



Slavoj ŽIŽEK

**biri
totalitarizm mi
dedi?**

**bir nosyonun
(kötüye) kullanımına
beş müdahale**

*İngilizceden Çeviren:
Halil Nalçaoğlu*

Slavoj Žižek (1949– Lyublyana/Slovenya) Lyublyana Üniversitesi Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü’nde öğretim üyesidir. Doktorasını Alman tarih felsefesi konusunda yapmıştır. Psikanaliz, Lacan düşüncesi, popüler kültür-politika, felsefe-politika-güncel politika ve düşünürler arası etkilenimleri konu alan analitik çalışmalarıyla tanınmaktadır. Öğretim üyesi olduğu Üniversite’nin adıyla anılan ve düşünsel bir çekirdek özelliği de taşıyan “*Lyublyana Okulu*”, yeni Slovenya’nın kuruluşu sürecine fiilen katılmıştır.

Dünyanın çeşitli üniversitelerinde dersler veren Žižek’in Türkçeye çevrilen yirmiden fazla kitabı vardır.



EPOS YAYINLARI– 32
bilim-felsefe-politika kitapları– 24

Slavoj Žižek
BİRİ TOTALİTARİZM Mİ DEDİ?
Bir Nosyonun (Kötüye) Kullanımına Beş Müdahale

İngilizceden Çeviren:
Halil Nalçaoğlu

Yayıma Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
Did Somebody Say Totalitarianism?
five interventions in the (mis)use of a notion

© Slavoj Žižek, 2002
© Verso, 2002 yılında yapılan I. Basım'dan çevrilmiştir
©Epos Yayınları, 2003

Düzeltili:
Cem Kaan Gürbüz

Kapak Tasarımı: epos
Uygulama: karizma

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10, Ankara
Birinci Basım: 2006
İkinci Basım: Şubat 2009
Üçüncü Basım: Ağustos 2013
ISBN: 978-975-6790-41-0
Sertifika No: 16468

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

Slavoj ŹiŹek

BİRİ TOTALİTARİZM Mİ DEDİ?

**Bir Nosyonun (Kötüye) Kullanımına
Beş Müdahale**

İngilizceden Çeviren:

Halil Nalçaoğlu



epos

İÇİNDEKİLER

Giriş: İdeolojik Antioksidanlar Üzerine/7

1. Mit ve Mitin Değişken Halleri 15
Oedipus'dan önce Hamlet – İğrençten güzelliğin doğuşu – Komediden trajediye – Postmodernite miti – 'Tutum, tutum Horatio!' – Agape – Öteki'nin enigması/Öteki'deki enigma
2. Şakacı Hitler? 63
Musevi katliamı zalim bir şeytan mıydı? – Kendini gülmekten gebert! – Müslüman – Trajedi ve komedinin altında
3. Parti İntihar Ettiği Zaman 87
'İktidarsızın iktidarı' – Komünist feda – Stalin – Buharin'e Karşı Abraham – Isaac – Stalinist jouissance – Lenin versus Stalin – Söylem içe patladığında – Arasöz: Şostakoviç ve Stalinizme direniş – Stalinizmin radikal kararsızlığı
4. Melankoli ve Edim 133
Eksik, kayıpla aynı değildir – 'Post-Seküler düşünce?' Yok, almayayım! – Öteki: İmgelemsel, sembolik ve gerçek – Etik edim: Gerçeklik ilkesinin ötesinde – Materyalist yaradılışçılık için bir çağrı – Papaya karşı Dalay Lama – Levinas eleştirmeni John Woo: Fetiş olarak surat
5. Kültürel Çalışmalar Gerçekten Totaliter mi? 177
Yakıcı soru – İki Gerçek – İdeoloji olarak 'Üçüncü Kültür' – Tarihselciliğin açmazı – Devletin kuramsal aygıtları
- Sonuç 211
'... ve gariban (totalitarler) şiirsel bir zamanda kimden yanadır'

Giriş:

İdeolojik Antioksidanlar Üzerine

*ki bu bölüm sabırsız okura bir yandan kitabın içeriğini sunar-
ken diğer yandan 'totalitarizmin', daha en başından beri, hep
ve hâlâ neden kıytırık olduğunu açıklamaktadır*

'Celestial Seasonings' yeşil çay paketinin üzerinde ürünün faydalarına dair kısa bir açıklama var: 'Yeşil çay, bedende *serbest radikaller* olarak bilinen zararlı molekülleri nötralize eden doğal bir antioksidan kaynağıdır. Antioksidanlar *serbest radikalleri ehlileştirerek*, bedenin doğal iyi halini korur.' *Mutatis mutandis*, totalitarizm nosyonu da, kariyeri boyunca işlevi *serbest radikalleri ehlileştirmek* olan ve böylece toplumsal bedenin politik-ideolojik iyi halini korumasını sağlayan ana ideolojik *antioksidanlardan* biri değil midir?

Toplumsal yaşamın kendisini bırakın, bugünün kendinden menkul 'radikal' akademyası, yazılmamış kural ve kısıtlamalar tarafından kuşatılmış durumda – bu kurallar her ne kadar hiçbir zaman açıkça ortaya koyulmasa bile, bunlara uymamanın sonuçları gayet ağır olabilmektedir. Yazılı olmayan bu kurallardan biri, kişinin pozisyonunu hiç sorgulanmayan 'bağlamına oturtma' ya da 'durumsallaştırma' ihtiyacının mutlak gerekliliği ile ilgilidir: Bir tartışmada otomatik olarak gol atmanın en kolay yolu, rakibin pozisyonunun tam olarak tarihsel bağlama yerleştirilmediğini iddia etmekten geçer: 'Kadınlar hakkında konuşuyorsun – *hangi* kadın? Öyle kadın diye genel bir şey yoktur ki... Yani senin o kadınlar hakkındaki genelleyci sözlerin, görünürdeki malûm yansızlığına rağmen, belli bazı kadınlık figürlerini ayrıcalıklandırıp ötekileri dışlamıyor mu?'

İçerdiği apaçık hakikat momentine rağmen bu türden radikal tarih-

selleştirme neden yanlışır? Çünkü *bugünün toplumsal gerçekliğinin kendisi (geç kapitalist küresel pazar) Marx'ın 'gerçek soyutlamanın' gücü olarak andığı şeyin dominasyonu altındadır*: Sermayenin dolaşımı (bir Deleuze terimi kullanırsak) radikal bir 'yersizleştirme-nin' (*Deterritorialization*. – ç.n.) gücünü oluşturmaktadır. Bu öyle bir güçtür ki, işlev görme biçimi tam da özgül koşulları aktif olarak gözardı eder ve bu koşullarda 'köklendirilemez.' Standart ideolojide olduğu gibi, artık kısmîliğini tıkayan, onun tikel içeriğini ayrıcalıklandıran bir evrensellik söz konusu değil; bunun yerine, tam da tikel kökleri belli bir yere bağlama edimi 'gerçek soyutlamanın' hâkimiyetinden doğan toplumsal gerçekliği tıkamaktadır.

Son on yıl içinde bu kurallardan bir başkası, Hannah Arendt'i dokunulamaz otorite konumuna, bir aktarım (*Transference* – ç. n.) noktasına yükseltmek olarak belirdi. Yirmi yıl öncesine kadar Solcu radikaller Arendt'i, Batı'nın Soğuk Savaş ideolojik mücadelesinde kullandığı anahtar silâh olan 'totalitarizm' nosyonunun zanlısı olarak bir kenara atıyorlardı: Eğer 1970'lerde bir Kültür Çalışmaları kolokyumunda birine masumca 'bunu iddia edişiniz Arendt'e yakın değil mi?' diye sorulsaydı, bu sorunun muhatabının başının kesin olarak fena halde dertte olduğunun işareti sayılırdı. Oysa bugün Arendt'in saygıyla karşılanması bekleniyor – genel yönelimleri Arendt'e karşı olmakla tanımlı akademisyenler bile (Arendt'in psikanalitik kuramı kaale alması noktasına karşın Julia Kristeva gibi psikanalistler; Arendt'in aşırı Adorno düşmanlığı noktasına karşın Richard Bernstein gibi Frankfurt Okulu takipçileri) temel kuramsal aidiyetlerini Arendt'le barıştırmak gibi imkânsız bir işe soyunuyorlar. Arendt'in yükseltilmesi belki de Solun kuramsal hezimetinin – Solun liberal demokrasinin ('demokrasi' versus 'totalitarizm', vs.) temel koordinatlarını kabullenişinin – ve şimdi kendi (karşı) konumunu *bu uzam içinde* yeniden tanımlamaya çalışmasının en açık işaretidir. Bu durumda yapılması gereken ilk şey, bu liberal tabulara korkusuzca tecavüz etmek oluyor: 'anti-demokratiklikle', 'totalitarist' olmakla suçlanıyorsak *ne olmuş yani?*..

Bütün kariyeri boyunca totalitarizm, 'serbest radikalleri' ehlileş-

tirmek, liberal-demokratik hegemonyayı garantilemek, rakip muhatap, Sağcı Faşist diktatörlüğün ikizi liberal demokrasinin Solcu eleştirisinden vazgeçmek gibi karmaşık bir operasyonu sürdürebilmiş ideolojik bir nosyon olagelmıştır. Ve ‘totalitarizmi’ geri kazanmak için onu alt kategorilere bölmek de (Faşist ve Komünist çeşitlemeler arasındaki farkı vurgulamak) yararsız bir çabadır: ‘totalitarizm’ nosyonu bir kez kabul edildi mi, artık liberal-demokratik ufkun içindesindesiniz demektir.¹ Bu kitabın söylemek istediği şey, bu nedenlerle, ‘totalitarizm’ nosyonunun, bırakın etkili bir kuramsal kavram olmak, aslında bir tür kıytırık mazeret olduğudur. Düşünmeye sevk etmek yerine bizi kendi tanımladığı tarihsel gerçeklikle ilgili yeni bir içgörü edinmeye zorlar ve düşünme zahmetinden kurtarır, ya da hattâ, düşünmemizi aktif bir biçimde *önl*er.

Bugün ‘totaliter’ tehdide referans vermek 1960’ların sonları Almanya’daki meş’um *Berufsverbot*’a (bütün kamu kurumlarında çalışma yasağı) benzer bir tür yazılı olmayan *Denkverbot* (düşünce yasağı) oluşturuyor – bir kişi varolan düzeni ciddi biçimde zorlayacak politik projelere doğru en ufak bir eğilim gösterdiği anda aldığı yanıt şu olmuştur: ‘Ne kadar iyi niyetli olursa olsun, önünde sonunda bunun da sonu yeni bir Gulag’a çıkar!’ Günümüz politik felsefesinde ‘ahlâka dönüş’ düşüncesi, Gulag ya da Musevi Katliamı dehşetini nihâî öcü olarak her türden radikal angajmanı reddetmemiz için utanç verici biçimde şantaj unsuru yapmıştır. Konformist liberal şerefsizler bu yolla varolan düzeni savunurken, kendilerine ikiyüzlü bir tatmin bulurlar: Çürümüşlüğü, sömürünün ve bu gibi şeylerin diz boyu olduğunu bilirler ama gidişatı değiştirmek için bulunacak her girişim, ‘totalitarizm’ hayaletine verilen bir hayat öpücüğü ile ahlâkî olarak tehlikeli ve kabul edilemez ilân edilip reddedilir.

Bu kitap totalitarizm nosyonunun tarihinin sistematik sunumlarına

¹ Faşist İtalya için bir işaret olarak ‘total devlet’ terimini ilk kullanan 1920’lerde Mussolini olmuştur; ne var ki, ‘totalitarizm’ *nosyonu* liberal eleştirmenler tarafından geliştirilmiştir.

bir tane daha eklemek amacını gütmüyor. Bunun yerine kitap, evrensel nosyonun bir tikel içeriğinden diğerine doğru gelişen diyalektik hareketi, Hegel'in 'somut evrensel' dediği şeyi kuran hareketi izlemeye çalışıyor. *Kadınlar Neden Postaladıklarından Fazla Mektup Yazarlar*'da Darian Leader kadınların 'seni seviyorum' dediklerinde nihâi olarak aşağıdakilerden birini söylemek istediklerini iddia ediyor:

- *Bir sevgilim var* ('Evet, onunla bir ilişkim olmuştu, ama bu hiçbir anlam ifade etmiyordu, ben seni hâlâ gerçekten seviyorum!'da olduğu gibi);
- *Senden sıkıldım* ('Evet, tabii ki seni seviyorum, her şey yolunda, sadece lütfen beni birazcık yalnız bırak, biraz huzura ihtiyacım var!'da olduğu gibi);
- *Ve, nihayet, basitçe seks istiyorum!*²

Bu üç anlam bir akıl yürütme zincirinin terimlerinde olduğu gibi birbirleriyle bağlantılıdır: 'Bir sevgilim var, çünkü senden sıkıldım, bu nedenle eğer seni sevmemi istiyorsan benimle daha iyi seks yap!' Aynı şekilde, kuramcılar – bugün, Marksizmin doğrudan ve kaçınılmaz ürünü olan Stalinizme karşı standart Soğuk Savaş liberal çılgınlıkları gelip geçtikten sonra – 'totalitarizm' terimini olumlar tarzda kullandıklarında, aşağıdaki beş cümleden birini kastediyorlar demektir:

- 'Totalitarizm' *modernizmin raydan çıkmasıdır*. Geleneksel organik toplumsal bağların tümünün modernist çözülüşüyle meydana gelen boşluğu doldurur. Geleneksel muhafazakârlar ve postmodernistler bu nosyonu paylaşırlar – aralarındaki fark daha ziyade bir vurgu farkıdır: Kimilerine göre 'totalitarizm', modernist Aydınlanmanın totalitarizm nosyonunun bizzat kendisine nakşolmuş *zaruri* çıktısıdır; kimilerine göreyse, bu daha ziyade, Aydınlanma kendi potansi-

² Bkz.: Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*, Londra: Faber & Faber 1996, s. 72.

yelini tam olarak gerçekleştirmediğinde kendini ikmal eden bir tehdittir.

- Böylesi bir yaklaşım ânında yüzeyselleştireceği için, somut politik analiz terimleriyle analiz edilemeyen nihaî ve mutlak suç olarak Musevi Katliamı.
- Bütün radikal özgürleşimci projelerin zorunlu olarak totalitarist baskı ve kontrolün bir versiyonuna çıkacağını söyleyen neo-liberal iddia. Liberalizm bu şekilde yeni etnik köktencilikleri ve sanki bu ikisi bir şekilde ‘derinden derine âlâkalıymış’, aynı madalyonun iki yüzüymüş, her ikisi de ‘mutlak kontrolü’ hedefliyorlarmış gibi (artık ondan geriye ne kaldıysa) radikal Sol özgürleşimci projeleri bir araya getirme konusunda başarılı olur... (bu bileşim, Faşizm ve Komünizmi demokrasinin aynı ‘totaliter’ dejenerasyonunun iki biçimi olarak kabul eden eski liberal nosyonun yeni biçimidir).
- Politik totalitarizmin fallus-logosmerkezci metafizik kapanmada temellendiğine dair (Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’nde hali hazırda dokundurdukları) günümüz postmodern iddiası: Totalitarist sonuçları önlemenin tek yolu hiçbir ontolojik yapı tarafından içerilemeyen radikal aralık, açılma, yerinden olma konularında ısrarcı olmaktır.
- Son olarak, parti çizgisine kayıtsız şartsız itaate dayanan, herhangi bir rasyonel argümantasyona kapalı Stalinist mantığın yaşadığı son ada olarak postmodern Kültürel Çalışmalar’ın kendisi, son zamanlardaki bilişselci tepki tarafından ‘totaliter’ olarak reddedilmekte.

Burada kayda değer nokta, hegemonik liberalizme karşı önde gelen ‘eleştirel’ felsefî tepkinin, yani postmodern yapısökümcü Sol tepkinin, ‘totalitarizm’ kategorisine bel bağlamasıdır. Yapısökümcü politik doksa (Yunanca kanaat – ç.n.) hemen hemen şöyle der: Toplumsal, yapısal kararsızlığın alanıdır, indirgenemez aralık veya eksiklikle işaretilenmiştir, sonsuza kadar kendiyile özdeş olamama lanetini taşıyacaktır; ve ‘totalitarizm’, en temel anlamıyla, bu kararsızlığın kapanışı demektir – burada postmodern Sol, Isaiah Berlin, Robert Conquest &

Co.'nun eski liberal erdemini kendi jargonuyla yeniden formüleştirmiyor mu? Bu şekilde 'totalitarizm' bir ontolojik kafa karışıklığı seviyesine yükseltiliyor; böylece pozitif bir politik düzen, gayrı meşru bir kısa devre ile doğrudan Adaletin Ötekiliği ile özdeşleştirildiği zaman, bir tür Kantçı saf politik aklın yanlış muhakemesi olarak, ortaya çıkan kaçınılmaz bir 'aşkın yanılsama' olarak kavranıyor – olumsuzluk/yerinden olma/sonluluk (*finitude*) mantralarını onaylamayan *her* duruş potansiyel olarak 'totaliter' diye terk ediliyor.

Burada felsefi *totalite* ile politik *totalitarizm* nosyonları Karl Popper'dan Jean-François Lyotard'a uzanan çizgide çakışma eğilimindedir: Aklın Hegelci totalitesi felsefede nihai totaliter yapılanma olarak algılanır. Günümüzde bu türden bir rasyonalite pek satmaz: New Age'ciler bunu Kartezyen mekanistik/söylemsel 'sol-beyin lobunun' düşüncüsü olarak lanetler; feministler aynı şeyi gizil olarak feminen duygusallıkla karşıtlığına dayanan erkek-bazlı duruş olarak reddeder; postmodernistlere göreyse rasyonalite, metafizik olarak 'nesnellik' iddiası barındırdığından, 'rasyonel' ve 'nesnel' olarak geçen her şeyi belirleyen iktidar ve söylem mekanizmalarını ortadan kaldırır... Rasyonalite bu sahte-Solcu irrasyonalizmin karşısındadır – hemen Lacan'ın *écrit*'i, 'Bilinç dışında Harfin Fail Hali'nin alt başlığını hatırlayalım: *ou la raison depuis Freud* – ya da, Freud'dan Sonra Akıl.

1991'de, bizzat *nomenklatura* tarafından sahnelenen Çavuşesku-karşıtı darbeden sonra, Romanya gizli polis aygıtı, kendi malum işinin peşinde, tabii ki, tam manasıyla işlemekteydi. Ancak gizli polisin yeni demokratik zamanların çizgisine uygun olarak oluşturduğu yeni ve daha kibar imgesi bazı tekinsiz episodlara yol açmıştı. O zamanlar bir Fulbright bursu ile Bükreş'te bulunan Amerikalı bir arkadaşım, varışından bir hafta sonra memleketindeki kız arkadaşını arayarak, fakir ama arkadaş canlısı bir ülkeye geldiğini, insanların hoş ve öğrenmeye açık olduğunu söylemiş. Telefon kapanır kapanmaz yeniden çalmış; ahizeyi kaldırdığında bir ses arkadaşına bir parça bozuk bir İngilizceyle telefon konuşmalarını dinlemekle görevli gizli polis memuru ol-

duğunu söylemiş ve kendisine Romanya hakkında söylediği iyi şeyler için teşekkür etmek istediğini belirtmiş – iyi bir ziyaret olması dileğiyle de veda etmiş.

Elinizdeki kitap Romanya'nın bu adsız gizli polis görevlisine adanmıştır.

1. Mit ve Mitin Değişken Halleri

*ki burada okur mitin toplumsal komediden sonra gelen ikincil
bir fenomen olduğunu öğrenerek şaşıracaktır; hediye olarak
güzel kadının doğuşunun sırlarına vakıf olacaktır*

Lacancı Marksizmin en aktif olduğu dönemde, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde, Fransız takipçilerinden pek çok kişi Lacan'ın, özellikle psikanalizin 'Amerikan yaşam tarzının' ideolojik ifadesi olarak ego-psikolojisine doğru dönüşünü reddedişinde ayırt edilebilen anti-Amerikancılığının câzibesine kapılmışlardı. Her ne kadar bu (çoğu genç Maoist) takipçiler, Lacan'ın anti-Amerikancılığını bir 'anti-kapitalistlik' işareti olarak algıladıysalar da, bu algılamada standart bir muhafazakâr temayı ayırtırmak daha uygun olacaktır: Bugünün burjuva, ticarileşmiş, 'Amerikanlaşmış' toplumunda otantik trajedi artık mümkün değildir; bu nedenle Claudel gibi büyük muhafazakâr yazarlar insan varoluşuna onuru yeniden kazandırmak için trajedi nosyonunu hayata döndürmeye çalışırlar... İşte tam burada Lacan, günümüz yüzeysel evreninde zar zor fark edilebilen eski otantikliğin artıklarından yana konuşma gayretine girer. Öyle ki, sözleri koca bir yığın ideolojik lafazanlık olarak kulağa gelir (öyledir de). Ancak, her ne kadar Lacan'ın anti-Amerikancılığı çalışmaları içinde en 'sahte' ve ideolojik bölgeyi temsil etse de, bu ideolojik tema içinde gene de 'rasyonel bir çekirdek' mevcuttur: Modernizmin ilerleyişi, sonuç olarak, geleneksel trajedi nosyonunu ve buna eşlik eden ve insan mukadderatına hükmeden mitik Kaderi gözardı eder.

Oedipus'tan Önce Hamlet

Psikanalizde mitlerden söz ettiğimizde, aslında *tek bir* mittten bahsedimiz, Oedipus miti – bütün öteki Freudcu mitler (ilk baba miti, Musa mitinin Freud uyarlaması), ne kadar *gerekli* olsalar da, bunun çeşit-

lemeleridir. Ancak Hamlet anlatısı ile işler karmaşıklaşmaya başlar. *Hamlet*'in Lacan-öncesi standart 'basit' psikanalitik okuması, elbette ki, Hamlet'in annesine dönük ensest içeren arzusuna odaklanır. Hamlet'in babasının ölümü ile yaşadığı şok böylece şiddet içeren bilinçdışı arzusunun (bu vak'ada babasının ölümüne dönük olan) tatmini ve öznedeki travmatik etkisi ile açıklanır; Hamlet'e görünen ölü babanın hayaleti, babanın ölümüne dönük dileğinin kendi üzerinde yarattığı suçluluğunun projeksiyonudur; Claudius'tan nefret etmesi narsistik rekâbetin bir sonucudur – Hamlet'in annesini kendisi yerine Claudius elde etmiştir; Ophelia'ya ve kadın cinsine dönük tiksintisi ise Hamlet'in ensest kipindeki boğucu seksten genel anlamda uzaklaşmasını ifade eder ki bu da paternal yasak/yaptırım eksikliğinden kaynaklanmaktadır... Böylece, bu standart okumaya göre, Oedipus'un modernleştirilmiş uyarlaması olarak Hamlet, Antikiteden moderniteye geçişte Oedipal ensest yaşağının güçlendirilmesine tanıklık etmiş olur: Oedipus vak'asında hâlâ ensestle uğraşmaktayızdır; ancak *Hamlet*'te ensest arzusu bastırılmış ve yer değiştirmiştir. Ve öyle görünmektedir ki, Hamlet'e takıntılı nevroz (*Obsessional neurotic*) tanısı koyulması şuna işaret etmektedir: Bütün (en azından Batılı) tarih boyunca varolan histerinin tersine takıntılı nevroz, ayırt edici biçimde *modern* bir fenomendir.

Oedipus mitinin modernleştirilmiş uyarlaması olarak *Hamlet*'in böylesine güçlü ve kahramanca bir okumasının gücünü küçük görmek gerekmesine rağmen sorun, her ne kadar Hamlet modern (içine kapanık, kumrular gibi düşünen, kararsız) entelektüelin – Goetheci soydan – bir modeli olarak belirse de, bu okumayı Hamlet mitinin Oedipus mitinden daha eski olduğu gerçeği ile nasıl uyumlulaştıracağımızdır. Anlatının temel iskeleti (erkek evlat babasının intikamını, onu öldürüp tahtına elkoyan amcasından alır; oğul, amcasının gayrı meşru iktidarından deliyi oynayarak ve 'çılginca' ama doğru laflar ederek canını kurtarır), eski Nordik kültürlerden Antik Mısır'a, oradan İran ve Polinezya'ya kadar her yerde bulunabilecek everensel bir mittir. Dahası, bu anlatının nihâî referansının aile travmaları değil gezegenlerin

hareketleri olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlayacak yeterli kanıt mevcuttur: Hamlet mitinin nihaî anlamı yıldızların diziler halinde yol almalarıdır – yani, Hamlet miti yüksek derecede eklemelenmiş astronomik gözlemleri aile anlatılarıyla örer...³ Ancak bu çözüm ne kadar ikna edici dursa da aynı anda, hemen kendi açmazına dolanır: Yıldızların hareketleri kendi içlerinde anlamsızdır, basitçe hiçbir libidinal titreşimi olmayan bir doğa olayıdır. O halde insanlar neden bunu muazzam bir libidinal ilişkisi olan tam bir aile anlatısı kılığında tercüme etmiş, bir eğretilen olarak kullanmışlardır? Bir başka deyişle, ‘neyin ne anlama geldiği’ sorusu bu okuma ile kesin olarak kararlaştırılmış olmamaktadır: Hamlet anlatısı yıldızlar ‘anlamına’ mı gelmektedir yoksa yıldızlar Hamlet’in anlatısı ‘anlamına’ mı gelmektedir – şunu demek istiyorum ki, Antikler astronomik bilgilerini insan ırkının köklü libidinal çıkmazlarına içgörüler kodlamak için mi kullanmışlardır?

Her şeye rağmen bir şey çok açık: Zamansal ve mantıksal olarak Hamlet anlatısı Oedipal mitten *eskidir*. Burada Freud’un gayet âşına olduğu bilinçdışı yer değiştirme mekanizması ile uğraşmaktayız: Mantıksal olarak *önce gelen* ancak sonra gelen olarak algılanabilir (ya da buna dönüşür veya kendini dokuya böyle nakşeder), ‘orijinal’ olduğu söylenen bir anlatının ikincil *bozulmasıdır* bu. Sonradan gelen rüya-düşünceleri ve rüyada ifadesini bulan bilinçdışı arzular ayrımını içeren ‘rüya-işleyişinin’ sıkça karıştırılan temel matrisinde olduğu gibi: Rüya-işleyişinde, ardıl düşünce şifrelenmiş/yer değiştirmiştir, ama tam da bu yer değiştirme aracılığıyla hakikaten bilinçdışı *öteki* düşünce kendini ifade eder.

Böylelikle, Oedipus ve Hamlet vak’asında Oedipal metnin ikincil bozulması olarak *Hamlet*’in doğrusal/tarihselci okumasının söylediğinin tersine, Batılı Yunan medeniyetinin temellerini (Hegel’in zaten iddia ettiği gibi) Oedipus miti atmıştır (Sfenks’in intihar sıçrayışı eski Yunan-öncesi evrenin çözülüşünü temsil eder); ve Hamlet’in bastırıl-

³ Burada tabii ki Giorgio de Santillana ve Hertha von Dechend’in meşhur *New Age* klasiği *Hamlet’s Mill*’e referans veriyorum (Boston, MA: David R. Godine 1977).

muş içeriğin telaffuzu, ancak Oedipus mitinin Hamlet tarafından ‘bozulması’ ile olabilmıştır – bunun kanıtı da Hamlet matrisinin Klasik-öncesi mitolojiden, ruhanî mağlubiyeti Sfenks’in intihar sıçrayışı ile ilk işareti veren Antik Mısır’a kadar her yerde bulunabilmesindedir. (Ve, bu arada, aynı şey Hristiyanlık için de geçerli sayılamaz mı? Frued’un tezi, Eski Ahit’in ‘inkâr edilen’ travmasının, Yeni Ahit’de Tanrı’nın öldürülmesini aydınlığa kavuşturduğu değil midir?) O halde Hamlet’in Oedipus-öncesi ‘sırrı’ nedir? Oedipus’un kelimenin doğru anlamında bir mit olduğu, Hamlet’in ise onun modern yerinden oynatılması/çürütülmesi olduğu içgörüsünü *elden bırakmamalıyız*; alınacak ders, ‘Oedipal mitin’ – ve belki de mitik safiyetin kendisinin – bazı yasaklanmış *bilgileri*, nihaî olarak babanın müstehcenliğine dair bilgiyi karartmaya yaradığıdır.

O halde, nasıl oluyor da edim ve bilgi trajik bir takım yıldızı olarak ilişkileniyor? Temel karşıtlık Oedipus ve Hamlet arasındadır: Oedipus (babasının öldürülmesi) edimini başarı ile gerçekleştirir, çünkü ne yaptığını bilmemektedir: Oedipus’un tersine Hamlet ne yaptığını bilir ve tam da bu nedenle edimi (babasının ölümünün intikamını alma edimi) gerçekleştirmesi mümkün değildir. Dahası, Lacan’ın da vurguladığı gibi, Freudyen rüyadaki öldüğünün farkında olma bilgisine babanın tersine sadece Hamlet sahip değildir, Hamlet’in babası da, öldüğünü ve hattâ nasıl öldüğünü gizemli bir biçimde *bilir* – ve bu aşırı bilgi *Hamlet*’e melodramatik *tadı* kazandıran şeydir. Şunu söylemek istiyorum: Trajedinin tersine melodrama her zaman kahraman değil de onun ötekisi tarafından sahip olunan beklenmedik ve fazladan bir bilgi içerir; bu bilgi kahramana en sonda, son melodramatik dönüş ânında iletilir.

Wharton’ın *Masumiyet Çağı*’nın finalinde yer alan gayet melodramatik dönüşü hatırlayın. Kontes Olenska’ya yıllar boyunca tutkulu bir yasak aşkla bağlı olan koca, genç karısının bu yasak arzuyu ta başından beri *bildiğini* öğrenir. Belki de bu, *Bridges of Madison County*’deki (Madison’un Köprüleri) talihsizliğin kefareti için bir yol olabilirdi: Eğer filmin sonunda, ölmekte olan Francesca anla-

tıldığı kadarıyla sıradan, hayatla fazla bir sorunu olmayan kocasının başından beri karısının bir *National Geographic* fotoğrafçısıyla kısa ama tutkulu bir ilişki yaşadığını bildiğini, ama onu yaralamamak için konu hakkında hep sessiz kaldığını öğrenmiş olsaydı... İşte bilginin enigması: Nasıl olur da kahraman bir şeyi (uzun süre bastırılmış bir sırrı) doğrudan öğrendiğinde değil de, (her şeyden habersiz olduğunu düşündüğü) *ötekinin bu konuya tâ başından beri vakıf olduğunu, ama görüntüyü kurtarmak için bilmiyormuş gibi yaptığını öğrendiği anda* bir durumun bütün psişik ekonomisi radikal biçimde değişir – uzun sürmüş gizli aşk ilişkisinin karısı tarafından tâ başından beri bilindiğini, ama kibarlıktan – daha kötüsü – ona olan aşkından dolayı sessizliğini koruduğunu ansızın öğrenen kocanın durumundan daha utanç verici bir şey olabilir mi?

Terms of Endearment'da Debra Winger, bir hastane yatağında kanserden ölürken (kocas, kendi babası tarafından terk edildiği için kendisini aktif olarak hor gören) oğluna kocasının kendisini ne kadar çok sevdiğini gayet iyi bildiğini söyler – bilmektedir ki gelecekte bir zamanda, o öldükten sonra, bu gerçeği kendine itiraf edecektir; bu aşamada oğul annesine karşı geçmişte duyduğu nefret hissinden dolayı suçluluk duyacaktır, çünkü annesi ona, kendisini önceden affettiğini söylemekte ve dolayısı ile onu gelecekteki suçluluk yükünden kurtarmaktadır... Gelecekteki suçluluk duygusunun bu şekilde manipülasyonu melodramanın en yüksek dozda olduğu ândır; bu affetme manipülasyonu oğlu daha baştan suçlu ilân eder. (İşte tam burada, tam da bu aklama edimi aracılığıyla oluşturulan suç isnadı ve sembolik borç yüklemesinde, Hıristiyanlığın en sıkı numarasını buluruz.)

Ne var ki, bu 'yapmasına rağmen o bunu bilmiyor' ve 'biliyor bu nedenle yapamıyor' çiftine eklenecek *üçüncü* bir formül daha vardır: 'Ne yaptığını gayet iyi biliyor; ama buna karşın gene de yapıyor.' Eğer ilk formül geleneksel, ikincisi ise erken modern kahramana aitse, bilgi ve edimi müphem bir biçimde birleştiren sonuncu formül geç modern – çağdaş – kahramana aittir. Şöyle ki: Üçüncü formül iki büsbütün karşıt okumaya izin vermektedir – daha ziyade en düşük ve en

yükseğin örtüştüğü Hegelci spekülâtif yargıda olduğu gibi: Bir yandan, ‘ne yaptığını gayet iyi biliyor; ama buna karşın gene de yapıyor’, ahlâk yoksunluğunun yüz­süzce ifadesinin en açık örneğidir – ‘Evet, pisliğin tekiyim, aldatır, yalan söylerim, ne olmuş yani? Hayat böyle!’; öte yandan, aynı ‘ne yaptığını gayet iyi biliyor; ama buna karşın gene de yapıyor’ duruşu, yüz­­süzlüğün en radikal karşıtını da ifade edebilir – yapmak üzere olduğum şeyin benim ve benim en yakınımın, en sevdiğimin iyiliği açısından katastrofik sonuçları olacağını bilmeme rağmen, aman vermez ahlâkî yasaklama emrinden dolayı basitçe bunu yapmak *zorundayım* duruşunun trajik farkındalığı. (*Noir* kahramanının paradigmatik eğilimini hatırlayalım: *Femme fatale*’in çağrısına uyarsa kendisini bekleyen şeyin yıkım olduğunun tamamen farkındadır. Çünkü kendini ikili bir tuzağın içine atmaktadır, zira kadın kesin olarak ihanet edecektir; buna karşın direnemez ve yine de çağrıya uyar...)

Yarılma yalnızca ‘patoloji’ bölgesinde – iyi olma hali, zevk, kâr – ve ahlâkî emir arasındaki yarılma değildir. Aynı zamanda genellikle izlediğim ahlâk normları ve uymak zorunda olduğumu hissettiğim koşulsuz emir arasında da bir yarık söz konusudur – ‘kendi oğlunu öldürmenin ne demek olduğunu gayet iyi bilen’, ama buna karşın bu işi yapma kararı veren İbrahim peygamber’in açmazında olduğu gibi; ya da daha yüksek bir amaç olan Tanrı’nın şanı için korkunç bir günah işlemeye (ölümsüz ruhunu feda etmeye) hazır olan Hristiyan’ın durumunda olduğu gibi. Kısacası, daha yüksek bir gereklilik beni ahlâkî tözüme ihanet etmeye zorladığında lâıykıyla modern, post – ya da meta-trajik durum olmuş demektir.

İğrençten güzelliğin doğuşu

Zamanımızda, yarattığı dehşet, geçmiştekileri kat be kat aşan katastrofik olaylardan bolca vardır elbette – buna rağmen, Auschwitz’e ve ya Stalinist kamplara ‘trajedi’ adını vermek hâlâ mümkün müdür? Stalinist gösteri duruşmaları ya da Musevi Katliamı kurbanının konumunda daha radikal bir şey işlemez mi? ‘Trajedi’ terimi, en azından

klasik kullanımında, Musevi Katliamı dendiğinde gülünç kalan bir Kader mantığını hâlâ taşımaya devam etmez mi? Yahudilerin topluca ortadan kaldırılmaları Kader'in gizli gereklerine uygundu demek, bu olayı zaten yumuşatmak anlamına gelir. Lacan, Paul Claudel'in Coûfontaine üçlemesinin çarpıcı okumasında açmazı çözmeye kalkışır.⁴

Psikanalizin klişelerinden biri, iyi bir psikotiğin yetişmesi için üç kuşağa ihtiyaç duyulmasıdır: Lacan'ın Coûfontaine üçlemesi analizi-nin çıkış noktası da (güzel) bir arzu nesnesini meydana getirmek için üç kuşağın gerekli olduğudur. Oedipus ailesinin miti ile Coûfontaine aile macerasının paylaştığı özellik, her iki durumda da kuşakların bir-birini aynı matrisi izleyerek takip etmesidir: (1) defolu sembolik mübadele; (2) reddedilmenin konumu; ve (3) arzunun yüce nesnesinin belirişi. 'Kökendeki günah', yani sembolik paktın büyük baba/anne tarafından ihlâli (Oedipus'un ebeveyni onu dışarı atarlar; Sygne de Coûfontaine gerçek aşkını reddeder ve aşağılık Turelure ile evlenir), istenmeyen bir dışlanmışın doğumunu sağlar (Oedipus'un ta kendisi; Louis de Coûfontaine), bunun da kızı nefes kesen güzellikte, rakipsiz bir arzu nesnesidir (Antigone; âmâ Pensée de Coûfontaine). Burada derin bir yapısal gereklilikle karşı karşıya olduğumuzun kanıtı, tam da bir şekilde *la France profonde* 'aşağı' kültüründen geldiği için matrisi saf ve damıtılmış olarak sunan üçüncü bir örnek gelir: Marcel Pagnol'un *Jean de Florette* ve *Manon des Sources* romanları ve bunların sinema uyarlamaları (önce Pagnol'un bizzat yaptığı iki film ve bunu izleyen Pagnol'un kendisinin romanlaştırılması; sonra Claude Berri'nin büyük 1987 prodüksiyonu).

Öykünün ana hatları şöyle. Provence'da, 1920'lerin başında, çiftçiliği kitaplardan öğrenen, eğitimli bir şehirli (bir vergi tahsildarı) olan kambur Jean de Florette'e annesi Florette'den ansızın küçük bir toprak parçası miras kalır. Böylece Jean, eski bir opera sanatçısı olan sâdik karısı ve narin küçük kızları Manon ile birlikte çiftliğe yerleşme ve bölgede pek de âdet olmadığı halde tavşan yetiştirme planları ya-

⁴ Bkz.: Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VII: Le transfert*, XIX-XXII. Bölümler, Paris: Éditions du Seuil 1985.

par. Jean, derin dinsel duyguları ve taşrada toprağı bilimsel metotlarla işleme arzusunu birleştiren otantik bir yaşamı özleyen ütöpik bir figürdür. Şehir hayatının çürümüşlüğüne karşı otantik bir taşra yaşamı sürdürme fikri burada bir şehir efsanesi olarak açıkça kötülenir: Taşralılar, bunun tam tersine kendi dertlerine düşmüş ve ketumdurlar – Jean'ın varışı ile tedirgin olan cemaatin temel ahlâk kuralı *on ne s'occupe pas des affaires des autres*'dür...*

Hızla gelen talihsizliklerin ardı arkası kesilmez: Jean'ın komşusu bir zamanların yerel egemeni zorlu Soubeyran ailesinin son üyeleri zengin bekâr César ve eksik akıllı yeğeni Ugolin'in bu toprak parçası için başka planları vardır – bu tarlada karanfil yetiştirmek ve yakındaki şehirde satmak istemektedirler. Jean'ı mahvetmek için incelikli bir kumpas kurulmuştur – planın yaratıcısı César basitçe kötü ve hırslı bir kişi değildir; edimlerini toprak ve ailenin sürekliliğı etrafında geliştirilmiş değerleriyle meşrulaştırır. Böylelikle kurduğı kumpas César'ın gözünde toprağın yabancı işğâline karşı korunması ihtiyacı nedeniyle bütünüyle meşrudur. César ve Ugolin Jean'ın varışından önce toprağı besleyen kaynağı betonla tıkarlar. Bunun sonucunda yağmursuz mevsimde bitkiler kurur ve tavşanlar ölmeye başlarlar, Jean ve ailesi, burunlarının dibindeki bol su kaynağından habersiz, ürünlerini korumak için uzaktaki bir kaynaktan sabahtan akşama kadar su taşırlar. Travmatik sahne şudur: Jean'ın arazisinde su kaynağı olduğunu gayet iyi bilen – ama, *on ne s'occupe pas des affaires des autres*, ona bunu söylemek için parmağını kıpırdatmayan – bütün köy cemaati onları seyrederken zavallı aile dünya yol tepip, canları çıkana kadar katırlar gibi su taşımaktadır. Jean'ın iradesi ve kararlılığı çeliktendir, ama en sonunda (suya ulaşmak için girişilen umutsuz bir kuyu kazma girişimi sırasında) bir patlamada ölür; karısı araziye César ve Ugolin'e satmak zorunda kalır ve kızı Manon'la beraber yakındaki bir dağdaki mağaraya taşınırlar; César ve Ugolin, tabii ki, su kaynağını hemen 'keşfederler' ve karanfillerini yetiştirmeye başlarlar.

* Orijinal metinde Fransızca bırakılmış bu tümce “başkalarının işine burnunu sokma” şeklinde tercüme edilebilir. – ç.n.

İkinci bölüm on yıl sonrasında geçer: Manon artık güzel bir çoban kızdır, köylülerden kaçınan ve gizem içinde dağlarda yaşayan bir tür yerel peri. Manon'a âşık iki erkek vardır: Köyün yeni öğretmeniyle çıplak Manon'u vahşi arazide dans edip şarkı söylerken gizlice izleyip ona tutkuyla âşık olan ve ona yardım olsun diye tuzaklarına kuşlar ve tavşanlar yerleştiren çirkin ve talihsiz Ugolin. Ancak Ugolin'in kendisine ve ailesine karşı dostluğundan küçük bir kızken bile şüphe beslemiş olan Manon, iki önemli keşifte bulunur: Babasının arazisindeki su kaynağının César ve Ugolin tarafından tıkandığını ve bütün köyün bunu bildiğini öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda yeraltı mağaralarında gezinirken bütün köyün su kaynağını kazaen keşfeder. Artık intikam kumpasını kurma ve uygulama sırası ondadır: Manon köyün su kaynağını keser.

Şimdi olaylar birbiri ardına gelişmeye başlar: Ugolin, César ve kendisinin ölü Jean'a karşı işledikleri suçu herkesin önünde yarı-kabul eder ve ona bakmak, kendini geçmişteki hatalarından dolayı affettirmek için Manon'a patetik bir biçimde evlenme teklif eder; bu teklifi herkesin önünde elinin tersiyle itince, Ugolin tüm servet ve arazisini Manon'a bırakarak kendini asar. Su arayışı içindeki çaresiz köylüler, devlet su uzmanını göreve çağırırlar; uzman onlara su yerine bir sürü karmaşık teoriler sunar; bunun üzerine yerel rahip köyün ana kuyusu etrafında bir âyin yürüyüşü önerir. Rahip vaazında suyun kesilişinin topluca işlenen bir suça verilen ceza olduğuna açıkça işaret eder. Nihayet, Manon'a aşkı karşılık bulan, aynı zamanda Manon'un bu âni susuzluğun nedenini bildiğinden ve bu nedenin Manon olduğundan kuşkulanan öğretmen onu köylüleri affetmeye dolayısıyla suyu geri vermeye ikna eder. İkişi mağaraya inerler ve tıkacı çıkartırlar. Ertesi gün, âyin ve dualar esnasında, sular yeniden akmaya başlar. Öğretmen ve Manon evlenirler, Manon kamburu olmayan çok güzel bir çocuk doğurur. Bu sırada ihtiyar César, köyde son günlerini yaşayan âmâ bir kadın olan eski tanıdığından Jean'ın sakatlığının nedenini öğrenir.

Köyün güzeli Florette, Jean'ın annesi, César'ın büyük aşkıdır. Beraber geçirdikleri bir aşk gecesinden sonra César, askerliğini yapmak

üzere Cezayir'e gitmiştir; Florette ona olan aşkını ilân etmekten fazlasıyla gurur duymaktadır. Kısa süre sonra Cezayir'e bir mektup göndererek onun çocuğuna hamile olduğunu ve onu sevdiğini yazar – ama maalesef mektup César'a hiçbir zaman ulaşmaz. Florette, César'ın kendisini istemediğini zannederek umutsuzca içindeki fetüsten kurtulmaya çalışır, kendini merdivenlerden aşağı bırakır, ve saire, ama bunların bir yararı olmaz. Hal böyle olunca, yakın bir köye gitmiş, köyün demircisini hemen baştan çıkarıp, onunla evlenmiş ve Jean'ı doğurmuştur. Ama Jean, Florette'in düşük yapma girişimleri sonucu kambur olarak doğmuştur. César, böylece, soyunu sürdürebilmek için fena halde özlemini çektiği tek çocuğunun aleyhine kumpaslar kurup onun ölümüne yol açtığını öğrenmiş olur. Artık onun da zamanı gelmiştir ve ölmeye karar verir: Manon'a uzun bir mektup yazarak ona aslında büyükbabası olduğunu, bütün Soubeyran servetini bıraktığını ve onu affetmesini dilediğini söyler. Sonra yatar ve sükûnet içinde ölür.

Trajedi baştan sona adresine çok geç, sonraki iki kuşağı dolaştıktan sonra, ulaşan (Florette'in César'a yazdığı) mektup etrafında dönmektedir: Mektubun Cezayir'deki César'a ulaşmaması ile birlikte trajedi ilk hareketini başlatır, mektup nihayet ulaşıp onu istemeden biricik oğlunu mahvettiği gerçeği ile yüzleşmeye zorlandığında sonuca ulaşır.

Oedipus mitinde ve Claudel'in Coûfontaine üçlemesinde olduğu gibi, güzel nesne (Manon) iğrencin soyundan, istenmeyen çocuk olarak doğmuştur (Oedipus'un aksaması gibi Jean'ın kamburu da çocuğun ebeveyn tarafından reddini tespit eden açık seçik bir işarettir; Jean kambur olarak doğmuştur, çünkü talihsiz annesi kendisini merdivenlerden ve dik patikalardan aşağı bırakarak gebeliğini sona erdirmek istemiştir). İnsan bu üç kuşağın birbirini izlemesini mantıksal zamanın üç aşamasının tersine çevrilmiş matrisinin gözlüğünden okuma eğilimine giriyor:⁵

⁵ Bkz.: Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth: Penguin 1979, s. 116-19.

- Birinci kuşakta, kaderin bir oyunu olan *yanlış sonuç* (yabancılaştıran sözleşme) ile katastrofik olaylar harekete geçer;
- Bunu izleyen şey ise ‘anlama zamanıdır’ (sözleşme gereği *her şeyi kaybettiğimi*, bir iğrence indirgendiğimi anlamam için gerekli olan zaman – kısacası, burada olup biten, büyük Öteki’den *kopuştur*, yani, sembolik düzendeki yerimden olmuşumdur);
- Son olarak, bir ‘moment de voir’ (görme ânı) gelir – neyi görme? Elbette ki güzel nesneyi.⁶

İkinci andan üçüncüye geçiş, itici *fobik* nesneden değerli *fetişe* geçilmesi ile eş değerdir – bu, söz konusu olan şeyin, aynı nesne karşısındaki öznel eğilimin tersine dönmesi olduğu anlamına geliyor – alışıldık şekilde ‘hazineden boka’ dönüşüm değil, hiçbir kıymeti olmayan iğrencin nadide bir taş, yani, ‘boktan hazineye’ gerçekleşen tersine dönüşüm. Arka planda ise güzel (feminen) nesnenin ortaya çıkışına ait gizem pusuda yatar: Önce ‘kökendeki günah’, yabancılaştırıcı değişim edimi devreye girer (‘bir mektup – Florette’in César’a yazdığı – muhataba ulaşmamıştır’, aşk girişimi başarısızlığa uğramıştır, çift yenisinden biraraya gelememiştir). Kökendeki bu katastrof (Florette’in kendisine duyduğu aşkın derinliğine César’ın körlüğü) ‘nesnel karşılığını’ çocuğun korkunç deformasyonu ile bulur; bunu izleyen şey ise, bu deformasyonun nefes kesen güzelliğe sihirli dönüşümüdür (Jean’ın kızı Manon).⁷ Pagnol’un trajedisi tersine çevrilmiş Oedipus’dur: Oedipus’da oğulun istemeden babasını öldürmesinin tersine César istemeden oğlunu mahveder. César basitçe kötü biri değildir; zararlı edimlerini insanın kendi bölgesine bağlılığının koşulsuz ahlâkına sarılarak, bunu ne pahasına olursa olsun yabancıların girişimlerinden korumak adına gerçekleştirir. Ve, Jean’ın ailesinin uğradığı sürüp giden

⁶ Aynı şekilde, biz *Oedipus at Colonus*’da kendini-silme nihaî iradesini bulurken, Antigone yüce bir güzellik olarak parıldar: Oedipus kendi dahil tüm dünyayı lanetler ve sonra yeraltında gözden yiter.

⁷ Bu arada, Verdi’nin *Rigoletto*’sunda da benzer bir durumla – çirkin bir kamburun çocuğu olarak göz kamaştırıcı güzellikle kızı – karşılaşmıyor muyuz?

mezalimi pasifçe izleyerek, cemaatin kendisi de aslında sadece sahip olduğu ilkel ahlâk kuralı, *on ne s'occupe pas des affaires des autres*, ve buna eşlik eden kuralı, *quand on parle, on parle trop* yerine getirmektedir.

Bu anlamda üç erkek figürün her biri kendi çapında trajiktir. César mahvına neden olduğu düşmanının kendi gayrı meşru çocuğu olduğunu anlayacaktır – düşmanı vurmak için fırlatılan okun, oku atana geri döndüğü trajik deneyimin fasit dairesine saf bir örnek. Bu noktada Kader'in dairesi tamamlanmış olur, geriye yalnızca öznenin ölümü kalır, tıpkı yaşlı César'ın onuruyla yaptığı gibi. Öyküdeki en trajik figür, belki de, Manon'u biraz yüzeysel ve flörtçü öğretmen Bertrand'dan kuşkusuz daha büyük bir aşkla seven, suçluluk ve mutsuz aşkının intihara sürüklediği Ugolin'dir. Nihayet, Jean'ın kendisinde de trajik bir yön mevcuttur – kuru toprağa o çok değerli yağmuru bırakan bulutlar çiftliğinin üzerinden geçip gittiğinde, gökyüzüne döner ve (hafif komik tarzda) empotan bir öfke patlamasıyla höykürerek: 'Bir kamburum ben. Kambur olmak çok zor. Kimse yok mu orada?' Jean hava istatistiklerine güvenerek giriştiği kahramanca eylemlerinin ailesini sürüklediği ızdıraba aldırmayan bir baba figürüdür.⁸ Onun trajedisini kuran, çabasının mutlak *anlamsızlığıdır*. Kendi arazisinde zengin bir su kaynağı olduğundan habersiz, uzaktaki kuyudan saatler ve günler boyunca su taşımaları için bütün ailesini seferber eder.

Komediden trajediye

Cemaat ve trajik birey arasındaki standart ilişki burada tersine döndürülmüştür: Bireyin cemaati örselediği trajedinin klasik formunun aksine, Pagnol'da cemaat bireyi örselemektedir. Klasik trajedide suç, sonradan affedilen ve yeniden cemaate kazandırılacak olan bozguncu kahraman-bireyin omuzlarındadır; ama buradaki asıl suç cemaate aittir: Suç insanların yaptıkları bir şeyde değil, hiçbir şey *yapmamış* ol-

⁸ Bu bakımdan Jean Paul Theroux'nun *The Mosquito Coast*'undaki baba figürüne benzer.

malarında, sahip oldukları bilgi ve eylemleri arasındaki uyumsuzluk-tadır: Hepsi kaynağın varlığından haberdardırlar, ama içlerinden hiçbi-ri bu hakikatten talih-siz Jean'a bahsetmeye basitçe hazır değildir.

Eğer klasik trajedinin paradigmatic vak'ası, sonuçları kendi bilgi sınırlarının ötesinde kalan bir eyleme kalkışan – bilmeden kendi cema-atinin kutsal düzenine tecavüz eden – kahramansa, Pagnol'da kahra-man cemaatin (köylüler topluluğu) kendisidir – yaptıkları bir şeyden dolayı değil, *bildikleri ama yapmadıkları şeylerden* dolayı: Ailenin ça-balarına sadece sessizce tanıklık etmek yerine yapmaları gereken tek şey, bildiklerini Jean'la paylaşmaktı. Sonuç olarak Manon'un trajik kavrayışı, ötekilerin (cemaatin) ne yaptıklarını değil, ne *bildiklerini* öğrendiğinde oluşmuştur. Bu nedenle, César, her ne kadar bu işi Ugo-lin'le beraber kendisinin yaptığı bir gerçekse de, eylemle ilgili her şe-yi bilmelerinden dolayı suça herkes ortak olduğu için, öykünün son-larına doğru ânsızın kendisini kaynağı tıkadığı gerekçesiyle karalama-ya başlayan köylülere çıkmakta haklıdır... Cemaatin suçu, bir haya-let olarak cemaate musallat olup kendisine kaynakla ilgili hakikati söylemedikleri için onları suçlayan Jean'ın ölüsünün fantazmatik im-gesinde vücut bulur. Kandırılması imkânsız olan dilsiz çocuk Manon, elinden babasının insanüstü çabasını ve yıkılışını sessizce gözlemle-mekten başka bir şey gelmemesine karşın, her şeyi görür ve ayırır: Bütün ailesini su taşırken gösteren sarsak ve çocuksu resimleri cema-ate tahammülü güç bir hatırlatmadır.

Manon ve köy cemaati arasındaki karşıtlık, Lacancı terimlerle, J ve A, *jouissance* nesnesi ve büyük Öteki arasındaki karşıtlıktır elbette. Manon 'kaynakta yer alandır', Yaşam Kaynağı'nın (yalnızca cinselli-ğin değil, Yaşam'ın kendisinin) Gerçek'ine karşılık gelir. Bu nedenle-dir ki, yaşam enerjisinin (suyun) kaynağını kesip cemaatin çökmesini sağlamaya muktedir olmuştur – cemaat onu dışlayarak kendi Yaşam Tözünü bilmeden kurutmuştur. Bir kez tözünden kopartıldığı zaman cemaat gerçek hakikatinde, sembolik makinenin empotan tıkırtıları olarak belirir: Pagnol'un romanının satirik şahlanışı hiç kuşkusuz köy-lülerin, köy kuyusunun kuruma nedenleri hakkında sahte bir bilimsel-

lik kisvesinde yaptığı bir ton abur cubur konuşmayla cehâletini maskeleyen devletin su işleri temsilcisi ile toplantılarıdır. İnsan burada kaçınılmaz olarak Freud'un Irma'nın enjeksiyonu rüyasının ikinci bölümünde, onu Irma'ya uyguladığı tedaviyle ilgili her tür suçluluktan aklayacak olası mazeretleri sıralayan üç doktor meslektaşının boş ve komik dırdırlarını hatırlamadan edemiyor. Ve, köylülere ortak suçlarını hatırlatarak dikkatleri bilimsel bilgiden öznel hakikatlere sevk ederek bir arabulucu gibi işe müdahale eden kişinin yerel rahip olması ilginçtir. Şu halde nihai barışmanın Manon ve genç öğretmenin evlenmeleriyle tasdiklenmesi hiç şaşırtıcı değildir; Manon'un hamileliği de Yaşam Tözü'nün Gerçek'i ve sembolik 'büyük Öteki' arasında yeniden kurulan uyuma tanıklık eder. Manon Leni Riefenstahl'ın erken başyapıtı *The Blue Light*'daki – kapalı köy cemaati tarafından hakları elinden alınan, ama Yaşam'ın sırlarına vakıf güzel dışlanmış – Junta'ya benzemiyor mu?

Rahip tarafından gerçekleştirilen bu müdahale, ideolojik anlamın belirmesinin temel mekanizmasını sergiliyor: Tam nedensel açıklamanın başarısız olduğu (devlet uzmanının su kaynağının tıkanma nedenini açıkladığı) noktada bu açık bir anlamla doldurulur – yani, açıklama düzenini değiştiren rahip, cemaate, kaynağın kuruma nedenini yalnızca doğal süreçlerde (toprağın derinliklerindeki basınç değişiklikleri, kuraklık, yer altı suyunun akış yönünü değiştirip yeni bir yatak bulması) aramamalarını, durumu ahlâkî zaafiyetlerinin bir işareti (kuraklığın nedeninin kraliyet ailesindeki ensest ilişki olduğu Thebes ile bizzat kendisi koşutluk kurar) olarak görmeleri gerektiğini önerir. 'Mucize' tam bu anda, insanların su için dua ettikleri dinsel geçit töreninin ortasında meydana gelir: Ansızın su yeniden akmaya başlar (çünkü Manon kaynağı açmıştır). Burada basit bir yanıltma ile mi karşı karşıyayız? Gerçek dinsel inanç nerede kalmıştır? Rahip meselenin ne olduğundan bütünüyle haberdardır; Manon'a gönderdiği mesaj, 'mucizenin gerçekten de bir mucize olmayacağını biliyorum, su, sen kaynaktaki engeli kaldırdığın için akmaya başlayacaktır – ne var ki, gerçek mucizeler dışsal değil içseldir. Hakiki mucize – ailene yapılan kötü-

lüklerden ötürü cemaatimizden nefret etmek için her hakkı bulunan – senin konumunda birinin fikrini değiştirip ince bir jest yapmayı başarak cesareti toplamasındadır. Hakiki mucize, bireyin intikam çemberini kırıp, bağışlama edimini gerçekleştirebilmesini sağlayan bu içsel dönüşür.’ Hakiki mucize cürüm ve suçluluğun geriye dönük iptalinde (undoing) [*Ungeschehenmachen*] yatar.

Burada karşımızda duran şey, ideolojik *je sais bien, mais quand même*’in en saf halidir: Fiziksel mucize diye bir şey olmamasına karşın, başka, ‘daha derin’, ‘daha içte’ mucize vardır. Burada Pagnol’un sorunlu ara konumunu açıkça görüyoruz. Pagnol bir taraftan modern-öncesi, dışsal, maddî olaylar ve içsel hayat arasındaki karşılıklılık nosyonuna yaslanırken, diğer taraftan en uç ifadesini Fisher King mitinde bulan (Kral’ın ahlâkî başarısızlığının ifadesi olarak ‘çorak ülke’) bu karşılıklılığın yanılmalı karakterini düşünümsel* olarak dikkate alır.

Bu ara konum, sonunda havada kalmış bütün açık uçların birleşerek ortak bir çözüm yaratacağı trajik kaderin kapalı mitik evreni olarak bilinen şeyi gölgede bırakır. Böylesi bir epik trajedi bugün, dikkat aralığımızda kalabilmek için sahnede olayların her daim patlamak zorunda olduğu, izin verilen tek diyalogun hep daha zekice ya da daha komik tek satırlık replikler ve kabul edilebilir tek genel planının hep daha fazla komplo anlatısı olduğu bir çağda, büsbütün dışlanmış gibidir. Oysa Pagnol’da her şey, üç kuşak boyunca ilerleyen amansız bir patikada, Yunan trajedisinde olduğu gibi majestik bir hızla ilerler; hiçbir şey muallakta kalmaz, tüm güdüler daha baştan ortaya koyulmuştur ve ne olacağı son derece açıktır – ama tam da bu nedenle, malum dehşet zamanı gelip gerçekleştiğinde daha da uğursuzdur.

Öte yandan, fiilen mitik bir deneyime bağlı olmak yerine, Pagnol’un bu deneyimin nostaljik bir *retro* uyarlamasını sunduğu doğru değil mi? Pagnol’un öyküsünün kamuya takdim edildiği üç ardışık forma (önce iki filmi, sonra kendi filmlerinin romanlaştırılması, ve nihayet Claude Berri’nin iki filmi) daha yakından bir bakış, rahatsız edi-

* *Reflexive* ‘düşünümsel’, *reflexivity* ‘düşünümsellik’ olarak çevrilmiştir. – ç. n.

ci *başlangıcın daha az mitik olduğu* fikrini ortaya koyacaktır: Yalnızca Berri'nin nostaljik 'postmodern' uyarlamasında mitik kaderin kapalı evreninin tüm hatlarını görebiliriz. Bu film, insanların edimlerinin eski, yarı-pagan dinsel kalıpları izlediği 'otantik' Fransız taşralı cemaat yaşamının izlerini yitirmezken, Pagnol'un uyarlaması bu eylemlerdeki teatrallığı ve komiklikleri de gözler önüne serer; Berri'nin iki filmi, daha 'gerçekçi' çekilmiş de olsalar, mukadderatı ve melodramatik ifradı (dikkat çekici biçimde filmlerin müzikal ana motifi Verdi'nin *La forza del destino*'su üzerinde durur)⁹ vurgular. Böylece, paradoksal bir şekilde, modern 'gerçekçi' sunum, Kader ve melodramatik ifrat içerirken, kapalı, ritüelleşmiş modern-öncesi cemaat teatral komiklik ve ironi ifade eder.¹⁰

Burada gene *Hamlet*'in paradoksu ile karşılaşmıyor muyuz: Anlatı içeriğinin 'mitik' formu, başlama noktası değil, ama karmaşık bir yer değiştirmeler ve yoğunlaşmalar sürecinin sonucu değil midir? Böylece Pagnol'un yapıtının üç ardışık uyarlamasında törelerin toplumsal komedisinin aşama aşama kemikleşerek mite dönüştüğünü gözlemliyoruz – 'doğal' düzenin tersine, hareket *komediden trajediye doğrudur*. Bundan çıkarılacak ders, günümüz mitlerinin sahte, otantik olmayan *retro* yapıntılar olduğu değildir: Mitin sahte bir taklidi nosyonu *aslında sahte olan mit* nosyonuna doğru radikalleştirilmelidir.

⁹ Bkz.: Phil Powrie, *French Cinema in the 1980s*, Oxford: Clarendon 1977, s. 50-61.

¹⁰ Aynı beklenmedik 'çapraz' bağlantı Hegel'in erken teolojik-politik yazılarında da bulunabilir. Bunlar da çifte karşıtlıklar üzerinde durur: öznel versus nesnel (kurumsal) din; özel versus popüler din [*Volksreligion*]. Burada beklediğimiz özel-öznel versus popüler-nesnel çiftini bulmayız: Bağlantı 'çaprazdır', yani aynı anda hem popüler (kamusal sosyopolitik yaşama nüfuz eden) hem de 'öznel' olan, yani, özneye ait bir ruhsal nesne olarak deneyimlenen Antik Yunan dini ile karşıtlık oluşturacak şekilde modern din, özel ve nesneldir (özellik versus dışarıdan empoze edilmiş kurum karşıtlığına yakalanmıştır).

Aynı şekilde, Lacan'ın iki çift 'seksleme formülü' [*formulas of sexuation – ç.n.*] arasındaki karşılıklı bağlantı da çapraz olarak işler: İstisnasız hepsi-olmayan versus istisnası olan evrensellik. Ve hattâ bağlantı da içkindir: Özel istisnası ile maskülen Evrensel 'nesneldir' versus hepsi-olmayan, yani öznel feminen bölge ve aynı zamanda istisnasızdır, yani popülerdir.

Postmodernite miti

Bu bizi felsefenin bile iki ardışık aşamada düşünümsel hale geldiği modernitede mitik bir yapının olasılığına geri götürüyor. Birinci olarak Kantçı eleştirel dönüşle felsefe ‘masumiyetini’ yitirdi ve kendi varlık koşullarının sorgulanmasını içermeye başladı. Daha sonra, ‘postmodern’ dönüşle birlikte, felsefe yapma ‘deneysel’ hale gelerek koşulsuz yanıtlar vermemeye, ama farklı ‘modellerle’ oynamaya, kendi başarısızlığını baştan gözeterek farklı yaklaşımları birleştirmeye başladı – sorular, muammalar layıkıyla formüleştirebileceğimiz nadir şeylerdendir, buna karşın yanıtlar basitçe muammanın yarattığı boşluğu dolduracak başarısız girişimlerdir.

Düşünümselliğin, öznelliği gündelik deneyimleme biçimimizi etki altına alışına belki de en iyi örnek, bağımlılığın evrenselleşmiş statüsüdür: Bugün artık her şeyin bağımlısı olabiliyoruz – yalnızca alkolle ve haplara değil, ama yiyeceklerle, sigaraya, sekse, çalışmaya da... Bağımlılığın evrenselleştirilmesi günümüzde mevcut tüm özne konumlarının radikal belirsizliğine işaret ediyor: Artık önceden belirlenmiş, katı kalıplar yok, her şey tekrar tekrar yeniden müzakere edilebilir. Albert Camus, diğer bakımlardan umutsuzca modası geçmiş *The Myth of Sisyphus*’unda intiharın tek gerçek felsefî problem olduğunu vurgulamakta haklıdır – öte yandan bu *ne zaman* böyle oldu? Yalnızca modern düşünümsel toplumda, artık bizzat yaşam, (Roman Jacobson’un geliştirdiği terimi kullanacak olursak) ‘işaretlenmemiş bir vasi’ olarak ‘kendi başına’ gitmeyi bıraktığında. Ama yaşam ‘işaretlenmiştir’ ve özel olarak motive edilmelidir (ki bu ötenazinin neden kabul edilebilir hale geldiğini açıklıyor). Modernite öncesinde intihar basitçe bir patolojik arıza ya da umutsuzluk, bedbahtlık işaretiydi. Ancak düşünümselleştirmeye birlikte intihar, nesnel ıstırap veya psikik patolojiye indirgenemeyen *varoluşsal* bir edim, saf iradenin bir ürünü haline gelmiş oldu. Bu, Émile Durkheim’ın intiharı nicelleştirilebilen ve öngörülebilir toplumsal olgulara indirgemesinin öbür yüzüdür: İki hamle, intiharın nesnelleştirilmesi/nicelleştirilmesi ve bunun saf bir

varoluşsal edime dönüştürülmesi kesin olarak bağdaşıktır.¹¹

Mit bu süreçten nasıl etkilenir? Tam Sergei Eisenstein'ın 'entelektüel montaj' nosyonunu, heterojen fragmanları anlatısal bir süreklilik oluşturmak için değil, yeni bir anlam yaratmak için biraraya getirerek geliştirdiği (ve uyguladığı) zamanda, T. S. Eliot'un *Çorak Ülke*'de (*The Waste Land*) çok benzer bir şeyi, eski mitlerden sanat eserlerine kadar gündelik ortak yaşam parçalarını bir araya getirerek yapması belki de salt zamansal bir tesadüf değildi. *Çorak Ülke*'nin başarısı, evrensel çöküş metafizik duygusunu/atmosferini, dünyanın parçalanışının, medeniyetin alacakaranlığının, bayağı orta sınıf gündelik deneyim parçalarının bağdaştığı olarak doyurucu bir şekilde tespit etmesindeydi. Bu ortak parçalar (sahte entelektüel dedikodu, bar muhabbeti, bir nehir izleniminin) ansızın Heidegger'in *das Man*'ına benzer bir durumda olan metafizik bir rahatsızlığın ifadesine doğru 'töz değiştirdi' (*Transubstantiate*).¹² Burada Eliot, yaşamdan-büyük mitik figürler aracılığıyla kendi *Tanruların Alacakaranlığı* öyküsünü anlatmış olan Wagner'in karşıtıdır: Eliot aynı basit öykünün burjuva gündelik yaşa-

¹¹ Bir başka örnek: 1930'larda Sovyetler Birliği'nde gazeteler yeni refah ile ilişkilendirilmiş, parfümden dondurmaya kadar pek çok yeni ürünün reklâmlarıyla doluydu (bkz.: Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism*, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları 1999). Sorun bu ürünlerin nasıl satılacağı değildi, kural olarak bunlar yalnızca kısa zaman aralıkları için, Moskova gibi büyük şehirlerde az sayıda büyük mağazada bulunurdu. Öyleyse feveran halinde reklâma ne gerek var? Aslında reklâm, ürünlerin kendilerinin satılmasına katkı sağlamaya dönük değildi, bu ürünlerin (satın almak çok zor olsa da) gerçekten de şu anda *satıldığını* ilân eden bir tür meta- ya da düşünümsel reklâm söz konusuydu. Stalinizme özgü olmanın çok ötesinde bu tür bir düşünümsellik boyutu *tüm* reklâmcılıkta yürürlüktedir: Reklâm aynı zamanda kendisinin içinde sunulduğu yaşam tarzının ikrar edilmiş bir tanıtıdır.

¹² *Çorak Ülke*'nin ideolojik içeriğine duyulan ilgi tam da bu eserin tutarsızlığında yatar – şiir üç bağdaşmaz mite göndermeler içerir; kuru toprak ve toprağın yeniden canlanışına dair pagan Kâse miti; Hristiyan Diriliş miti; Budist nirvana miti. Eliot modern hayatın tinsel sefaletinden kurtaracak Hristiyan bir Diriliş özlemi içindedir; ancak bu özlemi 'çorak toprağın' doğurganlığına dair pagan miti üzerine yeniden nakşetme eğiliminde olup, aynı zamanda yeniden canlanmadan çok proto-Budist bir özlem olan mutlak imhadan yana durmaktadır.

mından alınmış parçalarla çok daha etkili bir biçimde anlatılabileceğini keşfetmiştir.

Bu, belki de, geç Romantiklikten modernizme geçiş sıçramasını işaretliyordur: Geç Romantikler küresel çöküşün büyük öyküsünü yaşamdan-büyük kahramanlık anlatısı terimleriyle aktarmanın zorunu olduğunu düşünüyorlardı; modernizm ise gündelik yaşamımızın en sıradan ve kaba kırıntılarının metafizik potansiyelini savundu – ve belki de postmodernizm modernizmi tersyüz ediyor: Gene büyük mitik temalara dönüyoruz, ama artık bunlar kozmik titreşimlerini yitirerek manipüle edilmek için sıradan fragmanlar gibi muamele görüyorlar; kısacası, modernizmde gündelik ortak yaşamımızın fragmanları küresel metafizik bakışı ifade ederken, postmodernizmde gündelik yaşam parçaları muamelesi gören yaşamdan-büyük figürlerimiz var.

Bir süre varolmayan bir ‘klasik’ metin üzerine bir *Uçurum Notları* kitabı yazma fikriyle oylanmışım (kısa bir akış özeti, karakterlerin betimlenmesi, yazarın yaşamöyküsü, vs.) – bu namevcut bir merkezle oynama işi hâlâ modernizmdir, tıpkı Cindy Sherman’ın olmayan siyah-beyaz filmlerden alınmış meşhur film kareleri gibi. Hakiki postmodernizm bunun tam *karşısı* prosedürle olabilir: Resim (veya fotoğrafın) arkasındaki bütün öyküyü hayal edip, sonra bunun hakkında bir oyun yazmak veya film çekmek. Buna benzer bir şey yakın zamanda New York’da oldu: Lynn Rosen’in 2000 Şubat’ında Broadway dışında perde açan *Nighthawks* oyunu tam olarak başlığının vâdettiği şeyi sunuyordu: Edward Hopper’ın dört tablosunu (*Summertime*, *Conference at Night*, *Sunlight in a Cafeteria*, ve tabii ki, *Nighthawks*) canlandıran, gösterilen bu sahnelerde nasıl konuşmaların geçeceğini hayal etmeye çalışan ve bu insanları biraraya getiren bir dizi sahne: Anomi, yalıtılmışlık, başarısız rastlaşmalar, çaresiz düşler... Nefes kesen basitliği, hattâ bayağılığı içinde en saf halinde postmodernizmin ta kendisisidir bu. Bir iki yıl önce, Velásquez’in *Las Meninas*’ı yarattığı koşulları canlandırmaya çalışan İspanyol filmiyle aynı şey değil: Burada söz konusu olan, Hopper’ın resmetme sürecini çevreleyen koşullar değil, resimde gösterilen sahnenin kurgusal gerçeğinin işlenmesi

ve ‘canlandırılmasıdır’. Dert, bir başyapıtın yaratılış öyküsünü aktarmak değil, onun içeriğinin toplumsal bir gerçeği ifade ettiğini safça kabul ederek bu gerçeğin daha geniş bir dilimini sunmaktır.

Bu nokta bizi ilkörneksel (*Archetypal*) postmodern yordam denen şeye götürebilir: Klasik metinlerdeki aralıkları doldurma yordamına. Eğer modernizm, miti çağdaş anlatısı için bir referans çerçevesi olarak kullanıyorsa, postmodernizm aralıklarını kapatmak suretiyle doğrudan mitin kendisini yeniden yazar. Robert Coover kısa öyküsü ‘Bunu Hatırlamak Zorundasın’da bunu en ince detaylarına kadar betimler, ve *Casablanca*’da Bergman ve Bogart’ın ateşli sarılmalarından sonra gelen o mukadder üç buçuk saniyelik *fade-in* sırasında olup bitenleri müstehcen terimlerle anlatmaya kalkışır.¹³ Ve günümüz okur-yazarları Kleist’in o en ünlü kısa öyküsü ‘*O– Markizi*’nde aynı baştan çıkarıcılığa maruz kalmazlar mı? Öykünün ilk paragrafı şok edicidir:

M–’de, kuzey İtalya’nın bu önemli şehrinde, şanına hiç leke sürülmemiş ve sıra sıra yetişkin çocuğun annesi dul O– Markizi gazetelere şu ilânı verdi: Markiz nedenini bilemediği bir şekilde kendisini belli bir durumun içinde bulmuştur: Doğurmayı beklediği çocuğunun babasının kim olduğunu kendisine açıklamasını istemektedir; ailesini düşündüğü için onunla evlenmeye kararlıdır.¹⁴

Bu satırların yarattığı müstehcen şok, kadın kahramanın ahlâk kuralları ile fazlasıyla özdeşleşmesine dayanır: Cinsel törelere uyma işini komik derecede aşırıya götürmüştür. Kadın kahraman cinsel ilişki ile ilgili hiçbir şey hatırlamamaktadır. Bunların bastırılmasına dair herhangi bir nevrotik semptom da yoktur (zira Lacan’dan biliyoruz ki bastırma ve bastırılanın geri dönüşü bir ve aynı şeydir); bastırılmış olmak bir yana, ilişki olgusu işin büsbütün dışında bırakılmıştır. *Siyah Giyen*

¹³ Robert Coover, ‘You Must Remember This’, in *A Night at the Movies*, New York: Dalkey 1987.

¹⁴ Heinrich von Kleist, *The Marquise of O – and Other Stories*, Harmondsworth: Penguin 1978, s. 68.

Adamlar'da [Men in Black] uzaylılarla savaşan gizli ajanların, yetkisiz kişiler uzaylılarla karşılaştıklarında kullandıkları kaleme benzer küçük bir flaş âletleri vardır: Flaşı onlara doğru patlattıklarında, bu kişilerin kendilerine olup bitenle ilgili geçmiş bir kaç dakikalık hafızaları tamamen silinmektedir (bu onları travmatik artçı şoklardan kurtarmak içindir). *Verwerfung* mekanizmasında da benzer bir şey işlemez mi? *Verwerfung* da benzer bir psişik mekanizma değil midir? Ve O-Markizi de sanki benzeri bir silici flaşa maruz kalmamış mıdır? Cinsel ilişkinin bu radikal silinişi Markiz'in başına gelenlerin anlatıldığı cümlelerin ortasındaki ünlü tire işareti tarafından belirtilmektedir: Markiz, Rus birliklerinin babasının komutasındaki kaleye baskını esnasında zorba düşman askerlerinin eline düşmüş ve bunlar Markiz'e tecavüze yeltenmişlerdir; derken genç Rus subay Kont F- imdadına yetişmiştir. Markizi kurtardıktan sonra Kont F-

ona kolunu uzatarak sarayın henüz alevlerin sarmadığı kanadına götürdü ve orada, zaten başına gelenlerin etkisiyle nutku tutulan Markiz, artık bir ölü gibi baygındı. Sonra – subay Markiz'in o anda oraya ulaşmış olan dehşet içindeki hizmetkârlarına gidip bir doktor bulmalarını emretti; onları Markiz'in birazdan kendine geleceği konusunda ikna etti, şapkasını tekrar başına geçirdi ve savaş geri döndü.¹⁵

'Sonra' ve 'subay' arasındaki tire işareti, elbette ki, geceleyin havaalanı kontrol kulesinin üç buçuk saniyelik çekiminin rolünün tamı tamına aynısını oynar, bu sahne Ilse ve Rick'in tutkuyla birbirlerine sarılmalarını, sonra görüntünün Rick'in oda penceresinin dışındaki bir çekime doğru erimesini izlemiştir. Gerçekte olan ('şapkasını tekrar başına geçirmesi'nin şaşırtıcı bir detayla verilmesinden de anlaşılacağı üzere), Kont'un baygın Markiz'in sunduğu fırsatın yarattığı anî câzibeye direnememesidir. Gazete ilânlarıyla aramanın ardından Kont orta-

¹⁵ A. g. e., s. 70.

ya çıkar ve Markiz'e evlenme teklif eder, Markiz onda kendisine tecavüz eden değil, kurtaran kişiyi görmektedir. Öykünün ilerleyen bölümlerinde, Kont'un hamilelikteki rolü kesinleştikten sonra bile Markiz, ebeveyninin isteklerinin tersine, onunla evlenme konusunda ısrarlı olacak, bir tecavüzcü figüründe kurtarıcıyı kabullenmeye razı olacaktır – tıpkı Hegel'in, Luther'i izleyerek, *The Philosophy of Right*'ın 'Giriş' kısmının sonunda, bize zamanın can sıkıcı Haç'ında (umut ve kurtuluş) Gül'ünün farkedilmesini öğütlemesi gibi. Öykü'nün mesajı, tecavüzcü kimliğini, işlevi kadını tecavüzden kurtarmak olan kurtarıcıya yerleştiren Hegelci spekülative yargıyla ifade edilen ataerki toplumun 'hakikati'dir – ya da gene, Hegel dilinde, dışsal bir düşmanla çarpışma görüntüsü altında, Öznenin aslında kendisi ile mücadele ettiği, kendi Tözünü yanlış tanıdığı ileri sürülür.

Kleist'in hâli hazırda 'postmodern' olduğu yer, Kleist'in tam da yasayla aşırı-özdeşleşme yoluyla yasanın ultra-ortodoks yıkım yordamıdır. İbretlik vak'a, tabii ki, gerçek on altıncı yüzyıl olayları üzerine kurulu, uzunca sayılabilecek kısa bir roman olan *Michael Kohlhaas*'dır: Ufak çaplı bir adaletsizliğin (atlarından iki tanesine, yerel bir asilzade, rüşvetçi Baron von Tronka tarafından kötü muamele edilmiştir), kurbanı olduktan sonra saygı duyulan Sakson at satıcısı Kohlhaas inatçı bir adalet savaşı başlatır; rüşvetçilikten dolayı mahkemeyi kazanamayınca, yasayı kendi ellerine alarak silâhlı bir çete oluşturup Tronka'nın saklandığını tahmin ettiği bir dizi kaleye ve kasabaya saldırıp yakar – her seferinde kendine yapılan ufak yanlışın tamirinden başka bir talebi olmadığına ısrar eder.

