadece: Tek başlarına kaldıklarında güdüktürler; ancak bir araya geldiklerinde Bir'i oluştururlar. Demek ki bir yanda sağcı sapma (Dan Brown gibi bugünün pop-kültürel New Age yanlılarının geri dönmekte olduğu, *yin* ve *yang* gibi "iki kozmik ilke"ye dayanan kutupsallığıyla cinselleşmiş kozmoloji); diğer yandaysa Deleuze'den Butler'a kadar uzanan solcu sapma (çeşitli çokbiçimli sapkınlıkların, daha sonra cinsel farkı esas alarak dayatılan Ödipal normla dizginlenmesi) vardır. Ve ikisinden biri seçilmemelidir – ikisi de birbirinden beterdir.

---

ayrıcalıklı bağa işaret etmez mi?

50 Gelgelelim Laclau'nun fark ile eşdeğerlik arasında kurduğu ikilik, dışsal karşıtlık mantığının içinde takılı kalır. Laclau'nun geliştirmediği husus iki karşıtın kavramsal dolayımıdır, o fark mantığının (ayrımsallık: her bir unsurun kimliği/özdeşliği ancak tüm ötekilerden olan farkına dayanır) *içkin* bir şekilde antagonizmaya varışıdır. Ayrımsallık, saf kalabilmek için (yani, farklara dayalı olmayan, ama kendini kendi kimliği/özdeşliği içinde idame ettiren bir unsur kisvesindeki dışsal bir dayanağa göndermede bulunmaktan kaçınmak için), alanın kendisi (farklar alanı) ile onun dışarısı arasında bir fark imlecini, bir "saf" farkı içermek zorundadır. Fakat bu "saf" fark zaten antagonizma olarak işlemek zorundadır, unsurların her birininin kimliğini/özdeşliğini engelleyen şey odur. Bu yüzdendir ki, Laclau'nun deyişiyle, dışsal fark aynı zamanda daima içsel farktır: Mesele, alanın kendisi ile dışarısı arasındaki farkın alanın kendisine yansıyarak kapanımını önlemek zorunda olmasından ibaret değildir; öte yandan, ayrımsallık ağı, her unsurun ayrımsal kimliğini/özdeşliğini hem kurar hem de engeller.

CİNSEL FARKIN ÇATIŞKILARI

Cinsel farkın antagonistik doğası cinsel ilişkinin önünde engel şeklinde zuhur eden şeyin aynı zamanda onun olanaklılık koşulu olduğu anlamına gelir – burada, "olumsuzlamanın olumsuzlanması", engeli başımızdan savdığımızda, o engelin önüne geçmiş olduğu şeyi de yitirdiğimiz anlamına gelir. Emily Hale'in, karısı Vivienne'den uzak kaldığı o uzun yıllar boyunca T. S. Eliot'ın "suskunluklar hanımı" olduğunu, gizliden gizliye bağlandığı aşk nesnesi olduğunu artık biliyoruz: Neredeyse yirmi yıl kadar süren tüm bu zaman Eliot'ın onunla evlenmek için özgür olacağı ânı beklemekle geçmişti. Fakat Eliot 23 Ocak 1947'de Vivienne'in ölüm haberini alınca bakın neler olmuştu:

> Karısının ölümüyle sarsılmıştı, ama bu ölümün yarattığı sonuçlar onu daha da sarsmıştı. Son on beş yıldır, Vivienne'in ve ailesinin Eliot'ın istediği şey olduğuna kani olduğu Emily Hale ile evlenmek için hiç beklenmedik şekilde özgür kalmıştı artık. Ama şunu da farketmişti ki, paylaşacak herhangi bir duygusu ya da arzusu yoktu... Eliot'ın yeni oyunu *Kokteyl Partisi*'nin kahramanı, "kendimi orta yaşlı bir adam olarak buldum," der, eşinin gitmesinin ardından, o ışıklar saçan sadık Celia'yla evlenmek için uzun zamandır duyduğu isteği kaybettiğini keşfedince. En kötü an, diye ekler, en çok arzu etmiş olduğunuz şeyi arzu etmeyi yitirdiğinizi hissettiğiniz andır.[51]

Sorun şuydu ki Vivienne en başından sonuna kadar Eliot'ın hep semptomu, muğlak libidinal yatırımının "düğüm"ü olmuştu: "Vivienne'in ölümü Eliot'ın eleminin odağının da kaybolması demekti"[52], yahut Eliot'ın bu travmanın kurgusal bir izahı olan *Kokteyl Partisi*'nde kahramanın ağzından söylettiği gibi: "Onla yaşayamıyorum, ama onsuz da yaşayamıyorum." Vivienne-Şey'in katlanılmaz çekirdeği onun histerik taşkınlıklarında yoğunlaşıyordu: Eliot Vivienne'i akıl hastanesinde hiç ziyaret etmemişti, çünkü "onun duygusal taleplerinin çıplaklığından... o 'Galli çığlığı'nın zorlayıcı gücünden"[53] ürküyordu. Vivienne, yeni Bayan De Winter olarak Emily karşısında Rebecca gibiydi: "Üzerime neredeyse dayatmış olduğu rolün / Tüm o baskısı, gerçekdışılığı / Bazı kadınların sahip olduğu / İnatçı, bilinçdışı, insan-altı kuvvetle birlikte." Bu açıdan, Eliot'ın arzusunun nesne-nedeniydi, Emily'i arzulamasına ya da onu arzuladığına inanmasına neden olan şeydi. Hal böyle olunca, Vivienne yok olunca, Emily'ye duyduğu arzu da onunla birlikte yok olmuştu. Eliot'ın içine düştüğü bu karmakarışık durumdan çıkarılacak ders bellidir: Ne Vivienne'le ne de Emily'le kurduğu ilişkide aşk vardır, zira, Lacan'ın belirttiği gibi, aşk cinsel ilişkinin imkânsızlığını

51 Lyndall Gordon, *T. S. Eliot: An Imperfect Life*, New York: W. W. Norton & Company, 2000, s. 394.
52 A.g.e., s. 395.
53 A.g.e.

tamamlar. Bunu çeşitli yollarla yapabilir ki bu yollardan birisi aşkın sapkınlık şeklinde işlemesidir: Öteki'nin aşk yoluyla var olmasını sağlayan bir sapkın ilave ve bu anlamda, sapkın kişi bir "aşk şövalyesi"dir.[54] Dolayısıyla, klinik açıdan bakıldığında, aşkın tarihsel biçimleri birer sapkınlık biçimidir (ve Lacan bu noktada psikanalizin yeni sapkınlıklar icat etmemiş olmamasından yakınır). Son dönemlerindeki Lacan ise aşkı, narsisizmlerinden çıkmış iki özne arasında, onların bilinçdışıları arasındaki olumsal bir karşılaşma diye öne sürer – bu sahici aşkta, cinsel ilişki "*cesse de ne pas s'écrire*".[55*] Bu noktada saf ve saf olmayanın, Öteki'ye duyulan aşk ve kişinin kendine duyduğu aşkın, ilgisizlik/çıkarsızlık ve ilgililik/çıkarlılığın ötesindeyizdir: "Aşk olay olarak bir deyişten [*un dire*] ibarettir."[56]

Psikanalizdeki genelgeçer aşk anlayışı indirgemecidir: Saf aşk yoktur, aşk "yüceltilmiş" cinsel şehvetten ibarettir. Son dönemlerindeki öğretisine kadar, Lacan da aşkın narsisistik niteliğine parmak basıyordu: Bir Öteki'ni severken, Öteki'ndeki kendimi severim; Öteki kendimden fazla olsa bile, kendimi Öteki için feda etmeye hazır olsam bile, Öteki'nde sevdiğim şey idealleştirip mükemmelleştirdiğim Ego'mdur, kendi Yüce İyimdir – ama bu yine de *benim* İyimdir. Burada işin şaşırtıcı yanı, Lacan'ın aşk ile arzu şeklindeki bildik karşıtlığı, etik ile patolojik şehvet olarak tersine çevirmesidir: Etik boyutu aşkta değil arzuda bulur – onun gözünde, arzunun, arzuya sadakatin, kişinin kendi arzusundan taviz vermemesinin etiğidir.[57]

Dahası, son dönemlerindeki Lacan, hayali ötekime değil, bir başka ötekine, Öteki'nin ta kendisine duyulan sahici yahut saf aşkın mümkün olduğunu beklenmedik şekilde yeniden öne sürer. Bu bağlamda, "fiziksel" aşk ile saf "esrik" aşk arasında ayrım yapan ortaçağ teolojisine ve modernitenin başlarındaki teolojiye (Fénélon) göndermede bulunur. (Aristoteles ve Aquinas'ın geliştirip anlattığı haliyle) ilkinde, bir başkasını ancak o benim iyim olduğu takdirde sevebilirim, dolayısıyla Tanrı'yı yüce İyimiz diye severiz. İkincisindeyse, âşık özne kendini büsbütün hükümsüz kılar; hiçbir karşılık, hiçbir kazanç beklemeden, kendini o başkalığı içindeki Öteki'ye büsbütün adar ki bunun en çarpıcı örneği mistisizmde kişinin kendini hükümsüz kılışıdır (gaybet). Lacan burada fazlasıyla teolojik bir spekülasyona girişip gerçekleşmesi olanaksız bir durumu hayal eder: "Tanrı aşkının doruğu O'na 'şayet istediğin şey buysa, mahkûm et beni' demek, yani,

54 Bkz. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, s. 161.

55 * (Fra.) "yazılmamayı durdurur" (ç.n.).

56 Jacques Lacan, 18 Aralık 1973 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent* (basılmamış) içinde.

57 Aşka yönelik şüphe hermenötiğinde, Lacan benliğin söz konusu olmadığı aşktaki gizli çıkara işaret etme gibi sıradan bir kınamanın çok daha ötesine gider – Öteki için yaptığım fedakârlık saf olsa bile, Öteki'nin hadımından, Öteki'ndeki eksiklikten kaçınmak ya da onu gizlemek için yapılmış bir fedakârlıktır bu. Bu bağlamdaki şaşırtıcı örnek Stalinizmdeki göstermelik duruşmalardır: Zanlıdan Parti'nin saflığını kurtarması için kendi suçunu itiraf etmesi istenir.

yüce iyiye özlem duymanın tam tersi olurdu."[58] Tanrı'nın hiç merhameti olmasa bile, Tanrı beni külliyen dışsal acıya mahkûm edecek olsa bile, O'na duyduğum Aşk o kadar büyüktür ki yine de tamamen O'nu severdim. Bu, eğer aşkın *le moindre sens*'i[59*] varsa, aşk olurdu. François Balmès burada doğru soruyu sorar: Tanrı tüm bunların neresindedir, niye teoloji? Zekice belirttiği gibi, saf aşkı saf arzudan ayrı tutmak gerekir: İkincisi nesnesinin katlini ima eder, tüm patolojik nesnelerden arınmış bir arzudur, boşluğun ya da eksikliğin kendisine duyulan arzudur; saf aşkın ise radikal bir Öteki'ye göndermede bulunması gerekir.[60] Bu yüzdendir ki (ilahiliğin adlarından biri olarak) radikal Öteki, saf aşkın zorunlu bir bağlılaşığıdır.

Bu da Lacan'ı aşk ile cinsellik arasındaki karmaşık etkileşimi ele almaya ve en sonunda, aşkın cinsel ilişkinin imkânsızlığını tamamladığını öngören kanonik tezi ortaya atmasına götürür. Başlangıç noktası şudur: *il n'y a pas de rapport sexuel*. Lacan bu uyuşmazlığın ana hatlarını ortaya koyarken Freud'a göndermede bulunur: Cinsel farkın temsilleri yoktur; elimizde sadece aktif/pasif karşıtlığı vardır, fakat bu bile başarısızlığa uğrar. Yani cinsel farkın tek dayanağı, *her iki* cins için de, maske takmadır. Bu bağlamda, maske takmayı hayvanlar âlemindeki geçit töreninin karşısına koymak gerekir: İkincisinde, erkekler dişiler tarafından cinsel partnerliğe kabul edilebilmek için geçit töreni yapar; maske takmadaysa, maskelenen taraf kadındır. Bu tersinme imgeselden simgesele geçişi gösterir: Kadınların maske takma etkinliğinin işe yarayabilmesi için, büyük Öteki'nin mevcut olması gerekir, çünkü cinsel fark Gerçek'tir, ama simgesele içkin bir Gerçek'tir.

Cinsellikte her şey öteki cinsin Ötekiliğine dayanır: Eril ve dişil arasındaki karşıtlık birbirlerinin ötekileri (erkeğin ötekisi olarak kadın ve tersi) şeklindeki bir karşıtlık değildir, çünkü eril "fallik" konum "kendinde" Aym'dır ve dişil konumsa "kendinde" Öteki cinstir. Burada karşımıza incelikli bir Hegelci durum, yani karşıtların kendileriyle ilişkilenişi çıkar: Ötekilik ilişkisi (her biri ötekisiyle ilişkilidir), terimlere geri yansır ve böylece terimlerden biri (eril) Aynı'ya, öteki ise Öteki'ye karşılık gelir. Eğer *esas* [*the*] Kadın var olsaydı, Öteki'nin Öteki'si, onun tamlığı ve tutarlılığının garantisi olurdu.[61]

Benzer bir kendi kendiyle ilişkilenme durumu cinselliğin statüsünde de vardır: Psikanalizin gözünde, cinselliğin kişinin (bastırma, vb.) yoluyla kendini karşısında savunmaya aldığı şey olduğu sıkça söylenen bir sözdür; ne var ki, cinsellik aynı zamanda, daha radikal bir düzeyde, bizatihi bir savunmadır – peki neye karşı? "Öteki yoktur"un işaret ettiği travmatik hakikate karşı.[62] Öteki'nin ilk figürü anne olduğundan dolayı, "Öteki yoktur" önermesi "annenin hadım olduğu" anlamına gelir – (sıradan anlamıyla, yani bir başka özneyle kurulan,

58 Jacques Lacan, *Lacan in Italia,* 1953-1978, Milan: La Salamandra, 1978, s. 98.

59* (Fra.) "Herhangi bir anlam" (ç.n.).

60 Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* s. 186-7.

61 Büyük Öteki muğlaktır: Radikal Öteki, nihai muhatap, "dil duvarının ötesindeki" öteki Özne olarak Öteki vardır *ve* Ara'nın kendisi, özne ile ötekisinin arasındaki etkileşimin aracı vardır.

62 Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité,* s. 101.

söz konusu çiftin birbirini tamamlayarak bir Bütün oluşturduğu cinsel ilişki anlamıyla) cinsellik, radikal partnerin (Öteki) hiçbir surette var olmamasına karşı geliştirilen bir savunmadır.

Freud'un efsanevi örneğine geri dönelim. Hastalarından biri ona şöyle demişti: "Rüyamdaki bu kadının kim olduğunu bilmiyorum, ama emin olduğum bir şey var ki o da onun annem olmadığı!" Alenka Zupančič'in belirttiği gibi, temel paradoks hastanın üstüne basa basa söylediği "Bu, annem değil!" sözünün *iki farklı düzeyde* tam tersi anlama gelmesidir. Birincisi, inkârın odakta olduğu bariz düzey vardır: Hastanın bilinçdışında, söz konusu figür elbette ki kendi annesidir ve inkâr, hastanın bu anne figürünü bilince getirmek için ödemesi gereken bedeldir. Gelgelelim, "Bu, annem değil!"in Anne'nin varoluşunu öne sürdüğü bir düzey daha vardır: Esas Anne, arzunun imkânsız/Gerçek ensest nesnesi, varlığını o erişilmez Kendinde'si içinde sürdürür bütünüyle: ve "Bu, annem değil!" sözü bir hüsranı dillendirir sadece, bir *ce n'st pas ça* deneyimine, "Bu sefil figür o gerçek Anne olamaz!" haline işaret eder.[63] Gerçekliğin içinde bulduğumuz hiçbir nesne *o* değildir, dolayısıyla öznenin elinden ancak bir nesneden diğerine kaymak gelir. Peki bu arzu metonimisi meselenin son sözü müdür? Bu noktada dürtü ve onun aşkta yüceltilmesi devreye girer: Aşkın nesnesi bir rastlantı mucizesidir; onda, sıradan bir nesne (kişi) Şey mertebesine yükseltilir, böylece özne burada, tamı tamına "İşte bu, *o*!" ya da "Sen *sensin*! diyebilir. Buradaki totoloji bir mucizeyi, sıradan bir nesnenin mutlak Şey'le kırılgan bir zeminde rastlaşması mucizesini duyurmaktadır. Freud'un sorusuna bugün "Rüyamdaki bu kadın her kim olursa olsun, onun annemle bir alakasının olduğundan eminim!" diye cevap verecek hasta bunu büsbütün ıskalar – bu aleni kabul son derece bunaltıcıdır, çünkü baştan aşağı yüceltimden arınma sayesinde ayakta durur: Anne sadece annedir, ne olmuş yani? Yüceltmeden arınmanın ne anlamda tam ve başarılı bastırmayla örtüştüğünü de görebiliriz: Anneden açıkça bahsedilebiliyordur, çünkü ensest boyutu bütünüyle silinmiştir.

Demek ki olumsuzlama burada iki düzeyde işlemektedir: Birincisi, "Bu, annem değil!" şeklindeki basit *Verneinung*[64*] vardır; ardından, gerçekliğin içindeki bir nesne olarak anne ile arzunun imkânsız/Gerçek nesnesi olarak Anne arasındaki boşluk. Bu fark *adequatio* olarak hakikatin iki zıt versiyonuyla ifade edilebilir: İlki, mefhumumuzun (önermemizin) gerçekliğe *adequatio*'su[65*] şeklindeki basit aklıselim doğruluk anlayışıyla ilgilidir (bir önermede iddia edilen şey gerçeklik tarafından teyit ediliyorsa o önerme doğru demektir); ikinci düzeyse bir şeyin kendi mefhumuna *adequatio*'su olarak doğrulukla ilgilidir (fiili bir durum belirli koşulları yerine getiriyorsa "doğru" demektir). Gerçekliğin içindeki bir nesne olarak anne ile Gerçek-imkânsız Anne arasındaki bu ikinci boşluk (kısacası, "simgesel hadım", ensest nesnesinin yitimi, "ilksel bastırma"), olumsuzlamanın ilksel biçimi midir? Başka bir deyişle, negatifliğin kökeni, o kadın anne olsun ya da olmasın, Anne'nin daima kayıp olmasına mı dayanıyordur?

63 Zupančič, "Med dvema ne".

64* (Alm.) İnkâr ya da yadsıma (ç.n.).

65* (Lat.) Upuygunluk (ç.n.).

Bu da bizi Balmès'in güzelce dile getirdiği iki paradoksal sonuca getirir: "Cinsellik kendi asli olanaklılık koşulunu devamlı bilfiil inkâr ederek ayakta kalır"; hadım ise "Öteki'yle kurulan bir ilişki olarak cinselliği mümkün kılan ve onu aynı zamanda imkânsız kılan şey"dir.[66]

Öyleyse, *il n'y a pas de rapport sexuel* olgusu karşısında cinsel edimi nasıl kavramlaştırabiliriz? Diyalektik materyalizm felsefesi bize sağcı ve solcu sapmaları aynı anda reddetmeyi öğretir; bu bağlamda, muhafazakâr-Katolik kisvesindeki sağcı sapma cinsel edimin başlı başına hayvanca çiftleşme edimi olduğunu ve daha medeni bir manevi örtü sağlayan kibar öpücükler ve fısıltılarla onu takviye etmek gerektiğini iddia eder; solcu sapma ise kendimizi büsbütün cinsel edime kaptırmamız gerektiğini vazeder – sevgililer çiftleşmenin yoğunluğu içinde kendi ayrı kimliklerini/özdeşliklerini çözüp kendilerini kaybetmelidirler. Her iki sapmayı da reddeden diyalektik materyalizm merkez-sizleşme aksiyomuyla başlar: Çiftleşmedeki seks organları "bedensiz organlar" olarak işlev görür: libidinal yoğunlukları olan, öznelerin bedenlerinden minimal derecede ayrılmış şekilde deneyimlenen organlar – öznelerin kendileri değil, "orada bir yerdeki" organlarıdır çiftleşen. Özne bu organlarla asla doğrudan özdeşleşemez, onların bütünüyle "kendisine ait" olduğunu kabul edemez: En yoğun haliyle cinsel faaliyetinin odağı, öznenin kendisi karşısında "dış-içten"dir. Bu da en yoğun cinsel faaliyette bile (hatta tam da böyle bir faaliyette), katılımcı öznenin kendi faaliyetini çaresizce, edilgence gözlemleyen birine, gerçekleşen şeyden büyülenen bir bakışa indirgendiği anlamına gelir. Cinsel edime girmiş öznenin öznel tavrını belirleyen şey işte en yoğun faaliyet ile çaresizce büyülenmiş bir edilgenliğin bu şekilde kesişmesidir.

Bu edilgenlikte ilk bakışta zannedilebileceğinden daha fazlası vardır. *De anima*'da (27:5) Tertullian orgazm dahil olmak üzere cinsel edimi hoşça tasvir eder. Geleneksel Hıristiyan tavırla, evvela edimin kendisini onaylar, onu ancak aşırıya kaçıldığında reddeder. Fakat buradaki sorun şudur ki insan cinselliği söz konusu olduğunda normal ya da ılımlı cinsel faaliyeti aşırı erotikleşmesinden ayrı tutmak biçimsel açıdan olanaksızdır. Bunun açıklaması Freud'un keşfettiği hususta, yani cinselleşmenin içkin yansımalılığında yatar: Aşırı cinselliği uzakta tutmak için tasarlanmış korumacı ritüellerin kendileri cinselleşir, arzulanmanın yasaklanması yasaklama arzusuna dönüşür, vs. Dolayısıyla bir çift cinsel faaliyetlerini pekâlâ minimal bir düzeye indirgeyebilir, onu tüm aşırılığından arındırabilir, fakat en sonunda bu minimalizmin kendisinin aşırı bir cinsel *jouissance*'la yüklendiğini fark edebilir (tıpkı, cinsel hayatlarına renk katmak için ona bir disiplin tedbiri gibi bakan, üniformalar giyip katı kurallara riayet eden partnerler gibi, vb.). Tertullian'ın *de facto* rolünün müstehcenliği şudur: Yeni şeyler deneyip âlemler yapmaktan bıkan bir çift, seksi daha heyecanlı kılmak için son

66 Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, s. 102.

bir ümitsiz çözüm yolu olarak "onu Tertullian tarzıyla" yapmaya pekâlâ karar verebilir. Aşırı seks yoktur, çünkü insan evrenine adım attığımız anda seksin kendisi zaten bir *aşırılıktır*. Tertullian cinsel edimi tasvir etmeye şöyle devam eder:

> [Cinsel edimde] ruh ve ten bir vazifeyi birlikte ifa eder: Ruh arzuyu temin eder, tense onun tatmin edilmesine katkıda bulunur; ruh kışkırtır, tense gerçekleştirir. Adamın tüm varlığı iki niteliğin tek bir çabasıyla heyecana gelince, akışkanlığını bedenden, sıcaklığınıysa ruhtan alan asli tözü açığa çıkar. Yunancada ruh soğukla eşanlamlı bir kelimedir, lâkin beden nasıl olur da ruh kendisini terk ettikten sonra soğur? Aslında (hakikati ispat etme arzumda bile tevazuyu bozma riskine giriyorsam), kendime şunu sormadan edemiyorum: O üretici sıvı dışarı çıkarken duyulan aşırı tatminin hararetinde, ruhumuzun bir kısmının bizi terk ettiğini hissetmiyor muyuz? Görüş alanımızın loşlaşmasının yanı sıra, bizatihi bir bayginlık ve bezginlik de hissetmiyor muyuz? Öyleyse bu, ruh dışarıya damladığı anda zuhur eden ruh-üretici tohum olmalıdır; keza, sıvı da kaynağını tenin süzülmesinden alan beden-üretici tohumdur.[67]

Peki, orgazmda, "ruhumuzun bir kısmının bizi terk ettiği" iddiasını, ruhun babadan müstakbel bebeğe aktarılması olarak değil de, döllenmeyi gözardı edip edimin kendisinin fenomenolojisine odaklanarak, öznenin tözsel içeriğinin ("ruh") kenotik bir boşaltımı olarak okursak nasıl olur? Peki ya orgazmda, özne kendisine istikrar sağlayan "kişilik zenginliği"nden bir anlığına mahrum kalıyor ve yok oluşuna bizatihi tanıklık eden bir saf öznenin gözden çabucak kaybolan boşluğuna indirgeniyorsa?

Balmès cinsel aklın bir dizi "çatışkı"sını sıralayarak cinselliğin paradoksal doğasını Kantçı bir yöntemle sistemleştirir:

> *cinsel keyif çatışkısı: tez* – cinsel *jouissance* her yerdedir, tüm hazlarımıza rengini katar; *antitez* – cinsel *jouissance* cinsel değildir.

Bu çatışkının açıklaması, eksiklik ve aşırılığın üst üste binmesine dayanır: Kendine ait bir yeri olmadığından ötürü, *jouissance* her yere yayılır. İki taraf bir totolojiyle yoğun bir ifadeye kavuşturulabilir: "Cinsel olan, cinsel olana ulaşma başarısızlığıyla tanımlanır."[68]

67 Tertullian, "A Treatise on the Soul", İng çev. Peter Holmes, *The Ante-Nicene Fathers*, 3. Cilt, New York: Charles Scribner's Sons, 1918, s. 208.

68 Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, s. 105. Aşk ve adlandırılamaz jouissance'ın aşırılığı arasında tam olarak nasıl bir ilişki vardır? İki'nin karşılaşması olarak aşkın, cinselliği mastürbasyona dayalı bir hazdan bir Olay'a dönüştürdüğünü söylemek yeter mi? Hepsi ve onun istisnası mantığı izlenmiyor mudur burada? Peki *jouissance*'ın Hepsi-değil'inin dipsizliğine ne demeli? Bu karşıtlık ve Kant'taki matematiksel çatışkılar ile dinamik ça-

iki ve Öteki'nin çatışkısı: tez – cinsin gerçeğinde, iki ve sadece iki cins vardır, erkek ve kadın; *antitez* – dile girdiğimiz anda, ikinci (öteki) cins yoktur.

Lacan burada "ikili mantığı", cinsel farkın Gerçeğini vurgular ve cinsel farkın Gerçeğinin inkârını, hadımın (idealist) inkârı diye nitelendirir. Balmès'in ironik bir dille "*foucauldo-lacanisme*" dediği şeyin yükselişi, yani "cinsler"in, cinsel kimliklerin çokluğunun kutlanışı (mesela cinsel farkın Gerçeğinin idealist inkârı olarak Judith Butler'ın performatif inşacılığı) göz önünde bulundurulduğunda, bu teşhis bugün geridönüşlü olarak ilaveten önem kazanıyor. Gelgelelim, cinslerin bu ikiliğinin tuhaf bir ikilik olduğunu ilave etmeliyiz, zira iki terimden biri eksiktir; *yin* ve *yang*'ın birbirini tamamlayan ikiliği değil, Aynı'nın kendi eksikliğinin yeriyle karşı karşıya geldiği hepten asimetrik bir ikiliktir bu.

kadın ve Öteki çatışkısı: tez – kadın, Öteki'nin yeri değildir; *antitez* – kadın, radikal Öteki'dir.

Bu çatışkıyı doğuran olgu şudur: Bir yer olarak simgesel Öteki, dişil Öteki Cins'in silinmesiyle ortaya çıkar.

Öteki ve beden çatışkısı: tez – bir yalnızca Öteki'nden keyif alır; *antitez* – Öteki'nin *jouissance*'ı (nesnenin -in/ın hali) yoktur.

Bu son çatışkının açıklaması şudur: Gerçek olarak keyif, bir Ötekilik'e göndermede bulunmak zorundadır; ne var ki bu Ötekilik'in kendisi erişilmezdir, Gerçek/imkânsızdır. Bu çatışkıları oluşturan temel matrise göre, cinsel ilişkide, *iki* ilişki üst üste gelmektedir: iki cins (eril ve dişil) arasındaki ilişki ve özne ile (asimetrik) Öteki'si arasındaki ilişki. İlksel Öteki'de (Anne) tecessüm eden Öteki Cins, *jouissance*'tan arındırılır, dışlanır ve simgesel yer olarak, Ara olarak, öznelerarası ilişkilerin aracı olarak Öteki'ni yaratan şey bu "boşaltma"dır. *Ur-Verdrängung*, ilksel metaforik ikame budur: Öteki Cins'in yerini simgesel büyük Öteki alır. Başka bir deyişle, cinsellik (erkek ile kadın arasındaki cinsel gerilim) tam da Öteki olarak Kadın olmadığı için vardır.[69]

---

tışkılar arasındaki karşıtlık aynı değil midir? Dinamik çatışkı yapısal açıdan ikincildir, matematiksel çatışkının açmazını çözer – o halde, keza aşk da *jouissance*'ın açmazını mı çözüyordur?

69 Dolayısıyla Kadın, Lacan'ın belirttiği gibi, Babanın-Adları'ndan biridir (İlahi Olan'ın adlarından biri): Eğer Kadın *olsaydı*, Öteki'nin Öteki'si olurdu, son derece gayri-şahsi o Ara'yı kişileştiren, ona hâkim olup onu düzenleyen Özne, anonim simgesel Düzen olarak büyük Öteki olurdu.

Balmès buradaki ilişkinin muğlak olduğunu belirtmekte haklıdır: Dil (simgesel Öteki), Öteki Cins'e karşı bir savunma, bir koruyucu perde olarak, sonra mı geliyordur, yoksa simgesel büyük Öteki'nin devreye girmesiyle Öteki Cins bastırılıyor mudur? Bir diğer deyişle, dilde ikamet ettiğimiz için mi cinsel ilişki yoktur, yoksa dil cinsel ilişkinin imkânsızlığına karşı bir savunma mıdır? Temel paradoks şudur: Cinsel farkın Gerçeği ile simgesel arasındaki gerilimde, simgesel düzen kendi nedenine başkaldıran bir sonuçtur ve bunun tersi de geçerlidir; dilin kendisi, bastırdığı ya da dışladığı heterojen Ötekilik'i geridönüşlü olarak doğurur. Balmès şu müthiş ironik hükme varır: "Demek ki kadın, bir ilişki olmayan ve cinsel olmayan (ki bunlar aynı anlama gelir) 'cinsel ilişkide' Öteki oluyordur (ki kadın da Öteki de yoktur). Evet, durum aynen böyle."[70] Farklı örnekleri birbirine karıştırmamamız gerekir, ama temel model biçimsel açıdan yine de aynıdır: bir entite –kadın, Öteki, cinsellik, öznenin kendisi...– kendi imkânsızlığı tarafından mümkün kılınır; yani, o (küçücük) pozitif mevcudiyetinde, deyim yerindeyse *kendi imkânsızlığını maddileştirir*. Demek ki öznenin statüsü içkin biçimde zamansaldır: Özne virtüel bir entitedir, (şimdiki zamanda) "var" değildir, daima "var olmuş olacak" virtüel bir X'tir – (göstergesel) temsile yönelik özne-öncesi atılım (Lacan bunu Yunan "delta" üçgeniyle ifade eder) başarısızlığa uğrar ve özne bu başarısızlığın "ta kendisidir", kendi temsilinin başarısızlığı olarak geridönüşlü şekilde görünür.

Karşıtların paradoksal bir şekilde örtüşmesi, söz konusu entitenin antagonistik doğasına, ayrımsal doğasına değil, antagonistik doğasına tanıklık eder. Keza, iki cinsin birbirinden ayrılmazlığındaki antagonizma ikisinin arasındaki ilişkinin simgesel anlamda ayrımsal olduğu, yani her bir cinsin kimliğinin karşıt cinsten olan farkından ibaret olduğu anlamına gelmez: Hal böyle olsaydı, her bir cinsin kimliği bütünüyle ayrımsal özellikleriyle belirlenirdi. Gerçek olarak antagonizmaya varmak için, meseleyi biraz daha karmaşıklaştırmamız gerekir: Her bir cins ötekini tamamlamaz; bilakis, ötekinin tam özdeşliğe ulaşmasını engelleyen mâni işlevi görür. "Erkek", "kadın"ın kendini tümüyle gerçekleştirmesini önleyen şeyin adıdır ve bunun tersi. Sınıf mücadelesinde de "sınıfsal ilişki yoktur": "Burjuvazi", proletaryanın bütünüyle kendi olmasını engelleyen sınıfın adıdır. Lacan'ın cinsel farkın "Gerçek-imkânsız" olduğu iddiası, "cinsel ilişki yoktur" iddiasıyla sıkı sıkıya eşanlamlıdır: Cinsel fark sabit bir "statik" simgesel karşıtlıklar ve içermeler ya da dışlamalar dizisi (ve dolayısıyla, heterocinsel normatifliğin eşcinselliği ve diğer "sapkınlıklar"ı ikincil bir role atması) değil, bir açmazın, travmanın, açık bir sorunun, kendisini simgeselleştirmeye yönelik her teşebbüse *direnen* bir şeyin adıdır. Cinsel farkı bir simgesel karşıtlıklar dizisine tercüme etmeye yönelik her teşebbüs başarısızlığa mahkûmdur ve "cinsel fark"ın ne an-

70 Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, s. 118.

lama geleceğini belirlemeye dönük hegemonik mücadele alanına kapı aralayan şey işte bu "imkânsızlık"tır.

LACAN NİYE NOMİNALİST DEĞİLDİR

Demek ki cinsel fark da sınıfsal fark da, tam da biçimsel bir anlamda, bir antagonizmaya dayanma anlamında gerçektir: Fark, aralarındaki farka tekabül ettiği iki terimi paradoksal bir şekilde önceler. Lacan 1971 tarihli *Seminar XVIII*'in yoğun ve benzersiz bir pasajında bu antagonizma mantığını sarih bir dille tanımlar. Öte yandan, burada kendini diyalektik materyalizmle özdeşleştirir ki bu şaşırtıcı bir şeydir, çünkü bunu apaçık, izahtan vareste bir öncül olarak ifade eder:

> Eğer ben bir şeysem, nominalist (adcı) olmadığım barizdir. Demem o ki, adın kendisini gerçeğe düpedüz iliştiren bir ad levhası gibi bir şey olduğundan yola çıkmıyorum ben. Ve bir tercih yapılmalıdır. Eğer nominalistseniz, diyalektik materyalizmi toptan bırakmalısınız, dolayısıyla, genel olarak, benimki gibi bir söylemde ortaya çıkabilecek tek idealizm tehlikesi olan nominalist geleneği alenen reddediyorum. Mesele Ortaçağ zamanlarındaki gerçekçilik anlamıyla, evrensellerin gerçekçiliği anlamında gerçekçi olmak değildir; mesele söylemimizin, bilimsel söylemimizin, ancak suretin işlevine dayandığı ölçüde gerçeği bulabileceğini vurgulamaktır.
>
> Suretin ve sonuçlarının ifade bulması, ki cebirsel eklemlenişi kastediyorum, –ve bundan dolayı yalnızca harflerle muhatap oluruz– gerçeğin ne olduğunu ifade etmemizi sağlayan tek aygıt işte budur. Gerçek olan şey, bu suretin içinde, bilimsel söylem olan bu eklemlenmiş suretin içinde bir delik açan şeydir. Bilimsel söylem acaba bir suret söylemi miyim diye bile tasalanmadan ilerler. Mühim olan tek şey kendi ağının dokusunun, *latisinin*, dendiği gibi, doğru yerde doğru delikler açmasıdır. Onun çıkarsamalarıyla varılan tek referans, imkânsız referansıdır. Bu imkânsız, gerçektir. Fizikte, gerçek olan bir şeyi, tüm o körpeliği içinde, kendi tutarlılığının sınırlarıyla karşılaşan söylemsel aygıtın yardımıyla hedef alırız.[71]

Inglourious Basterds [Soysuzlar Çetesi] filminde dedikleri gibi, Führer'in kendisi bile bunu daha iyi ifade edemezdi. Burada Lacan'ın diyalektik materyalizmi ve Althusser'in nominalizmin tek tutarlı materyalist konum olduğunu da iddia ettiği son yazılarında ifade etmeye çalıştığı "rastlantısal materyalizm" arasındaki

71 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris: Seuil, 2006, s. 28. Bu pasaja dikkatimi çektiği için Alenka Zupančič'e teşekkür ederim.

farkı öz haliyle buluruz. Peki Lacan ne türden bir "gerçekçi"dir? Lacan kendi konumunu "*jouissance* gerçekçiliği" diye tanımlar, fakat burada *jouissance*'ı simgesel suretlerin eline geçmeye direnen tözsel bir Kendinde mertebesine yükseltme tuzağına düşmekten kaçınmalıyız. Lacan'a göre *jouissance* tözsel bir pozitifliği olmayan tuhaf bir tözdür: Simgesel suretlerin dokusundaki çatlakların, çarpıklıkların ve dengesizliklerin virtüel nedeni şeklinde ayırt edilebilir ancak. Başka bir deyişle, gerçeklik bağlamında, Lacan Althusser'in materyalist istisnalar (ya da "klinamenler") nominalizmiyle mutabıktır: Yalnızca istisnalar vardır, tek *gerçeklik* onlardır. (Kültürel çalışmalarda biteviye tekrarlanan tarihselci nominalizm motifi budur: Bizatihi Kadın diye bir şey yoktur, sadece lezbiyenler, çalışan kadınlar, bekâr anneler vb. vardır.) Fakat nominalizm, çoğul gerçeklikleri doğuran virtüel nedene denk düşen o belirli bir imkânsızlığın ya da antagonizmanın *Gerçeğini* görmez. Jameson modernite hakkındaki kitabında, son zamanlarda pek bir moda olan "alternatif moderniteler" teorilerine yönelttiği özlü eleştiride bu Gerçek kavramına başvurur:

> Mevcut anlamıyla "modernite" ideologları, ciddi türden siyasi ve ekonomik sorulara, bir postmodernite kavramının kaçınılmaz kıldığı sistemik sorulara karışmadan, kendi ürünlerini –enformasyon devrimi ve küreselleşmiş, serbest piyasa modernitesi– eski tiksindirici türden ayırmayı nasıl becerebiliyorlar? Bunun cevabı basittir: "Alternatif" modernitelerden bahsedersiniz olur biter. Formülü artık herkes biliyor: Herkes için, genelgeçer ya da hegemonik Anglo-Sakson modelden farklı bir modernite olabilir. Sizi içinde bıraktığı maduniyet konumu dahil olmak üzere, onda hoşlanmayacağınız her şey, kendi modernitenizi farklı bir şekilde biçimlendirebileceğiniz yolundaki o güven verici ve "kültürel" anlayışla ortadan kaldırılabilir, böylece bir Latin-Amerikan modernitesi de olabilir, Hint modernitesi de olabilir, Afrika modernitesi de olabilir, vb... Fakat bunu yapmak modernitenin diğer temel anlamını, yani dünyanın her yanma yayılmış kapitalizmi gözardı etmek demektir.[72]

Bu eleştirinin önemi modernite bağlamını aşar – nominalist tarihselleştirmenin temel sınırlılığına da işaret eder. Çokluğa başvurmak ("sabit bir özü olan tek bir modernite yoktur, birden çok modernite vardır ve bunların hiçbiri diğerlerine indirgenemez...") yanlıştır ve bu yanlışlığın sebebi modernitenin eşsiz, sabit "öz"ünü görememesi değil, buradaki çoğaltmanın bizatihi modernite mefhumuna içkin antagonizmanın tekzip edilmesi işlevini görmesidir: Yanlışlığı, modernitenin evrensel mefhumunu kendi antagonizmasından ayırmasında, kapitalist sistemin içinde kök salmış olmasında ve işin bu veçhesini kendi

72 Fredric Jameson, *A Singular Modernity*, Londra: Verso Books, 2002, s. 12. (*Biricik Modernite: Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme*, çev. Sami Oğuz, Ankara: Epos, 2004.)

tarihsel alt-türlerinden biri olmaya indirmesinde yatar.[73] Bu içkin antagonizma "hadım edici" bir boyut olarak tanımlanabildiği ölçüde ve Freud'a göre, hadımın tekzip edilmesi fallus-temsilcilerinin çoğalması şeklinde (fallus çokluğu hadıma, birin eksikliğine işaret eder) temsil edildiğine göre, moderniteleri bu şekilde çoğaltma çabasının bir tür fetişist tekzip olduğu rahatlıkla kavranabilir.

Jameson'ın alternatif moderniteler anlayışına yönelttiği eleştiri Evrensel ile Tikel arasındaki has *diyalektik* ilişkiye dair bir model teşkil eder: Fark (geleneksel *differentia specifica*'da[74*] olduğu gibi) tikel içeriğin tarafında değil, Evrensel'in tarafındadır. Evrensel tikel içeriğin kuşatıcı kabı, tikelliklerin içinde çatıştığı huzurlu ortam ya da bu çatışmaların huzurlu arkaplanı değildir; Evrensel'in "ta kendisi", katlanılmaz bir antagonizmanın ya da öz-çelişkinin sahasıdır ve (çoğul haldeki) tikel türleri en nihayetinde bu antagonizmayı örtbas etmek, onu uzlaştırmak/onun üzerinde hâkimiyet kurmak için verilen çok sayıdaki girişimlerden ibarettir. Başka bir deyişle, Evrensel bir Sorun-Açmaz alanının, yakıcı bir Mesele sahasının adıdır ve Tikeller bu Sorun'u çözmeye girişen, ama başarısızlığa uğrayan cevap girişimleridir. Örneğin, Devlet kavramı belirli bir sorunu adlandırır: Toplumdaki sınıf antagonizmasını nasıl kontrol altına almalı? Devlet'in tüm tikel biçimleri bu soruna bir çözüm bulmaya yönelik (başarısız) girişimlerdir sadece.

Lacan'ın meselenin Ortaçağ zamanlarındaki gerçekçilik anlamıyla gerçekçi olmak olmadığı, (bilimsel) söylemimizin "ancak suretin işlevine dayandığı ölçüde gerçeği bulabileceği" yolundaki ifadesini işte böyle okumamız lazım: Gerçeklik bir surettir, ama esas Varlığ gizleyen yanıltıcı bir görünüm olması gibi basit bir anlamda değil – fenomenal gerçeklik örtüsünün gerisinde hiçbir şey yoktur, hakiki bir tözsel gerçek yoktur. Gerçeklik şu anlamda bir surettir: Gerçekliğin yapısı, bir toplumsal antagonizmanın Gerçeğini örtbas eden belirli bir fantaziyi zaten maddileştirmektedir. Bu yüzdendir ki biz "ancak suretin işlevine dayandığı ölçüde gerçeği bulabiliriz": tutarsız suretler çokluluğunu üretip onların altında yatan imkânsızlıkları, çatlakları, antagonizmaları tespit ederek.

Burada bir üçlü kurabiliriz: (1) Hegel'e göre, Gerçek olarak, çelişki, tutarsızlık vardır, ama matematikte değil, yalnızca kavramlarda; (2) modern bilime göre, Gerçek matematiksel formüllerde ifade bulur, ama tutarsız şekilde değil; (3) Lacan'a göre, Gerçek matematiksel biçimselleştirmenin çıkmazında bulunmaktadır.

---

73 Bu "alternatif modernite" anlayışına cuk oturan iki büyük projenin yirminci yüzyılın ilk yarısına damga vurduğunu unutmamalıyız: faşizm ve komünizm. Faşizmin temel fikri, genelgeçer Anglo-Sakson liberal-kapitalist moderniteye bir alternatif sunacak, kapitalist modernitenin çekirdeğini onun "olumsal" Yahudi-bireyci-vurguncu çarpıklığını bertaraf etmek suretiyle kurtaracak bir modernite fikri değil miydi? SSCB'nin 1920'lerin sonları ve 1930'lardaki hızlı endüstrileşme girişimi de Batılı-kapitalist modernleşmeden farklı bir modernleşmeye ulaşma girişimi değil miydi?

74 * (Lat.) özgül fark (ç.n.).

Aynısı *jouissance* için de geçerlidir: Lacan *jouissance féminine*'den bahsederken onu daima nitelendirir, bir şarta bağlar – "öyle bir şey olsaydı (ama yoktur)" – böylece onun (simgesel) varoluş düzeniyle ortak bir ölçüsü olmadığını doğrular.[75] *Jouissance féminine* yoktur, ama *il y a de jouissance féminine*", dişil keyif "orada vardır" [*there is*]. Bu *il y a*, tıpkı Heidegger'in son dönemlerinde son derece kilit bir rol oynayan Almanca *es gibt* gibi, varoluşa apaçık zıttır (İngilizcede bu ayrım bulanıklaşır, çünkü çeviri yaparken "to be" fiilini kullanmadan edemeyiz)[76] *Jouissance* demek ki simgesel ağın içine düşmüş pozitif bir töz değildir, ancak simgesel düzenin çatlaklarının ve açılışlarının içinden parıldayan bir şeydir – böyle olmasının sebebi o düzenin içinde ikamet eden bizlerin ona doğrudan kavuşamamamız değildir; daha radikal bir sebep söz konusudur: *Jouissance* bizatihi simgesel düzenin çatlakları ve tutarsızlıkları yoluyla ortaya çıkar.

Bu bağlamda *jouissance féminine*'in yokluğu ile onun simgesel işlevine uyacak bir babanın yokluğu arasındaki farkı gözden kaçırmamalıyız. ("Böyle bir baba yoksa, babanın Tanrı olduğu doğru olmaya devam eder, mesele bu formülün sırf karenin boş kısmı tarafından onaylanmasından ibarettir."[77] Baba bağlamında, simgesel işlev (Baba'nın simgesel işlevi) ile bu işleve asla uymayan bireylerin gerçekliği arasında bir uyuşmazlık vardır; *jouissance féminine* bağlamındaysa, simgeselleştirmeden sıyrılan *jouissance*'ın Gerçeği vardır. Başka bir deyişle, ilkinde, boşluk gerçeklik ve simgesel arasındadır; ikincisindeyse boşluk simgesel ve Gerçek arasındadır: Baba denen sefil bireyler vardır, ama kendi simgesel işlevlerine uymazlar ve bu işlev "karenin boş bir kısmı" kalmaya devam eder; fakat *jouissance féminine*, kesinlikle, yoktur.

Lacan'ın Gerçek kavramına dair genelgeçer tanımlardan birine göre Gerçek, daima aynı yere geri dönen, olası tüm simgesel evrenlerde aynı kalan şeydir. Simgeselleştirmeye direnen "sert çekirdek" şeklindeki bu Gerçek tanımını karşıtıyla tamamlamak gerekir: Gerçek aynı zamanda bir "saf görünüm"dür, ancak gerçekliğe belirli bir açıdan baktığımız zaman var olan şeydir – bakış açımızı değiştirdiğimiz anda, nesne gözden kaybolur. Bu iki uç, Kendinde direnen, ama kendi özellikleri bakımından değişen bir şey olarak gerçeklik şeklindeki genelgeçer anlayışta dışarıda bırakılan bir husus vardır: Bakış açımızı değiştirdiğimizde, gerçeklik farkı görünür. Gelgelelim, Gerçek bağlamında Lacan'ın öğretisinde vuku bulan hayati değişim akılda tutulduğu takdirde, birbirine zıt olan bu gerçeklik anlayışları bir arada düşünülebilir. Gerçek, 1960'lardan itibaren, tüm simgesel evrenlerde aynı kalan şey olmaktan çıkar; gerçekliğe dair yaygın anlayış bağlamında, Gerçek, bir nesneye ilişkin farklı bakış açıları çokluğu içinde

75 Lacan, *Le séminaire, Livre XX: Encore*, s. 97.

76 Almancadaki "es gibt", Heidegger'in kullanımıyla, O'nun (Varlığın) verme edimine göndermede bulunur. İngilizcede olduğu gibi Türkçede de söz konusu ayrım ister istemez kaybolur, zira böyle bir meramımız olduğunda bunu genelde, "...vardır" gibi bir cümleyle ifade ediyoruz Türkçede; mesela, "*jouissance féminine vardır*" (ç.n.).

77 Lacan, 17 Ocak 1962 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre XI: L'identification* içinde.

değişmeden kalan o temel aynılık *değildir*. Gerçek, tam aksine, *bu farkları doğuran şey*, çeşitli bakış açılarının ele geçirmeye çalıştığı (ve bunda başarısız olduğu) o ele avuca sığmaz "sert çekirdek"tir. Bundan dolayı, Gerçek "en saf haliyle" "saf görünüm"dür: nesnenin herhangi bir gerçek özelliğine dayandırılamayan bir fark, bir "saf" fark.

Mr. & Mrs. Smith'te [Bay ve Bayan Smith] Brad Bitt ve Angelina Jolie evliliklerinden sıkılmış ve buna deva bulmak için terapiste başvuran bir çifti oynar. Ne var ki birbirinden bir şeyi saklamaktadırlar: Birbirine rakip iki organizasyona profesyonel tetikçi olarak çalışmaktadırlar (filmdeki entrika tam da her birine öbürünü öldürme görevi verildiğinde başlar elbette). Bir yorum ikilemi çıkar burada karşımıza: Pitt ve Jolie evliliklerini canlandırmak için en üst düzey tetikçiler olmayı hayal eden (bunun fantazisini kuran) sıradan bir çift midir, yoksa sıradan bir evli çift gibi yaşama fantazisini kuran profesyonel tetikçiler midir? (Bu durumda Hitchcock'un aynı adlı taşıyan filmiyle bir bağ kurulur: her ikisi de "yeniden evlenme komedileri"dir.) Troçki'yi Birinci Dünya Savaşı'ndan evvel Viyana'da kaldığı günlerden tanıyan Karl Kraus, Troçki'nin Kızıl Ordu'yu örgütleyerek Ekim Devrimi'ni kurtardığını duyunca hemen şöyle deyivermişti: "Café Central'deki Herr Bronstein'ın bunu yapmasını kim beklerdi!" Burada yine aynı ikilemle karşılaşırız: Büyük devrimci Troçki, yeraltı çalışmasının bir parçası olarak Viyana'daki Café Central'de zaman geçirmek zorunda mı kalmıştı, yoksa Café Central'deki o nazik ve çenebaz Herr Bronstein daha sonra büyük bir devrimci mi olmuştu? Her iki durum da Chuang-Tzu'nun meşhur hikâyesinin birer çeşitlemesidir: Rüyasında bir kelebek olduğunu görmüştü, ama uyandığındaysa kelebek olduğunu düşlemiş bir Chuang-Tzu mu, yoksa Chuang-Tzu olduğunu düşleyen bir kelebek mi olduğundan kuşkuya düşmüştü. Çoklu değişen kimlikler ideologları bu hikâyeden bahsetmeyi sever, ama genelde yarı yolda durur ve bundan çıkan şu kilit içgörüyü dışarıda tutarlar: "Gelgelelim, Chuang-Tzhu ve kelebek arasında bir fark olsa gerektir!" Bu boşluk Gerçeğin sahasıdır: Gerçek, (böyle bir şey yapıyorsak) uyanıp da idrakine vardığımız "esas gerçeklik" değil, bir rüyayı diğerinden ayıran boşluğun ta kendisidir.

Yakından baktığımızdaysa, burada bir adım daha atılması gerektiğini hemen görebiliriz, zira iki karşıt arasındaki ilişki simetrik değildir. Doğrudur, "burjuvazi" proletaryanın bütünüyle kendisi haline gelmesini engelleyen sınıfın adıdır, fakat proletaryanın burjuvazinin bütünüyle kendisi haline gelmesini engellediği doğru değildir. Doğrudur, eril özne dişil öznenin bütünüyle kendisi haline gelmesini engeller, fakat bunun tersi doğru değildir. Yani her bir cins basitçe kendinde-Bir ve Öteki'nin-Öteki'si değildir: Bir ve Öteki arasındaki ilişki tümüyle biçimsel değildir ve iki cinsin her biri için böyle geçerli olmaz, ama iki cinsin niteliğinde yansır – eril cins "kendinde" Bir'dir, dişi cins ise "kendinde" (yani hem Ötekisi hem kendisi bağlamında), Simone de Beauvoir'n dediği gibi, "öteki cins"tir. Demek ki bizatihi kendisi, yani Bir olan yalnızca bir cins vardır;

öteki cins ise ne Bir'dir ne de hepimizin içinde ikamet ettiği, her şeyi kuşatan (ilksel Anne gibi) tözsel bir Ötekilik'tir. Aynı durum sınıf mücadelesi için de geçerlidir: Yalnızca iki sınıf yoktur; Marx'ın dediği gibi, "haddizatında" tek bir sınıf, burjuvazi vardır; burjuvaziden önceki sınıflar (feodal lordlar, ruhban takımı, vb.) terimin tam anlamıyla henüz birer sınıf değildir, sınıfsal kimlikleri başka hiyerarşik belirlenimlerle (kastlar, zümreler...) örtülür; burjuvaziden sonra, bir sınıf kisvesindeki bir gayri-sınıf ve dolayısıyla hem burjuvazi için hem de kendisinde ve kendi için Öteki olan proletarya vardır.

Öyleyse kadını, gayri-erkek, erkeğin simetrik ya da tamamlayıcı mukabili diye tanımlamayacaksak nasıl tarif edeceğiz? Kant'ın negatif yargıya karşıt "sonsuz ya da belirsiz yargı" kavramı burada yine biraz yardımcı olabilir: "Ruh ölümlüdür" yolundaki pozitif yargı iki şekilde olumsuzlanabilir: Birincisi, özneye yüklem vermeyerek ("ruh ölümlü değildir"; ikincisi, bir gayri-yüklemi olumlayarak ("ruh gayri-ölümlüdür"). Tam aynı şekilde, kadın erkek değildir yerine, kadın *gayri-erkektir* demeliyiz – Hegelce söylersek, kadın erkeğin olumsuzlanması olduğu gibi, olumsuzlamanın da olumsuzlanmasıdır, üçüncü bir uzamı, yani gayri-gayri-erkek uzamını açar, bu da bizi erkeğe geri getirmediği gibi, erkek ve onun karşıtından oluşan tüm o alanı da geride bırakır. Ve yine tam aynı şekilde, proletarya burjuvazinin karşıt sınıfı değildir, gayri-burjuvazidir, bu da gayri-gayri-burjuvazi anlamına gelir. Demek ki iki değil, bir sınıf –burjuvazi– ve onun olumsuzlamayı olumsuzlaması, bir gayri-gayri-sınıf, ancak bir sınıf olarak kendini ilga edip tüm sınıfları ortadan kaldırarak kazanabilecek tuhaf bir sınıf vardır. Proletarya canlı, mevcut bir paradokstur: gayri-sınıf olan bir sınıf – yahut Rammstein'ın *Ohne dich*'te dediği gibi: "*ohne dich kann ich nicht sein, ohne dich / mit dir bin ich auch allein, ohne dich*" (sensiz var olamam, sensiz / seninleyken yalnızım da, sensiz); kısacası, seninle birlikte olduğumda bile, "seninle yalnızım". Proletarya burjuvaziyle birlikte olduğunda, onunla ilişkili olduğunda bile yalnızdır.

Peki bu Öteki (kendisi karşısında Öteki olan Öteki), tıpkı mitik *jouissance féminine* gibi, Bir'in düzeninin hepten dışında mıdır? Yalnızca heyulamsı bir mevcudiyeti olabilir mi, dosdoğru var olmasa bile etkileri, sonuçları olabilir mi? İşte tam da bu son tuzağa kesinlikle düşülmemelidir: Hayır, gayri-gayri-Bir olan Öteki, Bir'den daha da fazla "burada"dır – kadınlar buradadır, işçiler buradadır. Öyleyse onların statüleri nedir? Gelin bunu daha genel bir ontolojik tezle anlamaya çalışalım: 1'den 2'ye geçeriz, çünkü 1 tümüyle 1 değildir: 2'nin ortaya çıkışı 1'in kendi aşırılığını kendini iki misline çıkarmak suretiyle yakalamaya çalışmasıdır. Başka bir deyişle, 1'den 2'ye geçişte, 1'e içsel olan yarılma açığa çıkar. Gelgelelim, bu 1'ler dizisi –1 + 1 +1 +...– radikal Ötekilik'in İki'sine, bir başka Bir'e indirgenemeyen Öteki'ye asla ulaşmaz. Peki bu Ötekilik'e nasıl varılır? Burada içine düşülebilecek iki tuzak vardır: (1) radikal Ötekilik çıkmazını, ikili mantık tarafından ancak sonradan kısıtlanan asli bir çokluk koyutlarak savuşturmak;

(2) Levinasçı ya da başka tür bir tavırla, Ötekilik'i bana hükmeden tözsel bir kuvvet ya da saha mertebesine yükseltmek ("bende bir Öteki var, benim aracılığımla konuşan daha güçlü bir şey, bir Kuvvet var" demek – bu Öteki'ye "Bilinçdışı" denilse bile). Lacan Öteki'nin çatışkısını formülleştirerek bu tuzaktan kaçınır. Balmès de Lacan'ın formülasyonunu geliştirmiştir:

> *Tez- Öteki vardır*: Bilinçdışı Öteki'nin konuşmasıdır, arzu Öteki'nin arzusudur, Öteki yalan söylediğimizde bile (ve hatta bilhassa bu zaman) varsayılan ya da ima edilen Hakikat'in yeridir; vs.
>
> *Antitez- Öteki yoktur*: Öteki yasaklıdır, tutarsızdır, eksiktir; analizin hedefi öznenin Öteki'nin yokluğunu kabul etmesini sağlamaktır; vs.[78]

Bunu izah etmek için, öncelikle tez ve antitezin (en az) üç farklı şekilde okunabileceğini belirtmeliyiz. İSG üçlüsünü izleyerek anlatırsak, (var olan) Öteki, imgesel Öteki (egonun ayna imgesi), simgesel Öteki (anonim simgesel düzen, hakikatin yeri) ve gerçek Öteki (Öteki-Şey'in, Komşu mahiyetindeki öznenin dipsizliği) olabilir. "Öteki yoktur" şöyle okunabilir: Öteki'deki bir eksiklik ya da delik (eksik bir gösteren, Öteki'ye dayanak olan istisna); Öteki'nin tutarsızlığı (Hepsi-değil, antagonistik olan ve dolayısıyla bütünleştirilemeyen Öteki); ya da, yalnızca büyük Öteki'nin virtüel niteliğinin öne sürülmesi olarak (simgesel düzen gerçekliğin parçası olarak var olmaz, toplumsal gerçeklikteki faaliyetimizi düzenleyen ideal bir yapıdır).[79]

Bu "çatışkı" katlanan formülle çözülür: Öteki'nin Öteki'si yoktur, Öteki kendisi karşısında Öteki'dir. Yani, öznenin Öteki'de merkez-sizleşmesi kendi içinde katlanır: Evet, özne merkez-sizdir, öznenin hakikati kendi içinde derin değildir, ama "orada bir yerde"dir, içine düşmüş olduğu simgesel düzenin içindedir ve özne en nihayetinde bu düzenin sonucudur. Gelgelelim, öznenin içinde kurucu bir şekilde yabancılaşmış olduğu bu simgesel Öteki tastamam tözsel bir alan değildir; bilakis, kendisinden kopmuştur, içkin bir imkânsızlık noktası etrafında, Lacan'ın onun dış-içten çekirdeği dediği şeyin etrafında ifade bulur. Lacan merkez-siz öznenin Öteki'sini merkez-sizleştiren bu dış-içten çekirdeği, kuşkusuz, şöyle adlandırmaktadır: *objet a*, artık-keyif, arzunun nesne-nedeni. Bu paradoksal nesne büyük Öteki'de bir tür hata ya da arıza olarak, onun kendini büsbütün

78 Bkz. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*.

79 Bruce Fink'in belirttiği gibi, Lacan'da iki tür negatif yargı buluruz: varoluşun olumsuzlanması ("*la Femme n'existe pas*") ve daha da açık olumsuzlama ("*il n'y a pas de l'Autre de l'Autre*"). Bu iki olumsuzlamayı birbirine karıştırmamak gerekir: Kadın var olmasa da, kadınlar elbette vardır. Varoluşun olumsuzlanmasında yadsınan şey, bir entitenin tam ontik statüsüdür (tikel bir entitenin kendi sınırıyla güvence altına alınan ya da oluşturulan varlığı); "...diye bir şey yoktur" ise düpedüz bir yadsımadır. Bir ve Öteki çifti bu doğrultuda okunmalıdır: Büyük Öteki yoktur, ama "*Y a d'l'Un*", Bir'in bir şeyi vardır.

fiiliyata çıkarmasını içkin bir şekilde önleyen bir engel olarak işlev görür ve özne bu arızanın sadece bir bağlaşığıdır: Arıza olmasa, özne olmazdı, Öteki tastamam, tıkır tıkır işleyen bir düzen olurdu. Demek ki paradoks şudur ki Öteki'ni tamamlanmamış, tutarsız, eksik falan kılan arıza tam da Öteki'ni Öteki kılan, onu bir başka Bir'e indirgenemez hale getiren şeydir.

OLUMSUZLAMANIN OLUMSUZLANMASI: LACAN VE HEGEL KARŞI KARŞIYA?

İki ana versiyonuyla (Hepsi-değil aşırılığını doğuran katlanmış olumsuzlama ve yabancılaşmadan kopmaya doğru yaşanan hamle) bu Lacancı olumsuzlamanın olumsuzlanması ile Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanması arasında nasıl bir ilişki vardır? Hegelci versiyon Lacancı versiyonu içine alabilecek (onu açıklayabilecek) kadar güçlü müdür? Lacan kendi "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın, Hegel'inkinin aksine, herhangi bir pozitifliğe dönüşle sonuçlanmadığını, söz konusu pozitiflik ne kadar kaldırılmış ya da dolayımlanmış olursa olsun, kendi versiyonunda böyle bir şeyin olmadığını tekrar tekrar vurgular. *Vertigo*'da Scottie Madeleine'in en başından beri sahte olduğunu fark ettiğinde sona varır ve bu durum onun Madeleine *ile* olduğu anlamına değil, kaybın kendisini, arzusunu yapılandıran o kaybın yerini tanımlayan referans noktasını kaybettiği anlamına gelir. Bir bakıma, arzunun kendisini, onun nesne-nedenini kaybetmiştir. Bu hamle yine de Hegelci bir hamledir, çünkü Hegel olumsuzlamanın olumsuzlanmasını radikal bir kayıp olarak pekâlâ düşünebilir. Demek ki soru "Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanması tastamam birliğe geri dönerek kaybı siler mi?" değil, şudur: "Hegel dördüncü bir aşamayı, olumsuzlamanın olumsuzlanmasındaki kendi kendiyle ilişkilenme hareketinin belirli bir tiki, aşırı-tekrarlanıp duran tekil bir jesti (mesela *La nouvelle Heleoise*'in sonunda Julie'nin tutkularının galeyanı sonucu intiharı ya da Claudel'in *L'Otage*'ının sonunda Sygne'in tiki) doğurduğu aşamayı düşünebilir mi?

Görmüş olduğumuz üzere, Lacancı olumsuzlamanın olumsuzlanması "cinsiyetlenme formüleri"nin dişil tarafında, Hepsi-değil mefhumunda yer alır: Söylemin bir olgusu olmayan hiçbir şey yoktur; gelgelelim, bu durum her şeyin söylem olduğunu değil, tam da, Hepsi-değil'in söylem olduğunu gösterir – dışarıda olan, pozitif bir şey değil, *objet a*'dır ve *objet a* hiçten fazladır, ama bir şey değil, Bir değildir.[80] Yahut: Hadım olmayan özne yoktur, ama bu tüm öznelerin hadım

80 Freud'un "kısmi nesne" dediği şey de hiçten fazla ve Bir'den azdır: Bir bir bedendir, kısmi bir nesne ise onun eksikliği ya da aşırılığıdır; yani, bir Bütün'ün (beden) ayrılmış bir parçası olduğu gibi, *kendisi karşısında da kısmidir* – atomları sayılabilen Birler olarak görüp boşluğun da onlara dışsal olduğunu, onları kuşatan boş uzam olduğunu düşünürken Demokritos'un görmediği şey budur: Hegel'in belirttiği gibi, bu boşluk içselleştirilmeli, Bir'in özdeşliğinin çekirdeği olarak tasavvur edilmelidir – hareket ancak bu şekilde atomlara içkin hale gelir.

olduğu anlamına gelmez (hadım olmamış kalıntı, elbette ki, *objet a*'dır). Burada, bu ikili olumsuzlamada temas ettiğimiz Gerçek, Kant'ın sonsuz yargısına, bir gayri-yüklemin olumlanmasına bağlanabilir: "O namevttir" cümlesi, söz konusu kişinin canlı olduğu değil, ölü olmayan bir şekilde, yaşayan bir ölü şeklinde canlı olduğu anlamına gelir. "O namevttir", söz konusu kişinin gayri-gayri-ölü olduğu anlamına gelir.[81] Keza, Freud'taki Bilinçdışı namevt gibidir: Basitçe bilinçli-değil değildir; bilakis, gayri-gayri-bilinçlidir ve bu ikili olumsuzlamada, ("gayri", "değil", "olmayan" gibi) bir olumsuzluk imi var kaldığı gibi, üstüne üstlük iki misline çıkar: Namevt *hem* ölü-değil *hem de* canlı-değil'dir. *Objet a* da hakeza bir gayri-gayri-nesne ve *bu* anlamda, boşluğu cisimleştiren bir nesne değil midir?

Bu ikili olumsuzlama bir tercih yapısına da bürünebilir. Burada zorlama bir tercih değildir söz konusu olan, fakat tercihin kendisi farksız kılınır, çünkü ne karar verirsek verelim sonuç aynı kalacaktır. Rivayet edildiğine göre Vietnam'da böyle olmuştu: Güney'in mağlubiyetinin ardından, Kuzeyli propagandacılar sokaktaki genç insanları toplamış ve onları belgesel niteliğindeki uzun bir propaganda filmini izlemeye zorlamıştı. Gösterimin sonrasında izleyicilere filmi sevip sevmedikleri sorulmuştu. Hayır derlerse, onlara filmi anlaşılan o ki gerçekten anlamadıkları söyleniyor, film bir daha izlettiriliyordu; evet dediklerindeyse de şöyle: "Güzel, madem bu kadar sevdin, o halde şimdi bir daha izleyebilirsin!" Evet ve hayır, aynı şeye tekabül eder burada ve bu aynı şeyse, daha temel bir düzeyde bir "hayır"a tekabül eder (filmi yeniden seyretmenin beraberinde getirdiği sıkıcılığa). Hearst şirketine ait bir gazetenin editörünün Hearst'ün kendisine sorduğu soruya ("hak ettiğin gibi uzun bir tatile çıkmayı niye istemiyorsun?") verdiği cevap da (aynı olmasa bile) buna benzerdir: "Gidersem kaos olacağından, her şeyin dağılacağından endişeleniyorum – fakat gidersem işlerin bensiz de her zaman olduğu gibi devam edeceğinden, aslında lüzumsuz olduğumu ispatlayacağından endişeleniyorum!" Belirli bir negatif tercih (tatile çıkmama, filmi yeniden seyretme) hem evet hem hayırla desteklenir: Fakat cevaplarda bir asimetri vardır ki diyaloğu birbiri ardına gelen cevaplar şeklinde hayal edersek bunu açıkça görebiliriz: Önce, tepki besbellidir (negatiftir) (filmi sevmedim; tatile çıkarsam her şeyin dağılacağından endişeleniyorum); sonra bu tepki arzu edilen neticeyi doğuramaymca, ilkinin tersi olan (pozitif) gerekçe sunulur (filmi sevdim; işler bensiz pekâlâ yerinde gidecek), ama bu tepki daha da sefil bir başarısızlığa uğrar. Hearst editörünün cevabını Rabinoviç fıkrası şeklinde yeniden anlatmak mümkündür: "Tatile niye çıkmıyorsun ki? Bunu hak ettin!"; "İstemiyorum ve bunun iki gerekçesi var. Birincisi, tatile çıkarsam her şeyin dağılacağından endişe ediyorum..."; "Ama tamamen haksızsın, sen burada olmadığında, işler her zaman olduğu gibi devam edecek!" "İşte ikinci gerekçem de bu ya."

81 İkili olumsuzlamanın bu gerçeği yine de Kant'taki yüceyle aynı değildir. Kant'taki yüce bağlamında, Gerçeğe fenomenal temsilin başarısızlığıyla dokunulur: Namevt-gerçek, yüce değil, müstehcendir.

Bu Lacancı "olumsuzlanmanın olumsuzlanması" matrisi Leo Strauss'un felsefecinin "soylu yalanlar"a, mitlere, *ad captum vulgi*[82*] anlatılara başvurması gerektiği görüşünde rahatlıkla görülebilir. Sorun Strauss'un bu tavırdaki muğlaklıktan çıkarılması gereken tüm sonuçları çıkarmamasıdır ve bunun sebebi iki fikir arasında kalmasıdır: bir yanda, bilge felsefecilerin hakikati bildiği, ama onu, sıradan insanlar için uygunsuz bulduğu, sıradan insanların hakikate katlanamadığı (hakikatin tam da onların, günahları cezalandıran, sevaplarıysa mükâfatlandıran şahsi bir Tanrı gibi "soylu bir yalan"a ihtiyaç duyan ahlaklarının altını oyacağı) fikri; diğer yandaysa, kavramsal düşüncenin hakikatin çekirdeğine erişemediği, bu yüzden de felsefecilerin kendi bilgilerindeki yapısal boşlukları doldurmak üzere mitlere ve diğer türden uydurmalara başvurmak zorunda olması fikri. Strauss bir sırrın muğlak statüsünün elbette ayırdındadır: Sır hocanın bildiği ama cemaate henüz kabul edilmemiş olanlara ifşa etmekten kaçındığı şeyden ibaret değildir – sır aynı zamanda hocanın kendisi için de sırdır, külliyen nüfuz edip kavramsal terimlerle ifade edemediği bir şeydir. Netice itibariyle, felsefecinin alegorik ve muammalı konuşmaya başvurmasının iki sebebi vardır: Birincisi, kendi öğretisinin çekirdeğini, onunla yüzleşmeye henüz hazır olmayan sıradan halktan saklamak; ve ikincisi, böyle bir konuşmanın en üst felsefi içgörüleri tasvir etmenin yegâne yolu olması.[83]

Kendi içinde zaten içrek olan bir eser (mesela, Musa ibn Meymun'ın İncil okuması) hakkında bize içrek bir açıklama yapıldığında, açıklamanın iki kat daha içrek ve dolayısıyla, içrek eserin kendisini okumaktan iki kat daha zor olacağı yolundaki aklıselim siteme Strauss'un tam da Hegelci bir tavırla cevap vermesi şaşırtıcı değildir:

> Musa ibn Meymun sayesinde, gizli öğreti bize iki farklı versiyonla erişilir hale gelir: İncil'in esas versiyonu ve türevsel versiyon olan [Musa ibn Meymun'un yazarı olduğu] "Rehber". Her bir versiyon başlı başına toptan anlaşılmaz olabilir; ama birinin diğerinin üzerine düşürdüğü ışığı kullanarak ikisini de çözebiliriz. Bu durumda, bilinmeyen bir dilde yazılmış bir yazıtı bulan, daha sonrasındaysa o metnin bir başka bilinmeyen dile yapılmış tercümesini yeniden üreten bir başka yazıtı keşfeden arkeoloğun haline benzer bizim halimiz... [Musa ibn Meymun] "Rehber"i, İncil'i okurken riayet etmeye alıştığı kurallara uyarak kaleme almıştı. Bundan dolayı, şayet "Rehber"i anlamak istiyorsak, onu Musa ibn Meymun'un bu eserde İncil'i izah etmek için uygulamaya koyduğu kurallara göre okumak zorundayız.[84]

Sorunun katlanması demek ki paradoksal bir şekilde kendi çözümünü doğurmaktadır. Bu bağlamda, Strauss dışrak öğreti ile içrek öğreti arasındaki farkı

82* (Lat.) "Sıradan halkın kapasitesini gözeterek"; "yaygın, basit anlayışa uyarlanmış" (ç.n.)
83 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, s. 57.
84 A.g.e., s. 60-1.

vurgularken, bu karşıtlığı bugün içrek bilgeliği savunan New Age muhafızlarının neredeyse tam karşıt bir şekilde tasavvur ettiği akılda tutulmalıdır. New Age hikmetinin içeriği, ancak bahis konusu cemaate girmiş, kabul edilmiş çok az sayıdaki kişinin vâkıf olduğu manevi bir yüksek gerçekliktir, biz sıradan faniler ise onların etrafında sadece kaba gerçekliği görmekteyizdir; Strauss'a göreyse ve tam diyalektik bir şekilde, bu tür manevi gizem anlatıları *ad captum vulgi* uydurulan masalların modelini teşkil eder. Dan Brown'un *Da Vinci Şifresi*'nin en çarpıcı örneği olduğu bu son dinsel gerilim romanları dalgasının kazandığı başarı bunu doğrulamaz mı? Bu eserler günümüzdeki ideolojik kaymanın belki de en iyi göstergeleridir: Kahraman eski bir elyazmasının peşindedir ve bu elyazması (kurumsallaşmış) Hıristiyanlığın temellerinin altını oyabilecek sarsıcı bir sırrı ifşa edecektir; Kilise'nin (yahut onun içindeki katı bir tutumu benimseyen hizbin) söz konusu belgenin ortaya çıkmasını engellemek için sarf ettiği ümitsiz ve acımasız çabalarla esere "kriminal" bir sos da katılır. Sır genelde ilahi olanın "bastırılmış" dişil boyutuna odaklanır: İsa Mecdelli Meryem'le evlenmiştir; Kutsal Kâse aslında kadın bedenidir, vs. Burada şu paradoks varsayılmaktadır: Genel olarak "feminizm" dediğimiz şeye, (en nihayetinde öznelliğin kendisiyle örtüşen) dişil öznelliğin yükselişine kapı aralayan *yegâne* durum, dişil gösterenin, eril ve dişil kutupsallığımn "tektanrıcı" yolla askıya alınmasıdır. Strauss'a göreyse, katlanılmaz içrek sır şudur: Tanrı, ya da ölümsüz ruh, ilahi adalet yoktur, daha derin bir anlamı olmayan ve mutlu bir sona kati surette peşinen kefil olmayan bu karadan sudan müteşekkil dünya vardır sadece.

Strauss *ad captum vulgi* ilerleyen bir teolojinin içkin paradoksunu ortaya koyarken, aslında Hegel'deki olumsuzlamanın olumsuzlanmasına dair ders kitaplarına konacak türden bir örnek verir.[85] Strauss attığı ilk adımda, Spinoza'nın izinden giderek, İncil'de Tanrı'nın sıradan halkın diliyle konuştuğunu, kendi konuşmasını halkın önyargılarına uyarladığını (kendini mucizeler gerçekleştiren, kehanetlerde bulunan, şifa dağıtan yüce bir kişi, bilge bir kanun yapıcısı olarak sunduğunu), ezcümle, insanın hayalgücünü seferber eden hikâyeler anlattığını söyler. Ne var ki, ikinci adımda, şu soru ister istemez baş gösterir: Sıradan halka inanılmaz gelen işler yapan, merhamet gösteren, hiddetlenen yüce bir Kişi olarak Tanrı fikri, başlı başına, tam da "sıradan halkın kapasitesini gözetmek"ten dem vurulurken vuku bulabilen bir yaygın fikir değil midir?

Başka bir örnek: Badiou "inestetik" (*inesthétique*) terimini kullanırken "felsefenin sanatla olan bir ilişkisi"ni kasteder. Buna göre, "sanat bizatihi bir hakikatler üreticisidir ve dolayısıyla sanatı felsefenin bir nesnesine çevirme talebinde, iddiasında bulunmaz. İnestetik, estetik spekülasyona karşı, bazı sanat eserlerinin bağımsız varlıklarınca üretilen o kati suretteki felsefe-içi sonuçları tasvir eder."[86]

85 A.g.e., s. 178-9.

86 Alain Badiou, *Handbook of Inaesthetics*, Palo Alto: Stanford University Press, 2005, s. xii.

Demek ki Badiou'nun felsefi estetiğe karşı durmasının iki veçhesi vardır: (1) sanat, düşünmeye karşıt değildir, sanat kendi hakikatini doğurur, bu yüzdendir ki felsefe sanatın üzerinde değildir, sanatın kavram-öncesi temsil kipleriyle ortaya koyduğu hakikati kavramsal bir çerçevede izah etmemektedir (fakat sanatı hakikatin ayrıcalıklı bir vasıtası mertebesine de yükseltmez); (2) felsefe evrensel bir sanat teorisi kullanmaz, *bazı* sanat eserlerinin felsefe-içi sonuçlarını tasvir eder. Bununla beraber, estetikle araya konulan bu mesafenin ona içkin olduğunu, "inestetik" teriminin sonsuz bir yargıdaki bir yüklem gibi, yani olumsuzlanan alanın içinde kalan bir olumsuzlama olarak işlev gördüğünü belirtmemiz gerekir – "inestetik" gayri-gayri-estetiktir (tıpkı "insanlıkdışı"nın gayri-gayri-insani olması, insanlık alanı içindeki gayri-insani olması gibi).

Öyleyse, zorunlululuk ve olumsallık arasındaki ilişkide Hepsi-değil nerede durur? Zorunluluk evrenseldir ve olumsallık onun kurucu istisnası mıdır, yani olumsal olan zorunluluğun kendisi dışında her şey zorunlu mudur, yoksa tam tersi mi geçerlidir, yani zorunlu olan olumsallığın kendisi dışında her şey olumsal mıdır? Le Gaufey bu sorunun cevabına dair bir ilk ipucu verir: Evrenselliğin kendi sözcelenişinin istisnasında temellenmesini, ustalıklı bir yöntemle, bir kompülsif nevrotiğin o meşhur/meşum "O değil de, hangisi olursa olsun" feryadıyla, gerçekten önemli olan o şey dışında her şeyi vermeye hazır oluşunu ifade edişiyle ("Hepsini alın, ama bu kitabı almayın!", vb.) bağlantılandırır: "O değil de hangisi olursa olsun!" şeklindeki, hadımla karşı karşıya gelen bir adamın feryadı olacaksa tam da ona denk düşecek bu feryat burada ['her erkek ölümlüdür' örneğinde] 'herkes, ama ben değil' biçimine bürünür ve bu da kendini bir 'hepsi/herkes'in sözcelenmesinin *olmazsa olmazı* olarak ortaya koyar."[87] İkisi arasındaki fark şudur: Evrenselliği temellendiren istisna olumsaldır (evrensel zorunluluğu temellendiren sözcelemenin bir olumsallığı); kompülsif nevrotiğin istisnası ise zorunludur: Vermeye hazır olmadığı tek şey zorunludur, diğer her şey olumsaldır. Başka bir deyişle, istisna olarak olumsallık ilkseldir ve rollerin tersine çevrilmesi (istisna olarak zorunluluk) onun kompülsif-nevrotik tersinmesidir. Bu zıt başlangıç noktalarının her birinden kaynaklanan dört konumu ifade ettiğimiz anda bu sonuç kendini dayatır: (1) her şey zorunludur; zorunlu olmayan bir şey vardır; zorunlu olmayan hiçbir şey yoktur; her şey zorunlu değildir; (2) her şey olumsaldır; olumsal olmayan bir şey vardır; olumsal olmayan hiçbir şey yoktur; her şey olumsal değildir. Diyalektik materyalizmin esas temeli olumsallığın zorunluluğu değil, zorunluluğun olumsallığıdır. Bir diğer deyişle, ikinci konum olumsallık yüzeyinin altında gizli bir görünmez zorunluluğu yeğlerken (büyük kompülsif mesele), ilk konum olumsallığı zorunluluğun dipsiz temeli olarak öne sürer.

Le Gaufey evrensellik ve onun kurucu istisnasına ilişkin bu mantığı, enfes bir hamleyle, psikanaliz teorisi ve klinik pratiği arasındaki ilişkiye tatbik eder.

87 Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan*, s. 145.

Genelgeçer teorik görüşte, tikel vakalar genel bir kavramı doğrulamak (ya da yanlışlamak) için kullanılır – diyelim, somut bir paranoya vakasını tahlil eder ve onun genel anlayışımıza (mesela, paranoya yer değiştirmiş eşcinsel bağlanmanın neticesidir, vb.) uyup uymadığına bakarız. Le Gaufey ise tam tersine, somut vakaları kurucu istisnalar diye okur: Her vaka kendi evrenselliğine "başkaldırır", asla onu düpedüz örneklemez. Gelgelelim, Le Gaufey burada kavramsal gerçekçiler ile ampirik nominalistler arasındaki karşıtlığı fazlasıyla safça tasdik eder: "İlkine göre, kavramsal mimari önce dünyanın düzenini ifade eder. İkincisine göreyse, onu önce ıskalar ve nesne bu başarısızlık sayesinde sivrilir, varlık içinde temellenir."[88] Bir Hegelciye göre, bu harfi harfine, Le Gaufey'in kastettiğinden daha da harfiyen doğrudur: Mesele nesnenin kavramsal menzilimize girmemesi değildir sadece; kelimenin dar anlamıyla "nesne", kavrayışımızın başarısızlığının sonucu olarak ortaya çıkar. Bu yüzdendir ki Le Gaufey şunu yazarken farkında olmadan doğruyu söylemektedir: "*Nesne, durum ya da birey tarafından sergilenen ve onu bir kavramın altında toplamamızı sağlayan özellik, aslında kavramın* kendisinde mevcut olan özellikle aynı mahiyette değildir."[89] Harfi harfine okunduğunda bu şu anlama gelir: Bireysel vaka ile onun evrensel kavramı arasındaki uyuşmazlığın "hakikat"i, kavramın kendisine içkin uyuşmazlıktır: Söz konusu özellik kendini evrensel özellik ve tikel (aşırı)belirlenimi içindeki aynı özellik şeklinde ikiye katlar.

Le Gaufey istisna mantığını böyle nominalist-ampirist şekilde (yanlış)okuduğundan dolayı, teori ile pratik arasındaki Fredcu ilişkinin diğer yüzünü, yani praksis aşırılığını gözden kaçırır: Psikanaliz teorisi yalnızca psikanaliz pratiğinin teorisi değildir; aynı zamanda, bu pratiğin (kendi pratiğinin) nihai başarısızlığının teorisidir, tam da psikanalize gebelik eden koşulların bir meslek olarak onu "imkânsız" kılmasına dair teorik bir izahtır – teori burada, pratiğin imkânsız-Gerçek çekirdeğiyle ilişkilenir.[90] Pratiğin teorisini zorunlu kılan şey pratiğin kendisinin yaşadığı, yaşayacağı bu nihai başarısızlıktır: Teori pratiğe düpedüz dışsal değildir, pratikle karşı karşıya gelirken pratik o muazzam gerçeklik alanı şeklinde belirmez; teori ile pratiğin arasındaki boşluğun açılışı, teorinin pratikten muaf oluşu (çıkışı) başlı başına pratik bir edimdir, belki de en radikal pratik edim budur.

Nitekim teori ile pratik arasındaki ilişkiyi cinsiyetlenme formüllerinin bir karesi olarak ifade edebiliriz: Sol (eril) tarafta: Tüm vakalar klinik teorinin evrensel bir kavramı altında toplanır / herhangi bir evrensel kavram altında toplanmayan en az bir vaka vardır; sağ (dişil) tarafta: Evrensel bir kavram altında toplanmayan hiçbir vaka yoktur / tüm vakalar evrensel bir kavram altında toplanmaz.

88 A.g.e., s. 122.
89 A.g.e., s. 121.
90 Devrimci pratiğe dair bir teori ve devrimci girişimlerin yaşadığı başarısızlığa dair bir izahat olarak Marksizmle işte bir koşutluk daha.

Dişil taraf (teorinin dışında hiçbir şey yoktur, tutarsızlık teoriye içkindir, onun Hepsi-değil oluşunun bir sonucudur) bu bağlamda eril tarafın "hakikat"idir (teori evrenseldir, ama olgusal istisnalar onun altını oyar).

Lacancı olumsuzlamanın olumsuzlanması karnavala has askıya alma mantığının niçin geleneksel hiyerarşik toplumlarla sınırlı olduğunu görmemizi de sağlar: Kapitalizmin bütünüyle ortaya çıkmasıyla birlikte, bugün tüm o kendinde sürekli devrimler yapışları, tersyüz oluşları, krizleri ve yeniden icatlarıyla, deyim yerindeyse, karnavallaşan şey "normal" hayatın ta kendisidir. O halde tam da kendinde sürekli devrimler yapma ilkesi üzerinde yükselen bir düzende nasıl devrim yapacağız? Olumsuzlamanın olumsuzlanması sorunu budur: kapitalizmi, modernite-öncesindeki türden bir istikrara (ya da daha da kötüsü, değişim ve istikrar arasında bir tür "sentez"e, faşizm diye bilinen daha istikrarlı ve organik bir kapitalizme...) dönmeden olumsuzlama sorunu. Burada, gayri-gayri-kapitalizm, modernite-öncesi bir düzen (ya da modernite ve geleneğin bir bileşimi, bugün Konfüçyüsçü "Asyalı değerlere sahip kapitalizm" şeklinde yeniden gün yüzüne çıkan bu ebedi faşist ayartı) değildir, fakat Marx'ın tasavvur ettiği haliyle, Hegelci *Aufhebung*'un belirli bir versiyonuyla, kapitalizmin aşılması, kirli banyo suyunu (kapitalist sömürü) atma ve sağlıklı bebeği (dizginlerinden kopmuş insan üretkenliği) tutmanın bir versiyonu da değildir. *Aufhebung*'a dair tam anlamıyla ütopik yanlış anlama budur: fenomenin onun hem sağlıklı çekirdeğini hem de bu çekirdeğin bütünüyle fiiliyata çıkmasını engelleyen o talihsiz tikel koşulları görmek ve ardından, çekirdeğin kendi potansiyelini tümüyle fiiliyata çıkarmasını sağlamak için söz konusu koşulları bertaraf etmek. Kapitalizm böylece, komünizmde kaldırılmış olur: olumsuzlanır, ama tutulur, çünkü asli özü daha üst bir seviyeye çıkarılır. Böyle bir yaklaşım şunu görmemize mani olur: Özün tümüyle ortaya konmasının önündeki engel onun aynı zamanda olanaklılık koşuludur; dolayısıyla tikel koşullardan oluşan sahte kılıfı ortadan kaldırdığımızda, çekirdeğin kendisini kaybederiz. Burada, en çok da burada, yapılması gereken esas şey kirli suyu atıp bebeği tutmak değil, sözümona sağlıklı bebeği atmaktır (ve kirli su kendi kendine yok olacaktır, kendi başının çaresine bakacaktır).

"*Bir sistem üretmek için kullanılan şeyin, perspektifteki bir değişim yoluyla, ürettiği sistemin parçası haline gelmesine neden olan hareket*"[91] diye tanımlanan yansımalılık mefhumundaki paradoksu anımsayalım. Genelde, üretilen sistemin içindeki üretici hareketin bu yansımalı görünümü, Hegel'in "karşıt belirlenim" adını verdiği kisvedeki görünümü, ters biçime bürünür: Maddi alan içinde, Tin en atıl uğrak kisvesinde (kafatası, "Tin bir kemiktir" de olduğu gibi, Mekke'deki biçimsiz kara taş) görünür; devrimci bir sürecin sonraki aşamasında, Devrim kendi çocuklarını yemeye başladığında, süreci başlatan siyasi failler devrimin

91 N. Katherine Hayles, *How We Became Post-Human*, Chicago: Chicago University Press, 1999, s. 8.

ana engelleri olma rolüne, devrimci mantığa uyup onun sonuna kadar gitmeye hazır olmayan tereddütlü kimseler ya da düpedüz hainler derekesine indirilir. Aynı minvalde, toplumsal-simgesel düzen bütünüyle tesis edildiği anda, bir insanı tanımlayan "aşkın" tavrı, yani *cinselliği*, sadece insana özgü olan o "namevt" cinsel tutkuyu devreye sokan boyutun kendisi, tam da kendisinin karşıtı olarak, insanın saf maneviyat mertebesine çıkarılmasının önündeki ana *engel* olarak, insanı bedensel mevcudiyetin atıllığına bağlayan şey olarak görünür. Yere göğe sığdırılamayan "post-insan"ın, yani pek yakında ortaya çıkması beklenen o kendi kendini klonlayan entitenin cinselliğin sonunu getireceği iddia edilmektedir, ama bu durum saf bir maneviyata giden yolun taşlarını döşemek şöyle dursun, bugüne kadar hep sırf insana özgü bir haslet olarak görülen manevi aşkınlık kapasitesinin de sonunu getirecektir. Virtüel Gerçekliğin cinsel yaşam için sunduğu tüm o yeni "zenginleşmiş" imkânlara ne kadar övgü düzülürse düzülsün, klonlama cinsel farkı tamamladığı anda, oyunun bilfiil bitmiş olduğunu hiçbir şey saklayamaz.[92]

"GAYRİ-İLİŞKİ *VARDIR*"

Bir sonuca bağlamak gerekirse, cinsiyetlenme formüllerine ve dört söylem formüllerine dair "birleşik bir teori" önerilebilir: Eril eksen efendinin söylemi ve üniversite söyleminden (evrensellik olarak üniversite ve onun kurucu istisnası olarak efendi), dişil eksen ise histerik söylem ve analistin söyleminden (istisnasızlık ve Hepsi-değil) oluşur. Ardından şu denklem dizilerine ulaşırız:

S_1 = Efendi = istisna S_2 = Üniversite = evrensellik
$ = Histeri = istisnasızlık *a* = *Analist* = Hepsi-değil

92 Sırası gelmişken şu soruyu da soralım: Virtüel Gerçeklik'in gelişimi, nöronal implantlar vb. sayesinde bizleri bekleyen tüm o yeni haz deneyimlerine odaklanılırken, yeni "zenginleşmiş" *işkence* ihtimallerine ne demeli? Biyogenetik ve Virtüel Gerçeklik (acıyı kaldırmaya yönelik duyusal kapasitemizi büyütmek suretiyle, acı vermenin yeni biçimlerini icat etmek suretiyle) acıya katlanmaya yönelik kapasitemizi genişletmek için yeni ve bugüne kadar hiç duyulmadık türden ufuklar açmaz mı? Nihai Sadeci figür, yani işkencenin "namevt" kurbanı, bitimsiz bir acıya ölüme kaçış yoluna gitmeden katlanabilen o figür bir gerçeklik haline gelebilir mi acaba? Belki de, on ya da yirmi yıl içinde, en dehşetengiz işkence vakaları (sözgelimi, diktatör Trujillo'nuun öldürüldüğü başarısız darbe girişiminin ardından Dominik Cumhuriyeti ordusunun Genelkurmay Başkanı'na yapılanlar – işkencecilerini görmesin diye gözlerinin dikilmesi ve sonra dört ay boyunca vücudunun parçalarının mümkün olduğunca en acı verici şekillerde yavaş yavaş kesilmesi, mesela genital organlarını koparmak için kör makasın kullanılması) ileride naif çocuk oyunları gibi görünecektir.

Burada, iki kareyi birbirine bağlamak için, öteki karşısında doksan derece dönmemiz gerektiğini görebiliriz: Dört söylem bağlamında, erili dişilden ayıran hat yatay biçimde işler; yani, üstteki çift erildir, alttaki çift ise dişildir.[93] Histerik öznel konum hiçbir istisnaya, Fx olmayan hiçbir x'e olanak bırakmaz (histerik kendi efendisini kışkırtır, onu hiç durmadan sorgular: bana istisnanı göster), analist ise Hepsi-değil'i öne sürer – bir Ana-Gösteren'in Hepsi'sine istisna şeklinde değil, boşluğa/tutarsızlığa karşılık gelen *a* kisvesinde yapar bunu.[94] Başka bir deyişle, eril evrensel pozitif/olumlayıcıdır (tüm x'ler Fx'tir), dişil evrensel ise negatiftir (Fx olmayan hiçbir x yoktur) – hiç biri dışarıda bırakılmamalıdır; işte bu yüzdendir ki eril evrensel pozitif bir istisnaya dayanır, dişil evrensel ise Hepsi'nin altını içeriden, onun kendi tutarsızlığı kisvesinde oyar.

Bu teori bazı soruları yine de yanıtlanmadan bırakır. Birincisi, evrenselin iki versiyonu (istisnalı evrensellik; istisnasız Hepsi-değil) olasılıkların tüm menzilini kapsar mı? Doğrudan doğruya evrenselliğe karşılık gelen "tekil evrensellik", semptomatik "olmayan-parçanın parçası" mantığının, iki versiyonun hiçbirine uymadığı söylenenemez mi? İkincisi ve ilkiyle bağlantılı olarak, Lacan yıllar boyunca "(cinsel) ilişki yoktur"dan "gayri-ilişki vardır"a geçmeye çalışmıştı. "Farka *beden vermek*, onu somutlaştırmak, gayri-ilişkiyi öznenin oluşumunun elzem bir öğesi olarak ayırmak" için ha bire uğraşıp durmuştu.[95]

Frege belirsizlik mefhumundaki muğlaklığa dikkat çekmişti: "'Belirsizlik'ten elbette bahsetmeliyiz; fakat 'belirsizlik', 'sayı'nın niteleyici bir sıfatı değildir, daha ziyade 'işaret etmek' fiili üzerinde değişiklik yapan bir zarftır. X'in belirsiz bir rakamı ifade ettiğini söylemeyiz; X, sayılara, belirsiz bir şekilde işaret eder."[96] Burada temel bir kaydırma söz konusudur: sayılara belirsiz bir şekilde işaret etmekten, belirsiz bir sayıyı ifade etmeye (burada, "belirsiz", bir sayının niteleyici bir *sıfatıdır*) – yahut, daha basit bir şekilde anlatırsak, x'in yerinde bulunabilecek (her biri belirli olan) sayıların geniş bir alanını ifade etmekten, dolaysızca belir-

93 Kantçı yüce bağlamında, eril konum dinamik ve dişil konum matematiksel olduğu ölçüde, cinsiyetlenme formülleri de bize yücenin iki kipini biçimselleştirme olanağını verir: Dinamik yüce, diziye hâkim olan aşırı kuvvetin yoğunluğu olarak Ana-Gösteren'e odaklanır; dişil yüce ise kendini bütünleştirilemeyen sonsuz diziye bırakır.

94 Tipik bir histerik konum örneği olarak, teorisyenle karşılaşan şair örneğini verebiliriz: Şair kendi sanatının teorisyenin elinde soyut teorinin örneklenmesine indirgendiğinden yakınır, fakat aynı zamanda teorisyene meydan okuyup onu devam etmeye ve bilfiil geçerli olacak bir teori üretmeye zorlar.

95 Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan*, s. 151. Kısmi nesne ve onun ait olduğu beden/organizma arasında da bir gayri-ilişki vardır: Kısmi nesne bir bedenin Bütün'ü içine ahenkle yerleşmez, "kendi" bedenine karşı isyan eder ve kendi başına hareket eder. Gelgelelim, bu gayri-ilişki ve iki cins arasındaki gayri-ilişki eşmantıklı değildir – kısmi nesnenin beden karşısındaki aşırılığının önce geldiği, yani, iki (cinsli haline gelmiş) beden arasındaki gayri-ilişkiye neden olan şey olduğu bile söylenebilir.

96 Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris: Seuil, 1973, s. 163.

siz olan tek bir sayıya geçiş. Belirsizliğin bu şekilde doğrudan "şeyleştirilmesi" –ki bu durumda belirsizliğin kendisi (belirlenimin yokluğu olarak) doğrudan doğruya bir nesnenin belirlenimi haline gelir– *objet a*'da da, yani pozitifleştirilmiş eksiklik (nesnenin eksikliğinin pozitifleştirilmesi) olan o nesnede de iş başındadır.

Lacan Bir'e karşı çıkarken onun kipliklerinden ikisini hedef alır: imgesel Bir (Bir-lik içinde yansıtıcı kaynaşmanın imgesel Bir'i) ve simgesel Bir (bu ise indirgeyicidir, bir nesnenin kendi simgesel kaydında indirgenmiş olduğu teklik özelliğiyle *–le trait unaire–* alakalıdır; bu bir, ayrımsal eklemlenmenin Bir'idir, kaynaşmanın değil). Soru şudur: Gerçeğin de bir Bir'i var mıdır? Bu rolü *Encore*'da bahsedilen *Y a d'l'Un* mı (yani, büyük Öteki'nin ayrımsal eklemlenmesinden önce gelen, sınırlanmamış ama yine de tikel bir Bir, niceliksel açıdan da niteliksel açıdan da belirlenmemiş bir Bir olan, *sinthome*'a doğru giden libidinal akışın minimal bir daralmasını, yoğunlaşmasını ifade eden "Bir'in bir şeyi vardır"ı) oynamaktadır?

Lacan'ın *il n'y a pas de l'Autre*'u *Y a d'l'Un*'u ("Bir'in bir şeyi vardır) ile sıkı sıkıya bağlılaşıktır: *Y a d'l'Un*'daki Bir cinsel ilişkiyi namevcut kılan bir "bölünemeyen kalan" olduğu ölçüde, *Y a d'l'Un* aynı zamanda *il n'y a pas de rapport sexuel*'le de sıkı sıkıya bağlılaşıktır: Tam da bu ilişkinin, temasın nesne-engelidir. *Y a d'l'Un*'daki Bir, esasen Freud'un alay ettiği o meşum "okyanussal duygu"nun her şeyi kuşatan mistik Bir'i değil, İki'nin ahengini bozan "küçük bir gerçek parçası", dışkısal kalıntıdır. Bu hayati ayrımı açıklığa kavuşturan Le Gaufey, son dönemlerindeki Lacan'da "*il n'y a pas de rapport sexuel*"den "*il y a du non-rapport (sexuel)*"e doğru yaşanan ince geçişe, tam da Kant'ın negatif yargı (bir yüklemin olumsuzlanması) ve sonsuz yargı (bir gayri-yüklemin olumlanması) arasında yaptığı ayrıma uyan bir değişime dikkatlerimizi çeker. "Cinsel ilişki yoktur" eski bir motif olan cinsler arasındaki ebedi ihtilafın bir çeşitlemesi olarak okunabilmektedir yine de. "Gayri-ilişki vardır" ise çok daha radikal bir şeyi akla getirir: Cinsel ilişkinin bu imkânsızlığının, kendi eksikliğiyle örtüşen, yahut kendisi karşısında aşırı olan paradoksal bir "trans-sonlu" nesnede pozitifleşmesi. Demek ki eril ve dişil basbayağı birbiriyle uyumsuz iki entite değildir; bilakis, cinsel fark bir bakıma (aralarındaki farka tekabül ettiği) iki cinsi önceler, dolayısıyla iki cins bir şekilde (mantıksal açıdan) sonra gelir, Fark açmazına tepki verir, onu çözmeye ya da simgeselleştirmeye çalışır ve bu açmaz, *objet a* denen sözde-nesnede maddileşir. Bundan dolayı, *objet a*'dan bahsederken onun cinsel olmadığını söylememeliyiz: Nasıl ki vampirler namevtse, o da aynen, deyim yerindeyse, na-cinseldir: "Namevt"ler ne canlı ne de ölüdür; bilakis, canavarları andıran yaşayan ölülerdir. Keza, *objet a* da ne cinseldir ne de gayri-cinsel; bilakis, "cinsel bir şekilde aseksüel"dir, iki cinsin hiçbirinin koordinatlarına uymayan, ama yine de cinsel olan bir canavardır.

Lacan'ın belirttiği gibi, burada söz konusu olan şey "tüm ilkelerin ilke"sinde yaşanan kesin bir değişimdir: çelişmezliğe dayalı ontolojik ilkeden, cinsel ilişki yoktur ilkesine geçiş.

"İlişki yoktur"dan "gayri-ilişki *vardır*"a doğru yaşanan bu geçişin Kant'taki negatif yargıdan sonsuz yargıya geçişi akla getirdiği rahatlıkla görülebilir: "O ölü değil", "o namevt" ile aynı şey değildir; keza, "ilişki yoktur", "gayri-ilişki vardır"la aynı değildir. Cinsel fark bağlamındaki bu geçişin önemi şudur: Nihai ufkumuz olarak "cinsel ilişki yoktur"da durursak, iki cins arasındaki ebedi mücadelenin geleneksel uzamında kalırız. Jacques-Alain Miller bile bazen böyle tınlar – sözgelimi, "cinsel ilişki yoktur"u "kadının karşısında erkek, kilidine uyan bir anahtar gibi değildir" minvalinde, iki cins arasında uyum değil de düpedüz bir uyumsuzluk olduğu iddiası şeklinde okurken böyle tınlar. "Gayri-ilişki *vardır*"a geçtiğimiz anda, böyle bir Heraklitosçu "çatışma içinde birlik/uyum" bile geride kalır, çünkü eril ve dişil simetrik karşıt kutuplar değildir artık: İçlerinden birisi (dişil) kendi olumsuzlamasını içerir ve böylece karşıtlığın kafesini kırıp çıkar – gayri-kadın, erkek değil, dişilin *içindeki* gayri-kadının dipsizliğidir; tıpkı namevtlerin (yaşayan ölüler olarak), ölülerin alanı içinde kalması gibi.

François Wahl bir keresinde, doğrudan Badiou'ya yöneltilmiş, eleştirel bir yorumda bulunmuştu: "bizi ait olmamanın varlığını ait olmanın olumsuzlanmasından çıkarsamaya zorlayan argüman, ontolojik argümanı yinelemektedir sadece" – belki, ama ontolojik argümanın bir materyalistin altına imza atabileceği tek versiyonu değil midir bu?[97] Buradaki durum ilişkideki duruma sıkı sıkıya benzerdir: Cinsel ilişki yoksa, bir gayri-ilişkiye şekil veren imkânsız bir nesne (cinsel olmayan *objet a*) olmak zorundadır: Sınıfsal ilişki yoksa, bu gayri-ilişkiyi, sınıf mücadelesinin ta kendisini cisimleştiren bir toplumsal fail (toplumsal bedenin "olmayan-parçanın parçası", onun "bedensiz organı") olmalıdır. "İlişki yoktur"un "gayri-ilişki vardır"a çevrilmesi, içindeyken negatifliğin pozitif varlık edindiği bu paradoksal bir nesne mefhumu, hayati önem arz eder: Böyle bir mefhum olmadığında, "iki karşıt ilkenin ebedi mücadelesi" gibi soyut bir düzlemde kalırız.

"*Il n'y a pas de rapport sexuel*"den "*il y a du non-rapport (sexuel)*"e geçiş, Hegel'deki belirli düşünümden düşünümsel belirlenime geçişe ve hatta Marksizmdeki materyalist diyalektikten diyalektik materyalizme geçişe de benzer. Burada ele almakta olduğumuz geçiş kilit değerde bir diyalektik geçiştir. "Direniş" ve "altüst edicilik"in hayal edilebilir tüm o biçimleriyle negatiflik patlama-

97 Şurada açımlandığı haliyle: Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Londra: Palgrave Macmillan, 2007, s. 104, alıntılanan François Wahl, "Présentation, Représentation, Apparaître", *Alain Badiou: Penser le multiple* içinde, haz. Charles Ramond, Paris: L'Harmattan, 2002, s. 169-87.

larına müptela olan, ama bir önceki pozitif düzen üzerinde asalakça yaşayışını aşamayan bir "negatif diyalektik"in en zor kavrayacağı geçiştir bu – (baskıcı) Sistem'den kurtuluştan (Alman İdealistlerinin deyişiyle) Hürriyet Sistemi'ne geçişin çılgın dansı. Bu bağlamda devrimci siyasetten iki örnek vermek yetecektir: On sekizinci yüzyılın sonlarında, devrim öncesinin Fransa'sında pıtrak gibi çoğalan özgür düşünürlere; salonlarda tartışmalar yapan, kendi tutarsızlıklarındaki paradoksların tadını çıkaran özgürlükçülerden, iktidara karşı yaptıkları protestolarla muktedirleri eğlendiren acınası sanatçılara kadar uzanan tüm bu düşünürlere kolayca meftun olunabilir. Bu çalkantının Devrimci Terör'ün haşin yeni Düzen'inde tersine dönmesini bütünüyle onaylamaksa çok daha zordur. Keza, Ekim Devrimi'nin hemen sonrasındaki yılların yaratıcı çalkantısından, devrimci heveste öne çıkmak için rekabet eden süprematistlerden, fütüristlerden, konstrüktivistlerden falan haz almak kolaydır. 1920'lerin sonlarındaki zorla kolektifleştirmelerin yol açtığı dehşetengiz hallerde, söz konusu devrimci hevesi yeni bir pozitif toplumsal düzene tercüme etmeye dönük bir çabayı görmekse çok daha zordur.

Öte yandan, Lacan'ın "*il n'y a pas...*" (*de l'Autre*) dizisini "*n'existe pas*" dizisiyle karıştırmamalıyız: "*N'existe pas*" olumsuzlanan nesnenin tam simgesel mevcudiyetini yadsır (zaten Hegel'e göre, mevcudiyet varlık değildir, altta yatan bir simgesel-mefhuma dayalı özün görünümü olarak varlıktır), "*il n'y a pas*" ise daha radikaldir, heyulaların ve diğer ontoloji-öncesi entitelerin ontoloji-öncesi göçebe varlığını yadsır. Kısacası, *la Femme n'existe pas, mais il y a des femmes*. Aynısı Tanrı ve bilinçdışı için de geçerlidir: Tanrı yoktur, ama bize musallat olan "tanrılar vardır": Tam bir ontolojik entite olarak bilinçdışı yoktur (Jung olduğunu düşünüyordu), ama bize musallat olmakta ısrar eder – bu yüzdendir ki Lacan ateizmin esas formülünün "Tanrı bilinçdışıdır" olduğunu söylemişti.[98]

Sonraki öğretisinde Lacan'ın düğümler temasına dönmesinin nedeni, tam da gayri-ilişkiyi (kabaca tekil evrensele, "olmayan-parçanın parçası"na uyacak) paradoksal bir unsurda cisimleşmiş şekilde düşünmekti.[99] Borromeo düğümleri burada devreye girer: Üç daireden oluşan, iki dairenin birbiriyle doğrudan bağlantılı olmadığı, ancak üçüncü daire aracılığıyla bağlandığı düğümler. Burada üçüncü düğümü kestiğimiz anda, diğer ikisi de birbirinden kopar. Kısacası, herhangi iki daire arasında ilişki yoktur. Bu üçüncü daire nedir? *Objet a*? *Sinthom*? Simgesel düzen? Lacan burada, öğretisinin en sonunda, bir açmaza varmıştı ve sahiden trajik bir tavırla, bu hususta alenen

98 Şunu da belirtelim: Tanrı'nın bu namevcudiyetinin Levinas ve Marion'un "varlığın ötesindeki Tanrı"sıyla hiçbir alakası yoktur.

99 Görmüş olduğumuz üzere, *den*, Demokritos'un atomu ifade etmek için kullandığı bu terim, bir gayri-ilişkiyi anlatmak için muhtemelen en uygun terimdir.

şu itirafta bulunmuştu:

> Borromeo düğümü metaforu, en yalın haliyle, yetersizdir. Metaforu istismar eder, çünkü aslında imgeseli, simgeseli ve gerçeği destekleyen hiçbir şey yoktur. Söylediklerimde esaslı olan husus cinsel ilişkinin olmadığıdır. Cinsel ilişki yoktur, çünkü bir imgesel, bir simgesel ve bir gerçek vardır, söylemeye cüret etmediğim şey budur. Lâkin bunu yine de söyledim. Hatalı olduğum aşikârdır, ama kendimi bu yola bırakıvermiştim. Bu rahatsız edicidir, sinirlendirici olmaktan daha da fazladır. Haklı olmaması daha da sinirlendiricidir. Mesele bana bugün işte böyle gözüküyor ve size bunu itiraf ediyorum. Tamamdır![100]

Burada iki şeye değinmek lazım. Birincisi, bariz hatanın nerede olduğu geri-dönüşlü bir şekilde görülebilir: Borromeo düğümünün bir metafor olarak işlev görmesini istiyorsak bunun tek bir şartı vardır, o da üç daireyi aynı yüzeyin üzerinde eşzamanlı olarak düşünmemizdir. (Bu modeli kurtarmanın tek yolu üçünü bir arada tutan dördüncü bir unsuru ilave etmek olacaktır ki Lacan İSG üçlüsünü bir arada tutan *sinthom* mefhumuyla aynen bunu yapmıştı.) İkincisi, Lacan yaptığı bu itirafta, bir imgesel, bir simgesel ve bir Gerçek olduğundan dolayı cinsel ilişki yoktur demekte niye hatalıydı? Çünkü bu üç terim bir üçlü olarak aynı anda verilmemektedir – daha ziyade Estetik-Etik-Dinsel şeklindeki bir Kierkegaardcu üçlü gibi işlemektedirler ki böyle bir üçlüde daima iki terimden biri tercih edilir, ya o ya bu denilir; başka bir deyişle, üç terim aynı ontolojik düzeyde işlemez, dolayısıyla belirli bir minimal zamansallıkla karşılaşırız: önce Estetik ve Etik arasındaki antagonizma; ardından, Etik'e geçilmesiyle birlikte, antagonizma Etik'ten Dinsel'e sıçrama kisvesinde (bu yeni kisvede) kendini *tekrarlar*. Nitekim şunu söylemek bile mümkündür: Tuhaf bir "olumsuzlamanın olumsuzlanması" sonucunda, Dinsel, Etik'in alanı içinde Estetik'in geri dönüşüdür: Dinsel, gayri-gayri-Estetik'tir.[101] Benzer bir şekilde, Lacan'ın imgesel-simgesel-Gerçek üçlüsünde, yahut Freud'un ego-süperego-İd üçlüsünde, tek bir terime odaklandığımızda, diğer iki terim birinde (aralarından birinin hegemonyası altında) yoğunlaşır. İmgesele odaklanırsak, Gerçek ve simgesel daralır ve simgeselin hâkimiyeti altında, imgeselin karşıtına dönüşür; G'ye odaklanırsak, İ ve S, S'nin hâkimiyeti altında daralır.[102]

Lacan burada, iki cinsi birbirinden ayrı tutan ve aynı zamanda, ikisini

---

100 Jacques Lacan, 9 Ocak 1979 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre XXVI: La topologie et le temps* içinde (basılmamış).

101 Bu kaymayı cinselleştirmek bile mümkündür: Estetik-etik ekseni (etik angajman sayesinde estetik tavrın aşılması) erildir; etik-dinsel ekseni (etiğin din eliyle askıya alınması) ise dişildir.

102 Lacan'ın eserinde yaşanan kayma, psikanalizin etiğini konu alan *Seminar VII'de* ortaya konulan kayma budur: İ-S ekseninden S-G eksenine geçiş.

dolaylı yoldan birbirine bağlayan tek şey, üçüncü şey olan bir imkânsız/Gerçek nesneyi nasıl formülleştirebileceğine, biçimselleştirebileceğine kafa yorar. Bu nesne her bir cinsin özdeşliğinin önündeki bir engel olduğu ölçüde, bu durum her cinsin kendi içkin imkânsızlığıyla temellendiği anlamına gelir. Borromeo metaforundaki yetersizlik şudur: Üçüncü daire koparıldığında, diğer iki dairenin (iki cinsin) ayrılıp uzaklaşıyormuş, her biri kendi yoluna gidiyormuş, iki cinsin kendi kurucu farklarının dışında bir tür tutarlılığı varmış gibi göstermesidir. Peki iki cinsin bu bağımlılığını ayrımsallığın dışında nasıl düşünebiliriz?

> Kısacası, ilişkinin yokluğunu öne sürmeyi hedeflemiş olan gayri-ilişki, dayanağını yitirir. Böyle bir ... kavramı... destekleyecek hiçbir "şey" yoktur... Bir sonuca varmak gerekirse, gayri-ilişki nesnesini bulmamıştır ve ancak kendi sözcelenişiyle ilişkilendirilebilen bir önerme olarak kalır.[103]

Peki öyleyse gayri-ilişkiye şekil veren her nesne bir fetiş midir? Antisemitizmin yapısıyla aynı mantığı paylaşan bir şey mi vardır burada karşımızda ("birbiriyle bağlantılı olmayan daireler iki sınıftır, kapitalistler ve proletaryadır ve onların gayri-ilişkisi Yahudi figüründe var olur")? Bu (sahte) radikal formülasyonun bizi getirdiği "dinamik" konumda, gayri-ilişki, künhüne vâkıf olunmaz, ele avuca sığmaz bir "mutlak fark" olarak baştan varsayılmaktadır ve yine bu konuma göre, "cinsel ilişki yoktur"u "(bu nesnede cisimleşmiş) gayri-ilişki vardır" şeklinde pozitifleştirmeye çalışan her nesne söz konusu "mutlak fark"ı açığa vurmaktadır – cinsler arasında dolaysız bir ilişki kurulmasını engelleyen *objet a* bunun bir örneğidir. Cinsel fark ve sınıf antagonizması arasındaki bu eşmantığı izlemeye devam edersek, bu formülasyonda neyin hatalı olduğunu görebiliriz. Komünist siyasetin aksiyomatik temeli sırf o ikici "sınıf mücadelesi" değil, daha net bir ifadeyle, hegemonik siyasetin İki'sinden çıkarma olarak Üçüncü uğraktır. Bir başka deyişle, hegemonik ideolojik alan bize "baş çelişki"yle birlikte bir (ideolojik) görünürlük alanı dayatır (bugün bu karşıtlık piyasa-özgürlük-demokrasi ile köktenci-terörist-totalitarizm, "İslami Faşizm" arasındadır mesela); yapmamız gereken ilk şey bu karşıtlığı reddetmek (kendimizi bu karşıtlıktan çıkarmak), esas bölünme hattını örtbas etmeye yazgılı sahte bir karşıtlık olarak algılamaktır. Lacan'ın bu katlanma için geliştirdiği formül şöyledir: 1 + 1 + a. Yani, "resmi" antagonizma (İki) daima kendi menedilmiş boyutuna işaret eden bir "bölünemeyen kalan"la tamamlanır. Bir diğer deyişle, esas antagonizma daima yansımalıdır, "resmi" antagonizma ile onun menettiği antagonizma arasındadır (bu nedenle Lacan'ın matematiğinde 1 + 1 = 3'tür). Örneğin bugün, esas antagonizma liberal çokkültürcülük ile köktencilik arasında değil, onların birbirine karşıt oldukları alanın kendisi ile dışlanmış, dışarıda bırakılmış Üçüncü (radikal

103 Le Gaufey, *Le Pastout de Lacan*, s. 166, 168.

özgürleşmeci siyaset) arasındadır.

Bu yüzdendir ki Lacan'ın 1 + 1 = 3 formülünün en iyi örneği sınıf mücadelesidir: iki sınıf, bunlara ilaveten "Yahudi" aşırılığı, *objet a*, antagonist çitfin tamamlayıcısı. Bu tamamlayıcı unsurun iki işlevi vardır: Sınıf antagonizmasının fetişist bir tekzibidir, ama tam da bu haliyle, söz konusu antagonizmaya karşılık gelir, "sınıfsal barışı" sonsuza dek önler. Başka bir deyişle, sadece iki sınıf olsaydı, ilavesiz 1 + 1 olsaydı, "saf" bir sınıfsal antagonizma değil, tam aksine, sınıfsal barış olurdu: uyumlu bir Bütün'de birbirini tamamlayan iki sınıf. Paradoks şudur: Sınıf mücadelesinin "ana devindiricisi" işlevini gören şey, tam da sınıf mücadelesinin "saflığını" bulanıklaştıran ya da yerinden eden unsurdur. Marksizmi, toplumsal yaşamda birbirine karşıt, yalnızca iki sınıf olmadığını söyleyerek eleştirenler meselenin özünü gözden kaçırmaktadır demek ki: Sınıf mücadelesi tam da birbirine karşıt yalnızca iki sınıf olmadığı için vardır. İki antagonist sınıf asla saf bir şekilde karşı karşıya gelmez, daima mücadeleyi yerinden eden üçüncü unsurlar vardır ve bu üçüncü unsurlar sınıf mücadelesinin "karmaşıklaşması"ndan ibaret değildir, sınıf mücadelesi bizatihi *onlardır*. Üçüncü unsurlar olmasa, sınıf mücadelesinin kendisi olmazdı, birbirine karşıt iki sınıfın ayrımsal ilişkisi olurdu sadece: Sınıf mücadelesi tam da bu üçüncü unsurlar üzerinde hegemonya kurmak, onları temellük etmek için verilen mücadeledir.

Wikipedia'da *Super 8* filmi hakkındaki maddenin son cümlesi şudur: "Film Joe ve Alice el ele tutuşurken uzaygemisinin yaratığın kendi gezegenine doğru havalanmasıyla sona erer."[104*] Çift, önlerindeki muğlak engel gözden kaybolduğunda yaratılmaktadır – muğlaktır, çünkü çifti bir araya getirmek için en baştan gereklidir yine de. *Il n'y a pas de rapport sexuel* "pratikte" işte bu anlama gelir: Dolaysız ilişki imkânsızdır; bir bağ kurmak için, engel işlevi gören bir üçüncü nesne gerekir. Lars von Trier'in *Melankoli*'sinde, çiftin ortaya çıkmasını tıkayan ama tam da bu sayede ortaya çıkışı mümkün kılan engel işlevi gören nesne-Şey'e (asteroit, uzaylılar) dair bu klasik formül ilginç bir şekilde tersine çevrilir: Filmin sonunda, Şey (Dünya'yla çarpışmaya doğru ilerleyen bir gezegen) geri çekilmez; Dünya'ya çarpıp tüm yaşamı mahveder ve film ana karakterlerin eli kulağındaki felaketle başa çıkmada başvurdukları (intihardan sinik kabule kadar uzanan) farklı yolları ele alır.

Karar ânı olarak, bir durumun karmaşıklığının ikili bir yatkınlık aracılığıyla "süzülüp" basit bir tercihe ("her şeyi göz önünde bulundurarak sorarsak, karşı mı çıkıyoruz, yoksa savunuyor muyuz; saldırıyor muyuz yoksa geri mi çekiliyoruz; şu bildiriyi destekliyor muyuz yoksa red mi ediyoruz?") indirgendiği ân olarak Badiou'nun "nokta" kavramına böylece yeni bir şekilde eğilebiliriz. Hegemonik siyasetin İki'sinden çıkma olarak Üçüncü uğrak bağlamında, hegemonik ideolojinin temel işlemlerinden birinin *sahte bir noktayı dayatmak*, bizi sahte bir

104* Bu kitabın çevirisi yapıldığı sırada, Wikipedia'daki bu maddenin değiştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır (ç.n.).

tercihte bulunmaya zorlamak olduğunu daima aklımızda tutmalıyız. Örneğin bugün "teröre karşı verilen savaş"ta, ne zaman ki biri kalkıp durumun karmaşıklığına ve muğlaklığına dikkat çeker, sözü sabırsız bir sesle er ya geç bölünür: "Tamam artık, meseleyi daha fazla karmakarışık hale getirmeye lüzum yok – şu an özgür dünyanın kaderinin söz konusu olduğu zorlu bir mücadelenin içindeyiz, o yüzden gerçekten kimin yanında olduğunu söyle bakalım: Özgürlük ve demokrasiyi savunuyor musun savunmuyor musun?"[105] Bu yolla sahte bir tercihte bulunmaya zorlamanın diğer yüzü, elbette, esas bölünme hattını bulandırmaktır – bu bağlamda, "plütokratik-Bolşevik komplo"nun ajanı olarak Yahudi düşmanı saptayan Nazizm hâlâ en iyi örnektir. Bu saptamada, söz konusu mekanizma neredeyse çırılçıplak gözler önüne serilir: Esas karşıtlık ("plütokratlar" ve "Bolşevikler", yani kapitalist ve proleterler) kelimenin tam anlamıyla örtbas edilir, bulanıklaştırılıp Bir'e dönüştürülür ve "Yahudi" adı işte bunu yapmaya, bu örtbas etmenin aracı olmaya yarar. Dolayısıyla özgürleşmeci siyasetin atması gereken ilk adım "sahte" ve "hakiki" noktaları, "sahte" ve "hakiki" tercihleri birbirinden ayırmak, örtbas edilip sahte tercihin ayakta tutulması için istismar edilen üçüncü unsuru geri getirmektir. Mesela bugün, "ya liberal demokrasi ya da İslami-faşizm" şeklinde dayatılan sahte tercih, aslında radikal seküler özgürleşmeci siyasetin örtbas edilmesiyle ayakta tutulur.

Dolayısıyla, "düşmanımın düşmanı dostumdur" gibi tehlikeli bir düsturu reddetmeliyiz, çünkü bu düstur bizi köktenci İslamcı hareketlerde "ilerici" bir anti-emperyalist potansiyel görmeye yöneltebilir. Hizbullah gibi örgütlerin ideolojik evreni kapitalist yeni-emperyalizm ve seküler ilerici özgürleşme arasındaki farkları bulanıklaştırmaya dayanır: Hizbullah'ın ideolojik uzamında, kadın özgürleşmesi, gey hakları, vb. Batı emperyalizminin "dekadan" ahlaki yüzünden *başka bir şey değildir*. Burada burjuvazinin eril, proletaryanınsa dişil şekilde işlev gördüğünü açıkça görebiliriz: Burjuvaziye göre, siyasalın alanı, düşmanımın düşmanının dostum olduğu, içine kapalı bir ikili ilişkidir ve bugün bunun bedelini ağır şekilde ödemektedirler – bugünün düşmanları olan Müslüman köktenciler dün (ortak) düşmanın (Sovyet komünizminin) düşmanlarıydı; Hepsi-değil olarak proletarya içinse, siyasalın alanı bu ikili tarzda içine kapanmaz – düşmanımın düşmanı dostum değildir (dinci köktencilerle ittifak yapılmaz); fakat öte yandan, burjuvazi-olmamış-olmamak, bir kez daha burjuva olmak değildir, bilakis bizim, yani proletaryanın müstakbel müttefikidir.

105 Böyle bir sözde-etik şantajın insancıl bir versiyonu da hayal edilebilir: "Tamam artık, yeni-sömürgecilik, Batı'nın sorumluluğu falan hakkında karmakarışık laflar duymaktan gına geldi – Afrika'da acı çeken milyonlara gerçekten yardım etmek için bir şey yapmak mı istiyorsun, yoksa onları sırf kendi ideolojik-siyasi mücadelende puan kazanmak için kullanmak mı istiyorsun?

IV. Kısım

SONRAKİ SİGARA

12. BÖLÜM

Terör, Kaygı, Cesaret ... ve Heves Dörtlüsü

Badiou ile yapmakta olduğum tartışma, Hegel'i nasıl kurtarabileceğimiz, onu günümüzün radikal olumsallık evreni için nasıl yeniden kazanabileceğimiz motifi üzerine yapılan bir dizi çeşitleme olarak okunabilir. En temel ontolojik koordinatlar çerçevesinde, Badiou ile aramdaki farklar Varlık/Dünya/Olay üçlüsüne dayanır. Varlık düzleminde, çokluların çokluluğunun "yasaklı Bir"le, Bir'in Bir oluşunun imkânsızlığı olarak Boşluk'la tamamlanması gerekir. Görünüm düzleminde, dünyanın dille sınırlanmış şekilde tasavvur edilmesi gerekir: Her dünya bir Ana-Gösteren (Badiou'nun "nokta" adını verdiğin şeyin hakiki göndermesi) tarafından ayakta tutulur. Olay düzlemindeyse, kaygı ve dürtünün (ölüm dürtüsünün) "negatifliği"nin, Olay'ın olumlayıcı hevesinden önce gelecek şekilde, onun olanaklılık koşulu olarak koyutlanması gerekir.

Badiou'da Olay'a dair bir ontoloji yoktur. Başka bir deyişle, Badiou Hakikat-Olay'ı Varlık düzeninin istisnası olarak koyutlarken (Hakikatleri hariç tutarsak, var olan tek şey bedenler ve dillerdir), bir materyalist olarak, bir Olay'ın elbette "varlığın burulması"ndan ibaret olduğunu, ancak onun sonuçlarının toplamı şeklinde, Varlık düzenine nakşoluşları şeklinde var olduğunu varsaydığını ekler. Dolayısıyla, Olay'ın varoluş kipini kavramlaştırabilmemiz için, virtüel varlığın (gayri-varlığın), ancak kendi etkileriyle mevcut olan ya da hatta, geridönüşlü olarak kendi etkilerince doğurulan bir virtüel X'in ontolojisine ihtiyacımız vardır.