Paradigmatik bir tersine dönme ile, Kohlhaas'ın kurallara kayıtsız şartsız bağlılığı, uyguladığı *yasa-koruyucu şiddeti* (Walter Benjamin'in klasik karşıtlığını¹⁶ kullanacak olursak) *yasa-yapan şiddete* dönüştürür: Burada standart sıralama tersine dönmüştür – yasa-oluşturan şiddetin, bir kez kuralı yerleştiğinde yasa-koruyucu olması değil; tersine, tam da yasa-koruyucu şiddet, aşırıya götürüldüğünde, cebren

¹⁶ Bkz.: Walter Benjamin, 'Critiques of Violence' *Reflections* içinde, New York: Schocken Books 1978.

yeni bir yasanın inşasına dönüşmüştür. Bir kez varolan yasal yapının çürümüşlüğüne, kendi yasalarına bağlı olmanın imkânsızlığına kâni olduktan sonra, sembolik kaydı neredeyse paranoid boyutlara vardırıp, niyetinin Başmelek Mikail'in temsilcisi olarak yeni bir 'dünya hükümeti' yaratmak, tüm sadık Hristiyanları da davasını desteklemeye çağırarak olduğunu beyan etmiştir. (Her ne kadar bu öykü 1810'da, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinden iki yıl sonra yazılmışsa da, Kohlhaas, Schiller'in kahramanlarından daha fazla Hegelci 'kalbin yasası ve kendini beğenme çılgınlığı'nın paradigmatic örneği gibi durmaktadır.)

Öykünün sonunda tuhaf bir uzlaşmaya varılır: Kohlhaas ölüm cezasına çarptırılmıştır, ne var ki bunu sükûnetle kabullenir, zira önemsiz hedefine ulaşmış görünmektedir: Gayet görkemli olan iki atı da sağlıklı olarak ona geri verilmiş ve Baron von Tronka da iki yıl hapis cezası almıştır... Bir 'kural adamının', yasanın uygulanmasını anlamlandıran yazılı olmayan kuralları hiç kaale almadan aşırıya kaçan adalet arayışının bu öyküsü suç ile sonuçlanmıştır: Önemsiz bir ihlâl öyle olayları harekete geçirmiştir ki, kelebek etkisi denen şeyin bir tür yasal versiyonunda, tüm ülke üzerinde ölçüsüz bir hasar oluşmuştur. Ernst Bloch'un Kohlhaas'ı 'hukuk biliminin Immanuel Kant'ı' olarak karakterize etmesine şaşmamak gerek.¹⁷

James Bond filmleri Kleist'in iki metninin simetrik tersine dönmüş halidir. Bir yandan bu filmlerin çoğu aynı tuhaf biçimde ütöpik cinsel eylem sahnesi ile biter ki bu sahne aynı zamanda teklifsiz ve paylaşılan kolektif bir deneyimdir; Bond, nihayet yalnız kalmış, kadınla birlikte ve onunla sevişirken, çiftin eylemi burada Bond'un profesyonel iş arkadaşlarında (M, Miss Money Penny, Q, vs.) vücut bulan büyük Öteki tarafından gözlemlenmektedir (dinlenmekte veya bir şekilde – diyelim ki dijital olarak – kayda alınmaktadır); bu eylem uydu görüntüsünde termal bir leke olarak nazikçe sunulur – Q'nun ikâme-

¹⁷ Ernst Bloch, *Über Rechtsleidenschaft innerhalb des positiven Gesetzes*, Frankfurt: Surkamp 1972, s. 96. Burada David Ratmoko'nun sıra dışı *Lizentiatsarbeit* 'Agency, Fiction and Act: Paranoia's Invisible Legacy' eserinden yararlanıyorum, Zürih 1999.

si (John Cleese), diğerlerinin meraklarını tatmin etmelerini önler ve bilgisayar ekranını basiretle kapatır. Normalde Büyük Suçlu için büyük Öteki (önvarsayılan ideal tanık) görevini üstlenen Bond, burada bizzat büyük Öteki'ye muhtaçtır; ancak bu tanıklar 'onun cinsel eylemini var kılabilir'. (Cemaatin oluşturduğu büyük Öteki'nin teslim ettiği böylesi bir cinsel eylem ütopyası *Minima Moralia*'da Adorno tarafından bile gündeme getirilmiştir: Adorno zengin adamın genç metresini, onunla yatmamış olsa bile kamu önünde sergilemesi darbimeselini bütünüyle özgürleşmiş seks fantezisi olarak okur.¹⁸) Öte yandan, tam da bu son postmodern yeniden yazma tarafından doldurulmayı bekleyen bir boşluk yaratır. Şunu demeye getiriyorum: James Bond'un enigması iki olayın, bu nihaî mutluluk ânı ve *bir sonraki* filmde, Bond'un bir görevi yerine getirmek üzere M tarafından tekrar aranması arasında neler olup bittiğinde (mî) aranmalıdır? Belki de bu postmodern bir Bond filmi olurdu, çürümekte olan bir ilişkinin bir tür sıkıcı varoluşsal draması: Bond yavaş yavaş kız arkadaşından sıkılmaya başlar, aralarında küçük tartışmalar çıkmaya başlamıştır; kız evlenmek ister, Bond buna karşıdır, ve bu böyle sürüp giderken nihayet Bond, M'nin araması sayesinde her ân daha boğucu olmaya başlayan bir ilişkiden kaçma fırsatı yakalayıp kurtulur.

Modernizm ve postmodernizm arasındaki karşıtlığı kavramsallaştırmanın bir başka yolu mit ve 'gerçek öykünün anlatısı' arasındaki gerilim aracılığıyla bulunabilir. Paradigmatik modernist jestte sıradan gündelik bir olay öyle biçimde sahnelenir ki bunun içinde mitik bir anlatı yankılanır (*Çorak Ülke*'den gayri bir diğer çok açık örnek, elbette ki, Joyce'un *Ulysses*'idir); popüler edebiyatta aynı nokta en iyi Sherlock Holmes öykülerinde yapılabilir – bunların tümü açık mitik titreşimler içerir.¹⁹ Postmodernist jest bunun tam tersi olacaktır: Mitik anlatıyı sıradan bir oluşum gibi sahnelemek. Yani – ya doğrudan re-

¹⁸ Bkz.: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from A Damaged Life*, London: Verso 1978, s. 84.

¹⁹ Bkz.: Michael Atkinson, *The Secret Marriage of Sherlock Holmes and Other Eccentric Readings*, Ann Arbor: Michigan Üniversitesi Yayınları 1996.

alist anlatı gibi duranın altında mitik çerçevenin kaba hatlarını sezerseniz (son zaman sinemasında örnek vak'a Atom Egoyan'ın çocukları baştan çıkaran Pied Piper referansları içeren *The Sweet Hereafter*'dır- Başka Bir Dünya), ya da bizzat miti 'gerçek öykü' gibi okursunuz.

Ne var ki bu postmodern yordam çok risklidir – Peter Schaffer'in (sonradan Richard Burton tarafından filmi çekilen) oyunu *Equus* belki de ifşa etmeye çalıştığım yanlışlığın en üst düzey örneğini sunmaktadır. Dramanın anlatıcısı, Eski Yunan mitleri ile ilgilenen sinik psikiyatrist, libidinal durumunun içerdği düğümü çözme çabasında, umutsuz bir *passage à l'acte* ile işinin bir parçası olarak baktığı çok değerli dört yarış atını orakla kör etmiş genç bir adamı hasta olarak kabul eder; büyük keşif ve hakikat ânu, kendisi entelektüel bir sterillikle eski Yunan mitlerine hayranlık duyadursun, psikiyatristin burada, gözlerinin önünde, mevcut yaşam deneyimi büyük mitlerin malzemesi olan zorlayıcı kurban ritüellerini taklit eden bir kişinin durmakta olduğunun farkına varması ile gelir – eski mitlerle kafayı bozmuş olduğundan gündelik yaşamının *ta kendisi* kutsal mitik deneyim olan bir kişinin varlığına kördür. Bu otantik olma iddiasındaki keşif neden yanlışdır? Bunun bir tür geriye dönük perspektif yanılsaması içermesinden dolayı mı? Mitin mevcut deneyimde asla tam olarak deneyimlenemeyeceğinden – mitin, mitik çerçevenin tanım gereği daima bir hatıra, 'gerçekten vuku bulduğunda' arzuların sıradan bir oyunu olan şeyin basitçe geriye dönük yeniden kurulumu olarak belirmesinden mi?

Equus'un içerdği yanlışlığın gerekçeleri başka bir yerde bulunacaktır. *Equus* bizlerin 'kuru', yabancılaşmış, 'büyüsü bozulmuş' çağdaş yaşantılarımızda yaşamın mitik deneyiminin büyüsunü nasıl yitirdiğimize dair eski bir konunun bir çeşitlemesidir. Ancak tam anlamıyla sanatsal modernizmin köklü özelliklerinden biri, modernleşme sürecinde, bu sürecin içerdği şiddette, barbarın, medeni-öncesi mitik kalıpların geri dönüşünü idrak etmektir – T.S. Eliot *Bahar Âyini*'nin 1921 Londra performansına gösterdiği tepkide, Stravinsky'nin müziğinin 'steplerin ritmini motor düdüklerinin çılgınlığına, makinelerin hırıltısına, dişlilerin gıcirtısına, demir ve çeliğin dövülmesine, yeraltı de-

miryolunun uğultusuna ve modern yaşamın diğer barbarca çılgınlıklarına' dönüştürme biçimini övmüştür.²⁰ Kısacası burada altta yatan nosyon eski ritüeller ve mitlerle büyüsi bozulmuş modern yaşam arasındaki çarpışma ya da boşluğa değil, ilkel barbarizm ve modernlik arasındaki sürekliliğe dairdir. Buradaki fikir, endüstriyel modernizm, büyük ve modern şehirlerdeki kalabalıkların kaotik hareketliliği ve benzeri şeylerin, 'medeni' aristokratik veya incelikli erken burjuva âdetleri evreninin çözülmesinin, geleneksel bağların erimesinin sembolize ettiği özelliklerin kendine has bir *mythopoeic* şiddet potansiyelinin müjdecisi olmasıdır – gayet iyi bilindiği üzere, modernleşme sürecinde barbarca *mythopoeic* şiddetin geri dönmesinin kutlanması, sanattaki tutucu modernizmin ana temalarından biridir. Kaotik modern şehir kalabalıklarının yükselişi erken burjuva liberal-rasyonalist bireyciliğin hegemonyasının, toplumsal yaşamın yenilenmiş barbarca dinsel estetikleştirilmesi lehine yıkımı olarak algılanmıştır – yeni kutsal kitle ritüelleri barbarca kurban etme biçimlerini icra ederek kendilerini dayatmaktadır.

Bu sürece standart Marksist yaklaşım iki veçhelidir: Bir yandan bir Marksist için söz konusu 'barbarlaşma' kapitalizmin tüm 'medenî' organik bağları acımasızca çözmesine içkindir diye yorumlamak kolaydır – burada anlatılmak istenen fikir, kapitalizmin çözücü, toplumsal olarak yıkıcı etkisi nedeniyle kapitalist gelişimin zarurî ifade biçiminin, toplumsal yaşamın ritüelleşmiş formlarına doğru ideolojik 'gerileme' olduğudur; öte yandan, Adorno gibi kuramcılar, bu barbarca mite doğru gerilemenin aslında sahte olduğunu vurgularlar – burada uğraştığımız şey, artık otantik organik mitik yaşam biçimleri değil, ama elden geçirilmiş, kendi karşıtını gizleyen sunî bir sahtelik, modern yaşamın küresel düşünömselleştirilme ve rasyonelleştirilmesi mitidir.

Buna karşın, modernleşmenin karakteristiği olan düşünömselleşme ve rasyonelleşmenin, yarı-mitik ideolojik deneyimleri kayıran

²⁰ "Ulysses," Order and Myth', *Selected Prose of T. S. Eliot* içinde, New York: Farrar, Straus & Giroux 1975, s. 177.

kendilerine has bir opaklığı da getirdikleri gerçeği değişmiyor. O halde bu yeniden-mitolojikleştirmenin getirdiği, bizzat Eliot tarafından, Joyce'un, Homeros *Odyssey*'ine referansla Leopold Bloom'un bir günlük deneyimini yapılandıran *Ulysses*'ine istinaden söylediği gibi, dışsal mitik çerçevenin basitçe bir 'denetleme, düzenleme, günümüz tarihi demek olan yoğun çaresizlik ve anarşi panaromasına bir biçim ve anlam kazandırma yolu' olduğu anlamına gelmiyor.²¹ Burada daha radikal bir mesele var: Geleneksel 'medenî' yapıları çözen modern endüstriyel yaşamın içerdiği kaotik şiddetin kendisi, medeni âdetlerin silâhıyla 'bastırılmış' olan ilksel *mythopoeic* barbarca şiddetin geri dönüşü olarak *doğrudan* deneyimlenmektedir. Ve belki de, son tahlilde bu 'postmodernizm' denen şeydir: Pek öyle modernizmi takip eden bir şey değil de, basitçe ona içkin olan *mit*.

Heidegger 'Batı'nın kurucu jesti, Yunan büyük dönüşümünü felsefe-öncesi mitik 'Asyatik' evrenin üstesinden gelinmesinde bulmuştu: Batı'nın en büyük karşıtı 'genelde mitik, özelde Asyatik olandır'.²² Ancak bu üstesinden gelme basitçe mitik olanın arkada bırakılması değil, ama onunla/onda süre giden bir mücadeledir: Felsefe mite geri dönüşe muhtaçtır – yalnızca onun kavramsal öğretisinin eğitimsiz kalabalıklara anlatılmasını içeren dışsal nedenlerden değil, ama içsel olarak en derindeki çekirdeğine ulaşamadığı yerde felsefenin, Eflatun'un mağara mitinden Freud'un ilksel baba ve Lacan'ın *lamel* mitlerine kadar kendi kavramsal bünyesinin 'dikişinin tutturulması' (*suture*) için. Bu nedenle mit, logos'un Gerçek'idir: Davetsiz misafir, kurtulunması imkânsız, yerleşme kâbiliyetinden yoksun olan. İşte Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nden çıkarılacak ders budur: Aydınlanma saf mitik samimiyeti hali hazırda ve hep 'kirletmiştir'; Aydınlanma'nın kendisi mitiktir, yani, bizzat kendi kurucu jesti, mitik işlemi *tekrarlar*. Ve postmodernlik Aydınlanma'nın tam da ken-

²¹ A. g. e., s. 178.

²² Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom*, Athens: Ohio Üniversitesi Yayınları 1985, s. 146.

di zaferinde nihaî mağlubiyete uğratılması değilse nedir: Aydınlanma'nın diyalektiği en üst noktasına ulaştığında, dinamik, köksüz sanayi sonrası toplum kendi mitini kendisi üretecektir.

'Tutum, tutum Horatio!'

O halde modernitenin kırılmasının doğası nedir? Mit hangi boşluğu ya da düğümü gizleme işini üstlenmiştir? Neredeyse eski ahlâkçı geleneğe geri dönme eğilimine gireceğiz: Kapitalizm pinti kişiliğin tutum günahından kaynaklanmıştı – epeydir gözden düşmüş bulunan Freudcu 'anal karakter' nosyonu ve bunun kapitalist birikimle bağlantısı burada beklenmedik bir patlama yapar. *Hamlet*'te (Perde I Sahne 2) aşırı tutumun tatsız karakteri net bir biçimde yakalanmıştır:

Horatio. Lordum, babanızın cenazesini görmeye geldim.

Hamlet. Yalvarırım, benimle dalga geçme, öğrencilik arkadaşım;
Senin gelişin düğünü içindir annemin.

Horatio. Gerçekten de, lordum, pek hızlı geldi ardından.

Hamlet. Tutum, Horatio, tutum! Cenaze için pişen etler
Soğuk meze oldu düğün masasına.
O günü göreceğime Horatio,
Göreydim baş düşmanımı cennette!

Buradaki kilit nokta, 'tutumun' yalnızca kaba hatlarıyla bir idareli olma haline değil, ama bir kimsenin yas tutma ritüelinin lâıykıyla hakkını vermeyi özgül reddine işaret etmesidir: Tutum (bu vak'ada yiyeceğin iki kere kullanılması), Lacan'a göre kendi değer açıklamasında Marx'ın dikkate almadığı *ritüel değer*in ihlâlidir:

Bu terim [tutum], kullanım ve değişim değerleri arasında modern toplumun yürürlüğe koyduğu uzlaşım konusunda belki de ekonominin Marxgil analizi tarafından gözden kaçırılmış olabilecek – zamanımız düşüncesinde baskın rol oynayan – bazı şeylerin gayet

yerinde bir hatırlatıcısıdır – öyle şeyler ki, kuvvet ve yaygınlığı her ân hissediliyor: Ritüel değerleri.²³

O halde bir ayıp olarak tutumun statüsü nedir?²⁴ Aristocu bir aklî çerçeveden tutumu israfın aşırı karşıtı ucu olarak görmek, ve tabii ki hakiki erdem olarak bir orta terim inşa etmek – basiret, itidalli harcama sanatı, iki aşırı uçtan da kaçınmak – kolay olacaktır. Ancak Cimri'nin paradoksunda *bizzat itidalden bir fazlalık çıkartması* söz konusudur. Bu şu anlama gelir: Arzunun standart tarifi onun ihlâl edici karakterine odaklanır: Ahlâk (modern-öncesi anlamıyla 'yaşama sanatı') nihaî olarak itidalin, bazı sınırların ötesine geçme itkisine direnmenin, tanımlı gereği ihlâl edici olan arzuya direnmenin etiğidir – cinsel tutku beni tamamen tüketir; oburluk, cinayet ânında bile durdurulamayan yıkıcı tutku... Arzunun bu ihlâl eden nosyonunun tersine, Cimri bizzat itidale arzu ile yatırım yapar (ve böylece bir aşırılık niteliği ile): Harcama, ekonomi yap; koyvermek yerine tut – herkesçe malum 'anal' niteliklerin hepsi. Ve yalnızca *bu* arzu, tam da bu anti-arzu, arzunun *ta kendisidir*.

Hegelci 'karşıtların belirleyiciliği [*gegensätzliche Bestimmung*]'²⁵ nosyonunun kullanımı burada tümüyle meşrudur: Marx üretim-bölüşüm-değişim-tüketim dizisinde 'üretim' teriminin ikili anlamı olduğunu iddia etmiştir; bu terim aynı anda hem dizideki terimlerden biridir hem de dizinin bütününe yapılaştırmacı ilkesidir. Dizideki terimlerden biri olarak üretim içinde, (yapılaştırmacı ilke olarak) üretim, Marx'ın tam da Hegelci terimi kullanarak dediği gibi, 'kendisi ile karşıtların

²³ Jacques Lacan, 'Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*', *Literature and Psychoanalysis* içinde, der. Shoshana Felman, Baltimore, MD ve Londra: Johns Hopkins Üniversitesi Yayınları 1982, s. 40. Marx'ın savunusu adına bu 'gözden kaçırmanın' o kadar da Marx'ın suçu olmadığını, suçun bizzat kapitalist gerçeklikte – 'kullanım ve değişim değerleri arasında modern toplumun yürürlüğe koyduğu uzlaşım'da – olduğunu ekleyebiliriz.

²⁴ Bu altbölümün bütünü için bu nosyonları Cimri paradokslarından Sami-karşıtı Yahudi figürünün doğuşunu da kapsayacak denli geliştiren Mladen Dolar ile yaptığımız konuşmalara fazlasıyla borçluyum.

²⁵ *Hegel's Science of Logic*, Londra: George Allen & Unwin 1969, s. 431.

belirleyiciliğinde çarpışır'.²⁶ Aynı şey arzu için de geçerlidir: Arzunun (yani, haz ilkesini göz ardı eden aşırı eklentinin) farklı türleri vardır; bu türler arasında 'dediğimiz anlamda' arzu, Cimri tutumu kılığındaki kendisiyle, arzunun ihlâl edici ediminin tam karşısı ile 'karşıtların belirleyiciliğinde' çarpışır. Lacan bu noktayı Molière bağlantılı olarak açıklamıştır:

Fantezinin, imge ve patosun nesnesi, öznenin sembolik olarak yoksun kaldığı şeyin yerini alan öteki unsurdur. Böylece imgelemsel nesne varlık boyutunun erdemlerini kendinde yoğunlaştırmak ve insanın arzu nesnesiyle en kıvamlı ve opak ilişkisi üzerine odaklanırken Simone Weil'in uğraştığı varlığın gerçek sanrısı [*leurre de l'être*] haline gelmek konumundadır: Molière'in Cimrisinin kıymetli sandığı ile ilişkisi. Bu insan arzusunda nesnenin fetiş niteliğinin en üst noktaya ulaşmış halidir.... İmgelemsel fantezide nesne a'nın opak karakteri en çok telaffuz edilen biçimiyle sapık arzu kutbunu belirler.²⁷

O halde eğer arzunun gizemini çözmek istiyorsak, onun için hiçbir şeyden kaçınmadıkları, her şeyi göze aldıkları tutkularının kölesi olmuş âşıklara ya da katillere değil, Cimri'nin sandığına, sahip olduğu şeyleri biriktirdiği ve sakladığı gizli yere yönelik tutumuna odaklanmalıyız. Gizem, elbette ki, eksikliğin fazlalıkla, iktidarın iktidarsızlıkla, tamahkâr biriktirmenin sadece gözlemlenebilen ama asla tam olarak haz alınamayan nesnenin yasak/dokunulmaz Şey mertebesine yükseltilmesi ile çakıştığı Cimri figüründe bulunabilir. Cimri'yi en iyi anlatan arya Rossini'nin *Seville Berberi*, I. Perde'deki Bartolo'nun 'A un dottor della mia sorte'si değil midir? Buradaki saplantılı çılgınlık Bartolo'nun genç Rosina ile sevişme ihtimaline büsbütün kayıtsız olduğunun ifadesidir – ona sahip olmak ve onu korumak için onunla evlenmek istemektedir, tıpkı bir cimrinin sandığına sahip olmak isteme-

²⁶ Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin 1972, s. 99.

²⁷ Lacan, 'Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*', s. 15.

si gibi.²⁸ Daha felsefî terimlerle söyleyecek olursak, Cimri'nin paradoksu iki uyumsuz ahlâkî geleneği birleştirmesindedir: Aristocu itidal etiği ve 'haz ilkesini' rayından çıkaran Kantçı kayıtsız şartsız talep etiği – Cimri bizzat itidal düsturunu Kantçı kayıtsız şartsız talep düzeyine yükseltir. Böylece tam da itidal ilkesine sarılmak, aşırılıklardan kaçınmak kendine has bir fazlalık – bir artık haz – yaratır.

Ancak kapitalizmin gelişmesi bu mantığı alttan alta dönüştürmüştür: Kapitalist artık gizli hazinesine yapışan, sımsıkı kilitlenmiş kapıların ardında tek başına kaldığında onu gizli gizli gözetleyen yapayalnız Cimri değil, hazinesini saklamak ve arttırmanın tek yolunun onu harcamak olduğuna dair temel paradoksu kabullenmiş öznedir. Burada balkon sahnesinde Juliet'in aşk formülü ('ne kadar verirsem o kadar artıyor') kötücül bir dönüş yapar – bu formül tam da kapitalist yatırımın formülü değil midir? Kapitalist ne kadar fazla yatırım yaparsa (ve yatırım için ne kadar ödünç alırsa) o kadar fazlasına sahip olur, böylece günün sonunda elimizde nakit 'net varlığı' pratik olarak sıfır, hattâ negatif olan, ama gelecekteki kâr beklentilerinden dolayı 'varlıklı' kabul edilen Donald Turmpvâri saf bir sanal kapitalist kalır. Ve dânelim Hegelci 'karşıtların belirleyiciliği' meselesine – kapitalizm, bir şekilde, arzuya baş eğdiren (yani, nesneyi tüketen) karşıtların belirleyiciliği (görünürde olanın biçimi) tutum nosyonu etrafında döner: Buradaki cins, tamâhtır, hem de görünürde olan biçimi ile aşırı ve sınırsız tüketim tamâhın kendisi iken (karşıtların belirleyiciliği).

Bu temel paradoks sayesinde tüketicinin tutumluluğuna hitap eden pazarlamanın başlangıç stratejileri gibi fenomenleri bile türetebiliriz: Reklâmların nihaî mesajı 'Para verip şunu al, ikincisi bedava, böylece *ekonomi yapmış olursun!*' değil midir? Erkek şovenistin karısına dair herkesçe malum imgesi alış-veriş çılgınlığından sonra eve dönüp kocasına şunu söyleyen kadın değil midir: 'Demin tam iki yüz dolar biriktirdim! Aslında bir ceket almak istiyordum ama üç tane alarak tam iki yüz dolar indirimden yararlandım!' Bu artığın vücut bul-

²⁸ Bu arya üçgenin bir parçası olarak, diğer iki büyük öz-sunumla, 'Largo il factotum' ve 'La calumnia' ile birlikte, okunmalıdır.

muş hali son üçte biri farklı renge boyanmış ve üzerinde kocaman harflerle ‘%30’UNU BEDAVAYA ALIN!’ yazan dış macunu tüpüdür – böyle bir durumda hep şöyle demek istemişimdir: ‘tamam o zaman bana sadece şu bedava olan %30’u verin bakalım’. Kapitalizmde ‘doğru fiyatın’ *tanımı*, *indirimli* fiyattır. Artık yıpranmış olan ‘tüketim toplumu’ adı tüketim ancak kendi karşısının görünürdeki hali, yani tutum olarak kavranırsa korunabilir.²⁹

Burada *Hamlet*’e ve ritüel değere geri dönmemiz gerekiyor: Ritüel nihaî olarak cömertçe tüketimin yolunu açan kurban ritüelidir – tanrılara boğazlanan hayvanın bedeninin derinliklerindeki organlarını (kalp, bağırsaklar) feda ettikten sonra geri kalan etle yapılan doyurucu bir öğünü haketmişsinizdir artık. Fedâ olmadan özgürce yapılacak tüketim yerine bu ‘lüzumsuz’ ritüelleşmiş kurbandan vazgeçmek isteyen modern ‘bütünlüklü ekonomi’ tutum paradokslarını üretir – cömertçe tüketim diye bir şey *yoktur*; ancak kendi karşısının görünürdeki biçimi olarak işlev göreceksa tüketime izin verilir. Aslında Nazizm de, Lacan’ın *XI. Seminer*’de söylediği gibi, tam olarak ritüel değer, ‘karanlık tanrılara’ yapılan o muazzam feda, Musevi Katliamı, aracılığıyla olması gereken yerinde korunması yolunda kalkışılmış umutsuz bir çaba değil midir?³⁰ Gayet uygun olarak kurban edilen nesne, tam da kapitalist tutum paradoksunun vücut bulduğu Yahudi idi. Faşizm kapitalizmin bu mantığına karşı geliştirilmiş bir dizi girişimde aranmalıdır: ‘Yahudi’de varlık bulan fazlanın bir kısmını kesip alarak ‘dengeyi yeniden sağlama’ amacındaki Faşist korporatist çabadan gayrı modern öncesi egemen olan saf harcama jestini yeniden tesis etme girişimlerinin farklı versiyonlarından da söz edebiliriz – sınırsız *jouissance*’ında kendini büsbütün, hem de ölümüne tüketen tek hakiki ‘tüketim öznesi’ *junkie* figürünü hatırlayın.³¹

²⁹ Burada kapitalist süperegonun, mantığı daha bütünlüklü olarak, *The Fragile Absolute* (Slavoj Žižek) 3. Bölüm’de geliştirilen bir başka yönünü geliştiriyorum.

³⁰ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, s. 253.

³¹ Uyuşturucu bağımlılığını toplumsal bünyeye dönük nihaî tehlike olarak gören gü-

Agape*

O halde, her iki çıkış yolu da kapalıysa, bu tutumlu tüketim düğümünün içinden nasıl çıkacağız? Belki Hristiyan *agape* nosyonu bize çıkış yolunu gösterir: ‘Tanrı dünyayı öylesine sevmiştir ki, ona inanan her kim varsa mahvolmasın ve sonsuz yaşama kavuşsun diye kendi biricik Oğlunu verdi’ (John 3: 16). Hristiyan inancının bu temel akidesini tam olarak nasıl kavramalıyız?³² Tanrı ve insanlar arasındaki alış-ve-rişte kurban etme jesti olarak ‘kendi biricik Oğlunu verdi’ – İsa’nın ölümü – noktasını idrak ettiğimiz anda problemler çıkmaya başlıyor. Eğer Tanrı kendisi için en değerli olanı, kendi oğlunu feda etmek suretiyle, günahlarının fidesini ödeyerek insanlığı kurtarıyorsa bu edimi açıklamak için nihaî olarak iki yol kalıyor: ya bizzat Tanrı bu kefareti talep etmiştir – yani İsa insanlığın temsilcisi olarak kendini feda ederek babası olan Tanrı’nın kefareti ihtiyacını tatmin etmiştir – ya da Tanrı kadir-i mutlak değildir – yani, o da Yunan tragedya kahramanı gibi daha üstün bir Kader’e tâbidir: Tanrı’nın yaratma edimi, Yunan kahramanın mukadder suçu gibi, istenmeyen uğursuz sonuçlara yol açmıştır, ve Adaletin dengesini yeniden kurmak için ona tek seçenek olarak en değerli varlığını, kendi Oğlunu fedâ etmek kalmıştır – bu anlamda bizzat Tanrı nihaî İbrahim peygamberdir. İsa Öğretisi’nin köklü problemi, İsa’nın feda edilmesi ile ilgili kendisini dayatan bu iki okumadan nasıl kurtulunacağıdır:

Tanrının bizden veya bizim bir temsilcimizden tazminat ‘ihtiyacında’ olduğuna dair herhangi bir fikir, Tanrı’nın üzerinde ve Tanrı’nın

nümüz meşgalesi ancak tutumun görünürdeki biçimi olarak baskın öznel tüketim ekonomisi arkaplanına yerleştirildiğinde doğru anlaşılabilir: Önceki dönemlerde uyuşturucuların tüketimi basitçe gerçek (de Quincey, Baudelaire) ve kurgusal (Sherlock Holmes) karakterlerin yarı-gizli pratiklerinden yalnızca bir tanesiydi.

* Tensel/şehvanî sevgi anlamındaki Eros karşıtı olarak Tinsel sevgi. Ayrıca somut olarak: “Erken dönem Hristiyanlık’tan kaynaklanan, duaların ve Kutsal kitabın okunduğu, şarkıların söylendiği ve yoksullara yardım edildiği şölen veya festival.”

³² Bu nosyonun materyalist okuması için bkz.: Žižek, *The Fragile Absolute*, Bölüm 11-15.

tazminat talebiyle tâbi olmak zorunda kaldığı bir tür ahlâkî düzenin varlığı fikrinde olduğu gibi, kovulmalıdır.³³

Sorun, tabîî ki, bu iki seçenektен, tam da İncil'in lafzı bu seçeneklerin öncüllerini destekler görünürken, *tam olarak nasıl* kaçınılacağıdır: İsa'nın eylemi bizzat İsa'nın kendi sözleriyle, başka kutsal metinlerce ve İncil'in en seçkin yorumcuları tarafından tekrar tekrar 'fidye' olarak ifade edilmektedir. İsa'nın kendisi 'pek çokları için hayatını fidye olarak vermeye' geldiğini söylüyor (Mark 10:45); Timothy 2: 5-6 İsa'dan 'kendi hayatını herkes için fidye olarak veren ... Tanrı ile insanlığın arabulucusu' olarak söz ediyor; bizzat Aziz Paul Hristiyanları 'belli bir fiyatla satın alınan' köleler olduğunu belirtirken (I Corintians 6: 20) İsa'nın ölümünün bizim özgürlüğümüzün satın alınması olduğunu ima ediyor.

O halde öyle bir İsa'mız var ki, çektiği acı ve ölümü bizim özgürlüğümüzün bedelini ödemiş, bizleri bu kefaretle günah yükümlülüğünden kurtarmıştır; eğer, bu durumda, bizler günaha kölelikten ve ölüm korkusundan İsa'nın ölümü ve dirilmesi ile özgürleştirilmişsek, *bu bedeli kim talep etmiştir?* Fidyeye kime ödenmiştir? Bazı erken Hristiyan yazarlar bu problemi net biçimde algılayarak mantıksal ama dalâlet içeren bir çözüm önerisinde bulunmuşlardır: Madem İsa'nın feda edilmesi bizleri İblis'in (Şeytan'ın) gücünden kurtarmıştır, o halde İsa'nın ölümü Tanrı'nın İblis'e, günah içinde yaşadığımızda bize sahip olana ödediği bedel olmalıdır, bu sayede İblis yakamızı bırakmıştır. Ama gene aynı düğüm: Eğer İsa bizzat Tanrı'ya kurban verildiyse sorulması gereken soru şudur: Tanrı bu kurbanı neden talep etmiştir? O, kendisine ihanet eden insanlıkla barışmak için ağır bir bedel isteyen acımasız ve kıskanç bir Tanrı mıdır hâlâ? Eğer İsa bir başkasına (İblis'e) kurban edildiyse bu durumda da alış-veriş tarafları olarak Tanrı ve İblis'in bulunduğu garip bir gösteri ile karşı karşıyayız demektir.

³³ Gerald O'Collins, *Christology*, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları 1995, s. 286-7.

Elbette ki, İsa'nın kurban edilerek ölümünü 'anlamak' kolaydır, bu eylemde muazzam miktarda 'psikolojik kuvvet' mevcuttur. Bir şeylerin kökten yanlış olduğu ve bundan bizlerin sorumlu olduğumuz nosyonu yakamıza yapışmışsa – yani, bu meselede insanlığın varoluşuna içkin derin bir kusur söz konusu ise ve bu sayede hiçbir zaman tam olarak hafifletemediğimiz bir suçluluğu sırtımızda taşıyorsak – bizlere dönük sonsuz sevgi beslediğinden kendini feda ederek bizi suçluluğumuzdan kurtaran mutlak masum Varlık, Tanrı fikri, yalnız olmadığımızın, Tanrı için bir *anlamımızın* olduğunun, bize *şefkât* beslendiğinin, Yaratan'ın sonsuz Sevgisi ile korunduğumuzun ama aynı zamanda ona karşı sonsuz derecede borçlu olduğumuzun kanıtı olarak işlev görür. Böylece İsa'nın kurban edilmesi ahlâklık bir yaşam sürmemizin ebedi hatırlatıcısı ve teşvik edicisi olma işini görür – ne yaparsak yapalım, hep hatırlamalıyız ki Tanrı bizzat kendi yaşamını bizim için feda etmiştir.... Ne var ki bu anlatım apaçık şekilde yetersizdir, zira bu eylemi *doğasında* teolojik terimler bulunan anlatıyla açıklamak durumundayız, psikolojik mekanizmalarla değil. Enigma olduğu yerde duruyor ve (Canterburyli Anselm gibi) en yetkin teologlar bile yasalılık tuzağına düşmüş görünüyorlar. Anselm'e göre günah ve suç söz konusu olduğunda mutlaka tatmin de vardır: İnsan günahının yol açtığı suçun temizlenmesi için bir şeyler yapılmış olması gerekir. Ne var ki bizzat insanlık bu zaruri tatmini sağlayacak kadar güçlü değildir – yalnızca Tanrı bunu başarabilir. Şu halde tek çözüm yolu, aynı ânda hem tam olarak tanrısal hem de tam olarak insanın, Tanrı-insanın ortaya çıkması, yani, Dirilme'dir: Tanrı-insanın Tanrı olarak bu tatmini verecek *kâbiliyeti*; insan olarak bunu verme *yükümlülüğü* olabilecektir.³⁴

Bu çözümün sorunu, yasalıcı nosyonda bulunan günahın bedelini ödeme ihtiyacının (zarar mutlaka tazmin edilmelidir) amansız karakteridir – bu bedel tartışılmaz, basitçe kabullenilir; buradaki son derece safiyane bir sorudur: Tanrı bizleri neden *doğrudan* affetmemekte-

³⁴ Burada Alister E. McGarth'tan yararlanıyorum, *An Introduction to Christianity*, Oxford: Blackwell 1997, s. 138-9.

dir? Tanrı günahın bedelinin ödenmesi gereğine neden boyun eğsin? Hıristiyanlığın temel akidesi bunun tam tersini söylemiyor mu: Bu yasalıcı tazmin mantığının askıya alınması, bu dönme mucizesi aracılığıyla Yeni Başlangıç'ın mümkün olması fikri, bu yolla geçmiş borçların (günahların) basitçe silinmesi? Besbelli benzer bir izi takip ederken radikal bir vurgu değişikliği yapan Karl Barth, 'Bizim Yerimize Yargıç Yargılandı' başlıklı denemesinde meseleye geçici bir yanıt bulur: Yargıç olarak Tanrı önce insanlık hakkında bir hüküm vermiştir, ve sonra insana dönüşmüş ve cezayı omuzlanarak bedeli kendi ödemiştir ki 'bu yolla kendisi ile barışma, kendisine dönüşme olasılığımız onun tarafından tesis edilsin'.³⁵ Şu halde – biraz uygunsuz terimlerle ifade edersek – Tanrı insana dönüşmüş ve ona sempati duymamız ve bizi kendisine döndürmek için nihaî ibret olarak kendini feda etmiştir. Bu fikir ilk olarak Abelard tarafından bir araya getirilmiştir: 'Tanrı'nın Oğlu bizim doğamızı almış ve ölümü pahasına lafzî ve örnek olarak bizi eğitime işini üstlenmiştir, öyle ki sevgi yolu ile bizleri kendine bağlamıştır.'³⁶

Burada İsa'nın acı çekmesi ve ölmesinin gerekçesi, yasalıcı tazmin nosyonu değil, ölümünün biz günahkâr insanlar üzerinde dinsel-ahlâkî ıslah edici etkisidir: Eğer Tanrı bizi doğrudan bağışlayacak olsaydı, bu bizi dönüştürmeyecek, bizi yepyeni, daha iyi insanlar yapmayacaktı – ancak İsa'nın kurban edilme sahnesinin bizde uyandırdığı şefkât, minnet ve borç duygusu bizi dönüştürecek zarurî gücü sağlayabilirdi.... Aslında bu akıl yürütmede bir şeylerin eksik olduğunu görmek kolay: Biz insanları etkilemek için kendi Oğlunu, en değerli varlığını feda eden tuhaf bir Tanrı değil mi bu? Hattâ Tanrı'nın bizi kendine Aşk ile bağlamak için kendi Oğlunu feda ettiği fikrine odaklandığımızda işler daha da tekinsiz hale geliyor: Bu durumda mesele yalnızca Tanrı'nın bize duyduğu sevgi olmaktan çıkıp, biz insanlar tarafından *sevilme* (narsist) arzusu halini alıyor – bu okumada bizzat Tan-

³⁵ Aynı yerden alıntılandı, a.g.e., s. 141.

³⁶ Aynı yerden alıntılandı, a.g.e., s. 141-2.

rı tuhaf biçimde Patricia Highsmith'in 'Heroine' öyküsünde, önce oturdukları evi ateşe verip daha sonra ailesine adanmışlığını kanıtlamak için çocuklarını her yanı saran alevlerden kahramanca kurtaran çılgın vali karısına benzemiyor mu? Aynı şekilde Tanrı önce Kovulmayı ayarlıyor (yani bizim ona ihtiyaç duyacağımız bir durumu kıskırtıyor) ve sonra da (bizzat kendi yarattığı tatsız durumdan çekip çıkarak) bizi kurtarıyor.

Şu halde bu, Hristiyanlığı defolu bir din mi *yapar*? Yoksa Çarmıha Gerilme'nin faklı bir okuması daha makul olabilir mi? Bu berbat durumdan çıkmanın ilk adımı, intikam ya da Adaletin dengesini yeniden kurmaya mukadder bir cezanın döngüsel mantığını bozsa da – ya da, bunun yerine, *askıya* alsın da – İsa'nın sözlerini hatırlamak olacaktır: 'İşittiğimiz, 'Göze göz, dişe diş!' yerine, 'Eğer biri sağ yanağına tokat atarsa, ona sol yanağını dön!' sözleridir. Buradaki nokta, aptal bir mazoşizm, aşağılanmanın tevazu ile kabullenilmesi değil, ama *adaletin yeniden kurulan dengesinin döngüsel mantığını kesintiye uğratma* gayretidir. Aynı şekilde İsa'nın kurban edilmesi, paradoksal doğası ile (biz insanların günahına girdiği, güvenine ihanet ettiği kişi, bunların kefareti ödeyerek günahlarımızın bedelini üstlenen kişinin *ta kendisidir*) günah ve ceza, yasal veya ahlâkî tazminat, 'mahsuplaşma' mantığını, paradoksu kendine dair kılarak askıya alır. Bu askıya alma işini başarmanın, suç ve ceza/tazminat zincirini kırmanın tek yolu, kendini yok etmeye tamamen hazır olmayı kabullenmekten geçiyor. Ve *aşk*, en temel düzeyinde tazminat zincirini kırmanın böylesi paradoksal jestinden başka bir şey değildir. Böylece ikinci adım, birinin kendini imha etmeyi başından kabul etmesi ve bunun peşine düşmesini sağlayan dehşet büyüklükteki kuvvet üzerine odaklanmayı gerektiriyor – İsa başkası tarafından veya başkası için fedâ edilmedi, o *kendini* fedâ etti.

Üçüncü adım insanlık ve Tanrı arasındaki arabulucu olarak İsa nosyonu üzerine odaklanmaktır: İnsanlığın yeniden Tanrı yolunda kazanılması için, arabulucu kendini feda etmelidir. Bir başka ifade ile, İsa orada durup durdukça, Tanrı ve insanlığın yeniden birleşmesinin figü-

rü olan Kutsal Ruh diye bir şey de olmayacaktır. Tanrı ve insanlık arasındaki arabulucu olarak İsa – günümüz yapısökümcü terimlerle söyleyecek olursak – ikisi arasındaki varlık imkânı ve varlık imkânsızlığıdır: Uzlaştırıcı olarak aynı zamanda iki karşıt kutbun tam bir uzlaşma ulaşmasına mani olan engeldir. Veyahut – Hristiyan tasımın Hegelci terimleriyle söylersek – ortada iki ‘öncül’ vardır (İsa Tanrı’nın Oğludur, tümüyle Tanrısaldır ve İsa bir insanoğludur, tümüyle insandır) ve karşıt kutupları birleştirmek, ‘sonuca’ (insanlığın Tanrı ile Kutsal Ruh’ta tamamen birleşmesi) ulaşmak için, arabulucu kendini resimden silmek zorundadır.

İsa’nın ölümü, kendi Ötesinde mütemadiyen ortaya çıkıp tekrar kendi içine dönen Tanrısal vücut bulma ebedî döngüsünün parçası değildir. Hegel’in dediği gibi, Haç üzerinde ölen, aşkın Tanrı’nın insanda vücut bulmuş hali *değil*, ama *kendi Ötesinde Tanrı*’dır. İsa’nın kurban edilmesi sayesinde Tanrı artık ötede değildir, ancak (dinsel cemaatin) Kutsal Ruh’una geçmiş durumdadır. Bir başka deyişle, İsa iki ayrı varlığın arasında (Tanrı ve insanlık) arabulucu olmuş olsaydı, ölümü artık bundan sonra arabuluculuk olmayacağı, bu iki varlığın yenisinden ayrı kalacağı anlamına gelirdi. Böylelikle Tanrı, apaçıktır ki, çok güçlü bir anlamda arabulucu olmalıdır: Bu, iki kutup doğrudan bütünleştiği için Kutsal Ruh’ta artık İsa’ya ihtiyaç olmadığı anlamına gelmez; bu arabuluculuğun mümkün olabilmesi için *her iki kutbun doğasının radikal biçimde değişmesi zorunludur* – yani, her ikisinin de tek ve aynı hamle içinde töz değişimine uğramaları zorunludur. Bir yandan, İsa gözden yiten arabulucu/aradakidir ki, ölümü Baba’nın kendisini, Tanrı’yı, Kutsal Ruh’la ‘birleştirmiştir’; öte yandan, O gözden yiten arabulucu/aradakidir ki, ölümü insan cemaatinin kendisini yeni bir tinsel aşamaya ‘geçirmiştir’.

Bu iki işlem birbirinden ayrı değildir; bunlar tek ve aynı hamlenin iki unsurudurlar: Öyle bir hamle ki, bunun sayesinde Tanrı’nın aşkın Ötede olma karakterini kaybedip Kutsal Ruh’la birleşmesi (inanen cemaatinin ruhu), ‘düşmüş/günahkâr’ insan cemaatinin Kutsal Ruh seviyesine yükselme hamlesiyle *eşitlenir*. Bir başka ifadeyle, Kutsal

Ruh içinde insan ve Tanrı doğrudan, İsa'nın aracılığı olmaksızın iletişim halinde olduklarından değil, daha ziyade bunlar doğrudan örtüş-tükleri için – Tanrı, inananlar cemaatinin Kutsal Ruh'undan başka bir şey değildir. İsa, Tanrı ve insanlık doğrudan iletişim kurabilsin diye ölmek zorunda değildir, bunun nedeni *artık iletişim kurulacak aşkın bir Tanrı kalmamasıdır*.

Yakınlarda³⁷ Boris Groys'un dediği gibi, İsa dinler tarihinde ilk ve tek 'kullanıma hazır Tanrı'dır: Tam olarak insandır ve bu nedenle sıradan bir insandan ayırt edilemez – fizikî görünümünde onu özel vak'a yapan hiçbir şey yoktur. Yani tıpkı Duchamp'ın pisuvarı veya bisikleti nasıl içsel özelliklerinden ötürü değil de işgâl etmelerinin sağlandığı konumdan ötürü sanat nesnesi sayılıyorlarsa, İsa da, içsel 'Tanrısal' niteliklerinden dolayı değil de, kesin olarak tam bir insan olduğu için Tanrı'nın oğludur. Bu nedenle İsa'nın ölümüne dönük doğru Hristiyan yaklaşım onun ölü kimliğine melankolik bir bağlanış değil, sonsuz bir haz olmalıdır: Pagan Erdem'in nihaî ufku melankolidir – nihaî olarak her şey toza dönüşür, bu nedenle arzudan feragat edebilmek için insan etrafı ile âlâkasını koparmayı öğrenmelidir – beri yandan eğer melankolik *olmayan* tek bir din varsa, bu Hristiyanlıktır, tam da kayıp nesne olarak İsa'ya melankolik bağlanışın yanıltıcı görüntüsüne rağmen.

Şu halde İsa'nın kurban edilmesi, radikal bir anlamda, *anlamsızdır*; bir değiş-tokuş eylemi değil, ama bize, günahkâr cemaate olan sevgisini göstermeyi amaçlayan büsbütün yararsız, aşırıya kaçan, açıklaması olmayan bir jest – tıpkı, gündelik yaşamımızda, birilerini gerçekten sevdiğimizi göstermek için yararsız ve aşırı bir harcama yapmak durumunda olduğumuz anlardaki gibi. İsa bizim günahlarımızın bedelini 'ödemez' – Aziz Paul'ün açıkça belirttiği gibi, *tam da bu ödeme mantığı, bizzat bu alış-veriş, bir bakıma, günahın ta kendisi olduğu için*, İsa'nın eylemindeki iddia bizlere *alış-veriş zincirinin kırılabilceğini* göstermektir. İsa insanlığın kefareti günahlarımızın be-

³⁷ Özel görüşme, Ekim 1999

delini ödeyerek karşılamaz, bunu günah ve bedel ödeme fasit dairesi-
ni kırıp dışarı çıkabileceğimizi bize göstererek yapar. Günahlanmamızı
ödemek yerine İsa bunları resmen *siler*, bunları geriye dönük olarak
sevgisi ile ‘kaldırır’.

Yüzeysel benzerliklerine rağmen Hristiyanlığı Budizm’den ayıran
radikal farkı işte bu arkaplan temelinde değerlendirmeliyiz.³⁸ Her ne
kadar hem Hristiyanlık hem de Budizm Mutlak ile (Boşluk [*the Vo-
id*], Kutsal Ruh), kozmos ve toplumun hiyerarşik yapısının etrafından
dolaşarak doğrudan bağlantı kurma yeteneğinin bireylerde bulundu-
ğunu ileri sürseler de, Budizm Varlığın Âlî Zinciri pagan nosyonuna
bağlı kalır: Aramızdaki en büyük kahraman bile Lilliputluların yüzler-
ce iple bağladıkları Gulliver gibidir – yani, geçmişteki eylemlerimizin
sonuçlarından kaçamayız; günahlarımız bizi gölgemiz gibi izler, er ve-
ya geç bizi yakalayacaklardır: Bedeli ödemek zorundayız. Yaşamın
görünümüne dair gerçek pagan trajik bakışının çekirdeği budur: Biz-
zat varlığımız günahlarımızın, kendimizi suçlu hissetmemiz gereken,
kozmetik dengeyi bozan bir şeylerin kanıtıdır; ve bunun için en nihaye-
tinde yok olarak, ‘toz, toza geri döndüğünde’ bir bedel öderiz. Bura-
da hayatî önemi olan şey, bu pagan nosyonun bir kısa devre, en iyi ifa-
desini nedensellik kelimesinin Yunanca karşılığında [*aitia*] bulan ‘on-
tolojik’ ve ‘ahlâkî’ boyutlar arasında bir örtüşme içerdiğidir: ‘Bir şe-
ye neden olmak’ Yunanca’da aynı zamanda ‘o şey için suçlu/sorumlu
olmak’ anlamına gelir. Bu pagan ufkun karşısında Hristiyan ‘İyi Ha-
ber (Müjde)’, geçmişin yükünü askıya almanın, bizi geçmişteki suç-
larımıza bağlayan ipleri kesmenin, maziye temizleyip sıfırdan yola çık-
manın mümkün olduğudur. Burada doğüstü büyü falan yoktur: Bu
özgürleşim basitçe ‘ontolojik’ ve ‘ahlâkî’ boyutların birbirinden ayrıl-
ması anlamına gelir: Varlığın Âlî Zinciri *ahlâkî* düzeyde kırılabilir; gü-
nahlar yalnızca bağışlanmakla kalmaz, ama aynı zamanda geriye dö-
nük olarak hiçbir iz kalmamacasına silinir: Bir Yeni Başlangıç müm-
kündür.

³⁸ Bunu izleyen paragraf Žižek, *The Fragile Absolute* bağlamında bir özeleştirici ola-
rak yazılmıştır.

Paganizmin kelimenin doğru anlamında diyalektik paradoksu, tüm farkların nihaî olarak değersizleştiği, bütün fanî varlıkların önünde sonunda içinden doğdukları ilksel Hiçliğe karışacakları bir evren nosyonuna referansla toplumsal hiyerarşileri meşrulaştırmasındadır ('herkes/her şey ait olduğu yerinde'). Bununla simetrik bir kontrast içinde Hristiyanlık, tam da en radikal Fark/Kopuş iddiası aracılığıyla eşitliğe ve evrensele doğrudan erişim fikrine dayanır. Hristiyanlığı Budizmden ayıran boşluk işte tam budur: Budizme göre geçmiş suçlarımızdan özgürleşmemiz mümkündür, ama bu özgürleşim ancak gerçeğin (gerçek olarak algıladığımız şeyin) radikal reddi aracılığıyla, kendimizi tam da yaşamı tanımlayan itkiden/güçten ('arzu') özgürleştirerek, onun kıvılcımını söndürüp kendimizi Nirvana'nın ilksel Boşluğuna, biçimi olmayan Bir-Hep'e gömerek olabilir. Yaşamda özgürleşim diye bir şey yoktur, zira bu yaşamımızda (ki zaten başkası da yoktur) onu tanımlayan açlığa zaten köle olmuşuzdur: Şu anda ne olduğumuz (bir kral, bir dilenci, bir sinek, bir arslan...) bundan önceki yaşamlarımız tarafından zaten belirlenmiştir, ve ölümümüzden sonra şu ânki yaşamımızın sonuçları bir sonraki vücut buluşumuzun karakterini belirleyecektir. Budizmin karşısında Hristiyanlık kozunu hâl-i hazırda *bu yaşam* içinde, biz henüz tam olarak hayattayken gerçekleştirecek radikal Kopuş ihtimaline, Varlığın Âlî Zinciri'nin kırılmasına oynar. Bu Kopuş temeli üzerinde duran cemaat de, İsa'nın yaşayan *bedenidir*.

Öteki'nin Enigması/Öteki'deki Enigma

Paganizm ve Hristiyanlık arasındaki bu karşıtlık bağlamında Yahudilik nerede duruyor? Yahudilik ve psikanaliz arasındaki yakın bağlantıya dair sayısız argüman bulmak mümkün: Her iki durumda da odakta *arzulayan Öteki'nin derin boşluğu ile travmatik yüzleşme* yer alır – Yahudi halkının erişilmesi imkânsız Çağrısıyla gündelik insan varoluşunun rutinini rayından çıkaran Tanrı'ları ile yüzleşmeleri; çocuğun Öteki *jouissance*'ı enigması ile yüzleşmesi. Öyle görünüyor ki bu özellik Yahudi-psikanalitik 'paradigmayı' yalnızca (içsel öz-saflaş-

ma, insanın en derindeki potansiyelini gerçekleştirme erdemine yaptıkları vurgu ile) paganizmin ve Gnostisizm'in tüm versiyonlarından değil en az bunlar kadar Hıristiyanlık'tan da ayırmaktadır – Hıristiyanlık, Yahudilerin Tanrı'sının Ötekiliğini, Aşk ilkesi, yani, Tanrı ve İnsanın, Tanrı'nın insan-oluşunda (*becoming-man*) barışması/birleşmesi yoluyla 'aşmaz mı'?

Paganizm ve Yahudilik arasında beliren temel karşıtlığa gelince, kuşkusuz bu karşıtlık sağlam bir temele sahiptir: Hem paganizm hem de Gnostisizm (Yahudi-Hıristiyan duruşun gerisin geriye paganizme yeniden nakşedilmesi) tinsel öz-saflaşımın 'içsel yolculuğuna', kişinin doğru İç Kendiliğine geri dönüşüne, kendiliğin 'yeniden keşfi' nosyonuna vurgu yapar, Yahudi-Hıristiyan *dışsal* travmatik yüzleşme nosyonu ile apaçık bir karşıtlık oluşturacak biçimde (Yahudi halkına yapılan Tanrısal Çağrı; Tanrı'nın İbrahim Peygamber'e seslenişi; esra-rengiz Bağışlanma – bunların tümü bizim 'içsel' niteliklerimizle ve hattâ 'doğal', tanrı vergisi ahlâkımızla büsbütün uyumsuzdurlar). Kierkegaard bu noktada haklıydı: Karşıtlık Sokrat ve İsa arasındadır, hatırlamanın içsel yolculuğuna karşı dışsal yüzleşme şokuyla yeniden doğuş. Bu aynı zamanda Freud'u Jung'dan ebediyen ayıran esaslı aralıktır: Freud'un orijinal içgörüsü, *jouissance*'ın vücut bulduğu Şey ile travmatik *dışsal* yüzleşme iken, Jung bilinçdışı meselesini standart Gnostik sorunsaldaki tinsel öz-keşif yolculuğuna bağlamıştır.

Öte yandan Hıristiyanlık'la birlikte her şey daha da karmaşılaşır. Jean Laplanche, 'baştan çıkarmanın genel kuramında' psikanalitik deneyimin köklü olgusu olarak kavranamaz Ötekilik ile yüzleşmeye dair rakipsiz bir formülleştirme sağlamıştı bize.³⁹ Ancak burada aynı Laplanche enigması'ndan, – *deki* enigma'ya geçişe duyulan mutlak ihtiyaç konusunda ısrarcı olmuştur – Hegel'in Sfenks'e dair meşhur hükmü üzerine apaçık bir çeşitleme: 'Antik Mısır enigmaları aynı zamanda bizzat Mısırlılar için de enigmadır':

³⁹ Bkz.: Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford: Basil Blackwell 1989.

Freud'un sözlerini izleyip kadınlık enigmalarından (kadın nedir?) bahsedildiği zaman, Freud'la beraber kadınlıkdaki enigmaların işlevine (bir kadın ne ister?) geçmeyi öneriyorum. Aynı şekilde (ama Freud bu hamleyi yapmaz) Freud'un tabunun enigmasından söz ettiğinde bu bizi gerisin geriye tabudaki enigmanın işlevine götürür. Ve bundan daha da güçlü bir şekilde, yas tutmanın enigması yas tutmadaki enigmanın işlevine geri götürür: Ölü kişi ne ister? Ölü benden ne ister? Ölü bana ne söylemek istemişti?

O halde enigma, bizi gerisin geriye ötekinin ötekiliğine götürüyor; ve ötekinin ötekiliği doğrudan doğruya onun bilinçdışına, yani, kendi ötekiliğine verdiği yanıtıdır.⁴⁰

Aynı hamleyi *Dieu obscur*, anlaşılmaz, kavranamaz Tanrı konusunda da yapmak son derece hayatî değil mi?: Bu Tanrı kendi için de kavranamaz olmalı; onun da karanlık bir yanı, kendinde Ötekiliği, kendi içinde kendinden fazla olan bir şeyleri olmalı, öyle değil mi? Belki de bu Yahudilik'ten Hristiyanlık'a sıçrayışı açıklayabilir: Yahudilik Tanrı'nın enigması düzeyinde kalır, Hristiyanlık ise bizzat Tanrı'daki enigmaya geçer. Söz içinde/aracılığıyla Vahiy olarak Kelam nosyonuna karşıt olmak şöyle dursun, Vahiy ve Tanrı'daki enigma sıkı bir korelasyona sahiptir, bunlar tek ve aynı jestin iki unsurudurlar. Şunu söylemek istiyorum: Tam da Tanrı *kendinde ve kendi için* bir enigma olduğundan, tam da Tanrı kendi içinde sırrına akıl ermez bir Ötekilik barındırdığından, İsa yalnızca insanlığa Tanrı'yı göstermek için değil, *Tanrı'ya da kendisini göstermek için* gelmiştir – ancak İsa sayesinde Tanrı kendini Tanrı olarak gerçekleştirebilirdi.

Aynı düşüncüyü izleyerek pek moda olan şu teze de karşı çıkmalıyız: Dışsal (etnik, cinsel, dinsel) Ötekiye dönük hoşgörüsüzlüğümüz aslında kendi içimizdeki bastırılmış ya da inkâr edilmiş Ötekiliğe dönük, iddia o ki, 'derinlerde' yatan hoşgörüsüzlüğümüzün bir ifadesidir: Yabancıardan nefret eder veya onlara saldırırız, çünkü kendi içi-

⁴⁰ Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, Londra: Routledge 1999, s. 255.

mizdeki yabancı ile bir türlü barışamayız.... Bu duruşa karşı (ki bu duruş, Jungcu bir tarzda, Öteki ile girilen travmatik ilişkiyi, aslında tam olarak ne olduğu ile barışmasını sağlayacak kendi 'iç yolculuğu-nu' gerçekleştiremeyen öznenin yeteneksizliğine 'içsel kılar') hakikaten radikal Ötekiliğin içimizdeki Ötekilik, 'kalbimizdeki yabancı' değil, bizzat Öteki'nin kendine karşı Ötekiliği olduğu vurgulanmalı. Ancak bu hamle içinde doğru anlamda Hristiyan sevgi belirginleşir: Lacan'ın tekrar tekrar vurguladığı gibi, sevgi daima ancak eksik olduğu sürece Öteki için sevgidir – Öteki'yi onun sınırlılıklarından *ötürü* severiz. Bundan çıkarılacak radikal sonuç şudur: Tanrı, eğer sevilecekse, *kusurlu*, kendi içinde tutarsız olmak zorundadır; 'onun içinde kendinden fazla' bir şeyler olmalıdır.

Peki bu durumda Laplanche'ın Lacan eleştirisini ne yapacağız? Laplanche, Öteki'nin enigmatik mesajının yarattığı travmatik müdahalenin, belirlenimcilik ve yorumsama arasındaki epistemolojik düğümü çözmemizi nasıl sağladığını vurgulamak konusunda tamamen haklıdır.⁴¹ Diğer yandan yorumsama ve Kültürel Çalışmalar'ın özcü-karşıtı söylemsel inşacılığı kadar birbirine karşıt kuramsal yönelimler bile Bilinçdışı'nı, yorumlama jesti aracılığıyla geriye dönük olarak kurulan bir nosyon olarak paylaşırlar: 'Bilinçdışı' diye bir şey tözsel olarak yoktur, varolan tek şey 'ne olduğumuza dair anlatıların' geriye dönük yeniden yazımlarıdır. Öte yandan, öznenin gelişiminden nedensel olarak sorumlu olan belirlenimci bir sembolik-öncesi Gerçek nosyonu (ya baştan çıkarma sahnesinin ham olgusu, ya da içgüdülerin Ger-

⁴¹ Bkz.: 'Interpretation between Determinism and Hermeneutics', Laplanche, *Essays on Otherness* içinde. Aynı biçimde, Freud'un 'ölüm dürtüsü' hipotezinde nerede sapıtıldığı konusunda Laplanche'ın göz kamaştıran yeniden kurgulaması da tümüyle onaylanmalıdır: Yalnızca tek bir dürtü vardır, dur durak bilmez, 'ölü-olmayan' bir basınç, haz ilkesinin de ötesinde direten seks güdüsü; Freudcu 'ölüm güdüsü' hipotezi basitçe (pek basit sayılmaz ya) Freud'un, onu libido ve birleştirici yaşam-kuvvetini özdeşleştirmeye, ve böylece cinselliğin yıkıcı/denge bozucu etkisini karşılamak için bir karşı-güdü icat etmeye zorlayan, ve bunu da tamamen kafa karıştırıcı biçimde Schopenhauer felsefi geleneği referansı ile formüleştirdiği, evrimci-belirlenimci sorunsala gerilemesinin sonucudur.

çek'i olarak) mevcuttur. Psikanaliz bize üçüncü bir yolu işaret eder: Travmatik yüzleşmenin, Öteki'den gelen cinselleştirilmiş enigmatik mesaja, boşuna içselleştirmeye çabaladığı, anlamını, daima fazladan güçlü bir cevher (hard kernel), tercümeyle direnen içsel bir Şey kalsın diye çözmeye çalıştığı mesaja maruz kalan öznenin nedenselliği. Kısacası, sembolleştirmeye direnen bir şeyin, bir güçlü cevherin mevcudiyeti söz konusu iken, bu cevher içgüdüsel veya başka bir tür nedensellik barındıran dolayimsız Gerçek değil, hazmı imkânsız travmatik yüzleşmeye, sembolleştirmeye direnen tür bir enigmaya ait Gerçek'tir. Ve bu Gerçek yalnızca özgürlüğe karşıt olmamakla kalmaz – o, tam da özgürlüğün önkoşuludur. Öteki'nin enigmatik mesajı tarafından etkilenmenin/"baştan çıkmanın" şok edici sonuçları öznenin *otomatını* rayından çıkarır, onda bir boşluk yaratır ki özne bu boşluğu doldurmak için (nihaî olarak başarısız olacak) kendi sembolleştirme girişimlerini geliştirmekte özgürdür. Özgürlük eninde sonunda travmatik yüzleşme tarafından yaratılan boşluktan başka bir şey değildir, bu boşluk onun olumsal/yetersiz sembolleştirmeleri/tercümeleri tarafından doldurulabilir. Öyle ki, bu enigmatik mesajla, bu gösterileni olmayan gösterenle karşılaşma belirlenimcilik ve yorumsama arasındaki 'yiten aracıdır': Bu karşılaşma anlamlandırmanın en-dış-son* cevheridir – belirlenimci nedensellik zincirini kırarak, anlamlandırma(lar) için mekân yaratır:

Enigma kavramı ile belirlenimcilikte bir kırılma ortaya çıkar: Enigmatik mesajın kaynağı, söylediklerinin çoğunun ne anlama geldiğini bilmediği ve çocuk kendisine söylenenleri kuramsallaştırma ya da bunlara bir şekil verme konusunda ancak yetersiz ve kusurlu araçlara sahip olduğu oranda, bir yandan ebeveynin bilinçdışı ve söylemi, diğer yandan çocuğun bunlarla ne yapacağı arasında doğrusal bir nedensellik söz konusu olamaz. 'Öteki'nin söylemi' olarak bilinçdışı, veya 'ebeveynin semptomu olarak çocuk' hak-

* En-dış-son neolojizmi 'ex-timate' karşılığı olarak kullanılmıştır. – ç.n.

kındaki bütün Lacancı formüller, ikisi arasındaki, metabolizmanın yiyeceği oluşturuca parçalarına bölüp tamamen bambaşka bir varlık olarak yeniden birleştirmesine benzetilebilecek kırılmayı, engin yeniden şekillendirmeyi göz ardı eder.⁴²

Bu eleştirii, şunları vurgulamayı seven ‘yapısalcı’ Lacan için geçerlidir:

öznenin kaderini belirleyecek türden psikanalitik etkileri yöneten, [sembolik] zincirin özgül yasasıdır: bizzat ön-engelleme, bastırma, inkâr – bunlar uygun bir vurguyla bu etkilerin gösterenin yerinden edilmesini imanla takip ettiğinin altını çizer, öyle ki imgelemsel faktörler, tüm ataletlerine rağmen, süreç içinde ancak gölgeler ve yansımalar olarak şekil bulur.⁴³

Öteki’nin ‘gösteriyi yönettiği’, ve öznenin yalnızca ‘konuşulduğu’ sembolik otomatizmin bu amansız mantığı içinde belirlenimciliğın kırılması için kesinlikle hiçbir fırsat bulunamaz. Ancak, Lacan vurguyu ‘kesikli’ (barred), (tutarsız, eksikli) büyük Öteki kavramına, Öteki’den işitilen soruya (‘Che vuoi?’) kaydırıldığı anda, tam olarak içinde Ötekilik barındıran bu Öteki enigmatası belirir. Annenin arzusunu Baba’nın-İsmi olarak ‘tercüme’ etmesi konusunu hatırlamak yeter de artar bile.⁴⁴ Lacan’ın enigmatik mesaja verdiği ad annenin arzusudur – çocu-

⁴² Laplanche, *Essays on Otherness*, s. 160.

⁴³ Jacques Lacan, ‘Seminar on “The Purloined Letter”’, *The Purloined Poe* içinde, der. John P. Muller ve William J. Richardson, Baltimore, MD ve Londra: Johns Hopkins Üniversitesi Yayınları 1998, s. 29.

⁴⁴ Baba’nın-İsmi ve ‘babanın isimleri’ arasındaki fark Baba’nın-İsmi’nin babaya ait sembolik otoriteyi içerirken, ‘babanın isimlerinin’ ancak bir isimler silsilesi ile yaklaşılabilen Gerçek Şey mahiyetinde babaya karşılık gelmesi gerçeğinde yatar. Tanrı’nın İsmi ve ‘Tanrı’nın isimleri’ arasında kat’i bir ayrım bulunan gizemcilikte olduğu gibi: Tanrı’nın İsmi, bir anlamda, ‘esas mesele’, Tanrı’nın sembolik otoritesinin gerçek cevheridir; öte yandan Tanrısal isimlerin çokluğu sembolik sabitlemeden paçayı kurtaran Tanrısal Şey’e işaret eder.

ğün annesinin okşamalarında idrak ettiği akıl sır ermez arzu. Yanıltıcı ‘Lacan’a girişlerin’ işareti, babaya ait sembolik işlevin sonucunun, anne-çocuk ikilisinin imgelemsel sembiyotik mutlak saadetini dışarıdan girerek bozduğu, onları (sembolik) yasaklarla, yani, sembolik düzenle tanıştırdığı şeklinde kavranmasıdır. Bu yanlış algıya karşı çıkmak için, Lacan’a göre ‘babanın’ travmatik müdahalenin adı değil, bu müdahalenin yarattığı kilitlenmenin *çözümü*, enigmanın yanıtı olduğu konusunda ısrarcı olmak gerekir. Burada enigma, elbette ki, anne/öteki’nin arzusunun enigmasıdır (bariz bir şekilde ona yetmediğime göre, anne gerçekten, *beni aşan, benden öte ne ister?*); ve ‘baba’ bu enigmanın yanıtı, bu kilitlenmenin *sembolleştirilmesidir*. Tam olarak bu anlamda Lacan için ‘baba’ bir tercüme ve/veya bir semptomdur: Öteki’nin arzusundaki Boşluk ile doğrudan yüzleşmenin getirdiği dayatılmaz kaygıyı hafifleten fedâ çözümü.⁴⁵

⁴⁵ Lacan’ın Laplanche’a karşı argümanı, açıklamasında bir şeylerin *eksik* olduğu yolunda olurdu: Küçük çocuk neden Öteki’nin/Öteki’deki enigmaya *neden* yakalanır? Burada prematüre doğmayı ve çocuğun çaresizliğini gündeme getirmek yeterli olmayacaktır – bu aralığın belirmesi için, ebeveyn jestlerinin enigmatik bir mesaj, bizzat ebeveyn için de enigma olan bir mesaj gibi görünmesi, sembolik *düzenin zaten orada olması* gereklidir.

2. Şakacı Hitler?

ki burada okur, iğrenç suçlarını planlar ve uygularken Adolf Hitler'in kafasında ne olduğunu bulmanın yanı sıra, bugün bizlerin Musevi Katliamı kurbanlarına neden gülerek saygımızı gösterdiğimizi keşfedecektir

Musevi Katliamı zalim bir Şeytan mıydı?

Eğer ‘Yahudilere bu kadar acımasızca davranırken Hitler’in aklından neler geçiyordu?’ sorusunu safça sormuşsanız, yanıtlar ortaçağ tefsir ilmince geliştirilmiş bulunan kinayeli okumanın dört düzeyine sorunsuzca yerleştirilebilecek dört düzeyde sıralanabilir.⁴⁶

- Öncelikle saf, ilkel bir nefret nosyonu var: Hitler, Yahudilerden can-ı gönülden, duygusal olarak nefret ediyordu ve savunduğu ‘kuramsal’ temeller, bilinç denetimi dışında ona hükmeden bu ‘irrasyonel’ tutumunun sadece ikinci dereceden rasyonalizasyonlarıydı.
- Sonra bir de ‘şarlatan’ Hitler nosyonu var, tek hakiki emeli olan iktidarı ele geçirmek için basitçe Yahudilere dönük nefreti ve başka politik kanıları varmış numarası yapan bilinçli bir manipülatör.
- Bundan başka bir de Hitler ve yakın çevresindeki işbirlikçilerin Yahudilerin kötü olduğuna ve onları Arî ırkın ve böylelikle insanlığın iyiliği için imha ettiklerine ‘içtenlikle’ kâni olmaları nosyonu var. Bazı cellatların yaptıklarından utanmış olmaları ve yapılanların kamudan gizlenme ihtiyacı bile bu ‘içtenlikle’ uzlaştırılabilir: Almanların çoğunluğunun geleceklerini güvence altına alacak sert önlemlerin alınması gereğine (Yahudilerin imhası) tümüyle vakıf olmadıklarına inanıyorlardı – bu Himmler’in 1943 yılında özel SS

⁴⁶ Burada Ron Rasoebaum’un (kuramsal anlamda oldukça saf ve gazeteci dilinde, ama bunların dışında ilginç) *Explaining Hitler* kitabından yararlanıyorum, New York: Harper 1999.

birliklerine yaptığı rezil konuşmada izlediği düşüncedir. Hitler'in ihanet miti, temelde yatan nihaî yalanı da bu çerçeveye uyar: 1918 güzünde, Alman ordusu mağlubiyete uğramaktan çok uzakken, Kasım 1918 teslimiyet belgesini imzalayanların 'Kasım Suçluları', (çoğu Yahudi olan) çürümüş politikacılar olduğuna dair nosyon. Elbette ki bu konudaki hakikat, 1918 güzünde Alman ordularının çöküş halinde, Almanya sınırlarının da geçilmek üzere olduğudur; sırtlarından bıçaklanmadan önce zaferin eşliğinde olduklarını daha sonradan savunan generaller, gerçekte politikacıların kendilerini askerî yenilgi utancından, eve şerefsizce kaçarak değil de ordularının başında dönebilmelerini sağlayacak bir pazarlık keserek onları kurtarmalarına teşneydiler. Generaller zevahiri kurtarmak için politikacıları anlaştırmaya zorladıktan sonra ihanete uğradıkları iddiasıyla onları sırtlarından bıçakladılar. İşte Hitler'i yaratan yalan budur: Tam bu anda Hitler mutlak bir fizikî ve moral çöküş halindeydi ve millî felâketi kabullenemiyordu; sonunda bir çağrı sanrısı ile çözümü buldu – hayalî bir ses ona yenilginin politikacıların arkadan bıçaklaması sonucu olduğunu fısıldadı, ve böylece onun misyonu bu ihaneti onarmak olarak çizildi.

- Son olarak, Yahudileri imha işini, kötü karakterine *rağmen* değil (bu bizi ikinci düzeye döndürürdü), ama kötü karakterinden *dolayı* yürürlüğe koyan şeytanî 'kötülük sanatçısı' Hitler nosyonundan söz edebiliriz. Nazi inancının 'içtenliğine' karşı temel argüman, Nazilerin fizikî olarak imha etmeden önce Yahudilere reva gördükleri muameledir: Fizikî ve zihinsel aşağılamanın eza verici sürecinde, onları, insan-altı bir seviyeye indirerek, önce insanî onurlarından ettiriler ve ancak *bundan sonra* öldürdüler. Böyle yaparak Yahudilerin insanlığını örtük olarak teslim etmiş oldular: Yahudilerin aslında haşere veya fareler olduğunu iddia ederken, onları önce bu statüye gaddarca indirgemeleri gerekti. Bu siniklik Yahudilerle ilgili, Varşova gettolarında nasıl pislik içinde çürüyerek – yani tam da bizzat Nazilerin yarattığı dehşet içinde – yaşadıklarının çekimleriyle insan-altı statülerinin ispatı olarak gösteren bir Nazi

belgeselinde mükemmel bir şekilde ifade edilmiştir. Buna ek kanıt, hasara ironik bir aşağılama ilâve eden pek çok pratik tarafından sağlanmıştı: Yahudiler gaz odalarına ya da çalışmaya uygun adım yürürken çalan bandolar, Auschwitz'in girişinin üstünde duran meş'um 'Arbeit macht frei!' yazısı, ve niceleri – tüm bunlar 'nihaî çözümün', kurbanlarını keyfi, acımasız ve ironik bir aşağılama ek eylemine maruz bırakan devasa bir şaka olarak yürürlüğe koyulduğunu şüphe götürmeyecek biçimde gösteren işaretlerdir. Bazı cellatların korkunç ve utanç verici, ama kamu bakımından uzak tutulması gereken bir iş yaptıklarına dair farkındalıkları da bu düzeye uygundur: Tam da farkında olarak yaptıkları şey, en düşük edep standartlarını bile ihlâl eden bir eylem olarak yalnızca suçun failleri arasında gizli bir dayanışma bağı kurmakla kalmamış, ama buna ilâveten bir ek müstehcen *jouissance* da sağlamıştır – kendini vatan için feda etme kisvesi altında bu tür korkunç şeyler yapmak tatmin edici değil midir?

Bu dört yanıtla ilgili tuhaf şey, karşılıklı olarak dışlayıcı olmalarına rağmen, bunların her birinin, bir şekilde son derece ikna edici olmasıdır. Bu kilitlenmeyi çözmek için öncelikle ikinci seçenek üzerinde durmalıyız: Hitler sahte bir manipülatör, bununla beraber *kendi oyununa kendini kaptıran* – kendi sahte mitine bizzat inanmaya başlayan – biri olsa ne olur? Şu basit soruyu yanıtlamaya çalışırken *Mein Kampf*'ın yüzeysel bir okuması bile zihnimizi bulandırmaya yetiyor: Hitler kendine inanıyor muydu, inanmıyor muydu? Tutarlı tek yanıt şudur: *hem evet hem hayır*. Bir yandan, Hitler'in bilinçli olarak 'manipüle ettiği' açıktır: Hitler kimi zaman – diyelim ki kalabalıklar üzerinde egemenlik kurmak ve tutkularını ayaklandırmak için onlara nasıl tüm suçun yükleneceği tek bir büyük Düşman'ın basitleştirilmiş imgesini vermek gerektiğini vurguladığı anlarda – elindeki kartları doğrudan açık bile eder. Diğer yandan, Hitler'in kendi kandırmacasına tutkuyla gömüldüğü bir o kadar açıktır.

Bir kez bu paradoksu kabul ettiğimizde, bunu dördüncü seçenek-

le birleştirebiliriz. Hitler kendi ‘revizyonisti’ olarak, yani, neredeyse Rortyci anlamda bir şakacıdır; onun için ‘nihaî çözüm’, iktidar gibi dışsal bir hedef gözetilip böylece Kantçı ‘şeytanî Kötü’ nosyonuna uyararak değil, yalnızca laf olsun diye başarılabacak acımasız bir estetik şakaydı. Bu iki seçeneği ayıran çizgi görüldüğü kadar net değildir: Bu paradoksun çözümü, Hitler’in kendisini nihaî şakacı olarak görürken bir yandan da kendi oyununa kendisini nasıl büsbütün kaptırdığının farkında olmamasıdır. ‘Hitler’in kafasında neler olup bitiyor’ türü oyunlar oynamanın tehlikesi, bunların Lacan’ın ‘fedânın yoldan çıkarcılığı’ dediği şeye tehlikeli bir şekilde yaklaşmasından kaynaklanır – Bu yoldan çıkarıcılığa direnmek hiçbir yerde Musevi Katliamı’nda olduğundan daha âcil değildir.