VARLIK/DÜNYA/OLAY

Badiou'nun ilk tezime nasıl bir cevap vereceğini tahmin etmek kolaydır: Berisinde yasaklı Bir'in yer aldığı bu "dünyalar"dan (transandantal yapılar) oluşan çokluk mefhumu, post-felsefi metafiziğin bir başka örneğinden ibaret değil midir? Badiou'ya göre materyalizmin içinde kalmamıza sebep olan (matematik şeklinde) genel bir ontolojiye hiçbir yer bırakmadığı için metafiziğin? Ve varlığın ortak dokusuna damgasını vuran bu genel ontoloji eksikliği, evrensel Hakikatleri, yani tekil dünyaları aşan Hakikatleri (örneğin, sanat alanında, kökleri Antik Yunan dünyasına dayanıyor olsa da, bugün bize konuşmaya devam eden Eshilos ve Sofokles'in oyunlarını) izah etmeyi de imkânsız hale getirmez mi? Buradaki anahtar unsur, tam da, dünyalar çokluluğunu nasıl tasavvur

edeceğimizdir. Badiou'ya karşı yöneltilen eleştirel bir iddiaya karşı Badiou'yu savunarak başlayayım sözlerime. Peter Hallward, Badiou'nun felsefi yapısının ontolojik temelleri bağlamında, Varlık ile varlıklar arasındaki ilişkiye dair şu eleştirel yaklaşımı getirmişti:

> Sorun şudur ki Badiou orta ve dolayımlayıcı terimin statüsünü –varlıkların statüsünü– varsayar, ama izah etmez. Ne Badiou'nun ontolojisi ne de mantığı sıradan ontik gerçeklik için açık bir yer sağlıyor gibidir. Açıkçası, çeşitli türden Parisli dünyalarımızda zuhur eden şey saf varlık ya da çokluk örnekleri değil, insanlardır. Dünyalarının transandantal konfigürasyonuna bağlı olarak, bu insanlar sessiz sakin işçiler, yurtsever kahramanlar ya da yiğit asiler şeklinde zuhur edebilir ya da var olabilir; fakat her durumda, transandantal, kendi sakinlerinin temel ontik statüsünü sorgusuz sualsiz kabul ediyor gibidir. Saf çokluluğun varlığı ile uysal ya da asi şeklinde bir görünme arasında, dolayımsız bir dipsiz kuyu yatar. Başka felsefelerde, maddi fiilileşmeye ya da belirmekte olan kendi kendini gerçekleştirmeye (ya da başka seçeneklere) dair bir izahatla doldurulabilecek olan uzamı Badiou kendi felsefesinde, şu ana kadar, olumsallığa teslim etmeyi tercih etmiştir. Eğer bir dünyanın transandantalı, nesnelerinin görünebilme şekillerini belirliyorsa, Badiou da bir meta-transandantal kaydı varsayıyor gibidir ve bu kayıt, bir dünyaya, nesnelerinin ontik hammaddesini vermektedir sadece...[1]

Hallward'ın savının özü açıktır: Tamamen biçimsel bir matematiksel çokluluğun ontolojik yapısı, bir dünyanın ağına kapılmış, o dünyanın transandantal çerçevesince çekip çevrilen varlıkların, pozitif entitelerin (maddi nesnelerin) "hammadde"sini, ontik yoğunluğunu izah etmeye yetmez. Bu sav ikna edici gibi görünebiliyor olabilir, ama yine de bu savda Badiou'nun "transandantal" mefhumuna perspektifsel bir statü atfedilir: Bu savın iş görmesinin tek yolu, geleneksel Kantçı bir tavırla, transandantalı numenal gerçekliğe dair perspektifimizi yapılandıran ağ şeklinde kavramamızdır. Fakat eğer Badiou'nun yolundan gider ve Dünya'yı –transandantal yapılandırıcı ilkeyi– onun ontik gerçekliğe sıkı sıkıya içkin olduğu şekilde kavrarsak, kendi maddi yoğunlukları ve zengin nitelikleriyle varlıkların *daima* ve *sadece* bir Dünya'nın ve onun belirli durumunun parçası olarak var olduğu sonucuna varmamız gerekir. Varlıklar bir ve ardından bir başka transandantal ağın içine kapılan nötr "hammadde" değildir – her durumun dışındaki tek nötr "madde" matematiksel çokluktur. Transandantalın bu mutlak içkinliğinden çıkarılması gereken bir başka önemli sonuç daha vardır: Bir durumun semptomal noktasını, ontik gerçekliğin tutarsız çokluluğunun transandantal tutarlılığın ağma düşmeye direnmesinin bir sonucu olarak gören her türlü anlayışı büsbütün reddetmeliyiz. Tutarsızlık noktası, bir durumun "semptomal burulma" noktası, kendi içkin transandantal yapısı tarafından oluşturulur.

1 Peter Hallward, "Order and Event: On Badiou's *Logics of Worlds*", *New Left Review* 53 (Eylül-Ekim 2008), s. 118.

Burada, Hegelci idealizmin bugünün materyalizmi için verdiği kilit değerindeki dersin ayırdına varabiliriz: Materyalizmin temel öncülü, "her şeyin düşünceden ibaret olmadığı"na, mefhuma dayalı belirlenimlerden ibaret olmadığına, "oralarda bir yerlerde" mefhuma dayalı belirlenimlere indirgenemeyen bir şeyin "gerçekten" var olduğuna işaret eden, ne idüğü belirsiz, özüne vâkıf olunamayan maddi bir yoğunluğun ya da yoğun bir "madde"nin varlığı değildir. Hegel'in dersini özümsemiş bir materyalizm için, "orada bir yerdeki gerçeklik" (kendinde-gerçek) gerçekten de "maddilikten çıkmış" *haldedir*; "maddenin (kendi yoğunluğu içinde) gözden kaybolduğu", bütünüyle biçimsel karşılıklı ilişkilere dayalı "soyut" bir etkileşim olarak *vardır*. Öznenin kavrayışına direnen nesnellik yoğunluğu, özneye direnen radikal bir dışsallığa işaret etmek şöyle dursun, öznel uğrağın ta kendisidir, öznelliğin en temel "şeyleştirici" yanılsamasıdır, öznenin kendinde-gerçeğe *kattığı* şeydir. Bu da bizi Hegel'in bir başka anahtar değerindeki dersine getirir: Her ne zaman (öznel) mefhuma dayalı belirlenimlerimiz ile kavrayışımıza direnen "orada bir yerdeki" madde arasındaki gerilimle karşılaşırsak, bu gerilim tanım gereği ikincildir, mefhumların dokusunda aslında içsel bir dengesizlik ya da antagonizma olan şeyin bir sonucu ya da ona dair şeyleştirici bir (yanlış)algıdır. Hegel'in temel "idealist" iddiası budur: Mefhuma dayalı belirlenimler ile gerçeklik arasındaki her gerilim, mefhuma dayalı belirlenimlerin içkin bir gerilimine indirgenebilir. Öyleyse "materyalizm" burada nerededir? Bu gerilimlerin ya da antagonizmaların kurucu ve indirgenemez nitelikte olmasında, "saf" ve bütünüyle fiilileşmiş bir mefhum yapısına asla ulaşamıyor olmamızda.

Gelgelelim, Badiou'nun matematiği bilimler için bir model mertebesine yükseltmesinde bir sorunlu yan vardır: Modern bilimlerin hiçbiri matematiksel biçimselciliğe indirgenemez; zira bu bilimlerin her biri daima, Gerçeğin olumsallığı veçhesini devreye sokan asgari bir ampirik sınama ve ölçmeyi de içerir – ölçümlerin neleri göstereceğini kimse peşinen bilmez. Olumsallığın teorisyenin yola çıkmasını sağlayan aksiyomların seçilmesi ve koyutlanmasıyla sınırlı olduğu, kaynağını buradan alan her şeyinse aksiyomların rasyonel sonuçları olduğu matematikte işte bu unsur eksiktir. Yoğun pozitif maddiliğin çözülüp kuantum dalgalarının saf virtüelliğine çevrildiği kuantum fiziği gibi "soyut" bir bilim bile kendini ölçüme açık tutmak zorundadır.

O halde, tam da bu sebepten ötürü, matematiğin bir bilim değil de felsefi bir disiplin, yegâne hakiki evrensel ontoloji olduğu sonucuna mı varılmalı? Ya da tam tersine, matematikten ontolojinin kendisine geçmek için, aksiyomlardan formüller üretmenin beraberinde getirdiği zorunluluğu aksatabilecek ya da şaşırtabilecek asgari bir olumsallığa ihtiyaç olduğu sonucuna mı? Matematik varlığın saf ontolojisi olduğu ölçüde, bu noktada Badiou'nun felsefi "sistem"inin en hassas ve müphem parçasına, varlıktan görünmeye geçişe yaklaşırız. Badiou "Dünyaların Mantıkları" kitabında, varlığın saf çokluluğunun içinden bir dünyanın (görünme dünyasının) nasıl ortaya çıktığı sorusunu cevaplamaya çalışacağını söyler, fakat

aslında bu soruyu cevaplamaz (hatta cevaplar gibi bile yapmaz) – bu geçişi, yani bir dünyanın ortaya çıkışını bir olgu şeklinde koyutlamakla yetinir ve ardından bir dünyanın transandantal yapısını betimlemeye geçer. Zaman zamansa, Gnostik *Schwärmerei*'ya ramak kalan bir açıklama yapma riskine girer. Mesela:

> Özü itibariyle topolojik olan bir tür itilim, çoklunun mevcut halinde olmakla yetinmemesini sağlar; zira, görünme olarak, neyse o olmak zorunda olduğu yer orasıdır. Peki bu "orada-olmak", ancak göründüğü ölçüde meydana gelen bu varlık ne demektir? Onun içinde ikamet edenden bir uzamı ya da onu oluşturan nesnelerden bir dünyayı ayırmak mümkün değildir.[2]

Badiou'nun burada Heidegger'in söylediğinin tam tersini iddia ettiğine dikkatinizi çekerim: Heidegger görünen entiteler ile görünmenin ufuk-dünyası arasındaki fark olarak "ontolojik fark"tan bahsederken sadece şunu anlatmaya çalışır: Bir dünya ile o dünyayı oluşturan nesneler birbirinden ayrılabilir ve ayrılmalıdır – ontolojik fark bu ayırmanın *ta kendisidir*. Buradaki mesele, meselelerin meselesidir: Görünümlerden esas varlığa nasıl geçeceğimiz meselesi değil; tam tersi, sahiden zorlu mesele – varlıktan görünmeye nasıl geçtiğimiz, varlığın kendine görünmeye nasıl ve niçin başladığı meselesi. Başka bir deyişle, bu mesele bir yerellik meselesi, bir "dünya"nın içinde daima baştan varsayılan bir odak noktası meselesidir.

Michael Frayn *Human Touch* adlı kitabında evren anlayışımızdaki radikal göreciliğe işaret etmişti: Kuantum fiziğinin mikro boyutlarından, hayal bile edilemeyecek kadar küçük boyutlarından ya da evrenin enginliğinden, koca evrenin içinde algılanamayacak kadar küçük bir benek oluşumuzdan bahsederken, kendi bakışımızı, "normal" büyüklük ölçümüzü daima baştan varsayarız: Kendi standartlarımız bakımından, kuantum dalgaları küçüktür, evren büyüktür. Buradan çıkan ders şudur ki *her* "nesnel gerçeklik" anlayışı öznel bir noktayla sınırlıdır. O halde, topyekûn "düz" ve ölçülemez ya da odaksızlaşmış Gerçek'ten odaklı bir Dünya'ya, transandantal bir ölçümle oluşmuş bir alana nasıl geçeriz? Heidegger bu meseleyi tam da metafizik diye değerlendirerek reddeder: Ona göre, görünmenin ufku nihai ufuktur, onun ötesinde hiçbir şey yoktur, yalnızca ve yalnızca *Ereignis*'in dipsiz oyunu vardır ve eğer onun öteye ulaşmaya kalkarsak, ontik gerçekliğin ontolojik ufkunu bu gerçeklikten çıkarsamak gibi saçma bir teşebbüse girmiş oluruz.

Dolayısıyla Ray Brassier Badiou'nun "ontolojik tutarsızlık ile ontik tutarlılık arasındaki bağlantıyı açıklığa kavuşturamaması"nı, yani, Varlık'tan bir Dünya'ya geçişi izah edemeyişini vurgulamakta haklıdır.[3] Yalnızca (ama sadece yalnızca değil) bir terminolojik açıklık sağlamamız gerekir: Bir dünyanın tutarlılığı salt ontik değildir, transandantal-ontolojiktir, zira bir dünya ontik ile ontolo-

2 Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris: Fayard, 2009, s. 39.
3 Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Londra: Macmillan, 2007, s. 111.

jik-transandantal ufkun birliğidir, belirli bir ontolojik ufuk içindeki verili ontik çokluktur, kendinde-varlık ise tamamen ontiktir, ontolojik bir ufuksuz ontiktir, verili olmaklıktan yoksun şekilde verilidir. (İşte bu yüzdendir ki onun bilimi matematiktir; dünyalar ise bir mantığa, bir onto-mantığa dayanır.)

Felsefe tarihinde bu sorunun en tutarlı cevabını (bir bakıma, *tek* hakiki cevabını) Alman İdealistleri, bilhassa da Schelling ve Hegel vermişti. *Weltalter* elyazmalarında Schelling, dürtülerin ontoloji-öncesi antagonizmasının içinden *logos*'un (eklemlenmiş Dünya'nın) doğuşunu ana hatlarıyla ortaya koymuş, Hegel ise *Mantık*'ta Varlığın içkin tutarsızlıklarının ("çelişkilerinin") içinden (Öz'le bağlılaşık olan) "görünme"nin nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışmıştı. Schelling ile Hegel arasında aşılamaz türden farklar olsa da, ikisi de kilit değerinde bir mesele hususunda mutabıktır: Görünmenin ortaya çıkışını, önceki bir varlık düzendeki bir gerilime, antagonizmaya ya da çelişkiye atıfla izah etmeye çalışırlar. Fakat Badiou bu rotayı a priori dışarda bırakır, çünkü onun şöyle bir aksiyomu vardır: "Varlık olarak varlık mutlak surette homojendir: matematiksel şekilde düşünülebilen saf bir çokluk.[4] Dolayısıyla Badiou'nun yapabileceği tek şey, daha ziyade Varlığın dipsiz Temelinin müphem, izah edilemez bir görünme istenci barındırdığı yolundaki Schopenhauerci Gnostik anlayışa ait olan, varlığın görünmeye yönelik "bir tür itilim" içinde olduğuna dair üstü kapalı ipuçlarıdır.[5] Badiou "materyalizmin temel ilkesi"ni açıklarken aynı meseleye temas eder:

> "Görünmenin her atomu gerçektir." Bu aksiyom, atomik düzeyde (yani: görünen çoklunun yalnızca bir unsuruyla karşı karşıya olduğumuzda), görünme atomunu ve söz konusu çoklunun gerçek bir unsurunu teşhis edebileceğimizi gösterir (ontolojik anlamda: Bu unsur ona "aittir"). Burada ontoloji ile mantık, varlık ile görünme arasındaki bağlantıların en derin mülahazasına gireriz. Materyalizm ilkesini benimsemek, asgari bir görünme noktasında, görünen varlık ile bir tür "kaynaşma" olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bir görünme atomu çoklunun gerçek bir unsuru tarafından, bir bakıma, "salık verilmektedir".[6]

Peki görünme ile varlık arasında bir "kaynaşma" olduğu şeklindeki bu görüş Descartes'ın pineal bezi minvalinde bir sahte-çözüm değil midir? Bir dünyanın içinde olduğumuz anda, onun karşısında hiçbir dışsallık yoktur, zira her şey onun transandantal yapısı karşısında odaklanır değil midir? Öyleyse, bir dünyanın cezaevinden nasıl çıkabiliriz? Bu da bizi ikinci bir eleştirel şerhe götürür: Badiou Hakikatlerin farklı dünyalara nasıl erişebileceğini izah etmez aslında.

4 Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, s. 39-40.

5 İroniden de el alarak, bu tür spekülatif ifadeleri Kant'ın ölümünün ardından basılmış elyazmalarındaki, duyusal ile numenalin derin birliğine dair benzer önermelerle yan yana koyabiliriz.

6 Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, s. 66-7.

Hakikat'in bu dünya-aşırı niteliği ile altını çize çize dile getirdiği, her Hakikat'in yerelleşmiş olduğu, Hakikat'in bir Dünya içindeki belirli bir durum*un* Hakikat'i olduğu iddiasını nasıl birleştirebiliriz? Badiou'nun bahsettiği "dünyaların mantıkları"ndaki esas aksiyom, bir dünyanın "namevcut"u kavramıyla ilgilidir: "*Eğer bir çokluk* dünya*nın içinde görünüyorsa, bu* çoklu*luğun bir unsuru ve tek unsuru bu dünyanın bir namevcududur.*"[7] Bir "mevcut-olmayan", bir dünyanın parçası olan, ama ona asgari bir yoğunluk derecesiyle katılan bir unsurdur; yani, bu dünyanın transandantal yapısı onu "görünmez" kılar: "Şey dünyanın içindedir, ama dünyadaki görünmesi kendi özdeşliğinin yıkılmasıdır."[8] Bunun klasik örneği Marx'ın proletarya mefhumudur elbette: Proletarya mevcut topluma aittir, fakat mevcut toplumun ufku içinde kendi özgül işlevi bakımından görünmezdir. Böyle bir namevcut, elbette, bir dünyanın "olay sahası"dır: Olay vuku bulduğunda, namevcut, asgari varoluştan azami varoluşa geçer, yahut "Enternasyonal"in meşhur mısrasını alıntılayacak olursak: "Bir hiçtik, her şey olacağız." ["Bizi hiçe sayanlar bilsin/Bundan sonra her şey biziz"] Badiou'nun açıkça ortaya koyduğu üzere, bu namevcut ontolojik değil (varlık düzeyinde, işçiler kapitalist toplumda muazzam derecede mevcuttur) fenomenolojiktir: Buradalardır, fakat özgül varoluş kipleri bakımından görünmezlerdir. Buradaki felsefi soru şudur: Her dünya, niçin bir "mevcut-olmayan"ı barındırır? Onun zorunluluğu

> her atomun gerçek olduğunu öngören materyalizm aksiyomuna bağlıdır. Bu bağımlılıkta belki de diyalektik bir ifade görmemiz gerekir: Eğer dünya Bir'in düzeyinde ya da atom düzeyinde, görünme = varlık türünün materyalist bir buyruğunca çekip çevriliyorsa, o halde *olumsuzlama namevcutluk tarafından sarsılan bir unsur biçiminde mevcuttur* [*var olur*].[9]

Kısacası, tam da varlık (indirgenemez çokluk) ile görünme (atomlar-Birler'in alanı) arasındaki boşluk yüzünden, varlık ile görünmenin (mevcudiyet) birliği (üst üste binmesi), görünümün (transandantal) uzamı içinde ancak negatif bir şekilde, bir namevcut kisvesinde görünebilir; yani, (görünmeyi düzenleyen transandantal çerçevenin içinden) bir Bir-olmayan Bir kisvesinde, görünme dünyasının parçası olsa da, onun tarafından doğru düzgün kapsanmayan, ona asgari derecede katılan bir atom kisvesinde. Bu namevcut, bir dünyanın semptomal burulma noktasıdır: Bir "evrensel tekil" olarak, evrensele doğrudan katılan (onun dünyasına ait olan), fakat onda belirli bir yeri olmayan tekil bir unsur olarak işlev görür. Gösterenin mantığının biçimsel düzeyinde, bu namevcut, o boş "gösterilensiz gösteren"dir; tüm belirli anlamdan yoksun halde, anlamın yokluğunun, anlamsızlığın aksine, sadece ve sadece anlamın kendisinin mev-

7 A.g.e., s. 72.
8 A.g.e., s. 77.
9 A.g.e., s. 74.

cudiyetine karşılık gelen sıfır-gösterendir: Anlamı totolojiktir, sadece ve sadece, şeylerin anlamı olduğu anlamına gelir ve bu anlamın ne olduğunu söylemez. Bu boş göstereni teorileştiren ilk kişi olan Lévi-Strauss da bunun zorunluluğunu Gerçeğin indirgenemez çokluğu ile Gerçeğin bu aşırılığını kavramaya çalışan gösterenlerin (Birlerin) daima sınırlı olan ağı arasındaki boşlukta temellendirmişti.[10] Yahut Marx'ın meta biçimi analizine atıfta bulunacak olursak, aslanların, kaplanların, solucanların, balıkların ve diğer tikel hayvan türlerinin ötesinde, hayvanın kendisi, soyun dolaysızca cisimleşmesi vardır sanki. Bir dünyanın transandantal alanı, kendi dünyası içinde yeri olmayan bu "namevcut"un aynı zamanda kendi dünyasının evrenselliğine karşılık geldiğini hasıraltı eder: Bir dünyanın ufku dahilinde, "namevcut", ne idüğü belirsiz marjinal unsurlardan oluşan dağınık bir çokluk olarak görünür.

O halde Olay, Hakikatini canlandırdığı bir dünyayı nasıl değiştirmektedir? Burada çıkarma mefhumu devreye girer. Badiou'nun *Varlık ve Olay*'daki açık sorunu, varlık ile Olay arasındaki bağ ya da kesişim sorunu, çıkarma kavramıyla çözülür. Olay'ın aşkın bir Öte'den hareketle varlık düzenine müdahale eden proto-dinsel bir mucize olduğu şeklindeki eleştiriden nasıl kaçınırız? En temel haliyle çıkarma, tam da bir Olay'ın kendini varlığa kazımasıdır; varlığın düzeninde Olay'a kapı aralayan şey çıkarma hareketidir. Şuna da dikkat çekmemiz gerekir: Badiou'nun Olay'ın pozitifliğini "olumlayıcı bir şekilde" vurgulamasının aksine, çıkarma aslında negatif bir hamleyi, bir geri çekilmeyi, bir minimuma ("minimal fark"a) indirgenmeyi gösterir. Demek ki Badiou'nun "çıkarma" adını verdiği şey, *olumlayıcı boyutu içindeki negatifliğin*, yıkıcı bir jestten ibaret olmayan, yeni bir boyuta kapı aralayan bir negatifliğin bir başka adıdır. Dolayısıyla, Badiou'nun "çıkarma"sının Hegel'in *Aufhebung*'u gibi işlemesine şaşmamak gerek. Çıkarma üç farklı anlam katmanını içerir: (1) geri çekilmek, bağı koparmak; (2) bir durumun karmaşıklığını minimal farkına indirgemek; (3) mevcut düzeni yıkmak. Çözüm, Hegel'de olduğu gibi, bu üç anlamı birbirinden ayrıştırmak (ve en sonunda her biri için özgül bir terim önermek) değil, çıkarmayı üç boyutunun birliği olarak kavramaktır. İçine dalmış olduğumuz durumun içinden öyle bir şekilde geri çekilmeliyiz ki bu geri çekilme onun çokluluğunu var kılan "minimal fark"ı görünür kılmalı ve böylece dağılmasına yol açmalı. Tıpkı bir iskambil ev içinden bir kâğıdı çıkardığınızda tüm yapının çökmesi gibi.

Badiou bu çözümü üç öncüle dayandırır: (1) Olay'ın yol açtığı başkalaşımı yerelleştiren çoklu halihazırda dünyanın içinde olmalıdır, onun içinde görünmelidir; yani, söz konusu başkalaşım mucizevi bir Dışarı'nın transandantal bir müdahalesinin sonucu olarak vuku bulmamalıdır. (2) Söz konusu dünyanın transandantalı iç kuralları bakımından değişmemelidir, zira aynı dünyanın içinde kalmaktayızdır. (3) "Namevcut" çoklu, transandantal kurallarının işleyişini

10 Bunun altında yatan ve doğru ima şudur ki yalnızca gösteren düzeyinde Bir vardır: Gerçeğin içinde, Bir yoktur – obskürantistleri saymazsak tabii.

bir şekilde tamamlar, dolayısıyla söz konusu başkalaşım çoklu ile kendi dünyasının transandantalı arasındaki ilişkiye dair olmalıdır. Badiou'nun çözümü şöyledir: "*Bir çoklu kendini, kendi unsurları arasında kıyaslama yapmaya yetki veren özdeşliklerin ölçümünün altında topladığında, görünmede bir yerel başkalaşım vardır. Ya da, görünmenin varlık-dayanağı yerel bir şekilde* göründüğünde."[11] Burada olan şey bir çoklunun "kendi görünüm yasası altında sayılmasıdır": "Her bir unsuruyla görünüşünü tayin eden özdeşlik derecelerinin genel ölçümünün altında toplandığı ölçüde, yeni bir şekilde görünen çokluya 'saha' adını veririz. Şöyle diyelim: *Bir saha (kendi kendini) görünmeye yöneltir.*"[12] Bu tam da sahanın bir "evrensel tekil" olması sayesinde olabilir: Namevcudun tikel bir içeriği olmadığı için (zira içeriği bir minimuma indirgenmiştir), ona (toplumsal organizma içinde çalışmanın has rolünün tanınmasını isteyen faşistler gibi) daha büyük bir görünme yoğunluğu bahşedemezsiniz; bu semptomal noktada, yerel bir başkalaşım ancak "görünmenin [evrensel] varlık-dayanağı yerel bir şekilde göründüğü" takdirde mümkün olabilir. Proleterler arkalarda bir yerde duran, ne idüğü belirsiz entiteler olmaktan çıkıp evrenselin dolaysızca cisimleşmesi olarak görününce, olaysal bir başkalaşım yaşanır: Tekil varlıkları içinde, evrenselliğin (onların dünyalarının evrenselliğinin) kendisi bir anlığına görünür olur.[13]

Burada sorulması gereken soru şudur: Bir Olay, bir dünyanın transandantalının tam da iç kurallarının değişimini niçin ifade etmesin? Bilfiil bir dünyadan diğerine niçin geçmeyiz? Mevcut-olmayanın azami varoluş yoğunluğuyla bir varlığa dönüşmesi için, tam da varlığın yoğunluğunu ölçen kurallar değişmek zorunda değil midir? Eğer proleterler "bizatihi insan-olmak" diye sayılacaksa,

11 A.g.e., s. 91.

12 A.g.e., s. 93.

13 O halde, Badioucu Olay cinsiyetlenme formülleri bağlamında nerede durur? Bazı Lacancı feminist eleştirmenler Olay'ın sıradan "hayvan-insan" hayatının karşısındaki istisnai statüsünün, evrenselliğin istisnası şeklindeki statüsünün bizi onu formüllerin eril tarafına yerleştirmeye zorladığını iddia eder – ve sahi, Badiou'nun kendi ifadeleri, örneğin birazdan alıntılayacağımız sözü, bu evrenselliğin istisnası mantığını doğrulamaz mı: "*Bedenler ve diller dışında hiçbir şey yoktur...,*" ki materyalist diyalektik buna şunu ilave eder, "*...hakikatler haricinde*" (Alain Badiou, *Logiques des mondes,* Parsi: Seuil, 2006, s. 9)? Dahası, bir Olay'a sadakattaki o kahramanlık-fallus çağrışımı da (hakikati "dayatma" fikri) onun eril doğasına tanıklık etmez mi? Gelgelelim, her ne kadar ikna edici görünebilse de, böyle bir okumayı sorunlu kılan kilit bir husus vardır: Lacan'm cinsiyetlenme formüllerinin eril tarafında, istisna, mevcut haliyle, bu evrenselliği temellendiren evrenselliğin istisnasıdır (X dışındaki her şey...); Badioucu Hakikat-Olay'ı bağlamındaysa, olaysal Hakikat evrenselin ta kendisidir; yani, burada, istisna (karşısında bir istisna olduğu) evrenselliği temellendirmez, istisna (bir olaysal Hakikat) evrenselliğin ta kendisidir. Başka bir deyişle, evrensel burada tekildir, Hegel'in "kendi için" evrensellik dediği şeydir, bizatihi tekil bir noktada koyutlanmış bir evrenselliktir. Daha da başka bir deyişle, evrensellik burada kendimizi tikel ya da kısmi angaje konumların üzerine çektikten sonra ulaştığımız nötr bir görüşün sonucu değildir; evrensellik, tam tersine, ancak angaje bir öznel konumdan hareketle erişilebilir bir şeydir. Buradaki en üst örnek, toplumsal bedenin istisnasına, "olmayan-parçanın-parçası"na karşılık gelen ve bu açıdan tam da "evrensel sınıf" olan Marxgil proletaryadır.

tam da "insan-olmak" diye sayılanın ölçümü değişmek zorunda değil midir? Başka bir anlatımla, bir dünyanın semptomal burulma noktası olan bir namevcutun bütünüyle mevcut hale gelmesinin tek yolu başka bir dünyaya geçmemiz değil midir?

Böylece Badiou'nun düşüncesinde tutarsızlık ile hakikat arasındaki o çok karmaşık ve muğlak ilişkiye geliriz. Hallward'ın belirttiği gibi, Badiou'ya göre, "tutarsızlık, bilgi ya da deneyimden ziyade, bir hakikat kategorisidir": Gerçeklik, en temel ontolojik düzleminde, hiçbir Bir'in bütünleştirip tutarlı bir birliğe dönüştüremeyeceği tutarsız bir çokluktur.[14] Hiç kuşkusuz, gerçeklik bize daima belirli bir durumun dahilinde, tutarlılığı kendi transandantal özellikleriyle düzenlenen tikel bir dünya olarak görünür. Fakat, Badiou'nun belirttiği üzere:

> Bir hakikat, durumun içinde kendi varlığını oluşturan tutarsızlığa işaret eden bu minimal tutarlılıktır (bir parça, kavramsız bir içkinlik)... Sunulan şeyin temelsiz temeli tutarsızlık olduğundan dolayı, bir hakikat de, sunulanın içinden ve sunulanın bir *parçası* olarak, en nihayetinde, sunumun tutarlılığının dayandığı tutarsızlığı ortaya çıkaran şey olacaktır.[15]

Hallward tutarsızlık olarak hakikat şeklindeki bu anlayışın sonuçlarını şöyle ortaya koyar:

> Belki de bu hakikat felsefesinin altında yatan en önemli iki genel mefhum *sadakat* ve *tutarsızlıktır*. Üretildiği koşullar ne kadar çeşitli olursa olsun, bir hakikat daima tutarsızlığa sadakati içerir. Bu terimler arasındaki anlamsal gerilim sadece görünürdedir. Sadakat: sarsıcı, bozucu bir olayın sonsuz ve evrenselleştirilebilir içerimlerine, çeşitli şekillerde, ilkeli bir tavırla bağlanmak.[16] Tutarsızlık: böyle bir sarsıcı bozumun varlığın varlığına dokunduğunu, çeşitli vesilelerle, varsaymak. Tutarsızlık, deyim yerindeyse, düşüncenin sonsuzca devrimci yönelişi ve akıbetine dair kararlı bir bahisin ontolojik temelidir. Sadakat, bu akıbeti ayakta tutabilmek ve dolayısıyla, Badiou'nun hemen Aziz Paulus ve Pascal'ın mirasıyla ilişkilendirdiği bir "ölümsüzlüğü" olumlamak için gerekli öznel disiplindir. Tutarsızlık orada olandır ve sadakat, olana verilen bir karşılıktır, ama orada olanın hakikatini düşünebilmemizin tek yolu, olanın sonuçlarına sadık olmaktan geçer. Her durumda, "durumun hakikati kendi tutarsızlığıdır" ve "bir hakikat kendi dayanağını tutarlılıktan değil tutarsızlıktan alır."[17]

---

14 Hallward, "Order and Event", s. 100.

15 Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie,* Paris: Seuil, 1989, s. 90, 88.

16 Badiou'nun en yüksek (tek hakiki) özgürlük olarak Olay'a sadakat anlayışı, itaatin özgürlüğün en yüksek biçimi olduğu yolundaki eski Protestan şiarın bir çeşitlemesi değil midir?

17 Hallward, "Order and Event", s. 98-9.

"Tutarsızlık" terimi burada, birbirinden açıkça ayrılmayan iki anlamda kullanılır. Birincisi, "her çoklu-varlığın hakiki ontolojik temeli" olarak tutarsızlık vardır", yani, "hiçbir birliğin bir araya getirip toplayamayacağı bir çoklu-mevzilenme" – tutarsızlık burada, saf mevcudiyetin, akabinde bir-olarak-sayılanın, örgütlenip bir dünyaya dönüştürülenin, akabinde verili bir transandantal ufkun dahilinde görünenin başlangıç noktası, sıfır-düzeyidir. İkincisi, bir dünyanın semptomal düğümü, kendi çerçevesinde izah edilemeyen aşırılık olarak tutarsızlık vardır. (Aynı muğlaklık Lacancı Gerçeğe de damgasını vurur.)

Bu bağlamda, hantal gibi görünebilecek temel düzeyde bir akılyürütme faydalı olabilir: Eğer tutarsızlık "orada olan"sa ve sadakat tutarsızlığa sadakatse, bu durum Badiou'da Hakikat-Olay'a sadakatin en nihayetinde orada olana sadakat olduğu anlamına mı gelir? O halde Hakikat-Olay, tutarsız çokluluğun tutarlı bir duruma müdahalesinden, tutarsız çokluğa dair her bütünleştirici temsilin onu bütünüyle kavrayamadığının bir göstergesinden mi ibarettir? Hal böyleyse, o genelgeçer post-Hegelci evrene geri dönmüş oluruz: Kendi temsillerini/yeniden sunumlarını daima aşan bir yaşam-süreci üretkenliğine dayalı bir evrendir bu; böyle bir üretkenliğin neticesinde, temsiller/yeniden sunumlar (durumlar, Dünyalar, bütünleştirmeler), mevcudiyetin üretici gücü büyüyüp kendilerini aştığı anda atılabilen geçici kılıflar olur. Bu düzeyde, bir durumun semptomal noktası olarak tutarsızlık, bu durumun başarısızlığının bir göstergesinden, onu bırakma gereğinin bir göstergesinden ibarettir. Bu düzeyde Badiou'nun "her şey haline gelen hiç (yerden yoksun unsur)" olarak semptomal nokta mefhumuna bile yer verebiliriz: Semptomal nokta bir durumun içinde bulunup onun (transandantal) koordinatları içinde hiçe sayılan unsurdur; olaysal devrim sayesinde, bu hiç ("olmayan-parçanın parçası") Her Şey haline, yeni bir durumun temel yapılandırıcı ilkesi haline gelir (mesela devrimden önceki ve sonraki proletarya). Ne var ki, bu şekilde düşünüldüğünde, Olay bir Dünya'dan diğerine geçişten, yeni bir Dünya'nın, "oluş halindeki bir Dünya'nın" kurulmasından ibarettir – tüm süreç, Varlığın tutarsız çokluğu ile çokluluğun bir görünüm biçimi olarak bir Dünya'nın tutarlılığı arasındaki karşıtlık çerçevesinde kavranabilir.

Gelgelelim, bu çiftin Badiou'nun Hakikat-Olay mefhumunun koordinatlarını "sağlayabilecek kadar kuvvetli" olmadığı açıktır: Hakikat-Olay tutarsızlığın tutarlı bir durumdan aldığı "intikam" değildir sadece; Hakikat-Olay'a sadakat Varlığın çokluluğuna yeni bir düzen dayatma çalışmasıdır, çünkü Hakikat, bir durumun adlandırılamazı üzerine dayatılan bir "proje"dir. Bir bakıma, Hakikat'in kendisinde bir Dünya'ya kıyasla daha kuvvetli bir dayatıcılık vardır: Varlık ile Olay arasında önceden oluşmuş bir uyum yoktur, çünkü bir Hakikat'in çoğul gerçekliğe dayatılması gerçekliğin kendisinin "iç hakikati"ni "ifade" etmez.

HAKİKAT, TUTARSIZLIK VE SEMPTOMAL NOKTA

Demek ki tutarsızlığa sadakat olarak hakikat ile varlığa bir proje dayatmak olarak Hakikat arasında potansiyel bir gerilim vardır; yani, esas ikilem bir Olay'ı tutarsızlığın tutarlı bir duruma davetsizce dalması olarak, bastırdığı şeyin semptomal burulma kisvesinde, biçimsel açıdan bir duruma ait olan ama onda doğru düzgün bir yeri olmayan (Rancière'deki "olmayan-parçanm parçası") aşırı bir unsur kisvesinde geri dönüş olarak tanımlamanın yeterli olup olmayacağıdır. Bu tür semptomal burulma noktalarının henüz Olayların kendileri olmadığı, Badiou'nun "olay sahaları" dediği, bir Olay'ın içinde vuku bulabileceği yerlerden ibaret olduğu söylenemez mi?

Gelgelelim, eğer Hakikat varlığın çokluluğuna dayatılan bir Düzen'se, ortaya şöyle bir soru çıkar: Hakikat bir Dünya'dan nasıl farklılaşır? Hakikat bir Dünya haline gelebilir mi?[18] Kabaca soralım: Olay, tıpkı her durum (ya da Dünya gibi) kendi semptomal burulma noktasına sahip değil midir (daha doğrusu, bu noktayı doğurmaz mı) ve böylece Hakikat-Olay bir Dünya ile diğeri arasındaki geçişten ibaret değil midir? Bunun cevabı elbette hayırdır. Bir duruma dayatılan Hakikat'ın doğası ile bir Dünya'nın doğası arasında köklü bir fark vardır. Yine kabaca belirtelim: Bir Dünya tarihseldir, bir Varlık alanının transandantal-tarihsel örgütlenmesidir; Badiou'nun o hiç çekinmeden sergilediği Platoncu tavrıyla tekrar tekrar altını çizdiği gibi, Hakikat ise ebedidir, zira onu dayatırken gerçekliğe ebedi bir Fikri dayatmış olursunuz. Demek ki karşımızda birbirinden tamamen farklı iki düzey vardır: Bir Dünya insan sonluluğunun, "hermenötiğinin" (bir anlam ufku) bir oluşumudur; olaysal Hakikat ise ebedidir, tüm "olası dünyalarda" bize musallat olmaya devam eden bir ebedi İdea' tarih-aşırı ısrarıdır.

İdea "ancak bir nesneyi 'hakikat içinde' gelmeye yöneltme ve dolayısıyla evrenselin var olmasını sağlama gücüyle var olduğundan dolayı, bizatihi sunulabilir değildir, zira bizatihi hakikiye-sunumun *ta kendisidir*. Tek bir kelimeyle: İdea'nın İdea'sı yoktur. Bu arada, bu eksiklik 'Hakikat' diye adlandırılabilir."[19] Demek ki Hakikat daima bir "meta-dil yoktur"a dayanıyordur: Bir geri adım atıp düşünümsel bir mesafe alamadığımızda, geriye atılacak tek (imkânsız) adım ufkun kendisine atılacak adım olduğunda vuku buluyordur. Bir İdea'nın göstergesi "daha geriye gidemeyiz"dir: Sınıra varmışızdır, bir nesnenin berisindeki tek şey onun sunumunun boşluğudur. Sözgelimi, bir sanat eseri daha da çözülüp kendi pozitif (toplumsal, siyasal-ideolojik, estetik) tarihsel koşullarına çekilemiyorsa, saf görünüşünde onu var eden karmaşık koşullara kıyasla daha fazla şey varsa ve dolayısıyla onun görünümüne olduğu gibi hayranlık duyabiliyorsak, bu sanat

18 Buradaki muğlaklık –Badiou'ya göre Olay bir Dünya'nın tutarsızlık noktası ve altüst edilmesiyken, en nihayetinde kapitalist atonal dünyasızlığa karşı yeni bir Dünya çağrısında bulunması– Dünya ile Hakikat-Olay arasındaki saklı bağın belirtisidir.

19 Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, s. 112.

eseri bir Hakikat-Olay'dır.

Gerek Dünya gerekse Hakikat-Olay birer görünme kipleridir: Dünya görünmenin transandantal koordinatlarından oluşur, Hakikat-Olay (ya da ölümsüz bir İdea) ise, görünmekten ziyade, gerçekliğin içinde "parlayan", beliren bir şeydir. Dünya'nın statüsü hermenötiktir, gerçeklik deneyimimizi belirleyen anlam ufkunu temin eder; İdea'nın statüsü ise Gerçek'tir, izleri gerçekliğin içinde ayırt edilebilen bir virtüel-yerinden oynatılamaz X'tir. Bir başka deyişle, Marksist eleştirel-ideolojik anlamda, bir Dünya'nın evrenselliği daima "sahte"dir: Her Dünya izleri kendi semptomal burulma noktalarına bakılarak anlaşılabilen bir dışlamaya ya da "bastırma"ya dayanır; Hakikat'in evrenselliği ise koşulsuzdur, zira kurucu bir istisnaya dayalı değildir, kendi semptomal burulma noktasını doğurmaz.

Badiou bu iddiayı harfi harfine yorumlar: "Dünyaların Mantıkları"nın başında, bir görsel sanat nesnesi olarak at örneğini ele alır ve tarihteki iki aşırılığın –Lascaux'da bulunan mağaradaki meşhur at çizimleri ile Picasso'nun atları– ata dair aynı "Ebedi İdea"yı ortaya koyduğunu ispatlamaya girişir. Bu bağlamdaki çok daha önemli örnekler modern özgürleşme siyasetinin büyük Olaylarıdır: Fransız Devrimi, Ekim Devrimi, Çin Kültür Devrimi. Tüm bu örneklerde, Badiou bu Olayların nihai başarısızlığını kendi içkin sınırlılıklarının sonucu olarak yorumlayan ve Olay'ın başarısızlığını onun "hakikat"i olarak gören "Hegelci" okumaya (ona göre bu "Hegelci" bir okumadır) sertçe karşı çıkar: Fransız Devrimi, eşitlikçi projesinin içkin sınırlılıklarından ötürü, devrimcilere vaktiyle ilham vermiş coşkulu hayallerin "hakikat"i olarak, burjuva piyasasının zaferiyle son bulmak zorundaydı; keza, Ekim Devrimi Stalinizmle son bulmak zorundaydı; Kültür Devrimi son zamanlarda Çin'de kapitalizmin zafere ulaşmasıyla son bulmak zorundaydı. Her örnekteki yorumlama yöntemi aynıdır; yani, angaje katılımcılara kendi projelerinin başarısızlığı ya da ona ihanet edilmesi olarak görünen şeyde, tam da o projenin hakikatinin gerçekleşmiş halini gören bir "semptomal okuma" söz konusudur. Böylelikle, hayalkırıklığına uğramış devrimciler yazıklandıkları felakette kendi edimlerinin sonucunu ve "hakikat"ini görmeyi reddeden histerik "güzel ruhlar" diye görülüp geçilir. Burada Aklın Kurnazlığı motifi rahatlıkla görülebilir: Devrimciler tarihsel Zorunluluğun araçlarıydı, bizatihi hor gördükleri bir şeyin gerçekleşmesinde kullanılmış gereçlerden ibaretti.

Badiou'ye göreyse, tam aksine, bir devrimin başarısızlığı sadece bir sekansın tükenmesine işaret eder: Hiçbir surette onun hakikatini, mukadder sınırlılıklarını açığa çıkarmaz. İki farklı düzeyde okunabilen Kültür Devrimi'ni ele alalım: Onu tarihsel gerçekliğin (varlığın) bir parçası olarak okursak, onu kolayca "diyalektik" bir analize tabi tutup, tarihsel bir sürecin nihai sonucunun o sürecin "hakikat"ini ortaya çıkardığını söyleyebiliriz: Kültür Devrimi'nin nihai başarısızlığı tam da projenin (ya da "mefhum"un) içkin tutarsızlığına tanıklık etmektedir, o

tutarsızlığın açımlanması-konuşlanması-fiiliyata çıkmasıdır (tıpkı Marx'a göre, kapitalizmdeki kâr elde etme uğraşına özgü kaba gerçekliğin o soylu Jakoben devrimci kahramanlığın "hakikat"i olması gibi). Fakat eğer onu bir Olay olarak, o ebedi eşitlikçi Adalet İdea'sının canlandırılması olarak okuyacak olursak, Kültür Devrimi'nin nihai sonucu, feci başarısızlığı ve vahşi bir kapitalist genişlemeye dönüşmesi, Kültür Devrimi'nin Gerçeğini tüketmeyecektir: Ebedi İdea'sı toplumsal-tarihsel gerçeklikte yaşadığı mağlubiyetin ardından var olmaya, müstakbel kuşaklara musallat olacak başarısız olmuş bir ütopyanın heyulamsı yaşamını sürmeye devam edecek ve bir daha dirilmeyi sabırla bekleyecektir.

Bu seçeneğin altında temel bir felsefi ikilem yatar: Tek tutarlı Hegelci duruş, mefhumu fiiliyata çıkışının başarısı ya da başarısızlığıyla ölçen, dolayısıyla, özün kendi görünümü tarafından topyekûn dolayımlanması açısından baktığında, İdea'nın kendi fiiliyata çıkışı üzerinde aşkınlığı olabileceğine inanmayan bir duruş gibi görünebilir. Ortaya şu sonuç çıkar: Tarih içinde yaşadığı yenilginin ardından var olmaya devam eden ebedi İdea'yı savunmaya devam edersek, bu durum ister istemez –Hegelce söylersek– özün ve görünümün bütünüyle fiiliyata çıkmış birliği olarak Kavram düzeyinden, kendi görünüşünü aştığı varsayılan Öz düzeyine geri düşmeyi beraberinde getirir. Peki gerçekten de böyle midir? Ütopik İdea'nın aşırılığının İdea'nın ve görünüşünün topyekûn dolayımıyla çelişmediği de iddia edilebilir: Gerçekliğin bir İdea'yı bütünüyle fiiliyata çıkaramamasının aynı zamanda bu İdea'nın kendisinin başarısızlığı (sınırlılığı) olduğu yolundaki temel Hegelci içgörü geçerliliğini devam ettirir. İdea'nın kendisini filliyata çıkışından ayıran boşluk bu İdea'nın kendisindeki bir boşluğa işaret eder – peki bu boşluk, tam olarak, neye dayanır?

Lacan'ın "Kant avec Sade" motifinin muğlaklığı bize biraz yardım edebilir, fakat bu minvalde bir şey yapmamız gerekir ve bu da, Sadecı sapkınlığın Kant'ın "hakikat"i olduğu, Kant'tan daha "radikal" olduğu, Kant'ın bizatihi yüzleşmeye cesaret edemediği sonuçları çıkardığı şeklindeki basmakalıp okumayı tersine çevirmektir. Sade'ın Kant'ın hakikati olması bu anlamda değildir; tam aksine, Sadecı sapkınlık Kantçı tavizin, Kant'ın kendi atılımının sonuçlarından kaçınmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sade, Kant'ın *semptomudur*: Kant'ın kendi etik devriminin tüm sonuçlarını çıkarmaktan sakındığı doğrudur, fakat Sade figürüne kapı aralayan şey tam da bu tavizdir, Kant'ın en sonuna kadar gitmeyi, felsefi atılımına sıkı sıkıya sadık olmayı sürdürmeyi istememesidir. Sade, sırf ve dolaysızca "Kant'ın hakikati" olmak şöyle dursun, Kant'ın kendi keşfinin hakikatine ihanet edişinin semptomudur – müstehcen Sadecı *jouisseur* Kant'ın etik tavizine tanıklık eden bir damgadır; bu figürün görünürdeki "radikalliği" (Sadecı kahramanın Haz Alma-İstencinin dibine kadar gitmedeki istekliliği) tam karşıtının bir maskesidir. Başka bir deyişle, esas korkutucu şey Sadecı haz âlemi değil, Kantçı etiğin gerçek çekirdeğidir – Brecht'i bir kez daha açımlamak gerekirse, saf bir etik edime özgü "şeytani Kötü"nün yanında, Sadecı âlemin sefil

Kötü'sü nedir ki? *Mutatis mutandis*, aynı şey Kültür Devrimi ile onun "hakikat"i olarak mevcut Çin kapitalizmi arasındaki ilişki için de geçerlidir: Bu netice Mao'nun Devrim'in tüm sonuçlarını çıkarmaktan kaçındığının da bir göstergesidir, çünkü kapitalizmin zaferine kapıyı aralayan şey bu tavizdi, Mao'nun sonuna kadar gitmeye, İdea'ya sadakatini sürdürmeye gönülsüz olmasıydı.

"Semptom" burada, bir durumun "semptomal noktası"ndan farklı şekilde işler: İkincisinde, "semptom" durumun kendisinin başarısızlığını ya da sahteliğini ve bu suretle "hakikat"ini imler; ilkindeyse, "semptom" İdea'nın kendisinin başarısızlığını değil, öznenin İdea'ya sadakatindeki başarısızlığı imler. İkincisinde, semptom "...'in hakikati"dir; ilkindeyse, öznenin arzusundan "ödün verdiğine" şahitlik eder. Bir başka "semptom"u, Richard Wagner'in Antisemitizmini ele alalım. Eleştirel Kültürel Araştırmalarda Wagner'e dair baskın okumada onun Antisemitizmi kendi projesinin "hakikat"i diye, Wagner'in en yüce vizyonları ve müzikal başarılarında bile yanlış olanı teşhis etmemizi sağlayan anahtar diye yorumlanır. Ama bu Wagner'in tutarsızlığının, kendi projesine sadakatsizliğinin bir göstergesi olarak da okunabilir ve eserlerindeki anlatının ve müzikal dokunun bunun altını nasıl oyduğu gösterilebilir.[20]

Mesele bu iki semptom mantığından hangisinin doğru olup olmadığı değildir – mesele aslında karşımızda ne tür bir evrensellik ya da bütünlük olduğuna dayanır. Kapitalizm bağlamında, krizlerin, savaşların ve diğer "sapmalı" fenomenlerin onun "hakikat"i olduğu şeklindeki Marksist görüş tamamen geçerlidir. Demokrasi ise daha muğlak bir vakadır – bu bağlamdaki çarpıcı örnek Adorno'nun da katılmış olduğu o efsanevi "otoriter kişilik" incelemesidir. "Otoriter kişilik"in özellikleri genelgeçer "açık" demokratik kişilik figürünün düpedüz karşısına konur ve temeldeki ikilem şu sorularda vücut bulur: Bu iki tip bir mücadele içinde karşı karşıya mı gelir ve dolayısıyla ikisinden biri için mi mücadele etmek zorundayız? Ya da, "otoriter" kişilik aslında "demokratik" kişiliğin semptomal "hakikat"i midir? Bu minvalde, modernite konusunda Adorno ile Habermas arasındaki fark şöyle ifade edilebilir: Adorno ile Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabındaki ana tezi, faşizm gibi fenomenlerin modernitenin "semptom"u, zorunlu sonucu olduğudur (Horkheimer'in şu unutulmaz sözü söylemesi de bundandır: "Kapitalizmi eleştirmek istemeyenler, söz faşizme geldiğinde de ağızlarını kapatıp oturmalılar"); Habermas'a göreyse bunlar modernitenin halihazırda "tamamlanmamış bir tasarı" olduğunun, potansiyelini henüz tam olarak açığa çıkarmamış olduğunun "semptomlar"ı ya da işaretleridir.

"Tamamlanmamış bir tasarı" olarak İdea şeklindeki bu mantık, Derrida'nın o tarihsel gerçekliğe musallat olmaya devam eden heyulamsı İdea ile pozitif biçimiyle, gerçekleştirilmeyi bekleyen belirli bir program olarak İdea arasındaki boşluk

20 Örneğin, tüm eserlerindeki merkezi figürün, hiç durmaksızın avare gibi dolanıp durmanın ve ölümde kurtuluş aramanın müstehcen ölümsüzlüğüne mahkûm olmuş kahramanın, bir Gezgin Yahudi figürü olduğu açıktır.

mefhumuna bağlanmaya yöneltmez mi bizi? İdea'nın her belirli biçimi, İdea'nın pozitif bir programa her tercümesi, heyulamsı çekirdeğinde yatan mesiyanik Vaat'e ihanet eder. Hal böyle olunca o sözde-Kantçı Levinasçı mıntıkaya, yani ebedi Hakikat'in daima "gelecek olan", tam fiiliyatıyla asla gelmeyen düzenleyici bir İdea olarak kavrandığı yere geri dönmüş oluruz. Peki tek çözüm bu mudur?

İNSAN HAYVANI YOKTUR

İdea'nın "ebediliği"ni okumanın farklı bir yolu vardır. Hatırlayalım ki Hegel'e göre bir çelişkinin "çözülmesi" farkın ortadan kaldırılmasını değil, bütünüyle kabul edilmesini gerektirir. Lacan gibi birinin bile bu içgörüye ulaşması için epey bir zaman geçmişti. Düşünsel gelişimi boyunca Lacan, bir "kapitone noktası", yani S (simgesel suret) ve J'yi (*jouissance*'m Gerçeği) bir arada tutacak ya da en azından onların arasında dolayım kuracak bir bağ arıyordu. Temel çözüm fallusu bir gösterenin eksikliğinin göstereni mertebesine yükseltmektir ki bu gösterge, hadımın göstereni olarak, simgesel düzenin içinde *jouissance*'ın yerini tutmaktadır; ardından, *jouissance*'ın kaybının doğurduğu artık-keyif olarak *objet a*'nın kendisi vardır ki simgesel düzene girişin öbür yüzüdür bu: gerçek *jouissance*'ın tarafında değil, paradoksal bir şekilde, simgeselin tarafında yer alan *jouissance* olarak. Lacan, "Lituraterre" başlıklı metninde, (Descartes'a göre beden ile ruhun etkileşime geçtiği bedensel noktayı imleyen) pineal bezin simgesel versiyonunu bulmaya yönelik bu arayıştan nihayet vazgeçmiş ve Hegelci çözümü onaylamıştır: *S ile J'yi daima ayıran, onları bir arada tutan şey boşluğun kendisidir*, zira bu boşluk ikisinin de kurucu unsurudur: Simgesel, kendisini tam *jouissance*'tan ayıran boşluk sayesinde ortaya çıkar ve bu *jouissance*'ın kendisi simgeselin içindeki boşlukların ve deliklerin ürettiği bir heyuladır. Lacan bu karşılıklı bağımlılığı ifade etmek için *littorale* terimini ortaya atar. Bu terim "kıyıvari" boyutundaki haliyle harfe karşılık gelir ve "tam halindeki bir sahanın öteki için bir hudut meydana getirdiğini, bunun da birbirlerine yabancı olmaları sayesinde, mütekabil bir ilişkin içine düşmemeleri bakımından gerçekleştiğini gösterir. Bilginin içindeki deliğin kenarı, izini sürdüğü şey değil midir?"[21] Dolayısıyla, Lacan "bilgi ile *jouissance* arasında bir *littoral* vardır" dediğinde, burada *jouis-sense* (enjoy-meant/anlamlı-keyif) çağrışımını, bir *sinthome*'a, keyfin gösterime dayalı bir keyif formülüne indirgenmiş harf çağrışımını akılda tutmalıyız.[22] Geç Lacan'ın nihai "Hegelci" içgörüsü burada yatar: Birbiriyle bağdaşmaz iki boyutun (Gerçek ve simgesel) yakınsaması tam da birbirinden ıraksamaları sayesinde mümkün olur; çünkü fark, farklılaştırdığı şeyin kurucu unsurudur. Yahut, daha biçimsel bir çerçevede söyleyelim: Bu iki alanı oluşturan şey tam da

21 Jacques Lacan, "Lituraterre", Autres écrits, Paris: Seuil, 2001, s. 14.
22 A.g.e., s. 16.

birbirleriyle kesişmeleridir.

Badiou, Aziz Paulus okumasında, işte bu minvalde, Yasa'dan aşka yönelik öznel geçişe dair zekice bir yorumda bulunur. Her iki durumda da (yani hem Yasa'da hem de aşkta) karşımızda bir bölünme, "bölünmüş bir özne" vardır; gelgelelim, bu bölünmenin kipliği baştan aşağı farklıdır. Yasa'nın öznesi/tebaası, günah ile Yasa'nın kendi kendini yok eden ve her kutbun karşıtını doğurduğu kısırdöngüsünde takılıp kalması bakımından, "merkezsizleşmiş"tir. Paulus *Romalılara Mektup* 7'de, bu çapraşıklığa dair benzersiz bir tasvirde bulunur:

> Yasanın manevi olduğunu biliyoruz; ben ise cismaniyim, günaha köle gibi satılmışım. Ne yaptığımı anlamıyorum. Çünkü yapmak istediğim şeyi yapmıyorum, nefret ettiğim şey ne ise onu yapıyorum. İstemediğim şeyi yaparsam eğer, yasanın iyi olduğunu kabul etmiş olurum. O halde bunu artık ben değil, içimde yaşayan günah yapıyor demektir. Çünkü iyinin içimde, yani vücudumda yaşamadığını biliyorum. İsteyiş elimin altında, ama iyi şeyi yapmak elimin altında değil. Çünkü istediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum. İstemediğim şeyi yapıyorsam eğer, bunu yapan artık ben değilimdir, içimde yaşayan günahtır. Bu durumda şu ilkeyi keşfediyorum: Ben iyi olanı yapmak isterken, karşımda hep kötülük vardır. Çünkü iç benliğimde, Tanrı'nın yasasından zevk alıyorum, lâkin uzuvlarımda zihnimin yasasıyla savaş halinde olan, beni uzuvlarımda yaşayan günah yasasına tutsak eden bir başka ilke görüyorum. Ne zavallı biriyim ben!

Demek ki sadece iki karşıt, yani Yasa ile günah arasında kalmış değilim; ama onları birbirinden açıkça ayırabilecek durumda da değilim – Yasa'ya riayet etmek istiyorum ama sonunda boğazıma kadar günaha batıyorum. Bu kısırdöngü aşılmaktan ziyade kırılır; aşk deneyimiyle, daha doğrusu aşkı Yasa'dan ayıran radikal boşluğun deneyimlenmesiyle birlikte bu döngüden çıkılır. Yasa/günah çifti ile Yasa/aşk çifti arasındaki radikal fark burada yatar. Yasa ile günahı ayıran boşluk gerçek bir fark değildir: Onların hakikati birbirlerini içermeleri ya da birbirlerine karıştırılmalarıdır – Yasa günahı doğurur ve ondan beslenir, ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ancak Yasa/aşk çifti sayesinde gerçek farka ulaşırız: Bu iki uğrak birbirinden kökten ayrılmıştır, "dolayımlanmamış"tır; bu uğraklardan biri, karşıtının tezahür ettiği biçim değildir. Bir başka deyişle, bu iki çift arasında tözsel değil, salt biçimsel bir fark vardır: Karşımızda aynı içeriğin iki kipliği durmaktadır. Birbirinden ayrılamazlığı ya da dolayımı bakımından, Yasa/günah çiftidir bu; ikinin radikal ayrımı içindeyse Yasa/aşk çifti. Dolayısıyla şu soruyu sormak yanlıştır: "Yasa ile aşk arasındaki bölünmeye mahkûm mu kalacağız hep öyleyse? Yasa ile aşk arasında bir sentez olamaz mı?" Yasa ile günah arasındaki yarılmanın doğası, Yasa ile aşk arasındaki yarılmanın doğasından hepten farklıdır: Birbirini takviye etmenin kısırdöngüsü yerine, bu iki farklı alan arasında açık bir ayrıma ulaşırız. Yasa'dan kökten farklı haliyle aşk

boyutunu büsbütün idrak ettiğimizde, aşk bir bakıma zaten kazanmış durumda olacaktır; zira bu fark ancak âşıkken, aşkın penceresinden bakıldığında görülebilir. Tam bu anlamda, Yasa ile aşk arasında bir başka "sentez"e gerek yoktur: İşin paradoksal yanı şu ki onların "sentez"i tam da aralarında köklü bir yarılma olduğunun deneyimlenmesidir. Keza, Chesterton'a göre, Eyüp Kitabı "[Yahudileri] devasa bir çöküş ve çürümeden kurtarmıştı":

> Burada bu kitapta Tanrı'nın kötülüğü daima dünyevi cezayla mı cezalandırdığı ve erdemi daima dünyevi refahla mı ödüllendirdiği sorusu gerçekten sorulur. Yahudiler bu soruya yanlış bir yanıt vermiş olsalardı, insan tarihindeki tüm art etkilerini kaybetmiş olabilirlerdi. Modern iyi eğitimli toplum seviyesine bile düşebilirlerdi. Zira insanlar refahın erdemin ödülü olduğuna inanmaya başladığı anda, başlarına gelecek bir sonraki felaket aşikârdır. Şayet refah erdemin ödülü telakki edilirse, erdemin semptomu telakki edilecektir. İnsanlar o ağır görevi, iyi insanları başarılı kılma görevini bırakacaktır. Daha kolay bir görevi, başarılı insanları iyi kılma görevini benimseyecektir.[23]

Burada herhangi bir senteze lüzum yoktur: Refah ile erdem arasındaki radikal boşluğun deneyimlenmesi, erdemin zaferidir zaten. İşte bu minvalde, erişilemez Hedef şeklindeki "ebedi İdea"nın karşısına bir *bölünme ilkesi* olarak "ebedi İdea"yı çıkarmalıyız – ya da Badiou'nun deyişiyle: "İdea, bir bölünmeye olanak tanıyan şeydir."[24] Kafa karıştırıcı ve "karmaşık" bir durum karşısında, bir İdea onun ana hatlarını açık hale getirir ve durumun altında yatan antagonizmaya atıfla bir bölünme hattı çizmemize olanak tanır. İdea'nın "ebediliği" imkânsız bir hedefe hiç durmadan yaklaşmaya çalışmadaki o "düzmece sonsuzluğa" dayanmaz; bir İdea'nın "ebediliği", bölünmenin ebediliğidir. İdea'yı, Hepsi-değil (Lacan'm cinsiyetlenme formülleri çerçevesinde "dişil") kılan şey bu özelliktir: İdea bizi önceden var olan herhangi bir kuşatıcı birlik olmayan bölmeye zorlar – daha doğrusu (ve paradoksal bir şekilde), her birlik bir bölünme biçimidir.

Kantçı "düzenleyici İdea", o asla ele avuca sığmayan nesne-nedeniyle arzunun tarafındadır: Her nesneyle birlikte, arzulayan özne bir "*ce n'est pas ça*" halini deneyimler (bu *o* değil – gerçekten istediğim şey değil), her pozitif belirli nesne arzunun peşinden koştuğu o ele avuca sığmaz heyulamsı "X"i içermekte yetersiz kalır. Bölünme ilkesi olarak İdea'daysa, dürtünün tarafındayızdır: İdea'nın "ebediliği" dürtünün tekrara dayalı sebatından başka bir şey değildir. Gelgelelim, Varlık/Dünya/Olay üçlüsü çerçevesinde, bu çözümün işe yaramasının tek şartı ona bir başka terimi, yani bazı mistiklerin "dünyayı kaplayan gece" dediği o dehşetengiz boşluğu, saf ölüm dürtüsünün saltanatını anlatan bir adı eklememizdir. Eğer birey varlığın düzenine aitse, eğer insan (varlığı) dünyanın içinde yer alı-

23 G. K. Chesterton, "Introduction", *The Book of Job* içinde, Londra: Cecil Palmer & Hayward, 1916, s. xxvi.

24 Badiou, Platon üzerine seminer, 5 Aralık 2007.

yorsa ve eğer öznenin Olay'ın düzeni içinde yeri varsa, komşu daima "dünyayı kaplayan gece"deki o dipsiz kuyuyu hatırlatacaktır. Hipotezimiz şudur ki "Varlığın göbeğinde Olay nasıl patlak verebilir? İçinde Olay'ın vuku bulabilmesi için Varlık alanı nasıl yapılanmak zorundadır?" sorusunun cevabı ancak bu dipsiz kuyuya atıfla verilebilir. Badiou –bir materyalist olarak– bunların radikal bir heterojenliği olduğu, Olay'ın Varlık düzenine indirgenemez olduğu iddiasında saklı yatan idealist tehlikenin ayırdındadır:

> Malzemesiyle alakalı şey bakımından olayın bir mucize olmadığını belirtmeliyiz. Demek istediğim şey şu ki, bir olayı meydana getiren şey daima bir durumun içinden çıkarılır, daima geriye dönüp tekil bir çoklukla, kendi durumuyla, kendisiyle bağlantılı dille, vb. ilişkilendirilir. Hatta, obskürantist bir *ex nihilo* yaratım teorisine kapılmamak için, bir olayın verili bir durumun parçasından başka bir şey olmadığını, *bir varlık kesitinden* ibaret olduğunu kabul etmeliyiz.[25]

Ne var ki, bu bağlamda Badiou'nun atmaya hazır olmadığı adımı atmalıyız: Kendini Varlık düzenine kazıyan bir Varlık Ötesi yoktur – sadece ve sadece, Varlık düzeni vardır. Einstein'ın genel görecelik teorisindeki paradoksu, maddenin uzayı eğrileştirmemesini, bilakis uzayın eğriliğinin bir sonucu olmasını hatırlayalım: Olay, Varlık uzayına kazınmasıyla o uzayı eğrileştirmez – bilakis, Olay, Varlık uzayının bu eğriliğinden *ibarettir*. "Orada olan yegane şey", Varlığın çatlağı, kendisiyle örtüşmemesi, Varlık düzeninin ontolojik açıdan kapanım içinde olmayışıdır.[26] Olay ile Varlık arasındaki fark, yansız bir gözlemcinin gözünde sıradan gerçekliğin parçasından ibaret olan "aynı" gerçek vakalar dizisinin, angaje bir katılımcının gözünde Olay'a sadakatin kayıtları olmasına neden olan farktır. Örneğin, yansız bir tarihçiye göre Rus tarihindeki şiddetli zigzaglardan ibaret olan "aynı" vakalar (misal, St. Petersburg caddelerindeki muharebeler), angaje bir devrimcinin gözünde çağ açan bir Olay olan Ekim Devrimi'nin veçheleridir.

Peki ama "bir olayın verili bir durumun parçasından başka bir şey olmadığı, *bir varlık kesitinden* ibaret olduğu" tezini nasıl kavrayacağız? Eğer durumun bir parçasıysa, bu duruma niçin indirgenemezdir, niçin nedensel olarak ondan "çıkarsanamaz"? Buradaki temel felsefi soru şudur: Kant mı yoksa Hegel mi?; Kantçı transandantal sonluluk mu yoksa Hegelci spekülatif sonsuzluk mu? Kantçı açıdan bakıldığında, Olay kendi durumuna (Varlık düzenine) indirgenemez olarak görünür, zira Olay'ın "lütfu" kendisine temas eden ve ona bağlanan öznenin radikal sonluluğu vardır. Bu noktada, Badiou'nun Varlığın çokluğu ile tikel bir Dünya (bir durum, Varlığın bir Görünüm kipi) arasında yaptığı ayrım

25 Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Londra: Continuum, 2004, s. 43.

26 İşte bu yüzden şu kilit değerdeki soruyu sormak gerekir: Olay'dan yoksun, ona basbayağı dışsal bir Varlık var mıdır, ya da *her* Varlık düzeni kurucu bir Olay'm, "sapkın" bir *je sais bien, masi quand même*...in tekzip edilmesi-örtbas edilmesi, Olay'm Varlığın nedensel düzenine indirgenmesi-yeniden kazınması mıdır?

devreye girer ki bu ayrım esas itibariyle Kant'ın Kendinde ile Bizim-için arasında yaptığım ayrıma tekabül eder. Meillasoux'nun göstermiş olduğu üzere, bilimsel modern evrenimizin içinde kabul edilebilecek tek Kendinde, temelli olumsal matematikselleştirilmiş bir çokluluğun Kendinde'sidir ve Varlığın çokluğu düzeyinde Olaylar yoktur – Varlık düzeyindeki Olaylar hakkında açılacak herhangi bir bahis bizi gerçekliğe içkin olarak Mânâ şeklindeki o modernite öncesi anlayışa geri götürecektir. Fakat yine, Olay ile Varlık arasındaki fark öznelliğimizin sonluluğuna dayanır: En nihayetinde söz konusu olan tek şey şudur ki, sonluluğumuzdan dolayı, Varlığın sonsuzluğuna yansız bir gözle, Olay'ı varlığın bütünlüğün içindeki bir "varlık kesiti" olarak saptamamızı sağlayacak bir gözle bakamıyoruzdur.[27] Bu Kantçı bakışın tek alternatifi Hegelci bakıştır: Eğer gerçekliğin Hepsi-değil'i (ontolojik tamamlanmamışlığı) öne sürülüyorsa, materyalist (obskürantist olmayan) bir şekilde, *ex nihilo* yaratım da bütünüyle öne sürülebilir ve sürülmelidir. Bu açıdan bakıldığında, Olay, Varlık düzenine (ya da karşısında bir Olay olduğu duruma) indirgenemezdir; ayrıca, Kendinde sırf bir "varlık kesiti" *değildir* ve bunun sebebi "daha yüksek" bir manevi gerçekliğe dayanması değil, varlığın düzenindeki boşluğun içinden çıkmasıdır. Dikişin göndermede bulunduğu şey bu boşluktur.

Bu bağlamdaki tek çözüm, Varlık/Olay çiftinin kapsayıcı olmadığını, üçüncü bir düzeyin olması gerektiğini kabul etmektir. Olay'ın kendisi Varlığın tahrifi ya da kıvrılması olduğu ölçüde, bu tahrifi Olay'*dan bağımsız olarak* (ya da ondan öncel olarak) düşünmek ve böylece Olay'ın en nihayetinde Varlığın dokusunun içkin şekilde tahrif olup kendi virtüel nesne-nedenine dönüşmesinin minimal bir "fetişleşmesi"ni adlandırdığını ileri sürmek mümkün değil midir? Ve bu tahrifin Freudcu-Lacancı adı *dürtü*, ölüm dürtüsü değil midir? Badiou ölümlü "insan hayvanı" mahiyetindeki insan ile bir hakikat-prosedürünün faili olarak "insandışı" özneyi birbirinden ayırır: Zekâyla donanmış ve hedeflerine ulaşmak için alet edavat geliştirebilen bir hayvan olarak insan mutluluğun ve hazzm peşinden koşar, ölüm hakkında tasalanır, vb; fakat ancak bir Hakikat-Olay'a sadık bir özne olarak hayvanlığın sahiden ötesine geçebilir. Öyleyse Freudcu bilinçdışı, bu insan hayvanı ve (Hakikat-Olay'la olan ilişkisiyle tanımlanan) özne ikiliğine nasıl uyar? Badiou bu soruya açık bir çözüm önermişti:

> Öteki'nin yerine dahil olma ve öznenin yarılması şeklindeki biçimsel işlemler, bilinçdışı adı altında insan hayvanının alt-yapısını oluşturur, –ne kadar nadir olursa olsun– özneleşmiş bir bedenin nokta nokta ele aldığı bir hakikat sürecinin gerçekleşmesi değil.[28]

27 Sonuç olarak, Olay sonsuzluğun hayatlarımıza davetsizce dalması olduğu ölçüde ve Varlık ile Olay arasındaki ayrım sadece sonluluğumuz açısından işlerlik kazandığı ölçüde, Jean-Luc Nancy Badiou'nun "sonsuzluğu"nun tam karşıtının, yani insan sonluluğunun bir adı olduğu iddiasında haklı görünüyor: "Olay", sonluluğun ufkunda göründüğü haliyle sonsuzun kendisidir.

28 Alain Badiou, *Logiques des mondes, Paris: Seuil,* 2006, s. 502-3, şurada çevrildiği ha-

Fakat bu çözüm reddedilmelidir: Badiou'nun "insan hayvanı" dediği şeyi, varı yoğu hayatta kalmak olan, yaşamı (terimin Kantçı anlamıyla) "patolojik" çıkarların izinden giden bu canlıyı Freudcu Bilinçdışı çerçevesinde izah etmenin imkânı yoktur: "İnsan hayvanı" haz ilkesinin yönlendirdiği bir yaşam sürer; "haz ilkesinin ötesinde" var olmaya devam eden bir sabitlenme noktasını devreye sokan Gerçeğin sarsıcı dalışıyla bozulmayan bir yaşamdır bu. İnsanları ("insan hayvanı" da dahil olmak üzere) hayvanlardan ayıran şey bilinç değil – hayvanların bir tür öz-farkındalığı olduğu kolayca teslim edilebilir– bilinçdışıdır: Hayvanların Bilinçdışısı yoktur. Dolayısıyla Bilinçdışı'nın, daha doğrusu, "ölüm dürtüsü" sahasının, hayvani içgüdüsel yaşamın bu tahrifinin, istikrarını kaybedişinin, bir yaşamı Hakikat'in bir öznesine dönüşebilir hale getiren şey olduğu söylenmelidir: Ancak bir Bilinçdışısı olan bir canlı bir Hakikat-Olay'ın kabı haline gelebilir.

Badiou'nun ikiciliğinin sorunlu yanı Freud'un temel dersini görmezden gelmesidir: "İnsan hayvanı" yoktur, insan doğduğu andan (ve hatta öncesinden) itibaren, hayvani kısıtlılıklarından kopmuştur, içgüdüleri "doğallıktan çıkmış"tır, dürtünün (ölüm dürtüsünün) döngüselliğine kapılmıştır, "haz ilkesinin ötesinde" işlemekte ve Eric Santner'in deyişiyle yaşamın "namevtliği" ya da aşırılığının damgasıyla şekillenmiştir. Bu yüzdendir ki Badiou'nun teorisinde "ölüm dürtüsü"nün, Olay'a sadakati önceleyen bu insan hayvanlığı "tahrifi"nin bir yeri yoktur. İnsan öznesini hayvanlığından koparan tek şey bir Olay'la yaşanan travmatik karşılaşmanın "mucize"si değildir: İnsan öznesinin libidosu kendi içinde zaten kopmuştur.[29] Hal böyle olunca, Badiou'nun dürtü (ölüm dürtüsü) mefhumuyla bu tür sorunları olması, onu marazi bir takıntı diye görüp geçmesi hiç garip değildir.[30]

Badiou'ya yöneltilen genelgeçer eleştiride, o kendi halinden memnun Varlık düzenine, adeta yokluğun içinden çıkıp müdahale eden Olay'ın mucizevi, ilahi bir yanı olduğunu akla getiren belirişine değinilir: Böyle bir Olay anlayışı dinsel düşüncenin kalıntısı değil midir, Badiou'nun Olay'ın "lütuf"undan ve "mucize"

liyle: Bruno Bosteels, "Force of Nonlaw: Alain Badiou's Theory of Justice", *Cardozo Law Review* 29 (Nisan 2008), s. 1919.

29 Bir adım daha atıp, "hayvan" derken kendi çevresine tepeden tırnağa uyum sağlamış bir canlıyı kastediyorsak eğer, düpedüz hayvanın olmadığını bile iddia edebiliriz: Darwinizmin verdiği ders şudur ki bir organizma ile onun çevresi arasındaki her uyumlu denge geçici ve kırılgandır, her an infilak edebilir; insan kibriyle bozulmuş bir denge şeklindeki böyle bir hayvanlık anlayışı fantazidir.

30 Badiou'nun ölüm dürtüsünü ele almaya yanaşmaması ile *Cahiers pour l'Analyse*'e katkıda bulunan ortodoks Freudcu bazı yazarları (özellikle de Serge Leclaire ve André Green) Cahiers'nin tavizsiz biçimselleştirmeye yönelik bariz gayreti hususunda şüpheci kalması ve biçimselleştirmeye direnen unsur olarak dürtüyü vurgulamasını kıyaslamak gerekir. Bu yazarların Lacan'a ve bilhassa Miller'e de eleştirel yaklaştığını belirtmemiz lazım: Geç Lacan ve Miller'in yapmaya çalıştığı şey tam da dürtüyü baştan aşağı biçimselleştirmek (biyolojiklikten çıkarmak), onu anlamlandırma düzenindeki bütünüyle biçimsel bir "kıvrım" ya da tekrara dayalı burulma olarak okumaktı.

sinden dem vurması da buna delalet etmiyor mudur? Böyle bir eleştiride Varlık düzeni "hayvan hayatı"yla birlikte verili olarak kabul edilir ve ardından "Varlık düzeninin içinden Olay'ı 'materyalist bir şekilde' doğurabilir miyiz, yoksa 'idealistler' gibi yol alıp onu Varlık düzenine yapılmış dışsal bir müdahale olarak mı kavramalıyız?" sorusunda materyalizm ve idealizm arasındaki fark tespit edilmeye çalışılır. Her iki durumda, Varlığın "sonlu" düzeni pozitif bir olgu olarak kabul edilir; soru bu düzenin kendi içinden o "sonsuz" Olay'ı doğurup doğuramadığıdır. Buradaki has Hegelci hamle ortak öncülün kendisini sorunsallaştırmaktır. Bir diğer deyişle, Hegel'in Tanrı'nın varlığını sonlu doğal dünyanın yapısından hareketle ispat etme girişimlerine (onun teleolojisini üstün bir rasyonel entite olmadan izah edemeyiz, vb.) yönelttiği eleştiriye göre, sıradan sonlu gerçekliğimiz "dogmatik şekilde" sorunsuz bir olgu olarak kabul edilmekte ve ardından Tanrı'nın varlığı bu öncülden hareketle ispatlanmaya çalışılmaktadır – böylelikle, ispatlama yordamlarının kendisi (sonlu gerçekliğin kökenini Tanrı'ya dayandıran) tezlerinin altını oymuş olur: Tanrı sonradan gelir, O'na bağlı olması gereken şeye bağımlı hale gelir. Sonlu gerçeklik olgusuna aklıselim yoldan dayanmanın aksine, hakiki diyalektik düşünce önce sonlu gerçekliğin kendisinin tam fiiliyatını sorunsallaştırır: *Bu* gerçeklik tam olarak var mıdır, yoksa kendi kendini kaldıran bir kimeradan mı ibarettir?[31]

Badiou'nun Olay mefhumunun "dinsel" olduğu, insan hayvanının sonlu yaşamını bozan bir mucize olduğu eleştirisine dönecek olursak, buna bir soruyla yanıt vermeliyiz: Bu "insan hayvanı" gerçekten var mıdır, yoksa bir mitten ve hatta *idealist* bir mitten mi ibarettir? Diğer bir deyişle, temel idealist strateji doğayı (bedensel gerçekliği) "üstün" yetileri apaçık dışlayan ilkel bir düzeye indirgemek ve bu suretle "üstün" bir manevi boyutun dışsal müdahalesi için kapı aralamaktır. Bu bağlamda Kant örnek verilebilir: Ona göre, batmış bir gemiden benimle birlikte yalnızca bir kişi kurtulmuşsa, ikimiz denizin tam ortasında kalmışsak ve yakınımızda ancak bir kişiyi su üstünde tutabilecek bir tahta duruyorsa, ahlaki telakkiler artık hiçbir geçerlilik taşımaz. Beni o tahtayı kapmak için diğer kişiyle ölümüne mücadeleye girişmekten alıkoyacak hiçbir ahlaki yasa yoktur; ahlaktan muaf olarak bu kapışmaya girebilirim. Kantçı etiğin sınırını belki tam da burada görüyoruz: Bir insan bir diğerinin hayatta kalması için kendi hayatından kendi isteğiyle vazgeçemez mi? Üstelik bunu hiç de patolojik olmayan sebeplerle yapamaz mı? Eğer böyle yapılmasını buyuran bir ahlak yasası yoksa, böyle bir eylemin etik bir statüsü olmadığı anlamına mı gelir bu? Bu tuhaf istisna, acımasız bir bencilliğin, insanın hayatta kalmaya ve kişisel kazanımlarına ilişkin kaygısının, Kantçı etiğin pek telaffuz edilmeyen "patolojik" varsayımı olduğunu;

31 Hegel antik şüphecilik ile modern şüphecilik arasındaki farkı da bu düzeye yerleştirir: Antik şüpheciliğin büyüklüğü "bariz" sonlu maddi gerçekliğin varlığından şüphe etmekti, modern ampirist şüphecilik ise bu gerçekliğin ötesindeki her şeyin varlığından şüphe eder.

Kant'ın koca etik yapısının insanı ancak acımasız faydacı bir bencil olarak gören o "patolojik" bakışı sessizce varsaydığında ayakta kalabildiğini göstermez mi? (Aynı şekilde, Kant'ın ideal bir hukuki iktidar kavramını içeren siyaset yapısı da, ancak bu iktidarın tebaasını bir "şeytan soyu" olarak gören o "patolojik" bakışı sessizce varsaydığında ayakta kalmaz mı?)

"Salt hayvan yaşamı" ile Olay'ın mucizesini karşı karşıya koyarken Badiou da ziyadesiyle Kantçı değil midir? Buradaki has diyalektik-materyalist çözüm Romantik *Naturphilosophie* edasıyla doğayı dolaysızca tinselleştirmek değil, doğayı içkin bir şekilde doğallıktan çıkarmaktır. Dolayısıyla, bütünüyle kavramsal gerekçelerden ötürü, insan yaşamı ile özne[32] arasındaki karşıtlığı dört temel varoluşsal konuma genişletmeliyiz: *birey* (Badiou'nun "insan hayvanı" dediği şey, faydacı saiklerle yol alan ve derdi tasası "mal sunma" olan sıradan insan); *insan* (geçici ve ölümlü olduğunun ayırdındaki birey); *özne* ("haz ilkesi"ne tabiyetini bir Hakikat-Olay'a kahramanca sadık kalarak aşan bir insan); *komşu* (ikinci konuma daha yakın duran Levinasçı versiyon değil, Freudcu-Lacancı versiyon, yakınlığıyla kaygı yaratan o dipsiz insanlıktan-çıkma *Ding*). Bu noktada, bir eksenin de insan ile insanlıktan-çıkmanın, diğerindeyse pozitiflik ile negatifliğin yer aldığı Greimasçı bir göstergebilim karesi akla gelir: *Birey* (sıradan bir yaşam süren) pozitif biçimde uyum sağlamış insandır; negatif biçimde uyum sağlamış *insan* ise konumundaki geçiciliğin ve faniliğin farkındadır). Öte yandan, özne insanı-aşan bir hakikat-sürecine bağlanmış, pozitif şekilde uyum sağlamış bir faildir; *komşu* ise kaygıya özgü negatif tavra uymuştur. Bu hatlara farklı figürleri de yerleştirebiliriz – örneğin İsa, geçicilik ve ölümlülük ile Hakikat'e sadakati birleştiren bir "insan öznesi"dir.

32 Peter Hallward'ın *Think Again* başlıklı derlemesine bir sonsöz yazan Badiou, Lin Biao'dan onu onaylayarak bir alıntı yapar: "Revizyonizmin özü ölüm korkusudur" (Peter Hallward, haz. *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londra: Continuum, 2004, s. 257). Ortodoksi ile revizyonizm arasındaki siyasi karşıtlığın varoluşsal düzlemde bu şekilde radikalleştirilmesi, 68'in o eski "kişisel olan siyasidir" şiarına yeni bir ışık tutar: Burada, siyasi olan kişisel olana dönüşür, siyasi revizyonizmin nihai kökeni derin bir tecrübeye, yani ölüm korkusuna dayandırılır. Badiou'nun versiyonuysa şöyle olurdu: "Revizyonizm", en temel haliyle, kişinin kendini özne haline getirememesi, bir Hakikat-Olay'a sadık olamaması olduğu için, revizyonist olmak "insan hayvanı"nın hayatta kalmaya dayalı ufkunun içinde kalmak anlamına gelir. Gelgelelim, Lin Biao'nun önermesinde hâlâ bir muğlaklık vardır: Bu önerme, siyasi revizyonizmin kökü bizi ölümden korkar hale getiren insan doğasında yatar diye okunabilir fakat onu şöyle okumak da mümkündür: Değişmez bir insan doğası olmadığı için, o içten içe duyduğumuz ölüm korkusu zaten siyasi yolla aşırı-belirlenmiştir, çünkü çok az bir komünal dayanışma duygusu olan bireyci ve bencil bir toplumun içinde ortaya çıkmaktadır ve bu yüzdendir ki komünist toplumda insanlar ölümden artık korkmayacaktır.

BADİOU LEVİNAS'A KARŞI

Leszek Kolakowski insan ancak zayıf, sınırlı, kırılgan ve "kırık kalpli" olduğu ölçüde ahlaki bir varlık olabilir diye yazmıştı bir zamanlar – Levinas'ın düşüncesinin liberal özü budur ve insan öznesinin kırılgan simgesel statüsüne, merkezsiz simgesel temsilin dipsizliğine kapılmasına ve kimliğinin dışsal, tutarsız bir ağa dayanmasına odaklanırken Butler da bu özü paylaşır. Tüm etiğin sıfır seviyesi olarak işleyen şey, öznelliğin işte bu belirsiz, gayri-muayyen statüsüdür: yaralanmaya açık komşunun yüzünden kaynağını alan mutlak çağrı, emir. Etik bir özne olmak kişinin kendisini, kendi tekilliği içinde, bu koşulsuz çağrının muhatabı olarak deneyimlemesi, bu çağrıyı görmezden gelmeyi tercih ettiğinde bile kendini sorumlu ve ona karşılık veriyor olarak hissetmesi demektir.[33]

Burada evvela, durumdaki temel asimetriye parmak basmak gerekir: Ötekinin yüzü bana koşulsuz bir talepte bulunur; biz bunu istememiştik ve onu reddetmeye iznimiz yoktur. (Ve elbette, Levinas'ın "yüz" derken kastettiği şey doğrudan fiziksel yüz değildir: Bir yüz, yüzün bir maskesi de olabilir, yüzün dolaysız temsili yoktur.) Bu talep herhangi bir kelimeyle kavranamayan Gerçek'tir; dilin sınırını imler, dile yapılan her tercümesi onu en baştan tahrif eder. Dile dışsal olmakla kalmaz – onun iç sınırıdır, zira ötekiyle karşılaşma söyleme kapı aralar ve öteki olmadan herhangi bir söylem olamaz. (Badiou'nun diyeceği gibi), bir insan hayvanı olarak beni kendi varoluşumdan atan şey şiddetli bir karşılaşmanın *gerçeğidir*.[34] Ve Butler bu etik emrin, en temel haliyle, öteki-komşudan kurtulmaya, onu öldürmeye dönük neredeyse-otomatik tepkiye verilmiş bir tepki olduğunu vurgulamakta tamamen haklıdır (bu itki, Freudcu-Lacancı çerçevede, o mütecaviz Komşu-Şey'le karşılaşmaya verilen temel tepki diye kolayca izah edilebilir):

> Ötekinin yaralanabilirliğine yönelik ilk itki öldürme arzusuysa, etik emir de tam da bu ilk itkiye kafa tutmaktır. Psikanalitik açıdan, bu durum öldürme arzusunu kişinin kendi saldırganlığını ve üstünlük hissini öldürmeye yönelik bir iç arzunun hizmetine yönlendirmesi anlamına gelirdi. Sonuçta ortaya bir nevrotik çıkardı muhtemelen, fakat belki de psikanaliz burada bir sınırla karşı karşıya geliyordur. Levinas'a göre, kişiyi vicdan azabının devresinden, saldırganlık yasağının saldırganlığın

33 Bkz. Judith Butler, *Precarious Life*, Londra: Verso Books, 2006 (*Kırılgan Hayat*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2005.) Hıristiyan açıdan, burada sonuna kadar gitmeliyiz: Eğer insan Tanrı'nın suretinde halk edilmişse, Tanrı'nın-insan-oluşu aynı şeyin Tanrı için de geçerli olduğu anlamına gelir: İsa'da, Tanrı bir kırılgan mutlağa, tehlikeye açık, yaralanabilir ve aciz bir varlığa dönüşür.

34 İşin ironik yanı şu ki, Butler bağlamında, o tehlikeye açıklığı ve kırılganlığı (sonluluk, ölümlülük) içindeki Öteki'yle yaşanan karşılaşmanın yapısı ile Badiou bağlamında, ölümsüzlük ya da ebedilik boyutuna kapı aralayan Olay'la yaşanan karşılaşmanın yapısı tıpatıp aynıdır.

> kendisinin iç mecrasına dönüşmesine sebep olan mantıktan çıkaran şey etik olanın ta kendisidir. Saldırganlık daha sonra, süper-egonun zalimliği biçiminde kişinin kendine geri çevrilir. Etik olan bizi vicdan azabının ötesine taşıyorsa, bunun nedeni vicdan azabının, ne de olsa, narsisisizmin negatif bir versiyonundan ibaret olması ve yani yine de bir narsisizm biçimi olmasıdır. Öteki'nin yüzü bana dışarıdan gelir ve narsisistik devreyi kesintiye uğratır.[35]

Burada bir şeyler fena halde yanlıştır: Psikanaliz önce narsisistik-egoist saldırganlık ekonomisiyle ve onun süperego tarafından tersine çevrilmesiyle sınırlanır ve buradan hareketle, elbette şu kaçınılmaz sonuca varılır: Etik olanın has boyutu psikanalizin kapsamı dışındadır, "psikanaliz burada bir sınırla karşı karşıya geliyordur", etik olanı ancak narsisistik saldırganlığın nevrotik-mazoşistçe tersine çevrilmesi olarak okuyabiliyordur. Ama Freud'a ve Lacan'a göre (ve Jean Laplanche'm ikna edici bir şekilde geliştirdiği üzere), "narsisistik devreyi kesintiye uğratan", arzulayan biri olarak Öteki'yle yaşanan travmatik karşılaşma tam da arzulayan öznelliğin kurucu unsuru olan temel deneyimdir – zaten Lacan bu yüzden, arzunun "Öteki'nin arzusu" olduğunu söyler. Dolayısıyla Lacan'ın "psikanaliz etiği", psikanaliz deneyiminde keşfedilen bir etik boyut olduğunu, bu boyutun "üst" etik alanın "alt" nevrotik libidinal cilvelere herhangi bir şekilde indirgenmesiyle uzaktan yakından alakası olmadığını gösterme çabasına karşılık gelir. Lacan'daki seçenek yelpazesinde, bir yanda Öteki-Komşu-Şey'i yok etmeye yönelik saldırgan itki, diğer yanda bu itkinin tersine çevrilip Öteki'nin koşulsuz bir etik emrin kaynağı olarak kabul edilmesi yer almaz. Peki ama niye?

Levinas'ın izahatında, kendini tehlikeye açık, belirsiz diye hissedenin ben değil, bana hitap eden Öteki olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu yüzdendir ki, tam da Öteki'nin çağrısına asimetrik biçimde tabi olmamla, koşulsuz sorumluluğumla, Öteki tarafından rehin alınmamla, Öteki'nden üstün olduğumu varsayarım. Açlıktan kıvranan, hıçkıra hıçkıra ağlayan kolu kanadı kırık çocukların görüntülerini üzerimize bomba gibi yağdıran hayırseverlik reklamlarında bu yaralı-tehlikeye açık Öteki'yle neredeyse günbegün karşılaşmıyor muyuz? Bu tür reklamlar, hegemonik ideolojinin altını oymak şöyle dursun, onun ibretlik tezahürlerinden biridir. Butler yüzün kendisinin insanlıktan çıkarma aracı olarak işlev görebileceğini (örneğin Bin Laden, Saddam Hüseyin gibi şer odağı köktendincilerin ya da despotların yüzleri böyledir) ve iktidar rejiminin hangi yüzleri kederlenmeye ve yas tutmaya layık görüp göremeyeceğimizi belirlediğini de gösterir – Vietnam savaşı sırasında ABD'de kamuoyunun etik bir öfkeye kapılmasına yol açan şey napalm bombardımanı sonucunda yanan çocukların fotoğraflarıydı. Bugün, o acı çeken Öteki'nin kırılganlığı, insancıl ideolojik taarruzun bir parçasıdır.

Gelgelelim, Pascal'ın insanın hem evrendeki bir toz zerreciği hem de aynı son-

35 Butler, *Precarious Life*, s. 137-8.

suz tin olduğu yolundaki o meşhur düşüncesinin doğrultusunda, etik öznenin tehlikeye açıklığı ve yaralanabilirliğine bir şey daha eklemek gerekir ki o da mutlak sadakat mefhumu, mutlak bir sonsuzluk noktasına yapılacak göndermedir. Kırılganlık tek başına etiği izah etmez – işkence görmüş ya da yaralanmış bir hayvanın bakışı başlı başına onu etik bir özne kılmaz. Etik öznenin iki asgari bileşeni tehlikeye ve yaralanmaya açıklığı *ile* "ölümsüz bir Hakikat"e sadakatidir (bu öyle bir ilkedir ki özne onun için, yaralanabilirliği ve sınırlılıklarına bariz ve bazen gülünç bir tezatla, her şeyi riske atmaya hazırdır) – insanın savunmasızlığını yaralanmış bir hayvanınkinden ayıran yegâne şey bir "ölümsüz Hakikat"in varlığıdır. Dahası, bu ikisine bir de "şeytani" ölümsüzlüğü ilave etmek gerekir ki bunun Freud'un dilindeki adı dürtüdür (ölüm dürtüsü) ve bu da Komşu-Şey'in özüdür.[36]

Fakat bu sadakat tam da tüm o tehlikeye açıklığıyla savunmasız Öteki'nin çağrısına sadakat olarak anlaşılamaz mı? Buna cevap olarak etik failin kendi kırılganlığını da deneyimlemesi gerektiği söylenemez – bu noktada komşunun etik açıdan *evcilleştirme* ayartısına kapılmamak, Levinas'ın komşuyu etik sorumluluk çağrısının içinden çıktığı dipsiz nokta olarak kavramasına uzak durmak gerekir. Levinas öznenin adaletsizlikler ve haksızlıklar yaşamanın sonucunda ortaya çıkmış koşulsuz bir etik Çağrı'yı tanıyarak oluştuğunu söyler ve özne mefhumunu bu çerçevede kullanır: Özne, o biçare, acı çeken Öteki'yle (Komşu) yaşanan travmatik karşılaşmaya bir tepki olarak belirir. İşte bu yüzden kuruluşu itibariyle merkezsizdir, özerk değildir, etik Çağrı tarafından yarılmıştır, asla yerine getiremeyeceği o içselleştirdiği talebi, kendisini aşan bir talebi deneyimlemekle tanımlanmıştır. Öznenin kurucu unsuru olan paradoks şudur ki öznenin yerine getiremediği talep özneyi özne yapan şeyin ta kendisidir, dolayısıyla özne kuruluşu itibariyle bölünmüş durumdadır, özerkliği "ötekinin talebinin doğurduğu yaderk deneyimle daima gaspedilir": "Ötekiyle aramdaki ilişki iyi huylu bir yardımseverliğe, merhametli bir tasaya ya da ötekinin özerkliğine hürmete değil, tüm o ağırlığıyla bana zulmeden bir sorumluluğun doğurduğu takıntılı deneyime dayanır. Ben, ötekinin rehinesiyimdir."[37] Demek ki içinde bulunduğum temel durum, kendime karşı ebedi bir mücadeleye dayanır: Hayatımın çevresinde dönüp durduğu, aşina olduğum tikel bir dünyaya bencilce kök salmışlık ile Öteki için yapılan koşulsuz sorumluluk çağrısı arasında daima ikiye ayrılmışımdır: "Varoluşunun çekimine kapılarak etrafında dönüp durduğu merkeze ayrıyeten sahip olan ayrı bir varlık olarak keyfin içinde ortaya çıkan Ben, bu çekimi kendisinden çıkarıp arındırmasıyla tekilliği bakımından doğrulanır ve kendini hiç durmadan arındırır."[38] Levinas burada Dostoyevski'den

36 Bundan dolayı, psikanalitik tedavide yüz yüzelik yoktur; ne analist ne analiz edilen kişi diğerinin yüzünü görür: Komşu-Şey boyutu ancak bu şekilde ortaya çıkabilir.

37 Simon Critchley, *Infinetely Demanding*, Londra: Verso Books, 2007, s. 10. (*Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2010.)

38 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Lahey: Martinus Nijhoff, 1979, s. 44. Badiou'nun "kişinin kendini acımasızca sansürlemesi" dediği şeyin bu versiyonu, tasfiye

alıntı yapmayı sever: "Hepimiz her şeyden sorumluyuz ve herkesin önünde suçluyuz, lâkin ben diğer herkesten daha fazla öyleyim." Bunun temelindeki zulüm, süperegonun zulmüdür elbette.

Süperego nedir? Berlin'de Alexanderplatz'ın yakınlarındaki bir Motel One'da, rahatsız-etmeyin tabelasında şöyle denir: "Motel One'daki odamın keyfini çıkarıyorum... lütfen rahatsız etmeyin!" Bu mesajın müstehcenliği huzur ve sükûnet isteyen otel misafirini odasının keyfini çıkardığını beyan etmeye zorlamasında yatmaz sadece. Ortada daha derin bir müstehcenlik vardır ve bu da, rahatsız edilmeme arzusunun zımnen huzur içinde (ve mesela, uyuyarak ya da çalışarak değil) keyif çatma arzusu olarak nitelendirilmesidir.

Primo Levi ve Holokost'tan kurtulan diğer insanların devamlı anlattığı o tuhaf olguyu, yani kurtulduktan sonra verdikleri içsel tepkinin derin bir yarılmayla şekillenmiş oluşunu hatırlayalım: Bilinç düzeyinde, hayatta kalmalarının anlamsız bir tesadüfün sonucu olduğunun, bundan dolayı herhangi bir şekilde suçlu olmadıklarının, tek suçlunun Nazi işkencecileri olduğunun tamamen ayırdındaydılar. Fakat öte yandan, "irrasyonel" bir suçluluk duygusu da onlara epey bir musallat oluyordu. Başkalarının ölümü pahasına hayatta kalmışlardı ve dolayısıyla onların ölümünden bir şekilde sorumluydular adeta – bilindiği üzere, bu katlanılmaz suçluluk duygusu birçoğunu intihara sürüklemişti. Süperegonun failliği en saf haliyle gözler önüne serilir burada: bizi manipüle edip kendi kendimizi yok etmeye dönük sarmal bir harekete sürükleyen müstehcen faillik. Süperegonun işlevi tam da insan-olmanın kurucu unsuru olan terörün nedenini, insan olmanın insanlıktan-çıkma çekirdeğini, Alman İdealistlerinin negatiflik, Freud'unsa ölüm dürtüsü dediği şeyin boyutunu örtbas etmesidir. Süperego, yüceltimlerin karşısında bize siper olduğu Gerçeğin travmatik sert çekirdeği olmak şöyle dursun, Gerçeği bir perde çekerek ayıran bir maskedir. Levinas'a göre, özneyi merkezsizleştiren o temelli heterojen Gerçek Şey'in travmatik tecavüzü, İyi'nin etik Çağrı'sı *ile özdeştir*; Lacan'a göreyse, tam aksine, ilksel "kötü Şey"dir, kaldırılarak asla İyi'nin bir versiyonuna dönüştürülemeyecek bir şey, daima rahatsız edici bir kesik şeklinde kalacak bir şeydir. Etik çağrının kaynağı olarak Komşu'yu evcilleştirmemizin intikamını Kötü işte böyle alır: "Bastırılmış Kötü", süperegonun etik çağrıyı tahrifi kisvesinde geri döner.

Gelgelelim burada gündeme getirilmesi gereken bir soru daha vardır: Ahbap ile Komşu arasındaki karşıtlık, başkalarına ilişkin deneyimimizin nihai ufku mudur? Levinas'a göre "yüz"ün kendisiyle empati kurabildiğim, "bana benzeyen", benim *benzerim* olan ahbabımın adı olmadığı açıktır. Levinas'a göre "yüz", radikal bir yüz-süzlüğün, öz-denge temelinde başkalarıyla kurulan her etkileşimi davetsiz misafirliğiyle bozan bir Ötekiliğin dipsizliğinin Gerçeğidir. Ne var ki, Levinas'ın bunun karşıtını, ötekinin yüz-süz dipsizliğini anlatmak için "yüz" terimini kullanabilmesi, ikisi arasındaki bağa, ikisinin de aynı alana ait

etmek için yanıp tutuşan her Stalinistin kalbini pır pır ettirmez mi?

olduğuna işaret etmez mi? Komşu'nun o yüz-süz dipsizliği, tam da yüzün kendisinin, yüzün içkin bir şekilde aşılmasının doğurduğu bir yüz-süz Öte değil midir? Gözlerimizle bakamayacağımız kadar kuvvetli olan, tam da o görülebilen boyutunu kapatan dehşetengiz görüntüler (vorteks, maelstrom, Medusa'nın kafası, Irma'nın boğazı...) gibi değil midir? Lacan'a göre yüz imgesel bir ayartı işlevi gördüğü ölçüde, yüz-süz Komşu'nun Gerçeği imgesel Gerçek'tir. Soru ise şudur: Bir başka, simgesel Gerçek var mıdır, yok mudur? Üstü kapalı bir benzeşlik kurarak soralım: Komşu'nun yüz-süz dipsizliğini meydana getirmek üzere yüzün içine itildiği o aynı kendi kendini iptal etme haline simgeseli de çekersek ortaya ne çıkar? Bir simgesel Gerçek olarak insan bireyinin statüsü ne olurdu? Bu noktada ortaya özne, Kartezyen *cogito* çıkar ki bu, Lacan'a göre, bilinçdışının öznesinden başka bir şey değildir. Lacan'ın bu özneye "gerçeğin cevabı" diye göndermede bulunması tuhaf değil. Zira bu özne, simgesel, kendi imkânsızlığının, içkin Gerçeğinin sınırına çekildiği anda ortaya çıkar. Tözsellikten topyekûn çıkmış olan, var-olma başarısızlığıyla örtüşen bu özne, varlık düzenindeki bir kesikten, bir boşluktan ibarettir.

Ahbap/Komşu ekseni nihai ufkumuzsa, evrensellik boyutunu terk etmemiz gerekiyor demektir: Komşu, evrenselliğe direnen tekil bir dipsizliktir. Peki evrenselleştirilemeyen Komşu'nun etik-siyasi faaliyetimizin nihai ufku olduğu söylenebilir mi öyleyse? En yüksek norm komşunun Ötekiliğine saygı duyma emri midir? Levinas'ın bugünlerde imkânsız evrensellik motifini biteviye doğaçlayıp duran solcu-çokkültürcü liberaller arasında bu kadar rağbet görmesi boşuna değil – her evrensellik dışlayıcıdır, evrensel diye tikel bir standardı dayatır. Burada şunu sormak lazım: Her etik evrensellik gerçekten de Komşu'nun dipsizliğinin dışlanmasına mı dayanır, yoksa Komşu'yu *dışlamayan* bir evrensellik var mıdır? Evet, vardır: "olmayan-parçanın parçası"ndan temellenen evrensellik; toplumsal bütünlükte belirli bir yeri olmayanların, onun içinde "yersiz" olan ve bu halleriyle doğrudan evrensel boyuta karşılık gelenlerin sergilediği tekil evrensellik.

TERÖRDEN HEVESE

Komşu evrenselleşemez, ama Özne *evrensel(leşebilir)dir*. Bu evrensellik bir istisnaya dayalı bir evrensellik değildir artık, bir boşluğun, bir kesiğin evrenselliğidir: tüm tikellerce paylaşılan temel bir evrensel özellik değil, hepsini boylu boyunca kesen bir imkânsızlığın kesiği. Bu açıdan hareketle Badiou'yu geridönüşlü olarak okursak, dört temel kavramını –Gerçeğe yönelik dört temel öznel-duygulanımsal tavır– ortaya koyduğu o ilk başyapıtlarından "Özne Teorisi" (1982) kitabında, bu soruya (Varlık düzeyindeki, hayvani yaşamı düzeyindeki bir tahrifin Olay'a nasıl kapı araladığı sorusuna) örtük bir yanıt vermiş olduğunu anlayabiliriz. İki çifti karşı karşıya getirir: Sofokles'in terör ve kaygı çif-

ti (Kreon'un terörü, Antigone'nin kaygısı) ile Eshilos'un cesaret ve adalet çifti (Orestes'in cesareti, Athena'nın adaleti). Bense iç tutarlılık sağlamak için, birazdan dile getireceğim gerekçelerden ötürü, adaletin yerine hevesi koymayı öneriyorum.

Antigone'de insanın tüm mahlûkların en "şeytani"si ["*demonic*"], bir aşırılık varlığı, düzgün hiçbir ölçüye gelmeyen bir varlık olduğunu söyleyen koroya sıkça atıf yapılır. Gelgelelim, bu satırların metin içinde tam olarak nerede bulunduğunu muhakkak akılda tutmak gerekir: Birinin (söz konusu kişinin kim olduğu henüz belli değildir) Kreon'un emrine karşı geldiği ve Polyneikes'in bedeni üzerinde cenaze ritüelini gerçekleştirdiği haber alınır alınmaz koro araya girer. "Şeytani", aşırı bir edim diye algılanan şey *bu* edimdir, Kreon'un yasağı değil – Antigone, Kreon'un kutsala saygısız kibrine karşı, hiç de ölçülülüğün, münasip sınırlara hürmetin yer tutucusu değildir. Badiou'nun Kreon'u "yasanın, süperego hiddetiyle gözler önüne serilen, kendisi üzerindeki iç aşırılığı"na karşılık gelen figür diye okumasını sorunlu kılan şey budur:

> "Kreon" süperegonun adıdır: mahvolmuş ve kendi özü gereği, salık verdiği yerin üzerine bir aşırılık olarak geri dönen düzensiz yasa. "Antigone" ise kaygının, yani, yerin düzenli sonluluğu içine yerleştirilemeyen gerçeğin sonsuzluğu ilkesinin adıdır. Bu açıdan bakıldığında, Antigone ve Kreon, her ne kadar oyunun içinde birbirlerinin hasmı olsalar da, aslında aynı süreci, Sofoklesçi trajik özne oluşumunu ortaya koyarlar.[39]

Bu okumayı benimseyen Bosteels ise, Yasa'nın bu boyutunun, "yasa yasadır" totolojisinin dışavurduğu şiddet boyutu olduğunu belirtir:

> Bu aşırılık ve yıkım unsuru Badiou'nun yasadaki yasa-olmayan dediği şeydir; bu unsur süperego emrinin hiddetinde açığa çıkmış şekilde, bir *Yapmalısın*'a ya da *Yasa yasadır* gibi laf kalabalıklarına indirgenmiş halde bulunur: "Yasa-olmayan, kendini yasanın teyit edicisi olarak ortaya çıkaran şeydir; bundan dolayı, süperego aynı anda hem yasanın hem de onun yıkımının işareti olabilir." Yani yasa, süperego mefhumu sayesinde, kendini kendi içinden altüst etme potansiyelini paradoksal bir şekilde dışavurur.[40]

Gelgelelim, Antigone ile Kreon arasındaki merkezi karşılaşmada, "yasa yasadır" totolojisine karşılık gelen kişi Antigone'dir, Kreon ise Polyneikes'in cenazesini niçin yasakladığına dair gerekçeler (*polis*'in çıkarları bireysel şikâyetlerinden üstündür, Polyneikes'in cenazesi yeni bir iç savaşı tetikleyebilir ve bunun sonu-

39 Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982, s. 179; şurada çevrildiği haliyle: Bosteels, "Force of Nonlaw", s. 1909.
40 Bosteels, "Force of Nonlaw", s. 1910.

cunda Tebai yıkılabilir) sunan pragmatik bir *Reelpolitikaci*'dır denemez mi? Antigone tüm bunlara, "Israr ediyorum! Kuralıma bağlı kalıyorum!"u tekrar tekrar çeşitlendirerek cevap verir sadece.

Evvelce söylediğim gibi, Badiou "Sofoklesçi" kaygı-süperego (Antigone-Kreon) çiftini "Eshilosçu" cesaret ve adalet (Orestes-Athena) çifti ile tamamlar: Sofokles'in evreni şiddet ve intikam döngüsünde takılı kalır, Eshilos ise bu döngüyü kıracak *yeni* bir yasaya olanak tanır. Fakat Badiou bu dört öğenin hepsinin bir Hakikat-Olay'ın olmazsa olmaz bileşeni olduğunu vurgular: "Yasaları kesmedeki cesaret, şeffaf olmayan bir zulmün doğurduğu kaygı, kana susamış Erinyelerin süperegosu ve son olarak, yeninin tutarlılığı doğrultusundaki adalet – özneyi eklemlemek için gerekli dört kavram."[41] Zulümden kaçıp iltica arayanlara nasıl muamele etmek gerektiği meselesini ele alan "Yakarıcılar" oyunu Eshilos'un fiiliyatını tasdik eder. Buradaki "yakarıcılar" Danaus'ın elli kızıdır; Mısır Kralı Aegyptus'un kendileriyle evlenmek isteyen elli oğlundan kaçarak Argos'a varırlar. Argos kralı onları kabul etmekte gönülsüzdür, zira Aegyptus'un gazabından ve Mısır'la savaşa girmekten korkmaktadır; gelgelelim, şehrin halk meclisi ona baskın çıkar ve yakarıcılara barınma olanağı verilir. Halkın burada sergilediği şey cesaret (Mısır'la savaşa girme riskine girmek) ve bir adalet hissidir ("yakarıcıları" başlarına gelebilecek felaketten korumak).

Badiou "Hakikat-Olay'ın dört temel kavramı"m, Lacan'ın "psikanalizin dört temel kavramı"nın kendi versiyonunu önerir; Bosteels de, "Dünyaların Mantığı" kitabında Badiou'nun küçük ama önemli bir değişiklik yaparak bu dörtlüye geri döndüğünü belirtir: "Süperego"nun yerini, her Hakikat-Olay'ın zorunlu bileşeni olarak "terör" alır – başka alanlarda olduğu gibi siyasette de, bir tür terör olmadan hiçbir hakikat gerçekleşmez: "İnsan hayvanındaki sonluluğu aşan, onu oluş halindeki bir özneye dahil oluşuyla Hakiki'nin ebediliğine tabi kılanın hiçbiri kaygı, cesaret ve adalet olmadan asla gerçekleşememiştir. Fakat artık, genel olarak, terör olmadan da."[42] Bu dörtlüde tartışmamızla derinden bağlantılı birçok içgörü vardır (özgürleşme siyasetinde terörün kaçınılmaz bir rolü olduğunun ileri sürülmesinden kahramanlık ile adalet arasında ayrım yapılmasına kadar uzanır bu içgörüler):

41 Badiou, *Théorie du sujet*, s. 176, şurada çevrildiği haliyle: Bosteels, "Force of Nonlaw", s. 1913. Badiou kimi zaman "adalet"i, "özgürlük" ya da "demokrasi" gibi fazlasıyla ideolojik içerikler yüklenmiş mefhumların yerini alması gereken Ana-Gösteren olarak öne sürer – peki ama adalet bağlamında da aynı sorunla karşılaşmaz mıyız? (Badiou'nun ana referansı olan) Platon adaleti her tikel belirlenimin kendi bütünlüğü içinde, küresel toplumsal düzende kendi yerinde durduğu hal diye tanımlar. En mükemmel haliyle korporatist anti-eşitlikçi şiar değil midir bu? "Adalet" eğer radikal özgürleşmeci siyasetin Ana-Gösteren'i mertebesine yükseltilecekse, daha bir sürü izahta bulunmak gerekir.

42 Badiou, *Logiques des mondes*, s. 99, şurada çevrildiği haliyle: Bosteels, "Force of Nonlaw", s. 1915.

> Eğer kahramanlık imkânsızı cesaretle karşılamanın öznel figürüyse, cesaret de imkânsızda dayanma erdemidir. Cesaret noktanın kendisi değildir, noktaya tutunmaktır. Cesaret gerektiren şey, dünyanın yasasının dayattığı süreden farklı bir sürede, dayanmaya devam etmektir.[43]

Cesaretten yoksun kahramanlık, bir anlığına acınası bir intihari jestte bulunup daha sonrasında gündelik Hayat'ın aklıselimine geri dönmeye özgü konformist "ayıklık"la sınırlıdır: Sahiden zor olan şeyse Olay'a sadık kalmaya cesaretle sebat etmektir. Dahası, Badiou'nun dörtlüsü bugünkü hal-i pürmelalimize dair gayet yerinde bir teşhiste bulunmamızı sağlar: "Diyalektiği kaygı ve süperego üzerinde yükselen bu öznel figürün, gerek tarihte gerekse hayatta, dekadans ve dağılma zamanlarında daima baskın çıktığına inanıyorum."[44] Yahut, Bosteels'in sarahatle yaptığı açımlamayı alıntılarsak:

> İçinde yaşadığımız zamanın Sofoklesçi egemeni, şu olgunun bir semptomu olarak görülebilir: Cesaret ve adalet dogmatik iradecilik yanılsamaları diye görülüp geçildiği anda, elimizde kalan tek şey kaygı ve terörden oluşan ikiz yatkınlıklardır, yani, çok-fazla olarak gerçeğin aynı zamanda yasa-olmayan mahiyetindeki yasanın kırılganlığını ve tehlikeye açıklığını ifşa eden aşırı bir boyutudur.[45]

Burada varlığını sürdüren sorunun iki yanı vardır. Birincisi, "adalet", bir Hakikat'le karşılaşmaya verilen aynı "duygusal" tepkiler dizisine ait bir terim midir sahiden? Onu bu dizinin içine koyduğumuzda onu fazlasıyla "öznelleştirmiş" olmaz mıyız? Olası bir alternatif (Kant bağlamında, numenal bir Gerçek'le karşılaşmaya şahitlik eden öznel bir yükselmeyi anlatan) *heves* olurdu herhalde. Başka bir deyişle, kaygı ve cesaret bir karşıtlar çifti oluşturduğu ölçüde, terör ve heves de bir başka simetrik çift oluşturmaz mı? Nasıl ki cesaret ("büyük Öteki"-nin kapsamadığı bir edimi gerçekleştirme cesareti) ancak arkaplanda kaygı varken ortaya çıkabiliyorsa, heves de ancak arkaplanda kendisinin içkin bir şekilde tersyüz olmuş hali olarak terör varken ortaya çıkabilir.[46] Pekâlâ bilindiği üzere, Freud insanı yanıltmayan tek duygunun kaygı olduğunu iddia etmişti – peki hevese ne demeli? Heves genelde yanıltmaz mı? Etrafımızda bir sürü sahte heves görmüyor muyuz? Bu noktada hevesin ancak arkaplanda terör varken ortaya çıkabileceğinni hatırlamamız gerekir: Hevesin sahiciliğini deyim yerindeyse te-

---

43 Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, Londra: Verso Books, 2008, s. 72-3.

44 Badiou, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982, s. 180; şurada çevrildiği haliyle: Bosteels, "Force of Nonlaw", s. 1920.

45 Bosteels, "Force of Nonlaw", s. 1920.

46 Kant bunun yine farkındaydı. Ona göre, doğal bir gücün dizginsiz dehşeti karşısındaki katıksız acziyetimizin doğurduğu dehşet duygusu (terör), en kudretli doğal şiddetin bile özgür ahlaki failler olarak bizim özerkliğimizi tehdit edemeyeceğini idrak ettiğimiz anda hevese dönüşür.

minat altına alan, onu Gerçek'le ilişki içine sokan ve sahte hevesten ayıran şey bu arkaplandır.

İkincisi, "terörü" sahiden de "süperego"nun yerini alan şey olarak kavrayabilir miyiz? O muğlak "totaliter terör" anlayışına göre, devletin sınırlanmış bir yasal iktidar olarak değil, ne kadar masumsanız kendinizi o kadar çok suçlu hissetmenize sebep olan bir süperego failliğinin dizginsiz icrası olarak işlediği doğrudur. Ne var ki, biraz basitleştirilmiş bir dille söylersek, Badiou terörün bir Hakikat'le öznel ilişkilenmenin kaçınılmaz bir veçhesi olduğunu düşünmez sadece; meselenin (siyasi) ucuna kadar da gider ve terörün tüm radikal özgürleşmeci siyasette mevcut olduğunu vurgulayıp ironik bir ifadeyle kendi siyasetinin "iyi bir terör arayışı" olduğunu belirtir. Demek ki mesele, terör deneyiminin, gündelik hayatını rayından çıkaran bir Hakikat'in dalışıyla huşuya gark olmuş öznenin tavrının daima bir parçası olmasından ibaret değildir – Heiner Müller'in meşhur şiarını anımsayalım: "*Yeninin ilk görünümü dehşettir.*" İşin çok daha radikal bir yanı daha vardır ki o da terörün her radikal demokratik siyasetin meşru bir parçası olmasıdır: Halk adaletini acımasızca icra etmesi ancak terör olarak görünebilir. Ve bu özgürleşmeci terörün iki veçhesini, gerek öznel deneyimi gerekse iktidar icrasını, yasal iktidarın süperego-aşırılıklarından, yasanın göbeğindeki yasa-olmayanın aşırılığından muhakkak ayrı tutmak gerekir. Kreon ister fırsatçı *Reelpolitika*'ya isterse yasal iktidarın süperego-aşırılığına karşılık gelsin, özgürleşmeci teröre karşılık gelmediği kesindir.

Dolayısıyla, Badiou'yu düzelterek, yeni –üçüncü– bir "özgürleşmeci siyasetin dört temel kavramı" önermeliyiz: kaygı, cesaret, terör, heves. Heidegger kaygı hakkında söylemek istediğimiz şeyi ayrıntısıyla zaten geliştirmişti: Varoluşumuzun temeli terörle paramparça olunca, salt ontik bir korku kaygıya dönüşünce, karşımıza varlığımızın ontolojik Boşluğu çıkınca, Badiou'nun faydacı-hedonist "hayvan yaşamı" dediği (ve Heidegger'in bağlanmış halde dünya-içinde-var-oluşumuz dediği) yerden şiddetle çekilip alınırız. Köklü bir yerinden çıkmanın yaşandığı böyle bir "çivisinden çıkma" deneyimi henüz bir Olay olmasa da, onun zorunlu önkoşuludur: Ancak yerinden çıkmış bir özne, kendi yaşam dünyasından kopmuş bir özne, kendini bir Olay'ın muhatabı olarak tanıyıp onun Hakikat'ine sadık kalmaya cesurca adayabilir.

Fakat burada Badiou'yla araya bir fark koymak gerekir: Ona göre kaygı, çivisinden çıkmışlık, genel olarak negatiflik deneyimi, Olay'ın bir önkoşuludur – deyim yerindeyse, onun geridönüşlü negatif gölgesidir. Bizimse ona "daha güçlü", özerk bir rol yüklememiz gerekir. (Freud'un "ölüm dürtüsü" adını verdiği) negatiflik ilksel ontolojik olgudur: Bir insanın gözünde, kendisini önceleyen bir "hayvan yaşamı" yoktur, zira insan canlısı kuruluşu itibariyle "çividen çıkmıştır". Her "normallik", ilksel yerinden çıkmanın –ki bu "ölüm dürtüsü"dür- sonradan *normalleştirilmesidir*. Olay'a kapı aralayan yegâne şeyse, her pozitif "normallik" düzeninin katıksızca boş olduğunu idrak edince yaşanan o dehşet duygusudur.

Öyleyse bu, Badiou ve Lacan arasındaki nihai farktır: Badiou'nun başlangıç noktası olumlayıcı bir proje ve ona sadakattir; Lacan'ın gözündeki ilksel olgu ise negatiflik olgusudur (ontolojik açıdan bakıldığında, Bir'in Bir olamaması) ve bir Hakikat-Olay'a sadakat ikincildir, kapısı negatiflik tarafından aralanan bir imkândır.

Kilit değeri olan bu ara mefhum, yani kaygı mefhumu, Badiou'nun Olay mefhumundaki bir tutarsızlığı çözmemizi de sağlar: Eğer Olay kendi adlandırılışını kendine dahil etmesi anlamında özgöndergeselse (yalnızca ona angaje olmuş, "ona inanan" özneler için Olay vardır; yansız bir gözlemci için Olay yoktur), Badiou nasıl olur da (Kant'ın nesne deneyimimizin koşullarının aynı zamanda nesnenin kendisinin koşulları olduğu tezini yankılarcasına) aynı zamanda öznenin Olay'la ilişkilenme kiplikleri olan farklı öznellik kipliklerini tespit edebiliyor? Dolayısıyla, hakikatin, bilgiye karşıt olarak, ancak angaje bir gözle, "ona inanan" bir öznenin bakışla görülebilecek bir şey olduğu anlayışını bırakmalıyız. "Dünyaların Mantığı" kitabında Badiou Hakikat-Olay'ın yalnızca onda kendilerini tanıyanların gözünde var olduğu şeklindeki tezini düzeltmişti: Bir Hakikat daima tikel bir tarihsel durumun hakikatidir, ama durumun *bütününü* etkiler. Badiou bir Olay karşısında dört tepki verilebileceğini ortaya koyar: sadık özne; reaktif özne; müphem özne; ve diriliş. Belki de bu listeyi birazcık daha karmaşıklaştırıp toplamda altı tepki olduğunu söylemek gerekir. Mesela:

Freud-Olay'ına verilen tepkiler: (1) sadakat (Lacan); (2) reaktif normalleştirme, hâkim alana dahil etme (ego psikolojisi, "dinamik psikoterapi"); (3) düpedüz inkâr (bilişselcilik); (4) bir sahte-Olay'da obskürantist biçimde gizemlileştirme (Jung); (5) topyekûn dayatma (Reich, Freudcu Marksizm); Freud'un "ebedi" mesajının çeşitli "Freud'a dönüş"lerde dirilmesi.

Bir aşk-Olay'ına verilen tepkiler: (1) sadakat; (2) normalleştirme, düzene dahil etme (evlilik); (3) olay statüsünün düpedüz reddi (serbest-meşreplik, Olay'ın bir cinsel maceraya dönüşmesi); (4) cinsel aşkın büsbütün reddi (cinsel riyazet); (5) Tristan tarzında obskürantist bir intihari tutku; (6) dirilen aşk (yeniden karşılaşma).

Marksizm-Olay'ına verilen tepkiler: (1) sadakat (komünizm, Leninizm); reaktif biçimde düzene dahil etme (sosyal demokrasi); (3) olay statüsünün düpedüz inkârı (liberalizm, Furet); (4) bir sahte-Olay kisvesinde feci bir toplu karşı-saldırı (faşizm); (5) Olay'ın toptan dayatılması ve sonunda "müphem bir felaket"e yol açılması (Stalinizm, Kızıl Kmerler); (6) Marksizmin yenilenmesi (Lenin, Troçki, Mao...).

Peki nasıl oluyor da (1) ve (6), (Lenin ve Lacan gibi şahsiyetlerde) bir arada var oluyor? Böylece bir başka hipoteze geliyoruz: Olay ilk seferde muhakkak ıskalanır – hakiki sadakat ancak diriliş biçiminde, "revizyonizm"e karşı bir savunma olarak mümkündür: Freud yaptığı keşfin önemini külliyen kavramamıştı, keşfinin özüne ancak Lacan'ın "Freud'a dönüş"ü sayesinde varmıştık; yahut Stanley Cavell'ın yeniden evlenmeyi konu alan Hollywood komedileri bağlamında belirttiği üzere, yegâne hakiki evlilik (aynı kişiyle yapılan) ikinci evliliktir.[47]

Badiou tarihsel bir sekansı tanımlayan farklı öznel tiplerin (sadık, reaktif, müphem) etkileşimini tasvir ederken, "*Hegelci diyalektiğin ve dogmatikleştirilmiş Marksizmin iddia ettiğinin aksine, tarihsel şimdinin hakikatin bedeninin şimdisiyle örtüşmediğini*" vurgular.[48] Her tarihsel şimdide, "hakikatin bedeni", Hakikat-Olay'a onu olay-öncesi süreçlerin alanına kaydetmeye çalışarak tepki verenler ve hakikatin bedenini yok etmek için mücadele edenlerle bir arada var olup etkileşim içine girer (örneğin siyasette, komünistler, liberal demokratlar, faşistler); Hegelcilere ve kaba Marksistlere göreyse, her tarihsel çağ tek bir (hegemonik) mefhumun göstergesi altındadır. Peki, eşzamanlının eşzamansızlığı" (Ernst Bloch), farklı aşamalara ait dilimlerin aynı çağ içinde bir arada var olduğu şeklindeki Marksist anlayış tam da bu etkileşime işaret etmez mi? Marksizmdeki "eklemlenme" kavramıyla anlatılmaya çalışılan şey işte budur: yeninin ortaya çıkmasıyla birlikte, eskinin yeni bir işlev kazanması ve yeni bütünlüğün içinde farklı bir rol üstlenmesi (Katolik Kilisesi'nin modernitenin her yeni aşamasında kendini yeniden icat edişini hatırlayalım mesela). Dahası, ilk bakışta zannedilebileceğinin aksine, Hegel'in "bütünlük" mefhumu da aynı karmaşık eklemlenmeyi anlatmayı amaçlamaz mı?

Badiou'ya geri dönelim: Eğer Olay yalnızca ona angaje olanlar için varsa, Olay'ı inkâr eden (ya da gözardı eden) öznellik mefhumunu nasıl tutabiliriz? Onu inkâr etmek Olay'ın halihazırda, bir bakıma, inkâr eden özne için var olduğunu mu ima eder? Benim hipotezim şu ki burada hayati rol kaygınındır. Olay daima bir dünyanın içinde, onun transandantal koordinatları içinde vuku bulur ve ortaya çıkışı o dünyanın *tümünü* etkiler: Kimse onu gerçekten gözardı edemez – mesela, Olay'ın ardından, bir Olay falan olmadığını ispatlamaya çalışan liberal, Olay'ın öncesindeki liberalle aynı kişi değildir, çünkü halihazırda Olay'la dolayımlanmıştır, ona tepki vermektedir. Bir şeyi bilmemek ile o şeyi bilmiyormuş gibi yapmak iki ayrı şeydir. Olay ilk ortaya çıkışıyla kaygı uyandırır, çünkü tanımı gereği bir dünyanın transandantal koordinatlarını paramparça eder. Herkesi, bir dünyanın tüm öznelerini etkileyen şey bu kaygıdır ve Olay'ı inkâr

47 Öyleyse Olay'a karşı fetişist bir yarılma tavrını tahayyül etmek mümkün müdür: "Olay falan olmadığını, her şeyin alelade sürüp gittiğini pekâlâ biliyorum, ama, belki de maalesef, yine de... Olay'ın *olmuş olduğuna inanıyorum*"?

48 Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, s. 121.

etmek ya da gözardı etmek, onu (eski) dünyanın koordinatları içine çekmeye çalışmak, vs. bu kaygının tetiklediği tepkilerdir, Olay'ın travmatik etkisiyle başa çıkmaya çalışmanın reaktif yollarıdır. (Sosyal demokrasi, liberal gözardı ediş ve faşizm, komünist bir olayın yol açtığı kaygıya verilen tepkilerdir.) Gelgelelim, (neredeyse o Freudcu, duygulanımları dönüştürme anlamıyla) kaygıyı, tabiri caizse, "dininden vazgeçirip" hevese dönüştürebilen yegâne şey Olay'a sahici bir öznel sadakattir: Olay'ı tüm travmatik etkisiyle kabul etme ya da onunla böyle yüzleşme ve bu kaygıyı özgürleşme mücadelesinin hevesine çevirme cesaretini sergiler. Tam bu anlamda, kaygı, her koşulda hevesin arkaplanını oluşturur: Kaygı olmadan heves olmaz, heves kendi içinde, başlı başına başlamaz, biçimsel açıdan kaygının dönüşümünün sonucudur. Dolayısıyla Badiou Olay'a verilen gerilemeci tepkileri birer öznellik kipliği olarak nitelendirmekte haklıdır: Öznelliğin ortaya çıkışı Olay'ın hevesle onaylanmasıyla değil, kaygıyla sınırlıdır ve Olay'a verilen ilk tepki olarak kaygı, evrenseldir, Olay'ın paramparça ettiği dünyanın bütün alanını etkiler.

Kaygıya göndermede bulunmak, Olay'ın ardından Hakiki-Güzel-İyi üçlüsünü izleyen hakikat prosedürlerinin her birinin iç sınırını ortaya koymamızı da sağlar: Bilim Hakiki'yle, Sanat Güzel'le ve Siyaset İyi'yle alakalıdır. Dördüncü prosedür olan Aşk ise aynı düzeyde işlemez: Diğerlerinden daha "temel" ve "evrensel"dir.[49] Dolayısıyla buradaki yapı, dördün yapısı değil, 3+1 yapısıdır – Badiou'nun yeterince vurgulamadığı bir özelliktir bu (gerçi, cinsel fark bağlamında, kadınların tüm [diğer] hakikat prosedürlerine genelde aşk yoluyla yaklaştığını belirtir). Sadece psikanaliz değil, felsefe ve din de aşka aittir ("felsefe" teriminin kendisi bilgelik *aşkı* anlamına gelir). Öyleyse aşk, Badiou'nun "Asyatik üretim tarzı" mıdır, (psikanalizden teolojiye) diğer üç kipe uymayan tüm hakikat prosedürlerini içine attığı kategori ve tüm alanın temelindeki yapılandırıcı ilke midir?[50]

Kaygı, her hakikat-sahasında, mutlak indirgeme ya da saflaştırmayı engelleyen, yani, söz konusu sahanın hem olanaklılık koşulu hem de olanaksızlık koşulu (içkin sınırı) olan bir *minimal farkla* yaşanan karşılaşmaya işaret eder: Bilimde, bilginin nesnesinin bilimsel bir indirgemeyle pozitif bir entiteye çevrilmesini önleyen *ontolojik fark* (bilişsel beyin bilimlerinde olduğu gibi); siyasette,

49 Bu üçlü, sanat alanı içinde, epik (Hakiki), lirik (Güzel) ve drama (İyi) üçlüsü şeklinde yansır.

50 Badiou bu bağlamda, dine materyalist bir şekilde herhangi bir Hakikat statüsü vermemek bakımından muğlaktır. Gizem varlığını sürdürür: Peki dinsel bir metin (Paulus) nasıl olmuştur da bir Hakikat-Olay'ın biçimsel matrisini belirleyen ilk metin olabilmiştir? Hatta daha da ileri gidip, Badiou'nun izinden giderek, bu üçlüyü yirminci yüzyılın üç büyük teorisiyle bağlantılandırabiliriz: Marksizm epiktir (edebiyata öncelik verir), psikanaliz dramatiktir (tiyatroya öncelik verir) ve (Heideggerci) fenomenoloji ise liriktir (şiire öncelik verir).

siyasi projenin kendini yeni bir antagonistik-olmayan "ahenkli toplum"da tamama erdirmesini önleyen *sınıf farkı*; aşkta, cinsel ilişkinin imkânsızlığına karşılık gelen *cinsel fark*; ve sanatta, sanat ve gündelik hayat arasında bulunan, ikisini birleştirmeyi hedefleyen tüm modernist girişimleri başarısızlığa mahkûm eden minimal boşluk. Her seferinde fark varlığını sürdürür; gelgelelim, her seferindeki maksat "sınıra saygı göstermek" değil, minimal farkla karşılaşmak amacıyla sonuna kadar zorlamaktır: insanın bilişsel yoldan bir beyin makinesine indirgenmesini boydan boya zorlayıp ölüm dürtüsünün "negatifliği"ni keşfetmek; sanat ile hayatın modernist yoldan birleştirilmesini boydan boya zorlayıp iki boyut arasındaki "minimal fark"ı keşfetmek (Malevich, Duchamp); aşkı boydan boya zorlayıp cinsel fark sınırıyla yüzleşmek; keza, o aşılamaz antagonizmayla yüzleşmek için de bir devrimci süreç boydan boya, başından sonuna kadar zorlanmalıdır.

Badiou "gerçeğin kendisinden" bahsetmişti: "'Yoktur'un gerçeği, bir ilişkinin imkânsızlığı olarak gerçek ya da hadi şöyle bir felsefi önermede bulunma riskine girelim, sınırsız çokluk olarak saf varlık. Ya da boşluk."[51] Burada, Lacancı Gerçek ile kendi gerçeği arasındaki eşitliğe dair sorunlu bir gösterge ortaya koyup aradaki kilit farkı görmezden gelir: Lacancı Gerçek sırf sınırsız bir çokluluğun boşluğu değildir. Lacan'a göre iki şeyi birden ifade eden bir "yoktur" önermesi ıskalanmaktadır burada: hem bir çokluluğun sınırsız unsurları arasındaki "ilişki yoktur"u, hem de antagonizmanın iki veçhesini birbirinden ayrılmazcasına bağlayan bir antagonizmanın aşırılığı. "Cinsel ilişki yoktur" sınırsız ya da birbiriyle ilişkisiz bir cinsel konumlar çokluğu olduğu, yani, eril ve dişil konumlar arasında ortak bir ölçü olmadığı anlamına gelmez; cinsel fark "imkânsız"dır, çünkü, bir bakıma, her iki konumu da önceler: Eril ve dişil, cinsel fark açmazını simgeselleştirmenin iki yoludur. Bu yanlış anlama Badiou Lacan'ın anti-felsefesinin özünü, felsefeye yönelttiği temel eleştiriyi anlatmaya çalışırken hayati sonuçlara yol açar. Badiou bunu şöyle özetler:

> Felsefe üçün iki tarafından altüst edilmesidir. Felsefe üçün indirgenemezcesine birincil olduğunu, ikiye indirgenemediğini kabul etmeyi reddeder. Lacan ile Hegel arasındaki o kesintisiz ve karmaşık ihtilafın nedeni bence budur, zira Hegel'in önerdiği üç konumu zorunlu olarak iki tarafından üretilmektedir. Peki hangi iki? Çelişkinin ikisi. Lacan işte bu konuma istinaden, Hegel'i felsefecilerin en felsefi olanı ilân eder.[52]

51 Alain Badiou ve Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, Paris: Fayard, 2010, s. 117.

52 A.g.e., s. 124-5.

Bu eleştiriyi tersine çeviresi geliyor insanın: Bir'den Üç'e çabucak geçen, İki'yi Bir'in içkin imkânsızlığı şeklinde düşünmeyi reddeden felsefenin ta kendisidir. İki'nin ilksel (felsefe-öncesi, mitik) biçimi, o kozmik cinselleştirilmiş kutupsallıktır (aydınlık ve karanlık, *yin* ve *yang*, vb.). Felsefeyle birlikte, bu kutupsallık Bir'e (*logos*, üstün ilke) indirgenir ve varlığın bütünlüğü kendisinin içinden doğurulur; felsefenin alt unsuru belirli sınırların içinde tutmaya, onu üst unsurun kendi kendini mevzilendirmesindeki bir uğrağa indirgemeye çalışmasının sebebi budur.[53] Öyleyse cevap, üst unsuru alt unsurun içinden (örneğin her şeyi boşluğun içindeki atomların etkileşiminin sonucu olarak kavrayan antik Yunan atomculuğunda olduğu gibi, *logos*'u bedenlerin etkileşiminden, Bir'i çokludan doğuran) "materyalist" bir tersyüz edişte mi yatar?

Hegel'in emsalsiz özgünlüğüyle işte bu noktada karşılaşırız. İlk bakışta (resmi *doxa*'ya göre), Hegel'in düşüncesi Bir'in kendi kendini bölüşünü Üç yoluyla aşmasının nihai örneğidir (Bir'in yabancılaşmış Ötekiliğini yeniden kendine mâl etmesini sağlayan "sentez"). "Hegel'in önerdiği üç konumunun zorunlu olarak iki tarafından üretildiği" doğrudur; ne var ki, Hegel tam da bu üretim sayesinde, artık o felsefe-öncesinin mitik İki'si, simetrik bir kutupsallığın İki'si değil, Bir'in kendisiyle örtüşmezliğinin İki'si olan bir İki'yi ileri sürer. Badiou (Kantçı bir Lacan'a dair "Sloven okumalar" hayaletine karşı) Lacan'ın anti-Kantçılığını öne sürerken, Lacan'ın Kant'la arasındaki mesafenin Hegelci doğasını işte bu yüzden yanlış anlar. "Lacan Kantçılıktan nasıl kaçar" şeklindeki kilit soruyu Badiou şöyle yanıtlar:

> eğer gerçek bilmenin içinden çıkarılırsa, bize gerçeğin (kendinde'nin) bilinemez olduğunu söyleyen ve bilgiyi fenomenlerle sınırlayan kritik konuşmaya gireriz. Nihayetinde, gerçeklik şeylerin fenomenal verilişi olurdu ve gerçek ise, onun sırf edim yoluyla ilişki kurulan, yani kişinin pratik bir ilişkisi olduğu imkânsızlık noktası olurdu. Gerçeğe yönelik bilişsel değil, buyurucu bir ilişki vardır. Gerçek kendisini pratik akılda, kategorik buyrukta verir, fenomenleri yapılandıran teorik akılda değil. Lacan'a ve Kant'a dair, bu yolda ilerleyen ve gayet kuvvetli okumalar, Sloven okumalar (Žižek, Zupančič, Riha, Sumic...) vardır. Anladığım kadarıyla, Lacan'ın bu eleştirel tuzaktan kaçındığı ve asla Kantçı olmadığı kanaatindeyim. Gerçeğin bilinemez olduğunu ya da bilinebilir olduğunu önermeye çalışmaz. Lacan'ın tezi gerçeğin dışsallığını, bilme ve gözardı etme çatışkısının karşısına koyar. Gerçeğin kendisi, birbirini izleyen o bil-

53 Ve büyük felsefi ustaların "gizli öğretileri"ni bulmayı amaçlayan o ebedi Gnostik arayışta daima bu felsefe-öncesi mitik ikiciliğin izleri ortaya çıkarılmaya çalışılır: Sözgelimi, Platon bağlamında, onun "gizli öğreti"sinde maddenin (*chora*, "kap") İdealara karşı bir pozitif kuvvet olarak koyutlandığı farz edilir – tıpkı İsa'nın "gizli öğreti"sini bulma arayışında, pagan cinsel farkın ilahi alana yeniden kazındığının, onu dişil uğrağa kattığının varsayılması gibi.

me ve gözardı etme kategorilerine dayanmaz. Lacan'ın "ortaya koyma" (demonstration) adı altında icat etmeye çalıştığı şeye dayanır.[54]

Lacan'a göre Gerçek doğrudan değil, ancak biçimsel mantık yoluyla ortaya konabilir, ama negatif bir şekilde, mantıksal biçimselleştirmenin bir açmazı yoluyla: Gerçek ancak bir boşluk, bir antagonizma kisvesinde ayırt edilebilir. Gerçeğin ilksel statüsü bir engeldir, bir başarısızlığın namevcut nedenidir, kendinde pozitif bir ontolojik tutarlılığı olmayan, yalnızca etkileriyle ve etkileri içinde mevcut olan bir nedendir. Veciz bir dille söylersek: Gerçeği biçimselleştirmeye çalışırsınız, başarısız olursunuz ve Gerçek bu başarısızlığın *ta kendisidir*. Bu yüzdendir ki, Lacancı Gerçek'te, karşıtlar örtüşür: Gerçek hem simgeselleştirilemeyen şey hem *de* bu simgeselleştirmeyi önleyen engeldir. Ve bu örtüşme, bir Şey'in ona erişmemizi önleyen engelle örtüşmesi, yani, epistemolojik başarısızlık ve ontolojik imkânsızlığın üst üste binişi, son derece Hegelcidir.

BADİOU VE ANTİ-FELSEFE

Badiou ve Lacan arasındaki bu fark Badiou'nun anti-felsefenin sınırlarını çizişini nasıl etkiler? Anti-felsefenin temel motifi, felsefi kavramlar ya da temsiller ağına indirgenemeyen, bu ağ karşısında aşırı kalan saf bir mevcudiyetin öne sürülmesidir (Marx'a göre toplumun Gerçek Yaşamı, Kierkegaard'a göre Varoluş, Schopenhauer ve Nietzsche için İstenç, vb.). İşin şaşırtıcı yanı şudur ki, bu eleştirel terimi uyduran Badiou, "mevcudiyet ve temsil" çiftine onu hiç sorun etmeden dayandığından dolayı, anti-felsefecilerle tuhaf bir dayanışma içinde olmaya devam eder. Post-Hegelci anti-felsefenin büyük izleği Mevcudiyet'in kavram-öncesi üretkenliğinin kendi temsili üzerindeki aşırılığı olmuştur: Temsil, "temsil aynası"na indirgenir ve "temsil aynası" da onun üretken temelini çarpık bir şekilde yansıtır:

> Post-Hegelci felsefe (buna dilerseniz, anti-felsefe de diyebilirsiniz) bu temel iddiayla başlamıştı: Geleneksel olarak, hakikate ve Varlığın gerçeğine erişim diye görülmüş simgesel temsiller aslında bizi Varlık'tan yabancılaştırır ve onu (ona dair algımızı) şekilsizleştirir. Ve klasik felsefe (ya da "metafizik") birdenbire, bu temsili yanlış-temsilin kraliçesi olarak tanınmıştı.
>
> Modern düşüncenin yükselişini ayırt edici kılan tek bir merkezi meseleyi adlandırmamız gerekecek olsaydı, bunun tam da temsil meselesi (ve Bir ve/ya Çoklu sorunu bu meselenin bir parçasıdır), onun derinlemesine sorgulanması ve sonrasında temsile (temsil mantığına) büsbütün karşı çıkılması olduğunu söylerdik

54 Badiou ve Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, s. 128-9.

herhalde. Bunun belki de en iyi şekilde algılanabileceği yer temsil olarak sanat anlayışına cepheden saldırmış (modern) sanattır... Siyasette, bu aynı zamanda merkezi bir meseleydi: Halkı kim temsil eder ve kimler hakkıyla temsil edilebilir? Niçin bazıları temsil ediliyor da bazıları edilmiyor? Ve peki ya temsil fikrinin kendisi, toplumun kötülüklerinin ve toplumun yabancılaşmasının kaynağıysa? Siyaset alanı bu bakımdan bilhassa ilginçtir, çünkü bir "temsil" sisteminin devreye sokulurken aynı esnada bu sistemin yerinde olup olmadığına dair sorgulamalar yapılıyordu. Aşktaki türeyimsel prosedür bakımından da benzer bir şey olmuştu: Bir yandan aşkın evlilik kurumunca layıkıyla temsil edilmesi talep ediliyordu (yeni buyruk, kişiyi evlenmeye götüren şeyin aşk olmasını şart koşuyordu), diğer yandansa bunun aslında imkânsız olduğuna, yani evliliğin aşkın gerçeğini asla sahiden temsil edemeyeceğine dair yaygın bir "gözlem" söz konusuydu.[55]

"Post-yapısalcılık"ta bu iki terim arasındaki ilişki tersyüz olur: Mevcudiyetin kendisi, anti-mevcudiyet diye, kendi kendini farklılaştırma süreci vs. diye tanımlanan dağınık bir üretim sürecinin yanılsamalı sonucu şeklinde görülür; gelgelelim, kuşatıcı çerçeve üretim ile temsilin karşıtlığının oluşturduğu çerçevedir hâlâ, yani ortada bir üretim süreci vardır ve bu süreç kendi temsilinin o sahte şeffaflığında/o sahte şeffaflığı tarafından tıkanmaktadır. Badiou bağlamında mesele, mevcudiyet ve temsil çiftinin Varlık/Dünya/Olay üçlüsüyle nasıl ilişkilendirileceği –daha doğrusu, Varlık, tutarsız çokluluğun mevcudiyetini, Olay ise onun temsilini, kendi içkin transandantalları tarafından düzenlenen tutarlı bir durum şeklinde örülü bir hal almasını adlandırdığı ölçüde–, mevcudiyet ve temsil çifti bağlamında Olay'ın nasıl tasavvur edileceğidir.

Öyleyse Badiou'nun izahındaki kusur nedir? Badiou sosyalist rejimlerin çöküşünün simgelediği "müphem felaket"e –ve daha genel olarak, yirminci yüzyılda devrimci olayın tükenişine– tarihten ontolojiye doğru bir adım atarak karşılık vermişti: Badiou'nun ancak bu "müphem felaket"in ardından "état"nın ikili anlamıyla –"şeylerin hali" (durum) [état] ve toplumsal iktidar aygıtı olarak Devlet" [*Etat*]– oynamaya başladığına dikkat çekmek gerekir. Bu hamledeki tehlike şudur ki, toplumsal örgütlenmenin tikel bir tarihsel biçimi ile evrenin temel bir ontolojik özelliği arasında dolaysız bir bağ, deyim yerindeyse bir kısa devre kurmak suretiyle, bir siyasal örgütlenme biçimi olarak devleti (en azından zımnen) ontolojikleştirir ya da ebedileştirir: (Siyasal) devlet direnmemiz, kendimizi içinden çıkarmamız, kendisinden belirli bir uzaklıkta eylememiz gereken, fakat aynı zamanda (ütopik hayaller dışında) asla ilga edilemeyen bir şey haline gelir. Tarihten ontolojiye, siyasal aygıt mahiyetindeki Devlet'ten şeylerin hali mahiyetindeki duruma atılan bu adım, Devlet'in durumla eşitlendiği bu kısa devre, temel bir ideolojik işlem değil midir? En geniş anlamıyla durumla (şeylerin

55 Alenka Zupančič, "The Fifth Condition", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, haz. P. Hallward, s. 197-8.

haliyle) bilfiil örtüşmeye meyilli olan bu abartılı Devlet anlayışı, aslında Badiou'nun semptomudur; bu minvalde, 2009'un mart ayında Londra'da komünizm hakkında düzenlenen bir konferansta, Judith Balso da kanaatlerin kendilerinin Devlet'in bir parçası olduğunu iddia etmişti. Devlet mefhumunun bu şekilde aşırı genişletilmesinin sebebi "sivil toplum"un Devlet karşısındaki özerkliğinin görmezden gelinmesidir, hal böyle olunca da "Devlet"in tüm ekonomi alanını ve hatta "özel" kanaatler alanını kapsaması gerekecektir.

Bu kısa devrenin neticesinde Badiou, Devlet-Parti biçimini terk edip kendimizi Devlet'ten çıkarmamızın ve Devlet'in çatlakları içinde eylememizin ne anlama geldiği konusunda o tipik Kantçı muğlaklığın içinde takılı kalır: Radikal özgürleşmeci siyasetin a priori bir zorunluluğu mudur bu, yoksa (içinde bulunduğumuz) tarihsel uğrağın, yani radikal siyasetin dünyanın dört bir yanındaki mağlup halinin bir ifadesinden mi ibarettir? Bir başka deyişle, Badiou Kültür Devrimi'nin başarısızlığını "Leninist" Parti-Devlet'in devrimci paradigmasının tükenmesi diye yorumlarken, bu paradigmanın kendi dönemi (yirminci yüzyıl) için uygun olduğu ve içinde bulunduğumuz dönem için artık uygun olmadığını mı kastediyor? Yoksa, içinde bulunduğumuz tarihsel ânın, özgürleşmeci siyasetin önceki çağlarda üzeri kapatılan evrensel bir özelliğine vâkıf olmamızı sağlama gibi bir ayrıcalığı olduğunu mu kastediyor? Badiou bu noktada muğlaktır: Bazen, karşımızda birbiri ardına gelen tarihsel çağlar olduğunu ima eder; bazense (mesela, Tarih'in, küresel siyasetin sonundan bahsederken ve hatta onu "Tanrı'nın ölümü"nün son neticesi olarak kavrayıp siyasetin yerel bir duruma yapılan yerel bir müdahale olması gerektiğini vurgularken) a priori bir zorunluluğun olduğunu.

Başka bir deyişle, devlet-temsil'in sorunu üretken Gerçeğin mevcudiyetini kirletmesi ya da gizemlileştirmesi değil, tam tersidir: Bu mevcudiyeti (daha doğrusu, onun yanılsamasını) oluşturur. Devlet (aygıtı), ekonomi, özel hayat, cinsellik gibi "apolitik" alanları kirletmez (ya da onlar üzerinde bir asalak gibi işlemez); daha ziyade, onları apolitik ya da siyaset-öncesi şeklinde kurar – devlet aygıtlarının nihai görevi bu alanları siyasetten arındırmak, zora dayalı ve ideolojik aygıtlarla bunların apolitik kalmasını düzenlemektir. Bu yüzdendir ki, adına yaraşır bir Marksist perspektifte, o dillere düşmüş "Devlet'in sönümlenmesi"yle (en azından ilk adımda) toplumun siyasetten arındırılması değil, kökten ve temelli "siyasileştirilmesi" hedeflenir. "Devletin ilgası", toplumun kendi kendini şeffaf ve uyumlu bir şekilde örgütlemesi sayesinde devletin aşırılığını def etmek suretiyle değil, apolitik alanlar heyulasını "ilga etmek" suretiyle, "siyasi olmayan hiçbir şeyin" olmadığını ve hatta insanların en mahrem rüyalarının bile siyasi olduğunu göstermek suretiyle sağlanır. Hal böyle olunca, mevcudiyet ve temsil çiftine sırtına dayamasına uygun olarak, Badiou'nun ekonomiyi Hakikat sahasından dışlamasına –sonradan akla gelen kem bir düşünce olarak, dışlaması yerine "çıkarması" diyesi geliyor insanın–

şaşmamak gerek. Bu dışlama, ekonominin kendi (siyasi) temsilini önceleyen bir üretken mevcudiyet alanı olduğunu da ima etmiyor mu? Badiou ekonominin siyasetten arındırılmasını ideolojik sansürün bir sonucu olarak değil, bir olgu olarak kabul etmiş olur böylece; yani, ekonominin daima bir *siyasal* ekonomi olduğu yolundaki temel Marksist içgörüyü gözardı eder.

"İdealizm" ve "metafizik", temsil döngüsünün kendi içine kapanabildiği, kendisinin o merkezsiz üretim sürecinin tüm izlerini silip yok edebildiği yanılsamasının adlarıdır. Anti-felsefe burada kendi "dikiş" mantığını geliştirir: Onu dışsalın içsele kazındığı, böylece alanı "diktiği", herhangi bir dışsala ihtiyaç olmadan kendi içine kapanma etkisini ürettiği, kendi üretiminin izlerini sildiği kip şeklinde tasavvur eder. Üretim sürecinin, boşluklarının, mekanizmalarının izleri imha edilir, böylece ürün doğallaşmış bir organik bütün olarak görünebilir (özdeşleşme de buna benzer, bir hikâyenin sözümona gerçekliğine tam bir duygusal dahil oluş değil, çok daha karmaşık bir yarılma sürecidir). Dolayısıyla, dikiş Alistair Maclean'in 1950'ler ve 1960'larda çektiği macera gerilim filmlerindeki (*Guns of Navarone, Polar Station Zebra, Where Eagles Dare*) temel matrisi andırır biraz: Kendini vazifesine adayıp tehlikeli bir iş peşine düşen bir grup komando, birdenbire, çok güçlü bir ihtimali, içlerinde bir düşman olduğu ihtimalini aklına getirir; yani kendi Ötekilikleri (Düşman) kendi dizileri *içine* kazılıdır.

Fakat çok daha hayati olansa bunun ters veçhesidir: sadece "dışsal olmadan içsel olmaz" değil, aynı zamanda "içsel olmadan dışsal olmaz". Kant'ın transandantal idealizminden çıkan ders budur: Tutarlı bir Bütün şeklinde zuhur edebilmek için, dışsal gerçekliğin öznel bir unsur tarafından "dikilmesi", gerçeklik etkisinin doğabilmesi için böyle bir suni ilavenin ona eklenmesi gerekir – tıpkı bir sahneye yanılsamalı bir "gerçeklik" etkisi veren boyalı arkaplan gibi. Bu, Lacan'a göre, *objet petit a*'dır: nesnel-dışsal gerçekliği kuran öznel unsur.

Kendini o bizatihi doğurduğu yanılsamalar alanına kazıyan dışsal üretim sahasındaki matrisin tamamlanması gerekiyordur demek ki: Kendi başına, öznenin ortaya çıkışını açıklayamaz. Genelgeçer (sinematik) dikiş teorisine göre "özne", oluşmuşun ya da doğmuşun alanının *dahilinde*, onun namevcut nedeninin, kendi üretim sürecinin, yanılsamalı ikamesidir: "Özne", oluşmuş fenomenler uzamının içinde dursa da, bu fenomenlerin üreticisi diye (yanlış)algılanan imgesel faildir. Lacan'ın "yasaklı özne" derken kastettiği şey bu değildir ama. "Yasaklı özne"yi kavramlaştırırken hesaba katmamız gereken tek bir şey vardır: Oluşma sürecinin dışsallığı, ancak oluşmuş alanın ikamesi onun içinde mevcut olduğu sürece dıştan- var olur.

Prokofyev'in *Romeo ve Juliet*'inde Romeo Juliet'i ölü halde bulur; Romeo'nun dansı onun Juliet'i canlandırmak için ümitsizce sarf ettiği çabayı ifade eder –burada, aksiyon bir bakıma iki düzeyde gerçekleşir, hem dansın akla getirdiği şeylerin düzeyinde, hem de dansın kendisinin düzeyinde. Dans eden Romeo'nun, kıyıya vurmuş bir mürekkep balığı gibi askıda kalmış Juliet'in cesedinin etrafın-

da sürüklenip durması, hareketsiz bedenini *dans* haline döndürmek için, dansın yerçekiminin ataletini sihirle kaldırma ve havada özgürce süzülme kudretini canlandırmak için ümitsizce çaba sarf etmesi diye de okunabilir – demek ki Romeo'nun dansı bir bakıma yansımalı/düşünümsel bir danstır, tam da partnerinin dans edebilmesini (edememesini) hedef alan bir danstır. Ortaya konan dışsal içerik (Romeo'nun Juliet'in yasını tutuşu), biçimin kendi kendine gönderme yapmasıyla mümkün olur.

Bu noktada düşünümsellik/yansıma [*reflection*] mefhumu biraz yardımcı olabilir.[56] Özlü bir ifadeyle, "dikiş", dışsal farkın aynı zamanda daima içsel olduğu, bir fenomenler alanının dışsal sınırlanmasının kendini daima bu alanın içinde, bu alanın büsbütün kendisi haline gelmesinin içkin imkânsızlığı şeklinde yansıttığı anlamına gelir. Temel bir örnek sayılabilecek cinsel farkı ele alalım: Erkek egemenliğine dayalı bir toplumda, kadınları erkeklerden ayıran dış sınır ya da karşıtlık, kadınların kendi potansiyellerini tamamen gerçekleştirmelerine mani olan içkin engel işlevi de görür. İşte bu anlamda, dikişin, kendi üretim sürecinin merkezsiz izlerini başarıyla silen o yanılsamalı kendi içine kapalı bütünlüğün tam tersi oluşunu görebiliriz: Dikiş böyle bir kendi içine kapanışın a priori imkânsız olduğu, dışlanan dışsallığın kendi izlerini daima içeride bıraktığı, yahut genelgeçer Freudcu terimlerle belirtirsek, bastırılanın geri dönüşü olmaksızın (fenomenal öz-deneyim alanından) herhangi bir bastırmanın yaşanamayacağı anlamına gelir.

Lacan *torus*'a ve içerisi ile dışarısı arasındaki ilişkinin tersyüz olduğu Möbiüs şeridi gibi yapıların diğer çeşitlemelerine ısrarla göndermede bulunurken tam da bunu anlatmaya çalışır: Öznelliğin minimal yapısını kavramak istiyorsak, iç öznel deneyim ile dış nesnel gerçeklik arasında kesin bir karşıtlık kurmak yetmeyecektir – her iki tarafta da bir aşırılık vardır. Bir yandan, Kant'ın transandantal idealizmden çıkan dersi kabul etmeliyiz: "Nesnel gerçeklik", o karmakarışık izlenimler çokluğunun içinden, öznenin transandantal ediminin müdahalesi sayesinde çıkar. Bir başka deyişle, Kant öznel izlenimler çokluğu ile nesnel gerçeklik arasındaki ayrımı inkâr etmez. Demeye çalıştığı şey sadece şudur Kant'ın: Bu ayrımın kendisi, öznel bir transandantal oluşum jestinin müdahalesinden kaynaklanır. Keza Lacan'ın "Ana-Gösteren"i de "nesnel" simgesel yapının kendisini mümkün kılan "öznel" gösterme özelliğidir: Bu öznel aşırılığı nesnel simgesel düzenden soyutlarsak, o düzenin nesnelliği dağılıp çöker. Demek ki dikiş iki düzey arasındaki ikincil bir kısa devre değildir – önce gelen odur; (bize) nesnel

56 "Düşünüm/yansıma" terimi yirminci yüzyıl epistemolojisinde esasen iki şekilde kullanılmıştı. Bir yandan, Hegelci diyalektik anlamıyla "düşünüm" vardır: Öznenin bakışının kendine bükülmesi, bilme sürecinin bilinen nesneye dahil olması; öte yandan, o mahut diyalektik-materyalist "yansıma teorisi" vardır: bilgimizin, bizden bağımsız şekilde var olan "nesnel" gerçekliğin –daima kusurlu– öznel yansıması/aynalaması olduğu anlayışı. Yapılması gereken şey ikinci kullanımı kaba bir kullanım diye görüp geçmek değil, ilkinden birinci kullanıma geçişi düşünüm kavramına içkin bir hareket olarak kavramaktır.

gerçeklik (şeklinde görünen şeyi) kuran öznel dikiş jesti olarak, kendi içinde üst üste binen iki düzeyi mantıksal açıdan önceler.

Lacan'ın "imgesel/sanal" sayının (-1'in karekökü) "fallusun anlamı", onun gösterileni olduğu iddiasına, onun düşünsel düzenbazlığının müthiş bir örneği diye bakılır genelde. Peki Lacan bununla ne demek istemişti? -1'in karekökündeki paradoksu şudur ki bu, değeri asla pozitifleştirilemeyen, ama yine de "işlemeye" devam eden bir "imkânsız" sayıdır. Peki bunun fallusla alakası ne ola ki? Tam da anlamın imkânsız tamlığının göstereni olduğu sürece, fallus "gösterilensiz bir gösteren"dir – "eksi 1", "normal" gösterenler dizisinden dışarı sarkan ilave nitelik, aşırılık ile eksikliğin içinde örtüştüğü nitelik. Anlam (gösterilenin anlamı) düzeyindeki imkânsız tamlık, gösteren düzeyindeki boşluk (hadım edici boyut) sayesinde var olur – bir mefhum bağlamında, bu anlamın *ne olduğunu* tam olarak hiç izah edemesek bile, "bunun *o*, esas şey, esas anlam" olduğunu hevesle hissettiğimizde, "fallusun anlamı"yla karşılaşıyoruz demektir. Örneğin siyasi söylemde, "Milletimiz" Ana-Göstereni, anlamın imkânsız tamlığına karşılık gelen bu türden bir boş gösteren işlevi görür; içeriğini pozitifleştirmenin imkânsız olması bakımından, anlamı "imgesel"dir – bir Millet'in mensubuna kendi Milli kimliğinin neyden oluştuğunu soracak olursanız, size en nihayetinde "açıklayamam, bunu hissetmen gerekir, millet *bu histir*, hayatlarımız gerçekten neye tekabül ediyorsa milletimiz de ona tekabül eder" cevabını verecektir.

Lacan'ın göstereni, o dolaşık kendi kendine gönderme yapan biçimi içinde, "özneyi bir başka gösteren için temsil eden şey" diye tanımlamasının (*explanandum*, *explanans* içinde yeniden ortaya çıkar), tam da temsilin merkeziliğine itibarının iade edilmesine dayandığını işte şimdi görebiliriz – ilksel bir üretim sürecinin ikincil bir aynası olarak temsil değil, üretim sürecinin tam da temsil edilen boyutuna yansımalı yolla kazınmış bir şey olarak temsil. Bu durum boşluğun, kendi kendine göndermeli şekilde dolaşık hale gelmiş kıvrımın, "üretken mevcudiyet"in kendisinde zaten iş başında olduğu anlamına gelir. Klasik Marksist terimlerle ifade edecek olursak, siyasi-ideolojik mücadelelerin "esas gerçeklik" olan ekonomik süreci yansıtan bir gölgeler tiyatrosu olduğunu göstermek yetmez; ilaveten, siyasi-ideolojik mücadelenin tam da ekonomi sürecinin bağrına kazılı olduğunu göstermek gerekir. Marx'ın "sınıf mücadelesi" dediği şey budur ve işte bu yüzden *"siyasal* ekonomi"den bahseder. (Ekonomi sürecinin bağrındaki bu tuhaf "ideoloji"nin, gerçekliğin kendisini ayakta tutan "yanılsama"nın adlarından biri "meta fetişizmi"dir.)

Dolayısıyla, önce dağınık ve tutarsız bir üretkenlik alanının sonradan "bütünleştirilmesi" şeklindeki (Ana-Gösteren dahil olmak üzere, farklı tüm kisveleriyle) o genelgeçer Bir anlayışını da bırakmamız gerekir. Paradoksu en radikal haliyle ifade edelim: tutarsızlığın kendisini devreye sokan şey Bir'in ta kendisidir – Bir olmasa, sadece düz, birbirine kayıtsız çokluk olurdu. "Bir", aslında, bölün-

menin (kendi kendini bölmenin), nihai ilave ya da aşırılığın *esas* gösterenidir: Bir, önceden var olan gerçeği yeniden imlemek suretiyle, onu kendisinden ayırır, kendisiyle örtüşmezliğini ortaya koyar. Netice itibariyle, meseleyi biraz daha radikalleştirmek gerekirse, Ana-Gösteren olarak Lacancı Bir, kelimenin dar anlamıyla, *kendi imkânsızlığı*nın gösterenidir. Lacan her Bir'in, her Ana-Gösteren'in aynı zamanda S(A) olduğunu, Öteki'nin eksikliğinin/Öteki'deki eksikliğin, Öteki'nin tutarsızlığının bir göstereni olduğunu vurgularken bunu açıklığa kavuşturur aslında. Demek ki Öteki'nin varlığının tek sebebi, Bir'in kendisiyle asla tam olarak örtüşememesi değildir – Bir (Lacan'ın *Y a d'l'Un*'ı) vardır, çünkü Öteki "yasaklı"dır, eksiktir, tutarsızdır:

> İşin paradoksal yanı şu ki, Lacan'ın S_1'i, o meşhur (kötü şöhretli) "ana-gösteren" ya da "fallik gösteren", "Bir yoktur" ve "var olan", her bir-için-sayılmanın ortasındaki asli ayrışmayı oluşturan boşluktur diye yazmanın tek yoludur. Bir-için-sayılma her zaman çoktan ikidir. S1, "Bir yoktur" diye tanımlanabilecek şeyin mathemidir. Onu Bir olmaktan alıkoyan şeyi sunarak "Bir yoktur" diye yazar. S1'in dediği şey budur: Bir yoktur; var olansa, saf bir çoklu değil, ikidir. Lacan'ın can alıcı içgörüsü budur belki de: Eğer "Bir'in ontolojisini" geride bırakabilmek için yaslanılabilecek bir şey varsa, bu şey çoklu değil, bir İki'dir.57

Her şey bu can alıcı noktaya dayanır: Yapıbozumcu ya da tarihselci "demokratik materyalist" anti-felsefe çokluğa methiyeler düzer, "ikili mantık"tan tiksinir ve İki'de sırf Bir'in tıpkı bir ayna gibi kendi üzerine katlanışını görür (bu yüzdendir ki anti-felsefeciler Hegel'in, "mantığın özü" metninde, çokluk, karşıtlık ve çelişkiyi birbiri ardına dizişini, çoklunun gitgide Bir'e tabi oluşunun çarpıcı bir örneği olarak görüp eleştirmekten hoşlanırlar); materyalist diyalektik İki'den yoksun çokluluğun sırf Birler çokluğu olduğunu, çoğulluğun o tüm ineklerin kara olduğu tek renkli gecesi olduğunu bilir. Çokluluğu öven anti-felsefeciler Bir'in kendisiyle örtüşmezliğini gözden kaçırır. Bu örtüşmezlik Bir'i kendi karşıtının görünüm biçimi haline getirir. Mesele durumun karmaşıklığının her Bir'in altını oymasından ibaret değildir. İşin çok daha esaslı bir yanı vardır: Bir'i kendi üzerine katlayan, yalın birin üzerinde bir aşırılık şeklinde işleyen şey tam da Bir'in bir-olmaklığıdır. Boşluğun burada hayati bir işlevi vardır: Her Bir'i kendi içinden patlatan şey onun birliğini altüst eden bir karmaşıklık değil, boşluğun her Bir'in parçası olmasıdır: Gösteren-Bir, bir çokluluğu birleştiren ya da bütün haline getiren gösteren, bu çokluluğun içine o çokluluğun boşluğunun kazındığı noktadır. Yahut, Deleuzecü "minimal fark" (bir şeyin kendisiyle arasındaki mesafeyi, onun gerçek özelliklerinden herhangi birine göndermede bulunmadan

57 Zupančič, "*The Fifth Condition*", *s. 199.*

kayda geçiren tamamen virtüel bir fark) çerçevesinde belirtirsek, fiili bir özdeşlik daima virtüel bir minimal fark sayesinde ayakta kalır.

Aynı şey "aşırılık"ın statüsündeki kayma hakkında da söylenebilir: Anti-felsefenin genelgeçer uzamında "aşırılık", üretken mevcudiyetin kendi temsili üzerindeki aşırılığı, sıyrılarak temsil-yoluyla-bütünleşmeyi aksatan o X'i adlandırır. Ama üretken mevcudiyet uzamının kendisindeki boşluğu kabul ettiğimiz anda, aşırılık üretken mevcudiyeti her zaman çoktan *tamamlayan temsil aşırılığının kendisi* haline gelir. Bunu basit bir siyasi göndermeyle açıklığa kavuşturabiliriz: Bir toplumsal birimin merkezindeki Efendi (kral ya da lider), onu bütünleştiren Bir, aynı zamanda ona dışarıdan dayatılan aşırılıktır. İktidar merkezinin kendi istikrarını tehdit eden marjinal aşırılığa verdiği tüm o mücadele bu olguyu asla hasıraltı edemez ve bu olgu, bakışımızda paralaks bir kayma sağlayıp asıl aşırılığın merkezi Bir'in kendisinin aşırılığı olduğunu idrak ettiğimizde görünür hale gelir – Lacan'ın diyeceği gibi, Bir, birleştirdiği şeyin karşısında, her zaman çoktan, dış-içtendir. Bir, birleştirdiği alanı, tam da o alanı tehdit eden aşırılığı kendi içinde "yoğunlaştırarak" bütünleştirir. Evrenselleşmiş suç olarak hukuk (ya da bir hırsızlık biçimi olarak mülkiyet) örneğinde olduğu gibi, kendi üzerine katlanan olumsuzlamaya özgü o aynı kendisiyle ilişkilenme hamlesi vardır burada: Temsil alanının karşısındaki aşırılıktan (temsilden sıyrılanın aşırılığından) temsilin kendisindeki aşırılığa, yani, temsil ettiği şeyin karşısındaki bir aşırılık olarak temsilin kendisine geçeriz.

Italo Calviono'nun "Kulak Kesilmiş Bir Kral" öyküsünde işitme duyusuna odaklanılır: Adı sanı bilinmez bir krallıkta, kraliyet sarayı devasa bir kulağa dönüşür ve kafayı taktığı isyan korkuları yüzünden neredeyse felç olmuş kral, sarayda yankılanan en ufak sesi bile işitmeye çalışır: hizmetkârların ayak sesleri, fısıltılar ve sohbetler, merasimlerde çalınan trompetler, sarayın eteklerinde bulunan şehirden gelen sesler, başkaldırılar, vb.[58] Seslerin nerelerden geldiğini göremez, ama bu seslerin ne anlama geldiğine ve nasıl bir yazgıya işaret ettiğine kafayı takmıştır. Bu yorum paranoyası, ancak onu büsbütün büyüleyen bir şey duyduğunda sona ermiş gibi olur: Pencereden içeri giren rüzgâr şarkı söyleyen bir kadının sesini, kusursuzca güzel, eşi benzeri görülmedik ve yeri doldurulamaz bir sesi taşır. Krala göre, özgürlüğün sesidir bu; saraydan dışarı çıkar ve kalabalığın arasına karışır. Burada akılda tutulması gereken ilk şey şudur ki bu kral geleneksel bir monark değil, modern bir totaliter tirandır: Geleneksel kral etrafında olan biteni, çevresini umursamaz, bunları mağrurca kulak ardı eder ve komplolardan endişelenmeyi nâzırlarına bırakır; komplolara kafayı takan kişi, modern Lider'dir – "hükmetmek yorumlamaktır", Stalinizmin, yani sonu gelmek bilmez paranoyak hermenötiğin *baş* sisteminin mükemmel bir formü-

58 Italo Calvino, "A King Listens", *Under the Jaguar Sun*, Londra: Vintage, 1993 (*Jaguar Güneş Altında*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).

lüdür. Dolayısıyla, dolaysız bir hayat-keyfini akla getiren saf bir dişi sesinin kralı ayartmasının bir fantazi (gerçi, maalesef, Calvino'nun kendisi için değil) olduğu aşikârdır – kendi içine kapalı temsiller döngüsünü kırma ve o saf dışarıya, yorumlanmayı gerektirmeyen, sırf kendi çıkışının, dile dökülüşünün keyfini çıkaran sesi ete kemiğe büründüren şeye kavuşma fantazisi. Fakat burada gözden kaçan bir şey vardır: Sesin o masum dışsallığı, yoruma dayalı temsiller aynası tarafından zaten yansımalı bir şekilde imlenmektedir – dolayısıyla bu hikâye için başka bir son hayal edilebilir: Kral saraydan çıkıp sesin peşine düşer düşmez tutuklanır – dişi sesi komplocuların kralı o emniyetli saraydan çıkmaya ayartmak için kullandığı bir hiledir. Kapsamlı bir polis sorgulamasının ardından, kadının farklı bir şarkı söyleyeceğine emin olunabilir.

Aynı içgörü, küme teorisi aksiyomatiği çerçevesinde de dile getirilebilir: Eğer bir B kümesinin tüm elemanları aynı zamanda A'ya aitse B kümesi A kümesi'nin bir parçası (onun altkümesi) diye görülür ve genelde bilindiği gibi, B'nin elemanlarının sayısı A'nın elemanlarının sayısından daima fazladır – her A'nın elemanlardan fazla sayıda altkümesi (parçası) vardır. Misal, A üç elemandan (a, b ve c) oluşuyor olsun; B'de buna düşen sayı a, b ve c'nin tüm olası kombinasyonlarını kapsar (tek başına a, tek başına b, tek başına c, a + b, a + c, b + c), ayrıca a + b + c (çünkü bir küme tanım gereği daima kendisinin bir parçasıdır), ayrıca daima her kümenin bir parçası olan boş küme – toplamda sekiz altküme. Kantor bu aksiyomu genelleştirip sonsuz kümelere de uygulamıştı ve böylece sonsuzluklar üremişti. Bu soyut aksiyom, bir insan organizmasındaki genomun tam bir haritası çıkarılınca bu organizmanın işlemesine hâkim olamayacağımızın ilkesini sağlıyordur belki de: Çıkarılan harita yalnızca kümenin elemanlarını verir, kümenin (genlerin organizmayı bilfiil belirleme tarzını belirlemeye daha çok yaklaşan) o çok daha fazla sayıdaki altkümelerine dair bir şey söylemez. Altkümelerin elemanların üzerindeki bu aşırılığı, Meillassoux'nun sonsuzlukların çoğalışını "Kantorcu Hepsi-değil" diye nitelendirmesini haklı çıkarır – buradaki "Hepsi-değil" terimiyse dar Lacancı anlamıyla okunmalıdır.[59]

Bu da bizi anti-felsefeye, felsefe tarihindeki post-Hegelci kırılmaya geri getirir. "Hegel'den sonra" olan şey, sırf temsilin/yeniden-sunumun Bir'inin mevcut gerçekliğin çokluluğunu bütünleştiremez hale gelişi değil, çok daha sarih bir şeydi. Bir (Ana-Gösteren'in Bir'i) aşırılığı "yoğunlaştırma" (yahut Freudcu libidinal yatırım çerçevesinde, "bağlama"), onu (yeniden)imleme, bilfiil onun ikamesi, yer tutucusu işlevi görme kabiliyetini yitirdi; aşırılık böylece "bağsız" hale geldi, siyasetteki ayaktakımından kişisel ilişkilerdeki "özgür cinselliğe" varıncaya kadar tüm farklı kisveleriyle temsil sistemine karşı bir tehdide dönüştü – ya korkulup denetim altına alınacak ya da özgürlük ve direniş sahası diye kutlanacak bir şeydi bu:

59 Quentin Meillassoux, *After Finitude*, Londra: Continuum, 2008, s. 127.

farklı alanlarında topluma bir aşırılık heyulası musallat olmaya başlar; ve bunun "heyula" biçimi asla önemsiz değildir. Efendi'nin söylemi (buna Bir'in otoritesi de diyebilirsiniz), deyim yerindeyse, bu aşırı unsurun "ideal" yerde, yani tam da aşırılığın aşırılığını üstlenmek suretiyle hüküm süren Bir'in hegemonik iktidarının hizmetinde olduğu bir toplumsal bağdır. Bu bağın yok olmasıyla birlikte, tabiri caizse, aşırılık cini şişeden çıkar. Bu sürecin Fransız devrimiyle başladığı, tam kapsamına on dokuzuncu yüzyılda ulaştığı ve yirminci yüzyılın bir kısmı boyunca devam ettiği söylenebilir. Kavramsal biçiminden fantazmagorik biçimine, bu aşırı unsur tüm mümkün biçimleriyle özellikle de on dokuzuncu yüzyıla bir hayli musallat olmuştu...tüm ciddi düşünürler bu aşırılığı doğrudan karşılarına almasalar bile, ona mümkün olduğunca yakın durarak düşünmeye çalışmıştı. "Aşırılıkla oyalanma" böylece düşüncenin en belirgin figürü haline geldi. Toplumsal adaletsizliği ve diğer adaletsizlikleri ortadan kaldırmak için tasarlanan ütopyalar genelde bu amaca söz konusu aşırılığın kendisini ortadan kaldırarak ulaşmayı önermişti. Bir bakıma, toplumun aşırı ve uyumsuz unsurunu tek kalemde ortadan kaldırma olasılığı Marx'ı bile baştan çıkarmıştı – ki Marx bu unsurda toplumun hakikatini, gerçeğini ve semptomunu görmüştü.[60]

Burada Marx'a eleştirel gözle yapılan gönderme çok önemlidir – tam da Marksist olduğumuz için, Marx'ın eserine sadık olduğumuz için, onun temel hatası hususunda kafamız net olmalıdır: Marx, gayet haklı bir şekilde, kapitalizmin kendi kendini büyüten üretkenliğe özgü nefes kesici dinamoyu serbest bıraktığını algılamıştı – bu minvalde, kapitalizmde nasıl olup da "katı olan her şeyin buharlaştığı"na, kapitalizmin tüm insanlık tarihindeki en büyük devrimcileştirici olduğuna ilişkin o büyülenmiş tasvirlerine bakılabilir; fakat öte yandan, bu kapitalist dinamiğin kendi iç engeli ya da antagonizması tarafından ileriye doğru nasıl sürüldüğünü de açıkça algılamıştı – kapitalizmin nihai sınırı Sermaye'nin kendisidir, hiç durmadan gelişmesi ve kendi maddi koşullarında devrim niteliğinde değişimler yapması en nihayetinde kendisini elden ayaktan düşüren içkin çelişkiden kurtulmak için ileriye doğru ümitsizce kaçmaya çalışmasından başka bir şey değildir. Bu içgörüleri arkasına alan Marx'ın yaptığı temel hata, yeni bir toplumsal düzenin (komünizmin) mümkün olduğu ve bu düzenin, kapitalizmde, kapitalizmin içkin engeli ("çelişki"si) yüzünden, toplumsal felaketlere sebep olan ekonomik krizlerin tekrar tekrar bozduğu üretkenliğin o kendi kendini ileriye doğru süren sarmalındaki tam potansiyeli korumakla kalmayacağı, onu daha üst bir seviyeye çıkarıp serbest de bırakacağı yargısına varmasıydı.

Kısacası, Marx'ın gözden kaçırdığı şey şuydu: Üretim güçlerinin tam kullanımının "olanaksızlık koşulu" şeklindeki bu içkin engel ya da antagonizma, onun aynı zamanda "olanaklılık koşulu"dur: Engeli ilga edersek, dizginsiz üretimin önünü tamamen açmış olmayız, bilakis, bu üretkenliğin kendisini kaybederiz –

60 Zupančič, *"The Fifth Condition"*, s. 196.

engeli ortadan kaldırırsanız onun önüne geçtiği potansiyel de dağılıp gidecektir. Artık-değer ile artık-keyifin muğlak biçimde örtüşmesine odaklanan Lacan'ın Marx'a yönelttiği temel eleştiri işte budur.

> Gördüğümüz üzere, Badiou'nun buradaki konumu muğlaktır: Felsefeyi post-felsefi "gerçeğin tutkusu"na karşı (haklı bir şekilde) savunmaya çalışsa da, sırtını post-felsefi bir *topos*'a fazlasıyla dayamaya devam eder: üretken gerçeğin, mevcudiyetin tutarsız çokluğundaki "Bir-diye-sayılma" alanı şeklindeki temsili (yeniden sunuma dayalı) meta-yapının gizemlileştirici aynası olarak temsil *topos*'una. Meta-yapı olarak temsil sorunu ve bunun sonucunda ortaya çıkan, kişinin kendini temsilden alıkoyması ya da kendini "devlet"ten uzaklaştırması buyruğu, saf çoklunun, sonsuzluğun ve olumsallığın ontolojisinden başka bir ontolojiye ait olan bir şeydir. Zira sonsuz bir olumsal evrende, "saymanın kendisini saymanın" bir meta-düzeye yerleştirilmesi gerekmez. Saymanın kendisiyle pekâlâ aynı düzeye yerleştirilip ondan sadece indirgenemez bir aralıkla ayrılabilir (ve bu aralık, Lacan'ın Gerçek dediği şeydir). Dahası, bu tam bir durumu "sonsuz" *kılan şeydir*. Onu sonsuz kılan şey (onu bir saymak ve böylece kendi içine kapatmak "isteyecek") herhangi bir temsil işleminin dışlanması değil, bizatihi içerilmesidir. "Sunum"u sonsuz kılan şey tam da halihazırda temsili *içermesidir*.[61]

Bu da bizi Hegel'in eşsizliğine geri getirir: Hegelci "fiili sonsuzluk", bir bütünlüğün kendisiyle ilişkilenmesinin, bir bütünlüğü kendisinin bir unsuru haline getiren (yahut, bir soyu kendi türü haline getiren), temsili/yeniden-sunumu mevcudiyetin bir parçası haline getiren kısa devrenin meydana getirdiği sonsuzluktur – ve Hegelci Gerçek bu bütünüyle biçimsel dolaşık yapıdan ibarettir. Felsefi açıdan baktığımızda, anti-felsefi tözsel Gerçek'ten temsiller düzenindeki içkin boşluk mahiyetindeki bütünüyle biçimsel Gerçeğe doğru yaşanan bu geçişi, Kant'tan Hegel'e geçişte tespit etmek yine mümkündür. On dokuzuncu yüzyıl felsefesinin kilit şahsiyeti olan Schopenhauer'in İstenci Kantçı numenal Şey diye yorumlarken yaptığı tek şeyin Kant'ı genişletmek olduğunu söylemesi boşuna değil: Bilişsel bir şekilde kavrayamadığımız ve ancak pratik akıl düzeyinde erişilebilen o bilinemez Şey, post-felsefi Gerçeğin ilk figürüdür. Hegel işte bu Gerçeği tözsellikten büsbütün arındırır: Simgesel temsillere direnen şey aşkın X değil, temsiller uzamındaki içkin boşluk, kopuş, tutarsızlık, "eğrilik"tir.

Bu açıdan, Hegel'in düşüncesi, Efendi'nin söylemi olarak felsefeden, çokluğu bütünleştiren Bir'in felsefesinden, Gerçeği Bir tarafından kavranamayan şey diye vurgulayan anti-felsefeye geçiş uğrağına karşılık gelir. Bir yandan, Bir-için-sayılmanın metafizik mantığından apaçık kopar; diğer yandansa, mefhuma dayalı temsiller alanına dışsal herhangi bir aşırılığı kabul etmeyi reddeder. Hegel'e

61 A.g.e., s. 200.

göre, Bir-içinde-bütünleşme daima başarısızlığa uğrar, Bir kendisi karşısında her zaman çoktan aşırıdır, başarma iddiasında olduğu şeyin altüst olmuş halidir. "Diyalektik sürecin" motoru da işte Bir'e içkin olan bu gerilimdir, Bir'i hem Bir haline getirip hem de onu yerinden eden bu İki-liktir. Başka bir deyişle, Hegel mefhuma dayalı temsiller ağına dışsal herhangi bir Gerçek olmadığını iddia eder (zaten bu yüzden genelde "mutlak idealist" bulunup yanlış yorumlanır). Ne var ki, Gerçek burada simgesel temsillerin kendi kendisiyle ilişkilenen küresel etkileşimiyle ortadan kaybolmaz; temsillerin kendilerini asla bütünleştirememesine, birer "Hepsi-değil" olmasına sebep olan içkin boşluk, engel şeklinde hışımla geri döner.[62]

Hegel'deki bu mevcudiyet/temsil çiftinin spekülatif kendi kendiyle ilişkilenmenin "hakiki sonsuzluğu"nda aşılması ile genelgeçer yapıbozumcu hamleyi, yani mevcudiyetin tamlığının "her zaman çoktan" temsilin/yeniden sunumun içindeki boşluk tarafından içeriden aşındırıldığını göstermeyi birbirine kesinlikle karıştırmamak gerekir. Gördüğümüz üzere, bu iki konum arasındaki fark her birinin özneye verdiği farklı statüde yoğunlaşır: Yapıbozuma göre özne, yapısı bozulacak kendi kendiyle özdeş olma halidir; Hegelci perspektife göreyse özne, tözdeki yansımalı boşluğun adının *ta kendisidir*. Temsilden/yeniden sunumdan sıyrılan anti-felsefi "aşırılık" ile (temsil edilebilir) varlıkların düzeninin ötesindeki ("epekeina tes ousias", Platon) ilahi Mutlak şeklindeki geleneksel felsefi-teolojik motifi de birbirine karıştırmamamız gerekir. Temsilin ötesindeki ilahi Mutlak mefhumu, Platon'un yüce İyi'sinden Neoplatoncu Bir'e kadar uzanan sabit mefhumdur; Ortodoks Hıristiyanlık ilahi aşırılık ile temsil uzamı arasındaki bu boşluğu kendine özgü ikon mefhumuyla (ilahi olanın kendi imgesindeki mevcudiyeti) doldurmaya çalışır. Ortodoks Hıristiyanlara göre, gayri-maddi Tanrı'nın İsa biçiminde ete kemiğe bürünmesi Tanrı'nın Oğlu'nu insan biçiminde resmetmeyi mümkün kılar: İsa'nın kendisi Tanrı'nın bir ikonu olduğu için, Tecessüd Eski Ahit'teki imge yapma yasağını iptal eder. İsa "görünmez Tanrı'nın sureti" (Koloseliler 1:15) olduğu gibi, insanlar da "Tanrı'nın suretinde yapılmıştır" ve dolayısıya yaşayan ikonlar diye görülebilirler. Ortodoks teologlar, puta tapma ithamından kaçınmak amacıyla, bir kişi bir imgeyi kutsal sayıp ona hürmetini gösterdiğinde, buradaki maksadın ikonun tözüne değil, betimlenen kişiye hürmet etmek olduğunu vurgulamıştı. Aziz Büyük Vasil'in dediği gibi:

62 Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, felsefenin ta başında, Platon da Parmenides'te logos alanının bu Hepsi-değil'ine eğilmişti – zaten *Parmenides* bu yüzden erken Platon ile geç Platon arasında özgün bir yerde durur: Burada, Platon'un son diyaloglarında çaresizce doldurmaya çalıştığı bir boşluk görünür hale gelir. *Parmenides* Hegel'in mantığının bir proto-versiyonudur ve ancak geridönüşlü olarak, yani, Hegel'in mantığından bakarak sahiden okunabilir. Sekiz (ya da dokuz) hipotezi tam (*ve* Hepsi-değil: "istisnasız" anlamında tam) kategoriler dizisinin ilk versiyonudur ve Hegel'in mantığında da olduğu gibi, hangi hipotezin "doğru" olduğunu sormak anlamsızdır – sadece sonuç (hiçlik vardır...) "doğru"dur, bu da bizi gerisingeri tüm hareketin içine atar.

"Bir Sezar heykeline işaret edip size 'Bu kimdir?' diye sorduğumda, 'Sezar'dır' diye cevap vermeniz icap eder. Böyle bir şey dediğinizde taşın bizatihi Sezar olduğunu kastetmezsiniz; bilakis, heykele atfettiğiniz ad ve şeref kaynağa, arketipe, Sezar'ın kendisine taşınır." Doğu Ortodoks geleneğinde yalnızca düz ya da alçak kabartma imgelerin kullanılmasının sebebi de budur: Üç boyutlu heykellerdeki duyusal niteliğin, tinin ilahi doğasından ziyade insana özgü eti yücelttiği düşünülür. En üstün ikon biçimi "*acheiropoieta*"dır (el-ile-yapılmayan): insan bir heykeltıraşın elinden çıkmamış olan, bilakis mucizevi biçimde meydana geldiği, yani resmedilen nesneden esrarengiz bir şekilde neşet ettiği iddia edilen ve dolayısıyla öznenin hakiki görünümünü ifade etmek bakımından güvenilir, inandırıcı bulunan bir ikon.

Demek ki ikon kendisinin içinde duran ama kendisini aşan ilahi varlığa işaret etmektedir – bu anlayış, temsili imgenin ahenk içindeki devamlılığını bozarak bir kopuş işlevi gören anti-felsefi aşırılık anlayışının tam zıttıdır. Başka bir deyişle, bir ikondaki "aşırılık" ilahi aşkınlığın, gördüklerimizin içinde yankılanan "görünmez" tinin aşkınlığıdır; anti-felsefi "aşırılık" ise içkinliğin aşkınlık üzerindeki aşırılığıdır – tıpkı van Gogh ya da Munch'un ilk modernist resimlerindeki "lekeler", ağır renklerden müteşekkil, mevcudiyetini fazlasıyla belli eden koca kabartılar gibi (van Gogh'ta sarı gökyüzü, Munch'ta mavi su ya da yeşil çimen); şeffaf bir niteliği olmayan böyle bir aşırılık dikkati kendisine çeker ve böylece gözün temsil edilen içeriğe hiç takılmadan geçmesini kesintiye uğratır.

Aynı muğlaklık, *Anlamın Mantığı* ve *Anti-Oedipus* arasında, üretken mevcudiyet ve onun temsilinin mantığına "gerileyen" Deleuze için de geçerlidir.[63] Moleküler ile molar, üretim ile onun temsil tiyatrosu arasında karşıtlıklar kuran *Anti-Oedipus*'un tüm kuramsal aygıtlarına apaçık egemen olan bu mantığı, Deleuze'ün kilit kavramlarından biri olan "sözde-neden" kavramının statüsünün kökten değişmesinde görebiliriz. *Anti-Oedipus* kapitalizm üzerine bir inceleme olduğu için, burada "sözde-neden"e dair verilen başlıca örneğin Sermaye olmasına şaşmamak gerekir; Deleuze Marx'm *Kapital*'in ilk cildinde paradan sermayeye geçişi ele aldığı meşhur kısma göndermede bulunur. Bu geçiş sonucunda, töz-olarak-para, özne-olarak-para haline gelir; paranın (tüm metaların evrensel eşdeğeri şeklindeki) "soyut" evrenselliği ise, kendisiyle ilişkilenen ya da kendi kendini doğuran bir hareketin "somut" evrenselliğine dönüşür. Böylece, sermayenin kendini hiç durmadan ileriye doğru sevk eden dolaşımı Hegelci "hakiki sonsuzluk" düzeyine ulaşır: Dışsal ötekilikle kurulan her ilişki "kendiyle kurulan özel bir ilişki"nin içine çekilir. Bu açıdan bakıldığında, "Hegel'in materyalistçe ayakları üzerine doğrultulması", kendi kendini dolayımlamadaki o içe kapanık döngüyü kırmayı ve kârın kaynağı olarak, sermaye tarafından meydana getirilmeyen, radikal bir Ötekiliği kabul etmeyi beraberinde getirir: "merkezsiz" işgü-

63 Bu "gerileme"ye dair olağanüstü bir tasvir için, bkz. Peter Klepec, "On Deleuze's Conception of Quasi-Cause", *Filozofski Vestnik*, Vol. 29, No.1 (2008), s. 25-40).

cü ve onun sömürülmesi. İşte bu anlamda sermaye bir "sözde-neden"dir: Kendi kendini doğuran bir bütünlük şeklinde işlermiş, kendi kendisinin nedeniymiş gibi görünür, ama bu görünüm yalnızca onun "namevcut nedeni"ni, artık-değer üreten emeği hasıraltı etmeye yarar. Deleuze işte bu yüzden –iç nedenselliği, bir şeyin gelişimini onun iç potansiyelinin bir ifadesi ya da ortaya konması olarak vurgulayan, yahut Hegelci terimlerle, Kendinde'den Kendi-için'e doğru gelişmeyi odak alan Alman İdealist geleneğine karşı– dış nedenselliği, yahut, söz konusu şeylerin kendileri bağlamında şeyler arasındaki ilişkilerin dışsallığını vurguladıkları için Britanyalı ampiristleri över. Deleuze'e göre, tam tersine, Kendinde ile Kendi-için arasında süreklilik yoktur ve onun Hitchcock filmleri hakkındaki yorumunun esas içgörüsü de budur. Hitchcockçu tipik bir olay örgüsünde, dış koşullardaki bir değişimin sonucunda, kahramanın toplumsal kimliği kökten değiştiği zaman onun yaşamı da birdenbire sarsılmış olur (mesela *North by Northwest*'in başında, sıradan bir reklam müdürü olan Thornhill –aslında var olmayan– gizli ajan George Kaplan zannedilir).

Peki mesele bu kadar basit ve net midir? Deleuze'ün bu formülü ancak mevcudiyet ile temsil/yeniden sunum karşıtlığı alanının içinde kaldığımız sürece işler: "Sözde-neden" işte ancak bu zaman temsil/yeniden sunum alanındaki "dikiş" noktası olarak, temsil/yeniden sunum alanının kendi kendine yeten döngüselliğini tamamlayıp onun merkezsiz gerçek nedenlerini hasıraltı eden imgesel Neden olarak görünür. "Sözde-neden"in bu kullanımı Deleuze'ün bu kavramı ilk kullandığı zamanki saikini bozup hasıraltı eder – Deleuze "sözde-neden" mefhumunu virtüellik hakkındaki ontolojisinde yer eden bir soruya cevap bulmak için ortaya atmıştı: Oluşmuş gerçekliğin meydana geldiği üretim sahası olarak Virtüel şeklindeki apaçık önerme ile bir o kadar apaçık, "virtüel, fiili olanın içinden ürer" önermesini nasıl birleştirmeli?

> Çokluklar tasavvur edilirken onların bu diziler yoluyla birbiriyle bilfiil etkileşim kurma kapasitesine sahip olduğu düşünülmemelidir. Deleuze onların yalnızca etkilenme kapasitesi olduğunu düşünür, çünkü onlar, Deleuze'ün sözleriyle, "kayıtsız entitelerdir – kayıtsız sonuçlar." Çoklukların yansızlığı ya da kısırlığı şöyle izah edilebilir. Farklı evrensellikleri onları herhangi bir tikel mekanizmadan bağımsız kılsa da (aynı çokluk birkaç nedensel mekanizma tarafından fiiliyata çıkarılabilir), *aslında ampirik bir olguya, bir nedensel mekanizmanın varlığına dayanırlar*... aşkın değil, içkin entitelerdir... Deleuze çokluları *cismani nedenlerin gayri-cismani sonuçları* olarak, yani, kendi başlarına herhangi bir nedensel gücü olmayan fiili nedenlerin tarihsel sonuçları olarak görür. Öte yandan, yine kendi sözleriyle, "doğaları bakımından bu nedenlerden farklı oldukları ölçüde, birbirleriyle *sözde-nedensellik ilişkilerine* girerler. Bizatihi gayri-cismani olan ve onlara çok özel bir bağımsızlık temin eden bir

> *sözde-neden* ile hep birlikte bir ilişkiye girerler"... Daima etkileme ve etkilenme kapasiteleri olan fiili kapasitelerin aksine, virtüel etkiler (içinden geçilemez çoklukların sergilediği) saf bir etkilenme kapasitesi ve *saf bir etkileme kapasitesi* olmak üzere keskince ikiye ayrılır.[64]

Sözde-neden kavramı, basit bir indirgemeciliğe doğru geri düşmeyi engelleyen şeydir: Saf bir failliğe, yani transandantal nedenselliğe işaret eder. Deleuze'ün *Sinema 2: Zaman-İmge*'de verdiği örneği, sinemeda neo-realizmin [yeni-gerçekçilik] ortaya çıkışını ele alalım. Neo-realizmi bir dizi tarihsel koşul (II. Dünya Savaşı'nın yarattığı travma, vs.) çerçevesinde izah etmek elbette mümkündür. Gelgelelim, burada Yeni'nin ortaya çıkışında bir aşırılık vardır: Neo-realizm sırf maddi ya da tarihsel nedenlerine indirgenemeyecek bir Olay'dır ve "sözde-neden" bu aşırılığın, bir Olay'ı meydana getiren (Yeni'yi ortaya çıkaran) şeyin nedenidir ve bu neden kendi tarihsel koşullarına indirgenemez. Sözde-nedenin ikinci-düzey bir neden olduğu, sonucun kendi (cismani) nedenleri üzerindeki aşırılığının meta-nedeni olduğu da söylenebilir. Deleuze'ün etkilenme hakkında söylediklerini işte böyle anlamak gerekir: Gayri-cismani Olay saf bir etki (kayıtsız-yansız-kısır bir sonuç) ise ve Yeni (yeni bir Olay, Yeni'nin bir Olay'ı/Yeni olarak bir Olay) ancak kendi gayri-cismani nedenler zinciri eksiksiz olmadığı sürece ortaya çıkabiliyorsa, *gayri-cismani nedenler ağına ilaveten ve onun üzerinde, saf, transandantal bir etkileme kapasitesi koyutlamak zorundayız.* Lacan'ın *Anlamın Mantığı*'na bu kadar kıymet vermesinin nedeni de buydu: Deleuze'ün sözde-neden kavramı Lacan'ın *objet a*'sının, arzunun nesne-nedeni işlevi gören bu saf, gayri-maddi, heyulamsı entitenin tam muadili değil midir?

Burada anlatılmak isteneni ıskalamamak için çok dikkatli olmalıyız: Deleuze John Searle gibi birinin yaptığı üzere, basit bir psişik-fiziksel ikiciliği öne sürmez; aynı olaya dair iki farklı "betimleme" sunmaz. Aynı süreç (mesela, bir konuşma edimi) tamamen doğalcı yoldan, kendi fiili nedenselliğine yerleşik nöronal ve bedensel bir süreç olarak açıklanabilir değildir; yahut aynı süreç "içeriden", nedenselliğin ("sorunu cevapladım çünkü onu anladım") bir sözde-nedensellik olduğu anlam düzeyinde de açıklanabilir değildir. Böyle bir yaklaşımda, maddi-cismani nedensellik tam kalır, Deleuze'ün ontolojisinin temel öncülü ise cismani nedenselliğin tam *olmadığıdır*: Yeni'nin ortaya çıkışında, tam anlamıyla cismani nedenler ve etkiler düzeyinde tasvir *edilemeyen* bir şey vuku bulur. Sözde-neden yanılsamalı bir gölge tiyatrosu değildir, yani bu minvalde, bir oyuncağı sihirli bir şekilde hareket ettirdiğini düşünen, ama bu hareketi gerçekleştiren mekanik nedenselliğin farkında olmayan çocuk örneği vermek uygun düşmez – tam aksine, sözde-neden *cismani nedensellik boşluğunu doldurur.* Tam bu anlamda ve Olay, Anlam-Olay'ı olduğu ölçüde, sözde-neden Anlam'a içkin olan

64 Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy,* Londra: Continuum, 2002, s. 75.

gayri-anlamdır: Eğer bir ifade kendi anlamına indirgenebilseydi, gerçekliğin içine düşerdi – Anlam ile onun işaret ettiği gerçeklik arasındaki ilişki sırf dünyadaki şeylerin ilişkisi olurdu. Gayri-anlam, işaret edilen gerçeklik ("gönderge") karşısında, anlam düzeyinin özerkliğini, saf oluşa dayalı yüzey akışını idame ettiren şeydir.

Bu da bizi gösterilensiz "saf" gösteren olarak o talihsiz "fallik gösteren"e geri getirmez mi? Lacancı fallus tam da anlam akışını idame ettiren gayri-anlam noktası değil midir? Bu açıdan, fallus Anlam dizisini tevzi edip düzenleyen "transandantal gösteren"dir – anlam alanındaki gayri-anlam. "Transandantal" statüsü onda "tözsel" bir şey olmadığını gösterir: Fallus en mükemmel haliyle surettir. Fallusun "neden olduğu" şey yüzey-olayı bedensel yoğunluktan ayıran boşluktur: Kendi hakiki, etkili, bedensel nedeni karşısında, Anlam alanının özerkliğini idame ettiren "sözde-neden"dir. Bu noktada, Adorno'nun transandantal oluşum mefhumunun perspektifin bir şekilde tersyüz olmasının sonucu olduğu yolundaki tespitini hatırlayabiliriz: Öznenin kendi kurucu gücü diye (yanlış)algıladığı şey aslında acziyetidir, kendi ufkuna dayatılmış sınırların ötesine geçememesidir. Transandantal kurucu güç öznenin esas bedensel nedenleri görememesinin diğer yüzünü temsil eden bir sözde-güçtür. Neden mahiyetindeki fallus, nedenin saf suretidir.

İki dizinin (gösteren ve gösterilen dizisinin) iç içe geçtiği nokta, Lacan'ın gayet net ifadesiyle, "gösterenin gösterilenin içine düştüğü" kısa devre noktası olarak "fallik" uğrak olmadan hiçbir yapı olmaz. Anlam alanındaki gayri-anlam noktası, gösterenin nedeninin Anlam alanına kazılı olduğu noktadır. Bu kısa devre olmasa, gösterenin yapısı dışsal ve bedensel bir neden olarak hareket eder ve dolayısıyla Anlam etkisini üretemezdi. Bundan dolayı, iki dizi daima "çifte kayıtlı" (hem fazlalık hem eksiklik) olan paradoksal bir entiteyi bünyesinde barındırır: gösterenin gösterilen üzerindeki fazlalığı (gösterilensiz boş gösteren) ve gösterilen eksikliği (Anlam alanındaki gayri-anlam noktası).[65]

Demek ki "sözde-neden", "gerçek" nedenlerin tersine, bir "salt sözde-neden", bir "yanılsamalı neden" değildir – daha ziyade, *gerçek nedenler düzenindeki boşluğa (ve sadece temsil/yeniden sunum düzenindeki boşluğa değil) vücut verir, onu doldurur.* Temsiller/yeniden-sunumlar düzenindeki namevcut üretim sürecinin yer tutucusu olarak "dikiş" şeklindeki o basit anlayışı zorlayan şey budur. Badiou bu minvalde, Sartre-Althusser çiftini Neden (Dava) ve nedensellik karşıtlığı eksenine yerleştirmeyi önerir: Althusser tarih alanının öznel olmayan karmaşık bir yapısal nedensellik tarafından belirlendiğini düşünürken, Sartre bu indirgemeye karşı çıkmış ve siyasi özneleri heveslendirip harekete geçiren referans noktaları anlamında Nedenlere (Davalara) odaklanmıştı (misal,

65 Bu konuyu şu kitabımda ayrıntısıyla ele almıştım: *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Londra: Routledge, 2003.

"halkın Davası"). Lacan da nedenselliğe karşıt olarak Neden'i (Dava) vurgular, ama bunu Sartrecı öznel angajmanda olduğundan çok daha farklı bir şekilde yapar: Ona göre Neden (Dava), nedenselliğin düzenli icrasını kesintiye uğratan, nedensellik zincirinin karşısında eksantrik, yani merkez-dışı olan şeydir.[66] Bu anlamda, Lacan'a göre nihai Neden *objet petit a*, arzunun nesne-nedenidir ve hatta onun da berisinde ve altında, Neden-Şey'dir (*la Cause-Chose*). Bu Neden, nedensellik zinciri bakımından, yine bir sözde-Neden'dir.

Hegel'e yapılan Marksist göndermeye geri dönelim: Tevekkeli değil, Marx'ın kendisinden Lukács'a ve Frankfurt Okulu'na kadar bu gönderme son derece muğlak kalmış, iki uç arasında gidip gelmiştir: (1) Hegel'in mantığının "Sermaye'nin mantığı"nm spekülatif-gizemlileşmiş ifadesi olduğu anlayışı (Sermaye fiili Töz-Özne'dir, kendi önvarsayımlarını koyutlayıp kendi kendini doğuran tarihsel Mutlak'tır); ve (2) Hegel'in mantığının devrimci özgürleşme sürecinin idealist-gizemlileşmiş mantığı olduğu anlayışı.[67] Bu muğlaklığı Marx'ın kendisinde de görüyoruz. Marx, *Kapital*'in o değindiğimiz pasajında, sermayeyi Hegelci bir kendi kendini doğuran "somut evrensellik" olarak sunar; *Grundrisse*'deki kapitalizm-öncesi üretim tarzlarını tartıştığı meşhur fragmandaysa tüm tarihsel süreci Hegelci bir çerçevede ele alıp, komünist devrim sayesinde, kendisini tözsel önvarsayımlarıyla birleştirecek yabancılaşmış bir öznelliğin aşama aşama ortaya çıkışı diye değerlendirir.[68]

Marx ilk yazılarında (bir zamanlar pek rağbet gören "1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları"nda) "yabancılaşma" ve sınıflı toplumunu, "düzgün" nedensellik ilişkisinin aynada tersine dönmüş hali diye açıklamak gibi bir (Feuerbachçı) ayartıya kapılır: Kapitalizmde, özne kendi ürününün kölesi olmuştur, "ölü emek" (sermaye) "canlı emek" (işçilerin üretkenliği) üzerinde hüküm sürmektedir, yüklem esas öznesinin öznesi, tebaası haline gelir, sonuç kendi nedeninin nedeni olur. Peki ya bu "kapitalist tersinme" (sonucun geridönüşlü olarak kendi nedenini içermesi, sermayeyi doğuran sürecin kendi tali uğrağı şeklinde zuhur etmesi) bizatihi öznelliği kuran çok daha temel bir "tersinme"-ye dayanıyorsa? Peki ya öznellik, geridönüşlü olarak kendi nedenini koyutlayan bir sonuçtan, "ters çevrilip özneye dönüşmüş bir yüklem"den *ibaretse*? Üretken mevcudiyet ve onun temsili/yeniden sunumu bağlamında bunun ifade ettiği şey

66 Freudcu bir örneği ele alalım: Konuşmamız genelde dilsel, psikolojik vb. nedenselliklerce belirlenir; fakat bilinçdışı bir mesajı açığa çıkaran bir dil sürçmesi olduğunda, merkez-dışı bir neden, nedenselliğin pürüzsüz akışını bozmuş demektir.

67 Örneğin Lukács'm *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde proletarya yabancılaşmış tarihsel Töz'e devrimci edim yoluyla el koymaya yazgılı, tarihin fiili Özne'sidir – Lukács bu yüzden Kantçı transandantal biçimciliği kapitalist toplumsal gerçekliğin ideal ifadesi mertebesine yükseltmek durumunda kalır ve böylece Hegel halihazırda onun gizemlileşmiş şekilde aşılması olarak görünür.

68 Bu iddianın daha ayrıntılı şekilde geliştirilmiş hali için, bkz. 3. Ara Fasıl.

şudur: Temsili önceleyen bir mevcudiyet-öznesi yoktur; öznenin kendisi temsilin bir sonucudur (Lacan bu yüzden, göstereni tam da "özneyi bir başka gösteren için temsil eden" şey diye tanımlarken temsile itibarını iade eder). Demek ki diyalektik tersinme ilk bakışta zannedilebileceğinden daha karmaşıktır: En radikal haliyle, hem yüklemin tersinmesi (aleyhine gerekçenin lehte gerekçeye dönüşmesi), hem de yüklemin bizatihi özne konumuna kaymasıdır.

13. BÖLÜM

Mücadele, Tarihsellik, İstenç ... ve *Gelassenheit* Dörtlüsü

LACAN NİYE HEİDEGGERCİ DEĞİLDİR

Öznellik eleştirisinin ana felsefi savunucusu, en azından 1950'lerde Lacan'ın temel referanslarından biri olmuş Heidegger'dir. Bundan dolayı Lacan'ın, Heidegger'in Kartezyen *cogito*'nun öznenin Freudcu tarzda "merkezsizleştirilmesi"nin bir başka versiyonu olduğu yolundaki eleştirisini kabul etmekten, paradoksal ve sezgiye aykırı bir tavırla *cogito*'yu bilinçdışının öznesi olarak benimsemeye aşama aşama nasıl geçtiğini muhakkak açıklığa kavuşturmak gerekir.

Lacan'ın başlangıç noktası Freud'un *Verwerfung*'a (bu terim İngilizceye genelde "foreclosure" diye [yanlış]çevrilir ["dışta tutma"]) karşıt olarak ortaya attığı ilksel bir *Bejahung*, olumlama mefhumudur: *Bejahung*'u, Heidegger'in dilin özünü varlığın açığa çıkması olarak kavramasına istinaden, ilksel simgeselleştirme diye okur. Ancak burada işler hızla karmaşık bir hale gelir. Evvelce gördüğümüz üzere, Freud'ta "*Ver-*" önekinin dört temel biçimi vardır: *Verwerfung* (dışta-tutma), *Verdrängung* (bastırma), *Verneinung* (inkâr), *Verleugnung* (tekzip). *Verwerfung*'da, içerik simgeselin içinden atılır, simgesellikten arındırılır, hal böyle olunca yalnızca Gerçek içinde (sanrılar kisvesinde) geri dönebilir. *Verdrängung*'da, içerik simgeselin içinde kalır, fakat bilinç tarafından erişilemez, Öteki Sahne'ye havale edilir, semptomlar kisvesinde geri döner. *Verneinung*'da, içerik bilincin içine kabul edilir, ama bir inkârla damgalanır. *Verleugnung*'daysa, içeriğe pozitif bir biçim verilir, fakat *Isolierung* [tecrit, yalıtım] koşuluyla – simgesel etkisi askıya alınır, öznenin simgesel evrenine gerçekten dahil edilmez. "Anne" gösterenini ele alalım: Dışta tutulur ya da reddedilirse, öznenin simgesel evreninde hiçbir yeri olmaz; bastırılırsa, semptomların gizli referansını oluşturur; inkâr edilirse, artık iyice tanıdık olduğumuz o "Rüyamda kadın her kimse, onun annem olmadığından eminim!" cümlesiyle karşılaşırız; tekzip edilirse, özne annesinden sakin sakin bahseder, her şeyi teslim eder ("Evet, o kadın elbette ki benim annem!"), fakat böyle bir kabulün yarattığı etki onda herhangi bir tesir bırakmaz. Dışlamanın şiddetinin burada tedricen azaldığı rahatlıkla görülebilir: hepten dışarı atmadan, bastırma (bastırılan, simgeselin içinde geri döner) ve inkâr (inkâr edilen içerik bilincin içine kabul edilir) ve nihayet, tekzip (özne onun hakkında alenen konuşabilir, hiç inkâra kalkışmaz).

Bu dört biçimin hepsi simgesel düzenin yerli yerinde olduğunu varsayar, zira hepsi de bir içeriğin onunla nasıl ilişkilendiğiyle alakalıdır; sonuç itibariy-

le, burada daha radikal, "transandantal" bir meseleyi, simgesel düzenin kendisini kuran negatiflik meselesini gündeme getirmek gerekir. Freud'un *Ur-verdrängung* (ilksel bastırma) dediği şey bu role aday gösterilebilir mi? İlksel bastırma bir içeriğin bilinçdışının *içine* bastırılması değildir; bilinçdışının *kurucu unsuru olan* bir bastırmadır, bilinçdışı uzamını, [bilinç/bilinç-öncesi] sistemi ve bilinçdışı arasındaki boşluğu yaratan jesttir. Burada son derece dikkatlice ilerlemeliyiz: Ben'in bilinçdışından ilksel ayrılışı ve bunun sonucunda doğan tüm o genelgeçer anti-Kartezyen çeşitlemeler ("düşündüğüm yerde değilim", vb.), varlığımın çekirdeğini kendimin dışımda, kavrayışımın dışında algılayayım diye, sırf Ben'in bilinçdışı Töz'den ayrılışı olarak tasavvur edilmemelidir. Lacan'ın Hegelci dersi şudur ki merkez-sizleşme daima katlanır: Özne kendini merkez-sizleşmiş, kendi varlığının çekirdeğinden yoksun halde bulduğunda, bu durum Öteki'nin, öznenin varlığının merkez-sizlemiş sahasının da merkez-sizlemiş, budanmış, kendi tutarlılığını garanti edecek o künhüne vâkıf olunmaz X'ten yoksun kaldığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, özne merkez-sizleştiği zaman, varlığının çekirdeği doğal Töz değil, "büyük Öteki"dir, "ikinci doğa"dır, bizatihi bir eksiklik etrafında inşa olan virtüel simgesel düzendir. Nitekim özneyi büyük Öteki'den ayıran boşluk aynı zamanda Öteki'nin bağrındaki boşluktur. İki eksikliğin böyle örtüşmesi, Freud ve Lacan'da *Ausstossung* (simgesel düzenin ortaya çıkışının kurucu unsuru olan Gerçeğin atılması) ve *Verwerfung* (bir gösterenin simgeselin içinden "dışta tutulup" Gerçeğe atılması) arasındaki muğlak ilişkiyi açıklamayı son derece zorlaştırır. Bunlar bazen birbiriyle aynı, bazense ayrı tutulur. François Balmès bu konuda isabetli tespiti yapar:

> Eğer *Ausstossung* olduğunu söylediğimiz şeyse, *Verwerfung*'dan kökten farklı demektir: Psikoza has düzenek olmak şöyle dursun, olduğu gibi Öteki'nin alanının açılışı olurdu. Bir bakıma, simgeselin reddi değil, simgeselleştirmenin kendisi olurdu. Burada psikoz ve sanrıyı değil, öznenin kendisini düşünmeliyiz. Klinik açıdan bakıldığında, bu durum dışta-tutmanın psikotiklerin dilde ikamet etmesini önlemediğine tekabül eder.[1]

Varılan bu hüküm bir dizi net sorunun neticesidir. Psikotiklerin konuşabildiği, bir bakıma, dilde ikamet ettikleri bir vakıadır: "Dışta-tutma" dilden dışlandıkları anlamına değil, onların simgesel evrenleri içinde kilit bir gösterenin simgesel tesirinin dışlandığı ya da askıya alındığı anlamına gelir – eğer bir gösteren dışlanıyorsa, o halde kişi halihazırda gösterme düzeni içinde olsa gerektir. Freud'a ve Lacan'a göre *Verwerfung Bejahung*'la ("olumlama", kişinin simgesel düzen içindeki yerini öznel yoldan üstlenmesi yolundaki ilksel jest) bağlılaşık olduğu ölçüde, Balmès çözümü bu *Bejahung*'u şundan ayırmakta bulur: Gerçeğin daha da birincil (ya da

1 François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999, s. 72.

"asli" simgeselleştirilmesi, simgesel ve Gerçek arasında doğrudan temasa dayalı, birbirlerinden farklılaşma ânlarıyla örtüşen o neredeyse-mitik sıfır seviyesi, simgeselin yükseliş süreci, gösterenlerin asli bataryasının ortaya çıkışı süreci, ki bunun diğer (negatif) yüzü simgesel-öncesi Gerçeğin dışarı atılışıdır. Kurt Adam[2*] bir yaşında olduğu sırada, babasının annesinin vajinasına arkadan duhûl etmesine tanık olduğunda, bu onun hafızasında bir iz bırakmıştı: Simgeselleştirilmişti bu, ama libidinal açıdan sadece nötr bir iz olarak muhafaza edilmişti. Bu iz aradan yalnızca üç yıl geçtikten sonra – Kurt Adam'ın cinsel fantazilerinin uyanmasının ve çocukların nereden geldiklerini merak etmeye başlamasının ardından– *bejaht* olmuştu, yani "olumlanmıştı", yerli yerince tarihselleştirilmiş, kendisini anlam evreninde bir yere yerleştirmenin bir yolu olarak kendi kişisel anlatısında etkin hale getirilmişti. Psikotikler ilk adımı atmayı başarır, simgesel düzene yerleşir; yapamadıkları şeyse dile öznel ya da performatif şekilde bağlanmak, kendi öznel süreçlerini "tarihselleştirmek", ezcümle, *Bejahung*'u gerçekleştirmektir.

Balmès'in zekice belirttiği gibi, eksikliğin psikozda farklı bir düzeyde vuku bulmasının nedeni budur: Psikotikler ilksel "tam" (anaç) büyük Öteki'nin yoğun simgesel uzamında ikamet etmeye devam ederler, başlı başına özgürleştirici, bahşedici, "üretken" olan, şeylerin kendi (anlamlı) varlıklarıyla görünmesi için kapı aralayan bir kayıp anlamında simgesel hadımı kabul etmezler; onlara göre, bir kayıp ancak tamamen *yoksun bırakıcı* olabilir, kendilerinden bir şeyin alınması meselesi olabilir.

Riskli bir yorum hamlesiyle, Lacan –psikotiklerin erişebildiği ve onlarda olmayan öznel bağlanmayı önceleyen– bu "birincil" simgeselleştirmeyi, Heidegger'in Varlığın açılışı olarak dilin asli boyutu ve (öznel) anlamlandırmaların taşıyıcısı ya da öznelerarası tanımanın bir aracı olarak konuşma boyutu arasında yaptığım ayrımla bağlantılandırır. Gösterme olarak adlandırmanın (*Zeigen* olarak *Sagen*) bu asli düzeyinde, bir şeyi adlandıran bir kelime onu "kastetmez", kendi Varlığında onu oluşturur ya da açığa çıkarır, onun varoluşuna kapı aralar. Bu düzey düpedüz görünmenin düzeyidir, altındaki gerçekliğe karşıt olarak görünümün değil, bütünüyle kendi görünmesinde "olan", arkasında hiçbir şeyin olmadığı "saf" görünmedir. Psikozlar hakkındaki seminerinde Lacan bu tür bir saf görünmeyi ve buna bağlı olarak, onu kendi temeline, kendi saklı nedenlerine indirgemeye dönük tam anlamıyla metafizik ayartıyı güzelce tasvir eder:

> Gökkuşağı, *bundan ibaret* [*c'est cela*]. İşte bu *bundan ibaret*, son nefesimizi verinceye dek kendimizi onun arkasında neyin olduğunu, onu indirgeyebileceğimiz nedenin ne olduğunu öğrenmeye vereceğimizi ima eder. Bakın, ta en başından beri gökkuşağını ve meteoru niteleyen şey –ve herkes bunu bilir, ona meteor dememizin sebebi budur– tam da arkasında saklı hiçbir şeyin olmayışıdır. Bütünüyle bu görünmede vardır.

2* Freud'un hastalarından biri olan Sergey Pankejeff vakası kastediliyor (ç.n.).

> Onun bizim için sürüp gitmesi, hatta onun hakkında sorular sorup durmayı hiç bırakmamamız, yalnızca bu asli *bundan ibaret*'e, yani gökkuşağının aynen böyle ifade edilmesine dayanır. Bu addan başka bir şey yoktur.[3]

Bu içkin düşünümsel "beyan" ânı (bir içeriğin her ifade edilişinin aynı zamanda daima haddizatında "kendini beyan etmesi") Heidegger'in tam anlamıyla insan boyutunu özgül kılan "haddizatında" diye saptadığı şeydir: Bir hayvan bir taşı algılar, fakat bu taşı "haddizatında" algılamaz. İşte bu, gösterenin "düşünümselliği"dir: Her sözce hem bir içeriği nakleder hem de öznenin bu içerikle nasıl ilişkilendiğini belirler (Alman İdealizmi çerçevesinde söylersek, her bilincin her zaman çoktan özbilinç oluşunu belirler). Heidegger'in terimleriyle belirtirsek, psikotik *welt-los* değildir, yani dünyadan yoksun değildir: Halihazırda Varlığın açılışı içinde ikamet etmektedir.

Fakat bu okumaya, Lacan'da çoğu zaman olduğu gibi, karşıtı olan (asimetrik, hakiki) okuma eşlik eder: psikotiklerin "yüksek" bir simgeselleştirme seviyesine eriştiğini ve "alt" bir temel seviyeden yoksun olduğunu öngören bir okuma. Lacan, Freud'un "şeylerin temsilleri" (*Sach-Vorstellungen*) ve "kelimelerin temsilleri" (*Wort-Vorstellungen*) arasında yaptığı ayrımı simgesel düzene içsel bir ayrım olarak –ilksel simgeselleştirme, asli bilinçdışının gösterenler bataryasının kurulması (ilk dönemlerindeki, psikanaliz-öncesindeki Freud'un diliyle, "hafıza-izleri") ile ikincil simgeselleştirme, bilinçli/bilinç-öncesi dil sistemi) arasındaki ayrım olarak– okuduğundan dolayı, psikotiğin akıbetine dair paradoksal bir tanıma ulaşır: Psikotik daha "ilkel" bir seviyeye, şeylerin-temsili seviyesine gerileyen, genelde söylendiği üzere, "kelimelere şey muamelesi yapan" biri değildir; tam aksine, şeylerin-temsilleri olmaksızın kelimelerin-temsillerini bertaraf eden biridir.[4] Başka bir deyişle, bir psikotik dili normal şekilde kullanabilir, ama kullandığımız kelimelere libidinal tınılarını, kendilerine özgü öznel ağırlıkları ve renklerini katan bilinçdışı arkaplan yoktur onlarda. Bu arkaplan olmadığında, psikanalitik yorum elden ayaktan düşer, biçare kalır: "Psikozda, hakikat etkiden yoksundur, fakat bu durum psikotiği onu herkesten daha iyi söylemekten alıkoymaz."[5] Lacan'ın normalliğin psikozun bir türü olduğu yolundaki o yanıltıcı derecede "egzantrik" iddiasını anlamanın bir başka yoludur bu aynı zamanda: Aklıselime dayalı "normal" tanımımıza göre dil, önceden var olan malûmatı aktarmak için kullandığımız, yapay, ikincil bir göstergeler sistemidir. Bu tanımda gözardı edilen şeyse temeldeki öznel bağlanma, sözceleme konumu düzeyidir; psikotiğin paradoksu şudur ki bu tanıma cuk oturan, yani, dili konuşmacının varlığıyla bağlantılı olmayan yansız bir ikincil araç olarak kullanan tek kişi odur:

---

3 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre III: Les psychoses*, Paris: Seuil, 1981, s. 358.
4 Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, s. 91.
5 François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Ramonville Saint-Agne: Érès, 2007, s. 53.

bazı gösterenler bilinçdışı yazıma geçmez ve psikozdaki paternal göstergede olan budur. Bu onların bilinç-öncesi düzeydeki varlığını engellemez – psikozda dışta-tutulmuş diye adlandırdığımız ve öznenin kendi dilinde tasarrufunda olan gösterenler bağlamında görebiliriz bunu.[6]

Bu salınım, iki düzeyi, birincil simgeselleştirme düzeyi ve *Bejahung/Verwerfung* düzeyini birbirinden ayırma çözümünde yanlış bir şey olduğuna işaret eder gibidir. (Sırf farklı düzeyleri birbirinden ayırmaya dayanan çözümler zaten baştan şüphelidir.) Basit bir paradoksu, *aynıdaki iki* şeklindeki simgesel paradoksunu kaybeder: En nihayetinde, Gerçeğin simgeselden dışarı atılması ve bir gösterenin reddedilmesi birbiriyle örtüşür; yani, simgesel Öteki bağlamında, dışsal kısıtlar ve içsel kısıtlar çakışır, simgesel düzenin Gerçek'ten sınırlanmış şekilde çıkabilmesinin tek yolu bizatihi sınırlanmış olması, merkezi bir parçasının eksik olması, kendisiyle özdeş olmamasıdır. Demek ki bir *Verwerfung* olmadan *Ausstossung* olmaz – simgeselin kendisiyle Gerçek arasına bir sınır koymak için ödemek zorunda olduğu bedel kendi varlığının budanmasıdır. Lacan'ın büyük Öteki yoktur, Öteki'nin Öteki'si yoktur formülüyle anlatmaya çalıştığı şey işte budur – ve son dönemlerindeki Lacan'ın gayet iyi bildiği üzere, bu formül, daha temel bir düzeyde, hepimizin psikotik olduğumuzu ima eder. Gelgelelim, bu noktada daha sarih olmalıyız: Dışta-tutulan gösteren sırf eksik bir gösteren değildir; yasaklı A'ya, gösterenin eksikliğine, simgesel alanın noksanlığına-tutarsızlığına karşılık gelen bir gösterendir. O halde psikotiğin sorunu, budanmış bir simgesel düzende (Öteki) ikamet etmesi değil, tam tersine, bir "tam" Öteki'de, kendi eksikliğinin kaydından yoksun bir Öteki'de ikamet etmesidir.

Demek ki iki aşama olduğunu, yani önce simgeselleştirmenin geldiğini, Gerçek'ten dışarı atılmayla asli gösterenler bataryasının zuhur ettiğini, sonraysa gösterenin dışlandığını öne sürmenin gereği yoktur: Bu iki süreç büsbütün aynıdır ve psikoz sonra, ikinci aşamada gelir: Öteki'nin noksanlığına ya da tutarsızlığına karşılık gelen, bu noksanlığı kayda geçiren gösteren, dışta-tutulduğunda (dışta-tutulursa). Bu iki-yüzlü *Ausstossung*'u, yabancı bir davetsiz misafiri (yabancı bir davetsiz misafir diye algılanan kişiyi) dışarı atma şeklindeki, o meşum *Juden raus!*[7*] sloganına kadar varabilen şiddetli savunma tedbirinden ayırmak gerekir.

Hayatlarımızın dört bir yanının düşünümselleşmesi-ilhak edilmesinden –bu sürecin kendi vahşi dolayımsızlığını doğurmasından– çıkan Hegelci dersin en iyi ifadesi Etienne Balibar'ın çağdaş yaşamın bir özelliği olarak gösterdiği aşırı, gayri-işlevsel zulüm mefhumuydu: "köktenci" ırkçı ve/ya dinsel katliamlardan, megalopolislerimizde ergenlerin bir anlık taşkınlıkla evsizlere "mânâsızca" uy-

6 A.g.e., s. 81.

7* (Alm.) "Yahudiler dışarı!" (ç.n.).

guladığı şiddete, İd-Kötülüğü diye bile adlandırılabilecek, faydacı yahut ideolojik hiçbir sebebe dayanmayan şiddete kadar çeşitli şekiller alabilen zulüm. Yabancıların işlerimizi bizden çaldığı yahut bizim Batılı değerlerimize tehdit teşkil ettiği hakkındaki tüm o lakırdılar bizi kandırmamalıdır: Daha yakından bakılarak incelendiğinde, tüm bu lakırdının aslında yüzeysel bir ikincil rasyonelleştirme sağladığı hemen ortaya çıkar. Bir dazlak bize en nihayetinde şu cevabı verir: Yabancıları pataklamak bana iyi geliyor, çünkü varlıkları beni rahatsız ediyor. Burada sahiden de İd-Kötülüğüyle karşılaşırız: Ego ve *jouissance* arasındaki ilişkiye özgü o en temel dengesizliğin, haz ve onun bağrındaki *jouissance*'ın yabancı bedeni arasındaki gerilimin yapılandırıp harekete geçirdiği Kötülük. Demek ki İd-Kötülüğü, öznenin, arzusunun ilksel olarak, en başından beri var olmayan nesne-nedeniyle ilişkisindeki en temel "kısa devre"yi ortaya koyuyordur: "Öteki"nde (Yahudi, Japon, Afrikalı, Türk) bizim "canımızı sıkan" şey onun nesneyle ayrıcalıklı bir ilişkinin tadını çıkarıyor gibi görünmesidir – öteki ya nesne-hazineye sahiptir, onu elimizden çalıp kaçmıştır (ve bu yüzdendir ki biz ondan yoksunuzdur) ya da nesneye sahip olmamıza tehdit teşkil etmektedir. Burada yine Hegelci "sonsuz yargı"ya başvurabilir ve saf ve çıplak ("yüceltilmemiş") bir Ötekilik nefretinden başka bir şey sergilmeyen bu "faydasız" ve "aşırı" şiddetli dolayımsızlık patlamalarının, toplumun dört bir yanının küreselleşmesiyle spekülatif açıdan özdeş olduğunu ileri sürebiliriz. Bu örtüşmenin nihai örneği psikanalitik yorumun akıbetidir belki de. Bugün, bilinçdışının (rüyalardan histerik semptomlara kadar uzanan) oluşumları masumiyetlerini kesinlikle kaybetmiş ve bütünüyle düşünümselleşmiştir: Analiz edilen tipik bir eğitimli kişinin "serbest çağrışımlar"ı büyük ölçüde kendi rahatsızlıklarına psikanalitik bir açıklama getirmek için sergilediği çabalardan meydana gelir. Hal böyle olunca biri çıkıp da bugün sırf semptomlara dair Jungcu, Kleincı, Lacancı... yorumlarımızın olmadığını, bizatihi Jungcu, Kleincı, Lacancı... olan, gerçeklikleri belirli bir psikanaliz teorisine örtük bir göndermeyi içeren semptomlarımızın da olduğunu söylese haksız olmaz. Yorumun böyle küresel şekilde düşünümselleşmesinin (her şeyin yorum haline gelmesinin, bilinçdışının kendi kendisini yorumlamasının) talihsiz neticesi şudur ki analistin yorumu performatif "simgesel tesir"ini kaybeder ve semptomu kendi idiyotik *jouissance*'sının dolayımsızlığı içinde olduğu gibi bırakır.

O halde, simgeselden dışta-tutulan şey tam ne anlamda Gerçeğin içinde geri döner? Sözel sanrıları ele alalım: İçerikleri muazzam şekilde simgeseldir, sıradan anlamlarının düzeyinde, (psikotik) özne tarafından tamamen anlaşılırlar. Öyleyse ne anlamda Gerçeğe aittirler? Birbiriyle bağlantılı iki özellik onları Gerçek yapar: yalıtılma ve kesinlik. Dışta-tutulurlar derken tam olarak, özne için "var olmadıkları" kastedilir: Dıştan-var olurlar, var kalmakta üstelerler ve kendilerini simgesel dokunun dışında dayatırlar. Simgesel bağlamlarından yalıtılmışlardır. Tanımı gereği bir güven ve varsayım bağlamıdır bu: Her varlığın olası yokluğu-

na istinaden zuhur ettiği, her kesinliğe olası bir şüphenin eşlik ettiği ve simgesel düzene güvenmek için en nihayetinde temel bir bahise dayanılması gereken bir bağlam. Dinde, kişi Tanrı'yı bilmez, fakat ona güvenme, inanma riskine girer. Psikotik ise, bir söyleşide kendilerine Tanrı'yla ilişkilerine dair bir soru sorulduğunda, her dolar banknotunun üzerinde basılı "Tanrı'ya güveniyoruz" sözüne atıfta bulunarak "siz Amerikalılar gibi, biz de Tanrı'nın var olduğuna inanıyoruz, ama sizin aksinize, O'na güvenmiyoruz" diye cevap veren Sloven punk grubu Laibach gibi hareket eder. Yahut Balmès'in veciz bir dille belirttiği üzere, psikotikler duydukları sesin *varlığına* değil, dosdoğru seslerin *kendilerine* inanır.[8] Bu yüzdendir ki psikotikler duydukları sesler hususunda kendilerinden kati surette emindir: Onlara elbette güvenmezler, onlara kendilerini incitmek isteyen kötü sesler gözüyle bakarlar; fakat seslerin gerçek olduğunu, bu mutlak kesinliğin onları gerçek kıldığını basbayağı bilirler.

HEGEL VE HEİDEGGER KARŞI KARŞIYA

"Son dönemlerindeki Hegel'den bahsetmenin zamanı geldi. Pek az bilinen bir şey varsa, o da Berlin'deki Hegel'in düşüncesinin son dönemidir."[9] Bu dönem Hegel'in felsefesinin muhafazakâr (ya da en azından konformist) bir *Staatsphilosophie*[10*] olduğunu hiç de doğrulamaz. Bilakis Hegel Berlin'de geçirdiği son yıllarında, uzun bir çabanın ardından, kilit değerdeki içgörülerini açık ve kesin ifadelerle ortaya koymuştu. Hele ki Hegel'e yöneltilen genelgeçer eleştirilerden birine cevaben bu noktanın altını iyice çizmek gerekir; ilk kez "genç Hegelciler" tarafından dile getirilen bu eleştiriye göre, Hegel'in diyalektik yöntemi ve sistemi arasında bir çelişki vardır: Yöntem gerçekliği dinamik gelişimi içinde ele alıyor, her belirli biçimin içinde yıkımının ve kendi kendini aşmasının tohumlarının ayırdına varıyor, sistem ise varlığın bütünlüğünü, daha başka bir gelişimin görünürde olmadığı olmuş bitmiş bir düzen olarak resmediyordur.[11] Yirminci yüzyılda Hegel'e dair Heidegger'in etkisiyle geliştirilen yorumlarda, "mantıksal" ile "tarihsel" arasındaki bu çelişki daha radikal bir dayanak edinir: Bu yorumlarda,

8 A.g.e., s. 66.

9 Jean-Marie Lardic, G. W. F. Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* içinde, Paris: Aubier, 1994, s. 9.

10* (Alm.) "Devlet-felsefesi" (ç.n.).

11 Hegel'in düşüncesinde yöntem ve sistem arasında nasıl bir ilişki vardır? Genelgeçer Marksist *doxa*'ya göre, ikisi arasında bir çelişki vardır: Hegel'in sistemi muhafazakârdır, diyalektik yöntemi ise devrimcidir, dolayısıyla yöntemi sistemin kısıtlarından kurtarmamız gerekir. Bu naif karşıtlıkta iki terimin özdeşliği gözden kaçırılır. Stanislavski'nin tiyatro öğretisinin tuhaf akıbetini andırır bu: Söz konusu öğreti Rusya'da onun "sistem"i, daha sonra, müthiş bir etki yarattığı ABD'deyse (mesela Actors Studio'da) "yöntem"i diye tanınmıştır.

gerek Hegel'in diyalektik şekilde sistemleştirme girişiminin gerekse bu girişimin açığa vurduklarının kaynağı olan daha temel bir ontolojik çerçeve ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılır. Buradaki tarihsel boyut tüm yaşam formlarının hiç durmadan evrilmesi olgusu, yahut toplumsal yaşamın tarihsel antagonizmalarım kavramaya çalışan genç Hegel ve eline diyalektik makinasını alıp tüm içerikleri kompülsif şekilde ezip geçen yaşlı Hegel arasındaki felsefi karşıtlık değildir. Bilakis, Hegel'in sistematik şekilde mefhuma dayalı öz-dolayım/kaldırma dürtüsü ve Alexandre Koyré'nin, Heidegger'in izinden giderek, yüzünü geleceğe doğru çevirmiş insanlık durumunun tarihselliği diye tasvir ettiği daha asli bir ontolojik proje arasındaki içkin gerilimdir.[12]

Hegel'in "negatiflik" dediği şeyin kökü, gelecektir (geleceğin farkında oluşumuzdur): Gelecek (henüz) var olmayandır, negatifliğin gücü en temelde zamanın gücüyle, her katı özdeşliği aşındıran bu kuvvetle özdeştir. Nitekim insan varlığının kendi zamansallığı çizgisel zamanın değil, bağlanmış varoluşun zamansallığıdır: Bir insan kendi geleceğini tasarlar ve ardından geçmişteki kaynaklardan dolanarak onu fiiliyata geçirir. Koyré'ye göre, geleceğin önceliğini ortadan kaldıran ve tüm içeriğini, mantıksal biçimi içinde "kaldırılmış" geçmiş diye sunan Hegel'in sistemi, negatifliğin bu "varoluşsal" kökünü örtbas eder. Ona göre burada, bağlanmış öznellik değil, Mutlak Bilme duruşu benimser. Alexandre Kojève ve Jean Hyppolite de Hegel'e benzer bir eleştiri yapmıştı: Bu kişilerin hepsi Hegel'in düşüncesinin çekirdeğinde, Hegel'in üzerine düşünmeden bıraktığı, bir gerilimi ya da antagonizmayı ifade etmeye çalışır – bunun tesadüfi değil zorunlu bir sebebi vardır, dolayısıyla, *bu antagonizma diyalektikleştirilemez*, diyalektik dolayımla çözülemez yahut "kaldırılamaz". Nitekim tüm bu felsefecilerin önerdiği şey eleştirel bir Hegel "şizyolojisi"dir.[13]

Bağlanmış öznenin yüzü geleceğe çevrili zamansallığının bu vizyonunda, Heidegger'in sonluluğun insan-olmanın aşılmaz hal-i pürmelali olduğu yolundaki önermesinin izlerini görmek zor değildir: Bizi geleceğin açılışına, gelecek olanın ufkuna bırakan şey köklü sonluluğumuzdur, zira aşkınlık ve sonluluk aynı madalyonun iki ayrı yüzüdür. Zaten Hegel'e yöneltilen bu eleştirel okumanın en incelikli versiyonunu öneren kişinin Heidegger olması şaşırtıcı değil. Ama *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'ini değil, daha sonraki Heidegger'i, *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki bilinç "deneyimi" (*Erfahrung*) mefhumunu yakından okuyarak Hegel'deki üzerinde düşünülmemiş boyutun şifresini çözmeye çalışan Heidegger'i kastediyorum. Heidegger, Hegel'in Kantçı şüpheciliğe yönelttiği meşhur eleştiriyi (Mutlak'ı bilebilmemizin tek yolu Mutlak'ın halihazırda *bei uns*, yani bizimle olmak istemesinden geçer) *parousia* kavramını varlığın çığır açıcı şekil-

12 Bkz. Alexandre Koyré, "Hegel à Iena", *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1971.

13 Burada Catherine Malabou'nun şu eserine dayanıyorum: *La chambre du milieu*, Paris: Hermann, 2009.

de açığa çıkması olarak yorumlayarak okur: *Parousia* Mutlak'ın (Hegel Varlığın Hakikati'ni böyle adlandırır) biz bilfiil herhangi bir çaba sarf etmeden evvel, bize her zaman çoktan açığa çıkmış olması, yani, Mutlak'ın bu açığa çıkışının tam da onu kavrama çabamızı temellendirip yönlendirmesidir – yahut mistiklerin ve ilahiyatçıların dediği gibi, "beni çoktan bulmamış olsaydın, beni arıyor olmazdın." Heidegger'in Hegel'in eski Yunanlıların *parousia* kavramına ilişkin formülasyonu diye okuduğu, Mutlak'ın "yanımızda olmak istediği", bizimle birlikte, gözümüzün önünde mevcut olmak, kendini bize karşı açığa çıkarmak istediği yolundaki kilit iddiayı da içeren pasaj şudur:

> Mutlak, ökseye yakalanmış bir kuş misali, onda herhangi bir şey değiştirilmeksizin, sırf faillik [faiilliğimiz] tarafından bir bütün halinde yakınımıza getirilecek olsaydı, şayet doğası itibariyle en başından beri yanımızda olmasaydı, yanımızda olmak istemeseydi, böyle bir hileyi hiç kuşkusuz hor görürdü.[14]

Bu iddiayı Hegel'in "mevcudiyet metafiziği"nin mahkûmu kaldığının kanıtı olarak görüp geçmek yerine, evvela, Heidegger'in *das Da des Seins* olarak *Dasein*, Varlığın "orada"sı mefhumunu, yani Varlığın yegâne "orada"sı olarak insana "ihtiyaç duyduğu" ve bu bakımdan, geri çekilmesine rağmen, aynı zamanda "bizimle birlikte olmak istediği"ni öne sürerek aynı izlek üzerinde bir başka çeşitleme sunmuş olduğuna dikkat çekmeliyiz. Dahası, bu "bizimle birlikte olma isteği" görünebileceğinden daha esrarengiz ve karmaşıktır. Bunu, yine, Kafka'nın "Yasanın Önünde" meseli doğrultusunda düşünmek mümkündür: Taşradan gelen adam en sonunda Kapı'nın orada sadece kendisi için var olduğunu ve artık, ölümü üzerine, kapatılacağını öğrenir. Demek ki geri çekilmenin, Kapı'nın sakladıklarına erişememenin doğurduğu tüm o gizem yalnızca Adam içindir ve önceden onun bakışını büyülemek için belirlenmiştir. Kapı'nın suskunluğu, Kapı'nın "adamla birlikte olmak istediği"ni örtbas etmek için önceden ortaya atılmış bir yemdir. Başka bir deyişle, Kapı'nın hilesi, Zeuxis ve Parrhasius arasındaki yarışmanın hilesiyle aynıdır: Kapı, duvardaki bir perde resmi gibidir, bir sırrı gizliyormuş yanılsamasını yaratmak için oradadır.

O halde Heidegger niçin Hegel'in *parousia*'mn esas boyutunu göremediğini düşünmektedir? Bu da bizi Heidegger'in bir sonraki eleştirisine getirir: Hegel'in negatiflik mefhumunda fenomenal bir boyutun olmadığı (Hegel'in içindeyken negatifliğin olduğu gibi belireceği deneyimi tasvir edemediği), Hegel'in reddetme, olumsuzlama, hiçlik, "var değildir", vb. arasındaki farkı sistematik şekilde örneklerle hiç göstermediği yahut ortaya koymadığı eleştirisi.[15] Hegelci diya-

14 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, ikinci gözden geçirilmiş baskı, İng. çev. J. B. Baillie, Mineola: Dover, 2003, s. 74.

15 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 68: Hegel, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993, s. 37.

lektik kendi fenomenolojik-ontolojik temelinin örtülmesini sadece varsayar; bu örtülmenin adı, elbette, öznelliktir: Hegel negatifliği öznenin her zaman çoktan "negatif üzerindeki çalışmış olması"na, tüm fenomenal içeriğin kavramsal dolayımına yahut kaldırılmasına tabi tutar. Böylelikle negatiflik öznenin kendinin-dolayımı çalışmasındaki ikincil bir uğrağa indirgenmiş olur. Kendi temelini görmeme hali, Hegel'in öznellik metafiziğinin ikincil bir özelliği değil, onu mümkün kılan özelliğidir: Diyalektik *logos* ancak özne-öncesi bir *Absage*'ye, yani vazgeçişe yahut hayır-demeye istinaden işleyebilir.

Bununla beraber, içindeyken negatifliğin tecrübe edilebileceği ayrıcalıklı bir fenomenal hal vardır ki o da acıdır. Deneyim patikası, "doğal" bilinç ve transandantal bilinç arasında, "bilincin kendisi için" ve "bizim için" arasında bir boşluk olduğunun acı verici şekilde idrak edilmesine giden yoldur: Özne kendi varlığının "doğal" temelinden şiddetle mahrum bırakılır, tüm dünyası çöker ve bu süreç Mutlak Bilme'ye varana dek tekrarlanır. Heidegger Hegel'in düşüncesinin temel *Stimmung*'u olarak "transandantal acı"dan bahsederken, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde başlayan bir hattı takip eder: Kant burada acının tek "a priori" duygu olduğunu, patolojik egomun ahlak yasasının buyruğuyla aşağılanmasının meydana getirdiği duygu olduğunu anlatır.[16] (Lacan acıya verilen bu transandantal ayrıcalıkta Kant ve Sade arasındaki bağı görür.)

Heidegger Hegel'deki "deneyim"i *Verzweiflung*'a giden yol olarak böyle tasvir ederken, onun beraberinde getirdiği dipsizliğin kendine has doğasını gözden kaçırır: Ölümle yüz yüze geldiğinde parçalanan tek şey doğal bilinç değildir; doğal bilincin kendi yetersizliği ya da başarısızlığı diye deneyimlediği şeyin ölçüsü olarak transandantal arkaplan yahut çerçeve de parçalanır – Hegel'in deyişiyle, hakiki olduğunu düşündüğümüz şey hakikatin ölçüsüyle ölçülemiyorsa, o halde bu ölçünün kendisini bırakmak gerekir. İşte bu yüzden Heidegger diyalektik sürecin baş döndürücü dipsizliğini gözden kaçırır: Doğal bilincin acı verici deneyim yoluyla gitgide yaklaştığı bir hakikat ölçütü yoktur, çünkü bu ölçütün kendisi sürecin ağma düşer ve böylece altı tekrar tekrar oyulur.

Heidegger'in Hegel'in "düzeneği" hakkındaki tespitinin meselenin özünü kaçırmasının bir başka sebebi de budur. Heidegger'e göre, Hegel'deki deneyim süreci iki düzeyde, yaşantı (*Erlebnis*) ve kavramsal düzenek (*Machenschaft*) düzeylerinde hareket eder: Yaşantı düzeyinde, bilinç kendi dünyasının çöküp yeni bir dünya figürünün belirdiğini görür ve bu geçişi iki konumu birleştiren bir mantık köprüsü olmayan saf bir sıçrama olarak tecrübe eder. Gelgelelim, "bizim için", diyalektik analiz yeni dünyanın eski dünyanın "belirli olumsuzlaması" olarak, onun krizinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıktığını görünür hale getirir. Böylelikle, sahici yaşantının, Yeni'ye açılışın temelinde, mefhuma dayalı çalışmanın yattığı ortaya konur: Öznenin yeni bir dünyanın izah edilemez yükselişi diye tecrübe ettiği şey aslında kendi arkasında gerçekleşmekte olan kendi kavram-

16 A.g.e., s. 103.

sal çalışmasının neticesidir ve dolayısıyla bunun en nihayetinde öznenin kendi kavramsal düzeneği tarafından üretilmiş olduğu yorumunda bulunulabilir. Burada sahici bir ötekilik deneyimi yoktur, özne yalnızca kendi (kavramsal) çalışmasının neticesiyle karşılaşır. Fakat bu eleştirinin geçerli olmasının tek yolu, her iki tarafın, yani gerek doğal bilincin fenomenal "kendi için"inin, gerekse gizli kavramsal çalışmanın "bizim için"inin, yinelenen bir kaybın temelsiz, baş döndürücü dipsizliğine kapıldığını gözardı etmemizden geçer. "Transandantal acı" sırf doğal bilincin deneyimlediği acı, onun kendi hakikatinden koparılmasının doğurduğu acı değildir; aynı zamanda, bu hakikatin başlı başına Hepsi-değil, tutarsız olduğunun yarattığı farkındalığın acısıdır.

Heidegger'in eleştirisine, yani Hegel'in fenomenal negatiflik deneyimini dahil etmediği iddiasına geliriz böylece: Peki ya negatiflik tam da fenomenallik düzenindeki bir boşluğu, *görünmeyen* (ve asla görünemeyecek) bir şeyi adlandırıyorsa? Tanım gereği fenomenal düzeyden sıyrılan transandantal bir jest olduğu için değil, (deneyimsel olsun olmasın) hiçbir failin altında toplanamayan o paradoksal, düşünmesi-zor-negatiflik olduğu için. Ve Hegel bunu "kendi kendisiyle ilişkilen negatiflik" diye adlandırır: tüm pozitif temellendirmeleri önceleyen ve o negatif geri çekilme jestiyle, tüm pozitifliklere kapı aralayan bir negatiflik.

DİL İŞKENCEHANESİ

Bu noktada, Heidegger'in Hegel'e yönelttiği eleştiriyi tersine bile çevirebilir ve bu "transandantal acı"yı düşünemeyen kişinin Heidegger'in ta kendisi olduğunu –ve bunu düşünmeye giden yolu kaçırmasının, insan-olmanın (insan-dışı) çekirdeğini düşünmek için, "özne" terimini fazlasıyla erkenden bırakmasından kaynaklandığım– iddia edebiliriz. Peki Heidegger'in gözden kaçırdığı acı boyutu nedir?

Walter Benjamin "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"de şu soruyu sorar: "Çatışmaların şiddetsiz çözümü gerçekten mümkün müdür?"[17] Çatışmanın böyle şiddetsizce çözülmesinin kendi deyişiyle "gerçek kişiler arasındaki ilişkiler"de, nezakette, halden anlamada ve güvende sahiden de mümkün olduğunu söyleyerek yanıt verir: "Şiddete hepten kapalı olduğu oranda şiddetten arınmış, insani bir mutabakat alanının var olduğu ortaya konur: 'anlama'nın asli alanı olan dil."[18] Bu tez, dilin ya da simgesel düzenin göğüs göğüse çatışmanın şiddetli bir aracı olarak değil de, bir uzlaşma ve arabuluculuk, barış içinde bir arada yaşama aracı olarak kavrandığı anaakım geleneğe aittir.[19] Dilde, birbirimize karşı şiddetli

17 Walter Benjamin, "Critique of Violence", *Selected Writings* içinde, Cambridge: Harvard University Press, 1996, s. 243. ("Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010.)

18 A.g.e., s. 245.

19 Habermas'ın savunduğu (bkz. Jürgen Habermas, *The Theoy of Communicative Action*, 1. ve 2. Cilt, New York: Beacon Press, 1985 [*İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel,

şekilde hareket etmek yerine, tartışırız, fikir teatisi yaparız ve böyle bir teati, saldırganca olduğunda bile, ötekinin asgari ölçüde tanınmasını varsayar.

Peki insanların şiddete başvurma kapasiteleri bakımından hayvanlardan üstün olmasının sebebi *tam da* konuşabiliyor olmalarıysa? Dilin Heidegger'den Bourdieu'ye kadar çeşitli felsefeciler ve sosyologlarca ele alınmış birçok şiddetli özelliği vardır. Bununla beraber, dilin en azından bir şiddetli veçhesi Heidegger'de ele alınmaz ve Lacan'ın simgesel düzen teorisinin odağı tam da bu veçhedir. Lacan kendi çalışmalarında Heidegger'in varlığın evi olarak dil motifini çeşitlendirip durur: Dil insanın yaratıp kullandığı bir şey değildir, insan dilde "ikamet eder": "Psikanaliz öznenin içinde ikamet ettiği dilin bilimi olmalıdır."[20] Lacan'ın "paranoyak" vurgusu, meseleyi bir de Freudcu açıdan ele alarak yarattığı karmaşıklık, bu evi bir *işkencehane* diye nitelendirmesidir: "Freudcu deneyimin ışığında, insan dilde ve dille işkence edilen bir öznedir."[21]

Arjantin'de 1976 ila 1983 arasında süren askeri diktatörlük dilbilgisinde yeni bir özellik icat etmiş, yeni bir yöntemle etkin fiilleri edilgen şekilde kullanmaya başlamıştı: Binlerce solcu siyasi eylemci ve entelektüel bir daha hiç görülmemek üzere kaybolmuş ve onların akıbetine dair en ufak bir şey bilmediğini iddia eden askeriye tarafından işkence görüp öldürüldülmüştü. "Gözden kaybolanlar/kaybedilenler" deniyordu onlara. Basit anlamıyla "bizatihi gözden kaybolduk-ları" değil, etkin bir geçişli fiil kullanımıyla şu kastediliyordu: (askeriyenin gizli teşkilatı tarafından) "gözden kaybettirildiler". Stalinist rejimde de "ayrılmak" fiili düzensiz bir şekilde çekiliyordu: Nomenklaturanın üst düzey bir mensubunun (genelde sağlık sebeplerinden ötürü) görevinden ayrıldığı kamuya duyuruluyor, herkes bunun aslında o zatın farklı klikler arasındaki mücadelesinde kaybetmesinden kaynaklandığını biliyor ve onun "görevinden ayrıltıldığı"nı söylüyordu. Normalde, etkilenen kişiye atfedilen bir edim (görevinden ayrılır, gözden kaybolur) yeniden yorumlanarak bir başka failin gayri-şeffaf faaliyetinin sonucu olarak okunur (gizli polis onu kaybetti, nomenklaturadaki çoğunluk onu görevinden ayırdı). Lacan'ın insanın konuşmadığı, bilakis, konuşulduğu yolundaki tezini de aynen böyle okumamız gerekmez mi? Mesele insanın "hakkında konuşulması", başka insanların hakkında konuştuğu konu olması değil, konuştuğunda (konuşur gibi göründüğünde), "konuşuluyor" olmasıdır, tıpkı o talihsiz komünist görevlinin "ayrıltılması" gibi. Bu benzerlik işte dilin, "büyük Öteki"nin statüsünü ortaya çıkarır: öznenin işkencehanesi.

Bir öznenin konuşmasını tüm o tutarsızlıklarıyla birlikte kendi içsel çalkantısının, muğlak duygularının vs. bir ifadesi olarak yorumlarız genelde; bir edebi

İstanbul: Kabalcı, 2001], ama belirli bir Lacan'a da yabancı olmayan bir fikirdir bu (bkz. Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", *Écrits: The First Complete Edition in English* içinde, İng. çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company, 2006).

20 Lacan, *Le séminaire, Livre III: Les psychoses*, s. 276.

21 A.g.e.

sanat eseri için de geçerlidir bu: Psikanalitik bir okumanın görevinin kodlanmış ifadesini sanat eserinde bulan içsel psişik hengâmeyi açığa çıkarmak olduğu farz edilir. Fakat bu klasik izahta bir şey eksiktir: Konuşma travmatik psişik yaşamı kayda geçirmek ya da ifade etmekle kalmaz; konuşma içine girmek başlı başına travmatik bir olgudur ("simgesel hadım"). Başka bir deyişle, konuşmanın başa çıkmaya çalıştığı travmalar listesine, konuşmanın kendisinin travmatik etkisini de dahil etmeliyiz. Nitekim psişik çalkantı ile onun konuşmadaki ifadesi arasındaki ilişki de tersine çevrilmelidir: Konuşma psişik sıkıntıları ifade etmekle kalmaz; kilit bir noktada, psişik çalkantının kendisi, "dil işkencehanesi"nde ikame etme travmasına karşı bir tepki olur.

"Dil hapishanesi" (Fredric Jameson'ın yapısalcılık hakkında yazdığı kitabın başlığı budur) demek ki aynı zamanda bir işkencehanedir: Freud'un tasvir ettiği tüm o psiko-patolojik fenomenler, bedene kazınan konversiyon semptomlarından tam psikotik çöküşlere kadar uzanan tüm bu fenomenler, bu daimi işkencenin yara izleridir, özne ve dil arasındaki asli ve umarsız boşluğun, insanın kendi evinde asla evinde olamadığının göstergeleridir. Heidegger işte bunu, dilde ikamet edişimizin bu karanlık tarafını gözden kaçırır ve Heidegger'in yapısında *jouissance*'ın Gerçeğin hiçbir yeri olamayışının sebebi budur, çünkü dilin işkence eden veçhesi esas itibariyle libidonun cilveleriyle alakalıdır. Yine bu yüzdendir ki, hakikatin dile gelmesi isteniyorsa, öznenin etkin müdahalesini askıya alıp sırf dilin kendisinin konuşmasına izin vermek yetmez. Elfriede Jelinek'in olağanüstü bir sarahatle belirttiği gibi: "Hakikati söylemesi için dile işkence yapılmalıdır." Dil bükülmeli, doğallığından çıkarılmalı, genişletilmeli, kısaltılmalı, kesilip yeniden birleştirilmeli, kendisine karşı işlemesi sağlanmalıdır. "Büyük Öteki" olarak dil, mesajına kulak verip kendimizi ona göre çekidüzen vermemiz gereken bir bilgelik faili değil, acımasız bir aldırışsızlık ve aptallık aracıdır. Kişinin kendi diline işkence yapmasının en temel biçimine şiir denir. Sone gibi karmaşık bir biçimin dile neler yaptığını bir düşünün: Konuşmanın serbest akışını bir nevi Procrustes'in yatağına yatırır ve ona ritim ve kafiyelerin sabit biçimlerini dayatır.