Feda içeren jest basitçe kendisi için fedakârlık ettiğimiz Öteki ile kâr için girilen bir alış-verişi amaçlamaz: Daha temel amaç, bundan ziyade, oralarda bir yerde fedakârlık içeren yakarışlarımıza yanıt verecek (ya da vermeyecek) herhangi bir Öteki’nin *varlığını* güvence altına almaktır. Dileğimi yerine getirmese bile en azından emin olabilirim ki, belki de, bir dahaki sefere farklı yanıt verecek bir Öteki *mevcuttur*: Başıma gelebilecek tüm büyük felâketleri barındıran dışarıdaki dünya, kör ve anlamsız bir otomat değil, ama olası bir diyalogun partneridir, böylece katastrofik bir sonuç bile talihin kör cilvesi değil, anlamlı bir yanıt olarak okunabilir. Belirleyici bir nedeni bulup çıkarmak veyahut Katliam’a bir anlam yüklemek için çırpınan Musevi Katliamı tarihçilerini işte böyle bir arkaplana yerleştirip okumalıyız: Hitler’in cinselliğinde sapık bir patoloji ararken asıl korkuları *hiçbir şey* bulamayacaklarıdır – şu Hitler, özelinde, mahremiyet düzeyinde, tıpkı herkes gibi herhangi bir kişidir. Böyle bir bulgu Hitler’in işlediği canavarca suçları daha da dehşet verici ve tekinsiz kılar. Aynı şekilde, araştırmacılar çaresizce Katliam’ın gizil anlamını bulmaya çabalarken, herhangi bir şey (zındıkça bizzat Tanrı’nın şeytanî olduğunu ileri sürmek dahil) bu boyutlardaki ahlâkî bir felâketin amaçsızca, kör talih eseri meydana gelmiş olabileceğini kabullenmekten daha iyidir.

Claude Lanzmann’ın Musevi Katliamı’nın nedenlerinin sorgulan-

masına yasak getirmesi sıkça yanlış anlaşılmıştır – söz gelimi, ‘Neden?’ sorusunu yasaklaması ile Katliam’ın şifresi çözülemeyecek bir enigma olmadığını söylemesi bir çelişki teşkil etmez. Lanzmann’ın yasağındaki nokta teolojik değildir; bu, diyelim ki, yaşamın kökenleri ve ana rahmine düşme muammalarını karıştırma yasağı ile aynı değildir – ikinci tür yasak imkânsız yasaklama paradoksuna yakalanır: ‘Yapmamalısın çünkü yapamazsın!’ Örneğin Katolikler, insanlık genleri ve çevre etkileşimine indirgenemeyeceğinden biogenetik araştırmalara kalkışılmaması gerektiğini savunurlarken altta yatan ve itiraf edilmeden korkulan şey, birinin bu araştırmaları sonuna kadar götürmesi halinde, hiç çare yok, imkânsız olana ulaşması, yani, özgül tinsel boyutu biyolojik mekanizmaya indirgemesidir. Bunun tersine Lanzmann, Katliam’ın araştırılmasını Katliam sırrı karanlıkta kalsa daha iyi olacak bir muamma olduğu için yasaklamaz: Bundan ziyade mesele, Katliam’ın aydınlığa kavuşturulacak gizli bir sırrı, çözülecek bir enigması *olmamasıdır*. Katliam’a ait tarihsel vs. ayrıntılarının hepsini inceleyip bitirdikten sonra yapılacak olan ekleme, basitçe bu eylemin içerdiği boşluk, tüm canavarlığıyla özgür *seçim* olacaktır.

Bu boşluk fikrini ileri sürmek hiçbir şekilde günümüz akademik Katliam endüstrisinin önde gelen özelliğine boyun eğmek anlamına gelmiyor: Katliamın irrasyonel, apolitik, kavranamaz, ancak sessiz bir saygıyla yaklaşılabilir bir metafizik şeytanî Kötü düzeyine yükseltilmesi. Musevi Katliamı, nesnelleştirici tarihsel bilginin tutukluk yaptığı, beş para etmez bir şey olduğunu kendi kendine kabullenmesi için tek bir tanığın yettiği nihaî travmatik nokta olarak sunuluyor; ve aynı anda bu noktaya gelindiğinde tanıklar kelimelerin kifayet etmediğine, en nihayetinde paylaşacakları tek şeyin salt böyle bir sessizlik olduğuna karar vermeliler. Böylece Katliam’dan gizem, uygarlığımızın karanlık kalbi olarak söz ediliyor; öyle ki Katliam enigması bilgi ve betimlemeye meydan okuyarak, iletişime kapalı kalarak, tarihselleştirmenin dışında yer alarak tüm (açıklayıcı) yanıtları daha baştan reddediyor – Katliam açıklanamaz, görselleştirilemez, temsil edilemez, aktarılamaz, zira Boşluk’u, kara deliği ve nihayet anlatının (evreninin)

kendi üstüne kapanmasını işaretler. Hâl böyle olunca, herhangi bir bağlamına yerleştirme, politikleştirme çabası, Yahudi-karşıtı Katliam'ın tekliğini reddediş ile eş değer kılınır.... İşte Katliam'ın istisna-iliğinin standart versiyonlarından biri:

Büyük bir Hasidik Üstad, Kotsk Hahamı derdi ki, 'Öyle hakikatler vardır ki söz ile anlatılabilir; daha derin hakikatlerse ancak sessizlik ile aktarılabilir; ve bir başka düzeyde öyleleri vardır ki ifade edilemezler, sessizlikle bile'

Ve fakat bunlar aktarılmak zorundadırlar.

İşte size toplama kampı evrenine dalan herkesin yüzleşmek durumunda olduğu bir açmaz: Dehşetin ölçeği ve ağırlığı nedeniyle dilin kifayetsiz kaldığı bu olayı nasıl anlatırsınız?⁴⁷

Bunlar Lacancı Gerçek ile yüzleşmenin ifade edildiği terimler değil mi? Ancak Katliamın böyle depolitizasyonu onun doğru anlamda *yüce* Kötü'ye, 'normal' politik söylemin ötesinde dokunulmaz İstisna düzeyine yükseltilmesi, aynı zamanda bütünüyle sinik bir manipülasyon içeren *politik* eylem, belli bir tür hiyerarşik politik ilişkinin meşrulaştırılmasını hedefleyen politik bir *müdahale* de olabilir. Birincisi, bu yaklaşım postmodern depolitizasyon ve/veya kurbanlaştırma stratejisinin bir parçasıdır. İkinci olarak, Batılı devletlerin (ortak) sorumlusu olduğu Üçüncü Dünya şiddet biçimlerini Mutlak Kötü Katliam'la karşılaştırıldığında ikinci derece şiddet olarak diskalifiye edebilir. Üçüncüsü, her tür radikal politik proje üzerine gölge düşmesine hizmet edebilir – radikal politik imgeleme karşı *Denkverbot*'u güçlendirebilir: 'Önerdiğiniz şeyin sonunun Katliam'a varacağının farkında mısınız?' Kısacası: Bu yaklaşımın bazı savunucularının kuşku götürmez içtenlikleri bir yana, *Musevi Katliamı'nın depolitizasyonunun*

⁴⁷ 'Elie Weisel'in Önsözü' Annette Insdorf, *Indelible Shadows: Film and the Holocaust* içinde, Cambridge, MA: Cambridge Üniversitesi Yayınları 1989, s. xi.

'nesnel' ideolojik-politik içeriği, onun sonsuz mutlak Kötü düzeyine yükseltilmesi, saldırgan Siyonistlerle Batılı Yahudi-karşıtı Sağcıların günümüz radikal politik olanakları pahasına yaptıkları politik mukaveledir. Bunun içinde Filistinlilere dönük İsrail yayılmacılığı paradoksal olarak Yahudi-karşıtlığının politik dinamiklerinin somut analizinden kaçınılması ile el ele verir – ya da aynı dinamiklerin nasıl başka araçlarla izlendiği ile (veya; bundan ziyade, başka hedeflerle yer değiştirmiş başka amaçlarla).

Kendini Gülmekten Gebert!

Musevi Katliamı'nın hakkında konuşulamayacak Kötü'ye yükseltilmesi hakikati, onun beklenmedik bir şekilde komediye dönmesidir: Son zamanlardaki Musevi Katliam'ı komedilerindeki artış kesinlikle katliamın konuşulamaz Kötü'ye yükseltilmesi ile korelasyon içindedir – ne de olsa, komedinin malzemesi kavrayışımızdan kaçan şeydir; kahkaha, kavranamaz olanla başa çıkmanın bir yoludur. Katliam'ın dehşetine hiçbir doğrudan gerçekçi sahneleme yakışmıyorsa, bu beladan kurtulmanın tek yolu, hiç olmazsa işin başından Katliam'ın dehşetinin ifade edemeyeceğini kabullenen ve dahası, temsil edilen şey ve başarısız temsil arasındaki bu aralığı, olup bitenlerin (Yahudilerin imhası) sonsuz dehşeti ile bizzat Yahudilerin örgütlediği ve kurtulmalarına olanak tanıyan sahte (komik) gösteri arasındaki aralık kisvesinde tam da kendi anlatı içeriğine yansıtan komediye başvurmak olacaktır.⁴⁸ Roberto Benigni'nin *Life Is Beautiful* [Hayat Güzeldir] adlı filminin başarısı bu film dizisinin başlangıcına işaret eder: 1999/2000 sezonunda Robin Williams'ın yer aldığı *Jacob the Liar* (eski bir Doğu Alman klasiğinin yeniden yapımı, bir gettoda gizli bir radyo alıcısı

⁴⁸ Ancak bu noktada tek bir Gulag komedisinin bile olmaması manidardır, olayları Gulag'da geçen bir film de yoktur – tek saygıdeğer istisna olarak Tom Courtney'e ait ve Soljenitzin'in *One Day in the Life of Ivan Denisovich*'inin bir versiyonu olan 1970'lerin başında Norveç'te çekildikten kısa süre sonra ortalıktan kaybolan İngiliz yapımından söz edebiliriz.

varmış gibi yapan ve düzenli olarak çevresindeki hemşerilerine sözde radyosundan öğrendiği Almanların yenilgilerine dair moral verici haberler veren dükkân sahibinin olduğu film) ve Romanya filmi *The Train of Hope*'un Amerika'daki sürümü (Naziler ülkeyi işgal edip herkesi imha kampına taşımayı planlarken Nazi gardiyanlarının olduğu sahte bir tren ayarlayıp, buna binen, ve tabii ki, kampa gitmek yerine treni özgürlüğe süren küçük bir Yahudi cemaatinin öyküsü) bunu izledi. Bu üç filmde ilgi çeken şey, her üç filmin de Yahudileri tehdit eden büyük sıkıntıdan kurtulmalarını sağlayan bir *yalan* etrafında dönmeydi.

Bu akımın başarısının anahtarı karşıtlarının, yani Katliam *trajedilerinin* apaçık başarısızlığıdır. Her ne kadar pek çok eleştirmen için *Schindler's List*'in [Schindler'in Listesi] en başarılı sahnesi olarak övgü de almış olsa, Ralph Fiennes'in 'Oscar kazanan' performansının yer aldığı, Spielberg'de sahte olan her şeyin yoğunlaştığı bir sahne vardır: Bu, tabii ki, toplama kampı komutanının mahkûmlar arasındaki güzel Yahudi kızı ile karşılaştığı sahnedir. Karşısında dehşete düşmüş, ölümcül bir korkuyla donakalmış kız dümdüz ona bakarken komutanın uzun yarı-teatral monologunu dinleriz: Kız bir yandan ona cinsel olarak çekici gelirken, Yahudi kökeninden dolayı onu bir aşk nesnesi olarak kabul edememektedir. Bu insanî erotik çekim ve ırkçı nefret arasındaki savaşı ırkçılık kazanır ve komutan kızı fırlatıp atar.

Sahnenin gerilimi iki öznel perspektifin radikal uyumsuzluğunu barındırır: Komutan için kısa bir cinsel ilişki fikriyle hafif meşrep bir flört olan şey, kız için bir yaşam-ölüm meselesidir. Adam ona doğrudan hitap bile etmez, onu daha çok bir nesne, yüksek perdeden monologu için bir bahane olarak görürken, biz Kızı tamamen dehşete düşmüş bir insan olarak izleriz.... Öyleyse burada hepten sahte olan nedir? Sahnenin öznesini (psikolojik olarak) imkânsız bir sözceleme komumunda sunması olgusunu: Sahne komutanın dehşete düşmüş Yahudi kıza, karşısındaki bölünmüş tutumunu *onun doğrudan psikolojik öz-deneyimi* olarak ifade etmektedir. Bu bölünmeyi doğru ifade etmenin tek yolu sahneyi Brechtci yolla sahnelemek olabilirdi, Nazi kötü

adamını oynayan aktör, doğrudan izleyiciye hitap ederek: ‘Ben, toplama kampının komutanı, bu kızı cinsel olarak çok çekici buluyorum; mahkûmlarımla canım ne istiyorsa onu yapabilirim, yani ona dokunulmazlığımı kullanarak tecavüz edebilirim. Ancak, bana Yahudilerin pislik oldukları ve ilgimi hakketmediklerini söyleyen ırkçı ideoloji ile de dolduruşa gelmiş durumdayım. Bu durumda ne karar vereceğimi bilemiyorum....’

Şu halde *Schindler's List*'in sahteliği, Nazizmin dehşetinin ipuçlarını Hitler ve diğer Nazi figürlerinin ‘psikolojik profillerinde’ arayanların sahteliği ile aynıdır. Burada, başka yönlerden sorunlu da olsa Hannah Arendt'in ‘Kötü’nün banallığı’ tezi haklıdır: Adolf Eichmann’ı psikolojik bir varlık, bir kişi olarak ele alırsak, onunla ilgili canavarca hiçbir şey keşfedemeyiz – o ortalama bir bürokrattı; onun ‘psikolojik profili’ işlediği dehşet verici suçlarla ilgili hiçbir ipucu vermiyor. O halde, kimsenin, Mutlak Kötü alevinin en katı gardiyanlarının bile, umutsuz bir stratejiye sarılarak, küçük oğluna Auschwitz’de olup bitenleri içinde kurallara uyulması gereken (mümkün olan en az miktarda yemelisin, vs.) bir yarışma sahnesi olarak yansıtan – en fazla puan alan sonunda bir Amerikan tankının geldiğini görecektir – bir İtalyan Yahudisi baba’nın öyküsünün anlatıldığı *Life Is Beautiul*’dan rencide olmamalarında şaşılacak bir şey yoktur.

Spielberg’in tersine Benigni’nin filmi böylelikle alaycılık uğruna ‘psikolojik derinlikten’ baştan feragât eder. Ne var ki, bu çözümün sorunlu doğası onu diğer, daha öce çekilmiş olan Musevi Katliamı komedileri ile karşı karşıya koyduğumuz zaman belirecektir: Chaplin’in (II. Dünya Savaşı öncesinden) *The Great Dictator*’ı, Lubitsch’in *To Be Or Not To Be*’si (1942) ve Lina Wertmüller’in Musevi Katliamı komedisi denemesi *Seven Beauties* [*Pasqualino Settebellezze*] (1975).⁴⁹ Dikkat çeken ilk şey, insanın burada neye güldüğü olmalı:

⁴⁹Tiyatroda da benzer girişimler vardı: 1980’lerin sonlarına doğru bir Sovyet kabare-si kısmen bir toplama kampının gaz odasında geçen bir şarkılı danslı gösteri sahnelemişti

Tüm bu filmlerde sınırlara açıkça saygı gösterilmekteydi. Otomatik, beyinsizce hareketlerin ürettiği kahkahaların nesnesi olarak, laf olsun diye, ‘Müslümanları’ (kampların yaşayan ölüleri, yaşama istençlerini yitirmiş, bedenlerini ağır hareketlerle dolaştıran, çevrelerine pasif biçimde tepkiler veren mahkûmlar) rahatlıkla tahayyül edebiliriz; ancak şurası net bir gerçek ki, böyle bir kahkaha ahlâken bütünüyle kabul edilemez olurdu. Bunun da ötesinde, burada sorulması gereken soru aslında çok basittir: Bu filmlerin hiçbirisi yüzde yüz komedi de değildir; belli bir noktada kahkaha ve hiciv sona erdirilir ve bizler ‘ciddî’ mesaj veya düzeyle yüzleşiriz – o halde soru şu: Hangi noktada?

Chaplin’in *The Great Dictator*’ında, bariz biçimde, kendini Hynkel’in (Hitler) yerinde bulan Yahudi berberin patetik final konuşması; *Life Is Beautiful*’da – diğerlerinin yanı sıra – filmin en son sahnesi, çocuğu tankın gelişiinden, savaştan sonra yemyeşil çayırda anesine mutluluk içinde sarılırken gördüğümüzde, dış sesi oğlunun kurtulması için kendini feda eden babasına teşekkür ederken.... Bu vak’alarda patetik bir kefareî ânı çıkar karşımıza. Ancak bu *Seven Beauties*’de tam da eksik olan şeydir: Eğer *Life Is Beautiful*’u Wertmüller yapmış olsaydı, muhtemelen film Amerikan tankındaki askerin çocuğu tek başına duran bir Nazi keskin nişancısı sanarak ateş edip öldürmesi ile biterdi. *Seven Beauties*, eğer toplama kampından paçayı kurtaracaksa bunu ancak acımasız ve tombul kadın Komutan’ı baştan çıkararak başarabileceği sonucuna ulaşan, aile onuru ile patetik biçimde kafayı bozmuş dinamik karikatürize İtalyan Pasqualino (hiçbiri pek de güzel olmayan yedi kız kardeşinin onurunu koruyan Giancarlo Giannini) hakkındadır, ve işin başarılmasının önkoşulu ereksiyon olmak kaydıyla bedenini sunma girişimlerine tanık oluruz.... Hedefe ulaşan baştan çıkarmadan sonra *kapo* dairesine terfi ettirilir ve emrindeki adamları kurtarması için, bizzat en yakın arkadaşı Francesco dahil, bunlardan altı tanesini öldürmek zorundadır.

Diğer vak’alarda olduğu gibi komedi burada diyalektik bir gerilime kapılır – ama bu gerilim merhamet içeren bir kefareî ile değildir. Şimdiye kadar gördüğümüz gibi, diğer tüm Musevi Katliamı komedi-

lerinde belli bir noktaya gelindiğinde komedi ‘eşik atlar’ (*sublate*) ve bize ‘ciddî’ ve patetik bir mesaj verilir: *The Great Dictator*’da Hynkel-Hitler’le karıştırılan zavallı Yahudi berberin final konuşması; *To Be Or Not To Be*’de Shylock’u oynayan Polonyalı aktörün konuşması; *Life Is Beautiful*’un son sahnesinde annesine kavuştuktan sonra babasının fedakârlığını hatırlayan oğlanın olduğu final sahnesi. Ancak *Seven Beauties*’de komedi toplama kampı yaşamının acımasız hayatta kalma mantığının şerefsizce dehşeti ile gerilim içine girer: Kahkaha ‘ince zevkin’ ötesinde abartılır, yanan cesetlerin, insan dışkısı dolu bir çukura atlayarak intihar eden insanların, acımasız bir seçenekle karşı karşıya kalıp en iyi arkadaşını vurmayı seçen kahramanın olduğu sahnelerle çakışır ve kahkahadan bu sahnelere geçişler vardır. Artık burada korkunç koşullar altında kahraman onurunu koruyan iyi küçük adamın patetik figürüyle değil, ahlâkî masumiyetini kesinlikle yitirmiş zalime-dönmüş-mazlum ile yüzleşiyoruz – özetle finaldeki duygusal kefâret mesajı büsbütün eksiktir.

Bir Katliam komedisinde artık kahkahanın olmadığı, yaşamın dopdolu direnişinin komik temsili nihayete erdiği zaman ancak şöyle bir alternatifle yüzyüze kalırız: Ya patetik, trajik (yahut daha ziyade melodramatik) onur – kahraman ansızın gerçek bir kahramanca figüre dönüşür; ya da mide bulantısı – kahraman hayatta kalma duruşunu sonuna kadar korur ve böylece komedinin böylesi abartılması iğrençliğe dönüşür. Lacancı terimlerle bu alternatifler, elbette ki, Asıl-Gösteren ile sembolik sürecin ‘kesirsiz kalanı’ olarak *objet petit a* arasındadır. Ne yazık ki üçüncü bir seçenek daha var: Yaşayan ölü ‘Müslüman’ın durumunu ne yapacağız? Kahkaha sınırına ulaştığında geriye Müslüman’ın kaldığı bir komedi yapılabilir mi?

Müslüman

‘Müslüman’, Nazi imha kampı evreninin anahtar figürüdür;⁵⁰ her ne kadar farklı mantıklara boyun eğiyor görünseler de bu figürün kaba bir muadilini Stalinist Gulaglarda⁵¹ bulabiliriz. Nazi kamplarının işlev görüş biçimi bir tür ‘Kötünün estetiğini’ içeriyordu: Mahpusların kendi içinde amaç olarak uğradıkları aşağılanma ve işkence hiçbir rasyonel amaca hizmet etmiyor, bu mahkûmlardan en üst düzeyde verim alma çıkarıyla dosdoğru karşıt düşüyordu. Bunun tersine Stalinist Gulag hâlâ gözden çıkarılabilir işgücü olarak görülen mahkûmların amansızca sömürülmesi ufku içinde işliyordu – bunun en korkunç anlarına bir örnek olarak pek iyi bilinen Kolyma kamplarına 3,000 hükümlü taşıyan *Kim* buharlı gemi kazası verilebilir. Yolculuk esnasında hükümlüler ayaklanırlar ve gemi otoriteleri ayaklanmayı bastırmak için basit bir çözümde karar kılarlar: Yüklerini sıfırın altında 40 derecede su fışkırtan hortumlarla ıslatırlar. *Kim* 5 Aralık 1947’de Nagaev limanına vardığında ‘kargo’su dev bir buzdan blok halinde donmuş 3,000 cesetten ibarettir.

Bu evren içinde efsane olmuş 1953 Vorkuta 29. Maden olayı misali kitlesel direnişler ve halk dayanışması gösterileri hâlâ mümkündür. Stalin’in ölümünden birkaç ay sonra çalışma kamplarında tüm Sibiryaya boyunca grevler patlak verir; grevcilerin talepleri mütevazı ve ‘rasyoneldir’: Çok yaşlı ve çok genç olanların salıverilmesi, gözlem

⁵⁰ Burada Giorgio Agamben’in *Ce qui reste d’Auschwitz* kitabının 2. Bölüm’ünden yararlanıyorum, Paris: Rivages 1999. Yeri gelmişken, bu ad altında Arap-karşıtı ırkçılığın izleri gün gibi ortadadır: ‘Müslüman’ adlandırması, elbette ki, mahkûmların ‘yaşayan ölü’ davranışını standart Batılı ‘Müslüman’ imgesine çok yakın olarak görmelerinden kaynaklanıyor, öyle bir kişi ki, bütünüyle kaderine razı olmuş, başına gelen tüm felâketlerin Tanrı’nın emriyle yere indirildiğinden pasif olarak sırtlanıyor. İsrail-Arap çatışması perspektifinden bakıldığında bu adlandırma günümüzde yeniden aktüel hale gelmiştir: ‘Müslüman’ bizzat ‘Yahudi’nin nihaî olarak varabileceği son özü, sıfır noktasında ‘Yahudi’nin ta kendisidir.

⁵¹ ‘Nadir olarak hayatta kalanlardan biri bunları robotlar olarak tarif ediyordu, gri-sarı suratları buzla çevrelenmiş, soğuk gözyaşları akıtıyor. Ayakta birbirlerine sokulmuş, kimseyi görmeden yemeklerini yiyorlar’ (Colin Thubron, *In Siberia*, New York: Harper-Collins 2000, s. 40).

kulesindeki gardiyanların rastgele ateş etmelerinin yasaklanması, ve böyle şeyler. Kamplar birer birer Moskova'dan gelen tehdit veya yalan vaatlerle direnişi bırakırlar ve yalnızca Vorkuta'daki 29. Maden ayakta kalır, iki bölük tanklarla takviyeli NKVD (*İçişleri Halk Komiserliği*) askeri tarafından sarılmışlardır. Askerler en sonunda ana kapıdan girdiklerinde kapının karşısında kol kola girmiş yekvücut bir fanj oluşturacak şekilde duran ve şarkı söyleyen mahkûmları bulurlar. Kısa bir duraksamadan sonra ağır makineli tüfekler konuşmaya başlar – madenciler grup halinde ayakta kalırlar ve direniş şarkılarını sürdürürler, ölümler yaşayanlar tarafından dik tutulmaktadır. Gerçek, yaklaşık bir dakika sonra yüzünü gösterir ve cesetler yere dökülmeye başlar.⁵² Ancak grevcilerin direnişinin doğa yasalarını bile askıya almış gibi görüldüğü, tükenmiş bedenlerini töz değişimine uğrutup şarkı söyleyen ölümsüz bir kolektif Beden yarattığı bu kısa dakika içinde, Yüce'nin en saf halinde oluşumunu buluruz, asılıp kalan öyle bir ân ki, sanki zaman ilerlememektedir. Bir Nazi imha kampında bunun gibi bir şeyin yer aldığını tahayyül etmek zordur.

Nazi imha kamplarının nüfusunu kabaca üç kategoriye ayırabilirsiniz. Çoğunluk neredeyse-hayvansı bir çözülme ve gerileme ile 'egotizme' düşer, tüm çabaları hayatta kalmaya odaklanmıştır, yaşamak için 'normal' dünyanın gayri-ahlâkî sayacağı şeyleri bile yapmayı başarabilirler (komşusunun yemeğini ya da ayakkabılarını çalmak gibi). Ne var ki, toplama kampından kurtulanların anılarında daima öyle Bir bireyden söz edilir ki bu kişi *çözülmemiştir* – diğer herkesi salt hayatta kalabilme egotist mücadelesine indirgeyen tahammül edilmez koşulların ortasında bu kişi, mucizevî bir şekilde 'irrasyonel' bonkörlüğü ve onurunu korumuş ve yaymıştır: Lacancı terimlerle burada *Y'a de l'Un* işlevi ile karşılaşırız: Bu koşullarda bile *öyle Biri vardı* ki, saf hayatta kalma stratejisi çerçevesindeki işbirliğinin aksine kelimenin doğru anlamında toplumsal bağı tanımlayan minimal dayanışmanın desteği hizmetini görüyordu.

⁵² A. g. e., s. 42-3.

Burada iki özellik hayatî önemde: Birincisi, bu birey hep *tek* olarak algılanagelmişti (bunlardan hiçbir zaman bir çokluk olmamıştı, sanki gizli kapaklı bir zorunluluğa tâbi imişcesine, dayanışmanın açıklanamayan mucizesinin bu fazlalığı hep Bir’de vücut bulmak durumundaydı); ikincisi, bu Bir’in başkaları için ne *yaptığı* değil de, bundan ziyade bizzat onun diğerleri arasındaki *mevcudiyeti* önemliydi (kendileri zamanın büyük bölümünde hayatta-kalma-makinelerine indirgenmiş olsalar bile, hayatta kalmalarını sağlayan şey *o bir kişinin* insan onurunu koruduğunun farkında olmalarıydı). Kahkaha makinesine benzer bir şekilde, burada elimizde *onur makinesi* gibi bir şey var, Öteki (o Bir) benim yerime, benim için, onurumu koruyor – ya da daha kesin terimlerle, burada ben kendi onurumu Öteki *üzerinden* koruyorum: Ben acımasız bir yaşam mücadelesine indirgenmiş olabilirim, ama tam da bu Bir’in onurunu koruduğunun farkındalığı benim insanlıkla minimal bir bağı canlı tutmamı sağlıyor. Sıkça bu Bir, çözüldüğünde ya da bir sahtekâr olarak maskesi düştüğünde, diğer mahkûmlar yaşam istençlerini kaybeder ve ‘Müslümanlara’, kayıtsız yaşayan ölümlere dönerler – paradoksal olarak bu salt hayatta kalma mücadelesine hazır olma hâli onun istisnası, bu düzeye *indirgenmemiş* Bir kişinin varlığı tarafından ayakta tutulur, binaenaleyh, bu istisna ortadan kalktığında, yaşam mücadelesi de kuvvetini yitirir. Bu, elbette, o Bir kişinin salt kendi ‘gerçek’ niteliklerince tanımlanmadığı anlamına gelir (bu düzeyde onun gibi daha fazla sayıda bireyler olmuş olabilir, ve hattâ bu kişinin çözülmediği, bir sahte olarak oyun oynadığı da söz konusu olabilir): Onun istisnai rolü daha çok *aktarım* olarak tanımlanabilir – yani başkaları tarafından inşa edilmiş (ön-varsayılmış) bir yeri işgâl etmektedir.

Müslümanlar insanlığın ‘sıfır-derecesidir’: *Dasein*’ın dünyaya fırlatılmış-olması [*Geworfenheit*] projesine [*Entwurf*] angaje olarak yanıt verdiği Heideggerci koordinatlar burada askıya alınmıştır. Müslümanlar temel hayvan uyarınlarına bile yanıt vermeyi kesmiş, saldırıldıkları zaman bile kendilerini savunmayan, azar azar susuzluk ve açlığı bile hissetmemeye başlayan, birincil hayvansı ihtiyaçtan değil de

kör bir alışkanlıkla yiyip içen bir tür ‘yaşayan ölüdürler’. Bu nedenle, Müslümanlar sembolik Hakikat’ın olmadığı Gerçek noktasındırlar – içinde bulundukları kötü durumu ‘sembolize etmelerinin’, bunu anlamlı bir yaşam-anlatısı olarak örgütlemelerinin hiçbir yolu yoktur. Ne var ki bu iki betimlemedeki tehlikeyi algılamak zor değildir: Onlar farkında olmadan Nazilerin kendilerine dayattığı ‘insanlık yoksunluğu’ kabullenmiş ve böylece tasdiklemiş olurlar. İşte tam da bu nedenle, bir şekilde insanlıktan çıkarıldıklarını, insanlığın esastaki özelliklerinden yoksun bırakıldıklarını unutmadan onların insanlıklarını konusunda her zamankinden çok ısrarcı olmamız gerekir: ‘normal’ insan onur ve angajmanını Müslümanların ‘insanlık dışı’ kayıtsızlıklarından ayıran çizgi, ‘insanlığa’ içkindir. Bu da ‘insanlığın’ tam ortasında bir tür insanlık-dışı travmatik bir çekirdek veya aralık bulunduğu anlamına gelir – Lacancı terimlerle söylersek, Müslümanlar en-dış-son biçimde insandırlar. Hemen hemen tüm özgül olumlu insan özelliklerinden yoksun oldukları için tam bir ‘insan-olmadıklarından’, ancak ‘böyle’ bir insanlığa karşılık gelirler: Tam da insan cinsine dolayımısızca beden veren ‘insan-olmayan’ unsurdurlar, böylece bu cins doğrudan varlık kazanmış olur – Müslüman başka bir niteliği olmayan *tout court* insandır.

İnsanın içinden, hayvan yaşamsallığından bile yoksun bırakıldığından, her nasılsa kesin olarak ‘hayvandan eksik’ olduğu sürece, Müslüman’ın hayvan ve insan arasındaki zorunlu ara adım olduğunu söylemek geliyor. Kelimenin doğru anlamında Hegel’in ‘dünyanın gece-si’ dediği, insanlığın ‘sıfır düzeyi’, kişinin çevresi ile olan angaje gömülmüşlüğünden geri çekilmesi, kendi üstüne kapalı denir ya, ‘tahtayı silip’ özgül olarak insanî sembolik angajmana yer açan saf olumsuzluk.^{53*} Bir farklı şekilde daha ifade edecek olursak: Müslüman yalnızca basit bir biçimde dilin dışında değildir (hayvanın durumunda ol-

⁵³ Bu bakışın daha yakın bir analizi için bkz.: Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, 1. Bölüm, Londra ve New York: Verso 1999.

[Türkçesi: *Gıdıklanan Özne*, Çev.: Şamil Can, Epos Yay., Ank. 2005. (Adı geçen ‘1. Bölüm’ Türkçe çevirinin 13-88 sayfalarında yer alıyor.) –yn.]

duğu gibi), o dilin yokluğunun *tâ kendisi*, pozitif bir olgu olarak sessizlik, imkânsızlığın kayalıkları, Boşluk, konuşmanın önünde belirlediği arka plandır. İşte tam bu anlamda, ‘insan olmak’, hayvanın çevresine gömüklüğü ile insan etkinliği arasındaki kalan aralığı kapatmak için *hepimiz belli bir noktada Müslüman olmak durumundaydık* ki bu adlandırma ile işaret edilen sıfır-düzeyini aşabilelim. Lacan, öldürüldükten sonra tekrar yaşama döndürülen ve ürküntü veren bir sesle bir şeyler mırıldanan Mr. Valdemar hakkındaki Edgar Allen Poe öyküsünden tekrar tekrar söz eder: ‘Ben öldüm!’ Başlarına gelen felâketten kurtulup ‘normal’ toplumsal yaşama dönen az sayıdaki Müslüman’ın tahammülü güç şu sözleri söylemeleri aynı sınır-deneyimi yaşadıklarını göstermez mi: ‘Müslüman mıydım?’

Bu şu anlama gelir: – Agamben’in haklı olarak vurguladığı gibi – ‘normal’ ahlâkibilim kuralları burada askıya alınmıştır: Basit olarak onların kaderlerinden ötürü, temel insan onurundan yoksun bırakıldıklarını düşünerek elem duyamayız, zira ‘onurlu’ olmak, ‘onurunu’ korumak, bir Müslüman söz konusu olduğunda kendi içinde olabilecek en onursuz eylemdir. Müslüman’ı basitçe göz ardı da edemezsiniz: Müslüman’ın karşılaştığı dehşet verici paradoksla yüzleşmeyen tüm ahlâkî duruşlar tanım gereği gayri ahlâkîdir, ahlâkın müstehcen bir şekilde gülünçleştirilmesidir – ve Müslüman’la bir kez gerçekten yüzleştiğimizde ‘onur’ gibi nosyonlar bir şekilde tözlerini kaybedeceklerdir. Bir başka ifade ile, ‘Müslüman’ yalnızca ahlâkî tipler hiyerarşisinin ‘en alt’ basamağında durmaz (‘Hiç onurları kalmamasının yanı sıra, hayvanî yaşamsallıklarını ve egotizmlerini bile yitirmişlerdir’), ama aynı zamanda bulundukları sıfır-noktası bu hiyerarşiyi büsbütün anlamsız kılar. Bu paradoksu ciddîye almamak Yahudileri alt-insan düzeyine vahşice indirgedikten sonra bu imgeyi onların insan-altı varlık olduklarına dair kanıt diye sunarken bizzat Nazilerin pratik ettikleri sinikliğe katılmak demektir – Naziler standart aşağılama yordamını en son noktasına kadar vardırımlardır ki bu, söz gelimi, onurlu birinin pantolon kemerini aldıktan sonra, düşmesin diye pantolonunu tutuşunu onursuz bulup onunla alay etmek gibidir.

Çağdaş felsefede ölüme dair birbirine karşıt iki konum vardır: Heidegger ve Badiou'nun görüşleri. Heidegger'e göre (anonim 'birinin ölümü' ile karşıtlık oluşturan) otantik ölüm, *Dasein*'in 'benim' olmaktan çıkışının nihaî imkânsızlığının mümkün olabileceğini varsaymaktır; Badiou'ya göre ise ölüm (fanilik ve ölümlülük) hayvanlarla paylaştığımız bir şeydir ve bunun hakiki anlamda insan boyutu 'ölümsüzlüğü', 'ezelî' Olay'ın Çağrı'sına yanıt vermeyi içerir. Karşıtlıklarına rağmen hem Heidegger hem de Badiou aynı matrisi paylaşırlar: Angaje otantik varoluş ve anonim egotist çırpınıyla şeylerin salt 'işlediği' yaşama katılım arasındaki karşıtlık. Müslümanların biricik konumu bu karşıtlığın iki kutbunun da ötesinde yer alır: Otantik bir varoluşsal projeye kesinlikle angaje değillerken onları *das Man*'ın otantik yaşamını sürüyorlar diye adlandırmak, hiç şüphesiz, sinikliğin son raddesi olurdu – onları başka bir yerde, üçüncü terimde, otantik varoluş ve *das Man* karşıtlığını anlamsız kılan sıfır-noktasında bulabiliriz. Bu insanlığın insan-olmayan 'kesirsiz kalanı', bu özgürlük ve onurun, hattâ bizat İyi ve Kötü'nün altında yer alan varoluş, klasik trajediden daha dehşet verici olan post-modern trajik varoluşu karakterize eder. Hal böyleyken, Antik Yunan trajedisi terimleriyle ifade etmek gerekse, Müslümanlar'ın istisnai konumunu anlatan durum, yasak *ate* bölgesine, insanı dilsiz bırakan dehşet bölgesine girmiş olmalarıdır: onlar, o Şey'le yüzyüze karşılaşanlardır.

Bütün tanıklarca işaret edilen bir başka özellik bu saptamanın ispatıdır: Müslüman'ın bakışı, içinde mutlak olarak hissizleşmiş ('yaşam kıvılcımının', angaje varoluşun söndürülmesi) kayıtsızlık ile yoğun bir tekinsiz sabitletmenin çakıştığı, bu sanki çok fazla şey görmekten, kimsenin görmemesi gerekeni görmekten dolayı dona kalmış, bir tür öznesizleştirilmiş, kakılıp kalmış bakış. Gorgon'ın başının bu bakış söz konusu olduğunda sık sık dile getirilmesinde şaşılacak bir şey yoktur: Saç yerine yılanların olması dışında anahtar özellikleri açık ağız (şok eden, donduran, hareketsiz bırakan şaşkınlık ifadesi) ve yuvalarından fırlamış gibi duran gözlerin, konumu bizlerle, yani seyrederenlerle çakışan isimsiz bir dehşet kaynağına dönük donakalmış ba-

kısıdır. Daha kökten bir düzeyde burada karşımızda duran, fetiş-nesnesini yaratan imkânsızlığın müspetleştirilmesidir. Mesela nesne-bakış nasıl fetişleşir? Nesnenin görülmesinin imkânsızlığının tam da bu imkânsızlıkta vücut bulan nesneye Hegelci çevrimi yoluyla: Madem özne *şunu*, şu ölümcül derecede hayran bırakan Şey'i doğrudan görmiyor, o zaman onu hayran bırakan nesneyi *bakışın ta kendisi* kılan bir tür kendine-yansıtırma ile bunu başarıyor. (Bu anlamda [tam bir simetri içinde olmasa da] bakış ve ses imkânsızlığa vücut veren 'yansımali' nesnelerdir – Lacancı '*mathem*' dilinde: Eksi küçük *phi* altında *a*.)

Bu konuda belki de en iyi bilinen sinematik örnek, Hitchcock'un *Sapık*'ında dedektif Arbogast'ın merdivenlerden yuvarlanırken bir yandan da gırtlaklanmasıdır: (arkaplanın sabit durduğu buna karşı kafanın hareket ettiği 'gerçek'te olanın tam tersine) dinamik bir şekilde hareket eden arkaplan önünde çekilen sabit kafadaki bu donakalmış, onu öldüren Şey'e bakarkenkinden beklenecek olan dehşetin çok ötesinde, mutlulukla parlayan bakışlar. Bu bakışın emsalleri vardır: *Vertigo*'da rüya sahnesi sırasında Scottie'nin sabitlenmiş başından daha erken ve önemsenmemiş başyapıt *Murder*'daki katilin trapezde uçarken donakalmış bakışına kadar pek çoğu.⁵⁴ Buradaki bakışın nesnesi nerede? Gördüğümüz, onun baktığı şeyden ziyade bu bakış değil mi – yani, bizzat kameranın bakışı, nihaî olarak bizim (seyredeninin) bakışımız. Ve yine, bakışı ve bakışın algıladığı nesneyi ayırt etmenin artık mümkün olmadığı, dehşete kapılmış bakışın kendisinin nihaî dehşet nesnesi olduğu bu sıfır düzeyi, Müslüman'ı karakterize eden şeydir.

Trajedi ve Komedinin Altında

Bu nevi şahsına münhasır Müslüman figürü hem komedi hem de trajedinin nihaî olarak toplama kampı evrenini temsilde neden başarısız

⁵⁴ Bu çekimin daha yakından bir analizi için bkz.: Slavoj Žižek, 'In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large', Slavoj Žižek, *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, Londra: Verso 1992.

olacağını anlamamıza yardımcı olacaktır. Hem komedi hem de trajedi, imkânsız Şey ve gerçeğimizin bir parçasıyken, Şey’lik mertebesine yükselmiş, onun dublörü olarak işlev gören nesne arasındaki aralık üzerinde durur – bir başka ifade ile, hem komedi hem de trajedi *yüceltme* yapısı üzerinde durur. Trajik onur sıradan ve kırılğan bireyin nasıl inanılmaz bir güç devşirebileceğini ve Şey’e sadakâtinin en yüksek bedelini ödeyeceğini gösterir; komedi tam tersi yönde ilerler ve o Şey’miş gibi yapan nesnenin banallliğini ortalığa serer – halk kahramanının maskesi düşmüş, ve ortaya komik, nafile veya sakar bir fırsatçı çıkmıştır.... Ne var ki, komedinin Şey ve onun yerini alan komik nesne arasındaki aralık üzerine oynadığını iddia etmek yetmez; yaşamsal önemde olan özellik, bunun yerine, hem komedinin hem de trajedinin, karşıt da olsalar, farklı biçimlerde ölümlülüğü çağırdıklarıdır. Trajik belâda kahraman dünyevî yaşamını Şey için tazminat olarak verir, böylece tam da yenilmiş olması zaferidir, yenilgi ona yüce onuru tevdi eder; komedi ise imha edilemez yaşamın zaferidir – yüce yaşamın değil, ama fırsatçı, sıradan, bizzat dünyevî yaşamın. Nihai komik sahnenin sahte ölüm, sahte olarak ifşa edilmiş ölüm olduğunu söyleyesi geliyor insanın: Düşünün, sıradan bir cenaze sahnesi, akrabalar toplanmış, rahmetli için ağlıyor ve ona övgüler düzüyorlar ve tam o anda birden bire öldüğü söylenen kişi diriliyor (aslında hakikaten ölmemiştir) ve burada ne halt ettiklerini bu gürültü patırtının ne olduğunu soruyor.

John Ford’un *The Quiet Man* filminde yaşlı bir adamın ölmekte olduğu, rahiplerin ölüm döşeğinde onun için son duaları etmeye başladıkları bir sahne vardır. Ansızın ortamın huşû dolu sessizliği şiddetli bir ağız dalaşı ile bozulur: Evin dışında filmin iki kahramanı arasında tüm köyün beklediği yumruklaşma nihayet gerçekleşmektedir; ölmekte olan adam önce gözlerini açar ve kulak kesilir, sonra ölmekle meşgul olduğunu unutup ayağa kalkar, beyaz gece entarisiyle dışarı fırlar ve heyecan içinde kavgayı izleyenlere katılır.... (Yaşamın zaferrinin en son raddedeki komik sahnesi elbette kendi cenaze törenine katılan adamın sahnesi olurdu, tıpkı Tom Sawyer ve Huck Finn’in ki-

lisenin arka bahçesinden anılarına düzenlenmiş âyini izlemeleri gibi.) Lacan'ın fallik gösteren ile komik boyutu arasında kurduğu denklemi böyle okumak lâzım:

Komedide bizi tatmin eden, güldüren şeyin basitçe... pek o kadar da akış halinde olan yaşamın zaferi, aslında yaşamın kayıp gidişi, bir şeyler çalarak tüyüsü, üzerine kapanmış bütün bariyerleri ve özellikle en esaslı olanları, gösteren faili tarafından kurulanları aşarak kaçışı olmadığını hatırlamalıyız.

Fallus gösterenden başka bir şey değildir, bu akışın göstere-ni.... Yaşam geçip gider, hep kazanır, ne olursa olsun. Komik kahraman ayağı takılıp çorbanın içine düşse de, ufaklık hâlâ hayatta kalacaktır.⁵⁵

Bir Antigone düşünün, Creon'a vakur yanıtını verdikten sonra huzurdan çekilmek ister – niye? Onurlu bir çıkış yapmak için değil de daha adi bir amaçla: Creon'un ordugâhından çıktıktan sonra çömelip çişini yapmak için... Ve tam da bu *Life Is Beautiful* ve *Seven Beauties* gibi filmlerin güç aldığı yaşamsallığın komik unsuru değil midir? Her iki filmi de çekici kılan her birinin kahramanlarının dopdolu yaşamsallıklarıdır: Zorluk ne olursa olsun, bir yolunu bulurlar. *Life Is Beautiful*'un artık güldürmesinin istenmediği ân bu yolla saptanabilir: Bu tam olarak daha derin bir düzeyde onurun yeniden boy gösterdiği andır – patetik terimlerle ifade edecek olursak: Bu ân, biz, seyredenlerin, oğlunu kurtarmak için tezgâhladığı 'onursuzca' üç kâğıt ve kandırmacaların aslında hamasî kahramanlıklardan çok daha ciddî, alta yatan bir onura işaret ettiğinin farkına vardığımız zaman.

Her şeye karşın, Lacan'ın kurduğu komik boyutun fallik gösteren

⁵⁵ Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, New York: Routledge 1992, s. 313-14. Lacan'da *das Ding*'in komik unsuru üzerine dikkat çeken Simon Critchley idi – bkz.: Simon Critchley, 'Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis', *Ethics-Politics-Subjectivity* içinde, Londra ve New York: Verso 1999.

ile denkleminde kararsız bir unsur vardır: Eğer komik boyut, en kaçmak ve fırsatçılıkla dopdolu anında, tamı tamına gösteren tarafından kurulan bariyerlerden hınzırca kaçış başarısı olarak tanımlanan yaşamın zaferine karşılık geliyorsa – kısaca, yaşamın zaferinin sembolik kurallar ve yasakların getirdiği kısıtlamaların hakkından gelmesi – o zaman Lacan neden bu boyutun *gösteren* olarak fallus ile ifade edildiğini iddia etmiştir? Burada, bereket organı olarak fallusun tam olarak hayatta kalmanın ve kendini yenilemenin daima bir yolunu bulan yaşamın bu boyutunun göstereni (sembolü), sabit sembolik bariyerlerden bu daimi akış ve dopdolu kaçışın sağladığı yeniden üretim ve yaşamın sürdürülmesinin göstereni olduğunu iddia etmek yetmeyecektir – enigma olduğu yerde durmaktadır: Nasıl olur da yaşam, sembolik bariyerleri aşan inatçılığında kendine ‘saf’ gösteren olarak fallusta bir denklik bulur – o gösteren ki, ‘The Signification of Phallus’da Lacan’ın ifade ettiği gibi, kesin olarak logos’un işlemlerine, ‘ham’ sembolik-öncesi gerçekliği sembolik gerçekliğe dönüştüren işlemlere karşılık gelir?

Bu karışık durumdan çıkışın tek yolu, komedide tüm belâları savuşturmanın bir yolunu bulan ‘yaşam’ın kesinlikle basit biyolojik yaşam değil, ama Gerçek’in ataleti tarafından engellenmemiş fantazmatik hayaletsi/uçucu yaşam, *bölgesi gösterenin düzeni tarafından hâl-i hazırda tedarik edilmiş bulunan yaşam* olduğunu apaçık ifade etmektir. Kısacası, ebedî hayatta kalmanın bu fallik evreni sapkınlık evrenidir – neden? Temel iskeletine indirgenmiş haliyle sapkınlık, ölüm ve cinselliğin Gerçek’ine, ölümlülük tehdidine olduğu kadar cinsel farkın olumsal dayatmasına karşı bir savunma olarak görülebilir: Sapkın senaryonun canlandırdığı şey, ‘kastrasyonun inkârıdır’ – öyle bir evren ki, burada insanoğlu her tür felâketten paçayı sıyrabilir, çizgi filmlerde olduğu gibi; burada erişkin cinselliği çocukça bir oyuna indirgenmiştir; burada ölmeye zorlanmaz ya da iki cinsten birini tercih etmek durumunda kalmazsınız. Tom ve Jerry çizgi filminden standart bir sahne hatırlayalım: Jerry’yi koca bir kamyon ezip geçer, ağzında dinamit patlar, dilim dilim doğranır, ama öykü yine de akmaya devam

eder; bir sonraki sahnede biraz önceki katastroftan eser kalmamış gibi geri dönmüştür. Bunun gibi, sapığın evreni saf sembolik düzene ait olan, gösterenin kendi bildiğini okuduğu, insanî fanilik Gerçek'inin kısıtlamadığı evrendir. Sapığın ölümsüzlüğü *komik* bir ölümsüzlüktür; komedinin malzemesi de yaşamın tam da bu durmadan tekrarlanan, dopdolu boy göstermesidir – Katastrof olmuş olmamış, belâ karaba-san gibi çökmüş çökmemiş farketmez, ufaklığın kendi çıkış yolunu bulacağından önceden eminizdir.

Ancak toplama kampının en son raddedeki dehşet evreninde, mad-dî ataletiyle gerçeklik ve sonsuz Yaşam'ın uçucu bölgesi arasındaki bu aralığı muhafaza etmek artık mümkün değildir – bu aralık askıya alınmıştır, yani, gerçekliğin kendisi ucube Şey'le örtüşme eğilimdedir. Bir yandan, Müslüman kendi duruşu artık 'trajik' sayılmayacağı için çaresizdir: Onda trajik konum için zarurî olan onurdan eser yoktur – yani, artık gerçekten de sefil konumunun trajik gibi durması gereken arkaplan önünde bile minimum onuru koruyamamaktadır; basitçe bir kabuk-kışıye dönmüş, tinin kıvılcımı içinden alınmıştır. Eğer onu trajik gibi sunmaya kalksak, çabamızın sonu kesinlikle *komik* olurdu, zira bu durumda trajik onuru anlamsız bir aptal ısrarı gibi görmüş olurduk. Diğer yandan, her ne kadar Müslüman bir anlamda 'komik' ise de, her ne kadar komedi ve kahkaha malzemesi sunacak şekilde davranıyorsa da (otomatik, şuursuz, tekrar eden jestleri, aldırışsızca yiyecek peşinde koşması), koşullarının inanılmaz derecedeki sefaleti onu bir 'komik karakter' gibi sunma ya da algılama çabalarını yarı yolda bırakacaktır – tekraren belirtirsek, eğer onu komik gibi sunmaya kalkarsak, bu çabamızın sonucu kesinlikle trajik olurdu, zira çaresiz bir kurbanla acımasızca dalga geçen birinin acıklı görüntüsü (diyelim ki görmeyen bir kişinin yoluna engeller koyup takılıp tökezleyecek mi diye seyretmek) bizde kahkahaya yol açmak yerine kurbanın trajik durumuna sempati yarattırdı. Bu türden bir şeyler aşagılama ritüelleri esnasında kamplarda ortaya çıkmadı mı? Mesela Auschwitz'in giriş kapılarının üstündeki 'Arbeit macht frei!' yazısından, çalışmaya ya da gaz odalarına giden mahkûmlara eşlik eden bandoya kadar?

Paradoks şu ki, ancak böylesi bir acımasız hiciv trajik duygulanımı yaratabilirdi. Müslüman bu nedenle trajedi ve komedi, yüce ve maskara, onur ve onursuzluk arasındaki karşıtlığın asılı kaldığı sıfır noktasıdır; öyle bir nokta ki, kutuplardan biri doğrudan karşıtının yerine geçebiliyor: Müslüman'ın başındaki felâketi trajik olarak sunsak, sonuç trajik onurun tiye alındığı bir parodi, yani komik oluyor; eğer ona komik karakter muamelesi yapacak olsak, trajedi çıkıyor ortaya. Burada bir şekilde otoritenin onurlu hiyerarşik yapısı ile karnavalsı ihlâl arasındaki – Bakhtin'in çalışmalarının odaklandığı orijinal ve onun parodisi, onunla dalga geçen misali arasındaki – temel karşıtlığın dışında – daha doğrusu, altında – kalmış bir bölgeye giriyoruz.

Bugün, Lacan'da sıkça tınısını işittiğimiz kahramansı-trajik armonisine rağmen özellikle 1950'lerden sonraki yazılarında nasıl da bu kahramansı-trajik etiğin Lacan'ın söylediği son şey olmadığı sıkça vurgulanıyor: Jacques-Alain Miller, Lacan'ın son iki on yıl içindeki derslerinde nasıl da *tragique*'den *moque-comique*'e geçmeyi başardığını göstermiştir: Geçiş, Asıl-Gösteren ile kahramanca özdeşleşmeden, dışkısal artık sureti ile özdeşleşmeye, *pathos*'dan ironiyedir.⁵⁶ Ancak, Müslüman ve Stalinist kurban ikiz örnekleri bu karşıtlığın *altında* yer alan ve ahlâkî deneyimin nihaî düzeyi olan bir bölgeye işaret etmiyorlar mı – estetiğin, güzelin ötesindeki ahlâkî düzeye? *Parsifal*'in muhteşem müziğinde Wagner'in bize bir dizi tepkisel fikri (kadın düşmanı, ırkçı ...) yutturmak için müzikal güzelliği 'suiistimal ettiği' sıkça dile getirilir – ya biri çıkıp bir adım ileri gitmeye kalkışır da buradaki *güzelliğin kendisinin hâl-i hazırda garip biçimde suiistimal edici* olduğunu iddia ederse: Bunun adını koyalım, güzelliğin bizde sözde 'estetik tepkiyi' uyandırmak için ızdırabı kullanarak (sahneleyerek) yaptığı suiistimal değil midir? Bu suiistimal trajedinin başarılı etkisinin tam da çekirdeğinde yer almaz mı? Musevi Katliamı söz ko-

⁵⁶ Bkz.: Jacques-Alain Miller, 'The Desire of Lacan', *lacanian ink* 14, Bahar 1999. Aynı sıçrama, farklı bir kuramsal perspektiften Simon Critchley tarafından da algılanmıştır (bkz.: Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*).

nusu olduğunda bu estetik suiistimalin artık uygulanabilir olmaktan çıktığı, sınırlarına ulaştığı doğru değil midir: Bunu estetik bir biçimde temsil etmeye kalkıştığımızda suiistimal ortaya çıkar ve estetik etkinin işlerliğini ortadan kaldırmaz mı? Belki de bu Adorno'nun pek çok ke-re alıntılanan 'Auschwitz'den sonra şiir yoktur' sözlerini anlayanın yollarından biridir.

Nazizm ve Stalinizm, imha kampları ve Gulag arasındaki fark, her ikisi de 'trajedinin ötesinde' yer kaplayan iki figürün karşıtlığında yoğunlaşır: Müslüman ve Şey için bizzat 'ikinci yaşamını' feda eden uyduruk mahkemenin kurbanı. Nazi muamelesi Müslümanı üretmiştir; Stalinist muamele itiraf eden zanlıyı. İkisini birleştiren şey ise, her ikisinin de kendilerini Boşluk içinde bulmaları, hem dünyevî hem yüce, her iki yaşamlarından da mahrum bırakılmalarıdır. Onlar egotizmin ötesinde, yaşamdan tad almaz halde, görece 'yüksek' sayılabilecek bir tatmin olan arkadaş çevresince saygı görmeleri dahil dünyevî tatminlere kayıtsızdırlar; ve aynı zamanda ahlâkî onurlarını kollamanın da ötesine geçmişlerdir, zira büyük Öteki tarafından hatırlanacak yönleri Gelenek'in dokusuna nakşedilmiştir – bu anlamda, her ikisi de bir tür yaşayan ölüdür, kabuklarındaki yaşam-kıvılcımları söndürülmüştür. Ne var ki, ikisi arasında anahtar bir fark vardır: Müslüman basitçe yaşayan ölünün tepkisiz bitkisel varoluşuna indirgenmişken, uyduruk mahkemenin kurbanı kendi kamusal küçük düşürülüşüne onurundan aktif olarak vaz geçerek bizzat dâhil olmak zorundadır.

3. Parti İntihar Ettiği Zaman

ki burada okuyucu önce Stalinist temizliğin sırlarına vakıf olacak; ancak sonlara doğru en karanlık Stalinizmin bile bir kefaret boyutuna yakınlaştığını öğrenerek şaşıracaktır

‘İktidarsızın İktidarı’

İnanç, Gerçek’in kilit karakteristiğini sergileyen nosyondur: Bir yandan kimse birinci tekil şahıs inanç sahibi değildir. Buna verilecek bir örnek, Faust’un aşklarını tükettikten sonra Margarethe’in ünlü ‘din hakkındaki görüşünüz nedir?’ sorusuna karşılık olarak sorduğu bir düzine kaçamak karşı-soru olabilir: Kişinin gerçekten de inanç *sahibi* olması gerekli midir? Kim ben Tanrı’ya inanıyorum diyebilir? ve saire (bkz.: Goethe, Faust I, 3414 ve izleyen satırlar). Ancak diğer yandan, kimse inançtan kaçamaz – özellikle günümüzün sözde tanrısız zamanlarında altının çizilmesini hakeden bir özellik bu. Şunu demek istiyorum: Kimsenin inancını kamu önünde itiraf etmeye hazır olmadığı, resmî olarak tanrıtanımaz, hazcı, gelenek-sonrası seküler kültürümüzde inancın kökündeki yapı her zamankinden daha yaygındır – hepimiz gizli gizli inanıyoruz. Bu noktada Lacan’ın görüşü açık ve kararsızlıktan uzaktır: ‘Tanrı bilinçdışıdır,’ yani, inancın çekiciliğine kapılmak insanoğlu için doğaldır.

İnancın bu başatlığı, inanma ihtiyacının insan öznelliği ile aynı hamurdan yapılmış olması, inananların karşılarındaki düşmanlarına yönelttikleri standart argümanı sorunlu kılar: İnancın ne olduğunu yalnız inananlar anlayabilir, bu nedenle tanrıtanımazlar, *a priori* olarak bize karşı çıkmaktan âcizdirler. Bu akıl yürütmede yanlış olan öncülüdür: Tanrıtanımazlık herkesin anlayabileceği bir sıfır-noktası değildir, zira tanrıtanımazlık yalnızca Tanrı’nın (inanç olarak) olmadığı anlamına gelir – belki de hiçbir şey bu önermeyi sağlamaktan, yani hakikî bir materyalist olmaktan, daha zor değildir. İnancın yapısı fetişist yarılma ve reddediş olduğu sürece (‘Biliyorum ki büyük Öteki diye bir şey yok

ama ben gene de ... [Ona gizlice inanıyorum]), yalnız büyük Öteki'nin varolmadığını tasdik eden psikanalist hakikî bir tanrıtanımazdır. Eylemlerimizin 'nesnel anlamını' belirleyecek olan Tarihin Son Yargısı'nı ha bire gündeme getirdiklerine göre Stalinistler bile inançlı idiler. Şu radikal ihlâlcî Sade bile tutarlı bir tanrıtanımaz değildi; yaptığı ihlâlin gizli mantığı Tanrı'ya yönelik bir başkaldırma eylemi, yani, standart fetişist yarılma mantığının ('Biliyorum ki büyük Öteki diye bir şey yok ama ben gene de...') tersine çevrilmiş hali idi: 'Tanrı'nın varolduğuna inanmama rağmen, onu reddetmeye, yasaklarını yerle bir etmeye, O *sanki yokmuş* gibi davranmaya hazırım!' Psikanaliz dışında (Jungcu sapağın karşısında Freudcu psikanaliz) belki de yalnızca *Being and Time*'da Heidegger, ölümün nihaî olasılık olduğu olumsal sonlu bir ufka fırlatılmış insan varoluşunun tutarlı bir tanrıtanımaz nosyonunu serimlemiştir. Bu inanç paradokslarının değerlendirmeye alınması, kişi Sosyalist rejimlerdeki 'resmî' ideolojiyle uğraştığında hayatî önem taşır.

Václav Havel'in *The Power of the Powerless*'ı (1978), 'gerçekte varolan Sosyalizmin' tebânın gündelik yaşamında nasıl işlev gördüğüne dair en iyi değerlendirmeyi sunar. Önemli olan yönetimdeki ideolojinin önermelerine içten gelen inanç değil de bu ideolojiye maddî bir varlık kazandıran dışsal ritüel ve pratikleri yerine getirmektir.⁵⁷ Althusser her ne kadar Marksistler arasında bir proto-Stalinist olarak sıkça gözardı edilse de, Havel'i Althusser eşliğinde okumak ve Havel'in *The Power of the Powerless*'in hemen başında verdiği ünlü manav örneğini 'Devletin İdeolojik Aygıtları'nın işlevine dair mükemmel bir örnek olarak yorumlamak üretken bir pratik olabilir.

Mütevazı, sıradan bir adam olan manav, resmî ideoloji karşısında kelimenin tam anlamıyla kayıtsızdır; adam sadece mekanik olarak ritüelleri yerine getirir – resmî bayramlarda dükkânının vitrinini 'Çok Yaşa Sosyalizm!' gibi resmî sloganlarla donatır; kitlesel mitinglere donuk bir şekilde katılır.... Özel anlarda 'iktidarda olanların' çürü-

⁵⁷ Bkz.: Václav Havel, *The Power of the Powerless*, Londra: Faber & Faber 1990.

müşlük ve basiretsizliğinden şikâyet etse de bir dizi halk deyişine başvurarak ('İktidar her zaman çürümüştür ...') duruşunu kendi gözünde meşrulaştırmayı ve sahte onurunu ayakta tutmayı bilir. Biri onu muhalif bir harekete davet edecek olsa, hiddetle protesto bile edebilir: 'Sen *kim* oluyorsun da beni çocuklarımla meslekî geleceklerini mahvedecek şeylere karıştırmaya kalkıyorsun? Dünyayı düzeltmek *benim* işim mi?'

Eğer geç dönem Sosyalist ideolojide işleyen bir 'psikolojik mekanizma' varsa, o halde bu inanç değil, *ortak suçluluktur*. 1968 Sovyet işgâlinde sonra gelen Çek 'normalleşmesinde' rejim, halkın çoğunluğunun şu veya bu şekilde ahlâken düşkün, kendi ahlâk standartlarını yıkmak zorunda bırakılmış olmalarına itina göstermiştir. Bir kişi bir muhalif aleyhine (diyelim ki bizzat Havel'i suçlayan) bir dilekçeyi imzalamak için şantajı uğradığında gayet iyi bilir ki yalan söylemektedir ve dürüst bir insan aleyhine düzenlenmiş bir kampanyaya katkıda bulunmaktadır, ve tam da bu ahlâkî ihanet onu geç Sosyalizmin ideal öznesi yapar. O halde öyle bir rejimimiz vardı ki, öznelerinin ahlâken çöküntü içinde olmalarına aktif olarak göz yumuyor ve buna dayanıyordu. Bu işleyen suç ortaklığı, Komünist rejimin uyandırdığı 'nesnel suçluluk' hayaletinin inkâr edilen temellerini hazırlar. Bu nedenle Havel'in nosyonu olan otantik 'hakikat içinde yaşamak' hiçbir hakikat metafiziği ya da otantiklik barındırmaz: Sadece kişinin oyuna katılmasını askıya alma, 'nesnel suç' fasit dairesini kırıp dışarı çıkma eylemini işaret eder.

Havel, tüm otantik ahlâkî duruşları karakterize eden terörist bir tutumla sahte çıkış yollarının hepsini acımasızca tıkar, yöneten ideolojiye uzak durmanın tüm sahte hallerini, siniklik ve 'gündelik yaşamın küçük zevkleri' apolitik nişi – kapalı çevrelerde resmî ritüellerle dalga geçmek gibi kayıtsız davranışlar ki bunlar resmî ideolojiyi yeniden üreten hallerdir – dahil olmak üzere, yok eder. Resmî Sosyalist ideolojinin 'içten' bir mümini potansiyel olarak rejim için sinikten çok daha tehlikelidir: Bu kişi muhalif olmaktan sadece bir adım beridedir. Eski-Yugoslav öz-yönetimin kökende bir paradoksu vardı: Resmî ide-

oloji halkı mütemadiyen öz-yönetime katılmaları konusunda uyarırdı, ‘yabancılaşmış’ parti ve devlet yapıları dışında kendi yaşam koşullarının efendisi olsunlar diye; resmî medya insanların kayıtsızlıklarını, mahrem alana sığınmalarını ve saire hor görürdü – ne var ki, rejimin en korktuğu şey bu olayın ta kendisi, hakikaten öz-yönetime dayalı birliktelikler ve halkın çıkarlarının örgütlülüğü idi. Satır aralarında bu resmî nasihatın hiçbir zaman fazlasıyla ciddîye alınmaması, rejimin gerçekten istediğinin resmî ideolojiye dönük sinik bir eğilim olduğu yolunda koskoca bir uyarılar silsilesi gizlenirdi – rejim için en büyük katastrof, kendi ideolojisinin ciddîye alınması ve tebâ tarafından hayata geçirilmesi olurdu.

Havel, Batı Marksizmine içkin ikiyüzlülüğü ve bizzat Komünist ülkelerdeki ‘sosyalist muhalefeti’ reddinde özellikle çok etkilidir. Frankfurt Okulu geleneğinde bizi kesin kes şaşkınlığa düşüren şey, Yahudi-karşıtlığı Faşizm’e daima yaptıkları ile açık bir karşıtlık oluşturacak şekilde Stalinizme karşı kuramsal bir kafa tutuşun neredeyse mutlak eksikliğidir. Bu kuralın istisnaları çok manidardır: Nasyonal Sosyalizm üzerine bir çalışma olan Franz Neumann’ın *Behemoth*’u geç 1930 ve 1940’ların tipik moda tarzı içinde üç büyük dünya sisteminin – gelişmekte olan Yeni Düzen kapitalizmi, Faşizm ve Stalinizm – aynı bürokratik, küresel olarak örgütlenmiş, ‘yönetilen’ topluma sürüklendiklerini ileri sürmüştür; Herbert Marcuse’ün açıkça hiçbir taraftan görünmeden Sovyet ideolojisinin garip biçimde nötr analizini yaptığı en tutkusuz, tartışmalı olarak en kötü kitabı *Soviet Marxism*’i; ve nihayet bazı Habermascıların çıkagelen muhalif fenomenler üzerine düşünürken geliştirmeye kalktıkları Komünist rejime direnişin alanı olarak sivil toplum nosyonu – politik olarak ilginç de olsa, Stalinist ‘totalitarizm’ hakkında tatmin edici küresel bir kuram sunmaktan çok uzak.

Standart bahane (klasik Frankfurt Okulu yazarları kendi evlerindeki Soğuk Savaş mücahitlerinin elini güçlendirmemek adına Komünizm’e alenen karşı çıkmak istemezlerdi) apaçık biçimde yetersizdir – fikirleri anti-Komünizmin hizmetine sokulacak diye duyulan bu kor-

ku onların gizli Komünizm-yanlısı olduklarını değil, daha çok, bunun tam tersini kanıtlar: Eğer geçekten köşeye sıkıştırılıp Soğuk Savaş konusunda nerede durdukları sorgulanacak olsa, (Max Horkheimer'ın bazı geç dönem yazılarında alenen yaptığı gibi) Batı liberal demokrasisini seçerlerdi. 'Stalinizm' (gerçekte varolan Sosyalizm) bu nedenle Frankfurt Okulu için hakkında sessiz kalmak durumunda oldukları travmatik bir başlıktır – bu sessizlik resmî 'radikal' Solcu eleştirmen maskelerini kaybetmeden Batı liberal demokrasisi ile alttan alta girdikleri dayanışmadan ötürü içine düştükleri tutarsız konumu kurtarmanın tek yoludur. Bu dayanışmayı alenen kabullenmeleri onları üzerlerindeki 'radikal' hareden yoksun bırakacak, Soğuk Savaş anti-Komünist Solcu liberallerin bir başka türü olarak tescilleyecekti; öte yandan, 'gerçekte varolan Sosyalizme' fazlaca sempati göstermeleri onları ilân edilmemiş temel taahhütlerine ihanet etmeye zorlardı.

Batılı sistemle son kertedeki bu dayanışma gerçekten zora sokulduğunda, Alman Demokratik Cumhuriyeti'ndeki 'demokratik Sosyalist muhalefetin' duruşu ile berrak bir simetri sergiler. Bu muhalefetin üyeleri Komünist Parti idaresini eleştirmekle birlikte, ADC rejiminin temel öncüllerini onaylarlar; Federal Alman Cumhuriyeti'nin bir neo-Nazi devlet, Nazi rejiminin doğrudan mirasçısı olduğu ve bundan dolayı ADC'nin varlığının anti-Faşist siper mevkii olduğu tezi ne pahasına olursa olsun korunmalıdır. Bu nedenle, durum gerçekten ciddîye bindiği anda ve Sosyalist sistem bilfiil tehdit altında olduğunda mevcut sistemi açıkça desteklemişlerdir (1953'te Doğu Berlin işçilerinin gösterileri ile ilgili olarak Brecht; 1968 Prag Baharı ile ilgili olarak Christa Wolf). Muhalefet üyeleri sisteme içkin reform kâbiliyetine dair inançlarını korumuşlardır – ama bu hakikaten demokratik reformların gerçekleşebilmesi için zamana ve sabra ihtiyaç vardır – yani, Sosyalizmin fazlaca hızlı biçimde çözülmesi Almanya'yı kapitalist-faşist rejime geri döndürecek ve böylece tüm korkunçluğu ve başarısızlığına rağmen ADC'nin temsil etmeye devam ettiği Öteki Almanya Ütopyasını boğacaktır. Buradan bu entelektüellerin İktidar'ın tersine, 'halk' için besledikleri derin güvensizlik çıkıyor: 1989'da serbest se-

çimlere açıkça muhalefet ettiklerinde gayet iyi biliyorlardı ki, serbest seçimler yapılacak olsa çoğunluk tercihini aşağılık kapitalist tüketimcilikten yana kullanacaktı. 1989'da Heiner Müller, Hitler'in de iktidara serbest seçimlerle geldiğini iddia ederken taşı gediğine oturtuyordu.... (Bazı Batılı Sosyal Demokratlar da kendilerini muhaliflerdense 'reform yanlısı' Komünistlere yakın hissederlerken aynı oyunu oynuyorlardı – muhalifler, *détente* sürecini baltalıyor görünerek bunları utandırmışlardır.)

Aynı minvalde Sovyet işgâlinin bir bakıma 1968 Prag Baharı mini *kurtardığı* Havel'e göre çok netti – ah keşke Çekler kendi başlarına bırakılsalardı hem Gerçek Sosyalizme hem de Gerçek Kapitalizme otantik bir alternatif oluşturacak 'insan yanı ağır basan bir Sosyalizmi' kurarlardı–ütopik nosyonu. Şöyle ifade edeyim: Varşova Paktı güçleri 1968 Ağustos'unda müdahale etmeselerdi neler olurdu? Ya Çek Komünist liderliği kısıtlamalar empoze etmek durumunda kalır ve Çekoslovakya (daha liberal, daha hakiki) bir Komünist rejim olarak kalırdı ya da (belki güçlü bir İskandinav sosyal demokrasisi tadında) 'normal' bir Batılı kapitalist topluma dönüşürdü.

Bu yolla Havel, Batılı akademik solun *interpasif Sosyalizminin* (böyle adlandırmak geliyor insanın içinden) yanlışlığının farkına varmamızı sağlıyor: Bu Solcuların yaptığı etkinlikleri değil, pasif otantik deneyimlerini Öteki üzerine yüklemek oluyor. Batı'da iyi maaşlarla kendi akademik kariyerlerini sürdürüyor, kendi ideolojik düşlerinin malzemesi olarak idealize edilmiş Öteki'yi (Küba, Nikaragua, Tito'nun Yugoslavya'sı) kullanıyorlar: Öteki üzerinden düş kuruyor ama ballı börekli düşlerini (Sosyalizmi terk edip liberal kapitalizmden yana olarak) örselediğinde, ona karşı hiddetle patlıyorlar. Burada özellikle ilgi çekici olan, Batılı Sol ve geç dönem Sosyalizmin muhalifleri arasındaki temel yanlış anlama ve iletişim eksikliğidir – sanki ebediyen ortak bir dil bulmalarına imkân yokmuş gibi. Her ne kadar aynı tarafta olmaları gerektiğini hissetseler de, gözle görülmeyen bir aralık sanki onları daima ayrı tutuyor: Batılı Solculara göre Doğulu muhalifler demokrasiye inançlarında fazlasıyla saf davranıyorlar – Sos-

yalizmi reddedişlerinde sanki pire için yorganı yakıyorlar; muhaliflerin gözünde ise Batılı Sol onlara patronluk taşıyor ve totalitarizmin hakiki yıkıcılığını görmezden geliyorlar – muhaliflerin Sosyalizmi yı-kıp kapitalizme otantik bir alternatif yaratmanın biricik fırsatını teptik-leri için bir şekilde suçlu sayılmaları ikiyeüzlülükten başka bir şey de-ğil. Peki ya bu iletişimsizlik, kelimenin Lacancı anlamında başarılı ile-tişim timsali ise? Ya iki konumun her biri kendi Öteki'sinden kendi-lerine özgü baskılanmış mesajı tersyüz olmuş ve hakiki formunda al-mışlarsa?

Komünist Fedâ

Havel'in analizi, ne kadar zekice olsa da, muhaliflerin trajik kurbanın kahramanca konumu üstlenebilecekleri geç dönem gerçek 'durağan' Sosyalizme dairdir. Bu türden herhangi bir şey 'otantik' Stalinizmin zirve yaptığı dönemlerde tahayyül bile edilemezdi; Stalinist kurbanın post-trajik konumunun özelliklerini belirtmenin en iyi yolu, onu en yüce mertebesindeki trajik konumla, ölmüş erkek kardeşine kuralına uygun bir cenaze töreni yapılması için, bu onun için yaşamdan daha çok anlam ifade eden Neden-Şey uğruna her şeyini (ne kadar 'pato-lojik' şey varsa: Evlilik, dünyevî mutluluk...) Fedâ eden Antigone'nin konumuyla karşı karşıya getirmek olabilirdi. Ölümüne mahkûm edildiğinde, Antigone beklenmedik ölümünün onu deneyimlemekten *mahrum* edeceği her şeyi bir bir sayar (evlilik, çocuk...) – bu kişinin İstisna sayesinde (onun için fedada bulunulan ve tam bu nedenle fedâ *edilemeyen* o Şey) fedâ edeceği 'yapmacık sonsuzluktur'. Buradaki, Kantçı yüceye ait olan yapıdır: Fedâ edilen görgül nesnelerin başdön-dürücü sonsuzluğu, onun için fedada bulunulan Şey'in muazzam ve kavranamaz boyutunu negatif bir biçimde eve getirir. Bundan dolayı Antigone fedâ ettiği şeyleri acıklı sıralayışında yücedir – bu liste, büt-tün kapsayıcılığıyla sadakatini muhafaza ettiği Şey'in aşkın sınırlarını belirler. Antigone ölür ama tam da bu biyolojik ölümünde onurlu bir yaşamın, (biyolojik) yaşam ve ölümün ötesine geçen sadakâtin timsa-li olarak kolektif hafızada yaşamını sürdürür.

Peki bundan daha trajik ne olabilir? Bundan daha trajik olan, Şey'e sadakât uğruna (basit patolojik egotizm uğruna *değil*) bu ikinci ('Ezelî') Yaşam'dan, bizi salt biyolojik yaşamın üzerine çıkaran onurdan da feragat etmeye zorlanmaktır. Zanlı devrimciye göstermelik davada sorulan şey budur: Değersiz bir bok, insanlığın süprüntüsü olduğunu kamu önünde kabul ve itiraf ederek Devrime nihaî bağlılığını göster. Belki de, eğer bunu yaparsanız size (görece) konforlu bir yaşam sürme izni bile verilebilir: Çözölmüş bir kişi artık dünyevî zevklerin sefasını süremeyecektir, zira bunların tümü varoluşunuza temel İhanet ile değersiz kılınmıştır.

Belki bu post-trajik konumun nihaî örneği Kamboçya'da Kızıl Khmer rejiminde bulunabilir. Orada Stalinist göstermelik mahkemelere benzer ritüelleşmiş kamusal suçlamalar, halk mahkemeleri de yoktu: İnsanlar geceleri basitçe yok oluyorlardı – sürüklenerek götürülürlerken kimse konuşmaya veya soru sormaya cesaret edemiyordu.⁵⁸ Bunun kilit özelliği, 1976 yılına kadar *Komünist Parti ve lider kadrosunun varlığının bile en üst düzeyde sır kabul edilmesi*ydi: Parti bir şekilde Wagner'in Lohengrin'i gibi işlev görüyordu – anonim Angka (Örgüt) olarak kaldığı, adı (Komünist Parti) kamusal olarak telaffuz edilmediği ve üstlenilmediği sürece mutlak anlamda güçlü. Rejim ancak 1977'de Parti'nin varlığını kabul edecek ve Pol Pot'u ('1 No.'lu Birader') liderleri olarak sunacaktı. Yani 1977'ye kadar kamunun yapılandığı iktidar aracı ve onun müstehcen gizli *ikizi* paradoksu ile karşı karşıyaydık: Alışıldık kamu-sembolik iktidar yapısının müstehcen görünmez aygıtların ağı tarafından desteklenmesi yerine elimizde kendini *doğrudan anonim, gizli, saklanan* bir oluşum olarak gören bir kamusal iktidar yapısı var. Kızıl Khmer rejimi tıpkı John Dahl'ın yeni-noir filmi *The Last Seduction*'daki [Son Ayartma] mutlak kötü *femme fatal* Linda Fiorentino karakteri için yazılmış reklâm cümlesinde olduğu gibi betimlenebilir: 'Çoğu insanın karanlık bir yö-

⁵⁸ Tarihsel veriler için standart Batılı liberal gazetecilik ürününden başka bir şey olmayan rapordan yararlandım, Elizabeth Becker, *When the War Was Over: Cambodia and the Khmer Rouge Revolution*, New York: Public Affairs 1998.

nü vardır ... onun başka hiçbir şeyi yoktu.' Aynı şekilde, çoğu politik rejimin müstehcen gizli ritüeller ve aygıtlardan oluşan karanlık bir yönü varken Kızıl Khmer rejiminin bundan başka hiçbir şeyi yoktu.... Bu muhtemelen bulunabilecek en saf halde 'totalitarizmdir' – bu nasıl gerçekleşti?