Peki ama Heidegger'in dilin kendisindeki sessiz söze kulak verme, onda ikamet eden hakikati açığa çıkarma yordamına ne demeli? Son dönemlerindeki Heidegger'in düşünme tarzının şiirsel olması boşuna değil – misal, Parmenides'in "düşünmek-konuşmak ve olmak aynı şeydir" önermesi hakkındaki meşhur okumasında yaptığından daha şiddetli bir işkence hayal edilebilir mi? Kastedilen hakikati ondan çıkarabilmek için, kelimelerin düz anlamına göndermede bulunmak (toplamak olarak *legein*), cümlenin vurgusunu ve ölçüsünü sezgiye aykırı bir şekilde kaydırmak, tek tek terimleri gayet yoruma dayalı bir tarzla tasvir etmek zorundadır. Bu açıdan bakıldığında, son dönemlerindeki Wittgenstein'ın –kendisini, "felsefi sorunlar"a yol açan sıradan dilin yanlış kullanımını düzelten, bir tür tıbbi şifa olarak gören– "sıradan dil felsefesi", dilin tam da onu hakikati söylemeye zorlayacak bu "işkenceci" veçhesini ortadan kaldırmak ister

(Rudolph Carnap'ın 1920'lerin sonlarında Heidegger'e yaptığı meşhur eleştiriyi, Heidegger'in muhakemelerinin bir ad olarak "hiçlik"in yanlış kullanımına dayandığı iddiasını hatırlayalım).

Aynısı sinema için de geçerli değil midir? Sinema da görsel malzemesini ona işkence ederek hakikati söylemeye zorlamaz mı? Evvela, tüm sinemasal işkencelerin anası olan, Eisenstein'ın "çarpıcı montaj"ı vardır: aralıksız çekimlerin şiddetli şekilde kesilip kesitlere bölünmesi ve sonra bu kesitlerin bütünüyle yapay şekilde yeniden birleştirilmesi – tüm gövdenin ya da sahnenin, ait oldukları organik Bütün'den kopuk halde, sinema uzamında bir oraya bir buraya yüzen "kısmi nesneler"in yakın çekimlerine indirgenmesi kadar şiddetlidir bu da. Ardından, Eisenstein'm büyük düşmanı olan Tarkovski gelir. Tarkovski Eisenstein'ın hummalı montajının yerine onun karşıtını koymuştur: zamanın boylu boyunca uzatılması, yani kurbanın uzuvlarını gerip uzatmak için tasarlanan klasik işkence makinesinin sinemadaki bir tür muadili. Nitekim Tarkovski'nin Eisenstein'a karşı giriştiği polemiği iki profesyonel işkencecinin farklı aletlerin göreli meziyetleri üzerine yaptığı bir tartışma olarak nitelendirebiliriz.

Bu aynı zamanda, Heidegger'in özneyi modern çağdaki teknolojik hâkimiyetin faili olarak tarihselleştirmesine karşı, insan-olmanm özünün adı olarak "özne"nin yerine *Dasein*'ı geçirmesine karşı Lacan'ın "özne" gibi sorunlu bir terime tutunmasının nihai sebebidir. Lacan Heidegger'in öznelliğin hayati bir boyutunu gözden kaçırdığını ima ederken, Heidegger'in insanı "edilgenleştirdiği", onu Varlığın açığa çıkışının bir aracına çevirip insan yaratıcılığını gözardı ettiği gibi budalaca bir hümanist iddiada bulunmaya çalışmaz. Tam aksine, Heidegger'in tam da dile kapılmış oluşumuzdaki "edilgenliğin" travmatik etkisini, insan hayvanı ve dil arasındaki gerilimi gözden kaçırdığını söylemeye çalışır; "özne" vardır, çünkü insan hayvanı dile "uymaz", Lacan'daki "özne" işkence görmüş, sakatlanmış öznedir.

Althusserciler "özne/tebaa" [*subject*] teriminin kurucu nitelikte ikili anlamı olduğunu üstüne basa basa vurgular: etkin transandantal fail, gerçekliğin (kendi gerçekliğinin) yaratıcısı olarak özne ve yasal bir devlet düzenine teslim olmuş (tabi olmuş) –yahut daha genel bir Lacancı vurguyla, büyük Öteki'ye tabi olmuş– edilgen bir fail olarak tebaa (*sujet de l'état*). Fakat Lacan burada çok daha radikal bir edilgenlik boyutunu gündeme getirir: Psikanalizin etiği hakkında verdiği seminerdeki ifadesiyle, özne "gerçeğin, gösterenden mustarip olan [*ce que du réel pâtit du signifiant*] [parçası-veçhesidir]". Öznenin en temel boyutu etkinlik değil, edilgenliktir, bir şeye katlanmaktır. Lacan bedenin şiddetli şekilde kesilip sakatlandığı kabul ayinlerini işte şöyle değerlendirir:

> Kabul ayinleri bu arzuların biçiminin değiştirilmesi, onlara bu suretle öznenin varlığının kendini öyle saptamasını ya da duyurmasını, deyim yerindeyse, öznenin bütünüyle bir erkek ve aynı zamanda bir kadın haline gelmesini sağlayan bir işlev verme

şekline bürünür. *Sakatlama* bu bağlamda arzuyu yönlendirmeye, onun tam da bu gösterge işlevini, *simgesel bir ötenin* içinde, bugün varlık, varlığın özne içinde gerçekleşmesi dediğimiz bir ötenin içinde gerçekleşen ve kendini ancak burada içinde gerçekleştirebilen şeyin işlevini üstlenebilir hale getirmeye yarar.[22]

Lacan'ı Heidegger'den ayıran boşluk burada tam da aralarındaki yakınlık sayesinde, yani en temel haliyle simgesel işlevi adlandırırken, Lacan'ın hâlâ Heidegger'in "varlık" terimini kullanmasında açıkça görülebilir: İnsan bağlamında, arzular biyolojiye attıkları demirleri kaybeder, ancak dilin ayakta tuttuğu Varlık ufkuna kazılı oldukları sürece işlerler. Ne var ki, bedenin dolayımsız biyolojik gerçekliğinden dilin simgesel uzamına geçişin sağlanması için, bedenin üzerinde onun sakatlanması biçimine bürünmüş bir işkence işareti bırakılmalıdır. Dolayısıyla, "Söz ete kemiğe büründü" demek yetmez; şunu da ilave etmemiz gerekir: Söz'ün ete kemiğe bürünebilmesi için, o etin bir parçasının –hani Shylock'un kalbine en yakın yerden kestiği et parçasının– feda edilmesi icap eder. Söz ve et arasında önceden tesis edilmiş bir uyum olmadığı için, et ancak böyle bir feda sayesinde Söz'ü alımlar hale gelir.

Bu da bizi, son olarak, *jouissance* konusuna getirir. Philippe Lacoue-Labarthe, Lacan'ın *Antigone* yorumunu (Lacan'ın başka bağlamlarda sık sık atıfta bulunduğu) Heidegger'inkinden ayıran boşluğu gayet net biçimde tespit etmişti: Heidegger'de eksik boyut *jouissance*'ın Gerçeği değildir yalnızca; hepsinden önemlisi, Antigone'nin Kreon tarafından polis'ten aforoz edildikten sonraki öznel konumunu ifade eden "iki-ölüm-arasında" olma (simgesel ve Gerçek) boyutu yoktur. Gerçeklikte ölü olan, ama simgesel ölümden, defin ayininden yoksun bırakılmış kardeşi Polyneikes'le tam bir simetri içinde, Antigone kendini simgesel açıdan ölü, yani simgesel cemaatten dışlanmış halde bulur, fakat biyolojik ve öznel açıdan hâlâ canlıdır. Agamben'in terimleriyle söylersek, Antigone kendini "çıplak hayat"a, yirminci yüzyıldaki en çarpıcı örneği toplama kampı mahkûmları olan *homo sacer* konumuna indirgenmiş halde bulur. Dolayısıyla Heidegger'in ihmalinin yol açtığı bahisler son derece yüksektir, zira burada söz konusu husus yirminci yüzyılın etik-siyasi düğüm noktasıdır, tam teşekküllü haliyle "totaliter" felakettir. Bu ihmal Heidegger'in Nazizmin ayartısına karşı koyamayışıyla gayet tutarlıdır aslında:

> "iki-ölüm-arasında", yüzyılımızın gerçekleştirdiği ve hâlâ gerçekleştirme vaadinde bulunduğu cehennemdir ve Lacan'ın karşılık verdiği ve psikanalizi müsebbibi kılmak istediği şey budur. Siyasetin metafiziğin "deliği" olduğunu söylememiş miydi? Heidegger'li sahne –ve bir tane sahne vardır– bütünüyle burada bulunur.[23]

22 Jacques Lacan, 20 Mayıs 1959 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre VI: Le désir et son interpretation* (basılmamış).

23 Philippe Lacoue-Labarthe, "De l'ethique à propos d'Antigone", *Lacan avec les philosophes*

Heidegger'in imha kamplarında yaşanan ölüme ilişkin tasvirindeki o rahatsız edici derecedeki muğlaklık böyle de açıklanabilir. Bilindiği üzere, Heidegger imha kamplarındaki ölümün artık sahici ölüm olmadığını, bireyin burada kendi ölümünü en büyük imkânsızlığının imkânı olarak varsayamadığını, bunun bir başka anonim-teknolojik süreçten ibaret olduğunu söylemişti. İnsanlar kamplarda gerçekten "ölmüyorlardı", endüstriyel şekilde imha ediliyorlardı sadece. Nitekim Heidegger gayet müstehcen bir dille, kamplarda katledilen kurbanların öyle ya da böyle "sahici şekilde" ölmediğini ima ediyor ve böylelikle onların çektiği katıksız acıyı öznel "gayri-sahicilik"e çeviriyordu. Gelgelelim, *onların* kendi hal-i pürmelallerini nasıl öznelleştirdikleri (nasıl bir ilişki kurduklarını) sorusunu sormuyordu. Ölümleri cellatlarının gözünde sahiden de endüstriyel bir imha süreciydi, *ama kendileri için değil.*

Balmès burada zekice bir tespitte bulunur. Heidegger'in "ölüme-doğru-olmak" olarak *Dasein* yolundaki varoluşsal tahliline Lacan adeta şöyle bir örtük klinik eleştiri yöneltiyordur: Söz konusu tahlil yalnızca nevrotikler için uygundur ve psikotikleri izah edemez.[24] Psikotik bir özne, Heidegger'in haritalamasında yeri olmayan varoluşsal bir konumu, bir bakıma, "kendi ölümünden sonra hayatta kalan" kişinin konumunu işgal eder. Psikotikler Heidegger'deki *Dasein*'ın bağlanmış varoluş tasvirine artık uymaz, kendi geçmişlerini üstlenmeye istinaden bir gelecek projesine serbestçe bağlanmazlar artık; hayatları "kaygı"nın (*Sorge*) ötesindedir, varlıkları "ölüme doğru" yönlenmiş olmaktan çıkmıştır.

Simgeselleştirmeye (logos) direnen bu *jouissance* aşırılığı, öğretisinin son yirmi yılında, Lacan'ın kendisini bir anti-felsefeci, felsefeye karşı başkaldıran biri olarak gördüğünü (bazen acınası bir dille) vurgulamasının altında yatan sebeptir: Felsefe onto-lojidir, temel öncülü –ilk felsefeci Parmenides'in çok önceleri dediği gibi– "düşünme ve olmanın aynı olduğu", düşünmek (akıl ya da konuşma olarak logos) ve olmak arasında karşılıklı bir uyum olduğudur. Heidegger'e kadar ve Heidegger dahil olmak üzere, felsefenin aklında olan Varlık, evi dil olan, dilin ayakta tuttuğu, ufku dille açılan varlıktı daima; yahut, Wittgenstein'ın deyişiyle: Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır. Lacan felsefenin bu onto-lojik öncülüne karşı, *jouissance*'ın Gerçeğine odaklanır ve onu, dile basbayağı dışsal olmak şöyle dursun (dil bağlamında, ona "dış-içten"dir), simgeselleşmeye direnen, onun içinde yabancı bir çekirdek olarak kalan, bir kopuş, kesik, boşluk, tutarsızlık ya da imkânsızlık şeklinde zuhur eden bir şey olarak ele alır:

> Gösterenin ortaya çıkışı ve *jouissance*'ın varlıkla ilişkilenme tarzı arasındaki ilişkiyi izah etmeleri için tüm felsefecilere şimdi meydan okuyorum... Diyorum ki bugün burada bizi hiçbir felsefe karşılamıyor. Dağılan alışkanlıklar şeklinde son [on dokuzuncu] yüzyılın başından beri peşimizden sürüklediğimiz felsefenin o sefil, boşa çıkmış ucubeleri, hakikat hakkındaki tek meseleyle, Freud'un ölüm dürtüsü, *jouis-*

içinde, Paris: Albin Michel, 1991, s. 28.

24 Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, s. 73.

> *sance*'ın ilksel mazoşizmi adını verdiği meseleyle doğrudan yüzleşmek yerine onun etrafında dans edip durmaktan başka bir şey değildir... Tüm felsefi konuşmalar burada kaçıp geri çekilir.[25]

Lacan kendi konumunu işte bu anlamda "*jouissance* gerçekçiliği" diye tanımlar. Bu gerçekçiliğin "doğal" düşmanı, elbette, Hegel'in "panlojizm"idir. Lacan'a göre bu panlojizm, ontolojinin, felsefi mantığın (logosun kendini ortaya koyuşunun) doruğudur, varlığın topyekûn izahıdır ve böyle bir izah neticesinde, varlık opaklığını kaybedip büsbütün şeffaf hale gelir. Gelgelelim, evvelce gördüğümüz üzere, Hegel'de işler bu kadar basit değildir. Lacan'ın kendi cinsiyetlenme formüllerinin izinden giderek soralım: Hegel'in "logos olmayan hiçbir şey yoktur" yolundaki temel tezinin diğer yüzü, bir Hepsi-değil'in öne sürülmesine denk düşmez mi? Yani şöyle denemez mi: "Hepsi-değil logos'tur", yahut logos, Hepsi-değil'dir, çünkü antagonizmalar ve kopuşlar tarafından içten içe aşındırılıp budanır ve asla bütünüyle kendisi değildir?

Belki de Lacan tüm bunların belli belirsiz farkındaydı. Zaten yukarıda alıntıladığımız pasajda, Lacan'ın enteresan ve beklenmedik şekilde felsefeyi "son yüzyılın başından beri peşimizden sürüklediğimiz felsefenin o sefil, boşa çıkmış ucubeleri"yle, yani, *post*-Hegelci düşünceyle sınırlayıp elinin tersiyle bir kenara itmesi böyle bir farkındalığı akla getirir. Bir başka deyişle, onto-lojiden kopanın, mantık-aşırı bir İstencin yahut Hayat'ın önceliğini öne sürenin (son dönemlerindeki Schelling'ten Schopenhauer'e ve ondan Nietzsche'ye doğru akan anti-logosta [yani anti-felsefede]) post-Hegelci düşünce olduğu söylenmiş olsa, daha bariz bir şeye işaret edilmiş olurdu aslında. Lacan burada Heidegger'in dersini öğrenmiş gibidir: Marx'ın "varlık bilinci belirler" formülü yeterince radikal değildir – "salt spekülatif düşünce"nin aksine, bağlanmış öznelliğin fiili yaşamı hakkındaki tüm o lakırdılar ontolojinin sınırları içinde kalır, çünkü (Heidegger'in gösterdiği üzere) varlık ancak logos yoluyla ortaya çıkabilir. Bu hususta Lacan'ın Heidegger'den farkı, Varlık ve logos arasındaki bu uyumu (aynılığı) kabul etmek yerine, onun ötesine, özne ve *jouissance* arasındaki imkânsız birleşmenin işaret ettiği Gerçeğin bir boyutuna geçmeye çalışmasıdır. Hal böyleyken, kaygı bağlamında Lacan'ın Kierkegaard'u Heidegger'e yeğlemesine şaşmamalı: Kierkegaard onun gözünde, Hıristiyan imanındaki paradoksun Antik Yunan ontolojisiyle radikal bir kopuşa işaret ettiğini düşünen anti-Hegel'dir (Heidegger ise Hıristiyanlığı bu ontolojinin ortaçağ metafiziğinde düşüş sürecindeki bir uğrağa indirger). İman (ontolojik bir açıdan bakıldığında) ancak delilik, hiçbir gerekçeyle mazur gösterilmeyen çılgın bir karar olarak görünebilecek şeye doğru yapılan varoluşsal bir sıçramadır – Kierkegaard'un Tanrı'sı gerçekten de "Varlığın ötesinde"dir, Gerçeğin Tanrı'sıdır, felsefe-

25 Jacques Lacan, 8 Haziran 1966 tarihli seminer, *Le séminaire, Livre XIII: L'objet de la psychanalyse* (basılmamış).

cilerin Tanrı'sı değil. Lacan işte bu yüzden, Heidegger'in 1920'lerde Katolik Kilisesi'nden ayrılırken yaptığı meşhur açıklamayı, yani dinin felsefenin amansız bir düşmanı olduğu iddiasını kabul ederdi – gerçi bunu dinsel deneyime içkin Gerçeğin çekirdeğine tutunmak için daha da iyi bir gerekçe olarak görürdü.

Lacan'daki "özne" simgeselin içindeki bir boşluğu adlandırır, statüsü Gerçek'tir. Bundan dolayı, Balmès'in fantazinin mantığı hakkındaki çok önemli seminerinde (1966-7) belirttiği gibi, Lacan on yıl boyunca Heidegger'le boğuştuktan sonra paradoksal ve (Heidegger'in modern felsefe mefhumuna bağlı biri için) hiç beklenmedik şekilde Heidegger'den gerisingeri Descartes'a, Kartezyen *cogito*'ya döner. Burada gerçekten de bir paradoks vardır: Lacan önce, Heidegger'in modern bilimi ve onun matematikselleştirilmiş evrenini temellendiren Kartezyen *cogito*'nun Varlığın en yüksek derecede unutuluşunu haber verdiği iddiasını kabul eder; fakat Lacan'a göre, *jouissance*'m Gerçeği Varlığa düpedüz dışsaldır, dolayısıyla Heidegger'de *cogito*'nun aleyhinde olan argüman Lacan'ın gözünde onun *lehine* olur – *jouissance*'m Gerçeğine ancak varlık sahasından çıktığımızda yaklaşılabilir. Dolayısıyla, Lacan'a göre, *cogito*'yu saf düşüncenin kendiliğine şeffaflığına indirgememek gerekir; fakat paradoksal bir husus daha vardır ki o da *cogito*'nun bilinçdışının öznesi *olduğudur* –Varlık düzenin içindeki bir boşluk ya da kesik, *jouissance*'ın Gerçeğinin bu düzenin içinden fışkırarak ortaya çıkması.

Bu *cogito* "oluş halindeki" *cogito*'dur elbette, *res cogitans*, yani bütünüyle Varlığa ve logosa dahil olan düşünen töz değildir henüz. Lacan fantazinin mantığı hakkındaki seminerinde, Descartes'ın *cogito ergo sum* önermesinin hakikatini, özneyi "altüst etme"nin çeşitlemeleri üzerinde biteviye oynadığı daha önceki seminerlerine kıyasla çok daha radikal bir şekilde yorumlar. Evvela, düşünce bağlamında varlığı merkezsizleştirmişti – "düşündüğüm yerde değilim", varlığımın çekirdeği ("*Kern unseres Wesens*") (öz)bilincimde değildir; gelgelelim, böyle bir okumanın salt düşünme ya da dilden daha derin bir Hayat olduğu izleğini esas alan irrasyonalist *Lebensphilosophie*'ye zemin hazırladığını hemen fark eder, zira böyle bir izlek Lacan'ın Freud'taki bilinçdışının "dil gibi yapılanmış" olduğu, yani tamamen "rasyonel" ya da söylemsel olduğu yolundaki ana tezine ters düşer. Dolayısıyla, çok daha incelikli bir "olmadığım yerde düşünüyorum"a, Varlığıma, tam mevcudiyetime dair farkındalığım bağlamında düşünceyi merkezsizleştiren bir önermeye geçmişti: Bilinçdışı, varlığımdan kaçan bir düşüncenin tamamen virtüel (içte-var olan, ısrarcı) mahiyetteki Öteki Yer'idir. O halde farklı bir noktalama söz konusudur: "Düşünüyorum: 'dolayısıyla varım'" – düşüncemin vb.nin ürettiği bir yanılsamayla Varlığımın değeri düşürülmüştür. Tüm bu versiyonlardaki ortak nokta, *cogito*'yu *sum*'dan, düşünceyi varlıktan ayıran boşluğu vurgulamalarıdır. Lacan düşünme ve olmanın görünür türdeşliğindeki bir çatlağa işaret etmek suretiyle, bunların örtüştüğü yanılsamasının altını oymayı hedefliyordu. Bunların örtüştüğünü ancak öğretisinin sonlarında ileri sürmüştü – ama bu elbette ki negatif bir örtüşmeydi. Bir başka deyişle, Lacan en nihaye-

tinde Kartezyen *cogito*'nun en radikal sıfır noktasını var olmak ve düşünmek arasındaki negatif kesişme noktası olarak kavrar: düşünmediğim *ve* olmadığım o kayboluş noktası: Ben bir töz, şey, entite değilimdir, varlık düzenindeki bir boşluğa, bir yarığa, bir *béance*'a indirgenmişimdir.[26] Ben *düşünmüyorum*: Lacan burada Heidegger'in (modern matematikselleştirilmiş) bilimin "düşünmediği" tezini paradoksal şekilde yine kabul eder – ama ona göre, bu tam da onun onto-lojinin, Varlık'la bağlılaşık logos olarak düşünmenin çerçevesinin dışına çıktığı anlamına gelir. Saf *cogito* olarak ben düşünmem, "saf düşünceye" (düşüncenin saf biçimine) indirgenmişimdir ve saf düşünce kendi karşıtıyla, yani içeriği olmayan ve bu bakımdan gayri-düşünme olan şeyle örtüşür. Düşünmenin totolojisi kendi kendini hükümsüz kılar, tıpkı varlığın totolojisi gibi; bu yüzdendir ki, Lacan'a göre, yanan çalıdan Sina Dağı'ndaki Musa'ya gelen "Ben Ben'im diyen ses Varlığın ötesindeki bir Tanrı'ya, Gerçek olarak Tanrı'ya işaret eder.[27]

Lacan'ın *cogito*'ya ilişkin bu iddiasının önemi, dil-dünya çifti bağlamında, ona dışsal bir noktayı, kelimenin tam anlamıyla dünya-sız, tarih-aşırı olan tekil evrenselliğe dayalı minimal bir noktayı temin etmesidir. Bu ise kendi dünyamıza, sonluluğumuzun hermenötik ufkuna yahut Gadamer'n deyişiyle, görüp anlayabildiğimiz şeylerin alanını önceden belirleyen tarihsel "önyargılar"ın nüfuz edilmez arkaplanına mahkûm olduğumuz anlamına gelir. Her dünya dil sayesinde ayakta kalır ve her "konuşulan" dil bir dünyayı ayakta tutar. Heidegger'in "varlığın evi" olarak dil yolundaki teziyle anlatmaya çalıştığı şey buydu. Peki bu aslında kendiliğinden ideolojimiz değil midir? Öyle sonsuz derecede farklılaşmış, karmaşık bir gerçeklik vardır ki, onun içine yerleşik haldeki bizler, yani bireyler ve cemaatler, onu daima kendi tarihsel dünyamızın tikel, sonlu bakış açısından hareketle deneyimleriz. Demokratik materyalizm, bu çeşitli dünyaları boydan boya kesen sonsuz bir evrensel Hakikat olabileceği anlayışını hiddetle reddeder. Siyaset alanında böyle bir hakikat benimsenirse, kendi hakikatini evrensel diye dayatan bir "totalitarizm"e yol açılır sözümona. İşte bu yüzden bize, örneğin, çeşitlilikler içeren Fransız toplumuna eşitlik gibi kendi evrensel mefhumlarını ve diğer hakikatleri dayatıp kaçınılmaz şekilde teröre yol açan Jakobenleri reddetmemiz gerektiği söylenir. Dolayısıyla demokratik-materyalist aksiyomun bir versiyonu daha vardır: "Bugünün toplumunda gerçekleşen her şey postmodern küreselleşmenin dinamiğinin, yahut ona karşı (muhafazakâr-nostaljik, köktenci, eski solcu, milliyetçi/ulusalcı, dinsel...) tepkilerin ve direnişlerin bir sonucu-

26 Lacan'a göre, bilim söyleminin öznenin dışta-tutulmasını varsaydığını hatırlayalım – naif bir dille belirtirsek, özne sıfıra indirgenmiştir: Bilimsel bir önerme aynı deneyi tekrarlayan herkes için geçerli olmalıdır. Öznenin sözceleme konumunu dahil etmek zorunda olduğumuz anda, bilimden çıkıp bir bilgelik ya da intisap söylemine gireriz.

27 Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, s. 211-13. Burada Meillassoux'nun spekülatif materyalizm versiyonuyla da bir bağ kurabiliriz: Bilimsel matematikselleştirilmiş Gerçek, logos ve varlığın transandantal bağlılaşımının dışındadır. Bkz. Quentin Meillassoux, *After Finitude*, Londra: Continuum, 2008.

dur." Materyalist diyalektik ise buna kendi şartını ekler: "radikal-özgürleşmeci (komünist) hakikat siyaseti haricinde."

Elbette ki bu hakikati yalnızca dilin içinde, dile işkence yaparak ifade edebiliriz. Hegel'in malûmu olduğu üzere, düşünürken, dilin içinde dile karşı düşünürüz. Bu da bizi Benjamin'e geri getirir: Benjamin'in mitik şiddet ve ilahi şiddet arasında yaptığı ayrımı, ele almakta olduğumuz iki şiddet kipi arasında da kullanamaz mıyız? Heidegger'in göndermede bulunduğu dil şiddeti "mitik şiddet"tir: Benjamin'in mitik şiddeti *staats-bildend* diye tanımlamasını açımlarsak, bu bir *sprach-bildende Gewalt*'tır, yani dil-oluşturucu şiddettir – ilksel anlatısallaştırma ya da simgeselleştirme olarak *mitosun* gücü, yahut, Badiou'nun terimleriyle, Dünya'nın transandantal koordinatlarının Varlığın çokluluğuna şiddetle dayatılması. Düşünmenin (ve onu Heidegger'den farklı şekilde anladığımız takdirde, şiirin) şiddeti ise, Benjamin'in deyişiyle bir "ilahi şiddet" örneğidir, *sprach-zerstoerend*'dir, yani dilin dili-mahvedecek şekilde bükülmesidir ve bunun neticesinde, dilin içinde Hakikat'in simge-aşırı Gerçeği meydana çıkabilir. Demek ki Descartes'a itibarını iade etmek sadece bir ilk adımdır: Daha sonraysa Platon'un itibarı iade edilmelidir.

Öte yandan, Benjamin'in tartışmamızın başlangıcına vesile olan sorusunun cevabı düpedüz negatif değildir. Şiddetin dışında bir "dil" *vardır*, fakat Benjamin onu yanlış yerde arar. Özneler arasındaki barışçıl iletişimin dili değil, saf matematiğin, çokluklar hakkındaki bu neşeli incelemenin dilidir. Bunu yine de dil diye mi adlandırmalıyız? Lacan buna hayır diye cevap vermiş, "mathem" ya da "yazı" gibi terimlerle oynamıştı.

ALTERNATİF BİR HEİDEGGER

Cogito'nun kendi tarihselleşmesi üzerindeki bu aşırılığı, Heidegger'deki Kötülüğün muğlak statüsünü de yeni bir şekilde ele almamızı sağlar. Schelling'in "Özgürlüğe Dair Risale"si hakkındaki seminerinde Heidegger, tarihselleştirilemeyen, yani, modern teknolojinin nihilizmine indirgenemeyen bir radikal Kötülük boyutu olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Bret Davis, Heidegger'in düşüncesindeki bu açmazı ayrıntısıyla çözümlemiştir.

Varlık ve Zaman ile 1930'ların sonlarındaki Nietzsche seminerleri arasındaki dönem, Heidegger'in en üretken şekilde araştırma yaptığı, asli projesinin nihai başarısızlığını kabul edip yeni bir başlangıç aramaya koyulduğu dönemdi. Bu arayışın sonucunda vardığı hükmü Nietzsche seminerlerinde sunan Heidegger Batı'nın tarihini Varlığın unutuluşu diye tanımlayarak bir "büyük anlatı" kurmuştu ve İstenci işte ancak bu noktada, modern öznelliğin ve onun şiddetli nihilizminin tanımlayıcı özelliği olarak tarihselleştirmişti.[28] Heidegger'in

28 Genelde, son dönemlerine özgü "olgun" düşüncesinin başlangıcı diye yorumlanan

Nazizme bağlanmasına –en belirgin şekilde, "Doğanın, Tarihin ve Devletin Özü ve Kavramı Üzerine" başlıklı, İstencin nihilist kararcılığına hâlâ meftun olduğu o 1933-4 tarihli kış dönemi seminerinde hissedilen bağlanıma– ilişkin açıklamalar genelde buna istisnaden sunulur.

Bizim okumamızın başlangıç noktası (hatta aksiyomu) şu: Geç Heideggerci ortodoksi diyebileceğimiz şeyin geliştirilmesiyle, başka bir potansiyel patikaya kapı aralamış belirli bir boyut kaybolmuştu. Dolayısıyla Heidegger'in *Varlık ve Zaman* ile Nietzsche seminerleri arasında kaleme aldığı metinlere geri dönmek ve onları sırf geçiş dönemi eserleri olarak değil, ortodoksinin kurulmasıyla görünmezleşen bir potansiyeli barındıran eserler olarak görmek önemlidir. Evet, bir bakıma, bu metinler Heidegger'in "en düşük noktası"dır ve aşağı yukarı onun Nazizme dahil olmasıyla kesişmektedir. Fakat bizim tezimiz şu: İşte bu metinler bütünüyle farklı bir doğrultuya, radikal bir özgürleşmeci siyasete işaret eden olasılıklara kapı aralamaktadır. Her ne kadar Heidegger bunların izini sürmemiş olsa da, söz konusu olasılıklar 1930'lardaki metinleri üzerinde meşum bir heyulaması gölge şeklinde dolanır.

ABD'de 2000 yılında yapılan başkanlık seçimlerinde, kazanacağı konusunda genel bir mutabakat olan Al Gore yarışı beklenmedik şekilde (Florida'daki seçim felaketinin sonucunda) George W. Bush'a kaybetmişti. Ertesi yıllarda Gore ironik bir dille kendine "bir zamanlar müstakbel ABD başkanı olan adam" diye atıfta bulunmuştu – geçmişin içine kaydedilen gelecek örneği, olacak-olan, ama maalesef olmayan bir şey örneğiydi bu. Aynı şekilde, 1930'ların ortasındaki Heidegger "bir müstakbel komünist"ti: Nazilerle münasebeti basit bir hata değil, daha ziyade "yanlış yöne doğru atılmış doğru bir adım"dı, çünkü Heidegger'i Alman bir *volkisch*-gerici diye kestirip atmak mümkün değildir.[29]

O halde gelin "Doğa, Tarih ve Devletin Özü ve Kavramı Üzerine"ye yakından bakalım.[30] Heidegger'in başlangıç noktasında, bir entite (*Seiendes*) ve onun Varlığı (*Sein*) arasındaki ontolojik fark doğrudan doğruya bir halk ve onun devleti arasındaki ilişkiye aktarılır: Devlet "bir Varlık şekli ve halkın bir tür Varlığıdır. Halk, Varlığı devlet olan bir entitedir." Bu jest Heidegger'in kendi alanı içinden bakıldığında sorunlu görünebilir: Devlet gerçekten de bir halkın Varlığının, Varlığın bir anlamının bir halka açığa çıkmasındaki ontolojik ufkun adı mıdır? Devlet daha ziyade bir dizi ontik kurum ve pratik değil midir? Eğer devlet bir

---

1937 tarihli *Ereignis* seminerinde, Heidegger hâlâ "*Ereignis* istenci"nden bahsetmektedir ki bu ifade birkaç yıl sonra düşünülemez hale gelir.

29 Yüzeysel siyasi düzeyde bile, Heidegger'in 1960'ların sonlarındaki öğrenci isyanını büyük bir duygudaşlıkla takip ettiğini, Willy Brandt'ın seçim zaferini coşkuyla selamladığını ve II. Dünya Savaşı'nın ardından, aşağı yukarı tutarlı bir şekilde Sosyal Demokratlara oy verdiğini artık biliyoruz.

30 Bundan sonraki alıntılar 1933/34 tarihli seminerin elyazmasına dayanıyor. Bkz. Martin Heidegger, "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat", *Heidegger-Jahrbuch, Vol.4: Heidegger und der Nationalsozialismus I* içinde, Freiburg: Karl Alber, 2010.

halkın Varlığıysa, o halde "ne de olsa halkı bir devletsiz -bir bakıma, entiteyi Varlığından yoksun halde- düşünmek imkânsızdır." Peki bu durum devleti olmayan halkların Varlığın tarihinden dışlandığı anlamına mı gelir? Heidegger genelde taşra yaşamını savunan biri olarak algılanır, ama ilginçtir ki burada atayurdun karşısına apaçık şekilde memleketi çıkarır:

> Memleketi atayurtla karıştırmamak gerekir. Devletten ancak temellenmişliğe genişleme istenci ya da genel bir ifadeyle, etkileşim ilave edildiğinde bahsedebiliriz. Memleket doğumuma dayalı olarak sahip olduğum bir şeydir. Doğa anlamıyla, doğal güçler anlamıyla onun ve benim aramda gayet tikel ilişkiler vardır. Memleket kendini temellenmişlikte ve toprağa bağlı olmakta ifade eder. Lâkin doğanın insan üzerinde işlemesinin, onu temellendirmesinin yegâne şartı, doğanın bir çevre olarak, deyim yerindeyse, o insanın bir üyesi olduğu halka ait olmasıdır. Memleketin bir halkın Varlık şekli olmasının yegâne şartı, o memleketin genişleyici hale gelmesi, dışarıyla etkileşim içine girmesi, bir devlet haline gelmesidir. Bundan dolayı, memleketleriyle bağlantılarının dışına çıkıp sahici Varlık şekillerine -devlete- adım atmayan halklar ya da onların alt-grupları, mütemadiyen halk olma hallerini kaybedip mahvolma tehlikesi altındadır. Bu aynı zamanda Reich'ın hudutları dışında yaşayan Almanların büyük sorunudur: Alman bir memleketleri vardır, fakat Almanların devletine, Reich'a ait değildirler, dolayısıyla sahici Varlık şekillerinden yoksun kalırlar.

Bu satırların 1934'te kaleme alındığını hatırlayalım - bu "büyük sorunu" çözmenin yolunun, Alman devletinin dışında yaşayan Almanların üzerinde yaşadıkları toprakları Reich'a *ilhak etmek* ve böylece onların kendi "sahici Varlık şekillerine" bütünüyle dahil olmasını sağlamak olduğunu ima etmez mi bu satırlar (ve Hitler birkaç yıl sonra tam da bunu yapmamış mıdır)? Heidegger analizine devam eder: Bir devlet oluşturmaya karar verdiğinde bir halka (*Volk*) ne olur? "'Halk'tan ne anladığımızı daha da sorgulamamız gerekir, zira, Fransız Devrimi'nde, cevap da buydu: halk." (Negatif tona dikkatinizi çekerim: Daha da sorgulamamız gerekir, zira "halk" derken onu Fransız Devrimi'ndeki anlamıyla kastetmediğimiz kesindir.) "Devlet kurmaya karar verirken", bir halk kendini belirli bir tür devlete karar vermek suretiyle belirler; yahut meşhur atasözünü açımlarsak: Bana bir halkın nasıl bir devleti olduğunu söyle, sana o halkın nasıl bir halk olduğunu söyleyeyim. İnsanların bilinci vardır; şeylerle hayvanlar gibi etkileşim kurmakla kalmazlar, onlara ihtimam da gösterir, onlarla bile isteye ilişkilenirler. Nitekim bir halkın üyeleri devletlerini bilir ve ona ihtimam gösterirler, onu isterler. Bir halkın gözünde kendi devletleri sırf refah içinde yaşamalarının bir aracı değil, ehemmiyet arz eden bir şey, sevdikleri ve kendilerini feda etmeye hazır oldukları bir şeydir, *eros*'larının bir nesnesidir. Bir devletin oluşturulması sırf bir rasyonel telakki ve müzakere meselesi, bireylerin refahını düzenleyen bir toplumsal sözleşme meselesi değil, ortak bir hayat vizyonuna

adanma meselesidir.

Eğer halk, devlet kipi ve yolunda olan entiteyse, soruyu daha da açmamız gerekir: "Halk devletin üzerinde, devlet de halkın üzerinde nasıl bir şekil ya da iz bırakır?" Heidegger ilk cevabı, organizma şekli cevabını reddeder, çünkü ona göre bunda insana özgü boyut yoktur; aynısı genel cevap olan "düzen" için de geçerlidir, çünkü her türlü nesne, kitap ya da taş da bir düzen içine yerleştirilebilir. "Gelgelelim, uygun bir cevap sunan husus, tahakküm, rütbe, önderlik ve takipçiler [*Herrschaft, Rang, Führung und Gefolgschaft*] anlamıyla düzendir. Burada ucu açık kalan soru şudur: Tahakküm kuran kimdir?" Sahici haliyle, tahakküm ve takipçiler arasındaki ilişki ortak bir iradeye/istence, ortak bir hedefe adanmaya dayanır: "Hakiki bir düzen ancak önder ve onun önderlik ettiği kimselerin tek bir yazgıda [*Schicksal*] ve tek bir fikrin gerçekleştirilmesi mücadelesinde bir araya gelmesiyle yeşerir." Mücadele etmeye hazır oluşu temellendiren bu ortak adanma duygusunun olmadığı yerde, hâkimiyet sömürüye dönüşür ve düzen halka dışsal şekilde dayatılır. Modern liberal çağda olan budur: Devlet soyut bir düzen mefhumuna indirgenir; devlet, halkın en derin istencini ifade etmek yerine, tüm şiddeti tekeline alan ve bireylerin istencini kısıtlayan yasa hükmü mahiyetinde işleyen mutlak egemenlik faili şeklinde halka dayatılan o Hobbes'un Leviathan'ı haline gelir. Fransız Devrimi ancak tahakkümün egemenliğe indirgenmesinden sonra mümkün hale gelmiş ve bu devrim sayesinde, egemen iktidar toplumsal düzenin karşıt kutbuna, yani halka aktarılmıştır: "Fransız Devrimi'nin özü ancak mutlakiyetçilikteki egemenlik ilkesinden hareketle, onun karşı-fenomeni olarak layıkıyla anlaşılıp izah edilebilir."

Almanya'da, devletin ve halkın canlı birliği Bismarck'la birlikte dağılmaya başlamıştı:

> Bir halkın, bir öndere ihtiyaç duymanın yanı sıra, siyasi bir soylular sınıfı tarafından sürdürülen bir geleneğe de ihtiyaç duyduğunu işittik. İkinci Reich Bismarck'm ardından onmaz bir çöküşün içine girmişti ve bunun tek sebebi Bismarck'ın bu siyasi soylular sınıfını yaratmaktaki başarısızlığı değildi. Bismarck proletaryayı kendi içinde haklı bir fenomen olarak görmeyi ve ona anlayışla yardım eli uzatarak onu devlete yöneltmeyi de başaramamıştı.

Bismarck'ın Almanya'sında Junkerlerin diğer Avrupa devletlerine kıyasla çok daha büyük bir kamusal rol oynamaya devam ettiği ve Bismarck'ın aslında bir refah devletinin ilk unsurlarını (sosyal sigorta, vb.) kurarak proletaryaya "yardım eli uzattığı" yolundaki bariz karşı-argümana, Bismarck'm Almanya'sının modern bir otoriter-bürokratik devletin mükemmel örneği olduğu cevabını verirdi herhalde Heidegger. Gerek mutlakiyetçilikte gerekse liberal demokraside, önder ve halk arasındaki istenç birliği böylece kaybolur: Devlet iki uç (halk tarafından dışsal bir otorite şeklinde hissedilen egemen mutlak iktidar ve sivil top-

lumun hizmetindeki araç) arasında gider gelir ve bireylerin kendi çıkarlarının peşinden koştuğu toplumsal yaşamın tıkırında işlemesi için gerekli işleri yerine getirir. Her iki durumda da, halkın istencinin önderleri tarafından sahici şekilde ifade edildiği düşünülemez:

> Cemaatin istencinin bilinci meselesi tüm demokrasilerde var olan, ancak önderin istenci ve halkın istenci asli nitelikleriyle tanındığı takdirde verimli hale gelebilen bir meseledir. Bugünkü vazifemiz cemaate dayalı varlığımızın temel ilişkisini, halkın ve önderin bu fiiliyatına, aslında birbirlerinden ayrılamaz olduklarından ötürü, her ikisinin de bir olduğu bu fiiliyata yönlendirmektir.

Heidegger'in Nazilerin iktidarı devralmasını niçin onayladığını açıklamak için, 1934'te dile getirilmiş bu cümlelere neyi eklemek gerekir ki? Pek özgün bile olmayan, çünkü Weimar cumhuriyetine karşı verilen muhafazakâr-ulusal tepkinin genelgeçer koordinatlarına cuk oturan, gayet muhafazakâr-otoriter bir vizyon yok mudur burada karşımızda? Aslında burada ucu açık gibi kalan tek soru, bir ucunda sıkı Nazizmin diğer ucundaysa siyasi saflığın yer aldığı yelpazede Heidegger'i nereye yerleştireceğimizdir: Heidegger (Emmanuel Faye'in iddia ettiği gibi), tam bir Nazi miydi, doğrudan doğruya "Nazizmi felsefeye katmış" mıydı, yoksa siyasi açıdan basbayağı saf mıydı, düşüncesiyle doğrudan bağlantısı olmayan bir siyasi oyunun içinde mi bulmuştu kendini? Ben farklı bir çizgiyi izlemeyi öneriyorum: Ne Heidegger'in düşüncesi ve Nazizm arasında doğrudan bir bağ kuralım ne de onları birbirinden ayıran boşluğu vurgulayalım (yani düşüncesinin saflığın kurtarmak için saf ya da yozlaşmış bir kişi diye nitelendirip Heidegger'i feda etmeyelim); bunların aksine, aradaki bu boşluğu düşüncesinin bağrına yerleştirelim, düşüncesindeki içkin başarısızlığın ya da tutarsızlığın, bizatihi bu düşüncenin çerçevesinde "gayrimeşru" olan sıçramalar ve geçişlerin Nazizme bağlanmaya kapı araladığını gösterelim. Her türlü ciddi felsefi analizde, dışsal analiz içkin eleştiride temellendirilmelidir. Dolayısıyla, Heidegger'in dışsal başarısızlığının (Nazizmle münasebetinin), kendi hedefleri ve ölçütleri açısından bakıldığında bizatihi yetersiz kalışını yansıttığını göstermeliyiz.

İSTENÇTEN DÜRTÜYE

Heidegger'e karşı yöneltilecek böyle bir içkin eleştirinin, genç Habermas'ın "Heidegger'i Heidegger'e karşı" düşünme girişimiyle başlayan uzun bir geçmişi vardır. Bu minvalde buna benzer daha birçok okuma vardır. Sözgelimi, Jean-Luc Nancy Heidegger'in daha *Varlık ve Zaman*'da bile, *Dasein*'ın kurucu bir boyutu olarak *Mit-Sein* analitiğini tuhafça dışarıda bıraktığını tespit eder. Bizse farklı bir noktadan yola çıkacağız ve Heidegger'in 1930'larda yazdığı metinleri ve bilhassa

da "Doğa, Tarih ve Devletin Özü ve Kavramı Üzerine" seminerini okuyanların dikkatini muhakkak çekecek bir özelliğe, İstenç izleğinin başatlığına odaklanacağız. Memleket ve atayurt arasındaki fark, bunlardan yalnızca ikincisinin devleti ima etmesi, ilkininse sadece bir "taşra" olmasıdır. Bu ayrımda "taşra" tikel bir toprağa ve bir dizi âdete edilgence kök salmışlığa karşılık gelir; devlet ise genişlemeye ve komşu halklarla karşı karşıya gelmeye dönük etkin bir istenci ima eder. Demek ki taşrada siyasi istenç yoktur; devlet ise siyasi istence dayalıdır. Heidegger 1934'te yazdığı (Berlin'de kendisine teklif edilen bir görevi niçin reddettiğini, bu karara varırken aslında gayet gülünç bir "bildiği farz edilen özne" figürüne, basit bir çiftçiye danıştığını ve bu çiftçinin kendisine sadece başını sallayarak cevap verdiğini anlattığı) o meşhur/meşum "Niçin Taşrada Kalıyorum" adını taşıyan kısa metni böylece hiç beklenmedik şekilde kâhince bir doğrultuya girer ve Heidegger'in ileride taşrayı, iktidar ve tahakküm istencinin alanı olarak devlete karşı sahici birliğin sahası olarak savunacağının haberini verir.

Öyleyse İstenç izleğinin tuhafça sürüp gitmesini nasıl yorumlamalıyız? Zira bu izlek Heidegger'in aklına 1930'larda musallat olmuştu ve daha sonra, düşüncesinin odağına İstencin aşılmasını yerleştirdiğinde de aklından çıkmış değildi. Bu konu üzerine ayrıntılı bir inceleme yapan Bret Davis izleğin sürüp gitmesini aynı anda iki şekilde okunmasını önerir: birincisi, "tamamlanmamış bir proje olarak *Gelassenheit*'ın" bir gösterge, Heidegger'in İstenci bütünüyle "yapı bozuma" uğratamadığının, dolayısıyla bu işi halledip *Gelassenheit*'tan tüm gerekli sonuçları çıkarmanın, onun yolunda yürümeye devam eden kişiler olarak bizlere düştüğünün bir işareti; ikincisi, şu iki şey arasında ayrım yapılması gerektiğini gösteren bir şey: "(1) Heidegger'in öznelliğin 'istenci' dediği şey, metafizik tarihinin belli bir çağında ortaya çıkıp hâkim olmış temel bir uyum(suz)lanma ve (2) bizim (yorumsal açıdan Heidegger'e ilavede bulunarak) 'ur-isteyiş' dediğimiz şey, gayri-isteyişin özüne dadanan gayri-tarihsel uyumsuz bir aşırılık."[31] Düzen ve düzensizlik hakkındaki Anaximandros fragmanını yorumlama süreci sırasında Heidegger'in şu olasılığı göz önünde bulundurduğunu hatırlayalım:

> [bir entite] sırf daha da mevcut kalmak için, dayanmak [*Bestaendigen*] anlamında, kendi müddetinde diretebilir [*bestehen*]. Var kalan, kendini mevcutlaştırmasıyla ısrar eder [*beharrt*]. Bu suretle kendini geçici müddetinden ayrıştırır. Mevcut başka hiçbir şeyle artık alakadar olmuyor gibi kasıtlı bir ısrarlılık pozu takınır. Var kalmanın tek yolu buymuş gibi, kaskatı kesilir ve yalnızca devamlılığı ve varlığını sürdürmeyi hedefler.[32]

31 Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 303.

32 A.g.e.'de alıntılandığı haliyle, s. 286-7; Martin Heidegger'den yapılan çeviri, "The Anaximander Fragment", *Early Greek Thinking* içinde, İng. çev. David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1984, s. 42.

Davis'in tezi şudur: Bu "asice müddet geçirme" gayri-tarihsel bir ur-isteyişe, modern öznellik çağı ve onun iktidar istenciyle sınırlı olmayan bir isteyişe göndermede bulunur.[33] Fakat burada daha temel bir soru sorulmalıdır: İstenç, doğal akışı rayından çıkaran "takılmışlığı" anlatmak için uygun bir terim midir? Freud'taki dürtü (ölüm dürtüsü) terimi çok daha uygun bir terim değil midir? Freud'taki dürtü terimine yöneltilen genelgeçer felsefi eleştiride, bunun ilk kez son dönemlerindeki Schelling ve Schopenhauer'in geliştirdiği ve en üst ifadesine Nietzsche'de ulaşan post-Hegelci "İstenç"in bir başka versiyonu olduğu söylenir. Peki sahiden de böyle midir?

Filmlerdeki ses kullanımına göndermede bulunmak bu bağlamda biraz faydalı olabilir. Sergio Leone'nin *Bir Zamanlar Amerika*'dasının başındaki dikkate değer sahneyi hatırlayın: Bir telefonun yüksek sesle çaldığını görürüz, ama bir el ahizeye uzanıp onu kaldırdığında, çalma sesi devam eder – sesin müzikal hayat kuvveti, gerçeklik tarafından hapsedilemeyecek kadar güçlüdür ve gerçekliğin kısıtlamalarını aşıp üstelemektedir adeta. Yahut David Lynch'in *Mulholland Çıkmazı*'ndaki benzer bir sahneyi hatırlayalım: Bir şarkıcı sahnede Roy Orbison'ın "Crying" şarkısını söylemektedir, ama bilincini yitirip yere yığıldığında, şarkı devam eder. Schopenhauer'deki İstenç ve Freud'taki dürtü (ölüm dürtüsü) arasındaki fark budur: İstenç hayatın tözüdür, onun üretken mevcudiyetidir, kendi temsillerini ya da imgelerini aşar; dürtü ise İstenç gözden kaybolduğunda ya da askıya alındığında bile devam eden bir sürekliliktir: canlı dayanağından mahrum kaldığında bile süren ısrar, tözünden mahrum kaldığında bile süren görünüm. Bu bağlamda Lacan'ın kastını doğru anlamak (ve dolayısıyla arzu ve dürtüyü birbirine karıştırmamak) için son derece dikkatli olmak gerekir: Dürtü, kısmi bir nesneye takılıp kalan Şey'e duyulan sonsuz bir özlem değildir – "dürtü", içinde her dürtünün "ölüm" boyutunun yattığı bu takılı kalmanın *ta kendisidir*. Dürtü önce fren yapıp sonra dağılan, (ensestvari Şey'e yönelik) evrensel bir itki değildir, bu frenin *ta kendisidir*, içgüdü üzerinde, Eric Santner'in diyeceği gibi, onun "takılıp kalmışlığı" üzerinde yapılan bir frendir.[34] Dürtünün temel matrisi tüm tikel nesneleri aşıp (o anda artık sadece metonimik ikamesi içinde erişilebilir) Şey'in boşluğuna ilerlemeye değil, libidomuzun tikel bir nesneye "takılıp kalması"na, onun etrafında devamlı dönüp durmaya mahkûm olmasına dayanır.

Dürtünün aşırılığını, çok-fazlalığını anlatmaya çalışırken, genelde "hayvanlık" terimine başvurulur: en çarpıcı tasvirlerini Kafka'nın hikâyelerinde gördüğümüz, Deleuze'ün insanın "hayvan-oluşu" (*le devenir-animal*) dediği şey. Buradaki paradoks "hayvanlık" teriminin hayvanlığın kendisini aşmaya, hayvan içgüdüleri üzerinde çalışıp onları yoğurmaya yönelik temel hareketi ifade etmek

33 İstencin Heidegger'in gelişimindeki değişik hallerine dair daha yakın bir analiz için, şu kitabımın 3. Bölüm'üne bakılabilir: *In Defense of Lost Causes*, Londra: Verso Books, 2008.

34 Bkz. Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

için kullanılmasıdır – dürtü, içgüdü değil, onun "doğallıktan arındırılmasıdır". Fakat bu paradoksun daha derin bir mantığı vardır: İnsanların yerleşik anlam evreni içinden bakıldığında, onun kurucu jesti görünmezdir, karşıtından ayırt edilemez, dolayısıyla kendi karşıtı şeklinde zuhur etmek zorunda kalır. Bu, yalın bir ifadeyle, psikanaliz ve Hıristiyanlık arasındaki temel farktır: İkisi de tam anlamıyla meta-fizik bir "ölümsüz" boyutun şiddetli tecavüzüyle "insan hayvanı"nın hayatının bozulduğu noktasında mutabıktır. Psikanaliz bu boyutu (insana özgü/insanlıktan-çıkmaya dayalı) cinsellik boyutu, hayvan içgüdüsünün aksine "namevt" dürtü boyutu diye nitelendirir. Hıristiyanlık ise cinsellikte insanları hayvanlığa çeken ve insanların ölümsüzlüğe erişmelerine mâni olan kuvveti görür. Psikanalizin verdiği katlanılmaz "haber" budur işte: cinselliğin rolünü vurgulaması değil, insan cinselliğinin "meta-fizik" boyutunu görünür kılması. Hıristiyanlığın paradoksu, kendi yapısını ayakta tutabilmek için, cinselliğin bu meta-fizik boyutunu şiddetle bastırmak, onu hayvanlığa indirgemek zorunda kalmasıdır. Bir başka deyişle, insan olmanın bu hayati boyutunun şiddetle maneviyatından arındırılması, Hıristiyanlıkta insan maneviyatının yükseğe çıkarılışının "hakikat"idir. Ne yazık ki Hegel aynısını kendi evlilik teorisinde yapar – Heidegger de aynısını yapar.

"Ölümden sonra (ebedi) hayat var mıdır?" şeklindeki o genelgeçer idealist sorunun karşısına materyalist soruyu çıkarmak gerekir: "Ölümden önce hayat var mıdır?" Wolf Biermann şarkılarından birinde bu soruyu sorar – bir materyalisti rahatsız eden mesele şu olmalıdır: Burada gerçekten hayatta mıyım, yoksa ot gibi, tek derdi hayatta kalmak olan bir insan hayvanı gibi yaşayıp gidiyor muyum? Ne zaman gerçekten hayatta olabilirim? Tam da içimdeki o "namevt" dürtüyü, hayatm "çok-fazlalığım" harekete geçirdiğimde hayatta olabilirim. Ve bu noktaya artık doğrudan hareket etmediğim zaman, Hıristiyanların Kutsal Ruh adını verdiği şey [*es*] benim aracılığımla harekete geçtiği zaman varırım. Bu noktada Mutlağa varmış olurum.

Bundan sonra atılması gereken hayati adımsa, bu "takılıp kalmışlığın" insan olmaktaki kusurluluğun, sonluluğun, saf Varlığı kısmi görüş açımızdan bakarak kavrayamamamızın (kavrayabilseydik, Şark'a has bir kendini hükümsüz kılma girişimiyle kendimizi ilksel Boşluğun içine bırakıp sorunu çözebilirdik) bir sonucundan ibaret olmadığım, daha ziyade, bu "takılıp kalmışlığın" tam da Varlığın göbeğindeki bir ihtilafa tanıklık ettiğini görmektir. Bu bağlamda, Gregory Fried'in Heidegger'in külliyatını Herakleitos'un meşhur 53. fragmanındaki *polemos*'a (mücadele –Almancada, *Krieg*, *Kampf*, ya da Heidegger'de sıklıkla kullanıldığı şekliyle, *Auseinandersetzung*) yaptığı göndermenin sunduğu yorum merceğiyle okuması son derece yerindedir: "Savaş hem her şeyin babası hem de her şeyin kralıdır: Bir yanda tanrıları diğer yanda insanları meydana çıkarır, kimini köle kimini özgür kılar."[35] Mesele her bir entitenin sabit özdeşliğinin geçici olma-

35 Bkz. Gregory Fried, *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, New Haven: YUP, 2000.

sı, er ya da geç kaybolması, dağılması, ilksel kaosa dönmesinden ibaret değildir; (geçici) özdeşliklerinin ta kendisi mücadele yoluyla ortaya çıkar, çünkü sabit özdeşlik çetin bir sınavla kazanılması gereken bir şeydir – "sınıf mücadelesi" bile, "kimini köle kimini özgür kılan" savaş kisvesinde halihazırda mevcuttur burada.

Gelgelelim, *polemos* bağlamında atılması gereken bir adım daha vardır: Mücadelenin "her şeyin babası" olduğunu öne sürmek ve ardından bu mücadeleyi, tıpkı karşıtların birbirini ahenkle yankıladığı kozmik bir müzik misali, Varlığın mücadele eden kutupların saklı ahengi olması anlamında, üst bir uyum mertebesine yükseltmek gayet kolaydır aslında. Dolayısıyla, kestirmeden soracak olursak, bu ihtilaf Uyum'un bir parçası mıdır, yoksa Varlığın Uyum'unu rayından çıkaran daha köklü bir uyuşmazlık mıdır? Davis'in zekice belirttiği gibi, Heidegger burada muğlak kalıp iki şey arasında gidip gelir: Bir yanda, Varlığın apaçık "ihtilaf"ı; diğer yandaysa, söz konusu ihtilafın bu sefer, Tehlike'nin teolojik bir tersyüz oluşla Kurtarma'ya dönüşmesi, Jean-Luc Nancy'nin deyişiyle, "'uyuşmazlığın' en iyi ihtimalle 'birliği görünür' kılan şey olduğu"[36] duruma kazınması:

> Varlık, en sonunda tüm uyumsuzlukların içine çekilerek zorunlu olarak uyumlu hale getirildiği bir füg müdür? Yoksa kötülük, varlık armağanına onun içerip aşılmaz uyumsuz aşırılığı olarak dadanmakta mıdır? İlk fikir Heidegger'in düşüncesini idealizmin sistematikliğine doğru geri çekiyorsa, ikinci önermeyse onu meçhul bir bölgeye, varlığın asli negatifliği ve sonluluğunu düşünme bölgesine çekmektedir.[37]

Heidegger'in Schelling'e yönelttiği aynı eleştirinin dönüp kendisine yöneldiğine dikkatinizi çekerim: Heidegger'e göre, Schelling "kaldırılamaz negatifliği ve sonluluğu varlığın dipsiz göbeğine ayrılmazcasına kazımayı" becerememişti[38]; yani, kötülük *Unwesen*'ine dair şunu kabul edememişti:

> [kötülük *Unwesen*'i] asli bir dolgunluktan gereksiz ya da diyalektik açıdan zorunlu bir yabancılaşma değildir artık; varlığın özleşmesinin asli bir uyumsuz aşırılığıdır. Varlığın kendi asli sonluluğu içinde ikircikli şekilde vuku buluşu, kökü kazınamaz kötülük ihtimalini beraberinde getirir.[39]

Bu seçenek daha da baş döndürücü bir dizi soruyu gündeme getirir: Peki ya, kelimenin dar anlamıyla, bu "takılıp kalma"dan evvel dünya yoksa, varlığın açığa çıkışı yoksa? İsteyişin aşırılığıyla bozulan bir *Gelassenheit* yoksa? *Gelassenheit*'a kapı aralayan şey bu aşırılığın ya da takılıp kalmışlığın ta kendisiyse? O halde ilksel olgu Varlık füg (ya da *Gelassenheit*'taki içsel huzur) ve bunun sonra ur-is-

36 Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, İng. çev. Bridget McDonald, Palo Alto: Stanford University Press, 1993, s. 131-2.
37 Davis, *Heidegger and the Will*, s. 294.
38 A.g.e., s. 291.
39 A.g.e.

teyişin yükselmesi neticesinde bozulması ya da sapması değildir; ilksel olgu bu ur-isteyişin kendisidir, "doğal" fügü bozmasıdır. Başka bir ifadeyle: İnsanın kendi çevresine büsbütün kapılmış olmaktan çekilip *Gelassenheit*'taki içsel huzura adım atabilmesi için, önce bu kapılmışlığın dürtünün aşırı "takılıp kalmışlığı" yoluyla kırılması gerekir. Davis sıkça istencin "tortu"sundan bahseder – bu ifade, Schelling'in kendi fikri ya da mefhuma dayalı dolayımı içinde çözülemeyen Gerçeğin "bölünemeyen kalan"ı kavramını getirir akla ister istemez. Bundan şu sonucu çıkarmak gerekir: Tüm perspektifi tersine çevirmeli ve "tortu"yu, bizatihi lekelediği pozitif düzenin kurucu unsuru olarak algılamalı, istenciyse hem bir indirgenemez engel hem de *Gelassenheit*'ın pozitif koşulu olarak algılamalıyız.

Bu bağlamda, Heidegger'in Schelling'le ilişkisi hayati önem arz eder: Heidegger'in Schelling'in özgürlük hakkındaki risalesine dair peşi sıra yaptığı iki okuma, *Antigone*'deki koroya dair peşi sıra yaptığı iki okumayla aynı semptomal rolü oynar. Her iki durumda da, ikinci okuma bir "gerileme"dir, ilkindeki yaratıcı gerilimi çözmeyi başaramaz. Heidegger'e göre, Schelling'in özgünlüğü, "kötülük metafiziği" olarak bir "özgürlük sistemi" geliştirmeye çalışmasıydı. Schelling'e göre özgürlük, soyut idealist özgürlük, Aklın sınırsızca kullanılma özgürlüğü değil, İyilik ve Kötülük arasındaki gerilime düşmüş canlı bir insanın somut özgürlüğüdür ve böyle katışıksızca olumsal bir fiili Kötülük, Mutlak'ın sistematikliği çerçevesinde gerekçelendirilemez. Schelling'in atmaya hazır olmadığı adım, idealist-sistematik çerçeveyi terk edip insanın sonluluğu ve zamansallığını aşılmaz ufkumuz olarak kabul etmek suretiyle özgürlüğün dipsizliğini büsbütün onaylamaktı.

Peki ya Schelling'in en radikal adımını atmasını, yani insan özgürlüğünü Mutlak'ın *Verrüchkheit*'ında (delilik/tersinme) temellendirmesini sağlayan şey tam da Mutlak'ın bu idealist-sistematik çerçevesiyse? Mutlak'ın çerçevesini terk edip –denildiğine göre, karşımıza "soyutlamaların, ete kemiğe bürünmüş mefhumların değil, acıları ve mücadeleleriyle somut canlı bireylerin" çıktığı– post-Hegelci sonluluk uzamına girdiğimiz anda, "insan özgürlüğünü düşünülür kılmak için, Mutlak'ın nasıl bir yapısı olması gerekir?" yolundaki temel Schellingci soru anlamsızlaşır. Lacanca söylersek, bu sonluluk ufkunun içinde, sadece yabancılaşma (insanlığın kendisinden, kendi potansiyelinden, vb.den yabancılaşması) düşünülebilir, kopma (Mutlak'ın kendisinden kopması) değil. Hıristiyanlıkta, sadece Tanrı'nın insandan yabancılaşmasının aşılması düşünülebilir, Tanrı'nın kendi kenosisi, kendi kendini boşaltması ve Tecessüd'ü değil. Schelling vardığı bu hükmün radikalliğiyle boğuşmuştu:

> Diyalektik açıdan iyi ve kötünün yalnızca farklı veçhelerde bakılan aynı şey olduğunu yahut kötünün kendi içinde, yani, kendi özdeşliğinin kökünde, iyinin ta kendisi olduğunu; keza, iyinin, bölünüşü ya da kendi kendisiyle özdeş olmayışı içinde bakıldığında, kötünün ta kendisi olduğunu söylemek bütünüyle doğrudur... her şeyin

> sadece bir ilkesi vardır; aşk ile iyinin istenciyle ve gazap ile kötünün istenciyle hüküm süren... tek ve aynı özdür o... Kötülük ise bir öz değildir; kendi içinde değil, yalnızca karşıtlık içinde gerçekliği olan bir uyumsuz aşırılıktır [Unwesen]. Ve tam bu sebepten dolayı, mutlak özdeşlik, sevgi tini, kötülüğü önceler, çünkü kötülük ancak ona karşıtlık içinde zuhur edebilir.[40]

Fakat bu noktada Schelling'i düzeltmeliyiz: Kötü ontolojik açıdan iyiyi önceler, çünkü "kötü", varlığın doğal düzenindeki ilksel uyuşmazlık ya da aşırılıktır, şeylerin doğal akışının "takılıp kalmışlığı" ya da rayından çıkmasıdır ve "iyi" bu aşırılığın düzene daha sonra (yeniden) dahil olmasıdır. Bir *Wesen*'in zuhur etmesine kapı aralayan şey *Unwesen*'dir. Yahut Hegelce söylersek: İyi, kendi kendini kaldırmış (evrenselleşmiş) Kötü'dür. Öyleyse Heidegger burada sonuna kadar gitmeye niçin hazır değildi? Burada arkada pusuya yatıp bekleyen figür Hölderlin'dir elbette. Gerek Hölderlin gerekse Heidegger, tarihin topyekûn bir tehlike ve yıkıma vardığı aynı kıyametçi-eskatolojik mantığa başvurur: Kurtulmak için, evvela en büyük tehlikenin içinden geçmek gerekiyordur.[41] Hiç kuşkusuz, Heidegger bu mantığın Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlanması"ndan nasıl ayrı tutulması gerektiğini vurgular. Peki Heidegger Varlığın bağrındaki "ihtilaf" mefhumunu Mutlak'ın bağrındaki negatiflik şeklindeki Alman İdealizmi mefhumundan nasıl ayrı tutar? Ayırıcı bir özellik şudur ki, Alman İdealizminde, negatiflik İdea'nın kendini dolayımlama haraketindeki, Mutlak'ın kendisiyle oynadığı oyundaki tali bir uğraktır ve bu uğrak kendi karşıtına-ötekisine kendisini asması için bir ip verir sadece. Davis'e göre, Hegel'de

> Tin kendisinden öteki olana yardım eli uzatır -ya da hatta kendisi içinden ötekini koyutlar- ve bunu yalnızca, bu ötekini asli aynılığına kurnazca geri getirmek için yapar. Tin, kendisini kendinden yabancılaştırmak pahasına, tüm ötekiliğin dolayımlanmış ve dolayısıyla öz-bilinçli şekilde kendisiyle özdeş bir bütünlüğe kapsamlıca dönüşmesi uğruna baştaki yalnız dolayımsızlığını feda etmek pahasına, ötekini böylece yeniden kapsamaya ihtiyaç duyar.[42]

Büyük bir atılım yaparak metafiziğin kıyısına kadar gelmesine rağmen, Schelling yine de aynı tuzağa düşer: İnsan özgürlüğünü iyilik ve kötülük için özgürlük

40 F. W. J. Schelling, "Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters", İng. çev. Priscilla Hayden-Roy, *Philosophy of German Idealism* içinde, haz. Ernst Behler, Londra: Continuum, 1987, s. 270-1, 278-9.

41 Peter Koslowski, Fichte'nin kişinin savunduğu felsefe türü nasıl biri olduğuna dayandığı yolundaki meşhur tezini çeşitlendirmişti: Kişinin nasıl bir felsefeci olduğu, nasıl bir ilk günah (Düşüş) teorisini savunduğuna bağlıdır. Bugün de aynısı geçerli değil midir? Ekolojistlere göre, "ilk günah" mekanik bir nesneye indirgenmiş doğa üzerindeki Kartezyen tahakkümdür; Marksistlere göre, Düşüş sınıflı toplumun yükselişidir; Heideggercilere göre, Düşüş, Varlığın hakikatinin unutulmasıdır, vs.

42 Davis, *Heidegger and the Will*, s. 171.

diye tanımlaması, Mutlak'ın sistematik-İdealist öz-gelişiminden fiili sonlu insanın radikal varoluşsal açıklığına kayıldığına işaret eder. Ne var ki bu özgürlüğün statüsü son derece muğlaktır:

> Tanrı'nın sevgisi, zeminin kendi koşulsuz öznelliğinin en kapsamlı şekilde açığa çıkmasının hatrına işlemesine, "özgür kölelerin" teslimiyetini bile gerektiren mutlak hükmün kendini açığa çıkarışına müsaade eder mi? Yoksa, bu sevgi Mutlak'ın sistemini kapama istencini, koşulsuz öznellik istencini salıveren bir olmaya-bırakmayı mı ima eder?[43]

Davis'in belirttiği gibi, Schelling en nihayetinde ikinci versiyonu seçer:

> Sevgi istenci "zeminin" bağımsız halde "işlemesine müsaade eder"; zeminin istencinin isyan etmesine olanak verir ki, en nihayetinde karanlığın bu asi istencini aydınlığın düzenine tabi etmek suretiyle, kendi kadir-i mutlaklığını ortaya koyabilsin. Tanrı insanın özgürce ters tanrı haline gelmesine izin verir ki kötülüğün uyuşmazlığı en sonunda ilahi sevginin üstün uyumunun açığa çıkması için bir engel işlevi görebilsin.[44]

Bu sınırlılıktan dolayı, "Schelling'in bir 'kötülük metafiziği' olarak bir 'özgürlük sistemi' kurmaya yönelik cesur girişimi en sonunda dönüp Mutlak'ın 'sistematikliğine' düşer. Kötülük, sevginin ilahi istencindeki kadir-i mutlaklığın açığa çıkabilmesi için gerekli ve haklı kılınır."[45] Hegel ve Schelling'in aksine, denir bu argümanda, Heidegger'in "ihtilaf"ı Varlığın kendi kendini dolayımladığı kurnaz oyun değil, sonucu hiçbir şeyin garanti etmediği, sahiden "açık" bir oyundur, zira ihtilaf ilksel ve kurucudur ve onu ilga edecek bir "uzlaşma" yoktur. Peki bu şema yeterli midir? Hegel bağlamında, diyalektik sürecin kilit veçhesini, diyalektik tersyüz oluşa damgasını vuran töz-değişimini ıskalar: Sürecin yabancılaşmanın ardından geri döndüğü "aynılık" baştaki aynılıkla "tözsel açıdan aynı" değildir, dağılmış uğrakları bütünleştiren bir başka Aynılık'tır. Yabancılaşmanın ya da olumsuzlamanın indirgenemez olmasının sebebi budur: "Olumsuzlamanın olumsuzlanması"nda olan şey olumsuzlamanın gerçekleşmesidir; onda, dolayımsız başlangıç noktası kesinlikle kaybolmuştur. Dolayısıyla, kendi kendisinden yabancılaşma oyununu kurnazca oynayacak tek bir Mutlak Özne yoktur – bu özne yabancılaşma *yoluyla* ortaya çıkar, oluşur. Başlangıç noktası doğanın dolayımsızlığı olduğu ölçüde, Tin kendini doğanın dışsallığından içselleştirerek "kendine döner" ve kendini bu "kendine geri dönüş" yoluyla *oluşturur*. Meseleyi İyi ve Kötü minvalindeki geleneksel terimlerle anlatacak olursak, Hegel'deki İyi, Kötü'yü dolayımlayan ya da kaldıran Mutlak değildir; evrenselleşen ve böylece

43 A.g.e., s. 120.
44 A.g.e., s. 110.
45 A.g.e., s. 115-16.

İyi şeklinde yeniden zuhur eden şey Kötü'nün kendisidir. Hegel'in buradaki vizyonu İyi ve Kötü'nün "açık" ihtilafı vizyonundan daha da radikaldir: Ona göre, bu ihtilaf Kötü'ye içkindir, bu ihtilaf Kötü'nün *ta kendisidir* ve İyi yalnızca, Kötü'nün kısmi ve kırılgan şekillerde kendini kaldırmalarını ifade eder.

TARİHSELLİĞİN GAYRİ-TARİHSEL ÇEKİRDEĞİ

Burada en radikal haliyle tarihsellik meselesiyle yüz yüze geliriz: "sonuna kadar giden" ve tarih içinde bir gayri-tarihsel Mutlak'ın ortaya çıkışına indirgenemeyen bir tarihsellik. Bir bakıma, *Varlık ve Zaman* ile son dönemlerindeki Heidegger arasında yaşanan esas *Kehre*, tarihdışı biçimsel-transandantal analizden radikal tarihselliğe doğru geçiştir.[46] (Aslında tam yerinde olmayan) Alman İdealizmi çerçevesinde söylersek, Heidegger'in başarısı radikal derecede tarihselleştirilmiş bir transandantalizmi geliştirmesidir: Heideggerci tarihsellik, transandantal ufukların, süreci düzenleyen herhangi bir fail olmaksızın, varlığın açığa çıkışının farklı kiplerinin tarihselliğidir – tarihsellik bir *es gibt* (*il y a*) şeklinde, dünya-oyununun radikal derecede olumsal dipsizliği şeklinde vuku bulur.[47]

Bu radikal tarihsellik, Varlık'tan *Ereignis*'e geçilmesiyle, kendi mesajlarını ya da çağlarını insana yollayan tarihin bir üst-öznesi olarak Varlık fikrinin altının büsbütün oyulmasıyla en kesin ifadesine ulaşır. *Ereignis*, Varlığın bu mesajlardaki ışık gölge oyununundan ibaret *olduğu*, onun insanla ilişkilenmesinden *ibaret olduğu* anlamına gelir. İnsan sonludur ve *Ereignis* de öyledir: sonluluğun yapısı, arkasında hiçbir şey olmayan Açma ya da Örtme oyunu. "O" sadece gayri-şahsi odur, bir "var"dır. Burada tarihsel-olmayan bir boyut iş başındadır, fakat tarihsel-olmayan şey tam da tarihselliğin biçimsel yapısıdır.[48] Heidegger'i Şark düşüncesi denen düşünceden ilelebet ayıracak olan şey işte radikal tarihsellik

46 Dikkatli yorumcular Heidegger'deki *Kehre*'nin çeşitli anlamları olduğunu fark etmiştir ki bunlar üç ana başlık altında toplanabilir: (1) Heidegger'in düşüncesinde Varlık'tan *Ereignis*'e geçiş; (2) Varlığın dünya-tarihinde teknolojiden Ereignis'e geçiş; (3) Ereignis'in kendisi içinde, kendisi ile kendi *Unwesen*'i, *Ent-Eignis*'i arasındaki ihtilaf.

47 Heidegger'in düşüncesinde Lacancı Gerçeğe yer olmamasının sebebi de budur. Gerçeğin en özlü tanımı, *verilmişlikten yoksun bir verilmiş* olmasıdır; öylece verilmiştir. Gayri-şahsi "es gibt / il y a" olsa bile, verilmiş-olmasım, zuhur edebilmesi için gerekli uzamı açan bir fenomenolojik ufuk olmadan, herhangi bir verme failiyle izah etmek mümkün değildir. İmkânsız noktadır, ontolojikten yoksun ontik noktası.

48 Heidegger'in çağ açıcı tarihsellik şeklindeki mefhumu, transandantal a priori ve transandantal çerçevenin birleştirdiği madde çokluğu arasındaki Kantçı ilişkinin bir şekilde tersyüz olmuş hali değil midir? Kant'ta, transandantal çerçeve evrensel, tarih-aşırı uğraktır ve ontik olan, değişebilir maddenin ampirik çokluğudur; Heidegger'deyse, tarihsel olan, çağlarla beraber değişen şey, transandantal çerçevedir (varlığın açığa çıkışı) ve ontik ("Yeryüzü") ise, zuhur edişinin farklı tarihsel kipleriyle açığa çıkan tarih-aşırı "malzeme"dir. Demek ki aynı "gerçeklik", farklı tarihsel çağlarda yaşayan insanlara farklı şekilde görünebilmekte, farklı bir şekilde açığa çıkabilmektedir.

üzerindeki bu vurgudur: *Gelassenheit* nirvana ve benzeri mefhumlarla benzer olsa da, nirvanadaki sıfır seviyesine ulaşma Heidegger'in düşüncesinin ufku içinde anlamsızdır – böyle bir hal, örtmenin tüm gölgelerini bertaraf etmek gibi bir şey olurdu.[49] Kafka'nın Kapı'nın sadece kendisi için orada olduğunu öğrenen taşralı adamı gibi, *Dasein* da Varlığın bize ihtiyaç duyduğunu, Varlık'la ihtilafımızın Varlığın kendisiyle ihtilafı olduğunu deneyimlemek zorundadır.

Heidegger'in *Ereignis* dediği şey Hakikat'in, içindeyken şeylerin oldukları gibi ortaya çıktığı yeni bir "hermenötik" ufkun vuku bulması-varmasıdır – Heidegger'e göre Varlık, "Varlığın Anlamı"nın *ta kendisidir*. Heidegger'in ontolojik farkı varlıklar ve onların gayri-ontik anlam ufukları arasındaki farktır. Bazı okurlar ontolojik farkı öz ve varoluş karşıtlığı çerçevesinde –şeylerin *ne* oldukları ve sırf var olmaları *olgusu* arasındaki fark olarak– yorumlar ve varlığı asli bir entiteye (İdea, Tanrı, Özne, İstenç...) tabi kılarken metafiziğin bu farkı gözardı ettiğine işaret eder. Gelgelelim, Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"ta belirttiği gibi, varoluşun özü önceleğini ileri süren böyle bir Sartrecı tersyüz ediş (Sartre'ın *Bulantı*'da anlamsız varoluşun ataletine dair rahatsız edici tasvirini hatırlayın) yine de metafiziğin sınırları içinde kalır. Heidegger'e göre, ontolojik farkla kastedilen şey tam şudur: Salt varoluş ve onun anlam ufku arasında böyle bir ayrım yapmak olanaksızdır; radikal tarihsellik varlığın her zaman çoktan bir anlam ufku içinde açığa çıkmış olduğu, asla saf nötr bir varlık olarak ortaya çıkmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla Badiou "şiir, Heidegger'in düşündüğü gibi, varlığın bir muhafızı değil, görünmenin kaynaklarının dil içinde *sergilenmesi* olduğu"nu söylerken, Heideggerci açıdan, yanlış ve anlamsız bir karşıtlık kurar. Heidegger'in "Varlık" dediği şey "Varlığın hakikati"nin *ta kendisidir*, görünme ufku olarak bir dünyanın özgül bir şekilde açığa çıkışıdır.[50] Bu bağlamda, Heidegger'in ontolojik fark mefhumu ile Badiou'nunkini birbirinden ayıran mesafenin ayırdına varabiliriz:

> Heidegger'in metafiziğin yazgısını, varlık ve entiteler arasındaki fark diye düşünülen ontolojik farka ilişkin yanlış anlamaya bağladığını biliyoruz. Eğer entiteler varlığın "orada"sı, ya da saf bir çoklunun dünyada yerelleşmesi, ya da çoklu-varlığın görünmesi diye –ki bu herhalükârda mümkündür– yorumlanırsa, Heidegger'in ontolojik fark dediği şeyin matematik ve mantık arasındaki içkin boşlukla alakalı olduğu söylenebi-

49 Heidegger "örtmenin örtülmesi" ya da "unutuluşun unutulması"ndan bahseder ya hani, bunu önce kendimizi varlıklara kaptırarak Varlığı unuttuğumuz, sonra da bu unutmanın kendisini unuttuğumuz iki aşamalı bir harekete indirgememeliyiz: Unutma daima, unutmanın unutulmasının *ta kendisidir aynı zamanda*, aksi takdirde hiç de unutma olmaz. Bu anlamda, Heidegger'in dediği gibi, mesele hem Varlığın kendini geri çekmesi hem de Varlığın geri çekilmesinden ibaret olmasıdır. (Dahası, örtmenin örtmenin örtülmesi olması çok daha düz bir çerçeveye dayanır: Saflığı içindeki Varlık değil, örtmenin Varlığın bir parçası olması olgusu örtülür.)

50 Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris: Fayard, 2009, s. 39.

lir. Nitekim, Heidegger'in izinden gitmek için, bir düşüncenin aynı İdea altında matematiği ve mantığı birbirine karıştıran her yönelimini "metafizik" diye nitelendirmek yerinde olacaktır.[51]

Kısa bir açıklama notu düşelim: Badiou'ya göre matematik tek hakiki ontolojidir, bir Boşluğa istinaden çokluklarının saf çokluklarından oluşan kendi içindeki Varlığın bilimidir; mantık ise daima bir dünyanın mantığıdır, entitelerin belirli bir görünme kipine özgü transandantal koordinatlarının içkin yapısıdır. Badiou'ya göre, dünyaların çokluğu indirgenemez ve bir dünyayı diğerinden çıkarsamamıza ya da onları birbiriyle dolayımlayarak üst bir bütünlüğe ulaştırmamıza olanak tanıyacak hiçbir üst birleştirici matris yoktur. Hegel'in mantığının mukadder kısıtlılığı da işte burada yatar.

Heidegger'de böyle bir ontolojik fark mefhumunun yeri yoktur: Heidegger'in ontolojik farkı görünen entiteler ile onların görünmelerinin ontolojik ufku arasındaki farktır. Bu açıdan bakıldığında, görünmelerinin dışındaki entiteler, tamamen muğlak ve temalaşmamış olan ontoloji-öncesi bir X'tirler.

Daha yakın bir analiz yapıldığında, son dönemlerindeki Heidegger'in benimsediği radikal tarihselliğin, iki çiftin büsbütün örtüşmeden birbirini yankıladığı *Varlık ve Zaman*'taki *Dasein* analizine musallat olmuş bir açmazı çözdüğü görülür. Öncelikle, *Zuhanden* ve *Vorhanden* arasında, dünyaya bağlanmış olmak ve ona yönelik olarak bağlanımsız bir gözlemci tavrı takınmak (ki bu ontolojik açıdan ikincil kipliktir; şeyler yanlış işlediğinde, bağlanımımız bir engelle karşı karşıya geldiğinde teorik bir mesafe alırız) arasında karşıtlık yoktur. Ardından, sahici *Dasein* ve onun "*das Man*"a *Verfallenheit*'ı arasındaki, kişinin kendi ölümlüğünü üstlenerek tasarısını seçmesi ve "böyle yapılır" şeklindeki anonim düstura gayri-sahici itaat arasındaki karşıtlık gelir. Peki bu çiftler arasındaki tam olarak nasıl bir ilişki vardır? Bir taraftan, sahicilik ve gayri-sahicilik karşıtlığı, diğer taraftansa, dünyaya-bağlanma ve dünyadan-geri-çekilme karşıtlığı temelindeki iki eksende uzanan bir göstergesel kare oluşturdukları barizdir. Dünyadaki-sahici-varlık ve gayri-sahici "das Man" olmak üzere iki bağlanma kipi ve kişinin kendi ölümlülüğünü kaygı yoluyla sahici bir şekilde üstlenmesi ve öznenin nesnelleşmiş "gerçekliğe" gayri-sahici bir mesafeden bakması olmak üzere iki geri çekilme kipi vardır. Püf noktası şudur ki bu iki gayri-sahici kip (en azından kısmen) örtüşür: Gayri-sahici bağlanım teknolojik manipülasyonu beraberinde getirir ve böyle bir manipülasyonun içinde özne, "dışsal gerçekliğe" karşıt halde durur.

Heidegger bazen "das Man" ve şeylerin *vorhandene* nesnelere indirgenmesi teorisi arasındaki bir bağa işaret eder gibi olur; fakat bu durum, hepimizin en ortak veçhemizin, yani "das Man"a düşmemizin (*Verfallenheit*) metafizik kategorilerle yapılandığı yolundaki o genelgeçer kuşkulu varsayımı akla getirir

51 A.g.e., s. 51.

– neredeyse bir tür Hegelci sonsuz yargı, karşıtların kesişmesidir bu: "kişi"nin ne yapması ve ne düşünmesi gerektiğine ilişkin baskın eğilimi izleyen en kaba ve yüzeysel kimseler ile Platon'dan Hegel'e kadar uzanan en büyük Batılı düşünürlerin yüksek spekülatif ve metafizik çabaları. Modern teknolojinin en özlü tanımı, *Verfallenheit*'ı, dünyevi işlere kapılışımızı, tahakküm etme istencini, teorik mesafeyle paradoksal şekilde birleştiriyor olduğudur: Teknolojinin nesneleri *Zuhanden* değildir, *Vorhanden*'dır; teknolojik Akıl teoriktir, pratik değil.

Varlık ve Zaman'ın kendine biçtiği ilk vazife, geleneksel metafizik kavramsal aygıtlarla henüz kirlenmemiş "gündelik *Dasein*'ın dolayımsızlığı"na dair fenomenolojik bir tasvir sunmaktır: Metafizik, nitelikler bahşedilmiş nesnelerden dem vurur, gündelik hayatın fenomenolojisi ise her zaman çoktan kullanıma hazır, bağlanımımızın parçası olan şeyler, anlamlı bir dünya-yapısının bileşenlerini görür; metafizik dünyayla ilişkilenen ya da dünyadaki nesnelere karşıt bir özneden dem vurur, fenomenoloji ise her zaman çoktan dünyada olan, şeylerle bağ kuran, vb. bir insan görür. Burada anlatılmaya çalışılan şey şudur ki (fenomenoloji tarafından "yapıbozumuna uğratılacak/yıkılacak") geleneksel metafizik bir tür ikincil perdedir, gündelik hayatın esas yapısını hasıraltı eden dayatılmış bir ağdır. Dolayısıyla yapılması gereken şey metafizik önyargılardan kurtulmak ve fenomenleri oldukları gibi tasvir etmektir; ne var ki, metafizik hâkim felsefi tavrımıza fena halde çoktan bulaşmış olduğundan dolayı, böyle bir saf fenomenolojik tasvir yapılması en zorlu iştir ve bunun altından kalkmak için meşakkatli bir çalışmaya girmek, kendimizi geleneksel metafizikten kurtarmamız gerekir. Nitekim Heidegger böyle bir tasviri mümkün kılacak kavramsal aygıtları, başlardaki Paulusçu Hıristiyanlıktan Aristoteles'teki *phronesis*'e kadar uzanan farklı kaynaklarda aramaya koyulur.

Heidegger'in kendi yaşamı gündelik yaşamın dolayımsızlığı ve onun metafizik yoldan yanlış okunması arasındaki bu gerilime dair ironik bir yorum sunar: Hayatının en azından son yıllarında Katolikliğe geri dönmüş gibidir, çünkü bir Katolik gibi, bir Katolik cenaze töreniyle gömülmek istediğini bildiren talimatlar bırakmıştır. Yani, felsefesinde metafizik-öncesi yaşamın dolayımsızlığını teorileştirirken, gündelik yaşamında en nihayetinde Hıristiyanlığa sadık kalmıştır. Halbuki teorisinde, Hıristiyanlığı ilkin Yunan dönemindeki Varlığın açığa çıkışının Roma döneminde yanlış okunmasının sonucu, Varlığın onto-teolojik yoldan unutulmasındaki kilit bir adım ve yaşamın dolayımsızlığını örtbas eden metafizik-ontolojik bir perde olarak gördüğünü biliyoruz. Terimler yer değiştirmiş gibidir: Heidegger'in dolayımsız yaşamı metafizik şekilde yapılanmıştır, teorisi ise gündelik yaşamın dolayımsızlığının yapısına kapı aralamıştır.

Gördüğümüz üzere, *Varlık ve Zaman*'ın hemen ardından gelen dönemde, plandığı projede bir açmaza giren Heidegger söz konusu projeyi yeniden kurmasını sağlayacak felsefi bir nirengi noktası bulabilmek için birkaç yıl boyunca ümitsizce çaba sarf etmişti. Burada ilgimizi en çok çekebilecek husus Kant'ı

"tekrarlama"ya yönelik iki girişimidir: *Kant ve Metafizik Sorunu*'nda, Varlığın ilksel zamansallaşmasım anlamanın anahtarı olarak transandantal tahayyüle atıfta bulunmuş, 1930'lardaysa *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin potansiyelini kısa bir süreliğine irdeleyip kategorik buyruğu "*sonlu bir saf isteyişin temel yasası*" diye yorumlamıştı.[52] Eşsiz sahici karar edimi, (bir insan yaşamının nihai imkân(sız) lılığı olarak ölümün eşiğine geldiğinde) kişinin kendi hayatını tanımlayan bir projeyi seçmesi, şimdi Kantçı çerçevede, öznenin özerkliği ve kendi kendini yasalaştıran özgürlük doğrultusunda, pratik aklın yasasını tektaraflı şekilde belirleyen saf istencin edimi olarak yorumlanmaktadır.

Heidegger Kant'ın böyle bir (yeniden)formülasyonu reddedeceğinin pekâlâ farkındaydı, çünkü, Kant'ın evrensel rasyonalizminden bakıldığında, bu formülasyon fazlasıyla iradeci bir öz-istenç tadı vermekteydi: Saf pratik istenç kendi yasasını keyfi şekilde yaratmaz, onu her etik faaliyetin a priori transandantal yapısı olarak keşfeder. Heidegger'e göreyse Kant, rasyonalist-evrenselci metafiziğin sınırları içinde kalmakta, insanın sonluluğunu düşünememektedir. Davis ise, tahmin edilebileceği üzere, Heidegger'in etik istenci tarihsel olumsallığa dayalı kararcılığa tabi tutmasının onun Nazizme bağlanmasına zemin hazırladığı kuşkusunu dile getirir.

Gelgelelim burada son derece net olmamız gerekir: İstencin özerkliğine dayalı Kantçı etik "bilişsel" bir etik, halihazırda verili olan ahlak Yasası'nı tanıyıp ona uymaya dayalı bir etik değildir. Heidegger, Kant okumasında esas itibariyle haklıdır: Etik bir edimde, sırf görevime uymam, görevimin ne olduğuna da karar veririm. Fakat işte tam *bu* sebepten dolayı Kant fedaya dayalı her türlü "boyun eğen isteyiş"i, kişinin kendi istencini Devlet'in ya da bir Önder'in istencine tabi kılışını toptan reddeder: Ahlaki özerklik tam da görevimin tamamen arkasında durmam gerektiği, Öteki'nin İstenci'nin aracı olma gibi sapkın bir konumu asla üstlenemeyeceğim anlamına gelir. Heidegger'deki sorun, paradoksal şekilde, yeterince "öznelci-kararcı" olmamasıdır: Başlardaki "kararcılığı", evvelden buyurulmuş bir Yazgı'ya karşılık vermenin –ona uymanın– fazlasıyla ters yüzüdür. Radikal "öznelcilik" (kararın ve karardan doğan sorumluluğun tamamen bana ait olması vurgusu) ve evrenselcilik birbirine karşıt değildir, aynı konumun, tekil evrensellik konumunun iki veçhesidir; her ikisinin de karşıt olduğu husus bir cemaatin (halkın) tikel tarihsel Yazgı'sıdır. İşte *burada*, Hitler'in peşinden gitme imkânı meydana çıkar: Ona bakıp onda evrensel Aklın sesini değil, Alman ulusunun somut bir tarihsel Yazgı'sının sesini fark ettiğimiz zaman oluşur bu olanak.

Heidegger'in düşüncesinde 1930'lardan itibaren başlayan büyük değişim bu karşıtlığın radikal şekilde tarihselleştirilmesine dayanır: Geleneksel metafizik gündelik yaşamın yapısını hasıraltı eden sahte bir perde değil, yaşamlarımızın

52 Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, İng. çev. Ted Sadler, Londra: Continuum, 2005, s. 193.

yapısını hazırlayan çığır açıcı, tarihsel açıdan özgül, temel bir "uyumlanma"nın geliştirilmesidir artık. Tüm büyük metafizikler en nihayetinde, tarihsel "gündelik *Dasein*'ın dolayımsızlığı"na dair fenomenolojik bir ontolojinin *ta kendisidir*: Aristoteles Yunan yurttaşların gündelik deneyimini yapılandıran ontolojiyi hazırlamıştı; modern öznellik felsefesi ise istenç, tahakküm ve "içsel deneyim" yapısını hazırlar ki bu, modern dinamik kapitalist toplumlardaki gündelik yaşamlarımızın yapısıdır. Demek ki metafizikten çıkmak artık sırf örtbas edici ağın özünü idrak edip gündelik yaşamın esas doğasını algılama meselesi değil, gündelik yaşamdaki temel uyumlanmada yaşanan tarihsel bir değişim meselesidir. Felsefede geleneksel metafizikten post-metafizik fenomenolojiye doğru yaşanan dönüş, Varlığın kendisinde yaşanan dünya-tarihsel dönüşün (*Kehre*) parçasıdır.

Burada sorulması gereken naif soru şudur: Meister Eckhart, Angelus Silesius ve Hölderlin gibi figürler nasıl mümkün olur, böyle radikalleşmiş bir tarihsellik uzamında gayri-metafizik bir boyutu (*Gelassenheit, ohne Warum*, şiirin özü) anıştırmaları nasıl mümkün olur? "Metafizik tarihinde gayri-tarihsel bir aşırılığın olabileceğini, yani hem kendi çağlarının kesintisiz hükmünü eleştirel şekilde sorgulayan hem de teknolojik istenç istencinde metafiziğin kapanımının ötesinde bir başka başlangıca geçmeye katılmanın mümkün olduğunu olumlayıcı şekilde öne süren bir aşırılığı" akla getirmezler mi?[53] Aynısı gündelik yaşam bağlamında da sorulmalıdır: İçinde bulunduğumuz teknoloji çağında, gündelik yaşamımız tamamen *Gestell*'in çığır açıcı açığa çıkışıyla mı belirlenir, yoksa gündelik âdetlerimizde teknolojiye direnen bir şey mi vardır (bir sanat eseriyle karşılaşmak, güzellik karşısında hayrete düşmek, herhangi bir faaliyete kendimizi kaptırmak)? Heidegger burada iki karşıt fikir arasında gidip geliyor gibidir: bir yanda, bu tür mesafe koyma çabalarının teknolojiye her zaman çoktan dahil olduğu (mesela turizmin ya da sanatsal tüketimin kendimizi yeniden şarj edip teknolojik evrene daha çok enerjiyle geri dönmemizi sağladığı) fikri; diğer yandansa, teknoloji makinelere falan indirgenemediği, bilakis, Varlığın bize açığa çıkmasının bir yolu olduğu için, insanın teknolojiyi araya bir mesafe koyarak, *Gestell*'e kapılmaksızın ve teknolojik manipülasyon için entiteleri malzemeye indirgemeksizin, kullanmaya devam edebileceği fikri:

> Teknik aletleri kullanabiliriz ve onları münasip şekilde kullanarak kendimizi onlardan o kadar azade tutabiliriz ki, onları istediğimiz vakit bırakabiliriz... en içsel ve has varlığımızı etkilemeyen bir şey olarak kendi başlarına bırakabiliriz... Teknik aletlerin gündelik yaşamımıza girmesine müsaade ederiz ve aynı zamanda onları dışarıda bırakırız... Teknolojiye yönelik olarak kendini hem "evet" hem de "hayır" diyerek ifade eden bu tavrı eski bir kelimeyle adlandıracağım: şeylere yönelik bırak(ıl)mışlık hali [*Gelassenheit*]. [54]

53 Davis, *Heideger and the Will*, s. 145.

54 Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, İng. çev. M. Anderson ve E. Hans Freund, New York: Harper & Row, 1966, s. 54.

Burada Heidegger'i en kötü haliyle, "havalı" postmodern tavra cuk oturan haliyle görürüz. En büyük Şark hikmetinin sırf dünyadan geri çekilme kabiliyetinde değil, dünya işlerine içsel bir mesafe alarak katılmak, "dünya işini, dünya işini yapmadan yapmak", ona gerçekten bağlanmamak kabiliyeti olduğu farz edilir. İşin ironik yanı, *Gelassenheit*'m bu versiyonu muadilini bugünün "havalı" [*cool*] ifadesinde bulur – "havalı" biri her şeyi hiç aldırış etmiyormuş pozu takınarak ya da içsel bir mesafe alarak yapar.

GELASSENHEİT'TAN SINIF MÜCADELESİNE

Tarihsellik ve tarihsel-olmayan boyut arasındaki aynı gerilim, İstencin karşıtı olan *Gelassenheit*'ta da iş başındadır. *Gelassenheit* insanın Varlığa yönelik gayri-tarihsel has tavrını anlatmaz sadece, teknolojinin saltanatından sonra gelecek özgül uyumlanmanın adıdır aynı zamanda; İstenç hem modern öznellik çağının adıdır hem de ebedi bir ayartının, insanın insanlığının bir parçası olan, *Unwesen* imkânının adıdır. Daha doğrusu, *Gelassenheit* üç zamansallık düzleminde işler: İnsan olmanın kurucu bir unsuru olarak her zaman çoktan buradadır; Dönüş'ten sonraki diğer başlangıçla birlikte hâkim tavır olarak gelecektir; ve her birimizin tavrımızda ve davranışımızda fiili hale getirebileceğimiz bir imkân olarak şu an buradadır ve dolayısıyla diğer başlangıcın yolunu hazırlar.[55] Heidegger'in metafiziğin içinden geçme teşebbüsündeki muğlaklığı nasıl çözeceğiz: Hedefi gizli başlangıçlara mı ulaşmaktır, yoksa onun da ötesine geçip yepyeni bir başlangıca, tüm metafizik tarihini arkasında bırakan "diğer başlangıç"a mı ulaşmaktır? "Gösterge çağı"nın sonunun ufukta göründüğü motifini sıkça çeşitlendirip duran Derrida'da da benzer bir muğlaklığın iş başında olduğuna dikkatinizi çekerim; bu çağ belki de hiç geçmeyecek bile olsa, onu asla arkamızda bırakmayacağızdır: bugün, mevcudiyet metafiziği kapanıma varmıştır, fakat yine de onun dışına asla adım atamayacağızdır. "Yapıbozum"un tüm açmazı, metafiziğin tam olarak sona ermesinin hiç durmadan ertelenmesine özgü bu tuhaf zamansallıkla yoğunlaşır – (metafizik) zamanın son bulacağı zamanın arafında sonsuza dek yaşamaya mahkûm edilmişizdir adeta. Esas Derridacı "gelecek-olan" (à venir), belki demokrasiden de çok, budur işte: daima gelecek olan, asla bütünüyle burada olmayan.[56] Bu açmazı çözmenin temelde yalnızca iki yolu

55 Heidegger'in "yeni başlangıç"ın ana hatlarını tasvir etmek için kullandığı kelimeler bile çoğu zaman metafizikle kurulan gizli benzerliklere dayanır: *das Geviert* –yeryüzü, gökyüzü, insanlar ve tanrılardan oluşan dörtlü– Aristoteles'in dört nedeninden uyarladığı kendi versiyonudur: Yeryüzü maddi neden, gökyüzü (Apolloncu biçim) biçimsel neden, failler olarak insanlar etkin neden ve tanrılar nihai nedendir.

56 Derrida kendi "gelecek-olan" kavramı ile Kant'ın düzenleyici İdea'sı arasında sıkı bir karşıtlık kurar: Gelecek-olan, şimdi eylemeye yönelik koşulsuz bir aciliyeti ima eder ve dolayısıyla, erişilmez bir İdeal'e aşama aşama yaklaşmaya çalışma tavrının tam

vardır. Ya metafizikten çıkmak başlı başına yanlış (metafizik) bir anlayıştır, dolayısıyla zamanın sonunda yaşamak mevcut tek gayri-metafizik konumdur; ya da *metafiziğin kendisini bir* çevreleme alanından çıkma arzusu olarak tanımlarsınız, hal böyle olunca da, paradoksal şekilde, metafizikten sahiden çıkmanın tek yolu bu arzudan feragat etmek, bizatihi çevrelendiğinizi bütünüyle kabul etmek olur? Öyleyse nasıl çıkacağız bu çıkmazdan? Kierkegaard'a atıfta bulunmak yerinde olabilir: Yeni, Tekrar'dır; ilk Başlangıç'a kavuşmanın yegâne yolu, ilkinin kaybedilmiş potansiyelini ortaya çıkaran yeni bir başlangıçtır.

Şayet bu doğruysa, radikal (Varlığın, varlığın çığır açıcı tarihindeki olaylardan *ibaret olması*, açığa çıkma ya da geri çekilme oyununda kendini ancak kısmen açığa çıkaran bunun ardında hiçbir tözsel Varlığın olmaması anlamında radikal) tarihsellikte ne olur?

> Varlık, yalnızca açığa çıkarma/örtme şeklindeki zamansal olaylar mahiyetinde "var" olması anlamında "sonlu" ya da "tarihsel"dir. Varlığın tarihi, bir yandan, varlığın gitgide geri çekilmesinin devamlılığıdır (ve buna mukabil olarak istencin yükselişidir), ama öte yandan, varlık açığa çıkarma/örtme, geri-çekilme-içinde-bahşetmeye dayalı bu kesintili (kesintisiz) hareketten ibarettir.[57]

O halde tarihin Varlığın içindeki ihtilafın/"negatifliğin" çığır açıcı şekilde ortaya konmasından ibaret olduğunu mu söyleyeceğiz? Modern iktidar İstencinin, Varlığın gayri-tarihsel yapısında bulunan bir potansiyelin tarih içinde fiiliyata çıkmasından ibaret olduğunu mu?

> Gayri-tarihselin tarihselle ayrılmaz şekilde iç içe geçtiği düşünülmelidir, bağımsız olarak ona karşı durduğu düşünülmemelidir. Hatta, gayri-tarihsele dair herhangi bir imânın sırf tarihselliği düşünme başarısızlığı olarak işitilebilmesinin yegâne yolu, (tarihsel görecilik anlamında) tarihselciliğe düşmemizden geçer.[58] Öte yandan, Heidegger'in tarihselliği *radikal* şekilde düşünmesi, onun gayri-tarihselle ilişkisini de düşünmemizi gerektirir. Gelgelelim, gayri-tarihsel... ancak kendi tarihsel belirlenimleri içinde ve aracılığıyla "var"dır.[59]

---

tersidir. Gelgelelim buna karşı iki tespitte bulunmak gerekir. Birincisi, bu aciliyet, bostan korkuluğuna çevrilmemesi gereken Kant'ta zaten vardır. İkincisi, Derrida şu an eylemenin aciliyeti ve (olumsal bir müdahale olarak) her bir edimi o heyulamsı Adalet fikrinden ayıran boşluk arasında zorunlu olarak gider gelir.

57 Davis, *Heidegger and the Will*, s. 266.

58 En radikal haliyle tarihselciliği ele alalım: Bugünün özcülük-karşıtı söylem teorileri (Butler, Laclau) her "sabit" oluşumu, ki bunlara cinsel kimliklerimiz ve doğanın kendisi bile dahildir, olumsal eklemlenişlerin bir sonucu olarak açıklar. Bunun sonucunda ortaya çıkan tarih anlayışına göre tarih, yeniden-eklemlenme oyununun ilanihaye devam ettiği, düz, tarihsel-olmayan bir "ebedi şimdi"ye dayanır.

59 Davis, *Heidegger and the Will*, s. 208.

Buradan çıkarılacak sonuç bellidir: Eğer varlık kendisinin açığa çıkma hareketinden başka bir şey değilse, o halde, her şeyden önemlisi, "varlığın unutulması" da kendi kendisiyle ilişkilenmektedir, bu tarih içinde açığa çıkma ve geri çekilme oyununun unutulması ya da geri çekilmesidir. Ve bunu hesaba kattığımız takdirde, "öteki başlangıç isteyiş meselesinin bütünüyle ortadan kaldırılması değil, ona teyakkuzla açılan bir kapı, bu isteyiş meselesi ve gayri-isteyiş imkânı arasında kalmış benliklerimizin sonluluğunun dikkatle tanınması olur."[60]

Bu bağlamda Davis'in kitabında "teyakkuz" terimine birkaç kez başvurulduğuna değinmek gerekir. Örneğin 280. sayfada: "Öteki başlangıç, gayri-isteyişin yahut hiç değilse tayin edici ya da keskin ânların tam da belirli bir nihayetinde-asla-ortadan-kaldırılamaz 'isteyiş' meselesine teyakkuzla açık olmak sayesinde mümkün kılınacağı bir zaman olur mu?". Aynı terimi 282. sayfada ve 286. sayfada yine görürüz: "Öteki başlangıç, bu durumda, hem dıştan-varoluş/ısrarın [*ek-sistence/in-sistence*] ahenkli oyununa uyumlanmayı hem de, dizginsiz bırakıldığı zaman kişiyi istençli öznelliğe doğru geri çeken bir itki olan sebat itkisinin teyakkuzla tanınmasını gerektirir." Gelgelelim buradaki "teyakkuz" terimi son derece sorunludur: "Teyakkuz" istence dayalı bir tavrın mükemmel bir örneği olmakla kalmaz, ki böylelikle "istekliliğimize isteye isteye göz kulak olma" gibi pragmatik bir paradoksa varırız; işin içinde daha da radikal bir husus vardır: Varlığın geri çekilmesinde saklanan şey en nihayetinde açığa çıkma ya da saklanma oyunuysa, o halde unutkalnlığa "teyakkuzla" gözkulak olma tavrı *meselenin kaynağı değil midir* (tıpkı İyi'ye ulaşma uğraşının Kötü'nün kaynağı olması gibi)?

Böyle paradokslardan sakınmak için bir tercihte bulunmamız gerekir: Ya "sebat itkisi"ni insan zihninin (insanlık durumuna nakşolmuş "düşme" eğilimi olarak Kantçı "radikal kötü"ye benzer) bir tür ebedi ayartısı olarak görürüz, ya da büsbütün bu "düşüş"ün (gerçekliğin akışını çığırından çıkaran "asice müddet geçirme"nin) insan olmanın temellendirici jesti olduğunu öne süreriz. Siyaset bağlamında bu tercih her şeyi değiştirir. İlk değişiklik siyasetin kurucu unsuru olan *polemos*'un statüsüyle ilgilidir. Heidegger'in devletin ima ettiği düzenin tahakküm ve hizmetkârlık düzeni olduğu yolundaki fikri, devletin toplumun sınıflara bölünmesiyle sıkı sıkıya ilişkili olduğu yolundaki klasik Marksist anlayışı tuhaf biçimde akla getirmez mi? Heidegger Herakleitos'un 53. fragmanını yorumlarken "burada kastedilen mücadele asli mücadeledir, çünkü mücadele edenlerin her şeyden evvel bizatihi ortaya çıkmasına olanak tanır" der ya, işte siyasalın içindeki sınıf mücadelesi de, sırf önceden var olan toplumsal failler arasındaki bir çatışmadadan ibaret olmayıp, mücadele edenleri oluşturan bu mücadelenin adı değil midir?[61] Louis Althusser'in verdiği dersi anımsayalım:

60 A.g.e., s. 279.

61 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, İng. çev. Gregory Fried ve Richard Polt, New Haven: Yale University Press, 2000, s. 65.

"Sınıf mücadelesi" belirli toplumsal gruplar olarak sınıfları paradoksal şekilde önceler, zira her sınıf konumu ve belirlenimi zaten "sınıf mücadelesi"nin bir sonucudur. (Bu yüzdendir ki "sınıf mücadelesi", "toplum yoktur" olgusunun, entitelere dayalı pozitif bir düzen olarak toplumun var olmadığının bir başka adıdır.) Başka bir deyişle, hakiki bir Marksistin gözünde, "sınıflar"ın pozitif toplumsal gerçekliğe ilişkin kategoriler, toplumsal bedenin parçaları *olmadığını*, bilakis tüm toplumsal bedeni boydan boya kesen, onun "bütünselleşmesi"ni önleyen bir siyasi mücadelenin "Gerçek"ine ilişkin kategoriler olduğunu daima aklımızda tutmamız gerekir.

Ne var ki Heidegger *polemos*'un bu şekilde, yani tahakküm edenler ve onlara hizmet edenler arasındaki mücadele diye okunmasını gözardı eder: Eğer memleketin "bir halkın Varlık şekli olmasının yegâne şartı, o memleketin *genişleyici* hale gelmesi, *dışarıyla etkileşim içine girmesi*, bir devlet haline gelmesi"yse, *polemos*'un esas itibariyle *dış* düşmanla ihtilaf olduğu açıktır. Hal böyle olunca, siyasalın özünü irdeleyen Heidegger'in kendi siyasal anlayışını şu iki diğer anlayışa yakın görerek kıyaslaması şaşılası bir şey değil: Bismarck'ın siyasetin mümkün olanın sanatı olduğu fikri (sırf fırsatçı stratejik hesaplama değil, aynı zamanda önderin tarihsel bir kümelenmenin ortaya koyduğu "esaslı imkânı" kavrama ve halkı onun için seferber etme yeteneği) ve Carl Schmitt'in siyasalı tanımlayan özelliğin dost/düşman şeklindeki antagonistik ilişki, yani *dış* düşmanla yaşanan gerilim olduğu fikri.

Paradoks şudur: Heidegger (tıpkı cinsel fark bağlamında olduğu gibi) sınıf mücadelesinin tam ontolojik statüsünü, yani tüm ontik toplumsal entitelerin görünüm ufkunu aşırı-belirlediğinden dolayı ontik bir çatışmaya indirgenemeyen bir ihtilaf ya da antagonizma olduğunu gözardı eder. Bir halkın Varlık kipi devlet değil, sınıf mücadelesidir (toplumsal antagonizma) – devlet bu antagonizmayı örtbas etmek için vardır. *Polemos*'un böyle radikal bir anlayışla sınıf mücadelesi diye okunması bizi ilkiyle yakından bağlantılı ikinci değişikliğe getirir: "tüm demokrasilerde var olan bir mesele" olarak "cemaatin istencinin bilinci meselesi"ni ele almanın bir başka yoluna. Heidegger'in siyasi bağlanım fikri bir halk ve bir (dış) düşmana karşı verilen ortak mücadelede onları seferber eden, herkesi bir araya getiren (hatta proletaryayı bile "kabul eden") önderin birliğini gerektirir. Fakat eğer sınıf mücadelesini siyasal yaşamı kuran *polemos* diye yorumlayacak olursak, ortak siyasi istenç/irade meselesi yepyeni şekilde görünür: ezilenlerin kolektif istencinin, sınıf *polemos*'unu ucuna kadar götüren özgürleşmeci istencin sınıf mücadelesinde nasıl inşa edileceği meselesi. (Ve bu istenç ta Antik Yunan demokrasisinde iş başında değil miydi, Atina *polis*'inin çekirdeğinde işler halde değil miydi?) Bu kolektif istenç komünizmin hayati bileşenidir:

> [Komünizm] çalışmanın istence çevrilmesini mümkün kılmaya çalışır. Komünizm, kolektif kendi kendini özgürleştirme mücadelesiyle, mustarip kalınmış bir zorun-

luluktan özerk kendi kendini belirlemeye geçişi tamamlamayı hedefler. Özgür iradi eylemin gayri-iradi emek ya da edilgenlik üzerinde hâkimiyet kazanabileceği maddi koşulları, dünya-tarihsel ölçekte evrenselleştirmek için sarf edilen kasıtlı uğraştır. Yahut şöyle denebilir: Komünizm, içinde, iradi eylemin koşullarının evrenselleştirilmeye çalışıldığı iradi eylem tasarısıdır.[62]

Böyle bir faaliyetin çarpıcı örnekleri

Robespierre, Toussaint L'Overture ya da John Brown gibi kişilerde bulunabilir: Kölelik gibi savunulması imkânsız bir müessseyle karşı karşıya gelen bu kişiler, fırsat ortaya çıkar çıkmaz bu müessesenin kökünü hemen ve eldeki tüm imkânları kullanarak kazımaya karar vermişti. Che Guevara ve Paulo Freire aynısını emperyalizm ve zulüm karşısında yapacaktı. Bugünse Dr. Paul Farmer ve onun Haiti, Şili ve başka yerlerdeki "Partners in Health" [Sağlık Ortakları] grubu, sağlık bakımının küresel düzeyde temini açısından yaşanan o savunulması imkânsız eşitsizlikler karşısında buna biraz benzer bir yaklaşımı benimsiyor. Her durumda temel fikir olabildiğince yalındır: Komünizm ya da eşitlik fikri gibi bir fikir, böyle bir fikri gerçekleştirmek için gerekli araçların uygulanabilir, meşru ya da hatta "olanaklı" olduğunu düşünmeden evvel, onu hiç taviz vermeden ya da ertelemeden gerçekleştirmeye çalışmamız gerektiğini buyurur. Olanaksızı olanaklıyı çevirecek ve uygulanabilirliğin parametrelerini havaya uçuracak şey böyle bir fikri gerçekleştirmek için kasten, bile isteye uğraşmaktır.[63]

Böyle bir kolektif faaliyet "halkın ve önderin fiiliyatını, aslında birbirlerinden ayrılamaz olduklarından ötürü, her ikisinin de bir olduğu bu fiiliyatı" ortaya koyar.Badiou bu minvalde devrimci komünist "kişilik kültü"ne itibarının iade edilmesini önermişti: Hakikat-Olay'ın gerçeği, simgesel kurgunun alanına özel adla (bir önderin adıyla yazılır) – Lenin, Stalin, Mao, Che Guevara.[64] Liderinin adının göklere çıkarılması, devrimci sürecin yozlaşmasına işaret etmek şöyle dursun, bu sürecin kendisine içkindir. Biraz kestirmeden söylersek, bir özel adın seferber edici rolü söz konusu değilse, siyasal hareket kavramsal kategorilerle betimlenen Varlığın pozitif düzeni içinde kalır –"imkânsızı isteme", mümkün görünenin ana hatlarını değiştirme boyutu ancak bir özel adın müdahalesi yoluyla ortaya çıkar.

Peki ya Heidegger'in ölümünün ardından *Der Spiegel*'de yayımlanan mülakatında demokrasiye dair dile getirdiği o kötü nam salmış şüphelerinin hakikati, faşizme gizliden gizliye sadık kalmaya devam etmesi değil de, bizatihi gözardı

62 Peter Hallward, "Communism of the Intellect, Communism of the Will", *The Idea of Communism* içinde, haz. Costas Douzinas ve Slavoj Žižek, Londra: Verso Books, 2010, s. 117.

63 A.g.e., s. 112.

64 Bkz. Alain Badiou, "The Idea of Communism," *The Idea of Communism* içinde, haz. Costas Douzina ve Slavoj Žižek.

ettiği bu "esaslı" komünizm "imkânı"ysa? ("Bir siyasi sistem kendisini teknoloji çağına nasıl uyarlayabilir ve bu hangi siyasi sistem olurdu? Bu soruya cevabım yok. Cevabın demokrasi olduğunaysa kani değilim."[65] Bu sözleri nasıl okumalıyız? Bariz okumada şöyle denecektir: Heidegger'e göre, teknoloji çağının liberal demokrasiden daha uygun bir siyasal karşılığı muhtemelen Nazi ya da Sovyet tarzında bir tür "totaliter" toplumsal-siyasal seferberliktir; böyle bir görüşü karşısına alan bir o kadar bariz argümana göreyse, söz konusu görüş liberal-demokratik özgürlüğün ve bireyci hedonizmin bireyleri çok daha etkili şekilde seferber edip işkoliklere dönüştürdüğünü gözardı etmektedir:

> Heidegger'in, *Der Spiegel* mülakatında dediği gibi, demokrasinin belki de teknolojiye karşı verilecek en uygun karşılık olmadığını iddia etmekte haklı olup olmadığı sual edilebilir. Faşizmin ve sovyet komünizminin çökmesiyle birlikte, liberal modelin, Sermaye'nin kuvvetlerinden gün geçtikçe ayırt edilemez hale gelen teknolojinin dünyanın dört bir yanına yayılmasının en etkili ve güçlü vasıtası olduğu ortaya çıkmıştır.[66]

Gelgelelim, son on yıl içinde "Asya değerlerine sahip kapitalizmin" yükselişiyle Heidegger'in şüphelerinin beklenmedik şekilde haklı çıktığı cevabını vermek de kolay olurdu – bugünün Çin'inde böylesine sıkıntı veren husus budur: otoriter kapitalizminin geçmişin bir kalıntısı olmakla kalmadığı, Avrupa'da on altıncı yüzyıl ila on sekizinci yüzyıl arasında gerçekleşmiş kapitalist birikim sürecinin tekrarından ibaret olmadığı, bilakis geleceğe dair bir işaret olduğu şüphesi. Peki ya bugün anladığımız haliyle demokrasinin, ekonomik gelişimin koşulu ve itici gücü olmaktan çıktığı, hatta bunun önündeki engele dönüştüğüne işaret ediyorsa?

Bununla beraber, Heidegger'in demokrasi hakkındaki sözünü farklı bir şekilde okuma riskine girebiliriz: Heidegger'in uğraştığı mesele sırf modern teknolojinin dünyanın dört bir yanına yayılmasına en iyi hangi siyasi düzenin *uyduğunu* belirleme meselesi değildir; daha ziyade, modern teknolojide pusuya yatıp insan olmaya yönelen tehdide *karşı çıkmak* için, siyasi faaliyet düzeyinde, herhangi bir şeyin yapılıp yapılamayacağını dert eder. Sözgelimi, liberal bir edayla şunu söylemek Heidegger'in aklının kıyısından köşesinden bile geçmemişti: Nazizme bağlanmakla yaşadığım başarısızlık, siyasala "onto-yazgısal anlamı olan bir proje"yi gerçekleştirme görevi veren belirli bir bağlanım türünün başarısızlığından ibaretti, dolayısıyla bu başarısızlıktan çıkan tek ters şudur ki daha ılımlı bir siyasi bağlanımı desteklememiz gerekir. (Hubert Dreyfus'tan John Caputo'ya uzanan) "liberal Heideggercilik" denebilecek damarın sınırlılığı işte budur: Heidegger'in siyasi bağlanımında yaşadığı başarısızlıktan hareketle, gösterişli yazgısal ontolo-

65 Martin Heidegger, "Only a God Can Save Us: *Der Spiegel*'in Martin Heidegger'le mülakatı, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* içinde, haz. Richard Wolin, Cambridge, MA: MIT Press, 1993, s. 104.

66 Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political*, Londra: Routledge, 1998, s. 116.

jik iddiaları olan böyle bir bağlanımdan uzak durmamız ve ılımlı, "sadece ontik", pragmatik siyasete girmemiz, yazgısal meseleleriyse şairlere ve düşünürlere bırakmamız gerektiği sonucuna varırlar.

Geleneksel Heideggerciler burada önerilen okumaya elbette şöyle cevap verecektir: Heidegger'in siyasetini komünist yolda radikalleştirmeyi savunmaya kalkarsak, İstence dayalı modern öznelci kararcılığın en berbat tuzağına düşer, bir (faşist) totalitarizmin yerine onun Sol ayna aksini geçirmiş oluruz ki bu bir bakıma daha da kötüdür, çünkü "enternasyonalist" bir mahiyeti olduğu için, "taşralı" memleketin son izlerini de silmeye, insanları kelimenin tam anlamıyla köksüz kılmaya çalışacaktır ve bu aslında onun kapitalist neoliberalizmle ortak bir özelliğidir. Fakat sorunun özü burada yatmaz; daha ziyade kapitalist ekonomik yaşam alanıyla ilgilidir: Kulağa her ne kadar delice ve hatta nahoş gelse de, Hitler'in sorunu *yeterince şiddetli olmaması*, şiddetinin yeterince *esaslı* olmamasıydı. Hitler aslında *eylememişti*, tüm eylemleri aslında birer *tepkiydi*, zira gerçekten hiçbir şey değişmesin diye eylemiş, kapitalist düzen ayakta kalabilsin diye muazzam bir sözde-Devrim gösterisi sergilemişti. Hannah Arendt (zımnen Heidegger'i karşısına alarak) faşizmin, her ne kadar burjuva sıradanlığına karşı bir tepki olsa da, onun içkin olumsuzlaması olarak kaldığına, burjuva toplumunun ufku içinde takılı kaldığına işaret etmekte haklıydı: Nazizmin esas sorunu topyekûn bir iktidar uygulamalarının doğurduğu öznelci-nihilist kibirle "çok fazla ileri gitmesi" değil, yeterince ileri *gitmemesi*, şiddetinin en nihayetinde hakir gördüğü düzenin hizmetinde kalan aciz bir rol yapma hali olmasıydı. Hitler'in burjuvazinin kendi halinden memnunluğunu kınamak için sergilediği tüm o büyük jestler falan aslında bu memnuniyetin var kalmasını sağlama işlevi görüyordu. Nazizm, o pek hor görülen "dekadan" burjuva düzenine çomak sokmak şöyle dursun, Almanları içine dalıp gittikleri kendinden memnun hallerinden uyandırmak şöyle dursun, onların bu minval üzre yola devam etmelerini mümkün kılan bir rüyaydı.

Polemos'un ve kolektif istencin statüsü bağlamında göstermeye çalıştığımız gibi, Heidegger'in faşist tavizi onaylarken kendi mantığını sonuna kadar götürmediği olgusu ortada duruyor. Yine bildik bir metafora başvurarak anlatalım: Faşizm kirli banyo suyunu (kapitalizmle birlikte beraber gelen liberal-demokratik bireyciliği) dışarı atmak ve bebeği (kapitalist üretim ilişkilerini) muhafaza etmek ister ve bunu yaparken kirli suyu (tüm toplumsal bedeni boydan boya kesen radikal *polemos*) dışarı atıp bebeği (halkın korporatist birliği) muhafaza etmeye çalışır. Fakat bunun tam tersinin yapılması gerekir: iki bebeği de (hem kapitalist ilişkileri hem de bu ilişkilerin korporatizmle yumuşatılması) atmak ve kirli suyu, yani radikal mücadeleyi tutmak. Paradoks şudur ki, Heidegger'i Nazizmden kurtarmamız için, *daha fazla* istenç ve mücadeleye ve *daha az Gelassenheit*'a ihtiyacımız vardır.[67]

67 Davis'in Zen Budizmine yakınlık duymasına karşı, Japon militarizminin *Gelassenheit*'la

Heidegger'in 1933-4'teki "Nazi yanlısı" seminerlerini okurken karşımızda duran esas soru şudur o halde: Tepeden bakan bir eleştiriye girişip daha sonraya denk gelen tarihsel konumumuzdan doğan *Besserwisserei*'yla mı böbürleneceğiz, yoksa bu seminerlerdeki ıskalanan potansiyele odaklanıp, yirminci yüzyıldaki komünizm projesinin yaşadığı büyük başarısızlığın ardından, komünizmin cevap bulmaya çalıştığı sorunların (köklü toplumsal çatışmalar, kolektif istenç) hâlâ yanı başımızda olduğu bir çağda, söz konusu potansiyellerin nasıl canlandırılabileceği gibi zorlu bir soruyu mu gündeme getireceğiz?

öldüren Zen savaşçılarına mükemmelen uyduğu akılda tutulmalıdır.

14. BÖLÜM

Kuantum Fiziğinin Ontolojisi

Badiou'nun Olay dediği şey, en temel haliyle, varlığın düz aptallığının içinden temsilin ya da görünümün yükselişi değil midir? Dolayısıyla, Olay'ın kendisi (Badiou'nun kastettiği anlamıyla Hakikat-Olay) görünmenin Kendinde'sinin Kendi-için'i değil midir? Görünme daima bir düşünceye göre (düşünen bir özneye göre) görünme olduğu ölçüde, bir adım daha atıp, bir düşüncenin yükselişinin bir Olay olduğunu söyleyebiliriz – Badiou'nun söylemekten hoşlandığı gibi, düşüncenin ta kendisi komünisttir.

Öyleyse kilit soru şudur: Bir madde evreninde düşünce nasıl mümkün olur, maddenin içinden nasıl ortaya çıkabilir? Özne (Benlik), tıpkı düşünce gibi, gayri-maddidir: Bir-liği, kendi kendisiyle özdeş oluşu, kendi maddi dayanağına indirgenemez. Hiç de kendi bedenim *değilimdir*: Benlik ancak kendi tözsel varlığının, "nesnel olarak" tekabül ettiği şeyin ölümüne karşılık olarak ortaya çıkabilir. O halde, evvelki sorumuzu açımlayarak yeniden soracak olursak, "noksan" ontolojinin içinden öznelliğin ortaya çıkışı nasıl izah edilebilir, bu iki boyut (öznelliğin dipsizliği/boşluğu, gerçekliğin noksanlığı) bir arada nasıl düşünülebilir? Burada zayıf antropik ilke gibi bir şey uygulamamız gerekir: Gerçek nasıl bir şekilde yapılanmış olsun ki (salt bir "kullanıcı yanılsaması" olarak değil, kendi özerk tesiri içinde) öznelliğin ortaya çıkışına olanak tanıyabilsin?

Böyle zorlu bir tercihle baş başa kalırız: Öznelliğin boşluğu gerçekliğin "evrensel" noksanlığının/boşluğunun tikel bir sahası ("bölge") mıdır, yoksa noksanlık zaten başlı başına bir öznellik kipi midir ve dolayısıyla öznelliğin halihazırda daima Mutlak'ın bir parçası olduğu ve (kendi yeri olarak *Da-Sein* olmaksızın *Sein* olmadığını öne süren Heidegger'de olduğu gibi) öznellik olmaksızın gerçekliği düşünmenin bile imkânsız olduğu söylenebilir mi? Ray Brassier beni işte tam bu noktada, ikinci, "transandantal" şıkkı seçtiğim için eleştirir ve bu tercihimin, Varlığın Boşluğu'nu öznellik olmaksızın düşünememeden kaynaklandığını iddia eder; bana göreyse, Brassier burada, transandantal boyutu askıya almasının feci bedelini ödeyen Meilllassoux'nun izinden gitmektedir. Feci bedel derken, Nicolai Hartmann tarzında, alanlara ya da düzeylere dayalı "naif" bir ontolojiye gerilemeyi kastediyorum: maddi gerçeklik, yaşam, düşünce. Her ne pahasına olursa olsun bu hamleden sakınmak gerekir.