Stalinist Komünist Parti'nin kilit eylemi, kendine resmî bir Tarih tahsis etmektir (şasacak bir şey yok, Stalinizmin *musafı* meş'um *History of the CPSU*'dur [Bolşevikler]) – ancak bu noktadan sonra Parti sembolik olarak varolmaya başlar. Kamboçya Komünist Partisi ise kendi tarihinin kilit problemi çözülmediği sürece 'illegal' kalmak zorundaydı: Kurucu kongresi *ne zaman* toplandı? 1951'de, Vietnam güdümündeki Endoşin Komünist Parti'nin bir parçası olarak Kamboçya Komünist Partisi kuruldu; 1960'da 'bağımsız' Kamboçya Komünist Partisi şekillendi. Burada nasıl bir seçim yapacağız? 1970'lerin ortalarına kadar Kızıl Khmer, hali hazırda fena halde bağımsız ve milliyetçi olsa da, hâlâ Vietnam'ın desteğine ihtiyaç duyuyordu; bunların resmî tarihçisi Keo Meas neredeyse Freudcu bir uzlaş-çözüm bularak Parti'nin resmî doğum tarihini 30 Eylül 1951 olarak ortaya attı – yani Endoşin Komünist Partisi'nin Kamboçya kanadının kurulduğu yıl ve 1960 kongresinin yapıldığı gün. (Burada tarih tabîî ki olgular dik-kate alınmaksızın *anlamın* saf bölgesi muamelesi görmüştür: Seçilen tarih mevcut politik dengeleri gözetmiştir, tarihsel kesinliği değil.) Ancak 1976'da Kızıl Khmer Kamboçya'sı Vietnam vesayetinden kurulacak kadar güçlenmişti – partinin kuruluş *tarihini değiştirmek* için bundan daha iyi bir zaman olabilir mi? – tarih yeniden yazıldı ve bağımsız Kamboçya Komünist Partisi'nin hakikî kuruluş tarihi 30 Eylül 1960 olarak kayda geçti.

Ancak işte tam burada hakikî Stalinist açmaz ortaya çıkar: Peki o zaman şimdiye kadar kamuya partinin kuruluş ânı olarak *başka* bir tarihi göstermesi gibi utanç verici bir olguyu nasıl açıklayabildiler? Önceki tarihin pragmatik, politik olarak oportünist bir manevra olduğunu kamusal olarak kabullenmek, elbette ki, düşünülemezdi – böylece, mantık gereği, tek çözüm bir *hikâye icât etmektir*. Bekleneceği üzere

Keo Meas tutuklandı ve işkence altında uzlaş tarihini kendisinin önerdiğini itiraf etti (buradaki müthiş ironi, itirafının 30 Eylül 1976 tarihli olmasıdır), amacı Kamboçya'nın hakikî otantik Partisini içeriden çökertmek olan, yer altında faaliyet gösteren Vietnam kontrolündeki *paralel* Kamboçya Komünist Partisi'nin varlığını gizlemek için... Bu paranoyak yeniden-katlamaya mükemmel bir örnek değil midir? Parti, gizli bir örgüt olarak yer altında kalmak zorundaydı ve kamusal olarak ancak bu yer altı varlığı, kendi tekinsiz ikizinde, bir *başka* paralel gizli Parti'de reddettiği/dışladığı zaman ortaya çıkabilirdi. Şimdi aynı zamanda en yüksek Komünist fedânın mantığını da anlayabiliriz: Keo Meas ihanetini itiraf edip geçmişteki oportünist feragâtların suçunu omuzlandığı için Parti kökenlerine dair tutarlı bir tarih sahibi olabildi. Bu feragâtlar o zaman gerekliydi de, biliyordu ki, zamanı geldiğinde bu feragâtlar ihanet olarak reddedilecek ve kendisi de buharlaştırılacaktı – işte *bu* bir kişinin Parti'ye yapabileceği en üst düzey hizmettir.

Bu paranoyak evrende *sempptom* nosyonu (saklı bir içeriğe işaret eden muğlak gösterge anlamında) evrenselleştirilir: Stalinist söylemde 'sempptom', yalnızca doğru Parti çizgisine (ideolojik) bağlılık veya ondan sapma işareti değil, doğru yönelim işaretiydi de; bu anlamda 'sağlıklı sempptomlardan' söz etmek mümkündü, baş-Stalinist besteci Isaac Dunayevsky'nin Şostakoviç'in Beşinci Senfoni'sine yönelttiği şu eleştiride olduğu gibi: 'Beşinci Senfoni'deki parlak ustalık ... onun Sovyet Senfonik Müziğinin gelişimi adına tüm sağlıklı sempptomları sergilemediği gerçeğini dışlamıyor'.⁵⁹ İyi de, 'sempptom' terimi neden kullanılıyor? Çünkü olumlu bir özelliğin gerçekte sadece öyleymiş gibi yapıp yapmadığını kesin olarak bilemeyiz: Ya o kişi sadece hakikî karşı-devrimci tutumunu gizlemek için Parti çizgisini sadakatle *izliyormuş gibi* yapıyorsa?

Benzer bir paradoks, Hristiyan süperegosunda Yasa ve onun ihlâli (günah) diyalektiği bağlamında gösterilebilir. Bu diyalektik yalnız-

⁵⁹ Elizabeth Wilson'dan alıntılandı, *Şostakoviç: A Life Remembered*, Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi Yayınları 1995, s. 134.

ca bizzat Yasa'nın kendi ihlâlîni cesaretlendirmesi olgusundan, yani onun karşı gelme arzusu doğurmasından kaynaklanmaz; Bizzat Yasa'ya boyun eğişimiz 'doğal', kendiliğinden değil, ama *daima-ve-hep Yasa'yı ihlâl etme arzusunun (baskılanması) dolayımı* ile olur. Yasa'ya uyduğumuz zaman bunu ihlâl etme arzumuzla girdiğimiz umutsuz mücadele stratejisinin bir parçası olarak yaparız, yani, Yasa'ya ne kadar dindarca *uyarsak* içimizin derinliklerinde günah işleme zevkini o kadar duyumsarız. Süperegö'da suçluluk duygusu bu bakımdan haklıdır: Yasa'ya ne kadar uyarsak, o kadar *suçluyuzdur*, zira bu baş eğme en nihayetinde kendi günahkâr arzularımıza karşı savunudur. Ve Hristiyanlıkta günah *arzusu* (niyeti) günah eyleminin kendisine eşittir – komşunuzun karısına sadece imrenseniz bile zina işlemiş sayılırsınız. Bu Hristiyan süperegö tutumu belki de en iyi T. S. Eliot'ın *Murder in the Cathedral*'indeki (Katedralde Cinayet) şu satırlarda ifadesini bulmuştur: 'İhanetin en büyüğü: Yanlış nedenle doğru şeyi yapmaktır' – doğru şeyi yaptığınız zaman bile bunu hakikî doğanın iğrençliklerine rağmen, onların üstünü örtmek için yapıyorsunuz.⁶⁰

Belki Nicolas Malebranche'a bir gönderme yapmak bu yordamı daha iyi aydınlatmamıza yardımcı olur. Modernliğin standart versiyonunda ahlâkî deneyim 'nesnel olgularla' değil de 'özel değerler' bölgesi ile sınırlıdır. Bir yandan 'özel' ve 'nesnel', 'değerler' ve 'olgular' arasındaki bu modern ayrım çizgisini onaylarken, Malebranche bizzat ahlâkî bölgenin içinde bu çizgiyi dönüştürmüş ve 'özel' Erdem ve 'nesnel' Lütuf arasında yerleştirmiştir – 'özel' olarak erdemli olabilirim ama bu hiçbir şekilde beni Tanrı gözünde 'nesnel' olarak kurtarmaz; benim kurtuluşuma karar veren Lütfun dağılımı, kesinlik-

⁶⁰ Bu mantık, tröst-karşıtı yasalarla ilgili olarak Ayn Rand tarafından pek hoş formüleştirilmiştir: Kapitalistin yaptığı her şey suça dönüşüyor – fiyatları ötekilerin fiyatlarından yüksekse tekel konumundan istifade ediyordu; eğer daha düşükse haksız rekabet yapıyordu; aynı ise gerçek rekâbet ortamı desise ve komployla ihlâl ediliyordu.... Tüm bunlar hastanın psikanaliste gelme zamanına benzemiyor mu? Eğer hasta geç kaldıysa bu histerik bir provokasyondur; erken geldiyse bu takıntılı zorlanma [*obsessional compulsion*, – ç.n.] işaretidir; tam zamanında geldiyse bu sapkınca bir ritüeldir.

le doğa yasalarında benzer tarzda, tamamıyla ‘nesnel’ yasalara dayanır. Karşımıza Stalinist göstermelik mahkemelerin nesnelleştirmelerinin bir başka versiyonu çıkmış olmuyor mu: Öznel olarak dürüst olabilirim, ama Lütuf (Komünizmin zarurî olduğuna dair içgörü) üzerime olmadığı zaman ahlâkî sağlamlığının bütünü Komünist Davaya karşı çıkan dürüst bir küçük-burjuvadan daha fazla etmeyecek ve öznel dürüstlüğüme rağmen daima ‘nesnel olarak suçlu’ olarak kalma-yacak mıyım? Bu paradokslar ‘totalitarist’ iktidarın basit düzenekleri olarak bir kenara atılamaz – bunlar, ‘totalitarizme’ standart liberal saldırılarca gözden kaçan aslî bir trajik boyutla yakından ilişkilidir.

Stalin – Buharin’e Karşı Abraham – Isaac

Peki o halde, bu dehşetli konum nasıl *öznelleştiriliyor*? Lacan’ın belirttiği gibi, modern koşullar altında doğru anlamda trajedinin olması bu koşulu daha da dehşetli kılıyor: Konu şu ki, Gulag ve Musevi Katliamı’nın tüm dehşetine karşın kapitalizmin başlangıcından itibaren tam anlamıyla trajediler yoktur – toplama kamplarındaki ve Stalinist göstermelik mahkemelerin kurbanları kelimenin doğulu anlamında trajik belalarla karşılaşmadılar; durumlarında komik unsurlar bulunuyordu – ya da en azından maskaraca unsurlar – ve bu nedenle her şey daha dehşet vericiydi: O denli derin bir dehşet vardı ki, onların trajik onur mertebesine ‘yüceltilmesi’ artık mümkün değildi. Bu nedenle bunlara ancak bizzat parodinin ürkünç taklitçiliği/abartısı ile yaklaşılabiliirdi. Belki de trajedi ötesi dehşetin müstehcen komikliğinin *tam* timsali olarak Stalinist söylem vak’asına bakabiliriz. 23 Şubat 1937 tarihinde Merkez Komite huzurunda Buharin’in son konuşması sırasında insanlardan yükselen ürkünç kahkahanın Kafkaesk niteliği hatibin kaskatı ciddîyeti ile (o sırada muhtemel intiharından, neden bu işe kalkışmayacağından, çünkü bunun Parti’yi yıpratacağından, bunu yapmaktansa ölümüne dek açlık grevi yapacağından söz etmektedir) Merkez Komite üyelerinin tepkileri arasındaki radikal uyumsuzlukta asılı kalır.

Buharin: Kendimi vurmayacağım çünkü insanlar partiye zarar vermek için kendimi öldürdüğümü söyleyeceklerdir. Ama diyelim ki bir hastalıktan ölürsem, bundan sizin ne kaybınız olur? (Gülüşmeler.)

Sesler: Şantajcı!

Voroshilov: Seni alçak! Kapa çeneni! Aşağılık! Böyle konuşmaya nasıl cüret ediyorsun!

Buharin: Ama anlamalısınız – yaşamı sürdürmek çok zor benim için.

Stalin: Sanki bizim için kolaydı?!

Voroshilov: Duydunuz mu şunu: ‘Kendimi vurmam ama öleceğim’?!

Buharin: Hakkımda konuşmak kolay tabii. Bundan ne kaybedersiniz yani? Bakın eğer ben orospu çocuğu sabotajcının tekiysem, beni kurtarmak niye? Hiçbir şey istemiyorum. Yalnızca kafamdan geçenleri, neler yaşadığımı anlatıyorum. Eğer ne kadar ufak olursa olsun bu politik bir hasar veriyorsa, tamam o zaman, diyeceğim yok, ne isterseniz yapacağım. (Gülüşmeler.) Ne gülüyorsunuz? Bunda gülünecek en küçük bir şey yok....’⁶¹

Burada Dava’da Josef K.’nın ilk sorgulamasının gerçek yaşamdaki canlandırmasını görmüyor muyuz?:

Sorgu Yargıcı sayfaları bir otorite havasıyla çevirirken K.’ya ‘Evlerde boyacılık yapıyorsunuz, öyle mi?’ diye sordu. ‘Hayır’ dedi K. ‘büyük bir bankada birinci şefim.’ Hani bu yanıtı aşağıda-

⁶¹ J. Arch Getty ve Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of Bolsheviks, 1932-39*, New Haven, CT ve Londra: Yale Üniversitesi Yayınları 1999, s. 370. Aynı tekinsiz kahkaha başka yerlerde de işitilir: ‘Buharin: Hakkımdaki tanıklıkların tümü iftiradır. (Odada kahkahalar, gürültüler.) Ne gülüyorsunuz? Burada gülünç hiçbir şey yok’ (a.g.e., s. 394).

kiler arasında öylesine içten bir gülüşmeye yol açtı ki, K. da güldü kendini tutamayarak. Ellerini dizlerine dayamışlar sanki inatçı bir öksürük nöbetine yakalanmış gibi sarsıla sarsıla gülüyorlardı. ⁶²

Burada kahkahayı tetikleyen uyumsuzluk radikaldir: Stalinist bakış açısından intiharın hiçbir öznel otantikliği olamazdı; intihar basitçe araçsallaştırılmış, karşı-devrimci kumpasın ‘en kurnaz’ biçimlerinden birine indirgenmişti. 4 Aralık 1936’da Molotov gayet net belirtmişti: ‘Tomskey’nin intiharı bir kumpastı, taammüden yapılmıştı. Tomskey bunu bir değil çok sayıda kişi ile beraber hazırladı, intihar edecek ve Merkez Komite’ye bir darbe daha indirecekti.’⁶³ Ve Stalin bunu daha sonra aynı Merkez Komite birleşik oturumunda tekrar edecekti: ‘Burada, ölmeden, dünyayı terk etmeden önce son bir kez partiyi kandırmanın ve üzerine tükürmenin en aşırı, en kurnazca ve en basit yollarından birini görüyorsunuz. Bu Yoldaş Buharin şu son intiharların arkasındaki nedendir.’⁶⁴ Öznelliğin bu mutlak reddi Stalin’in Buharin’e verdiği Kafkaesk yanıtta gün gibi ortaya çıkar:

Stalin: Sana inanmıştık, sana Lenin Nişanı taktık, seni basamaklardan yukarı çıkardık ama yanılmışız. Öyle değil mi, Yoldaş Buharin?

Buharin: Öyle, öyle. Aynı şeyleri ben de kendime söyledim.

Stalin: [Belli ki Buharin’in ağzından, onunla alay ederek] *Hadi bakalım gelin beni vurun. İşiniz bu zaten. Ama onurumun lekelenmesini istemiyorum. Ya bugün bize ne ifade verdi? Hepsi bundan ibaret Yoldaş Buharin.*

Buharin: Ama ne bugün, ne yarın, ne ertesi gün suçlusu olmadığım

⁶² Franz Kafka, *The Trial*, Harmondsworth: Penguin 1985, s. 48. [Kâmuran Şipal’in çevirisinden küçük değişiklikler yapılarak yararlanılmıştır, Franz Kafka, *Dava*, İstanbul: Cem Yayınevi 1981, s. 38. – ç.n.].

⁶³ Getty ve Naumov, *The Road to Terror*, s. 315-16.

⁶⁴ A. g. e., s. 322.

şeyleri kabullenemem. (Odada gürültüler.)

Stalin: Hakkında kişisel bir şey söylemiyorum [teklifsiz].⁶⁵

Böylesi bir evrende, elbete ki, Buharin'in ısrarla talep ettiği en biçimsel ve boş öznellik hakkına bile yer yoktur.

Buharin: ...1930'dan 1932'ye kadar pek çok politik günah işlediğimi itiraf ettim. Bunu anlamış durumdayım. Ama gerçek suçumu nasıl şiddetle itiraf ediyorsam, aynı şiddetle bana isnat edilen suçlamaları reddediyorum, ve sonsuza kadar da reddetmeye devam edeceğim. Bunun sadece benim için kişisel bir önemi yok, ama hiçbir koşul altında kimse üzerine bu kadar lüzumsuz şeyi üstlenmemelidir, bilhassa partinin buna ihtiyacı yokken, ülkenin buna ihtiyacı yokken, benim ihtiyacım yokken. (Odada gürültüler, gülüşmeler)... Durumunun bütün trajedisi şu Piatakov ve onun gibilerin atmosferi bu denli zehirlenmelerinde yatıyor, öyle bir atmosfer oluştu ki kimse insanî duygulara inanmıyor – hisler, kalpten gelen tepkiler, gözyaşları değil. (Gülüşmeler.) Daha önce bir tür kanıt rolünü oynayan insanî duyguların pek çok görünümü – ve bunda utanılacak hiçbir şey de yok – bugün geçerliliklerini ve kuvvetlerini yitirdiler.

Kaganovich: Fazla ikiyüzlülük ettin!

Buharin: Yoldaşlar, izin verin neler olduğuna dair şunları söyleyeyim –

Khlopliankin: Seni içeri tıkmanın vakti geldi!

Buharin: Ne?

Khlopliankin: Çoktan içeri tıklılmış olman gerekirdi!

Buharin: Öyleyse haydi, tığın beni içeri. 'Tığın şunu içeri!' diye bağrışmanız benim farklı konuşmamı sağlayacağını mı sanıyorsunuz? Sağlamayacak.⁶⁶

⁶⁵ A.g.e., s. 321.

⁶⁶ A.g.e., s. 399.

Merkez Komitesi'nin derdi, Buharin'in masumiyet iddialarının ne nesnel hakikat-değeri ve de öznel içtenliği idi; tek dertleri Buharin'in itiraf etmeye gönülsüzlüğünün Parti'ye ve halka ne türden bir 'işaret' gönderdiğiydi: Nihaî olarak bütün bu 'Troçkist-Zinovievist davanın' ritüelden ibaret bir fars olduğunun 'işareti'. İtiraf etmeyi reddederek Buharin ve Rykov

'kendi kafalarındaki arkadaşlarına işaret veriyorlar, şunu diyorlar: Daha büyük bir gizlilik içinde çalışın. Yakalanacak olursanız itiraf etmeyin. Bunların politikası böyle. Savunmaları adına sadece soruşturmanın üzerine gölge düşürmekle kalmıyorlar. Kendilerini savunarak Troçkist-Zinovievist davanın da üzerine gölge düşürüyorlar.⁶⁷

Ancak Buharin tarihsel bir kahramanlık göstererek öznelliğine dört elle sarılmıştı – Stalin'e yazdığı 10 Aralık 1937 tarihli mektubunda *kamu* önünde ritüele boyun eğeceğini açıkça belirtirken ('herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak için, işin başından belirtiyim ki, *dış dünya* (toplum) nezdinde... yazdıklarımдан (itiraf ettiklerimden) geri adım atmak gibi bir niyetim hiç yok'⁶⁸) bir yandan da Stalin'e bir kişi olarak hitap ediyor, masum olduğunu iddia ediyordu:

Ah Tanrım, keşke yarıp açarak ruhumu apaçık görmenizi mümkün kılacak bir âlet olsaydı elinizde! Size bedenem ve ruhen nasıl bağlı olduğumu keşke görebilseydiniz.... Neyse, bu kadar 'psikoloji' yeterli – bağışlayın beni. İbrahim Peygamber'in kılıcını elinden çekip alacak bir melek belirmeyecek. Ölümcül kaderimden kaçış yok.

...Karşında vicdanım temiz şu anda, Koba [*Stalin*]. Son bir kez beni bağışlamanı diliyorum senden (yalnızca kalbinde, başka tür-

⁶⁷ A.g.e., s. 404-5.

⁶⁸ A.g.e., s. 556.

lü değil). Bu nedenle zihnimde seni kucaklıyorum. Elveda ve sefil N. Buharin'ini hep hatırla lütfen.⁶⁹

Buharin'in böylesi bir travmaya uğramasının nedeni herkesin önünde aşağılanması ve cezalandırılması değil, Stalin'in aleyhindeki iddialara gerçekten inanma olasılığıydı:

Politik olarak genel bir aklanma fikrinde büyük ve cüretli bir şey var.... Gayet iyi biliyorum ki büyük planlar, büyük fikirler ve büyük çıkarlar her şeyin önüne geçer, ve yine biliyorum ki, kendi kişiliğim meselesini, her şeyden önce senin omuzlarında duran evrensel-tarihsel olanla tartmak benim için küçültücü olurdu. Ama işte tam da bu noktada kendimi derin bir ıstırapın içinde buluyor ve başta gelen, ıstırap veren paradoksumla yüzleşiyorum.

...Eğer senin düşüncelerinin de benimkilerle tamamen aynı merkezde olduğundan kesinkes emin olsam, kendimle çok daha barışık olacağım. Eh, ne yapalım yani! Eğer böyle olmak zorundaydı, olsun varsın! Ama inan bana senin de benim suçlu olduğuma inanıyor olabileceğini, yüreğinin derinliklerinde bizzat senin de beni tüm bu felâketlerin gerçekten de suçlusu olarak düşünebileceğini aklıma getirdiğim zaman kalbim paramparça oluyor. Böyle bir durumda ne anlamı kalırdı?⁷⁰

Bu satırların anlamı üzerinde dikkatle durmalıyız. Buharin'in suçlu olduğuna gerçekten inansa suçluluk ve sorumluluğun standart mantığı içinde, Stalin affedilebilirdi, ama suçsuz olduğunu bile bile Buharin'i suçluyor oluşu affedilemez ahlâkî bir günah olurdu. Buharin bu ilişkiyi tersine çeviriyor: Stalin suçlamaların yalan olduğunu bilirken Buharin'e bu canavarca cürümleri isnat ediyorsa, tam bir Bolşevik gibi davranıyor, Parti'nin ihtiyaçlarını bir bireyin ihtiyaçlarının önüne geçi-

⁶⁹ A.g.e., s. 558-60.

⁷⁰ A.g.e., s. 558.

riyor demektir ki, bu Buharin için tamamen kabul edilebilirdir. Onun için mutlak olarak kaldırılması imkânsız olan, tam tersine, Stalin'in suçlu olduğuna *gerçekten inanması* olasılığıdır.

Stalinist jouissance

Şu halde Buharin hâlâ Foucault'nun ortaya attığı *itiraf* mantığına tutunmaktadır – sanki Stalin'in talep ettiği itiraf, zanlının yüreğinin derinliklerindeki en mahrem sırrı yeryüzüne çıkaracak olan derin öz-sınamasını hedefliyormuş gibi. Daha kesin bir ifadeyle, Buharin'in ölümcül hatası, bir bakıma, hem karnım doysun hem çöreğim bölünmesin diye düşünmesiydi: İşin en sonuna kadar Parti'ye ve kişisel olarak Stalin'e bağlılığını öne sürerken öznel bağımsızlığından zerre kadar feragat etme niyeti yoktu. Eğer Parti itiraf etmesini istiyorsa, *halkın gözü önünde* suçunu kabul etmeye hazırды, ama yakın çevresinde, yoldaşlarının arasında aslında suçlu olmadığını açıkça belirtmek istiyordu; kabul ettiği yalnızca kamusal ritüeldeki rolünü layıkıyla oynamaktı. İşte Parti'nin ona bahşedemeyeceği tam da buydu: Ritüel, yalnızca bir ritüel olarak adlandırılacak olursa uygulayım sal (*performative*) gücünü yitirir. Buharin ve diğer zanlılar masumiyetleri konusunda ısrarcı olduklarında, Merkez Komite'nin bunu zanlıların Parti'ye kabul edilemez azap çektirilmesi olarak algılamasında şaşılacak bir şey yoktur: Parti'nin zanlılara değil, suçlarını itiraf etmeyenlerin Parti yönetimine azap çektirmesi söz konusudur – ve bazı Merkez Komite üyeleri, ortadan kaldırılması gereken pislikler, zehirli yılanlar olduklarını bütünüyle kabullenmek yerine zanlıların Parti'ye yıllar boyu azap çektirmesine izin veren Stalin'in 'peygamber sabrını' kutlamışlardır bile:

Mezhlauk: Bizlerin sana azap çektirmediğimizi söylemeliyim. Tam tersine, sen bize en aşağılık, en izin verilemez biçimde azap çektiriyorsun.

Sesler: Doğru! Doğru söylüyor!...

Mezhlauk: Yıllar ve yıllar boyu Parti'ye azap çektiren sensin, Yol-

daş Stalin'in peygamber sabrına dua et ki, zehir saçan, teröristçe işlerinden dolayı politik olarak paramparça etmedik seni.... Sefih korkaklar, adi korkaklar. Ne Merkez Komite'de ne de partide yer yok size. Sizin yeriniz soruşturma birimleri, kuşkusuz orada farklı konuşurdunuz, çünkü burada, toplantı halindeyken öğrencinizin, adını verelim, Zaitsev'in – onu da siz yoldan çıkardınız – hem kendi hakkında hem de sizin hakkınızda 'ben bir engereğim, ve Sovyet iktidarından beni bir engerek gibi itlaf etmesini rica ediyorum' derkenki asgari cesaret bile yok sizde.⁷¹

Şu halde Buharin'in suçu bir bakıma tamamen biçimseldir: Zanlısı olduğu cürümlerin suçluluğu değil, kişinin suçlu olup olmadığının nesnel olgular temelinde tartışılabileceği öznel bağımsızlık konumunda ısrar etme suçluluğudur önemli olan – bu konum açıkça gerçeklik ve ritüel arasındaki aralığı ortaya koymaktadır. Merkez Komitesi'ne göre ihanetin son raddesi *tam da bu asgari kişisel bağımsızlığı bırakmaktır*. Buharin'in Merkez Komite'ye mesajı 'Size her şeyi vermeye hazırım, ama *bunu* (kişisel bağımsızlığım denen boş biçimi) *değil!*' – ve, elbette ki, Merkez Komite'nin ondan her şeyden çok istediği tam olarak budur.

Burada ilginç olan, öznel otantiklik ve nesnel olguların karşıtlar değil, her ikisi de Parti ritüeline aykırı aynı hainane davranışın iki yönü gibi, denkler olarak ele alınmasıdır. Ve olguların bu denli gözardı edilmesinin paradoksal bir ahlâkî onurluluk içermesine dair nihaî kanıtı bunun tam karşısında, 'pozitif' bir vak'ada buluyoruz – diyelim ki, gizlilikten yeni çıkartılan belgelerin gösterdiği üzere, Ethel ve Julius Rosenberg'in casusluktan *suçlu olmalarına* karşın, itiraf etmeleri halinde canlarını kurtaracaklarını gayet iyi bilerek infaz odasına kadar masumiyetlerinde ısrar etmeleri vak'asında. Bir bakıma 'içtenlikle yalan söylüyorlardı': Olgusal olarak suçlu olmalarına karşın, daha 'de-

⁷¹ A.g.e., s. 387-8.

rin' bir anlamda masumlardı – *kesinlikle tıpkı Stalinist davanın zanlılarının gerçekte olgusal olarak masum olmalarına rağmen suçlu olmaları gibi.*

Her şeyi doğru perspektiften bakarak söylersek: nihaî olarak Merkez Komite'nin Buharin'e yaptığı suçlamada yeterince acımasız davranmadığı, 'yumuşak kalplilik' gibi bir insanî zafiyetin izlerini barındırdığı görülüyordu:

Voroshilov: Buharin içten ve dürüst bir adam, ama Buharin için Tomsy ve Rykov için olduğu kadar endişeliyim. Buharin için neden endişeleniyorum? Çünkü yumuşak kalpli bir insan. Bu iyi mi kötü mü bilmiyorum, ama içinde bulunduğumuz durumda bu yumuşak kalpliliğe ihtiyaç yok. Politika mevzularında bu insana pek de yardımcı olmaz, iyi öğüt vermez çünkü bu, yani, yumuşak kalplilik, yalnızca yumuşak kalpli insanı değil partinin davasını da gözardı edebilir. Buharin fazlasıyla yumuşak kalpli bir insan.⁷²

Kantçı terimlerle bu yumuşak kalplilik (ki burada Beethoven'in *Appassionata*'sının dinlenmesine karşı Lenin'in verdiği tepkinin uzaktan yankısını duymak işten bile değildir: Böyle müzikleri çok fazla dinlemelisiniz zira bunlar sizi mülayimleştirir ve bir de bakmışsınız acımasızca imha edeceğinize düşmanlarınıza sarılmak istiyorsunuz...), elbette ki, öznenin saf ahlâkî duruşunu bulandıran 'patolojik' duygusallığın kalıntılarıdır. Ve burada, bu kilit noktada, sanki sorun, Stalinist Komünistleri, ahlâk otomatı canavarlara çevirip onlara ortak insanî duygu ve yakınlığı unutturan Komünist davaya amansızca ve kendini hiçe sayan adanmalarıymış gibi, acımasız Stalinist öz-işlemselleştirmeyle her tür Buharinci doğal iyiliği, insan zafiyetine dönük narin bakışı ve şefkâti karşıt kutuplara yerleştiren 'hümanist' cazibeye kapılmaya direnmek hayatî önem taşır. Tam tersine, Stalinist Komünistle-

⁷² A.g.e., s. 100.

rin sorunu yeteri kadar saf *olmamaları*, ve vazifenin *sapkın* ekonomisine kendilerini kaptırmalarıdır: ‘Bunun ağır ve can yakıcı olduğunu biliyorum, ama ne yapabilirim ki? Bu benim vazifem...’

Ahlâkî katılığın standart sloganı şudur: ‘Görevini başarmamanın mazereti olmaz!’. Her ne kadar Kant’ın ‘*Du kannst, denn du sollst!* [Başarabilirsin, çünkü başarmak zorundasın!]’ sözü bu sloganın yeni bir versiyonunu ortaya koyuyorsa da, Kant bunu alttan alta çok daha tekinsiz bir versiyonla tamamlar: ‘Görevini *başarmanın* mazereti olmaz!’⁷³ Görevimizi yaparken görevin mazeret olarak gösterilmesi ikiyüzlülük olarak reddedilmelidir; bunun için öğrencilerine acımasız disiplin ve işkence uygulayan bildik ağır sadist öğretmen örneğini hatırlamak yeter. Tabî ki kendine (ve başkalarına) bulduğu bahane şudur: ‘Zavallı çocuklara böylesi baskı uygulamak bana da zor geliyor, ama ne yapabilirim ki? Bu benim görevim!’ Daha uygun bir örnek kesin olarak insanlık aşkıyla yanan ama buna rağmen dehşetli temizlik operasyonları ve infazlar uygulayan Stalinist Komünisttir; bu işleri yaparken kalbi paramparça olmaktadır ama elinden bir şey gelmez; bu onun İnsanlığın Gelişimi için Görevidir.... Burada karşımıza çıkan şey, Büyük Öteki’nin İstencinin saf aracı konumunun benimsendiği tamı tamına *sapkın* tutumdur: Bu benim sorumluluğum değil, bunu yapan aslında ben değilim, ben yalnızca yüksek Tarihsel Gerekliliğin bir aracıyım. Bu durumun müstehcen *jouissance*’ı kendimi yaptığım şeylerden temize çıkmış olarak kavramam sayesinde üretilir: Başkalarına acı verirken bundan sorumlu olmadığımı, yalnızca Büyük Öteki’nin faili olduğuma tamamen inanmam ne hoş değil mi?... Kantçı etiğin yasakladığı *işte tam budur*. Sadist sapığın bu konumu şu soruyu bir yanıt bulur: Bir özne ‘nesnel’ ve salt dışarıdan dayatılan gerekliği yerine getiriyorsa nasıl suçlu olabilir? Bu ‘nesnel gerekliği’ öznel olarak üstleniyorsa – kendine dayatılan şeyden *haz* alıyorsa?⁷⁴

⁷³ Kant etiğinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz.: 2. Bölüm, Slavoj Žižek *The Indivisible Remainder*, Londra ve New York: Verso 1999.

⁷⁴ Bkz.: Alenka Zupancic, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Londra ve New York: Verso, 1999.

Böylece, en radikal haliyle Kantçı ahlâkbilim ‘sadistik’ *değil*, ama tam olarak Sadeci infazcının konumunu benimsemeyi yasaklayan şeydir.

Peki tüm bunlar bize karşılaştırmalı olarak Kant ve Sade’in soğuk duruşları hakkında ne söyler? Çıkarılması gereken sonuç, Sade’in acımasız soğukluğu benimserken Kant’ın insanî şefkate açık kapı bıraktığı *değil*, bunun tam tersidir: Yalnızca Kantçı özne büsbütün soğuktur (duyumsamaz – ‘*apatethic*’), sadist ise *yeteri kadar* ‘soğuk’ *değildir*; onun ‘duyumsamazlığı’ sahte, Öteki’nin *jouissance*’ı nâmına hepten angaje olmasını gizleyen bir yemdir. Ve elbette, aynı şey Lenin’den Stalin’e geçtiğimizde de geçerlidir: Lacan’ın *Kant avec Sade*’ının devrimci politik karşılığı kuşku götürmeyecek biçimde *Lenin avec Stalin*’dir – Leninist devrimci öznenin Öteki’nin *jouissance*’ının sapık araç-nesnesine tebdili yalnızca Stalin sayesinde olabilirdi.

Lenin versus Stalin

Bu noktayı, Leninist devrimci pratiğin felsefî duruşunun ifade çabası olan Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* vesilesi ile netleştirmeye çalışalım. Lukács geçekten de proletaryayı Tarih’in mutlak Özne-Nesnesi olarak tanımlayan böylesi bir sahte-Hegelci iddianın savunucusu olarak elenebilir mi? Lukács’ın hâlâ angaje bir devrimci olarak konuştuğu *History and Class Consciousness*’in somut politik arka planına odaklanalım. Biraz kaba ve basitleştirilmiş olarak ifade edersek: 1917 Rusya’sında devrimci güçlerin elindeki seçenek, burjuvazinin demokratik devrimi nihayete erdirmeye kâbiliyetinin kalmadığı zor koşullar altında, şöyleydi:

- Bir taraftan Menşevik duruş, ‘nesnel gelişim aşamaları’ mantığına itaat noktasındaydı: Önce demokratik devrim, sonra proleter devrimi. 1917 girdabında devlet aygıtlarının aşama aşama çözülmesi, yaygın kitlesel huzursuzluklara ve Geçici Hükümet’e yönelik direnişlere dayanmak yerine tüm radikal partiler hareketi ilerletme fikrinin cazibesine direnmeli, bunun yerine, önce demokratik dev-

rimi gerçekleştirmek için demokratik burjuva unsurlarıyla güç birliğine giderek ‘olgunlaşmış’ devrimci durumu sabırla beklemek gerekliydi. Bu bakış açısından, durum henüz yeteri kadar ‘olgun’ değilken, 1917’de gerçekleşecek bir sosyalist iktidar, ilkel teröre geri dönüşü tetikleyecekti.... (Her ne kadar ‘prematüre’ bir ayaklanmanın yol açacağı katastrofik terör sonucundan duyulan korku Stalinizmin gölgesini kâhince öngörüyor gibi dursa da, aslında Stalinizmin ideolojisi bu gerekli gelişim aşamalarının ‘nesnelci’ mantığına bir geri dönüşün âlametiydi.)⁷⁵

- Diğer taraftan, Leninist duruş, bir sıçrama yapılması, durumun paradoksu içine balıklama dalınması, fırsatın değerlendirilerek *müdahale* edilmesi, durum ‘prematüre’ bile olsa, *başlangıçtaki durumu ‘prematüre’ gösteren ‘nesnel’ kuvvetler ilişkisini radikal biçimde değiştirecek tam da bu ‘prematüre’ müdahale kumarını oynamayı* – yani, durumun ‘prematüre’ olduğunu bize söyleyen standardın kendisini kaale almamayı içeriyordu.

Burada işin özünü kaçırmamak için dikkatli olmak gerekiyor: Menşeviklere ve Bolşeviklerin içindeki kuşkuculara rağmen 1917 tarihindeki karmaşık durumun – Geçici Hükümet’in kararsız politikalarına geniş kitlelerin giderek artan hoşnutsuzluğu – peşpeşe gelen iki gerekli aşamayı kaynaştırıp (burjuva demokratik devrimi ve proletarya devrimi) tek aşama yaparak ‘bir aşamayı’ (burjuva demokratik devrimi) sektirme fırsatı tanıdığını düşünen Lenin değildi. Böyle bir nosyon temel olarak altta yatan nesnelci ‘şeyleşmiş’ ‘gelişmenin gerekli aşamaları’ mantığını hâlâ kabul eder; bu nosyonun yaptığı tek şey, farklı somut koşullar altında gidişatın ritmini değiştirmeye izin vermektir (yani, bazı ülkelerde ikinci aşama, birincinin hemen arkasından gelebilir). Bununla karşıtlık oluşturacak biçimde Lenin’in konumu çok

⁷⁵ Yine hatırlayalım ki Ekim Devrimi’nden haftalar öncesine kadar Bolşeviklerle ilgili tartışma almış yürümüşken, Stalin, Menşevik düşüncesine paralel olarak, durumun yeteri kadar ‘olgun’ olmadığı, dolayısıyla tehlikeli bir ‘maceracılık’ yerine yaygın bir anti-Çarist koalisyonun desteklenmesi gerektiği argümanıya, Lenin’in derhal gerçekleşecek Bolşevik darbesi önerisine *karşı* safta yer almıştı.

daha sağlamdır: Nihaî olarak ‘*gerekli gelişme aşamaları*’ diye nesnel bir mantık yoktur, zira somut durumların müşkül örüntüsünden ve/veya ‘özel’ müdahalelerin beklenmedik sonuçlarından kaynaklanan ‘komplikasyonlar’ işlerin sorunsuz gidişatını daima bozmuştur.

Lenin’in dirayetle gözlemlediği gibi, sömürgecilik olgusu ve Asya, Afrika ve Latin Amerika’da aşırı sömürülmüş kitleler gelişmiş kapitalist ülkelerdeki ‘düzgün’ sınıf mücadelesini radikal olarak etkiler ve ‘yerinden eder’ – sömürgeciliği dikkate almadan ‘sınıf mücadelesinden’ söz etmek boş bir soyutlamadır, ki bu, politika pratiğine tercüme edildiğinde, ancak sömürgeciliğin ‘medenileştirici’ rolünü kutlamak anlamına gelir ve böylelikle Asyalı kitlelerin sömürgeci-karşıtı mücadeleleri gelişmiş Batılı ülkelerdeki ‘hakikî’ sınıf mücadelelerine göre ikinci dereceden sayılacağından burjuvazinin tanımladığı anlamıyla sınıf mücadelesi terimini *de facto* kabul etmek olur.... (Tekraren, burada Althusserci ‘üstbelirlenime’ beklenmedik bir yakınlık tespit edilebilir: Nihaî anlamda kural olmadığından, buna referansla ‘istisnalar’ ölçülebilir – yaşanan tarihte bir bakıma *yalnızca istisnalar* vardır.) İnsan burada Lacancı terimlere başvurmak istiyor: Bu alternatifte kritik olan ‘*büyük Öteki’nin*’ var olma(ma)sıdır: Menşevikler tarihsel gelişmenin pozitif mantığının her şeyi kapsayan temeline dayanıyorlardı; diğer yandan Bolşevikler (en azından Lenin) ‘büyük Öteki’nin varolmadığının’ farkındaydı – kelimenin tam anlamında politik müdahale altta yatan küresel bir matrisin koordinatları içinde olmazdı, zira müdahalenin yaptığı tam da bu ‘matrisin’ ‘tekrar karılması’ idi.

Lukács’ın Lenin için beslediği hayranlık bundan kaynaklanıyordu: Onun Lenin’i, Rus Sosyal Demokrasisinin Bolşevik ve Menşevik olmak üzere ikiye bölünmesi, iki fraksiyonun kimlerin Parti üyesi olabileceğinin Parti programında tanımlandığı gibi kesin formülleştirilmesi konusunda kapışmaları noktasında şunları yazan Lenin’di: ‘Ki mi zaman bütün işçi sınıfı hareketinin gelecek uzun yıllar içindeki kaderi parti programındaki bir iki kelime tarafından belirlenir.’⁷⁶ Ya da

⁷⁶ V. I. Lenin, ‘The Draft Rules of the RSDLP’, *Collected Works* içinde, Moskova: Progress Yayıncılık 1960-70, C. 6, s. 476.

1917 sonlarında doğru devrimci darbe fırsatını görüp, ‘Bu fırsatı kaçırmırsak tarih bizi asla affetmez!’⁷⁷ diyen Lenin. Daha genel bir düzeyde kapitalizmin tarihi, egemen ideolojik-politik çerçevenin bizzat kendi bekâsını tehdit eden hareket ve taleplerle nasıl başa çıktığının (ve keskin kenarının nasıl köreltileceğinin) uzun tarihidi.

Örneğin, uzun bir süreden beri cinsel özgürlükçüler tekeşli cinsel baskının kapitalizmin sürekliliği için gerekli olduğuna inandılar – şimdi biliyoruz ki kapitalistler hoşgörüyü bakmak şöyle dursun, sadece cinsel zevklerin rastgele deneyimlenmesini değil, ‘sapkın’ cinsellik biçimlerini tahrik edip sömürüyorlar. Buradan çıkarılacak sonuç, kapitalizmin sınırsız bütünleşme, ve tikel taleplerin yıkıcı uçlarını kesip atma kâbiliyeti *değildir* – zamanlama sorusu, ‘ânı yakalamak’ burada hayatî önem taşıyor. Belli bir ân için, belli bir tikel talep, küresel anlam üretme gücüne sahiptir; bu talep küresel devrimin eğretilemesel dublörü gibi işlev görür: Eğer bu konuda ısrarcı olursak sistem infilak edecektir; ancak fazlaca bekleyecek olursak bu tikel talep ve küresel tahribat arasındaki eğretilemesel kısadevreye çözülecek ve yüzünde ikiyüzlü müstehzi bir tatmin ifadesiyle Sistem, ‘İstediğin bu muydu? Al işte!’ tavrını takınacaktır, ama gerçekten de radikal hiçbir şey olmadan.

Lukács’ın *Augenblick* (bir *eylemin* müdahalesi için kısa bir süre zarfında beliren *ân*) dediği, ânı yakalama, Sistem taleplerimizi yerine getirmeden *önce* çatışmayı hararetlendirme sanatıdır. İşte burada olağan olarak varsayıldığından daha ‘Gramscici’ ve faraziyeci/olumsalcı bir Lukács’ımız var – Lukács’ı *Augenblick* beklenmedik şekilde bugün Alain Badiou’nun Olay diye formülleştirmeye kalkıştığı şeye yakındır: Önceden varolan ‘nesnel koşullar’ tarafından dikkate alınmayan müdahale.⁷⁸ Lukács’ın argümanının kritik noktası eylemi ‘tarihsel bağintılarına’ indirgemeyi reddetmesidir: Nötr ‘nesnel koşullar’ diye

⁷⁷ V. I. Lenin, ‘Letter to the Central Committee Members’, Collected Works içinde, C. 26, s. 234.

⁷⁸ Bkz.: Alain Badiou, *L’être et l’événement*, Paris: Éditions du Seuil 1988.

bir şey yoktur – yani, (Hegelce söylersek): Tüm önceden farzedilenler hâl-i hazırda minimal olarak sunulmuştur.

Söylem içe patladığında

Stalinizmin kilit toplumsal dinamikleri onun *istisnalarında* yatar: 1937'nin ikinci yarısında, iki aylık bir süreyi kapsayan o biricik ân için Stalinizmin ritüelistik söylemi çökmüştü. Şöyle ki: 1937'ye kadar aklanmalar ve davalar, *nomenkultura*'yı pekiştiren, onun bütünlüğünü katılaştıran başarısızlıklarına ritüelleştirilmiş günah keçisi şeklinde nedenler bulan (Troçkici sabotajcılar yüzünden kıtlık vardı, sanayide kaos vardı, vs...) net kurallarla çevrelenmiş kalıplar çerçevesinde yürüdü. Ancak 1937 güzünde terörün en yüksek noktaya ulaşmasıyla bizzat Stalin tarafından içkin söylemsel kurallar yerle bir edildi: Herkesin birbirine karşı olduğu yıkım orjisiinde *nomenklatura*, en üst katmanları dahil, kendi kendini yutmaya ve kendini imha etmeye başladı – 'Bolşeviklerin Öz-Yıkımı' olarak gayet yerinde bir nitelemeyle tarif edilen süreç (*The Road to Terror*'ın alt başlıklarından birinin dediği gibi, '1937 Fırtınası: Parti İntihar Ediyor') – Bu dönem, 'bu "kör terör," söylemsel stratejinin geçici tutulmasıdır. Sanki bizzat Stalinistler, korkularının ve çelikten disiplinlerinin esareti altında, artık retorik araçlarla yönetemeyeceklerine karar vermiş gibidirler.'⁷⁹

Bu nedenle bu dönemdeki kitlesel infazlar hakkındaki metinler artık Parti üyelerinden oluşan yaygın kesimleri ve genelde tüm nüfusu disipline etmeye yarayan sıradan normatif/kural dayatan ritüelleşmiş efsunlar değildi. Hattâ önceki her bir terör dalgasında yeni bir içerikle doldurulan boş düşman sembolleri bile ('Troçkistler') artık gözden düşmüştü – geriye yalnızca sık sık biçim değiştiren yeni rastlantısal grupların hedeflenmesi kalmıştı: Farklı şüpheli 'milliyetler' (Almanlar, Polonyalılar, Estonyalılar...), dış bağlantıları olan pul koleksiyoncuları, Esperanto çalışan Sovyet vatandaşları, ta Moğol lamalara kadar – bunların tümü cellatlara her bölgenin doldurması gereken tasfi-

⁷⁹ Getty ve Naumov, *The Road to Terror*, s. 480.

ye kotaları için yardımcı oluyordu (bu kotalara Moskova'da Politbüro merkezî planlamada bir tür uydurma üretim hedefi olarak karar veriyordu – bir tartışmadan sonra, diyelim ki, Sovyet Uzak Doğusu için haftalık kota 1,500'den 2,000'e yükseltiliyor, Ukrayna için kota 3,500'den 3,000'e indiriliyordu). Burada tasfiye kotalarının karşılanması için anti-Sovyet komploya verilen paranoyak referanslar bile işe yarıyordu – önce kotaların formel olarak, *a priori* belirlenmesi işini düşman kategorileri izliyordu (İngiliz casuslar, Troçkistler, sabotajcılar...), sonuç olarak bu süreç cellatların belirleyip tutuklayacakları ve vuracakları bireylerin saptanmasına kadar indirgeniyordu:

Bu düşmanların hedeflenmesi değil, kör bir öfke ve panikti. Bu, olayların kontrol altına alınmasını değil, rejimin düzenli kontrol mekanizmalarının bulunmadığının ikrânını yansıtıyordu. Ortada bir politika değil politikanın iflâsı vardı. Olanlar, şiddet dışında bir yönetim aracı kalmadığının işaretiydi.⁸⁰

Böylece, bu özel durumda, toplumsal bir bağ olarak, *söylem* halindeki dilden, saf *araç* olarak dile geçeriz. Sistematik olarak kitle katliamı için şeytanî planlar peşinde koşan, standart şeytanlaştırıcı sapık Efendi Stalin liberal bakışına karşı tekrar tekrar vurgulanması gereken şudur: Burada iktidarın aşırı gaddarca şiddet içeren uygulaması, iktidarın yaşama karşı galip gelişi ve ölümün tam tersi ile çakışması, daha doğrusu onun ifade biçimi, varoluş kipi olması, ülkenin 'normal' otorite ve yönetsel önlemlerle idare edilmesi konusunda mutlak bir ehli-yetsizliktir.

Stalinist terör esnasında Politbüro panik içinde davranmış, durumu kontrol altına almak için olaylara umutsuzca hâkim olmaya ve düzenlemeye çabalamıştır.

İktidarsızlığın örtük kabulü, aynı zamanda traktör tamirinden çiçek yetiştirmeye kadar neredeyse her konuda tavsiyelerde bulunabilen

⁸⁰ A. g. e., s. 481.

Stalinist Lider'in kutsallaştırılarak üstün deha yapılmasının gizli haki-katidir de: Bu Liderin gündelik yaşama müdahalesi, gündelik yaşam-da işlerin olabilecek en sıradan düzeyde yürümediği anlamına geliyor – bu nasıl bir ülkedir ki, bizzat yüce Lider traktörlerin tamiri ile ilgili tavsiye vermek durumunda oluyor? İşte tam burada Stalin'in (suçla-nan bireyin kalkıştığı) intiharı (yukarıda alıntulandığı gibi) Parti'ye son bir darbe indiren bir entrika olarak lânetlemesini hatırlamalıyız: Belki bunu 1937'nin sonlarında Parti'nin intiharı olarak okumalıyız, ama tersi yönde – bir 'işaret' olarak değil de, kolektif öznenin her tür araç-sallığın ötesinde otantik bir eylemi olarak.

Alman yargıç Schreber'in paranoyasını (bu özneye karşı parano-yak komplo senaryosunu) analizinde Freud, deliliği ele alış biçimimi-zin çoğu kez aslında bir iyileşme girişimi olduğunu hatırlatır: Mutlak psikotik çöküşten sonra gelen paranoyak kurgu, öznenin kendi evre-ninde bir tür düzeni, onun bir 'bilişsel harita' edinmesini sağlayacak bir referans çerçevesini yeniden inşa etme girişimidir.⁸¹ Aynı şekilde, insan, 1937'nin sonlarına doğru Stalinist paranoyak söylemin en üst düzeye ulaştığı noktada kendi çözülüşünü toplumsal bir bağ olarak harekete geçirdiğini, 1937'de bizzat Stalin'in baş celladı olan Yezhov'un 1938'de tutuklanıp tasfiye edilmesini, aslında bir iyileşme, 1937'de patlak veren kontrol dışı öz-yıkımı stabilize etme girişimi ol-duğunu düşünmeden edemiyor: Yezhov'un temizlenmesi, tüm temizlikleri sonlandıracak bir tür meta-temizlikti (Yezhov'a tam olarak bin-lerce masum Bolşevik'in yabancı güçler adına öldürme suçu isnat edilmişti – ironik olan bu suçun resmen doğru olmasıydı: Yezhov *gerçekten de* binlerce masum Bolşevik'in öldürülmesini örgütlemişti...). Ancak, buradaki can alıcı nokta, her ne kadar Toplumsalın sınırlarına, bizzat sosyo-sembolik bağın öz-yıkımsal imhasına ulaştık da, bu faz-lalığın kendisinin, her şeye rağmen, tam olarak *toplumsal* mücadele-nin dinamiklerince, rejimin en üst kesimlerindekiler (Stalin ve yakın

⁸¹ Bkz.: Sigmund Freud, 'Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia', *The Pelican Freud Library* içinde, Harmondsworth: Penguin 1979, s. 211.

çevresi), üst *nomenklatura* ve Parti'nin sıradan çalışanları arasında gerçekleşen bir dizi düzenleme ve yeniden-düzenleme sıçramaları tarafından üretilmiş olmasıdır:

Böylece 1933 ve 1935'de Stalin ve Politbüro eleme, tasfiye ve umutsuz bir hizaya sokma işi için *nomenklatura* elitinin her düzeyi ile kenetlendi. Sonraları yerel liderler bu tasfiye işini kendi makinelerini sağlamlaştırmak ve 'uygunsuz' insanları saf dışı etmek için kullandılar. Peşi sıra bu durum 1936'da bir başka düzenlemeyi gündeme getirdi, buna göre Stalin ve Moskova *nomenklaturası* yerel elitlerin baskısından şikâyetçi olan sıradan üyelerle saf tuttular. 1937'de Stalin 'parti kitlelerini' bir bütün olarak *nomenklatura*ya karşı açıkça mobilize etti; bu, Büyük Terör'ün elite dönük tahribatı için önemli bir yol açmış oldu. Ama 1938'de Politbüro düzenlemeyi değiştirdi ve terör döneminde partideki düzeni yeniden sağlamak için yerel *nomenklaturanın* otoritesini pekiştirdi.⁸²

Böylece Stalin, yerel Parti patronlarının keyfî yönetimlerine karşı şikâyetlerini ifade etmeleri için cesaretlendirdiği sıradan alt düzey üyeleri bizzat muhatap almak gibi riskli bir hamle yapınca (Mao'nun Büyük Kültür Devrimi'ne benzer bir hamle) işler rayından çıktı – bunların rejime dönük öfkeleri, doğrudan dışa vurulamayınca fena halde kötücül bir boyutta kişiselleştirilmiş ikame hedefler üzerinde patladı. Zira aynı zamanda üst *nomenklatura* da doğrudan tasfiyelerle yönetim gücünü yeniden ele geçirdiği için, içinde fiilen *herkesin* tehdit altında olduğu (82 bölge Parti sekreterinden 79'u vuruldu) öz-yıkımsal bir fasit daire devreye girdi.

Fasit daire sarmalının bir başka boyutu, tepeden gelen direktiflerin tasfiyelerin tamlığı konusundaki mutlak kararsızlığıydı: Tepedekiler katı bir keskinlik talep ediyor, ama aynı zamanda aşırılıklara karşı uyarıyorlardı, böylece işi yapanlar savunulması imkânsız bir konuma düşüyorlardı – nihâî olarak ne yapsalar yanlış oluyordu. Eğer yeteri ka-

⁸² Getty ve Naumov, *The Road to Terror*, s. 14.

dar hain tutuklamayıp komplo keşfetmedilerse fazla yumuşak ve karşı-devrim destekçisi addediliyorlardı; böylece bu baskı altında malûm kotaları doldurabilmek için kanıtlar uydurup entrikalar icât ediyorlardı – ama böyle yaparak da bizzat kendilerini binlerce dürtüst Komünisti yabancı güçler adına yok eden sabotajcılar olma eleştirisine açıyorlardı... Bu nedenle Stalin'in doğrudan parti kitlelerine hitap edip onların bürokrasi-karşısı eğilimlerini paylaşması çok riskliydi:

Bu yalnızca elit politikanın kamusal tahkikata açılmasını değil, Stalin'in de bir parçası olduğu bütün bir Bolşevik rejimin itibar kaybı tehdidini içeriyordu... . Sonunda, 1937'de, Stalin oyunun kurallarını tümünden çiğnedi – aslında oyunu toptan imha etti – ve herkesin herkese karşı olduğu bir terörün dizginlerini elden bıraktı.⁸³

'Kuralların tümünden çiğnenmesinden' kaynaklanan kaygan durumda ürküntü veren komik anlar da eksik değildi: 1937 baharında Dmitri Şostakoviç'in NKVD karargâhına gelmesi emredildiğinde onu karşılayan müfettiş Zanchevsky, kısa bir arkadaşça giriş sohbetinden sonra hâl-i hazırda tutuklanmış bulunan Marshal Tukhachevsky ile bağlantılarını sorgulamaya başladı: 'Onun evinde olup da politika hakkında konuşmamış olmanıza imkân yok. Diyelim ki Yoldaş Stalin'e suikast planları?' Şostakoviç politika konuşma konusunu inkâr etmeyi sürdürürünce Zanchevsky ona şöyle dedi: 'Pekâlâ, bugün Cumartesi ve sen şimdi gidebilirsin. Yalnız sana Pazartesi gününe kadar süre tanıyorum. O gün itibariyle eksiksiz her şeyi hatırlayacaksın. Senin de tanıklık ettiğin Stalin'e karşı komplonun tartışıldığı konuşmanın her detayını hatırlamak zorundasın.' Şostakoviç evinde kâbus gibi bir hafta sonu geçirdi ve Pazartesi sabahı tutuklanmaya hazır biçimde NKVD karargâhına döndü. Ancak girişte ismini verip Zanchevsky'yi göreceğini bildirdiğinde ona 'Zanchevsky bugün gelmeyecek' bilgisi verildi – bizzat Zanchevsky o hafta sonu içinde casusluktan tutuklanmıştı.⁸⁴

⁸³ A.g.e.

⁸⁴ Bkz.: Wilson, *Şostakoviç: A Life Remembered*, s. 124-5.

Arasöz: Şostakoviç ve Stalinizme direniş

Şostakoviç'in kendisi resmî parti söylemi söz konusu olduğunda nerede duruyordu? Volkov'un sorunlu Şostakoviç hatıralarını yayınlanmasından sonra gizli kalmış müthiş kahraman muhalif Şostakoviç'e övgüler düzmek moda oldu; o, Stalinizmin yüksekte olduğu noktada, en dehşet verici koşullar altında bile radikal eleştiri içeren mesajların nasıl aktarılabileceğinin yaşayan kanıtı idi. Bu okumanın sorunu, imkânsız bir yarılma önkabulüne dayanmasıydı: Mesela Beşinci Senfoni'nin finalinin 'hakikî anlamının' müstehzi olduğunu öğrendiğimizde – bu Stalin'in mutlu olunması emriyle dalga geçiyormuş (böylece, Rostropovich'e bakılırsa, eserin muzaffer ritmik darbeleri aslında tabuta çakılan sayısız çiviye indirilen darbelermiş); veyahut Leningrad Senfonisi'nin ilk ölçülerinin 'hakiki anlamı' (Alman Ordusu'nun değil de) *Komünist* istilânın terörist ilerleyişi imiş; veyahut On birinci Senfoni, 1905 devriminin patlak vermesini değil de 1956 Macar ayaklanmasını anlatıyormuş (zaten senfoniye piyanoda dinlediğinde Şostakoviç'in oğlu Maxim'in babasına 'Bu yüzden seni vururlar!' demesinin nedeni buymuş), ve saire.

Buradaki fikir, binlerce sıradan insan (hep dendiği gibi, 'işitecek kulakları olan' herkes⁸⁵) müziğe heyecanla tepki verirken, hakikî anlamın tüm muhalif grubuna bu denli *mutlak olarak şeffaf* olmasıdır; ne var ki aynı zamanda, artık nasıl olmuşsa bu anlam iktidarda olanlar, kültürel ve politik *nomenklatura* için *mutlak olarak opak* kalmıştır. *Nomenklatura* gerçekten de yüz binlerce sıradan insanın anladığı şeyi anlamayacak kadar inanılması güç derecede aptal mıydı? Ya çözüm çok daha basitse, *tek ve aynı* dinleyici her iki düzeyde de hareket edebiliyorsa, tıpkı Hayes Yasası denetimindeki klasik Hollywood'un her iki düzeyde de harekete geçirilmesi gibi: Aşikâr ve ideolojik olarak

⁸⁵ Kaza eseri Heidegger Nazi bağlantısı konusundaki savunmasında aynı formülleştirmeye başvuracaktır: 1930'ların ortalarında Heraklit'de logos üzerine seminerini verirken, 'işitecek kulakları olan' herkes anlamıştır ki kendisi burada Nazi ideolojisine kahredici bir darbe indirmektedir!

masum doku ve altta yatan (cinsel olarak) haddini aşan mesaj.⁸⁶

Maalesef ‘gizli muhalif’ nosyonu bir oksimorondur (*oxymoron*)*: Muhalif bir eylemin özü *kamusal* olmasıdır; tıpkı Andersen’in ‘İmparatorun Yeni Giysileri’ndeki malum çocuğun, büyük Öteki’ye, diğerlerinin yalnızca fısıltıyla konuştuklarını alenen söylemesi gibi. Bu şekilde, Chris Marker’ın *The Last Bolshevik* belgeselinde temsil edilen sinemacı Alexander Medvedkin gibi resmî ideoloji ile bütünüyle (aşırı) özdeşleşmiş yazarların başları belaya girerken, tam da Şostakoviç’in senfonilerinin ‘resmî’ Sosyalist okumasına hissettiği mesafe, onu bir prototip Sovyet besteci yapar – bu ideolojiyi yaratan mesafedir. Partinin her bir memuru, ta Stalin’in kendisine kadar, bir tür ‘gizli muhalif’ idi, –kendi aralarında kamusal olarak yasaklanmış konuları konuştukları için–.

Dahası, Şostakoviç’in böyle kahraman gizli muhalif olarak kutlanması yalnızca olgusal olarak yanlış olmakla kalmıyor ama hattâ geç dönem müziğinin büyüklüğünü de gölgeliyor. Minimal duyarlılığa sahip bir dinleyici için bile onun (haklı olarak ünlü) yaylı çalgılar dörtlülerinin totaliteryan rejimi reddeden kahramanca ifadeler değil, Şostakoviç’in kendi korkaklığı ve fırsatçılığı üzerine yorumlar olduğu gayet açıktır: Şostakoviç’in sanatsal dürüstlüğü müziğinin bütünüyle umutsuzluk, melankolik uyuşukluk, iktidarsız öfke patlamaları ve hattâ öz-nefretin karışımından müteşekkil kendi içsel çalkantılarına dair olmasıyla ilgilidir, kendisini gizli kapaklı kahraman ilân etmesiyle değil. Çok ünlü Sekizinci Yaylı Çalgılar Dörtlü’sünün Şostakoviç’in artık baskılara boyun eğdiği ve Komünist Parti üyesi olduğu dönemde bestelenmiş olması – onu neredeyse canına kast ettirecek bir umutsuzluğa sevk eden bir fedâ – hayatî önem taşır: Bu yıkılmış bir adamın müziğidir, eğer böyle bir şey hiç oluyorsa.

Rusların melankolik depresyon ve iktidarsız hiddet patlamaları

⁸⁶ Bu iki düzeyin daha detaylı analizi için bkz.: Slavoj Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime*, Seattle: Washington Üniversitesi yayınları 2000.

* İçinde anlamı çelişkili iki sözcük bulunan ifade. – ç.n.

arasında salınması konusunda pek iyi bilinen kalıp bu şekilde tarih-dışı 'arketip' karakterini yitirmiş ve Stalinist dönemde sanatçıya dayatılan ahlâkî ödünlerden oluşan somut sosyo-politik burçta temellenmiş oluyor. Örneğin 8 numaralı Dörtlü, karamsar depresyondan ('hüznün Slav melankolisi') manyak öfke patlamalarına kayan yapısı ile bu Slav kalıba mükemmelen uyar. (Bu sanki klasik sonatın standart iç hareketi – armonik başlangıç, patlama ve çatışmanın sürdürülmesi, gerilimin sonda çözülmesi ve armoniye dönüş – burada tekinsiz bir dalga geçmeyle tekrarlanmıştır: Melankolik uyuşukluktan iktidarsız patlamaya, sonra tekrar baştaki uyuşukluğa dönüş.) Ancak, Şostakoviç'in dörtlülerinin o pek övülen münzevî zenginliği, bunların itaatkâr acılıkları, Stalinist politikanın travmatik müdahalesinin (buna verdiği tepkinin) paradoksal sonuçlarıdır, ki bunlar Şostakoviç'in satirik deneysel oyunbazlığını yarıda kesmiştir.

Şostakoviç'in yaşamındaki büyük travmatik kesinti 1936'da bizzat Stalin tarafından açılan *Mtsenskli Lady Machbet* adlı operasının acımasızca reddedilmesidir; Stalin ilk iki perdeden sonra performansı öfke içinde terk etmişti. Bu reddedişin sonucu olarak Şostakoviç iki yıllığına halkın gözü önünden çekildi, sonra politik affının yolunu proto-Sosyalist-Gerçekçi Beşinci senfonisi ile geri satın aldı. Burada gerçek anlamda bir paradigma sıçramasına tanık oluyoruz: Parlak müzik satiristi ve deneyicisi erken dönem Şostakoviç'ten geleneksel formlara dönüş yapmış minör-anahtarlı, lirik hüzünden rap rap gürleyen muzaffer 'Kızıl Meydan Resmî Geçidi' kakafonisine doğru gelişen epik müzikli tragedyacıya. Ancak erken dönem Şostakoviç basitçe gözden yitmemiş, ama ikincinin gölge ikizi olarak yeniden belirmiştir. Büyük 'Stalinist' eserleri bile (mesela Beşinci Senfoni) derinden derine kararsızdır. Evet, dayatılmışlardır, Efendi'yi memnun etmek için yazılmışlardır, 'samimi' eserlerin tersine. Ancak tam da böyle oldukları için bu çalışmalar sanki bestecinin mutlak anlamda otantik olan belli bir 'sapkın' ihtiyacını tatmin eder gibidirler. Beşinci Senfoni'nin finalinin (süperego) düzenin(in) ironik olarak çarpıtılmış/abartılı onayını ifade ettiğini bizzat Şostakoviç iddia etmiştir, 'mutlu olmak ve yaşamın ta-

dını çıkartmak' için. Sanki bir çekicin biteviye vuruşunun müzikal yeniden üretimi kişiyi 'Mutlu ol! Mutlu ol!' diyen müstehcen emre itmektedir. Ne var ki bu onay, tam da abartılı çarpıtılmışlığı içinde, kendine has bir tatmin üretir. Yani Şostakoviç'in Beşinci'sinin finalinde ironik olmak istediği iddiasını (resmî iyimserliğin eleştirel bir sunumu olduğunu) kabul etsek bile, aklından geçen salt ironi değil, ama bizi içeriden etkileyen, şeytanî bir hayalet gibi yakamıza yapışan mutlu olma emrinin müstehcen iktidarının çok daha kararsız onaylanmasıdır.

Stalinizmin radikal kararsızlığı

Toplumsal antagonizma nosyonunda Toplumsal-içi farklar (somut toplumsal analizin konusu) bu Toplumsal ve onun Ötekisi arasındaki farkla örtüşür. Bu örtüşme düşmanın açıkça insan-olmayan, insanlığın dışkısı olarak adlandırıldığı Stalinizmin tepe noktasında iyice belirginleşmiştir: Stalinist Parti'nin düşmanla mücadelesi, insanlığın kendisinin kendi insan-olmayan dışkısı ile mücadelesi olmuştur. (Farklı bir düzlemde aynı şey Nazi Yahudi-karşıtlığı için söylenebilir; bu nedenle Yahudiler'den temel insanlıkları esirgenmiştir.)

Tam da Marksistler olarak Stalin dönemindeki tasfiyelerin Faşist şiddetten bir anlamda daha 'irrasyonel' olduğunu kabul etmekten korkmamalıyız: Paradoksal olarak tam bu fazlalık Stalinizmin, Faşizm ile karşıtlık oluşturacak şekilde, bir sapkın *otantik* devrim vak'ası olduğunun kuşku götürmez işaretidir. Faşizm'de, hattâ Nazi Almanyası'nda eğer muhalif politik eylemlere bulaşmamışsanız (ve tabii ki, Yahudi kökenli değilseniz...) hayatta kalmak, 'normal' gündelik yaşam görüntüsü vermek mümkündü; öte yandan 1930 sonlarında Stalinizm altında kimse güvende değildi, *herkes* beklenmedik biçimde ihbar edilebilir, tutuklanabilir ve bir hain olarak vurulabilirdi. Bir başka deyişle, Nazizmin 'irrasyonalitesi' Yahudi-karşıtlığında, Yahudi Komplosu inancında yoğunlaşmıştı; Stalinist 'irrasyonalite' ise toplumsal bünyenin tümüne yayılmıştı. Bu nedenle, Nazi polis müfettişleri hâlâ rejim aleyhine gerçek eylem kanıtları ve izleri peşindey-

ken, Stalinist müfettişler açık ve kuşku götürmez tezgâhlar uydurmakla meşguldüler (uyduruk tezgâhlar, sabotajlar, vs.).

Ancak, Komünist Parti'nin kendi üyelerine uyguladığı bu şiddet, rejimin radikal olarak kendi ile – köklerinde rejimin 'otantik' devrimci bir proje olma niteliği ile – çeliştiğinin göstergelerini içerir: Kesintisiz tasfiyeler yalnızca rejimin kendi kökenlerinin izlerinin silinmesi için gerekli değildir, ama aynı zamanda bir tür 'baskılananın geri dönüşü', rejimin kalbinde yer alan radikal olumsuzluğun kalıntıları olarak da gereklidir. Parti'nin kıdemli kesimlerinin Stalinist tasfiyesi şu kökten ihanete dayanır: Zanlılar, yeni *nomenklatura* üyeleri olarak, Devrim'e ihanet ettikleri sürece gerçekten de suçludurlar. Şu halde Stalinist terör, basitçe Devrim'e ihanet – otantik devrimci geçmişin izlerinin silinmesi girişimi – değildir; yapılanlar daha çok devrim-sonrası yeni düzeni kendi içinde Devrim'e ihanetlerini (yeniden) nakşetmeye, *nomenklatura*'nın tüm üyelerini tehdit eden keyfi tutuklamalar kisvesinde bunu 'yeniden-tescil etmeye' zorlayan bir tür 'habis sapkınlığın' görünümüdür – psikanalizde olduğu gibi, suçluluğun Stalinist itirafı, gerçek suçu gizler. (Çok iyi bilindiği üzere Stalin, *nomenklatura* için besledikleri nefreti dışa vurmak için kıdemli aparatçıları tutuklayıp işkence edecek alt toplumsal kökenlerden gelenleri kumazca NKVD'ye üye yapmıştır.)

Yeni *nomenklatura* yönetiminin stabilitesi ve *nomenklatura* saflarının peşpeşe tasfiyesi kılığındaki sapkın 'baskılananın geri dönüşü' arasındaki gerilim, Stalinist fenomenin tam kalbinde yer alır: İhanet edilen devrim mirası tasfiyeler kılığında hayatını sürdürür ve rejimin yakasına yapışır. 1996'daki Komünist başkan adayı Gennadi Zyuganov'un hayali (keşke Stalin beş yıl daha yaşayıp, son projesini oluşturan kozmopolitanizmi kökleme ve Rus devleti ile Ortodoks Kilise'nin barışması işlerini tamamlayabilseydi – başka bir ifadeyle keşke Stalin Yahudi-karşıtı tasfiyeyi gerçekleştirebilseydi...) tam da devrimci rejimin en nihayet içinde taşıdığı gerilimden kurtulacağı ve kendini stabilize edeceği pasifleştirmeyi hedeflemektedir – buradaki paradoks, elbette ki, bu stabilitenin sağlanabilmesi için, ölümü engelle-

meseydi 1953 yazında gerçekleşecek olan Stalin'in nihaî planındaki 'tüm tasfiyelerin anası' tasfiyenin sağlanabilmiş olmasının gerekmesidir.

Burada, belki de, Troçki'nin klasik Stalinist 'Termidor'* analizi tam anlamıyla yeterli gelmiyor: Gerçek Termidor ancak Stalin öldükten sonra (ya da daha çok, Kruşçev'in düşüşünden sonra), Brejnevli yılların 'durgunluğunda', *nomenklatura* nihayet kendini 'yeni sınıf' olarak stabilize ettikten sonra olmuştur. Doğru anlamda Stalinizm daha ziyade otantik Leninist patlama ve onun Termidor'u arasındaki enigmatik 'yiten aracıdır'. Diğer yandan, Troçki 1930'da Sovyet rejiminin ancak iki yolla sona ereceğine dair öngörüsünde haklıydı: Ya işçiler rejim aleyhine ayaklanacaklardı ya da *nomenklatura* artık politik iktidarla tatmin olmamaya başlayacak ve kendini doğrudan üretim araçlarına sahip olan kapitalistlere dönüştürecek. Ve – son paragrafında *The Road to Terror*'ün Troçki'ye referansla iddia ettiği üzere⁸⁷ – bu ikinci sonuç gerçekleşti: Eski-Sosyalist ülkelerdeki üretim araçlarının yeni özel sahiplerinin büyük çoğunluğu, özellikle Sovyetler Birliği'nde, eski-*nomenklatura* üyeleridir. Şu halde 'gerçekte varolan Sosyalizmin' temel çözülüş olayı hakkında bunun *nomenklatura*'nın özel mülk sahibi sınıfa dönüşümü olduğu söylenebilir. Ancak buradaki büyük ironi, Troçki'nin öngördüğü iki karışık sonucun garip bir biçimde birleşmiş görünmesidir: *Nomenklatura*'nın üretim araçlarının doğrudan sahibi olmasını sağlayan şey, onların politik yönetimlerine olan direniştir, bunun da kilit bileşkesi çalışanların *nomenklatura*'ya karşı ayaklanmalarıdır – en azından bazı vak'alarda (Polonya'daki Da-yanışma).

Alain Badiou'nun işaret ettiği gibi,⁸⁸ tüm dehşeti ve başarısızlığına rağmen kapitalizmin küresel egemenliğine karşı *etkili* bir tehdit

* (*Thermidor*) İlk Fransız Cumhuriyet takvimine göre on birinci ay (19 Temmuz – 17 Ağustos). – ç. n.

⁸⁷ Getty ve Naumov, *The Road to Terror*, s. 586.

⁸⁸ Bkz.: Alain Badiou, *Saint Paul au la naissance de l'universalisme*, Paris: PUF 1992, s. 41.

oluşturmuş görünen, onun temsilcilerini cidden ürküten, onları paranoyak tepkilere iten tek politik kuvvet – en azından birkaç on yıl boyunca – ‘gerçekte varolan Sosyalizmdir.’ Bugün kapitalizm insan medeniyetinin bütününe tanımladığına ve yapılandığına göre, her ‘Komünist’ egemenlik bölgesi, Küba’ya ilişkin olarak Fredric Jameson’un belirttiği gibi – yine, tüm dehşet ve başarısızlıklarına rağmen – bir tür ‘kurtarılmış bölgedir.’⁸⁹ Burada karşımızda duran mesele, Mekân ve onu dolduran pozitif içerik arasındaki şu eski yapısal aralık nosyonudur: Her ne kadar Komünist rejimler, pozitif içerikleri bakımından çoğu kez terör ve sefâlet üreten kasvetli başarısızlıklardan başka bir şey olmadıysa da, diğer şeylerin yanı sıra bu ütöpik beklentilerin mekânı bize bizzat gerçekte varolan Sosyalizmin başarısızlığını ölçme fırsatı tanımıştır. Komünizm-karşıtı muhaliflerin bir kural olarak gözden kaçırdıkları şey, içinden gün be gün yaşanan terör ve dehşeti eleştirdiklerinin, tam da Komünist aşama tarafından, onun Sermaye mantığından kaçış girişimi başlatılan ve sürdürülen mekân olduğudur. Kısacası, Havel gibi muhalifler otantik insan dayanışması adına mevcut Komünist rejimi itham ettiklerinde aslında (çoğu kere farkında olmadan) bizzat Komünizm tarafından yaratılan yerden konuşmaktadırlar – işte bu nedenle ‘gerçekte varolan kapitalizm’ anti-Komünist mücadelelerinin yüksek beklentilerini karşılamadığında hayal kırıklığına uğrama eğilimine girmişlerdir. Belki de Václav Klaus, Havel’in pragmatik ikizi, Havel’i ‘Sosyalist’ addederek bertaraf etmekte haklıydı.

Yani karşımızdaki zor görev, en ‘totaliter’ olduğu anlarda bile hâlâ özgürleştirici potansiyel sızdıran Stalinist ideolojinin radikal kararsızlığı ile yüzleşmektir. Gençlik yıllarımdan 1919 iç savaşına dair bir Sovyet filmindeki unutulmaz sahne gözümün önüne gelir. Bu sahne de Bolşevikler hastalıklı gencin karşı-devrimci Beyaz kuvvetlerin casusu olduğu anlaşılan annesi için halk mahkemesi kurarlar. Davanın

⁸⁹ Bkz.: Fredric Jameson, *Signatures of the Visible*, New York: Routledge 1992, s. 137.

hemen başında yaşlı bir Bolşevik uzun beyaz bıyığını sıvazlayarak şöyle der: ‘Ceza ağır ama âdil olmalı!’ Devrim mahkemesi (Bolşevik savaşıçılardan oluşan bir birlik) kadının düşmanca eylemlerinin nedeninin onun içinde bulunduğu zor toplumsal koşullar olduğuna karar verir; mahkemenin kararı, hasta oğlana uygun tıbbî destek sağlarken, kadının Sosyalist kolektife bütünüyle entegre olması, okuma-yazma öğretilmesi ve uygun bir eğitim alması yolundadır. Şaşkınlık içindeki anne göz yaşlarına boğulup, mahkemenin cömertliğini anlayamazken yaşlı Bolşevik gene bıyığını sıvazlayarak başıyla onaylar: ‘Evet, bu ağır ve âdil bir ceza!’

Aceleci sahte-Marksist bir tavırla bu tip sahnelerin basitçe had safhadaki vahşi teröre ideolojik meşruiyet sağladığını söylemek kolaydır. Ancak, ne kadar manipülatif olursa olsun, ‘devrimci adaletin’ gerçekteki keyfî acımasızlığıyla ne kadar çelişirse çelişsin, gene de bu sahne izleyenlere gerçekliğin değerlendirme ölçütü işi gören yeni ahlâkî standartlar sağlamaktadır – devrimci adaletin ürettiği bu şok edici sonuç, ‘keskinliğin’ toplumsal koşullara dönük keskinliğe kanalize edilip halka karşı gösterilen bu *cömertlik*, yüce bir etki üretir gene de. Kısaca burada Lacan’ın ‘kapitone noktası [*point de capiton*]*’ dediği şeyin tam bir timsali ile, tam da anlam alanının koordinatlarını değiştiren bir müdahale ile karşılaşılıyor: Acımasız adaletten cömertçe hoşgörü talebinde bulunmak yerine yaşlı Bolşevik ‘*acımasız adaletin*’ anlamını aşırı bağışlayıcılık ve cömertlik olacak şekilde yeniden tanımlar. Bu dış görünüş yanıltıcı olsa bile, bu görünüşte onu üreten katı toplumsal gerçeklikten bir anlamda daha fazla hakikat vardır.

Ancak, başarısızlığa uğramış ‘gerçek Sosyalist’ duruşmada daha da hayatî bir şeyler olmaktadır: Cemaatin ve dayanışmanın ayrıcalıklı

* Lacan *point de capiton* eğretilmesi ile kapitone kumaş malzemesinin iki katının düğme veya dikişlerle birbirine değdiği noktaları kastediyor. Eğretilemedeki iki (kumaş) düzlem(i) gösteren ve gösterileni anlatırken, dikiş noktaları ise durmaksızın kayan anlamın belli noktalarda sabitlenmiş yanılması yaratmasını ifade eder. Bu ‘noktalar’ olmasa, anlam bir psikotğin evreninde olduğu gibi sürekli bir akış, bir sabitlenememe halinde olurdu. – ç. n.

alanı olarak – Alman Demokratik Cumhuriyeti’nde en güçlü etkiye sahip olan – emek fikri (maddî, endüstriyel üretim): Kolektif üretim çabasına adanmak yalnızca kendi içinde tatmin sağlamaz; (boşanmadan hastalığa) özel problemler de kişinin çalışma kolektifinde tartışılarak doğru perspektife yerleştirilir. Tartışmalı da olsa, nihaî ADC romanı olan Christa Wolf’un *Divided Heaven*’ın⁹⁰ odağındaki bu nosyon ne premodern ritüelleşmiş cemaat etkinliği olarak çalışma nosyonu ile ne de eski endüstriyel üretim biçimlerinin nostaljik kutlanması (diyelim ki, *Vadim O Kadar Yeşildi Ki* tarzı Galli madencilerin sahte-Romantik otantikliği) ile karıştırılmalıdır – ya da kesinlikle zanaatçı el iççiliğinin proto-Faşist kutlanması ile: Üretim grubu problemlerini rasyonel olarak tartışan modern bireylerin oluşturduğu bir *kolektiftir*, ritüelleşmiş arkaik *cemaat* değil.

Belki de *Ostalgie*’nin, ilga olmuş ‘gerçek Sosyalizme’ süregiden bağlanmanın nihaî nedeni budur – tüm başarısızlıklarına ve dehşetine rağmen kıymetli bir şey de dağılma ile birlikte kaybedilmiştir. Günümüz ideolojik algısında çalışmanın kendisi (‘sembolik’ etkinlik değil de kol emeği) seks yerine kamu gözünden saklanması gereken müstehcen ahlâksızlık alanı haline gelmiştir. Wagner’in *Rheingold* ve Lang’ın *Metropolis*’ine kadar uzanan gelenekte, çalışma sürecinin yer altında, karanlık mağaralarda günümüzde nihaî biçimine evrilmiş ve Çin Gulag’ından Endonezya ya da Brezilya montaj hatlarına kadar Üçüncü Dünya fabrikalarında ter döken milyonlarca anonim işçinin ‘görünmezliği’ halini almıştır – hem de bunun bütün izleri hali hazırda bizi çepeçevre sarmışken Batı ‘kaybolan işçi sınıfı’ hakkında gevelleme lüksüne sahip: Tek yapmanız gereken kot pantolonlardan Walkman’lere kadar seri üretilmiş malların üzerindeki küçük ‘*Made in ... (China, Indonesia, Bangladesh, Guatemala)*’ ibarelerine dikkat etmek. Ama bu gelenekte hayatî önem taşıyan şey, emeğin *suç* ile eşit-

⁹⁰ Bundan sonraki kısımda Charity Scribner’in ‘Working Memory’ (‘İşleyen Hafıza’) başlıklı doktora tezinden yararlanıyorum (Columbia Üniversitesi, New York 2000).

lenmesidir: Öyle bir fikir ki, çok çalışma, emek, kökende kamu gözünden saklanması gereken ahlâksız bir suç etkinliğidir.

Bugün, iki süper güç, ABD ve Çin, giderek Sermaye ve Emek ilişkisi içine giriyorlar. ABD yönetsel planlama, bankacılık, hizmet üretimi ve benzeri işlerin ülkesiyken onun 'kaybolan işçi sınıfı' (hizmet ekonomisi için çalışan göçmen Çikano* ve diğerleri haricinde) oyuncaktan elektronik donanıma kadar Amerikan mallarının büyük oranda ve kapitalist sömürü için ideal koşullar altında üretildiği Çin'de yeniden beliriyor: Grev yok, işgücü için hareket kabiliyeti sınırlı, ücretler düşük.... Basitçe antagonistik olmanın çok ötesinde, aynı zamanda, derin biçimde sembiyotik. Tarihin ironisi şu ki, Çin 'işçi-sınıfı devleti' sıfatını tamamen hakediyor: Çin, Amerikan Sermayesi için varolan işçi sınıfı devletidir.

Hollywood filmlerinde tüm yoğunluğu ile üretim sürecini gördüğümüz tek yer macera filmi kahramanının baş caninin gizli sığınağına sızdığı ve orada (uyuşturucunun damıtıldığı ve paketlenildiği, New York'u yok edecek roketin inşa edildiği...) emek yoğun bölgeyi keşfettiği ândır. Herhangi bir James Bond filminde, baş canı Bond'u ele geçirdikten sonra kendi yasa dışı fabrikasında bir tura çıkarır, bu Hollywood'un tam olarak gururlu sosyalist gerçekçi fabrika üretimi sunumuna en yakın durum değil midir? Ve Bond'un müdahalesinin işlevi, kuşkusuz, bu üretim alanını koca bir alev topu olarak havaya uçurmaktır ki biz de 'yok olan işçi sınıfı' ile tamamlanan varoluşumuzun gündelik karşılığı evrenimize geri dönebilelim.

James Bond filminin bu nihaî şiddet orjisininde aslında havaya uçan Batı tarihinin belli bir ütöpik ânidir: Bu, kolektif maddî emek sürecine katılımın otantik cemaat ve dayanışma duygusu uyandırabilir bir alan olarak algılandığı andır. Düşü kurulan fizikî emekten kurtulunması değil, ama onda kolektif deneyim doyumunu arayışıdır, kutsal kitapta Adem'in Düşüşüne verilen eski cezanın emek olarak tanımlanmasını tersine çevirir gibi.

* ABD'de Meksika kökenli göçmen nüfusu anlatmak için kullanılan *Chicano* kelimesine karşılık olarak kullanılmıştır. – ç. n.

Alexander Soljenitzin üzerine son çalışmalarından biri olan kısa kitabında Georg Lukács, Sovyet edebiyatında ilk kez olarak Gulag'daki gündelik yaşamın anlatıldığı (yayınlanması için bizzat Komünist Parti Genel Sekreteri Nikita Kruşçev'in izninin alınması gerektiği) kısa roman *One Day in the Life of Ivan Denisovich*'le [Ivan Denisovich'in Bir Günü] ilgili candan bir değerlendirme sunar.⁹¹ Lukács, uzun işgünün sonuna doğru, Ivan Denisovich'in inşa etmekte olduğu duvarı tamamlamak için koşuşturması sahnesine odaklanır; mahkûmların yeniden toplanıp kampa geri yürümeleri gerektiğini haber veren gardiyanları işittiğinde, gardiyanların gazabına uğrama riskini alarak son birkaç tuğlayı yerine yerleştirmekten kendini alamaz. Lukács bu işi bitirme itkisini, maddî üretimin yaratıcı doyum olduğuna dair özgül Sosyalist nosyonun Gulag'ın vahşi koşulları altında bile nasıl kaybolmadığının göstergesi olarak okur: Akşam olduğunda Ivan Denisovich zihninde geçen günün muhasebesini yaparken bir duvar inşa ettiğini ve bunun hoşuna gittiğini tatminle kaydeder. Lukács, çılgır açan bir metin olan *One Day in the Life of Ivan Denisovich*'in sosyalist gerçekçiliğin en katı tanımına tamı tamına uyduğu yolundaki paradoksal iddiasında haklıdır.

Günümüzde, sıradan yaşantımızın süregiden sayısallaşması bağlamında (maddî) üretime verilen referans aslidir. Bugün 'üretici güçlerde' gerçekleşen, somut etkileri (yaşamımızı işgâl eden yeni ve daha da yeni alet edevat) fazlasıyla popülerleştikenden uzun dönem sonuçları gölgede kalan çetin bir devrimin tam ortasındayız. Siberuzam ve Sanal Gerçeklikle ilgili gerçek soru 'Gerçeklik deneyimize ne olacak?' (yani, 'Gerçek gerçeklik bir diğer siberuzam penceresine mi dönüyor?' üzerine tüm sıkıcı çeşitlemeler) değil ama daha ziyade şudur: 'World Wide Web'in işe karışması öznelarasılığı nasıl etkiler?' Siberuzamın gerçek dehşeti sanal varlıklarla sanki insanlarmış gibi etkileşime giriyor olmamız – sanal kişi-olmayanları gerçek kişiler muamelesi yapmamız – değil, ama bunun tam tersidir: Siberuzamdaki dub-

⁹¹ Bkz.: Georg Lukács, *Solzhenitsyn*, Cambridge, MA: MIT Yayınları 1971.

lörleri aracılığıyla giderek daha erişilebilir hale gelen ‘gerçek’ kişilere rahatsız edilebilen ve dokunulmazlığımıza sığınarak gırtlaklanabilen sanal varlıklar muamelesi yapıyoruz, onlarla salt Sanal Gerçeklikte etkileşime girdiğimiz için.

Bu koşullar altında insanın üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki yarı-unutulmuş utanç verici eski Marksist diyalektiğe suni solunum yaptırması geliyor: Bu dönüşüm yalnızca dar anlamda üretim ilişkilerini değil, toplumsal varlığımızı, toplumsal etkileşim pratiğimizi ve (ideolojik) deneyimimizi tümünden etkilemiyor mu? Marx, üretim sürecinde devrimci değişikliklerle politik devrimi karşıtlar olarak görmekten hoşlanırdı; hep tekrarlanan teması, buhar makinesi ve diğer on sekizinci yüzyıl icatlarının toplumsal yaşamın devrimci dönüşümüne yüzyılın göz kamaştıran politik olaylarının tümünden daha çok yol açtığıydı. Bu tema bugün üretimde beklenmedik değişikliklere politik atalet eşlik ederken hiç olmadığı kadar geçerli değil mi: Bizler toplumun, nihaî sonuçlarını net olarak kestirmenin mümkün görünmediği, radikal dönüşümünün tam ortasındayken pek çok radikal düşünür (Alain Badiou’dan Jacques Rancière’e kadar) kelimenin tam anlamında politik eylem döneminin – en azından şimdilik – kapandığını iddia ediyorlar.

Bu paradoksun gösterdiği, belki de, Habermas ve onun yapısökümcü rakiplerinin beraberce üretimden sembolik etkinliğe doğru atıkları adımın tam tersini atmak ve odağı tekrardan *sembolik mübadeleye katılımına değil de (maddî) üretime* getirmektir.⁹² Heidegger ve Badiou kadar birbirinden farklı iki filozof için bile maddî üretim ‘otantik’ Hakikat-Olayı bölgesi değildir (politika, felsefe, sanat için böyleyken...); yapısökümcüler genellikle üretimin de söylemsel rejimin bir parçası olduğunu, sembolik kültürün dışında sayılamayacağını söyleyerek söze başlarlar – sonra da bunun akabinde onu gözardı edip aşağı yukarı yalnızca kültüre odaklanırlar. Ve bu üretimin ‘baskılanması’ bizzat üretim alanı içinde, ‘yaratıcı’ planlama-programlamanın

⁹² Bu konuya tekrar tekrar ısrarla değinen Fredric Jameson’un hakkını vermek gerek.

sanal/sembolik alanı ile bunların uygulamasının, bunların maddî gerçekleştiriminin giderek artan bir oranda Endonezya'dan Brezilya ve Çin'e kadar Üçüncü Dünya'nın yeraltı tezgâhlarında yapılıyor olması ayrımı kisvesinde belirmiyor mu? Bu ayrım – bir yanda araştırma kampüslerinde veya camla kaplı 'soyut' şirket kulelerinde yapılan bu saf, 'sorunsuz' planlama; diğer yanda planlamacılar tarafından çoğunlukla 'çevresel maliyetleri' ve saire kılığında dikkate alınan 'görünmeyen' kirli uygulama – bugün daha da çok radikaldir; ayrımın iki tarafı coğrafi olarak bile binlerce mîlle ayrılmış durumdadır.

Şurası muhakkak ki, bugün üretici güçler ve üretim ilişkilerinin yeni bir birliktelik şekillendirdiği sürecin tam ortasındayız; ancak, oluşan bu Yeni'yi ('postendüstriyel toplum', 'enformasyon toplumu', vs.) nitelemek için kullandığımız terimler henüz hakikî *kavramlar* olmadılar. 'Totalitarizm' nosyonu gibi bunlar kuramsal *idare-i maslahat* sayılırlar: Adlandırdıkları tarihsel gerçekliği düşünmemize elvermek yerine, bizleri düşünme tasasından kurtarırlar – ya da hattâ, aktif olarak düşünmemizi *engellerler*. Alvin Toffler'dan Jean Baudrillard'a kadar postmodern yön belirleyicilerin standart sitemi şudur: Bu Yeni'yi düşünemiyoruz çünkü eski endüstriyel 'paradigmada' takılıp kaldık. Bu klişeye karşı insanın *tam tersinin* doğru olduğunu savunması geliyor: Ya bu maddî üretimi *ardında bırakma*, süregiden mutasyonu, üretimden enformasyona bir sıçrama gibi kavramsallaştırıp resimden silme girişimleri bu mutasyonun *kolektif üretim yapısının kendisini* nasıl etkilediğini düşünmenin zorluğunu gözardı ediyorsa? Bir başka deyişle, ya hakikî görev tam da ortaya çıkan Yeni'yi kolektif maddî üretim terimleriyle kavramak ise?

Liberal-muhafazakâr 'postendüstriyel toplum' ideologlarının ve onların bariz rakipleri, geriye kalan birkaç hakikî politik 'radikalin', bu (maddî) üretim alanının önemini askıya alma meselesinde nasıl anlaştıklarına dikkat çekmek hayatî bir önem taşıyor. Politik 'aşırılık' ya da 'aşırı radikalizm' her zaman ideolojik-politik *yer değiştirme* fenomeni olarak okunmalıdır: Kendi karşıtlarının, belli bir sınırlamanın, 'işin sonuna kadar gitmeyi' aslen reddetmenin birer işareti olarak. Ja-

koben'in radikal 'teröre' başvurusu, tam da kökteki ekonomik düzene (özel mülkiyet, vs.) zarar verememesiyle yüzleşmenin histerik ifadesi değil de nedir? Ve hattâ aynı şey, Politik Doğruculuk denen şeyin 'aşırılıkları' için de geçerli değil mi? Onlar da ırkçılık ve cinsiyetçiliğin gerçek (ekonomik vs.) nedenlerine zarar vermekten geri çekilmeyi sembolize etmiyorlar mı?

Belki de pratik olarak tüm 'postmodern' solcular tarafından paylaşılan standart yeri problematik kılmanın vakti geldi; onlara göre politik 'totalitarizm' her nasılsa maddî üretim ve teknolojinin öznelarası iletişime ve/veya sembolik pratiğe üstün gelmesinden kaynaklanıyor. Sanki politik terörün kökleri araçsal akıl 'ilkesinin', doğanın teknolojik sömürsünün aynı ânda topluma da erişmesi ve böylece insanların da Yeni İnsan'a dönüştürülmek üzere ham madde muamelesi görmesinde yatıyor. Ya geçerli olan bunun tam *tersiye*? Ya politik 'terör' tam da (maddî) üretim bölgesinin özerkliğinin *inkârı* ve politik mantığa *boyun eğdirilmesine* işaret ediyorsa? Jakobenlerden Maocu Kültür Devrimi'ne kadar politik 'terör' denen her şey tam anlamıyla üretimin elden gidip politik mücadele sahasına indirgenmesini önceden kabul etmek değil mi?⁹³

Öyleyse bugün, iddiaya göre, 'işçi sınıfının kayboluş çağında', 'proleter' nerede arayacağız? Belki de bu soruya yaklaşımın doğru yolu Marxçı proleter kavramının Hegel'in klasik Efendi Köle diyalek-

⁹³ Bu aynı zamanda 'totalitarizmin' Claude Lefort gibi başka koşullar altında son derece yetkin eleştirmenlerinin de zayıf noktasıdır. Yakınlarda çıkan *La Complication: retour sur le Communisme* (Paris: Fayard 1999) kitabında Lefort François Furet'nin basitleştirmelerine itirazlarını, Komünist mücadele sonucunda ne kadar çok kararın günümüz liberal oydaşmasıyla kabul gördüğüne vurgu yaparak ikna edici biçimde ortaya koyuyor: Yani bunlar (ilerici gelir vergisi, herkes için ücretsiz eğitim) çetin liberal direnişin ardından bu oydaşmaya dahil olmuşlardır. Ancak, Lefort'un perspektifini ciddi biçimde sınırlayan şey, 'demokratik yaratının' saf *politik* mantığını devreye sokma girişimidir. 'Totalitarizm' fenomenlerini tam olarak açıklamasını engelleyen tam bu sınırlılıktır: 'Totaliter' fenomenler kesin olarak politika doğrudan egemen olduğunda ortaya çıkar – öyle ki, bunlar politik failin üretim alanını gerçekten yeniden yapılandırmadaki başarısızlığa işaret ederler.

tiğini nasıl tersine çevirdiğine odaklanmaktır. Hegel'in *Tinin Görün-gübilimi*'nde ele alındığı biçimiyle (geleceğin) Efendi ve Kölesi arasındaki mücadele içinde Efendi, özgürlüğüne kavuşmak için her şeyi-ni, hattâ kendi yaşamını bile fedâ edebilir; köle ise doğrudan Efendi-sine değil ama öncelikle onu çevreleyen nesnel, maddî dünyaya, onun çevresel köklerine, nihaî olarak bu koşullar altındaki kendi yaşamına bağımlıdır – her şeyini riske atma durumunda olan o değildir ve bu ne-denle egemenliği Efendisine bırakmak zorundadır.

Pek iyi bilinen Sovyet casus Alexandre Kojève bu Efendi-Köle Hegel diyalektiğini Marx'ın sınıf mücadelesinin bir erken şekillenme-si olarak okur; haklıdır da, eğer Marx'ın terimlerin yerini değiştirdiği-ni hatırlayacak olursak. Proleter sınıf mücadelesinde Hegelci Efendi konumunu işgâl eden proleterdir: Her şeyini fedâ etmeye hazırdır, zi-ra tüm köklerinden arındırılmış saf özne, eski deyişe göre, 'zincirlerin-den başka kaybedecek bir şeyi olmayandır.' Kapitalistin ise kaybede-cek bayağı bir şeyi vardır (kesin olarak söylersek, sermayesi), ve, gü-nümüz medyası tarafından kutlanan en dinamik yaratıcı o olsa bile, sa-hip olduklarına bağımlılığıyla hakikî Köledir. (Proleter ve kapitalist arasındaki karşıtlıkta Marx'a göre öznenin, değil özne olan kapitalis-te boyun eğen nesne olmak, tözsüz saf öznelliğe sahip olan proleter olduğuna hatırlamak önem arz ediyor.) O halde bu, günümüz proleter-lerini nerede aramamız gerektiğinin anahtarını sunuyor: Köksüz varo-luşa indirgenmiş, tüm somut bağlarından arındırılmış öznelerin bulun-duğu yerde.

4. Melankoli ve Edim

ki bu bölümde okur melankolik olmayan veya olumsal ve sonlu bir evrene fırlatıldığımız fikrine katılmayan herhangi birinin 'totalitarizm' şüphelisi olabileceğini öğrenip şaşıracaktır

Lacancı 'büyük Öteki' yalnızca toplumsal etkileşimi düzenleyen apaçık sembolik kurallara işaret etmez, ama aynı zamanda *yazılı olmayan* 'örtük' kuralların karmaşık örümcek ağını da anlatır. Günümüz radikal akademi çevrelerinde geçerli böyle bir kural yas tutma ve melankoli ile ilgilidir. Egemen kurumlar tarafından her şeye izin verildiği, ihlâlin bile içerildiği – hattâ cesaretlendirildiği – zamanımızda, baskın *doxa*, (Yunanca '*kani*') kural olarak kendini tahripkâr ihlâl olarak sunar – eğer hegemonik entelektüel akımla özdeşleşmek istiyorsanız yapmanız gereken tek şey hegemonik iktidar yapısına eşî benzeri görülmemiş bir tehdit oluşturduğunu savunan akımın peşine düşmelisiniz. Yas tutma ve melankoliye gelince, baskın *doxa* şunu söyler: Freud 'normal' yas tutma (kaybın başarıyla kabullenilmesi) ile 'patolojik' melankoliyi (ki burada özne kaybedilen nesne ile narsistik özdeşleşmede ısrar eder) karşı karşıya koymuştur. Freud'a karşı kavramsal ve ahlâkî anlamda melankolinin üstünlüğünü savunmalısınız: Kaybediş sürecinde her zaman bir artık vardır ve bu yas tutma çabası ile geri kazanılamaz, nihaî sadakât bu artığa sadakâttir. Melankolik özne kayıp nesneye sadık kalır, onunla kurduğu bağı reddetmeye yanaşmazken, yas tutma bir tür ihanet, (kayıp) nesnenin 'toplumsal katlidir'.

Bu öyküye eşcinsel olandan (eşcinseller aynı-cins libidinal nesneyle kayıp/baskılanmış özdeşleşmelerine sadakâti koruyan kişilerdir) postkolonyal-etnik olana kadar (etnik gruplar kapitalist modernleşme sürecine girdiklerinde ve özgül meşruiyetleri yeni küresel kültür tarafından yutulma tehdidi altında kaldığında geleneklerini yas tutma ile bir kenara atmamalı ve kayıp kökleri ile melankolik bağlarını korumalıdır) çok sayıda farklı yön verilebilir.

Bu ‘politik doğrucu’ arkaplan sağolsun, melankoliyi hâkir görmeyenin vahim sonuçları olabilir – tebliğler reddedilebilir, adaylar melankoliyle ilgili ‘yanlış’ tutumlarından dolayı işe alınmayabilirler. Ne var ki, tam da bu nedenle, melankolinin böylesi bir rehabilitasyonunun ortaya çıkardığı ‘nesnel sinikliğin’ reddine her zamankinden daha fazla ihtiyacı var. Kayıp etnik Nesne ile kurulan melankolik bağ, bize etnik kökenlerimize sadık olduğumuzu iddia etme olanağı verirken, bir yandan da küresel kapitalist oyuna katılımımız tamdır – sorulması gereken soru, bütün bir ‘postkolonyal çalışmalar’ projesinin nereye kadar bu nesnel sinisizm mantığı ile sürdürülebilir kılındığı olmalıdır. Böylece melankoli *postmodern* duruşa mükemmel bir örnek teşkil eder; öyle bir duruş ki, kayıp ‘köklerimize’ sadakât görüntüsünü koruyarak küresel toplumda ayakta kalabiliriz. Bu nedenle, melankoli ve kahkaha karşıt değildirler, ama *stricto sensu* aynı madalyonun iki yüzüdürler: O pek hoş giden etnik kökenlere ironik bir mesafede durma yeteneği bu köklere bağlılığın düzeltilmiş halidir.

Eksik, kayıpla aynı şey değildir

O halde melankolinin yeniden kabul görmesinde *kuramsal* olarak yanlış olan nedir? Genellikle melankolinin bu rehabilitasyonunun Hegel-karşıtı çeşidi vurgulanır: Yas tutma işi, aracılığıyla anlık gerçekliğini kaybetsek de nosyonal özünü koruduğumuz ‘yüceltme’ [*Aufhebung*] yapısına sahiptir; melankolide ise nesne nosyonal ‘yüceltmeye’ direnir.⁹⁴ Ancak melankoliğin hatası, basitçe sembolik ‘yüceltmeye’ bir şeylerin direndiğini söylemesi değil, daha çok bu direnci pozitif bir varlık gösteren, ancak ne var ki, kaybolmuş nesnede konumlandırmasıdır. Kant’ın terimleriyle, melankolik, eksik ve kaybın birbirine

⁹⁴ Tarihsel gerçekliğin sembolik nosyonuna böylesi bir ‘yüceltmeye’ verilebilecek en aydınlatıcı örnek Hegel’in Mora Savaşı’nın Tukidides tarihinin gerçek savaştan ziyade savaşın hakiki tinsel amacı olduğu iddiasıdır: tinsel bakış açısından gerçek savaş bir bahanedir; çarpışma olmuştur ki *savaş hakkında onun özünü içeren metin yazılabilsin*.

kariştirilmesinde yatan ‘saf arzu kapasitesinin paralojizmi’* içinde düşünmekten dolayı suçludur: Arzunun nesne-nedeni, kurucu biçimde kökende eksik olduğu sürece, melankoli bu eksikliği kayıp olarak yorumlar, sanki eksik nesneye bir zamanlar sahip olunmuş da sonradan kaybedilmiş gibi.⁹⁵ Kısacası, melankolinin karanlıkta bıraktığı, nesnenin ta başından beri eksik olduğu gerçeğidir, yani onun ortaya çıkışı ile eksikliğin çakıştığı, onun nesnesinin boşluğun/eksikliğin somutlaşmasından *başka bir şey* olmadığı, ‘kendi içinde’ varlığı olmayıp saf bir şekilsizliğe sahip şey olduğudur. Paradoks, tabii ki, bu eksikğin kayba hatalı tercümesinin bize nesneye sahip olduğumuzu söyleme fırsatı tanımasıdır: Asla sahip olmadığımız bir şeyi kaybedemeyeceğimizden, melankolik, bu kayıp nesneye kayıtsız şartsız takıntısında, kaybın bir tür sahibi olabilir.

Ancak, bir kişinin hakiki *mevcudiyeti* nedir ki? *The End of the Affair*’in sonlarına doğru, dikkat çekici bir pasa’da Graham Greene, karısının ölümünden sonra eve dönüp gerginlik içinde apartman dairesinin içinde dolanarak olduğu gibi duran nesnelerde ona rahmetli karısını hatırlatacak bir şeyler aramanın travmatik deneyimini yaşayan kocanın standart sahnesinin yanlışlığına vurgu yapar. Tam da tersine, hakiki yokluk deneyimi eşin gerçekte hayatta olduğu ama evde olmadığı, kocanın ise onun nerede olabileceği, neden geç kaldığı, (acaba aşığıyla beraber mi olduğu?) şüphesiyle kıvrandığı durumda ortaya çıkacaktır. Eş ölüp gömüldükten sonra ise, artık ondan yoksun apartman dairesinin her yerini onun *mevcudiyeti* dolduracaktır: ‘Zaten hep uzakta olduğu için asla uzakta değildi. Anlıyor musun, artık asla herhangi bir yerde değil. Kimseyle öğle yemeğine çıkmıyor, seninle bir sinemada değil. Artık onun evden başka olabileceği hiçbir yer yok.’⁹⁶ Bu tam da kayıp nesnenin, kayıtsız şartsız, geri döndürülemez kaybı-

* Paralojizm, ‘mantığa aykırı düşünüş, yanlış ifade olunan muhakeme’ (*Redhouse*) anlamlarına gelmektedir. – ç.n.

⁹⁵ Burada Giorgio Agamben’den yararlanıyorum, *Stanzas*, Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları 1993, bl., 3-5.

⁹⁶ Graham Greene, *The End of Affair*, Harmondsworth: Penguin 1975, s. 169.

la fazlasıyla mevcut hale geldiği melankolik özdeşleşmenin mantığı değil midir?

Bu, aynı zamanda, melankoliğin tinsel/cismanî olmayan bölgeye ulaşmasının imkânsız olduğu Ortaçağ nosyonunun da nasıl okunması gerektiğine dairdir: Yalnızca duyularötesi nesne için tefekkür etmek yerine melankolik onu şehvetle kucaklamak ister. İdeal sembolik biçimlerin duyumlarötesi alanına erişiminin engellenmesine rağmen, melankolik hâlâ metafizik bir hasretle zamansal çözülme ve çürümeye açık kendi sıradan gerçekliğimizin ötesinde bir başka mutlak gerçeğin peşine düşer; bu melanetten çıkışın tek yolu, sıradan duyumlara açık, maddî bir nesneyi (diyelim ki sevilen kadını) alıp onu Mutlak seviyesine yükseltmektir. Melankolik özne, böylece, kendi özlem nesnesini *cismanî Mutlak* biçimindeki tutarsız bileşime yükseltir; ancak, bu nesne çürümeye açık olduğundan, kişi ona ancak kaybolduğunda, onun kaybında kayıtsız şartsız sahip olabilir. Bizzat Hegel bu mantığı Haçlılar'ın İsa'nın mezarını arayışları konusunda işletmiştir: Onlar da Tanrısallığın mutlak unsurunu Yahudiye'de iki bin yıl önce varolmuş maddî bedenle karıştırmışlardır – arayışları, bundan dolayı, zorunlu bir hayal kırıklığı ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle, melankoli basitçe kayıp nesneye değil, ama onun kökendeki kaybolma jestine bağlıdır. Wilhelm Furtwängler'in yönetimini keskin bir nitelemeyle yorumlarken Adorno, Furtwängler için şunları söylemiştir:

Hali hazırda kayıp olan bir şeyi, bağ yaratan geleneğin gözden yitişi ile kaybolmaya başlayanı, yorumla geri kazanarak selâmete çıkarmakla [Rettung] iştigâl ediyor. Bu selâmete çıkarma girişimi onu, duanın çağrısında saf ve daima hazır biçimde artık mevcut olmayan için aşırı çırpınışlarla dua etmeye sürüklüyor.⁹⁷

Odaklanması gereken, Furtwängler'in günümüzdeki (haklı) kültü-

⁹⁷ Theodor W. Adorno, *Musikalische Schriften VI*, Frankfurt: Suhrkamp 1984, s. 469. Bu gözlemin somut bağlamı, elbette, Furtwängler'in Alman müziği klasik geleneğini Nazi barbarlığının saldırısından kurtarma girişimidir.

nün, onun eski kayıtlarının ortaya koyduklarına dönük hayranlığın uğradığı çifte kayıptır. Bugün bizi hayran bırakan yalnızca Furtwängler'in, orkestra yönetimi esnasında soğuk teknik mükemmeliyetçilik ve sahne şovmenliğindeki (Leonard Bernstein) sunî arzu arasında ikiye bölünen, 'saf,' samimi organik arzu değildir, ki bu günümüzde artık mümkün görünmüyor; hayranlığımızın gerçek kayıp nesnesi zaten belli bir kayıp içerir – yani, Furtwängler'in arzusu bir tür travmatik yoğunluğun ilham verdiği, zaten tehlikede olan, modern dünyada artık 'kendi evinde olmayan' geleneğimizin bir parçasını umutsuzca kurtarma girişimine yaraşır âciliyet duygusudur. Şu halde eski Furtwängler kayıtlarında yeniden ele geçirme özlemini çektiğimiz şey, klasik müziğin organik samimiyet değil, bundan ziyade artık erişimimize kapalı olan kaybın kendisinin organik-samimi deneyimidir – bu anlamda Furtwängler'e hayranlığımız en saf halinde melankolidir.

Giorgio Agamben, melankolinin, yas tutma ile karşıtlığı içinde, nasıl salt yas tutma işinin başarısızlığı, nesnenin Gerçek'ine bağlılığın dayatması olmadığını, ama aynı anda bunun tam tersine bağlanma olduğunu vurgular: 'Melankoli, nesnenin kaybını hem izleyen hem de bunu öngören yas tutma niyetinin paradoksunu sunar'.⁹⁸ Melankoliğin manevrası tam budur: *Hiç elimizde olmamış, daha başlangıçta kaybolmuş nesneye sahip olmamızın tek yolu, halen tamamen sahibi olduğumuz bir nesneye sanki zaten kayıpmış muamelesi yapmaktır.* Melankoliğin yas tutma işini başarmayı reddi böylece bunun tam tersi biçimi alır: Nesne daha kaybolmadan sergilenen aşırı ve yüzeysel yas tutmanın sahte gösterisi. Melankolik bir aşk ilişkisine o özel tadını veren de budur (Wharton'un *The Age of Innocence*'inde Newland ve Kontes Olenska arasında olan gibi): Sevgililerin hâlâ bir arada, sınırsızca âşık, birbirlerinin mevcudiyetinden hoşnut olmalarına rağmen gelecekteki ayrılığın gölgesi ilişkilerini karartır ve böylece süregiden zevklerini yaklaşan katastrofun (ayrılık) etki alanında algılarlar (mevcut zorluklara ileride bu zorlukların aşılmasından doğacak mutluluk

⁹⁸ Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, s. 20.

beklentisi ile göğüs germe standart nosyonunun tam tersine çevrilmiş hali).

Dimitri Şostakoviç'in resmî Sosyalist iyimserliğinin ardında derinden derine melankolik bir bestecinin yatması nosyonunu, aynı düşünceyi izleyerek, en ünlü (Sekizinci) Dörtlü'sünü (1960) *kendi* anısına bestelemiş olması gerçeği ile destekleyebiliriz:

Bir gün öldüğümde benim hatıram için müzik yazacak pek kimse bulunmayacağını düşündüm. Bu nedenle kendim için bir tane yazmaya karar verdim. Kapağa şunu yazabilirsiniz bile: 'Bu dörtlünün bestecisine adanmıştır.'⁹⁹

O halde Şostakoviç'in dörtlünün temel duygusunu 'sahte-trajiklik' olarak karakterize etmesine şaşmamak gerek: Dedikodu mahiyetinde bir eğretileme ile sözde bestelenmesi için sarf ettiği göz yaşlarının bedelini yarım düzine biradan sonra boşalttığı idrarın hacmi ile ölçmüştür. Melankolik henüz kaybetmediği şey için yas tuttuğu sürece, melankolide trajik yas tutma yordamına içkin bir komik tahripkârlık işe koyulur, tıpkı çingenelerle ilgili şu ırkçı şakadaki gibi: Yağmur yağdığında mutludurlar, çünkü bilirler ki yağmurun ardından güneş doğacaktır; güneş doğduğunda hüzünlenirler çünkü bilirler ki günışığından sonra, belli bir noktada yağmur yağacaktır. Kısacası, yas tutan kayıp nesnenin yasını tutarken kaybını sembolleştirerek 'onu ikinci bir kez öldürür'; melankolik nesneyi basitçe elden bırakamayan kişi değildir yalnızca: Bu kişi daha ziyade (ona kayıp muamelesi yaparak) nesneyi ikinci bir kez daha öldürür, *nesne gerçekten de kaybolmadan önce*.

Henüz kaybolmamış, hâlâ ortalıkta duran nesne için yas tutma paradoksunu nasıl halledeceğiz? Bu enigmanın anahtarı, Freud'un keskin formülleştirmesindeki melankoliğin *kaybettiği şeyin* kayıp nesne olduğundan haberdar olmamasında yatıyor¹⁰⁰ – burada Lacan'ın arzu-

⁹⁹ Laurel E. Fay'den alıntılanmıştır, *Shostakovich: A Life*, Londra: Oxford Üniversitesi Yayınları 2000, s. 217.

¹⁰⁰ Bkz.: Sigmund Freud, 'Mourning and Melancholy', der. James Strackey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, C. XIV,

nun *nesnesi* ve (nesne-) *nedeni* arasında yaptığı ayrımı devreye sokmak zorundayız: Arzu nesnesi basitçe arzulanan nesneyken, arzunun nedeni, arzulanan nesneyi arzulamamızı *sağlayan* özelliktir (normalde farkında olmadığımız ve hattâ bazen yanlışlıkla bir engel gibi algıladığımız ama *ona rağmen* nesneyi arzuladığımız bir ayrıntı, bir tik).

Belki de nesne ve neden arasındaki açıklık *Brief Encounter*'ın eşcinsel topluluk içindeki popülerliliğini açıklar: Neden, iki âşığın karanlık geçitlerde ve tren istasyonlarının platformlarında gizli kapaklı kurdukları ilişkinin 1940'larda henüz açıkça flört etmelerine izin verilmediğinden eşcinsellerin mecburen izlemek zorunda kaldıkları buluşma biçimlerine 'benzemesi' değildir basitçe. Değil eşcinsel arzunun doyurulmasına engel teşkil etmek, gerçekte bu koşullar bu arzunun nedeni olarak işlev görüyordu: Bu gizli kapaklı koşullar elden gidine eşcinsel ilişki içerdiği ihlâlin akıl çeliciliğinin önemli bir parçasını da yitirmiştir. Şu halde *Brief Encounter*'da karşımızda duran şey, eşcinsel arzu değil (çift, heterodur), bunun nedenidir. O zaman eşcinsel beraberliği bütünüyle yasallaştıran liberal 'içerici' politikaya eşcinsellerin sıkça muhalefet ifade etmelerine şaşmamak gerek: Muhalefetlerini ayakta tutan şey bu liberal politika ile ilgili (haklı) farkındalıkları değil, kendi engel/nedeninden yoksun bırakıldığında eşcinsel arzunun kendisinin kaybolup gideceği korkusudur.

Bu perspektiften melankolik, öncelikle, kayıp nesneyi takıntı haline getirmiş özne değildir, ama bundan ziyade nesneye *sahip olan* fakat onu arzulamasını sağlayan neden geri çekilip faydasını yitirdiğinden bu nesne için arzusunu kaybetmiş bulunan öznedir. Boşa çıkmış, nesnesinden yoksun bırakılmış arzunun aşırı durumunu anlatmak şöyle dursun, melankoli, arzusundan yoksun bırakılmış nesnenin kendisinin mevcudiyeti demektir – melankoli en sonunda arzulanan nesneyi ele geçirmemiz ama onun hayal kırıklığı yaratması durumunda ortaya çıkar. İşte tam bu anlamda melankoli (hiçbiri arzumuzu tatmin etmeyen pozitif, görgül nesnelerin hepsinden hayal kırıklığına uğramak) gerçekte felsefenin başlangıç noktasıdır.

Örneğin tüm yaşamını belli bir şehirde geçirmiş, ve nihayet başka bir yere taşınmak zorunda kalmış bir kişi, elbette ki, yeni bir çevreye fırlatılmış olmaktan ötürü hüüzünlenecektir – öte yandan onu gerçekte hüüzünlü kılan nedir? Uzun yıllar yeri yurdu olmuş mekânı terk etme hali değil, bu mekânla çok daha derinlerde yatan bağıını yitirme korkusudur neden. Beni hüüzünlendiren, er veya geç – kabul etmek isteyeceğimden daha erken – şu ânda benim için çok şey ifade eden mekânı unutup kendimi yeni bir toplulukla bütünleştireceğimi biliyor olmam gerçeğidir. Kısacası, beni üzen (şu ânki) evim için beslediğim arzumu yitireceğimin farkında olmamdır.¹⁰¹

Burada şekilsizleşme (*'anamorphosis'*) ve yüceltme arasındaki karşılıklı bağıntı ile uğraşıyoruz: Gerçeklikte nesne dizileri boşluk etrafında yapılanmışlardır (veya daha ziyade boşluk barındırırlar); böylece tutarlı bir gerçeklik yapılanması elde edebilmek için gerçekliğin unsurlarından bir tanesi merkezdeki Boşluğu – Lacancı *objet petit a* – dolduracak şekilde yerinden edilmelidir. Bu nesne '[ideolojinin] yüce nesnesi', 'Şey mertebesine yükseltilmiş' nesne ve eş zamanlı olarak şekilsiz nesnedir (yüce niteliğini algılamak için ona 'şaşı', çarpık bak-

¹⁰¹ Burada karşımızda dışsal ve içsel yadsıma arasındaki mantıksal karşıtlık duruyor (diyelim ki [pasif olarak] katılmak istememek ile [aktif olarak] katılmamak istemek arasındaki fark), ki bu aynı zamanda arzu ve yasak arasındaki diyalektikte de tespit edilebilir: Sıklıkla bir öznenin arzuyu aktif olarak reddetmesi o kişi tarafından tiksinti olarak deneyimlenir ('şu kadını arzulamayı iğrenç buluyorum...'). Bu, *hiç arzulamamak* gibi çok daha dehşet uyandırıcı pasif kayıtsızlık haline karşı geliştirilmiş bir savunma mekanizmasıdır. Yasak, arzuyu ayakta tutarken onu cidden yok eden kayıtsızlıktır. Arzulanan nesneden *vaz geçmek* ile *onu artık arzulamamak* arasındaki aralık muazzamdır: Vaz geçmek arzuyu ayakta tutabilir. En radikal halinde kaygı, arzulanan nesneyi kaybetme kaygısı değil, ama bizzat arzuyu kaybetme kaygısıdır. Benzer bir fenomen tıbbî bir yasağı (en sevdiğimiz yemeği yememek) kabul ettiğimizde meydana gelir: En büyük korkumuz, terk etmek zorunda kaldığımız yemeğe olan iştahımızı kaybedeceğimizdir. Kısacası, en büyük korkumuz, yasağın yalnızca nesnelerle ilişkimizi değil ama tam da kendimize ait sembolik evreni etkilemesindendir. Örneğin, sevgilimizden bir veya iki yıl ayrı düştüğümüzde en büyük korkumuz ayrılığın verdiği acı değil, ama olası bir kayıtsızlık hali, sevgilinin yokluğuna alışmaktır.

mamız gerekir – doğrudan baktığımızda dizi içindeki sıradan bir nesne gibi görünecektir). ‘Doğrudan bakışla’ Yahudi, diyelim ki, ulusal veya etnik gruplar dizisinde bir tanedir, ama aynı zamanda, etrafında toplumsal binanın yapılandığı Boşluk’u (merkezî antagonizma) dolduran ‘yüce nesnedir’ – Yahudi, ipleri elinde tutan nihaî gizli Efendidir; Yahudi’den bahseden Sami-karşıtı bu nedenle toplumun algısını kapalı/tutarlı kılacak şekilde ‘işleri aydınlatır’.

Bu, kapitalizmde bir işçinin, diyelim ki beş saat kendisi, üç saat de kapitalist efendi için çalışması ile aynı nosyon değil midir? Buradaki yanılısma, bu ikisinin birbirinden ayrırılabilceğı ve işçiye yalnızca kendisi için beş saat çalışıp, çalışmanın karşılığı olan ücreti tam almasını istemektir. Ücret sistemi içinde bu mümkün değildir. Son üç saatin statüsü bu nedenle bir şekilde şekilsizdir – bu saatler artı-değerin vücut bulmuş halidir: Bu daha çok yukarıda sözü edilen ve son üçte biri farklı renge boyanarak ‘%30’u bedava!’ yazılan dış macununa benzer.

Şimdi ideolojinin işlev görmesinde şekilsizleşmenin neden hayatî önemde olduğunu görebiliyoruz: Şekilsizleşme, maddî gerçekliği öyle bir şekilde çarpıtılmış nesneyi anlatır ki, bakış onun ‘nesnel’ özellikleri içine nakşolmuştur. Grotesk biçimde çarpıtılmış ve ölçceğı küçültülmüş bir yüz tutarlılık kazanır; bulanık bir sınır, bir leke, *eğer ona belli bir ‘çarpık’ bakış açısından bakarsak* net bir kendilik halini alır – bu, ideolojinin kısa formüllerinden biri değil midir? Toplumsal gerçeklik kafa karıştırıcı ve kaotik görünebilir, ama eğer buna Yahudi-karşıtlığı bakış açısından bakarsak her şey netleşir ve sınırlar belirginleşir: Başımızdaki bütün belâlardan Yahudi Komplosu sorumludur... Bir başka ifadeyle, şekilsizleşme ‘nesnel gerçeklik’ ve onun çarpıtılmış öznel algısı arasındaki ayrımı göz ardı eder: Burada öznel çarpıtma, algılanan nesneye geri yansıtılır ve, tam bu anlamda, bakışın kendisi ‘nesnel’ bir varoluş kazanır.

Gerçek’in idealist reddi şöyle dursun, tersine, şekilsizleşmiş nesne olarak Lacancı *objet petit a* nosyonu, ‘maddî olmayan’ ideal uzamın ortaya çıkışına dair kesin bir *materyalist* yaklaşımı ortaya koyma-

mıza olanak tanır. *Objet petit a* ancak kendi gölgesi/çarpıtılması olarak, bu açıdan, doğru olmayan/kısmî perspektiften bakıldığında varolabilir – ona doğrudan bakacak olursanız hiçbir şey göremezsiniz. Ve ideallik uzamı tam da böyle çarpıtılmış bir uzamdır: ‘İdealar’ ‘kendi içlerinde’ değil, ancak *önceden farzedilmiş* kendilikler, çarpıtılmış yansımalarına binaen varlıklarını önceden farzettığımız kendilikler olarak vardırırlar. Maddî dünyamızda hakikî İdealarımızın yalnızca çarpıtılmış imgelerine sahip olabileceğimizi savunan Eflatun bir bakıma haklıydı – buna eklenecek tek şey İdea’nın *kendi görüntüsünden*, çarpıtmanın arkasında bir ‘orijinal’ olması gerektiğini varsaymamıza yol açacak bir ‘algı yanılsamasından’ başka bir şey olmadığıdır.

Ancak, ‘negatif büyüklük’ olarak *objet petit a*’nın önemi – Kantçı bir terim kullanacak olursak – arzu boşluğunun kendi dublörü görevi gören özgül bir nesnede paradoksal olarak vücut bulması değildir yalnızca, ama her şeyden önce, bunun tam tersi bir paradoksta kendini göstermesidir: *Bizzat bu ilksel boşluk/eksiklik, ancak özgül bir nesnede vücut bulduğunda işlev görebilir*; arzudaki aralığı açık tutan bu nesnedir. Bu ‘negatif büyüklük’ nosyonu, Hristiyan devrimini anlamak bakımından da hayatî önem taşır. Hristiyanlık-öncesi dinler ‘erdem’ düzleminde dururlar; zamansal ve sonlu bütün nesnelerin yetersizliğine vurgu yapar, ya zevkler konusunda itidal öğütlerler (zevkler geçici olduğundan kişi sonlu nesnelere aşırı bağlanmamalıdır) ya da kendi başına Sonsuz Saadet sağlayabilen Hakiki Kutsal Nesne adına zamansal gerçeklikten el etek çekmeyi. Bunun karşısında Hristiyanlık ise İsa’yı ölümlü-zamansal bir nesne olarak sunar ve ebedî hakikate ve selâmete giden tek yolun zamansal Dirilme Olayı’na olan inanmak olduğu konusunda ısrarcıdır.

İşte tam bu anlamda, Hristiyanlık bir ‘Sevgi dinidir’: Sevgide kişi ‘her şeyin üstünde anlamı olan’ bir zamansal nesneye odaklanır, onu ayrıcalıklandırır. Aynı paradoks Hristiyanlığın özgül Dönme ve günahların affı nosyonları için de yürürlüktedir: Dönme, *ebediyetin kendisini değiştiren zamansal bir olaydır*. Bildiğimiz kadarıyla hayatının son zamanlarında Kant, insanın ebedî karakterini seçtiği numenal

seçme edimi nosyonunu geliştirmiştir: Zamansal varoluşu öncesinde bu edim insanın dünyevî kaderini kaba hatlarıyla önceden saptar. Tanrısal Lütuf edimi olmaksızın kaderimiz hareketsiz kalır, sonsuza kadar bu ebedî seçme edimi tarafından sabitlenmiş olurdu; ancak Hıristiyanlığın verdiği ‘iyi haber’ şudur ki, samimî bir Dönme ile kişi bu edimi, anlaşılan, tekrar edebiliyor ve böylece *ebediyetin kendisini (etkilerini ortadan kaldırarak) dönüştürebiliyordu*.

‘Post-seküler düşünce’? Yok, almayayım!

Hıristiyanlığın bu nihaî paradoksu bugün kendini ‘post-seküler düşünce’ olarak sunan ve son kertede ifadesini Levinas’ın belli bir tür Deridacı ele alınışında bulan bakış tarafından silinmiştir. Arzudan (arzunun nedeninden) yoksun bırakılmış nesne ile tanımladığımız melankolinin tersine, ‘post-seküler’ duruş, arzu ve arzu nesneleri arasındaki aralığı yeniden ortaya koyar: Burada karşımızda daima ‘gelebilecek’ Mesihî Ötekilik özlemi duruyor ki, bu verili bütün nesnelere aşkın, pozitif, bütünüyle mevcut, varolan hiçbir kendiliğe asla tercüme edilemeyen ısrarcı bir hayalet gibidir. Ne var ki, her ikisinin de dışarıda bıraktığı, pasif melankolik uyuşuklukta anlamsız kalan ve post-seküler heyecan içinde dipsiz Ötekinin kayıtsız şartsız taleplerini asla karşılayamayacak bir pragmatik müdahaleye indirgenmiş *edimdir*.

‘Post-seküler düşünce’ modernist eleştirinin ontoteolojinin temelini, Tanrı’nın Yüce Varlık olduğu nosyonunu, ve bunun gibi şeyleri çürüttüğünü tümüyle teslim eder – ancak, ya bu yapısöküm tavrının nihaî çıktısı, yeni bir yapısöküm-sonrası ve yapısökülemez tinsellik biçimi, ontolojiyi önceleyen kayıtsız şartsız Ötekilikle kurulacak bir ilişki için ortam hazırlıyorsa? Ya insan öznesinin temel deneyimi öz-mevcudiyet, tüm Ötekiliği diyalektik yolla dolayım/temellük etme kuvveti değil de, ilksel bir pasiflik ve sezgisellikle, kendi yokluğunun izlerinden asla pozitif nitelikler edinemeyen ama hep çekinik kalan Ötekiliğin çağrısına yanıt verme ve ebediyen sorumlu ve minnettar kalma hali ise? Burada Marx’ın *Felsefenin Sefâleti* eserindeki Proudhon’a dair ünlü şakasını hatırlamak geliyor, insanın içinden (ger-

çek koşullarda varolan gerçek insanlar yerine Prudhon'un sahte-Hegelci toplumsal kuramı bize içinde koşullara hayatıyet veren insanlar çıkarılmış halde bu koşulların kendisini veriyor): Post-seküler yapışöküm bize Kalbinde Tanrı'nın durduğu dinsel matris yerine, onu var kılan pozitif Tanrı figüründen arındırılmış matrisin kendisini veriyor.

Aynı konfigürasyon Derrida'nın Marx'ın tinine 'sadakâtinde' de yinelenir: 'Yapışöküm, en azından benim görüşüme göre, hiçbir zaman, belli bir Marksizm geleneğinde de, belli bir *Marksist tin* içinde de denebilir, radikalleşme dışında bir anlam veya ilgi barındırmamıştır.' ¹⁰² * Burada dikkat çeken (ve Derrida'nın kuşkusuz farkında olduğu) ilk şey, bu radikalleşmenin nasıl da Yazı ve Tin ** arasındaki geleneksel karşıtlığa dayandığıdır: Marksist geleneğin otantik tinini yeniden gündeme getirmek, küllerin içinden otantik Mesihî özgürleşim vaadini çekip almak için onun lafzî/yazılı halini (Marx'ın kaçınılmaz olarak geleneksel ontolojinin izlerini taşıyan tikel analizleri ve ortaya koyduğu devrimci yol) arkada bırakmak demektir. Burada bize ister istemez çarpıcı gelen böylesi bir 'radikalleştirmenin' Hegelci yücelme [*Aufhebung*] ile (bunun belli bir bildik anlamıyla) olan tekinsiz yakınlığıdır: Mesihî vaatte Marxçı miras 'yüceliyor' – yani, bu mirasın özsel çekirdeğinin kefareti tam da onun tikel tarihsel biçiminin üstesinden gelme/ondan feragât etme jesti ile ödenmiş oluyor. Ve – işte kıya-

¹⁰² Jacques Derrida, *Specters of Marx*, New York: Routledge 1994, s. 92.

* Aynı alıntı, eserin yayınlanmış Türkçe tercümesinde şöyle yer almıştır: "Yapışözümlün, en azından benim gözümde, demek ki belirli bir Marksizm *geleneginde* de, belirli bir *Marksizm ruhunda* da bir köktenleşmeden başka anlamı olmadı hiç." Bkz.: Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, Çev. A. Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 144. Alp Tümertekin'in Fransızca orijinal metinden yaptığı bu tercüme de kullanılabilir; ancak tercih edilen kavramsal karşılıklarda tutarsızlık olmaması için tarafımdan yeniden tercüme edildi. – ç. n.

** '*Letter and Spirit*' karşılığı olarak 'yazı ve tin' tercih edilmiştir; *letter*, aynı zamanda harf/hurufat, mektup gibi anlamlara da geliyor. Bu ve buna eklenebilecek birkaç anlam, kuşkusuz Derrida terminolojisinde gözardı edilmemesi gereken yan anlam ve imalar içeriyor. Burada 'söz ve tin' karşıtlığı da kullanılabilirdi. Ancak bu kez, Derrida'nın üzerinde çok durduğu yazı/söz ikili karşıtlığının yol açtığı kuramsal yarılma dikkatlerden kaçmış olacaktı. – ç. n.

metin koptuğu yer burası, yani Derrida'nın yöntemi – mesele Marx'ın tikel formülleştirmelerinin ve önerdiği yolun basitçe geride bırakılması, başkaları ile, daha uygun formülleştirmeler ve tedbirlerle değiştirilmesi değildir; mesele daha çok Marksizmin 'tinini' oluşturan Mesihî vaade *bütün* tikel formülleştirmenin, ekonomik-politik *bütün* katî yolların ihanet etmesidir.

Derrida'nın Marx'ı 'radikalleştirmesinde' altta yatan öncül, bu katî ekonomik-politik yollar ne kadar 'radikal' olurlarsa (Kızıl Khmer'e ve Sendero Luminoso ölüm tarlalarına kadar), aslında o kadar az radikal olup, metafizik ahlâkbilimsel-politik ufka o kadar saplanıp kalacakları yolundadır. Bir başka ifade ile, Derrida'nın 'radikalleşmeden' anladığı (açıkçası: *pratik* olarak) bunun tam tersidir: Herhangi bir radikal politik yolun reddedilmesi.

Derridacı politikanın 'radikallığı' 'ileride gelecek olan demokrasiye' dair Mesihî vaad ve bunun tüm pozitif canlanmaları arasındaki kapatılamaz aralığı içinde barındırır: Tam da radikalliğinden ötürü Mesihî vaad daima bir vaad olarak kalır, hiçbir zaman bir dizi katî ekonomik-politik yordama tercüme edilemez. Belirsiz/kararsız Şey'in dipsizliği ve herhangi bir tikel karar arasındaki ihtilaf ortadan kaldırılamaz: Öteki'ye olan borcumuz asla geri ödenemez; Öteki'nin çağrısına vereceğimiz tepki, hiçbir zaman tam yeterli olmayacaktır. Bu duruş ilkesiz pragmatizmin her ikisi de aralığı askıya alan çifte baştan çıkarıcılığı ile karşıt olarak düşünülmelidir: Pragmatizm bir yandan politik etkinliği fırsatçı manevralara, bağlamı belli durumlara sınırlı stratejik müdahalelere indirgeyip aşkın Ötekiliğe bütün referanslardan vaz geçerken, totalitarizm kayıtsız şartsız Ötekiliği tikel bir tarihsel figürle özdeşleştirir (Parti tarihsel Aklın doğrudan vücut bulmasıdır). Kısacası, burada *totalitarizm* sorunsalı, özgül yapısökümcü kıvamda beliriyor: En temelde – insanın neredeyse *ontolojik* diyesi geliyor – 'totalitarizm' basitçe toplumsal yaşamı toptan kontrol eden, toplumu büsbütün şeffaf kılan politik bir güç değil, Mesihî Ötekilikle belli bir politik failin kısa devre yapmasıdır. 'Gelecek olmak' [*à venir*] basitçe demokrasinin ilâve bir niteliği değil, ama onun en içte yatan çekirde-

ği, demokrasiyi demokrasi yapan şeydir: Demokrasinin artık ‘gelecek olmadığı’, ama yürürlükteymiş gibi yaptığı ân – eksiksiz gerçekleştiği ân – totalitarizme gireriz.

Bir yanlış anlamadan kaçınmak için: Bu ‘ileride gelecek olan demokrasi’, elbette ki, ileride gelmeyi vaad eden değil, gelişi ebediyen ertelenen demokrasidir. Derrida mutlaka adalete duyulan ihtiyacın ‘âciliyetinden’, ‘derhal-liğinden’ haberdardır – ona yabancı olan bir şey varsa o da demokrasinin keyif içinde evrimin ileriki aşamalarına ertelenmesidir, tıpkı mevcut terörü sonraki özgürlüğün zarurî koşullarını yaratmak adına meşru kılan harciâlem mevcut ‘proletarya diktatörlüğü’ ve gelecekteki ‘tam’ demokrasi Stalinist ayırımında olduğu gibi. Böylesi ‘iki aşamalı’ bir strateji, Derrida’ya göre, en kötü haliyle ontolojidir; böylesi stratejik özgürlüğün (özgürlüksüzlüğün) doğru dozu ekonomisine karşı ‘ileride gelecek olan demokrasi’, çağrıya ansızın âcil bir yanıt verme, tahammül ötesinde adaletsizlik olarak deneyimlediğim bir duruma müdahale etme ihtiyacı ile karşılaştığımda, önceden kestirilemeyen ahlâkî sorumluluk âciliyetleri/fışkırmaları anlamına gelir. Ancak, Derrida Mesihî adalet çağrısının hayaletsi deneyimi ile bunun ‘ontolojikleştirilmesi’, bir dizi pozitif yasal, politik, vs. tedbire ertelenmesi arasındaki indirgenemez karşıtlığı her şeye karşın korumaktadır. Ya da – bunu ahlâkbilim ve politika karşıtlığı anlamında ifade edecek olursak – Derrida’nın burada devreye soktuğu, ahlâkbilim ve politika arasındaki aralıktır:

Bir yandan ahlâkbilim, kayıtsız şartsız konukseverliğin sınırsız sorumluluğu şeklinde tanımlanmış olarak bırakılmıştır. Öte yandan, bu böyleyken politik olan, katî belirlenimin aşkın garantisi olmaksızın bir karar almak şeklinde tanımlanabilir. Böylece, Levinas’taki bu bitişiklik Derrida’ya hem konukseverlik ahlâkının başatlığını onaylama hem de bunun yanı sıra politika bölgesini bir risk ve tehlike alanı olarak açık bırakma olanağı veriyor.¹⁰³

¹⁰³ Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, s. 275.

Şu halde ahlâkî olan, belirsizliğin (arka)planı iken politik olan, karar(lar)ın alanı, bitişikliğin ötesine geçmenin bütün riskini alma ve Mesihî adalet için bu imkânsız ahlâkî talebi, bunu asla karşılamayacak, yani, daima ötekilerin (bazılarına) adaletsiz kalacak tikel müdahaleye tercüme etme alanıdır. Kelimenin tam anlamıyla ahlâkî alan, bizi sorumlu kılan ve asla pozitif bir tedbire/müdahaleye tercüme edilemeyecek olan kayıtsız şartsız hayaletli talep böylece belki de pek o kadar politik kararların şekli apriori arkaplanı/çerçevesi değil de, daha ziyade hiçbir katî kararın tam olarak ‘hedefini vurmuyacağını’ belirten bunlara içkin tanımsız *différance*’dır. Ahlâkî yasaklama emrinin ve pragmatik politik müdahalelerin bu kırılğan, geçici birliği en iyi Kant’ın akıl ve deneyim ilişkisine dair ünlü formülünü naklederek ifade edilebilir: ‘Politikasız ahlâkbilim boşsa, ahlâkbilimsiz politika kördür.’¹⁰⁴ Bu çözüm ne kadar zarif olsa da (burada ahlâkbilim politik olanın imkân ve imkânsızlık koşuludur: Ahlâkbilim aynı anda büyük Öteki’de bir garantisi olmadan politik karar için mekân sağlar ve onu nihaî başarısızlığa mahkûm eder) yine de kesin olarak ahlâkî ve politik olanın *örtüştüğü* Lacancı anlamda edim ile karşıt konuma yerleştirilebilir.

Bir kez daha, yeniden – başka ne olabilirdi ki? – Antigone vak’asını ele alalım.¹⁰⁵ Antigone’nin tüm toplumsal yapıyı yıkan Şey’in Ötekiliğine kayıtsız şartsız sadakati örneklediği söylenebilir: *Sittlichkeit* ahlâkbiliminin, *polis*’in öznelarası ortaklaşalığını düzenleyen bakış açısından ısrarı gerçekte ‘çılginca’, yıkıcı, şeytanîdir. Başka bir ifade ile, Antigone – ebediyen ‘gelecek olan’ yapısökümcü Mesihî vaad nosyonu bakımından – proto-totalitarist bir figür değil midir? Şey sıfatıyla Öteki, bize kayıtsız şartsız yasaklama emri ile hitap eden dip-

¹⁰⁴ A. g. e., s. 283.

¹⁰⁵ Lacan’ın *Antigone* hamlesi ikilidir: Lacan bir taraftan Hristiyan ‘komedi’ tarafından anlaşılmaz kılınan Yunan trajik yaşam deneyiminin sınır çizgilerini belirginleştirme işine kalkışır; diğer taraftan Antigone’yi gizlice ‘Hristiyanlaştırır’, onun yüce figürü böylece, Çarmıha Gerilme imgesinde olduğu gibi, ‘(öteki) tüm imge-leri silip atan imge’ halini alır.

siz Ötekilik ile Üçüncü sıfatıyla Öteki, ötekilerle (diğer ‘normal’ insanlarla) bütün karşılaşmaların aracılığını yapan fail arasındaki gerilim bakımından – ki bu Üçüncü, sembolik otorite figürü olabilir, ama aynı zamanda ötekilerle alış-verişimi düzenleyen ‘gayrı şahsî’ kurallar dizisidir – Antigone, Üçüncü sıfatıyla Öteki’yi, sembolik arabulucu/barıştırmacı faili gölgede bırakarak Şey sıfatında Öteki’nin tek başına ve tavizsiz ilâvesi görevi görmez mi? Ya da – hafiften ironik terimlerle söylersek – Antigone *mükemmelen* Habermascı-karşıtı değil midir? Ne bir diyalog, ne Creon’u akılcı argümantasyonlarla kendi [Antigone’nin] eylemlerine bulunacak geçerli gerekçelere ikna etme girişimi, yalnızca hakları konusunda kör bir diretme.... Varsa bile sözde ‘argümanlar’ Creon’u desteklerken (Polynices’in gömülmesi kamusal huzursuzluğu tetikleyecektir, vs.) Antigone’nin karşı fikri nihaî olarak totolojik bir direktmedir: ‘Tamam, canın ne isterse söyleyebilirsin, bu hiçbir şeyi değiştirmez, kararım karar!’ Böylesi bir görüş incelikli bir hipotezden çok uzaktır: Lacan’ı proto-Kantçı olarak okuyanların bazıları Antigone’nin kayıtsız şartsız direktmesini Lacan’ın lanetlediğini, Antigone’yi ölümcül Şey’le arasındaki gerekli mesafeyi kaybetmenin intihar eğilimli trajik örneği, kendini doğrudan Şey’e gömen birinin örneği olarak reddettiğini iddia ederek onun Antigone yorumunu gerçekte yanlış okuyorlar.¹⁰⁶

Böylece bu perspektiften Creon ve Antigone karşıtlığı ilkesiz pragmatizm ve totalitarizm arasındaki karşıtlıktır. Totaliter olmak şöyle dursun Creon, devletin düzgün işleyişini ve toplumsal barışı örseleyecek her türlü etkinliği acımasızca ezip atan pragmatik devlet politikacısı gibi davranmaktadır. Daha da ileri gidersek, tam da *yüceltmenin* temel jesti, nesneyi Şey düzeyine yükseltme içerdiği ölçüde ‘totaliter’ değil midir? Yüceltmede bir şey – sıradan gerçekliğimizin bir parçası olan nesne – öznenin yaşamdan daha fazla değer verdiği kayıtsız şartsız nesneye yükseltilir. Ve bu katî nesne ve Şey arasındaki kısa devre

¹⁰⁶ Bkz.: Rudolf Bernet, ‘Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan’, *Kant und Psychoanalyse*, (der.) Hans-Dieter Gondek ve Peter Widmer içinde, Frankfurt: Fischer Verlag 1994.

‘ontolojik totalitarizmin’ en az şartı değil midir? Bu kısa devreye karşı yapısökümün vereceği nihaî ders, Şey’i herhangi bir katî nesneden ayıran aralığın indirgenemez olduğu değil midir?

Burada yine hayatî önem taşıyan bir şey de ‘başkalığa saygı’ ahlâkbiliminin iki önemli ve namlı düşmanı, Derrida ile Habermas’ı, bir araya getirmesidir. Bunların her birinin ahlâkî duruşlarının temel istidadı aynı, adıyla söylersek, öznenin öz-dolayımı ile bütünleştirilemeyen indirgenemez Ötekiliğe saygı ve açıklık ve bununla birlikte gelen ahlâkbilim ve politika arasında bulunan açıklığın, asla tam olarak onunla boy ölçüşemeyecek bütün somut politik müdahaleleri önceleyen ve yerinde tutan önkabul görmüş bir ahlâkî talep/norm anlamında savunusu değil midir? Elbette bu ahlâkî failin şekli her bir vak’a da büsbütün farklıdır: Bu, Derrida’ya göre, bütün katî biçimlerin (kendine tercüme ederek) ihanetine uğrayan kayıtsız şartsız talebin dipsizliğidir; Habermas’a göre bu, özgür iletişimin apriori kurallarını oluşturan katî sistemdir.

Ancak bütün bunlar Derrida ve Habermas arasında spekülâtif Hegelci bir özdeşlik bulunduğu demek oluyor, harfî harfine karşılıklı *bütünleme* anlamında: Bir şekilde iki filozofun her biri diğerinin kendi konumunu korumak adına eşzamanlı olarak önkabul verdiği ve inkâr ettiği şeyi dile getiriyorlar: Derrida’nın Habermascı eleştirmenleri benim Öteki ile ilişkimi düzenleyen örtük bir dizi kural olmaksızın ‘Ötekiliğe saygının’ nasıl kaçınılmaz olarak mizaçlara aşırı bağımlı olma noktasına doğru çözüleceğini iddia ederken haklıdırlar; Habermas’ın Derridacı eleştirmenleri de – yine haklı olarak – öznenin Ötekisi ile ilişkisinde bir dizi evrensel iletişim kuralına bağlanmanın Öteki’nin başkalığını daha baştan indirgeyeceğine işaret ederler. Bu karşılıklı birbirine işaret etme Derrida ve Habermas arasındaki çatışmanın ‘hakikatidir’, öyle ki, Lacan’ın tam da Habermas ve Derrida’nın paylaştıkları önkabulü nasıl reddettiğini vurgulamak hep olduğundan daha hayatî bir hal alır: Lacancı perspektiften bu ‘Ötekiliğe saygı’ her iki vak’ada da *edime karşı direnç* biçimini alır, kayıtsız şartsız ve şartlı, ahlâkî ve politik arasındaki (Kantçı terimlerle söylersek: numenal ve

fenomenal arasındaki) bu ‘çılgın’ kısa devreye, bu edimin ‘ta kendisi’ olan şeye direnç. Edimin kendisinde pek o kadar Öteki’yi ‘yüceltmem’/‘bütünleştirmem’; bunun yerine, edimde, ben doğrudan imkânsız Öteki-Şey’in *ta kendisiyimdir*.

Öteki: İmgelemsel, sembolik ve gerçek

Buradaki sorun şu: Lacan’ın ‘Gerçek’in ahlâkbilimi’ – ne belli bir imgelemsel İyi’ye ne de evrensel Görev’in saf sembolik formuna odaklanan ahlâkbilim – öznenin ebediyen minnettar olduğu radikal Ötekilikle travmatik yüzleşmenin bu yapısökümcü-Levinasçı ahlâkının başka bir versiyonu değil midir? Lacan, ahlâkî ‘Şey’in nihaî olarak komşuya, *der Nebenmensch*’e karşılık geldiğini söylemiyor mu?

Kendi indirgenemez Ötekiliğinin dipsiz boyutunda Şey, komşudur; bu nedenle komşumuzla ilişkimiz asla Özne ve onun Ötekisinin karşılıklı tanıma simetrisine indirgenemez, ki burada öznelarası mücadelenin Hegelci-Hıristiyan diyalektiği çözümüne ulaşır: Yani, burada iki kutup başarıyla dolayımlanır.

Bu noktayı kabullenmek çok cazip olsa da, tam *burada* Yasa’dan Aşk’a geçişi Lacan’ın kotarma biçiminde ısrarcı olmalıyız: Kısacası, Yahudilikten Hıristiyanlığa – Lacan’a göre ahlâkbilimin nihaî ufku dipsiz Ötekiliğe sınırsız borç *değildir*. Ona göre edim, ‘büyük Öteki’nin askıya alınmasıyla kesin bir biçimde bağıntılıdır – yalnızca öznenin varoluşunun ‘tözünü’ şekillendiren sembolik ağ anlamında değil, ahlâkî çağrının kayıp başlatıcısı, bize hitap eden ve bizim indirgenemez minnetimizin ve/veya sorumluluğumuzun olduğu varlık anlamında da, zira (Levinasçı terimlerle ifade edersek) varoluşumuzun bizzat kendisi ‘sorumlu’dur – yani, bizler Öteki’nin Çağrısına yanıt kabilinden birer özne olarak ortaya çıkarız. Tam anlamıyla (ahlâkî) edim, *ne* kesin olarak komşusal *benzerimin* şefkâtlı yakarışına (duygusal hümanizm malzemesi), *ne de* kavranamaz Öteki’nin çağrısına verdiğim yanıttır.

Burada belki de Derrida’yı Derrida’ya karşı okuma riskini almalıyız: *Adieu à Emmanuel Levinas*’ta Derrida, kararı bildik metafizik

yüklemlerinden (otonomi, bilinç, etkinlik, hükümlerlik...) kopartmaya çalışır ve bunu 'ötekinin bende ki kararı' olarak düşünür: 'Pasif karar, olayın koşulu, yapısal olarak, daima bende ki başka bir karar, ötekinin iade ettiği karardır. Mutlak ötekinin, mutlak olarak ötekinin benim içimde, benden kararı.'¹⁰⁷ Simon Critchley, bu Derridacı 'ötekinin benim içimde kararı' nosyonunu politik sonuçları bakımından açıklığa kavuşturmaya çalışırken ortaya koyduğu formülleştirme radikal bir muğlaklık sergiler:

politik karar *ex nihilo* [hiçbir şeyden türemiş] alınır, ve, diyelim ki Habermas'ta olduğu gibi, önceden verili bir adalet kavrayışından veya ahlâk yasasından indirgenmiş ya da türetilmiş değildir, ancak gene de keyfi değildir. *Bu ötekinin benim içimdeki kararı tarafından kışkırtılan talebin, beni bir norm icra etmeye ve bir karar almaya iten politik icrayı gerektirmesidir.*¹⁰⁸

Bu satırları yakından okuyacak olursak ansızın *iki* karar düzeyimiz olduğunun farkına varırız: Aralık yalnızca Öteki'nin dipsiz ahlâkî Çağrısı ve benim bu Çağırımı (nihaî olarak daima yetersiz, pragmatik, hesapçı, olumsal, temelsiz) somut müdahaleye nasıl dönüştüreceğime dair kararım arasında değildir – bizzat karar, 'ötekinin benim içimdeki kararı' ve bir politik müdahaleyi kotarmak için bu ötekinin benim içimdeki kararına yanıt olarak aldığım karar olarak yarılmıştır. Kısacası, birinci karar benim içimde karar verecek olan Şey'in emri olarak/ile saptanmıştır, bu bir karar verme karardır ve bu karar verme kararını somut gerçek müdahaleye tercüme etme, tekil bir durumdan 'yeni bir kural icât etme' sorumluluğu hâlâ bendedir (öznededir) ki bu müdahale pragmatik/stratejik kaygılara boyun eğmek durumundadır ve kesinlikle kararın *kendisi* düzeyinde değildir.

Ancak, Antigone'ye dönersek: Bu *iki* düzey arasındaki ayrım onun

¹⁰⁷ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée 1997, s. 87.

¹⁰⁸ Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, s. 277; vurgu orijinalde.

edimine uygulanabilir mi? Onun kararı (erkek kardeşine layıkıyla cenaze töreni yapılması için kayıtsız şartsız ısrarı), daha çok, kesin olarak kararın iki boyutunun *örtüştüğü mutlak* bir karar değil midir? İçinde mutlak dipsiz özgürlüğün, otonominin ve sorumluluğun koşulsuz bir gereklilikle çakıştığı Lacancı edim *tam* budur: Düşünmeksizin bir otomat gibi bu edimi gerçekleştirmeye zorunlu hissediyorum kendimi (bunu basitçe yapmak *durumundayım*, bu bir stratejik seçim meselesi değil). Daha ‘Lacancı’ terimlerle söylersek: ‘Ötekinin bendeki kararı’ jargonlaştırılmış eski yapısalcı ifadedeki ‘konuşan özne olarak ben değilim, benim aracılığımla konuşan büyük Öteki, bizzat sembolik düzen, yani ben onun tarafından konuşulmuş oluyorum’ denmesine değil, çok daha radikal ve benzersiz başka bir gevezeliğe karşılık gelir: Antigone’ye kararında direnmenin bu sarsılmaz ve tavizsiz sebatını veren onun tikel/katî kararının Öteki’nin (Şey’in) emri/çağrısı ile harfî harfine *doğrudan* özdeşleşmesidir. Antigone’nin *ucubeliği* tam buradadır, Derrida’nın hatırlattığı Kierkegaardcı karar vermenin ‘çılgınlığı’ tam burada yatar: Antigone Öteki-Şey ile yalnızca ilintili değildir, o – kısa, gelip geçici bir ân, tam olarak karar ânı – doğrudan Şey’in ta kendisidir, böylece kendisini sembolik kuralların arabulucu failince düzenlenen cemaatten dışlamış olur.

‘Öteki’ konusu onun imgelemsel, sembolik ve gerçek unsurlarını ortaya koyacak şekilde bir tür tayf analizine* tâbi tutulmalıdır – bu, üç boyutu bütünleştiren Lacancı ‘Borromean düğümü’** nosyonunu belki de en iyi açıklayan örneği sunacaktır. Birinci olarak imgelemsel öteki söz konusu – ‘benim gibi’ olan diğer insanlar, ayna-benzeri re-

* Tayf analizi, ‘*spectral analysis*’ ifadesinin karşılığı olarak kullanıldı. Ancak burada örtük Derrida referanslı ‘hayaletsi/*spectral*’ anırtırması elbette dikkatlerden kaçmamalıdır. – ç. n.

** ‘Borromean düğümü’ Lacan tarafından erişkin insanın zihinsel yapısında varolduğu savunulan gerçek, sembolik ve imgelemsel boyutları temsil eden üç halkanın her biri diğer ikisinin içinden geçmesi ile oluşmuş düğüm figürüdür. Halkaların bir düğüm şeklinde tasvir edilmeleri bu boyutların karşılıklı bağımlılıklarını ve görece önemlerini anlatır. Özetle, Borromean düğümü gerçek, sembolik ve imgelemselin topolojik kavramsallaştırmasıdır. – ç. n.

kâbet, karşılıklı tanıma, ve benzeri ilişkilere girdiğim insanoğlu akrantlarım. Sonra sembolik ‘büyük Öteki’ var – toplumsal varoluşumuzun ‘tözü’, birarada varoluşumuzu koordine eden kişiden bağımsız kurallar dizisi. Nihayet, Gerçek sıfatıyla Öteki, imkânsız Şey, ‘insan-olmayan partner’, kendisiyle sembolik Düzen tarafından dolayımlanan simetrik diyalogun mümkün olmadığı Öteki var. Bu üç boyutun nasıl bağlantılandığını algılamak hayatı önem taşıyor. Şey olarak komşu [*Nebenmensch*], *benzerim*, ayna-imgem komşunun altında radikal Ötekiliğin, ‘ehlileştirilemeyen’ ucube Şey’in kavranamaz dipsizliği-nin daima pusuda beklediği anlamına gelir. Lacan bu boyutu III. Seminer’de belirtir:

Ve neden [Öteki] büyük A ile [*Autre* için]? Kuşkusuz çılgın bir gerekçe ile, tıpkı her keresinde dil tarafından verilenlere ek olarak işaretler getirme yükümlülüğümüzün çılgınca olduğu gibi. Buradaki çılgınca gerekçe şöyledir. *Sen benim karımsın* – önünde sonunda bunun hakkında ne biliyorsun? Sen benim efendimsin – bundan gerçekte emin misin? Bu sözcüklerin kökenindeki değerini yaratan, mesajda hedeflenen şeydir, aynı zamanda, ötekinin orada mutlak Öteki *sıfatıyla* bulunduğu sahte görünümünde bariz olan-dır. Mutlak, yani demek ki, o [*he*] kabul görüyor ama bilinmiyor. Aynı şekilde, sahte görünümü kuran şey, sonuçta, ortada bir sahteliğin bulunup bulunmadığını bilmemendir. Özünde, ötekiye hitaben yapılan konuşma düzeyinde gerçekleşen konuşma ilişkisini ötekinin başkalığındaki bu bilinmeyen öge karakterize eder.¹⁰⁹

1950’lerin başlarından beri Lacan’ın ‘kuran sözcük’, sana sembolik bir rütbe bahşedip böylece seni ne isen o yapan (karı, efendi) cümle, nosyonu genellikle edimsellik (*‘performative/performativity’*) kuranının bir yankısı gibi algılanır (Lacan ve Austin bağlantısı, edimsel

¹⁰⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre III: Les psychoses*, Paris: Éditions du Seuil 1981, s. 48.

nosyonunu ortaya atan Émile Benveniste idi). Ne var ki, yukarıdaki alıntıdan da açıkça görüldüğü gibi, Lacan'ın niyeti daha fazlasıdır: Kesinlikle ve ancak muhatap olduğumuz öteki, salt imgelemsel *benzer* değil, ama aynı zamanda, kendisiyle karşılıklı alış-verişin mümkün olmadığı, anlaşılması güç mutlak Gerçek Şey'in Ötekisi olduğu zaman edimselliğe, sembolik angajmana baş vurma ihtiyacı duyarız. O Şey ile ortak varoluşumuzu en alt düzeyde katlanılır kılmak için, Üçüncü *sıfatıyla* sembolik düzen, yatıştırıcı arabulucu, müdahale etmek durumundadır: Öteki-Şey'in 'ehlileştirilmesi', 'normal akran insana' dönüşmesi doğrudan etkileşimimiz yoluyla gerçekleşemez, ama her ikimizin de boyun eğmesi gereken üçüncü bir faili öngerektirir – kişiden bağımsız sembolik Düzen olmaksızın öznelarasılık diye bir şey yoktur.