ONTOLOJİK MESELE

Bu açmazı çözme yolunda atılacak ilk adım, "zihnimizden bağımsız olarak orada bir yerde" var olan ve ardından insanın bilişselliğine ancak kusurlu şekilde "yansıyan", ontolojik açıdan tastamam oluşmuş gerçeklik şeklindeki genelgeçer "gerçekçi" anlayışı tersine çevirmektir – Kant'ın transandantal idealizminden çıkan dersi burada büsbütün özümsemek gerekir: Kaotik bir hal içinde bulunan duyusal izlenimleri "nesnel gerçekliğe" dönüştüren husus transandantal sentez şeklindeki öznel edimdir. Ontolojik düzey ile ampirik düzeyi birbirine karıştırdığımız itirazına utanmazca itibar etmeyip, burada kuantum fiziğini anmamız gerekir: Kuantum salınımlarını tek bir nesnel gerçeklikte sabitleyen husus, algılama ediminde kuantum dalgalarının çökmesidir. Dahası, bu iddiayı evrenselleştirmek gerekir: Her gerçeklik figürü belirli bir duruş noktasında kök salmıştır. Hatta bize daha yakın bir düzeyde, "gerçekliğin" renklerin farklı dokusuyla başlayarak bir kurbağaya ya da bir kuşa nasıl farklı göründüğünü biliriz: Her canlı varlık kendi "gerçekliğini" algılar (ve onunla etkileşime girer). Ve bu içgörüyü Kartezyen şüphenin ucuna kadar taşımak gerekir: Büyüklük mefhumunun kendisi görelileştirilmelidir. Samanyolu gökadamızın bir başka evrendeki bir toz zerresinden ibaret olmadığını nereden biliyoruz? Mesela uzaylılar hakkında düşünürken, bizden daha büyük ya da küçük olsalar bile, niçin yine de oransal açıdan bizimkiyle aynı büyüklükte bir dünyada yaşadıklarını hep kabul ediyoruz? Belki de uzaylılar halihazırda buradadır ve öyle büyük ya da küçüktürler ki birbirimizi tanıyamıyoruzdur. Düşüncenin yalnızca düşünen varlıklar için ve aynı zamanda, yalnızca fiziksel açıdan bizim kadar büyük varlıklar için var olduğunu hatırlayalım: Kendimizi çok yakından (ya da çok uzaktan) gözlemleseydik, edimlerimizde ayırt edilebilecek bir anlam ya da düşünce olmazdı ve beynimiz ufacık (ya da devasa) bir canlı madde parçasından ibaret olurdu.[1]

Adrian Johnston'ın önerdiği üzere, belki de ancak "transandantal materyalizm" oksimoronuyla ifade edilebilecek şeyin ana hatlarını işte bu anlattıklarımızı hesaba katarak anlayabiliriz: Tüm gerçeklik transandantal şekilde oluşmuştur, öznel bir konumla "bağlılaşık"tır ve bu hattı sonuna kadar izlemek gerekirse, bu "bağlılaşık" döngüden çıkmanın yolu doğrudan Kendinde'ye ulaşmaya çalışmak değil, bu transandantal bağlılaşımı Şey'in *kendisine* kazımaktır. Kendinde'ye giden yol öznel boşluğun içinden geçer, çünkü Bizim-için ve Kendinde arasındaki boşluk Kendinde'ye içkindir: Görünümün kendisi "nesnel"dir ve "Bizim-için görünümden Kendindeki gerçekliğe nasıl geçebiliriz?" yolundaki gerçekçi sorunun hakikati burada yatar.

1 Büyük Patlama hipotezini kabul edersek, evren için içkin bir ölçü ya da büyüklük sınırı oluşturabileceğimiz, yani, bu bağlamda, ölçümün bir sıfır noktası (başlangıcın tekilliği) ve ayrıca Tüm (sonlu evrenin Tümü) olduğu ve dolayısıyla muhayyel gözlemcinin sonsuz bir büyüklük ölçeğinde bir oraya bir buraya sıçrayamayacağı doğrudur. Peki ama birbirini takip eden çok sayıda Büyük Patlama'ya ne demeli?

Materyalizmin temel tanımlayıcı özelliği, dış dünyanın gerçekliğine duyulan aklıselime dayalı bir güven gibi görünebilir – hayalgücümüzün kuruntuları içinde yaşamıyoruzdur, onun ağına kapılmamışızdır, orada bir yerde bize kapılarını açmış zengin ve capcanlı gerçek bir dünya vardır. Fakat ciddi bir diyalektik materyalizmin işte bu öncülün defterini dürmesi gerekir: "Nesnel" gerçeklik yoktur, her gerçeklik çoktan transandantal şekilde kurulmuştur. "Gerçeklik", bir türlü kavrayamadığımız, ancak çarpık bir perspektifsel yaklaşımla erişebildiğimiz aşkın sert çekirdek değildir; farklı perspektifsel yaklaşımları birbirinden ayıran boşluğun ta kendisidir. "Gerçek", erişilmez X değildir, gerçekliğe ilişkin görüşümüzü çarpıtan, ona doğrudan erişmemizi önleyen neden ya da engeldir. İşin esas zor yanı, öznel perspektifi "gerçekliğin" kendisine nakşolmuş şekilde düşünmektir.

En temel doğa bilimleri düzeyinde, epistemolojik kayma ve kopuşların doğrudan doğruya Şey'in kendisindeki kayma ve kopuşlara dayandırılmaması gerektiği doğrudur – her epistemolojik kısıtlılık ontolojik noksanlığın bir belirtisi değildir. Klasik fizikten görelilik teorisine doğru yaşanan epistemolojik geçiş, bilgimizdeki bu kaymanın doğanın kendisindeki bir kaymayla bağlantılı olduğu, Newton'un zamanında doğanın Newtoncu ve yasalarınınsa Einstein'ın gelmesiyle beraber esrarengizce değiştiği anlamına gelmiyordu – bu düzeyde, değişenin doğanın kendisi değil, doğaya dair bilgimiz olduğu açıktı. Fakat hikâye sadece bundan ibaret değildir: Modern fizikteki epistemolojik kırılmanın ontolojik bir kaymayla bağlantılı olduğu bir düzey yine de *vardır* – bilgi düzeyi değil, bilginin içinden doğduğu öznel konum olarak hakikat/doğruluk düzeyidir bu. Meillassoux'da hepten eksik olan husus, bilgiye karşıt mahiyetiyle hakikat boyutudur: *adequatio rei*'siyle değil, öznenin sözceleme konumuyla ilişkilenişi yoluyla doğrulanan öz-düşünümsel "angaje" ya da "pratik" bilgi olarak hakikat (olgusal açıdan "doğru" olan bir ifade "varoluşsal açıdan" yalan olabilir). Meillassoux'nun Transantal'a ilişkin eleştirel izahatında gözardı ettiği boyut işte budur: Ona göre, bilginin dışında hakikat olmadığından dolayı, Transandantal aldatıcı bir tuzak diye görülüp geçilir.

Hegel'in (idealist) öncülü, tüm bilginin en nihayetinde hakikatin içinden elde edebileceği iddiası olarak tanımlanamaz mı? Hegel Kantçı "biçimciliği" –transandantal biçimi heterojen olumsal içeriğinden ayıran indirgenmez boşluğu– onları birbiriyle topyekûn "dolayımlamak" suretiyle, yani, nesnel bilgiyi diyalektik hakikatin şeyleşmiş ya da doğallaşmış bir görünüm-biçimine indirgemek suretiyle aşmaya çalışır. Genelgeçer bilimsel argümana göre bu prosedürün bir sınırı vardır. En "öznel" haliyle, kuantum fiziğinde, (en azından Kopenhag yorumunda) bir nesnenin idrak edilmesinin onu yarattığını (ya da en azından dönüştürdüğünü) iddia eden bilimi ele alalım: Ölçünün kendisi, dalga işlevinin çökmesiyle birlikte, bildiğimiz haliyle ampirik gerçekliği görünür hale hale getirir. Bununla beraber, nasıl ki George Lukács'a göre, proletaryanın özbilince ulaşmasıyla (tarihsel misyonunun farkına varmasıyla) kendi nesnesini de

değiştiriyorsa (bu farkındalık sayesinde, kendi toplumsal gerçekliği bakımından proletarya devrimci bir özneye dönüşüyorsa) fizik tarihindeki (Newtoncu fiziğin, görelilik teorisinin ve kuantum fiziğinin yükselişi) ya da biyoloji tarihindeki (Karl Linné'nin sistematizasyonu, Darwin'in evrimciliği, vb.) büyük devrimlerin de aynı zamanda kendi nesnesinin dönüşümüne tekabül ettiğini (bu dönüşüm tarafından diyalektik şekilde dolayımlandığını) iddia etmek yanlış olurdu. Doğa bilimlerine dair en fazla söyleyebileceğimiz şey, Lukács'ın dediği gibi, şudur: Doğanın kendisi bir tarihsel kategoridir, büyük tarihsel kırılmalarla birlikte, "doğa" diye sayılan şeye ilişkin temel anlayışımız da değişir. Örneğin mutlakiyetçi on yedinci yüzyılda doğa, türler ve alt-türlerden oluşan hiyerarşik bir sitem olarak görünüyordu; kapitalist rekabetin damgasını vurduğu dinamik on dokuzuncu yüzyıldaysa doğa, var kalmaya yönelik evrim mücadelesinin sahası olarak görünür (gayet iyi bilindiği üzere, Darwin kendi teorisini Malthus'un içgörülerini doğaya aktararak, yansıtarak kurmuştu); yirminci yüzyılda doğa genel itibariyle sistemler teorisinin merceğinden bakılarak algılanmıştı; ve son on yirmi yıl zarfında doğal süreçlerin kendi kendini oluşturan, kendi kendini örgütleyen dinamiğine vurgu yapılmaya başlanması ve merkeziyetçi refah devletinin düşüşe geçmesinin ardından kapitalist dinamiğin yeni biçimlerine geçilmesi arasında koşutluk kurmak neredeyse bir vaka-i adiye halini almıştır.

Doğa anlayışımızın tarih içinde geçirdiği bu tür dolayımlardan yola çıkarak, temel tarihsel değişimlerin seyri içinde doğanın kendisinin de değiştiği yargısına varmak abartılı ve ölümcül bir adım olur: Einstein'ın teorisi Newton'unkinin yerini aldığında, kimse bunun teorinin idrak etmeye çalıştığı nesnesindeki, yani doğadaki benzer bir değişimi yansıttığını iddia etmezdi. Einstein'ın yaptığı şey doğaya dair daha derin ve daha uygun bir bilimsel teori sunmaktı. Kuantum fiziğinin ortaya çıkmasıyla birlikte doğa ontolojik açıdan belirsiz hale gelmedi; "belirsizlik ilkesi"nin keşfi, bunun zaten her zaman böyle olduğunu gösteriyordu. Kaldı ki bu bilimsel keşifler ne kadar güçlü şekilde "tarihsel olarak dolayımlanmış" olurlarsa olsunlar, tarihsel sürece dışsal bir gerçekliğe göndermede bulunurlar. Bu bağlamda transandantal bir felsefeci, belirli bir bilimsel teorinin keşfinin koşulları ve onun geçerliliğinin koşulları arasındaki o meşhur ayrımı gayet kolayca devreye sokabilir (kapitalist rekabet Darwin'in keşfinin zorunlu bir tarihsel koşulu olsa da, bu durum onun evrim teorisinin doğruluk değerini de koşullandırdığı anlamına gelmez): Bir bilimsel teorinin ontolojik iddiaları daha güçlüdür, tarihselci ya da transandantal açıdan görelileştirilmeleriyle en nihayetinde bağdaşmaz. Modern fiziğin erkek-egemen tahakküm ve sömürü kültürünün parçası olduğunu söylemek bir şeydir, ama onun temel öncüllerinin önceden bu kültür tarafından oluşturulduğu söylenirse epey bir abartıya kaçılmış olur. Ve Meillassoux'nun belirttiği gibi, her "nesnel" doğa biliminin doğruluğunun onun alanını oluşturan a priori ufuk tarafından kısıtlandığı, yani, teorilerinin ancak bu ufkun içinde geçerli ve anlamlı olduğu yolundaki klasik

transandantal iddia da aşırıya kaçar.

Buradaki zorlu soru şudur: Bilimsel bilgi ve tarihsel hakikat birbirine indirgenemiyorsa şayet, bunların arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmek gerekir? Bu sorunun cevabını Hegel veriyor olabilir. Hegel'in sistemini zorunlu çıkarsamalardan oluşan kendi içine kapalı bir döngü olarak tasavvur edersek, Hegel ister istemez tüm bilgiyi kendi kendisiyle ilişkilenen hakikat-sürecinden elde ediyor, bilgiye buradan hareketle çıkarsama yoluyla ulaşıyor görünecektir; diyalektik sürecin radikal geridönüşlülüğünü hesaba kattığımız andaysa, "çıkarsama"nın kendisi, olumsal bir sürecin geridönüşlü şekilde düzenlenmesi haline gelir. Sözgelimi, Her Şey'e dair tutarlı bir Teori içinde görelilik teorisi ve kuantum fiziğini birbiriyle uzlaştırmanın imkânsız oluşunu ele alalım: İkisi arasındaki gerilim, içindeyken sorunun kendi çözümüne dönüştüğü "içkin" bir diyalektik düşünümle çözülemez. Elimizden ancak, olumsal bir bilimsel atılımı beklemek gelir – sürecin mantığını geridönüşlü şekilde yeniden kurmak işte ancak o zaman mümkün olacaktır.

Gördüğümüz üzere, Meillassoux Hakikat-Olay-Özne kompleksini dışlamanın bedeli olarak düzeylere dayalı naif bir ontolojiye geri döner: fiziksel gerçeklik, yaşam, zihin. Transandantal materyalizmin transandantal boyutu böylece naif bir ontolojiye geri düşülmesini engeller: Peki ya bu hiyerarşinin yanlış olduğunu keşfedersek? Misal, yunusların bizden daha iyi düşündüğünü? Günümüz felsefesinin Hegel'le yaşadığı beklenmedik bir karşılaşmada, "Hıristiyan materyalist" Peter van Inwagen'in işaret ettiği şu olguya dair materyalist bir izahı ancak transandantal materyalizm sağlayabilir: Sandalyeler, bilgisayarlar gibi sıradan nesneler basbayağı *yoktur*: Örneğin, bir sandalye aslında kendi için bir sandalye değildir – elimizde sadece bir "basitler" ("sandalye gibi düzenlenmiş" daha temel nesneler) derlemesi vardır; dolayısıyla, bir sandalye bir sandalye işlevi görse de, kendi içlerinde, bu düzenlemeye tamamen ilgisiz olan çeşitli parçalardan (tahta, çiviler, kumaş...) oluşur; kelimenin dar anlamıyla, çivinin burada bir parçası olduğu hiçbir "bütün" yoktur. Sadece organizmaların bir Bütün'ü vardır. Burada, söz konusu birlik minimal açıdan "kendi içindir"; parçalar gerçekten de birbiriyle etkileşim içine girmektedir.[2] Lynn Margulis'in evvelce belirttiği gibi, yaşamın temel biçimi olan hücre tam da böyle asgari bir kendi kendiyle ilişkilenmeyle şekillenir. Bir organizmayı şekillendiren İçerisi ve Dışarısı arasındaki sınır işte ancak bu asgari hal sayesinde ortaya çıkabilir. Ve Hegel'in dediği gibi, düşünce bu Kendi-için'in bir aşama daha gelişmesinden ibarettir.

Biyolojide, sözgelimi, gerçeklik düzeyinde yalnızca bedensel etkileşimler vardır. "Has yaşam" asgari açıdan "ideal" düzeyde, maddi bileşenleri devamlı değişirken canlı bedenin hep "aynı kalmasını" sağlayan o birlik biçimini oluşturan gayri-maddi bir olay şeklinde ortaya çıkar. Evrimsel bilişselciliğin temel sorunu –bu ideal yaşam-örüntüsünün ortaya çıkışı sorunu– kaos ve düzen, Ço-

2 Peter van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press, 1990.

ğul ve Bir, parçalar ve onların bütünleri arasındaki ilişkiye dair o eski metafizik muammadan başka bir şey değildir. "Düzeni bedavaya nasıl alabiliriz", yani, baştaki kargaşanın içinden düzen nasıl ortaya çıkabilir? Kendi parçalarının salt toplamından fazlası olan bir bütünü nasıl izah edebiliriz? Ayrı bir kendine özdeşliği olan bir Bir, çoklu bileşenlerinin etkileşimi içinden nasıl ortaya çıkabilir? Margulis'ten Francisco Varela'ya kadar uzanan bir dizi çağdaş araştırmacı esas meselenin organizma ve çevresi arasında nasıl bir etkileşim olduğu ya da bunlar arasında nasıl bir bağ kurulduğu değil, bilakis, kendi kendisiyle özdeş ayrı bir organizmanın kendi çevresi içinden nasıl ortaya çıktığı olduğunu ileri sürmüştür. Bir hücre içerisini dışarısından ayıran zarı nasıl oluşturmaktadır? Demek ki esas mesele organizmanın kendi çevresine nasıl uyum sağladığı değil, evvela kendini etrafına uyarlaması gereken bir şeyin, ayrı bir entitenin nasıl var olduğudur. Ve bugünün biyoloji dili işte burada, bu hayati noktada, oldukça tekinsiz şekilde Hegel'in dilini andırmaya başlar.

Son on yirmi yıl zarfında deneysel fizik alanında yaşanan teknolojik ilerlemenin yeni bir sahayı, klasik bilim evreninde düşünülemez olan "deneysel metafizik" sahasını açmasıyla birlikte, ampirik ve transandantal-tarihsel arasındaki bu ilişki daha da karmaşıklaşmıştır: "Eskiden sırf felsefi tartışmanın konusu olduğu düşünülen sorular ampirik araştırmanın yörüngesine sokulmuştur."[3] Şimdiye kadar sadece "düşünce deneyleri"nin konusu olmuş şeyler artık gitgide fiili laboratuvar deneylerinin konusu haline gelmektedir – bu bağlamdaki çarpıcı örnek, ilk başta sadece hayal edilen, sonrasındaysa Alain Aspect tarafından gerçekten icra edilen, Einstein-Rosen-Podolsky'nin o meşhur çift-yarık deneyidir. Sınanan "metafizik" önermeler, olumsallığın ontolojik statüsü, nedenselliğin yerellik-koşulu, bizim ona dair gözlemimizden (ya da onunla herhangi bir etkileşimimizden) bağımsız olarak gerçekliğin statüsü vb.dir. Bununla beraber, bu "deneysel metafiziğin" felsefi sonuçlarını abartmamamız gerekir: Sözümona metafizik (temel ontolojik ve epistemolojik) önermeleri "ampirik açıdan sınama" imkânının ta kendisi, ampirik açıdan izah edilemeyecek radikal bir kırılmaya tanıklık eder.

Büyük Tasarım adlı çoksatan kitabının en başında, muzaffer bir dille "felsefenin öldüğü"nü ilân eden Stephen Hawking'in yanıldığı yer işte burasıdır.[4] Hawking'e göre, kuantum fiziği ve kozmolojideki (M-teorisi) son gelişmelerle birlikte, "deneysel metafizik" doruğuna varmıştır. Fakat yakından baktığımızda henüz orada olmadığımızı, neredeyse orda olduğumuzu, ama tam olarak orada olmadığımızı hemen fark ederiz. Dahası, bu iddiayı felsefenin Hawking'in kendisi için hâlâ önem arz ettiğini göstererek reddetmek kolay olurdu (bu kitabın

3 Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007, s. 35.

4 Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, New York: Bantam, 2010, s. 5. (*Büyük Tasarım*, çev. Selma Öğünç, İstanbul: Doğan Kitap, 2012.)

bir bilim kitabı olmadığına, bilimin son derece sorunlu bir şekilde halka anlatılıp yayılmasını amaçlayan bir kitap olduğunaysa yalnızca değinip geçelim): Hawking sorgusuz sualsiz kabul ettiği bir dizi metodolojik ve ontolojik varsayıma yaslanır. Felsefenin öldüğünü ilân ettikten sadece iki sayfa sonra, kendi yaklaşımını "model-bağımlı gerçekçilik" diye tanımlar. Ona göre bu yaklaşım "beyinlerimizin duyusal organlarımızdan gelen girdiyi dünyanın bir modelini yapmak suretiyle yorumladığı fikrine [dayanır]. Böyle bir model olayları açıklamakta başarılı olduğunda, ona... gerçeklik niteliğe atfetmeye meylederiz"; gelgelelim, "eğer iki model (ya da teori) aynı olayları doğru şekilde tahmin ederse, birinin diğerinden daha gerçek olduğu söylenemez; bir başka deyişle, hangi model uygunsa onu kullanmakta özgürüzdür."[5] Kitapta bir felsefi (epistemolojik) konum varsa, bu işte odur (ve hem de gayet kaba bir konumdur). Bu "model-bağımlı gerçekçiliğin" Hawking'in ona verdiği görevi, yani kuantum fiziğinin meşhur paradokslarını, bunların aklıselim ontolojiyle uyuşmazlıklarını yorumlamak üzere epistemolojik bir çerçeve sağlama işini yapamayacak kadar zayıf olduğunaysa yalnızca değinip geçelim. Ne var ki, tüm bu sorunlu özelliklere rağmen, kuantum fiziği ve kozmolojinin felsefi içerimleri olduğunu ve felsefeyi bir meydan okumayla baş başa bıraktığını teslim etmemiz gerekir.[6]

Nicholas Fearn'in konumu da buna benzerdir ki onun "semptom"u daha kitabın İçindekiler kısmından bile anlaşılabilir: En uzun bölüm ("Postmodernizm ve Pragmatizm"), kitabın ufkunun, felsefenin ne olduğu sorusunda yaptığı tercihin dışladığı her şeyi kapsayan bir çatı bölümüdür.[7] Bu bölümün başlığındaki ikilik manidardır: dışarısı olarak "postmodernizm" ve bu dışarısının analitik-bilişsel düşünce alanı içindeki kaydı olarak "pragmatizm" (esas itibariyle Rorty). Kitabın değişmez izleği felsefi sorunların gitgide bilimsel sorunlar düzlemine aktarılmasıdır – çözülmez ikilemlerin ağına düşen felsefe, kendi sorularını bilimsel bir çerçevede ortaya koymak suretiyle kendini hükümsüz kıldığında ya da aştığında kemâle ermiş olur. Genel ontoloji böylelikle kuantum fiziği *ve* görelilik teorisine; epistemoloji bilgiyi edinmemize dair bilişsel bir izahata; etik ise ahlak normlarının ve onların uyum sağlamaktaki işlevinin ortaya çıkışına dair evrimci bir soruşturmaya dönüşür. Fearn bazı felsefi disiplinlerde mevcut bilimsel düşünceden kopuk yaklaşımların çoğalmaya meyletmesini işte böyle zarafetle izah eder: "Felsefenin düzenli orduları tarafından tahliye edilip mağlubiyeti kabul etmeyi reddeden partizanların eline bırakılmış bir alanda olacağı budur zaten."[8] Ezcümle, söz konusu sorun ilkesel açıdan bilimsel bir şekilde çözülme-

5 A.g.e., s. 7.

6 Dahası, Hawking'in Her Şeyin Teorisi'nin pozitif içeriği bakımından, bunun hiç kuşkusuz diyalektik materyalizmi andırdığını ya da en azından diyalektik materyalizmin makûl bir versiyonuyla büsbütün bağdaşır olduğunu fark etmeden edemiyor insan.

7 Bkz. Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londra: Atlantic Books, 2005.

8 A.g.e., s. 37.

sinin mümkün olduğu bir çerçeveye büsbütün aktarıldığı anda, felsefecilerin onun üzerinde yapacağı bir iş kalmaz. İçlerindeki ciddi kimseler başka bir yere taşınacaktır, oldukları yerde kalmaya devam edenlerse kaçınılmaz mağlubiyete direnen eski konumların partizanlarından ibarettir – ve işin paradoksal yanı, onların baskınlığı (yani "ciddi" felsefecilerin yokluğu) bu mağlubiyetin bir başka göstergesidir. Fearn özgür iradeye karşı doğal belirlenimcilik sorununu örnek olarak gösterir: Bugün bu alanda çalışan birçok felsefecinin bağdaşmazcılar olması, özgürlüğün (özgürlük derken kastettiğimiz şeyin) belirlenimcilikle birleştirilebileceğini doğalcı yoldan izah eden bağdaşırcıların muharebeyi çoktan kazanmış olduğunu göstermektedir zaten. Dolayısıyla, "ele geçirilmiş toprağı yeniden işgal etmek yerine işe yarar başka şeyler yapabilirler."[9]

Peki bu çıkmazdan nasıl kaçabiliriz? Adrian Johnston Badiou'nun felsefesinin *angaje* niteliğini, tikel bilimsel, siyasal ve sanatsal başarılar uğruna kendini angaje ederek riskler almaya hazır oluşunu vurgulamakta haklıdır: Badiou'nun düşüncesi mesafeli bir tefekkür değildir, cesurca "dünyaya sıçrar" ve kendi kaderini bilimsel bir keşfin, siyasi bir projenin, bir aşk karşılaşmasının kaderine bağlar. Badiou bilim, sanat, siyaset ve aşkın, felsefenin dört "koşulu" olduğunu söylerken, felsefecinin saf olmayan, olumsal, tarihsel bir "patolojik" lekeye bulaşmaya hazır olması gerektiğini kasteder ve Lenin'in her büyük bilimsel keşifle birlikte materyalizmin tanımının da kökten değiştiği yolundaki ifadesini de işte bu anlamda okumak gerekir. Bugün felsefi açıdan yeniden düşünülmesi gereken *esas* bilimsel keşif kuantum fiziğidir. Bir yandan kuantum fiziğinin ontolojik içerimlerini yorumlamayı, diğer yandansa yüzeysel pragmatik ampirizm ve obskürantist idealizm ("zihin gerçekliği yaratır") tuzaklarına düşmemeyi nasıl başarabiliriz? Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'i bütünüyle baştan yazılmalıdır – bunun için de evvela, yukarıda bahsettiğimiz o naif anlayışı, yani tastamam oluşmuş maddi gerçekliğin zihinlerimizin dışındaki tek hakiki gerçeklik olduğu anlayışını bırakmak gerekir. Maddi gerçekliğin "hepsi" olduğunu öngören bu anlayış gözardı edilen bir istisnaya, kendi transandantal kuruluşunun istisnasına yaslanır. Materyalizmin asgari tanımı, *Schelling'in Varoluş ve Varoluş'un Temeli dediği şey arasındaki boşluğun* kabulüne dayanır: Tastamam mevcut gerçeklikten evvel, Hepsi-değil'e dayalı bir kaotik proto-gerçeklik; henüz tastamam oluşmamış bir gerçeğin ontoloji-öncesi, virtüel dalgalanması vardır. Badiou bu ontoloji-öncesi gerçeği saf çokluk diye tanımlar ve onun karşısına görünümler düzeyini, bir dünyanın transandantal ufku tarafından oluşturulmuş gerçeklik düzeyini koyar. İşte bu yüzden, yüklemlerin genelgeçer dağılımının tuhafça tersyüz olmasıyla, çağdaş idealizm bedenselliği, maddenin künhüne vâkıf olunmaz yoğunluğu ve atıllığını vurgularken, materyalizm ise gitgide "soyut" hale gelir ve gerçekliği matematiksel formüllerle ve elementlerin biçimsel per-

9 A.g.e., s. 36.

mütasyonlarıyla resmedilen bir sürece indirger.[10]

Husserl'in amaçlılık mefhumunu kendisinden aldığı Franz Brentano, Zenon'nun hareket paradoksunu (herhangi bir belirli anda, uçan bir ok uzaydaki belirli bir noktayı işgal eder, öyleyse ne zaman hareket ediyordur?) çözmek için *teleiosis* kavramını önermişti; *teleiosis* fiili bir noktanın virtüel yönelimine karşılık gelir. Zamandaki belirli bir noktada bulunan, biri sabit diğeri uçan iki oku ele alalım: Her ikisi de uzaydaki belirli bir noktayı işgal etse de, onu aynı şekilde işgal etmezler, çünkü her birinin *teleiosis*'i farklıdır – ilk okun *teleiosis*'i sıfırdır, ikincisininki ise pozitiftir (gücü hareketinin süratine dayanır) ve verili bir yönü vardır. Hareketin bu potansiyelliği bir nesnenin fiiliyatının parçasıdır: Bir nesneyi tüm gerçekliği içinde tasvir etmek istiyorsak, tasvirimize onun *teleiosis*'ini de dahil etmemiz gerekir. Diferansiyel hesaplamada da tam da buna son derece benzer bir şeyle karşılaşmaz mıyız? Böyle bir "diferensiyasyon" incelemesindeki esas motivasyon teğet doğrusu meselesiydi: Verili bir bükey için, verili bir noktadaki bükeye teğet olan düz çizginin eğimi nasıl bulunabilir? Verili bir noktadaki verili bir eğriye "dokunan" bir çizginin eğimini belirlemeye çalışırken, o noktanın uzaydaki yönünü, *teleoisis*'ini belirlemeye çalışmaz mıyız? Zaten Hegel büyük *Mantık*'ının "Kuantum"u konu alan kısmında, sayfalar boyunca diferensiyel hesaplamayı tartışır ve genelde kendisine atfedilen şu anlayışı kesinlikle reddeder: *Matematiksel* sonsuza "*göreli* sonsuz denir, sıradan *metafiziksel* sonsuza ise –bununla soyut, düzmece sonsuz anlaşılır– mutlak denir":

> aslında salt göreli olan bu metafizik sonsuzdur, çünkü onun ifade ettiği olumsuzlama bir sınıra öyle bir şekilde karşıttır ki bu sınır onun dışında *var kalmaya devam eder* ve onun tarafından kaldırılmaz; matematiksel sonsuz ise, tam aksine, kendisinin içinde, sonsuz sınırı sahiden kaldırmıştır, çünkü sonsuz sınırın ötesi onunla birleşir.[11]

Sonsuza ilişkin sıradan metafiziksel anlayışta sonsuz, sonlunun ötesinde kendi içinde var kalmaya devam eden bir Mutlak olarak kavranır: Onu sonludan ayıran sınır ona dışsaldır, zira sonlunun olumsuzlanması Mutlak'ın özdeşliğinin parçası değildir. Matematiksel sonsuz bağlamındaysa, tam tersine, sonsuz, sonlu sayılar dizisinin dışında bir şey değil, bilakis tam da bu dizinin sonsuzluğudur. Sonsuzu sonludan ayıran sınır sonluya içkindir – matematiksel sonsuzun bu sınırdan ibaret olduğu bile söylenebilir. Diferansiyel hesaplamada, bu sınırın kendisi özerkleştirilir, bağımsız kılınır: Verili bir noktadaki eğriye teğet olan düz

10 Maddi atıllığın sinemadaki en büyük şairi olan Andrei Tarkovski'nin aynı zamanda en büyük sinemasal "maneviyatçı"lardan biri olması şaşılası değil. Daha genel olarak, Lacancı Gerçeğin üç veçhesi materyalizmin üç veçhesine uymaz mı? Birincisi, "imgesel" Gerçek: hani şu toz zerresi, simgesel süreçte içerilip aşılamayan maddi "bölünemeyen kalan". İkincisi, "simgesel" Gerçek: maddi gerçekliğin yapısını resmeden bilimsel ifadeler ve formüller. Üçüncüsü, "gerçek" Gerçek: saf farkın, yapının tutarsızlığının açtığı kesik.

11 G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, İng. çev. A. V. Miller, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989, s. 249.

çizginin eğimini hesaplarken, eğrinin verili bir noktasının eğimini (uzaydaki yönünü), yani uzaydaki genişliği sonsuzca küçük olana, sıfıra indirgenmiş bir şeyin uzaydaki yönünü hesaplarız aslında. Bu demektir ki, diferansiyel hesaplamada, niceliği sıfıra (bir noktaya) indirgenmiş iki terim (bir düz çizgi ve bir bükey) arasındaki niceliksel bir ilişki söz konusudur; yani, ilişkili iki terimin niceliği ortadan kalktıktan sonra var kalmaya devam eden niceliksel bir ilişki söz konusudur; fakat bir entitenin niceliğini çıkarmamızdan sonra, geriye kalan şey onun niteliğidir ve dolayısıyla diferansiyel hesaplamanın paradoksu, kendi sonucunda ifade bulan niceliksel ilişkinin bir nitelik işlevi görmesidir: "sonsuz-küçük diye anılanlar orantıdaki taraflarının kaybolmasını kuantumlar diye ifade eder ve geriye sadece, niteliksel şekilde belirlenmiş haldeki niceliksel ilişkileri kalır."[12]

Ve Hegel'e göre, zaman uzayın kaldırılması (uzayın olumsuzlanmasının olumsuzlanması) olduğundan ötürü, *teleiosis*'in uzay-zaman anlamında, zamanın uzayın bir başka (dördüncü) boyutu olması anlamında, zamanın uzaya kazınması olduğunu da söyleyebiliriz: *Teleiosis* uzaydaki hareketinin virtüel ve zamansal boyutuyla birlikte bir nesnenin uzaydaki konumunu belirleyen üç boyutu tamamlar. Nesnesini hareketsiz kılan tamamen uzaysal bir tanım fiili olmayan bir soyutlama üretir, tam bir gerçeklik değil; gerçekliğin, bizi bir nesnenin tanımına *teleiosis*'in virtüelliğini de dahil etmeye zorlayan tamamlanmamış (ontolojik açıdan noksan) niteliği demek ki onun sınırlılığı değil, fiili varoluşunun pozitif bir koşuludur. Aynı şey büyük tarihsel nesneler için de geçerlidir: Bir ulusun tanımı onun mazisini ve geleceğini, hatıralarını ve yanılsamalarını içermelidir. Renan'ın eski bir eleştirmenini açımlarsak, ulus, geçmişe dair yanlış bir görüş, mevcut komşulara yönelik nefret ve geleceklerine dair tehlikeli yanılsamalar sayesinde bir araya gelmiş bir grup insana denir. (Örneğin bugünün Slovenleri, sekizinci yüzyılda var olmuş bir Sloven krallığına dair mitler, [şu anda] Hırvatlara yönelik nefret ve müstakbel İsviçre olma yolunda ilerledikleri yanılsaması sayesinde bir araya gelmiştir.) Her tarihsel biçim hem geridönüşlü şekilde koyutlanmış geçmişini hem de geleceğini, tanımı gereği asla gerçekleşmeyen bir geleceği içeren bir bütünlüktür: Bu mevcut ânın içkin geleceğidir, dolayısıyla, mevcut biçim dağıldığında, geçmişini ve geleceğini de baltalar.[13] Bir nesnenin bulanmış kenarları bağlamındaki kırınımı (*diffraction*) da böyle anlamamız gerekir: Aklıselime dayalı bir bakışla, yani yakından bakarsak, sınır çizgilerinin net olmadığını göreceğimizi öngören bakışla değil, bir nesnenin müstakbel hareketlerindeki virtüelliğin o nesnenin gerçekliğinin parçası olduğunu hesaba katarak.

12 A.g.e., s. 269.

13 Bu minvalde, kuantum fiziğindeki dalga işlevini, fiiliyatından yoksun bir nesnenin *teleiosis*'i olarak, gerçekliğinden yoksun bir noktanın doğrultusu olarak düşünebiliriz belki de.

Bu örneğe bakarak, kuantum fiziğine maneviyatçı saiklerle el koyma girişimlerini kınama bağlamında -en azından bu bağlamda- Lenin'in jestini tekrarlamamız gerektiğini görebiliriz. Sözgelimi, özgürlük (insan özgürlüğü) ve kuantum belirsizliği arasında dolaysız bir bağ, hatta bir denklik göstergesi bile yoktur. Basit sezgi bize şunu söyler: Eğer bir vaka salt şansa dayanıyorsa, onu temellendirebileceğimiz bir nedensellik yoksa, bu onu hiç de bir özgürlük edimi kılmaz. Özgürlük nedenselliğin yokluğu değildir, özgürlük nedensellik olmadığında değil, özgür istencim bir olayın ya da kararın nedeni olduğunda gerçekleşir – bir şey nedensiz gerçekleştiğinde değil, ben onun olmasını istediğimde. Karşı taraftaysa, Dennett fazlasıyla hızlı bir şekilde, özgürlüğü doğallaştırır, yani, onu içsel zorunlulukla, içsel bir potansiyelin ortaya konulmasıyla eşitler: Bir organizma içsel temayüllerini gerçekleştirmesini önleyen dış engeller olmadığında "özgür"dür – basit sezgi bize yine bunun özgürlükten kastettiğimiz şey olmadığını söyler.

Kuantum fiziğine göre, zihnin gerçekliği yarattığını falan öngören benzer spekülasyonlara kapılmamak isteniyorsa akılda tutulması gereken ilk husus şudur: Kuantum fiziğinin önermeleri ancak karmaşık bir matematiksel biçimselleştirme aygıtı içinde işler. Eğer onun paradoksal içerimlerine (eşsüremlilik, zamanın geriye doğru akması, vb.) doğrudan aklıselime dayalı ontolojimizle karşı çıkılır ve matematiksel biçimselleştirme aygıtı gözardı edilirse, New Age mistisizmine giden yolun kapıları açılır. Akılda tutulması gereken ikinci husus ise şudur: Kuantum evreni baştaki aksiyomların sonuçlarının içkin gelişimini beraberinde getirmesi anlamında matematiksel değildir; bilakis, ölçümlere dayanması ve bu suretle kendini ampirik içeriğin olumsallığına açık tutması anlamında tamamen bilimseldir. Bu yüzdendir ki bilimsel aklıselim (Althusser'in deyişiyle "bilimcilerin kendiliğinden ideolojisi") kuantum fiziğinin ontolojik içerimlerine dair soruların bilimle alakasız olduğunu ileri sürer ve bu tür soruların üzerinde hiç durmaz:

> Kuantum mekaniğinin bize "gerçekliğe" dair hiçbir resim sunmadığı görüşü bugünün fizikçileri arasında yaygın bir görüştür! Kuantum mekaniğinin biçimciliği, bu görüşe göre, olduğu gibi, yani bir matematiksel biçimcilik olarak ele alınmalıdır. Birçok kuantum fizikçisi bu biçimciliğin bize dünyanın fiili bir kuantum gerçekliği hakkında esasen hiçbir şey söylemediğini, yalnızca gerçekleşebilecek alternatif gerçeklik olasılıklarını hesaplamamızı sağlayabileceğini söyleyecektir.[14]

Bu reddiyede bir hakikat ânı vardır: Kamuoyunu etkilemek amacıyla kuantum fenomenlerini daha genel bir bağlama tercüme etmek yanlış ve yanıltıcıdır –

14 Roger Penrose, *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, Londra: Vintage Books, 2004, s. 782.

bizim gerçekliğimizde, nesneler aynı anda iki yeri işgal etmez, vb. Gelgelelim ontolojik mesele, cevaplanmamış olsa bile, hâlâ ortadadır: Kuantum formüllerinin kapsadığı fenomenlerin ontolojik statüsü nedir? Gündelik gerçekliğimizin parçası olmadıkları bellidir belli olmasına, ama bilimcilerin tahayyüllerine ya da söylemsel inşalarına indirgenemeyen bir statüleri olsa gerektir.

Kuantum fiziğinin Bohr ile ilişkilendirilen "Kopenhag" yorumu, bu yorumun "açmazını" çözmeyi amaçlayan bir sürü diğer yorumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunların arasında şunlar yer alır: dalga işlevinin bilinç ya da yerçekimi tarafından çökertilmesi; dalga işlevinin asla çökmediği, zira tüm imkânların farklı dünyalarda fiiliyata çıktığı fikri; belirlenimciliği yenileyen gayri-yerel gizli değişkenler teorisi; söz konusu çöküşü nesnenin rastlantısal şekilde dalgalanan çevresiyle olan etkileşimi üzerinden izah eden tutarlılıktan çıkma (*decoherence*). Tüm bu girişimler kırınım modeli takip edilerek okunmalıdır, yani kuantum fiziğinin yol açtığı travmatik ontolojik şoku "yeniden normalleştirme"ye yönelik girişimler olarak. Anton Zeilinger'i alıntılayalım: "Kopenhag yorumundan farklı yorumlar bulma arayışının altında çoğu zaman onun radikal sonuçlarından uzak durma çabası, yani, söz konusu yorumu önerenlerin nezdinde bir bilişsel bastırma edimi yatar."[15] Evelyn Fox Keller'in dile getirdiği bu "bilişsel bastırma" mefhumu "klasik fiziğin temel akidelerini, nesnellik ve doğanın bilinebilirliği akidelerini bırakmak istememe"ye göndermede bulunur.[16] Burada kırınım mefhumunu da devreye sokamaz mıyız? Kopenhag yorumu epistemolojik kırınıma sebep olan, yani, onun aşırılığını "yeniden normalleştirme"ye, onu yeniden geleneksel epistemolojik ve ontolojik uzamın içine kazımaya çalışan o birbiriyle çatışan çeşitli yorumlara yol açmış bir tür engel, bir imkânsızlık noktası olarak işlemiyor mudur?

Bu dalga işlevinin tam olarak ne zaman çöktüğüne dair büyük tartışmalar vardır: Üç ana konum Lacan'ın Gerçek/simgesel/imgesel üçlüsüne mükemmelen oturur: ölçümün gerçeği (kuantum mikro-gerçekliği ve sıradan makro-gerçeklik arasında temas kuran ölçüm makinası sonucu kaydettiğinde); algının imgeseli (bir bilinç sonucu algıladığında) ve simgesel kayıt (bir araştırmacılar topluluğu sonucu dile kaydettiğinde). Bu tartışma kuantum fiziğindeki bir tür ontolojik tutarsızlığa delalet etmez mi? Kuantum fiziği dalga işlevinin çöküşünü (ve dolayısıyla "sıradan" gerçekliğin belirişini) algılama ya da kaydetme edimi çerçevesinde izah eder (tek bir gerçeklik ölçüm edimi sayesinde belirir), fakat ardından bu ölçümü ancak onun içinden geçerek ortaya çıkan sıradan gerçeklik çerçevesinde izah eder, daha doğrusu, tasvir eder (ölçüm makinasına elektronlar çarpar, vb.) ve besbellidir ki bu bir *circulus vitiosus*'u[17*] beraberinde getirir. Buradaki tutarlı çözüm apaçık teolojik çözümdür: Olduğu haliyle evrenin ger-

15 Alıntılanan kaynak: Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 287.
16 Alıntılanan kaynak: a.g.e.
17* (Lat.) kısır döngü veya fasit daire (ç.n.).

çekliğini izah etmenin tek yolu ona dışsal bir gözlem noktası koyutlamaktan geçer ki bu ancak Tanrı'nın gözü gibi bir şey olabilir.

Fakat bu paradoks başka bir şekilde daha düşünülebilir. Jacques-Alain Miller Lacan'ın görüş alanı teorisindeki hayati hamlesi olarak *percipiens*'in *perceptum*'a içkinliğinin altını çizer ya hani, bunu, gözlemcinin gözlenene içkin olduğunu da öne süren kuantum fiziğine bağlamak meşru olur mu? Göze çarpan farklar vardır elbette: Kuantum fiziğinde, gözlemci gözlenene içkindir denirken ona kazılı olduğu değil, daha temel bir şey, yani gözlemleme ediminin gözlenenin kurucu unsuru olduğu kastedilir. Dahası, bu gözlemci Lacancı özne (arzunun öznesi) değil, bilimin öznesidir, gerçekliğin "düz" olduğunu düşünen, gerçekliğin içinde nesnenin bakışa karşılık vermesine temel teşkil eden herhangi bir kör nokta olmadığını düşünen öznedir. Bir başka deyişle, Lacan'ın *percipiens*'in *perceptum*'a içkin olduğu yolundaki görüşünün arzu sayesinde ayakta kalan algıya göndermede bulunduğu akılda tutulmalıdır: Algılanan resmin içinde nesnenin bakışa karşılık vermesine temel teşkil eden nokta, arzunun nesne-nedeninin bulunduğu "imkânsız" noktadır. Öznenin arzusunun, beni "sende senden de çok olan"a çeken ve bu açıdan yalnızca arzunun ayakta tuttuğu bir algının algılayabildiği ve hatta sırf böyle bir algı için dıştan-var olan nesnesel karşılığıdır.

Kuantum fiziğinin tuhaf ontolojik sonuçları olduğu açıktır. Bu tuhaflığın kökeni, elektronu bir parçacık olarak tasavvur etmeye çalışan de Broglie'nin işaret ettiği bir muammanın içinden çıkan (genişlemiş) dalga ve (kompakt) parçacık ikiliğidir: "Bir hidrojen atomunun içindeki bir elektron kompakt bir parçacık olsaydı, yalnızca Bohr'un meşhur olmuş formülünün olanak tanıdığı yörüngeleri takip edebilmek için bir yörüngenin hacmini 'bilebilir' miydi?"[18] Bohr'un tamamlayıcılığın ontolojik statüsü (dalga ya da parçacık) konusunda bulduğu çözüm şudur:

> mikroskobik sistem, atom, başlı başına [yoktur]. Tartışmamıza daima –en azından zımnen– tamamlayıcı iki veçheden her birini sergilemek için kullanılan farklı makroskobik deney aygıtlarını dahil etmemiz gerekir. Ardından her şey yoluna girer, çünkü nihayetinde bildirdiğimiz tek şey bu tür aygıtların klasik davranışıdır... fizikçiler atomları ve diğer mikroskobik entiteleri fiili fiziksel şeylermiş gibi anlatsalar da, bunlar aslında ölçüm araçlarımızın davranışlarını tasvir etmek için kullandığımız kavramlardan ibarettir.[19]

Bu tasvirin gündelik dış gerçeklik hakkında konuşurken başvurulan yalın dille sunulması son derece önemlidir – dolayısıyla, bu bağlamda genç Althusser'in

18 Bruce Rosenblum ve Fred Kuttner, *Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness*, Londra: Gerald Duckworth, 2007, s. 66.

19 A.g.e.'de özetlendiği haliyle, s. 108-9.

"gerçek" nesne" ve "bilginin nesnesi" arasında yaptığı ayrımı devreye sokası geliyor insanın: Kuantum fiziğinde karşı karşıya olduğumuz tek gerçek nesneler sıradan gerçekliğin nesneleridir; tüm kuantum alanının kendine has bir ontolojik statüsü yoktur, bir "bilgi nesnesi"nden ibarettir, işlevi sıradan gerçekliğin parçası olan ölçüm nesnelerinin davranışını açıklayacak formülleri sağlamak olan kavramsal bir kurgudur. Bundan dolayı, kuantum süreçlerinin özerk bir varlık alanı oluşturduğundan dem vurmak düpedüz saçmadır: Gerçekliğin içinde, aynı anda iki yerde olabilen nesneler yoktur, ontolojik açıdan "var olan tek şey" sıradan gerçekliğimizdir, "öte"de olansa "Doğa'nın bize söylemeye çalıştığı şey"e ilişkin herhangi bir içgörü değil, araçlarımızın ölçümlerine belirli bir inandırıcılık katan matematiksel formüllerdir sadece.[20] Nitekim gündelik gerçekliğe ilişkin deneyimimiz kuantum teorisinin fenomenolojik arkaplanı ve temeli kalmaya devam eder.

Bu bağlamda, kuantum fiziğinin gerçekliğin algımızdan bağımsız şekilde var olduğu yolundaki yaygın anlayışımızın altını oymasını "daha derin bir anlam"ın, başka, daha "manevi" bir gerçekliğin göstergesi olarak yorumlama ayartısına kapılmamak gerekir – kuantum fiziğini "maneviyatçı" tarzda okumaya yabancı sayılamayacak John Wheeler bile açıkça şöyle demiştir:"'Bilinç"in kuantum süreciyle uzaktan yakından alakası yoktur. Karşımızda kendini geri çevrilmez bir çoğaltma edimiyle, silinmez bir kayıtla, bir kaydetme edimiyle bilinir kılan bir olay vardır... [Anlam] hikâyenin ayrı bir parçasıdır, önemli, ama 'kuantum fenomenleri'yle karıştırılmaması gereken bir parçasıdır."[21]

Bohr bu tuzağa düşmekten sakınır, ama tam bir felsefi transandantal düşünümden yoksun olmasıyla sınırlılığı ortaya çıkar ve bu sınırlılık sıradan "dış gerçeklik" diye algıladığımız şeyin yalnızca ölçme ediminde dalga işlevinin çökmesi sonucunda ortaya çıktığına ilişkin izahındaki temel ontolojik tutarsızlığa bakarak anlaşılabilir: Eğer sıradan ampirik gerçeklik kendini ölçme yoluyla oluşturuyorsa, aynı ampirik gerçekliğin parçaları olan ölçüm aygıtlarının kendilerini nasıl izah ederiz? Burada karşımızda bir *petitio principii*[22*] yok mudur, yani, *explanandum explanans*'ın parçası değil midir?

GERÇEĞİN İÇİNDEKİ BİLGİ

Kuantum fiziğinin maddi gerçekliğe dair aklıselime dayalı anlayışımıza kafa tutan önermelerinin, bir başka alanı, dil, simgesel düzen alanını, tuhafça yankıladığı nadiren fark edilir– kuantum süreçleri dile "doğa"da bulunabilen her

20 A.g.e., s. 164.

21 Alıntılandığı kaynak: a.g.e., s. 165.

22* (Lat.) Kanıtlanmaya muhtaç varsayımları doğru kabul ederek akıl yürütmek veya döngüsel akıl yürütme (ç.n.).

şeyden daha yakındır adeta; kuantum evreninde, insan tini kendisinin dışında, tekinsiz "doğal" ikizi kisvesinde, kendisiyle karşılaşıyordur adeta. Lacan'ın "katı bilimler"in kendi deyişiyle *savoir dans le reel*'i (gerçeğin içindeki bilgi) ele aldığı iddiasını ele alalım: Deyim yerindeyse, sanki doğal nesnelerin ve süreçlerin Gerçeğine doğrudan kazınmış doğa yasalarının bir bilgisi vardır – sözgelimi bir taş, düştüğünde hangi yerçekimi yasalarına uyacağını "bilir". "Gerçeğin içindeki [bilimsel] bilgi"nin bir başka örneğine değinecek olursak, Ernest Rutherford bir parçacığın atomun çekirdeği etrafında bir "ray"dan diğerine sıçrarken nereye gideceğini nasıl bildiğini sorgulamıştı – maddi nesneler şeklinde var olmayan, tamamen ideal, fikri yörüngeler olan rayları kastediyordu bunu sorarken. Doğa ile tarih arasındaki fark burada yatıyor gibi görünebilir: İnsan tarihinde "yasalar", unutulabilen ya da uyulmayabilen normlardır.

En cüretkâr haliyle kuantum fiziği, hani çizgi filmde havada asılı kalan o kedi paradoksunun mümkün olabileceğini, gerçeğin içindeki bilginin bir anlığına askıya alınabileceğini ya da "unutulabileceğini" öngörüyor gibidir. Şöyle bir durum içinde olduğunuzu farz edin: Yeni konduğunuz bir mirası almak üzere X gününde uçağa biniyorsunuz ve bu mirası ertesi gün almak zorundasınız. Gelin görün ki bileti alacak kadar paranız yok. Ardından havayolu şirketinin muhasebe sisteminin ilginç bir şekilde düzenlendiğini, gideceğiniz yere vardıktan sonra 24 saat içinde bilet ödemesini telgraf yoluyla gönderirseniz, kimsenin bu ödemenin yola çıkmadan önce yapılmadığını bilmeyeceğini öğreniyorsunuz. Keza,

> bir parçacığın sahip olduğu enerji de çılgınca dalgalanabilir, ama bu dalgalanmanın yeterince kısa bir zaman ölçeğinde bitmesi gerekir. Yani, nasıl ki havayolu şirketinin muhasebe sistemi yeterince hızlı bir şekilde geri ödemeniz şartıyla size bir uçak bileti parası "ödünç" almanıza "izin" veriyorsa, kuantum mekaniği de Heisenberg'in belirsizlik ilkesince belirlenen bir zaman çerçevesi içinde bırakabilmesi koşuluyla bir parçacığın enerji "ödünç" almasına izin verir... Fakat kuantum mekaniği bizi önemli bir adım atıp anolojiyi bir tık öteye taşımaya zorlar. Ödünç alma takıntısı olan, çeşitli arkadaşlarından sürekli para isteyen birini hayal edin... Ödünç al ve geri ver, ödünç al ve geri ver – tekrar tekrar ve hiç azalmayan bir hararetle, sırf kısa bir süre içinde geri vermek üzere para almaya devam eder... mikroskobik mesafe ve zaman aralıkları evreninde de enerji ve ivme benzer bir şekilde hummalı bir şekilde bir oraya bir buraya gider gelir.[23]

İşte boş bir uzayda, bir parçacık Hiçliğin içinden böyle çıkar: Enerjisini gelecekten "ödünç" alır ve sistem onun ne yaptığını fark etmeden, bedelini (yok oluşuyla) öder. Tüm bir şebeke aynen böyle işleyebilir, ödünç alma ve yok olma ritmi içinde biri diğerinden ödünç alır ve borcu diğerine aktarıp ödemeyi erteler

23 Brian Greene, *The Elegant Universe*, New York: W. W. Norton & Company, 1999, s. 116-19.

– parçacık-altı sahası vadeli işlemlerle Wall-Street oyunları oynar adeta. Burada dolayımsız kaba gerçeklikleri içindeki şeyler ve bu gerçekliğin bir araca (büyük Öteki aracına) kaydedilmesi arasında minimal bir boşluk olduğu varsayılır: İkinci uğrak (kayıt) ilk uğrak karşısında ertelendiği sürece hile yapabilirsiniz. Kuantum fiziğini bu kadar tuhaf kılan şey "gerçekliğin içinde", kendi varlığınızla, hile yapabilmenizdir. Bir başka deyişle, kuantum fiziğinin "acayipliği" aklıselimimiz karşısındaki radikal heterojenliği değil, insana özgü olduğunu düşündüğümüz şeye tekinsiz benzerliğidir. Hatta bu bağlamda, kuantum fiziğinin doğa ve kültür şeklindeki genelgeçer ikili karşıtlığı "yapıbozum"a uğrattığını söyleyesi geliyor insanın. Şimdi gelin bu özelliklerin listesine hızlıca göz atalım:[24]

(1) Simgesel düzende, imkânın kendine ait bir fiiliyatı vardır; yani, gerçek etkiler üretir – örneğin, babanın otoritesi esas itibariyle virtüeldir, bir şiddet tehdidi dir. Keza, kuantum evreninde, bir parçacığın fiili yörüngesi ancak onun kendi dalga işlevi içindeki olanaklı tüm yörüngeleri hesaba katıldığı takdirde açıklanabilir. Her iki durumda da, fiiliyata çıkış önceki imkânları basbayağı ortadan kaldırmaz: Eskiden gerçekleşmiş olabilecek olan şey, bilfiil gerçekleşen şeyin içinde onun virtüel arkaplanı olarak yankılanmaya devam eder.

(2) Gerek simgesel evrende gerekse kuantum evreninde, Lacan'ın deyişiyle "gerçeğin içindeki bilgi"yle karşılaşırız: Eğer, o meşhur çift-yarık deneyinde, bir elektronun yörüngesini iki yarığın hangisinin içinden geçeceğini keşfetmek amacıyla gözlemlersek, elektron bir parçacık olarak hareket edecektir; eğer onu gözlemlemezsek bir dalganın niteliklerini sergileyecektir – söz konusu elektron gözlemlenip gözlemlenmediğini bir şekilde biliyor gibi olacaktır adeta. Böyle bir davranış "kendimizi X olarak görme" edimimizin bizi X gibi eyler hale getirdiği simgesel evrenle sınırlı değil midir?

(3) Kuantum fizikçileri dalga işlevinin çöküşünü açıklamaya çalışırken, mütemadiyen dil metaforuna başvururlar: Bu çöküş, bir kuantum olayı gözlem aygıtında "bir iz bıraktığında", bir şekilde "kaydedildiğinde" vuku bulmaktadır. Burada bir dışsallık ilişkisine ulaşırız – bir olay ancak dış çevresi onu "dikkate aldığında" bütünüyle kendisi olur, kendisini gerçekleştirir. Bu süreç simgesel gerçekleşme sürecini yankılar: Simgesel gerçekleşme sürecinde bir olay kendini ancak simgesel kaydı sayesinde, kendisine dışsal olan simgesel bir ağa kazınması sayesinde kendini bütünüyle fiiliyata çıkarır.

(4) Dahası, kaydetmedeki bu dışsallığın zamansal bir boyutu vardır: Bir kuantum olayı ve onun kaydı arasında daima asgari bir zaman geçer ve bu asgari

24 Burada *Indivisible Remainder* (Londra: Verso Books, 1996) kitabımın üçüncü bölümüne ("Lacan üzerinden Kuantum Fiziği") dayanıyorum.

gecikme virtüel parçacıklarla gerçekleşen bir tür ontolojik hileye kapı aralar (bir elektron bir protonu yaratabilir ve böylece sabit enerji ilkesini ihlal edebilir, fakat bunu yapabilmesi için onu kendi çevresi farklılığı "dikkate almadan" evvel yeterince hızlı bir şekilde yeniden özümsemesi gerekir). Bu gecikme zamansal geridönüşlülüğe de kapı aralar: Mevcut kayıt neyin olmuş olması gerektiğine karar verir. Örneğin eğer, çift-yarık deneyinde, bir elektron gözlemleniyorsa, (şimdi) bir parçacık gibi davranmakla kalmayacak, geçmişi de geridönüşlü şekilde bir parçacığın geçmişi ("olmuş") olacaktır – tıpkı simgesel evrensel olduğu gibi: Şu anda gerçekleşen radikal bir müdahale (yeni bir Ana-Gösteren'in yükselişi) tüm geçmişi (geçmişin tüm anlamını) geridönüşlü şekilde yeniden yazabilir.[25] O halde belki de, geridönüşlülük Hegelci diyalektiğin hayati bir özelliği olduğuna göre ve geridönüşlülük ancak henüz tastamam oluşmamış gerçekliğin "açık" bir ontolojisi içinde düşünülebilir olduğuna göre, Hegel'e atıfta bulunmak kuantum fiziğinin ontolojik sonuçlarını ortaya çıkarmak bakımından bir nebze faydalı olabilir.

Bu benzetmeyi daha ne kadar devam ettirmeliyiz? Bu sadece takribi bir metafor mudur? Gerçekliğe ilişkin tüm kavrayışımızın simgesel düzen tarafından çoktan aşırı belirlendiğine, dolayısıyla doğal gerçekliğe ilişkin kavrayışımızın bile her zaman çoktan "tıpkı bir dil gibi yapılandığı"na mı tanıklık etmektedir? Yahut, bir adım daha atma riskine girip, "fiziksel" gerçekliğin kendisinde zaten var olan simgesel yapıları tuhafça akla getiren (ya da onlara işaret eden) bir şey olduğunu mu ileri sürmeliyiz? Böyle bir sonuç çıkarırsak, doğayı kültürden ayıran boşluğun tüm o "kendiliğinden felsefi ideolojisi"ni (Lacan'ın kendisinde çoğu kez apaçık görülebilen bir tür ideolojidir bu) bırakmamız gerekir. Bu "kendiliğinden ideoloji"ye göre, doğa fiiliyatın potansiyellikten önceliğine karşılık gelir, sahası ise dar simgesel anlamıyla içinde hiçbir eksiğin (boşluğun) bulunmadığı varlığın saf pozitifliğinin sahasıdır; fakat eğer kuantum fiziğinin ontolojik sonuçlarını ciddiye alırsak, simgesel düzenin önceden "çılgın" doğal bir biçim içinde var olduğunu varsaymamız gerekir – gerçi Schelling bu biçime alt kudret derdi muhtemelen. Dolayısıyla bir tür ontolojik üçlü koyutlamamız gerekir: Kuantum proto-gerçekliği (ontoloji-öncesi kuantum salınımları), sıradan fiziksel gerçeklik ve Anlam-Olayları'ndan oluşan "gayri-maddi" virtüel düzey. Peki bu üç veçhe birbiriyle nasıl ilişkilendirilmelidir?

Simgesel gerçekliğin temel özelliği ontolojik noksanlığı, "Hepsi-değil"idir: İçkin bir tutarlılığı yoktur, ancak bir Ana-Gösteren'in müdahalesiyle istikrara ulaştırılabilen "yüzer gezer gösterenler" çokluğudur – doğal gerçeklik ise bunun tam tersi gibidir, zira doğal gerçeklik neyse odur, onda hiçbir simgesel müdahale

25 Borges'e atıfta bulunmak gerekirse, Kafka'nın ortaya çıkışıyla birlikte, Poe ve Dostoyevski, Kafka'nın açısından bakıldığında, eskiden oldukları şey olmaktan çıkmakla kalmaz; bu suretle onlarda, eskiden orada olmayan boyutlar da görebilir hale geliriz.

yoktur. Böyle midir sahiden? Kuantum fiziğinin kilit ontolojik sonucu kuantum proto-gerçekliğin de kendini istikrara ulaştırıp gündelik nesneler ve zamansal süreçlerin sıradan gerçekliğine getirebilmek için benzer (bu bağlamda dalga işlevinin çökmesi adı verilen) bir "kapitone noktası"na ihtiyaç duyması değil midir? Böylece tutarsız proto-gerçeklik ve onu tam gerçeklik şeklinde oluşturan kaydının merkezsizleşmiş faili arasındaki (zamansal) boşlukla da karşılaşırız: Burada da, gerçeklik bütünüyle kendisi değildir, kendisi karşısında merkezleşmiştir; geridönüşlü şekilde, kaydolması sayesinde kendisi haline gelir. Felsefede, Schelling'in Varoluş ve Varoluşun Temeli, gerçeklik ve proto-gerçeklik arasında yaptığı ayrım bu boşluğu haber verir. Ama gelin aynı yolun izini geriye doğru sürelim: Schelling'in felsefi devrimi neye dayanır? Genelgeçer akademik *doxa*'ya göre, Schelling İdeal ve Gerçek'ten oluşan daha dengeli bir iki-kutupluluğu ileri sürmek suretiyle, Mefhum'un kendini dolayımlamasındaki idealist kapanımdan kurtulmuştur: "Negatif felsefe" (mefhuma dayalı özün analizi), pozitif düzeni, yani varoluşu ele alan "pozitif felsefe"yle tamamlanmalıdır. Gerek doğada gerekse insan tarihinde, ideal rasyonel düzen ancak o "irrasyonel" dürtüler ve tutkuların nüfuz edilmez Temel'ine istinaden serpilebilir. Felsefi gelişimin doruğu, Mutlak'ın görüş açısı, demek ki tüm gerçekliğin ideal Mefhum'u içinde "kaldırılması" (*Aufhebung*) değil, iki boyutun nötr aracıdır – Mutlak, ideal-gerçektir. Fakat böyle bir okuma Schelling'in esas çığır açıcı hamlesini, ilk kez 1807'de insan özgürlüğü hakkında yazdığı denemesinde, (mantıksal) Varoluş ve nüfuz edilmez Varoluş Temeli, mantık-öncesi dürtülerin Gerçeği arasında yaptığı ayrımı örtbas eder.[26] Dürtülerden oluşan bu proto-ontolojik saha basbayağı "doğa" değil, henüz tastamam oluşmamış gerçekliğin heyulamsı sahasıdır. Nitekim Schelling'in dürtülerin proto-ontolojik Gerçeği (Varlığın Temeli) ve ontolojik açıdan tastamam oluşmuş Varlık arasına koyduğu (ve elbette, Dişil ve Eril şeklinde "cinsiyetlendirilen") karşıtlık, Doğa ve Tin, Gerçek ve İdeal, Varoluş ve Öz gibi genelgeçer felsefi çiftleri radikal bir şekilde yerlerinden eder. Gerçek Varoluş Temeli nüfuz edilmezdir, yoğundur, atıldır, fakat aynı zamanda heyulamsıdır, "gerçek değildir", ontolojik açıdan tastamam oluşmamıştır, Varoluş ise idealdir, fakat aynı zamanda, Temel'in aksine, tastamam "gerçek"tir, tastamam mevcuttur.

Proto-gerçeklik ve onun simgesel kayıt yoluyla tam oluşumu arasındaki boşluğun teolojik içerimleri bilhassa önemlidir: "Tanrı" şeyleri onları gözlemleyerek yaratan fail olduğuna göre, kuantum belirsizliği bizi *kadirimutlak* olan, *ama her şeyi bilmeyen* bir Tanrı olduğunu ileri sürmeye zorlar: "Eğer Tanrı kendi gözlemiyle büyük şeylerin dalga işlevlerinin çökerek gerçekliğe düşmesine sebep

26 Bkz. F. W. J. Schelling, "Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters", İng. çev. Priscilla Hayden-Roy, *Philosophy of German Idealism* içinde, haz. Ernst Behler, Londra: Continuum, 1987.

oluyorsa, kuantum deneyleri O'nun küçükleri gözlemlemediğine delalet eder."[27] Virtüel parçacıklarla yapılan ontolojik hile, olan biten her şeyi fark eden nihai faillik olan Tanrı'ya hile yapmanın bir yoludur; bir başka deyişle, Tanrı'nın kendisi kuantum süreçlerini kontrol etmez ve kuantum fiziğinden çıkan ateist ders budur. Einstein o meşhur "Tanrı hile yapmaz" iddiasında bulunmakta haklıydı – Tanrı'ya hile yapılabileceğini eklemeyi ise unutmuştu. Materyalist tez "Tanrı bilinçdışıdır" (Tanrı bilmez) olduğuna göre, kuantum fiziği bilfiil materyalisttir: Sistemce kaydedilmeyen mikro-süreçler (kuantum salınımları) vardır.

Kuantum ölçümü paradoksunu yeniden özetleyelim. Çift-yarık deneyinde, parçacıklar birer birer yarıkların içinden yollandığında, yine de –gözlemlenmiyorlarsa da– bir dalga örüntüsü oluştururlar. Dalga-örüntüsü parçacıkların etkileşimini varsaydığına ve bu deneyde, her bir parçacık yalnız başına seyahat ettiğine göre, neyle etkileşim kurmaktadır? Geçmiş ve gelecekle etkileşim kurabildiği, eşsüremli bir zamansal-olmayan uzay içinde mi bulunmaktadır? Yahut *kendisiyle* mi etkileşim kurmaktadır? Bu da bizi üst üste düşme (*superimposition*) mefhumuna getirir: Parçacık kendisiyle etkileşim kurar ki böylece birbirinin "üzerine düşen" olası tüm patikalara aynı anda girmiş olur. Nietzsche'nin "en kısa gölge" fikrini akla getirmez mi bu, yani bir nesneye başkasının değil, kendi gölgesinin eşlik ettiği ânı yahut nesnenin fiilen Bir olmadığı, bilakis, kendi gölgelerinden, hiçten-fazlalardan ya da sıfırdan-azlardan oluşan bir bileşim olduğu ânı? Demek ki çift-yarık deneyinin muamması üç hususa dayanmaktadır:

(1) Elektronları birer birer, peşi sıra yollasak bile, yörüngelerini ölçmesek bile, bir dalga örüntüsü oluşturacaklardır. Peki ama bunu nasıl yapabilirler? Her bir elektron neyle etkileşim kurar? (Kendisiyle.)

(2) Elektronlar yarıklardan geçtikten sonra yörüngeyi ölçsek (ya da ölçmesek) bile, söz konusu örüntü yine de bizim ölçümümüze dayanır. Peki ama ölçüm yarığın içinden geçiş vuku bulduktan sonra olurken bu nasıl olabilir? Geçmişi geridönüşlü şekilde değiştirebiliriz gibi görünür.

(3) Ölçümü hiç yapmasak bile, sırf ölçüm aygıtının (ve onunla birlikte, ölçüm olanağının) var olması bile elektronu bir parçacık olarak davranmaya yöneltir. Peki ama ölçüm aygıtı tarafından hiçbir surette etkilenmiyorken, bu nasıl olabilir?

Bu muammayı çözmeye yönelik, yine, iki olağandışı yaklaşım vardır: Maneviyatçı çözüm (zihin [gözlemcinin zihni] gerçekliği yaratır, var olması için evrenin Tanrı tarafından gözlemlenmesi gerekir) ve alelacele doğallaştırma (dalga işlevinin çöküşü bir bilinç anlamında hiçbir gözlemciye ihtiyaç duymaz, gözlemleme sırf çevre tarafından kaydedilmeye karşılık gelir, dolayısıyla doğadaki her şey

27 Rosenblum ve Kuttner, *Quantum Enigma, s. 171.*

etkileşim kurduğu çevresi tarafından daima "gözlemlenmektedir"). Temel muamma şudur: Ölçümümüzün sonucu özgürce neyi ölçüp neyi ölçmeyeceğimizi seçmemize dayandığına göre, gözlemimizin gerçekliği yarattığı iddiasından sakınmanın tek yolu ya özgür istencimizi inkâr etmek ya da Malebrancheçi bir çözümü ("dünya gizliden gizliye, özgür tercihlerimizi sonrasında gözlemlediğimiz fiziksel sonuçlarla bağlantılandırmanın planını kurar") benimsemekten geçer.[28]

"Nesnel gerçeklik bensiz, benden bağımsız olarak nasıl görünür" şeklindeki o ebedi naif-gerçekçi soru bir sözde-sorudur, çünkü kavramaya çalıştığı gerçekliğin içinden şiddetle soyutlanmaya dayanır: Matematikselleştirilmiş bir dizi ilişki olarak "nesnel gerçeklik", "bizim için" uzun bir kavramsal soyutlamanın sonucudur. Böyle olması sonucun değerini azaltmaz, onu sırf bizim "öznel görüş açı"mıza bağımlı kılmaz, bilakis, bir paradoksu beraberinde getirir: "*(Bilim yoluyla inşa ettiğimiz haliyle) nesnel gerçeklik, gerçeklik diye deneyimlenemeyen bir Gerçek'tir.* Gerçekliği "benden bağımsız haliyle" kavramaya çalışan matematikselleştirilmiş bilim "ben"i gerçeklikten siler, (gerçekliği transandantal şekilde oluşturmamı değil) benim bu gerçekliğin *parçası* olmamı gözardı eder. Demek ki esas soru (gerçekliğin kendine göründüğü saha olarak) benim "nesnel gerçeklik" içinde nasıl ortaya çıktığımdır (ya da daha açıkça sorarsak, anlamsız Gerçeğin içinde bir anlam evreni nasıl ortaya çıkar?) Materyalistler olarak bizlerin yeterli bir yanıtın karşılaması gereken iki ölçütü hesaba katmamız gerekir: (1) Yanıt sahiden materyalist olmalıdır, maneviyatçı bir hileye kapılmamalıdır; (2) sıradan mekanistik-materyalist "nesnel gerçeklik" anlayışı bu işi halletmeyecektir. Kuantum fiziği işte bu noktada devreye girer: Çift-yarık deneyinin paradoksları açıkça göstermektedir ki kuantum dalgaları ve parçacıklarından oluşan proto-gerçek saha bizim o genelgeçer "dış gerçeklik" anlayışımıza indirgenemez, nitelikleri "orada bir yerde" vuku bulan maddi nesneler ve süreçlere ilişkin anlayışımıza uymaz; gelgelelim, besbelli ki kuantum dalgaları ve parçacıklarının sahası da bir o kadar anlamsız Gerçek'tir.

Burada Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ve Bohr'un tamamlayıcılık ilkesi arasındaki ince farkı, salt epistemolojik olanla tastamam ontolojik noksanlık arasındaki farkı göz önünde bulundurmamız lazım: Heisenberg bir parçacığın konumunu ve ivmesini aynı anda belirleyemediğimizi, çünkü ölçme ediminin ölçülen kümelenmeye müdahale edip koordinatlarını bozduğunu söyler; Bohr ise gerçekliğin doğasıyla alakalı olarak çok daha güçlü bir hususa parmak basar – parçacıkların kendi içlerinde belirli bir konumu ve ivmesi yoktur, dolayısıyla tastamam belirlenmiş bir dizi özelliği olan şeylerin içinde bulunduğu "nesnel gerçeklik" şeklindeki o genelgeçer anlayışı bırakmamız gerekir.

Heidegger'e göre, ontolojik fark en nihayetinde sonluluğumuza dayanır: Heidegger'in deyişiyle Olay (*Ereignis*), Varlığın içinden çıkıp kendini bize tarihsel yazgıları olan çeşitli ufuklar içinde açığa vurduğu nihai dipsizliktir. Varlık

28 A.g.e., s. 170.

kendini açığa vurur ya da geri çeker, çünkü tüm varlıklar bize açılmaz. Kestirmeden söylersek, dünyevi entiteler ve onların açığa çıkış ufukları arasında bir fark vardır, çünkü entiteler bize kendilerini daima sonluluğumuzda köklenmiş bir ufuk içinde açığa vurur. Fakat burada, Kant'tan Hegel'e geçiş hamlesini tekrarlamamız lazım: Heidegger entitelerin ontolojik açıdan açığa çıkışlarını ontik üretimleriyle asla birbirine karıştırmaz. Ona göre, insanların Varlığın açığa çıkışının Orada-Varolan'ı olduğu fikri, entitelerin yalnızca insanlar için, onlara bağımlı olarak var olduğu anlamına gelmez. İnsanlık toptan yok olsaydı, entiteler insanın ortaya çıkışından önce nasıllarsa yine öyle olurlar; bir Varlık ufku içinde görünmenin tam ontolojik anlamıyla dıştan-var olmazlar sadece. Peki ya ontolojik farkı (entiteler ve onların açığa çıkışlarının ontolojik ufkundaki "hiçlik" arasındaki farkı) Kendinde-şeyler'in içine aktarsak ve onu (kuantum fiziğinin ima ettiği gibi) gerçekliğin ontolojik noksanlığı olarak (yeniden) tasavvur etsek? Peki ya "Kendinde-şeyler"in Boşluğa ya da Hiçliğe istinaden ortaya çıktığını, bu Boşluğun kuantum fiziğinde sırf negatif bir boşluk olarak değil, mümkün tüm gerçekliğin habercisi olarak da tasavvur edildiğini ileri sürsek nasıl olur? Kantçı transandantal idealizmden sonra mümkün sahiden tutarlı olan tek "transandantal materyalizm" budur. Hakiki bir diyalektikçiye göre, esas muamma "Niçin hiçlik değil de bir şey var?" değil, "Niçin bir şey değil de hiçlik var?" sorusudur: Nasıl oluyor da, gerçekliği ne kadar çok tahlil edersek, o kadar çok bir boşluğu buluyoruz?

Demek ki ontolojik fark, entitelerin dünyanın (tarihsel açıdan) verili ufku içinde, yani, geri çekilmeye istisnaden, açığa çıkma ve örtülmenin birbirine ayrılmaz şekilde iç içe geçtiği hal içinde göründüğü insanların sonluluğuyla sınırlandırılmamalıdır. "Hepsi-değil" olarak gerçekliğin bu yapısını bütünüyle ontolojik bir çerçevede yorumlamak gerekir: Sonlu ufkumuz içinde, gerçekliğin Kendinde'si daima geri çekilmesi ve örtülmesine istinaden görünüyor, zuhur ediyor değildir; gerçeklik "kendinde" Hepsi-değil'dir. Bir başka deyişle, açığa çıkma ya da örtülme yapısı, şeylerin kendi arkaplanları olan Boşluğun içinden hep budanmış şekilde çıkmaları, ontolojik açıdan asla tam oluşmuş olmamaları, gerçekliğin kendisine ilişkindir, sırf ona dair sonlu algımıza değil. İşte belki de, kuantum fiziğinin nihai felsefi sonucu budur: Kuantum fiziğindeki en parlak ve en cüretkâr deneyler gerçekliğe dair sunulan tasvirin noksan olduğunu değil, gerçekliğin kendisinin ontolojik açıdan "noksan", belirsiz olduğunu gösterir. Gerçekliğe dair sınırlı bilgimizin bir sonucu olduğunu zannettiğimiz eksiklik gerçekliğin kendisinin parçasıdır. Öyleyse, has Hegelci bir şekilde söylersek, bizi Gerçeğin içine yerleştiren şey kendi epistemolojik sınırlılığımızdır: Bilgimizin sınırlılığı diye görünen şey gerçekliğin kendisinin, "Hepsi-değil" oluşunun özelliğidir.

İşte tüm bu durum, yine, Kant'tan Hegel'e geçme hamlesinin Heidegger bağlamında tekrarlanması gerektiğini gösterir: Heidegger'deki Varlık tarihi en nihayetinde Kantçı transandantalizmin tarihsel açıdan radikalleştirilmiş

bir versiyonudur. Heidegger'e göre, Varlığın tarihi insana yazgılı Varlık Anlamı'nın çığır açıcı şekilde açığa çıkışlarının tarihidir; bu bakımdan, bu tarih bilebileceklerimizin nihai sınırıdır – her bilgimiz Varlığın tarihsel açıdan verili açığa çıkışını varsayar ve onun içinde devinir, öylece "oluveren" bu açığa çıkışların dipsiz oyunu biz ilerleyebildiğimiz kadar vardır. Kuantum fiziği daha da ilerleyip kendindeki gerçekliğe nüfuz edebileceğimizi değil, Heidegger'in koyutladığı sınırlılığın Kendinde'nin kendisine ait olduğunu ima eder. Kuantumda Hiçliğin (Boşluk) kendisi içinden çıkabilen, yani "yoktan var olabilen" çeşitli entitelere gebe olarak kavranmasının altında yatan ima bu değil midir? Kendinde gerçeklik Hiçlik'tir, Boşluk'tur ve bu Boşluğun içinden, kısmi, henüz tastamam oluşmamış gerçeklik kümeleri ortaya çıkar; bu kümelenmeler asla "hepsi/tüm/tam" değildir, ancak belirli bir sınırlı açıdan görünürlermişcesine (ve ancak böyle varlarmışçasına) daima ontolojik olarak budanmış haldedirler. Budanmış halde çeşitli evrenler vardır sadece: Hepsi'nin açısından bakıldığında, yalnızca Boşluk vardır. Daha basit şekilde anlatma riskine girerek söyleyelim bir de: "Nesnel olarak", hiçbir şey yoktur, çünkü tüm belirli evrenler ancak sınırlı bir açıdan bakıldığında vardır.

Demek ki "Büyük Patlama, yani tüm fiziksel yasaların askıya alındığı o tekil noktadan önce ne olmuştu" şeklindeki *esas* muammanın en açık cevabı şudur: *hiçbir şey*. Bu görüşün taraftarı olan Paul Davies'e göre, Büyük Patlama zamanın mutlak başlangıcıdır – zamanın içinde vuku bulmamıştır, zamanın kendisini yaratmıştır, dolayısıyla "Daha önce ne oldu?" sorusu "Kuzey Kutbu'ndan daha kuzeyde olan yer neresidir?" sorusu kadar anlamsızdır. Eğer böyle olmasaydı, şu an gerçekleşen her şey çoktan gerçekleşmiş bir şeyin ilanihaye tekrarlanabilir bir kopyası olurdu. Genelgeçer "teolojik" okumaya göre, Büyük Patlama'ya tekabül eden o tekillik noktasındayken maddenin içinde bulunduğu noktasal sonsuz yoğunluk mutlak Başlangıç'a, Tanrı'nın doğrudan müdahale edip evreni yarattığı o künhüne vâkıf olunmaz yaratma noktasına karşılık gelir. Demek ki Büyük Patlama maddi evreni doğrudan doğruya aşkın bir boyuta bağlayan bir tür göbek bağıdır. Böyle genişleyen bir evren zamanda ve uzayda sonludur, ama uzayın eğriliğinden ötürü sınırsızdır. Ne var ki bu genelgeçer görüşün sorunlu yanları da vardır. Bazı ölçümlere göre, evrenimizde geçmişi o tahmini Büyük Patlama ânından gerilere uzanan maddelerin izleri vardır. Belki de evrenimiz görsel yankılanımıyla uzayı olduğundan daha büyük gösteren bir aynalı salon gibidir. Bu tür bir yankılanımdan dolayı, bir başka galaksiden çıkan aynı sinyal bize iki farklı patikadan ulaşırken, bize sanki karşımızda iki farklı galaksi var gibi gelir (ya da aynı galaksinin aynı anda iki uzak yerde olduğunu zannederiz).

Nick Bostrom bu tür tutarsızlıkları anlamak için daha radikal bir çözüm önermiştir: Evrenimiz gelişkin bir bilgisayar simülasyonudur, bizimkinden kıyaslanamaz derecede daha gelişmiş bir medeniyet tarafından programlanmış bir tür virtüel gerçekliktir. Bu program öyle mükemmeldir ki simüle edilmiş

varlıklar olarak bizlerin duyguları ve özgürlük yanılsamasını deneyimlememizi mümkün kılar. Sistemde zaman zaman arızalar olur tabii ki, sistem kendi kurallarını çiğner (belki de, "hile-kodları"nı uygular) ve biz bu etkileri "mucizeler" ya da UFO'lar diye deneyimleriz.[29] Bu versiyon temelde sekülerleştirilmiş bir teolojik senaryo olarak okunur, aradaki fark ise bizi yaratanın doğaüstü bir varlık olması değil, bir başka, çok daha gelişmiş bir doğal tür olmasıdır. Yani eğer evrenimizin "simüle edildiğini", üst varlıklarca bile isteye yaratılmış olduğunu bilirsek (ya da farz edersek), onların izlerini nasıl ayırt edebiliriz ve/ya saiklerini nasıl okuyabiliriz? Bizim baştan aşağı, simüle edilmiş çevre içinde kalmamızı mı istiyorlardır? Eğer bu sorunun cevabı evetse, bunun sebebi bizi epistemolojik ya da etik açıdan sınıyor olmaları mıdır?[30] Sırf gırgır olsun diye, bir sanat eseri olarak, bir bilimsel deneyin parçası olarak, yoksa başka bir sebepten dolayı mı yaratıldık? (Heinlein'ın *Strange Profession of Jonathan Hoag*'undan *The Truman Show*'a, *The Thirteenth Floor*'dan *The Matrix*'e kadar uzanan birçok romanı ve filmi hatırlayın.) Bir yaratıcının maksadı olmaksızın, simüle edilmiş bir dünyada yaşadığımızı hayal edebilir miyiz?

Bu çözümde yapılan şey fenomenal evren ve numenal Öte'si arasındaki boşluğun evrenin kendisine aktarılması ve böylece aynı evrenin katlanarak iki evrenin ortaya çıkarılmasıdır: Fenomenal evrenimiz başka, çok daha gelişmiş bir "esas" evrende işleyen failler tarafından virtüelleştirilmiş ve bir simülasyona indirgenmiştir. Bir sonraki mantıksal adımsa, neredeyse-ilahi bir ayrıcalıklı evrene başvurmaksızın fenomenal evrenleri çoğaltmaktır. Neil Turok ve Paul Steinhardt işte bu doğrultuda çoğul-dünyalar teorisinin yeni bir versiyonunu önermiştir. Söz konusu teoriye göre, iki boyutlu bir yüzey üç boyutlu gerçekliğimiz karşısında nasıl duruyorsa, dört boyutlu gerçekliğimiz de (uzayın üç boyutu ve zaman) esas gerçeklik karşısında öyle duruyordur: Daha fazla sayıda boyut(lar) ve paralel evrenler vardır, biz onları algılayamıyoruzdur sadece. Bu modele göre, Büyük Patlama bu tür iki paralel evren arasındaki bir çarpışmadan (çökme) kaynaklanmıştır: Böyle bir çarpışma zamanı yaratmaz, bir evrenin saatini yeniden kurar sadece.

Bundan sonraki bir diğer mantıksal adım ise bu çokluğu aynı evren içindeki bir zamansal dizilime aktarmaktır. Martin Bojowald bu minvalde, Büyük Patlama'nın yerine Büyük Sıçrama'yı geçirmiştir: Uzay-zaman sürekliliği zaman zaman parçalanır; bunun sonucunda ortaya çıkan çöküş ise yeni bir Büyük Patlama'ya yol açar ve bu patlama neticesinde kuantum kuvvetlerinin yoğunluğu evrenin bir tür "amnezi"ye girmesine sebep olur. Büyük Patlama öncesinde olan biten her şeye dair malûmat silinir ve böylece her yeni Büyük Patlama'yla birlik-

29 Nick Bostrom, "Playthings of a Higher Mind", *Times Higher Education Supplement*, 16 Mayıs 2003. Şöyle de bilinir: "The Simulation Argument: Why the Probability that You Are Living in a Matrix is Quite High."

30 Hatırlarsak, Kant numenal gerçekliği bilmez oluşumuzun etik şekilde eyleyebilmemizin bir koşulu olduğunu düşünmüştü: Kendinde Şeyleri bilebilseydik, otomatlar gibi hareket ederdik.

te evren kendi geçmişini siler ve hiç yoktan, sıfırdan yeniden başlar.

Son olarak, Stephen Hawking'in öne sürdüğü, Büyük Patlama mefhumunu bir yana bırakan, (irrasyonel sayılar anlamında) "irrasyonel zaman" hipotezi vardır: Zamanın eğriliği tıpkı uzay gibi zamanın da, her ne kadar sonlu (kendine doğru eğrilmiş) olsa da, sınırı olmadığını gösterir. Büyük Patlama fikri evrene tek bir çizgisel zaman mantığını dayatıp bir sıfır noktası çıkarımında bulunmaktan kaynaklanır – halbuki burada aslında bitimsiz bir döngüsel hareket vardır sadece.

Bu beş versiyon tam bir mümkün çeşitlemeler dizisi oluşturmaz mı? Burada, tıpkı Platon'un *Parmenides*'in ikinci kısmında ortaya koyup çözümlediği Bir ve Varlık arasındaki ilişkiler dizisine benzer sistematik bir hipotezler dizisi yok mudur? Belki de çağdaş kozmolojinin, halihazırda var olan çeşitli teorileri üreten temel matrise dair böyle bir "Hegelci" kavramsal sistematikleştirmeye ihtiyacı vardır. Peki böylece, her şeyin ilksel Boşluğun içinden çıkan ve kaçınılmaz şekilde ona geri dönen fani fragmanlar olduğunu öngören antik Şark bilgeliğine mi dönmüş oluruz? Hiç de değil. Arada şöyle esaslı bir fark vardır: Şark bilgeliğinde, ilksel Boşluk ebedi huzura karşılık gelir ve ebedi huzur karşıt kutuplar arasındaki mücadelenin nötr dipsizliği ya da temeli işlevini görür; fakat Hegelci açıdan bakarsak, Boşluk belirli entiteler çokluğunu üreten aşırı gerilimi, antagonizmayı ya da imkânsızlığı adlandırır. Çokluluk vardır, çünkü Bir kendi içinde yasaklıdır, kendisi karşısında çığırından çıkmıştır. Bu da bizi engellenmiş (ya da yasaklı) Bir'in bu tuhaf ontolojisinin bir başka sonucuna getirir: Bir paralaks boşluğun iki veçhesi (sözgelimi, dalga ve parçacık) asla simetrik değildir; zira ilksel boşluk (kırpılmış) bir şey ve hiçlik arasındadır. Boşluğun iki veçhesi arasındaki tamamlayıcılığın bir işlevini görür ve böylece önce hiçlik (boşluk) ve bir şey arasındaki boşluk ortaya çıkar ve ancak sonrasında, (mantıksal açıdan) ikinci bir zamanda, Boşluğu dolduran bir ikinci "bir şey"le boşluk ortaya çıkar ve böylece iki şey arasında bir paralaks boşluk oluşur. Örneğin Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerinde, dişil formülün (ya da matematiksel çatışkıların) (mantıksal) önceliği vardır; matematiksel çatışkıların açmazını çözme girişimleri olarak dinamik çatışkılar işte ancak ikinci uğrakta devreye girer.

Aynısının dalgalar ve parçacıklar arasındaki çatışkı (tamamlayıcılık) için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Kendiliğinden bilimsel ontolojimizde, kaotik dalgaların ve akışkanlığın sıkı sıkıya belirlenip sınırlanmış nesnelerden daha temel mahiyette olduğunu düşünürüz: Akıl (ya da başka bir belirlenim kuvveti) kaotik akışkanlığa açık biçimler dayatır ve yakından incelendiğinde söz konusu biçimlerin bulanık olduğunu, maddenin kaosundan etkilendiğini görürüz (fiziksel olarak çizilen hiçbir üçgen sahiden bir üçgen değildir). Kuantum fiziğinin radikal doğasını işte bu kendiliğinden imgeye istisnaden değerlendirmek gerekir: Kuantum fiziğinin ontolojisi bunun tam tersidir, çünkü onun ontolojisinde, sürekli akışkanlık üst düzeyin bir özelliğidir, gerçekliğe mikroskobik boyutunda

yaklaştığımızdaysa, onun aslında ayrık parçalardan (kuantumlardan) oluştuğunu keşfederiz. Bu tersyüz oluşun doğallıktan çıkarıcı etkisini hafifsememek gerekir: Evren birdenbire, yapay şekilde yapı taşlarıyla oluşturulmuş bir şeye dönüşüverir. Bir kişiye çok yaklaştığımızda, onun "gerçek", organik bir kişi olmadığını, küçücük Lego tuğlalarından oluştuğunu keşfetmemize benzer bu durum.

Aklıselim görüşümüzde (ve sıradan gerçeklikte), tam aksine, parçacık dalgayı önceler. Örneğin bir çölde, rüzgârın hareket ettirdiği kum tepecikleri dalgalar gibi işlev görür, fakat şimdikinden daha fazla bilgiye sahip olsaydık, bu dalga davranışını parçacıklara indirgeyebilirdik: En büyük kum tepeciği bile en nihayetinde küçük zerrelerden oluşan bir bileşimden ibarettir. Nitekim kumun hareketine bir dalga gözüyle bakmak feci bir işlevsel basitleştirmedir.[31] Bu görüşün altında yatan aklıselim ontolojiye göre her dalga-hareketi bir şeyin, maddi olarak var olan ve hareket ettirilen bir şeyin hareketi olmalıdır: Dalgalar aslında yoktur; var olan bir şeyin başına gelen bir nitelik ya da olaydır. Kuantum devrimi bu bağlamda dalgalar ve parçacıklar ikiliğinin asli indirgenemezliğini koyutlamakla kalmaz; bu ikilik içinde (az ya da çok açık şekilde) dalgaya öncelik verir: Örneğin, dalgaları parçacıklar arasındaki etkileşimler olarak anlamaktan, parçacıkları dalgaların etkileşimindeki düğüm noktaları olarak anlamaya geçmeyi önerir. Nitekim kuantum fiziğine göre, dalgalar parçacıkların bir özelliğine (ya da parçacıkların başına gelen bir şeye) indirgenemez. Ve Bohr yine işte bu yüzden kuantum fiziğinin tözsel dayanakları olarak fenomenlerin "arkasında duran" şeyleri değil, fenomenlerin kendilerini ele aldığını (ölçtüğünü) ileri sürer: "Kendinde-Şeyler"e ait nitelikler ve algısal aygıtımız yüzünden sırf şeylere ait gibi "görünen" nitelikleri birbirinden ayırma şeklindeki geleneksel meselenin altı böylece oyulmuş olur: Birincil ve ikincil nitelikler arasındaki bu ayrım artık bir anlam ifade etmez, çünkü bir şeyin "görünmesi", "öteki için" olması, onun "kendisine" kazılıdır. Üstüne üstlük, "şeyler"in şeyler olarak, tözsel entiteler olarak görünmesi, dalga işlevinin algı yoluyla çökmesinin sonucudur. Hal böyle olunca da aklıselim ilişki yine tersine çevrilmiş olur: "Nesnel" şeyler anlayışı özneldir, algıya dayalıdır, dalga-salınımları ise algıyı önceler ve dolayısıyla daha "nesnel"dir.

O halde bu bağlamda yapılması gereken esas şey bu noksanlığı Gerçek mefhumunu bırakmadan yorumlamaktır, yani, ölçme ediminin ölçtüğü şeyi oluşturan şeylerden biri olmasını öznelci yoldan okuma tuzağına kapılmamaktır. Heisenberg'in belirsizlik ("belirsizlik ilkesi") versiyonu (gözlemcinin erişebileceği uzaklıkta değilse de) gözlemciden bağımsız bir nesnel gerçeklik mefhumunu kurtarabilmek ve hatta onu belirlemek, onu kendinde olduğu haliyle bilebilmek için yine de yeterince açık kapı bırakır: Eğer Kendinde'nin erişilmezliği sırf ölçme aygıtının çarpıtmasından kaynaklanıyorsa, ölçüm prosedürünün gözlemlenen nesne üzerindeki etkisini belirlemek ve ardından, bu etkiyi sonuçtan çıkarmak

31 Gerçi burada bir gizem kalmaya devam eder: tek tek zerrelerin (dalga gibi işlev gören) tam bir yığın haline gelmesine sebep olan o ilave kum zerresinin gizemi.

suretiyle, ölçülen nesneye kendinde olduğu haliyle (yahut, ölçümden önce, olmuş olduğu haliyle) ulaşmak mümkün değil midir? Örneğin, bir miktar parayı saymamla ona yirmi birim ekleyeceğimi biliyorsam ve sayımımın sonucu 120 birimse, sayımımın öncesinde söz konusu miktarın 100 birim olduğunu bilirim. Bohr bu olasılığa karşı çıkar: A priori nedenlerden ötürü, ölçüm etkileşiminin ölçülen nesne üzerindeki etkisi belirlenemez. Sözgelimi, bir elektronun konumunu ya da ivmesini ona bir foton ateşleyerek ölçersek,

> fotonun parçacık (elektron) üzerindeki etkisini belirlemek mümkün değildir, zira aynı anda fotonun konumunu ve ivmesini belirlememiz gerekecektir ki konum ve ivme ölçümlerinin kendilerine ilişkin belirlenimler için birbirini dışlayan aygıtları gerektirmesinden dolayı bu fiziksel olarak imkânsızdır. Dolayısıyla Bohr'un sonucuna varırız: *Gözlem ancak ölçümün etkisinin belirlenemez olması koşuluyla mümkündür.* Demek ki ölçüm etkileşiminin belirlenemez olması hayati önem arz etmektedir, çünkü bu durum ölçümün etkisini çıkarıp, parçacığın ölçümden önce sahip olduğu (sahip olduğunun farz edildiği) nitelikleri çıkarsayamayacağımız anlamına gelir.[32]

Bohr'un buradaki akıl yürütmesi ve Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Giriş" kısmının ilk paragrafları arasındaki benzerliği fark etmeden geçemiyor insan. Hegel burada bilginin "Mutlak'ı ele geçirmeye yarayan gereç ya da onu bir şekilde görebilmeyi sağlayan araç" olduğunu öngören genelgeçer temsilci yaklaşımın saçma sonuçlarını tasvir eder:

> eğer bilgi mutlak Gerçeklik'i ele geçirmeyi sağlayan gereçse, o zaman akla hemen şu gelir ki bir gerecin herhangi bir şeye uygulanması onu kendisi için olduğu haliyle *bırakmaz*, bilakis, süreç içinde onu biçimlendirip değiştirmeyi beraberinde getirir ve bunu niyet eder. Yahut, eğer bilgi bizim bilfiil kullandığımız bir gereç değil de hakikatin ışığının bize ulaşmasını sağlayan bir tür edilgen vasıtaysa, o halde burada da onu kendinde olduğu haliyle değil, bu vasıta yoluyla ve içinde olduğu haliyle alırız. Her iki durumda da kendi amacının hemen tam tersini meydana getiren bir araca başvururuz; ya da saçmalık, herhangi bir araçtan istifade etmemize dayanmaktadır. *Aracın* işleme tarzına dair bilgide, bu müşkül durumun çaresi sahiden bulunabilir gibi gelir bize; zira, söz konusu gereç sayesinde algıladığımız Mutlağa ilişkin fikrimizde o gerece ait olan kısmı sonuçtan çıkarmak ve hakikate saflığı içinde ulaşmak bu suretle mümkün olur. Lâkin bu iyileştirme bizi aslında daha önce olduğumuz yere geri getirecektir sadece. Kesin olarak oluşmuş bir şeyden gerecin onu şekillendirme sırasında yaptığını yine uzaklaştırırsak, o halde söz konusu şey (bu durumda, Mutlak) önümüzde bir kez daha tıpkı tüm bu sıkıntı öncesinde olduğu haliyle durur ki bu hal, şimdi gördüğümüz üzere, lüzumsuzdu. Mutlak, ökseye yakalanmış bir kuş misali, onda herhangi bir şey değiştirilmeksizin, sırf bu faillik tarafından bir bütün halinde

32 Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 113.

> yakınımıza getirilecek olsaydı, şayet doğası itibariyle en başından beri yanımızda olmasaydı, yanımızda olmak istemeseydi, böyle bir hileyi hiç kuşkusuz hor görürdü. İşte hile böyle bir durumdaki bilginin olacağı şeydir, çünkü tüm o hararetli uğraşı ve sıkıntısıyla, kendisine salt dolayımsız ve dolayısıyla kurması bir vakit kaybı olan bir ilişkiyi meydana getirmekten hayli farklı bir şeyi yapıyor havası verir. Yahut, kafamızda bir vasıta olarak tasarladığımız bilginin incelenmesi bizi onun kırınım yasasından haberdar ederse, bu incelemeyi sonuçtan çıkarmanın da faydası olmaz.[33]

Hegel'in bağlamı Bohr'unkinden baştan aşağı farklı olsa da (en azından, Hegel Mutlak'ın felsefi bilgisine dair yazıyordu, Bohr ise atom parçacıklarını ölçmenin epistemolojik içerimleriyle boğuşuyordu), temel argümantasyon hattı sıkı sıkıya benzerdir: Önce, bilen özne ve bilinecek-nesne arasında bir boşluk olduğunu ileri süren ve ardından aradaki bu boşluk üzerinde nasıl bir köprü kurulabileceği meselesini (kişinin kendi kendisinin yarattığı bu meseleyi) ele alan konumu ikisi de reddeder. Bir başka deyişle, her ikisi de sahte tevazu (opak bir aşkın gerçeklikle karşı karşıya olan sonlu öznelerizdir sadece) ile bir meta-dile başvurma küstahlığını (özne sınırlı perspektifini kendi içindeki gerçeklikle kıyaslamak üzere kendi sınırlılıklarının dışına bir şekilde adım atabilir) birleştirir. Ve her ikisinin çözümü esasında aynıdır: özneyi bilinecek-nesnenin "öz-hareketi"ne dahil etmek. Hegel bu dahil etme işlemine düşünümsellik adını verir.[34] Peki bu kuantum fiziğinde nasıl işler?

FAİLİ GERÇEKÇİLİK

İşte bu noktada, Karen Barad'ın başvurduğu "faili gerçekçilik" (*agential realism*) devreye girer: "Faili gerçekçiliğe göre, bilmek, düşünmek, ölçmek, teori yapmak ve gözlemlemek, dünyanın dahilinde ve dünyanın parçası olarak iç-ey-

33 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind, 1. Cilt,* İng. çev. J. B. Baillie, New York: MacMillan, 1910, s. 73-5.

34 Barad düşünümselliğin, gözlemcinin gözlemlenen içeriğe dahil oluşunu kavramak için gerekli bir araç olduğu görüşünü "düşünümselliğin temsiliyetçiliğe dayandığı"nı öne sürerek reddeder: "Düşünümsellik temsillerin (toplumsal ya da doğal) gerçekliği yansıttığı fikrini sorgusuz sualsiz kabul eder. Yani, düşünümsellik temsil etme pratiklerinin soruşturulan nesneler üzerinde etkisi olmadığı ve nesnelerin kendilerine erişemediğimiz, ama temsillere bir şekilde eriştiğimiz fikrine dayanır. Düşünümsellik, tıpkı yansıtma gibi, dünyayı yine belirli bir uzaklıkta tutar" (*Meeting the Universe Halfway,* s. 87). Fakat bu anlayış Hegelci düşünümselliğin özünü, yani yansıma ediminin nesnenin kendisine dahil oluşunu basbayağı gözden kaçırır: Hegel'e göre, nesne ve düşünümü arasındaki mesafe dışsal değildir (yani nesne kendindedir, düşünüm onun gözlemleyen özneye görünme şeklidir), bilakis, nesnenin kendisine en içsel kurucu unsuru olarak kazılıdır – nesne düşünümü yoluyla olduğu şey haline gelir. Düşünümsellik mefhumunun ima ettiği dışsallık tam da Barad'ın "içerideki dışsallık" dediği şeydir.

leme yönelik öznel maddi pratiklerdir."[35] Faili gerçekçilik "nesnel gerçeklik"le karşı karşıya olan özne şeklindeki genelgeçer modern izleği, bildik epistemolojik ikilemlere yol açan izleği ("özne bağımsız gerçekliğe erişebilir mi, yoksa kendi öznel temsillerinin döngüsünden çıkamaz mı?") geride bırakır: Temel ontolojik birimi, içindeyken her iki tarafın da indirgenemez ve ayrılmaz şekilde birbirine dolanık olduğu *fenomendir*: Fenomenler "nesnelerin ve aygıtların ontolojik ayrılmazlığı"nı sergiler.[36] Gelgelelim, bilgiyi uzaktan üretmiyor, gerçekliği belirli bir uzaklıktan, nesnel, dolanık olmayan bir konumdan hareketle gözlemlemiyor oluşumuz, nesnelliğin ta kendisini bırakmamız gerektiği, tüm bilgimizin öznel olduğu anlamına gelmez. Böyle bir okuma öznel dışarıdan-hareketle-bakışımız ve şeylerin kendileri arasında yine bir temsili mesafe olduğunu varsayar. O halde bilgimizin nesnelliğini (ayrıca evrensellik anlamında) nasıl düşüneceğiz?

Barad'ın tefekkürlerini bu bağlamda sistemleştirmeye çalıştığı Bohr, böyle bir izahın öznelci göreciliği ima etmediğini vurgular: Nesnellik korunur; ama gözlemin sonucunun, gözlemlenen nesnenin ölçüm ediminden önceki gerçekliğine dair bize bir şey söylediği anlamına gelmez artık; aynı koşullar altında (nesne ve aygıtın birbirine dolanık olduğu koşullarda) aynı ölçüm edimini ne zaman tekrarlarsak tekrarlayalım, aynı sonuca ulaşacağımız, dolayısıyla tikel bir gözlemciye gönderme olmadığı anlamına gelir. Kuantum fiziğinin öznelci ya da idealist okuması ("zihin gerçekliği yaratır, zihinlerimizden bağımsız bir gerçeklik yoktur") demek ki düpedüz yanlıştır: Kuantum fiziği aslında bunun tam tersini ima eder ve bizi gerçekliği bilişimizin gerçekliğin kendisine dahil olduğunu tasavvur etmeye zorlar.

Demek ki Bohr gerçekliğin öznel olduğunu değil, bizlerin, yani gözlemleyen öznelerin gözlemlediğimiz gerçekliğin parçası olduğumuzu söylemektedir. Bu bir maneviyatçılık meselesi değil, bilginin kendisinin maddi pratiklere dayanması meselesidir. Kısacası, Bohr'un tefekkürlerinden çıkan örtük ders, Lenin'in bilgiyi bizden bağımsız şekilde var olan nesnel gerçekliğin (daima kusurlu) "yansıma"sı olarak ele aldığı *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* çalışmasındaki naif-gerçekçi epistemoloji ve ontolojiye yöneltilmiş *materyalist* bir eleştiriye tekabül eder. Bu naif materyalizm kendinde gerçekliği iki çelişkili şekilde ele alır: (1) ona dair bilgimiz ve algımızdan sonsuzca *daha zengin* bir şey olarak (gerçekliğin sonsuz zenginliğine ancak asimptotik olarak yaklaşabiliriz); (2) ona dair deneyimimiz ve algımızdan çok daha *yoksul* bir şey olarak: Gerçeklik böylece tüm "ikincil nitelikler"inden (renkler, tatlar, vb.) arındırılır ve geriye sadece, temel öğelerinin soyut matematiksel biçimleri kalır. Naif materyalizmin kendi soyut prosedürü karşılığında ödediği bedel işte karşıtlar arasındaki bu paradoksal salımmdır .

35 Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 90.

36 A.g.e., s. 128.

Bohr böyle bir konumun idealist varsayımını açığa çıkarır: Eğer gerçeklik "orada bir yerde"yse ve biz de ona hiç durmadan yaklaşıyorsak, o halde –en azından zımnen– biz gözlemciler bu gerçekliğin parçası değilizdir ve hatta onun dışında bir yerde duruyoruzdur.[37] Bir fenomenin dolanık birliğinde, gözlemin failliği ve gözlemlenen nesneyi birbirinden ayırmanın a priori açık seçik bir yolu yoktur: Bu tür her bölünme bir fenomenin birliği içinde olumsal bir faili kesiğe, sırf "öznel" bir zihinsel karar olmayan, bilakis "inşa edilen, failli olarak ortaya konulan, maddi şekilde koşullanan"[38] bir kesiğe dayanır:

> *"Gözlemin nesnesi" ve "gözlemin failleri" arasındaki sınır aygıtın özgül bir fiziksel şekilde düzenlenmesinin olmaması anlamında belirsizdir.* Gözlemin nesnesini oluşturan şey ve gözlemin faillerini oluşturan şey ancak ölçüm aygıtının belirtilmesi şartıyla belirlenebilir. *Aygıt nesneyi gözlemin faillerinden ayıran bir kesik açar.* Öyleyse, daha önce değindiğimiz üzere, *gözlemler gözlemden-bağımsız nesnelerin niteliklerine göndermede bulunmaz (çünkü* önceden bizatihi var olmazlar).[39]

Aynı fenomenin içinde, farklı kesikler olabilir. Bu kesiklerin her biri gözlemlenen nesne olarak fenomenin farklı bir veçhesini yalıtabilir. Karanlık bir odada yolunuzu bulmak için bir sopa kullanma örneğini ele alalım: Sopaya bir ölçüm aygıtı, elimizin uzantısı, odanın ana hatlarını "ölçmemizi" (tanımamızı) sağlayan bir alet gözüyle bakabiliriz; veya, tamamlayıcı şekilde, odanın ana hatlarını zaten pekâlâ biliyorsak, sopanın kendisine ölçülecek nesne gözüyle bakabiliriz (bizden belirli bir uzaklıkta durduğunu bildiğimiz bir duvara değdiğinde, sopanın uzunluğunu tespit edebiliriz; önümüzdeki bir masanın üzerine vurursak, sopanın esnekliğine dair tahmin yürütebiliriz, vs.). Keza, çift-yarık deneyinde, yarıkları parçacıkların akışını ölçmeye yarayan bir araç olarak kullanabiliriz veya parçacıkların akışını yarıkların niteliğini ölçmeye yarayan bir araç olarak kullanabiliriz. Yapamayacağımız şey, ölçüm aygıtını doğrudan ölçmektir. Bunu yapabilmek için, hem ölçüm failliğinin hem de ölçülen nesnenin yeni bir nesnenin parçası haline gelmesini sağlayan farklı bir faili kesik açmamız gerekirdi: "Ölçüm etkileşimi ancak ölçüm aygıtının kendisine bir nesne gözüyle bakıldığında izah edilebilir."[40] Başka bir deyişle, "bir 'ölçüm aracı' kendini nitelendiremez (yani, kendini ölçmek için kullanılamaz)", ölçülen nesneyle dolanıklığını ölçemez, çünkü her ölçüm bir fenomen içindeki olumsal

37 Kuantum fiziğine ilişkin maneviyatçı yanlış okumaysa bu kaba soyut materyalizmin karşısına bir o kadar kaba bir idealizmi çıkarır sadece: Burada, bir fenomenin somut gerçekliğinden muaf tutulan ve gerçekliğin soyut kaynağı diye varsayılan husus nesne değil öznedir.

38 Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 115.

39 A.g.e., s. 114.

40 A.g..e.

bir kesiğe, fenomenin bir parçasının parçalarının bir diğeriyle ölçülmesine aracı olan bir kesiğe dayanır.[41] Demek ki ölçümler (ve dolayısıyla, bilgimiz) daima yereldir ve fenomenin bir parçasını "klasik" (kuantum-dışı) çerçevede tasvir edilebilir hale getiren bir ayrım çizgisi çeker; bu açıdan, ölçümler, klasik şekilde tasvir edilen nesneleri ve süreçleri kendi tabi uğrağı olarak kuşatan küresel kuantum gerçekliğinin parçasıdır. Bu içgörünün kozmoloji açısından önemli sonuçları vardır:

> Evrenin, ölçüm faillerinin evreni bir bütün olarak ölçmek için gidebileceği dışarısı yoktur... evrenin dışı olmadığından ötürü, sistemin tümü tasvir edilemez, hal böyle olunca tasvir daima içeriden gelir: *Bir seferde dünyanın yalnızca bir kısmı kendisine anlaşılır kılınabilir, zira dünyanın diğer kısmı öbürüne nazaran bir fark oluşturduğu kısım olmak zorundadır.*[42]

Burada idealizm ve materyalizm kolayca karşı karşıya konabilir gibi görünebilir: İdealist önermeye göre Tanrı tüm evreni kavrayıp "ölçebilen" dış gözlemcidir; materyalist önermeye göreyse dışarısı yoktur, her gözlemci dünyanın içinde kalır. Lacanca söylersek, idealist konum "eril"dir, istisna noktası olarak gözlemci yoluyla evreni bütünselleştirir; materyalist konum ise "dişil"dir, yani, her ölçümün "Hepsi-değil"i olduğunu ileri sürer.[43] Gelgelelim, "dişil" Hepsi-değil'e öncelik verip "eril" istisna-yoluyla-bütünleştirmeyi ikincil bir yanılsama derekesine indirmek çok kolay olurdu. Burada, en çok da burada, (cinsel) farkın asli olgu olduğunu, kendisi karşısında her iki konumun, "eril"in ve "dişil"in, ikincil olarak, kendi açmazını çözmeye yönelik iki girişim olaak göründüğü imkânsız

41 A.g.e., s. 347.

42 A.g.e., s. 350-1.

43 İdealizm ve materyalizm arasındaki karşıtlığın kozmolojideki bir başka veçhesi Büyük Patlama hakkında sürmekte olan tartışmada ortaya çıkar: Katolik Kilisesi'nin Büyük Patlama teorisini uzun zamandır desteklemiş olmasına, onu Tanrı'nın doğrudan müdahale ettiği ân, doğanın evrensel yasalarının askıya alındığı tekil nokta diye okumasına şaşmamak lazım. Büyük Patlama teorisinin materyalist cevabı, Büyük Patlama'yı açıklanamaz mutlak başlangıcın sıfır-noktası olarak değil de, bir evrenden diğerine geçiş ânı, doğanın yasalarıyla da izah edilebilen bir geçiş olarak okuyan, döngüsel evren teorisidir. Sicim teorisine dayanan bu fikre göre (sicim teorisinin sorunları bu yaklaşımın potansiyel zayıflığına da işaret eder) evrende bildik dört boyuttan (üç uzaysal boyut ve zaman) daha fazlası vardır: Dünyamız (bir "membran": çok-boyutlu bir membran) ve onun ikizi arasında sonsuz-küçük ama yine de işleyen bir mesafeyi sürdüren (en azından) bir başka uzaysal boyut vardır; kozmik bir döngünün sonunda, iki membran birbirlerinin içine çöker, onları ayıran mesafe hükümsüz hale gelir ve bu çöküş yeni bir dünyanın patlamasına sebep olur. Bkz. Rosenblum ve Kuttner, *Quantum Enigma*.

Gerçek olduğunu vurgulamalıyız.

Bu durum kuantum fiziği ve kozmolojinin felsefi sonuçları bakımından bize şunu gösterir: Klasik evreni doğuran "faili kesik"i kuantum Hepsi-değil'in içine yerleştirip klasik gerçekliği kuantum evreninin içindeki bir fenomene indirgeyemeyiz, çünkü kuantum gerçekliği kendi "karşıt"ı olan klasik gerçekliği içeren kuşatıcı birlikten ibaret değildir. Burada da, kuantum gerçekliğinin bize içinde göründüğü çerçeveyi gözden kaçırmamalıyız: Kuşatıcı çerçevenin kendisi, bir bakıma, çerçevelenen içeriğin parçasıdır zaten. Başka bir deyişle, ne kadar bulanık olursa olsun, klasik gerçeklik vardır karşımızda: Dalga işlevleri ve diğer tüm kuantumlar esasen klasik terimlere dayanarak gözlemleyip kaydettiğimiz ölçümlerin nedeni diye yeniden kurduğumuz bir şeydir en nihayetinde. Louis Dumont'un hiyerarşinin kurucu unsuru olduğunu ileri sürerek ayrıntısıyla anlattığı paradoksla karşılaşırız burada: "Üst" ontolojik düzen "alt" düzenin perspektifi içinde ona tabi olarak, onun sonucu olarak görünmek zorundadır. Bu bağlamda, ontolojik açıdan "üstte" olan (klasik gerçekliği meydana getirip kuşatan) kuantum gerçekliği, bu gerçekliğin içinde, ona tabi ve onda temellenmiş bir şey olarak görünmek zorundadır. Bu tersyüz oluşu sırf epistemolojik ("kuantum gerçekliği klasik gerçekliğe neden olan esas gerçekliktir, ilişkiler bilgi sürecimizin içinde tersine çevrilir") diye görüp geçmek yetmez. Burada epistemolojik tersyüz oluşu tekrardan ontolojiye aktarıp şu kilit soruyu sormamız gerekir: Ontolojik alanın kendisi için bu tersyüz oluş niçin zorunludur?[44]

Zorunludur, çünkü Hepsi-değil'i çoktan kat eden daha radikal bir Kesiği varsaymamız gerekir. Cinsel farkın yapısı zaten bir kırınım yapısıdır: Farkın kendisi, farklılaştırdığı iki entiteyi önceler; bir başka deyişle, kırınımlayıcı engel gibi işler, dolayısıyla cinsel konumları, yani eril ve dişili engele veya açmaza verilen tepkiler olarak, onunla başa çıkmanın iki yolu olarak kavramak gerekir. Barad'ın daha radikal olan bu ontolojik kesiği göz önünde bulundurmaması örtük doğalcılığına dayanır: Butler'ın ve Foucault'un söylem teorilerini son derece iyi bilen Barad, failli kesiklerin çerçevesini oluşturan aygıtların dosdoğru doğanın parçası olma anlamında sırf maddi olmadığını, aynı zamanda toplumsal olarak koşullandığını, daima karmaşık bir toplumsal ve ideolojik pratikler ağına dayandığını vurgular. Ne var ki Butler, Foucault ve diğer tarihselci söylem teorisyenlerine bir eleştiri de yapar. Ona göre bu teorisyenler Kartezyen hümanist konumu eleştirel bir gözle reddeder, ama insanın bakış açısına ayrıcalık vermeye devam ederler: Tarihselcilikleri tarihi insan tarihiyle, anlaşılabilirlik ufkunu belirleyen karmaşık söylemsel pratikler ve oluşumlar ağıyla sınırlar. Tarih (insan tarihi) ve doğa arasındaki boşluk bu teorisyenlerin eserlerinde varlığını sürdürür ve doğa böylece, farklı bir kisveyle de olsa, yine genelgeçer anti-doğalcı motifle,

44 Hiyerarşi meselesine benzer bu: Ancak alt düzenin içinde, ona tabi olarak görünüyorsa, üst düzen kendi önceliğini nasıl muhafaza edebilir?

tarihsel olarak koşullanmış bir kategori olarak sunulmuş olur sadece: Neyin "doğal" sayılacağı en nihayetinde tarihsel söylemsel süreçlere dayanmaktadır. Barad burada can alıcı bir adım atma riskine girip, söylem mefhumunun kendisini büsbütün "doğallaştırma"ya girişir: Bohr'un epistemolojisindeki "hümanist kalıntıları" (Bohr'un "gözlemci"yi insan öznesiyle özdeşleştirmesini) reddeden Barad'ın faili gerçekçi izahında şu öne sürülür:

> Anlaşılabilirlik dünyanın sürmekte olan eklemlenişi içindeki bir ontolojik performansıdır. İnsana bağımlı bir nitelik değildir, bilakis ayrımsal oluşu içindeki dünyanın bir özelliğidir... Bilmek, dünyanın ayrımsal şekilde eklemlenmesine ve izah edilmesine aracılık eden özgül pratikleri beraberinde getirir. Bazı durumlarda, "gayri-insanlar" (hatta beyinleri olmayan varlıklar bile) dünyanın bilme pratiklerindeki aktif angajmanında pay sahibi olarak ortaya çıkar.[45]

Nitekim Barad'ın vardığı radikal ontolojik sonuca göre, "madde ve mânâ karşılıklı olarak eklemlenmiştir":[46] "Söylemsel pratikler mânâ üretmenin maddi koşullarıdır. Benim post-hümanist izahıma göre, mânâ insana bağımlı bir mefhum değildir; bilakis, mânâ ayrımsal anlaşılabilirliği içindeki dünyanın sürmekte olan bir performansıdır."[47] Barad ilkel, beyni olmayan bir derin deniz organizmasından bahseder: Bu organizmanın tüm yüzeyi ufak değişimleri yansıtmakta ve bu değişimler tehlikeli diye okunduğunda bir kaçış devinimini tetiklemektedir. Ona göre bu, mânâ ve maddenin karşılıklı eklemlenişinin bir örneğidir. Fakat Barad'ın vardığı sonucu fazlasıyla tıkırında işler: Evet, son "hümanist kalıntılar"ı tasfiye eder, yani Meillassoux'nun deyişiyle "transandantal bağlılaşımcılık"ın (her nesnenin veya gerçekliğin her parçasının, "koyutlayan" bir öznenin nesnel bağlaşığı olarak ortaya çıktığı aksiyomu) son izlerini ortadan kaldırır. Ama bunun karşılığında ödediği bir bedel vardır ki o da aygıtların ve nesnelerin birliği kisvesinde, mânâyı doğrudan doğaya yerleştirerek *bağlılaşımın kendisini ontolojikleştirmektir.*

Buradaki sorun, organizma ve çevresi arasındaki doğal bağlılaşımdan başlayan çizginin simgesel düzene özgü mânânın yapısına kadar *sürdüğü* imasıdır. Doğada, farklar farkları oluşturur: "Nedenler" dizisi ve "sonuçlar" dizisi arasında bir fark oluşturan faili kesikler vardır, bir organizma kendi çevresini ölçer ve ona göre tepki verir; bununla beraber, burada eksik olan husus iki fark dizisi arasındaki bir kısa devredir, "sonuçlar" dizisine ait olup kendini geridönüşlü olarak "nedenler" dizisine kazıyan bir imdir. Deleuze *Fark ve Tekrrür*'de bu paradoksal imi "karanlık öncü" diye adlandırır: "Şimşekler farklı yoğunluklar arasında

45 Barad, *Meeting the Universe Halfway,* s. 149.
46 A.g.e., s. 152.
47 A.g.e., s. 335.

çakar; ama onlardan evvel, patikalarını önceden belirleyen, fakat bunu tersten, nakşolmuş gibi yapan algılanmaz bir karanlık öncü [*précurseur sombre*] gelir."[48] Bu bakımdan, karanlık öncü bir meta-farkın gösterenidir:

> iki heterojen dizi, iki fark dizisi olduğunda, öncü bu farkların farklılaştırıcısı rolünü oynar. Böylece, kendi gücü sayesinde, onları birbiriyle dolayımsız bir ilişki içine sokar: Farkın kendinde'sidir veya "farklı şekilde farklı olan"dır – bir başka deyişle, ikinci derecedeki farktır, kendi başına farklıyı farklıyla ilişkilendiren kendinden-farklı olandır. İzlediği patika görünmez olduğu ve ancak tersten görünür hale geldiği için, sistem içinde sebebiyet verdiği fenomen onun üzerinden geçip onu kapladığı ölçüde, içinden "noksan" olduğu şeyden başka yeri, yoksun olduğu şeyden başka özdeşliği yoktur: Tam anlamıyla nesne = x'tir, kendi özdeşliğinden yoksun olduğundan ötürü "kendi yerinde olmayan"dır.[49]

Yahut, Ian Buchanan'ın veciz ifadesiyle: "Karanlık öncüler, sonuçları nedenler zannetmememiz için, bir metinde tersten okunması gereken o ânlardır."[50] Deleuze *Anlamın Mantığı*'nda bu kavramı doğrudan Lacancı "saf gösteren" mefhumuna atıfta bulunarak geliştirir: İki dizi arasında, anlam-etkisinin gerçekleşebilmesi için, gösteren dizisi ve gösterilen dizisi arasında bir kısa devre olmalıdır. Lacan bu kısa devreye "kapitone noktası" der: gösterilensiz bir "boş" gösteren kisvesinde, gösterenin doğrudan doğruya gösterilenin düzenine kazınması. Bu gösteren kendi sonuçlarının düzeni içinde (anlamlandırıcı) nedeni temsil eder, böylece gösterenin içindeyken gösterilenin sonucu ya da ifadesi olarak göründüğü o (yanlış)algılanan "doğal" düzeni altüst eder. Bu yüzdendir ki doğada bulduğumuz iki fark dizisi arasındaki mütekabiliyet henüz mânâ değildir. Yahut öyleyse de, saf bir belirtici işarettir, iki fark dizisi arasındaki mütekabiliyetin kaydıdır, ama henüz *anlam* değildir. Mânâyı anlamdan ayırmak gerekir: Deleuze anlamın ancak gayri-anlama istinaden ortaya çıkabileceğini, zira anlamın tanım gereği gayri-anlamın anlamlandırılması olduğunu göstermişti.

Antisemitizm örneğini yeniden ele alalım: Antisemitizm toplumsal yaşamın bir dizi özelliği (finansal yolsuzluk, cinsel edepsizlik, medya manipülasyonu, vb.) ve "Yahudilik"e dair bir dizi benzer hipotetik özellik (Yahudiler namussuzdur, cinsel açıdan edepsizdir, medyamızı kontrol edip manipüle ederler...) arasında, Yahudilerin toplumumuzun tüm bu rahatsız edici özelliklerinin nihai sebebi olduğu yargısına varmak için bir mütekabiliyet kurar. Fakat bu yargı çok daha

48 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, Londra: Continuum, 2001, s. 119.
49 A.g.e., s. 119-20.
50 Ian Buchanan, *Deleuzism: A Metacommentary*, Durham: Duke University Press, 2000, s. 5.

karmaşık bir düşünsel süreçle desteklenir. Evvela, nedensellik düzeyinde bir tersyüz oluş vardır: Eğer biri "Yahudiler namussuzdur, sömürücüdür, hilekârdır" diyorsa, bu onu henüz bir Antisemitist yapmaz; hakiki bir Antisemitist şunu ekleyecektir: "Bu herif *Yahudi olduğundan ötürü* namussuzdur, sömürücüdür ve hilekârdır." Burada basit bir döngüsellik yoktur, çünkü temelindeki mantık öyle değildir: "Yahudi olduğundan ötürü namussuz, ve Yahudiler namussuzdur." Burada gerçekleşen bir şey daha vardır: Bu tersyüz oluşta bir aşırılık, gizemli bir *je ne sais quoi* türer ve bunun temelindeki mantık şöyledir: "Yahudilerde, onların namussuz olmasına sebep olan gizemli bir unsur, bir Yahudilik özü vardır, vb." Bir Yahudiyi bir Yahudi yapan gizemli unsur olarak bir *sözde-neden* girer devreye böylece; "daha derin bir anlam" ortaya çıkar, şeyler birdenbire berraklaşır, her şey anlam ifade etmeye başlar, çünkü tüm sıkıntılarımızın kaynağında Yahudinin olduğu tespit edilmiştir. Bu anlam, elbette, gayri-anlam sayesinde, bir nesnenin adının kendi nitelikleri arasına dahil edilmesinin yarattığı gayri-anlam kısa devre sayesinde ayakta kalır. Barad'ın mânâyı insan-öncesi doğada, doğal organizmaların çevreleriyle etkileşim (yahut, iç-eylem [*intra-act*]) kurmasında bulduğumuz yolundaki iddiasında, "anlam üreten" bu ilave tersyüz oluş eksiktir işte. Başka bir deyişle, Barad "özcülüğe" yönelttiği eleştirisinde farkların ve farklılaştırmanın önemini tekrar tekrar vurgulasa da, nihayetinde *farkın kendisini*, farklılaştırdığı terimleri önceleyen o kendi kendiyle ilişkilenen "saf" farkı" hesaba katmaz.