Şu halde iki terim arasında eksen, üçüncü bir terim olmadan varlığını sürdüremez: Büyük Öteki'nin işlevselliği askıya alınacak olursa, dost komşu, ucube Şey (Antigone) ile çakışır; bir insan partner olarak alâka kuracağım bir komşu yoksa, sembolik Düzen'in kendisi ucube Şey'e dönüşür ve doğrudan benim asalağım gibi davranmaya başlar (Daniel Paul Schreber'in Tanrı'sı gibi beni doğrudan kontrol eder, *joissance* ışınları ile içime girer): Eğer ötekilerle sembolik olarak düzenlenen gündelik alış-verişimizi destekleyen Şey olmasaydı, kendimizi, özneleri aşırı tutkuların *gururundan* yoksun bırakılmış, düzenlenmiş iletişim oyununda yaşam belirtisi taşımayan piyonlara indirgenmiş, Habermascı 'gazı kaçmış' mikropsuz evrende bulurduk. Antigone-Schreber-Habermas: Hakikaten tekinsiz bir *ménage à trois*...

Etik edim: Gerçeklik ilkesinin ötesinde

Gerçek ve gerçeklik arasındaki farkı gösteren postmodern aklın mantıksal çatışması günümüzde görünüşte ideolojik olarak karşıt önde giden iki beylik duruşa içkindir. Bir tarafta 'gerçekçilik' ideolojisi var: Büyük ideolojik projelerin bittiği çağda yaşıyoruz, o halde hadi gerçekçi olup olgunlaşmamış ütopyik yanılsamaları bir kenara bırakalım – Refah Devleti rüyası bitti; herkes küresel pazarla arayı düzeltsin. Fre-

ud'un *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ni tersine çeviren Francis Furret'nin Komünizm tarihinin başlığı, – *Bir Yanılsamanın GEÇMİŞİ* – doğrudan doğruya bu postmodern 'gerçekçiliğe' dayanır: 'Yanılsama' artık geleceğe doğru bir kuvvetle kendini dayatan bir şey değil – tanım gereği geleceği *olan* bir şey – ama geçmişte olan, zamanı dolmuş bir şeydir. 'Gerçekliğe' böyle bir referans, doğrudan argümantasyon ihtiyacını ortadan kaldıran dogmatik temyiz işlevi görür. Öte yandan bu 'gerçekçiliğe' içkin karşı çıkış noktası, 'hakikî' gerçeklik diye bir şey olmadığı nosyonudur, Gerçek metafizik mit ve yanılsamanın ulaştığı nihaî noktadır – bizim 'gerçeklik' olarak algıladığımız şey basitçe belli bir tarihsel söylemsel pratik dizisi ve iktidar mekanizmaları ürünüdür. Burada yanılsamaların gerçeklikten yana yapılan ideolojik eleştirisi, evrenselleştirilmiş ve kendi karşısına çevrilmiştir: Bizzat gerçeklik nihaî yanılsamadır.

Bu paradokstan çıkarılacak dersler gerçeklik ve Gerçek karşıtlığını ilgilendiriyor: Gerçek'in katı çekirdeğinden, gündelik gerçekliğimizle bütünleşmeye (sembolleştirmeye, kendi evrenimizle bütünleştirmeye) *direnen* o şeyden yoksun bırakıldığında, gerçekliğin kendisi kolayca şekil verilebilir, sınırsız ölçüde plastik dokuya dönüşür ki, kesin anlamda 'gerçeklik' karakterini yitirir ve söylemsel pratiklerin fantazmatik bir sonucu haline gelir. Ve – aynı paradoksun öbür yüzü – Gerçek'in nihaî deneyimlenmesi, yanılsamaları parçalayan 'gerçekliğe' değil, gerçekliğin basıncına 'irrasyonel' biçimde direten, gerçekliğe geçit vermeyen 'yanılsamaya' aittir. 1970'lerin başlarında liberal ekonomik reformları Stalinist darbeye yıkılan Alman Demokratik Cumhuriyeti reformistlerinin devralınmış erdemlerinin ters yüz oluşuna dair hüzünlü şaka ('Yanılsama kayasının ezdiği bir başka gerçeklik') bizzat 'yanılsamaya' yerleşmiş Gerçek'in bu diretmesine mükemmel bir örnek teşkil eder – ve Freud'un *Yanılsamanın Geleceği*'nin öncülü, yanılsamanın insanlar acı gerçeği asla kabullenemeyeceklerinden ve sahte düşlere ihtiyaç duyduklarından değil, 'yanılsamaların' gerçeklikten daha gerçek olan bir güdünün kayıtsız şartsız ısrarı sayesinde ayakta kalmasından dolayı bir geleceği olduğunu söyler.

Şimdi artık ahlâkî edimin – veya daha ziyade edim *denen şeyin* – yerini ‘gerçeklik ilkesinin’ hükmü bâbında tam olarak bulabiliriz: ‘Ahlâkî bir edim’ yalnızca ‘gerçeklik ilkesinin ötesinde’ değildir (gerçekliğe aldırış etmeden ‘akıntıya karşı kürek çekmek’, bunun Neden-Şey’i üzerinde direktmek anlamında); bunun yerine edim, *tam da* ‘gerçeklik ilkesinin’ koordinatlarını değiştiren müdahalenin adını koyar. Freudcu ‘gerçeklik ilkesi’ Gerçek’e değil, sembolik olarak inşa edilen toplumsal uzam içinde ‘olası’ olarak deneyimlenen şeyin sınırlılıklarına işaret eder – yani, toplumsal gerçekliğin taleplerine. Ve bir edim, yalnızca ‘imkânsız olanı yapan’ bir jest değil, ama ‘olası’ diye algılananın koordinatlarını değiştirecek şekilde toplumsal gerçekliğe yapılan müdahaledir de; bu basitçe ‘İyi’nin ötesinde’ değildir, aynı zamanda ‘İyi’ sayılanı yeniden tanımlar.

Standart sivil itaatsizlik vak’asını ele alalım (ki bu tam olarak Antigone’nin vak’asıdır): Burada daha kökten bir yasaya riayet etmek için pozitif kamu yasasına itaatsizlik etmeye karar veriyorum demek yeterli değildir – yani burada farklı yükümlülükler arasındaki çatışmanın, öznenin önceliklerini doğru belirleyip bu çelişen yükümlülükler arasında net bir hiyerarşi tespit etmesiyle çözümlenmesi söz konusu değildir (‘İlke olarak kamu yasasına riayet ederim, ama bu yasa benim ölüye duyduğum saygıya tecavüz edecek olursa ...’). Antigone’nin sivil itaatsizlik jesti çok daha radikal biçimde ‘edimseldir’: Ölü kardeşine yaraşır cenaze töreni yapma ısrarı aracılığıyla Antigone baskın ‘iyi’ nosyonunu tanımlar.

Bir edim, şu halde, önde giden kanaate karşı çıkan bir müdahaledir; kadim Eflatuncu terimlerle söyleyecek olursak, edim, salt doksa-ya karşı Hakikâti ileri sürer. Ne var ki bizi Eflatun’dan ayıran aralık – Eflatun’da öznellik boyutunun olmayışı – iyice belirginleşir: (Çok münasip olmayan) modern terimlerle söyleyecek olursak, Eflatun’da kanaatler ‘salt öznelken’, Hakikât ‘nesneldir’, şeylerin gerçekteki durumunu yansıtır. Ancak modern öznellik uzamında ilişki tersine çevrilmiştir: Doksa ‘nesneldir’, şeylerin ‘gerçekte’ ne halde ‘olduklarını’ yansıtır – kanaat yoklayan anketler bize insanların ne düşündüklerini

söylerken, edim, işlerin bu aktüel durumuna müdahale eden öznel kumardır.

Kanaat yoklamalarına göre ‘popüler durmayan’ radikal bir tedbiri almak durumunda olan bir kişinin durumunu düşünelim. Kanaat yoklamasının yanlışı, *bizzat ‘popüler olmayan’ jestin kamuoyu üzerindeki etkisini kapsamayı unutmasıdır*: Bu jest ortaya koyulduktan sonra, kamuoyu *önceki* gibi olmayacaktır artık. Edward Kennedy’nin Amerikan Başkanlığı adaylığı net bir negatif örnektir: Resmî olarak ilân etmeden önce yoklamalarda kazanan kesin olarak oydu, ama adaylığını resmen ilân ettiği ânda – seçmenlerin onun adaylığının *gerçek olgusunu* dikkate almaları gerektiği ânda – gördüğü destek hızla buharlaştı. Bir başka muhayyel vak’a, partisine şantaj yapan popüler karizmatik lidere ait olabilir: Eğer benim politikalarımı desteklemezseniz sizi terk ederim ve kanaat yoklamaları sizi terk etmem halinde oylarınızın yarısını kaybedeceğinizi gösteriyor.... Burada *tam da öyle* yapılması gerekirdi: Liderin söylediklerini izleyip bırakmasını sağlamak: Böyle bir jest, partinin kamu algısını, liderler sultasında bekleyen bir grup uzlaşmacıdan, tutarlı ilkeleri olan politik bir bünyeye doğru toptan değiştirecek ve *bizzat* kamuoyunu tersi yöne döndürecektir.

Halkın düşündükleri, kanaatleri, daima yansımalıdır; bu her zaman *kanaat hakkındaki bir kanaattir*: İnsanlar bir kanaate karşıdırlar, çünkü bu kanaatin mümkün/uygulanabilir olduğuna inanmazlar. Öte yandan bir edim tam da mümkün olanın parametrelerini değiştirir. Örneğin, Birleşik Krallık’ta tutuklanması, General Pinochet’nin sembolik statüsünü nasıl etkiledi? Kadir-i mutlak dokunulmaz *éminence grice* diğer sıradan suçlular gibi ifadesi alınabilen, kötü sağlığını ileri sürmek durumunda kalan, ve saire, aşağılanmış yaşlı bir adama indirgendi. Bu mutasyonun Şili’deki özgürleştirici etkisi görülmeye değerdi: Pinochet korkusu dağıldı, büyü bozuldu, işkence ve kayıplar gibi tabu konular haber medyasında temcit pilavına döndü; insanlar artık yalnızca fısıltılarla değil, Pinochet’nin doğrudan Şili’de yargılanmasını ayan beyan konuştu; genç subaylar bile Pinochet mirası ile aralarına mesafe koymaya başladılar.

Bu bizi Kant'a geri götürüyor. Kantçı ahlâkbilimin standart yanlış okuması, bir edimin ahlâkî karakterinin tek ölçütünü öznel niyetin katıksız iç bölgesi olarak ileri sürer, sanki hakiki ahlâkî edim ve salt yasal edim arasındaki fark yalnızca öznenin içsel eğiliminde gizliymiş gibi: Yasal bir edimde yasaya bazı patolojik kaygılardan ötürü uyarım (cezalandırılma korkusu, narsistik tatmin, akranlarımlın hayranlığı...), öte yandan, *aynı edimin* katıksız göreve saygıdan dolayı gerçekleştirilmesi onu harfi harfine ahlâkî edim kılar – eğer görev onu başarmam için tek itkiyse. Bu anlamda gerçek ahlâkî edim iki kere formeldir: Yalnızca evrensel yasa formuna uymaz, ama aynı zamanda bu evrensel yasa, edimin tek itkisidir. Peki ya bizzat bu yeni 'içerik' yalnızca biçimin ikiye katlanmasından doğabiliyorsa? Ya biçimsellik çerçevesini (formel yasal normları) gerçekten kıran hakiki anlamda yeni içerik yalnızca biçimin kendi-içine-yansımaları aracılığıyla yeşerebiliyorsa? Ya da – bunu yasa ve yasanın ihlâli terimleriyle ifade etmek gerekirse – kelimenin doğru anlamında ahlâkî edim yasal normun *ihlâli* demektir – öyle bir ihlâl ki, basit cürümlerin yol açtığı ihlâlin tersine yalnızca yasal normu ihlâl etmekle kalmaz, *neyin* yasal norm olduğunu yeniden tanımlar. *Ahlâkî* yasa İyi'yi izlemez – 'İyi' sayılacak olan yeni şekli yaratır.¹¹⁰ Edim bu anlamda tüm rasyonel ölçütleri bertaraf eden irrasyonel jest anlamında 'dipsiz' değildir; evrensel rasyonel ölçütler tarafından sınanabilir ve sınanmalıdır da, yalnızca bütün mesele onun tam da sınanacağı ölçütü değiştirmesinde (yeniden yaratmasında) yatıyor – kişinin bir edimi gerçekleştirdiğinde uygulayacağı herhangi bir evrensel ölçüt *önceden* mevcut değildir.

Burada kilit problemle yüzleşiyoruz; yani, burada saf bir soru ortaya çıkıyor: Bu *neden* böyle? Öznenin hâl-i hazırda varolan ahlâkî bir norma karşılık gelen katıksız görev duygusu ile yaptığı olası bir ahlâkî edim neden yoktur? Bu soruna karşıt uçtan yaklaşalım: Yeni bir ahlâkî norm nasıl ortaya çıkar? Mevcut normlar çerçevesi ve bu normların

¹¹⁰ Burada Alenka Zupancic ile yaptığımız bir konuşmadan yararlanıyorum; aynı zamanda Zupancic'in sıradışı *Gerçeğin Etiği*'ne (*Ethics of the Real*) bakınız. [Bu kitap yayınevimiz tarafından Mayıs 2010'da yayımlanmıştır.]

uygulandığı görgül içerik arasındaki alış-veriş bu soruya yanıt veremez: Durum çok karmaşıkleştığı veya radikal biçimde değıştiğı (eski normların uygulanmasının açmaza yol açtığı kopyalama veya organ nakli vak'alarında olduğı gibi) ve eski normlar tarafından yeteri derecede 'kapsanamadığı' zaman yeni normlar icât etmemiz gerektiğinden değil. Bunların ötesinde bir koşul da karşılanmak zorundadır: Mevcut bir normu uygulayan bir edim salt yasal olabilir, ahlâkî olarak bilinen normların bu yeniden tanımlanması ise salt yasal bir jest olarak değil, terimin yukarıda anılan ikili anlamında, formel bir jest olarak gerçekleştirilmelidir: Aynı zamanda – gene – görev duygusu ile gerçekleştirilmelidir, neden? Bu iş neden normların 'yeni gerçekliğe' uyumlu kılınması yoluyla gerçekleştirilemez?

Yasal normları 'gerçekliğin yeni taleplerine' uyumlu kılmak için değıştirdiğimizde (diyelim ki, 'liberal' Katolikler 'gerçekçi biçimde', 'yeni zamanların gereklerine' kısmî 'tavizler' olarak, eğer evlilik içi ilişkide yapılacaksa, doğum kontrolüne izin verdiklerinde), yasal normları faydacı bir açıdan ele aldığımız, 'patolojik' çıkarlanımızın tatminini (durumumuzun iyi olması) meşru kılacak araçlar olarak gördüğümüz için, yasayı *a priori* olarak saygınlığından yoksun bırakırız. Bu, katı yasal biçimcilik (bedeli ne olursa olsun, kişi kayıtsız şartsız ve her durumda yasanın lafzına bağlı kalmalıdır) ve pragmatik faydacı fırsatçılık (yasal normlar esnektir; kişi yaşamın gerekleri ile uyumlu olarak yasaları eğip bükmelidir; yasalar kendi içlerinde amaç değildir, yaşayan somut insanların ve bu insanların ihtiyaçlarına hizmet etmelidir) aynı madalyonun iki yüzüdür, yani aynı ön kabulü paylaşırlar: *Bunların her ikisi de normun ihlâlini, görev adına gerçekleştirilen ahlâkî bir edim olarak dışlarlar*. Dahası, bu radikal Kötü'nün, en aşırı halinde, normun barbarca bozulması değil, tam da norma 'patolojik' gerekçelerle boyun eğme olduğı anlamına gelir: Yasayı basitçe ihlâl etmekten çok daha kötü olan, 'yanlış gerekçe ile doğru şeyi yapmak', çıkarıma olduğı için yasaya uymaktır. Doğrudan ihlâl, saygınlığına dokunmadan basitçe yasayı ihlâl ederken (ve hattâ bu saygınlığı, negatif yolla tekrar teyit ederken), 'doğru gerekçe ile yanlış olanı yapmak' yasa-

nın saygınlığını *içeriden* yıkacak, yasayı saygı duyulacak bir şey olarak görmek yerine, kendi ‘patolojik’ çıkarlarımız için onu basit bir araç konumuna düşürecektir – söz konusu olan yasanın dışsal ihlâli değil, onun kendini imhası, intiharıdır.

Bir başka ifade ile, Kötü’nün biçimlerine dair geleneksel Kantçı hiyerarşı tersine çevrilmelidir: Olabilecek en kötü şey dışsal yasallık, yasalara patolojik gerekçelerle uymaktır; bunun ardından yasanın ihlâli, yasayı hiçe saymak gelir; nihayet, ‘yanlış (patolojik) gerekçe ile doğru (ahlâkî) olanı yapma’nın tam simetrik karşıtı gelir, ‘yanlışı’ doğru gerekçe ile yapmak – yani, ahlâkî normları hiçbir ‘patolojik’ gerekçe olmadan, ama yalnızca ‘öylesine’ ihlâl etmek (Kant’ın ‘şeytanî Kötü’ dediği ancak bunun olasılığını reddettiği şey) – böyle bir Kötü, formel olarak İyi’den ayrıştırılmaz.

şu halde ahlâkî edim, görev addedilerek gerçekleştirilmesinin üstüne, bir de gerçek sonuçlar *da* doğurur, gerçekliğe müdahale *de* eder: ‘aktüel sonuçları olmak’ anlamında gerçekliğe müdahale etmekten *fazlasını* yapar – ahlâkî edim gerçeklik denen şeyi *yeniden tanımlar*. Doğru anlamda ahlâkî edimde, içsel ve dışsal, iç niyet ve dış sonuçlar örtüşür; bunlar aynı madalyonun iki yüzüdürler. Ve, bu arada, aynı şey bilim için de geçerlidir: Bilim, yalnızca sıradan gerçekliği açıklamakla – diyelim ki, suyun gerçekte H₂O olduğunu söylemekle – kalmayıp, gerçekliğimizin bir parçası olan yeni nesneler ürettiğinde ve eşzamanlı olarak kurulu çerçevesini kırđında, ‘Gerçek’e dairdir’: Atom bombası, talihsiz koyun Dolly gibi kopyalar.... Su, H ve O’nun belli bir bileşimi olarak ele alındığında, bu gerçekliğimizi bu açıklamadan önce olduğu biçimde bırakır – bu, gerçekliği, sıradan gerçekliğimizin ‘gerçekte’ ne olduğunu öğrendiğimiz bir başka düzlemde (formüller vs. düzleminde) basitçe ikiye katlar. Bilimsel bilginin aracılığıyla yeni, ‘doğal olmayan’ nesneler gündelik gerçekliğimizin bir parçası olmaya başladığında Gerçek’in ucubeliği kapımızı çalar.

Materyalist yaradılışçılık için bir çağrı

Bu edim nosyonu ile ilgili olarak iki itiraz hemen kendini dayatır. Öncelikle, fenomen cinsinden gerçeklikte olan bu müdahale, kaçınılmaz olarak Kantçı terimlerle adlandıracağımız fenomenal gerçekliğin nedensel zincirini kıran fenomenal-ötesi/numenal özgürlüğü içermez mi? İkinci olarak, vaktiyle Antigone'nin ediminde olduğu gibi, Antigone kardeşine layık bir cenaze töreni için (tikel, olumsal) ısrarının salt kendi kaprisi olmayıp, aslında Öteki-Şey'in ısrarı ile örtüştüğünden nasıl emin olabilir? Bu iki itiraz açıkça fenomenal ve numenal arasında gayrı meşru bir kısa devre olduğu yolundaki aynı eleştirinin iki unsurudur: Öznenin olumsal kararı ve Öteki-Şey'in kayıtsız şartsız çağrısı arasında; dünyaya fenomenal/görgül müdahalemiz ve numenal özgürlük edimi arasında. Bir başka ifadeyle, salt olumsal ve görgül jestler niteliğinde edimlerimiz olabilir; sonra, kimi zaman başka bir boyutu haber veren mucizevî Edim'ler gerçekleşir. Böylelikle, her iki durumda da yanıt, simetrik bir tersine dönme veyahut, daha ziyade, odakta kaymalar olmalıdır: Her iki itiraz da bazı şeyleri ön kabul niteliğinde alır (görgül, fenomen cinsinden gerçekliğimiz; Öteki-Şey'in kayıtsız şartsız çağrısı) ve sonra insan bundan kurtulacağından – veya buna bağlanacağından – nasıl emin olabilir sorusunu ortaya atar.

Ancak terk edilmesi gereken tam da bu ön kabuldür: Sorulması gereken soru, 'Sıradan gerçekliğimizden nasıl kurtuluruz?' değil, bunun yerine 'Şu sıradan gerçeklik bütün olarak var mı?' olmalıdır; benzer şekilde, sorulması gereken soru, 'Numenal Öteki-Şey'e rıza gösterdiğimizden nasıl emin olabiliriz?' değil, bunun yerine, 'Bizi emir bombardımanına tutan Öteki-Şey gerçekten de orada mı?' olmalıdır. 'Saf' insanlar sıradan gerçekliğimizden kurtulabileceğimize inananlar değildir; 'saf' insanlar bu gerçekliğin ontolojik olarak kendine yeterli olduğu ön kabulüne sahip olanlardır.

Veyahut zorunluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiye dair benzeşik ('homologous') soru babında: 'Saf' insanlar, insan öznelere mucizevî bir şekilde gerçekliğin nedensel zincirini kırıp özgür edimde bulunabileceklerini düşünenler değildir; 'saf' insanlar, tam nedensel gere-

kirlik zincirini önceden kabul edenlerdir. Ya ontolojik olarak bütünüyle kurulmuş kozmos anlamında *gerçeklik diye bir şey yoksa?* Şunu demek istiyorum, özgürlüğü yanlış kavrama ile karıştıranların (yalnızca eylemlerimizi belirleyen nedenselliği yanlış kavradığımızda ‘özgür davranma’ deneyimi yaşadığımızı iddia edenler) hatası standart, pre-modern, ‘kozmolojik’ varlığın pozitif düzeni olarak gerçeklik nosyonunu bir hayalet gibi (yeniden) devreye sokmalarıdır. Böylesi tam olarak kurulmuş pozitif ‘varlık zincirinde’, elbette ki, özgür özneye yer yoktur, yani özgürlük boyutunu yalnızca Varlık’ın hakiki pozitivitesinin epistemolojik yanlış kavranması ile kesin olarak karşılıklı bağımlı bir şey olarak kavramak mümkündür. Sonuç olarak, özgürlüğün statüsünü ciddi dikkate almanın tek yolu *bizzat ‘gerçekliğin’ ontolojik eksikliğini öne sürmektir*. Gerçeklik diye bir şey ancak ortasında ontolojik bir aralık, bir çatlak varsa söz konusudur. Gizemli aşkın özgürlük ‘olgusunu’ açıklayabilecek tek şey bu aralıktır – zira, ‘kendini ile-ri süren’ öznelliğin, ki bu aslında ‘kendiliğinden’ olur, bir ‘nesnel’ nedensel süreci yanlış kavranmasının bir sonucu doğmuş bir kendiliğindenlik değildir, bu süreç ne kadar karmaşık, ne kadar kaotik olursa olsun.

Ve tersi yönde, Öteki-Şey aslında bizzat özgürlüğün dipsizliğinin pozitifleştirilmesinden, ‘şeyleşmiş’ temsilinden başka bir şey değildir: Nihaî olarak varolan tek Şey, özgürlük ediminin kendisinin dehşet veren dipsizliğidir. Tabii ki, Öteki-Şey’in emrinin partizanları Şey’in temsil alanı söz konusu olduğunda, tam da temsil ötesi radikal Ötekilik olduğu konusunda karşı çıkacaklardır buna. Ne var ki, böyle yaparak elde ettikleri şey, minimal bir hamleyle temsil sınırını, sınırın temsiline döndürmektir: Temsilin çöktüğü özgürlük noktası, temsil ötesi dehşet uyandıran Şey kılığında tekrar temsil edilmiş olacaktır....

Tekraren söylersek, edimde, bu çılgınlık anında, özne Öteki-Şey’in varolandığını varsayar – yani, Öteki’nin her türden çağrısına *kapalı* özgürlüğün bedelini tam olarak ödeyeceğini varsayar. Edim, bu çifte imkânsızlığı/sınırı kabul etmeyi içinde barındırır: Her ne kadar görgül evrenimiz eksikse de, bu görgül evreni ayakta tutan *başka* bir ‘haki-

ki' gerçeklik olduğu anlamına gelmez. Kendimizi gerçekliğimize tam olarak bütünleştiremesek de, kendimizi 'hakikaten evde' hissedeceğimiz bir Başka Yer yoktur. Antigone bağlamında bu, onun ediminin yalnızca gizemli bir Öteki'nin istencine dayandığını değil, bir bakıma basit bir kapristen daha cerbezeli olduğu gösterir: Kapris gene de öznenin ona karşı kaprisli davranacağı bir geçeklik dünyasını ön varsayarken, Antigone'nin edimi anlıyoruz ki onu, gerçekliğin *ex nihilo* çatlakları arasına yerleştirmekte, bizzat (toplumsal) gerçeklik denen şeyi tanımlayan kuralları bir anlığına askıya almaktadır.

Bugün, Lacan'ın evrimciliğe karşı yaradılışçılıktan yana olması her zamankinden daha fazla anlam ifade eder. Bunun, tabii ki, biyolojik sahte-bilim yaradılışçılık çılgınlığının Ahlâkî Çoğunluk'un pratik ettiği Darwinizm'e açtığı savaşa hiçbir ilgisi yoktur. Gerçek sorun başka bir yerde yatıyor: Uzlaşmaz kuramsal farklılıklarına rağmen, Dawkins ve Dennett tarzı neo-Darwinistlerden, insanlıkta son bulan Yeni Çağ (*New Age*) kozmik evrim nosyonuna (sözde 'güçlü antropik ilke'), daha felsefe yönelimli, öznelliğe yol açan ilksel öz-duygulanımın fenomenolojik açıklamalarına kadar son zamanlarda popüler olan 'insanın ortaya çıkışına' dair farklı evrimsel açıklamalar arasındaki ortak nokta nedir? Bunların hepsi *tam da Edim boyutunu silip atmamak* konusunda birleşirler – Yeni hiçbir şey ortaya çıkamaz, doğru anlamda Olay diye bir şey gerçekleşemez; her şey daima hâl-i hazırda mevcut olan koşulların çıktısı olarak açıklanabilir, evren denen yapının bütün aralıkları doldurulabilir....

Bu ontolojik kapanmaya karşı Lacan, Varlık Düzeni'nin her şeyi önceden belirlememe olasılığını savunur: Zaman zaman gerçekten Yeni bir şey *ex nihilo*, durup dururken ortaya çıkabilir (yani tam da evren binasının aralıklarından). Böylelikle 'kayıp bağlantı' problemi, Lacan için nihaî olarak sahte bir problemdir: 'Kayıp bağlantının' sözde doldurduğu aralık, otantik Edimler'i olası kılan negatif aralığın kendisidir. Aynı 'kayıp bağlantı' sahte-problemi, Lacan'ın öznelliğin ortaya çıkışına dair anlatısının eksiksiz olmadığı iddiası kılığında Lacan eleştirilerinde de ortaya çıkar, yani, bu anlatı öznelliğin kilit boyutunu, sem-

bolik eksiklik ve/veya aralık sürecinden çıkarsanamayacak öznenin ilksel öz-farkındalığındaki öz-tanımını açıklamamaktadır: Bu eleştir-menler öznenin ilksel öz-ifşaatını ‘ekleyerek’ aslında Lacan’ın kurdu-ğu yapıdan bir şeyler alıp götürmektedirler – bu kişiler tam da Ye-ni’nin ‘durup dururken’ içinden çıktığı negativite boyutunu silmekte-dirler....

Paradoksal gibi görünse de, *ex nihilio* radikal anlamda *materyalist* bir nosyondur. Tanrı yeryüzünü daha önceden varolan kaotik bir mal-zemeye şekil vererek değil de *ex nihilio* yarattı dediğimizde, bu henüz kelimenin doğru anlamında *ex nihilio* değildir, zira Tanrı *zaten orada-dır*. *Ex nihilio*, daha ziyade, önceki kaostan ‘mucizevî’ biçimde dur-duk yerde ortaya çıkan Bir şey (anamlı bir düzen) olmayanın para-doksunun adıdır. Hitchcock’un hiçbir zaman çekmediği en mükem-mel Hitchcock sahnesine dair Hitchcockçu anekdotu ele alalım:

Montaj hattı boyunca yürürlerken Cary Grant ve [Ford fabrikasın-daki] işçilerden biri arasında geçen uzun bir diyalog istemiştım. Arkalarında tek tek bütün parçalarıyla bir arabanın montajı olacaktı. En sonunda tek bir cıvata ve somundan başlayarak birleştirildi-ğini gördükleri araba bitirilecek, benzini ve yağı da koyulduktan sonra hattan sürölüp çıkarılmaya tamamen hazır olacaktı. İki adam birbirlerine bakacak ve ‘Bu harika değil mi!’ diyeceklerdi. Sonra arabanın kapısını açtıklarında önlerine bir ceset düşecekti.¹¹¹

Bu gerçekten creatio ex nihilio’dur, bu artık-nesne ‘durup dururken’ (hiçbir yerden) ortaya çıkıvermiştir. Ex nihilio beliren şeyler ‘maddî olmayan’, hiçbir şey gizlemeyen, Boşluk’un maskelerinden başka bir şey olmayan olan saf benzerlerdir (bunun ilk felsefî formülleştirmesi maddî olmayan olaylara, fantazmalara dair Stoacı kuramdır).

Ve edim de, tam bu anlamda, *ex nihilio* müdahaledir. Lacan’ın *Antigone* okumasının pozitif bir özellik değil bir yokluk olduğu için ço-

¹¹¹ François Truffaut, *Hitchcock*, New York: Simon & Schuster 1985, s. 257.

ğunlukla farkına varılmadan geçilen beklenmedik bir özelliği vardır: Lacan'ın psikanalitik *Antigone* okumasında, insanın bir 'Freudcu'dan bekleyebileceği şeylerden mutlak anlamda eser bile yoktur – Antigone'nin erkek kardeşinin uygun bir cenaze töreni ile gömülmesi konusundaki irrasyonel diretişini bir şekilde 'açıklayacak' travmalarının değilmesi, bilinçdışı takıntılar, arzular veya çatışmalar. Antigone'nin bizzat Oedipus'un kızı olmasına rağmen, Lacan'ın okumasında 'oedipus kompleksi' diye bir şey yoktur! Lacan onu basit bir şekilde – sözlerinden dolayı değil – *ediminden* dolayı ele alır, ve tam olarak da böyle okur: Empatiyle herhangi bir çeşit semptom, histerik bir gösteri okuması olarak değil, 'bağımsız' bir etik edim gibi.¹¹²

Papa'ya karşı Dalay Lama

Bundan daha sıradan bir soruya geri dönelim: Bu bakış açısının günümüzdeki 'pratik sonuçları' nelerdir? İngilizce ilk kitaplarının yayımlanması işini tamamlarken yayıncı tüm bibliografik referansların şu meş'um Şikago Stil Elkitabı'na göre yapılması konusunda ısrar etti: Ana metinde yalnızca yazarın soyismine, yayın yılına ve sayfa numarasına referans gösteriliyor, tam referans ise kitabın sonunda, alfabetik sıra ile veriliyor. Yayıncıdan intikamımı almak için İncil'den alıntılar için de aynı şeyi yaptım: Sondaki listede şöyle bir madde vardı '– Christ, Jesus (33): Toplu Konuşmalar ve Düşünceler, editörler, Mark, Matthew, Luke ve John, Kudüs' – ve ayrıca ana metinde '(bu kötü

¹¹² İntiharı 'patolojikleştirme' çabasına odaklanan bir roman olan Martin Amis'in *The Night Train*'i, bu arkaplan karşısında okunmalıdır. Kıdemli bir polis memurunun genç ve görünüşte mutlu olan kızı kendini öldürdüğünde, babası bu intiharin gizemini kurcalamasını istediği kadın kahramandan (bir polis müfettişi) ölenin arkada bıraktığı ipuçlarının (bir gel-geç âşık, uyuşturucu bağımlılığı...) sahte ipuçları olduğunu kısa sürede keşfeder – yani kız kendini özel bir nedenle öldürmemiştir. Bu saf varoluşsal rahatsızlığın baba için fazla travmatik olacağını bildiğinden, ona verdiği son raporda uyuşturucu ve gecelik seks ilişkilerine kapılmış sahte bir resim sunar – edimin net nedenlere indirgendığı böyle bir resme dayanmak saf dipsiz edimden çok daha kolaydır.

nosyonu hakkında ilginç gözlemler için ayrıca bakınız Christ 33)' gibi pasa'lar vardı.

Yayıncı bunu tatsız bir küfür etme girişimi olduğu gerekçesiyle, İsa'ya – bizzat Tanrı – iki sıradan hırsızın arasında çarmıha gerildiği gibi herhangi bir insan (bir yazar) muamelesi yapan bu yordamın son derece Hristiyanca olduğu yolundaki argümanlarına hiç anlayış göstermeden reddetti. Hristiyanlık kurumunun tam kalbinde *tragique*'ten *moque-comique*'e bir geçiş vardır: İsa empatik olarak vakur kahraman Efendi figürü *değildir*.¹¹³

Bu, aynı zamanda, her iyi Hristiyan'ın Edward Moser'in *İncil'e Politik Doğrucu Rehber*¹¹⁴ gibi parodilerden incinmek şöyle dursun bundan masum bir eğlence dışında hiçbir şey çıkarmamalarını da açıklar. Bu son derece komik kitapçığın bir problemi varsa o da nihaî şaka olarak iyi bilinen saygın bir İncil cümlesini alıp sonra buna her yönüyle çağdaş bir niteleme eklemek gibi standart bir yordama fazlaca dayanması olabilir (Marx'ın Fransız Devrimi tarafından insan haklarının garanti altına alınma biçiminin pazar mübadelesinin gerçekliğinde nasıl işlev gördüğüne dair meşhur nüktesi gibi: 'Özgürlük, eşitlik ve *Bentham*'):

Ölümün gölgesinin gezdiği vadide yürüsem de kötülükten korkmam, *çünkü 'kötü' ve 'iyi' dışlayıcı ikili mantığa dayanan ideolojik kurgulardır*.¹¹⁵ ... Ve onlar kendi dillerinde konuşmaya başlar-

¹¹³ Aynı nedenle, hakiki bir Hristiyan İncil üzerine, onu herhangi bir edebî metin gibi görüp, ayrı ayrı her kitap için içeriğini ve ana 'karakterlerin', 'TANRI – yaşlı yıkıcı derecede kıskanç ama güçlü ve yaratıcı kişi'; veya 'İSA – bir marangozun büyük bir misyon üstlenen, genç ve kibar oğlu' stilinde özlü tariflerini veren, gerçek anlamda müstehcen *Cliff Notes* kitabında itiraz edilecek hiçbir şey bulmaz.

¹¹⁴ Edward P. Moser, *The Politically Correct Guide to Bible*, New York: Three Rivers Press 1997.

¹¹⁵ Bu, elbette, günümüz ahlâkî-politik tutumları çokluğunu yeniden üreten bir dizi varyasyondan yalnızca biridir – sadece karşıt bir örnekten söz etmekle yetinelim: 'Ölümün gölgesinin gezdiği vadide yürüsem de kötülükten korkmam, *çünkü biz-zat ben de tüm vadinin en gaddar puştuyum!*'

lar, ve her insan bunu kendi dilinde işitir, *çift dilli eğitim programları sağolsun.*

Bu yeniden-yazım, Moser On Emir'i 'On Tavsiye' olarak yeniden formüleştirdiğinde en üst noktaya ulaşır – iki tanesini alıntılama ile yetinelim: 'Sebt gününü hatırla, *ki o gün tüm alış-verişini yapabilesin.*' ... 'Tanrı'nın adını boş yere alma, *biraz guston olsun, hele bir de gangsta rap şarkıcısı isen.*'

Problem, bu satirik abartı şeklinde dile getirilen şeyin tam da bugün gerçekleşiyor olmasında: Bugün Dekalog'u yeniden yazma işini yapmıyor muyuz? Emir'lerden biri çok mu katı? Hemen Sina Dağı sahnesine kadar uzanıp yeniden yazıverelim! 'Zina yapmayacaksın – *duygusal anlamda içtensen, ve zina kendini tam olarak gerçekleştirmeni sağlayacaksa o başka...*' Burada verilecek en iyi örnek boşanma konusunda okuyabileceğimiz Donald Spoto'nun *Gizli İsa*'sındaki Yeni Çağ tadındaki Hristiyanlık yorumudur:

İsa, boşanma ve yeniden evlenmeyi kesinlikle reddetmiştir.... Ama İsa daha da ileri giderek evliliklerin yıkılamayacağını söylememiştir... öğretisinin hiçbir yerinde bir kişiyi günahın sonuçlarına sonsuza kadar zincirlediği bir durum yoktur. Bir bütün olarak insanlara tek yaklaşımı kural koyucu değil, özgürleştiricidir.... Gayet açıktır ki, bazı evlilikler basitçe yıkılır, bağlılıklar terk edilir, vaatler tutulmaz ve aşka ihanet edilir.¹¹⁶

Bu satırlar sempatik ve 'liberal' oldukları kadar duygusal dalgalanmalar ve tam da artık doğrudan duygularca desteklenmediğinde yıkılmaya direnmesi beklenen koşulsuz sembolik adanma arasında ölümcül bir karışıklığa yol açar: 'Boşanmamalısın – evliliğin 'gerçekten' yıkılıyorsa, eğer onu yaşamdan aldığın doyumunu berbat eden tahammül edil-

¹¹⁶ Bkz.: Donald Spoto, *The Hidden Jesus*, New York: St. Martin's Press 1998, s. 153-4.

mez duygusal bir yük gibi deneyimlemeye başladıysan o başka' – *kasacası, boşanma yasağı doğru anlamını kazandıysa o başka* (öyle ya, evliliği hâlâ geliyor, zenginleşiyorsa kim boşanmak ister?)! Burada geçmişin tüm sorumluluğundan, peşi sıra gelen geriye dönük yeniden yazıma geçildiğinde kaybolan şey 'katı gerçekler' değil, öznenin psikik ekonomisindeki yapılaştırmacı rolü sembolik yeniden yazıma daima direnen travmatik karşılaşmadaki Gerçek'tir.

Burada Papa II. John Paul figürü timsal olabilir. Papa'nın ahlâkî duruşuna saygı duyanlar bile genellikle bu hayranlıklarına, Papa'nın eski dogmalara bağlı, güncel taleplere kendini kapatmış haliyle her şeye rağmen biraz eski kafalı ve hattâ ortaçağdan kalma olduğu nitelmesini ekleyecektir: Günümüzde nasıl olur da insan doğum kontrolünü, boşanmayı, kürtajı göz ardı edebilir? Bunlar basitçe yaşamımızın gerçekleri değil midir? Papa, tecavüz sonucu hamile kalan bir rahibenin bile kürtaj hakkını nasıl inkâr edebilir (Bosna'daki savaş sırasında tecavüz edilen rahibelere gerçekten de yaptığı gibi)? Kişinin ilke olarak kürtaj karşıtı olması durumunda bile böyle aşırı bir vak'a karşısında ilkeleri esnetip tavize onay vermesi gerektiği çok bariz değil midir? İnsan şimdi günümüz postmodern serbestlik zamanlarına Dalay Lama'nın neden çok daha uygun olduğunu anlıyor: Dalay Lama bize herhangi bir *özgül* yükümlülük almaksızın kendini iyi hissetme tinselliği sunuyor: Herkes, hattâ en batık Hollywood yıldızı bile, kendi para hastası hafifmeşrep yaşantısını sürdürürken onun izinden gidebilir... Halbuki Papa bize düzgün ahlâkî tutumların bir bedeli olduğunu hatırlatır – tam da inatla 'eski değerlere' yapışması, gerekçe bariz görüldüğünde bile (tecavüz edilen rahibe vak'asında olduğu gibi) zamanımızın 'gerçekçi' taleplerini inkâr etmesi onu otantik ahlâkî figür yapar.

Levinas eleştirmeni John Woo: Fetiş olarak surat

Şimdi de, sonuç kisvesinde John Woo'nun *Face/Off* (1997) filmi üzerinden Lacan ve Levinas arasındaki uyumsuzluğu netleştirelim. Filmde anti-terörist polis (John Travolta) ve şakacı-sadist ultra-terörist

(Nicholas Cage) ölümcül bir oyunun içine düşüyorlardı. Cage, ölümcül bir komadayken polis Los Angeles’da bir yerlerde ultra-güçlü zehir içeren bir bombanın geriye saydığını öğrenir; ancak Cage komada olduğu için bombaya dair ayrıntıları öğrenmenin ve böylece bir felâketi önlemenin tek yolu Cage’in sakat küçük erkek kardeşinin güvenini kazanmaktır. Böylece polis hem Cage’in hem de Travolta’nın suratlarını kaldıracak yüksek teknoloji bir ilâcı kullanıp, Travolta’nın yüzünü özel şeffaf bir sıvının içinde korurken Cage’in yüzünü onun başına nakledecek fikri bulur – Cage’in yüzüyle Travolta, Cage’in kardeşinin güvenini kazanacak ve felâketi önleyecektir.

Maalesef Cage beklenmedik şekilde komadan çıkar, hastane yatağında doğrulur ve aynaya bakar, yüzündeki kırmızı eti ve sıvı içinde Travolta’nın yüzünü görür. Neler olduğunu tahmin ederek çetesiyle bağlantı kurar, çete hastaneyi ele geçirir, Cage doktorları Travolta’nın yüz derisini kendi yüzüne koymaya zorlar ve sonra olaya katılan herkesi öldürüp bütün belgeleri imha eder ki bu değiş-tokuşu kimse bilmesin. Baş canı Cage, şimdi ‘normal’ toplumsal yaşama süper-ajan Travolta olarak dönmekte özgürdür; bu arada sonsuza dek baş canı olarak tanımlanan Travolta, yüksek güvenlikli bir hapisshanede kalmaya mahkûm olmuştur. Ancak (Travolta’nın suratıyla) Cage, Travolta’nın işini ve hattâ aile yaşamını (karısıyla seks yapmak dahil) ele geçirmişken Travolta kaçmayı başarır ve Cage’in çetesini patron sıfatıyla devralır – kendilerini birbirlerinin toplumsal rollerini işgâl ederken bulurlar.

Delayısıyla bizler, *gerçekleşmiş fantezinin* sanrılı bölgesine gireriz – genellikle ahlâkî utanç ve aşağılanma anlamlarına işaret eden eski “yüzü olmama” ifadesi burada düz anlam kazanır: Suratlarımızın deriden yüzeyi harfi harfine giydiğimiz yüz, değiş-tokuşu, bir başkası ile değiştirilmesi mümkün maske anlamına gelir. Burada kaybolan, kesin olarak bedenimizin doğru deri yüzeyidir: Değiştirilebilen maskeler takarız ve değiştirilebilen yapay maskenin arkasında duran artık doğru bedensel deri yüzeyi değil, ama ürkütücü etler ve kanlı kaslardır. ‘Ben’ herkesin görebileceği suratım değildir artık: Suratım çıkartabile-

ceğim bir maskedir. Bir tür ontolojik aralık açılmıştır, David Lynch tarafından da sıkça manipüle edilen bir aralık: Bildiğimiz sıradan gerçeklik, çıplak et ve değiştirilebilen maskenin proto-ontolojik Gerçek'i içinde erir, tıpkı Terry Gilliam'ın *Brazil* filminde bir lokantada sunulan yemeğin tabağın üstünde bir çerçeve içinde duran iştah açıcı renkli yemek fotoğrafı ve tabaktaki şekilsiz sümüksü maddeden oluşması gibi.

Travolta ve Cage arasındaki düellonun Lacan'ın ayna-ilişkisi dediği şeyin mükemmel bir temsili olduğu ilk yaklaşımda gayet açıktır: Kendi ayna ikizimle ölümcül bir mücadele içinde ona indirdiğim her darbe kendime indirdiğim darbedir, ve tersi: Kendimi yaralayarak düşmanımı yaralamış olurum – filmde ana karakterlerden birinin kendi ayna-imgesi ile karşılaştığı ve gördüğü şey can düşmanı olduğu için, ona tahammül edemediği birçok sahne olmasında şaşacak bir şey yoktur. Son karşılaşmalarında Travolta ve Cage kendilerini her iki tarafı da aynalarla kaplı ince bir duvarın iki yanında bulduklarında bu yordam daha üst yansımali ironik bir düzleme taşınır: İkisi de silâhlarını çekip aynaya döner, kendi yüzlerinin imgelerini görürler – yani, aynada ayna-duvarın arkasındaki gerçek düşmanı görürler (zira Cage'in gördüğü – Travolta'nın yüzü – *aslında* aynanın arkasındaki kişinin gerçek yüzüdür, ve tersi). İnsan Cage'in suratının ortasına Travolta'nın var gücüyle vurmaktan çekinmesini anlıyor: Çünkü bu suratın derisi kelimenin doğru anlamında kendi yüzüdür, bunu yok ederek kendi yüzünü yok etmiş olacak, kendi yüzünü tekrar başına yerleştirme şansını sonsuza kadar ortadan kaldıracaktır ... ölmekte olan Cage'in de umutsuzca suratını kesmeye ve ona zarar vermeye çalışmasını anlıyoruz – biliyor ki böyle yaparak Travolta'nın onu geri almasını engellemiş olacaktır.

Bu ayna ilişkisi Gerçek (çıplak et) ve İmgelemsel (değiştirebileceğimiz maskelerimiz) arasındaki etkileşim düzleminde gerçekleşir. Ancak, bu ayna ilişkisi film hakkındaki tüm hakikati söylemez; üçüncü, sembolik boyutun izlerini ayırtırmak için yapılması gereken ilk şey, bu surat alış-verişini, beyaz perde personaları dikkate alındığında

Travolta'nın Cage karakterine ('kötü', şakacı sinik sadist) çok daha yakın, buna karşın genellikle aktif, güçlü ama gene de mülayim ve müşfik karakterleri canlandıran Cage'in Travolta'nın filmdeki 'hakiki' karakterine çok daha uygun olduğu apaçık gerçeği ışığında okumaktır. Bu durumda izleyicinin el değiştiren suratları işlerin olması gerektiği haline geri döndüren meşru bir değiş-tokuş olarak deneyimleyeceğine şaşmamak gerekir: Travolta, sadist şakacı asıl canı gibi davrandığında aşırı derecede ikna edicidir; buna karşın Cage gerçekte kim olduğunu ailesine inandırmaya çabalayan umutsuz ve dürüst polis memurunu oynadığında daha az ikna edici değildir.

Burada maskenin sembolik verimliliği ile karşılaşyoruz: Sanki maske ve 'hakiki surat' ilişkisi tersine çevrilmiştir, sanki Travolta ve Cage'in 'gerçek yüzleri' zaten maskedir ve hakiki karakterlerini gizlemektedir de, öteki kişinin surat-maskesini takınca özne kendi 'hakiki Benliğini' özgürce gerçekleştirebilmektedir. Bu arkaplan ışığında filmin sonu, her şey normale dönüp herkes kendi hakiki suratına kavuşunca (Travolta'nın film boyunca suratını koyu bir *punk-rock*'cı gibi boyayan onlu yaşlardaki kızı bile yüzünü makyajsız ve *piercingsiz*, 'doğal' haliyle gösterecektir) beklendiğinden daha müphem görünmektedir: Travolta'nın gerçek yüzünü umutsuzca kazanma mücadelesi, kendi hakiki benliğine dönme çabasından çok, bastırılmış bir halde de olsa, kendi kişiliğinin sözde karanlık tarafını erişiminde tutma isteğini yansıtmaktadır.

Veyahut, bu taraf gerçekten de o kadar karanlık mıdır? Filmin en iyi sahnelerinden birinde, Travolta'nın-suratıyla-Cage, düşmanının kıızıyla karşılaşp, Travolta'nın her zamanki sert baba rolünü oynamak yerine, neredeyse onunla flört edip, ona sigara ikram ettiğinde, babanın katı ebeveyn otorite maskesini bırakıp, kızının yaşam tarzına anlayış gösterdiği bir başka baba-kız ilişkisine tanık olmuyor muyuz? Belki bu olgu elinde bir silâh tutan Travolta'nın kızı önünde Travolta ve Cage'in kavga ettikleri o en etkileyici sahnelerden birini açıklayabilir. Kız Groucho Marx'ın berbat açmazı ile karşı karşıyadır ('Hangisine inanıyorsun, gözünle gördüğüne mi, sözlerime mi?'): Kız, gözü ile

gördüğüne (gözleri ona babasının yüzünü takmış olan adamın babası olduğunu söylemektedir) inanmak ve söylenenlere (hakiki babası ona umutsuzca gerçekte kim olduğunu söylemektedir) inanmak arasında kalmıştır. Kız, dikkat çekici biçimde yanlış bir karar verip ‘gözlerine inanmayı’ seçer ve babasını vurarak onu kolundan yaralar – veyahut bu karar gerçekten de yanlış mıdır, yani, kız basitçe gözlerinin ona sunduğu sahte kanıtın kurbanı mı olmuştur? Ya bilinçli olarak daha sevilesi baba figürü sunan kişiyi, kendi gerçek, katı ve otoriter babasına tercih ettiyse?

Travolta karakterinin ‘hakiki suratını’ geri kazanma çabasında kaçınmaya çalıştığı şey, böylece, sahip olduğumuz suratların içkin olarak kandırıcı bir yem olduğu, aslında bunların hiçbirinin bizim ‘hakiki suratımız’ olmadığı gerçeğidir – nihaî olarak maske arkasındaki öznenin ‘hakiki suratı’ şekilsiz, derisi yüzülmüş, çıplak kırmızı ettir. Kimliği-mizin garantisi taktığımız suratlar değil, ama suratın baştan çıkarıcı yemi tarafından sürekli olarak tehdit edilen kırılğan sembolik kimliği-mizdir. Ve, bir kilit Levinasçı nosyona, Hakikat’in kendisini önceleyen olaya, tezahür* olarak öteki’nin suratı ile karşılaşma nosyonuna gideceğimiz yer burasıdır:

Hakikati aramak için tezahür edeceğine bir şekilde namus sözü veren ve kendini garantileyen bir surat ile bir ilişki kurdum bile. Sözlü göstergelerin değişimi anlamında bütün diller hâl-i hazırda bu ilksel namus sözünü vermiş durumdadırlar ... Yalan ve gerçek suratın mutlak otantikliğini önceden kabul etmiştir. ¹¹⁷

Bu satırlar, belki de en iyi ifadesini Donald Davidson’ın ‘bir inanç için tek kanıtımız başka inançlardır’ yolundaki ‘tümücü’ iddiasında bulan, varlığımızın ‘sembolik’ tözü, Lacancı ‘büyük Öteki’nin dairesel, ken-

* Tezahür, ‘*epiphany*’ karşılığı olarak kullanılmıştır. Sözcük aynı zamanda Tanrı’nın (yüzünün) tecelli etmesi anlamını da taşır. – ç. n.

¹¹⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Lahey: Martinus Nijhoff 1979, s. 202.

dine-referans veren karakterinin arkaplanı ışığında okunmalıdır.... Ve hiçbir inanç kendi kanıtını taşımadığından, hiçbirini geri kalanlar için bir temel teşkil edemez.’¹¹⁸ Sembolik düzenin ‘ölümcül defosu’ olarak işlev görmek şöyle dursun, bu dairesellik onun etkili işleminin gerçeğe koşuludur. Şu halde Levinas suratın ‘kendini garantileyeceğini’ iddia ettiğinde söylemek istediği, tam olarak, bunun dil-dışı referans noktası görevi göreceğidir. Bu aynı zamanda bizim sembolik düzenin fasit daireselliğini kırmamıza olanak verecek, ona nihaî bir temel, ‘mutlak otantiklik’ sağlayacaktır. O halde surat büyük Öteki’nin kast-rasyonunu (tutarsızlığını, eksikliğini), daireselliğinin dipsizliğini dolduran (onu gölgeleyen) nesne, nihaî *fetiştir*.¹¹⁹

Farklı bir düzlemde, bu fetişleştirme – veya daha doğrusu, fetişist red – bizim başka bir kişinin suratıyla girdiğimiz ilişkide ayırt edilebilir. Bu red, öncelikle etin çıplak gerçekliği ile değil (‘Gayet iyi biliyorum ki bu suratın arkasında yalnızca çıplak etin, kemik ve kanın Gerçek’i var, ama gene de bu surat sanki tinin gizem dolu içerisine açılan bir pencereymiş gibi davranıyorum.’), ama, daha ziyade, çok daha radikal bir düzlemde, Öteki’nin dipsizliği/boşluğu ile ilgilidir: *İnsan yüzü dehşetli şey’i ‘kendi merkezine çeker’ ki, bu da komşumuzun nihaî gerçekliğidir*. Ve boşluk denen ‘gösterenin öznesi’ (§) tamı tamına Öteki’deki bu tutarsızlıkla (eksikle) korelatif olduğu sürece, özne ve surat karşıtlar olacaktır: Ötekinin suratı ile karşılaşma Olayı, ötekinin öznelliğinin dipsizliğinin deneyimlenmesi değildir – bu deneyimi yakalamanın tek yolu onu bütün boyutlarıyla *yüzünden etmek*, suratın figürünü bozan en basit tik veya eksitmeden (bu anlamda La-

¹¹⁸ Ernest Lepore (der.) *Truth and Interpretation*’dan alıntılanmıştır, Oxford: Blackwell 1986, s. 331.

¹¹⁹ Bu daireselliği en iyi Saussure’ün gösteren tanımındaki paradoks örnekler: Bir gösterende diğer gösterenlerden bir öbek farktan başka *hiçbir* şey yoktur, ve bu diğer hepsi için de doğru ise, tüm yapıyı ayakta tutan nedir? Nasıl oluyor da bu yapı çökmüyor, kendi üstüne yıkılmıyor? Bunun yapısal yanıtı, tabii ki, nihaî temel olmak şöyle dursun, tam da ‘böyle bir’ eksikçe vücut verecek, yani, dizide yer alan bir gösteren değil, ama yokluğunun yerine gösterenin mevcudiyetini işaret eden paradoksal fazlalık bir göstereni devreye sokacaktır: Fark göstereninin ‘kendisini.’

can Gerçek'in 'gerçekliğin ekşitilmesi' olduğunu iddia eder), fiziksel veya ahlâken suratı kaybetme aşırı noktasına kadar, *Face/Off* da olduğu gibi.¹²⁰

Jerry Lewis filmlerinin kilit ânı, oynadığı budala tipinin davranışlarının yol açtığı zarar ziyanın farkına varmak zorunda kaldığı anlar olabilir: Bu anda, etrafındaki herkes ona bakakalmışken, bu bakışları kaldıramaz ve kendine has surat ifadeleri takınmaya, yüz ifadesini acayip şekillerde çarpıtmaya başlar ve buna ellerini eğip bükme ve gözlerini devirme hareketini ekler. Utanan öznenin mevcudiyetini silleştirmek, ötekilerin bakışından silmek isteyen bu çaresiz çabası, onu çevreleyen insanlar için daha kabul edilir olan yeni bir surat elde etme girişimi ile birleştğinde, en saf haliyle öznelleştirir.

Şu halde utanç, bu 'yüzü kalmama' deneyimi nedir? Standart Sartreci versiyonda 'Kendi-İçin' halinde özne 'Kendinde-Özne'den, bedensel kimliğinin aptal Gerçek'inden utanır: Ben aslında *bu* muyum, bu kötü kokan beden, bu tırnaklar, bu dışkı mıyım? Kısacası, 'utanç' 'tinin' doğrudan âtıl, kaba saba bedensel gerçeklikle bağlantılı olduğu gerçeğini saptar – herkesin içinde dışkılamak bu nedenle utanç vericidir. Lacan'ın buradaki karşı argümanı ise, utancın, tanımı gereği, *fantezi* ile ilgili olduğudur. Giorgio Agamben utancın basitçe pasiflik olmadığını, ama aktif biçimde *takınılan* pasiflik olduğunu vurgular: Eğer bana tecavüz edilmişse, bunda utanacak hiçbir şey yoktur; ama eğer tecavüz edilmekten hoşlandıysam, o zaman utanmayı haketmişimdir.¹²¹ Aktif olarak takınılan pasiflik, o halde, Lacancı terimlerle söylersek, kişinin yakalandığı pasif durumlarda *jouissance* bulmasıdır. Ve *jouissance*'ın koordinatları nihaî olarak kökendeki fantezininkiler olduğundan, ki bu pasif konuma koyulma (Freudcu 'Babam beni dövüyor'daki gibi) fantezisi (bunda *jouissance* bulmaktır), özneyi utanca iten pasif konuma nasıl düştüğünün anlaşılması değil, salt be-

¹²⁰ Bkz.: Michael Taussig, *Defacement*, Stanford, CA: Stanford Üniversitesi Yayınları 1999, s. 223-5.

¹²¹ Bkz.: Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, s. 143-5.

den muamelesi görmektir: Utanç yalnızca böylesi pasif bir konumun toplumsal gerçeklikte (reddedilen mahrem) *fanteziyle* kesişmesi halinde ortaya çıkar.

İki kadın düşünelim, birincisi özgürleşmiş, iddialı ve aktif; diğeri ise gizlice partneri tarafından vahşice muamele görme, hattâ tecavüz edilme hayalleri kuruyor olsun. Buradaki hayatî nokta, ikisine de tecavüz edilmesi halinde tecavüzün ikinci kadın için çok daha travmatik olacağıdır, *bunun nedeni tecavüzün tam da ‘dışsal’ toplumsal gerçeklikte ‘hayallerin malzemesini’ gerçekleştirmiş olmasıdır – neden?* Öznenin varlığının fantazmatik çekirdeğini onun sembolik ve/veya imgelemsel özdeşmelerinin daha ‘yüzeysel’ hallerinden ayıran bir aralık vardır – varlığımın fantazmatik çekirdeğini tam olarak (sembolik bütünleşme anlamında) benimsemem asla mümkün değildir: Ona fazlaca yaklaştığımda öznenin *aphanisis*’i (Yunanca ‘*kayboluş*’) gerçekleşir: Özne sembolik tutarlılığını yitirir, parçalarına ayrılır. Bizzat varlığımın fantazmatik çekirdeğinin toplumsal gerçeklik içinde zorla ortaya çıkartılması en aşağılayıcı şiddet tiplerinden olabilir, öyle bir şiddet ki, beni tahammül edilmez bir utanca sevk ederek kimliğimin temellerini (‘kendi imgemin’ temellerini) yıkar.

Şimdi psikanalizin insan suratının onurunu savunmaktan ne kadar uzak olduğunu açıkça görebiliriz: Psikanalitik tedavi, kişinin en mahrem fantezilerinin (büyük Öteki’nin yerini tutan psikanaliste) bilinir kılınması ve terimin en radikal anlamında *yüzü olmama* deneyimi de-ğil midir?

5. Kültürel Çalışmalar Gerçekten Totaliter mi?

ki okur, burada günümüz akademiasında Kültür Çalışmaları ve Kültür Çalışmaları partizanlarını 'totaliter' kafa yapısına sahip olmakla suçlayan muhalif Üçüncü Kültür arasında süregelen vahşi mücadeleye tanık olacaklar

Yakıcı soru

Bugün ortalama bir entelektüelden Freud'un *Rüyaların Yorumu* kitabının neye dair olduğunu kısaca özetlemesini istesek muhtemelen şöyle diyecektir: Freud'a göre rüya, rüyayı görenin sansürlenmiş bilinçdışı herhangi bir arzusunun fantazmatik olarak gerçekleşmesidir. Bu da, kural olarak, cinsellikle ilgili olacaktır. Şimdi, bu tanıımı aklımızda tutarak, *Rüyaların Yorumu*'nun hemen başına, Freud'un kendi 'Irma'nın Enjeksiyonu' düşünün ayrıntılı yorumunu sunduğu yere dönelim – Freud'un ne yaptığını bildiğini ve rüya kuramını sunmak için uygun bir örnek seçerken dikkatli olduğunu varsaymak akla yatkındır. Ne var ki, tam burada birinci büyük sürprizle karşılaşırız: Freud'un bu rüyasının yorumu bize ister istemez eski Sovyet Erevan radyosundaki şu ünlü şakayı hatırlatıyor ('Rabinoviç devlet piyangosundan yeni bir araba mı kazandı?' 'İlke olarak evet – kazandı. Yalnızca o bir araba değil bisikletti, yeni değil eskiydi, ve Rabinoviç onu kazanmadı, bisiklet ondan alındı!'). Bir rüya, rüya görenin bilinçdışı cinsel arzularının gerçekleşmesi midir? İlke olarak evet. Yalnızca Freud'un rüya kuramını göstermek için seçtiği arzu ne cinseldi ne bilinçdışı, ve hepsinin üzerine, bu kendi rüyası da değildi...

Rüya, Freud ve hastası Irma arasında geçen, enfekte olmuş bir enjeksiyona bağlı olarak Irma'nın tedavisinin başarısızlığa uğramasına dair bir konuşma ile başlar; konuşma esnasında Freud ona iyice yaklaşır, suratına eğilir ve ağzının derinliklerine bakarak korkunç çıplak kırmızı et görüntüsü ile karşılaşır. Bu dayanılmaz dehşet noktasında rüyanın tonu değişir, dehşet ânsızın komediye dönüşür: Freud'un ar-

kadaşı üç doktor belirir ve gülünç bir sahte bilimsel jargonla Irma'nın enfekte olmuş enjeksiyondan zehirlenmesinin neden kimsenin suçu olmadığına dair çok sayıda (ve birbirini dışlayan) gerekçeler sıralarlar (enjeksiyon yapılmamıştır, enjeksiyon temizdir...). Şu halde rüyanın içerdiği arzu, onda eklemlenen 'örtük düşünce' ne cinseldir ne de bilinçdışı. Rüya Irma'nın tedavisindeki başarısızlığının sorumluluğundan kurtulmak isteyen Freud'un (bütünyle bilinçli) dileğini içerir. O halde bu, rüyalarda ifade edilen arzunun cinsel ve bilinçdışı doğası bulunduğu tezi ile nasıl bağdaşır?

İşte tam burada hayatî önemdeki ayrım devreye sokulmalıdır: Rüyanın bilinçdışı arzusu, rüyanın bariz dokusuna kaydırılan/tercüme olan rüyanın örtük düşüncesi *değil*, ama kendini tam da örtük düşüncüyü çarpıtarak rüyanın bariz dokusuna nakşeden bilinçdışı arzudur. *Traumarbeit*'in paradoksu da budur: Kendini dayatan, ama rahatsız eden belli bir düşünceden kurtulmak isteriz ve bunun tümüyle bilinçindeyizdir, böylece onu çarpıtır, rüyanın hiyeroglifine tercüme ederiz – ancak, rüya-düşüncesinin çarpıtılması aracılığıyla *bir başka* ve çok daha kökten arzu kendini rüyaya nakşeder, işte *bu* arzu bilindışı ve cinseldir. 'Irma'nın enjeksiyonu' vak'asında bizzat Freud bu bilinçdışı arzu hakkında bazı ipuçları verir: Kendini rüyada beliren kadına sahip olmak isteyen 'ilksel baba' olarak hayal eder.

İnsan aynı olayın farklı anlatılarını karşılaştırdığında standart yordam tüm bunlar arasında neyin paylaşıldığına odaklanmaktır – bu ortak çekirdek daha sonra 'nesnel gerçeklik' olarak alınırken betimlemeler arasındaki farklılıklar kısmî öznel algının çarpıtıcı etkilerine atfedilir. Örneğin üç tanıktan birincisi alacakaranlıkta odaya giren kişiyi genç bir erkek, ikinci tanık genç bir kadın, üçüncü ise cinsiyeti belirsiz genç bir kişi olarak tanımlarsa, odaya girenin genç biri olduğu ve aradaki farklılıkların (kadın veya erkek) farklı kıyafet kodları, ve benzeri gibi cinsel kimlik özelliklerine dair beklentilerin ufkunda koşulandığını sonucuna varmaya eğilimli oluruz. Bir rüyanın yorumu çıkmaza girdiğinde Freud'un önerisi bunun tam tersidir: Analist hastaya rüya anlatısını ha bire tekrar etmesini istemelidir ve rüyanın anlamına

dair hayatî unsur ardışık anlatılarda aynı kalan şey değil, ama bu anlatıların ona göre *farklılık* gösterdiği özellikler olacaktır – ardışık anlatılar arasında rüyanın resmî anlatısı tarafından baskılanan gerçek çekirdeğe işaret edecek küçük değişiklikler, varyasyonlar, ihmaller, tutarsızlıklar. Burada tekrar gerçeklik ve Gerçek arasındaki farkla karşılaşırız: Çok sayıdaki anlatıdaki aynılık, örtüşen özellikler ‘fiilen ne olup bittiği’ gerçekliğine işaret ederken, ‘kayda değmez’ ihmaller veya eklenen ayrıntılar rüyanın Gerçek’ini ima eder.

Daha geniş bir düzlemde bu hayatî ayırım Marksizmin ‘ekonomik özcülüğüne’ yönelik standart postmodern suçlamanın zafiyetini de ortaya koyar – bu suçlama Freud’u ‘panseksüalist’, yani, tüm arzuları cinselliğe indirgeyen ‘cinsel özcü’, yapan argümanla kesin olarak ak-raba değil midir? Her iki vak’a için verilecek yanıt aynıdır. Rüyanın örtük düşüncesi (ki bu, kural olarak, cinsel *değildir*) ve cinsel *olan* bilinçdışı arzu arasında Freud’un koyduğu fark, toplumsal yaşamın öncü faili (kural olarak ekonomi *değildir*) ve toplumsal yaşamı ‘son keredede’ belirleyen (ekonomik) fail arasındaki Marksist farkı yankılar. O halde cinselliğin/ekonominin ‘belirleyici rolü’ ve öncü failin değişkenliği arasında bir gerilim yoktur. Birinci doğrudan ikinciye üst-belirler.

Burada altta yatan mantık, Hegelci ‘karşıtların belirleyiciliği’dir: Nasıl ekonomi eş ve aynı zamanda kendi türüne ait bir cins ise, cinsellik de, Freud’a göre, tıpkı böyle kendi türünün cinsidir (cinsel bir dileği sahneleyen rüyalar da *vardır*). Ve – işin sonuna kadar gitmek ister ve bunu temel felsefî terimlerle ifade edersek – burada, *her iki vak’a için de*, aynı anda hem *materyalist* (cinselliği ve/veya ekonomiyi nihaî belirleyici faktör yapan) *hem de diyalektik* kılan (cinselliğin ve/veya ekonominin belirleyici faktör olarak fetişleştirilmesini reddeden) bir çözümle uğraşmıyor muyuz? Karşımızda duran diyalektik materyalizmle ilgili problem, tartışmalı da olsa bütün felsefe tarihinin en büyük paradoksudur: Her ne kadar Stalinist kodifikasyonda ahmakça, felsefî olarak değersiz ideolojik bir oluşuma doğru dejenere olmuşsa da, bu aynı zamanda, belli bir saf anlamda, empatik olarak

doğrudur: Çağdaş ‘post-metafizik’ felsefe bir bütün olarak ‘materyalizm’ (idealist çözümlerin reddedilmesi) ile ‘diyalektik’ (en geniş anlamıyla, sağduyu gerçekçiliği çerçevesini kıran, kuantum fiziğinden dil paradokslarına kadar bir alandaki fenomenleri tamamen anlamaya muktedir yaklaşım) meselelerinin birlikte düşünülmesi sayesinde ayakta durmuyor mu?

Şu halde Freud’un rüyasına dönersek: Rüyanın nihaî anlamı nedir? Biraz önce gördüğümüz gibi, bizzat Freud rüya-düşüncesine, Irma’nın tedavisindeki başarısızlıkla ilgili sorumluluğunu ortadan kaldırmak için ‘yüzeysel’ (bütünüyle bilinçli) dileğine odaklanmaktadır; Lacancı terimlerle söylersek, bu dilek açıkça İmgelemsel bölgesine aittir. Dahası, Freud rüyasındaki Gerçek ile ilgili bazı ipuçları da sunar: Rüyanın bilinçdışı arzusu rüyada beliren üç kadına da sahip olmak isteyen ‘ilksel baba’ olarak bizzat Freud’dur. Eski *II. Seminer*’inde Lacan saf *sembolik* bir okuma önerir: Bu rüyanın nihaî anlamı, basitçe *bir anlamı olmasıdır*, yani anlamın mevcudiyet ve tutarlılığını garantileyen bir formül (trimetilamin formülü) olmasıdır.¹²²

Ancak rüyada hâlâ bir enigma daha vardır: Rüya aslında *kimin* arzusunu gerçekleştirmektedir? Yakın zamanda yayımlanan bazı belgeler¹²³ rüyanın hakiki odağının Fliess’i (o noktada Freud için ‘bilmek durumundaki özne’, kendi *Übertragung*’unun nesnesi, yakın dostu ve iş arkadaşı) sorumluluk ve suçluluğundan kurtarma arzusu olduğu gerçeğini açıkça belirliyor: Irma’nın burun ameliyatını beceremeyen kişi Fliess’di ve rüyanın arzusu rüyayı göreni (Freud’un kendisi) değil onun büyük Öteki’sini aklamaktır: Arzu, Öteki’nin tıbbî başarısızlıktan sorumlu olmadığını, bir bilgi eksikliği bulunmadığını gösteriyordu – ama ancak kendi arzusu hâl-i hazırda Öteki’nin (Fliess’in) arzusu olduğu kadarıyla. Kısacası, rüyada gerçekleşen arzu *aktarımlı* bir arzuydu.

¹²² Bkz.: Bölüm 14, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, New York: Norton 1991.

¹²³ Bkz.: Lisa Appignanesi ve John Forrester, *Freud’s Women*, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları 1995.

Rüyaların Yorumu’nun tüm ilgi alanını kapsamak için bir komplikasyonun daha eklenmesi gerekir. Sonuçta neden rüya görüyoruz? Freud’un yanıtı yanıltıcı derecede basittir: Rüyanın nihaî işlevi rüya görenin uykusunu uzatmasına olanak vermektir. Bunun genellikle tam uyanmak üzere olduğumuzda, dışsal bir rahatsızlığın (gürültünün) bizi uyandırma tehlikesi bulunduğu görülen rüyalar için söylendiği düşünülür. Böyle bir durumda, uyuyan kişi hızlıca (rüyaymış gibi) öyle bir durum hayal eder ki, bu durum dışsal uyarı işe dahil eder ve böylelikle uykusunu bir süreliğine uzatmayı başarır; dışsal işaret çok güçlü hale gelirse, en sonunda uyanır... .

Ancak her şey bu kadar birebir mi? *Rüyaların Yorumu*’ndan uyanmaya dair bir başka rüyada geceyi genç oğlunun tabutu başında nöbette geçiren yorgun bir baba uykuya dalar ve rüyasında kendine doğru yaklaşan alevler içindeki oğlunu görür, oğlan babasına korkunç bir sitem etmektedir: ‘*Vater, siehst du nicht dass ich verbrenne?* [Baba, yandığımı göremiyor musun?]' Hemen ardından baba uyanır ve devrilen bir mumun oğlunun kefen kumaşını gerçekten de yaktığını fark eder – uykudayken burnuna gelen duman kokusu, uykuyu uzatmak için yanan oğul rüyasıyla bütünleşmiştir. Şu halde, dışsal uyaran (duman) rüya-senaryoda tutulamayacak kadar şiddetlenmiş midir de baba uyanmıştır? Daha ziyade bunun tam tersi değil mi: Baba uykusunu uzatmak için önce rüyayı kurmuştur – hoş olmayan uyanma halinden kaçınmak için; ancak, rüyada karşılaştığı şeye – oğlunun tüyler ürperici *Gespenst*’inin (Hortlak, hayalet) sitemi, tam anlamıyla yakıcı soru – dış gerçeklikten çok daha zor tahammül edilebilir, böylece baba uyanır ve dış gerçekliğe kaçır – neden? *Rüyaya devam etmek*, oğlunun acı içindeki ölümünden dolayı duyduğu dayanılmaz suçluluğun travmasından kaçınmak için.

Bu paradoksun bütün ağırlığını kavramak için bu rüyayla Irma’nın enjeksiyonu ile ilgili rüyayı karşılaştırmak gerekir. Her iki rüyada da travmatik bir karşılaşma vardır (Irma’nın gırtlakındaki çıplak et görüntüsü; yanan oğlanın görüntüsü); öte yandan ikinci rüyada rüya gören bu noktada uyanırken ilk rüyada dehşet profesyonel bahanelerin ah-

makça gösterisi ile yer değiştirmiştir. Bu paralellik Freud'un rüya kuramı ile ilgili nihaî anahtarı elimize verir: İkinci rüyadaki uyanış (baba rüyanın dehşetinden kaçmak için gerçekliğe uyanır) birinci rüyadaki ansızın komediye, üç âcayip doktorun konuşmalarına, geçişle aynı işleve sahiptir – yani, *sıradan gerçekliğimiz gerçek travma ile yüzleşmekten kaçınma olanağı tanıyan ahmakça konuşmalarla tam olarak aynı yapıya sahiptir.*

Ünlü Nazi deyişi '*Deutschland, erwache!*'nin (Almanya, uyan!) aslında tam tersi anlama geldiğini söyleyen Adorno idi: Bu çağrıya uymanız halinde size verilen vaat, uykuya ve rüya görmeye (yani, uzlaşmaz toplumsal çatışmanın Gerçek'i ile yüzleşmekten kaçınmaya) devam edeceğinizdir. Rüya karşılaştığımız travma, bir şekilde, *biz-zat (dış toplumsal) gerçeklikten daha gerçektir.* Primo Levi'nin toplama kampındaki hayatın hatıralarının travmatik hatırlanış anına candandıran pek iyi bilinen bir şiiri vardır. Birinci kıtada kamptadır, uyuyor ve eve dönüş, yemek yeme, deneyimlerini akrabalarına anlatmaya dair yoğun rüyalar görüyordur, ansızın Polonyalı *kapo*'nun acımasız bağıırışı ile uyandırılır: '*Wstawac!*' ('Kalk! Fırla!'). İkinci kıtada savaş ve özgürlükten sonra evindedir; masada oturur, karnı tokken öyküsünü ailesine anlatmaktadır, ansızın bağıırış şiddetle beyinde çınlar: '*Wstawac!*' ...

Burada, tabii ki, iki kıta içinde rüya ve gerçek arasındaki ilişkinin tersine dönüşü büyük önem taşır: Biçimsel olarak içerikleri aynıdır – 'Kalk!' emrinin araya girmesiyle kesilen evde oturma, yemek yeme ve kişinin deneyiminin anlatılmasına dair keyifli sahne; ancak birinci kıtada kalk çağrısının gerçekliği ile tatlı rüya acımasızca kesilirken, ikincide keyif veren toplumsal gerçeklik vahşi çağrı sanrısı (veya daha ziyade hayali) ile kesilmektedir. Bu tersine dönme *Wiederholungszwang** [yineleme/yinelenme] enigmasını ifade eder: Özne neden hayâsız ve vahşi '*Wstawac!*' çağrısının efsunundan kurtulamamakta, bu emir neden directmekte ve kendini tekrarlamaktadır? Eğer, birinci keresinde, dış gerçekliğin basitçe işe karışıp rüyayı bozması söz konusuysa, ikinci vak'ada dış gerçekliğin kendisinin sorunsuz iş-

leyişini bozan travmatik Gerçek'in işe karışması söz konusudur. Freud'un ikinci, senaryosu bir parça değişmiş rüyasının Yahudi Katliamı'ndan kurtulan bir babanın rüyası olduğunu, babası tarafından krematoryumdan kurtarılamayan oğlanın, ölümünden sonra babasını izleyip ona '*Vater, siehst du nicht dass ich verbrenne?*' diye sitem ettiğini rahatlıkla tahmin edebiliriz.