İşte burada meselenin can alıcı noktasına varırız: Barad'ın yargılarını eleştirirken, gayri-anlamın içinden "anlam üreten" kısa devrenin insana özgü olduğunu ileri sürerek, insanları hayvanlardan ayıran klasik boşluğun yeni bir versiyonunu önermeyi amaçlamıyoruz. Kuantum mekaniğine göre, doğada genelde insana özgü simgesel boyut diye algıladığımız şeyin (deyim yerindeyse, daha düşük bir kuvvet/potansiyellik içinde) tuhaf bir proto-versiyonuyla karşılaştığımız yolundaki içgörü korunmalıdır; bizim tezimizse şudur: Barad'ın gözardı ettiği ayrımsal kısa devrenin bir proto-versiyonu kuantum alanında işler halde *bulunabilir*. Bunu saptamak için, öncelikle temel Hegelci tersyüz oluşu tekrarlamamız gerekir: Soru, "klasik evrenden kuantum dalgalarının evrenine nasıl geçeriz?" değil, tam tersi olmalıdır: "Kuantum evreninin kendisi dalga işlevinin çöküşünü, 'tutarlılıktan çıkarak' klasik bir evrene dönüşmesini niçin ve nasıl içkin bir şekilde gerektirir?" Çöküş neden ve nasıl kuantum evrenine içkindir? Başka bir deyişle, mesele bulanık kuantum dalgalanmalarının ayakta tutmadığı hiçbir klasik gerçekliğin olmamasından ibaret değildir; bir parça klasik gerçekliğe her zaman çoktan kancalanmamış hiçbir kuantum evreni de yoktur. Dalga işlevinin ölçüm ediminde çökmesindeki sorun şudur ki onu kuantum çerçevesinde değil klasik çerçevede formülleştirmek gerekir. Bu yüzden:

dalga işlevinin çöküşünün kuantum mekaniğinde ayrıksı bir yeri vardır. Gözlemlerin vuku bulması, ama kuantum teorisi tarafından tahmin edilmiyor olması bu çöküşü *gerektirir. Kuantum mekaniğinin tutarlı olması için muhakkak ileri sürülmesi gereken ilave bir koyuttur.*[51]

Bu formülasyondaki sarihliğe dikkatinizi çekerim: Kuantum mekaniğinin tutarlı olması için, klasik gerçeklik çerçevesinde formülleştirilmiş bir ölçüm gereklidir, klasik gerçekliğin eklenmesiyle birlikte kuantum alanı "dikilmiş" olur. Bu ayrıksılığı çözmek için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Önce ikici konum gelir: Karşımızda iki farklı gerçeklik düzeyi vardır, sıradan yasalara uyan klasik "makro"-gerçeklik ve kuantum yasalarına uyan "mikro"-gerçeklik. Ardından, daha uç konum gelir: Var olan her şey klasik gerçekliktir ve kuantum alanı klasik çerçevede formülleştirilmiş ölçümleri izah etmek için tasarlanmış bir rasyonel kurgu ya da varsayımdan ibarettir. Barad'a göre, gerçeklik de birdir, ama kuantum yasalarına uyan dolanık fenomenlerin biridir: Bir kesik ancak bir fenomenin *içinde*, onun unsurlarının *iç*-eyleminin parçası olarak ("etkileşim"den bahsedince klasik ontolojiye fazla taviz verilmiş olunur zaten, zira ayrı parçaların birbiriyle bir şekilde etkileşim içine girdiği ima edilmiş olur) açılır ve nesne de işte ancak böyle gözlemlenen olarak sabitlenir. Kesik nesneyi "neden" ve ölçüm aygıtındaki imi ise "sonuç" diye birbirinden yalıtır, böylece nesnedeki bir değişim ya da fark aygıttaki bir değişim ya da farkla dolanık hale gelir – fakat bu kesik bir fenomene *içkindir.*

Buradaki kilit mefhum, nesne ve aygıtı kuşatan tüm fenomenin birliğidir. İşte bu yüzden, çift-yarık deneyinde her bir parçacığın patikası ölçülür ve girişim deseni [*interference pattern*] gözden kaybolurken, parçacıkların gözlemlenip gözlemlenmediklerini bir şekilde "bildikleri"ni ve ona göre davrandıklarını öngören her türlü mistik iddiadan uzak durmalıyız. Ama bu olguyu ölçüm sürecinin parçacıkları ampirik olarak bozmasının sonucu olarak da okumamalıyız (bir dalga, patikasını ölçen fotonlarca bozulduğunda bir parçacıklar toplamına dönüşmez). Değişen husus, farklı bir faili kesiği, ölçüme olanak tanıyan bir kesiği açan tüm fenomenal *dispozitiftir*:

> *Girişim desenini indirgemek* için yalnızca, patikaları birbirinden ayırma *imkânı gerekir*... önemli olan şey fiili ölçümden ziyade "bağlamsallık"tır – tanımlamanın olanaklılık koşuludur. Girişim deseninin, dalganın hangi yoldan gittiğini belirlemeye yönelik herhangi bir ölçüm yapılmaksızın *–sırf patikaları birbirinden ayırma imkânı sayesinde–* kaybolduğu deneysel olarak doğrulanmış olduğu için, bu bulgular girişim

51 George Greenstein ve Arthur G. Zajonc, *The Quantum Challenge: Modern Research on the Foundations of Quantum Mechanics,* Sudbury, MA: Jones and Bartlett, 1997, s. 187; şurada alıntılandığı haliyle: Barad, *Meeting the Universe Halfway,* s. 285 (vurgu eklendi).

deseninin yok olmasının nedensel mekanizması olarak mekanik bir bozulmaya dayanan her türlü açıklamaya açıkça meydan okur.[52]

Burada, transandantal bir terim olan " olanaklılık koşulu"nun zikredildiğine dikkatinizi çekerim: Aygıtlar bir tür transandantal rol oynayıp bir fenomenin anlaşılabilirlik alanını yapılandırır. Sırf bir ölçüm imkânının kâfi olmasının sebebi budur: Girişim deseni sırf patikaları birbirinden ayırma imkânı sayesinde kaybolur. Herhangi bir ampirik ölçüm olmadığında bile böyle olur ve bu durum tek tek parçacıkların kendi patikalarını bir şekilde "bilmeleri"nden değil, ölçüm imkânının onların anlaşılabilirlik alanlarını transandantal olarak oluşturmasından kaynaklanır. Daha da şaşırtıcı olan bir vaka, "geçmişi değiştirebiliyor" gibi görünen gecikmeli ölçüm işte böyle de izah edilebilir:

> Girişim desenini hangi yoldan gidildiğine ilişkin enformasyonu silerek eski durumuna getirmek mümkündür... öte yandan, atom yarıkların içinden geçip bir perdenin üzerine işaretini kaydettikten sonra, hangi yoldan gidildiğine ilişkin enformasyonu silip silmemeye de karar verebiliriz... eğer deneyci, her bir atom yan yattıktan çok sonra hangi yoldan gidildiğine ilişkin enformasyonu silip silmemeye karar vermek suretiyle bir girişim deseninin ortaya çıkıp çıkmayacağına karar verebiliyorsa, geçmişi kontrol edebiliyor gibidir. Peki bu nasıl mümkün olur?[53]

Buradaki anahtar, yine, fenomenlerin birliği, "fenomenlerin nesneler üzerindeki ontolojik önceliği"dir. Paradoks, parçacıkları gözlemlendiklerini (veya hatta gözlemleneceklerini) "bildikleri" anda davranışlarını sihirli bir şekilde değiştiren özerk "nesneler" diye yalıttığımızda ortaya çıkar sadece:

> Tek tek soyut entitelere odaklanılırsa, sonuç düpedüz gizem olur, atomların görünürdeki imkânsız davranışını izah edemeyiz. Deneyci çoktan mevcut olmuş bir geçmişi değiştiriyor ya da atomlar sırf enformasyonun silinmesiyle yeni bir geleceğin doğrultusuna geçiyor değildir. Söylenmeye çalışılan şey şudur: Evvela, geçmiş hiç olmamıştı ve gelecek gözler önüne serileceklerden ibaret değildir; "geçmiş" ve "gelecek" tekrar tekrar işlenip katlanır... Uzay içinde ayrılmış tek tek parçacıklar ya da zaman içinde ayrılmış tek tek olaylar arasında, belli-bir-mesafede-acayip-bir-eylem eşgüdümü yoktur. Uzay ve zaman fenomenaldir, yani, fenomenlerin oluşumunda iç-eylemsel şekilde üretilirler; uzay da zaman da fenomenlerin dışında belirli verililer olarak var

52 Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 305-6.
53 A.g.e., s. 311-12.

değildir.[54]

Kısacası, her fenomen kendi "geçmişini" ve "geleceğini" içerir; bu "geçmiş" ve "gelecek, faili bir kesik bu fenomenin koordinatlarını belirlediği anda ortaya çıkar. Bir başka deyişle, her fenomen bir faili kesiği zaten beraberinde getirir, (yerel) dalga işlevinin çöküşünü zaten beraberinde getirir. Nitekim her fenomen bir özgül farkı tecessüm eder: bir faile ve bir nesneye karşı duran bir kesiği. Fenomenlerin bu çoğulluğunun arkaplanı -Kantçı bir terimle söylersek, Kendinde'si- boşluk veya vakumdur, saf kuantum potansiyelliğidir: Her fenomen vakumun dengesini bozar. Küçücük bir gerçeklik parçasının hiç yoktan ortaya çıkmasını tahayyül etmek bile zor geliyorken, tüm evren hiç yoktan nasıl ortaya çıkabilir ki? Kuantum fiziği burada güzel ve tam diyalektik bir çözüm sunar: Elbette ki verili bir evren içindeki hiçbir nesne hiç yoktan ortaya çıkamaz, ama tüm evren hiç yoktan ortaya çıkabilir ve bunun gayet net bir sebebi vardır: "Tüm doğa yasalarının uyması gereken bir koşul vardır: Boş uzayla çevrelenmiş yalıtık bir cismin enerjisinin pozitif olmasını şart koşmalıdır ki bu da söz konusu cismi toplamak için çalışılması gerektiği anlamına gelir"; aksi takdirde,

> cisimler herhangi bir zaman ve herhangi bir yerde görünebilirdi. Dolayısıyla boş uzam istikrarsız olurdu... Evrenin toplam enerjisi daima sıfırda kalmak zorundaysa ve bir cismi yaratmak enerjiye mâl oluyorsa, tam bir evren hiç yoktan nasıl yaratılabilir? İşte bu yüzden yerçekimi gibi bir yasa olmak zorundadır... Çünkü yerçekimi uzayı ve zamanı şekillendirir, uzay-zamanın yerel açıdan istikrarlı, ama küresel açıdan istikrarsız olmasını sağlar. Tüm evrenin ölçeğinde, maddenin pozitif enerjisi negatif yerçekimsel enerjiyle dengelenebilir ve dolayısıyla bütün evrenlerin yaratılmasında herhangi bir sınırlama yoktur. Yerçekimi gibi bir yasa olduğundan ötürü, evren kendini hiçlik içinden çıkarıp yaratabilir ve yaratacaktır.[55]

Bu argümandaki diyalektik güzellik, tıpkı her şeyin aynı kalması için bir şeyin değişmesi gerektiğini öne süren eski muhafazakâr düstur gibi, evrenin yerel açıdan istikrarsız ama küresel açıdan istikrarlı olduğunu öne süren genelgeçer anlayışı tersine çevirmesidir: Buna göre Bütün'ün istikrarı ve ahengi, kendi parçaları arasındaki sürekli mücadelenin ahengidir. Kuantum fiziği ise tam aksine, küresel istikrarsızlığın yerel istikrarın temeli olduğunu ileri sürer: Bir evren içindeki entiteler sabit kurallara uymak zorundadır, nedensel bir zincirin parçasıdırlar, ama tam da bu zincirin bütünlüğü olumsalıdır. Peki böyle olması, Boşluğu saf potansiyelliği düzeyinde, hiçbir fark olmadığı anlamına mı gelir? Hayır: Higgs alanının izleği olan iki vakum arasındaki boşluk kisvesinde *saf fark* vardır. Şimdi

54 A.g.e., s. 315.
55 Hawking ve Mlodinow, *The Grand Design*, s. 179-80.

gelin Higgs alanı paradoksunu, bir kez daha, toplumsal-siyasal tahayyülümüzde "Millet"in statüsüyle bir koşutluk kurarak ele alalım.

"Ait" olduğumuz "Millet", Freudcu-Lacancı "Şey"in bir başka adı değil de nedir? Yani "Millet", bir dizi pozitif özellikle asla tanımlanamayan, ancak ve ancak "Neyse o işte, bunun ya da şunun ne anlamı olduğunu bilmen için Alman (ya da...) olman gerekir" gibi totolojik-sözde açıklamalarla ifade edilebilen adlandırılamaz X, simgesel evrenin kara deliği değil midir? Mensupları olan bizlerin önünde değildir; kolektif varoluşumuzun nüfuz edilmez arkaplanı olarak, arkamızdadır. Kuyruk seçme sanatını düşünelim mesela: Tanımlanabilir herhangi bir stratejiyi fazla sayıda kişi izlerse o strateji ters tepecektir (malûmumuz üzere, ana yol tıkalı olduğu için birçok sürücü tali yola girer ve bunun sonucunda tali yol tıkanır ve ana yolda trafik kalmaz). Peki ama neredeyse tüm katılımcılar bunun tam tersini, yani herhangi bir kuyruğu rastgele seçme stratejisini benimserse yine kestirilebilir bir örüntü ortaya çıkacak, bu örüntüyü hesaba katan bir stratejiyi izleyenler en hızlı akan kuyruğu seçebilecektir. Gelgelelim en hızlı akan kuyruğu düzenli olarak *seçen* bazı insanlar vardır. Peki bunu nasıl becerirler? Esas marifet bu iki uç arasında bir denge bulmaktır: tüm stratejiler kendi kendini büsbütün yok etmeden evvel, kısa vadeli dalgalanmaları ve dengesizlikleri göz önünde bulunduran sınırlı bir stratejiyi benimsemek. Kişinin Millet-Şey'inin X'inin adlandırılmasında da benzer bir şey olur: Bütünüyle tutarlı olan her iki strateji de (ya Millet-Şey bir dizi özellikle tanımlanabilirmiş gibi hareket edersiniz –bir kuyruk seçmeye yönelik tanımlanabilir stratejinin muadilidir bu– ya da Millet-Şey'in sırrına vâkıf olunmaz bir totoloji olduğunda ısrar edersiniz –bu da rastgele bir kuyruk seçmenin muadilidir) kendi kendini yok eder. Dolayısıyla elden anca "şiirsel" yaklaşımı benimsemek gelir: boş Millet-Şey'e bir şekilde tikel bir tını veren ve daima öylesine tikel kalan, yani kendilerini Millet'in tüm üyelerinin (ya da hatta çoğunluğunun) evrensel nitelikleri olarak dayatmayan gelgeç tikel özellikleri seçmek. Örneğin İngilizler bağlamında, sıcak bira içmek, kriket oynamak, tilki avlamak, vb.

Hanif Kureishi bir keresinde bana, önceki kitaplarından farklı bir anlatısı olan yeni romanından bahsediyordu. İronik bir şekilde ona şöyle sordum: "Ama başkahraman yine bir göçmen ve başarısız bir yazar olan Pakistanlı bir babası var değil mi?" "Bunda ne sorun var ki," diye yanıtladı beni, "Hepimizin başarısız yazarlar olan Pakistanlı babalarımız yok mu?" Haklıydı ve Hegel'in evrensellik mertebesine yükselen tekillik derken kastettiği şey buydu: Kureishi'nin kendi babasında tespit ettiği patolojik kıvrım *her* babanın bir parçasıdır; normal baba yoktur, herkesin babası kendi beklentilerini karşılamayacak bir şekilde yaşamış ve nitekim oğluna kendi simgesel borçlarını kapama vazifesini bırakmış bir figürdür. Bu anlamda, Kureishi'nin "Pakistanlı başarısız yazar"ı evrensel bir tekildir, evrenselliğe karşılık gelen bir tekildir. Hegemonya işte buna, evrensel ve onun (terimin tam Kuhncu anlamıyla) paradigmatik örneği arasındaki kısa

devreye dairdir: Kureishi'nin kendi örneğinin, babalığın bir başka "imkânsız meslek" olduğu yolundaki evrensel olguyu örnekleyen bir dizi vakadan biri olduğunu söylemek yetmez. Bir adım daha atılmalı ve aynen, hepimizin başarısız yazarlar olan Pakistanlı babalarımız olduğu ileri sürülmelidir. Başka bir deyişle, baba olmayı, tüm ampirik babaların ulaşmaya çalıştığı, fakat en nihayetinde erişemediği evrensel bir ideal olarak ele alalım. Buradan bakarsak, esas evrensellik baba olma ideali değil, başarısızlıktır. "Pakistanlı başarısız yazar", Kureishi'nin Baba-Şey'e özgül bir tını katarak verdiği isimdir – asıl kalemşorlar, isimlere özgül tınılar katanlar şairlerdir. Millet-Şey'i "adlandırma" sanatı da buna dayanır: bir yandan Millet-Şey'in bir tadını veren, diğer yandansa ona uygun bir mesafede durup adlandırılmazlığına saygı duyan bu tür özgül "tını"ları icat etmek veya adlandırmak.

Bu bağlamda modern kozmolojiyle kurulacak bir koşutluk zannedilebileceğinden daha fazlasını açığa çıkarır. Millet-Şey bir tür göstergesel "kara delik" işlevi gördüğüne göre, "olay ufku" mefhumunu devreye sokmamız gerekir. Genel görelilikte, olay ufku uzay-zamandaki bir sınıra işaret eder: ötesinde olayların dış bir gözlemciyi etkileyemediği, kara deliği çevreleyen bölge. Ufkun içinden verilen ışık gözlemciye asla ulaşamaz, dolayısıyla ufkun içinden gözlemcinin tarafına geçen her şey bir daha asla görülmez. Millet-Şey'in şiirsel şekilde adlandırılışının muadili nerededir peki? "Hawking ışınımı"nda olabilir belki de (bilindiği üzere, Stephen Hawkins 1975'te, kara deliklerin bir termal ışınım yaydığını öngörmüştü): Kuantum etkileri olay ufkunun hemen ötesinden siyah cisim ışınımı yaymaktadır; bu ışınım doğrudan kara deliğin kendisinden gelmez, bilakis, kara deliğin gerçek parçacıklara dönüşmeye meyletmesiyle birlikte canlanan virtüel parçacıkların sonucudur: Vakum dalgalanmaları bir parçacık-antiparçacık çiftinin bir kara deliğin olay ufkunun yakınında görünmesine neden olur; çiftten biri kara deliğe düşer, diğeri ise kaçar ve dış gözlemciye bu durum kara delik bir parçacık yaymış gibi görünür. Şey'in şiirsel şekilde adlandırılışları da böyle bir şey değil midir? Dış bir gözlemciye (okura), Millet-Şey bu adlandırmayı yaymış gibi görünür. Kurduğumuz bu koşutlukta bir adım daha atıp hipotetik bir temel parçacık olan "Higgs bozonu"nu (boş uzayda sıfır-dışı bir değer edinen paradoksal Higgs alanının kuantumunu) da dahil edebiliriz. Higgs bozonuna "Tanrı parçacığı" da denmesinin sebebi budur: "Hiçliğin" oluşumunda payı olan "bir şey", kelimenin tam anlamıyla "hiçliğin harcı". Freudcu Şey de böyledir: hiçliğin harcı.

İKI VAKUM

Higgs alanı, kuantum Boşluğunun genelgeçer New Age zihniyetiyle yorumlanışlarının, yani Hiçlik-Her Şey olarak, her şeyin dipsiz kökenindeki saf bir potansiyellik, içindeyken tüm belirli Bir'lerin kaybolduğu o Plotinusçu Üst-Bir olarak değerlendirilmesinin altını oyar. "Higgs alanı" kuvvetlerin ve parçacıkların farklı şekilde davranıp davranmadığını kontrol eder: "Çalışır" (işler) haldeyken, temel parçacıklar arasındaki simetriler bozulur ve ortaya karmaşık fark örüntüleri çıkar; "çalışmaz" (işlemez) haldeyken ise, kuvvetler ve parçacıklar birbirinden ayırt edilemez, sistem bir vakum içindedir. İşte bu yüzden parçacık bilimcileri (şimdilik hipotetik olan) Higgs Parçacığı'nı deli gibi bulmaya çalışır ve bazen ona "tanrı parçacığı" diye göndermede bulunur. Bu parçacık Lacan'ın deyişiyle *objet petit a*'nın, arzunun nesne-nedeninin, yani bir vakumun simetrisini bozan nedenin, simetriyi bozup farkları devreye sokan X'in muadilidir. Kısacası, hiçlikten (vakumdan, saf potansiyelliklerin boşluğundan) bir şeye (fiili farklı parçacıklara ve kuvvetlere) geçişin nedeninden aşağısına tekabül etmeyen bir şey. Peki bu mucizevi parçacık materyalist bir şekilde düşünülebilir mi? Tüm nesnelerin mistik nedeni şeklindeki obskürantist fikirden nasıl uzak durabiliriz?[56]

Materyalist çözüm gayet nettir ve Higgs alanının kilit paradoksuyla ilgilidir: Her alanda olduğu gibi, Higgs alanı da kendi enerji yoğunluğu ve kuvveti tarafından şekillenir. Ne var ki, "Higgs alanının çalışır halde olması ve parçacıklar ile kuvvetler arasındaki simetrilerin bozulmuş olması enerji açısından uygundur."[57] Kısacası, saf vakum olduğunda (Higgs alanı çalışmaz halde olduğunda) Higgs alanının yine biraz enerji harcaması gerekir – her şeyin bir bedeli vardır; evrenin kendini tamamen salmış bir şekilde, "kendi içinde dinlendiği" sıfır-noktası değildir – hiçliğin, bir enerji yatırımıyla ayakta tutulması gerekir. Bir başka deyişle, enerji bakımından, hiçliği (saf vakumun boşluğunu) sürdürmek bir şeye mâl olur. Bu bağlamda, bazı teosofik gelenekler doğru yolda olabilir, mesela Talmud'da öne sürüldüğü haliyle, bir şey yaratmadan evvel, Tanrı'nın hiçliği yaratmak, geri çekilmek, yaratım için alan açmak zorunda olduğu fikrinde doğru bir yol izleniyor olabilir. Bu paradoks bizi iki vakumu birbirinden ayırmaya zorlar: Önce, içindeyken Higgs alanının çalışmaz halde olduğu "sahte" vakum vardır; yani, farklılaşmış hiçbir parçacığın ya da kuvvetin olmadığı saf simetri vardır; bu vakum "sahte"dir, çünkü ancak belirli bir miktarda enerji sarfiyatıyla ayakta

56 Tüm teosofik spekülasyonlar bu noktaya odaklanır: Ta en başta (daha doğrusu, başlangıçtan *evvel)* hiçlik, saf potansiyellik boşluğu, hiçbir şey istemeyen istenç, Tanrı'dan önceki ilahi dipsizlik vardır ve ardından, bu boşluk açıklanamaz bir şekilde bozulur ya da yitirilir.

57 Paul J. Steinhardt ve Neil Turok, *Endless Universe: Beyond the Big Bang,* Londra: Phoenix, 2008, s. 82.

tutulabilir. Ardından, içindeyken Higgs alanı her ne kadar çalışır halde ve simetri bozulmuş olsa da, yani parçacıklar ve kuvvetler belirli bir şekilde farklılaşmış olsa da, harcanan enerji miktarının sıfır olduğu "esas" vakum vardır. Diğer bir deyişle, enerji bakımından, Higgs alanı hareketsizlik, mutlak istirahat içindedir.[58] En başta, sahte vakum vardır; bu vakum sarsılır ve simetri bozulur, çünkü her enerji sistemi gibi Higgs alanı da enerji sarfiyatını asgari düzeye çekmeye meyleder. İşte bu yüzden, "hiçlik değil, bir şey vardır": Çünkü, enerji bakımından, *bir şey hiçlikten daha ucuzdur*. Burada Demokritos'un *den* mefhumuna geri döneriz: "hiçlikten daha ucuz olan bir şey", hiçten az olan tuhaf bir ontoloji-öncesi "bir şey".

Demek ki iki Hiçliği birbirinden ayırmamız elzemdir: ontoloji-öncesi *den*'in, "hiçten-az"ların Hiçliği, ve olduğu gibi, dolaysız olumsuzlama olarak koyutlanan Hiçlik – Bir Şey'in ortaya çıkması için, ontoloji-öncesi Hiçliğin olumsuzlanması, dolaysız/belirgin bir boşluk olarak koyutlanması gerekir ve Bir Şey işte ancak bu boşluk içinde ortaya çıkabilir, işte ancak bu boşluk içinde "Hiçlik değil de Bir Şey" var olabilir. Demek ki ilk yaratım edimi uzayın boşaltılması, Hiçliğin oluşmasıdır (Freud'un terimleriyle söylersek, ölüm dürtüsü ve yaratıcı yüceltim kopmazcasına birbiriyle iç içe geçmiştir).

Epiküros'un *clinamen* mefhumu bu ikili vakum yapısının; bir entitenin kendisi, kendi özdeşliği bakımından ancak "çok geç kaldığı" sürece var olduğu fikrinin ilk felsefi modeli değil midir? Atomların boş uzaya dümdüz düştüğünü iddia eden Demokritos'un aksine, Epiküros atomlarda düz patikalarından sapmaya dönük kendiliğinden bir eğilim olduğunu ileri sürmüştü. Bu yüzden, Lacanca belirtirsek, Demokritos'tan Epiküros'a geçişin Bir'den artık-nesneye geçiş olduğu söylenebilir. Demokritos'un atomları "birler"dir, Epiküros'unkilerse artık-nesneler. Marx'ın teori yoluna, Demokritos ve Epiküros'un felsefeleri arasındaki fark hakkında bir doktora tezi yazarak girmesi boşuna değil tabii.

Belki bu bize materyalizmin asgari bir tanımını veriyordur: iki vakum arasındaki indirgenemez mesafe. Budizmin bile "idealist" kalmasının sebebi de budur: Budizmde, iki vakum nirvana mefhumunda birbirine karıştırılır. Freud bile bunu açıkça anlamamış, ölüm dürtüsünü "nirvana ilkesi"yle karıştırmış ve dolayısıyla kendi ölüm dürtüsü mefhumunun özünü, yaşamın ve ölümün ötesinde var olmakta ısrar eden bir tekrarın "namevt" müstehcen ölümsüzlüğü oluşunu gözden kaçırmıştı. Organizma-öncesi bir huzura dönüş olarak nirvana bir "sahte" vakumdur, çünkü (enerji sarfiyatı bakımından) dürtünün döngüsel hareketinden "fazlaya mâl olur".[59]

---

58 A.g.e., s. 92.

59 Dürtünün sahasında, aynı boşluk Lacan'ın ayrıntısıyla geliştirdiği haliyle dürtünün *hedefi* ve *amacı* arasındaki fark kisvesinde görünür: Dürtünün hedefi –nesnesine ulaşmak– "sahte"dir, "esas" amacını –nesnesini hiç durmadan ıskalayarak döngüsel hareketini yeniden üretmek– maskeler. Nesneyle birleşme fantazisi tam/imkânsız

Piyasa da buna benzer bir yapıyla karşılaşırız: Hani Tim Hartford "hiçin değerini bilen insanlar"dan dem vurur ya[60], bu formülü Stephen Jay Gould'un Hershey çikolatalarının ağırlığı ve fiyatı arasındaki ilişkiye ele alan meşhur denemesiyle bir koşutluk kurarak karmaşıklaştırmalıyız. 1949 ila 1979 arasındaki fiyat ve ağırlık değişimlerini kıyaslayan Gould şirketin ürünün ağırlığını peyderpey azalttığını, ardından (ilk zamanlardaki kadar olmasa da) biraz daha büyütüp fiyatı artırdığını ve sonra ağırlığını yine azalttığını... keşfetmişti. Bu süreci bir noktada tam olarak hesaplanabilir mantıksal sonucuna vardırırsak, şirket içinde hiçbir şey olmayan bir paket satacaktır ve bu hiçin tam olarak belirlenebilir bir fiyatı olacaktır.[61] Nasıl bir vakumu mümkün kılmak için bir miktar enerji gerekiyorsa, Lacancı *objet a* da bu hiçi, "hiçin fiyatı"nı mümkün kılan şeydir. Tüm bunlara aklıselime dayalı şöyle bir tepki verilirdi herhalde: "Hiçten az"dan ancak simgesel bir uzayda, mesela banka hesabımın eksi 15.000 dolar olabileceği bir uzayda bahsedebiliriz. Fakat aslında, tanım gereği "hiçten az" olan hiçbir şey yoktur. Peki gerçekten de böyle midir? Kuantum fiziği işte bu temel ontolojik varsayımın altını oyar.

Gelgelelim sahici Budizm bu paradoksun bir bakıma farkındadır. Popüler kültürden bir örneğe bakalım: *Karateci Çocuk*'un (2010) yeniden yapımında, genç Amerikalı oğlan Çinli kung fu hocasına "Öyle hareketsiz durursam kavgada nasıl kazanabilirim ki?" diye itiraz edince hocasından şöyle bir yanıt alır: "Hareketsiz olmak hiçbir şey yapmamakla aynı şey değildir." Bu önermeyi, meşhur (ama bir o kadar yeterli) klişeyi, yani maiyetindeki birini bir diğeriyle karşı karşıya getirmesini ve böylece kurdukları kumpasların birbirini etkisizleştirmesini bilen bilge hükümdar klişesini (parçalar birbiriyle kavga ederlerken, krallığın Bütün'ü huzur içindedir) hesaba katarak anlayabiliriz. Parçalarının hummalı faaliyeti sayesinde Bütün'ün "hiçbir şey yapmıyor" olmasının aksine, "hareketsiz durmak", hareketi aniden kesmek suretiyle, Bütün'ün ahenkli işleyişini (döngüsel hareketini) kesintiye uğratır.[62] Burada yine vakumlara ilişkin benzer bir ikilik

---

ensestvari jouissance'ı meydana getirseydi, dürtünün kendi nesnesini tekrar tekrar ıskalaması bizi hem daha düşük bir keyifle yetin*meye zorlar hem de başlı başına bir artık*keyfi, *plus-de-jouir*'i üretirdi. Nitekim ölüm dürtüsünün paradoksu Higgs alanınmkiyle sıkı sıkıya benzerdir: Libidinal ekonomi açısından bakıldığında, büsbütün hareketsiz olmaktansa dürtü döngüsünü devamlı kat etmek sistem için "daha ucuz"dur.

60 Bkz. Tim Hartford, *The Undercover Economist*, Londra: Abacus, 2007, s. 77-8. (*Sevgili Görünmeyen Ekonomist*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: Pegasus, 2012.)

61 Bkz. Stephen Jay Gould, "Phyletic Size Decrease in Hershey Bars", *Hen's Teeth and Horses' Toes* içinde, New York: W. W. Norton & Company, 1994. Kâr işte budur: Kapitalistten bir şey satın aldığımızda, karşılığını ödediğimiz "hiç"in fiyatı. Kapitalist ekonomi hiçin fiyatına dayanır, tam bir fiyatı olan sanal bir Sıfır'a göndermede bulunmayı beraberinde getirir.

62 Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ında, Napolyon ve Kutuzov arasındaki karşıtlık etkin

yok mudur: "hareketsiz durma"nın vakumu ve "hiçbir şey yapmama"nın vakumu? Higgs alanı paradoksunun bir nevi tekrarıyla, bilfiil "hiçbir şey yapmamak" için, "hareketsiz durulmalı", ama bir bakıma etkin olunmalıdır, çünkü gerçekten faal değilseniz, sırf hareketsiz duruyorsanız, bu devinimsizlik kargaşaya ve kaosa yol açar.[63]

Evrenin asgari ontolojik koordinatlarını tasvir etmek istiyorsak, sonsuzca çoğul fenomenleri vakumun veya boşluğa istinaden onların evrenselliği olarak koyutlamak yetmiyordur demek ki: Vakumun kendisi her zaman çoktan "sahte" ve "esas" vakum olmak üzere ikiye bölünmüştür zaten ve onu bünyevi, kurucu şekilde bozan bir bölünmedir bu. Hegelci bir formülasyonla anlatma riskine girerek şöyle de denilebilir: Vakumun kendisindeki bu bölünme sayesinde "töz her zaman çoktan öznedir zaten." Burada özne ve faili birbirinden muhakkak ayırmak gerekir: Fail bir fenomen bağlamında yerleşik olan tikel bir entitedir; ana hatları tikel bir faili kesik yoluyla ve aynı kesik yoluyla ortaya çıkan nesnenin aksine oluşur; özne ise, tam tersine, kendi bağlamı tarafından belirlenmeyen, bilakis ona dolanık olmaktan çıkmış bir boşluktur, daha doğrusu, tam da böyle bir dolanık olmaktan çıkma jestidir. Başka bir deyişle, fail ve nesne karşıtlığı faili kesiğin sonucudur; ama "nesne" vakumun kendisi olduğunda, *saf* farkla tamamlanır ki bu fark özne şeklinde "var"dır. Nitekim özgül farktan saf farka geçiş, failden özneye geçişle aynıdır. Ve Hegel'e göre özne hem bir kesiğin hem de görünümün ortaya çıkışının adı olduğuna göre, "tutarlılıktan çıkma", sıradan gerçekliğin görünmesini sağlayan dalga işlevinin çöküşü de kuantum dalgalanmalarının dolamklığındaki bir kesiğin, bir kırılmanın adı değil midir? Barad niye bunu ileri sürmez?

Barad "ayrıntılar önemlidir" motifine dair birçok çeşitleme sunar: Her deney

edilgenlik ve edilgen etkinlik arasındaki karşıtlığa dayanır: Napolyon hummalı bir şekilde etkindir, mütemadiyen hareket edip hücum eder, ama bu etkinliği esasında edilgindir – kendisini etkinliğe sürükleyen kaderini edilgence izlemektedir, aklının almadığı tarihsel kuvvetlerin kurbanıdır. Rus kumandan Mareşal Kutuzov ise edimlerinde edilgendir. Geri çekilir, sadece sebat eder, fakat bu edilgenliği dayanma ve kazanmaya yönelik etkin bir istenç sayesinde mümkün olur.

63 "Hiçbir şey yapmama"nın feci sonuçlarını örnekleyen bir kişilik türü vardır: Öylece duran, yanlış hiçbir şey yapmayan, yanlış hiçbir şeyi fark etmeyen, fakat etrafındaki herkesin başına belalar açan özne. Ray Monk'a göre Bertrand Russell böyle biriydi: Kendi aile ağının merkezinde öylece oturuyor, hayatın tadını çıkarıyor, öte yandan etrafından peşi sıra intiharlar oluyordu. Burada yaygın bir deneyime değinebiliriz: Fazla heyecanlandığımızda, kendimizi tüm etkinliği durdurarak sakinleştirmeye çalışmak genelde başarısızlığı uğrar, çünkü böyle bir yöntem ters teper, böyle bir ruh halindeyken etkinlikten geri çekilmek büyük bir çaba gerektirir. Asgari derecede anlamsız bir etkinliğe girişmek, mesela ritmik bir şekilde parmaklarımızı çekmek ya da elimizi sıkmak çok daha etkili olur. Tam bir devinimsizliğe kıyasla, böyle otomatik bir etkinlik daha çok sükûnet getirir.

düzenlemesinde, nihai sonuçta muazzam değişimlere yol açabilen maddi ayrıntılara ("kelebek etkisi") son derece dikkat edilmelidir; bir diğer deyişle, deney asla kendi soyut-ideal koordinatlarına indirgenemez. Gelgelelim, bunun karşıtı olan olgu, yani, ayrıntıların her şekilde çeşitlenip durmasına rağmen aynı küresel biçimin varlığını sürdürmesi çok daha ilginç değil midir? Bizi şaşırtması gereken husus, tıpkı kendisini oluşturan kum tanecikleri asla aynı olmasa da bir kum fırtınasında aynı kalan bir dalganın biçimi gibi, bu ideal biçimin de kendi tesirini bırakması, aynı maddi etkileri üretmesi ve böylece maddi ayrıntıları neredeyse daima içimiz rahat bir şekilde gözardı edebilmemizdir. Belki de soyutlamanın (soyut biçimin) bu tesiri idealizmin temelidir: Sadece epistemolojik değildir, aynı zamanda ontolojiktir, zira bir nesneye ilişkin soyut mefhum ve nesnenin maddi varoluşunun ayrıntıları arasındaki gerilim nesnenin parçasıdır. Barad ölçümün salt epistemolojik "belirsizliğini" (ölçülen) nesnenin ontolojik noksanlığına taşıdığından ötürü Bohr'u över, ama aynı hamleyi ideallik/fikrilik bağlamında gerçekleştiremez: Peki ya saydığı o "kötü" özellikler ("özcü" kimlik/özdeşlik anlayışları, vb.) gözlemcinin epistemolojik hatasının bir sonucu olmakla kalmayıp, deyim yerindeyse, aynı zamanda gerçekliğin kendisine kazınmış bir "hata"nın sonucuysa? Başka bir anlatımla, Barad ("iyi") kırınımı ve ("kötü") yansımayı karşı karşıya koyan bir dizi özellik önerir: kırınım deseni ve ayna imgesi, farklar ve aynılık, ilişkisellikler ve mimesis, edimsellik ve temsiliyetçilik, dolanık ontoloji ve ayrı entiteler, iç-eylem ve ayrı entitelerin etkileşimi, fenomenler ve şeyler, ayrıntılı örüntülere, ince taneli özelliklere dikkat etmek ve şeyleştirici basitleştirme, özne ile nesnenin bir fenomenin içinde birbirine dolanması ve ikisi arasındaki sabit karşıtlık, karmaşık ağ ve ikili karşıtlıklar, vb. Peki ama kırınım ve yansıma (ya da edimsellik ve temsiliyet) arasında kurulan bu karşıtlığın ta kendisi, hakikat ve yanılsama arasında kurulan kaba bir ikili karşıtlık değil midir?[64]

Bununla yakından bağlantılı hayati bir husus daha vardır: Barad anlamın ideal, fikre dayalı bir entite olmadığını, aygıtlara vb. yerleşik maddi bir pratik olduğunu da defalarca belirtir. Peki öyleyse, ne kadar yanıltıcı olabilse de, onun idea statüsünü nasıl izah edeceğiz? Kavramlar daima ve bünyevi bir şekilde maddi pratiklere yerleşik olabilir, ama *yalnızca* bundan ibaret değillerdir. Mesele, kav-

64 Aynı hamleyi *edimsel* ve *saptayıcı* karşıtlığı bağlamında da yapmalıyız: Onyıllardır, dilin bir etkinlik olduğunu, şeylerin bağımsız bir halini gösteren bir temsil aracı olmadığını, "şeyleri yapan", dünyada yeni ilişkiler kuran bir yaşam pratiği olduğunu işitiyoruz. Peki ama artık bunun tam tersini sormanın zamanı gelmedi mi? Bir yaşama bütünüyle yerleşik olan bir pratik nasıl oluyor da temsili bir şekilde işlemeye, kendini kendi yaşam-dünyasına dolanık olmaktan çıkarmaya, mesafeli bir gözlem ve belirtme konumunu benimsemeye başlayabiliyor? Hegel bu "mucize"yi, gerçek yaşamda birbirine ait olan, bir arada duran şeyleri ayırabilen –ya da en azından, ayrı şekilde ele alabilen– Anlama'nın sonsuz gücü diyerek övmüştü.

ramları maddi pratiğe yerleştirmek değil, maddi pratiklerin bir kavram şeklinde deneyimlediğimiz idea statüsündeki entiteyi nasıl üretebildiğini açıklamaktır. Keza, Barad dolanık gözlemin dış faili olarak Kartezyen özne motifi yerine faili dolanıklığın geçirilmesi gerektiğini defalarca belirtir: Hepimiz gözlemlenen gerçekliğin parçasıyızdır, özne ve nesne arasındaki kesik olumsal şekilde açılır, vs. Ama esas mesele dolanık olmaktan çıkmış öznenin bu "sahte" görünümünün evvela nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamaktır: Bu özne, bir fenomenin dolanıklığı içindeki faili kesik çerçevesinde izah edilebilir mi sahiden? İçte-eyleyen failli kesikleri mümkün kılan bir tür transandantal a priori olarak, daha radikal bir trans-fenomenal kesiği baştan varsaymamız gerekmez mi?

Burada, kırınımı belki de daha radikal şekilde okumamız gerekiyordur: Kırınım mefhumunun kendisi kırınımdan geçip dağılmalıdır. Barad'ın dediği gibi, "kırınım dalgaların üst üste bindiğinde birleşmesi ve dalgalar bir engelle karşılaştığında dalgaların görünürde bükülmesi ve yayılmasıyla ilgilidir."[65] Demek ki kırınımın kendisi kırınıma uğrayıp, birleşmeye ve parçalanmaya, üst üste binmeye ve yayılmaya doğru dağılmaktadır. Bu ikilik bir sürecin birbiri ardına gelen iki aşamasına (sözgelimi, bir engelle karşılaşan bir dalganın iki dalgaya ayrılmasına ve ardından, engelin diğer tarafından yeniden karşılaşınca, karışmasına) göndermede bulunmaz. Söz konusu ikilik, aynı sürecin iki veçhesine göndermede bulunur: Kırınım, ikiye ayırdığı şeyi üreten bir ayırmadır, çünkü ayırmadan önce herhangi bir birlik yoktur. Başka bir deyişle, kırınımı Bir'in özgürleştirici bir şekilde *yarılıp açılması* [*dehiscence*] olarak değil, Bir'in oluşum hareketi, Bir'e gebelik eden bölünmüşlük, boşluk olarak kavramamız gerekir. Böyle radikal bir şekilde kavranınca, kırınımın paralaksın bir başka adı olduğu ortaya çıkar: Gerçeğin derinliğinin etkisini üretmek için gerekli perspektif kayması; deyim yerindeyse, bir nesnenin Gerçeğin nüfuz edilmez yoğunluğunu edinmesinin koşulu, kendi gerçekliğinin tutarsız olduğunu bizatihi göstermesidir: Gözlemlenen X ancak birbiriyle bağdaşmaz iki gerçekliğin çakıştığı imkânsız nokta olduğu ölçüde gerçektir – şu an bir dalgadır, ama onu farklı şekilde ölçersek, bir parçacıktır.

Demek ki iki vakum simetrik de değildir: Karşımızda bir kutupsallık değil, yerinden edilmiş Bir, deyim yerindeyse, kendisi karşısında geç kalan, her zaman çoktan "düşmüş" olan, simetrisi her zaman çoktan bozulmuş olan bir Bir vardır.[66] "Saf" vakum kendisini daima "sahte" halde açığa çıkarır, asgari bir etkinlik ve bozulmayı zaten beraberinde getiren "esas" vakumun dengesine doğru çekilir. İki vakum arasındaki bu gerilimin korunması son derece önemlidir: "Sahte vakum" salt bir yanılsamadır, geriye ise sadece "esas" vakum kalır, dolayısıyla tek hakiki huzur daimi etkinliğin, dengeli döngüsel devinimin huzurudur denemez.

65 Barad, *Meeting the Universe Halfway*, s. 74.

66 Derrida *différance* mefhumuyla benzer bir şeyi anlatmaya çalışıyordu belki de.

"Esas" vakumun kendisi daima travmatik bir bozulma olarak kalır.

Kuantum fiziğindeki tamamlayıcılık (dalga ya da parçacık) her türlü diyalektik ilişkiyi dışlar, iki veçheyi ayıran paralaks boşluk arasında herhangi bir dolayım yoktur. Peki bu boşluk, negatifliğin gayri-diyalektik temeli midir? Adsız sansız dipsizliği nasıl adlandırmalı şeklindeki o eski metafizik soru burada ilksel boşluğun nasıl adlandırılacağı bağlamında zuhur eder: çelişki, antagonizma, simgesel hadım, paralaks, kırınım, tamamlayıcılık... ve *fark*. Jameson'ın üstü kapalı belirttiği gibi, bu boşluğu belki de adsız bırakmak gerekiyordur, fakat böyle bir evrenin ima ettiği ontolojiye dair en azından geçici bir taslak çıkarmaktan kaçınmamalıyız.

Sürekli bir aciliyet hali içinde yaşayan, kendilerini tamamen Dava'ya adamış, ona ulaşmak için tüm kişisel cinsel tatmin hislerini feda etmeye hazır, fakat kendilerini tamamen birbirlerine adamaktan da geriye kalmayan devrimci âşıklar örneğini düşünelim: Cinsel tutku ve toplumsal-devrimci faaliyet arasındaki radikal *uyuşmazlık* burada bütünüyle tanınır, zira iki boyutun baştan aşağı heterojen olduğu, birbirine indirgenemez olduğu kabul edilir ve söz konusu ilişkiyi gayri-antagonistik kılan şey işte bu kabuldür. Bu örnek hakiki diyalektik uzlaşma için bir model işlevi görebilir: İki boyut üst bir "sentez"de dolayımlanmaz veya birleştirilmez, ölçülemezlikleriyle öyle oldukları gibi kabul edilir. Bu yüzdendir ki o aşılmaz paralaks boşluk, aralarında yansız bir ortak zeminin olamayacağı birbiriyle bağlantılı iki perspektifin karşı karşıya gelmesi, Hegel'den alınmış Kantçı bir intikam, yani, diyalektik şekilde asla dolayımlanamayan veya kaldırılamayan temel bir çatışkının bir başka adı *değildir*. Hegelci uzlaşı çatışkının indirgenmezliğiyle kurulan bir uzlaşıdır ve çatışkı antagonist niteliğini işte böyle yitirir.

Y'A DE DEN

Peki tüm bunlar Hegel bağlamında bizi nerede bırakır? T. S. Eliot'ın *Dört Kuartet*'inin ilki olan "Burnt Norton"ın meşhur açılış mısralarını biliriz:

> Şimdiki zaman ve geçmiş zaman
> İkisi de belki içindedir gelecek zamanın
> Ve gelecek zaman kapsanır geçmiş zamanda
> Eğer tüm zaman ebediyen buradaysa
> Yakası bırakılmaz tüm zamanın[67*]

67* İsmail Aksoy'un çevirisi gözden geçirilerek kullanıldı: http://www.antoloji.com/burnt-norton-t-s-eliot-un-dort-kuartet-inden-birincisi-siiri/ (ç.n.).

Bu mısralarda (Eliot'ın bizatihi hayranlık duyduğu) bir parodi vardır: Sırf bir oradan bir buradan bir kelime değiştirip ya da bir oraya bir buraya bir kelime eklemekle katışıksız ve yalın bir bayağılık oluşturulur – "Dün bugünden bir gün daha gençtim ve yarın bir gün daha yaşlı olacağım..." der misali. Hegel'in düşüncesine yönelik hâkim alımlamada benzer bir şey olmuyor mu? Karşımızda bitimsizce tekrar edip duran bir dizi bayağılık çıkıyor: metafizik onto-teleolojinin ve hatta deliliğin nihai ifadesi olarak Hegel'in düşüncesi; içindeyken şeyler "neyseler o hale geldiği", içinde gerçekten hiçbir şeyin ortaya çıkamadığı kapalı bir döngü olarak diyalektik süreç; Kavram'ın bir canavar mertebesine yükseltilmesi ve bu canavarın kendi hareketinin gerçekliğin tümünü doğurması; tüm negatifliğin, yarılmaların, antagonizmaların son kaldırmada "uzlaştırıldığı"na yönelik a priori güven, vs. Burada yalnızca ufacık bir yerinden kaydırmayı devreye soktuğumuzda, tüm o büyük metafizik süreç imgesi ucube bir canavarlığa dönüşür. Evet, şeyler "neyseler o hale gelirler, ama *kelimenin düz anlamıyla*: Olumsal ve açık bir süreçte, *geridönüşlü olarak* bakıldığında, her zaman çoktan öylelermiş gibi görünen hale gelirler. Evet, antagonizmalar "uzlaştırılır", ama antagonizmanın sihirli bir şekilde kaybolması anlamında değil – Hegel'in "uzlaşı" dediği şey, en temel haliyle, antagonizmayla uzlaşıdır. Evet, bir diyalektik sürecin seyri içinde, kendi temeli (başlangıç noktası) kendi sonucu tarafından geridönüşlü olarak koyutlanır, ama bu geridönüşlü koyutlama asla tam bir daire içinde kapanmaz, bir temel ve temelin temellendirdiği şey arasında daima bir süreksizlik olur, vs.

Nihai "Hegelci" bayağılık Lebrun'ın da vurguladığı şu olguyla ilgilidir: Sürecin ne kadar radikal bir olumsallığı olursa olsun, Hegel en sonunda *sürece dair hep bir hikâye anlatabileceğimiz* sözünü verir. Hegel eleştirmenleri genelde işte bu mutlu sonu sorgular: her negatifliğin yüksek bir birlik içinde kaldırılacağına duyulan güveni. Fakat bu sorgulama yanlış bir önvarsayıma dayanır: Hegel'in anlattığı hikâyenin başlıca ideolojik hikâye olan ilksel Düşüş hikâyesi, Bir'in İki'ye bölünmesi, baştaki masumiyetin bölünme ya da yabancılaşmayla bozulması hikâyesi olduğu fikrine. Bunun üzerine, baştaki birlik bir kez kaybedildi mi onun bir daha asla ele geçirilemeyeceği eleştirisi yapılır elbette. Peki Hegel'in anlattığı hikâye bu mudur sahiden? Gelin bu kilit meseleyi bir yan yola saparak ele almaya çalışalım.

Psikanalizde mitlerden bahsederken, aslında *bir* mitten, Oidipus mitinden bahsederiz – diğer tüm Freudcu mitler (ilksel baba miti, Freud'un Musa mitini kendi diliyle anlatışı), her ne kadar gerekli olsalar da, bunun üzerindeki çeşitlemelerdir. Ne var ki, Hamlet anlatısıyla beraber, işler karmaşıklaşır. Genelgeçer, Lacan-öncesi, "naif" psikanalitik okumada hiç kuşkusuz Hamlet'in annesine duyduğu ensest arzusuna odaklanılır. Hamlet'in babasının ölmesi sonucunda yaşadığı sarsıntı, bilinçdışı bir şiddetli arzunun (bu bağlamda, babanın ölmesi arzusunun) yerine gelmesinin özne üzerinde yarattığı travmatik etki çerçevesin-

de izah edilir; Hamlet'e görünen ölü babanın heyulası onun ölümü karşısında duyduğu suçluluk duygusunun yansıtılmasıdır; Cladius'a duyduğu nefret narsisistik rekabetin bir sonucudur –annesine Hamlet'in kendisi değil de Cladius ulaşmıştır; Opheliа'dan ve genel olarak kadınlardan iğrenmesi boğucu ensest kipliği içindeki cinsellikten tiksinmesini ifade eder ki bu durum babanın yasağının ya da onayının olmaması neticesinde ortaya çıkmıştır. Yani, bu genelgeçer okumaya göre, Oidipus'un modernleştirilmiş bir versiyonu olarak Hamlet, Antik Dönem'den Modernite'ye geçişte Ödipal ensest yasağının güçlenmesine tanıklık eder: Oidipus'ta, karşımızda yine ensest vardır; *Hamlet*'teyse ensest arzu bastırılıp yerinden edilir. Hamlet'in saplantılı bir nevrotik diye teşhis edilmesi bu yöne işaret ediyor gibi görünüyor: Tarihin (en azından Batı tarihinin) tümünde bulunan histerinin aksine, saplantılı nevroz modern döneme özgü bir fenomendir.

Hamlet'in Oidipus mitinin modernleştirilmiş bir versiyonu olarak okunduğu bu sağlam, hatta kahramanca Freudcu yorumun kuvvetini küçümsememek gerekir, fakat esas mesele bu okumanın şu olguyla nasıl uyumlandırılacağıdır: Hamlet, Goetheci damarda, modern (içine kapalı, düşüncelere dalmış, mütereddit) entelektüelin bir modeli gibi görünebilir, ama Hamlet miti Oidipus mitinden eskidir. Hamlet anlatısının çekirdeği (oğul, babasını katledip onun tahtına oturan kötü ağabeye karşı babasının intikamını alır; oğul, aptalı oynayarak ve "çılgın," ama hakikatli kelâmlar ederek amcasının gayri-meşru yönetiminde hayatta kalmayı başarır), eski Kuzeyli kültürlerden Antik Mısır'a, İran'dan Polinezya'ya varıncaya dek her yerde bulunan evrensel bir mittir. Beklenen kronolojik düzen böylece tersine çevrilmiş olur: Asli mitik hikâye gibi görünen şey sonra gelir; "bozuk", ironik, dolayımlanmış kopyası onu önceler. "Saf" özgün metni önceleyen tekrar (tekrar diye algılanan şey) –çarpık kopya– paradoksu, o ideolojik Düşüş hikâyesi/tarihinin aksine, *tarihselliğin ta kendisini* tanımlayan şeydir: Tarih tam da şimdiki zamana ilişkin (negatif) deneyimimiz geçmişe ilişkin vizyonumuza rengini vermekten çıktığında, geçmişi bugünkü toplumsal örgütlenme biçimlerinden baştan aşağı farklı biçimlerle düzenlenmiş bir çağ olarak algılayabilir hale geldiğimizde başlar. Fredric Jameson anlatının esas izleğinin, "haddizatında" anlatının, bir Düşüş anlatısı, işlerin kötüye gitmesi, eski ahengin yitmesi (Hamlet'te, kötü amcanın iyi baba-kralı devirmesi) anlatısı olduğunu belirtmiştir. Bu anlatı ideolojinin temel biçimidir ve bu bakımdan ideoloji eleştirisindeki kilit adım onu tersine çevirmek olmalıdır – ki böylece Hegel'e varırız: Hegel'in diyalektik sürecine dair izahında anlattığı hikâye baştaki organik birliğin kendini kendisinden yabancılaştırmasının hikâyesi değil, bu organik birliğin aslında hiç olmadığının, tanım gereği geridönüşlü bir fantazi olmasının hikâyesidir – Düşüş'ün kendisi, düştüğü yerin serabını doğurur.

Aynı paradoks inanç için de geçerlidir: İçinde bulunduğumuz ânı sinik bir inançsızlık çağı diye gördüğümüzde, geçmişi insanların "gerçekten inandığı" bir zaman diye tahayyül etmeye meylederiz – insanların "gerçekten inandığı"

bir çağ hiç oldu mu sahi? Robert Pfaller'in *Illusionen der Anderen*'de gösterdiği gibi,[68] öznel açıdan tümüyle üstlenilen bir hakikate doğrudan inanma ("İşte burada duruyorum!") modern bir fenomendir; geleneksel inançlarda ise bir mesafe söz konusudur, sözgelimi nezaket teamüllerinin veya diğer ritüellerin altında böyle bir mesafelilik vardır. Modernite-öncesi toplumlar doğrudan değil, araya bir mesafe koyarak inanıyordu. Örneğin, Aydınlanma'nın "ilkel" mitlere yönelttiği eleştirideki içkin yanlış-okuma böyle açıklanabilir. Bir kabilenin bir balıktan ya da kuştan türediği görüşüyle karşılaşan eleştirmenler buna önce tam bir inanç gözüyle bakar, sonra onu naif ve "fetişist" bularak reddeder. Böylelikle "ilkelleştirilen" Öteki'nin üzerine kendi inanç mefhumlarını dayatırlar.[69] Pfaller bugün her zamankinden de çok inandığımıza parmak basmakta haklıdır: En şüpheci tavır olan yapıbozum, "gerçekten inanan" bir Öteki figürüne yaslanır. İronik bir tavırla mesafe koyma araçlarının (mesela tırnak işaretlerinin) devamlı kullanılmasına duyulan postmodern ihtiyaç, altta yatan bir korkuyu, bu araçlar olmadığı takdirde, inancın doğrudan ve dolayımsız olacağı korkusunu ifşa eder. İronik bir tabirle, "şairlerin dediği gibi, 'seni seviyorum'" demek yerine düpedüz "seni seviyorum" demek, "seni seviyorum" ifadesinde belirli bir mesafe sanki zaten hiç işlemiyormuş gibi, dosdoğru üstlenilecek bir inancı, seni sevdiğim inancını beraberinde getirecektir adeta. İnsanların eskiden naifçe inandığı fikrinin de burada Düşüş mantığını izlediğini görebiliriz: Bu fikir, böyle bir inancın sinik şimdiki zamanın doğurduğu geridönüşlü bir fantazi olduğunu hasıraltı eder. Aslına bakacak olursak, insanlar hiç "gerçekten inanmamıştı": Modernite-öncesi zamanlarda, inanç "düz" (harfi harfine) değildi, moderniteye geçişle birlikte kaybedilen bir mesafeyi içeriyordu.

Bir sonuca bağlamak gerekirse, Ray Brassier'in sorusundan yola çıkarak, hem bu bölümü hem de tüm kitabın odak noktasını özetleyelim: *"Düşünce düşünmenin ölümünü nasıl düşünür?"*[70] Evrenin sonunu (gerek insan ırkının tükenmesini gerekse de kuantum kozmolojisinin öngördüğü gibi evrenin sonunu) gerçekten düşünebilmek için, bu sonu "çoktan vuku bulmuş bir şey"[71] olarak kavramak ve

68 Bkz. Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur,* Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

69 Bugünkü felsefeciler hakkındaki bir basmakalıba göre, felsefecilerin hâkim sistemin ikiyüzlülüğünü analiz etmeleri onların naifliklerini açığa çıkarmaktadır. İnsanların çıkarlarına geldiğinde, benimsediklerini söyledikleri değerleri tutarsız bir şekilde çiğnediklerini görünce niye hâlâ şaşıyorlardır ki? İnsanların tutarlı ve ilkeli olmalarını mı bekliyorlardır sahiden? Burada sahici felsefecileri savunmalıyız: Onları şaşırtan şey bunun tam *tersidir*: insanların "gerçekten" inanmaması, benimsediklerini söyledikleri ilkelere göre davranmamaları değil, sinikliklerini ve radikal pragmatik fırsatçılıklarını ilân eden insanların aslında, gizliden gizliye, kabul etmeye hazır olduklarından çok daha fazla inanmasıdır, bu inançları (namevcut) "ötekiler"e aktarsalar bile.

70 Ray Brassier, *Nihil Unbound:* Enlightenment and Extinction, Londra: Palgrave Macmillan, 2007, s. 223.

71 A.g.e.

içinde bulunduğumuz zamanı bu imkânsız açıdan hareketle düşünmek zorundayız. Brassier'in kitabındaki son sözlerinde en radikal haliyle felsefe "tükenişin organonu" diye tanımlanır[72] – varlığı, tükenişten hareketle düşünmeye girişmek, düşünme olmadan, zihin (zihnin örtük mevcudiyeti) olmadan, dışsallığı düşünmek demektir. Fakat meseleyi böyle formülleştirdiğimizde, bir şey yanlış gider, kilit bir boyut bulanıklaştırılır: İnsanlığın ortaya çıkmasından önceki evreni düşünmek kolaydır, Büyük Patlama'yı, Dünya'da yaşamın evrimini falan kitlelere anlatmak için yazılan yüzlerce kitap vardır. Esas mesele başka bir yerde yatar ve şu transandantal soru buna sadece işaret eder: "İnsan-öncesi nesnel gerçekliğe ilişkin bilimsel görüşün çoktan bir transandantal ufuk tarafından belirlenmemiş olmadığına nasıl emin olabilirim? *Kendimi*, çoktan ölmüşüm, daha doğrusu, neslim çoktan tükenmiş gibi nasıl düşünebilirim? Kendimi mistik bir tavırla ilksel bir dipsizliğin içine bırakarak değil elbette; paradoksal bir şekilde, baştan aşağı bedenimden ayrılarak, kendimi sonluluğumun tüm "patolojik" özelliklerinden yoksun bırakarak. *Cogito* tam da *budur*: "Nesnel" bilimi ayakta tutan şey bu bedenden ayrılmış gözün sıfır noktasıdır. Bedenden ayrılmış, kendini nesnenin parçası olarak, çoktan ölmüş olarak düşünebilen bu X, bu "namevt" X, öznedir işte. Dolayısıyla mesele Kendinde'nin zihin olmadan nasıl düşünüleceği değil, düşünmenin bu sıfır noktasının "nesnesel" statüsünün nasıl düşünüleceğidir. Öznenin asla ele avuca sığmayan bu nesnesel karşılığını, özne "olan" bu "fosil"i Lacan *objet a* diye adlandırır ve tek hakiki Kendinde olan şey bu paradoksal nesnedir.

En nihayetinde burada, ölüm dürtüsünün iki versiyonundan birini seçmek durumunda kalırız: ya Brassier'in Freud okuması (Nietszcheci yaşama istencini aşıp, bilme-istencini, hiçlik-istenci olarak, düşünmenin sonunu düşünerek Kendinde'ye ulaşma istenci olarak büsbütün kabul etmek üzere atılmış kahramanca bir adım) ya da Lacan'ın Freud okuması (tekrarlama kompülsiyonu olarak ölüm dürtüsü). Brassier'in Freudcu seçeneğinde Freud'un ölüm dürtüsü ve nirvana ilkesini birbirine karıştırması yinelenir: Freud ölüm dürtüsünü organiğin inorganiğe veya maddenin ilksel boşluğa dönme uğraşı diye okur; Lacan ise ölüm dürtüsünü her türlü boşluğun bozulması, sayesinde "devindiği" ontoloji-öncesi bir X'in ısrarı diye tasavvur eder. Demek ki en nihayetinde, hiçlik ve bir şey arasında değil, hiç (tükeniş) ve hiçten az (*eppur si muove*) arasında ontolojik tercih yapılacaktır.

Bir bakıma, Brassier'in konumu ve Lacancı-Hegelci konum arasındaki fark basit bir yer değiştirmeyle özetlenebilir: Freud üç şeyin (Copernicus, Darwin ve psikanaliz) insanın narsisizmini merkezsizleştirdiğini veya aşağıladığını söyler ya hani, Brassier işte buna göndermede bulunur, ama psikanalizin yerine bilişselciliği geçirir.[73] Bilişselcilik zihnimizi tümüyle doğallaştırıp onu evrimin için-

72 A.g.e., s. 239.
73 A.g.e., s. 40.

den doğal yolla çıkan bir fenomene indirger. Ama Brassier burada fazla hızlı ilerliyor olabilir: Evet, bilişselcilik insan zihnini dışarıdan merkezsizleştirir, onu nesnel doğal mekanizmaların bir sonucu olarak ele alır; fakat onu sadece psikanaliz *içeriden* merkezsizleştirir ve insan zihninin hem nesnel nöronal süreçleri hem de bizatihi erişemediği "öznel" düşünme süreçlerini içerdiğini ortaya koyar.

Brassier materyalizmi tanımlarken François Laruelle'e atıfta bulunur ve kulağa Marksist gelen, ama kendisine benzeyen aşırı-belirlenim mefhumunun karşısına konması gereken "son kertede belirlenim" mefhumuna başvurur: "Son-kertede-belirlenim, her X nesnenin kendi 'gerçek' bilişini belirlemesini, ama bunu ancak son kertede yapmasını evrensel olarak mümkün kılan nedenselliktir."[74] Aşırı-belirlenim transandantaldır; yani, transandantalizmin kastı şudur ki bir özne kendini asla büsbütün "nesnelleştiremez", kendisini kendi önündeki "nesnel gerçekliğin" bir parçasına indirgeyemez, çünkü böyle bir gerçeklik öznellik tarafından her zaman çoktan transandantal bir şekilde kurulmuştur: Kendimi "büyük varlık zinciri"nin içindeki bir fenomen olarak, doğal (ya da doğaüstü) bir nedenler dizisince belirlenen bir sonuç olarak açıklamakta ne kadar başarılı olursam olayım, bu nedensel imge gerçekliğe yaklaşımımı yapılandıran transandantal ufuk tarafından her zaman çoktan aşırı-belirlenir. Brassier bu transandantal aşırı-belirlenimin karşısına son kertede doğalcı belirlenimi çıkarır. Ciddi bir materyalist ancak şunu varsayabilir: Gerçekliğin içinde göründüğü her öznel ufuk, gerçekliğin her öznel oluşumu ya da dolayımı, en nihayetinde nesnel gerçeklik içindeki yeri tarafından belirlenmelidir, her şeyi kuşatan doğal sürecin parçası olarak tasavvur edilmelidir. Aradaki tezat barizdir: Aşırı-belirlenim her şeyi kuşatan bir Bütün'ün kendi parçalarının etkileşimini belirlemesine karşılık gelmez; tam aksine, bütünün bir parçasının, ötekilerle olan kendi ilişkilerinin ağını aşırı-belirleyen, kendisiyle ilişkilenen bir Bir olarak ortaya çıkmasına karşılık gelir. Tam bu anlamda, aşırı-belirlenimin temel biçimi *yaşamdır*: Canlı bir varlık dünyanın parçasıdır ama kendi çevresiyle, kendisiyle ilişkilenişinin bir işlevi olarak ilişkilenir (en basit örneği ele alacak olursak, bir organizma yemekle ilişkilenir, çünkü ona ihtiyacı vardır). Aşırı-belirlenim, bir uğrağın içinden çıktığı bütünü kendi altında toplamasına (Hegelce söylersek, önvarsayımlarını koyutlamasına) vesile olan bu paradoksal tersyüz oluşun bir adıdır.

Aşırı-belirlenim ve son kertede belirlenim arasında kurulan böyle bir ilişki antagonistiktir, çünkü ilki ikincisinin herhangi bir şekilde doğrudan kavramlaştırılmasını imkânsız kılar. Zamansallık düzeyinde, aşırı-belirlenimin yapısı geridönüşlülüğe dayanır, bir sonucun kendisini son kertede belirleyen nedenleri geridönüşlü olarak koyutlamasına (aşırı-belirlemesine) dayanır. Aşırı-belirlenimin son kertede belirlenime indirgenmesi ise nedenselliği çizgisel nedensel ağa geridönüşlü olarak aktarmayı başardığımız anlamına gelir. Öyleyse (simgesel-

74 François Laurelle, *Introduction au non-marxisme*, Paris: PUF, s. 48; şurada alıntılandığı haliyle: Brassier, *Nihil Unbound*, s. 138.

geridönüşlü) aşırı-belirlenim niye ortaya çıkar ki? En nihayetinde, kendiliğinden ve zorunlu olsa da, bir yanılsamadan mı ibarettir? Bu yargıdan uzak durmanın tek yolu çizgisel belirlenimci zinciri kırmak ve gerçekliğin ontolojik açıdan açık olduğunu ileri sürmekten geçer: Aşırı-belirlenim nedensellik zincirindeki boşlukları geridönüşlü biçimde doldurduğu ölçüde bir yanılsama değildir.[75]

Brassier'in kendisi –yine Laruelle'in izinden giderek– düşüncenin Gerçeğe ancak iki dışta-tutmanın üst üste binmesi yoluyla dokunabileceğini teslim ederken bu karmaşıklığı kabul etmiyor mudur?

> İdealizmden kaçınmanın yolu zihinsel görüyü, içine erişim sağladığı gerçeklikten çıkarmak değil, düşünme ve varolma arasındaki transandantal farkı kısa devreye uğratmaktır ki bu sayede, nesnede düşünceye dışta-tutulan şey düşüncede nesneye dışta-tutulan şeyle (sentetik olmayan bir şekilde de olsa) örtüşür.[76]

Bu formül gayet nettir: "Nesnede düşünceye dışta-tutulan şey" (düşüncenin erişemediği nesnenin *aşkın* Kendinde'si), "düşüncede nesneye dışta-tutulan şey"le (nesnellik alanından dışlanan öznenin *içkinliği*) örtüşür. Bu iki "dışt-tutma"nın örtüşmesi (ki bunu Lacan'ın *forclusion* terimiyle karıştırmamak gerekir) temel Hegelci-Lacancı hamle tekrar edilir: Bizi Kendinde'den ayıran mesafe Kendinde'ye içkindir, bizi (özneyi) Kendinde'nin dahilindeki açıklanamaz/"imkânsız" bir boşluğa ya da kesiğe çevirir. Lacan'a göre, "nesnede düşünceye dışta-tutulan şey" o "imkânsız" *objet a* olduğuna ve "düşüncede nesneye dışta-tutulan şey" yasaklı öznenin boşluğu $ olduğuna göre, bu üst üste binme, bizi Lacan'ın $-*a* formülüne geri getirir.

Bu durumda, Gerçeğe ancak yanlış aracılığıyla bir dolambaçlı (proto-Hegelci) yola saparak yaklaşabilmemiz hiç garip değildir: "Düşünmenin, gerçeği nesneleştirilemez son-kerte-nedeni olarak üstlenebilmesi için, aşkınlığın nesneleştirilmesiyle *elverişli kılınması* gerekir... Nitekim son-kertede-belirlenim onu değiştirirken bile aşkınlığı nesneleştirmeyi gerektirir."[77] Bir başka deyişle, *la vérité surgit de la méprise*: Bilme sürecinin aşkın bir nesne tarafından tetiklenmesi gerekir ki bu hatalı aşkınlık bir sonraki adımda hükümsüz kılınabilsin. O halde, düşünmede Gerçeğe nasıl dokunabiliriz?

---

75 Marx'a yapılan terminolojik gönderme görünebileceği kadar keyfi değildir: Marksist açıdan bakıldığında, son kertede belirlenim ve aşırı-belirlenim arasındaki ilişki ekonomi ve siyaset arasındaki ilişkidir: Ekonomi son kertede belirler, siyaset (siyasi sınıf mücadelesi) ise tüm süreci aşırı-belirler. Aşırı-belirlenim son kertede belirlenime indirgenemez – siyasi sınıf mücadelesini ekonomik süreçlerin ikincil bir etkisine indirgemenin aynısı olurdu bu. Son kertede belirlenim ve aşırı-belirlenim arasındaki ikilik bir paralaks yarılma olarak tasavvur edilmelidir.

76 Brassier, *Nihil Unbound*, s. 139.

77 A.g.e., s. 140.

> Kişinin kendisini özü olmayan bir gerçek doğrultusunda düşünmesi, kendisini şu değil de bu, bir şey değil de bir insan olduğunu düşünmesi anlamına gelmez. Kişinin kendisini hiçliği delen tutarsız bir gerçeğe göre düşünmesi, kendisini boşluğun asgari tutarlılığından bile yoksun olan bir son-kerteyle özdeş olarak düşünmesi anlamına gelir. Gerçek, hiçten azdır – elbette ki bu onu imkânsızla aynı kefeye koymak (Lacan) demek değildir.[78]

Laruelle'in konumunun (ona yakın bir yerden yapılan) bu özetinde bırakılması gereken tek şey düşülen o son şerhtir: Lacancı Gerçek-imkânsız tam da böyle bir "verilmişlikten yoksun verili"dir, içinde görünebileceği uzamı açan fenomenolojik ufuktan yoksun bir verilidir, ontolojikten yoksun ontiğin denk düştüğü imkânsız noktadır. Buradaki anahtar soru şudur: Söz konusu imkânsızlık sırf bizim için mi geçerlidir (dolayısıyla epistemolojik midir, sonlu insanlar olarak bizlerin bir ontolojik ufkun dışındaki gerçeklikle ilişkilenmemizin imkânsız olmasıyla mı ilgilidir), yoksa Kendinde Gerçeğe içkin midir?

Brassier tutarsız gerçeğin Lacancı Gerçek-imkânsızlıkla özdeş olduğunu reddetmekte bir bakıma haklıdır: Lacan'a göre, Gerçeğin ta çekirdeğine kazınmış bir imkânsızlık vardır. Demokritos'a dönersek: *den*, tutarsız, ontoloji-öncesi Bir-den-az-lar (ve dolayısıyla Hiç-ten-az-lar) çokluğudur; Kendinde'nin tek diyalektik-materyalist adayı budur. Soru ise şudur: Bu tutarsız çokluk ontolojik (ontoloji-öncesi) bir başlangıç noktası olarak yeterli midir? Badiou'nun Bir yoktur önermesi, tümüyle bu olumsuzlamanın nasıl anlaşılacağına dayanır: Saf çokluluğun ileri sürülmesinden mi ibarettir, yoksa Bir'in olumsuzlanmasının o saf çokluluğun kendisinin içkin bir negatif özelliği olduğu mu ileri sürülür? 10. Bölüm'de bahsettiğimiz espri çerçevesinde söylersek, tutarsız çokluk sade kahve midir yoksa *(x)…/sız-süz kahve* midir? Lacancı-Hegelci aksiyoma göre *Bir'in imkânsızlığı tutarsız çokluluğun içkin bir negatif özelliğidir*: Bir tutarsız çokluk vardır, çünkü Bir yoktur, çünkü Bir kendi içinde engellenmiştir, imkânsızdır.[79]

O halde, diyalektik-materyalist açıdan bakıldığında "Kendinde-şey" nedir? Bu soruyu cevaplamanın en iyi yolu, yine, diyalektik materyalizmi Budizmin karşısına koymaktan geçer: Budizmde Kendinde, boşluktur, hiçtir ve sıradan gerçeklik bir görünümler oyunudur. Burada nihayetinde, hiçten bir şeye nasıl geçtiğimiz sorusu cevaplanmadan bırakılır. Yanılsamaya dayanan görünümler boşluğun içinden nasıl zuhur eder? Bunun diyalektik-materyalist cevabı şudur: ancak bu bir şey hiçten *az* olursa, *den*'in ontoloji-öncesi proto-gerçekliği olursa. Bu proto-gerçekliğin içinden bakıldığında, sıradan gerçekliğimiz "nesnel gerçekliği" oluşturan bir öznenin ortaya çıkması aracılığıyla görünür: Birlerin her pozitif gerçekliği zaten fenomenaldir, transandantal şekilde oluşmuştur, bir

78 A.g.e., s. 137.

79 "Bir yoktur"un bizi Platon'un *Parmenides*'teki hipotezlerine geri getirdiğine dikkatinizi çekerim.

özneyle "bağlılaşık"tır – Badiou'nun terimleriyle söylersek, her gerçeklik kendi transandantal koordinatlarıyla tanımlanan bir dünyanın gerçekliğidir.

Öyleyse, proto-gerçekliğin Kendinde'sinden transandantal şekilde oluşan gerçekliğin kendisine nasıl geçeriz? Laruelle Kendinde'nin transandantal alandan bağımsız bir dış Gerçek olarak, "dışarda" olmadığını belirtmekte haklıdır: Özne ve nesne çifti bağlamında, Kendinde öznenin tarafındadır; zira *(trasandantal şekilde oluşmuş) nesneler ("dış gerçekliğin" nesneleri) vardır, çünkü yarılmış bir özne vardır.* Özneyi kuran (özne ve nesne arasındaki yarılmayı önceleyen) bu yarılma, özne ($) "olan" boşluk ve öznenin imkânsız-Gerçek nesnesel karşılığı, bütünüyle virtüel *objet a* arasındaki yarılmadır. (Pozitif şekilde var olan nesnelerden oluşan tutarlı bir alan olarak) "dış gerçeklik" dediğimiz şey, çıkarma yoluyla, yani ondan bir şey çıkarıldığında ortaya çıkar ve işte bu şey *objet a*'dır. Özne ve nesne (nesnel gerçeklik) arasındaki bağlılaşım demek ki bu aynı özne ve onun nesnesel karşılığı, imkânsız-Gerçek *objet a* arasındaki bağlılaşım sayesinde mümkün olmaktadır ve bu ikinci bağlılaşım ilkinden baştan aşağı farklıdır: (Özne ve nesne gibi) aynı uzam içinde asla buluşamayan iki uğrak arasındaki negatif bir bağlılaşım, imkânsız bir bağ, bir gayri-ilişkidir. Buluşamamaları ise birbirlerinden çok uzakta olmalarından değil, bir Möbius şeridinin iki tarafındaki tek ve aynı entite olmalarından kaynaklanır. Bu imkânsız-Gerçek virtüel nesne simgesele dışsal değildir, bilakis onun içkin engelidir, simgesel uzamı eğri kılan şeydir; daha doğrusu, simgesel uzamın bu eğriliğinden "ibarettir".

Bir başka anlatımla, *Gerçeğin ontolojisi yoktur*: Ontoloji alanı, Varlığın pozitif düzeninin alanı, Gerçeğin çıkarılmasıyla ortaya çıkar. Varlığın düzeni ve Gerçek birbirini dışlar: Gerçek, Varlığın düzeninin içkin engeli, tıkacıdır, Varlık düzenini tutarsız kılan şeydir. İşte bu yüzden, ontoloji düzeyinde, transandantal bağlılaşımcılık haklıdır: Her "gerçeklik", Varlığın her pozitif düzeni, ontolojiktir, *logos*'la bağlılaşıktır, transandantal şekilde simgesel düzen yoluyla oluşur. Heidegger'in dediği gibi, "dil varlığın evidir".

Peki ama burada çelişkili bir katlanmanın içine (Gerçek, Varlık [gerçeklik] düzeninin içinde bir boşluktur *ve* simgesel düzenin içindeki bir boşluktur) düşmez miyiz? Çelişkinin olmamasının sebebi, "gerçekliğin" transandantal şekilde simgesel düzen tarafından oluşturulmuş halde *var olması*, dolayısıyla "dilimin sınırlarının dünyamın sınırları olması"dır (Wittgenstein). Yaygın transandantal görüşe göre, (Kantçı *Ding an sich* gibi) bir tür kendinde-Gerçek vardır, özne daha sonra onu biçimlendirerek yahut "oluşturarak" gerçekliğe sokar; özne sonlu olduğundan dolayı, gerçekliği bütünleştiremeyiz, gerçeklik indirgenmez şekilde tutarsızdır, "çatışkılıdır" – Gerçeğe erişemeyiz, Gerçek aşkın kalır. Nitekim boşluk ya da tutarsızlık kendinde Gerçeğe değil, simgesel şekilde oluşturduğumuz gerçeklikle ilgilidir yalnızca. Lacan, çatışkılar ve Kendinde-

şey bağlamında Kant'tan Hegel'e geçişe tıpatıp benzeyen bir adım atar burada: Gerçek simgesel kavrayışa sığmayan, simgeselin ancak tutarsız ve çatışkılı şekilde sarabildiği dışsal Kendinde değildir; Gerçek, simgeseli içeriden engelleyen boşluktan veya antagonizmadan *ibarettir*. Böylece Gerçeğin kilit paradoksuna geri geliriz: Sırf erişilmez Kendinde değildir; hem Kendinde-şey'dir hem de Kendinde-şey'e erişmemizi önleyen engeldir. Gerek Hıristiyanlığın gerekse Hegelci diyalektiğin temel düşünümsel hamlesi burada yatar: Hıristiyanlıkta, inananı Tanrı'dan ayıran boşluk onun Tanrı'yla özdeşliğini teminat altına alır, çünkü, Çarmıh'ta bir başına bırakılmış İsa figüründe, Tanrı kendisinden ayrılmıştır; Hegel'de ise, epistemolojik bir engel Şey'in kendisinin ontolojik bir özelliği haline gelir (çelişki bilgimizin kusurluluğunun bir göstergesidir; fakat öte yandan, bilgimizdeki kısıtlılık bizi Şey'in kendisiyle [Şey'in kısıtlılığıyla] temas içine sokar).

Nitekim Gerçek simgeselin bir sonucudur. Ama bunu derken edimselliği, "gerçekliğin simgesel inşası"nı değil, bambaşka bir şeyi, yani simgesel işlemlerin bir tür ontolojik "yan hasar"ını kastediyorum: Simgeselleşme süreci içkin bir şekilde engellenir, başarısızlığa mahkûmdur ve Gerçek, simgeselin bu içkin başarısızlığının *ta kendisidir*. Simgeselleşme sürecindeki döngüsel zamansallık hayati bir önem taşır: Gerçek simgeselin (Kendinde'ye değil) *kendisine* ulaşamaması, kendini bütünüyle gerçekleştirememesidir, ama bu başarısızlık tam da simgeselin kendi içinde engellenmiş olmasından dolayı vuku bulur. Lacan işte tam bu anlamda, öznenin bizatihi "Gerçeğin bir cevabı" olduğunu düşünür: Özne bir şey söylemek ister, başarısız olur ve bu başarısızlık öznenin *ta kendisidir* – "gösterenin öznesi" kelimenin tam anlamıyla kendisi olamamanın sonucudur. Bu anlamda, simgesel uzamın içinde, sonuç aynı zamanda *kendi nedenine karşı bir tepkidir*, neden ise kendi nedeninin geridönüşlü bir etkisidir: Özne başarısız olan gösterenler üretir ve Gerçek mahiyetindeki özne bu başarısızlığın sonucudur.

Peki bu durum nihayetinde bir tür simgesel idealizmine düştüğümüz anlamına mı gelir? Yani "gerçeklik" diye deneyimlediğimiz şey simgesel biçimde oluşmakta ve simgeselin kavrayışına sığmayan Gerçek bile simgeselin içkin başarısızlığının bir neticesidir, öyle mi? Hayır, çünkü *simgesel tam da kendisi olamadığından dolayı Gerçeğe dokunur*. Transandantalizmin aksine, Lacan Kendinde'ye eriştiğimizi kabul eder: Lacan simgesel pratikler ağından hiç çıkamadığımızı, Kendinde'ye hiç ulaşamadığımızı iddia eden bir söylem-idealisti değildir. Ne var ki, Gerçeğe, "dil hapishanesi"nden kaçıp dış aşkın göndergeye erişme imkânı kazanarak dokunmayız – her dış gönderge ("tastamam var olan pozitif gerçeklik") zaten transandantal şekilde oluşmuştur. Gerçeğe tam da ona dokunmaya çalışıp başarısız olurken dokunuruz, zira Gerçek, en radikal haliyle, Bir'i kendisinden ayıran boşluğun, "minimal fark"ın *ta kendisidir*.

Demek ki şeyler anlamsız gerçeklikleri içinde orada bir yerde var olurken, dilin onlara edimsel şekilde anlam kattığını söylemek yetmez: Simgesel, gerçekliği çok daha güçlü bir ontolojik anlamda, kendi varlığı içinde, transandantal şekilde oluşturur. Esas soru bu edimselliğin ("şeylerle bir şeyler yapma"nın "sihri"nin) nasıl mümkün olduğudur. Mesele simgesel edimselliğin nihai başarısızlığının, simgeselleşme sürecinin içkin engeli olarak Gerçeğin aşırılığını üretmesinden ibaret değildir; simgesel süreci kendi içinden aksatan bu engel, boşluk veya antagonizma, edimselliğin koşuludur:

> bu [edimsel] işlemlerin etkili olmasının nedeni varlığın aynı zamanda hep bir antagonizma/çarpıtma biçimi olmasıdır. "Edimselliği" en başta mümkün kılan, onu ontolojik açıdan (ve sadece mantıksal açıdan değil) etkili kılan şey budur. Eğer simgesel, sırf varlığın hallerini (ve normlarını) değil de ta kendisini üretiyorsa, bunun nedeni varlığın varlık *mahiyetinde* olmasını engelleyen şeydir, kendi içkin çelişkisidir ki bu kesinlikle simgesel değil, gerçektir.[80]

Ezcümle, simgeselin varlığı ürettiği söylenebilir, ama bunu söylerken varlık düzeninin kendinde engellenmiş, noksan olduğunu, içkin bir boşluk veya antagonizmayla şekillendiğini muhakkak hesaba katmak gerekir.

Bu da bizi ontolojinin içkin sınırı olarak has Lacancı cinsellik mefhumuna geri getirir. Burada cinselliği ve hayvan seksini (çiftleşme) karşı karşıya koymak gerekir: Hayvan seksi tam olarak insan cinselliği anlamında "cinsel" değildir.[81] İnsan cinselliği bedensel içeriğiyle tanımlanmaz; her faaliyeti, cinsellikle uzaktan yakından alakası olmayanları bile etkileyebilen bir biçimsel özellik, uzay-zamanın çarpıtılması veya uzatılmasıdır. Kendinde hiçbir surette cinsel olmayan bir faaliyet nasıl olur da cinsel anlamlar edinir? Cinsel olmayan hedefine ulaşmayı başaramayıp beyhude bir tekrarın kısır döngüsüne kapıldığında "cinselleşir". "Resmen" araçsal bir hedefe hizmet eden bir faaliyet veya jest kendi-içinde-amaca dönüştüğünde, bu jestin "işlevsiz" tekrarından haz almaya başlayıp onun bir amaca hizmet edişini askıya aldığımızda gireriz cinselliğe. Mesela bir arkadaşımla karşılaşırım, el sıkışırız, ama elini tutmaya devam edip onu ritmik bir şekilde sallarım. İşte bu basit, hiç de işlevsel olmayan uzatmayla, alttan alta müstehcen bir cinsel his üretirim. İşte bu anlamda "(gerçek olarak) cinsellik simgeselin ötesinde var olan bir varlık değildir, sırf *simgesel uzamın anlamlandırıcı jestle birlikte üretilen o ilave şeyle eğrilmesi* olarak 'var'dır."[82] Bir başka deyişle, Gerçek olarak cinsellik, simgesel alana dışsal değildir, onun içkin şekilde

80 Alenka Zupančič, "Cinsel Fark ve Ontoloji" (yayımlanmamış metin).

81 Adem ile Havva'nın Cennet Bahçesi'ndeyken çiftleştiğini, bunu sırf tarlaya tohum ekmek gibi araçsal bir faaliyet olarak, altta herhangi bir cinsel gerilim yatmadan yaptığını iddia eden teologları böyle okumak gerekir.

82 Alenka Zupančič, "Cinsel Fark ve Ontoloji".

eğrilmesi veya çarpıtılmasıdır, vuku bulmasının sebebi simgesel alanın içkin bir imkânsızlıkla tıkanmasıdır.

Bu da bizi son olarak şu üçlüye geri getirir: modernite öncesinde kozmosun cinselleştirilmiş bir şekilde kavranması, modern dönemde ontolojinin cinsellikten arındırılması ve Lacan'ın cinselliği, cinsellikten arınmış modern evrenin *içinde*, onun içkin kısıtlılığı olarak ontolojik boyutuyla yeniden ileri sürmesi: "Ontolojinin cinsellikten arınması (ikinin, 'eril' ve 'dişil' ilkelerin birleşimi olarak tasavvur edilmekten çıkması) cinselin varlığın gerçek/aksatıcı noktası olarak görünmesiyle örtüşür."[83] Cinsellikten arınmış modern ontoloji düz, nötr (kısırlaştırılmış) bir varlık düzenini (atom-altı parçacıkların veya kuvvetlerin anonim çoğulluğunu) tasvir etmeye çalışır, ama bunu yapabilmesi için, varlık düzeninin tutarsızlığını veya noksanlığını, her ontolojiyi köstekleyen içkin imkânsızlığı gözardı etmek durumundadır. Her ontoloji alanı, en radikal haliyle bile (mesela Badiou'nun matematiksel ontolojisi böyledir), imkânsız Gerçeği (cinsiyetlenmenin eğri uzamını) varlık düzeninden çıkarmak zorundadır.

83 A.g.e.

Sonuç: Etik Olanın Siyaseten Askıya Alınması

Büyük Öteki'nin var olmaması, her etik ve/ya ahlaki yapının, tahayyül edilebilir en radikal anlamıyla, *siyasi* bir mahiyeti olan dipsiz bir edime dayandırılması gerektiğini gösterir. Siyaset, dışsal herhangi bir garanti olmadan, etik kararların alınıp müzakere edildiği uzamdır. Siyasetin etiğe dayandırılabileceği ya da siyasetin en nihayetinde önceki etik konumları gerçekleştirmeye yönelik stratejik bir çaba olduğu fikri, "büyük Öteki" yanılsamasının bir versiyonudur. Dolayısıyla, "Psikanalize hangi etik uyar?" sorusundan "Psikanalize hangi siyaset uyar?" sorusuna geçmemiz gerekir.

Siyaset bağlamında, Freud'un nihai konumu ile Lacan'ınki aynıdır: Psikanaliz eyleme dönük yeni pozitif siyasi programlar sunmaz; nihai başarısı, analizin "özü", her sabit kolektif bağa tehdit teşkil eden bir "negatifliğin", aksatıcı bir kuvvetin ana hatlarının ayırdına varmış olmaktır. Siyasi bir edim şeylerin belirli bir haline müdahale ettiği ve aynı zamanda istikrarsızlığa yol açıp yeni bir pozitif düzeni kurmaya çalıştığı için, psikanalizin bizi siyasetin sıfır düzeyiyle, yani siyasetin siyaset-öncesi "transandantal" olanaklılık koşuluyla, siyasi edimin müdahalesi için kapı aralayan, yeni bir düzeni dayatmaya yönelik siyasi çabayla doldurulan bir boşlukla karşı karşıya getirdiği söylenebilir. Lacancı çerçevede, psikanaliz bizi "hiçbir şeyin meydana gelmediği, sadece meydanın vuku bulduğu" sıfır düzeyiyle karşı karşıya getirir; has siyaset ise bu meydana yeni bir Ana-Gösteren'le müdahale eder, ona sadakat dayatır, bu Ana-Gösteren'in var ettiği tasarıyı gerçekliğe "zorla kabul ettirmek"le bizi meşrulaştırır.

Netice itibariyle, insanlık durumunu tanımlayan boşluk ya da antagonizma bağlamında, psikanaliz ile siyaset arasında bir paralaks yarılma olduğunu, "henüz değil" ile "çok geç" arasındaki kaçırılmış bir karşılaşmaya benzer bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz: Psikanaliz, edimden önce boşluğu açar; siyaset ise boşluğu çoktan dikmekte, yeni bir tutarlılığı kurmakta, yeni bir Ana-Gösteren'i dayatmaktadır.[1] Ama her siyaset, her siyasi edim, failin kendi kendini kör ederek boşluğu örtbas etmesini zorunlu olarak gerektirmez mi? Peki ya boşluk saf şekilde deneyimlenemiyorsa, boşluğun her versiyonu belirli bir siyasi angajmanın açısından zaten görülüyorsa? Söz konusu boşluk muhafazakâr-trajik biçimde

1 Bkz. Mladen Dolar, *Oficirji, služkinje in dimnikarji*, Ljubljana: Analecta, 2010. Bunun edebiyattaki muadili Sofokles ile Aiskhylos çiftidir belki de: trajik açmazın karşısında yeni bir düzen, terörün karşısında yeni bir uyum.

kutlanır (hepimiz en nihayetinde başarısızlığa mahkûmuz, kahramanlık edimleri nihai düşüşü ancak bir süreliğine geciktirmeye yarayabilir, elimizden anca sahici şekilde düşmek gelir); liberal-pragmatik biçimde savunulur (demokrasi toplumlarımızın kusurlu olduğunu kabul eder, dertlerimizi kesin olarak çözmek mümkün değildir, ne kadar başarılı olur bilinmez ama pragmatik bir tavırla onları bir nebze tamir etmeye çalışabiliriz ancak) ve mücadele radikal-solcu bir tavırla ebedileştirilir (Mao: "sınıf mücadelesi ilelebet devam edecektir"). Bu konumların her biri antagonizmayı nasıl inkâr ettikleriyle de ifade edilebilir: muhafazakâr organik uyum, antagonizmanın çekişmeci rekabete tercüme edilmesi suretiyle çatışmaların liberal yoldan dengelenmesi, solculukta devrimden sonra gelecek cennet.

Peki bu boşluğun üç versiyonu birbiriyle eşit midir? Boşluğu hem bir mücadele hem de toplumsal boyutu kuran içkin bir antagonizma ya da uyuşmazlık olarak tasavvur eden tek versiyon olması hasebiyle, solcu versiyon ayrıcalıklı değil midir? Demek ki burada da, karşıtların örtüştüğünü koyutlamamız gerekir: Boşluk, ancak aşırı solcu angajmandan hareketle bakıldığında "olduğu gibi" görünebilir. Bu paralaks boşluk, karşıtların bu aşırı örtüşmesi (saf biçim ile onu somutlaştıran olumsal maddi aşırılık, kuantum fiziğindeki dalga ile parçacık, evrensellik ile tam partizan angajman ve hatta, evrensel bir Dava'ya sadakat ile koyu aşk), (Benjamin'in tabiriyle) "askıya alınmış diyalektiğin" ölü noktası, hiçbir diyalektik dolayımın ya da uzlaşının aşamayacağı bir saf "çelişki" (ya da çatışkı) örneği değil midir? Paralaks boşluk, tam aksine, *karşıtların "uzlaşı"sının biçimidir*: Boşluğu basbayağı tanımak gerekir. Evrensellik, evrenselliğe karşılık gelen angajman (yani proleter özgürleşmeci angajman) kisvesindeki partizan siyasi angajmanla "uzlaşır"; saf biçim, biçimin kendisine karşılık gelen içeriğin biçimsiz aşırılığı kisvesinde kendi içeriğiyle "uzlaşır"; yahut Hegel'in siyasi vizyonunda, evrensel Rasyonel Devlet, Kral kisvesinde tikel içerikle "uzlaşır"; Monark'ın meşruluğu hem bütünüyle simgesel (unvan) hem de "irrasyonel" (biyolojik: sırf doğması onu monark kılmaya yeter) yolla sağlanır.

Tüm mistifikasyonları ve yanılsamaları dağıtmak suretiyle, psikanalizin bizi sahiden ne olduğumuzun, gerçekten ne istediğimizin farkına varmamızı sağladığı ve bizi artık kendi kendini kandırmaya dayanmayan hakikaten özgür bir karar eşiğinde bıraktığı yolundaki aklıselim görüşü reddetmeliyiz. "Analiz bizi ahlaki eyleme hazırlıyorsa, bizi en nihayetinde kapısında bırakıyordur" derken Lacan bu görüşü onaylıyor gibidir: "Analizin etik sınırları praksisinin sınırlarıyla örtüşür. Bu praksis ahlaki eylemin kendisi için sadece bir peşrevdir."[2] Peki Lacan burada, ana hatlarıyla da olsa, *etik olanın siyaseten askıya alınmasını* gözler önüne sermiyor mudur? Edimlerimizin köklü olumsallığının farkına vardığımız anda, siyasi olana karşıtlık içindeki ahlaki edim imkânsızlaşır, zira

2 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, s. 30.

her edim dayanağı ancak kendinde olan bir kararı, bizatihi ve kelimenin en temel anlamıyla, siyasi bir kararı beraberinde getirir. Freud bu noktada fazla acele eder: Yapay kalabalıklara (kilise, ordu) ve ateşli kolektif şiddete (linç, pogrom) girişen çılgın bir güruh gibi "regresif" ilkel kalabalıklara karşı çıkar. Dahası, onun liberal perspektifine göre, gerici linççi güruh ile solcu devrimci kalabalık libidinal açıdan aynıdır, ikisinde de aynı yıkıcı ya da dizginsiz ölüm dürtüsü vardır.[3] Freud'un gözünde, en çarpıcı haliyle bir güruhun yıkıcı şiddetiyle ortaya çıkan "regresif" ilkel kalabalık, toplumsal bağın çözülmesinin sıfır düzeyi, en saf haliyle toplumsal "ölüm dürtüsü"dür.

Bu şiddetin teolojik içerimleri beklenmedik derecede kapsamlıdır: Eski Ahit'teki "Öldürmeyeceksin" emrinin nihai muhatabı Tanrı'nın (Yehova) kendisi olabilir mi ve biz kırılgan insanlar onun ilahi hiddete maruz kalmış komşuları olabilir miyiz acaba? Eski Ahit'te, insan hayatlarına vahşice tecavüz eden ve yıkım tohumları atan karanlık bir yabancı olarak Tanrı'yla ne sıklıkla karşılaşırız? Levinas komşuya verdiğimiz ilk tepkinin onu öldürmek olduğunu söylerken, bunun aslında Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisine göndermede bulunduğunu, dolayısıyla "Öldürmeyeceksin" emrinin hiddetini kontrol etmesi için Tanrı'ya yönelik bir yakarış olduğunu ima etmemiş miydi? Yahudilerin bu soruna bulduğu çözüm ölü bir Tanrı, ancak kutsal kitabın, tefsir edilecek Yasa'nın "ölü lafzında" yaşayan bir Tanrı olduğu için, Tanrı'nın ölümüyle birlikte Gerçeğin, yıkıcı gazabın ve intikamın Tanrısı da ölür. Dolayısıyla, sıkça dile getirilen o iddiayı –Tanrı Auschwitz'de ölmüştür– tersine çevirmek lazım: Tanrı Auschwitz'de dirilmiştir. Talmud'da teolojik bir meseleyi tartışan iki haham hakkında anlatılan hikâyeyi hatırlayalım: Tartışmayı kaybeden bir haham Tanrı'dan müdahale edip meseleyi halletmesini ister. Bunun üzerine Tanrı gelir, ama diğer haham ona yaratma işini çoktan tamamladığı için, şimdi söyleyecek bir şeyi olmadığını ve gitmesi gerektiğini söyler ve Tanrı da gider. Tanrı Auschwitz'de, deyim yerindeyse, geri dönmüştü, feci sonuçları beraberinde getirerek. Esas dehşet Tanrı bizi terk ettiğinde değil, bize fazla yaklaştığında gerçekleşir.

---

3 Freud'un oy tercihleri (bir mektubunda, kural olarak oy vermediğini belirtmişti –fakat bir keresinde, kendi bölgesindeki bir liberal adaya oyunu vermişti) demek ki özel bir mesele değildir ve dayanağını teorisinden almaktadır. 1934'te Freud'un liberal tarafsızlığının sınırlarını ortaya koyan bir hadise vuku bulmuştu: Dolfuss Avusturya'da dizginleri eline almış, korporatif bir devlet düzeni dayatmış ve bunun üzerine Viyana varoşlarında silahlı çatışmalar yaşanmıştı (bilhassa da *Karl Marx Hof* civarında, ki Sosyal Demokrasi'nin medar-ı iftiharı olan büyük bir işçi barınma projesiydi burası). Yaşananlarda gerçeküstü veçheler de yok değildi: Viyana'nın merkezinde, meşhur kafelerdeki hayat normal normal devam ediyor (Dolfuss da kendisini bu normalliğin muhafızı olarak takdim ediyor), iki kilometre kadar ötedeyse askerler işçi bloklarını bombalıyordu. Bunlar olup biterken, psikanaliz derneği üyelerinin çatışmada taraf tutmasını yasaklayan bir talimat yayımladı – yani bilfiil Dolfuss'un tarafını tuttular ve dört yıl sonra Nazilerin iktidarı ele geçirmesine küçük bir katkıda bulunmuş oldular.

Bu Freudcu konuma en azından üç şerh düşmemiz gerekiyor. Birincisi, Freud yapay kalabalığın kilise-modeli ile ordu-modelini birbirinden besbelli ayıramamaktadır: "Kilise" gerekli tavizlerde bulunarak huzuru ve dengeyi muhafaza etmeye çalışan hiyerarşik toplumsal düzene karşılık gelirken, "ordu" içsel hiyerarşisiyle değil, ölüm kalım savaşında karşı karşıya geldiği düşmana karşıtlığıyla tanımlanan eşitlikçi bir kolektiviteye karşılık gelir – radikal özgürleşmeci hareketler daima orduyu model alır, kiliseyi değil ve binyılcı kiliseler gerçekten de tıpkı ordular gibi yapılanmıştır. İkincisi, "regresif" ilkel kalabalıklar önce gelmez, "yapay" kalabalıkların yükselişinin "doğal" kaynağı değillerdir: *Sonra* gelirler, yani "yapay" kalabalığı ayakta tutan bir tür müstehcen ilave olarak gelirler; süperego ile simgesel Yasa arasında nasıl bir ilişki varsa, "yapay" kalabalıkla arasında öyle bir ilişki vardır. Simgesel Yasa itaat talep eder, süperego ise bizi Yasa'ya bağlayan müstehcen keyfi sağlar. Son ama en az diğerleri kadar önemli olarak, çılgın güruh sahiden de toplumsal bağın çözülmesinin sıfır düzeyi midir? Daha ziyade, toplumsal bir yapıyı boydan boya kesen bir boşluğun ya da tutarsızlığa panik duygusuyla verilen bir *tepki* değil midir? Güruhun şiddeti tanım gereği, boşluğun dış nedeni olarak (yanlış) algılanan nesneyi (örneğin Yahudileri) hedef alır. O nesne yok edilince boşluğun da ortadan kalkacağı zannedilir.

Peki, tekrardan, bu boşluğu savunmanın siyasi sonuçları nelerdir? Temelde üç seçenek vardır. Birincisi, aslında bizatihi Freud tarafından savunulan liberal seçenek vardır: Boşluk pozitif bir siyasi tasarıyla özdeşleşmememiz, hepsine birden asgari bir mesafe almamız gerektiği anlamına gelir, çünkü siyaset Ana-Gösteren'in ve simgesel ve/ya imgesel özdeşleşmelerin alanıdır. İkincisi, muhafazakâr çözümdür: Yıkıcı "negatifliğin" ebedi tehdidine karşı, toplumsal yaşama bir Ana-Gösteren'e dayalı katı bir düzeni dayatmak son derece gereklidir. Son olarak, Troçkist-Deleuzecü solcu versiyon vardır: Hakiki radikal siyaset bir "sürekli devrim" meselesi, kişinin kendini sürekli olarak devrimcileştirmekte ısrar etmesi, ama bu akışın sabitleşip yeni bir pozitif düzene dönüşmesine izin vermemesi meselesidir. Lacan ve siyaset bağlamındaki vaziyet, Hegel'dekiyle aynıdır: Üç ana yorum vardır: (toplumsal düzenin olmazsa olmazı olarak simgesel otoriteyi vurgulayan) muhazafazakâr, (patriyarkal ideoloji ve pratiğin eleştirisi için Lacan'ı kullanan) solcu ve sinik biçimde müsamahakâr versiyon (herkese kendi *jouissance*'sına göre). Bu liberal yorum, postmodern düşünceye özgü o ontoloji ile siyaset arasındaki kısa devreye dahil olur: Radikal solcu siyasetin metafizik" olduğu, toplumsal yaşama evrensel bir metafizik vizyon dayattığı, kendini büsbütün apaçık ortaya koyan, düzenlenmiş bir topluma ulaşmaya alıştığı ve hayata buna benzer bir ideolojik deli gömleği giydirilemeyeceği için, bu siyasetin ister istemez totaliter teröre yol açacağı düşünülür. Böyle bir siyasi duruş gayet rahattır: Herhangi bir riske girmeden pragmatik siyaseti meşrulaştırırken, kendi sinik liberalizmini en radikal-eleştirel konum olarak sunabilir.

Peki bu üç seçenekten hangisi doğrudur? Sorunun kendisinin hatalı olduğunu iddia ederek ("Haklı" ya da "doğru" versiyon yoktur, tercihin ucu açıktır, karar verilemezdir) kolay yolu seçtiğini savlayan ilk seçeneği reddetmeliyiz. Ama, yine soralım, bu üçünden hangisi doğru seçenektir? Elbette ki dördüncüsü. Bir başka deyişle, daha önce gördüğümüz gibi, üçünün hep birden paylaştığı ön-varsayımı reddetmeliyiz. Has Hegelci bir tavırla, boş yerin sıfır düzeyi ile onu pozitif bir tasarıyla doldurma arasındaki ayrım sahte bulunarak reddedilmelidir: Sıfır düzeyi asla "orada" değildir, ancak geridönüşlü olarak, yeni bir siyasi müdahalenin, yeni bir düzeni dayatmanın ön-varsayımı olarak deneyimlenebilir. Demek ki burada Hegelci bir mesele söz konusudur: pozitifliğiyle, negatifliği oluşturarak onu vücuda getiren pozitif bir düzen.

Meslek hayatının başlarındaki Lacan'ın gözünde, gerek simgesel gerçekleşme etiği gerekse Gerçek Şey'le yüzleşme etiği kahramanca bir tavrı, gündelik *Verfallenheit*'ımızı, düşmüş varoluşumuzu geride bırakmak için mevcut şeyleri sınıra kadar itmeyi gerektirir (imgesel özdeşleşmelerin zenginliğini atmak ve sınır-konuma, egosu olmayan saf bir özne konumuna ulaşmak suretiyle, "kendi ölümümüzü öznelleştirme"liyizdir; simgesel düzenin sınırını şiddetle aşmalı, Gerçek Şey'in tehlikeli Öte'siyle kahramanca yüzleşmeliyizdir). Sonrasında bu radikalizmi reddeden Lacan, psikanalitik tedaviyi çok daha mütevazı bir yolla yeniden kavramaya girişir: "Hakikatin tümünü öğrenmeye lüzum yok. Küçük bir parça kâfidir."[4] Burada radikal bir "sınır deneyim" olarak psikanaliz fikri reddedilir: "Analizi fazla zorlamamak gerekir. Hasta kendini yaşayacak kadar mutlu hissediyorsa bu yeterlidir."[5] Antigone'nin yasaklı *ate* alanına girmek suretiyle "saf arzu"ya kahramanca ulaşmaya çabalamasından ne kadar da uzağız burada! Psikanalitik tedavi öznelliğin radikal bir dönüşümü değil, uzun vadeli bir iz bile bırakmayan lokal bir onarmadır artık (Lacan bu minvalde, gözden kaçırılmış şu olguya dikkat çeker: Freud, tedavisinden yıllar sonra Fare-Adam'la karşılaşır ve Fare-Adam analizden geçtiğini hepten unutmuştur.) Bu daha mütevazı yaklaşım, olgun Lacan'a odaklanan Jacques-Alain Miller'in okumasında tastamam dile gelir: Son seminerlerinde Lacan psikanaliz sürecinin son uğrağı olarak "fantaziyi kat etmek" mefhumunu terk eder; onun yerine, tam tersi bir jesti, *sinthom* adı verilen, analiz edilemeyen nihai nesneyi kabul etmeyi geçirir. Eğer semptom bilinçdışının bir oluşumuysa ve bu oluşum yorum sayesinde çözülecekse, *sinthom* da yoruma ve yorumsal çözülmeye direnen "bölünemeyen kalan"dır, öznenin eşsiz keyif halini yoğunlaştıran asgari bir figür veya düğümdür. Bu doğrultuda analizin hedefi "semptomla özdeşleşmek" diye yeniden tanımlanır: Özne, eşsiz *sinthom*'unu çözmektense, onun farkına varmalı, onu nasıl kullanabileceğini, onunla nasıl başa çıkacağını öğrenmeli, *sinthom*'un onu kendi arkasından belirlemesine izin vermemelidir:

4 Jacques Lacan, "Radiophonie", *Autres écrits* içinde, Paris: Seuil, 2001, s. 442.
5 Jacques Lacan, "Conférences aux USA", *Scilicet* 6/7 (1976), s. 15.

> Analiz deneyimi arzumuzu yeniden temellük etmemizi sağlar. En iyi ihtimalle, "arzulananı isteme" ve "istenileni arzulama" durumuna ulaşmayı umabilir insan. Eğer deneyim sonucuna vardırılırsa, "tedavisi imkânsız"ımızla özdeşleşmemize olanak tanır: hem kendimizi onda bulmak hem de ondan istifade edebilmek için.[6]

Bu özdeşleşme sayesinde, anlam ile keyif arasındaki karşıtlık da "sentez" içine girmeleriyle, yani *jouis-sens* (anlamın tadını çıkarmak) yoluyla aşılır: Özne idiyotik, otistik bir keyfe indirgenmez; konuşmaya devam eder özne, ama konuşması artık suretlerle oynanan bir oyun, keyif doğuran boş bir vesaire-vesaire-vesaire işlevi görür. Lacan'ın *eppur si muove* versiyonu bu olurdu muhtemelen: İmgesel ve simgesel suretlerin içyüzünü görmemizin ardından bile, oyun *jouis-sens* dolaşımı kisvesinde devam eder ve özne Gerçeğin dipsizliğinde çözülüp dağılmaz.

Analiz sürecinin son uğrağım bu yeni anlayışla kavrayan Miller, "araçsal aklın eleştirisi"nin basitleştirilmiş bir versiyonuna başvurup demokratik kültür ile ırkçılık arasında bir bağ kurar: Çağımız, doğruluk değeri ayrıksı bir öznel konuma dayanmayan, yalnızca matematiksel biçimde nicelikselleştirilmiş ifadeleri kabul eden evrenselleştirici bilimsel rasyonaliteye ayrıcalık tanır; bu anlamda, gerek evrenselcilik gerekse eşitlikçi-demokratik tutku, bilimsel söylemin hegemonyasının sonuçlarıdır. Fakat eğer bilimsel aklın geçerliliğini genişletip toplumsal alana taşırsak, bunun neticeleri tehlike yaratır: Evrenselleştirici tutku bizi herkes için en iyisi olacak evrensel bir keyif hali aramaya zorlar ve dolayısıyla buna direnenler "barbar" denilerek elenir: "Bilimin ilerlemesi yüzünden, ırkçılığın parlak bir geleceği vardır. Bilim sayesinde ne kadar ince ayrımlara ulaşırsak, toplumdaki ayrımcılık da o kadar artar."[7] Bugün psikanalize bu kadar saldırılmasının nedeni budur: Psikanaliz her öznenin keyif halinin eşsizliğine odaklanmakta ve bu eşsizlik hem bilimsel evrenselleşmeye hem de demokratik eşitlikçiliğe karşı koymaktadır: "Demokratik düzleştirme pek hoş olabilir, ama istisna erotizmini ikame etmez."[8]

Miller'in öznenin keyif halinin eşsizliği vurgusunun siyasi içerimini korkusuzca dile getirdiğini teslim etmek gerek: Psikanaliz "toplumsal fikirleri suretler halindeki mahiyetleriyle ortaya koyar ve keyfin gerçeği olan bir gerçek bağlamındaki suretler halini de buna ekleyebiliriz. Keyfin *hakiki olan tek şey olduğunu* söylemeye dayanan sinik konum budur."[9] Bu demektir ki psikanalist

6 Nicolas Fleury, *Le réel insensé: Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, Paris: Germina, 2010, s. 136.

7 A.g.e., s. 98.

8 Jacques-Alain Miller, "La psychanalyse, la cité, les communautés", *La cause freudienne* 68 (Şubat 2008), s. 118.

9 A.g.e., s. 109.

siyasi alana müdahale etmemeye dikkat eden bir ironist konumundadır. Suretler yerli yerinde kalsın diye hareket etmekte ve bir yandan da gözetimi altındaki öznelerin onları *gerçek* olarak ele almamasını sağlamaya çalışmaktadır... insan kendini bir şekilde *onlar tarafından kandırılmış* kalacak hale getirmelidir. Lacan "kanmayanlar yanılırlar" diyebilir: Eğer suretler gerçekmiş gibi hareket etmezseniz, onların tesirini sarsarsanız, her şey kötüye gider: Tüm iktidar göstergelerinin salt suretler olduğunu ve efendinin söyleminin keyfiliğine dayandığını düşünenler kötü oğlanlardır: Daha da yabancılaşmışlardır.[10]

O halde, siyasete ilişkin olarak, psikanalist "projeler önermez, onları öneremez, ancak başkalarının projeleriyle dalga geçebilir, bu da sözlerinin kapsamını daraltır. İronistin büyük bir tasarımı yoktur, önce başkasının konuşmasını bekler ve sonra onu mümkün olduğunca çabuk devirir... Bunun siyasi bilgelik olduğunu söyleyelim, daha fazlası değil."[11] Bu "bilgeliğin" aksiyomu şudur:

Keyif almaya devam edebilmek gerekir gibi sağlam bir gerekçeyle, iktidarın suretlerini korumak gerekir. Yapılması gereken iş insanın kendini mevcut iktidarın suretlerine bağlaması değil, onları zorunlu telakki etmesidir. "Tanrı'nın insanları edep adap içinde tutmak için zorunlu bir icat olduğunun anlaşılmasını isteyen Voltaire'in tarzıyla sinizm böyle tanımlanabilir." Toplum yalnızca suretlerle bir arada tutulur, "yani: Bastırma olmaksızın, özdeşleşme olmaksızın ve her şeyden önce rutin olmaksızın toplum olmaz. Rutin elzemdir."[12]

Ortaya çıkan sonuç bir tür sinik liberal muhafazakârlıktır: İstikrarı korumak için, "daima keyfi ve otoriter" bir tercihle belirlenen rutinlere saygı gösterilmeli ve uyulmalıdır:

"Etkili bir ilericilik yoktur", daha ziyade "keyif liberalizmi" tabir edilen bir tür hedonizm vardır. *Cité*'nin rutini, yasalarını ve gelenekleri hiç bozulmadan muhafaza edilmeli ve toplumsal düzeni korumak için bir tür obskürantizmin gerekli olduğu kabul edilmelidir. "Sorulmaması icap eden sorular vardır. Toplum kaplumbağasını sırtüstü çevirirseniz, onu patilerinin üzerine geri çevirmeyi asla başaramazsınız."[13]

10 Fleury, *Le réel insensé*, s. 93-4.
11 Miller, "La psychanalyse, la cité, les communautés", s. 109-10.
12 Fleury, *Le réel insensé*, s. 95 (alıntılar Miller'den).
13 A.g.e., s. 96 (alıntılar Miller'den).

Miller'in simgesel suretlerin (herhangi bir toplumun onlarsız yapamayacağı ideallerin, Ana-Gösterenlerin) zorunluluğunu kabul etse de, onlarla uzaktan ilişkilenen, onların suretler olduğunun ve tek Gerçeğin bedensel *jouissance*'ın Gerçeği olduğunun farkında olan sinik-hedonist özne fikrine karşı, böyle bir "keyif al ve bırak başkaları da keyif alsın" tavrının ancak sahici ayrıksılıklara kapı aralamış yeni bir komünist düzende mümkün olabileceğinin altını çizmeliyiz:

> tekbiçimlilik ve uyumluluk yaratmaya dönük baskıların ortadan kaldırıldığı, insanların doğadaki bitkiler gibi yabani bir şekilde büyüdüğü... baskıcı bir toplumsallığın zincirlerinden kurtulmuş insanların serpilerek, toplumumuzun şu an hasta gözüyle baktığı ama hakiki bir özgürlük dünyasında "insan doğası"nın hayvanları ve bitkilerini oluşturabilecek nevrotiklere, kompülsiflere, paranoyaklara ve şizofrenlere dönüştüğü.... bir uyumsuzlar ve acayipler Ütopya'sı.[14]

Gördüğümüz üzere, Miller piyasanın metaları satmak için talep ettiği şekilde keyfin standartlaşmasına elbette eleştirel bir tavırla yaklaşır, ama itirazı genelgeçer kültürel eleştiri düzeyinde kalır; üstelik, bu tür ayrıksılıkların serpilebilmesi için gerekli özgül toplumsal-simgesel koşulları gözardı eder. Uzun zaman önce belirtildiği gibi, ideolojik bireycilik (bireylerin, eşsiz arzularının peşinden gitmekte serbest özneler olarak çağrılması) ile kitlesel tüketimin metalaşmasının koşulu olarak keyif alma hallerinin standartlaşmasını dayatan piyasanın düzleştirici baskıları (ayrıksılıklarımıza gömülmeye teşvik edilsek de, medya bunu *nasıl* yapacağımıza dair bizi fikir ve paradigmalar bombardımanına tutar) arasındaki çelişki kapitalizme damgasını vurur. Komünizm bu anlamda bireysel ayrıksılıkları kırpan "toplumsallaşma"nın bir alt seviyesi değil, onların özgürce kullanılmasına olanak yaratan bir toplumsal yeniden inşadır. Bunun izlerini, metalaşmadan çıkarılmış bir toplumsal uzamı odak alan edebiyat ve Hollywood ütopyalarında bulmak bile mümkündür: Dickens'ın bazı romanlarında, bir grup egzantrik insanın yaşadığı evler; Frank Capra'nın *You Can't Take It With You*'sunda [Para Beraber Gitmez], (hobi olarak şeker yapan ve balerin olma hayalleri kuran) Essie Carmichael'ın, (bodrum katında havai fişek imal eden bir tamirci olan) Paul Sycamore'un, (sekiz yıl önce Paul'la konuşmak için ziyarete gelmiş ve o günden beri gitmemiş) Bay DePina'nın, (kendi ailesi için akşam yemeği menüleri ve Essie'nin şeker kutuları içine koyduğu küçük alıntılar dahil olmak üzere, kulağına hoş gelen her şeyi basan amatör bir matbaacı olan) Ed Carmichael'in ve (dünya siyasetiyle son derece ilgilenen, görüşlerinden kolay kolay taviz vermeyen ve çoğu kez bir şeyin "kokuşmuş" olduğunu gür sesle duyuran Rus) Boris Kolenkov'un yaşadığı o çılgın geniş aile evi.

Daha teorik bir düzeyde, Miller'in (ve onun okumasını kabul edecek olursak, geç Lacan'ın) *jouissance*'ın Gerçeğinin tekilliği ile simgesel suretlerin zarfı

14 Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 99.

arasında kurduğu gayet kaba nominalist karşıtlığı sorunsallaştırmamız gerekir. Bu noktada Lacan'ın *Seminar XX (Encore)*'undaki büyük içgörüsü kaybolur: *Jouissance*'ın statüsü bir bakıma katlanmış bir suret, suret içindeki bir surettir. *Jouissance* kendi içinde var değildir, simgesel sürecin, onun içkin tutarsızlıkları ve antagonizmalarının kalıntısı ya da ürünü var kalmakta ısrar eder durur; bir başka deyişle, simgesel suretler katı bir tözsel kendinde-Gerçeğin karşısındaki suretler değildir, bu Gerçek (Lacan'ın formülleştirdiği gibi) ancak simgeselleşme sürecinde girilen açmazlar sayesinde ayırt edilebilir.

Bu açıdan bakıldığında, Lacan'ın *les non-dupes errent* önermesine dair bambaşka bir okuma kendini dayatır. Miller'in simgesel suretler ile keyfin Gerçeği arasındaki karşıtlığa dayalı okumasını takip edersek, *les non-dupes errent* şu eski sinik kalıplaşmış anlayışa tekabül eder: Değerlerimiz, ideallerimiz, kurallarımız vs. suretlerden ibaret olsa bile, onların altını oymaya kalkışmamalı, bilakis, toplumsal dokunun dağılmasına mani olmak için, gerçeklermiş gibi hareket etmeliyiz. Fakat has Lacancı açıdan bakıldığında, *les non-dupes errent* bunun neredeyse tam tersi anlamına gelir: Esas yanılsama simgesel suretleri gerçek addetmeye değil, Gerçeğin kendisini tözselleştirmeye, Gerçeği tözsel bir Kendinde addetmeye ve simgeseli suretlerden oluşan bir salt dokuya indirgemeye dayanır. Başka bir deyişle, yanılanlar tam da simgesel dokuyu bir salt suret diye görüp onun tesirini, simgeselin Gerçeği nasıl etkilediğini, simgesel aracılığıyla Gerçeğe nasıl müdahale edebileceğimizi göremeyen siniklerdir. İdeoloji esas itibariyle *jouissance*'ın sert çekirdeğini çevreleyen simgesel suretler ağını ciddiye almaya dayanmaz; daha temel bir düzeyde, ideoloji, Gerçeğin *jouissance*'ı karşısında bu suretleri sinik bir edayla "salt suretler" diye nitelendirip geçmektir.

Burada sonuna kadar gitmeli ve bu mantığı, her iktidarı kuran ilk suç anlayışına da uygulamalıyız. Bu aydınlanma karşıtı aksiyomların en büyüğünü açıkça dile getirenlerin arasında Joseph de Maistre de vardı: "İfşa edilmesi hayırlı olmayan, dinsel sessizlikle üzeri örtülmesi ve bir *gizem* olarak hürmet edilmesi icap eden gizemli yasalar vardır."[15] Bunu söylerken aklında özel olarak hangi gizemin olduğunu da belirtir: feda etmenin, kurbanın gizemi, kurban etmenin tesirinin gizemi – son derece iyi olan Tanrı nasıl olur da kan akıtılmasını talep eder, bunlar nasıl olur da ikame yoluyla gerçekleştirilir (insan suçluların yerine hayvanların kurban edilmesi) ve nasıl olur da en etkili kurban masum kişinin suçlu kişinin adına kendi kanını bile isteye akıtmasıdır? De Maistre'nin kitapçığının tuhafça René Girard'ı ve "dünyanın başlangıcından saklanan şeyler" motifini haber vermesi boşuna değildir. Fakat burada, kendimizi yanlış büyülenmeye kaptırmamalıyız: Yasanın sakladığı şey en nihayetinde, *saklanacak bir şey olmadığıdır*, kendisini var eden dehşetengiz bir gizemin olmadığıdır (söz konusu

15 Joseph de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, Paris: L'Herne, 2009, s. 7: "Il existe des mystérieuses lois qu'il n'est pas bon de divulguer, qu'il faut couvrir d'un silence religieux et revérer comme un mystère."

gizem korkunç bir kurucu suçun ya da başka bir radikal Kötü'nün gizemi olsa bile bu böyledir), yasanın yalnızca kendi totolojisine dayandığıdır.

Temel bir ideolojik kategori olarak "kurbanın gizemi"ne dair en radikal eleştirel analizi sunan kişi Jean-Pierre Dupuy'dür. Dupuy'nün "Kutsalın İmi" adlı kitabının "resmi" konusu kurban ile kutsal arasındaki bağ olsa da, burada esasen insan bilimleri ya da sosyal bilimlerin nihai gizemi mercek altına alınır: Yani Lacan'ın deyişiyle "büyük Öteki"nin, Hegel'in deyişiyle dışsallaşmanın (*Entäusserung*), Marx'ın deyişiyle "yabancılaşma"nın ve –niçin olmasın?– Friedrich von Hayek'in deyişiyle "öz-aşkınlığın" kökenlerinin gizemi. Bireylerin etkileşiminin içinden, bu etkileşime indirgenemeyen, ama söz konusu bireylerin kendi hayatlarını belirleyen tözsel bir faillik olarak deneyimledikleri bir "nesnel düzen" görünümü nasıl ortaya çıkabilir?[16] Böyle bir "tözün" "maskesini düşürmek", fenomenolojik bir oluşum aracılığıyla, tedricen nasıl "şeyleşip" tortulaştığını göstermek gayet kolaydır: Sorun şudur ki böyle bir heyulaması ya da virtüel tözün baştan varsayılması bir bakıma insan-olmakla tözdeştir – onun kendisiyle ilişkilenemeyenlere, onu doğrudan öznelleştirenlere psikotik denir.

Dupuy'nün esas teorik başarısı "büyük Öteki"nin ortaya çıkışını kutsallık boyutunun kurucu bir unsuru olan kurbanın karmaşık mantığıyla, yani, kutsal ile profan arasındaki ayrımın yükselişiyle bağlantılandırmasıdır: Kurban yoluyla, büyük Öteki, yapıp ettiklerimize had hudut koyan aşkın faillik ayakta durur. Bu zincirdeki üçüncü bağ hiyerarşidir: Kurbanın esas işlevi (ancak aşkın bir büyük Öteki figüründen destek aldığı sürece işleyen) hiyerarşik bir düzeni meşrulaştırıp yürürlüğe koymaktır. Dupuy'nün savını geliştirmesindeki ilk has *diyalektik* kıvrılmayı burada görürüz: Louis Dumont'un *Homo Hierarchicus*'una dayanan Dupuy hiyerarşinin hem hiyerarşik bir düzeni hem de böyle bir düzenin içkin döngüsünü ya da çevrilmesini beraberinde getirdiğini açıklar: Evet, toplumsal uzam üst ve alt hiyerarşik düzeylere ayrılır, ama *alt düzeyin içinde, altta olan üstte olandan üsttedir.*[17] Hıristiyanlıkta Kilise ile Devlet arasındaki ilişkiyi buna örnek olarak gösterebiliriz: Kilise, ilkesel açıdan, Devlet'in elbette üstündedir; gelgelelim, Augustinus'tan Hegel'e kadar birçok düşünürün belirttiği gibi, *Devlet'in seküler düzeninin içinde, Devlet Kilise'nin üstündedir* (yani *toplumsal bir kurum olarak* Kilise, Devlet'e tabi olmalıdır) – eğer böyle değilse, eğer Kilise seküler bir iktidar olarak doğrudan yönetmek de isterse, kaçınılmaz olarak içten içte yozlaşır, kendini seküler yönetimini meşrulaştıran ideoloji olarak dinsel öğretisine başvuran bir başka seküler iktidara indirger.[18]

Dupuy daha sonrasında, daha da hayati bir hamleyle, hiyerarşi mantığındaki

16 Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*, Paris: Carnets Nord, 2008.

17 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, New Delhi: Oxford University Press, 1988.

18 Dumont'un gösterdiği gibi bu paradoksal çevrilmeyi, Hıristiyanlık'tan çok önce, kapsamlıca ortaya konmuş ilk hiyerarşi ideolojisi olan antik Hint Vedalarında açıkça görmek mümkündür: Vaizler kastı ilkesel açıdan savaşçılar kastına üstündür, ama devletin fiili iktidar yapısının içinde, savaşçılara *fiilen* tabidirler.

bu kıvrılmayı, evrensel ile tikel, Hepsi ile parçaları arasındaki negatif kendiyle-ilişki çerçevesinde, yani, evrenselin kendi türleri arasında kendisiyle "karşıt belirlenimi" kisvesinde karşılaştığı bir süreç kapsamında anlatır. Örneğimize dönelim: Kilise yaşayan tüm insanların kapsayıcı birliğidir, bu birliğin en üst otoritesini temsil eder ve tüm parçalarını alemin büyük hiyerarşik düzenindeki kendi yerlerine yerleştirir; ne var ki, kendisiyle, ilkesel açıdan kendisine tabi olan dünyevi Devlet iktidarının tali bir unsuru olarak karşılaşır: Bir toplumsal kurum olarak Kilise, Devlet'in yasalarınca korunur ve bu yasalara uymak mecburiyetindedir. Üstte olan ile altta olan arasındaki ilişki, İyi ile Kötü arasındaki ilişki (iyi uhrevi ile iktidar mücadelelerinden, bencil çıkarlardan, haz arayışından vb. meydana gelen dünyevi alan) gibi olduğu için, hiyerarşiye içkin bu döngü ya da kıvrılma sayesinde, "üstte olan" İyi'nin "altta olan" Kötü'ye hâkim olduğu, onu kontrol edip kullandığı da söylenebilir – yüzeysel açıdan bakıldığında (dünyevi perspektifle sınırlanmış bir bakışla), "daha üst" bir yeri olduğunu iddia eden din, "daha alt" çıkarların ideolojik bir şekilde meşrulaştırılmasına denk düşüyormuş (örneğin, Kilise'nin son kertede yaptığı tek şey toplumun hiyerarşik ilişkilerini meşrulaştırmaktır) gibi görünse de yahut din, daha büyük İyi için Kötü'ye olanak tanıyıp onu seferber eden gizli güç olarak ipleri elinde tutan failmiş gibi gelse bile, bunu söylemek yine de mümkündür. Bu noktada insanın "aşırı-belirlenim" terimini kullanası geliyor: Belirleyici rolü doğrudan oynayan taraf seküler iktidar olsa da, bu rol dinsel/kutsal Hepsi tarafından aşırı-belirlenir.[19] "Üst" ile "alt"ın karmaşık bir şekilde kendi kendisiyle ilişkilenerek iç içe geçmesini nasıl okuyacağız peki? İdealizm ile materyalizm arasındaki karşıtlığa cuk oturan, iki ana seçenek söz konusudur:

(1) *Pharmakon*'u içermeye yönelik geleneksel teolojik (sözde-)Hegelci matris: Üstte olup her şeyi kuşatan Hepsi, altta olan Kötü'ye olanak tanır, fakat onu içerir, üstün hedefe hizmet eder hale getirir. Bu matrisin birçok figürü vardır: (Sözde-) Hegelci "Aklın Kurnazlığı" (Akıl kendisi ile tikel bencil tutkuların birliğidir; Akıl, gizli hedefi olan evrensel rasyonaliteye ulaşmak için, tikel bencil tutkuları harekete geçirir); Marx'ın şiddetin ilerlemeye hizmet ettiği tarihsel süreci; herkesin iyiliği için bireysel bencilliği seferber eden piyasanın "görünmez eli", vb.

(2) Kendini aşkın bir İyi figüründe dışsallaştırmak suretiyle, kendini kendinden ayıran, daha radikal ve (sahiden Hegelci) bir Kötü anlayışı. Bu açıdan bakıldığında, Kötü hiç de talileştirilmiş bir uğrak olarak içerilmez; bilakis, İyi ile Kötü arasındaki fark Kötü'ye içkindir, İyi evrenselleşmiş Kötü'den başka bir şey değildir, Kötü kendisi ile İyi'nin birliğidir. Kötü, aşkın bir İyi heyulası do-

19 "İdeoloji eleştirisi" taraftarının gözünde, dinin toplumsal yaşamı gizlice yönetip kontrol ettiği anlayışı ideolojik yanılsamanın mükemmel bir örneğidir.

ğurarak kendini dizginler ya da kısıtlar; gelgelelim, bunu ancak "sıradan" Kötü kipini sonsuzlaştırılmış, mutlaklaştırılmış bir Kötü'de aşmak suretiyle yapabilir. Dolayısıyla, kendisini sınırlayan aşkın bir iktidarın koyutlanmasıyla Kötü'nün kendi kendini hapsedişi daima patlayabilir; yine dolayısıyla, Hegel rasyonel düzeni her zaman bozmakla tehdit eden negatiflik aşırılığını kabul etmek zorundadır. Hegel'in "materyalistçe tersine çevrilmesi", "idealist" Hegel ile "materyalist" Hegel arasındaki gerilim hakkındaki tüm o sözler, tam da evrenselliğin negatif biçimde kendi kendisiyle ilişkilenmesini okumaya dair bu iki karşıt ve birbiriyle çatışan yöntemde temellenmediği sürece, düpedüz mânâsızdır.

Hiyerarşinin kendi kendini yansıtarak tersine çevrilmesi, Akıl'ı Anlama yetisi'nden ayıran şeydir: Anlama yetisinin ideali yalın ve açıkça eklemlenmiş bir hiyerarşidir, Akıl ise onu bir tersine çevrilmeyle tamamlar: Bu tersine çevrilme sayesinde Dupuy'nün belirttiği gibi, bir hiyerarşinin alt düzeyi içinde, altta olan üstte olandan daha üstte durur. Gördüğümüz üzere, rahipler (ya da felsefeciler) kaba seküler iktidarın üzerinde durur, ama iktidarın alanı içinde, ona tabidirler – bu çevrilmeyi mümkün kılan boşluk iktidarın işleyişi açısından hayati önemdedir – iki veçheyi felsefeci-kral figüründen birleştirmeye dönük (sadece Stalin'de gerçekleşmiş) Platoncu hayalin feci bir başarısızlığa mahkûm olmasının nedeni budur.[20] Aynı şeyi resimdeki bir leke olarak Kötü metaforuyla da söyleyebiliriz: Eğer Kötü, geleneksel teolojide, genel uyumun meşrulaştırdığı, ona katkıda bulunan bir lekeyse, materyalist açıdan bakıldığında, İyi'nin kendisi lekelerin kendilerini örgütlemesi, kendilerini sınırlamasıdır; Kötü'nün alanı içindeki bir sınırın, bir "minimal fark"ın sonucudur. Kriz anlarının bu kadar tehlikeli olmasının nedeni budur – bu tür anlarda, aşkın İyi'nin ne idüğü belirsiz ters yüzü, "Tanrı'nın karanlık yüzü", şiddetin muhafazaya alınmasını sağlayan şiddet, olduğu gibi zuhur eder: "İyinin kötüye, 'karşıtı'na hükmettiğini zannediyorduk, ama şimdi anlaşılıyor ki kendisine karşı mesafe almak suretiyle, kendisini kendisinin dışına koyutlamak suretiyle kötü kendisine hükmediyormuş; böylelikle 'kendi kendini dışsallaştıran' üst düzey, iyi olarak zuhur eder."[21] Dupuy kutsalın, kendi içeriği bakımından, dehşetengiz olanla ya da Kötü'yle aynı olduğunu söylemeye çalışır; aralarındaki fark tamamen biçimsel veya yapısaldır – kutsalı "kutsal" yapan şey, onu "sıradan" kötünün sınırlanması haline getiren, fahiş niteliğidir. Bunu anlamak için, hem dinsel yasaklara ve yükümlülüklere odaklanmamız hem de bir dinde icra edilen ritüelleri ve Hegel'in çoktan belirttiği o yasaklar ile ritüeller arasındaki çelişkiyi akılda tutmamız gerekir: "Genelde ritüel... yasakların ve ihlallerin... ihlal edilişinin

20 Rahibin üstün statüsünün savaşçıların fiili iktidarlarını meşrulaştırmak için hoşgördüğü ideolojik bir yanılsamadan ibaret olduğu elbette iddia edilebilir, ama bu yanılsama yine de zorunludur, iktidarın karizmasının kilit bir özelliğidir.

21 Dupuy, *La marque du sacré*, s. 13.

sahnelenmesine dayanır."[22] Kutsal, kendi şiddetimizden, ama "sürülmüş, dışsallaştırılmış, hipostazlaştırılmış"[23] şiddetimizden başka bir şey değildir. Tanrılara kutsallık adına kurban kesilmesi ile bir cinayet edimi aynı şeydir – onu kutsal kılan şey, sıradan hayatta, cinayet dahil olmak üzere, şiddeti sınırlaması, muhafazaya almasıdır. Kutsalın krize girdiği bu anlarda, bu ayrım yitip gider: Kutsal istisna yoktur artık, kurban basbayağı bir cinayet olarak algılanır – ama bu aynı zamanda sıradan şiddetimizi kontrol altına alacak hiçbir şeyin, herhangi bir dış sınırın olmadığı anlamına gelir.

Hıristiyanlığın çözmeye çalıştığı etik ikilem budur: Kurban istisnasına, dış bir sınıra başvurmadan şiddeti nasıl muhafazaya almalı? René Girard'ın izinden giden Dupuy Hıristiyanlığın aynı kurban etme sürecini sahnelediğini, ama son derece önemli bir farkı olan bilişsel yorumla yaptığını gösterir: Hikâye kurban kesmenin kolektif biçimde sahnelenmesiyle değil, kurban tarafından anlatılır ki onun gözünden bakıldığında, tamamen masum olduğu da ortaya konulmuş olur. (Bu tersine çevirme yolunda atılmış ilk adımı Eyüp Kitabı'nda görebiliriz; hikâye burada Tanrı'nın gazabına maruz kalmış masum kurbanın gözünden anlatılır.) Kurban edilenin masumiyeti *bilindiği* anda, günah keçiliğinin tüm o kurban etme mekanizmasının tesiri çürür: Kurbanlar (holokost boyutuna varanları bile) ikiyüzlü, işlevsiz, sahte hale gelir, ama kurban sayesinde muhafazaya aldığımız şiddet de dizginlerinden boşanır: "Hıristiyanlık bağlamında, bu bir ahlak değil bir epistemolojidir: Kutsala dair hakikati dile getirir ve bu suretle, iyi de olsa kötü de olsa, onu yaratıcı gücünden mahrum eder. Buna ancak insanlar karar verebilir."[24] Hıristiyanlığın yol açtığı dünya-tarihsel kopuş budur: *Şimdi biliyoruz* ve artık bilmiyormuş gibi yapamayız. Gördüğümüz üzere, bu bilginin edinildiği anda kurtulunamayan etkisi özgürleştirici olduğu gibi, son derece muğlaktır da: Toplumu günah keçiliğinin istikrar sağlayıcı rolünden yoksun bırakır ve herhangi bir mitik sınır tarafından muhafazaya alınmayan bir şiddete kapı aralar. Dupuy Matta'daki şu sarsıcı cümleleri işte böyle, gerçekten zekice bir içgörüyle okur: "Dünyaya barış getirmek için geldiğimi zannetmeyin; ben barış değil, kılıç getirmek için geldim" (Matta 10:34). Aynı mantık uluslararası ilişkiler için de geçerlidir: Egemen devletlerin ilgası ve tek bir dünya devletinin ya da iktidarının tesisi, şiddetli çatışmaları imkânsız kılmak şöyle dursun, "dünya imparatorluğu" içinde yeni şiddet biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır, zira buna sınırlar koyacak egemen bir devlet olmayacaktır: "Kozmopolit ideal, ebedi barışı teminat altına almak şöyle dursun, uçsuz bucaksız şiddetin elverişli koşulu olacaktır."[25]

22 A.g.e., s. 143.
23 A.g.e., s. 151.
24 A.g.e., s. 161.
25 Monique Canto-Sperber, "Devons-nous désirer la paix perpétuelle?", Jean-Pierre Dupuy: Dans l'oeil du cyclone. *Colloque de Cerisy* içinde, haz. Mark Anspach, Paris: Carnets Nord, 2008, s. 157.

Burada olumsallığın hayati bir rolü vardır: Aşkın Öteki'nin tesiri askıya alınır ve tüm o olumsallığıyla süreçle (karar süreciyle) yüzleşilmelidir; post-kutsal dünyanın sorunu bu olumsallığın bütünüyle üstlenilememesi ve dolayısıyla, Lacan'ın *le peu du réel* dediği şeyden, *la réponse du réel*, yani "Gerçeği cevabı" olarak hareket eden olumsal Gerçeğin küçük bir parçasından dayanak almak zorunda olmasıdır. Antik demokrasi ile modern monarşiyi karşı karşıya koyarken Hegel bu paradoksun gayet ayırdındaydı: Antik Yunanlıların "batıl" pratiklere (örneğin, hayati kararlar vererek *polis*'e kılavuzluk etmek üzere, kuşların uçuş güzergâhlarında veya hayvanların iç organlarında alametler aramak) başvurmak ihtiyacını duymasının nedeni devlet yapılarının tepesinde bir saf öznellik figürlerinin (kral) olmamasıydı. Hegel modern dünyanın bu olumsal Gerçeği bir kenara atıp toplumsal yaşamı yalnızca "nesnel" nitelendirmelere dayalı tercihler ve kararlar (Lacan buna daha sonra Üniversite söylemi diyecektir) yoluyla örgütleyemeyeceğinin farkındaydı: Bir unvan verilmekte daima bir ritüellik söz konusudur – unvanın verilmesi belirli "nesnel" ölçütlerin karşılanmış olmasından otomatikman kaynaklansa bile bu böyledir. Mesela, "sınavları en yüksek notlarla geçme"nin ne anlama geldiğine dair semantik bir analiz "kişinin belirli özellikleri, yani bilgisi, becerileri vb. olduğunu ispatlama"ya indirgenemez; buna, sınavın sonuçlarının açıklandığı, notun verildiği bir ritüeli eklemek gerekir. Daha önce gördüğümüz üzere, bu iki düzey arasında daima asgari bir boşluk, bir mesafe vardır: Sınavdaki soruları doğru cevapladığımdan tamamen emin olsam bile, sonuçların ilân edilmesinde olumsal bir şeyin olması *gerekir*: bir sürpriz anı, beklenmeyenin verdiği heyecan. Bu yüzdendir ki ilânı beklerken, beklemenin doğurduğu kaygıdan asla büsbütün kaçamayız. Siyasi seçimleri örnek olarak alalım: Netice önceden bilinse bile, neticenin kamuya duyurulması heyecanla beklenir – bir şeyi Kader haline getirmek için, olumsallığa ihtiyaç vardır. "Değerlendirme"deki yaygın prosedürleri eleştirenlerin genelde gözden kaçırdığı şey budur: Değerlendirmeyi sorunlu kılan yanı zengin iç deneyimleri olan eşsiz özneleri bir dizi nicelikselleştirilebilir özelliğe indirgemesi değil, simgesel unvan verme edimini (özneye bir unvan vermeyi) hepten söz konusu öznenin "gerçek hali"nin bilgisi ve ölçümüne dayanan bir prosedüre indirgemeye çalışmasıdır.

Şiddet, toplumsal uzamda fazla olumsallık olduğunda değil, biri bu olumsallığı ortadan kaldırmaya çalıştığında infilak edebilir. Yavan bir dille, hiyerarşinin toplumsal işlevi diye adlandırılabilecek şeyi bu düzeyde mi bulmaya çalışmalıyız? Dupuy burada beklenmedik şekilde yine başka bir yola sapar ve hiyerarşiyi dört prosedürden ("simgesel *dispozitifler*") biri olarak tasavvur eder. İşlevi, üstünlük ilişkisini tabiyet altında olanlar için aşağılayıcı olmayan bir niteliğe büründürme olan bu prosedürler şunlardır: *hiyerarşi*;[26]

26 Bireylerin içkin biçimde üstün ya da düşük değerinin aksine, dışarıdan dayatılmış bir toplumsal roller düzeni – böylelikle düşük toplumsal statümü içkin değerimden tama-

gizemden arındırma;[27] *olumsallık*;[28] ve *karmaşıklık*.[29] Görünümlerin tersine, bu mekanizmalar hiyerarşiye kafa tutmaz ya da ona tehdit teşkil etmez; bilakis onu hoş, alımlı kılar, zira "haset hengâmesini tetikleyen şey ötekinin yaver giden o şansını hak ettiği fikridir, açıkça ifade edilebilecek yegâne şey olan zıt fikir değildir."[30] Dupuy bu öncülden yola çıkarak adil olan ve ayrıca kendisini adil diye algılayan bir toplumun bu suretle tüm hınçlardan azade olacağını düşünmenin büyük bir hata olacağı sonucuna varır – tam aksine, alt konumlarda olanlar incinmiş gururlarını işte ancak böyle bir toplumda şiddetli hınç nöbetleriyle ifade edebilecekleri bir kanal bulacaktır.

Faydacılığa yöneltilen genelgeçer eleştiriye göre faydacılık İyi'ye etik açıdan tam ve kayıtsız şartsız bağlanmayı sahiden izah edemez: Faydacılığın etiği, bireylerin ancak kendi çıkarlarına uyduğu sürece etik kurallara uyduğu bir "kurtlar anlaşması"ndan ibarettir. Fakat aslında bunun tam tersi doğrudur: Egoizm ya da kişinin kendi esenliğini dert etmesi ortak İyi'ye zıt *değildir*, çünkü diğerkâmlık değerleri egoist kaygılardan kolayca türetilebilir.[31] Bireycilik ile cemaatçilik, faydacılık ile evrensel normların savunulması arasında kurulan karşıtlıklar *yanlış* karşıtlıklardır, çünkü birbirinin karşısına konan her iki seçenek sonuçları itibariyle aynı şeye tekabül eder. Bugünün hedonist-egoist toplumunda hakiki değerlerin kaybolduğundan yakınan muhafazakâr (Katolik ya da başka türden) eleştirmenler meselenin özünü büsbütün ıskalar. Kişinin egoistçe kendini sevmesinin esas karşıtı diğerkâmlık, ortak İyi'yi önemsemek değil, beni kendi çıkarlarıma *karşı* eylemeye yönelten haset ya da *hınçtır*: Kötülük, kendi talihim yerine komşumun talihsizliğini yeğlediğimde ve böylece sırf komşumun daha fazla acı çekmesini sağlama almak için bizzat acı çekmeye hazır olduğumda sahneye adımını atar. Rousseau'nun egozim, yani *amour-de-soi* (doğal bir mahiyeti

---

men bağımsız olarak deneyimlerim.

27 Üstte olma ya da aşağıda olma ilişkilerini ortaya koyan eleştirel-ideolojik prosedür meritokrasiye dayanmaz; bilakis, nesnel ideolojik ve toplumsal mücadelelerin ürünüdür: Benim toplumsal statüm nesnel toplumsal süreçlere bağlıdır, meziyetlerime değil – Dupuy'nün iğneleyici bir dille ifade ettiği gibi, toplumsal gizemden arındırma "geleneksel toplumlarda hiyerarşinin oynadığı rolü rekabetçi ve meritokratik toplumlarda oynar" (*La marque du sacré*, s. 208) – ıstırap verici bir yargıdan, yani ötekinin üstünlüğünün meziyetlerinin ve başarılarının sonucu olduğu yargısından kaçınmamızı sağlar.

28 Aynı mekanizma, ama toplumsal-eleştirel yanından yoksun halde: Toplumsal ölçekteki konumumuz doğal ve toplumsal piyangoya dayanır – daha iyi yatkınlıklara sahip olan, zengin ailelerde doğanlar şanslı olanlardır.

29 Üstünlük ya da aşağılık, bireylerin niyetlerinden yahut meziyetlerinden bağımsız olan karmaşık bir toplumsal sürece dayanır – sözgelimi, canımı dişime taksam ve daha fazla zeki olsam bile, piyasanın o görünmez eli benim başarısız, komşumunsa başarılı olmasına yol açabilir.

30 Dupuy, *La marque du sacré*, s. 211.

31 Bunun en meşhur örneği için, bkz. Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, New York. Basic Books, 1984.

olan benlik sevgisi) ile *amour-propre*, yani kişinin başkaları yerine sapkınca kendini yeğlemesi, bir hedefe ulaşmaya değil de onun önündeki engeli yok etmeye odaklanması arasında yaptığı o meşhur, ama bütünüyle işlenmemiş ayrımın temelinde işte bu haset aşırılığı yatar:

> Hepsi birden doğrudan bizim mutluluğumuza meyleden, bizi yalnızca kendileriyle ilişkilenen nesneleri ele almaya yönelten ve ilkesi sadece amour-de-soi olan ilkel tutkular özleri itibariyle ince ve sevilecek cinstendir; gelgelelim, *önlerinde duran engeller onları yollarından çıkartıp, ulaşmaya çalıştıkları nesneden ziyade, kurtulmaya çalıştıkları engelle daha fazla meşgul olduklarında*, doğalarını değiştirip sinir bozucu ve nefret edilesi hale gelirler. Asil ve mutlak bir his olan amour-de-soi işte böyle amour-propre, yani kişinin kendini kıyaslamasına aracılık eden bir akraba his, tercihler talep eden, *hazzı tamamen negatif olan ve kendi esenliğimizde değil de sadece başkalarının talihsizliğinde tatmin bulmaya çalışan* bir his haline gelir.[32]

Demek ki kötü bir kişi, "yalnızca kendi çıkarlarını düşünen" bir egoist *değildir*. Sahici bir egoist kendi iyiliğini dert etmekle o kadar çok meşguldür ki başkalarının başına talihsiz işler getirmeye ayıracağı vakti yoktur. Kötü bir kişinin esas kusuru tam da kendinden ziyade başkalarıyla meşgul olmasıdır. Rousseau tam bir libidinal mekanizmayı tasvir etmektedir: Libidinal yatırımın nesneden engelin kendisine kaymasına sebep olan çevrilme.[33] Eşitlikçilik işte bu yüzden asla göründüğü gibi kabul edilmemelidir: Eşitlikçi adalet mefhumu (ve pratiği), sırtını hasede yasladığı sürece, başkalarının yararı için edilen o genelgeçer feragatin tersine çevrilmesine dayanır: "Ondan feragat etmeye hazırım ki başkaları (da) ona sahip ol(a)*ma*sın!" Kötülük, fedakârlık ruhuna karşıt olmak şöyle dursun, burada tam da fedakârlık ruhu olarak, kişinin kendi esenliğini yok saymaya hazır olması olarak zuhur eder – feda etmem, gözden çıkarmamla, Öteki'ni *keyfinden* mahrum ettiğim takdirde.

Demek ki esas Kötülük bizi kendi çıkarlarımızın *aksine* hareket etmeye yöneltiyordur – yahut Badiou'nun terimleriyle söyleyecek olursak, egoist-yararcı "insan hayvanı"nın yaşamını kesintiye uğratan şey Platon'a ait o ebedi İyilik İdea'sıyla değil bir Kötülük figürüyle karşılaşmaktır. Ve Lacan'ın psikanalizin etiği hakkındaki seminerinde ileri sürdüğü gibi, "İyilik, Kötülüğün bir maskesidir", Kötülüğün yeniden normalleşmesinin ya da evcilleşmesinin bir yoludur. Dolayısıyla Badiou'nun Kötülüğü, İyiliğin karşısında ikincil olarak, bir Olay'a sadakate ihanet olarak, İyiliğin bir başarısızlığı olarak gören bakışını tersine çevirmemiz icap eder: Önce Kötülük gelir ve bunu hayvan yaşamımızın akışını bozan vahşi bir tecavüz kisvesinde yapar.

---

32 Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, Hanover: Dartmouth College Press, 1990, s. 63.

33 Bkz. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris: Seuil, 2005, s. 68.

Dupuy'e geri dönelim: Bu hasetli şiddet mantığıyla belirlendiğini öne sürerek sınıf mücadelesini reddetmesine bakarak Dupuy'un vardığı sınırı rahatlıkla görebiliriz: Onun gözünde sınıf mücadelesi Rousseau'nun kişinin sapkınca kendini sevmesi dediği şeyin, kişinin kendi mutluluğundan ziyade (mutluluğuma engel olan şey diye algılanan) düşmanın yok edilmesini önemsemesi durumunun çarpıcı bir örneğidir. Dupuy'nün tek çıkış yolu mağduriyet mantığını terk etmek ve haysiyetleri bakımından eşit muamele gören söz konusu tüm taraflar arasındaki müzakereleri kabul etmektir: "Yirminci yüzyıl boyunca toplumsal sınıflar arasındaki, sermaye ile emek arasındaki çatışmaların dönüşümü bu yolun ütopik bir yol olmadığını fazlasıyla göstermektedir. Sınıf mücadelesinden tedricen toplumsal koordinasyona geçtik ve mağduriyet retoriğinin yerini büyük ölçüde ücret müzakereleri aldı. Patronlar ve sendika örgütleri birbirlerini çıkarları hem farklılaşan hem de çakışan ortaklar olarak görüyor artık."[34] Peki Dupuy'nün öncüllerinden yola çıkarak varılabilecek tek yargı bu mudur? Bu şekilde mücadelenin yerine müzakerenin geçirilmesinde de, sihirle gözden kaybolan ve ardından çeşitli köktencilikler şeklinde şaşırtıcı şekilde sahneye geri dönen hasede dayanılmıyor mudur?

Üstelik burada bir başka muğlaklığa daha çarparız: Bu bağlamda sınırların olmamasını "ya insanlık kendine sınırlar koymanın bir yolunu bulacak ya da zaptedemediği kendi şiddeti yüzünden mahvolacak" şeklindeki genelgeçer ikilik çerçevesinde okumak gerekiyor değildir. "Totaliter" diye adlandırılan tecrübeden çıkarılacak bir ders varsa şayet, o da bunun tam tersi bir ayartının söz konusu olduğudur: Herhangi bir ilahi sınır olmadığında, yeni bir *sahte*-sınırı, (Stalinizmden dinsel köktenciliğe uzanan) adına hareket ettiğim uydurma bir aşkınlığı dayatma tehlikesi. Ekoloji bile, yeni bir Sınır olarak anıldığı anda bir ideoloji işlevi görmeye başlar. Böyle anıldığı zaman, küresel kapitalizmin ideolojisinin hâkim biçimine dönüşmesi, kitlelerin nezdinde düşüşe geçen dinin yerini alıp yeni afyon halini alması,[35] köklü bir mazisi olan dinin işlevini, yani sınırlar dayatabilen sorgulanamaz bir otoriteye bürünme işlevini üstlenmesi an dahilindedir. Bu ekolojinin kafamıza sürekli soktuğu ders sonlu olduğumuzdur: Bizler gerçeklikten çekip çıkarılmış Kartezyen özneler değilizdir, kendi ufuklarımızı boylu boyunca aşan bir biyo-alana yerleşik sonlu varlıklarızdır. Doğal kaynakları sömürürken gelecekten ödünç alırız ve dolayısıyla Dünya'ya saygıyla muamele etmeli, ona en temelde Kutsal bir şey, topyekûn gözler önüne serilmemesi gereken, daima bir Gizem olarak kalması gereken ve öyle kalacak bir şey, üzerinde tahakküm kurmayı değil, kendisine güvenmeyi öğrenmemiz gereken bir güç gözüyle bakmalıyızdır.

Bu tür ayartmalara karşı, gerçekten radikal bir ekolojinin olmazsa olmazının (terimin Kantçı anlamıyla, peşinen devlet ve diğer kurumlar tarafından sınırla-

34 Dupuy, *La marque du sacré*, s. 224.
35 Bu ifadeyi Alain Badiou'dan alıyorum.

nan "özel kullanım"a karşıt olarak) *aklın kamusal kullanımı* olduğunu vurgulamalıyız. 19 Mayıs 2011 tarihli bir Associated Press haberine göre, Çinli yetkililer 650 kilometreden fazla bir hazne yaratmış, dünyanın en büyük hidroelektrik projesi olan Üç Geçitler Barajı'nın acilen çözülmeyi gerektiren çok sayıda çevresel, coğrafi ve ekonomik soruna yol açtığını artık kabul etmektedir. Hazneyi doldurmanın depremlerin sıklığını artırdığını bile teslim etmektedirler. Ana sorunlar arasında Yangtze nehrindeki kolların ve göllerin bakır, çinko, kurşun ve amonyumla yaygın ölçüde kirlenmesi yer almaktadır. Dahası, bu baraj suyun Yangtze nehrinde serbestçe akmasını engellediği için, 2011 yazında Çin'de baş gösteren kuraklığı daha da kötüleştirmiştir: Ekinler yitmiş ve birçok nehirde suyun en düşük seviyelere çekilmesi hidroelektrik santralleri etkilemiş, bu da geniş çaplı elektrik kesintilerine yol açmıştır. Son olarak, Çin'deki endüstri ve ülke içi gemiciliği Yangtze'ye dayanmaktadır, fakat düşük su seviyesi yüzünden barajdan aşağıya doğru giden kısmın kimi noktalarında nakliyat kesintiye uğramaktadır. Yetkililer bu sorunları halletmek için büyük planlar açıklamış olsa da, bunların birçoğunun "aklın kamusal kullanımı"nı tıkayan resmi baskılardan kaynaklandığı açıktır: Şimdi artık kimse "biz bilmiyorduk ki" diyemez, çünkü bağımsız bilimciler ve sivil gruplar bu sorunların hepsini öngörmüştü.

Peki Kant'ın ortaya koyduğu aklın kamusal kullanımı ve özel kullanımı ikilisine, daha güncel bir deyişle, aklın kamusal kullanımındaki simgesel tesirin (yani edimsel gücün) askıya alınması diyebileceğimiz durum eşlik etmiyor mudur? Kant "Düşünme, itaat et!" şeklindeki genelgeçer itaat formülünü, bunun dolaysız "devrimci" karşıtıyla, yani "Sadece itaat etme (başkalarının sana söylediklerine uyma), (kendin için) düşün!" formülüyle reddetmez; onun formülü şudur: "Düşün ve itaat et!", yani, (aklın özgürce kullanımında) kamusal bir şekilde düşün ve (iktidarın hiyerarşik düzeneğinin bir parçası olarak) özel bir şekilde itaat et. Kısacası, özgürce düşünmek içimden ne geliyorsa onu yapmamı meşrulaştırmaz – "aklın kamusal kullanımı" beni mevcut düzenin zayıflıklarını ve adaletsizliklerini görmeye yönelttiğinde yapabileceğim en iyi şey reformlar yapılması için hükümdara başvuruda bulunmaktır. Bu noktada bir adım daha atılabilir ve Chesterton'dan destek alarak, düşünmeye (ve şüphe etmeye) yönelik soyut-tutarsız özgürlüğün fiili özgürlüğü bilfiil engellediği iddia edilebilir:

> Genel olarak, özgür düşüncenin özgürlüğe karşı duran muhafızların en iyisi olduğunu söyleyebiliriz. Modern bir tarzla idare edildiğinde, kölenin zihninin özgürleştirilmesi kölenin özgürleşmesini önlemenin en iyi yoludur. Ona özgür olmayı isteyip istemediğini dert etmeyi öğretin ve işte o zaman kendini özgürleştirmeyecektir.[36]

Peki düşünmenin eylemekten çekip çıkarılması, tesirinin askıya alınması gerçekten de bu kadar apaçık mıdır? Kant'ın (maksatlı ya da maksatsız) gizli stra-

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

tejisi mahkeme muharebelerinde başvurulan şu meşhur hileye benzetilemez mi: Avukat jürinin önünde bir açıklamada bulunur, ama yargıcın bunu kabul edilemez bulacağını ve jüriye bunu "görmezden gelme" emri vereceğini bilmektedir, gelgelelim bunu yapmak artık imkânsızdır tabii ki, çünkü zarar çoktan verilmiştir. Aklın kamusal kullanımındaki tesirin askıya alınması, aynı zamanda yeni bir toplumsal pratiğe kapı aralayan bir çıkarma değil midir? Kantçı tarzdaki aklın kamusal kullanımı ile Marksist devrimci sınıf bilinci arasındaki bariz farka işaret etmek fazlasıyla kolaydır: İlki nötr ya da tarafsızdır, ikincisi ise "kısmi" ve bütünüyle angajedir. Ne var ki, "proleter konum" tam da aklın kamusal kullanımının aklın özek kullanımının "özel olması"na doğru gerilemeden kendi içinde pratik-etkili hale geldiği nokta olarak tanımlanabilir; zira aklın böyle bir şekilde kullanılmasına zemin teşkil eden konum, toplumsal bedenin "olmayan-parçanın parçası" konumudur, toplumsal bedenin doğrudan doğruya evrenselliği temsil eden aşırılığıdır. Stalinizmde Marksist teori Parti-Devlet'in hizmetkârı derekesine indirgendiğinde tam da aklın kamusal kullanımı aklın özel kullanımına indirgenmiş olmaktadır.

Bugünün bazı yeni-pagan "post-seküler" çevrelerinde, her dinin içinde ikamet ettiği, ama dini önceleyen bir uzam olarak bir Kutsallık boyutu olduğunu ileri sürmek pek bir modadır (Din olmadan da Kutsal olabilir, fakat bunun tersi geçerli değildir). (Bazen, bir yandan derin bir manevi tecrübeye dahil haldeyken agnostik kalabilmenin bir yolu olarak, Kutsal'ın bu önceliğine din-karşıtı bir tını bile verilir.) Dupuy'nün izinden giderek, buradaki terimleri tersine çevirmemiz gerekir: Hıristiyanlığın meydana getirdiği radikal kırılma, kutsalı *olmayan* ilk din olmasına, kendine has başarısı tam da Kutsal'ı gizeminden arındırmak olan bir din olmasına dayanır.

Kutsalı olmayan bu din paradoksundan nasıl bir pratik duruş çıkar peki? Bir Yahudi fıkrasında idam cezasına karşı olan bir Talmud âlimi konu alınır: Cezanın Tanrı'nın kendisi tarafından verilmiş olmasına canı sıkılan bu âlim harikulâde derecede pratik bir çözüm önerir: Tanrı'nın emrini doğrudan tersine çevirmek değil, ki bu ona küfür demek olurdu, buna Tanrı'nın dil sürçmesi, delirme anı gözüyle bakmak ve idam cezası olasılığını muhafaza etse de, bunun bilfiil asla gerçekleşmemesini sağlayan karmaşık bir alt-düzenlemeler ve şartlar ağı icat etmek.[37] Bu yordamın güzelliği, bir şeyi (mesela işkenceyi) ilkesel olarak yasaklama, ama sonra istenildiği anda bunun yapılabilmesini sağlayan yeterli şartları araya sıkıştırma ("sözü edilen aşırı koşullar dışında...") şeklindeki genelgeçer yordamı tersine çevirmesidir. Yani ya "İlkesel olarak evet, ama pratikte asla"dır ya da "İlkesel olarak hayır, ama istisnai şartlar gerekli kıldığı zaman evet"tir. Bu ikisi arasındaki asimetriye dikkatinizi çekerim: İşkenceye ilkesel olarak izin verildiği zamanki yasaklama çok daha kuvvetlidir – ilkinde, ilkesel "evet"in kendini gerçekleştirmesine *asla* izin verilmez; diğerindeyse, ilkeli "hayır"ın kendini gerçek-

37 Bu veriyi Eric Santner'e borçluyum.

leştirmesine *istisnai olarak* izin verilir. "Bize öldürmeyi buyuran Tanrı" kıyamet-vari Şey'in adlarından biri olduğu için, Talmud âliminin izlediği strateji aslında Dupuy'nün "aydınlanmış felaketçilik" dediği şeyi icra etmenin bir yoludur: Nihai felaket –insanların adalet adına komşularını katletmesinin müstehcenliği– kaçınılmaz olarak, kaderimize yazılmış bir şey olarak kabul edilir ve bu mümkün olduğunca, mümkünse süresiz olarak geciktirilmeye çalışılır. Dupuy, bu minvalde, Günther Anders'in Hiroşima hakkındaki düşüncelerini şöyle özetler:

> O gün tarih "köhne" hale gelmişti. İnsanlık kendini yok edebilir duruma gelmişti ve hiçbir şey, dünya çapındaki bir silahsızlanma ya da dünyanın topyekûn nükleer silahlardan arındırılması bile onun bu "negatif kadirimutlaklığı" kaybetmesini sağlayamaz. *Kıyamet geleceğimize bir kader olarak yazılmıştır ve olsa olsa, bunun vuku bulmasını süresiz ertelemeye çalışabiliriz.* Aşırılıktayızdır. 1945'in ağustos ayında, mevcut her şeyin "donma"sı ve "ikinci ölüm"ü çağına girdik: Geçmişin anlamı gelecekteki edimlere dayanıyor diye, geleceğin köhne-hale-gelmesi, programlanmış biçimde son bulması, geçmişin artık hiçbir anlamı olduğu anlamına gelmez, aslında hiçbir anlama sahip olmamış olduğu anlamına gelir.[38]

Paulus'un bir "kıyamet zamam"nda, "zamanın sonundaki bir zaman"da yaşama şeklindeki temel görüşünü bunları düşünerek okumamız gerekir: Kıyamet zamanı tam da böyle bir süresiz erteleme zamanıdır, iki ölüm arasındaki donma zamanıdır: Bir bakıma, çoktan ölmüşüzdür, çünkü felaket zaten buradadır, geleceğin içinden bugüne gölgesini düşürmektedir – Hiroşima'dan sonra, bir tercihte bulunabiliriz ("kendi kendimizi yok etme yoluna mı yoksa kendimizi peyderpey sağaltma yoluna mı gideceğimiz bize bağlıdır") diye ısrar ederek o hümanist oyunu artık oynayamayız; böyle bir felaket vuku bulduğu andan itibaren, böyle bir konuma özgü masumiyeti yitiririz ve ancak ve ancak, bunun yeniden vuku bulmasını (bir ihtimal, süresizce) ertelemeye çalışabiliriz.[39] Dupuy, bir başka hermenötik darbeyle, İsa'nın kıyamet tellallarına karşı söylediği şüpheci sözleri işte böyle okur:

> Tapınaktan çıkarken, havarilerinden biri ona yanaşıp, "Hocam, ne türden taşlar ve ne türden binalar olduklarına bakın!" dedi. İsa ise ona şu cevabı verdi: "Şu büyük binaları görüyor musun? Burada aşağı atılmamış, taş üstünde taş kalmayacak." Tapınağın karşısındaki Zeytindağı'na oturduğunda, Petrus, Yakup, Yuhanna ve Andreas yanına gelip ona şu soruyu sordular: "Söyle bize, bu şeyler ne zaman olacak? Bu şeylerin olacağının işareti nedir?" İsa cevabına şu sözlerle başladı: "Dikkat edin ki kimse sizi yolunuzdan saptırmasın. Çünkü bir sürü kişi benim adıma gelip 'Ben oyum!' diyecek ve birçoklarını yoldan çıkaracak. Savaşlardan ve savaş rivayetlerinden haber aldığı-

38 Dupuy, *La marque du sacré*, s. 240.

39 Keza, nanoteknolojinin teşkil ettiği tehdit, bilimcilerin kontrolden (kontrolümüzden) çıkarak gelişmeye başlayacak bir canavar yaratacak olmasından ibaret değildir: Yeni bir yaşam yarattığımızda, amacımız tam da kontrol edilemez, kendi kendini örgütleyen ve kendi kendine genişleyen bir entiteyi meydana getirmektir (a.g.e., s. 43).

> nızda, dertlenmeyin. Çünkü bunlar olmak zorundadır, ama son henüz gelmemiştir ... Ardından eğer biri size 'Bak, işte İsa!' ya da 'Bakın, orada!" dediğinde, inanmayın. Çünkü sahte İsalar ve sahte peygamberler çıkacak ve size, ellerinden gelse, seçilmişleri bile yoldan çıkarabilecek işaretler ve mucizeler gösterecektir. Lâkin sizler dikkatli olun." (Markos 13:1-23)

Bu satırlar hiç beklenmedik bilgelikleri bakımından enfestir: Tam da yukarıda bahsettiğimiz Talmud âliminin duruşuna tekabül etmezler mi? Mesajları şudur: Evet, elbette bir felaket olacaktır, fakat sabrınızı kaybetmeden dikkatinizi koruyun, ona inanmayın, alelacele varılmış yargılara kapılmayın, çeşitli biçimleriyle (küresel ısınma on yıl içinde hepimizi mahvedecek; biyogenetik insan-olmanın sonu anlamına gelecek; topyekûn dijital kontrol toplumuna doğru adım adım ilerliyoruz, vb.) "İşte bu o!" diye düşünmedeki o basbayağı sapkın hazza kendinizi kaptırmayın. Tamı tamına kıyametçi bir duruşu benimsemek, bizi ayartıp böyle bir kendi kendini mahveden, sapkın bir esrikliğe götürmek şöyle dursun, aklımızı başımıza toplamanın yegâne yoludur ve bu bugün için hiç olmadığı kadar geçerlidir. Bu ciddiyeti koruma ihtiyacına aciliyet katan bir başka husus, her eleştiriyi pratik bir geçersizliğe mahkûm eder gibi görünen sinik bir ideolojinin günümüzdeki hâkimiyetidir. Kapitalist rasyonalizmin irrasyonelliği, hızlandırılmış üretimciliğindeki karşı-üretkenlik, pekâlâ bilinmektedir ve bunlar gerek Frankfurt Okulu yazarları ve Ivan Illich gibi herhangi bir okula mensup olmayan kişilerce, gerekse 1960'lardaki kalkışmalara eşlik eden büyük ideolojik-eleştirel dalganın üzerinde yükselen sayısız eleştirmence tahlil edilmiştir. Aynı konunun bugün, içinde bulunduğumuz şu sinik çağda yeniden gündeme getirilmesinin sebebi geçmişe dönmekten ziyade hayati bir düşünümsel boyut katmaktır.

> Bugün yeni ve farklı olan şey tam da, otuz yılın ardından, *halihazırda sahip olduğumuz bilginin* davranışımızı değiştirmemiz için hiç de yeterli olmadığını bilmemizdir. Bu olgu küçük bir ayrıntı değildir, sorunun çok önemli bir öğesini oluşturur. 1960'lar ve 1970'lerde bir başka dünyanın mümkün olduğuna inanmak daha basitti. Bu yılların insanlarda bu kadar çok nostalji uyandırmasının sebebi budur. Bu çağ sırasında, mevcut duruma dayalı uyarıların geleceği olumlu biçimde etkileyebileceği hâlâ tahayyül edilebiliyordu. Bugünse biliyoruz ki gelecek eskiden olduğu şey değildir.[40]

Geleneksel *Ideologie-Kritik*'in [ideoloji eleştirisi] yaşadığı başarısızlığın temel dersi budur: Bilmek yetmez, insan yaptığı şeyi bilebilir ve onu yine de yapmaya devam edebilir. Bunun nedeni böyle bir bilginin fetişist biçimde tekzip edilmesiyle birlikte işlemesidir: İnsan bilir, ama bildiğine gerçekten inanmaz. İşte bu içgörü Dupuy'ü radikal bir çözüm önermeye yöneltmiştir: İnsan ancak felaket gerçekten vuku bulduğunda (ki o zamana gelindiğinde harekete geçmek için ar-

40 Mark Anspach, "Un philosophe entre Tantale et Jonas", *Jean-Pierre Dupuy: Dans l'oeil du cyclone* içinde, s. 10-11.

tık geç kalınmıştır) inandığından ötürü, kişi kendini felaketin sonrasında hayal etmeli, felakete çoktan gerçekleşmiş bir şeyin gerçekliğini atfetmelidir. İleriye sıçramak için bir adım geriye gitme şeklindeki taktik hamleyi hepimiz biliriz; Dupuy bu yordamı tersine çevirir: İnsan felaketin eşiğinden bir adım geriye gidebilmek için, felaketin sonrasına sıçramalıdır.[41] Bir başka deyişle, felaketi yazgımız olarak kabul etmek zorundayızdır. Sıradan hayatlarımızda, bireysel hedeflerimizin peşinden koşar ve bir parçası olduğumuz yazgıyı böylece "görmezden gelmiş" oluruz: onu her ne kadar bizler kendi faaliyetimizle meydana getiriyor olsak da, dışsal yazgı olarak görünen feci "sabit nokta": "Yazgı dışsal olmayan bu dışsallıktır, zira faillerin kendileri onu kendi sistemlerinin dışına yansıtır: Oto-dışsallaştırma ya da oto-aşkınlıktan bahsetmek işte bu yüzden yerindedir."[42]

Giorgio Agamben, Dupuy'nün "toplumun kendi kendini aşması" dediği şeye (Foucault'dan ödünçle) *dispozitif* adını verir ve Agamben'in bunu, Dupuy'e tezatla, profanlaşmayı vurgulamak suretiyle, kutsallık temasıyla bağlantılandırması işin çarpıcı tarafıdır. Agamben Foucaultcu *dispozitif* ile genç Hegel'in özneye dışarıdan dayatılan ve onun tarafından kendisinin organik bir parçası olarak değil de dışsal yazgı diye deneyimlenen tözsel toplumsal düzen olarak "pozitivite" mefhumu arasındaki bağa dikkat çekmişti. Bu bakımdan, *dispozitif* yönetilebilirlik matrisidir: "Varlıkta herhangi bir temeli olmayan saf bir yönetme faaliyetinin, içinde ve sayesinde kendini gerçekleştirdiği şeydir. *Dispozitiflerin* daima bir özneleşme/tabi olma sürecini gerektirmesinin nedeni budur. Kendi öznelerini/tebaalarını üretmeleri gerekir."[43] Böyle bir *dispozitif* anlayışının ontolojik önvarsayımı "varlığın genel genel ve kapsamlı biçimde iki büyük diziye ya da sınıfa ayrılmasıdır: Bir yanda, canlı varlıklar (ya da tözler); diğer yandaysa, canlı varlıkların devamlı ağına düştüğü dispozitifler."[44]

Bu *dispozitif* anlayışı, Althusser'in İdeolojik Devlet Aygıtları ve ideolojik çağırma anlayışı ve Lacan'ın "büyük Öteki" anlayışı arasında bir dizi karmaşık yankı vardır: Foucault, Althusser ve Lacan "özne/tebaa" [*subject*] teriminin hayati bir muğlaklığı olduğunu, hem özgür faili hem de iktidara tabi olmayı imlediğini vurgular – özgür fail olarak özne/tebaa, *dispozitif*/DİA/"büyük Öteki"ye tabi olmasıyla ortaya çıkar. Agamben'in belirttiği gibi, "öznellikten çıkmak" ("yabancılaşma") ve özneleşme demek ki aynı madalyonun iki ayrı yüzüdür: Canlı bir varlığı özneleştiren şey onun tam da öznellikten çıkması, bir *dispozitife* tabi olmasıdır. Hani Althusser ideoloji bireyleri çağırıp özne haline getirir iddiasında bulunur ya, buradaki "bireyler" DİA'ların bir *dispozitifinin* üzerinde işlediği, bir mikro-pratikler ağını dayattığı canlı varlıklara karşılık gelir; "özne" ise bir canlı

41 A.g.e., s. 19.

42 Dupuy, "De l'oeil du cyclone au point fixe endogène", *Jean-Pierre Dupuy: Dans l'oeil du cyclone* içinde, s. 313.

43 Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris: Payot & Rivages, 2007, s. 26-7. (*Dispozitif Nedir?*, çev. Ekin Dedeoğlu, İstanbul: Monokl, 2012)

44 A.g.e., s. 30.

varlık ya da töz kategorisi değil, bu canlı varlıkların bir DİA *dispozitifine* (ya da simgesel bir düzene) çekilmesinin sonucudur.[45] Bu bağlamda Althusser'in eksik yanı, hayalkırıklığı yaratıp yersiz bir hamleyle, DİA'nın "maddiliği"ni vurgulamasıdır: *Dispozitifin* ilksel biçimi, simgesel kurumun "büyük Öteki"si tam da gayri-maddi, virtüel bir düzendir – bu bakımdan, canlı varlık mahiyetindeki bireyden farklı olarak öznenin bağlılaşığıdır. Ne özne ne de büyük Öteki'nin *dispozitifi* tözsel varlık kategorileridir. Bu koordinatlar Lacan'ın Üniversite söylemi matrisine mükemmelen tercüme edilebilir: Lacan'ın söylemler teorisi çerçevesinde, *homo sacer*, yani çıplak yaşama indirgenmiş özne, *objet a*'dır, bilgi *dispozitifinin* işlediği Üniversite söyleminin "öteki"sidir. O halde Agamben'in Lacan'ı tersyüz ettiğini, ona göre, Efendi'nin söyleminin hakikatinin Üniversite söyleminin ta kendisi olduğunu söyleyebilir miyiz? Üniversite söyleminin "ürün"ü $, yani öznedir – *dispozitif* (S_2, yani bilgi ağı) bireyin çıplak yaşamı üzerinde işler ve onun içinden bir özne çıkarır. Fakat bugün, bu mekanizmanın işleyişinde köklü bir değişime tanıklık ediyoruz – Agamben içinde bulunduğumuz post-siyasal ya da biyo-siyasal çağı, çeşitli *dispozitiflerin* bireyleri yeni bir öznellik üretmeden, onları özneleştirmeden, öznellikten çıkardığı bir toplum olarak tanımlıyor:

> Gerçek özneler ya da kimlikler (işçi hareketi, burjuvazi, vb.) varsayan ve ekonominin, yani yalnızca kendini yeniden üretmenin peşinde koşan saf yönetme faaliyetinin zaferini varsaymış siyasetin tutulmasının kaynağı budur. Dolayısıyla, iktidarı idare etmek bakımından birbirini takip eden Sağ ve Sol'un, kendilerini işaret eden terimlerin içinden çıktığı siyasi bağlamla pek az alakası vardır. Bugün bu terimler aynı hükmetme makinesinin (biri hiç çekinmeksizin öznellikten çıkarmayı hedefleyen, diğeriyse onu demokrasinin iyi yurttaşı şeklindeki ikiyüzlü maskeyle örtbas etmek isteyen) iki ayrı kutbunu adlandırır sadece.[46]

"Biyo-siyaset", *dispozitiflerin* artık herhangi bir özne üretmediği ("bireyleri çağırıp öznelere dönüştürmediği"), sadece ve sadece, bireylerin çıplak yaşamını idare edip düzenlediği bu kümelenmeyi ifade eder – biyo-siyasette, hepimiz potansiyel olarak *homini sacri*'ye [*homo sacer*'lere] indirgenmişizdir.[47] Fakat bu indirgeme beklenmedik bir kıvrımı beraberinde getirir – Agamben post-endüstriyel

45 Deleuzecü terimlerle belirtirsek, canlı varlık bir tözdür, özne ise bir olay.

46 Agamben, *Quest-ce qu'un dispositif?*, s. 46-7.

47 Öyleyse her biyo-siyaset, Lorenzo Chiesa'nın ileri sürdüğü gibi, zorunlu olarak bir biyo-teo-siyaset midir? Evet, ama son derece net bir anlamda: "Çıplak yaşam" mefhumu ancak teolojik ufkun içinde, tüm gerçekliği "salt yaşam"a indirgeme ve ardından aşkın ilahi boyutun karşısına koyma şeklindeki kurucu jest olarak ortaya çıkabilir. Bu anlamda, "materyalizm" aslında teolojik bir mefhumdur: Teolojiden ilahi olanı çıkardığımızda, teolojiden geriye kalan şey materyalizmdir. Bunun aksine, sahici bir materyalizmin ilk jesti ilahi olanı yadsımak değil, bilakis, "salt yaşam (hayvan yaşamı)" diye bir şey olduğunu yadsımaktır.

demokrasilerin, hegemonik *dispozitiflere* hiçbir şekilde karşı çıkmayan, tam aksine, onların tüm emirlerini şevkle yerine getiren ve dolayısıyla hayatlarının en ince ayrıntılarında onların kontrolü altında bulunan zararsız, öznellikten çıkmış yurttaşının "yine de (ve belki tam da bu sebepten dolayı) potansiyel bir terörist olarak görüldüğü"ne dikkat çeker:[48] "Otoritenin gözünde (ve belki de, otorite bunda haklıdır), sıradan insan kadar teröristi andıran başka bir şey yoktur."[49] Sıradan insan kameralar, dijital tarama ve veri toplamayla ne kadar çok kontrol edilirse, o kadar çok kendini *dispozitiflerden* çekip çıkaran ne idüğü belirsiz, yönetilemez bir X olarak görünür ve onlara o kadar çok uysallıkla riayet eder. Hükmetme makinesine bilfiil direnmek suretiyle ona bir tehdit teşkil ediyor değildir: Edilgenliği tam da *dispozitiflerin* performatif tesirini askıya alır, onların "boşa işlemesi"ne sebep olur, onu hiçbir şeye hizmet etmeyen bir kendi kendini parodileştirmeye çevirir. Peki bu nasıl olabilir? Bu X'in statüsü tam olarak nedir? Agamben'in izahındaki derin muğlaklığı ortadan kaldırmak için, bu noktada Lacan'ın özne ($) ve özneleşme arasında yaptığı ayrımı devreye sokmalıyız: Bir *dispozitif* bir bireyi öznellikten topyekûn çıkardığında ortaya çıkan X, öznenin kendisinin X'idir, özneleşmeyi (öz-deneyimin "iç yaşamı"nın yükselişini) ontolojik açıdan önceleyen o künhüne vâkıf olunmaz boşluktur.

Agamben bu sorunu profanlaşma çerçevesinde dile getirir: *Dispozitif* mefhumunun kökeni teolojiye dayanır; Hıristiyanlığın ilk zamanlarında, başlı başına Tanrı'yla değil, Tanrı'nın dünyayla (insanların dünyasıyla) ilişkisiyle, Tanrı'nın kendi krallığını idare etme şekliyle ilgili olan, Yunancaki *oikonomia* ile bağlantılıdır. (Radikal Hegelci teolojide bu ayrım kaybolur: Tanrı, dünyayla ilişki kurmasının "ekonomi"sinden *başka bir şey değildir*.) Demek ki *dispozitif* daima asgari düzeyde kutsaldır: Canlı varlık bir *dispozitifin* ağma düşünce, tanım itibariyle yerinden çıkarılmış olur. *Dispozitife* katılmasına ve o *dispozitif* tarafından düzenlenmesine aracılık eden pratikler, canlı varlıkların onları "ortak şekilde kullanması"ndan koparılır: Bir *dispozitifin* ağına düşen canlı varlık, kutsal büyük Öteki'ye hizmet eder. İşte profanlaşma tam bu noktada bir karşı-strateji olarak belirir: "*Dispozitiflerin* profanlaşması sorunu (yani, *dispozitiflerin* ağma düşen ve onların içinde [canlı varlıklardan] koparılan şeyin müşterek kullanıma iadesi) son derece acil bir sorundur."[50]

Peki ya *dispozitiflerden* önce böyle bir "müşterek kullanım" falan yoksa? Peki ya *dispozitiflerin* esas işlevi tam da "müşterek kullanım"ı örgütleyip idare etmekse? Bu durumda, profanlaşma müşterek bir kullanımın iadesi değil, bilakis, *yokluğudur* – profanlaşmada, ideolojik bir pratik bağlamından çıkarılır, işlevsizleştirilir ve onun boşa işlemesi sağlanır. Bir başka anlatımla, peki ya simgesel bir evreni kuran kurucu hamle boş jestin kendisiyse, jestin kendisi nasıl boşaltılır?

48 Agamben, *Quest-ce qu'un dispositif?*, s. 48.
49 A.g.e., s. 48-9.
50 A.g.e., s. 50.

İçeriği nasıl nötr hale getirilir? Agamben'in profanlaşma adını verdiği şeyin çekirdeğini oluşturan yineleme yoluyla: Kutsal ile seküler arasındaki karşıtlıkta, sekülerin profanlaşması sekülerleşmeye denk düşmez; profanlaşma kutsal metni ya da pratiği farklı bir bağlama koyar, onu kendi bağlamından ve işleyişinden çıkarır. Bu açıdan bakıldığında, profanlaşma yararlılık-dışı alanında kalmakta, "sapkın" bir yararlılık-dışılığı ortaya koymaktadır sadece. Bir ayini profan hale getirmek bir kara ayin düzenlemek demektir, din psikolojisinin bir nesnesi olarak ayini incelemek değil. Kafka'nın *Dava*'sında Joseph K. ve Papaz'ın Yasa hakkında yaptıkları o tuhaf uzun tartışma son derece profandır – "Yasa'nın Önünde" meselesini okuma tarzı bakımından, profanlaşmanın esas faili Papaz'dır. Hatta Kafka'nın Yahudi Yasası'nı en çok profanlaştıran kişi olduğu bile söylenebilir. Yahut, Heidegger ve cinsellik konusuna gelecek olursak: Sekülerleşme Heidegger'in yazma tarzını dilin yabancılaşmış bir fetişleşmesi olarak yorumlamak olurdu; profanlaşma ise Heidegger'in hiç ele almayacağı cinsel pratikler gibi fenomenleri bu tarzla ifade etmek olurdu. Bu açıdan, Kutsal'ı materyalist şekilde baltalayan esas şey profanlaşmadır, sekülerleşme değil: Sekülerleşme, ya bir istisna ya da biçimsel bir yapı olarak hayatını sürdüren, yadsınan bir kutsal temele dayanır daima. Protestanlık Kutsal ile seküler arasındaki bu yarılmayı en radikal haliyle ortaya koyar: Maddi dünyayı sekülerleştirir, ama dini ayrı tutar ve biçimsel dinsel ilkeyi kapitalist ekonomiye dahil eder.[51]

Fakat bu noktada, Agamben'in söylediklerine ilavede bulunmamız gerekebilir: İhlalin çiğnediği şeyin üzerindeki paradoksal önceliği, Agamben'in profanlaşma kavramı üzerine eleştirel bir bakış atmamızı sağlayabilir. Profanlaşmayı has yaşam-dünyası bağlamı ve kullanımından çekip çıkarma jesti olarak kavrıyorsak, böyle bir çekip çıkarma *tam da kutsallaştırmanın tanımı* değil midir aynı zamanda? Şiiri ele alalım: Şiir, bir tabir ya da bir kelime grubu "bağlamından çıkarıldığında" ve yinelenip duran bir ısrarın söz konusu olduğu özerk bir sürecin içine düştüğünde "doğmaz". "Buraya gel" yerine, "gel, gel buraya" dediğimde, şiirleştirmenin minimumu değil midir bu? Demek ki profanlaşmanın kutsallaştırmadan ayrı tutulamayacağı bir sıfır düzeyi vardır. İşte burada, Emile Benveniste'nin edilgen, etkin ve orta fiiller analizinde bulduğumuz o yerinden edilmiş sınıflandırma paradoksunun aynısı bir kez daha çıkmaktadır karşımıza. Nasıl ki Benveniste'de, esas karşıtlık ortanın üçüncü bir dolayımcı ya da nötr uğrak olarak araya girmesiyle, edilgen ile etkin arasında değil de etkin ile orta arasındaysa, burada da esas karşıtlık seküler-gündelik-yararlı ile Profan arasındadır ve "Kutsal", Profan'daki ikincil bir kaymaya ya da gizemlileşmeye karşılık gelmektedir. İnsani ya da simgesel evrenin ortaya çıkışı minimum bir jeste, bir işaretin ya da jestin "profanlaştırıcı şekilde bağlamından çıkarılması"na dayanır

51 *Mutatis mutandis*, aynı şey Stalinist komünizm için de geçerlidir: Sekürleşmiş bir dindir, profan bir din değil.

ve "kutsallaştırma" ise bu aşırılığı, profanın bu esrik etkisini soylulaştırma, evcilleştirme çabası olarak sonra gelir. Japoncada *bakku-shan* "arkadan bakıldığında hoşmuş gibi görünen, ama önden bakıldığında öyle olmayan bir kız" anlamına gelir – profan ile kutsal arasındaki ilişki böyle değil midir? Arkadan, uygun bir uzaklıktan bakıldığında kutsal gibi görünen (kutsal diye deneyimlenen) bir şey aslında profan bir fazlalıktır. Rilke'nin sözünü açımlayacak olursak, Kutsal, Profan'ın dehşetini saklayan son peçedir. Öyleyse Hıristiyanlığın profanlaşması nasıl olacaktır? Peki ya İsa'nın kendisi –Tanrı'nın gülünç bir fanide cisimleşmesinin komik veçhesi– ilahiliğin profanlaşmasının zaten *ta kendisiyse*? Peki ya, ancak insanlar tarafından profanlaştırılabilen diğer dinlerin aksine, Hıristiyanlıkta Tanrı kendisini profanlaştırıyorsa?

Bu çözümün iş görmesi için, ancak Agamben'in ideolojisi diye tanımlanabilecek şeyin temellerini bir kenara bırakmamız gerekir: Agamben'in canlı varlıklar ile *dispozitiflerden* oluşan asli ikiciliği. Canlı varlıklar yoktur, insan bireylerinin *dispozitiflere* kapılmasının (kapılabilmesinin) sebebi tam da salt canlı varlıklar olmamaları, kendi yaşam tözlerinin rayından çıkarılması, tahrif edilmesidir (Freud bu tahrifatı, elbette, ölüm dürtüsü diye adlandırır). İnsan canlısının "rasyonel bir hayvan" olmamasının, kendisini tözsel hayvanlığa ilave eden bir boyut ya da nitelikle tanımlanmamasının sebebi budur: Böyle bir ilavenin vuku bulabilmesi için, böyle bir olanağın evvela bizatihi hayvanlığın tahrif edilmesiyle açılması gerekir. Lacan bu tahrifata ya da aşırılığa *objet a* (artık-keyif) adını verir ve Lacan'ın ikna edici şekilde gösterdiği gibi, Hegel bile bunu görmekte yetersiz kalmış, tanınma mücadelesinde ve bu mücadelenin neticesinde bu artık-keyif boyutunu gözden kaçırmıştır.

(Başkalarının yanı sıra, Kojève tarafından yayılan) genelgeçer kanaate göre, (müstakbel) efendi ile köle arasındaki Hegelci mücadelede bahis konusu olan şey öznenin kendi bedeninden koparılmasıdır: Özne, biyolojik bedenini (yaşamını) feda etmeye hazır olması sayesinde, tinin yaşamının kendi biyolojik yaşamından üstün ve bağımsız olduğunu ortaya koyar. Bu öteki (yüksek) boyut dilde cisimleşir; dil, bir bakıma, yeni bir pozitif düzene taşınmış ölüm negatifliğidir: Kelime, işaret ettiği şeyin katilidir; ampirik şeyden bağımsızlığıyla, şeyin kavramını çekip çıkarır. Freudcu-Lacancı açıdan bakıldığındaysa, biyolojik bedenden biyolojik bedenin simgeselleştirilmesine, dilin tinsel yaşamına geçişe dair böyle bir tasvirde hayati bir husus gözden kaçırılır: bedenin simgeselleştirilmesinin, simgeselleştirme sürecinde kaybolan şeye karşılık gelen fantazmatik bir namevcut organı geridönüşlü olarak üretmesi:

> Ayırt edici özelliği var olmamak olan, ama bir organ olmaktan da geri durmayan bu organ, bu lamel... libidodur. Saf yaşam içgüdüsü olarak libidodur – ölümsüz yaşamı, baskılanması imkânsız yaşamı, kendi adına hiçbir organa ihtiyacı olmayan yaşamı, basitleştirilmiş ve tahrip edilemez yaşamı kastediyorum. Canlı varlık cinsiyetli üreme

döngüsüne tabi kılındığından işte bu yaşam onun elinden alınmıştır. Ve *objet a*'nın sayabileceğimiz tüm biçimleri bunun temsilcileri, muadilleridir.[52]

İnsan olmaya dair fenomenolojik tasvirdeki yaygın bir motifte, bedenleşmiş varoluşa, kişinin bir bedeni, sırf dünyadaki bir nesne, bir *res extensa* olarak değil de, kendisine ait bir beden, canlı bir beden olarak hissetmesine işaret edilir – hem bir bedene sahip olmanın, hem de canlı bir beden(in içinde) "var olma"nın muamması. Yirminci yüzyılda, bu dolaysız organik beden deneyimi iki esaslı yara almıştı: bir yanda, bedenin biyogenetik bir indirgemeyle genetik kodlarca düzenlenen bir mekanizma ve bu anlamda, "yapay" bir mekanizma derekesine düşürülmesi; diğer yandaysa, fantazmatik beden, biyolojiye göre değil de, psikanalizin konusu olan libidinal yatırımlara göre yapılandırılan bir beden, "kısmi nesneler"den (dürtünün –dürtünün nesnesinin değil, [imkânsız] bir nesne olarak dürtünün– mükemmel bir örneği olarak, bedenden yoksun özerk organlar; mesela kendi başlarına yaşayan bir göz ya da yumruk) mitik prototiplerine, yani *lamele*. Francis Bacon'ın kimi çizimlerinde, acayip, karanlık, lekeyi andıran bir biçimsiz biçimin (genelde çıplak haldeki) bedene eşlik ettiğini görürüz. Bu biçim, bedenin içinden çıkıp büyümüş gibidir, ona güçbela bağlıdır adeta. Bu haliyle, bedenin tepeden tırnağa kendisiyle yeniden asla bütünleştiremeyeceği ve bu suretle bedenin organik Bütünlüğündeki istikrarı bir daha hiç onarılamayacak şekilde sarsan bir tür tekinsiz çıkıntıdır. Lacan işte *lamel* (ya da *hommelette*[53]) mefhumuyla işte bunu anlatmaya çalışmıştı.

Daima kayıp halde olan bu saf ya da yıkılamaz yaşam aşırılığı –*objet a*, arzunun nesne-nedeni kisvesinde– aynı zamanda insan arzusunu "ebedileştiren", onu (içgüdüsel ihtiyaçların aksine) sonsuz derecede plastik ve tatmin edilmez kılan şeydir. Dolayısıyla, efendi çalışmıyor diye onun doğal seviyede takılıp kaldığını iddia etmek yanlıştır: Hizmetkârın ürünleri efendinin doğal ihtiyaçlarını gidermez sadece; onun sonsuz bir arzuya dönüşen ihtiyaçlarını, yani diğer efendilerin lükslerine nispet olsun diye sergilenen aşırı lüks arzusunu da giderir – hizmetkâr efendiye nadiren bulunan lezzetli yemekler, lüks mobilyalar, pahalı mücevherler ve bunun gibi şeyler getirir. Efendinin kendi hizmetkârının kölesi olmasının sebebi budur: Hizmetkâra kendi doğal ihtiyaçlarını gidermek için değil, ziyadesiyle işlenmiş suni ihtiyaçlarını gidermek için bağımlıdır.

Bu aşırılık, yüksek sanattan en alt düzey tüketimciliğe varıncaya kadar kültürün her noktasında iş başındadır. Sanatsal minimalizmin genelgeçer formülü

52 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: W.W. Norton & Company, 1978, s. 197-8. Lacan bedenin "cinsiyetli üreme döngüsüne" tabi olmasından bahsederken, biyolojik çiftleşmeyi değil, simgesel düzenin imkânsız-Gerçeği olarak cinsel farkı kasteder. Son derece dolaysızca: Çiftleşerek üreyen hayvanların *lameli* yoktur.

53 ˚ (Fra.) *homme* (insan, adam) ve *omlette* (omlet) kelimelerinin birleşiminden oluşan, "adamcağız, insancık" diye de çevrilebilecek mizahi bir isim. [Bu not doğrudan Nilüfer Erdem'in *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* çevirisine düştüğü nottan alındı (ç.n.).]

şudur: "Daha az, daha çoktur": Yüzeysel süsler katmaktan kaçınırsak ve hatta bir adım daha ileri gidip boşlukları doldurmayı ya da ürünümüzün bitmiş olacak halini budamayı reddedersek, bu kaybın kendisi ilaveten bir anlam üretecek ve bir tür derinlik yaratacaktır. İşin şaşırtıcı yanı (ve belki de, şaşırtıcı olmayan yanı) tüketimci metalar evreninde de benzer bir "daha az, daha çoktur" mantığını buluruz: "Daha az", tam yuvarlatılmış fiyattan çıkarılan bildik bir kuruştur (4.99 TL, 5 TL değil) ve "daha çok", diş macunu satın alan herkesin malûmu olduğu üzre, bedavaya aldığımız o bildik fazlalıktır: Tüpün en tepesindeki çeyreklik kısmı çoğu zaman farklı bir renktedir ve üzerinde büyük harflerle "üçte biri bedavaya" yazılıdır. Buradan şunu anlamak gerekir elbette: Bunun standardını belirleyen "tam" ürün az ya da çok kurgusaldır: Bir diş macununu fazlası olmadan tam 5 TL'de fiyatlandırılmış halde asla görmeyiz – "daha az için daha çok"un aslında "daha çok için daha az" olduğunun açık bir göstergesidir bu. Freudcu açıdan bakıldığında, bu "daha az için daha çok" paradoksunun düşünümsel bir tersyüz edilişe, yani hazdan el etek çekmenin yeni bir haz kaynağına dönüşmesine dayandığını görmek kolaydır. Lacan'ın bu tersyüz olmayı ifade etmek için kullandığı formül şöyledir: Eksi F'nin (hadım) üzerinde bir küçük a (artık-keyif) parçası. Yani, keyiften el etek çekilmesiyle bir keyif ve bu anlamda, "daha çok" olan bir "daha az" ortaya çıkar.

Bu da bizi Judith Butler ile Catherine Malabou'nun Hegel ile Foucault arasındaki ilişki hakkında yaptığı tartışmanın özüne getirir (Agamben'in Hegel karşıtı bir Foucaultcu olduğunu anımsayın).[54] Foucault'ya göre, Hegel bedenin kendi simgeselleşmesi içinde topyekûn kaldırıldığını (*Aufhebung*) varsayıyordu: Özne simgesel düzene, onun yasalarına ve düzenlemelerine tabiyeti (bunlara teslim olması) yoluyla ortaya çıkar, bu tabiyete, teslimiyete eşdeğerdir; yani, Hegel'e göre, özgür ve özerk özne, simgesel düzenle bütünleşmiş *öznedir*. Fakat Hegel bu simgeselleşme, itaate dayalı düzenleme sürecinin "bastırıp" düzenlediği şeyi nasıl doğurduğunu görmez. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde geliştirdiği tezi hatırlayalım: Cinselliği disipline sokan tıbbi-pedagojik söylem terbiye etmeye çalıştığı aşırılığı ("seks") üretmektedir ki bu süreç ta antik dönemin sonlarında, mümkün tüm cinsel ayartmaları ayrıntılarıyla konu alan Hıristiyan tasvirler, bastırmaya çalıştıkları şeyi geridönüşlü olarak ortaya çıkardığı zaman başlamıştı. Demek ki hazların çoğalması hazları düzenleyen iktidarın diğer yüzüdür: İktidar bizatihi, kendisine direnişi, asla kontrol edemeyeceği aşırılığı üretir – cinselleştirilmiş bir bedenin disipline sokmaya yönelik normlara tabi olmaya nasıl tepkiler vereceği kestirilemezdir.

Foucault bu noktada muğlak kalmakta, vurguyu (bazen neredeyse hiç sezdirmeden) *Disiplin ve Cezalandırma* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi ile ikincisinin ikinci ve üçüncü ciltleri arasında kaydırmaktadır: Her ikisinde de iktidar ve di-

54 Bkz. Judith Butler ve Catherine Malabou, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris: Bayard, 2010.

reniş iç içe geçmekte ve birbirini desteklemektedir, ama ilk eserlerinde iktidarın direnişi önceden kendine mâl edişi ve böylece iktidar mekanizmalarının tüm alan üzerinde hâkimiyet kuruşu ve tam da iktidara direndiğimizde onun özneleri/tebaaları oluşumuz vurgulanır; fakat vurgu daha sonra, iktidarın bizatihi asla kontrol edemediği direniş aşırılığını doğurmasına kaydırılır – iktidar, kendisine karşı direnişi manipüle etmek şöyle dursun, bu suretle kendi etkilerini kontrol edemez hale gelmektedir. Bir o yana bir bu yana gitme hali, iktidar ile direniş arasındaki karşıtlığın hepten sahte olduğunu ve terk edilmesi gerektiğini ifşa eder – peki ama nasıl? Butler nasıl yapılacağını gösterir: İyi bir Hegelci olarak, kilit niteliğinde düşünümsel bir dönemeci ilave eder ki bu Foucault'ya verilmiş bir tür Hegelci cevaba tekabül eder: Bastırma ve düzenleme mekanizmaları bastırmaya çalıştıkları aşırılığı bizatihi doğurmakla kalmaz; bu mekanizmaların kendilerine libidinal yatırımlar da yüklenir ve bu mekanizmalar böylece kendilerine ait sapkın bir artık-keyif kaynağı doğurur. Kısacası, arzunun bastırılması kaçınılmazcasına bastırmaya yönelik bir arzuya dönüşür, hazdan el etek çekilmesi el etek çekme hazzına dönüşür, hazların düzenlenmesi düzenleme hazzına dönüşür. Foucault'nun hesaba katmadığı şey budur: Sözgelimi, hazları düzenlemeye yönelik disiplin pratiklerinin, tıpkı takıntılı ya da mazoşist ritüellerde olduğu gibi, hazza bulanmasını göz önünde bulundurmuyordu. Demek ki esas aşırılık (hazzın esas aşırılığı) disiplin pratiklerinin doğurduğu aşırılık değil, düzenledikleri şeye kelimenin tam anlamıyla aşırı gelen bu pratiklerin kendileridir.[55]

Hegel'in toplumsal düşüncesinin kilit bir özelliği olarak tanınmanın siyasi düzlemdeki genelgeçer kullanımının liberal Hegel okumalarıyla sınırlı olmasına şaşmamak gerek – Jameson bu tür okumalarda karşılıklı tanımaya odaklanılıyor olmasının "Marksist ve faşist Hegel'in yanı sıra, üçüncü bir Hegel'i, yani 'demokratik' ya da Habermasçı bir Hegel'i ortaya çıkardığı"nı söylemişti:[56] ontolojik ve siyasi açıdan "havası boşaltılmış" Hegel, insan gelişiminin zirvesi olarak burjuva hukukunu ve düzenini kutlayan Hegel.[57] Hegel'in siyasi düşüncesine dair liberal okumaların (ki bu okumalar onun sadece siyasi düşüncesiyle sınırlı değildir aslında) ortak paydası şudur: Karşılıklı tanıma öznelliğin hem nihai hedefi hem de asgari önvarsayımıdır, özbilinç olgusunun içkin koşuludur – "Tanınıyorum, o

55 Foucault zaman zaman bu içgörüye yakınlaşır – mesela, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde, en nihayetinde "bir başka haz" icat ettiğimizi yazar: hazza dair hakikate duyulan haz, hazları bilmeye, analiz etmeye, açığa çıkarmaya duyulan haz" (Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol.1: An Introduction*, İng. çev. Robert Hurley, New York: Vintage, 1990, s. 71). Fakat bu tür içgörüler geliştirilerek arzunun sistematik bir düşünümselliğine çevrilmez.

56 Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Londra: Verso Books, 2010, s. 54.

57 Aynısı Lacan için de geçerlidir: Babanın-Adı'nın çözülüşüne karşı uyarılarda bulunan muhafazakâr Lacan vardır – Pierre Legendre'in çalışmaları bunun bir örneğidir ve Judith Butler hatalı bir şekilde, böyle bir Lacan'ı hedef alır; liberal bir Lacan vardır – bunun son yıllardaki örneği , Lacan'ın 1968 olaylarına ilişkin analizini devrimcilere yöneltilmiş liberal bir eleştiri olarak okuyan Jacques-Alain Miller'dir; ve Copjec'ten Badiou'ya ve Ljubljana okuluna kadar uzanan kesimlerce benimsenen, radikal-devrimci Lacan vardır.

halde varım." Ancak (özgür diye tanıdığım) başka özgür özneler tarafından özgür diye tanındığım sürece özgür bir özneyimdir. Gelgelelim, bu anlayışın oynadığı merkezi rolü sorunsallaştırmanın zamanı gelmiştir belki de: Bu anlayış ile Hegel'in "havası boşaltılmış" bir yorumla, özgür yaşamın normatif koşullarını dile getiren felsefeci olarak değerlendirilmesi arasındaki sıkı bir bağlılaşım vardır.[58]

Karşılıklı tanıma, hiç kuşkusuz, (müstakbel) efendi ile hizmetkâr arasındaki ölümüne kavgayla başlayan uzun bir sürecin sonucudur. Bu mücadelede, bağlanma ile kopma (kişinin kendi bedenine bağlanması/kendi bedeninden kopması ya da genel olarak maddi gerçekliğe bağlanması/genel olarak maddi gerçeklikten kopması) arasındaki gerilim kendini tekrarlar, ama bunu daha üst bir düzeyde yapar ve böylece aralarında diyalektik bir birlik oluşur: Bağlanma, kendi karşıtının görünüm biçimi haline gelir. Demek ki bağlanma ile kopma arasındaki sahte salınımdan çıkmamız gerekiyordur: Asli olan kopmadır, öznelliğin kurucu unsurudur, özne asla doğrudan kendi bedeninden "ibaret" değildir. Buna ilave edilmesi gereken tek şeyse şudur: (Bedenden) kopmanın kendisi, ancak "bedensiz bir organ"a aşırı şekilde bağlanma yoluyla sağlanabilir. Paradoks şudur ki negatifliğin sıfır düzeyi negatif bir jest değil, aşırı bir olumlamadır: Özne, kısmi bir nesneye takılıp kalarak, onu tekrar tekrar olumlayarak, kendisini kendi bedeninden koparır ve kendi bedenine yönelik olarak negatif bir ilişkiye girer.

Tikel biyolojik yaşamımdan kopuşumu ötekine nasıl ifade ederim peki? Kendisi için, yaşamım dahil olmak üzere, her şeyi riske atmaya hazır olduğum o tamamen tırıvırı ve umursamaz küçücük-Gerçek-parçasına kendimi kayıtsız şartsız bağlayarak – kendisi için her şeyi riske atmaya hazır olduğum nesnenin değersizliği, bahis konusu olanın nesnenin kendisi değil kendim, kendi özgürlüğüm olduğunu ortaya koyar. Hegel'in meşhur pasajını okurken işte bu fiili son-

58 Tanınmayı odak alan bu "havası boşaltılmış" liberal Hegel paradigmatik şekilde Amerikalıdır (bu anlayışın ana hatlarının ilk defa Habermas tarafından çizildiği söylenebilecekse de, Amerikan pragmatik geleneği, örneğin G. H. Mead'in öznelerin birbirini tespit edebilmesine ve böylece benin kendisini ötekinin gözünden görebilmesine dayanan öznelerarasılık anlayışı Habermas'ı daha önceden etkilemişti). Dolayısıyla ilk Amerikan Hegelci okulun, pragmatizmin ortaya çıktığı sıralarda, Amerikan felsefi hareketin *ta kendisi* olması tarihsel bir ilginçlikten daha fazlasıdır belki de. Bu okul 1856'da Prusyalı bir göçmen olan Henry Conrad Brokmeyer'in elinde bir tüfek, bir köpek ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin bir nüshasıyla Missouri ormanlarının ta içlerine doğru geri çekilmesiyle başlamıştı. Sonraki iki yılı yalnız bu kitapla geçiren Brokmeyer, Hegel'in düşüncesinin ABD'yi içerecek şekilde genişletilmesi gerektiğine kani olmuştu: Tarihin doğudan batıya doğru ilerleyen bir yönü olduğu hususunda Hegel haklıydı, lâkin ilerleyişin Avrupa'dan ABD'ye geçtiğini görmeye ömrü yetmemişti. Tarih bir dünya-tarihsel şehrin doğrultusunda açılıp gelişmekte, rasyonel bir devletin yönetiminde özgürlüğün serpilmesiyle doruğa çıkmaktaydı. ABD'nin kendisinde bile, tin doğudan batıya, Mississippi'nin batısındaki en büyük Amerikan şehri St. Louis'e doğru ilerlemekteydi. Brokmeyer, Hegel'in çatışmalarla ilerleyen tarih anlayışını ABD'ye uygulamıştı: birer karşıtlık halinde, din ile bilim, kölelik karşıtlığı ile kölelik ve hatta St. Louis ile Chicago. Chicago'nun St. Louis'i gölgede bırakmasından sonra hayalkırıklığına uğrayan Brokmeyer daha da batıya doğru gitmişti – rivayete göre, yaşamının son yıllarında, Oklahoma yöresindeki Creek Yerlileri için Hegel'i odak alan bir anaokulu sınıfı açmıştı. Ama etkisi varlığını devam ettirmiş, pragmatizmin babası C. S. Peirce'a kadar ulaşmıştı. Bkz. Kerry Howley, "Hegel Hits the Frontier", *The Daily* (19 Mayıs, 2011).

suzluk olarak özne anlayışını temel almalıyız: Hegel efendiyle karşı karşıya geldiği sırada ölüm korkusu yaşayan hizmetkârın negatifliğin o sonsuz gücünden bir parça kokladığından bahseder; bu deneyim sayesinde, kendi tikel Benliğinin değersizliğini kabul etmeye zorlanır:

> Bu bilinç ne şu ya da bu unsur ne de zamanın şu ya da bu uğrağına yönelik tehlike ve korku içinde olduğundan, tüm varlığı için korku duyuyordu; ölüm korkusunu hissediyordu, o efendilerin efendisini. Bunu tecrübe ederken ruhunun ta en derinine kadar eriyor, bütün tüyleri diken diken oluyor ve sabit ve durağan her şey onun içinde sarsılıyordu. Tüm tözünün böyle baştan sona sarsılması, tüm istikrarlılığının mutlak biçimde çözülerek akışkan bir sürekliliğe çevrilmesi ise öz-bilincin, mutlak negatifliğin, kendi kendisiyle ilişkilenen saf varoluşun yalın, nihai doğasıdır ki bu da netice itibariyle böyle bilince dahil olur.[59]

Müstakbel efendi ile müstakbel hizmetkâr arasındaki ölümüne mücadeleye karşı ortaya atılan bir hayli sıkıcı itiraza bakılırsa, Hegel bariz radikal çözümün açmazını sessizce görmezden gelerek hile yapmaktadır: İkisi de gerçekten ölümüne kavga etmektedir, fakat o sonuç diyalektik süreci durma noktasına getireceği için, söz konusu mücadelenin aslında hiçbir kısıtı yoktur denemez, bu mücadele nihai sonucun ölüm olmayacağı şeklindeki örtük bir simgesel paktı en baştan varsayar. M.Ö. 206'da gerçekleşen İkinci Punik Savaşı'nın anahtar niteliğindeki muharebelerinden biri olan Ilipa muharebesinden evvelki günlerde, Hannibal'ın kardeşi Hasdrubal'ın kumandanlığını yaptığı Kartacalıların ordusu ile Scipio'nun önderlik ettiği Roma ordusu arasında tuhaf bir ritüel ortaya çıkmıştı. Bir sabah, kuvvetlerini muharebeye girişecek bir şekilde mevzilendirdikten sonra,

> iki ordu da ayağa kalkıp birbirlerini izledi. Baştaki tüm güvenlerine rağmen, her iki kumandan da adamlarını öne sürüp bir muharebeyi dayatmayı istemedi. Aradan birkaç saat geçmesinin ardından, güneşin batmaya başlamasıyla birlikte, Hasdrubal adamlarına kampa geri dönme emri verdi. Bunu gören Scipio da aynısını yaptı.
>
> Sonraki günlerde bu neredeyse bir rutine dönüştü. Savaşmak için insanda büyük bir heves uyandırmayan geç bir saatte, Hasdrubal ordusunu ovanın eşiğine getiriyordu. Bunun üzerine Romalılar da aynı hamleyi yapıyordu ve her iki ordu tıpkı ilk günde olduğu gibi aynı şekilde mevzileniyordu. Sonrasında ordular günün neredeyse sonuna dek öylece durup bekliyordu ve önce Kartacalılar, ardındansa Romalılar kendi kamplarına geri dönüyordu.[60]

Scipio aradan ancak böyle birkaç gün geçtikten sonra muharebeyi kışkırtmaya karar vermişti: Böyle bir duruşun marjinal bir ahlaki yararı vardı sadece: Böylece Hasdrubal her gün düşmana meydan okuduğunu iddia edebilecek, Scipio ise ancak düşman geri çekildikten sonra geri çekildiğini iddia edebilecekti. Bu tür

59 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, ikinci gözden geçirilmiş baskı, İng. çev. J. B. Baillie, Mineola: Dover, 2003, s. 110.

60 Adrian Goldsworthy, *In The Name of Rome*, Londra: Orion Books, 2004, s. 69-70.

vakalar savaşın düpedüz fiziksel çatışmayı olduğu kadar karmaşık bir simgesel duruş ritüelini de içeriğini akla getiren hoş tarihsel deneyimlerdir.

Butler efendi ile hizmetkâr arasındaki diyalektiğin bu belirleyici uğrağına dair tuhaf ve sezgilere-aykırı (ama tuhaf bir şekilde ikna edici) bir okuma önerir: Hizmetkâr, tüm varlığının temellerini sarsan ölüm korkusu yoluyla, sonluluğunu kabul edip kırılgan, incinebilir bir varlık olduğunun farkına varır. Fakat Butler bu kırılgan sonluluğun pozitif olan diğer yüzünü vurgulamaz: Bireyi tehdit eden ve yaşamının temellerini sarsan negatif kuvvet kendinde "öz-bilincin, mutlak negatifliğin, kendi kendisiyle ilişkilenen saf varoluşun nihai doğası" değildir; dolayısıyla (kendi önünde duran, kendisini dışarıdan tehdit eden efendi figürü gibi) özneye dışsal değil, onun çekirdeğidir, varlığının tam da kalbidir. Kişinin kendi sonluluğunun farkında olması böylece hemen kendi hakiki sonsuzluğunu tecrübe etmesine döner, ki kendi kendisiyle ilişkilenen negatiflik işte budur.

Foucault'da sonsuzluğun bu boyutu yoktur, dolayısıyla Malabou Foucault'ya (ve zımnen Butler'a) yaptığı eleştiride, yani "benlik bakımı"na dalmış Foucaultcu öznenin kendi kendini sevmeyi odak alan kapalı bir döngünün içine tıkılıp kaldığını söylemekte haklıdır. Foucaultcu özne tam da kırılgan sonluluğunun farkında olduğu ve yüzünü geleceğe doğru çevirdiği sürece –yani, *var olan* şeye değil de, boşluğa ya da olabilecek olanın açılışına bağlandığı ve dolayısıyla mütemadiyen kendi kendini eleştirmeye, verili biçimlerini sürekli "cesurca" sorgulamaya giriştiği sürece– kendisine bağlı kalmakta, nihai referans noktası olarak kendi (öz-)eleştirel faaliyetiyle ilişkilenmektedir. Böyle bir tavır özne ile töz arasındaki "soyut" karşıtlık düzleminde kalmakta, tüm nesnel içeriğin aksine kendisine bağlanmış öznenin üstünlüğünü ileri sürmektedir. Daha özgül bir ifadeyle, tüm o "bir *dispozitife* direniş" paradigmasını terk etmeliyiz: Bir *dispozitif* Benliğin faaliyet ağını belirlerken, aynı zamanda öznenin "direniş"ine, *dispozitifin* (kısmen ve kıyısından köşesinden) altını oyup onu çözmesine kapı araladığı fikrini. Özgürleşmeci siyasetin görevi başka bir yerde yatar: Hâkim *dispozitife* marjinal öznel konumlardan hareketle nasıl "direnileceği"ne dönük çeşitli stratejileri inceltip ayrıntılandırmakta değil, hâkim *dispozitifin* kendisinde mümkün bir radikal kopuşun hallerini düşünmekte. "Direniş alanları" hakkındaki tüm o konuşmalarda, bugün bunu hayal etmek ne kadar zor olsa da, direndiğimiz *dispozitiflerin* zaman zaman gerçekten değiştiğini unutuyoruz genelde.

Butler ile Malabou arasındaki tartışmayı mümkün kılan ortak bir öncül vardır yine de. Bu öncüle göre, "ötekinin bedeni olmaksızın benim olacak herhangi bir beden olmadığı halde, benim bedenimin benim olmaktan kesin bir şekilde çıkması olasılığı söz konusu olmadığı gibi, ötekinin bedeninin kesin bir şekilde sahiplenilmesi olasılığı da söz konusu değildir."[61] Öznenin büsbütün başka bir

61 Butler ve Malabou, *Sois mon corps*, s. 8. Butler'ın yadsınan "Benim bedenim ol!" buyruğu diye tasvir ettiği mekanizma (bir Efendi bana onun bedeni olmamı –onun bedeni olarak eylememi– emreder, ama bunu yadsınan bir şekilde yapar: Aslında o değilim gibi yapmalı, özgür bir bağımsız birey olmaya devam etmeliyimdir), bedenlerden ziyade, hizmetkârın özgür ola-

bedene geçişindeki aşırılığı sahneye koyup sınayan, ama birbirine tezat sonuçları gözler önüne seren iki yakın zamanlı Hollywood prodüksiyonu, bahsettiğimiz bu öncülü doğrulamaz mı? *Avatar*'da transfer başarılı olur ve kahraman kendi ruhunu ötekinin (yerlinin) bedenine başarıyla aktarırken, (yönetmenliğini Jonathan Mostow'un yaptığı, 2005-6 tarihli bir çizgi roman serisine dayanan 2009 tarihli) *Surrogates* [Suretler] filmindeyse insanlar avatarlarına karşı isyan edip kendi bedenlerine geri döner.

Avatar'ı *Who Framed Roger Rabbit?* [Masum Sanık Roger Rabbit] ya da *Matrix* gibi, kahramanın sıradan gerçekliğimiz ile muhayyel bir evren arasında takılıp kaldığı filmlerin yanına koymak gerekir – bu muhayyel evren *Roger Rabbit*'de çizgi filmlerin, *Matrix*'te dijital gerçekliğin ve *Avatar*'da yerli gezegeninin dijital olarak zenginleştirilmiş sıradan gerçekliğinin evrenidir. Dolayısıyla şunu akılda tutmak gerekir ki, *Avatar*'m anlatısının tek bir "gerçek" gerçekliğin içinde vuku bulduğu farz ediliyor olsa da, karşımızda –altta yatan simgesel ekonomi düzleminde– iki gerçeklik durur: Emperyalist sömürgeciliğin sıradan dünyası ve (sömürülen yerlilerin sefil gerçekliği değil, ama) doğayla ensesti andıran bir bağ içinde yaşayan yerlilerin fantazi-dünyası. Dolayısıyla filmin sonunu kahramanın gerçek gerçeklikten fantazi-dünyaya büsbütün göç ettiği umutsuz bir çözüm olarak okumak gerekir – sanki *Matrix*'te Neo kendini Matrix'e bir kez daha büsbütün kaptırmaya karar verecekmiş gibi. *Avatar*'m daha dolaysız bir karşıtıysa 2017'de geçen *Suretler* filmidir: Bu filmde insanlar neredeyse topyekûn izole olmuş halde yaşamakta, güvenli ve konforlu evlerinden nadiren ayrılır ve bunu kendilerini işletip kullanan insanların daha hoş görünen versiyonları olarak tasarlanmış, "suretler" şeklinde iş gören uzaktan kontrollü robot bedenler sayesinde yaparlar. İnsanlar daima güvende oldukları için ve bir surete verilen zarar onun sahibince hissedilmediğinden ötürü, korkudan, acıdan ve suçtan azade, huzur dolu bir dünyadır bu. Tahmin edilebileceği üzere, hikâye bu dünyadaki yabancılaşma ve sahicilik eksikliği etrafında döner: Filmin sonunda, tüm suretlerle olan bağlantılar koparılır ve insanlar yeniden kendi bedenlerini kullanmaya yönelir. *Suretler* ile *Avatar* arasındaki tezat herhalde daha bariz olamazdı.

Fakat durumun böyle olması, mevcut tek gerçek dünya olarak sıradan gerçekliğimizi daha "sahici" bir şekilde ve kahramanca kabul etmenin lehine *Avatar*'ı reddetmemiz gerektiği anlamına gelmez. Gerçeklik fantaziden "daha gerçek" bile olsa, kendi tutarlılığını muhafaza etmek için yine de fantaziye ihtiyacı vardır: Fantaziyi, fantazmatik çerçeveyi, gerçeklikten çıkarırsak, gerçeklik kendi

rak eylemek zorunda olduğu ve tabi rolü bile isteye kabul ettiği modern tahakküm ilişkisiyle alakalıymış gibidir: Modern efendi hizmetkârının hizmetkâr gibi değil, özgür biriymiş gibi davranmasını emreder. Patriyarkal değerlerin varlığım alttan alta sürdürdüğü bir evlilikteki kadının rolünü ele alalım: Kadın kocasına hizmet etmek zorundadır, fakat özgür ve eşit bir ilişki bağlamında; işte bu yüzdendir ki ilk isyan eylemi kişinin bir hizmetçi olduğunu hiç saklamadan beyan etmesi, bilfiil özgür olmadığı bir ortamda özgürmüş gibi yapmayı reddetmesidir. Böyle bir reddiyenin sarsıcı sonuçları vardır, çünkü modern koşullarda hizmetkârlık kendisini ancak yadsıyarak yeniden üretebilir.

tutarlılığını yitirip dağılır. Demek ki "ya gerçekliği kabul et ya da fantaziyi tercih et" şeklinde sunulan ikilem basbayağı yanlıştır: Lacan'ın *la traversée du fantasme* dediği şeyin yanılsamaları dağıtıp gerçekliği olduğu gibi kabul etmekle alakası yoktur. Bu yüzdendir ki, bize tam da böyle yapan –tüm yanılsamaları bırakan ve sefil gerçekliği kucaklayan– biri gösterildiğinde, bu gerçekliğin asgari fantazmatik ana hatlarını tespit etmeye odaklanmalıyızdır. Toplumsal gerçekliğimizi gerçekten değiştirmek ya da ondan gerçekten kaçmak istiyorsak, yapılacak ilk iş bizi bu gerçekliğe uyalım diye oluşturulmuş fantazileri değiştirmektir; *Avatar*'ın kahramanı bunu yapmadığı için öznel konumu, Lacan'ın *Sade* bağlamında *le dupe de son fantasme* dediği şeye denk düşer.

Demek ki mevcut bir evrenin kısıtlamalarından kaçmak ya da bu kısıtlamaları "olumsuzlamak" zorlu bir ampirik sorundur, ama belki de bunu tahayyül etmesi ya da kavramlaştırması daha da zordur. 2011'in nisan ayının ortalarında medyada bir haber yayımlanmıştı: Buna göre Çin hükümeti televizyonda ve sinemalarda zaman içinde seyahati ve alternatif tarihleri konu alan filmlerin gösterimini yasaklamış ve buna gerekçe olarak da bu tür hikâyelerin ciddi tarihsel meselelerin içine ciddiyetsizlik katmasını göstermişti – alternatif bir gerçekliğe kurgusal kaçış bile fazlasıyla tehlikeli addediliyordu. Biz Batı'dakilerin böyle açık bir yasağa ihtiyacı yoktur: Neyin mümkün neyinse imkânsız görüldüğüne ilişkin yatkınlığın gösterdiği üzere, ideoloji, alternatif tarih anlatılarının azıcık ciddiye alınmasını bile önleyecek kadar maddi güç uygular.

Bu maddi güç tam da onu bekleme ihtimalimizin en düşük olduğu noktada en belirgin hale gelir: Kritik durumlarda, yani hegemonik ideolojik anlatının temelinden aşındığı zamanlarda. Bugün böyle bir durumun içinde yaşıyoruz. Hegel'e göre, tekerrür tarihte net bir rol oynar: Bir şey sadece bir kez olursa, ona olup bitmiş bir şey, mevcut durum daha iyi idare edilmiş olsa sakımlabilecek bir hadise diye bakıp geçebiliriz; fakat aynı olay tekrarlanırsa, bu daha derin bir tarihsel zorunlulukla karşı karşıya olduğumuzun göstergesidir. Napolyon 1813'te ilk kez bir savaş kaybettiği zaman bu sadece bir talihsizlik gibi görünmüştü; Waterloo'da ikinci kez kaybettiğindeyse, miadının dolduğu artık açıktı. Peki aynı şey mevcut finans krizi için de geçerli değil midir? Bu kriz 2008'in eylülünde piyasaları ilk kez sarstığında, daha iyi düzenlemeler vb. yoluyla düzeltilecek bir kaza gibi görünmüştü; fakat başka bir finansal erime alametleri toplanmakta olduğuna göre, yapısal bir zorunlulukla karşı karşıya olduğumuz aşikârdır.

Peki böyle bir badireye nasıl karşılık verilmesi gerektiği hususunda, hegemonik ideoloji bizi nasıl hazırlar? Birinci Dünya Savaşı'nın ortalarında Alman ve Avusturya ordularının karargâhları arasında gidip gelen telgraflara dair (doğruluğu elbette ki şüpheli) bir anekdot vardır. Almanlar "Burada, cephenin bizim bulunduğumuz kısmında, durum ciddi, ama feci değil" diye bir mesaj yollamış, Avusturyalılarsa "Burada, durum feci, ama ciddi değil" karşılığım vermişti. Birçoğumuzun, en azından gelişmiş dünyada yaşayanlarımızın, küresel badireyle

kurduğu ilişki gitgide böyle bir hal almıyor mu? Eli kulağındaki felaketi hepimizi biliyoruz, ama öyle ya da böyle onu ciddiye alamıyoruz. Psikanalizde bu tavra fetişist yarılma adı verilir: Pekâlâ biliyorum, ama... (ona gerçekten inanmıyorum) ve bu, bizi görüp bildiğimizi reddetmeye yönelten ideolojinin maddi gücünün bariz bir göstergesidir.[62]

Bu yarılmanın kaynağı nedir peki? Ed Ayres bunu şöyle tasvir eder: "Karşımızda kolektif deneyimimizin o kadar büsbütün dışında olan bir şey vardır ki, ortada bir sürü kanıt olsa bile onu gerçekten görmeyiz. Bize göre o "şey", bizi ayakta tutan dünyadaki biyolojik ve fiziksel değişimlerin bir yıldırım saldırısıdır."[63] Bu tehditle başa çıkabilmek için kolektif ideolojimiz -mış gibi yapma ve kendini kandırma mekanizmalarını harekete geçirir ki bunların arasında dosdoğru bilmeme istenci bile vardır: "Tehdit altındaki insan toplumları arasındaki genel bir davranış kalıbı, düşüş sırasında krize daha fazla odaklanmak yerine at gözlüklerine sarılmaktır."[64] Feci ama ciddi değil...

Böyle bir tekzip, çoğunluğun ekolojik tehditlerle kurduğu ilişkide rahatlıkla görülebilir, fakat yeni bir finansal çöküş ihtimaline karşı verilen tepkide de aynı mekanizmayı görebiliriz: II. Dünya Savaşı'nın ardından, gelişmiş Batılı dünyada uzun bir dönem boyunca sürmüş ilerleme ve istikrarın sonuna yaklaşmakta olduğunu gerçekten kabul etmek zordur. Bu durumu bir hayli değişken kılan şey tekzibin kendi zıttıyla, yani aşırı panik tepkilerle tamamlanmasıdır: O kırılgan finansal spekülasyonlar alanında, söylentiler şirketlerin, hatta bazen tüm ekonomilerin değerini birkaç gün içinde şişirebilir de mahvedebilir de. Kapitalist ekonomi gelecekten ödünç almak, asla tamamıyla geri ödenmeyecek borçlar biriktirmek zorunda olduğu için, güven, sistemin temel bir unsurudur – ama bu güven bünyesi itibariyle paradoksal ve "irrasyonel"dir: Herhangi bir zaman banka hesabıma erişebileceğime güvenirim, ama bu bireysel olarak benim için geçerli olabilse de çoğunluk için geçerli olamaz (eğer çoğunluk bilfiil sistemi de-

62 Amerikan Psikiyatri Derneği'nin yayımladığı *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) ideolojinin maddi gücünün çarpıcı bir örneğidir. Bu elkitabının amacı "zihinsel rahatsızlıkların sınıflandırılmasına yönelik ortak bir dil ve genelgeçer ölçütler [sağlamaktır]. ABD'de ve farklılaşan derecelerde dünyanın dört bir yanında, klinisyenler, araştırmacılar, psikiyatrik ilaçları düzenleyen kurumlar, sağlık sigortası şirketleri, ilaç şirketleri ve politika belirleyen kişiler tarafından kullanılmaktadır. İlk kez 1952'de yayımlanan bu elkitabı dört kez gözden geçirilmiş ve giderek daha fazla sayıda zihinsel rahatsızlık kitabın kapsamına alınmıştır –gerçi bazılarıysa çıkarılmıştır ve artık zihinsel bir rahatsızlık olarak görülmemektedir ki eşcinsellik bunların başlıcasıdır"; bir sonraki (beşinci) edisyon DSM-5 2013'ün mayıs ayında basılacaktır (ve basılmıştır [ç.n.]) (Bkz. Wikipedia'daki "Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders" maddesi. Burada Sarah Kamens'in eleştirel analizine dayanıyorum.) DSM'nin rolü çok önemlidir, çünkü hastaneler, klinikler ve sigorta şirketleri tedavi edilen tüm hastalara dair bir DSM tanısı ister genelde – ve ABD'deki sağlık endüstrisi kompleksi o adı çıkmış askeri endüstriyel kompleksin etrafında döndüğü paranın iki katı kadarının etrafında döndüğü için, DSM sınıflandırmalarındaki o küçük değişikliklerin ne kadar kapsamlı finansal sonuçları olacağı tahmin edilebilir.

63 Ed Ayres, *God's Last Offer: Negotiating for a Sustainable Future*, New York: Four Walls Eight Windows, 1999, s. 6.

64 A.g.e., s. 141.

nemeye ve paralarını çekmeye kalkarsa tüm sistem çökecektir). Demek ki krizler, "gerçek" nedenler olmaksızın, hem yadsınmakta hem de apansız baş göstermektedir. Öyleyse, bu minvalde, ABD dolarının ya da Euro'nun çöküşünün ne gibi ekonomik ve toplumsal sonuçlara yol açacağını hayal bile edebilir miyiz?

2011'de Birleşik Krallık'ın banliyölerindeki isyanlar mevcut bu krize sıfır düzeyinden verilmiş bir tepkiydi – peki ama protestocular niçin böyle bir şiddete başvurmaya meyletmişti? İsyanları "kusurlu ve oyun dışı kalmış tüketicilerin" eylemleri diye nitelendiren Zygmunt Bauman doğru yoldaydı: Bu isyanlar, her şeyden çok, tüketimci bir yıkım karnavalıydı; kendini "uygun" yoldan (alışveriş yapmak suretiyle) gerçekleştiremeyince şiddetle yeni bir yol bulan tüketimci bir arzuydu. Bu açıdan bakıldığında, sahici bir protesto uğrağını, gündelik hayatlarımızda bombardımanına tutulduğumuz tüketim ideolojisine karşı verilen ironik bir yanıtı da içeriyorlardı elbette: "Bizi tüketmeye çağırıyorsunuz, ama aynı zamanda bizi bunu doğru düzgün yapma olanağından mahrum bırakıyorsunuz – o yüzden işte biz de bunu elimizdeki tek yola başvurarak yapıyoruz!" Bu isyanlar bir bakıma "post-ideolojik toplum"un hakikatini sahnelemiş, ideolojinin maddi gücünü acı verecek kadar hissedilir şekilde gözler önüne sermişti. Bu tür isyanların sorunlu yanı bizatihi şiddete başvurmaları değil, kendi kendilerini ortaya koymamalarıdır; yani, Nietzsche'nin terimleriyle söylersek, aktif değil, reaktif olmaları, bir güç gösterisi olarak sergilenen aciz bir öfke ve çaresizlik hissine, muzaffer bir karnaval maskesine bürünmüş bir hasede tekabül etmeleridir.

Tehlike şudur ki din, bu boşluğu doldurmak ve anlamı yeniden oluşturmak üzere devreye girecektir. Başka bir deyişle, bu isyanları bugünkü liberal çoğunluk tarafından yaşam tarzımıza tehdit diye algılanan bir başka şiddet türüyle birlikte oluşturdukları dizi içinde konumlandırmak gerekir: terörist saldırılar ve intihar bombalamaları. Her iki durumda da, şiddet ve karşı-şiddet ölümcül bir kısır döngüye kapılır ve her biri karşı çıktığı güçlerin kendisini üretir. Her iki durumda da karşımızda birer kör *passages à l'acte* vardır ki buradaki şiddet, acziyetin örtük bir kabulüdür. Aradaki fark şudur: Birer "sıfır-düzeyi" protestosu olan Paris ya da Londra isyanlarının, hiçbir şey istemeyen bu şiddet taşkınlıklarının aksine, terörist saldırılar dinin sağladığı o *mutlak* Anlam adına hareket eder. O halde bu tür şiddetli tepkilerden, toplumsal yaşamın bütünlüğünü yeni bir şekilde yeniden örgütlemeye nasıl geçeceğiz? Bunu yapabilmek için hızlı kararlar verebilen ve bu kararları gerekli sertlikle uygulayabilen güçlü bir yapı gerekir. Bir sonraki adımı kim atabilir? Yeni bir dörtlü çıkar burada ortaya, *halk-hareket-parti-önder* dörtlüsü.

Halk yine buradadır, fakat artık iradesine can verilecek o mitik egemen Özne olarak değil. Hegel halkın demokratik iktidarını eleştirmekte haklıydı: "Halk"ı, yeni bir tasavvurla, siyaset sürecinin pasif arkaplanı diye kavramak gerekir – çoğunluk daima ve tanım itibariyle pasiftir, çoğunluğun haklı olduğunun teminatı yoktur ve yapabileceği en büyük şey, siyasi faillerce ortaya konmuş bir projeyi

kabul etmek ve kendini bu proje içinde tanımaktır. Bu bakımdan, halkın rolü en nihayetinde negatif bir roldür: "Serbest seçimler" (ya da bir referandum) parti hareketlerini dizginleme işlevi görür; Badiou'nun deyişiyle Hakikat'in, kanaatlerle düzenlenen Varlığın pozitif düzenine vahşi ve yıkıcı bir şekilde "dayatılması"nı (*forçage*) önlemek için tasarlanmış birer engel işlevi görür bunlar. Seçim demokrasisinin yapabileceği şey bundan ibarettir; yeni bir düzene doğru atılacak pozitif bir adım onun kapsamını aşar.

Sahici sıradan halkı herhangi bir şekilde yüksek bir mertebeye çıkarmak yerine, halkın siyasi faile dönüşme sürecinin *indirgenemez biçimde şiddetli* olduğunu vurgulamamız gerekir. John Carpenter'ın Hollywood Solu'nun ihmal edilmiş şaheserlerinden biri olan *They Live* (1988) filminde John Nada'nın (Nada, İspanyolcada "hiç" anlamına gelir) hikâyesi anlatılır. Nada evsiz bir emekçidir; Los Angeles'taki bir şantiyede bir iş bulmuştur, fakat kalacak bir yeri yoktur. Diğer işçilerden biri, Frank Armitage, geceyi geçirmesi için onu yöredeki bir gecekondu mahallesine götürür. Geceleyin ona etrafı gösterirlerken, Nada caddenin karşısındaki küçük bir kilisede tuhaf bir şeylerin olduğunu fark eder. Ertesi gün oraya gelip etrafı incelerken, duvardaki gizli bir kısma saklanmış, güneş gözlükleriyle dolu birkaç kutuyu tesadüfen bulur. Bu gözlüklerden birini ilk kez taktığında, reklam tabelalarından birinin üzerinde "İTAAT ET" yazdığını, bir diğerininse kendine bakanları "EVLENİP ÜRE"meye teşvik ettiğini fark eder. Kâğıt paranın üzerinde de "BU SENİN TANRIN" kelimelerinin yazılı olduğunu görür. Burada güzelce naif bir ideoloji eleştirisi mizanseni vardır: Eleştirel-ideolojik gözlükler yoluyla, bilgi zincirinin altındaki Ana-Gösteren'i doğrudan görürüz – demokrasinin *içindeki* diktatörlüğü görmeyi öğreniriz ve bunu görmek bizi incitir. Filmde eleştirel-ideolojik gözlükleri fazla uzun bir süre boyunca takmanın bakanın başını ağrıttığını öğreniriz: İdeolojik artık-keyiften mahrum kalmak son derece ıstıraplıdır. Nada gözlükleri takması için arkadaşı Armitage'i ikna etmeye çalışır ama Armitage buna direnir ve bunun üzerine (Hollywood Solu'nun bir başka şaheseri olan *Dövüş Kulübü*'ne yaraşır) uzun bir yumruk kavgası başlar. Kavga Nada'nın Armitage'a şu sözleri söylemesiyle başlar: "Sana bir tercih hakkı veriyorum: Ya bu gözlükleri takarsın ya da şu çöp kutusunu yemeye başlarsın." (Kavga baş aşağı çevrilmiş çöp tenekeleri arasında gerçekleşir.) Katlanılmaz bir şekilde sekiz dakika süren, tarafların ara ara birbirlerine dostça gülüşler atmak üzere durduğu bu kavga kendi içinde tamamen "irrasyonel"dir – Armitage arkadaşını memnun etmek için gözlükleri takmayı niçin kabul etmiyodur ki? Bunun tek açıklaması şudur: Arkadaşının kendisine tehlikeli bir şeyi göstermek istediğini, gündelik hayatındaki o göreli huzuru büsbütün berbat edecek yasaklı bir bilgiye erişmesini istediğini *bilir*. Burada sahnelenen şiddet pozitif bir şiddettir, özgürleşmenin bir şartıdır. Buradan çıkan ders ise şudur: İdeolojiden kurtulmamız kendiliğinden oluşan bir edim, hakiki Benliğimizi keşfetme edimi değildir. İşin kilit yanı şudur ki şeylerin esas doğasını görmek için gözlüklere ihtiyacımız vardır: "Gerçekliği

olduğu haliyle" görebilmek için ideolojik gözlüklerimizi çıkarmamız gerekiyor değildir; bizler "doğal bir şekilde" ideolojinin içindeyizdir, doğal bakışımız ideolojiktir. Bir kadın feminist özne haline nasıl gelir? Patriyarkal söylemin sunduğu, "korunmak" için erkeklere sırtını yaslamaktan, erkek "asaleti"nin (restoranda hesabı ödemek, kapıları açmak, vb.) sağladığı hazlara kadar uzanan o keyif kırıntılarından vazgeçerek ancak.

İnsanlar "kendi kendilerini" doğrudan doğruya hareketler içinde "örgütleme"ye çalıştıklarında yaratabilecekleri en büyük şey, konuşmacıların kurayla seçildiği ve herkese eşit derecede (kısa) konuşma süresi vs. verildiği, eşitlikçi bir tartışma uzamıdır. Fakat bu tür protesto hareketleri, eyleme geçmenin, yeni bir düzen koymanın gerektiği anlarda yetersiz kalır – bu noktada, *Parti* gibi bir şey gerekir. Radikal bir protesto hareketinde bile, halk ne istediğini *bilmez*, ne istediğini kendisine söylemesi için yeni bir Efendi talep ederler. Peki ama halk bilmiyorsa, Parti biliyor mudur? O genelgeçer temaya, tarihsel içgörüyü elinde bulunduran ve halka önderlik eden Parti temasına geri dönmüş mü oluyoruz?

Bu noktada bize bir ipucu veren kişi Brecht'tir. Bazılarının gözünde *Önlem*'in en sorunlu olan kısımda, yani Parti'nin kutlandığı o şarkıda, Brecht ilk bakışta zannedilebileceğinden çok daha eşsiz ve sarih bir şey önerir. Brecht Parti'yi Mutlak Bilgi'nin cisimleştiği kurum mertebesine, tarihsel duruma tam ve mükemmelen vâkıf tarihsel bir fail, eğer hiç olmuşsa artık, bir "bildiği farz edilen özne" mertebesine çıkarıyor gibidir: "İki tane gözün varsa senin, binlerce gözü var Parti'nin!" Gelgelelim, şarkıya yakından bakarsak daha başka bir şeyin olmakta olduğunu anlarız: Genç komüniste fırça çeken koro, Parti'nin her şeyi *bilmediğini*, genç komünistin hâkim Parti çizgisiyle mutabık olmamak bakımından *haklı* olabileceğini söyler: "Hangi yolu izlememiz gerektiğini göster bize ve biz / seninle o yolu izleriz, ama / biz olmadan doğru yolda ilerleme. / Biz olmasak, o yol / en yanlış yoldur. / Kendini bizden ayırma." Demek ki Parti'nin otoritesi belirli bir pozitif bilgiye *dayanmaz*; bilakis, bilginin *biçimine*, kolektif bir siyasi özneyle bağlantılı yeni bir tür bilgi türüne dayanır. Koronun üzerinde ısrarla durduğu hayati nokta şudur: Şayet genç yoldaş haklı olduğunu düşünürse, görüşünü Parti'nin kolektif biçimi *içinde* savunmalıdır, onun dışında değil – biraz acıklı bir dille söylersek, eğer genç yoldaş haklıysa, Parti ona diğer üyelerinden daha da fazla ihtiyaç duyuyor demektir. Parti kişinin "Ben"ini Parti'nin kolektif kimliğinin "Biz"inde temellendirmesini talep eder: Bizimle birlikte savaş, bizim için savaş, Parti çizgisine karşı kendi hakikatin için savaş, *ama bunu tek başına, Parti'nin dışında yapma.*

Siyasileşme failleri olarak hareketler birer "niteliksel demokrasi" fenomenidir: Kahire'nin Tahrir Meydanı'ndaki kitlesel protestolarda bile, orada toplanan insanlar daima bir azınlıktı – "halkı temsil etmiş olmaları"nın nedeni, siyasi dinamikteki harekete geçirici rollerine dayanıyordu. Keza, bir Parti'nin örgütleme rolünün ayrıcalıklı bir bilgiye erişmiş olmayla alakası yoktur: Parti Lacancı bir bildiği-farz-edilen-özne değil, "olabilecek tüm yanlışlar"ın vuku bulduğu açık

bir bilgi alanıdır (Lenin). Ne var ki, hareketlerin ve partilerin bu harekete geçirme rolleri bile yeterli değildir: Halkı siyasi failliğin örgütlü biçimlerinden ayıran boşluğun da bir şekilde aşılması gerekir – peki ama nasıl? Halkın ve bu örgütlü biçimlerin yakınlığıyla değil; başka bir şey daha gereklidir ve paradoks şudur ki bu "daha fazla" şey, bir *Önder*'dir, Parti ve halkın birliğidir. Bu içgörüden tüm gerekli sonuçları çıkarmaktan, Hegel'in monarşiyi gerekçelendirmesinden çıkan dersi kabul etmekten ve bu yolda karşımıza çıkacak pek çok liberal kutsal ineği acımasızca katletmekten çekinmemeliyiz. Stalinist önderin sorunlu yanı aşırı bir "kişilik kültü" olması değil, bunun tam tersiydi: Stalinist önder yeterince bir Efendi değildi ve bildiği-farz-edilen-öznenin çarpıcı bir örneği olan bürokratik-parti Bilgisi'nin bir parçası olarak kalıyordu.

Bugünün konstelasyonunda "mümkünün ötesi"ne bu adımı atabilmek için, Marx'ın *Kapital*'i okurken yaptığımız vurguyu "*Kapital* metninin kendisinde işsizliğin temel yapısal merkeziliği"ne kaydırmamız gerekir: "İşsizlik kapitalizmin bizatihi doğasını oluşturan birikim ve genişleme dinamiğinden yapısal olarak ayrı tutulamaz."[65] Ekonomi alanında "karşıtların birliği"nin en uç noktası olduğu söylenebilecek noktada, işsizliği üreten (sayıları giderek artan işçileri faydasız hale getiren) şey tam da kapitalizmin başarısıdır (yüksek üretkenlik, vs.) – bir lütuf olması gereken şey (daha az ağır emeğe ihtiyaç duyulması) lanete dönüşür. Demek ki dünya piyasası, kendi içkin dinamiği bakımından, "herkesin bir keresinde üretken bir emekçi olduğu ve emeğin her yerde kendisine piyasanın üzerinde bir fiyat biçmeye başladığı bir uzam"dır.[66] Bir başka deyişle, mevcut kapitalist küreselleşme sürecinde, işsiz kategorisi o klasik "yedek emek ordusu" mefhumunun ötesinde yeni bir nitelik edinir: Bu kategori "dünyanın dört bir yanına yayılmış, deyim yerindeyse, 'tarihin dışına atılmış', Birinci Dünya kapitalizminin modernleştirici projelerinden kasten dışlanmış ve umutsuz ya da ölümcül vakalar diye nitelendirilerek üzerleri çizilmiş o muazzam sayıdaki kesimleri" de içermelidir artık:[67] sözümona "başarısız devletler" (Kongo, Somali), açlık kurbanları ya da ekolojik felaket mağdurları, sözde-arkaik "etnik nefretler"in ağına düşenler, hayırseverliğin ve STK'ların ve (genellikle aynı kişilerce yürütülen) "teröre karşı savaş"ın hedefi olan insanlar. Dolayısıyla işsiz kategorisi, bir süreliğine işsiz olanlardan artık çalıştırılamaz durumda olanlara, temelli çalışamayacak durumda olanlardan gecekondularda ve diğer türden gettolarda yaşayan insanlara (yani, Marx'ın genelde "lümpenproletarya" diye görüp geçtiği tüm o kişilere) ve son olarak, tıpkı antik haritalardaki kör noktalar gibi, küresel kapitalist süreçten dışlanmış tüm bölgeler, nüfuslar ve devletlere varıncaya kadar küresel nüfusun geniş bir kesimini kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Peki "işsiz" döngüsünü bu şekilde genişlettiğimizde Marx'tan Hegel'e gelmiş olmaz

65 Fredric Jameson, *Representing Capital*, Londra: Verso Books, 2011, s. 149. (*Kapital'i Sahnelemek*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Sel, 2013.)
66 Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, Londra: Verso Books, 2009, s. 580-1.
67 Jameson, *Representing Capital*, s. 149.

mıyız? "Ayaktakımı" geri dönüp özgürleşmeci mücadelelerin tam göbeğinde arz-ı endam etmiş olmaz mı? Başka bir deyişle, böyle bir yeniden kategorileştirme çabası mevcut duruma ilişkin tüm o "bilişsel haritalama"yı değiştirir: Bir zamanlar Tarih'in atıl arkaplanında duran şey özgürleşme mücadelesinin potansiyel bir failine dönüşür. Marx'ın *On Sekiz Brumaire*'de Fransız köylülerini nasıl hor görerek tasvir ettiğini hatırlayalım:

> Nasıl ki bir çuvalın içindeki patatesler bir çuval patates oluşturuyorsa, Fransız ulusunun o büyük kitlesi de benzer cesametteki şeylerin sırf birbirine ilave olmasıyla oluşur... Bu küçük toprak sahibi köylüler arasında yalnızca yerel bir bağlantı olduğu ve çıkarlarının özdeşliği aralarında herhangi bir cemaat, herhangi bir ulusal bağ ve herhangi bir siyasi örgütlenme oluşturmadığı sürece, bir sınıfı meydana getirmezler. Dolayısıyla, ister bir meclis ister bir konvansiyon yoluyla olsun, kendi sınıf çıkarlarını kendi adlarına ortaya koyamazlar. Kendilerini temsil edemezler, bizatihi temsil edilmeleri gerekir.[68]

Yirminci yüzyıl boyunca (Çin'den Bolivya'ya kadar) köylülerin devrimci seferberliğe giriştiği o büyük hareketliliklerde, tarihsel süreçten dışlanmış bu "patates çuvalları" kendilerini etkili bir şekilde temsil etmeye başlamıştı. Gelgelelim, Jameson'ın bu fikri dillendirme tarzına üç şerh düşmemiz gerekir. Birincisi, Jameson'ın önerdiği gösterge karesini – ki bu karenin terimleri şunlardır: (1) işçiler, (2) (geçici olarak) işsizlerden oluşan yedek ordu, (3) (temelli) çalışamaz durumda olanlar ve (4) "eskiden çalışanlar" ama artık çalıştırılamaz durumda olanlar– düzeltmek lazım: Karaborsalarda çalışıp gecekondularda yaşayanları ve hatta farklı biçimlerde birer köle olarak çalışanları ifade etmek üzere *yasadışı şekilde çalıştırılanlar*, daha uygun bir dördüncü terim olmaz mıydı?[69] İkincisi, Jameson bu "dışlananlar"ın dünya piyasasına genelde yine de *dahil* olmasını vurgulamaz. Bugünkü Kongo örneğini ele alalım: Afrika'nın o "karanlığının yüreği"nde bir kez daha patlak veren "ilkel etnik öfkeler" gibi bir şekil alan görünümün altında, küresel kapitalizmin ana hatları kolayca ayırt edilebilir. Mobutu'nun düşmesinin ardından Kongo artık birleşik bir devlet değildir; ülkenin özellikle de doğu kısmı, ellerinde tuttukları ufacık toprakları içlerinde, genelde, uyuşturucuya bağımlılaştırılmış çocukların da olduğu ordularıyla denetimleri altında tutan yerel savaş beyleri tarafından yönetilen alanlardan oluşuyor. Bu savaş beylerinin her birinin bölgedeki maden zenginliklerinin çoğundan nemalanan yabancı bir firma ya da anonim şirketle bağları vardır. Bu anlaşma her iki tarafın da çıkarına gelmektedir: Anonim şirketler vergi ödemeden ve diğer pürüzlere girmeden maden çıkarma hakkını alır, savaş beyleri de bundan zengin olur. İşin ironik yanı, bu madenlerin çoğu dizüstü bilgisayar ve cep telefonu gibi yüksek teknoloji ürünlerinde kullanılmaktadır. Lafın kısası, yerel halkın vahşi âdetlerini unutun, yabancı yüksek teknoloji şirketlerini denklemin içinden

68 Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, çev. Saul K. Padover, Moskova: Progress Publishers, 1934.

69 Jameson, *Valences of the Dialectic*, s. 580.

çıkartın ve böyle yaptığınızda kadim hiddetlerle harlanan etnik savaşların tüm yapısı baştan aşağı çöker.

Jameson'ın üçüncü kategorisi "temelli çalışamaz durumda olanlar"ı kendi karşıtıyla, yani eğitimli olan, ama iş bulma imkânı olmayan kesimle tamamlamak gerekir: Bütün bir öğrenci kuşağının kendi niteliklerine denk düşen bir iş bulma şansı neredeyse yok gibidir ve bu durum kitlesel protestolara yol açar; ve bu boşluğu ortadan kaldırmanın en kötü yolu eğitimi doğrudan piyasanın taleplerine tabi kılmaktır – zira, başka hiçbir nedeni yoksa bile, piyasa dinamiğinin kendisi, üniversitelerin sağladığı eğitimi "köhne" hale getirmektedir.

Jameson burada (paradoksal, ama tamamen haklı) bir adım daha atar: Bu yeni yapısal işsizliği bir *sömürü* biçimi olarak adlandırır – sömürülenlerin içinde, sermayenin el koyduğu artık-değeri üreten işçiler olduğu gibi, sömürülen ücretli emeği pençesine alan kapitalist girdaba kapılmaları yapısal olarak önlenmiş kesimler, tüm coğrafi bölgeler ve hatta ulus devletler bile yer alır. Öyleyse sömürü kavramını nasıl yeniden düşüneceğiz? Bu noktada köklü bir değişime ihtiyaç vardır: Tam diyalektik bir kıvrılmayla, sömürü kendi olumsuzlamasını da içerir – sömürülenler hem üretenler ya da "yaratan"lardır hem de (ve daha da çok) *yaratmamaya* mahkûm edilmiş olanlardır. Bu da bizi son kez Rabinoviç fıkrasının yapısına getirir: "Niçin sömürüldüğünü düşünüyorsun?" "İki yüzden. Birincisi, çalıştığımda, kapitalist benim artık-değerime el koyuyor." "Ama şu an işsizsin, kimse senin artık-değerine el koymuyor, çünkü artık-değer yaratmıyorsun ki!" "İşte bu da ikinci sebep..." Burada her şey kapitalist devrenin hem işçilere ihtiyaç duymasına hem de iş bulamayanlardan oluşan bir "yedek ordu" üretmesine dayanır: Yedek ordu kesimi sermayenin dolaşımının düpedüz dışında değillerdir; bu dolaşım onları çalışmayanlar diye bilfiil üretir. Veya *Ninotchka* esprisine yeniden atıfta bulunacak olursak, bunlar sadece çalışmıyor değildir; nasıl ki "sütsüz", "sütsüz kahve"nin pozitif bir özelliğiyse, çalışmıyor olmaları da onların pozitif özelliğidir.

Sömürüye yapılan bu vurgunun önemi, onu post-modern "iktidarın mikro-siyaseti"ni konu alan farklı versiyonların gözde motifi *tahakkümün* karşısına koyduğumuzda daha iyi anlaşılır. Kısacası, Foucault ve Agamben'in teorileri yetersizdir. Tahakkümü odak alan düzenleyici iktidar mekanizmaları hakkındaki tüm o ayrıntılı izahatları; dışlanmışlar, çıplak yaşam, *homo sacer* gibi tüm o zengin mefhumlar, sömürünün merkeziliğine dayandırılmalıdır (ya da, sömürünün merkeziliğiyle dolayımlanmalıdır); ekonomik olana bu referans yapılmazsa, tahakküme karşı mücadele "esas itibariyle ahlaki ya da etik bir [mücadele olarak kalır], bu da üretim tarzının kendisinin dönüşümünden ziyade kimi aralıklarla ortaya çıkan isyanlara ve direniş edimlerine yol açar"[70] – bu tür "iktidar" ideolojilerinin pozitif programı genelde bir tür "doğrudan" demokrasi programıdır. Tahakkümü vurgulamanın sonucu demokratik bir programdır; sömürüyü vurgulamanın sonucuysa komünist bir program. Üçüncü Dünya'da yaşanan dehşet dolu olayları

70 Jameson, *Representing Capital*, s. 150.

tahakkümün etkileri çerçevesinde anlatmanın sınırı da budur: Hedef demokrasi ve özgürlük haline gelir. (Kapitalizm yerine) "emperyalizm"e atıfta bulunmak bile "ekonomik bir kategorinin müthiş bir kolaylıkla bir iktidar ya da tahakküm kavramına tahvil oluşu"nun[71] bir örneği olma işlevini görür – ve tahakkümü vurgulamaya yönelik bu kayma, hiç şüphesiz, kapitalizmin tahakküm olmaksızın "daha adil" bir şekilde işleyeceği bir başka ("alternatif") modernlik inancını getirir akla.