Şu halde burada o pek bilinen bastırılmış cinsellik görüşü ile Viktoryen Freud'dan çok ötede, zamanı belki de ancak, içinde yaşadığımız 'gösteri toplumunda', gündelik yaşam diye deneyimlediğimiz her şeyin giderek artan bir hızla yaşayan yalan olduğu bugün gelen bir Freud'u keşfetmiş oluyoruz. Bazılarımızın takıntılı bir biçimde oynadığı etkileşimli siberuzam oyunlarını hatırlamak yeter – öyle oyunlar ki, genellikle olduğu üzere, cılız nevrotiğin teki kendini saldırgan bir maço gibi hayal ederek (ya da, daha çok, bu ekran personasını devralarak) öteki adamları pataklayıp kadınlarla vahşice birlikte olur. Bu cılızın sıkıcı ve iktidarsız gerçek yaşamından kaçmak için siberuzam gündüz düşüne sığındığını söylemek fazla basit olurdu. Ya siberuzamda oynadığımız oyunlar varsaydığımızdan çok daha ciddî ise? Ya bu oyunlarla ahlâkî-toplumsal kısıtlar nedeniyle gerçek yaşamda başkalarıyla girdiğim alış-verişlerde ortaya çıkartma olanağı bulamadığım kendi kişiliğimin sapık saldırgan çekirdeğini eklemliyorsam? Böyle bir durumda siberuzam gündüz düşümde ortaya çıkarttığım şey, bir şekilde, 'gerçekten daha gerçek', kişiliğimin çekirdeğine, gerçek-yaşam partnerlerimle ilişkimde takındığım rolden daha yakın olmaz mıydı? Tam da siberuzamın 'yalnızca oyun' olduğunun farkında olmam nedeniyle 'gerçek' öznelerarası ilişkilerimde asla kabul edemeyeceğim rolü siberuzam içinde oynayabilirim. İşte tam bu anlamda, Lacan'ın dediği gibi, Hakikat kurgusal bir yapıya sahiptir: Rüya görme, hattâ gündüz düşü kisvesinde olup bitenler, bastırılmış halinin üzerinde bizzat toplumsal gerçekliğin durduğu gizli hakikatlerdir. *Rüyaların Yorumu*'ndan çıkarılacak nihaî ders budur: Gerçeklik rüyayı kaldıramayanlar içindir.

iki Gerçek

Bugün bilimsel söylemin egemen olduğu bir dünyada yaşadığımızdan buradaki kilit soru şudur: Bu Freudcu Gerçek'in bilimsel Gerçek'le ilişkisi nedir? Andrew Niccol'ün fütüristik macera filmi *Gattaca*'da (1998), Ethan Hawke ve Uma Thurman, her birinin genetik kalitesinin saptanması için analiz edilmek üzere birbirlerine verdikleri saçları atarak karşılıklı aşklarını ispatlarlar. Bu fütüristik toplumda otorite (ayrıcalıklı elite girişi) 'nesnel' olarak, yeni doğan bebeklerin genetik analizi ile, belirlenmektedir – artık normaldeki sembolik otorite kalmamıştır; otorite doğrudan genlerin Gerçek'ine dayanır olmuştur. Bu haliyle *Gattaca* günümüzde başlatılan toplumsal otorite ve iktidarın meşruiyetinin doğrudan genetik kodların Gerçek'i ile sağlanması işinin geleceğini göstermektedir sadece:

[toplumsal olarak eşitlikçi programlar] eşitsizliğin iktidar ve kültür üzerinde duran yapay kodlarını ortadan kaldırarak, önünde sonunda, eşitsizliğin doğal biçimlerini genetik kodlara dayanan yeni bir hiyerarşik düzende şimdiye dek olmadığı kadar dramatik biçimde berraklaştırıp belirginleştirecektir.¹²⁴

Bu gelecek beklentisi karşısında Étienne Balibar'ın *égalité* dediği demokratik ilkenin insan bireyler arasında genetik-biyolojik benzeşimle hiçbir âlâkası olmadığı, ama ilke olarak sembolik uzamdaki katılımcılar sıfatıyla öznel arasındaki eşitliği hedeflediği konusunda ısrarcı olmak yetmez. *Gattaca*'nın bizi yüzyüze bıraktığı açmaz şöyledir: Bir kişi olarak insanın onurunu korumanın tek yolu, bir sınırı kabul etmek, genlerimizi tam olarak tanımaktan, tam doğallaştırmadan bir adım geri durmak mı olmalıdır – nesnel olarak-gerçekten ne olduğunu bilmek istemiyorum, seni olduğun gibi kabul ediyorum...? Bu durumda, insan özgürlüğünü ve ahlâken dik duruşunu korumanın tek

¹²⁴ Perry Anderson, 'A Sense of the Left', *New Left Review* 231 (Eylül/Ekim 1998), s. 76.

yolunun bilişsel kapasitelerimizin sınırlanmasını ve şeylerin doğasını fazlaca kurcalamanın reddedilmesini söyleyen o pek bildik muhafaza-kâr erdemle başbaşa mı kalıyoruz?

Öyle görünüyor ki, bizzat günümüz bilimleri bu kötü durumdan nasıl çıkacağımızı gösteriyor: Günümüz bilişselciliği Budist Boşluk nosyonundan ve Alman İdealist özneyi kuran yansımalık nosyonuna, oradan Heideggerci ‘dünyada-olmak’ ve yapısökümcü *différance* nosyonuna kadar antik ve modern felsefenin farklı versiyonuna âşına olanlara tekinsiz derecede tanıdık formülleştirmeler üretmiyor mu? Burada, ya modern doğallaştırıcı bilişselciliğin, felsefî içgörülerini kabul edilebilir bilimsel biçimlere tercüme ederek bunları ‘gerçeklediğini’ iddia edip felsefeyi bilime indirgeyerek ya da, tam tersine, bu içgörülerle postmodern bilimin ‘Kartezyen paradigmayı’ kırıp dışarı çıkarttığını ve otantik felsefî düşünce düzeyine eriştiğini iddia ederek aralığı kapatmak çok çekici hale geliyor. Bilim ve felsefe arasındaki bu kısas devre pek çok kılıkta beliriyor: Heideggerci bilişselcilik (Hubert Dreyfuss); bilişselci Budizm (Francisco Varela); Doğulu düşünce ve kuantum fiziğinin birleşimi (Capra’nın ‘fiziğin Tao’su’), ta yapısökümcü evrimciliğe kadar. İki ana versiyona kısa bir bakış atalım.

YAPISÖKÜMCÜ EVRİMCİLİK

Son zamanlarda popülerleşen Darwin okumaları (Gould’dan Dawkins ve Dennett’e kadar) ve Derridacı yapısöküm arasında bariz paralellikler vardır: Darwinizm salt doğal erekselliği değil, türlerin iyi düzenlenmiş pozitif sistemi olarak bizzat Doğa fikrini de ‘yapısöküme’ uğratan bir pratik içinde değil midir? Katı Darwinci bir nosyon olan ‘adaptasyon’, kesin olarak *organizmaların doğrudan ‘adapte’ olmadığını*, yani kelimenin erekselci anlamında, *stricto sensu* ‘adaptasyon’ diye bir şey olmadığını savunmaz mı: Olumsal genetik değişiklikler gerçekleşir ve bunlardan bazıları bazı organizmaların daha iyi işlev görmesine ve kendisi dalgalanan ve karmaşık biçimde eklemellenmiş bir çevrede varlığını idame ettirmesine elverir (durağan bir çevreye doğrusal adaptasyon diye bir şey yoktur: Çevredeki bir şey beklen-

medik biçimde değiştiğinde, o âna kadar tam ‘adaptasyonu’ önleyen bir özellik ansızın organizmanın yaşamını sürdürmesi için hayatî hale gelir). O halde Darwinizm, aslında, Derridacı *différance* veya Freudcu *Nachträglichkeit* nosyonunu önceden şekillendirmiştir: Olumsal ve anlamsız genetik değişiklikler geriye dönük olarak yaşamın sürdürülmesi için gerektiği biçimde kullanılmıştır (veya, Gould’un diyeceği üzere, ‘eksapte’ olmuştur).

Bir başka ifade ile, Darwin’in sunduğu şey, iyi-düzenlenmiş ereksel bir ekonomideymiş gibi (hayvanların ‘şöyle olsun diye...’ yaptıkları şeyler) görünen işlerin aslında nasıl bir dizi anlamsız değişikliğin sonucu olduğudur – buradaki zamansallık *futur antérieur*’dür; şunu söylemek istiyorum ki, ‘adaptasyon’ daima, ve tanım gereği, ‘olmuş olacak’* bir şeydir. Ve, ereksel ve anlamlı düzenin (bunun benzeşiminin), olumsal ve anlamsız oluşumlardan nasıl çıktığına dair bu enigma, yapısökümün de merkezinde yer almaz mı? Şu halde, insan, (elbette kabalaştırılmış evrimcilik olarak değil, hakiki radikal boyutu ile) Darwinizmin, yalnızca erekselliğin ve doğaya Tanrısal müdahalenin değil, ama aynı zamanda durağan pozitif bir düzen olarak bizzat doğa nosyonunun da ‘yapısökümünü’ gerçekleştirdiğini iddia edebilir – bu, yapısökümcülerin Darwinizm konusundaki sessizliklerini, bunu ‘bün-yesine katacak’ yapısökümcü girişimlerin olmamasını daha da enigmatik hale getirir.

Consciousness Explained’de bizzat Dennett, bilişselci evrimciliğin büyük savunucusu (ironik olarak, ama gene de şüphe götürmez biçimde altta yatan ciddî bir niyetle), insan aklının ‘mahşer’ kuramı ile Kültür Çalışmaları’nın yapısökümü arasındaki yakınlığı kabul eder:

Kendi versiyonumu gerektiği biçimde kitap halinde yayımlatmadan önce kuramımın [Benliğin Negatif Çekimin merkezi olması fikri] bir roman, David Lodge’un *Nice World*’ü içinde hâl-i hazır-

* Bu gramatik zamanın Türkçede tam karşılığı yoktur. Belli bir miktar anlam kaymasını göze alarak ‘miş’li gelecek zaman’ diye çevirebiliriz. – ç. n.

da hicvedildiğini keşfettiğimdeki karışık duygularımı hayal edin. Kuramım belli ki yapısökümcüler arasında revaçta bir tema.¹²⁵

Dahası, siberuzam kuramcılarının (en iyi bilineni Sherry Turkle'dır) oluşturduğu koca bir ekol, siberuzam fenomenlerinin yapısökümcü 'merkezsizleşmiş özne'yi gündelik deneyimimizde gerçek kıldığı nosyonunu savunuyorlar: Biricik Benliğin birbiriyle rekâbet eden faillere, 'kolektif akla', küresel bir eşgüdüm merkezi olmaksızın siberuzamda işleyen ben-ingeleri çokluğuna 'saçılımını' kabul etmeli, ve patolojik travma ile ilgisini kopartmalıyız – Sanal Uzamlarda oynamak 'kendimin' yeni yönlerini, yer değiştiren zengin bir kimlikler silsilesini, arkasında 'gerçek' kişi olmayan maskeleri keşfetmemi ve böylece Benliğin üretiminin ideolojik mekanizmasını, bu üretim/inşa sürecine içkin şiddeti ve keyfiliği deneyimlememi sağlar....

Ancak burada câzibesinden kaçınılması gereken şey, tam da Dennett'in bir tür görgül bilimin kuzu postuna bürünmüş yapısökümcü kurt olduğuna dair aceleci sonuçtur: Dennett'in evrimci bilincin doğallaştırılmasını yapısökümcü felsefî söylemin mümkün (olmama) koşullarını 'meta-aşkın' biçimde kurcalamasından sonsuza dek ayıracak olan bir aralık vardır. Derrida'nın 'Beyaz Mitoloji'de ikna edici biçimde iddia ettiği üzere, 'tüm kavramların eğretilmeler' olduğunu, yani soyut kavramlarla gündelik eğretilmeleri bağlayan göbek bağı indirgenemez olduğundan saf epistemolojik biçki olamayacağını söylemek yetmez.

Birinci olarak, mesele basitçe 'tüm kavramların eğretilmeler' olması değil, kavram ve eğretilme arasındaki farkın da minimal olarak eğretilmesel olması, belli bir eğretilmeye dayanmasıdır. Bundan da önemlisi bunun tersi sonuçtur: Bir kavramın bir öbek eğretilmeye indirgenmesi, zaten kavram ve eğretilme arasındaki farkın örtük olarak *felsefî, kavramsal* belirlemesine dayanır – yani, tam da ortadan kaldır-

¹²⁵ Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown 1991, s. 410.

mak istediği karşıtlığa.¹²⁶ Sonuç olarak sonsuza kadar giden fasit daireye yakalanmış durumdayız: Doğru, gündelik saf yaşam dünyası eğilimleri ve nosyonlarının kısıtlamalarından âri felsefî bir duruş edinmek imkânsızdır; ancak, bu her ne kadar *imkânsız* olsa da, bu felsefî duruş aynı zamanda *kaçınılmazdır*. Derrida aynı noktayı, o pek iyi bilinen varlığın on haline dair Aristocu ontolojinin, Yunanca gramerin bir sonucu/ifadesi olduğunu söyleyen tarihselci tezle ilgili olarak da yapmıştır: Problem şudur ki, *ontolojinin (ontolojik kategorilerin) bir gramer çıktısına indirgenmesinin, kendisi de hâl-i hazırda metafizik-Yunanca olan gramer ve ontolojik kavramlar arasındaki belli bir ilişki nosyonunu (kategorik belirlenim) önceden kabul etmektedir*.¹²⁷

Saf gerçekçilik ve doğrudan felsefî temellendirimciliğin oluşturduğu ikili tuzaktan kaçınmak adına geliştirilmiş bu narin Derridacı duruşu her zaman aklımızda tutmalıyız: Deneyimimiz için bir ‘felsefî temellendirim’ *imkânsız* ama *gereklidir* – algıladığımız, anladığımız, ifade ettiğimiz her şey, elbette ki ön-anlama ufku tarafından üst-belirlendiği için, bu ufkun kendisi nihaî olarak kavranamaz olarak kalacaktır. Şu halde Derrida, bizzat felsefî bir söylemin varolma koşullarının peşinde koşan bir tür meta-aşkındır – eğer Derrida’nın felsefî söylemi *içeriden* tam olarak yıkış yordamını kaçırırsak, ‘yapısökümü’ herhangi bir saf tarihselci göreciliğe indirgemiş oluruz. O halde, Derrida’nın konumu burada, varolma olasılığı kendi kuramsal çerçevesi içinde hesabı verilmemiş bir konumdan konuştuğu eleştirisine neşe içinde mukabele edecek Foucault’nun konumunun karşıtıdır: ‘Bu tür sorular beni ırgalamaz: Bunlar, dosyaları ile öznenin kimliğini inşa eden polisin söylemine aittir!’¹²⁸ Bir başka ifadeyle, yapısökümden çıkartılacak nihaî ders, ontolojik soruların *ad infinitum* ertelenemeyeceği, ve Derri-

¹²⁶ Bkz, Jacques Derrida, ‘La mythologie blanche’, *Poétique* 5 (1971), s. 1-52.

¹²⁷ Bkz.: Jacques Derrida, ‘Le splément de la couple’, *Marges de la philosophie* içinde, Paris: Minuit 1972.

¹²⁸ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları 1977, s. 124.

da'da derinden derine semptomatik olan, bir taraftan, 'işler gerçekte nasıl?' sorusunu daha baştan reddeden ve kendini filozof B'nin filozof A'yı okumasında içine düştüğü tutarsızlıklar üzerine üçüncü dereceden yapısökümcü yorumlarla sınırlayan, hiper-öz-yansımali yaklaşımı ve, diğer taraftan, *différance* ve kök-iz'in* yaşayan her şeyin yapısını nasıl belirlediğine, ve bu halleriyle hayvanlar aleminde hâl-i hazırda işler durumda olduğuna dair doğrudan 'ontolojik' iddialar arasında salınım gibi görünüyor. Bu iki düzlemin paradoksal karşılıklı bağıntısını gözden kaçırmamalıyız: Hedefimizdeki nesneyi doğrudan ele geçiremememizi sağlayan özellik ('merkezsizleşmiş ötekilik' tarafından dolayımlandığı için doğrudan ele geçirmenin zaten mümkün olmadığı gerçeği), bizi evrenin temel proto-ontolojik yapısına bağlayan özelliştir.

Şu halde yapısökümcülük iki yasaklamayı içerir: 'Saf' görgülcü yaklaşım ('önce elimizdeki malzemeyi inceleyelim daha sonra bununla ilgili genelleyen hipotezler ileri süreriz...') ve aynı zamanda evrenin yapısı ve kökenine dair tarihsel-olmayan küresel metafizik tezler. Yapısökümü açıkça ve şüphe götürmeyecek biçimde tanımlayan bu çifte yasaklama, kendi Kantçı aşkın felsefi kökenlerine tanıklık eder: Aynı çifte yasaklama Kant'ın felsefi devriminin karakteristik özelliği değil midir? Bir yandan gerçekliğin aşkın kurulması gerçekliğe saf doğrudan yaklaşımın ortadan kaldırılmasını; diğer yandan metafiziğin, yani, Bütün evrenin numenal yapısını ortaya koyan tam-kapsamlı dünya görüşünün yasaklanmasını içerir. Bir başka deyişle, Kant'da (aşkın) öznenin kurucu gücüne olan inancın basitçe ifade edilmesi şöyle dursun, insan varoluşunun kökten ve aşılamaz *açmazına* yanıt verebilmek için aşkın boyutun devreye sokulmasının söz konusu olduğu akıldan çıkartılmamalıdır: İnsanoğlu takıntılı bir biçimde küresel bir hakikat, evrensel ve gerekli biliş nosyonunun peşinde koşar, ancak kendi bilişi aynı ânda sonsuza kadar erişimi dışındadır.

* Kök-iz, 'archi-trace' karşılığı olarak kullanılmıştır. – ç. n

BİLİŞSELÇİ BUDİZM

Akla bilişselci yaklaşım ve derdi felsefeyi doğallaştırmak değil, bunun tam tersi olan Budist düşünce arasında şekillenmekte olan ittifakın meyveleri daha mı iyi? Bütünleşmiş, durağan, kendiyle-özdeş Benliğin çağdaş bilişselci inkârı – bazı yazarlarca (özellikle Francisco Varela¹²⁹ gibi) zihinsel edimlerimizin/olaylarımızın altında yatan kalıcı töz olarak Benliğin Budist inkârına bağlanan insan zihninin çoklu faillerin mahşerî oyun alanı olduğu nosyonu – Benliğin maddî nosyonunu eleştirel reddedişinde ikna edici görünür.

Bilişselci ve neo-Budistlerin üzerinde yükseldikleri paradoks, alta yatan töz olarak ‘duyguları’, irade gücü ve benzeri tüm zihinsel hal ve edimlerin ona ‘olduğu’ bir Benlik nosyonuna otomatik olarak dâyanan ve/veya buna bir gönderme içeren sıradan deneyimimiz ve öz deneyimimizi ne kadar derinlerde, ne kadar ayrıntılı ararsak arayalım, karşımıza asla Benliğin kendisi – yani, bu olayların kendisine atfedebileceğimiz bir töz – değil de ancak uçucu, gelip geçen zihinsel olayların çıkacağı gerçeği – ki bu gerçek Avrupa’da, en azından Hume’dan beri çok iyi bilinir – arasındaki aralıktır. Hem bilişselciler hem de Budistlerin çıkardıkları sonuç, elbete ki, Benliğin böylesi insan doğasına içkin epistemolojik (veya, Budizm vak’asında, ahlâkî-epistemolojik) bir hatanın sonucu olduğudur: Yapılması gereken, bu yanıltıcı nosyondan kurtulmak ve Benlik diye bir şey olmadığını büsbütün kabullenmektir; yani ‘ben’ bir temele dayanmayan bir öbek uçucu ve heterojen (zihinsel) olaydan ibarettir.

Peki bu sonuç gerçekten de kaçınılmaz mıdır? Varela, görgül deneyimlerimizde bulunmayan aşkın özne, saf idrakın öznesi olarak Kantçı Benlik nosyonunu da reddeder. Ne var ki burada bensiz/benliksiz zihin olayları veya kümeleri ile bu boşluğa özdeş olan, bu töz yoksunluğunun kendisi olan özne arasında bir ayırım yapılmalıdır. Ya Benlik diye pozitif bir fikir veya temsil olmaması gerçeğinden Benlik diye bir şey olmadığı sonucuna geçişimiz fazla aceleciyse? Ya Benlik tam

¹²⁹ Bkz.: Francisco Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, MA: MIT Yayınları 1993.

da ‘fırtınanın gözü’, hortumun/girdabın ortasındaki bitimsiz boşluğun uçucu zihinsel olaylarıysa: Etrafında zihinsel olayların dönüp durduğu, biyolojideki ‘hücre boşluğu’ gibi bir şey, bir pozitif tözsel kimliği, kendi içinde hiçbir şey olmayan ama tüm bunlara karşın zihinsel olayların atfedildiği ‘ben’ olarak temsil edilemeyen referans noktası gibi bir boşluk? Lacancı terimlerle, davranışsal ve diğer imgelemsel ve sembolik özdeşleşmelerin ‘kendi-imesi’, ne olduğuma dair algımın kalıbı olarak ‘Benlik’ ve saf negatifliğin boş odağı, ‘kesikli’ özne (§) arasında ayırım yapmamız gerekir. Bizzat Varela aşağıdaki ayırımları yaptığında buna yakın bir noktaya gelir: (1) zaman içinde belli bir derecede nedensel tutarlılık ve bütünleşiklik sergileyen zihinsel ve bedensel formasyonlar sıfatıyla Benlik; (2) öznenin kimliğinin saklı tözsel çekirdeği sıfatıyla büyük harfle yazılmış Benlik (‘ben-benliği’); ve nihayet, (3) insan zihninin Benlik için/Benliğe doğru, herhangi bir sağlam temel dayanağı için/buna doğru çaresizce özlemi/ona yapışması. Öte yandan Lacancı bir perspektiften, bu ‘sınırsız özlem’, *bizzat Özne*, ‘öznellik’ olan Boşluk’un kendisi değil midir?

Neo-Budistler (bize Benlik ya da özgür irade diye bir şey yoktur diyen) bilimsel bilişimiz ve özgür irade ile donanmış tutarlı bir Benlik önkabulü olmaksızın gündelik deneyimlerimizde basitçe işlev göremememiz arasındaki aralığı indirgedikleri için ‘zihin toplumunun’ bilişselci yandaşlarını eleştirmekte haklıdırlar – böylelikle bilişselciler kendilerini, inançlarının yanlış olduğunu bile bile onaylayan hiççi duruşa mahkûm ederler. Neo-Budistlerin çabası, bu aralığı gündelik insanî deneyimimizde tözsel bir Benlik bulunmadığı içgörüsünü tercüme ederek/konum atlatarak kapatmak yolundadır (aslında nihaî olarak Budist meditatif tefekkürün tüm derdi de budur).

Bilinci açıklama yolunda en yetkin bilişselci çabalardan birinin yazarı, Jackendoff, farkındalığımızın/bilincimizin tam da dünyevî süreçler tarafından bizzat farkındalığın/bilincin nasıl üretildiğinin farkında olmamamız gerçeğince üretildiğini önerdiğinde (biyolojik-organik kökenleri opak olduğu müddetçe bilinç diye bir şey vardır),¹³⁰ ‘düşü-

¹³⁰ Bkz.: Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, MA: MIT Yayınları 1987.

nen ben veya o veya Şu (Şey)' benim için sirayet edilemez kaldığı sürece öz-bilinç vardır diyen Kantçı içgörüyü çok yaklaşıır. Jackendoff'un akıl yürütmesinde bir kafa karışıklığı var diyen Varela'nın karşı iddiası (farkında olmadığımız bu süreçler tam da gündelik insanî deneyimimizin bir parçası değil, ama büsbütün bunun ötesinde olup, bilişselci bilimsel pratik tarafından hipotez olarak ortaya atılmıştır¹³¹) bundan dolayı bir noktayı kaçırmaktadır: Tözsel-doğal Benliğin erişilmez olması (veyahut, daha ziyade, bunun Benliğime tözsel-doğal temel oluşturması) gündelik bilimsel-olamayan deneyimizin bir *parçasıdır*, tam da deneyimimizde doğrudan Benliğimiz 'olacak' pozitif unsuru bulma konusundaki nihaî başarısızlığımız kisvesinde (yukarıda bahsedilen, zihinsel süreçlerimizin ne kadar derinine inersek inelim Benliğimiz diyebileceğimiz hiçbir şey bulamayacağımıza dair Hume tarafından zaten formülleştirilmiş bulunan deneyim). Şu halde ya Varela'ya kayıp anahtarlarını kaybettiği karanlık köşede değil de aydınlıkta aramak daha kolay diye sokak lambasının altında arayan deli şakasını uygularsak? Ya Benliği yanlış yerde, pozitif görgül olguların sahte kanıtlarında arıyorsak?

Vardığımız sonuç, demek ki, aşkın *a priori* ufku pozitif bilimsel keşiflerin bölgesinden ayıran dipsiz boşluğu aşmanın gerçekten de bir yolu olmadığıdır: Bir taraftan standart 'bilimin felsefî tefekkürü' (pozitif bilimler 'düşünmezler', yalnızca felsefeye açık olan anlama-öncesi ufuk hakkında tefekkür etmeye muktedir değildirler) giderek işlerliğini kaybeden eski otomatik üçkâğıda benzerken, diğer taraftan, belli bir 'postmodern' bilim fikri, felsefî tefekkür düzeyini yakalayıp (diyeelim ki, kuantum fiziği, gözlemciyi de gözlemlenen maddî nesnellığe dahil ederek bilimsel nesnecilik/doğalcılık çerçevesini kırıp gerçekliğin aşkın kuruluşu düzeyine ulaşır) açıkça aşkın *a priori* düzeyi ıskalar.

Modern felsefenin, bir şekilde, bilimin taarruzuna karşı 'savunma-

¹³¹ Bkz.: Varela, Thompson ve Rosch, *The Embodied Mind*, s. 126.

da' olduğu doğrudur: Kant'ın aşkınlık sıçraması modern bilimin yükselişi ile yalnızca malum şekilde bağıntılı olmakla kalmayıp, ama daha radikal bir biçimde modern görgül bilimin yükselişiyle birlikte doğrudan bir Her Şeyin Metafizik Kuramı'nın artık geçerli olmadığını, bunun bilimle bağdaşmayacağını da dikkate almak durumundaydı. Şu halde felsefenin yapabileceği tek şey, bilimsel bilgiyi 'fenomenalize etmek' ve bundan sonra ona *a priori* yorumsamacı ufku kazandırmaktı – bunların hepsi insan evreninin nihaî çözülemezliği temelindedir. Kant'ın aşkın kurulma nosyonunun büsbütün muğlak olduğunu vurgulayan Adorno idi: Basitçe Özne'nin kurucu gücünü ileri sürmenin çok ötesinde, aşkın kurulma, Gerçek'e yaklaşımımızın *a priori sınırlarının* çaresiz kabul edilmesi olarak da okunabilir.

İdeoloji olarak 'Üçüncü Kültür'

Saf kuramsal bir tartışma olmak şöyle dursun, postmodern-yapısökümcü Kültür Çalışmaları ve 'fen' bilimlerinin bilişselci popülerleştiricileri – yani, adına 'Üçüncü Kültür' denen görüşün savunucuları – arasındaki çarpışma entelektüel hegemonya mücadelesi olarak da işlev görüyor ('kamusal entelektüelin' evrensel yerini kim ele geçirecek). İlk olarak sözde de Man davası ile toplumun dikkatlerini çeken (muhalifleri yapısökümün irrasyonel proto-Faşist eğilimlerini kanıtlamaya girişmişlerdi), bu mücadele Sokal-Social Text meselesi ile en üst noktaya ulaştı (1997'de *Social Text* dergisi, fizikçi Alan Sokal'ın gerçekte dalga geçmeyi amaçlayan bir satir olarak kaleme alınmış modern fiziğin yapısalcı-sonrası bir eleştirisini yayınlayarak kandırıldı). Kültür Çalışmalarında 'Kuram', genellikle edebiyat/sinema eleştirisi, kitle kültürü, ideoloji, eşcinsellik çalışmaları ve sairenin bir karışımı anlamına gelir – burada Dawkins'in şaşkın tepkisi alıntılanmaya değer:

Geçen gün bir edebiyat eleştirmeninin 'Kuram: Bu Nedir? Kurama İnanır mısınız?' başlıklı makalesine denk geldim. 'Kuram' 'edebiyat eleştirisinde kuram' olup çıkmıştı... Bu 'kuram' kelime-

si aşırı derecede dar görüşlü bir edebi amaç için rehin alınmıştı – sanki Einstein’ın kuramları yokmuş gibi; sanki Darwin’in kuramları yokmuş gibi.¹³²

Dawkins, ‘çoğunlukla bilim çevrelerinden gelen bir grup kurgu-dışı yazı yazan ve insanların okumak isteyecekleri bir sürü çarpıcı fikir geliştiren insan bulunmasına rağmen edebiyat entelektüelleri arasında, kendi entelektüel arazilerinin ve değerlendirme kaynaklarının tek sahibi olduklarını düşündükleri yolunda, komplovari ‘bir şeyler’¹³³ dönmesinden şikâyetçi olan büyük muhalifi Gould ile derin bir dayanışma içindedir. Bu alıntılar tartışmanın terimlerini tam da Ernesto Laclau’nun yazılarında hegemonya teriminin kazandığı anlamıyla bir ideolojik hegemonya kavgası olarak açıkça belirliyor: Dış görünüş itibarıyla yansız evrensel bir terimi daima ‘hegemonize’ eden tikel bir içerik üzerine yapılan kavga.¹³⁴

Üçüncü Kültür, evrim kuramı tartışmalarından (Dawkins ve Dennett’e karşı Gould) başlayıp kuantum fiziği ve kozmolojiye uzanan (Hawking, Weinberg, Capra), oradan bilişsel bilimcilere (tekrar Dennett; Marvin Minsky), nörologlara (Sacks), kaos kuramcılarına (Mandelbrot, Stewart) giden, gündelik yaşamlarımızın sayısallaşması ile ilgilenen kuramcılardan, ‘doğal’ canlı organizmalara ve türlere ve toplumsal ‘organizmalara’ (etkileşimdeki toplumsal faillerin oluşturduğu pazarlar ve diğer büyük grupların davranışları) uygulanabilen, kendini örgütleyen ortaya çıkmış sistemlere dair evrensel formel bir nosyon geliştirmekle uğraşan kendini-kuran (‘*autopoietic*’) sistem kuramcılarına kadar muazzam bir alanı kaplar. Burada üç şeye dikkat çekilmelidir:

¹³² John Brockman, der., *The Third Culture* içinde, New York: Simon & Schuster 1996, s. 23.

¹³³ A.g.e., s. 21.

¹³⁴ Bkz.: Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso 1984.

1. Kural olarak, burada bilimcilerin kendileriyle değil, (her ne kadar bunlar sıklıkla aynı kişiler olsalar da) geniş topluluklara hitap eden, başarıları Kültürel Çalışmaların kamusal cazibesinden çok öncele-re dayanan yazarlarla uğraşıyoruz (Sacks, Hawking, Dawkins ve Gould'un çok satan eserlerini hatırlamak yetecektir);
2. Uğraştığımız şey, tıpkı Kültür Çalışmaları gibi, homojen bir alan de-ğil, ama 'familya benzerlikleri' aracılığıyla bağlantılı, içinde yazar-ların sıklıkla şiddetli polemiklere girdiği, ama disiplinlerarası ilişki-lerin de boy verdiği (evrimsel biyoloji ve bilişsel bilimler vs.) rizo-matik bir çokluktur.
3. Genel olarak, bu alanda aktif olan yazarlar bir tür misyoner gayre-tinden, küresel bilgi paradigmasında gerçekleşecek biricik sıçrama-nın katılımcıları olmanın paylaşılan farkındalığından destek bulmak-tadırlar.

Bu yönelimin bir tür manifestosu olarak *The Third Culture* derleme-sinin 'Giriş' kısmını okuyabiliriz ki burada editör (John Brockman) net bir şekilde bu yazarların kolektif kimliklerini oluşturan büyük bir anlatı sunar:¹³⁵ 1940'lar ve 1950'lerde kamusal entelektüel, ortak çı-karlara dair konularla ilgilenen, günün büyük konuları hakkında bir duruşu olan ve böylece büyük ve tutkulu kamusal tartışmaları tetikle-yen veya bunlara katılan 'hafif' insan (veya toplum) bilimlerinde piş-miş akademik olarak tanınırdı; daha sonra 'Fransız' postmodern yapı-sökümcü kuramın taarruzuyla birlikte, kamusal düşünürlerin miyatla-rı doldu ve yerleri 'soğuk kanlı akademisyenlerle', yani, 'iktidar' ve-ya 'hegemonik söylem' karşısındaki sahte-radikal duruşları, aslında akademyanın dar sınırları dışında doğrudan ve gerçek politik angaj-manlarının giderek artan bir hızla ortadan kaybolduğu ve aynı zaman-da kendilerini, kamusal bir tartışmada işlev görme ihtimallerini daha baştan dışlayan seçkin bir jargon içine hapseden Kültür Bilimcileri ile doldu.

¹³⁵ Bkz.: John Brockman, 'Giriş', *The Third Culture* içinde.

Ancak şans eseri ‘kamusal entelektüelin’ bu ricatı Üçüncü Kültür’ün yükselişi ile – yeni bir tip kamusal entelektüelin ortaya çıkışı ile karşılandı. Bu entelektüel, geniş kamu kesimlerince, hepimizi ilgilendiren büyük sırların kapılarını aralayacağına, ‘bilmesi gereken’ güvenilen kişi yerine koyuldu.... Burada problem gene uygulamadaki ‘fen’ bilimleri ve bilimcileri ‘bilmesi gereken özne’ konumuna yükselten Üçüncü Kültür ideolojik savunucuları arasındaki aralıktır. Bu eserlerden raflar dolusu satın alan sıradan insanlar için değil, ama aynı zamanda bu eserleri ilgiyle karşılayan, bunlara ‘âşık’, ve bunların ‘varlığın gizemi hakkında gerçekten bir şeyler bildiklerini’ varsayan *bizzat postmodern kuramcılar* için de. Başarısız bir buluşma: Hayır, popüler Üçüncü-Kültürcüler, Kültür Çalışmalarının krizini bertaraf edecek çözümü ellerinde *tutmazlar*, Kültürel Çalışmalarda olmayan şey onlarda değildir. Aralarındaki aşk ilişkisi bu nedenle başarısızlığa uğramıştır. Sevilen taraf aşka karşılık verecek elini uzatmaz.

Şu halde bilimin kendisi ve buna içkin ideolojikleştirilmeyi, kimi zaman örtük olarak yeni tümcü vs. ‘paradigmaya’ (‘dünya görüşü’nün yeni kod adı) dönüştürülmesini birbirinden ayırmak hayatî önemdedir. Bir dizi nosyon (tamamlayıcılık, antropik ilke...) çifte anlam taşıyacak şekilde, bilimsel ve ideolojik terimler gibi işlev görecektir. Aslında ‘Üçüncü Kültür’e ne derecede ideoloji mikrobunun bulaştığını kestirmek de çok güç; bariz biçimde temellük ettiği (acaba bunlar yalnızca ikinci dereceden edinilen değerler midir?) ideolojik anlamlar içinde en az iki bariz vak’a dikkat çekmek gerek:

1. Paradigmadaki sıçramanın Kartezyen mekanik-materyalist paradigmadan bizi antik Doğulu düşüncenin (Tao fiziği, vs.) erdemine geri götüren yeni tümcü yaklaşıma doğru gerçekleştiği yorumunun sıklıkla mevcut olduğu Yeni Çağ anlamlaması; bu bazen başat paradigmadaki bilimsel sıçramanın bütün tarihi içinde tüm insanlığın muazzam bir tinsel sıçramanın, egotistik bireyciliğin yerini bireyi aşan kozmik Farkındalığın alacağı yeni bir çağa girilmesinin eşiğinde olduğu ger-

çeğinin yüzeydeki fenomeni olduğunu ileri sürerek daha da radikalleştirilmiştir.

2. Kendi başına evrimleşen doğal bir organizma olarak siberuzam nosyonuna (*World Wide Web*'e) dayanan Siberdevrimcilikte açıkça ayırtedilebildiği gibi, bazı özgül toplumsal fenomenlerin 'doğallaştırılması': 'Kültürün doğallaştırılması' (doğal organizmalar olarak pazar, toplum vs.) burada 'doğanın kültürelleştirilmesi' (yaşamın kendisi bir dizi kendini yeniden üreten enformasyon olarak kavranır – 'genler hatırlar') ile örtüşür. Bu yeni Yaşam, dolayısıyla, doğal ve kültürel veya 'suni' süreçler arasındaki ayrım bağlamında yansız bir nosyondur – (Gaia olarak) Yeryüzü gibi küresel Pazar da temel yapıları kodlama ve kodaçımı, enformasyon aktarımı, ve bunun gibi süreçlerin terimleriyle tanımlanan devasa kendini-düzenleyen canlı sistemlerdir.

Böylece siberuzam ideolojistleri, artık mekanik etkileşime giren 'Kartezyen' bireyler olmaktan çıkacağımız, her bir 'kişinin' kendi bireysel bedeni ile tözsel ilişkisini kendisinin keseceği ve kendini o kişi aracılığıyla hayat bulan yeni tümücü Zihnin parçası olarak kavrayacağı evrimin bir sonraki adımı konusunda hayal kurarken, *World Wide Web*'in veya pazarın böylesi doğrudan 'doğallaştırılmasının' karanlıkta bıraktığı şey, İnternet gibi (veya Pazar ya da kapitalizm gibi) 'organizmaların' sağlıklı işleyebilmesi için şart olan iktidar ilişkileri – politik kararlar, kurumsal koşullar – kümesidir. Burada belli biyolojik anlamda evrimci kavramların insan medeniyetleri tarihine gereğinden fazla hızlı eğretilmesel dönüşümleri ile karşı karşıyayız, 'genlerden' 'hatırlamaya' sıçramada olduğu gibi – yani, yalnızca insanlar kendilerini yeniden üretmek, iktidar ve bilgilerini çoğaltmak ve saire için dili kullanmakla kalmazlar, ama, belki de daha temel bir düzeyde, dilin kendisi de kendini tekrarlamak ve genişletmek, yeni anlam zenginlikleri kazanmak için insanları kullanır.

Üçüncü Kültür eleştirilerine karşı Kültürel Çalışmalar savunucularının standart karşı argümanı, bu şikâyetlerde yana yakıla dile getirilen kamusal entelektüelin kaybının aslında belli bir tipteki (genellikle

beyaz erkek) modernist entelektüelin kaybı olduğudur: Postmodernist çağımızda bu entelektüel farklı bir hal içinde (Büyük Konulara dönük ilginin bir dizi yerleşmiş stratejik müdahalelerle yer değiştirmesi) işleyen kuramcılarının çokluğu ile yer değiştirmiştir ve aslında geniş kamu kesimlerini ilgilendiren (ırkçılık ve çokkültürcülük, cinsiyetçilik, Avromerkezci müfredatın nasıl üstesinden gelineceği vs.) konularla da uğraşır ve kamusal tartışmaları (politik doğruculuk veya cinsel taciz çekişmeleri gibi) tetikler de. Her ne kadar bu yanıt biraz fazla basitse de, bu Kültürel Çalışmaların hitap ettiği konuların (hibrit çokkültürcülüğe karşı kapalı cemaat özdeşleşmesi; kürtaj ve eşcinsel haklarına karşı Ahlâkî Çoğunluk köktenciliği; vs.) kamusal ideolojik-politik tartışmaların merkezinde yer aldığı gerçeğini değiştirmezken, Üçüncü Kültür ile ilgili olarak göze çarpan ilk şey, savunucuları en üst düzey enigmalara açıklık getirmekle meşgulken (bir ara Hawking'in yaptığı iş olarak görülen 'Tanrı'nın zihnini okumak') mevcut politik-ideolojik tartışmaların merkezinde yer alan yakıcı soruları sessizce es geçmektedirler.

Nihayet, bilim ve ideoloji arasında göze çarpan ayrıma rağmen, obskürantist Yeni Çağ ideolojisi *bizzat modern bilimin ayrılmaz bir uzantısıdır* – David Bohm'dan Fritjof Capra'ya kadar, bize Tao fiziği, 'Kartezyen paradigmanın sonu', antropik ilkenin önemi ve tümcü yaklaşım ve benzerleri gibi konularda eğiten farklı 'dans eden Wu Li ustaları' versiyonlarının örneklerinden geçilmez.¹³⁶ Herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak için: Eski kafalı bir diyalektik materyalist olarak kuantum fiziği ve gökbiliminin böyle obskürantist şekilde kendilerine mal etmelerine mümkün olan en vahşi biçimde karşı çıkıyo-

¹³⁶ Bu noktanın altını çizen binlerce pasajdan birine örnek olarak bkz.:

David Bohm'um dediği gibi, maddede mevcut kavrayışımızı aşan ve her şeyi ilgilendiren bir 'bütünlüğü' gerektiren 'gizil bir düzen' var mıdır? Fritjof Capra'nın milyon kopya satan kitabında isimlendirdiği, içinde Doğulu felsefelerin kuantum dünyasının akla ziyan paradokslarına koşut bir 'tao fiziği' düşünülebilir mi? (Pat Kane, 'There's Method in the Magic', *The Politics of Risk Society*, Jane Franklin, der. içinde, Oxford: Polity Press 1998, s. 78-9)

rum; benim tüm iddiam, bu obskürantist filizlenmenin basit biçimde dışarıdan empoze edilmediği, ama Louis Althusser'in bizzat bilimcilerin 'kendiliğinden ideolojisi' adını vereceği, 'yalnızca kesin tanıma açık olan ve ölçülebilen ciddiye alınmalıdır' diyen baskın indirgemeci-yordamcı eğilime bir tür tinselci ek olarak işlev gördüğüdür.

Kültürel Çalışmaların 'aşırılıklarından' çok daha endişe verici olan, günümüz 'fen' bilimlerinden yapılan Yeni Çağ obskürantist alıntılardır ki, kendi konumlarını meşrulaştırmak için bizzat bilimin otoritesini harekete geçirirler ('günümüz bilimi mekanistik materyalizmini aşmış ve yeni bir tinsel tümcü duruşa yönelmiştir...'). Dikkat çekici biçimde, Bricmont ve Sokal gibi bilimsel gerçekçiliği savunanlar Heisenberg ve Bohr'un göreci/tarihselci kötüye kullanımlara yol açabilecek 'özelci' formülleştirmelerine yalnızca çok kısa yer verirler ve bunları yazarın felsefesinin bir ifadesi olarak nitelerler, yoksa bizzat kuantum fiziğinin bilimsel yapısının bir parçası olarak değil. Ancak burada sorunlar baş gösterir: Bohr ve Heisenberg'in 'özelci' formülleştirmeleri marjinal fenomenler değil, 'Kopenhag ortodoksisi', yani, kuantum fiziğinin ontolojik sonuçlarının 'resmî' yorumu olarak kanonlaşmıştır.

Mesele şu ki, eğer kuantum fiziğinin ontolojik bir değerlendirmesini sunmak istiyorsanız (kuantum fiziğinin sonuçlarına hangi gerçek nosyonu uyar) bilimsel nesnelciliğin standart sağduyu anlamını sarsan paradokslar ortaya çıkacaktır – bu mesele ontoloji sorusunun basitçe askıya alınması (kuantum fiziği işliyor, o halde anlamaya çalışmayı bırakıp yalnızca hesaplayalım) ile bu açmazdan çıkışın farklı yolları (Kopenhag ortodoksisi, Çok Dünya Yorumu, tek bir eşsiz nesnel gerçeklik nosyonunu kurtaran 'gizil değişken' kuramının bir versiyonu, David Bohm tarafından ileri sürülen ama her şeye karşın kendi içinde paradokslar içeren zaman içinde geriye doğru işleyen nedensellik nosyonu gibi) arasında gidip gelen bilimciler tarafından sürekli olarak vurgulanmıştır.

Bu zihin karışıklıklarının ötesinde daha kökten bir sorun ise şudur: Acaba ontoloji sorusunu kolayca bir kenara atıp, gerçekten de salt bi-

limsel aygıtın işleyişini, onun hesap ve ölçümleriyle sınırlayabilir miyiz? Bunun ötesinde varolan bir açmaz da, bilimsel buluşları gündelik dille nasıl bağdaştırabileceğimizle, bu dile nasıl tercüme edeceğimizle ilgilidir. İddia edilebilir ki, problemler yalnızca kuantum fiziğinin sonuçlarını sağduyu ile oluşturduğumuz gerçeklik nosyonlarımıza tercüme etmeye kalkıştığımızda ortaya çıkar – ama bunun cazibesine direnmek mümkün müdür? Bütün bu konular kuantum fiziği üzerine literatürde geniş tartışma alanları bulmuştur, yani bunların Kültürel Çalışmaların bilimleri (haksız) temellükü ile bir ilgisi yoktur – ünlü ‘kimse kuantum fiziğini gerçekten anlamaz’ ifadesiyle kuantum fiziğinin matematik-teorik yapısının artık gündelik yaşamdünyasına ait gerçeklik nosyonlarımıza tercümesinin mümkün olmadığını ima eden bizzat Richard Feynman’dır.¹³⁷ Modern fiziğin etkisi geleneksel saf-gerçekçi epistemolojik binanın sarsılması *olmuştur*: Obskürantist filizlenmenin kendine yol bulacağı aralığı açan bizzat bilimler *olmuştur*, o halde bütün öfkemizi gariban Kültür Çalışmalarına boca etmek yerine, klasik ‘fen’ bilimlerinde oluşan sıçramaların klasik epistemolojik ve ontolojik yan etkileri konusunu yinelemek çok daha üretken bir yaklaşım olacaktır.

Tarihselciliğin açmazı

Diğer yandan Kültürel Çalışmaların problemi, *gerçekten de* tarihselci göreciliğe özgü bir tür bilişsel askıya alma (ele alınan kuramın içsel hakikat-değerini kabullenmeyi terk etme) içermesidir: Tipik bir Kültürel Kuramcı felsefî veya psikanalitik bir yapı ile karşılaştığında analiz yalnızca bu yapının gizil patriarkal, Avromerkezci, özdeşlikçi, vs. peşin hükümlerini günışığına çıkartmaya odaklanırken, şu saf ama gerekli soruyu sormak akla bile gelmez: Tamam ama evrenin yapısı *nedir*? İnsan psişesi gerçekten de nasıl *çalışır*? Bu tür sorular Kültürel Çalışmalarda ciddiye bile alınmaz, zira Kültür Çalışmaları bu sorula-

¹³⁷ Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, Cambridge, MA: MIT Yayınları 1967, s. 129.

rı, basitçe, özgül tarihsel iktidar ilişkilerinin sonucu olarak oluşan bazı nosyonları içeren koşullar üzerine tarihselci tefekküre indirgeme eğilimindedir. Dahası, tipik bir retorik hamle ile Kültürel Çalışmalar, bilim-öncesi mitoloji ve gerçek bilimi ayırtetmek için çizilecek net çizgiyi, kendi hegemonyasını henüz-bilimsel-olmayan Ötekiyi değersizleştiren dışlayıcı bir söylemsel strateji ile dayatan Avromerkezci bir sürecin parçası diye reddeder.

Bu yolla, kelimenin doğru anlamında bilimi, modern-öncesi ‘erdem-i’ ve diğer bilgi biçimlerini farklı söylemsel oluşumlar olarak içkin hakikat-değerlerine göre değil, toplumsal-politik statü ve etkilerine göre değerlendirmiş oluruz (böylece saf ‘tümücü’ erdem, modern tahakküm biçimlerinin sorumlusu olan ‘mekanistik’ Batılı bilime göre çok daha ‘ilerici’ kabul edilmiş olur). Bu tarihselci görececi yordamın problemi, insan bilgisine ve gerçekliğine dair sessiz (tematize olmayan) ontolojik ve epistemolojik ön kabullere dayanmaya devam etmesidir: Genellikle proto-Nietzscheci bilginin yalnızca (yeniden-)üretim ve benzeri söylemsel iktidar stratejilerine gömülü olmakla kalmayıp aynı zamanda bunlar tarafından üretildiği nosyonu. Şu halde Lacan’ın, bu noktada, Kültürel Çalışmalar tarihselciliğinden ayrıldığıнын altını çizmek büyük önem taşır: Lacan’a göre modern bilim, ilke olarak diğer ‘bilişsel harita’ kipleriyle karşılaştırılabilir ‘anlatılardan’ biri kesinlikle *değildir* – modern bilim, *Gerçek*’le modern-öncesi söylemlerde büsbütün eksik olan bir şekilde *temas halindedir*.

Burada Kültürel Çalışmalar kendisine uygun bağlama oturtulmak zorundadır: 1970’lerin sonlarında büyük felsefi ekollerin çöküşü ile birlikte temel yorumsamacı-tarihsel duruşuyla Avrupalı akademik felsefenin kendisi de paradoksal olarak Kültürel Çalışmalarla bilişsel askıya alma duruşunu paylaşır: Yakın zamanda geçmişin büyük yazarlarına dair mükemmel çalışmalar üretilmiş ancak bunlar yalnızca anılan yazarların doğru okunmasına odaklanmıştır; öte yandan çoğunlukla saf ama kaçınılmaz hakikat-değeri sorusu gözardı edilmiştir – ‘Descartes’ın beden nosyonunun doğru okuması bu mudur? Bu, Descartes’ın beden nosyonunun kendi tutarlılığını korumak için bastırmak zo-

runda kaldığı şey midir?’ ve saire değil yalnızca, ama aynı zamanda, ‘O halde, bedenın doğru statüsü *nedir*? Descartes’ın beden nosyonu hakkında *biz* ne hissediyoruz?’ Ve öyle görünüyor ki, bu yasaklı ontolojik sorular sanki intikam almak için bugünün Üçüncü Kültür’ünde geri dönüyor: Yoksa kuantum fiziği ve kozmolojinin son zamanlardaki yükselişini, en temel metafizik soruların şiddetli ve saldırgan rehabilitasyonu değil de ne karakterize ediyor (evrenin kökeni ve farazi sonu nedir?, vs.)?

Hawking gibi insanların açık hedefleri bir HŞK (Her Şeyin Kuramı) versiyonuna ulaşmaktır, yani, evrenin yapısının ana formülünü keşfetme girişimi ki, birileri bunu (ya da insanlar söz konusu olduğunda, nesnel olarak ne olduğumu saptayan genomu) basıp tişört olarak giyebilsin. O halde Kültürel Çalışmaların doğrudan ‘ontolojik’ sorulara getirdiği katı yasağın tam tersine, Üçüncü Kültür taraftarları en kökten Kant-öncesi metafizik konulara fütursuzca yaklaşırlar (gerçekliğin nihaî kurucu unsurları; evrenin kökenleri ve sonu; bilinç nedir?; yaşam nasıl oluştu?; vs.) – sanki Hegelciliğin çöküşü ile birlikte ölen eski bir düşün, metafizik ve bilimin kapsamlı sentezi, müspet bilimsel içgörülerde temellenen küresel bir her şey kuramı düşün yeni-den canlanmaktadır.

Bilişsel askıya almanın bu iki versiyonunun tersine, bilişselci yaklaşım ‘şeylerin doğasının’ saf ve doğrudan bir incelemesini seçer (Algı nedir? Dil nasıl doğmuştur?); ancak – artık iyice yıpranmış bir ifadeyi kullanırsak – banyo suyunu dökerken, bebeği de kaybeder: Yani, tam olarak felsefi-aşkın tefekkürü. Şunu demek istiyorum: Tarihselci görecilik (ki bu, nihaî olarak, müdafası imkânsız tekbenci konuma götürür) saf bilimsel gerçekçiliğin (ki bu görüşe göre, bilimlerde ve genel olarak bilimizde yavaş yavaş orada bir yerlerde duran şeylerin gerçek imgesine doğru, bunlara dair bilincimizden bağımsız olarak yaklaşmaktayızdır) gerçekten de tek alternatifi midir?

Kelimenin doğru anlamında felsefi tefekkürün bakış açısından bu iki konumun da gerçek aşkın-yorumsamacı düzlemi ıskaladıkları kolaylıkla gösterilebilir. Bu düzlem neyi içerir? Modern-öncesi mitik

düşünce, modern bilimsel yaklaşımın gerçekliğe yaklaşımına geçişini, baskın bir ‘anlatının’ bir diğerinin yerini alması olarak kolay kolay yorumlanamayacağını iddia eden klasik realist akıl yürütmeyi ele alalım – modern bilimsel yaklaşım bizi kat’i olarak ‘gerçeklik’ (bilimsel araştırmacıdan bağımsız olarak varolan ‘katı’ gerçeklik) neyse ona biraz daha yakınlaştırır. Yorumsamacı bir filozofun bu duruşa vereceği temel yanıt, modern-öncesi mitik evrenden modern bilimlerin evrenine geçişte, *tam da ‘gerçekliğin’ (veya ‘fiilen varolmanın’) anlamının da, gerçeklik olarak bilinen şeyin de değiştiğinde* ısrar etmek olacaktır. Şu halde kolayca modern-öncesi mitolojinin uğraştığı şeyin, modern bilimle biraz daha yakınlaştığımız ‘aynı’ gerçek olduğu yargısına varmamızı sağlayacak nötr dışsal bir ölçeği kolayca önceden kabul edemeyiz – Hegel’in diyeceği gibi, modern-öncesi mitik evrenden modern bilimsel evrene geçişle birlikte, ölçek, örtük olarak uğraştığımız şeyin ne kadar ‘gerçek’ olduğunu ölçmek için kullandığımız standartın kendisi de kökten bir değişime tâbi olmuştur.

Modern bilim, yapısında modern-öncesi evrende *stricto sensu* anlamsız olan (‘nesnel’ gerçeklik ve ‘öznel’ fikirler – nesnel gerçeğin öznedeki izlenimleri; katı nötr olgular ve yargı veren öznel olarak olgulara empoze ettiğimiz ‘değerlerimiz’ arasında) bir dizi ayırım barındırır. Tabî ki, bir gerçekçi zaten bütün meselenin de bu olduğu yolunda sesini yükseltecektir – yani, ‘olgular’ ve ‘değerleri’ birbirine karıştıran modern-öncesi manzaranın tersine, tam da modern bilimsel evrene geçtiğimiz için ‘nesnel gerçeklik’ konusunda doğru bir nosyona sahip olabildik; buna karşılık olarak, aşkın-yorumsamacı filozof, ön-kabul edilen sonucun fasit dairesinden çıkamayacağımız konusunda ısrarcı olmakta tamamen haklıdır: Gerçekliğin bize ‘görünüşünün’ en kökten yolu, ‘gerçekten de fiilen var sayılanı’ deneyimlememizin en kökten yolu, ‘gerçekten var’ olanın ne olduğuna dair yargılarımızda hâl-i hazırda-hep bulunan ön kabuldür. Bu aşkın konum, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nda bilimsel paradigmalardaki sıçramaların gerçekliğe dair (dışsal) perspektifimizde – ya da algımızda – gerçekleşen basit bir sıçramadan daha fazla bir şey, ama fiilen başka bir yeni ger-

çeklik ‘yaratmaktan’ daha az bir şey olduğunu ileri sürdüğünde bizzat Kuhn tarafından belirtilmiştir.¹³⁸

İşte bu nedenle, bilimsel bir icadın olumsal toplumsal veya psikolojik koşulları ile bu icadın nesnel hakikat-değeri arasındaki standart ayrım burada işe yaramaz: Bunun hakkında söylenebilecek en hafif şey, tam da belli bir bilimsel formasyonun oluşumu (görgül, olumsal, sosyo-psikolojik) ile bunun nesnel hakikat-değeri arasındaki ayrımın, oluşumun koşullarından bağımsız olarak, hiçbir şekilde aşikâr olmayan bir dizi ayrımı zaten önceden kabul ettiğidir. Böylece burada gene örtük önkabullerin yorumsamacı-aşkın sorgulamasının hiçbir şekilde Kültürel Çalışmalarda tipik olan tarihselci göreciliği onaylamadığı konusunda ısrarcı olmalıyız.

Şu halde bilişselcilik ve Kültürel Çalışmalar arasındaki nihai farkın doğası nedir? Bir yandan nötr nesnel bilgi diye bir şey var – gerçekliğin sabırlı görgül incelemesi: Bilişselciler politik olarak Sol’a karşı olmadıklarını vurgulamaktan hoşlanırlar – tam olarak amaçları, Sol’u irrasyonalist-görecici-seçkinci vs. postmodern sahtesinden özgürleştirmektir; ne var ki, nötr kuramsal (bilimsel) içgörü ve bunun yazarının muhtemel ideolojik-politik peşin hükümleri arasındaki ayrımı da kabul ederler... Buna karşın Kültürel Çalışmalar, adanmış öznel bir konuma dayanan Hakikat’in kelimenin tam anlamında diyalektik paradoksunu bünyesinde barındırır. Akademik kuruma içkin, ‘profesyonizm’ standartlarınca tanımlanmış Bilgi ve öte yandan (diğerlerinin yanı sıra Theodor Adorno’dan Alain Badiou’ya kadar pek çok filozof tarafından geliştirilmiş) bir mücadeleye kalkışmış (kolektif) öznenin Hakikati arasındaki ayrım, bilişselciler ve Kültürel Çalışmalar arasındaki farkın nasıl bir parola gibi işlev gördüğünü açıklamamıza olanak verir: Bu ayrım tam olarak yalnızca Kültürel Çalışmaların durduğu noktadan görünürdür. Böylece, bir yandan bilişselci çabanın sağlam bilimsel satatüsünü tam olarak takdir etmeliyiz – sıklıkla bu

¹³⁸ Bkz.: Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları 1996.

çaba akademyanın en mükemmel halidir; diğer yandan, bu çabanın parmakları arasından kayıp giden bir boyut da mevcuttur.

Öte taraftan, Politik Doğrucu Kültürel Çalışmalar, ciddi yaklaşımdan nasibini almamanın ve burnu büyüklüğün bedelini Hakikat (adlanmış öznel konum) ve Bilgi'yi birbirine karıştırarak öder – bu ikisini ayıran aralığı reddederek, Bilgi'yi doğrudan Hakikat'e tâbî kılarak (örneğin kuantum fiziği veya biyoloji gibi özgül bilimlerin aceleci toplumsal eleştirel tavırla, bu Bilgi bölgesine içkin kavramsal yapı ile uygun bir âşinalık kurulmadan dışlanması). Sonuç olarak, Kültürel Çalışmaların problemi, çoğunlukla disipliner yetilerin eksikliğidir: Yeterli felsefe bilgisi olmayan bir edebiyat kuramcısı Hegel'in fallologomerkezciliği konusunda, aşağılayıcı şeyler yazabilir, film üzerine yazabilir ve saire – burada karşımızda yeterli bilgisi olmadan her şey hakkında yargı üreten sahte bir evrensel eleştirel kapasite duruyor. Kültürel Çalışmalar, geleneksel felsefî evrenselciliğe yönelttiği bütün eleştirileriyle, gerçekte bir tür *ersatz* (suni, yapay, sahte) felsefe olarak işlev görmektedir. Böylelikle nosyonlar ideolojik evrensellere dönüştürülmüş oluyor: Postkolonyal çalışmalarda 'kolonileştirme' nosyonu evrensel bir paradigma düzeyine yükseltilip hegemonik bir işlev görmeye başlar, öyle ki, cinsler arasındaki ilişkilerde erkek cinsi kadın cinsini kolonize eder, üst sınıflar alt sınıfları kolonize ederler....

Özellikle çağdaş biyolojinin bazı 'ilerici' yorumcuları tarafından yazarların politik-ideolojik duruşlarının karşıt konumlarının üstbelirleme biçimine odaklanmak pek popüler. Dawkins'in 'yaşamın Chicago ganster kuramı', ölümcül hayatta kalma mücadelesine kapılmış 'ben-cil genlerle' ilgili indirgemeci kuramı, rekabetçi toplumun burjuva bireyciliği duruşunu ifade etmiyor mu? Gould'un anî genetik değişikliğe yaptığı vurgu ve eks-aptasyon, yazarın alttan alta diyalektik ve 'devrimci' Solcu duruşunun bir işareti değil mi? Kendiliğinden işbirliği ve yeni ortaya çıkan düzeni vurgulayanlar (Lynn Margulis gibi) 'şirketsi bir bünye' olarak durağan organik bir Toplum düzenine olan özelemlerini ifade etmiyor mu? O halde burada, temel Sağ, Orta ve Sol üçlüsünün bilimsel ifade biçimleri yok mu: Bir Bütün olarak organik-

çi tutucu toplum nosyonu; bireyler arasında rekâbet alanı olarak toplumun burjuva idealist nosyonu; ve devrimci anî değişim kuramı? (Elbette ki, tümcü yaklaşımda ve şekillenene yeni düzende ısrarcı olmaya farklı bir vurgu da yapılabilir: Bu, durağan bir düzene olan tutucu özlemi, ya da düzenin kendiliğinden ve alttan geliştiği ve yukarıdan dayatılmadığı dayanışmacı işbirliğine dayanan topluma olan ilerici ütöpik inancı sergiliyor olabilir.)

Karşıtlığın standart biçimi, doğayı sömürücü bir egemenliğin hizmetinde, nedenselliği ‘soğuk’ mekanik bir şekilde ele alan bilimsel manipülatör tutumu sergileyenler ve Andrew Ross’un ‘daha incelikli, daha nazik bilim’¹³⁹ dediği şeye yönelen, yeni bir düzenin oluşumu ve işbirliğine odaklanmış yeni ‘tümcü’ yaklaşım arasındadır. Burada yapılan hata, ‘burjuva’ ve ‘proleter’ bilimi karşıt kutuplara yerleştiren Stalinist Marksizmin veya ‘erkeksi’ ve ‘kadınsı’ söylemi, savaş halinde olan ve kendi-içine-kapalı iki Bütün olarak çatıştıran sahte-radikal feminizmin hatasıyla aynıdır: Karşımızda *iki* değil, ama kendi içinde *ikiye* ayrılmış *bir* evrensel bilim duruyor – yani, hegemonya savaşına kapılmış *iki* bilim.¹⁴⁰

Devletin kuramsal aygıtları

Liberal Batı’da akademik olarak tanınan ‘radikal düşünce’ boşluk içinde işlemez, toplumsal iktidar ilişkilerinin bir parçasıdır. Kültürel Çalışmalarla ilgili olarak şu eski Benjaminvari soruyu sormalıyız: Bunlar iktidarla açık olarak nasıl bir *ilişki içindedirler* değil, ama bunlar bizzat egemen iktidar ilişkileri *içinde* nasıl *konumlanırlar*? Kültü-

¹³⁹ Bkz.: Andrew Ross, *The Chicago Gangster Theory of Life*, Londra ve New York: Verso 1995.

¹⁴⁰ Kavramsal yapısı bir tahakküm duruşunun vücut bulması olan ‘Fen’ bilimleri ve (işbirliğine meyleden) ‘nâzik’ bilimler arasındaki karşıtlığın, Yeni Çağ *iki* zihinsel evren ideolojisine ne kadar yakın olduğunu görmek ilginçtir: Erkeksi ve kadınsı, rekâbetçi ve işbirliği içeren, rasyonel-ayrıştırıcı ve sezgisel-bütünleştirici. Kısacası, modern-öncesi *iki* ilke – Erkeksi ve Kadınsı – arasındaki gerilim olarak kavranan evrenin cinsiyetleştirilmesine tehlikeli biçimde yaklaşılmaktadır.

rel Çalışmalar, egemen iktidar ilişkilerini meydana çıkaran ama gerçekte bu ilişkilere kendi katılımlarını karanlıkta bırakan eleştirel olarak öz-düşünümsel bir söylem olma numarası yapmaz mı? Şu halde biz-zat Kültürel Çalışmalara ‘baskılayıcı’/yasakçı yasal iktidar yerine Foucaultcu üretken ‘biyo-iktidar’ nosyonunu uygulamak çok üretken olacaktır: Bırakın günümüz küresel tahakküm ilişkilerine fiilen tehdit oluşturmayı, ya Kültürel Çalışmalar alanı, tıpkı cinsellik ve onu düzenleyen ‘baskılayıcı’ söylemin birbirlerini mükemmelen tamamlar nitelikte oldukları gibi, kendi çerçevesini mükemmel biçimde buna uyduruyorsa? Ya patriarkal/özdeşlikçi ideoloji eleştirisi fiilen onu yok etme iradesinden ziyade bu ideolojiyle girdiği müphem bir hayranlıkla ihanet içindeyse? Burada, İngiliz Kültürel Çalışmalarından Amerikan Kültürel Çalışmalarına geçerken yaşanan sıçrama hayatî önemdedir: Her ikisinde de aynı temaları, nosyonları, ve benzeri şeyleri bulsak da, toplumsal-ideolojik işlevleri tamamen farklıdır: Buradaki sıçrama, gerçek işçi sınıfı kültüründen radikal akademik züppeye doğrudur.

Böylesi eleştirel saptamalara karşın, karşısındaki *direnış*, Kültürel Çalışmaların mevcut akademya bünyesine hâlâ tam olarak uyum sağlamamış yabancı bir beden olduğunu gösterir: Bilişselcilik nihaî olarak akademik bilginin standart işleyişi içinde – ‘profesyonel’, rasyonal, görgül, problem-çözücü... kuram – egemenlik bölgesini, bu mütecavizi bertaraf ederek yeniden işgâl etme girişimidir. Şu halde bilişselcilik ve Kültürel Çalışmalar arasındaki ayrım basitçe iki doktrin, veya iki kuramsal yaklaşım arasındaki ayrım gibi değildir; nihaî olarak iki büsbütün farklı kip, veyahut daha çok, içinde iki farklı kurumsal bilgi aygıtı barındıran bilgi *pratikleri* arasında yer alan çok daha radikal bir ayrımdır. Bu – Althusser’in formülleştirmesini kullanırsak – ‘devletin kuramsal aygıtları’ boyutu büyük önem taşır: Eğer bunu kale almazsak, bilişselcilik ve Kültürel Çalışmalar arasındaki uzlaşmaz karşıtlık noktasını kolayca kaçırırız. Bilişselcilerin psikanalize muhalefetlerini vurgulamaktan hoşlanmalarına şaşmamak gerek: Böylesi akademik-olmayan bilgi vak’asına iki tipik örnek, tabî ki, Marksizm

ve psikanalizdir. Psikanaliz bilişselci psikolojiden en az üç önemli özelliği ile ayrılır:

1. Kendini görgül olarak sınanmış nesnel bilgi olarak sunmadığı için (psikiyatrik tedavinin sağlık sigortası ile kapsandığı ülkelerde) devlet veya sigorta şirketinin, hastanın masraflarını ne kadar karşılayacağına bağlı olarak devam eden kalıcı bir problem vardır.

2. Aynı nedenden dolayı, psikanalizin kendini akademik psikoloji veya tıbbî psikiyatri bölümleri oluşumuna dahil edememe gibi içsel bir zorluğu vardır, böylece genellikle ortalıkta dolanan kendini ya psikoloji ya da Kültürel Çalışmalar veya Karşılaştırmalı Edebiyat bölümlerine yamayan parazitsi bir varlık olarak işlev görür.

3. İçsel örgütlenmelerine gelince, psikanalitik cemaatler ‘normal’ akademik dernekler gibi (sosyoloji, matematik, vs. dernekleri gibi) işlev görmezler; ‘normal’ akademik derneklerin bakış açısından, güçlü otoriter veya karizmatik bir liderin tahakkümü altında ilelebet fraksiyoner mücadele halinde olan alt-grupların faili olduğu ‘dogmatik’ bir disiplinin işlevinin ötesine geçmez – çatışmalar rasyonel argümantasyon ve görgül sınama ile değil, daha çok sekter dinsel mücadelelerde olduğu gibi çözülür. Kısacası, burada (kişisel) aktarım fenomeni ‘standart’ akademik cemaatinkinden tümüyle farklı biçimde işlev görür. (Küçük farklarla aynısı Marksizm için de geçerlidir.)

Nasıl Marksizm kendi içgörülerine olan direnişi, tam da kendi nesnesi tarafından doğrulanan ‘kuramsal anlamda sınıf mücadelesinin bir sonucu’ olarak yorumlarsa, psikanaliz de kendine olan direnişi kendi konusu olan bilinçdışı süreçlerinin bir sonucu olarak yorumlar – her iki durumda da kuram kendine referans veren bir döngüye yakalanır; denebilir ki, bunlar *kendilerine karşı direnişe dair kuramlardır*. Günümüzde bu hayatî nokta ile ilgili durum, (psikanalizin Kültürel Çalışmalar versiyonu gibi) ‘marjinal’ disiplinlerin bizi standart akademik disiplinin ‘baskılayıcı’ otoriter rejiminden özgürleştiren ‘anarşistler’ olarak algılandığı 1960’larda ve 1970’lerin başlarındaki durumdan

büsbütün farklı, neredeyse bunun tam karşısı yerededir: Kültürel Çalışmaların bilişselci eleştirmenlerinin kurcaladığı ortak algı, günümüzde, (artık ondan geriye ne kaldıysa) psikanalizin Kültürel Çalışmalar versiyonunun sekte, ‘Stalinist’, otoriter, saçma sapan sahte-kuramsal fraksiyon mücadelelerine gömülmüş, kendilerini bu kapalı ve tıkkış tıkkış atmosferi dağıtan taze hava gibi tanıtırken, bu mücadelelerde Parti çizgisinin görgül araştırmalara ve rasyonel argümantasyona galip geldiği görüntüye aittir – en azından biz farklı hipotezler ortaya atmakta ve bunları sınamakta özgürüz, artık küresel Parti çizgisinin dogmatik dayatmalarınca ‘terörize’ olmuyoruz. Şu halde 1960’ların akademik kurumsallaşma karşıtlığı mantığından çok uzaklardayız: Bugün akademya kendisini, bizi ‘yıkıcı’ Kültürel Çalışmaların rahatsız edici kısıtlamalarından kurtaran özgür ve açık tartışma mekânı olarak tanıtıyor. Ve elbette ki, her ne kadar otoriter peygambersi söyleme ‘gerilemek’, Kültürel Çalışmaları tehdit eden, onu kolayca baştan çıkaracak tehlikelerden biri olsa da, yine de üzerine odaklanması gereken şey, bilişselci duruşun *kurumsal* akademik üniversite söylemini entelektüel *özgürlüğün* odağı olarak nasıl hiç sorun yaşamadan başarıyla sunduğudur.

Sonuç: ‘... ve gariban (totaliterler) şiişsel bir zamanda kimden yanadır?’

ki bu bölümde okur, ‘totalitarizm’ hayaletinin (Üçüncü Dünya’nın ‘çalgın diktatörleri’; popülist Yeni Sağ; sayısal Büyük Birader) hâlâ ortalıkta gezindiğı konusunda uyarılmaktadır

Sosyalizmin çöküşünü izleyen kapitalizmin engel tanımayan kendini-kuruşunda ‘totaliter tehdit’ hayaleti üç biçimde varlığını sürdürüyor: Genellikle Kötü Diktatörlerde vücut bulan (Slobodan Miloşeviç, Saddam Hüseyin) yeni dinsel-etnik köktencilikler; Yeni Sağ popülizmin bizzat Batı içinde yükseliş; ve bitmese de son olarak, yaşamlarımızın sayısallaşması, özgürlüğümüze nihaî tehdit oluşturlar – yakında gündelik yaşamlarımız o derece kayıt altına alınacak ve kontrol edilecek ki, önceki polis devletinin kontrolü bunun yanında çocuk oyuncağı kalacak: ‘Mahremiyetin sonu’ ufukta görünüyor.

O halde, birinci biçimden başlayalım. Öyle görünüyor ki, Batılı ‘Aydınlanmış’ liberal devletlerin günümüz Miloşeviç ve Saddam Hüseyin gibi yöneticilerin ‘köktenci’ rejimlerini algılayış ve müdahale biçimlerinde köklü bir yanlış iletişim söz konusu. Sanki Batı’dan gelen tüm baskılara karşı kapalı gibi duruyorlar: Bunları bombalasanız, topraklarından parçalar kopartıp alsanız, uluslararası toplumdan soyutlayıp katı yaptırımlar uygulasanız, mümkün olan her biçimde aşağılarsanız da, ihtişamlarına dokunulmadan yaşamlarını sürdürebiliyor, Yeni Dünya Düzeni’ne meydan okuma cüretini gösterebilen cesur lider görüntüsünü koruyabiliyorlar. Aslında o kadar da yenilgiyi zafere dönüştürdükleri söylenemez; bundan ziyade bir tür Budist bilge gibi saraylarında oturup ara sıra neredeyse Battaillevari aşırılıklar tarzı, beklentileri yerle bir eden tuhaf ve alışılmadık jestlerini sürdürüyorlar, tıpkı Miloşeviç’in oğlunun NATO’nun Yugoslavya bombardımanının orta yerinde Disneyland’ın yerel versiyonunu açması, ya da Saddam’ın kendi seçkin *nomenklatura*’sı için büyük bir lunapark inşa ettirmesi gibi. Ne sopa (tehditler ve bombalar) ne de havuç işe yarıyor....

O halde Batı algısı nerede yanılmıştır? Bu durumu mutluluğun hazcı rasyonel takibi ve ideolojik fanatiklik arasındaki karşıtlığın ob-

jektifinden okursak, Batı algısı bir başka çift karşıtı dikkate almakta başarısız olmuştur: Hissizlik ve müstehcenlik. Günümüz Sırbistan'ında gündelik yaşama egemen olan hissizlik yalnızca Miloşeviç'e karşı 'demokratik muhalefeti' değil, ama kutsal milliyetçi hedeflere dönük çok daha yetkin bir kayıtsızlığı ifade eder. Kosova'yı kaybettiğinde Sırplar nasıl oldu da Miloşeviç'e karşı ayaklanmadılar? Tek tek her sıradan Sırp yanıtı bilir, bu Sırbistan'da ayan beyan bir sırdır: Aslında Kosova *umurlarında* bile *değildi*. Böylece Kosova kaybedildiğinde gizli tepki derin bir oh çekmekti: En sonunda başımıza bu kadar dert açan 'kutsal' topraktan kurtulduk!

En koyu milliyetçi-karşıtı Batılı Solcu entelektüelin bile bu kökten hissizliği yakalayamamasının nedenlerinden biri, Yugoslav krizinde algılarını tıkayan standart Solcu önyargı ve dogma yumağıdır. Bunların başında da Yugoslav öz-yönetim Sosyalizminin yaşayabileceğine ve Slovenya (veya Hırvatistan) gibi küçük ulusların (modern demokratik bir devlet olma potansiyelinden asla kuşku duyulmayan Sırbistan'la açık karşıtlık oluşturacak şekilde) fiilen modern demokrasiler gibi işleyemeyeceğine, ama kendi başlarına bırakıldıklarında illâ ki proto-Faşist 'kapalı' cemaat yapısına gerileyeceklerine dair gizli inançlar gelir. Bu kilit nokta hakkında Alain Badiou gibi keskin zekâlı filozoflar bile saygıyı hakeden tek Yugoslavya'nın Tito'nun Yugoslavya'sı olduğunda ısrar eder, ve bu Yugoslavya'nın etnik çizgiler boyunca parçalanması konusunda tüm taraflar, Sırplar, Slovenler veya Bosnalı'lar, kendi başlarına nihaî olarak aynı 'etnik temizlikçilerdir':

Sırp milliyetçiliği beş para etmez. Ama hangi anlamda diğerlerinden daha kötüdür? Daha kapsamlıdır, daha yaygındır, daha iyi silâhlanmıştır; kuşku yok ki suç içeren tutkularını gerçekleştirmek için daha fazla şansa sahiptir. Ama bunlar yalnızca fiilî koşullarla ilgili meselelerdir... Varsayalım ki yarın Kosova milliyetçisi KKO gücü eline geçirdi: Kosova'da tek bir Sırp'ın kalacağını akıl alır mı? Kurban retoriği bir yana, bir Kosovalı (ya da Hırvat, ya da Arnavut veya Sloven, ya da Bosnalı-Müslüman) milliyetçiyi bir Sırp milliyetçisine tercih etmemizi gerektirecek bir tane bile geçerli politik gerekçe görmedik.... Kuşkusuz Miloşeviç vahşi

bir milliyetçidir, ama tıpkı Hırvat, Bosnalı veya Arnavut meslektaşları gibi.... Çatışmanın başından beri Batılılar gerçekte yalnızca – ve hayret uyandıracak şekilde – güçlünün (Sırp ve onun yardımcıları Hırvat) milliyetçiliğine karşı zayıfın (Bosnalı, Kosovalı) milliyetçiliğinden yana oldular.¹⁴¹

Bu kayıp, Yugoslavya için duyulan böylesi bir nostaljik Solcu özlemin nihaî ironisi, Yugoslavya’nın varisi ile onu fiilen öldüren gücün ta kendisini özdeşleştirmekle sonuçlanmasıdır: Miloşević’in Sırbistan’ı. 1990’lardaki Yugoslav-sonrası krizde Titocu Yugoslavya’nın pozitif mirasının – o çok beğenilen çokkültürcü hoş görüşünün – vücut bulmuş hali (‘Müslüman’) Bosna’dır: Bosna’ya karşı Sırp saldırganlığı (aynı anda) hakikî anlamda ilk post-Titocu (algısı güçlü bir Sırp sosyalbilimcinin on yıldan fazla bir süre önce dediği gibi, sanki Tito ölmüş gibi davranan ilk Yugoslav politikacı) Miloşević’in saldırganlığıdır, Titocu etnik ‘kardeşlik ve birlik’ mirasına sarılanlara rağmen. ‘Müslüman’ ordunun yüce kumandanı Rasim Deliç’in bir etnik Sırp olmasında şaşacak bir şey yoktur, 1990’lar boyunca ‘Müslüman’ Bosna devlet dairelerinde Tito portrelerinin hâlâ asılı olduğu eski Yugoslavya’nın tek parçası olmasında şaşacak bir şey yoktur. Yugoslav savaşının bu hayatî unsuruna yokmuş gibi davranmak ve Bosna çatışmasını farklı ‘etnik gruplar’ arasındaki bir içsavaşa indirmek doğal bir jest değil, ama daha en baştan çatışmadaki taraflardan birinin (Sırp) bakış açısını benimseme jestidir.

Küresel liberal kapitalizmin partizanları, eski-Yugoslav toplulukları bekleyen tek seçeneği Batılı liberal kapitalizmi kucaklamak veya kendi etnik hapislerinde tıkalı kalmak gibi görüyorlar – peki ya bu sahte bir alternatifse, ya Sırp demokratik muhalefetinden Vespa Peşiç’in Sırbistan’ın ‘Ruslaştırılması’ dediği, bu ikisinin birleşiminden oluşan üçüncü bir seçenek varsa? Ya Miloşević’ten sonra çürümüş *nouveaux riches*’den ve mevcut politik sınıfın üyelerinden oluşan yeni bir yönetici seçkin sınıfı oluşur ve Batı’ya kendilerini Batı yanlısı olarak gösterirken hakiki demokratik dönüşümleri sonsuza kadar erteleyerek bunu da özgül koşullarla meşrulaştırmaya kalkar ve Ba-

¹⁴¹ Alain Baidou, *La Sainte-Alliance et ses serviteurs* (Nisan 1999), Internet aracılığıyla yayıldı.

tı'nın desteğini çekmesi durumunda (kendileri iç politikalarında fiilen milliyetçi bir çizgi izlerken) katı milliyetçilerin yeniden iktidarı ele geçireceklerini iddia ederlerse? Bir başka ifade ile, ya Miloşeviç, (sonunda) iktidarı terk etmesinin akabinde, bunların tüm günahlarını üzerine alan İsa-benzeri bir rol oynarsa? Miloşeviç, Batılı güçlere göre, Yugoslavya'da yanlış giden her şeyi bünyesinde barındıran bir parya olduğu için onun devrilmesi yeni demokratik bir başlangıç şansı olarak kutlanacaktır – Yugoslavya, hiçbir bedel ödemediye yeniden kabul görecektir. Aynı senaryo, Başkan Franjo Tudjman'ın ölümünden sonra Hırvatistan'da gerçekleşiyor bile. Tudjman'ın cenaze töreni uluslararası toplum tarafından dikkate alınmadı; çoğu yorumcunun işlediği ana tema, onun inatçılığının Hırvatistan'ın demokratikleşmesi önündeki ana engel olduğu yolundaydı, böylece Tudjman'ın aradan çıkması demokratik Hırvatistan için yeni umutlar doğurmuştur – sanki çürümüşlükten Hırvat 'etnik temizliğine' kadar bağımsız Hırvatistan'a ait bütün karanlık unsurlar, sihirli değnekle ortadan kaybolacak, Tudjman'ın bedeniyle birlikte defnedilecekmiş gibi. Bu Miloşeviç'in ulusuna yapabildiği son iyilik olmasın?