Bu tahakküm anlayışı, sömürünün sadece kapitalizmde "doğallaştırıldığı"nı, ekonominin işleyişine kazındığını ortaya koyamaz – kapitalizmdeki sömürü, ekonomi-dışı baskı ve şiddetin neticesi değildir ve bu yüzdendir kapitalizmde kişisel açıdan özgür ve eşitizdir: Doğrudan toplumsal tahakküme gerek yoktur, tahakküm zaten üretim sürecinin yapısına kazınmıştır. Artık-değer kategorisinin bu bağlamda hayati bir önemi olmasının sebebi de budur: Marx işçilerin (kural olarak) bir meta şeklindeki emek güçlerinin tam değerinin kendilerine ödenmesi anlamında, işçi ile kapitalist arasındaki mübadelenin "adil" olduğunu daima vurgulamıştı – burada doğrudan "sömürü" yoktur; yani işçilere "kapitalistlere sattıkları metanın tam değeri ödenmiyor değil"dir. Yani bir piyasa ekonomisinde fiilen bağımlı olsam da, bu bağımlılık yine de "medeni" bir bağımlılıktır; doğrudan kölelik ve hatta fiziksel zorlama şeklinde değil de kendim ile diğer kişiler arasındaki "özgür" bir piyasa mübadelesi şeklinde gerçekleşir. Ayn Rand'a gülüp geçmek kolay, ama *Atlas Silkindi*'deki o meşhur "para için ilahi"de bir doğruluk payı vardır: "Paranın her iyiliğin kökü olduğunu keşfedene kadar ve böyle olduğunu keşfetmediğin sürece, kendi kendini mahvetmeyi dilersin. Para insanların birbirleriyle ilişki kurmalarını sağlayan araç olmaktan çıktığındaysa, insanlar birbirlerinin aracı haline gelir. Ya kan, kırbaçlar ve silahlar ya da dolarlar. Tercihini yap – başka bir seçenek yok."[72] Marx da o meşhur ifadesiyle, yani metalar evreninde "insanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkilere bürünür" derken benzer bir şey söylememiş midir? Piyasa ekonomisinde, insanlar arasındaki ilişkiler karşılıklı olarak tanınan özgürlük ve eşitlik ilişkileri olarak görünebilir: Tahakküm artık doğrudan uygulanmaz ve olduğu haliyle görülmez.

Tahakküme verilen liberal cevap tanınmadır (daha önce görmüş olduğumuz gibi, "liberal Hegelciler" arasında gözde bir temadır bu): Tanıma "çokkültürlü bir anlaşmada, çeşitli grupların ganimeti barışçıl bir şekilde ve seçim yoluyla bölüşmesini sağlayan bir bahse dönüşür."[73] Tanımanın özneleri sınıflar değildir (proletaryanın kolektif bir özne olarak tanınmasını talep etmek anlamsızdır – en azından faşizm bunu yapar, yani sınıfların birbirini tanımasını talep eder). Tanımanın özneleri ırk, toplumsal cinsiyet vs. tarafından belirlenen öznelerdir – tanıma siyaseti burjuva sivil toplumu çerçevesinde kalır, sınıf siyaseti halini almaz.[74]

71 A.g.e., s. 151.
72 Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londra: Penguin Books, 2007, s. 871. (*Atlas Silkindi*, çev. Belkıs Dişbudak Çorakçı, Plato Film Yayınları, 2006)
73 Jameson, *Valences of the Dialectic*, s. 568.
74 A.g.e.

Günümüzde Sol'un hikâyesinde şu durum karşımıza tekrar tekrar çıkıp durur: Bir önder ya da parti evrensel bir coşku neticesinde seçimi kazanır, "yeni bir dünya" vaadinde bulunur (Mandela, Lula, vb.), fakat er ya da geç, birkaç yıl geçtikten sonra şu esaslı ikilemle karşı karşıya gelinir: Ya kapitalist mekanizmayla dalaşılacaktır ya da "oyunu oynamaya" devam edilecektir. Mekanizmaya çomak sokulursa, bunun "cezası" piyasada yaşanan karışıklıklar, ekonomik kaos vs. şeklinde hemen gelecektir.[75] Dolayısısıyla, her ne kadar kapitalizm karşıtlığı siyasi eylemin doğrudan hedefi olamayacaksa da –siyasette somut siyasi faillere ve onların eylemlerine karşı çıkılır, anonim bir "sistem"e değil– bu bağlamda hedef ile amaç arasındaki Lacancı ayrımı uygulamak gerekir: Kapitalizm karşıtlığı, özgürleşme siyasetinin dolaysız hedefi değilse de, onun nihai amacı, tüm etkinliğinin ufku olmalıdır. Marx'ın "*siyasal* iktisadın eleştirisi" anlayışından çıkan ders bu değil midir? Ekonomi alanı "apolitik" görünse de, siyasi mücadelelerin gizli referans noktası ve yapılandırıcı ilkesi odur.

Rand'a dönecek olursak, sorunlu husus onun temel öncülüdür: ancak dolaysız ve dolaylı tahakküm ve sömürü ilişkileri arasında bir tercih yapılabileceği, başka bir alternatifinse ütopik olduğu öncülü. Ne var ki, yukarıda belirtildiği üzere, Ayn Rand'ın başka bağlamlarda gülünç derecede ideolojik kalan iddiasındaki doğruluk payını kabul etmeliyiz: Devlet sosyalizminin bizlere verdiği büyük ders şuydu ki özel mülkiyet ve piyasa yoluyla düzenlenmiş mübadele hemen ilga edilmeye çalışıldığı sırada, üretim süreci toplumsal olarak somut şekillerde düzenlenmediği takdirde, kölelik ve tahakküm ilişkileri ister istemez yeniden ortaya çıkacaktır. Bu noktada Jameson yetersiz kalır: Kapitalist sömürünün demokrasiyle bağdaşmamasına, yasal özgürlüğün tam da sömürünün biçimi olabilmesine odaklanırken, Sol'un yirminci yüzyıldaki deneyiminden çıkan hazin dersi görmezden gelir: Sırf piyasayı (ve piyasa sömürüsünü) ilga eder ve onun yerine üretimin ve mübadelenin komünistçe örgütlenmesine yönelik yeterli bir biçim getirmezsek, tahakküm ve onunla beraber doğrudan sömürü hışımla geri döner.

İdeoloji eleştirisi, insan hakları konusunu ele alırken, (birbirine zıt) iki yanlış yapar genelde. Bunlardan ilki aşikârdır: Bir alanın semptomal noktası (aşırılık, kendi kendini olumsuzlama, antagonizma), zorunlu olarak ortaya çıkan bir şeyden ziyade, salt bir kazaya, ampirik bir kusura indirgenir. Evrensel insan hakları anlayışı fiilen belirli bir kültürel değerler dizisine ayrıcalık verir (Avrupa bireyciliği, vb.) ve bu da onun evrenselliğinin sahte olduğu anlamına gelir. Gelgelelim, bunun zıttı bir yanlış daha vardır: Tüm alan yıkılıp kendi semptomuna çevrilir – "burjuva" özgürlüğü ve eşitliği *doğrudan doğruya ve sadece*, tahakkümüm ve sömürünün kapitalist ideolojik maskeleridir; "evrensel insan hakları" *doğrudan doğruya ve sadece*, emperyalist sömürgeci müdahaleleri vb.ni meşrulaştırma-

75 İşte bu yüzden, Mandela'yı apartheidin son bulmasının ardından sosyalist perspektifi terk etmekle eleştirmek fazlasıyla kolaycıdır: Gerçekten başka bir seçeneği mi vardı? O bağlamda sosyalizme doğru yöneliş gerçek bir seçenek miydi?

nın araçlarıdır. İlk hata eleştirel-ideolojik aklıselimin bir parçasıdır, ama ikinci hata genelde görmezden gelinir ve bu yüzden daha da tehlikelidir. Marksizmin o kendine has eleştirel "biçimsel özgürlük" anlayışı daha incedir: Evet, "burjuva özgürlüğü" salt biçimseldir, ama tam da bu haliyle, *fiili özgürlüğün tek görünüm biçimidir (ya da potansiyel sahasıdır)*. Ezcümle, "biçimsel" özgürlüğü vakitsizce ilga etmeye kalkarsanız, fiili özgürlüğü (fiili özgürlük potansiyelini) de kaybetmiş olursunuz. Yahut, daha pratik terimlerle belirtirsek, biçimsel özgürlük, tam da o soyutluğuyla, fiili özgürlüksüzlüğü hasıraltı ettiği gibi, fiili özgürlüksüzlüğün eleştirel bir analize tabi tutulmasına da kapı aralar.[76]

İşleri karıştıran bir şey daha vardır: Küresel kapitalizmde kör noktaların yükselişi başlı başına kapitalizmin özgürlük ve demokrasi üzerinde yükselen evrensel bir sivil düzeni sürdüremeyeceğinin, gitgide dışlamayı ve tahakkümü gerektirdiğinin bir kanıtıdır aynı zamanda. Bu bağlamda Çin'de Tiananmen ayaklanmasının ezilmesi çarpıcıdır: Askeri müdahaleyle ülkenin liberal-demokratik kapitalist düzene hızla girme umudu değil, sahiden ütopik bir daha demokratik *ve* daha adil toplum imkânı vahşice bastırılmıştı. 1990'dan sonra vahşi kapitalizmin patlak vermesi Parti'nin demokratik olmayan idaresini yeniden uygulamaya koymasıyla el ele gitmişti. Modern dönemin başlarındaki İngiltere'ye ilişkin klasik Marksist anlayışı hatırlayalım: *Siyasi* iktidarı aristokrasiye bırakmak ve kendisine *ekonomik* iktidarı ayırmak burjuvazinin çıkarınaydı. Bugün Çin'de belki de buna benzer bir şey olmaktadır: Yeni kapitalistlerin siyasi iktidarı Komünist Parti'ye bırakması onların çıkarınaydı.

Öyleyse bu siyaset-sonrası tarihsizleşme açmazından nasıl çıkacağız? Occupy Wall Street hareketinden sonra, yani ta uzaklarda (Ortadoğu, Yunanistan, İspanya, Birleşik Krallık) başlayan protestoların merkeze ulaşması ve artık daha da güçlenip dünyanın dört bir yanına yayılmasından sonra ne yapmalı? Bu noktada, protestodaki enerjiyi hemen "somut" bir pragmatik talepler kümesine tercüme etmekten kaçınılmalıdır. Protestolar gerçekten de bir vakum yaratmıştı – hegemonik ideoloji alanındaki bir vakum ve bu vakumu düzgünce doldurmak için zamana ihtiyaç vardır, zira bu boşluk bir şeye, sahiden Yeni'nin ortaya çıkışına gebedir. Şimdi ve burada yapılacak herhangi bir tartışmanın ister istemez düşmanın çöplüğünde yapılan bir tartışma olduğunu hatırımızdan çıkarmamalıyız: Yeni içeriği ortaya koymak için zaman gerekir. Şu an söylediğimiz her şey elimizden alınabilir – sessizliğimiz dışında her şey. Bu sessizlik, diyaloğun, her türlü kucaklaşmanın böylece reddedilmesi bizim "terör"ümüzdür – olması gerektiği gibi, kaygı verici ve tehditkâr bir terör.

76 Jacques Verges'in hukuk kariyeri bu ikinci hatanın somut bir örneğidir. Verges Batı'nın hukuk sisteminin ikiyüzlü olduğunu fark ettikten sonra (1945'te insan özgürlükleri ve hakları adına faşizmi mağlup etmiş Batılı güçler daha sonra Cezayir'de, Vietnam'da ve başka yerlerde vahşi sömürgeci baskılar uygulamıştı) Klaus Barbie'den Pol Pot'a kadar, Batı'nın terörizmle itham ettiği kişileri savunmaya varmıştı. Hedefi Batılı liberal hukuk sisteminin ikiyüzlülüğünü ifşa etmek olsa da, böyle bir yordam alternatif bir adalet sistemi öneremez.

Protestocuların bu negatif jesti bizi Melville'in *Bartleby*'sine, Bartleby'in "yapmamayı tercih ederim"ine geri getirmez mi? Bartleby "yapmamayı tercih ederim" der; "yapmayı tercih etmiyorum (ya da yapmak umrumda değil) demez – böylece Kant'ın negatif yargı ile sonsuz yargı arasında yaptığı ayrıma döneriz. Bartleby Efendi'nin emrini reddederken, yüklemi olumsuzlamaz; daha ziyade, *bir gayri-yüklemi olumlar*: *Onu yapmak istemiyorum* demiyordur; *onu yapmamayı tercih ettiğini (istediğini)* söylüyordur. İşte böylece, olumsuzladığı şeyin üzerinde asalakça yaşayan "direniş" siyasetinden, hegemonik konumun *ve* onun olumsuzlanmasının dışında yeni bir kapı aralayan bir siyasete böyle geçeriz.[77] Occupy Wall Street çerçevesinde, protestocular sermayenin dansı ve dolaşımına "katılmamayı tercih ettiklerini" söylemiyorlardır sadece; ("bizim" adaylarımız için) eleştirel bir oy atmamayı ya da herhangi bir "yapıcı diyaloğa" girmemeyi de "tercih ettiklerini" söylüyorlardır. Çık(ar)ma jestinin, tüm niteliksel farkların Yeni'ye kapı aralayan tamamen biçimsel bir minimal farka indirgenmesinin en saf hali budur. Daha yürünecek uzun bir yol vardır ve çok geçmeden, hakikaten zorlu soruları ele almak zorunda kalacağız – ne istemediğimize değil, ne *istediğimize* ilişkin sorular. Halihazırdaki kapitalizmin yerini nasıl bir toplumsal örgütlenme alabilir? Ne türden yeni önderlere ihtiyacımız var? Ve kontrol ve bastırma organları dahil olmak üzere, ne gibi organlara ihtiyacımız olacaktır? Belli ki yirminci yüzyıldaki altenatifler işe yaramadı. "Yatay örgütlenme"nin, eşitlikçi dayanışmaya ve ucu açık özgürce tartışmaya dayanan protestocu kalabalıkların keyfini çıkarmak iyidir hoştur ama, bu tartışmalar hem yeni Ana-Gösterenler etrafında hem de "Ne yapmalı?" şeklindeki eski Leninist soruya verilen somut cevaplarda toplaşmak zorunda kalacaktır. 1968'de Paris'teki protestolara tepkiyle şöyle demişti Lacan: "Devrimciler olarak istediğiniz şey bir efendi. Onu alacaksınız."[78] Bu tanının/öngörünün, her devrimci kalkışmaya dair evrensel bir önerme olarak ele alındığında, reddedilmesi gerekir, fakat onda bir doğruluk payı yok değildir: Protesto Efendi'nin histerikçe kışkırtılması düzeyinde kaldığı sürece, eski düzenin yerine yeni bir düzen getirmeye yönelik pozitif bir program oluşturmadığı sürece, fiiliyatta yeni bir Efendi'yi ortaya çıkarmaya yönelik (elbette yadsınan) bir çağrı işlevi görecektir.

Protestocuların talepleri karşısında entelektüellerin bildiği farz edilen özneler konumunda olmadığı kesindir: Onlar bu talepleri işlevsel kılamazlar, ya da, bunları net ve gerçekçi tedbirlere dönük tekliflere tercüme edemezler. Entelektüeller, yirminci yüzyıl komünizminin yıkılmasıyla birlikte, tarihin yasalarını bilen ve kendi yolunda masumlara rehberlik edebilen öncü rolünü sonsuza dek kaybetmiş oldular. Ne var ki halkın da gerekli bilgiye erişimi yoktur – yeni bir bildiği farz edilen özne figürü olarak "halk", onun adına hareket ettiğini iddia

77 Bu "Bartleby siyaseti"ne dair daha ayrıntılı bir izahat için, *Paralaks* kitabımın son sayfalarına bakılabilir (s. 375-385).

78 Vincennes'de Jacques Lacan, 3 Aralık 1969: "*Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c'est à un Maître. Vous l'aurez.*"

eden Parti'nin tedavüle soktuğu bir mittir. Bu mit Mao'nun "köylülerden öğrenmek" düsturundan, Heidegger'in 1934'te, Freiburg Üniversitesi'nin dekanlığından istifa ettikten bir ay sonra kaleme aldığı "Niçin Taşrada Kalıyorum?" başlıklı kısa metninde ihtiyar çiftçi arkadaşına yaptığı, daha önce de bahsettiğimiz başvuruya kadar farklı şekiller alır:

> Berlin Üniversitesi'nde ders vermem için yakın zaman önce bana ikinci bir davetiye gönderildi. Bu vesileyle Freiburg'tan ayrıldım ve kulübeye çekildim. Dağların ve ormanın ve tarım topraklarının söylediklerine kulak kesildim ve çiftçi olan 75 yaşındaki eski bir arkadaşımı görmeye gittim. Berlin çağrısını gazetelerde okumuştu. Peki buna ne diyecekti? Açık gözlerindeki o kendinden emin bakışı yavaşça bana sabitledi ve ağzını sımsıkı kapatarak, o sadık elini düşünceli bir şekilde omzuma koydu. Başını hiç olmadığı kadar hafifçe salladı. Bu, 'kesinlikle hayır!' demekti![79]

Yaşlı çiftçinin o sıra gerçekten ne düşündüğünü insan ancak hayal edebilir – büyük ihtimalle, Heidegger'in kendisinden hangi cevabı istediğini biliyordu ve bu cevabı ona kibarca vermişti. Sıradan insanların bilgeliği protestoculara *warum bleiben wir in Wall Street* demeyecektir.[80*] Bilen Özne yoktur; ne entelektüeller ne de sıradan insanlar böyle bir öznedir. O halde bu bir açmaz mıdır? Körlere rehberlik eden bir kör ya da, daha doğrusu, her birinin bir diğerinin kör olmadığını varsayması? Hayır, çünkü her birinin kendi bilmezliği simetrik değildir: Cevabı elinde olan halktır, sadece şu vardır ki cevabını elinde tuttukları (ya da bizatihi cevabı oldukları) soruları bilmezler. John Berger kendilerini (içeride olanları dışarıda olanlardan ayıran) Duvar'ın yanlış tarafında bulanlar "çokluğu" hakkında şöyle yazmıştı:

> Çoklukların henüz ortaya konmamış sorulara cevapları da duvarlardan daha uzun yaşama kapasiteleri de vardır. Sorular henüz sorulmamıştır, çünkü bunu yapmak için kulağa doğru gelen kelimeler ve kavramlar lazımdır; olayları adlandırmak için halihazırda kullanılanlarsa anlamsız kılınmıştır: Demokrasi, Özgürlük, Üretkenlik, vs. Yeni kavramlarla beraber sorular pek yakında sorulacaktır, zira tarih tam da böyle bir sorgulama sürecini beraberinde getirir. Pek yakında mı? Bir kuşak içinde.[81]

Claude Lévi-Strauss ensest yasağının bir soru, bir muamma değil, bilmediğimiz bir sorunun cevabı olduğunu yazmıştı. Wall Street protestolarının taleplerine de benzer bir gözle bakmamız lazım: Entelektüeller bunları esas itibariyle, bunlara yönelik açık cevaplar, ne yapılması gerektiğine dönük programlar oluşturacak-

---

79 Martin Heidegger, "Why Do I Stay in the Provinces?", İng. çev. Thomas Sheehan, *Heidegger: The Man and the Thinker* içinde, haz. Thomas Sheehan, Chicago: Precedent Publishing, 1981, s. 29.

80* (Alm.) "Neden Wall Street'te kalıyoruz" (ç.n.)

81 John Berger, "Afterword", Andrey Platonov, *Soul and Other Stories* içinde, New York: *New York Review of Books*, 2007, s. 317.

ları talepler ve sorular şeklinde ele almamalıdırlar. Onlar cevaplardır ve entelektüeller bunların cevaplarına tekabül ettiği soruları sormalıdır. Psikanalizdeki şu duruma benzer bu: Hasta cevabı bilir (semptomları bu tür cevaplardır), ama bunların nelerin cevapları olduğunu bilmez ve analistin bu soruları oluşturması gerekir. Bir program ancak sabır gerektiren böyle bir çalışmayla ortaya çıkar.

Aristoteles'in çelişmezlik ilkesi ve üçüncü halin olmazlığı ilkesiyle bağlantılı olarak, Badiou üç olumsuzlama kipi olduğunu öne sürer.[82] Badiou dört mantıksal imkân içinden en sonuncusunu (iki ilkeye de uymayan olumsuzlama) "tutarsız" bulup reddederek, bunun negatifliğin tüm gücünün tamamen dağılmasına tekabül ettiğini söyleyerek tartışmasına başlar; hal böyle olunca geriye, her biri belirli bir mantıksal çerçeveye uyan üç tutarlı biçim kalır: (1) olumsuzlama her iki ilkeye uyar – klasik mantık (Aristoteles); (2) olumsuzlama çelişki ilkesine uyar, üçüncü halin olmazlığı ilkesine değil – sezgici mantık (Brouwer, Heyting); (3) olumsuzlama üçüncü halin olmazlığı ilkesine uyar, çelişki ilkesine değil – para-tutarlı mantık (Brezilya okulu, da Costa). Klasik mantıkta, P'nin olumsuzlanması hem P'nin kendisini hem de P önermesinin içeriklerini ilgilendiren diğer her olasılığı dışlar. Sezgici mantıkta, P'nin olumsuzlanması P'nin kendisini dışlar, ama P ile gayri-P arasında bir yerlerde olan bazı diğer olasılıkları değil. Para-tutarlı mantıkta, P'nin olumsuzlanması P ile gayri-P arasındaki türden o uzamı dışlar, ama P'nin kendisini değil – P bizatihi olumsuzlanmasıyla gerçekten bastırılmış olmaz (zaten Badiou "P'nin P'nin olumsuzlanmasının içinde yattığı" bu olumsuzlamayı Hegel'in diyalektiğine bağlar). Sözgelimi, klasik etik-yasal alanda, biri ya suçludur ya da masumdur; bunun arası yoktur; sezgici uzamda, her zaman ara değerlerimiz vardır, mesela "hafifletici koşullarla suçlu" deriz, "masum çünkü, muhakkak suçlu olsa da, ortada yeterince kanıt yok" falan deriz. (Bazı teolojilerin gayet aşina olduğu) para-tutarlı uzamdaysa, üçüncü bir seçenek olmasa da, aynı anda ikisi de olunabilir: Suçlu olduğumun büsbütün farkında olmam, masumiyetime dair elimde bulundurabileceğim tek kanıttır, vs.

Tahmin edilebileceği üzere, Badiou'nun öncelikli örneği devrimdir. Komünist devrim klasiktir; üçüncü bir seçeneğin söz konusu olmadığı, ya onların ya bizim kazanacağımız radikal bir karşılaşmadır: Devrimden önce siyasi alanda bir hiç şeklinde görünen zavallı işçi bu alanın yeni kahramanı olur. Sosyal demokrat reformizmin sezgici uzamında, zavallı işçi siyasi alanda görünür, fakat hiçbir surette onun yeni kahramanı değildir: Bir uzlaşmaya varılacak ve kapitalizmi sürdürmek için üçüncü bir yol bulunacaktır, ama daha fazla toplumsal sorumluluğun olduğu bir kapitalizm olacaktır bu, vs. Üçüncü örnekte, yani para-tutarlı uzamdaysa, olay ile gayri-olay arasında bir tür karar verilemezlik vardır: Bir şey olur, ama dünyanın gözünden bakıldığında, her şey aynıdır, dolayısıyla aynı anda hem olay hem de gayri-olay vardır – sahte bir olay, bir simü-

82 Bkz. Alain Badiou, "The Three Negations", *Cardozo Law Review*, Vol. 29, No. 5 (Nisan 2008), s. 1877-83.

lakrumdur bu, tıpkı "plutokratik sömürü"yü kınayıp kapitalizmi sürdüren faşist "devrim"de olduğu gibi. Badiou şu sonuca varır: "Çıkan ders şudur ki, dünya sezgiye dayalı olduğunda, esaslı bir değişim klasik, sahte bir değişimse para-tutarlı olmak zorundadır."

Peki ya bugünün geç-kapitalist dünyası sezgiye dayalı olmaktan çıktıysa? "Postmodern" kapitalizm, çeşitli kipler içinde, P'nin P-olmayan olduğu, yani düzenin bizatihi ihlal edilmesine denk düştüğü, kapitalizmin komünist idare altında gelişebildiği para-tutarlı bir sistem olmuyor mu günden güne? Bu bağlamda, klasik değişim artık işe yaramaz, çünkü olumsuzlama oyunun ağma düşer. Geriye kalan tek çözüm (Badiou'nun gözden çıkardığı, ama farklı bir şekilde okunması gereken) dördüncü seçenektir. Hatırlanması gereken ilk şey sınıf mücadelesindeki köklü asimetridir: Proletaryanın amacı (her ne şekilde olursa) düşmanını, kapitalistleri olumsuzlamaktan ibaret değildir; aslında, bir sınıf olarak kendisini olumsuzlamak (ilga etmektir). Dolayısıyla burada karşımızda (ne proleter ne kapitalist olan) bir "üçüncü yol" vardır. Bu seçenek dışlanmış değildir, ama çelişki ilkesi de askıya alınmıştır (kendisini, kendi koşulunu ilga etmeye uğraşayan proletaryanın ta kendisidir).

Peki tüm bunlar libidinal ekonomi çerçevesinde ne anlama gelir? Freud, Einstein'a yazdığı bir mektupta ve ayrıca *New Introductory Lectures to Psychoanalysis*'te insanlığın içinde bulunduğu açmazlara yönelik ütopik bir çözüm olarak "aklın diktatörlüğü"nü önermişti – insanlar birleşmeli ve irrasyonel bilinçdışı güçlerini tabi kılmalı, onlar üzerinde egemenlik kurmalıdır. Buradaki sorun, tam da akıl ile bilinçdışı arasında yapılan ayrımda yatar elbette: Bir yandan, Freudcu bilinçdışı "rasyonel"dir, söylemseldir, onun karanlık ilkel içgüdüler haznesiyle uzaktan yakından alakası yoktur; diğer yandansa, Freud'un gözünde akıl daima "rasyonelleştirme"ye, esas mahiyeti yadsınan bir neden için (sahte) gerekçeler bulmaya yakındır. Akıl ve dürtü arasındaki kesişmenin en iyi göstergesi, Freud'un her ikisi için de aynı formülasyonu kullanmasıdır: Aklın ya da dürtünün sesi genelde suskun ve yavaştır, fakat daima devam eder. Bu kesişme bizim tek umudumuzdur.

Spartaküs'ten bu yana son iki bin yıl içinde başarısız olmuş radikal-eşitlikçi isyanların başını çekenler komünist ufku ete kemiğe büründürmeye çalışmıştır – evet, başarısız olmuşlardır, bunlar kaybedilmiş davalardır, ama G. K. Chesterton'ın *What's Wrong With the World*'de belirttiği gibi, "kaybedilmiş davalar tam da vaktiyle dünyayı kurtarmış olabilecek davalardır."[83]

83 G. K. Chesterton, *What's Wrong With the World*, Londra: Casssell, 1910, s. 36.

Dizin

acı 868
adalet 34, 127, 834–5
adaletsizlik 434–5
Adorno, Theodor 193, 201, 257, 258, 261, 295, 337, 387n, 399–400, 411, 547, 603, 742–3n, 818, 856
Agamben, Giorgio 74–5, 532–3n, 873, 984–8, 1003
ahlak 125, 171, 296, 350, 762
ahlakdışı etik 123, 123–7
ahlaki iyilik 135
ahlaki korkaklık 90
ahlaki özerklik 129
ahlak teolojisi 171–2
ahmak 1
ahmaklık 1–3
Aion 63
Akhmatova, Anna 24
Akıl 41, 395, 626. *ayrıca bkz.* Aklın Kurnazlığı
  çatışkıları 740; pratik 171; kamusal kullanımı 979–81; ve Anlama 188, 275–7, 974–90
akışkan görünüm 55
aklın diktatörlüğü 1010
Aklın Kurnazlığı 510–11, 513, 518–19, 524–6, 528–9, 658–60, 973
alışkanlıklar 341–8, 350–8
Allais, Alphonse 1
Alman dili 471
Alman idealizmi 5, 7–8, 13, 106, 137–40, 160, 166, 187–8, 254, 265, 464, 717–22, 798, 888
Almanya 437–8, 880, 881–2, 894
Althusser, Louis 261, 269, 368, 405–6, 585,622, 780–1, 856, 984–5
  bilimcilerin kendiliğinden ideolojisi 915; "Karşılaşma materyalizminin yeraltı akımı" 575–6; ve Hegelci bütünlük 437–8; La revue de *l'enseignement philosophique* 300; ve sınıf mücadelesi 898–9
Altizer, Thomas 711
Altman, Robert 609–10
Amerika Birleşik Devletleri
  9/11 terörist saldırı 246–7, 491n; Hegel 391; post-yapısalcı seçim 119, 879; yapıbozum 210–11
amor fati 79
ampirist-analitik anti-Platonculuk 40
Ana-Gösteren 428, 452,482, 560, 587-9, 591, 729, 763 845–6, 847, 963, 966
Andersen, Hans Christian, "Kırmızı Pabuçlar" 548
Anlam 7, 93, 568–76, 697–8
Anlama yetisi (*Verstand*) 16, 188, 269, 269–80, 283–4, 354, 395, 426–7, 470, 481, 523–5
  ve akıl 275–7, 974–90
Anlam-Olaylar 36, 62–3, 921
Anlam (Sense) 697–8
Anlatısallaştırma 16
Anstoss 150–1, 151–4, 159, 167–8, 173–5, 381, 618, 735
antagonizma 771, 800–1, 964
Antelme, Robert, *L'espèce humaine* 27
anti-felsefe 18–19, 18n, 194, 327, 839, 841–58

Badiou'nun eleştirisi 842–4; dikiş mantığı 844–6; içinde gösterenler 846–50; Lacan ve 6, 844–50; ve Hegel 849–58; ve Marx 850; ve özgürlük 849–50
Antigone 82–4, 323–4, 474–5, 512, 565–8, 576–8, 750, 832–4, 873
anti-Platonculuk biçimleri 40–1
anti-Semitizm 121–2, 200–1, 587, 679–80, 686, 800, 937–8
Antunes, Melo 90
aptallık 1
Araçsal aklın eleştirisi968–71
aranedencilik (occasionalism) 334–5, 336
Arendt, Hannah 41, 241, 902
"aristokratlar" 17
Aristoteles 9, 40, 44n, 612n, 758–9
Arjantin, kaybetmek 870
arkhe 233
artık-bastırma 308–9
arzu 5, 496–7, 498–9, 639, 654, 705–6, 745–6, 753, 989
arzu nesnesi, yanıltıcı doğanın 132–3
Asad, Talal 223
Aşai rabbani ayini 99–101
asgari libidinal saplantı 58
Asimov, Isaac 95
askıya alınmış diyalektik 130
aşırı-belirlenim 456–7, 488, 955–6
aşırılık 848–9, 853
aşk 9, 33, 442–9, 749, 750–1, 773–4
Badiou ve 101, 111–12, 819–20; esrik 80; Hegel ve 112; Hıristiyan 79–86; Hıristiyanlık ve 101, 112; ve Yasa 819–21
aşkınlık, içkin 198–9
Aşk-olay 836
atasallık625–6
atayurt 880
ateist bahis, 112–20
ateizm 104, 112–20, 128
Aufhebung (kaldırma) 318, 319–20, 394, 401, 453, 470–3, 483, 488, 491–6, 503–4, 532, 793, 922, 990
Ausstossung 494, 860, 863
Austin, J. L. 219
autopoiesis 157–8
Avatar (film) 995–6
avenir 264
ayaktakımı 431–40, 449, 503, 1001–3
aydınlanma (hareket) 626–7
aydınlanma (durum) 108–10, 291
aydınlanmış felaketçilik 982–4
Ayres, Ed 997
ayrımlar 39
Aziz Augustinus 95, 114, 278, 315

Baartman, Sara 736–7
Baas, Bernard 47
Babanın-Adı 680–1, 684, 761
Bachelard, Gaston 161
Bach, Johann Sebastian 458n
Badinter, Elisabeth 755
Badiou, Alain 6, 9, 411, 427, 474, 475, 581,603, 621–3, 647, 805, 912
anti-felsefe 841–58; anti-Platonculuk 40–1; ateizm 115; Çelişki Teorisi 524; dört temel kavram 833–9; etik 519–20; Felsefe için Manifesto18; felsefe savunusu 850–1; gerçeğin kendisi 839–41; Hakikat-Olay 814, 815–19; Hallward'ın eleştirisi 806, 813–14; Heidegger ile karşılaştırma 808; hümanizm 98n; inestetik 790–1; insan hayvanı 823–6; Kantçı kırılma 193–4; "komünizm fikri" 900; Lacan ile karılaştırma 836; *Logics of Worlds/ Logiques des mondes* 41–2, 367, 807–8, 816, 833, 836; maddecilik üzerine 809–10; nedensellik 856; olay 811–13, 821–6, 905; ölüm dürtüsü 824; "Özne Teorisi" 831–4; Paul okuması 74–5; postmodernizm 255–6; saf çokluk 741; *Second manifeste pour la philosophie* 227; tarihsel sekans 837; *Theoretical Writings* 822; varlık 806–11, 821–6, 891–2; "Varlık ve Olay" 811–13; ve aşk 101, 111–12, 819–20;

ve bilinçdışı 823–4; ve Cassin 77; ve cinsel fark 754; ve Devlet 842–4; ve devrim 816–17, 1009–10; ve din 838n; olay üzerine 836–7; ve Hakikat 805, 809, 813–14, 815–19; ve karar verilemezlik 76; ve Levinas 827–31; ve matematik 807; yoğunluk 609
Bağdaşırcılar 211–12
bağlılaşımcılık 625–47
arkaplan 625–6; başarısız 642n; gerçeklik ve 644–7; Hegelci terimlerin kullanımı 636–7; Meillassoux'un temel stratejik hamlesi 638–44; problemi 644–7; transandantal 632–5, 643, 645; ve din 626–8; ve dürtü 639–40; ve Hegel 636–8; ve hiçlik 641–3; ve Kant 630–2; ve Mutlak'a giriş 633–6
Bainton, Roman 139
Balanchine, Georges 671n
Balibar, Etienne 864
Balmès, François 80, 81, 92, 140, 667–8, 774, 776, 777–9, 860–1, 865, 874
Balso, Judith 843
Barad, Karen 931–2, 935–6, 938–9, 947–9
Barth, Karl 221–2
bastırma 305–9
başarısız bağlılaşımcılık 642n
başlangıç 381–2
Bataille, Georges 489–90
Batı Budizmi 123
Batlamyusculaşma 715
Baudrillard, Jean 314n
Bauman, Zygmunt 998
bayağılık 951
Bayard, Pierre 221, 316
Le plagiat par anticipation 557–64; "Okumadığınız Kitaplar Hakkında Nasıl Konuşmalı" 279–80; "Yarın Yazılmıştır" 562–3
beden
ölümsüzlüğü 85–6; sesten ayrılması 674–7
bedenleşmiş varoluş 989
bedensel görünüm 677–8
Beethoven, Ludwig van 606, 757
Being There [Merhaba Dünya] (film) 601
Beiser, Frederick 138, 708
Bejahung (olumlama) 859–63
belgesel sinema 363
belirlenim 955
belirlenimcilik 146–7, 211–12, 402
belirlenimcilik 733
belirsizlik 795–6
Ben-biçim 140–2
bencil kayıtsızlık 90
Benjamin, Walter 129, 349n, 412, 430, 464, 465, 705
benliğin özgürlüğünün temeli 182–5
benlik 129–30, 620–1
Budizmde 719; Gayri-Benlik 169–71; gayri-maddi doğası 905; gerçek 515–16; gerçeklik içindeki yeri 707; görüşü 716, 731; Hofstadter'ın görüşü 717–22, 725–37, 737; Hume ve 718–20; Kant ve 720–1, 724; kendini kaybetmesi 729; Lacan ve 723; Metzinger'in görüşü 722–4, 729–30; mutlak gerçeklik 175–6; Mutlağa teslimiyet 321–2; pasif 169; saf 353–4; sahicilik 134–5; tam olmayışlığı 733–5; ve alışkanlıklar 346–8; ve benlik modeli 735–7; ve bilişselcilik 716–37; ve genetik belirlenimcilik 733; ve şahıslaştırma 515–16; yanlış 135
benlik ile gayri-benliğin ideal birliği 171
benlik modeli 735–7
benlik ve gayri-benlik 169–71
benlik yitimi 68, 747
ben mefhumu 365–6
Benslama, Fethi 133
Bentham, Jeremy 43–4, 75, 370, 411
Berger, John 1008
Bergman, Ingmar 153, 406
Bergson, Henri 40, 88
Bernasconi, Robert 355
Berri, Claude 306
beyan ânı 862

biçim 36, 305–10, 660–6
biçimler 66
biçimsizlik 272
biçim ve içerik 305–10, 660–6
Bienenstock, Myriam 286n
Bildung 317
bilgelik 969
bilgelik karşıtlığı 31
bilgi 184–5, 907–12, 930–1
bilim 458–9
bilimsel devrim 715
bilimsel doğalcılık 6
bilimsel indirgemecilik 641
bilinç 220–2, 274–5, 322, 343, 366n, 387–8, 546, 552, 651–4, 717, 725, 918
bilinçdışı 274–5, 300–2, 343, 456, 484–8, 513, 551–5, 631, 715, 788, 823–4
biliş 359, 400–1
bilişsel bilgi 907–12, 919–21
bilişselcilik 284, 651–4, 954–5
  görünüm ve gerçeklik 724–5; ve Alman idealizmi 717–22; ve benlik 716–37; ve öz-deneyim 731–3
Billy Bathgate (film) 617–19
Binbir Gece Masalları 132–3
Bir 473–4, 840, 949–50
  bütünleşme 851–2; Bütün'ün parçaları olarak 63–4; gayri-varlık entite olarak 55; Hegel ve 851–2; Lacancı 796–7, 847–9; Platonculuk ve 52; Plato'nun sekiz hipotezi 53–60, 60–9; var değil 64–5; ve çokluluk 51, 227–8; ve *jouissance* 57; ve *objet a* 599; ve Varlık 42, 54–5; Zaloszyc'nin okuması 54–7; zamansal boyut 61–3
birey 826
bireyleşme 612
bireylik 312, 366, 451
Bir-Hepsi 53
Birinci kısım 48–9, 51, 68;
Birleşik Krallık'ta isyan 2011 998
Bir Zamanlar Amerika'da (film) 884
biyografi 85
biyoloji 157–8, 909–10
biyo-siyaset985–6
Bizet, George, *Carmen* 124
Black Swan [Siyah Kuğu] (film) 421–2
Black Venus (film) 737
boğazdaki kemik 171–9
Bohr, Niels 44, 643, 740, 916, 917, 918, 924, 929, 930–1, 932–3, 948
Bojowald, Martin 927
Borges, Jorge Luis 209
Borrom Düğümü 439, 798–800
Bosna savaşı 29, 128
Bosteels, Bruno 832, 833, 834
Bostrom, Nick 926–7
boş gösteren 810–11, 937
boşluk, 60, 67, 68, 304, 692, 905, 926, 928
Brachtendorf, Johannes 141, 142
Brassed Off [Borunu Öttür](film) 768
Brassier, Ray 640–1, 808, 905, 953–7
Breaking the Waves [Dalgaları Aşmak] (film) 306
Breazeale, Daniel 174
Brecht, Bertolt 478, 521–2, 533–4, 590, 635, 1000
Brentano, Franz 913
Brief Encounter (film) 92–4
Brown, Dan, *Da Vinci Şifresi* 790
Buchanan, Ian 937
Budist Aydınlanma 130, 131
Budist ontoloji 108
Budist otoriterlik 134–5
Budizm 108–10, 304, 719, 945–7, 957
  Batılı 123; Lacan'nın eleştirisi 127–35; otoriterlik 134–5; Samsara'ya düşüş 131; ve benlik 129–30, 134–5; ve psikanaliz 129–33
Bukharin, Nikolai 147, 593, 659, 725
Burjuva diktatörlüğü 120
burjuva özgürlüğü 293, 1005–6
burjuvazi 784–5
Bush, George W. 879
Butler, Judith 223, 567, 759, 778, 827–8, 935, 990–5
Büchner, Georg 465
bünyeye katma tezi 169–70

Bütün, 63–4, 72, 523
bütünlük 285, 523, 526
büyük Öteki 1–3, 86–96, 183, 185–6, 232, 406, 511, 578, 661–2, 860
anlamı 91–6; bilinçdışı olarak 551; bilmediği farzedilen özne 88–90; dil olarak 871; inanç 92; matris olarak 336–7; olmayışı 115–16; ortaya çıkışı 972; ölümü 104, 119; tanrı olarak 95–6, 101–2; toplumsal töz olarak 128; varolmayış 104, 262–3; ve belirtiler 526; ve delilik 334–5; ve evlilik 444–5; ve şahıslaştırma 514–15
Büyük Patlama 906n, 926–8
büyük ruhlar 735–6
büyünün bozulması 739

Caesar, Julius, Rubicom aşması 218
Cahiers pour l'Analyse 581
Calvino, Italo 558, 848–9
Cantor, Georg 227, 649–50
Caputo, John 114
Casino Royale (film) 93n
Cassin, Barbara 59, 77
çatışkıları 740; pratik 171; kamusal kullanımı 979–81; ve Anlama yetisi 188, 275–7, 974–90
cesaret 833, 834
Chalmers, David 552, 725
Charcot, Jean Martin 4n
Cheney, Dick 767
Chesterton, G. K. 24–5, 370, 390, 421, 543
Everlasting Man 414–15; *Heretics* 382; *Orthodoxy* 340, 382, 427, 980; *The Book of Job* 476–7, 821; *The Man Who Was Thursday* 294–5, 296–7, 298; "The Slavery of the Mind" 464–5; *What's Wrong with the World* 1010
Children of Men [Son Umut] (film) 371
Christie, Agatha 31, 749
Chuang-Tzu 784
cinsel edim 776–7
cinsel fark 592, 784–5, 839, 935–6. *ayrıca bkz.* cinsellik
Aristoteles ve 758–9; cinsel farkın ontolojisi 771, 780; çatışkılar 772–80; Gerçeği 745–56, 778; ilkesi 769–71; Kant ve 740; Lacan'ın teorisi 588, 612–13, 691–2, 739–45, 745–56; toplumsal inşa 746–7; ve cinsel edim 776–7; ve gösterenler 746; ve kimlik 745–6; ve kişilikten çıkma 747; ve psikanaliz 747; yaşanmış deneyim 750–3
cinsel ilişki 772–80, 795–7, 839
cinsel kimlik 216
cinsellik 440–9, 794, 987.
cinsel fark 592, 784–5, 839, 935–6. *ayrıca bkz.* cinsellik
Aristoteles ve 758–9; cinsel farkın ontolojisi 771, 780; çatışkılar 772–80; Gerçek'i 745–56, 778; ilkesi 769–71; Kant ve 740; Lacan'ın teorisi 588, 612–13, 691–2, 739–45, 745–56; toplumsal inşa 746–7; ve cinsel edim 776–7; ve gösterenler 746; ve kimlik 745–6; ve kişilikten çıkma 747; ve psikanaliz 747; yaşanmış deneyim 750–3
cinsel özgürleşme 19
cinsiyet 746–7, 758–9
cinsiyetlenme formülleri 112, 746–7, 753,756–64, 875
birleşik bir teori 794–802; fallik gösteren 769; gayrı-ilişki 800–2; Hepsi-Değil 764–71; ilk çatışkı 761–4; mantıksal kare 759–61; olumsuzlamanın olumsuzlaması 787–8; ve evrensellik 792–3, 795
cisimsizler 35–6
Claudel, Paul 25, 79–82
clinamen 38–9, 368–9, 376–7
Clinton, Bill 119
Coetzee, J. M., *Disgrace* 324–6
cogito 408, 660, 876–7
Descartes ve 327–8; ve alışkanlıklar 341–8; ve delilik 327–58; ve özgürlük

337–48; ve siberâlem 335–7
cogito ergo sum 79, 327–30
Comay, Rebecca 17, 319–20, 322, 437–8
Conquest, Robert 73
Copjec, Joan, *Read My Desire* 748n
Così fan tutte (Mozart) 446–8
Cuaron, Alfonzo 371
Cunhal, Alvaro 90
Custine, Adolphe de 70
Cutrofello, Andrew 502

çelişki 39, 51, 535–6, 628–9
çelişki ve kategorik belirlenim 51
çıkarma 654–5, 659–60, 811
Çin 439, 980
Çin Kültür Devrimi 129, 135, 816–17, 843
çokluluk 51, 67, 227–31, 741, 744–5, 757–8, 805, 808, 809–10, 811–12, 823, 847, 854–5, 892

Daha az daha çoktur 989–90
Dahmer, Helmut 302
Dalai Lama 123
dalga işlevinin çökmesi 906, 907–8, 916–17, 920, 938–9
Damasio, Antonio 716, 717n
darstellen (sunum) 174
Dasein 108, 529, 530, 668, 739, 867, 872, 874, 882, 892–3, 895
Dava (film) 687–8
David, Jacques-Louis, *Marat'nın Ölümü* 710–12
Davies, Paul 926
Davis, Bret 883–4, 886–7, 888–9, 894, 897–8
Deaf Nation[Sağır Milleti] 591–2
Deck-Erinnerung 239
de Custine'nin Rusya ziyareti 70
değer 249–50
değişim 71–2
ve kuantum fiziği 907–8; ve yapı 600–3
değişkenci 200, 207
Deleuze, Gilles 18, 40, 210, 260, 323, 376, 409, 501, 502, 503, 595
Anlamın Mantığı 35–7, 62–3, 585, 664, 853, 937; *Anti-Oedipus 757–8, 853*; Derrida ile karşılaştırma 742–3n; *Difference and Repetition 488, 936–7*; geç felsefe 610; gösterge 214–15; hakiki 68 Hegel'in eleştirisi 611–12; Kantçı kırılma 193–4; saf geçmiş 207–13; *Sinema 2: Zaman-İmge 855*; sözde neden 853–7; sözde-neden 855–7; temsiller 215; üretken mevcudiyet ve onun temsilinin mantığı 853–6; Varlık kipleri 64–5; ve çokluk 227–8, 854–5; ve *Kapital* 853–4; ve Lacan 619–21; ve saf fark 481–4, 608–21; ve yazgı 213–16; virtüelliğin tanımı 345; zaman yaprağı kavramı 28
delilik 6, 166–7, 449
Derrida'nın analizi 329–31, 332–3; Descartes ve 327–30; Foucault'nun analizi 328–30, 332–3; Freud ve 331n; Hegel ve 331, 339, 348–54; Lacan ve 334–5; tarihi 327; ve alışkanlıklar 341–8, 350–6; ve din 327–8; ve gerçeklik348–9; ve hegemonya 356–8; ve özgürlük 337–48; ve psikanaliz 332–3; ve suç 349
Demick, Barbara, *Nothing to Envy* 312
demokrasi 104, 119–20, 256, 338, 764–5, 818, 900–2, 998–9, 1003
demokratik anti-Platonculuk 41
demokratik materyalizm 6, 41, 42, 877
Demokritos 58–60
Demokritoscu atomculuk 60
den 58–60, 495
deneysel metafizik 910–11
Dennett, Daniel 211, 333–4, 428, 568–9, 734, 915
derin farkındalık 569
Derrida, Jaques 4, 17n, 127, 210, 211, 247, 260, 469, 481, 581, 670
başarısız bağlılaşımcılık 642n; Deleuze ile karşılaştırma 742–3n; -nın Foucault eleştirisi 328,

329–30; Foucault'nun eleştirisi 385; gelecek-olan 896; *Gramatoloji* 278; *pharmakon* 342; *The Animal That Therefore I Am* 408–16; ve delilik 328, 329–31, 332; ve *différance* 377n; ve din 626; yapıbozumu 327
Descartes, René 79, 327–30, 334, 339, 385, 408, 428n, 476, 632, 721, 876, 878
despotik toplumlar 70
Devlet 189, 396, 475
Badiou ve 842–4 ; bürokrasi 429–30; Heidegger 880–2; dinsel cemaate geçiş 363–4; egemenlik 710; Kavram 360; öz-bilinç 406–8; ve savaş 449–53
devlet-temsili 842–4
devrimci iktidar 119
devrimci terör 69–76, 260, 291, 315–20
Dexter (TV dizisi) 425
dış gerçeklik 385
dışsallaştırma 235
Dickens, Charles, *Büyük Umutlar* 518–19
Dickinson, Emily, Poem 732 753–4
Diderot, Denis 117–18
différance 377n
diğerkâmlık 977–8
dikiş 581–2, 582–97, 597–8, 621–3, 844–6
dil 412–14, 756
alışkanlık olarak 344; bir üretim tarzı olarak 7; büyük Öteki olarak, 871; evrensel öznelerarasılığı 25; dilin bükülmesi 7n; gerçekliğin betimlenmesi 25–6; Heidegger ve 869–78; özleşmesi 472–3; sınırları 367; simgesel hadım 197; ve anlama 16; ve dinleme 871–2; ve düşünme (bilme) 75; ve hakikat 877–8; ve kuantum fiziği 918–19; ve olumsallık 469–71; ve ölüm 511; ve şiddet 869–78
din 75, 79, 97–8, 222, 346, 358, 998
Badiou ve 838n; bağlılaşımcılık ve 626–8; gerçekliği 704; kutsalı olmayan 981–4; ve delilik 327–30; ve etik 981–4; ve mizah 114
dinamik çatışkılar 163
Ding an sich 148–9, 150–1, 152, 163
dinsel cemaate geçiş 363–4
Dirimselci anti-Platonculuk 40
dispozitifler 984–8, 994
distopik sabit nokta 264
dişil bir ilke 739, 744–5, 795
diyalektik 590–2
diyalektik çevrilme 535, 537–8
diyalektikler ve diyalektik süreç 398, 490n
Hegel'in 194–5, 199–206, 260–3, 272–3, 294, 303–4, 369–70, 405–6, 468–70, 492, 501–2, 513–14, 532–3, 576–9; Marx ve 250–2; Meillassoux ve 629; negatif 261, 391; sentez 532–3; 290; temellendirdiği 38; töz değişimi 234; uğraklar 294, 314–15; ve çelişki 39; ve mizah 590; ve tarih 218–19; zamansallığı 294
diyalektik materyalizm 200, 260–3, 393–4
felsefesi 776 ; Lacan'ın 780–1; tanım 67; ve hiçliğin varlığı 378
diyalektik yaklaşımlar 69
Doğa 12
doğa 71, 164–5, 230, 233–4, 237–8, 373, 400
doğrudan demokrasi 764–5
Dokunulmazlar 763
9/11 terörist saldırı 246–7, 491n
Dolar'ın okuması 53–5;
Dolar, Mladen 18, 40, 53–5, 487, 674
donmuş görüntü 30–1
4 Ay, 3 Hafta and 2 Gün (film) 656
Dumont, Louis 935, 972
Duns Scotus, John 632
Dünya, 807–11, 814, 815
Dünya Ticaret Merkezi, 9/11 terörist saldırı 246–7
duygular 343–4
Dupuy, Jean-Pierre 264, 428, 972–4, 974–9, 981–4
Duyu-üstü İdea 37
dürtü 4, 5, 7, 131, 178–9, 496–504, 546–51, 619–20, 639–40, 663n, 884–5

düşünce 203, 219–26, 905, 906
düşünme (bilme) 75
düşünümsellik 484–8, 584–90, 793–4, 845
Düşüş 339–40, 376, 549, 888n, 951–2
düzmece sonsuzluk 178

Eagleton, Terry 81n, 99n, 100, 519–20
ebedi mücadele 200
Eckhart, Meister 895
Eco, Umberto 514
edebiyat 32–3
edebiyat örnekleri faillik 564–8
Edelman, Lee 124
edilgenleşimlilik 749
Edim 427
Efendi 19, 848–9, 1007
  diyalektiği 195; otorite 430
egemenlik 423, 710
Ego 544, 631, 717–18
Ego ideali 702
Eichmann, Adolf 128
Einstein, Albert 27, 740, 908, 922–3
eklemlenme 837
ekoloji 373n
Ekonomik kriz 245
  altyapı ve üstyapıda ekonomik üretim 370
eksiklik 598–9
ekspresyonizm 705
Elealı idealizm 60
eleştirel teori 321
Eliot, T. S. 208–9, 218, 772, 950–1
Elizabeth I, Kraliçe 83
emek
  Hegel ve 202–3; Marx ve 360
emperyalizm 802, 1003
endüstri devrimi 244
Eppur si muove 3–5, 44, 131, 954, 968
Epstein, Marc 129
Ereignis 108, 808, 878n, 890–1, 924
eril ilke 739, 744–5, 795
eril kimlik 755–6
Erscheinung 9
esas vakum 949–50
estetik 392, 790–1
estetik duyarlılık 23–4
eşcinselliğin etiği 124
eşitlik 440
etik 894
  ahlakdışı 123–7; Batı Budizmi 123; faydacılık ve 977–8; Freud ve 963, 965–7; hedonizm 123; karşıtların birliği 107; Lacancı 121–7, 163, 963, 964–5, 967–8; Levinasçı-Derridacı 123n; Nihai Hüküm perspektifi 126–7; sınırı 825–6; ve din 981–4; ve haz 968–71; ve psikanaliz 963–7; ve sorumluluk 127
etik eylemler 121–4
Etik özerklik 127–8
etik özne 827–31
etkileşimcilik 749
evrensel Hayat 233–4
evrensel İlke, 217
evrensellik 359–60, 450. *ayrıca bkz.* somut evrensellik
  bilgisayımsal 727–2; evrenin sonu 953; Hegel ve 361, 764; Kimlik ve 362; kökeni 926–8, 94; mantığı 757–8; mefhuma dayalı 455; ontolojik tamamlanmamışlık 743–5; öznenin 367, 831–8; psikanaliz ve 791–3; sınırlılık 728; somut 98, 360–9; ve cinsiyetlenme 792–6; ve tikellik 364–5, 432
evrensel makine 727–8
evrensel olumlama 761–4
evrensel şüphe 329, 339
evrensel Tekil, 364
evrim 730–1

faili gerçekçilik 931–43, 935–6
fallik gösteren 590–7, 769, 856
fallik otorite 682–3
fantazi 176–8, 273, 371–5, 477, 664–5, 685–91, 695–6, 769, 995–6
fantaziyi katetmek 689–90
fantazmatik entiteler 679–85

fark 936–8;
Hegel ve 459–62; insanların etkisi 416; salınma 401–3; sömürmesi 405; tinselleştirmek 826; üzüntü 412–14
farklı 771n, 838–9, 892, 950. *ayrıca bkz.* cinsel fark
doğada 936–8; minimal 616–17, 838, 847–8, 959, 974; saf 481–4, 596–7, 608–21, 941–2, 947; virtüel 617–20
farklılaştırma 106
ayrımsallık581–2; gösterenler ve 582–92; ihtilaf 286–92; öz-düşünümselliği 584–90; simgesel 765–8; ve fallik gösteren 590–7; ve dikiş 582–97
fark ve eşdeğerlik 771n
faşizm 70, 452
faydacılık 977–8
Fearn, Nicholas 743, 911–12
felsefe 7–10
felsefi gelişim 137–40
felsefi-siyasi (seçim) 42
feminizm 756
fenomen 280–3
fenomenoloji 76–7, 77–8
fenomenolojik indirgeme 139–40
fetişist kaydırma 89–90
Feynman, Richard 733
Fichte, Johann Gottlieb 6, 9, 618, 626, 708, 720
Anstoss 150–1, 151–4, 159, 167, 173–5, 381, 735; Ben'in Temeli 182–5; düzmece sonsuzluk 178; erken felsefe 145–51; felsefi süreç 137; felsefi teori 139; geç felsefe 140–5; Kant'ın eleştirisi 168–9; Kant'ın radikal 11, 147–51, 171–3; Kant'tan pasajlar 179–80; konumun değerlendirilmesi 171–9; koyutlanmış önvarsayım 168–71; mutlağın statüsü 164; mutlak transandantal idealizm 154; *Nicht-Ich* 165–7; öz-bilinç görüşü 180–9; Pratik aklın önceliği 160; Pratik felsefenin önceliği 171– 3; teolojiye geçiş 179–89; ve ben-biçim 140–2; ve bilgi 184–5; ve doğa 164–5; ve dürtü 178–9; ve gerçeklik 147; ve görünüş 142–5; ve hayalgücü 177–8; ve Hegel 186–9; ve idealizm 145–6; ve Kant 137; ve kendinde şey 152, 154–5, 159, 168–9; ve kimlik 153–5; ve mutlak 140–5; ve özgürlük 163; ve özne 174, 188; ve sınırlanma 156–9; ve sonlu mutlak 160–8; ve sonluluk 155–6, 158–9, 161–2, 164; ve Tanrı 182–4; ve tekbencilik 163; ve zihin 178, 180; *Wissenschaftslehre* 137, 141, 143, 157
fiili sonsuzluk 851–3
fiiliyat 14, 285
Filistin 593–4
finansal kriz 2008 247, 996–8
Findlay, J. N. 50
Fink, Bruce 786n
For They Know Not What They Do (Žižek) 286–9
fosiller 644–5, 647
Foucault, Michel 210, 935, 984, 1003
Cinselliğin Tarihi 332–3, 990; Derrida eleştirisi 327, 329–33, 385; *Deliliğin Tarihi* 327; "Disiplin ve Cezalandırma" 332, 338, 990; *Histoire de la folie* 328–30; ve delilik 328–30, 332–3; ve Hegel 990–5
Frank, Manfred 553
Fransa 210–11, 437–8
Fransız Devrimi 33–4, 69, 205–6, 260, 285, 289, 294, 317–19, 319–20, 323, 437–8, 464, 574, 881
Fransız Devrimi, 1848 352–3
Fransız öncü sineması 28
Frayn, Michael, *Human Touch* 808
Frege, Gottlob 795–6
Freud-Olaylar 836
Freud, Sigmund 3, 4, 57, 216, 239, 336, 346, 381, 471, 479–80, 491–2, 503, 551, 595
Bejahung (olumlama) 859–63; bilinçsiz 552; 715 Brassier'in okumaları 954–5; fallus-merkezciliği

592; felsefenin reddi 8; grup psikolojisi ve ego analizi452; haz ilkesi 123; Hegel ile karşılaştırma 484–90; Hegel ve 320; ilksel bastırma860; *Introductory Lectures on Psychoanalysis* 486; kısmi nesneler 654, 670–1, 787n; Lacan ile karşılaştırma 963; Lacan ve 305, 380, 397–8, 589–90, 631, 837, 862–3, 954–5; Meillassoux ve 631–2; *New Introductory Lectures to Psychoanalysis* 1010; Oidipus kompleksi 360; okyanussal duygu 796; rüyalar üzerine 305, 485–8, 493–4, 518; *The Psychopathology of Everyday Life* 456–7; ve bastırma 305, 307; ve cinsellik 362, 441–2; ve delilik 331n; ve dil 871; ve doğrulama 493–6; ve dürtü 131, 179, 500, 503, 547, 663n; ve etik 963, 965–7; ve mitler 951–2; ve Öteki karşılaşması 828; ve yükümlülük127
Fried, Gregory 885–6
Fried, Michael 255
Fright of Real Tears, The (Žižek) 86–7
From Noon Till Three (film) 419–20
futur 264

Gabriel, Markus 541
Gadamer, Hans-Georg 16
Galileo Galilei 3
Gathering (film) 79 bakış 666–8, 700–2, 708
gayri-Ben (*Nicht-Ich*) 154–5, 156–7, 162, 165–7
gayri-benlik 167
gayri-benlik teorisi 718–19
gayri-varlık 43, 65
geçişli inanç 90–1
geçmiş, gelecekle ilişki 561–3
Gelassenheit 883, 886–7, 891, 895–6, 896–8
gelecek 866–7
  geçmişle ilişkisi 561–3; geridönüşlü bir nedensellik; 563–4 ödünç almak 557–79; sezme yoluyla intihal 557–64
genç Hegelciler 865–6
genetik manipülasyon 354
Geniessen 457
Gerçek 24n, 386, 511–12, 827, 831
  Badiou ve 839–41; Brassier üzerine 956–7; cinsellik 960–1; cisimsiz 61–2; dönüş 32; gelecek 563–4; görünüm 55; imgesel 479–80; imgesel 479–80; kaçışlar 33; Kant ve 265–6; Lacan ve 782–4, 839–41; mevcudiyet 696–7; simgesel inşası 959–60; varlık eksikliği 667–8; ve gerçeklik 244–5; ve keyif 968–71; ve kuantum fiziği 918–31; ve Mutlak 380–1; ve simgesel 863; ve simgesel düzen 646; ve suretler 47–8; ve Varlık 958–9; yanlış aracılığıyla yaklaşmak 956–7
gerçeklik
  mutlak 175–6; ve *Anstoss* 151; ve görünüm 36–8, 144–5, 724–5; ve sanat 253–6; ve sinema 371–5; bağlılaşımcılık ve 644–7; ve belirlenimcilik 211–12; deneyimi 667; dış 385; ve fantazi 995–6; Fichte ve 147; ve kurgu 371–6; tam olmayışı 733, 740–5; Kant ve 164; bilgi 635–6; hiçten az 4; ve delilik 348–9; maddi 742; nesnel 7, 9, 808, 906–7, 924, 929, 957; gözlemleyen özne ve 932–5; algılama 906–7; ve kuantum fiziği 906–18, 923–4, 926; ve gerçek 244–5; karmaşıklık indirgemesi 731–2; cinselleştirilmiş 739–40; simüle etme 743–4; ve özne 374; çıkarma ve 654–5; simgesel inşası 959–60; transandantal kuruluşu 9; nihai 67; virtüel 68
geridönüşlülük 207–13, 214, 221, 223–4, 227, 231, 313, 562–3
Giles, James 719
Gilligan, Carol 756
Gill, Mary Louise 51–2, 65–6

Gilroy, Frank D., *From Noon Till Three* 419–20
Girard, René 971–2, 975
gizemden arındırma 977
Godard, Jean-Luc 482
Gödel'in teoremi 717, 730
Goethe, Johann Wolfgang 491–2
Gore, Al 879
Gorgias 42, 69, 70–1, 75
Gould, Stephen Jay 946
Goux, Jean-Joseph 133
görev 310
görülemeyeni işitme ile işitilemeyeni görme 670–1
görülemeyeni işitmek 670–1
görünüm 9–10, 168, 421
  Ve gerçeklik 36–8, 724–5
görünümler 1, 31–2, 142–5, 351–6, 469
görünümlerin hamisi 92–3
görünüm-oluşturma sanatı 43
gösterenler 6, 353, 582–92, 597–9, 730, 846–50
  boş 810–11, 937; düşünümsellik 862; fallik 590–7; ilksel sembolleştirme 859–65; kopma 597; saf 937; ve cinsel fark 746; ve kimlik 586–90; ve olumsuzlama 592
göstermek ve söylemek 23–30
gözlemlenen nesneler 932–5
Gramsci, Antonio 61
Grant, Iain Hamilton 640
Grimm, Jacob ve Wilhelm 100–1
Grossman, David 698n
Guattari, Felix 610, 619, 757–8
güç 119–20, 475, 681, 683, 688, 990–1,1003–5, 1006
Güçlü Antropik İlke 230
günah 820

Haas, Andrew 67n
Habermas, Jürgen 224, 238–9, 299, 302, 818, 869n
hainamoration 81–2
Hájek, Alan 116n–17
hakikat 24
Hakikat 43, 76, 405
  Badiou ve 805, 809, 813–14, 815–19; dayanılmaz Gerçek Şey olarak 47–8; diyalojik süreç 11; dünya-aşırı 809; ebedi 829; Hegel ve 77, 197, 352, 909; hepsi-Değil (*pas-tout*) 76–7; Lacan ve 76, 77, 252, 512–13, 520–3, 526–7; olgusal 24; ölçü 77–8; perspektifsel çarpıtma 48; sembolik 3; yapı 55; ve bilgi 907–12; ve dil 877–8; ve evrensel olumlama 761–4; ve kurmaca 23–30, 45–6; ve olumsallık 467; ve şahıslaştırma 516–17; ve tutarsızlık 813–14, 815–19; ve yanılsama 380
hakikatli yalan 46
Hakikat-Olay 76, 585, 814, 815–19, 823–4, 833–9
hakiki sonsuzluk 396, 994
halk
  Heidegger üzerine 879–81; siyasileştirilmesi 998–1010
Hallward, Peter 211–13, 215, 806, 813–14, 826n, 900
Hammett, Dashiell 521
Hartford, Tim 946
Hartmann, Nicolai 905
Hašek, Jaroslav 1
Hawking, Stephen 910–11, 927–8, 943
hayalgücü 175–8
hayatta kalma mekanizması olarak estetik temsil 23–30
haysiyet 34, 737
hayvanlar 408–16, 736
Hayvanlık 408–16, 884
Hayvan-makine 411–12
haz 307–8, 381, 968–71
haz ilkesi 123, 308–10
hedonizm etiği 123
Hegel'deki deneyim süreci 868–9
Hegel, G. W. F.
  Anlama 188, 269, 272–3, 276–7, 279–80, 354, 395, 426–7; anti-felsefe ve 849–58; Antropoloji 346; *Aufhebung*

(kaldırıldığı) 990; bayağılık 951; bilinçdışı 484–8; büyük atılım188–9; büyük mantık 501; ve alışkanlıklar 341–8; Deleuze'ün eleştirisi 611–12; demokratik iktidarın eleştirisi 998–9; devrimci terör analizi 196–7, 205–6; diyalektik süreç 199–206, 294, 369–70, 468–70, 492, 501–2, 532–3, 576–9; diyalektikler 69, 194–5, 260–3, 272–3, 303–4, 513–14; *Doğa Felsefesi* 341; dolgusuz olumsuzlama311–26; edebiyat örnekleri564–8; *Elements of the Philosophy of Right* 343, 407; eleştirel eleştiri 321–2; *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 492, 498; estetik üzerine dersler 253, 387, 669–70; estetik392; eşsizlik 17; felsefe tarihi üzerine dersler 289, 310, 319, 339, 390; "felsefenin üçüncü tasımı" 402–3; fiili sonsuzluk 851–3; Freud kıyaslaması 484–90; Freudcu kavramlar 320; ve gelecek 221–6; geçerlilik 257–61; Genç Hegel'in eleştirisi 865–6; gerçekliğe bakış 8; geridönüşlülük 207–13; ve Hegel öncesi49; Heidegger'in eleştirisi 492–3, 501, 528–9, 865–9; Hıristiyan filozof olarak 112, 232–3, 398–9; *Hukuk Felsefesi* 189, 201, 221, 322, 390, 431, 442, 451–3, 480; idealizm 260–2, 404, 692, 740n, 807; İsa üzerine 97–8; *Jenaer Realphilosophie* 353–4; Kant'ın eleştirisi 267–9, 283–6, 387, 866–7; *Kapital*'in analizi 241–5; kavram teorisi 363–7; kavramın kendi kendine hareket etmesi 92; Kierkegaard'un eleştirisi 463–4; Lacan kıyaslaması 481; Lacan ve 18, 403, 860; *Lectures on the Philosophy of Religion* 3. cilt 399, 509; *Mantık Bilimi* 38, 186–7, 189, 294, 366–7, 378–9, 399, 459, 466–7, 809, 913; Marx ve 6, 207, 245, 250–2, 260, 436–7, 525–6, 857–8; Marx'ın eleştirisi 201, 203, 433–4; Meillassoux ve 628–9, 636–8; monarşi savunusu 422–30; Mutlak Bilme 387–94, 399, 401– 2, 424–5, 868; mutlak idealizm 144, 239, 267; narsisizm 258; ve doğa 459–62; Nietzche kıyaslaması 194–9, 201; nihilizm 199; nesnel tin 96–9, 286; olumsuzlamanın olumsuzlanması 38, 292–304, 314, 787; otorite üzerine 429–30; ölüm 8; öz-Bilinç 406–8; özgünlük 359; özgürlüğün tanımlaması 149; *Philosophy of Mind* 343, 347, 349; *Philosophy of Subjective Spirit* 186, 189, 459; politik perspektifteki değişmeler 241–5; savaş teorisi 449–53; Schelling 12–13, 137–8, 381, 425; Schelling kıyaslaması 12–13; sınırı 240, 455–63; sivil toplum modeli 241–3; siyasi düşüncesine dair liberal okumalar 991–2; siyasi vizyon 964; sonsuz 392–3; sonsuz yargı 534–5; spekülatif idealizm 194; Spinoza kıyaslaması 367–70, 376–7; status 5, 236–40; *System der Sittlichkeit* 241; *Tarih Felsefesi* 471–3, 564–8; tarih yazımı 225–6; tarihsellik 390–3; teoloji 693–5; *The Philosophy of World History* 391; tin felsefesi 346, 483–4; *Tinin Fenomenolojisi* 10–11, 37, 76, 108, 139–40, 168, 188, 189, 202, 205, 257, 341, 383, 395, 456, 467, 478, 530, 544, 546, 564–8, 583, 692, 718, 930–1; töz ile özne arasındaki yarık 377–9; uzlaşı 256–7, 258–60, 262, 290–1, 302–3, 321–6, 357, 392, 478, 502, 950; üçlü 70; ve aşk 9, 112; ve ayrılma 39; ve bastırılmış 306–7; ve bir 840, 851–2; karşıt belirlenim 793; ve cinsellik 440– 9; ve çoğulluk 228–31; ve delilik 331, 339, 348–54; ve deneyim 868–9; ve dil 877–8; ve din 97–8, 358; ve duyu-üstü 36–7; ve Düşünce 219–26; ve emek 202–3;

ve evlilik 442–8, 480; ve evrensellik 361, 764; ve Fichte 186–9; ve Foucault 990–5; ve Fransız Devrimi 69, 289, 294, 319–20; ve görünüş 168; ve hakikat 77, 197, 352, 909; ve hakiki evrensellik 226; ve haz 309–10; ve Hıristiyanlık 6, 110–11; döngüsellik 232–40; ve Kant 8, 280–1, 293, 403–5, 496; ve kendini sınırlandırma 157–8; ve kötülük 973–4; ve kuantum fiziği 950–61; ve mutlak 290–2, 930–1; ve negatiflik 282, 866–8, 869; ve olumsallık 976; ve olumsuzlama 59; ve oluş 15–16; ve özgürlük 189, 227, 263–4, 315–16, 319–20; ve özne 379–86, 947; ve *Parmenides* 50; *Phenomenology of Mind* 198, 276, 280, 282, 309, 315–16, 364, 379, 485 ve potansiyellik 231; ve psikanaliz 300–2; ve sanat 253–6; ve şüphecilik 825n; ve Tanrı 264, 284, 291–2, 403–5, 427–8; ve tarih 439–40; ve terör 315–20, 319–20; ve tin 186–7, 203, 234–5, 237–8, 258, 276, 346, 353–4, 414, 459; ve Töz 379–81; ve yazgı 216–19; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* 284; zihin teorisi 6; Žižek ve 286–9

hegemonya 247, 356–8

Heidegger, Martin 6, 56, 257, 409, 411,472–3, 507, 553, 595–6, 625, 632, 652, 696, 958
alternatif okumaları 878–82; anti-Platonculuk 41; Badiou kıyaslaması 808; büyük anlatı 878–9; *Dasein* 739, 867, 872, 874, 882, 892–3, 895; "Doğa, Tarih ve Devletin Özü ve Kavramı Üzerine" 878–82, 882–3; eleştirisi 882–90; *Ereignis* 890–1; *Gelassenheit* 886–7, 891, 895–6, 896–8; Gestell 270–1; Hegel'in eleştirisi 492–3, 501, 528–9, 865–9; *Hegel und der Staat* 747; Kant ve metafizik sorunu 385, 894; Katoliklik 893; kuantum fiziği ve 924–6; Lacan kıyaslaması 872–8; Lacan ve 859–65; "Niçin Taşrada Kalıyorum?" 1007–8; ontolojik fark 892; *polemos* 886; radikal tarihsellik 890–6; Schelling kıyaslaması 886–90; tarihsellik 897–8; *Varlık ve Zaman* 892–3; ve bilinç 652; ve Budizm 108; ve cinsellik 987; ve demokrasi 900–2; ve Devlet 880–2; ve dil 869–78; ve dürtü 884–5; ve fantazi 176–7; ve Husserl 139–40; ve İstenç 5, 883–4 ve *jouissance* 873–5; ve Kant 894; ve kaygı 835; ve kötülük 878, 887–90; Ve mutlak bilme 868; ve nazizm 873–4, 878–9, 882, 902–3; ve negatiflik 888; ve Nietzsche 195–6; ve oluş 925–6; ve sınıf mücadelesi 898–903

Heine, Heinrich 8, 295

Heisenberg'in belirsizlik ilkesi 924, 929–30

Henrich, Dieter 8n, 10, 11, 13, 38, 138, 145, 171–2, 173–4, 175–6, 182, 183, 188–9, 266

Hepsi değil 742, 764–71, 791, 821, 849, 852, 921, 925

Herakleitos 59

Hermant, Abel 82

Herzog, William 114

heves 834

heyulamsı görüntü 684–5, 685–91

Hıristiyan ateizm 115–16

Hıristiyanlık 74–5, 96–7, 197, 232–3, 278, 415, 636, 711, 757n, 959
Aşai Rabbani ayini 99–101; cinsiyetlenme 112; dersi 116; hıristiyanlık olarak 31; karşıtların birliği 106–8; Lacan üzerine 105; mutlak tin olarak 99n; sapkın çekirdek 118; tarihi 114–15; tinsel hakikat 530–1; ve Budizm 108; ve cinsellik 441–2; ve Hegel 6, 110–11; ve psikanaliz 885; ve sevgi 101, 112; ve şiddet 975 ve Tanrı'nın ölümü 104,

118–19
Hıristiyan materyalizmi 115, 224
Hıristiyan sevgi 79–86
Hıristiyan trajedi, 79–86
Hiç 4, 38–9, 55, 66, 132, 304, 926
Hiç 58–9, 60, 68, 167, 376–8, 495, 945
bağını çözme 640–1; ve bağlılaşımcılık 641–3; ve *objet a* 599–600; ve özne 378–9; ve Varlık 228–9
Higgs alanı 4, 132, 133–4, 941–2, 943, 944–5
High Anxiety (film) 677n
Highsmith, Patricia, *Trendeki Yabancılar* 569
hipotez 1 53, 55–8, 60–3, 65;
hipotez 2 53, 54–5, 60–3;
hipotez 3 53, 55, 63–4;
hipotez 4 53, 55, 64;
hipotez 5 53, 55, 64–5;
hipotez 6 53, 55, 64–5;
hipotez 7 53, 55, 65–6;
hipotez 8 53, 55, 65–6;
histerik tatminsizlik 68
Hitchcock, Alfred 45, 371–5, 478–9, 557–8, 606, 666, 687, 854
Hitler, Adolf 707, 762, 902
hiyerarşik düzen 972–4, 977
Hobbes, Thomas 313, 881
Hofstadter, Douglas 717–22, 725–37, 737
Hogrebe, Wolfram 541
Hölderlin, Friedrich 13–16, 353, 888, 895
Holmes, Richard 85
Holokost 23–30, 31, 80n, 128, 965
Holokost'tan kurtulan insanların duyduğu suçluluk 830
Horkheimer, Max 257, 818
hoşgörü 25
hümanizm 98
Hume, David, *A Treatise of Human Nature* 718–20
hürriyet sistemi 798
Husserl, Edmund 139–40, 161, 271, 409,581
husumet katsayısı 161
Hyppolite, Jean 483, 507, 866

Identitätsphilosophie 144
Inwagen, Peter van 909
Irak 313n, 768
ırkçılık 968

İbrahim 82, 83
içkin negatiflik 477
İd (dürtü), 701
İdeal 156
İdealar 31, 35–7
düzenleyici 821; -nın nesnesi olarak 375; Ötekiliği 461–2; sadık olma 817–18; sonsuz 815–17, 819–21; tamamlanmamış bir tasarı olarak 818–19; varoluşu 40, 68
İdeaların ikiciliği 35–7
idealist gerçekçilik 156
idealist indirgemecilik-karşıtlığı 41
idealizm 144, 145–6, 160, 228, 270, 844
Hegelci 260–2, 404, 692, 740n, 807; mutlak 144, 239, 267, 387; öznel 6, 137, 144, 283; spekülatif 194, 239; soyutlama 948; ve materyalizm 42
ideoloji 200–1, 269–70, 278, 311–13, 752, 971, 997n
ideoloji eleştirisi 983–4
İdeolojik devlet aygıtları 984–5
İd-Kötülüğü 864
İhtiyarlara Yer Yok (film) 658
ihtiyat 89–90
II. Dünya Savaşı 121–4
İki Âşık (film) 560–1
iki çerçeve arasında mefhumu 86–7
ikili vakum 134, 135
ikinci kısım 49–53;
İki vakum 944–50
ikonlar 853
İktidar İstenci 195–6
ilahi 110–11
ilahi mutlak 852–3
ilahi şiddet 878

ilerleme 137–40, 474
İlk Aşk (film) 362–3
ilksel bastırma (*Ur-Verdrängung*)306–7, 860
ilksel Boşluk 928
ilksel dipsizlik 61
ilksel simgeselleştirme 859–65
ilksel yarma 13
ilk yaratım edimi 944–5
il y a 57, 890
imgesel ve simgesel 691–5
İmparatorluğa karşı çeşitli biçimlere bürünen direnişin 765
inanç 116–18, 952–3
inestetik 790–1
insan 826
insan hakları 360, 1005
insan hayvanı 561–2, 823–6, 884–5
insanileştirme 499
insanın hayvanlığı 408–9
insanlığın tinsel tözü 96–7
intihal, 557–64
İran 34
ironi 513–14
irrasyonel zaman 927–8
İsa
  çarmıha gerilme 79, 299–300, 576; Deleuzecü 619; dişileştirme 112; fedakârlığı 213–14; Hegel üzerine 97–8; ihanet edimi 84, 549–50; karşıtların çakışması 107 kurtarıcımız 222; Nietzsche üzerine 757n; ölümsüzleştirilmesi 85–6; ölümü 79, 80 100, 102, 104, 232–3; talentler meseli 112–14; radikal sözler 114–15; insan ile ilişkisi 540–1; dirilme 530–1; Tanrı olarak ete kemiğe bürünmesi 852–3; utanç verici bir canavarlık 84–5
İslam 122, 132–3
İsrail 90–1, 299n, 593–4
işsizlik 1002–4
İstenç 5, 549–51, 883–4, 897
istisnanın eril mantığı 57
isyan 450
isyanlar ve tüketim ideolojisi 998
İyi 12, 107, 304, 621, 830, 887, 889–90, 898, 973–4, 974, 977–8.
  ayrıca bkz. Kötü

Jacobins, the 205–6, 450, 464, 710–12, 877
Jambet, Christian 19
Jameson, Fredric 256–7, 269–72, 275, 278, 317n, 462, 582–3, 781–2, 871, 952, 970, 991, 1001–4
Jean de Florette (film) 306
Jefferson, Thomas 341, 450
Jelinek, Elfriede 871
Je t'aime, je t'aime (film) 28
"Joe Hill" (şarkı) 85–6, 99
Johnson, Samuel 472
Johnston, Adrian 115–16, 912
Joshi, Manohar Shyam, *The Perplexity of Hariya Hercules* 542–3
jouissance 43–4, 55–7, 308, 381, 457, 500, 560–1, 651, 781, 819, 968–71
  Bir 57; cinsel 777; etiği 124; Heidegger ve 873–5; ve fallik gösteren 769; ve şiddet 864
jouissance féminine 56, 57, 751–6, 783
jouis-sens 672
Joyce, James, *Finnegan's Wake* 29
Jung, C. G., *Civilization in Transition* 300–2

Kader 79–80, 658–60
kadın cinselliği 751–6
kadın erkeğin semptomu 527–8
kadının kılık değiştirmesi 46–7
kadın orgazmı 441
Kafka, Franz 1, 7, 19, 107, 129, 209, 413, 430, 536, 559–60, 653–4, 687–8, 867, 987
kahramanlar ve kahramanlık 217, 834
Kantçı kırılma 193–4
Kant, Immanuel
  ahlak teolojisi 171–2; Ahlakın Metafiziği 318; bünyeye katma tezi

169–70; Deleuze ve 608; dış X 152; dinamik çatışkılar 163; "Fakültelerin Çatışması" 33–4; felsefe 9–11, 271; felsefi motivasyon 10; Fichte ve 11, 137, 147–51, 168–9, 171–3; Hegel'in eleştirisi 267–9, 283–6, 387, 866–7; Heidegger ve 894; Kant ve Sade 817–18; ve delilik 166–7; Kendinde-şey 152, 154–5, 155, 159, 168–9, 176, 179, 267, 389, 496; materyalizm 404; Meillassoux'un eleştirisi 627–8, 630–2; metafizik eleştirisi 268; numen tezi 280–3; *Saf Aklın Eleştirisi* 8, 10, 148, 163, 167–8, 169, 176, 265, 281–2, 630, 631, 721, 740, 868, 894; saf aklın ikinci çatışkısı 741–2; Schopenhauer üzerine 11; sonsuz yargı 166, 785, 788, 796, 1007; Tanrı kavramı 403–5; tarih üzerine 33–4; transandantal dönüş 8; transandantal I 540; transandantal idealizm 844, 845, 906; transandantal nesne 650; transandantal sentez 468–9; ve terör 834n; ve ahlak 626; ve arzu 706; ve bastırma 306–7; ve bilim 9; ve cinsel fark 740; ve etik 123, 127–8, 825–6; ve Fransız Devrimi 317–19; ve gerçek 265–6; ve gerçeklik 9, 164; ve görev 547–8; ve hayalgücü 176; ve Hegel 280–1, 293, 403–5, 496; ve itaat 980–1; ve kendi 720–1, 724; ve metafizik önermeler 120; ve öz-bilinç 347–8; ve özgürlük 148–9, 266, 337–41; zihinsel görünün reddi 265–9
Kantorowicz, Ernst 710
Kant ve Hegel arasında 16n, 52, 177–8, 184–5, 187, 292–3
kapitalist antagonizma 245
kapitalist gerçeklik 18–19
kapitalist tersinme 857–8
kapitalizm 244–7, 257, 298–9, 474, 818, 1001
anti-felsefe ve 850; boyutu 659–60 dürtü 497; evrenselliği 361; olumsuzlama 793; ve keyif 970; ve kriz 651; ve tahakküm 1004–10
kara delik 943
karar noktası 801–2
karar verilemezlik 76
Karatani, Kojin 119–20
Karate Kid (film) 946–7
karmaşıklık 977
karşıt belirlenim 469–71, 793, 973
karşıtların özdeşliği 535–6
karşıtların sentezi 300–2
karşıtlık 267–9
kavram 360, 363–7, 396, 638, 817
kavramsal Yahudi 679–81, 682–3, 684
kaybedilmiş davalar 1010
Kazablanka (film) 514
kelebek-etkisi tezi 466
Keller, Evelyn Fox 916
kendi-için 389
kendiliğinden 148–9
kendinde-şey 152, 154–5, 159, 168–9, 176, 179, 183, 267, 389, 496, 957–9
kendine yabancılaşma 515–16
kendini nesneleştirme 355, 358
kendini tanıma 145
kendini yansıtan 141–2
kendi özdeşliği 153–4, 187, 386, 717–18
kendisiyle ilişkilenen 182
kendisiyle ilişkilenen negatiflik 304, 473–80
kenosis 115
Kırmızı Pabuçlar (film) 548–9
kısmi nesneler 384n, 654, 670–1, 674, 701, 787n, 989
kıyamet zamanı 982–3
Kierkegaard, Søren 41, 82–4, 85, 266, 365, 385, 429, 463–4, 491, 575, 627, 875, 897
Kieslowski, Krzysztof 362–3
kilise 363–4
King's Speech, [Zoraki Kral] (film) 421
kişilik 735
kitaplar, *çağ açıcı* 17n
kitlesel tüketim 970
Kleist, Heinrich 569–76, 698–9

Kojève, Alexandre 461, 507, 866
Kolakowski, Leszek 827
Kolbe, Maximilian 121–2
kolektif kimlik 1000–1
Komplo mantığı 689n
komplo teorisi 337
komşu 826–31
komünizm 222–3, 257, 298–9, 313n, 842–4, 900–1, 970
konuşma 2, 515–18, 568–76, 729, 870–1
kopma 604n
korku filmleri 44–5
Koslowski, Peter 888n
Koyré, Alexandre 866
koyutlanmış önvarsayım 168–71
kozmoloji 910–11, 934–5
köken anlatıları 756–7
köktencilik 303
kölelik 340, 737
körlük ve içgörü 278–80
Kötü 107, 304, 621, 658, 817–18, 830, 864, 878, 898. *ayrıca bkz.* İyi
Dupuy'nün görüşü 974–9; hiyerarşik düzen 973–4; kökeni 12; Lacan üzerine 978–9; ve özgürlük 887–90
Kraus, Karl 784
Kronos 63
kuantum belirsizliği, ve özgürlük 915
kuantum fizigi 6, 132, 133–4, 458, 633–4, 646n, 724–5, 734, 741, 744, 808, 905
kurban etmenin gizemi 971–2
Kureishi, Hanif 942–3
kurgular 23–30, 43–6, 75–6, 371–6
Kutsal 981, 987–8
Kutsal Ruh 86, 114, 115
Kutsal ruh 96–9, 100, 232
Kuzey Kore 311–13
Kübler-Ross, Elisabeth 5
küresel kapitalizm 245
kültürel incelemeler 86–7

Lacancı anne figürü 594–5
Lacan, Jacques 409, 477, 663n, 1007
-mış gibi 46; Ana-Gösteren 597–9, 647, 679–85, 729, 763–4, 845, 847, 963; anti-bağlılaşımcılık 6; anti-felsefe 18–19, 839, 844–50; Antigone hakkında 84; aşk 773–4; ve delilik 334–5; ateizm 128; Badiou ile karşılaştırma 836; bildiği farz edilen özne 90; Borromeo düğümleri 439, 798–800; Budizm eleştirisi 127–35; büyük öteki 2, 183, 185–6, 263, 406, 511, 514–15, 526, 578, 661–2, 972; cinsel fark teorisi 588, 612–13, 691–2, 739–45, 745–56, 772–80; cinsel farkın gerçeği 745–56, 778; cinsel fikrin çatışkıları 772–80; diyalektik materyalizm 780–1; *Écrits* 508, 510, 525–7, 592; evrensel kavram 364; fallik gösteren 590–7, 769, 856; "fallus-merkezciliği" 681–2; fantazi kullanımı 177; Freud ile karşılaştırma 963; gayri-ilişki 800–2; Gerçek 244–5, 480, 782–4, 839–41, 958–9; gerçeklik 780–7; görsel sanat teorisi 705; görünüm hakkında31; gösterenin mantığı 386; gösterenler 6, 353, 730, 846–50, 937; hayvanlar hakkında 413; Hegel ile karşılaştırma 481; Heidegger ile karşılaştırma 872–8; Hepsi-değil 764–71; iki katlı hareket 219–20; ikili mantık 587–90; ilksel simgeleştirme 859–65; imgesel ile simgesel arasındaki dolayım 691–5; "insan hayvanın" ortaya çıkışı 562; *jouis-sens* 672; Kant ve Sade 817–18; kapitone noktası 586, 589, 921–2, 937; kısmi nesneler 654, 670–1; kötülük hakkında 978–9; kutsal tin 86; *lalangue* 462–3, 470–1, 485; "Lituraterre" 819; Mânâ ve anlam 697–8; Miller 704–5; Nihai Hüküm perspektifi 126–7; *objet a* 39–40, 151, 598–600, 639, 660–6, 946; *objet petit a* 175, 617, 650, 668; olumlama ve *Bejahung* 859–63; olumsuzlamanın olumsuzlaması 787–94; Öteki 785–7;

point de capiton (kapitone noktası) 367; psikanaliz etiği, 84, 102, 121; *Psikanaliz'in Dört Temel Kavramı* 128, 336–7; *Rapport de Rome* [Roma Raporu] 507–8, 508–10; *Seminar I* 522; *Seminar II* 483; *Seminar VII* 427–8, 760–1, 799n; *Seminar X* 760–1n; *Seminar XI* 131, 179, 375, 619–20, 760–1; *Seminar XVI* 660–2; *Seminar XVIII* 780; *Seminar XX (Encore)* 18; *Seminar XX* 971; *Seminar XXIII* 102; ses 669–70; sıkıntı (kaygı) 673–4; simgesel hadım 197, 307, 362, 495–6, 595–6; statü 5; şahıslaştırma 513–20; Tanrı hakkında 105, 118; "Televizyon" 334–5; Teoloji 693–5; teolojik-siyasal 550–1; *torus* 845; Üniversite söylemi 985; ve "özne" 140, 196n, 750, 872, 876; ve arzu 706; ve ayrılma 236–7; ve bilimsel bilgi 919–21; ve bilinçdışı 484–5; ve bir 796–7, 847–9; ve cinsellik 960–1; ve cinsiyetlenme 112, 746–7, 753, 756–71, 787–8, 794–802, 875; ve cogito 876–7; ve Deleuze 619–21; den üzerine59; ve dil 870; ve dişil *jouissance* 56, 783; ve duyu-üstü 37; ve dürtü 179, 497, 498, 550–1, 619–20; Ve evlilik 448; ve fantazi 689, 690–1, 695–6, 769, 996; ve Freud 305, 380, 397–8, 589–90, 631, 837, 862–3, 954–5; ve gerçeklik deneyimi 667; ve Hakikat 23, 76, 77, 252, 512–13, 520–3, 526–7; ve Hegel 18, 403, 507–55, 860; ve Heidegger 859–65; ve *jouissance* 874–5; ve kapitalist gerçeklik 18–19; ve keyif 307–8; etik 121–7, 163, 963, 964–5, 967–8; ve Marx 525–6; ve Mutlak Bilme 508–13, 522–3; ve nedensellik 856–7; ve olumsallık 976; ve ötekiyle yaşanan karşılaşma 828; ve öz 723; ve suretler 43–5; ve öznenin ortaya çıkışı 707–8; ve Parmenides 50; ve psikanaliz 312, 511–12, 760–1n; ve tin 234; ve varsayım 538–41; "Vers un signifiant nouveau" 2; *Y a d'l'Un* 54, 55–8, 59 yapısalcılık 581–2
Laclau, Ernesto 153, 356–7, 386, 771
Lacoue-Labarthe, Philippe 873
lalangue 462–3, 470–1, 485, 488
Lanzmann, Claude 23
Laplanche, Jean 828
Lardreau, Guy 18, 19
Laruelle, François 955–8
Last Year in Marienbad (film) 28
Leader, Darian, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?* [*Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler?*] 751
Lebanon (film) 277–8
Lebrun, Gérard 224–5, 226, 232–3, 236, 249, 429–30, 450
Lefort, Claude 429
Le Gaufey 791–2, 795n, 800
Lem, Stanislaw, *Solaris* 656–7
Lenin, V. I. 40, 120, 124, 915 *Materyalizm ve Ampiriyo-Kritisizm* 178, 625, 643, 912, 932; "Our Revolution" 574–5
L'envers de la dialectique 194–7, 199, 201, 204, 217–18
Levinascı-Derridacı etik 123n
Levinas, Emmanuel 295, 327, 411, 626, 827–31
Levi, Primo 24n, 29, 830
Lévi-Strauss, Claude 185, 503, 584–5,810–11, 1008–9
Lévy, Bernard-Henri 128
Lewis, David K. 45–6
liberal hedonizm 123
liberalizm 396–7, 966
Life and Times of Sara Baartman (film) 737
Life of David Gale, The (film) 690–1
Lindquist, Daniel, *Christianity and the Terror* 286–8, 291
Livet, Pierre 159

Lloyd, Elisabeth 441
logos 13, 77, 809
London, Jack, *Martin Eden* 417–19, 420, 563
London Review of Books 270
Lukács, Georg 258, 261, 285, 461, 522, 626, 857, 908
Lynch, David 331
Lyotard, Jean-François 18, 210

Macintyre, Alasdair 97–8
maddi gerçeklik 742
Mahler, Gustav 604
Maistre, Joseph de 521, 971–2
Malabou, Catherine 105–6, 321, 341, 347, 350–1, 353, 544, 715–17, 990–5
Malebranche, Nicholas 78, 334, 335
Malevich, Kazimir 712–13
mana 584–5
manevi yüksek gerçeklik 789–90
Mankel, Henning 481
Manon des Sources (film) 306
Man, Paul de, *Körlük ve İçgörü* 278–9
Mantık ile metafizik 49
mantıksal bir biçim 25–6
mantıksal zamansallık 629
Mao Zedong 2–3
Maoz, Samuel 277–8
Márai, Sándor 542
Marcus Aurelius, *Düşünceler*32
Marcuse, Herbert, *Eros ve Uygarlık* 308–9
Margulis, Lynn 157–8, 909
Marksist anti-Platonculuk 40
Marksist diyalektik 71
Marksizm-Olay 836;
Martin, Sean 655
Marx, Karl 44, 230–1, 395, 412, 431, 523, 663, 793, 810, 956n
  anti-felsefe ve 850; *Capital: A Critique of Political Economy* 247–50, 260–1, 273n, 409–10, 457–8, 1001; *Class Struggles in France* 352; *Grundrisse* 221; Hegel'in eleştirisi 201, 203, 433–4; *Hegel'in Hukuk Felsefesinin eleştirisi* 422–3; Henrich'in eleştirisi 189; *Kapital* analizi 244–52; *Komünist Manifesto*246, 298; komünist toplum257; meta fetişizmi mantığı 7; *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* 465, 1002; sınıf mücadelesi 250, 846; tarih yazımı 464; *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* 404n; ve emek 360; ve evrensellik 360–1; ve Hegel 6, 207, 220, 245, 250–2, 260, 436–7, 525–6, 857–8; ve özgürlük 299
maske 46–7, 351, 515-17, 749
matematik 458, 807
materyalist diyalektik 41, 42
materyalist evrimcilik 238–9
materyalizm 42, 228, 453, 807, 809, 906–7, 912, 932–3, 945, 955
mathem 698n
Matrix üçlemesi (filmler) 336–7, 995
Maupassant, Guy de 557, 559
mauvaise foi 355–6
McFarlane, Thomas J. 50
McGinn, Colin 652–3
meden 59
Meillassoux, Quentin 6, 227–30, 369, 823, 849, 905, 907, 908
  After Finitude 625–47; eleştirisi 643–7; Hegel'in eleştirisi 628–9, 636–8; Hegelci Terimler 636–7; Kant'ın eleştirisi 627–8, 630–2; ve din 626–8; stratejik hamle 638–44; ve Freud 631–2; ve Mutlağa erişim 633–6; ve transandantal bağlılaşımcılık 632–5, 936
Meillassoux'un eleştirisi, doğa bilimleri 630–2
Meir, Golda 90–1
Melissus 60
Melville, Herman 62, 1006–7
memleket 880
Merleau-Ponty, Maurice, "Hümanizm ve Terör" 127, 524

meta fetişizmi 7, 44, 246, 360–1, 601
Metafizik 10–11, 49, 268, 671, 844, 897
metafizik yanılsama 10–11
Metzinger, Thomas 722–4, 729–30
mevcudiyet 695–702, 841–2
mevcudiyet olarak yokluk 582–5
Miller, Jacques-Alain 46, 119, 210, 496–7, 581–2, 597, 600–3, 618, 660–1, 664–5, 695–6, 702–3, 704–5, 797, 917, 967, 968–71
Millet-Şey 942–3
Milli kimlik 846
Milner, Jean-Claude 424–5
mimari 602n
minimal fark 616–17, 838, 847–8, 959, 974
Mirror (film) 655–6
mistik anlatılamaz 756
mistisizm 56
mitik şiddet 878
mitler 951–3
mizah 114, 590, 599n
-mış gibi yapma 44–6
Mısır'daki ayaklanma 2011 34–5
Moder, Gregor, *Hegel in Spinoza* 498–9
modernite 15, 70, 340–1, 428–9, 781–2, 818
modernizm 255, 603–4
Molière, *Tartuffe* 88
Molla Sadra 19n
monarşi 407–8, 422–30, 461, 481, 503, 1001
Monk, Ray 947n
moron 1, 2
Mouffe, Chantal 224
Mozart, Wolfgang 446–8, 448, 503, 757
Mr. & Mrs. Smith [Bay ve Bayan Smith] (film) 784
Mübarek, Hüsnü 34–5
mucize 230
Mulholland Drive [Mulholland Çıkmazı] (film 884)
Musevilik 104, 118–19
Musil, Robert 515
Mutlak 50, 263, 285–6, 367–8, 922
Benliğin teslimiyeti 321–2; ebedi 619; Fichte ve 140–5, 164, 258, 708; giriş 633–6; Hegel ve 290–2, 930–1; Heidegger'in eleştirisi 866–7; ilahi 852–3; kendini sonlulaştırma 708; mutlak görünüm 143; Schelling ve 164; sınırlandırma 708; sonlu 160–8; sonsuz 156; ve aşk 33; ve Gerçek 380–1; ve sanat 9
mutlak Ben 141–2, 154–5, 156, 162–3,180, 183, 708
Mutlak bilme 104, 253–4, 438–9, 484, 502 Hegel ve 387–94, 399, 401–2, 424–5, 868; Heidegger ve 868; Lacan ve 507–13, 522–3
mutlak idealizm 144, 239, 267, 387
mutlak kazanım 472
Mutlak mefhumu 262
mutlak olarak güzellik 31
mutlak örnek 97–8
Mutlak tin 98–9
Mutlak transandantal idealizm 154
Müller, Heiner 835
Müslüman köktenciler 802
müstehcen marşlar 699
müzik 458n, 603–8, 614–15, 669–71, 672
mythos 77

namevt 788
Nancy, Jean-Luc 823n, 882, 886
nanoteknoloji 726n, 733, 982n
narsisizm394
Näsström, Sofia 313
nazik bilmezlik mantığı 90
naziklik 89–90, 352
Nazizm 302–3, 873–4, 878–9, 902–3
nedensellik 215–16, 229, 744, 855
negatif felsefe 12
negatiflik 199, 282, 290–1, 317–18, 433, 477, 482–3, 489, 492, 494, 500–1, 503, 600, 811, 835–6, 866–8, 869, 888
negatif diyalektik 261-2, 391
negatif yüklemleme 55
nesnel düşünce 463

nesnel gerçeklik 7, 9, 808, 924, 957
nesnellik 541–5
nesnel tin 96–9
nesnel yoksulluk 434
nesnesiz bilme 424–5
nevroz 701
Newton, Isaac 462, 908
Nietzsche, Friedrich 25, 232, 322, 410, 549–50, 612, 627, 663, 734
anti-Platonculuk 40; hakikat yoluyla ahlakın kendi kendini aşması 762; Hegel ile karşılaştırma 194–9, 201; iktidar istenci 195–6; İsa 757n; *İyinin ve Kötünün Ötesinde* 47–8, 617; otorite 429; ve ahlakdışı etik 124–5; ve mutluluk 123
Nihai Hükmün yokluğu 129
Ninotchka (film) 765-56
nirvana ilkesi 131–2
nominalizm 781
normallik 835
North by Northwest [Gizli Teşkilat] (film) 371–3, 601, 854
numen 280–3
numenal olgu 148–9, 163
numenal özgürlük 338–9

Obama, Barack 35
objet a 40, 101, 457, 480, 497–8, 500–1,598–603, 985
biçim ile içeriğin örtüşmesi 660–6; boyutu 654–60; Lacan ve 39–40, 151, 598–600, 639, 660–6, 946; mevcudiyet 695–6; tanım 754; ve Bir 599; yapısı 664–6; yıkma 660
objet petit a 175, 617, 650, 654–5, 668, 768
obskürantist idealistler 58
Occupy Wall Street hareketi 1006, 1007
Oidipus 100, 951–2
olaylar 76, 811–13, 815, 821–6, 835–9, 905. *ayrıca bkz.* Gerçek-Olaylar
olgunlaşma süreci 16
olumsallık 369, 460–1, 463–73, 629, 633–4, 636, 637–8, 640, 791, 976–7
Oliveira, Manuel de, *A Talking Picture* (film) 30
olumsuzlama 59–60
Freudcu 493–6; ikili 788; kendisiyle ilişkilenen 476; Lacancı 787–94; mutlak 492; özerk 292; ve ayrımsallık 765–7; ve gösterenler 5925 311–26
olumsuzlamanın olumsuzlanması 38, 292–304, 311, 314, 324, 457, 473, 475–80, 520, 592, 787–94
oluş 9, 12
bir 42, 54–5; bir dünyadan diğerine geçiş 808–11; giriş 15; Hölderlin üzerine 13–14; Meillassoux üzerine 628; tarihsel 897–8; tarihselliği 108; ve Badiou 806–11, 821–6, 891–2; ve boşluk 60, 905; ve diğerleri 55; ve gerçek 958–9; ve Heidegger 925–6; ve hiçlik 228–9; ve Olay 821–6; ve varlık 806
oluş 62–3, 227, 637
ontolojik fark 838–9, 892, 924–5
orgazm 776–7
ortaya çıkışı 455–6, 468, 855
Oudart, Jean-Pierre 621

Ödipal gelenek 133
öldürme 128, 134
ölüm 5, 449, 452
ölüm dürtüsü 101, 131–2, 338, 410, 480–1, 490, 493, 500, 547, 639, 662–3, 824, 835, 839, 884, 954
ölüm
korkusu 152–3; ve dil 511; zamanlaması 653–4
ölümsüzlük 5, 79, 101, 657–8, 735–6
Öte 374
Öteki 3, 409, 477, 785–7
-nden üstün olmak 828; aşkı 773–4; bakması 411, 414–15, 667, 694–5, 703–5; eksikliği 679; var olmayan bir entite olarak 55; hazzı 92; ilkelleştirilen 953; Levinas'ın bakışı 827–31; ve Varlık 55; yabancılaşma

235–6
Ötekilik 291, 391–2, 461–2, 785–6
Öteki'nin 411, 414–15, 667, 694–5,703–5
otorite 429–30
öz 37–8, 235, 378–9, 467, 638, 817
öz-algı 352–3
öz-bilinç 347–8, 387–8, 484–8,508, 994
bilinçdışı 551–5; bilişselci ve 652–3; Devlet'in 406–8; Fichte'nin görüşü 180–9; ve Tin 544–5
öz-çelişki 200
öz-değişim 345–6
öz-deneyim 731–3
özdeşlik 392, 469
cinsel 216, 746–7; eril 755–6; ulusal 313–14, 846; Fichte ve 153–5; kendi 153–4, 187, 386, 717–18; kolektif 312, 1000–1; simgesel422, 553, 555; ve alışkanlıklar 345; ve Anstoss 151–4; ve cinsel fark 745–6; ve evrensellik 362; ve fark 153; ve sınırlama 154–5
öz-dolayım/sınırlandırma 154–5, 157
öz-düşünümsellik 484–8, 584–90
özel mülkiyet statüsü 252
özerkleşme, töz 383–4
özerklik 293–4, 457, 894
özgürlük189, 337–41; ve yazgı 216
öz-göndergesel 717
özgürleşmeci siyaset 70
özgürlüğün temeli 13
özgürlük 34, 111, 223–4, 449, 734
ahlaki 171–2; biçimsel 1005–6; burjuva293, 1005–6; Fichte ve 163; Hegel ve 149, 189, 227, 263–4, 315–16, 319–20; Kant ve 148–9, 266, 337–41; Marx ve 298–9; mutlak 315–16, 402; numenal 338–9; Schelling ve 887–90; soyut 319–20; Temel'i 13; ve alışkanlıklar 341–8; ve anti-felsefe 849– 50; ve belirlenimcilik 211–12; ve delilik 337–48; ve doğa 460; ve evlilik 445–6; ve genetik belirlenimcilik 733; ve geridönüşlülük 211–13; ve insan hakları 1005–6; ve kötülük 887–90; ve kuantum belirsizliği 915; ve kuantum fiziği 923–4; ve nedensellik 744; ve özerklik 189, 337–41; ve Terör 196–7; ve yazgı 216; ve zorunluluk 227, 460–1, 465–6
öz-istenç 12
özne
-nin oluşması 706–8, 844; Badiou'nun 826; evrenselliği 367, 831–4; Fichte ve 174; Foucaultcu 994; gayrı-maddi doğa 905; Hegelci 379–86, 947; Heidegger ve 872; kendini koyutlamak 188; kendiliğindenlik 106; kendini fiiliyata çıkarma 750; Lacancı 196n, 750, 876; Levinas ve 829–30; özerklik 340, 457, 553; sonsuzluk 169; sorumluluk 551; tözsellikten çıkması 660; bölünmüş 551–5; ve alışkanlıklar 350–6; ve dikiş 581–2; ve fail 947; ve Hiçlik 378–9; ve Töz 258–60, 377–9, 379–81; ve varsayım 538–41
öznelcilik 626
öznel-duygulanımsal tavır 831–4
özneler arasılık 541–5
özneleştirme 74
öznel idealizm 6, 137, 144, 283
öznel idealizm 144
öznellik 106, 453
sınırlama 708–13; yükseliş 364–5; ve
öznel 14
öznel sahicilik 137
öznenin ölümü 26–7
özne ve faili 947

paganizm 119
Pagnol, Marcel 306
para 246, 247–50
paralaks 270
parçacıklar ve dalgalar 928–9
parçalanmanın birliği 105–12
Parmenides (Platon) 6, 39, 42, 50, 77, 140n, 641, 742, 852n
parousia 866–7

Parti 1000–1
Pascal, Blaise 116–17, 118, 138, 678
pasiflik 169–70
Paulus 74–5, 85n, 112n, 307, 650–1, 819–20
Perfume [Koku](film) 654–5
Pfaller, Robert 539–40, 953
pharmakon 342
Picasso, Pablo, *Woman Throwing a Stone* 36
Pinker, Steven 652, 653
Pippin, Robert 204, 234, 237–8, 241, 253–6, 337, 338, 387, 392, 502, 520, 524, 530, 552–4, 696n
Pittsburg Hegelcileri 237
piyasa dinamiği 243, 442–8, 480
plastiklik 105–6
Platon 9–10, 31, 375, 445, 693, 852n
Platoncu ebedilik hissi 31
Platonculuk 52
Plotinus 55
point de capiton (kapitone noktası) *367*
polemos 886, 898–9
Pollock (film) 374
Pol Pot 134
Popper, Karl 41, 295, 406, 462
Portier, Sylvain 152, 154–5, 162
post-Hegelci kırılma 491–6
post-Kantçı bağlılaşımcılık 6
post-laik düşünce 626–8, 640–1
postmodern görecilik 76–7, 367
postmodernizm 255, 603–4, 911–12
postmodern kapitalizm 1010
post-yapısalcılık 210n, 842
post-yapısalcı yapıbozumculuk 210–11
potansiyellik 226–31, 232, 398
pozitif felsefe 12, 260
pragmatizm 911–12
Prestij (film) 531–2
pre-transandantal boşluk-kopuş 6–7
Preuss, Peter 145–6
profanlaşma 987
proletarya 431, 434, 437, 440, 784–5, 810
proletarya diktatörlüğü 120
Protestanlık 213, 216
protesto 1006–10
proto-gerçeklik 921–4
Proust, Marcel, *The Guermantes Way* 672–6
psikanaliz 305, 406, 477, 499, 522,954–5
psikoz 68, 702–5, 861–5
Psycho (film) 372, 558, 606, 669

radikal olumsallık 223–4, 640
Rand, Ayn 125–6, 1004, 1005
Ravel, Maurice 604n
Reagan, Ronald 45n
Red River [Kızıl Nehir] (film) 204
Reformasyon 438
Rembrandt, "Lazarus" 84–5
Renard, Jean 25
Resnais, Alain, [*Geçen Yil Marienbad*] (film) 28
Robbe-Grillet, Alain 28
Romeo ve Juliet (bale) 844–5
Rorty Richard 413
Rosenkranz, Karl 138
Rothenberg, Molly 558
Rousseau, Jean-Jacques 79, 279, 337, 565–6, 978
Ruda, Frank 431, 436
ruh 735–6
Rumsfeld, Donald 76
Rusluk 313–14
Rusnak, Josef 607
Russell, Bertrand 25, 160, 569, 947n
Rutherford, Ernest 919
rüya 305, 485–8, 493–4, 518
Ryle, Gilbert 599

sadakat 813–14, 815
saf Ben 385
saf çokluluk 741
saf evrensellik 366
saf fark 481–4, 596–7, 608–21, 941–2, 947
saf geçmiş 207–13
saf görünüm 36
saf oluş 62

saf tekrar 491–6, 500–4
saf Varlık 374
Sahne Korkusu (film) 45
sahte vakum 377–8, 944–5, 949–50
Said, Edward 447
sanat 9, 32, 253–6, 375, 612, 710–13
inestetik 790–1; Lacan'ın teorisi 705; soyut 392; tarihi 39–40
sanatsal minimalizm 989–90
Santner, Eric 639, 662–3, 698n, 710, 824, 884
sapkınlık 305
Sartre, Jean-Paul 41
Bulantı 697, 891; *Varlık ve Hiçlik* 160, 354–6
Saussure, Ferdinand de 582
savaş 200, 202–3, 246–7, 449–53
Schein 9
Scheler, Max, *Ressentiment* 737
Schelling, Friedrich 137, 144, 164, 339, 588–9, 922
felsefe 11–13, 260; Hegel eleştirisi 12–13, 137–8, 381, 425; Heidegger ile kıyaslanma 886–90; İyi ve Kötü 12; "Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters," 887–90; "Transandantal İdealizm Sistemi" 254; ve sanat 9, 254
Schiller, Friedrich 15
Schindler'in Listesi (film) 373–4
Schlegel, Friedrich 15, 444
Schoenberg, Arnold 24, 29, 193, 302, 604
Schopenhauer, Arthur 11, 670, 851
Schulze, Walther 137, 171–2
Schumann, Robert 614–15, 619, 766
Searle, John 855
seçim 788, 801–2
Sekiz hipotez 51–2, 53–60, 207n;
sekülerleşme 986–7
Selbst-Vertrautheit (kendi kendisiyle tanışması) 38
semantik tercih 207
Semprún, Jorge 23, 26–30
semptomal noktası 818
semptomlar 523–9, 911–12
Sermaye 850
Deleuze ve 853–4; Hegel'in analizi 241–5; Marx'ın analizi 244–52
servitude volontaire kırılması 35
ses, 668–72
bedenden koparılması 674–7; gücün 672–9; ve bakış 701–2; ve bedensel görünüm 677–8; ve Tanrı 678–9;
Shakespeare, William 678, 951–2
Shaw, G. B. 519
Short Cuts [Sosyeteden İnsan Manzaraları] (film) 609–10
sıfır 67–8
sıfır-gösteren 585
sıkıntı [kaygı] 673–4, 835–9
sınıf bilinci 183
sınıf mücadelesi 250, 800–1, 846, 898–903, 956n, 964, 979, 1010
sınıfsal fark 780, 784–5, 839
sınırlılıklar 154–5, 156–9, 281–6, 388, 390, 979
Sibelius, Jean 604–8
siberâlem 335–7
siber-kapitalist 245–6
Silesius, Angelus 895
simgesel düzen 561–3, 593, 599, 646, 859–60, 920
simgesel gerçekleşme 511
simgesel gerçeklik 921–31
simgesel hadım 197, 307, 362, 420–1, 495–6, 595–6, 613n, 680
simgesel hakikat 3
simgesel işlev 220
simgesel kimlik/özdeşlik 422, 553, 555
simgesel kurgu 685–91
simgesel uzam 765–8
simgesel ve imgesel 691–5
simgesel yabancılaşma 418–22
sinema 32–3, 371–5, 655–8, 668–9, 872
*sinthom*lar 698–700
sistem 402
sivil itaatsizlik 34–5

sivil toplum 189, 196, 241–3, 449, 452
siyaset 222–3, 488–9
siyasi bağlanma 33–5, 998–1010
siyasi hareketler 1000–4
skopik alan 702–3
Sloterdijk, Peter 704
Slovenya 534n
Smith, Adam 243–4
Snow, Edgar 2
Socrates 41, 513–14, 677
sofist 42, 43, 69, 77–8
Solaris (film) 656–7
Solomon, Robert C. 96–7
sömürü 1003, 1005, 1009–10
somut evrensellik 98–9, 357–8, 359–67, 395, 432, 567–8, 666, 762–3
sonlu ben 162–3
sonlu düşünce 202
sonluluk 152–3, 155–6, 158–9, 161–2, 164, 172–3, 269, 283–5, 657–8
sonlu mutlak 160–8
sonsuz 649–50
sonsuz 913–14
sonsuz bütünlük 529–30
sonsuzluk 158–9, 161–2, 169, 647–9
sonsuz yargı 75, 166–7, 170, 534–5, 552, 785, 788, 796, 864, 1007
sorumluluk 127, 128, 551
Soseki, Natsume, "Üç Köşeli Dünya" 616–17
Soviet Union 24, 72–4, 126, 218–19
söylem analizi 537n
söyleme ve gösterme 23–30
söylemsel materyalizm 7
söylemsel tarihselcilik 6
soylu yalanlar 789–90
soyut düşünme 277–8
soyut evrensellik 98, 360–1, 365.
soyutlama 254–5, 277–80, 395–7, 948
soyut sonsuz 650n
sözde-neden 853–7, 938
Speight, Allen 564, 566
spekülatif gerçekçilik 640
spekülatif idealizm 194, 239
spekülatif materyalizm 640
Spinoza, Benedict de 263–4, 367–70, 374, 376–7, 381, 402, 620
Stach, Reinhard 559–60
Stalinist dieresis 74
Stalin, Josef 24, 71–4, 124–6, 219, 300, 512, 533–4, 575, 974
Steinhardt, Paul 927
Stoacılar 35–6
Strauss-Kahn, Dominique 710n
Strauss, Leo 49, 789–90
Stravinsky, Igor 604
suç 294–9, 350
suikastçiler (İsmaili tarikatı) 122
Sumic, Jelica 43–4
sunum 174–6, 180–1, 215
suretlerin (semblances) 43–8
Surrogates (Suretler) (film) 995
Suzuki, D. T. 134, 135
süperego 662–3, 701, 702, 830, 833, 835
süperego-Tanrı 83
sürtünmesiz kapitalizm 245–6

şahıslaştırma 513–20
Şarkî başlangıç 381–2
şemalaştırma 266
şeyleşme 246
şiddet 298, 311, 864, 965–7
    Hıristiyanlık ve 975; ve dil 869–78; ve olumsallık 976–7; ve tüketim ideolojisi 998
"Şiddetin Eleştirisi" 869–70, 878
şiir 31, 987
şüphecilik 825n

tact 89–90
tahakküm 19, 224–5, 256, 1003–10
Tahrir Meydanı, Kahire 1000
takılmışlık 884–7
Talmud 102–3
tamamlayıcılık 924
tanınma 1004
Tanrı
    arzu 79; bağlılaşımcılık ve 626–8;

büyük öteki 95–6, 101–2; derinlik 108; dişileştirme 112; duyulan inanç 116–18; en büyük 757; Fichte ve 182–4; fosillerin yaratılması 644–5; gayri-maddi 852–3; geçişli inanç 90–1; Hegel ve 264, 284, 291–2, 427–8; İbrahim'in 83; ilişkisi 2, 263–4; Kant'ın kavramı 403–5; Lacan ve 105, 693–5; mağlup olduğu 103–4; mevcudiyet 104–5, 230; ölümü 85, 96–112, 115, 118–19, 232–3, 626–7; saf görünüş 143; şakacı olarak 94–5; Tanrı'dan ayrı 106–7; terk edilmesi 476–7; tezahürü 221–2; varlığın ötesinde 327n; varoluşu 78, 96–7, 172, 403–5, 798, 825; ve ateist bahis 112–20; ve dispozitif 986; ve kuantum fiziği 922–4; ve özgürlük 111; ve ses 678–9; ve şiddet 965
Tanrı'nın bakışı 726
Tanrı parçacığı 943, 944
tarih 233–4, 439–40
geridönüşlü okuma 72; Hegel'in felsefesi 564–8; hegemonik ideolojik anlatı ve 996–8; Kant üzerine 33–4; Marksist 464; ve tekerrür 996; ve yazgı 217–19
tarih-öncesi topluluklar 272
tarihselcilik 360
tarihsel evrimcilik 439, 474
tarihsel filoloji 195
tarihsel hafıza397–8
tarihsel imkânsızlık 193–4
tarihsellik 890–6, 897–8
Tarih ve Sınıf Bilinci 220, 260, 388n; *Roman Kuramı* 393
Tarkovski, Andrei 655–8
Tat-Handlung 154, 167, 170, 174, 209–10
tekbencilik 163
tekerrür 455–6, 465, 483, 490, 491–6, 493, 500–4
teknolojik nihilizm 41
telaffuz 24–5
telaffuz edilen içerik 24–5
teleiosis 913–15
teleolojik neden 744
teolojik materyalizm 103
terör 833, 835
devrim 69–76, 196–7, 205–6, 260, 291, 315–20; totaliter 24, 70–6, 126–7, 835
teröre karşı savaş 766
tersine çevrilme 529–36
Tertullian, *De anima* 776–7
tezahür 809
The Future of Hegel 351,359, 399
Thelma ve Louise (film) 30-1
The Thirteenth Floor - [13. Kat] (film) 607
The X-Files (TV dizisi) 3–4
They Live (film) 999
Thomas Aquinas 114
tıkama 658–60
Tibet Budizmi 110, 134–5
tikellik ve evrensellik 364–5, 432
Tin 12, 186–7, 203, 234–5, 237–8, 258, 276, 346, 353–4, 414
Hegel'in felsefesi 564–8; kendi özdeşliği 459–60; mutlak 98–9; nesnel 286; tarihi 525; ve öz-bilinç 544–5; ve tarih 564–8
tiyatro 33
To Be or Not to Be (Lubitsch) 205n
toplumsal düzen 431–40
toplumsal hiyerarşi 763, 793
torus 845
totalitarizm 189, 295, 430
totaliter terör 24, 70–6, 126–7, 835
totoloji 369–70
Töz 106
özerkleşme of 383–4; ve düşme (*clinamen)* 368–9; ve gerçeklik 374; ve özne 258–60, 377–9, 379–81; ve öznellik 14
Tractatus Logico-Philosophicus 25–6, 152, 368, 756
transandantal bağlılaşımcı 632–5, 643, 646, 936
transandantal egoizm 179–80

transandantal idealizm 149, 844, 845, 906
transandantalın mutlak içkinliği 806
transandantal materyalizm 906–7, 909
transandantal şematizm 164
transandantal sonluluk 6
travma 26–7, 30, 535–6, 563
Trier, Lars von 306
Troçki, Leon 72, 784
Tudor, Mary 83
tükenme 953–4
Turing, Alan 1
Turok, Neil 927
tutarsızlık ile hakikat 813–14, 815–19
tüketimcilik 989–90, 998
türler ve alt-türler 363–4

Ur-Grund 15
Ur-Vater 57
uyuşmazlık 886
uzatma 655–8, 659–60
uzaylılar 341n
uzay, ve zaman 914–15
uzlaşma 14, 201–5, 242, 256–7, 262, 290–1, 302–3, 321–6, 357, 392, 478, 502,509, 523, 950

üçüncü halin imkânsızlığı yasası 61
üretken mevcudiyet mantığı 853–6

vakumların ikiliği, 944–50
Varela, Francisco 157–8
varoluşçu anti-Platonculuk 40
varsayım 538–41
Verges, Jacques 1006n
Verneinung 377
Véronique'in İkili Yaşamı (film) 363
Versagung 324–6
Vertigo (film) 94, 326, 372, 375, 478–9, 557–8, 606, 693, 708–9, 713, 787
Verwerfung 860–1, 863
Virtüel, 68, 854–5
virtüel kapitalizm 244–5
virtüel fark 617–20
virtüel tarih 273
virtüel gerçeklik 335–7, 370, 794
virtüellik 226–31, 232, 345, 348
vorstellen (temsil) 174–6

Wagner, Richard 296–8, 818
Wahl, François 797
Wallace, Edgar 45n
Watts, Alan 739
Webern, Anton 29
Weil, Simone 105
Weininger, Otto 170, 517, 559–60, 750, 756
Welles, Orson 687–8
Weltalter elyazmaları 13, 273–5, 809
Wheeler, John 918
Wiesel, Elie 23
Wilde, Oscar, *Dorian Grey'in Portresi* 562–3
Wittgenstein, Ludwig 2, 23, 153, 756, 874, 958
yabancılaşma 45, 129, 235–6, 257, 305, 315, 336–7, 604n, 610, 857, 984–5
Y a d'l'Un 54, 55–8, 59, 796–7
yanılsama 44, 46–7, 380
yanıltıcı 378–9, 536–8, 845n
yanlış hatırlama sendomu 273
yapay kalabalık, 965–6
yapı 581–2, 600–3
yapıbozum 279, 327
yapıbozumculuk 295–6
yapısal antropoloji 185
yapısalcılık 218, 219, 581, 582–4
yapısal yerler 600–3
yaratıcılık 397
yargı 13, 14. *ayrıca, bkz.* sonsuz yargı
yasa 819–21, 965–6
yaşama standardı 431
yaşamın teatralleşmesi 578–9
yazgı 213–19
Yedinci Mühür (film) 153
Yehoshua, A. B. 707
Yeltsin, Boris 761n
yeni 483, 501, 644
yeniden birleşme 752

yeni-Platoncu 56, 57
yeni Sağ 452
Yeterli Neden İlkesi 213, 229
yıkım 660
Yıldız Savaşları (film) 296n
yoksulluk 432–6
yüceltme 427
Yu-Gi-Oh 756n
yüz 827–31, 830–1

Zaloszyc, Armand 54, 55–7
Zaloszyc'nin okuması 55–7
zaman 27–8, 63, 914–15
zamansal geridönüşlülük 921
Zeilinger, Anton 916
Zen Budizmi 134, 135, 304
zenginlik 433, 436
Zeno'nun sonsuz bölünebilirlik paradoksu 709
zihin 6, 178, 180
Zöller, Günter 140
zombiler 341
zorunluluk 369, 460–1, 464, 467–8, 471, 629, 636, 791
  ve özgürlük 227, 465–6
zugrundegehen 315–16
zulüm 864
Zupančič, Alenka 18

Slavoj Žižek doğdu,
kitaplar yazıyor ve ölecek

Kapak resmi: "Untitled" 2008 Markus Bachman
Kapak resmi © Slavoj Žižek
Tasarım: Cemal Gürsel Soyel

ENCORE

İdeolojinin Yüce Nesnesi kitabıyla felsefe dünyasına deyim yerindeyse bir meteor taşı gibi düşmüştü Žižek. O zamanın felsefi müesses nizamınca artık neredeyse sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımları sarstı ve dünyayı onu dönüştürme hedefini bir yana bırakmaksızın anlamaya çalışanlar için bir fener ışığı oldu. 1990'ların başından bu yana yazdığı birçok kitapta bu çabasını ısrarla ve tutkuyla devam ettirdi.

Güncel meseleler hakkında yazdığı kamusal müdahale niteliği taşıyan yazılar, dünyanın dört bir köşesinde verdiği konferanslar, hakkında çekilen belgeseller unutturmuş olabilir ama Žižek bir felsefeci, hem de büyük bir felsefeci. İşte *Hiçten Az* bu ihtişamı hatırlatacak cinsten bir teşebbüste bulunuyor ve bugünkü ideolojik felsefi alanı meydana getiren dört ana konumun kapsamlı eleştirisine soyunuyor: bir yanda demokratik materyalizm ve söylemsel tarihselcilik; öte yanda bunlara tepkileri oluşturan New Age "Batı Budizmi" ve Heidegger'de doruğuna varan transandantal sonluluk düşüncesi. Žižek "belki de hayatımın esas eseri bu" dediği kitabında, Fichte ve Marx'tan Spinoza ve Badiou'ya, kuantum fiziği ve cinsel farktan bilişselcilik ve dine kadar bir dizi şahsiyeti ve meseleyi kılı kırk yararcasına irdeliyor. Ama tüm bunları kendi teorik çerçevesini de eleştirel bir süzgeçten geçirerek, bir nevi felsefi muhasebe defteri çıkararak yapıyor.

Lafın kısası, Žižek düşünmeye ve soru sormaya devam ediyor...

Hiçten Az'ın hedefi ise basitçe (ya da o kadar basit olmayan bir şekilde) Hegel'e dönmek değil, (radikal Kierkegaardcu anlamıyla) Hegel'i tekrarlamaktır. Son on yıl boyunca, (bendeniz, Mladen Dolar ve Alenka Zupančič'ten oluşan) Üçlü Parti'nin teorik çalışmasının "yapıbozuma uğratılamaz" niteliği noktası Hegel-Lacan ekseni oldu: Ne yapıyorsak yapalım, Hegel'i Lacan (ve Lacan'ı Hegel) üzerinden okumanın aşılmaz ufkumuz olduğunu temel aksiyomumuz olarak görüyorduk. Fakat son zamanlarda bu ufkun kimi sınırlılıkları olduğu ortaya çıktı: Hegel'in saf tekerrürü düşünememesi ve Lacan'ın *objet a* dediği şeyin tekilliğini temalaştıramaması; Lacan'ın çalışmasınınsa tutarsız bir açılışla sona ermesi: *Encore* semineri Lacan'ın hem nihai başarısını hem de çıkmazını temsil eder - daha sonraki yıllarda bundan çıkmak için ümitsizce çabalamış... ama hepsinde başarısızlığa uğramıştı. Öyleyse bugün nerede duruyoruz?

Benim iddiam şuydu ve hâlâ da öyle: Psikanaliz ve Hegelci diyalektik (Hegel'i Lacan, Lacan'ı da Hegel üzerinden okuma yoluyla) etkileşim içine girerek, birbirlerini kurtarabilir, katılaşmış derilerini soyup hiç beklenmedik yeni bir şekil içinde ortaya çıkabilirler. Kitabın şiarı Badiou'nun şu şiarı olabilirdi: "Anti-felsefeci Lacan felsefenin yeniden doğmasının bir koşuludur. Bugün felsefe ancak Lacan'la bağdaştığı takdirde mümkündür."

www.encorekitap.com

ISBN 978-605-9949-25-5

9 786059 949255

65 TL (KDV Dahil)

ENCORE