Bu fenomen görüldüğünden daha geneldir. Pek çok Üçüncü Dünya devletinde yönetici seçkinlerin ideolojik çağrısı (Çağrı/çağırma, '*interpellation*') ikilidir: Kentlerdeki elit, liberal-demokratik çağrıya başvururken eşzamanlı olarak bireyleri (özellikle ücra köşelerdekileri) salt *etnik* bir cemaate ait üyeler olarak çağırır. Ve, patronluk taslayan Batılı iyiliksever müdahillerden Mandela'ya kadar pek çok politik failin yanılması, etnik özdeşleşmenin, bu 'vahşi kabile etnik şiddetinin' isnad edilen kaynağının kolayca askıya alınabileceği ve evrensel demokratik yurttaşlık rejiminin doğrudan dayatılabileceğidir. Bosna'dan Kenya'ya kadar deneyimler göstermiştir ki, bu çözüm işe yaramamaktadır. Bu vak'ada ortaya çıkan katastrofik sonuç, temel *politik* opsiyonların etnik farklar tarafından üstbelirlenmesi (ya da istilâya uğraması, renklenmesi) olmaktadır (belli bir politik yönelim belli bir etnik cemaatin üyeleri ile özdeşleşmektedir).

Şu halde problem o kadar da Batı'nın ne yapması gerektiği (ya da ne yaptığı) ile değil de, ne *yapmaması* gerektiği ile ilgilidir. Yugoslav krizine Batılı erteleme tavrının ve (aşırı) tepkinin kasvet veren sonucu şimdi, 2000'de, orta Balkanlar'da büyük bir bölgede hukuk ege-

menliğinin geniş ölçüde askıya alınması, politik iktidarın açıkça organize suçlarla bağlantıları, kaçakçılığın doğrudan devlet eliyle örgütlenmesi, cinayetin politik bir silâh olarak hoş görülmesi olmuştur – kısacası, burası politik haydutluğun doğrudan yönetimi altına girmiştir. O halde Batı’nın algı yanlışının köklerinde yatan nedir?

Yaklaşık bir yıl kadar önce Avusturya televizyonunda bir Sırp, bir Arnavut, ve bir Avusturyalı pasifist arasında Kosova ile ilgili bir tartışma sahnelendi. Sırp ve Arnavut kendi görüşlerini tutarlı ve rasyonel biçimde sundular (tabii ki, *eğer ve yalnızca eğer*, her birinin temel öncülünü kabul edecek olursak: yani, Kosova Sırbistan’ın tarihi beşiğidir ve Sırların burası ile ilgili inkâr edilemez hakları vardır; yani, Sırlar tarafından on yıllardır baskı altında tutulan Arnavutlar egemen politik bir varlığı hak etmektedirler). Bunların tersine Avusturyalı pasifist iki hasmına yalvaran uzlaştırmacı bir role soyundu: ‘Ne düşünürseniz düşünün yeter ki birbirinizi vuramayacağınıza, nefret ve intikam duygularının korkunç çekiciliğine kapılmamak için elinizden geleni yapacağınıza söz verin!’ Bu noktada iki ‘resmî’ hasım, Sırp ve Arnavut, ortak bir şaşkınlık ifadesi dayanışması ile kısa bir süre için sanki şöyle dercesine bakiştılar: ‘Bu geri zekâlı neden bahsediyor? *Herhangi bir şey* anlamış mı ki?’ Bakışların kesiştiği bu kısa ân içinde ben bir umut parıltısı gördüm: Eğer bu Sırp ve Arnavut, birbirleriyle kavga edeceklerine güçlerini birleştirmeyi becerip aptal pasifisti tepeleyebilselerdi, Yugoslavya için hâlâ bir umut olabilirdi.

Ölümcül bir yanlış anlamadan kaçınmak için: Gücü olmayan bir pasifistle dalga geçmenin kolay olduğunun farkındayım. Ancak, bu Sırp ve Arnavut’un bakışmaları iki saldırgan milliyetçi arasındaki dayanışmanın karşılıklı kabulü değil, Avusturyalı pasifistin söyledikleri karşısındaki şaşkınlıklarının ifadesiydi. Şaşırmaları pasifistin Balkanlardaki durumda varolan etnik, dinsel, vs. karmaşıklıktan bîhaber olmasından değil, *etnik mitler ve tutkularla ilgili yüz yıllık gevezeliği fazla ciddiye alıp, bu mitlerin ‘tuzağına düşmek’ şöyle dursun, bizzat Sırp ve Arnavutların onları manipüle ettiklerini görmemesindendi*. Pasifistteki sahtelik, fiilî pasifistliği değil, post-Yugoslav savaşının nihaî nedeni olan etnik hoşgörüsüzlüğü ve eski etnik nefretlerin yeniden ortaya çıkışını söyleyen depolitize olmuş, *ırkçı* görüşüdür.

Burada okurun örtük ırkçılığını sınayacak basit bir test önermek

isterim. Bu, Devrimci terör doruklara ulaştığında Ulusal Meclis'e elindeki bir kitapçığı gösterip, üyeler arasındaki hainlerin adlarının yazılı olduğunu iddia ettiği Robespierre'in ünlü şakasındaki sözleri izliyor: 'Eğer bu odadakilerden biri isminin şu anda bu kitapçıkta yazılı olduğu korkusunu taşıyorsa, tam da bu korku onun hain olduğunun su götürmez kanıtıdır!' *Mutatis Mutandis*, ben de şöyle iddia etme niyetindeyim: Eğer bu satırları okuyan biri, Sırp ve Kosovalı'nın bakışmalarının bir umut parıltısı içerdiği yolundaki tezim hakkında azıcık da olsa utanç duyuyorsa, eğer benim zavallı iyi niyetli pasifist-le açıkça dalga geçmem konusunda azıcık bir huzursuzluk bile duyuyorsa, *bu huzursuzluk okurun bir ırkçı olduğunun su götürmez kanıtıdır*.

Bunlar bizi uygun biçimde Avusturya'ya getiriyor: Emin olabilirsiniz ki, 2000'in ilk aylarında aynı pasifist Jörg Haider'in *Freidemokraten*'inin Avusturya hükümetinde yer alması ihtimalini protesto eden gösterilerin hepsine katılmaktadır. Bu ihtimal, Batılı dünyadaki 'meşru demokratik' politik blok yalpazesinin tamamında dehşet uyandırmıştı: Sosyal Demokrat Üçüncü Yolcu Sol'dan Hristiyan tutuculara, Chirac'tan Clinton'a kadar – tabii İsrail'den söz etmeye bile gerek yok – herkes 'endişelerini' ifade etti ve Avusturya'ya en azından sembolik diplomatik karantina yaptırımını uygulanacağını duyurdu, bu hastalık kaybolana veyahut gerçekten de tehlikeli olmadığı ispatlanana kadar. Bazı yorumcular bu dehşet duygusunu Avrupa'da II. Dünya Savaşı-sonrası temel anti-faşist demokratik oydaşmanın hâlâ ayakta olduğu şeklinde algıladılar – ancak acaba her şey bu kadar berrak mı?

Burada yapılması gereken ilk şey, on yıl kadar önce Sağcı popülist partiler ciddî bir mevcudiyet gösterince (Avusturya'da Haider, Fransa'da le Pen, Almanya'da Cumhuriyetçiler, ABD'de Buchanan) baskın demokratik politik alanda ne kadar iyi gizlense de kuşku götürmeyecek bir oh çekildiğini hatırlamaktır. Rahatlatan haber şu idi: İşte uygun biçimde nefret edebileceğimiz, demokratik oydaşmamızı sergilemek için fedâ edebileceğimiz – dışlayabileceğimiz – en azından bir düşman! Bu rahatlatma, oluşum halinde olan ve sıklıkla 'post-politik oydaşma' adıyla anılan şeyin oluşturduğu arka plan ışığında okunmalıdır: Onlara karşı Bizim yerinde antagonistik politik tepki-

mizi hâlâ devreye sokabileceğimiz, ciddî ağırlığı olan tek politik kuvvet yeni popülist Sağ’dır.

Kasım 1999’un sonunda New York siyasetinde tuhaf bir şey oldu: Harlem’den çıkmış Siyah politik aktivist Lenora Fulani, Patrick Buchanan’ın Reform Partisi başkanlık adaylığına, onu Harlem’e getirmeye çalışıp seçmenleri ondan yana olmak için harekete geçireceğini deklare ederek, destek verdi. İki ortak da bir dizi kilit konuda farklılıklarını kabul etseler de, ‘ekonomik popülizm ve özellikle serbest ticarete duydukları antipati konularındaki uzlaşmalarını’ vurguladılar. Marksist-Leninist politikayı benimseyen aşırı Solcu Fulani ve Reaganvari Soğuk Savaşçı önde gelen sağ-kanat popülist figür Buchanan arasındaki bu paktın nedeni nedir? Liberal sağduyunun yanıtı hazırdır: Aşırılar – Sağ ve Sol ‘totalitarizm’ – demokrasiyi reddetme, özellikle günümüzde, küresel ekonominin eğilimlerine adapte olma konusundaki paylaşılmış yeteneksizlikleri noktasında buluşurlar. Dahası, Yahudi-karşıtı gündemleri de örtüşüyor mu? Radikal Afro-Amerikanların Yahudi-karşıtı önyargıları iyi bilinirken, Buchanan’ın Amerikan Kongresi’ni ‘İsrail işgâli altındaki topraklar’ nitelemesini kim unutabilir? Böyle liberal palavralara karşı Fulani ve Buchanan’ı gerçekten birleştiren şeyin ne olduğuna odaklanmalıyız: Her ikisi de bildik ‘kaybolan işçi sınıfı’ adına konuşurlar (konuşur gibi yaparlar).

Postmodern ‘radikal’ politika, bu ‘kaybolan işçi sınıfı’ ve bununla birlikte gelen uzlaşmaz sınıf karşıtlığının giderek devre dışı kaldığı tezini *kabul eder*; savunucularının pek severek söyledikleri gibi, sınıf karşıtlığı, diğer tüm karşıtlıkların indirgenerek ‘ifade edilebildiği’ nihai yorumsamacı referans noktası olarak ‘özcüleştirilmemelidir’. Günümüzde, yeni çoğul politik öznelliklerin (sınıfsal, etnik, eşcinsel, ekolojik, feminist, dinsel...) güç bulduklarını ve aralarında bütünüyle olumsal hegemonik mücadelenin doğurduğu ittifakların oluştuğuna tanıklık ediyoruz. Ancak, yaşam tarzlarının çeşitliliğinin günümüz çokkültürcü kutlaması konusunda Alain Badiou ve Fredric Jameson kadar farklı filozofların ifade ettikleri gibi, bu güçlenen farklılıklar altta yatan Tekliğe dayanmaktadır: Fark’ın, uzlaşmaz karşıt aralığının, radikal yıkımına.¹⁴² Aynı şey, yapısöküme tâbi tutulması gereken

¹⁴² Alain Badiou, *Deleuze*’de (Paris: PUF 1998), Deleuze’un aynı anda hem rizoma-

‘ikili karşıtlık’ olarak standart postmodern cinsiyet eleştirisi için de geçerlidir: ‘Yalnızca iki cinsiyet değil, ama bir cinsiyetler, cinsel kimlikler çokluğu vardır...’ – bu cinsler çokluğunun hakikati *Unisex*’dir, bu çokluğu muhafaza etme hizmeti veren sapkın Aynılığın sıkıcı tekrarında Fark’ın yerle bir edilmesi. Tüm bu vak’alarda, ‘güçlenen çokluğu’ devreye soktuğumuz an, aslında ifade ettiğimiz bunun tam tersi, altta yatan ve her şeyi kapsayan Aynılıktır – tüm toplumsal bünyeyi etkileyen radikal antagonistik aralık nosyonu yerle bir edilmiştir: Burada karşıtıksız Toplum, içinde tüm kültürel cemaatler, yaşam tarzları, dinler, cinsel yönelimler çokluğunun rahatça yer bulacağı küresel ‘konteynerdir’.¹⁴³

tık çokluğun güçlenmesinin filozofu hem de modern felsefenin en radikal tekçisi, Aynılığın [*Sameness*, – ç.n.], tüm farkları kaplayan Bir’in baş filozofu olduğunu vurgulaması son derece haklıdır–salt yazdıklarının içeriği düzleminde değil, ama biçimsel yordamı düzleminde de: Deleuze’ün stilini, felsefi sistemlerden edebiyat ve sinemaya kadar analiz ettiği tüm fenomenlerde aynı nosyonel kalıbı zorlayıcı takıntı zorlanma [*obsessional compulsion*, – ç.n.] ile ileri sürmesi karakterize etmez mi?

¹⁴³ Cinsel farkı pas geçmeye çalıştığımızda doğan açmaza en iyi örnek Judith Butler’ın kayıp nesne ile melankolik özdeşleşme aracılığıyla cinsel farkın inşa olduğuna dair nosyonudur: (Mitik, ‘ilksel olarak bastırılmış’) başlangıçta, bir kadın (veya erkek) aynı-cinsten nesneye libidinal olarak bağlı idi; sosyosembolik normatif düzenin baskısına bağlı olarak bu bağ reddedilmek zorunda kalındığında özne reddedilen libidinal nesne ile özdeşleşir: ‘Kadın’ bizzat kendisi kaybolmuş/reddedilmiş kadınsı libidinal nesneye dönüşmüş bir öznedir, ve aynı şey ‘erkek’ için de geçerlidir... (Bkz.: Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA: Stanford Üniversitesi Yayınları 1998). Bu aslında gayet incelikli olabilecek çözümün problemi, cinsel fark önkabulü ile cinsel farkı açıklamasıdır: Eğer kadın ve erkek arasındaki cinsiyet farkı hâl-i hazırda ortalıkta değilse, bir kadın nasıl olur da, daha kadın olmadan, libidinal nesnesi olarak (*bir erkeği değil de*) başka bir kadını seçebilir? Buna karşılık olarak (aynı) cinsle ilk özdeşleşmenin basit bir biyolojik gerçek ve ikincinin sembolik bir kalıp olan cinsle olabileceği için döngüsel sıralamanın son derece açık olduğunu ileri süren çıkarsa, bizzat Butler tarafından *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*’de (New York: Routledge 1990) başarıyla ‘yapısı sökülün’ doğa ve kültür arasındaki o pek basit karşıtlığa dayanmış olur. Cinsiyet farkına dair bu döngüsellik doğar çünkü, cinsiyet farkının gerçek olarak statüsü netleştirilmemiştir. Butler’ın Lacancı Gerçek’e karşı temel argümanı Sembolik (olan içinde ele alınabilecek olanlar) ve Gerçek (sembolleştirilemeyenler) arasında ayırım yapmanın kendisinin *par excellence* sembolik bir jest olduğu yolundadır. Böyle bir nosyon temsil dışında kalan gerçekliğe karşı standart idealist argümana dayanır: Temsiller dünyası ile kısıtlı olduğumuza göre, temsili temsil edilen Ötedeki arasında yapılacak her ayrıştırma girişimi hâl-i hazırda temsiller dünyasının

Karşıtlığın neden bir ikili içermek zorunda olduğuna dair hâl-i hazırda gayet kesin bir *felsefî* gerekçe vardır – yani, farklılıkların ‘çoğullaşmasının’ neden altta yatan Bir’in yeniden ileri sürülmesi anlamına geleceğine dair. Hegel’in vurguladığı gibi, her cinsin nihaî olarak yalnızca iki türü olabilir – yani, özgül fark, nihaî olarak cinsin kendisi ve onun (anılan) türleri arasındaki farktır. Örneğin evrenimizde cinsiyet farkı basitçe insan cinsinin iki türü arasında değil, ama cinsi anlatan bir terim (insan/‘Man’) ve cins içindeki, onun özgülleşmesi, tikel uğrağı olarak Farkı anlatan öteki terim (kadın) arasındadır. Şu halde diyalektik analizde çoğul türler görünümü olsa da, daima doğrudan söz konusu türe vücut veren istisnâi cinsi aramalıyız: Hakiki Fark, bu tür ve diğer hepsi arasındaki ‘imkânsız’ farktır.

Ernesto Laclau paradoksal olarak, burada Hegel’e yakındır: Lac-lau’nun hegemonya nosyonunun doğasında, özgül unsurlar (gösterenler) arasında bir tanesinin doğrudan bizzat imkânsız evrensellüğün boş gösterenini ‘renklendirmesi’ fikri vardır, şu halde, bu hegemonik takım yıldızı içinde, özgül gösterene karşıt olmak, bildiğimiz ‘topluma’ karşıt olmaya eşittir.¹⁴⁴ Antagonistik ikili yerini amansız ‘güçlenen çokluğa’ bıraktığında, bu yolla yerle bir edilen aralık, sonuç olarak, basitçe toplum *içindeki* farklı içerikler arasındaki aralık değil, ama tam da Evrensel Toplumsal nosyonunu etkileyen Toplumsal ve Toplumsal-olmayan arasındaki antagonistik aralıktır. Yanlış anlamlardan kaçınmak için: Elbette ki belli bir sembolik Norm’un çeşitlendirmeleri veya bundan sapmalara indirgenemeyecek öznel cinsel konumların ve pratiklerin çoğulluğu diye bir şey söz konusudur (‘düz’ heteroseksüellik gibi). Ancak kilit soru şudur: Bu çoğulluk bir antagonizma/imkânsızlık Gerçek’inin, bir dizi başarısız sembolleştirme çabasının ürünü olarak mı doğar, yoksa, basitçe kendi ortamı olan her şeyi kapsayan Bir’e karşı güçlenen çokluk mudur?

içinde yer alacaktır – veya, Hegel’in söyleyeceği gibi, Kendi-İçinde ve Bizim-İçin arasındaki fark, zaten Bizim-İçin’dir: Şunu demek istiyorum ki, ‘dışarıda’ varolanı kendi için olandan ayırtıran, kendinden bağımsız olarak bizzat bilincin kendisidir. Ancak Lacancı Gerçek, (sembolik) temsiller dünyasının dışında yer alan erişilemez Kendi-İçinde değil, onun *içsel* kısıtlılığı, sayesinde *temsil dünyasının ‘dışında’ hiçbir şey olmamasına rağmen temsillerin hatalı olduğu şeydir.*

¹⁴⁴ Bkz.: Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londra ve New York: Verso 1996.

Bu Aynılık evreninde politik Fark'ın ürettiği temel benzeşim biçimi iki parti sistemidir ki bu *temel olarak olmayan seçme şansı benzeşimidir*. İki kutup da son zamanlarda Clinton ve Blair tarafından modern Sol'un kilit doktrini olarak yükseltilen 'sıkı malî politika' içeren ekonomik politikada yakınlaşırlar: Sıkı malî politikalar ekonomik büyümeyi sağlar ve büyüme daha iyi sosyal güvenlik, eğitim ve sağlık savaşında daha etkin toplumsal politikalar izlemeye el verir. Aralarındaki farklar, karşıt kültürel eğilimlere indirgenmiştir: Çok-kültürcü, cinsiyet, vs. 'açıklık' ve karşısında geleneksel 'aile değerleri'. Ve dikkat çekici biçimde Batılı toplumlarımızda anaakım 'işçi sınıfından' artık geriye ne kaldıysa ona hitap eden ve onu harekete geçirmeye gayret eden Sağcı seçenek iken, çokkültürcü hoşgörü ayrıcalıklı yeni 'sembolik sınıfların' (gazeteciler, akademisyenler, yöneticiler...) sloganı haline gelmiştir. Bu politik seçenek – Almanya'da Sosyal Demokrat veya Hristiyan Demokrat; ABD'de Demokrat veya Cumhuriyetçi – bir Amerikan kafeteryasında yapay tatlandırıcı istediğimizde içine düştüğümüz hali ister istemez hatırlatır: Karşımızda, minik mavi veya kırmızı paketlerde duran ve herkesin kendine göre bir tercihinin olduğu (kırmızıları boş ver, kanserojen maddeler içeriyor veya tam tersi) hep aynı seçenek bulunur, *Nutra-Sweet Equal* veya *High&Low*; bu saçma sapan tercihine yapışma adeti olsa olsa alternatiflerin büsbütün anlamsızlığını vurgular.

Aynı şey, 'seçme özgürlüğünün' Jay Leno ve David Letterman arasında olduğu gece geç saat sohbet programları için de geçerli değil midir? Veya alkolsüz içecekler için: Kola mı Pepsi mi? Çok iyi bilinen bir gerçek şudur ki, çoğu asansörde 'Kapıyı kapat' düğmesi tamamen işlevsiz bir plasebodur ama bireylere bir şekilde olaya dahil oldukları, asansörün hızına katkıda bulundukları izlenimi verir – bu düğmeye bastığımız zaman kapı, çıkacağımız katın düğmesine basmamızla tam olarak aynı hızda kapanır, 'Kapıyı kapat' düğmesine de basmak süreci hızlandırmaz. Bu sahte katılıma dair aşırı vak'a, bireylerin günümüz 'postmodern' politik sürece katılımları için gayet uygun bir eğretilerdir....

Tabii ki, bütün bunlara verilen postmodern yanıt, radikal antagonezmanın yalnızca toplum hâlâ bir bütünlük olarak algılandığı sürece geçerlidir – çelişki, özdeşlik etkisi altındaki farktır diyen Adorno de-

ğil miydi?¹⁴⁵ Şu halde buradaki fikir, postmodern çağda Toplum kimliğinin ricatının *eşzamanlı* olarak toplumsal bünyeyi kesen anta-gonizmanın da ricatı olduğudur – sonunda elimizde kalan, içinde çoklukların (yaşam tarzı çoklukları, vs.) aynı anda varolduğu nötr bir ortam olarak kayıtsızlığın Bir’idir. Materyalist kuramın buna verece-ği yanıt, tam olarak bu Bir’in, içinde çoklu kimliklerin güçlendiği bu ortak alanın, hâl-i hazırda bazı dışlamalara dayandığını, gözle görül-meyen antagonistik bir yarılma tarafından ayakta tutulduğunu göster-mektir.

Bu ise bizi tekrar, yeni liberal demokratik hoşgörölü çokkültürcü hegemonyanın meşrulaştırılması için kilit yapısal rol oynayan yeni politik Sağ’a götürür. Yeni Sağ, bütün merkez-sol liberal yelpazenin ortak negatif paydasını oluşturur: Onlar dışlanmışlardır, ki tam da bu dışlanmaları (bir hükümet partisi olarak kabul edilemezlikleri) yo-luyla, liberal hegemonyaya negatif meşruiyet verir, ‘demokratik’ eğilimlerinin kanıtı olurlar. Bu şekilde varlıkları politik mücadelenin *hakiki* odağını Sağcı tehlikeye karşı bütün liberal bloğun ‘dayanışma-sına’ doğru kaydırır (ki bu da, elbette, en küçük bir radikal Solcu al-ternatifin boğulmasıdır).

Bu günümüz ideolojik-politik sahnesinde ‘Üçüncü Yol’ sosyal demokrasinin ortaya çıkışı ile gerçekleşen liberal demokratik hege-monyanın nihaî kanıtıdır: ‘Üçüncü Yol’, tam olarak söylersek, liberal-demokratik kapitalizm hegemonyası altında (yani, en alt seviyedeki yıkıcı vurgusunu bile yitirmiş) sosyal demokrasi, böylece kapitalizm-karşıtlığı ve sınıf mücadelesine yapılacak son atıfları da dışlamayı ba-şarmıştır. Dahası, yeni Sağcı popülistlerin günümüzde, her ne kadar milliyetçi/ırkçı/dinsel kisvede de olsalar, kapitalizm-karşıtı bir retori-ği olan (ulusumuzun sıradan dürüst çalışan insanlarına ‘ihanet eden’ çokuluslu şirketler) insanlara hitap eden tek ‘ciddî’ politik güç olma-sı son derece dikkat çekicidir.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Bkz.: Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, New York: Continuum 1983, s. 43.

¹⁴⁶ Günümüz etnik-dinsel ‘köktenciliklerin’ dinamikleri karşısında Sol’un kafa karışıklığı – ve kavrama özü – ‘neo-’ ya da ‘proto-Faşist’ teriminin semptomatik yinelenişinin ihanetine uğrar. Bu terim, bir kavram olmaktan çok, tam da uygun bir kavram *eksikliğine* işaret eder (tek pozitif içeriği, ‘kısmen Faşizme benzese de gerçekten de Faşizm olmayan bir şey’ demesidir).

Birkaç yıl önce *Front National* kongresinde le Pen sahneye bir Cezayirli, bir Afrikalı ve bir Yahudi'yi çıkarıp onları kucakladıktan sonra toplanan kitleye şunları söyledi: 'Onlar benden daha az Fransız değiller – kimliğimize gerçek tehdit, Fransa'ya olan ödevlerini ihmal eden büyük çokuluslu Sermayenin temsilcileridir!' Bu sözler ne kadar ikiyüzlü olsalar da, gene de popülist Sağ'ın, Sol'un bıraktığı boşluğu doldurmak için nasıl harekete geçtiğini gösteriyor. Burada liberal-demokrat Yeni Merkez ikili bir oyun oynar: Bir yandan Sağcı popülistlerin gerçek düşmanımız olduğunu söylerken, diğer yandan bu 'demokratik' alanı hegemonize etmek için – egemenlik bölgesini tanımlamak, disipline etmek ve hakiki düşmanı radikal Sol'a karşı galip gelmek için – Sağ korkusunu manipüle eder.

Haider, sözüm ona eski Sol/Sağ karşıtlığını anlamsız kılan Yeni İşçi Partisi ve kendi Avusturya Özgür Demokratlar'ı arasındaki hırsımlığa vurgu yapmayı sever: Her ikisi de eski ideolojik safralarını atmış, esnek Pazar ekonomisini (deregülasyon, vs.) cemaat-tabanlı dayanışma politikası ile birleştirmiştir – yani bunlar eski refah devleti dogması dışında kalan bir cemaat dayanışması iddiası peşindedirler.¹⁴⁷ Böylesi ifadeler, elbette ki, bilerek ve isteyerek yanıltıcıdır, Heider politikasının yabancı düşmanı popülist çekirdeğini gizleme amacı taşır – bunlar, Güney Afrika *apartheid* partizanlarının kendi politikalarını, farklı kültürlerin refahının sürdürülmesini garanti altına alacak 'kimlik politikalarının' versiyonlarından biri olarak tanıtımları ile aynı diziye aittir. Ernesto Laclau¹⁴⁸ ideolojik yapının *unsurları* ve bunların kendi anlamını bu unsurlarda toplayan *eklemlenmesi* arasında bir ayrım ortaya atmıştı: Faşizm kolayca bir dizi özellik tarafından karakterize olmaz – bu unsurlar (ekonomik korporatizm, popülizm, yabancı düşmanı ırkçılık, militarizm, vs.) kendi içlerinde 'Faşist' değildirler, ama farklı ideolojik eklemlenmelerde yer bulabilirler – bunları 'Faşist' yapan, küresel Faşist ideolojik projeye özgül eklemlenmeleridir (söz gelimi, kapsamlı kamusal çalışmalar Nazi Alman-

¹⁴⁷ Bkz.: Jörg Heider, 'Blair and me versus the forces of conservatism', *The Daily Telegraph*, 22 Şubat 2000.

¹⁴⁸ Bkz.: Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: Verso 1975.

ya’sı ve Amerikan Yeni Uzlaşma içinde aynı rolü oynamamıştır). Aynı çizgiyi izleyerek, Haider’in manipölasyonunun nerede bulunduğunu göstermek kolay olacaktır: Haider ve Blair *gerçekten* tıpatıp aynı önlemleri ileri sürseler de, bu önlemler farklı küresel projelere eklenmiştir.

Ancak bütün hikâye bundan ibaret değıl: Haider aslında gerçekten de Blair’in bir tür tekinsiz ikizidir, onun müstehcen istihzası, Yeni İşçi Partisi’nin büyük gülümsemesini bir gölge gibi takip eder. Bunu kadim Stalinist terimlerle ifade edecek olursak: Her ne kadar Haider kendini Blair’le eşitlerken yalan söylüyorsa da, cümleleri ‘nesnel olarak doğrudur’: Yeni Sağ popölizm, küresel kapitalist çok-kültürcü hoşgörünün ‘baskılananın geri dönüşü’, onun gerekli ekidir. Haider’in iddiasındaki hakikat, Yeni İşçi Partisi ve Yeni Sağ popölizm arasındaki doğrudan özdeşlikte değıl, ama tam da bu popölizmi Üçüncü Yol projesinin tutarsızlıklarının ürettiğı gerçeğinde aranmalıdır. Üçüncü Yol, Haider’in Blair’e yapışmasından (ve ‘yapışma’ terimi burada tam olarak bokstaki anlamında kullanılmıştır) olduğı kadar Buchanan ve Fulani arasındaki tekinsiz koalisyondan, kendine tersine çevrilmiş biçimde – doğru – mesajı çıkarır. Aşırı Sağ’ın hükümete katılması Solcu ‘sekte’lik’ için bir ceza ve ‘yeni postmodern şartlarla uyuşmak değıldir’ – tam tersine, bu, Sol’un bütün radikal politik projelerini elden çıkarması ve Pazar kapitalizmini ‘şehirden oynanan tek oyun’ diye kabul etmesi sonucu ödediğı bedeldir.

Bu perspektiften bakıldığında, geleneksel değerlerin yeni tutucu savunusu bile yeni bir ışıktadır: Ahlâkî ve yasal *normativitenin* yitişine verilen, giderek farklı grupların özgül çıkarlarını koordine eden pragmatik düzenlemelerin yerini aldığı, tepki. Bu tez paradoksal gibi görünebilir: Kendisini devlet hükümrânlığına karşı bile dayatan evrensel insan hakları çağında yaşamıyor muyuz? NATO’nun Yugoslavya’yı bombalaması, herhangi bir ‘patolojik’ politik-ekonomik çıkara atıf yapılmaksızın, saf normatif kaygılardan doğan ilk başarılı (ya da en azından kendini başarılı diye *sunan*) askerî müdahale değıl miydi? Ancak bu yeni yeni beliren ‘insan hakları’ normativitesi aslında *kendisinin tam karşıtının görünen biçimidir*. Buradaki mesele, eski Marksist görüşün dediğı gibi, evrensel yasal biçimin ideolojik görünümü ve bunu fiilen destekleyen özgül çıkarlar arasındaki ara-

lıkla ilgili değildir, bu düzlemde biçimin, tam olarak, asla ‘salt’ biçim olmadığını, ama toplumsal yaşamın maddîyatında izlerini bırakan kendine özgü dinamikleri bulunduğunu söyleyen (diğerlerinin yanı sıra Lefort ve Rancière¹⁴⁹ tarafından yapılan) karşı-argüman tamamen geçerlidir (burjuva ‘biçimsel özgürlüğü’ tam da sendikalar ve feministlerden gelen ‘maddî’ politik talepler ve pratikler sürecinde devreye sokulur).

Rancière’in temel vurgusu, biçimsel demokrasi (insan hakları, politik özgürlük, vs.) ile sömürü ve tahakkümün ekonomik gerçekliği arasındaki Marksist ‘aralık’ nosyonu üzerinedir. Eşitlik-özgürlük ‘görünümü’ ile ekonomik, kültürel vs. farkların toplumsal gerçekliği arasındaki bu aralık, standart ‘semptomatik’ açıdan okunabilir (evrensel haklar, eşitlik, özgürlük ve demokrasi biçimi, kendisinin somut toplumsal içeriğinin, sömürü ve sınıf tahakkümünün, basitçe gerekli ama yanılsama içeren ifadesidir); veya, içinde *égaliberté* ‘görünümünün’ kesin olarak ‘yalnızca görünüm’ olmayıp kendine has bir etkililiği bulunduğu bu gerilim, çok daha yıkıcı bir anlamıyla, ilerici ‘politikleştirilme’ yoluyla sosyoekonomik ilişkilerin yeniden eklenmesi sürecinin harekete geçirilmesine olanak tanıyor. (Neden kadınlar da oy kullanmasın? İşyerindeki koşullar neden kamusal politik bir dert olmasın? vs.) İnsanın burada eski Lévi-Strausscu ‘sembolik verimlilik’ terimini kullanması geliyor: *Égaliberté* görünümü, bu şekilde, kendine has fiilî verimliliği bulunan bir sembolik kurgudur – insan bunu farklı bir fiiliyatı gizleyen salt yanılsamaya indirgemenin büsbütün sinik cazibesinden kaçınmalıdır.

Bunun tersine bugün elimizde postmodern siniklik duruyor: Arında belli bir özgül çıkar veya böylesi çıkarlar bolluğunda yapılan bir feda bulunan (yasal bir normun) evrensel biçimi, *doğrudan* (hattâ *biçimsel olarak*) *devreye sokulur* – kendini dayatan yasal norm, ‘patolojik’ çıkarlar (etnik, cinsel, ekolojik, ekonomik...) bolluğu içinde düzenleyici bir uzlaş gibi ‘biçimsel olarak’ algılanır/sunulur. İdeolojinin klasik Marksist eleştirisinin argümanı, o halde, sapkınca

¹⁴⁹ Bkz.: Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Life*, Cambridge, MA: MIT Yayınları 1986; Jacques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları 1998.

doğrudan içerilmiş ve araçsallaştırılmıştır, ve ideoloji bu sahte öz-şeffaflık boyunca kendi varlığını korur. Günümüz post-politik ideolojik evreninde buharlaşan şey, demek ki, ideolojik fantazmalarca gölgede bırakılan ‘gerçeklik’ değil, ama *bizzat görünümüdür*, bağlayıcı bir normun görünümü, onun ‘uygulayimsal’ gücü: ‘Gerçekçilik’ – her şeyi ‘gerçekte oldukları gibi’ almak – ideolojilerin en kötüsüdür.¹⁵⁰

Bugün temel politik problem şudur: Bu sinik oydaşmayı nasıl kırabiliriz? Burada biçimsel demokrasi fetişleştirilmemelidir – Venezüella’da General Chavez’in 1998’de başkanlığa seçilmesinden sonra bunun sınırları mükemmelen ortaya koyulmuştur. Chavez ‘otoriterdir’ – karizmatik, liberal-karşıtı popülist – ama geleneksel liberal demokrasi radikal popülist bir talebi bir şekilde eklemleyemediği sürece bu risk alınmalıdır. Liberal demokrasi, olasının (olası gibi algılananın) sınırları içinde ‘rasyonel’ kararlar alma eğilimindedir; daha radikal jestler için, kişinin ‘dayatılan çözümü özgürce seçebildiği’ plebisitçi mantık eşliğinde proto-‘totaliter’ karizmatik yapılar daha verimlidir. Kabullenilmesi gereken paradoks, demokrasilerde bireylerin ‘işe yarayan mallar’ düzeyine takılıp kalma eğilimde olduklarıdır – sıklıkla ‘imkânsız yapabilmek’ için, bir Lider’e ihtiyaç duyulur. Otantik Lider, harfi harfine fiilen *kendimi seçmeme* olanak tanıyan Biri’dir – onun tahakkümü altına girmek en yüksek özgürlük edimidir.

Öte yandan tüm bu tehditler, Orwell’in unutulmaya yüz tutan Büyük Birader nosyonunun sahip olmaya başladığı, yaşamımızın sayısallaşması ile şekillenen yeni yaşamla karşılaştırıldığında soluk kalır – ‘mahremiyetin sonu’, Büyük Birader’in her daim mevcut gözetiminden kaçabileceğimiz son sığınakların kaybolması söz konusu. Ancak, her şey görüldüğünden daha çetrefillidir. Kısa bir süre önce Slovenya’dan bir arkadaşımın başına komik bir şey gelmiş. Bir işini

¹⁵⁰ Bu ideolojik çatışkının bir başka bileşeni devlet *müdahalesinin* ‘totaliter’ tehlikeleri konusunda uyarıcı kişilerin bizzat kendi özgül haklarının devlet *korumasında* olmasını talep etmeleridir. Kendi potansiyellerinin özgürce, devlet denetimi ve müdahalesi olmaksızın, gerçekleşmesine odaklanan aynı kişiler, bu özgür gerçekleşme birileri tarafından tehdit edildiği anda devlet koruması diye yırtınırlar.

tamamlamak üzere gece geç bir saatte ofisine dönerken, bahçenin karşı tarafındaki bir ofiste yaşlı (ve evli) bir yönetici ve sekreterinin büyük masanın üzerinde ihtirasla seviştiklerini fark etmiş – ihtirasları, bahçenin karşısında bir bina bulunduğu, ofisleri de pırıl pırıl aydınlatılmış ve büyük pencereleri perdesiz olduğundan buradan net bir şekilde görünebilecekleri gerçeğini unutmalarına yol açmış. Arkadaşım bu ofisi telefonla aramış, yönetici cinsel etkinliğine kısa bir ara verip telefonu kaldırdığında ise uğursuz bir sesle, ‘Tanrı seni izliyor!’ demiş. Zavallı yönetici olduğu yere çökmüş, neredeyse kalp krizi geçiriyormuş....

Doğrudan gerçeklik içine yerleştirilemeyecek böylesi travmatik bir sesin müdahalesi, belki de, Yüce’yi deneyimlemeye en yakın olduğumuz andır – neden? Çünkü konu zavallı yöneticinin tatsız bir sürprizle karşılaşması değildir, tam tersine, onun için gerçek sürpriz, derinlerde sakladığı seyredilme fantezisinin böyle doğrudan gerçekleşmesidir. Bu da bizi psikanalitik *fantezi* nosyonunun çekirdeğine getirir. Kelimenin tam anlamıyla fantezi, bizi büyüleyen sahnenin kendisi değil, ama varolmayan, muhayyel *bakışın* bu sahneyi izlemesidir – tıpkı Aztekler’in, tepeden bakan imkânsız bir bakış için yere dev boyutlarda kuş ve hayvan figürleri çizmeleri veya imkânsız bakış için Roma’nın eski su kanallarının üzerindeki heykellerin, yerden görülmemelerine rağmen, detaylandırılması gibi. Kısacası en temel fantazmatik sahne, bakılan büyüleyici sahne değil, ama ‘oralarda bir yerde bize bakan birilerinin olmasıdır’; bu bir düş değil, ama ‘birilerinin düş nesnesiyiz’ nosyonudur.

La lenteur’da Milan Kundera günümüz yapmacık steril sahte-sehvetli seksin nihaî işareti olarak bir otel havuzu kenarında anal birleşme taklidi yapan bir çifti gösterir. Çift, yukarıdaki odalardaki konukların bakış alanının tamamen içinde, sahte zevk çılgınlıkları atmakta, ama aslında penetrasyonu bile gerçekleştirememektedirler – Kundera bunun karşısına on sekizinci yüzyıl Fransa’sında ağır, cansız erotik *galant* oyunlarını yerleştirir.

La Lenteur’deki bu sahneye benzer bir durum, Kızıl Khmer Kamboçya’sında imhalar ve kıtlıklardan çok sayıda insan ölünce, nüfusu arttırmak isteyen rejim tarafından ayın birinci, onuncu ve yirminci günlerini çiftleşme günü olarak ilân etmesinde ortaya çıkmıyor mu?

Akşamları, normalde ayrı barakalarda uyumak zorunda bırakılan evli çiftler, beraber yatmaya ve sevişmeye zorlanıyorlar. Mahrem alanları, arkası kısmen görünebilen bir bambu çitle ayrılmış, ön tarafında Kızıl Khmer muhafızların devriye gezerek çiftlerin çiftleştiklerinden emin oldukları sıra sıra kulübeciklerdir. Çiftler sevişmemelerinin bir sabotaj eylemi olarak telâkkî edileceğini, bundan ötürü sert bir biçimde cezalandırılacaklarını bildiklerinden, ve öte yandan, on dört saatlik iş gününden sonra seks yapamayacak kadar yorgun olduklarından, muhafızları kandırmak için *sevişiyormuş gibi* yapıyorlarmış: Uyduruk hareketler ve yapmacık seslerle.

Bu yapılan, bazılarımızın rahat hareket edemediğimiz gençlik dönemlerimizde, yatak odamıza partnerimizle girip, ana babamız hâlâ uyumamışlarsa ve içeride seks yapıldığını anlamasınlar diye mümkün olduğunca sessiz sevişmemiz deneyiminin tam tersi değil mi? Şu halde ya Öteki’nin bakışının seyri, cinsel edimin bir parçası ise: Ya – Lacan, ‘cinsel ilişki yoktur’ dediğine göre – seks yalnızca Öteki’nin bakışı için sahneleniyorsa?

Son zamanlarda İnternet, Peter Weir’in *The Truman Show* filmi- nin mantığını gerçekleyen ‘– cam’* web siteleri tarafından işgâl altında: Bu sitelerde bir yer veya olayı kesintisiz izleyebiliyoruz: Bir kişinin kendi apartman dairesindeki yaşamı, sokakta olup bitenler, vs. Bu eğilim öznenin varlığının garantisi olarak hizmet veren Öteki’nin fantazmatik bakışına duyulan aynı âcil ihtiyacı göstermiyor mu: ‘Her daim bakıldığım sürece varım’? (Buna benzer bir durum, televizyonun fiilen ona bakan kimse olmasa da sürekli açık durması fenomenidir – bu fenomen, toplumsal bağın varlığının minumum garantisi- dir.) Burada karşımızda Benthamvari-Orwellci her ân (potansiyel olarak) gözetim altında olduğumuz ve İktidar’ın her daim mevcut bakışından kaçacak hiçbir yerimizin olmadığı panoptik toplum nosyonunun trajikomik tersine çevrilmesi duruyor: Bugün tedirginlik sürekli olarak Öteki’nin bakışına açık *olmama* olasılığından kaynaklanıyor gibi görünüyor, öyle ki, özne varlığının ontolojik garantisi için kameranın bakışına muhtaçtır.

Bu eğilim, ilk olarak Hollanda’da Endemol tarafından yapılan ve

* ‘–Cam’, ‘camera’ (kamera) kelimesinin İnternet dilinde kısaltılmış halidir. – ç.n.

ironik biçimde ‘Büyük Birader’ adı verilen şaşırtıcı popülerliğe sahip TV şovunda en üst noktasına ulaşmıştır. Şimdi herkesin ağzında olan terim, bu şov için kullanılmıştı bile: ‘sabun gerçeklik’;* aynı formül Almanya ve Birleşik Krallık’ta da uygulanacak, ABD’de kullanımı da yakında gerçekleşecektir. Amatör pornonun *soap-opera* versiyonu ‘sabun gerçeklik’te, yaklaşık on beş kişilik bir grup büyük bir yerleşim kompleksinde izole edilmekte, her bir oda yirmi dört saat kamera gözetimine alınmakta, (gönüllü) aktörlerin seks dahil her yaptığı izlenmektedir. Haftada bir aktörlere dışarı ile bağlantı kurmalarına izin verilmekte, sorunlarını psikologlar ve TV yönetmenleri ile tartışmakta ve kişilerarası ilişkilerinin alması gereken yön konusunda bilgiler edinmektedirler. (Bir alt-kural olarak her hafta izleyici oyları ile en az popüler olan kişi, ‘gerçek’ dünyaya geri gönderilmekte böylece dizi yalnız bir kişi kalana kadar devam etmektedir.)

Tekinsiz olan, bu şovun bir şekilde *Truman Show*’dan da ileri gitmesidir: Truman’ın saflığı, gerçek bir cemaat içinde yaşadığına hâlâ hakikaten inanması için kandırılması gerekmesindedir, zira, filmin bütün dramaturjisi, şüphe uyandıracak biçimde etrafında fiilen olup bitenlerin Truman’ı kemirip durmasına dayanmaktadır. Ancak, *The Truman Show*’un tersine, ‘Büyük Birader’in öznel/aktörleri yapay olarak soyutlanmış bir mekânda rollerini, bir tür ‘gerçekmiş gibi’ oynamakta, böylelikle tam olarak kurgu gerçeklikten ayıramaz hale gelmektedir: Özneler, ‘gerçek’ duygusal çatışmalara girmekte, ‘gerçek’ dış dünyadan insanlara danıştıklarında bile bu pek o kadar ‘gerçek yaşama’ dönüş jesti olamamakta, ama daha çok gerçekten *dışarı* sihirli bir adım atıp, ‘gerçek yaşama’ sanal bir oyun muamelesi yapıp, ona geçici bir süre için mesafe kazanarak danışmanlara ne yapmaları gerektiği hakkında soru sormaktadırlar. (Aktörlerin ne yapmaları gerektiği konusunda doğrudan halkla tartıştıkları zaman aralıkları da olduğundan, oyun, kelimenin tam anlamında, etkileşimli hale gelmekte, yani, izleyenler ne olacağına aktörlerle beraber karar verilmektedirler.) Gerçek yaşam ve oynanan yaşam arasındaki ayrımın böylece ‘yapısı sökülüştür’: Bir şekilde bu ikisi çakışmaktadır zira

* Sabun gerçeklik, ‘*reality soap*’ karşılığı olarak kullanılmıştır. *Reality soap*, ‘*soap opera*’ ve ‘*reality show*’ terimlerinin birleştirilmesinden doğmuştur. – ç.n.

insanlar bizzat ‘gerçek yaşamlarını’ oynamakta, yani, sahne rollerinde tam olarak *kendilerini oynamaktadırlar* (burada Benthamvari ben-ikonu paradoksu nihayet gerçekleşiyor: Aktörler tıpkı ‘kendilerine benziyorlar’).

Amerikan TV şovu ‘Bir Mültimilyonerle Nasıl Evlenmeli’den de (Şubat 2000) aynı ders çıkmıyor mu? Bu şovda şok edici olan, gizleyici bir perde arkasındaki anonim milyonerin bizzat şov boyunca kendilerini milyonere sunan yedi yarışmacı arasından, gene izleyenlere danışarak evlenmek üzere bir kadın seçmesi (ve sonra fiilen bu kadınla evlenmesi) fikridir – gene milyonerin en mahrem kişisel yaşamı tamamen dışa açılmış, ‘şov’ ve ‘gerçek’ arasındaki çizgi bulanıklaşmıştır. Ve gene, Florida’daki meşhur (ve meş’um) Disney şehrinde geçen, içinde tüm sakinlerinin bir şekilde ‘kendilerini oynadığı’ veya ‘sahnede gerçek yaşamlarını sürdürdükleri’ küçük sevimli ‘gerçek boyutlarda’ Amerikan kasabasının gerçek-yaşam canlandırmasının olduğu Kutlama’da olup bitenler bununla kesin olarak benzeşik değil midir? Şu halde döngü burada tamamlanıyor: Nihaî olarak kaçış sağlayan bir eğlence olarak televizyonun, fiilî toplumsal gerçekliğimizden olabildiğince uzaklaşmış bir kurgu dünyası sunması beklenir – ancak, sanki ‘sabun gerçeklik’ içinde, bizzat gerçeklik nihaî kaçış sağlayan kurgu gibi canlandırılıyor....

Şu halde ‘sabun gerçeklik’te bu kadar rahatsız edici olan nedir? ‘Büyük Birader’le ilgili olarak duyarlı ruhların deneyimlediği dehşet, siberuzamda Sanal Seks yapanların çoğunun deneyimlediği ile aynı düzende yer alır. Sanal Seksten çıkarılan acı ders, artık ‘gerçek seks’ yapamayacağımız, başka bir kişinin bedeni ile yoğun temasa giremeyeceğimiz, basitçe bizi ekrandan bombardımana tutan tözsüz imgelerin ürettiği uyarılara kalacağımız değildir. Bundan ziyade, acı ders, aslında asla ‘gerçek seks’ diye bir şey olmadığının çok daha fazla rahatsızlık veren keşfidir: Aslında seksin zaten mastürbasyon içeren fantastik senaryo ile desteklenmiş bir oyun olduğunun keşfi. Mastürbasyonla ilgili genel nosyon ‘muhayyel bir partnerle girilen cinsel ilişkidir’: Bunu kendi başıma yapıyorum ama başka birine veya biriyle yaptığımı hayal ediyorum. Lacan’ın ‘cinsel ilişki yoktur’ sözü bu genel nosyonun tersine çevrilmiş hâli olarak okunabilir: Ya ‘gerçek seks’ gerçek bir partnerle yapılan mastürbasyondan başka bir

şey değilse? Ya, gerçek bir partnerle yaparken bile, beni nihaî olarak tatmin eden şey, bu partnerin kendisi değil de, ona yönelttiğim gizli fantezilerimse? Aynı şey Büyük Birader'in bakışına tamamen açık olmak için de geçerlidir. Ya Büyük Birader, yalnız olduğumda bile onun için bir şeyler yaptığım, onu etkilemeye, baştan çıkarmaya çalıştığım (muhayyel) bakış olarak hâl-i hazırda hep oradaysa? Ya 'Büyük Birader' şovu bu evrensel yapıyı basitçe belirgin kılıyorsa? Bir başka ifadeyle, ya, 'gerçek yaşamlarımızda' hâl-i hazırda hep belli bir rolü oynuyorsak – aslında biz olduğumuz şey değiliz, *kendimizi oynuyoruz*? 'Büyük Birader'in başarısı, bize bu tekinsiz olguyu hatırlatmasıdır.

Öteki'nin Bakışı'nın fiiliyata dökülmesinin ortaya koyduğu sözde 'totaliter tehde' gelince, buna verilecek gerçek anlamda *mater-yalist* yanıt, az zaman önce bizzat (artık eskimiş Marksist bir ifadeyle) toplumsal gerçeklik tarafından verildi. 1999'un son günlerinde (Batılı) dünyanın dört tarafında insanlar, 'gayet iyi biliyorum ama...' fetişist yarılmasını mükemmelen ifade eden aynı mesajın versiyonları ile bombardımana tutuldu. Büyük şehirlerde apartmanlarda yaşayan kiracılar yöneticilerden onlara endişelenecek bir şey olmadığı, her şeyin sorunsuz olduğu ama *her ihtimale karşı* gene de banyo küvetlerini su ile doldurmaları, yiyecek ve mum stoklamaları gerektiği yolunda mektuplar aldılar; bankalar müşterilerine hesaplarının güvencede olduğunu ama *her ihtimale karşı* gene de, *olur ya*, gerekirse, yanlarında bir miktar nakit ve banka ekstrelerinin bir örneğini bulundurmaları gerektiğini söylediler; hemşehrilerine şehrin hazırlıklı olduğunun defalarca garantisini veren bizzat New York Belediye Başkanı Rudolf Giuliani bile *her ihtimale karşı* Yeni Yıl gecesini Dünya Ticaret Merkezi'nin altındaki, biyolojik ve kimyasal silâhlara karşı korumalı beton sığınakta geçirdi.

Tüm bu tedirginliğin nedeni? Adından sıkça 'Milenyum Böceği' ('*Millenium Bug*') diye söz edilen bir *olmayan-varlık*. Milenyum Böceği'ne takıntımızın ne kadar *tekinsiz* olduğunun tam olarak farkında mıyız? Ve bu takıntının toplumumuz hakkında ne kadar çok şey anlattığının? Böceğin yalnızca insan-yapısı olması değil; insan bunu son derece kesin bir şekilde açıklayabilir: Orijinal programcılarının sıvrılı tahayyülleri sağolsun, aptal makineleri 1 Ocak 2000'de, tam ge-

ce yarısı, ‘00’ı (1900 veya 2000) nasıl okuyacaklarını bilmiyorlardı. Neden, makinenin bu basit sınırlılığıydı ama neden ve onun potansiyel *sonuçları* arasındaki aralık kıyas kabul etmezdi. Beklentiler aptalcadan ürkütücüye kadar değışti, zira uzmanlar bile tam olarak ne olacağını bilemediler: Belki sosyal hizmetlerde topyekûn çöküş, belki de hiçbir şey (ki fiilî durum buydu).

Burada yalnızca basit bir mekanik işlev bozukluğu ile mi uğraşıyoruz? Elbette ki, sayısal ağ elektronik yongalarda ve devrelerde maddiyat buluyor; ancak hep aklımızda tutmalıyız ki bu devreler, bir tür, ‘bilmek durumundalar’: Devreler sözde bütün endişelere yol açan belli bir *bilgide* – yahut daha ziyade, bilgi eksikliğinde – vücut buluyor (bilgisayarların ‘00’ı okuma kaabiliyetsizliği). Milenyum Böceğı’nin bizi karşı karşıya bıraktığı şey, bizzat ‘gerçek’ yaşamımızın, işlev bozukluğu halinde katastrofik sonuçlara neden olabilen nesnelleştirilmiş bilginin sanal düzeni tarafından ayakta tutulduğu gerçeğidir. Lacan bu nesnelleştirilmiş bilgiye – varlığımızın sembolik tözüne, öznelerarası uzamı düzenleyen sanal düzene – ‘büyük Öteki’ adını verir. Aynı nosyonun daha paranoyakça versiyonu, Wachowski kardeşlerin aynı adı taşıyan filmi *Matris*’tir.

‘Milenyum Böceğı’ namıyla bizi fiilen tehdit altında bırakan şey, *Matris*’in devre dışı kalmasıdır. Burada *Matrix* (filminin) hangi anlamda haklı olduğunu görebiliriz: İçinde yaşadığımız gerçeklik gözle görülmeyen ve kâdir-i mutlak sayısal ağla öylesine *düzenlenmiştir* ki, bunun çöküşü ‘gerçek’ küresel çözülmeye neden olabilir. Böceğın özgürleşim getireceğini savunmak bu nedenle tehlikeli bir yanılsamadır: Gerçekliğe erişimizi sağlayan ve onu dolayımlayan sayısal ağdan yoksun kalacak olsaydık, bu dolayımsız hakikatte doğal bir yaşam değil, tahammül edilmesi imkânsız terk edilmiş bir arazi bulurduk – *Matrix*’in kahramanı Neo’nun, gerçekliği gerçekten olduğu gibi, *Matris* olmaksızın görünce ‘Gerçeğın çölüne hoşgeldin!’ denerek ironik olarak kutlandığı gibi.

Peki öyleyse Milenyum Böceğı neydi? Bu belki de Lacan’ın *objet petit a* adıyla andığı, arzunun nesne-nedeni, büyük Öteki’deki eksikliğe vücut veren minicik toz parçası, sembolik düzen’in nihaî örneğı olabilir. Ve burası *ideolojinin* devreye girdiğı noktadır: Böcek, ideolojinin yüce nesnesidir. İçerdiği beş anlam düşünöldüğünde bu

terim gayet açıklayıcıdır: Bir sekme/defo; grip virüsü gibi bir hastalık; bir zararlı; bir fanatik; gizli bir mikrofon.¹⁵¹ Anlamın bu sürüklenişi en temel ideolojik işlemi gerçekleştirir: Basit bir eksiklik veya sekme, algılanamaz biçimde bir hastalığa dönüşür, buna daha sonra pozitif bir neden atfedilir, can sıkıran bir ‘zararlı’ belli bir psişik eğilimle (katı partizanlık) taçlandırılır ve bu da bizi gizlice gözetler. Saf bir işlev bozukluğu böylece, kulağı dinleme aletinde bir partizan kisvesinde pozitif bir varlık kazanır ve bunun bir zararlı gibi itlaf edilmesi gerekir... Boğazımıza kadar paranoyaya battık bile. Aralık 1999’un sonlarına doğru, Slovenya’nın önde gelen sağ-kanat gazetesi şu manşetle çıktı: ‘Bu gerçek tehlike mi – yoksa bir şey mi gizleniyor?’ Bu bazı müstehcen malî çevrelerin Y2K* paniğini sahnelediklerini ima ediyordu ve bu paniği devasa boyutta bir vurgun için tezgâhlanmışlardı. Böcek, Yahudi’yi en iyi anlatan Yahudi-karşıtı hayvan eğretilmesi değil midir: Toplumsal yaşama dejenerasyon ve kaos getiren kudurmuş bir zararlı, toplumsal antagonizmaların hakiki gizli nedeni?

Sağcı paranoyayı simetrik olarak yansıtan bir hamleyle Fidel Castro da – artık Böcek diye bir şey olmadığı, her şeyin aşağı yukarı sorunsuzca işleyeceği belli olduktan sonra – Böceği büyük bilgisayar şirketleri tarafından tezgâhlanmış ve insanları yeni bilgisayarlar satın almaları için ikna etmek için tasarlanmış bir komplo diye reddetti. Ve gerçekten de, korku geçtikten, Milenyum Böceği’nin yanlış alarm olduğu anlaşıldıktan sonra, bir hiç uğruna bu kadar kıyamet kopartılmasının bir nedeni olması gerektiği, öncelikle bazı gizli (malî) çıkarların bu korkuyu körüklediği yolunda her taraftan suçlamalar yağmaya başladı – bütün programcıların böyle bir büyük hata yapmalarına olanak yoktu! Böylece tartışma konusu tipik post-paranoyak açmazı kayd: Dikkatli önlemler sayesinde katastrofik sonuçlarından kurtulunan böyle bir Böcek gerçekten var mıydı, yoksa, basitçe ortada böyle bir şey yoktu da, bu önlemler için dökülen milyar dolarlar olmadan da her şey sorunsuzca işlemeye devam mı edecekti?

¹⁵¹ Bu beş anlama dikkatimi çektiği için Gillian Beaumont’a teşekkür ederim.

* *Year Two Thousand*’ın (İki Bin Yılı) kısaltmasıdır. –Ç. n.

Bu, gene, en saf haliyle *objet petit a*, arzunun nesne-nedeni ‘olan’ Boşluk’tur: Belli bir hiç ama hiçbir şey’, öyle bir varlık ki, ‘gerçekten varolduğu’ bile net değil, ama tüm bunlara karşın, gene de, fırtınanın gözü gibi, etrafta devasa hareketlere neden oluyor. Bir başka deyişle, Milenyum Böceği, bizzat Hitchcock’un gurur duyacağı bir MacGuffin değil midir?

Şu halde, belki mütevazı bir Marksist nokta ile bitirebiliriz: Sayısal ağ hepimizi etkilediğine göre – su şebekesi gibi, en temel niteliklerine kadar gündelik yaşamımızı düzenleyen ağ *olduğuna* göre – şu veya bu şekilde *toplumsallaştırılmalıdır*. Gündelik yaşamlarımızın sayısallaştırılması, sonuç olarak karşılaştırıldığında, eski Komünist gizli polis gözetiminin yerini ilkel bir çocuk oyununa bırakacak kadar Büyük Birader denetimini mümkün kılmaktadır. O halde burada, bu tehdide verilecek uygun yanıt, mahrem alanlarımıza çekilmek değil, siberuzamın hiç olmadığı kadar toplumsallaştırılması konusunda ısrarcı olmaktır. Bugün ‘totaliter’ tehdit olarak (yanlış) algıladığımız siberuzamın özgürleştirici potansiyeline kavuşmak için hepimiz ileri görüş gücümüzü biraraya getirmeliyiz.¹⁵²

¹⁵² Bu kitabın büyük bölümü, özellikle 4. Bölüm’deki yas tutma ve melankoli konusundaki pasajlar, Charity Scribner’le yürütmekte olduğumuz tartışmalardan esinlenmiştir – Bkz.: Scribner’in Working Memories (doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 2000).

DİZİN

- Abelard, 50
Adieu à Emmanuel Levinas (Derrida),
150-1
Adorno, Theodor
‘Auschwitz’den sonra
 şiir yoktur’, 86
‘*Aydınlanmanın Diyalektiği*’
 (Horkheimer ile), 11, 41
‘*Deutschland, erwache!*’
 üzerine, 182
çelişki, 221
Furtwängler üzerine, 136-7
Kant’ın muğlaklığı, 193
Minima Moralia, 38
mitler, 40
Agamben, Giorgio, 78
 melankoli, 137
 utanç, 174
Althusser, Louis, 199
 Havel ile, 88
Andersen, Hans Christian
 ‘İmparatorun Yeni Giysileri’, 118
Antigone, 82, 147-9, 156
 Lacan’ın okuması, 164-5
 Öteki, 151-2, 161-3
Arendt, Hannah
 Kötü’nün Banallığı’, 71
 otorite, 8
Aydınlanmanın Diyalektiği (Adorno ve
 Horkheimer), 11, 41
Aziz Paul, 48-53
Badiou, Alain, 111
 ölüm, 79
 sosyalizm, 122-3
 üretim, 128
 Yugoslavya, 212
Bahar Ayini (Stravinsky), 39-40
Bakhtin, Mikhail, 85
Balibar, Étienne, 124
Barth, Karl
 Bizim Yerimize Yargıç
 Yargılandı’, 50
Beethoven, Ludwig van, 72
Behemoth (Neuman), 90
Benigni, Roberto
 ‘*Hayat Güzeldir*’, 69-73, 82
Benjamin, Walter
 yasa yapan şiddet, 36
Benveniste, Émile, 153-4
Berlin, Isaiah, 11-2
Bernstein, Richard, 8
Berri, Claude, 29-30
‘Beyaz Mitoloji’ (Derrida), 187
Bilimsel Devrimlerin Yapısı (Khun),
 203-4
Bir Yanılsamanın Geçmişi (Furet),
 154-55
‘Bizim Yerimize Yargıç Yargılandı’

- (Barth), 50
Bir Yanılsamanın Geleceği (Freud), 154-6
 Blair, Tony, 220
 ve Haider, 223
 Bloch, Ernst, 37
 Bohm, David, 198, 199
 Bohr, Niels, 199
 Bricmont, 199
Brief Encounter (film), 139
 Brockman, John
 The Third Culture derlemesi, 195
 Buchanan, Pat, 216-7, 223
 Budistler, 54-5, 185
 bilişselci, 190-3
 Buharin, Nicolay Ivanovich
 dava, 98-106
 ‘Bunu Hatırlamak Zorundasın’ (Coover), 34
 Camus, Albert
 The Myth of Sisyphus, 31
 Canterburyli Anselm, 49
 Capra, Fritjof, 185, 194, 198
Casablanca (film), 34
 Castro, Fidel, 232
 Chaplin, Charlie
 The Great Dictator, 72, 73
 Chavez, General, 226
 Claudel, Paul, 15
 Coûfontaine üçlemesi, 21
 Clinton, Bill, 220
 Conquest, Robert, 11-2
Consciousness Explained (Dennett), 186-7
 Coover, Robert
 ‘Bunu Hatırlamak Zorundasın’, 34, 35
 Critchley, Simon, 151
 Çorak Ülke (Eliot), 32
 Dahl, John The Last Seduction, 94
 Dalai Lama, 168
 Darwin, Charles, 163
 yeni yorumlar, 185, 186
Dava (Kafka), 99
 Davidson, Donald, 172-3
 Dawkins, Richard, 193-4, 205
 De Man, Paul, 193
 Deleuze, Gilles
 radikal yersizleştirme, 8
 Delic, Rasim, 213
 Dennett, Daniel C., 194
 Consciousness Explained, 186-7
 Derrida, Jacques, 143
 Adieu à Emmanuel
 Levinas, 150-1
 Beyaz Mitoloji’, 187-9
 Marx’ın radikalleşmesi, 144-7
 ve Habermas, 149
 Descartes, René, 201
Divided Heaven (Wolf), 125
 Dreyfuss, Hubert, 185
 Duchamp, Marcel, 53
 Dunayevsky, Isaac, 96
 Durkheim, Émile intihar, 31
 Eflatun
 görüntü, 142
 mağara miti, 41
 Egoyan, Atom
 The Sweet Hereafter, 39
 Eisenstein, Sergei, 32
 Eliot, T. S., 97
 Stravinsky üzerine, 39-40
 The Waste Land, 32
Equus (Schaffer), 39
Face Off (film), 168-69
Faust (Goethe), 87
Felsefenin Sefaleti (Marx), 143-44
Felsefi Yazılar (Hegel), 36
 Feynman, Richard, 200

- Fliess, Wilhelm, 180
 Ford, John *The Quiet Man*, 81
 Frankfurt Okulu ve Stalinizm, 90-1
 Freud, Sigmund
 anal karakter, 42
 Bir Yanılsamanın Geleceği, 154-6
 Freud'un ilksel baba miti, 41
 Irma'nın enjeksiyonu
 rüyası, 23, 177-8
 melankoli ve yas tutma, 133-4, 138
 Rüyaların Yorumu, 177-80
 Schreber'in durumu, 144, 154
 ve Jung, 56
 Yeni Ahit'te Tanrı'nın
 öldürülmesi, 18
 yer değiştirme, 37
 Fulani, Lenora, 217, 224
 Furet, François
 Bir Yanılsamanın Geçmişi, 154-5
 Furtwängler, Wilhelm, 136-7
- Gatacca* (film), 184-5
 Getty, J. Arch
 The Road to Terror
 (Naumov ile), 122
- Gilliam, Terry
 Brazil, 170
 Giuliani, Rudolf, 231-2
 Gizli İsa (Spoto), 167
 Goethe, Johann Wolfgang von
 Faust, 87
 Gould, Stephen Jay, 194, 205
 Green, Graham
 The End of the Affair, 135-6
 Groys, Boris, 53
- Habermas, Jürgen, 90
 'gazı kaçmış' evren, 154
 üretim ve sembolik
 mübadele, 137
 ve Derrida, 149
- Haider, Jörg, 216-7, 222-3
Hamlet (Shakespeare), 42
 psikanalitik okuma, 15-8
 Havel, Václav
 insan yanı ağır basan bir
 sosyalizm, 92
 The Power of the Powerless, 88-90
 Hawking, Stephen, 194, 198, 202
Hayat Güzeldir (film), 69-72, 82
 Hegel, Georg F. W.
 cins ve türleri, 220
 dünyanın gecesi, 77
 Efendi ve Köle, 130-1
 fallologomerkezcilik, 205
 İsa'nın kurban edilmesi, 52
 karşıtların belirleyiciliği, 193
 melankoli, 134-5, 136
 modern bilimsel evren, 203
 öznenin mücadelesi, 36
 Sfenks enigması, 56-7
 somut evrensel, 10
- Heidegger, Martin, 76
 das Man, 32
 dünyada olmak, 185
 insan varoluşunun tanrıtanımaz
 nosyonu, 88
 mitik Asyatik, 41
 ölüm, 79
 üretim, 128
- Heisenberg, Werner, 199
 Highsmith, Patricia
 'Heroine', 50-1
 Himmler, Heinrich, 63-4
 'Heroine' (Highsmith), 50-1
 Hitchcock, Alfred
 creatio ex nihilo, 164
 Murder, 80
 Sapık, 80
 Vertigo, 80
- Hitler, Adolf
 Mein Kampf, 65
 Yahudi karşıtlığı için dört olası

- açıklama, 63-7
- Homeros
Odyssey, 41
- Hopper, Edward, 33-4
- Horkheimer, Max
'Aydınlanmanın Diyalektiği'
(Adorno ile) 11, 41
liberal demokrasi, 91
- Hume, David, 192
- Ivan Denisovich'in Bir Günü*
(Soljenitsin) 127
- İbrahim Peygamber (İncil'e ilişkin),
20, 47
- II. Seminer*, 180
- İncil'e Politik Doğrucu Rehber*
(Moser), 166
- İsa
fedâ edilmesi, 47-55
ölümlü-zamansal varlık, 142
- Jackendoff, Ray, 191-2
- Jacob the Liar* (film), 69-70
- Jacobson, Roman, 31
- James Bond* filmleri, 126
cinsel ilişkiler, 37-8
- Jameson, Fredric, 123, 218
- Jean de Florette* (film), 21-6
cemaat ve trajik birey, 26-9
mitik form, 29-30
- John Paul II, Papa
- John, Kutsal Kitap, 47
- Joyce, James *Ulysses*, 38
- Jung, Carl Gustav ve Freud, 56
- Kadınlar Neden Postaladıklarından*
Fazla Mektup Yazarlar?
(Leader), 10
- Kafka, Franz
Dava, 99
- Kant, Immanuel
aşkın boyut, 189, 193
Benlik, 190
- Katedralde Ölüm* (Eliot), 97
- Kennedy, Edward, 157
- Keo Meas, 95
- Khrushchev, Nikita, 127
- Kierkegaard, Søren, 56
- Klaus, Václav, 123
- Kleist, Heinrich von
Michael Kohlhas, 36-7
'O- Markizi', 34-6
- Kojève, Alexandre, 131
- Kotsk Hahamı, 68
- Kristeva, Julia ve Arendt, 8
- Kuhn, Thomas S.
Bilimsel Devrimlerin Yapısı,
203-4
- Kundera, Milan *La lenteur*, 227
- La Ientur* (Kundera), 227-8
- Lacan, Jacques
'Bilinçdışı Harfin Fail Hali', 12
'kapitone noktası', 124
'Tann Bilinçdışıdır', 87
anti-Amerikancılık, 15
Antigone, 165
ayma-ilişkisi, 170-71 modern
bilim, 219
Borromean düğümü, 152-3
cinsel ilişki yoktur, 228, 231
Coufontaine üçlemesi analizi, 21
enigma, 58-61
fallik gösteren ve komedi, 82-5
Freud'un rüyasının sembolik
okuması, 180
Gerçek'in Ahlâkbilimi, 150-51
- III. Seminer*, 153
jouissance ve Büyük Öteki, 27
lamel, 41

- Laplanche'in eleştirisi, 58-9,
 Molière'in Cimrısı üzerine, 44-5
objet petit a, 140-41, 233
 Öteki, 151-4
 tutum, 42
 utanç ve fantezi, 174
XI. Seminer, 46
 yaradılışçılık, 163-5
- Laclau, Ernesto, 194, 219, 223
- Lanzmann, Claude, 66-7
- Laplanche, Jean, 56, 58-9
- Le Pen, Jean-Marie, 217
 ikili oyun, 223
- Leadar, Darian
Kadınlar Neden
Postaladıklarından Fazla Mektup
Yazarlar, 10
- Lefort, Claude, 225
- Lenin, Vladimir İliç,
 çok fazla Beethoven..., 106
 Lukacs'ın analizi, 108-12
- Levi, Primo, 182
- Levinas, Immanuel, 43, 173
- Levis, Jerry, 174
- Lodge, David,
 Nice Work, 186-87
- Lubitsch, Ernst,
To Be or Nor to Be, 71-2
- Lukacs, Georg,
Augenblick, 111
Tarih ve Sınıf Bilinci, 108-12
Ivan Denisovich Üstüne, 127-28
- Lynch, David, 170
- Lyotard, Jean-François, 12
- Malebranche, Nicolas, 97
- Mandelbrot, Benoit, 194
- Manon des sources (film), 21-4
cemaat ve trajik birey, 26-30
mitik biçim, 29-30
- Marcuse, Herbert,
 Sovyet Marksizmi, 90
- Marker, Chris, Last Bolsheviki, 118
- Marx, Karl,
 Derrida'nın 'Radikalleştirmesi',
 144-5
 ekonomik özcülük, 179
 Felsefenin Sefaleti, 143-44
 Fransız Devrimi, 166
 Kültürel Çalışmalar, 207, 208-9
 proletarya, 130-31
 toplumsal hayat ve üretim, 127-29
 tutum, 42
 üretim, 25
- Masumiyet Çağı*, 18, 137
- Matrix* (film), 233
- Medvedkin, Alexander, 118
- Mein Kampf*, 65
- Michael Kohlhaas* (Kleist), 36
- Miller, Jacques-Alain, 85
- Miloseviç, Slobadan, 211-14
- Minima Moralia* (Adamo), 38
- Minsky, Marvin, 194
- Moliere, Jean-Baptiste Poquelin, 44
- Molotov, Vyacheslav
 Mikhailovich, 104
- Moser, Edward, *İncil'e Politik*
Doğrucu Rehber, 166
- Mtsenksli Lady Macbeth*
 (Şoştakoviç), 119
- Murder* (film), 80
- Müller, Hainer, 92
- 'M. Valdemar Olayındaki
 Gerçekler' (Poe), 78
- Naumov, Oleg V.
The Road to Terror (Getty ile),
 122-23
- Neumann, Franz,
Behemoty, 90
- Niccol, Andrew,
Gatacca, 184

- Nice World* (Lodge), 186-87
Nighthawks (Rosen), 33
- Odyssey* (Homeros), 41
 'O-Markizi' (Kleist), 34-36
XI. Seminer, 46
 Orwell, George, 226-27
- Pagnol, Marcel,
 cemaat ve trajik birey, 26-30
 Jean de Floretta ve Manon de
 Sources, 21-4
 mitik biçim, 29-30
Parsifal (Wagner) 85
 Pesic Vesna, 214
 Pinochet, General Augusto, 157
 Poe, Edgar Alan,
 Mr. Valdemar hakkındaki
 öykü, 78
- Pol Pot, 94
 Popper, Karl, 12
 Proudhon, Pierre Joseph, 143-44
- Ranciere, Jacques, 224
 Riefenstahl, Leni,
 The Blue Light, 28
 Robespierre, Maximilien de, 216
Romeo ve Juliet (Shakespeare), 45
 Rosen, Lynn,
 Nighthawks, 33
 Rosenberg, Ethel ve Julies, 105
 Rossini, Gioacchino,
 Seville Berberi, 44
Rüyaların Yorumu, 177-80
- Saddam Hüseyin, 211
 Sade, Marquis de, 108
Sapık (film), 80
 Schaffer, Peter,
 Equus, 39
 Schindler'in Listesi (film), 70-71
- Schreber, Daniel Paul, 114, 154
Seven Beauties (film), 71, 72, 82
Seville Berberi (Rossini), 44
 Shakespeare, William,
 Hamlet, 15-18, 42-43
 Romeo ve Juliet, 43
 Sherman, Cindy, 33
Siyah Giyen Adamlar (film), 34-5
 Sokal, Alan, 193
 Soljenitsin, Alexandre,
 Ivan Denisoviç'in Bir Günü, 127
Soviet Marxism (Marcuse), 90
 Spielberg, Steven,
 Shindler'in Listesi, 70-71
 Spoto, Donald,
 Gizli İsa, 167
- Stalin, Josef,
 bastırma ve tasfiye, 112-16
 göstermelik mahkemeler, 98
 gulaglar, 74-75, 86
 ideolojini radikal
 kararsızlığı, 120-24
 kuramsal kafa tutuşun eksikliği, 90
 ölümü, 74
 Troçki'nin analizi, 122
 ve Buharin, 98-108
 Stewart, H. Bruce, 194
 Stravinsky, Igor
 Bahar Ayini, 39-40
- Şoştakoviç, Dmitri, 96
 Beşinci Senfoni, 119
 gizli kalmış bir muhalif olarak,
 117-120
 melankoli, 138
 Mtsenski Lady Machbet, 119
 Sekizinci Dörtlü, 138
 ve Zanchevsky, 116
- Tarih ve Sınıf Bilinci*
 (Lukács), 108-112
The Blue Light (film), 28

The Bridges of Madison County (film), 18
The End of Affair (Greene), 135-6
The Great Dictator (film), 72, 73
 The Last Bolshevik, 118
 The Last Seduction (Dahl),
 Son Ayartma, 94-5
The Myth of Sisyphus (Camus), 31
The Quiet Man (film), 81
The Train of Hope (film), 70
Tinin Görüngübilimi (Hegel), 131
 Tito (Josip Broz), 212
To Be or Not to Be (film), 73
 Troçki, Leon, 112
 Stalinizm analizi, 122
 Trump, Donald, 45
 Tudjman, Franjo, 214
 Turkle, Sherry, 187

Ulysses (Joyce), 38, 41
Üçüncü Kültür Okumaları
 (Brockman), 195
 III. *Seminer*, 153

 Varela, Francisca, 185, 190-92
 Velasquez, Diego Rodriguez de
 Silva y,
 Las Meninas, 33
Vertigo (film), 80

 Wachowski kardeşler
 Matrix, 233
 Wagner, Richard
 Parsifal, 85
 Tanruların Alacakaranlığı, 32
 Weinberg, Stephan, 194
 Wertmüller, Lina,
 Seven Beauties, 71-2
 Wharton, Edith,
 Masumiyet Çağı, 18, 187

Wolf, Christa, 91
 Divided Heaven, 125
 Woo, John, *Face Off*, 168-175

 Yahudiler
 ‘Müslümanlar’, 72, 74, 76-80,
 85, 86
 Hitler’in davranışlarıyla ilgili
 dört olası açıklama, 63-6
 Musevi Katliamı’nı konu alan film
 yorumları, 69-73
 Nazi kamplarında, 75
 şeytanî kötü olarak Musevi
 Katliamı, 67-9
 Tanrı enigması, 55-7
 Yezhov, Nicolai, 114

 Zanchevsky, 116-17
 Zinoviev, Alexander, 102
 Zyuganov, Gennadi, 121

Bu kitapta okur, 'totalitarizm' hayaletinin hâlâ ortalıkta gezindiği konusunda uyarılmaktadır.

"Solun, liberal demokrasinin ('demokrasi' 'totalitarizm'e karşı vs.) temel koordinatlarını kabullenışı ve şimdi de kendi (karşı) konumunu bu uzam içinde yeniden tanımlamaya çalışması Sol'un kuramsal hezimetinin en açık işaretidir. Kayda değer nokta, hegemonik liberalizme karşı önde gelen 'eleştirel' felsefi tepkinin, yani postmodern yapı sökümcü Sol tepkinin, 'totalitarizm' kategorisine bel bağlamasıdır.

Bu durumda yapılması gereken ilk şey, solun dakabullenmiş olduğu bu liberal tabulara korkusuzca tecavüz etmektir: 'anti-demokratiklikle', 'totalitarist' olmakla suçlanıyorsa ne olmuş yani?..

Totalitarizm bütün kariyeri boyunca, 'serbest radikalleri' ehlileştirmek, liberal-demokratik hegemonyayı garantilemek, Sağcı Faşist diktatörlüğün ikizi olan liberal demokrasinin Solcu eleştirisinden vazgeçmek gibi karmaşık bir operasyonu sürdürebilmeyi başaran ideolojik bir nosyon olagelmıştır... 'Totalitarizmi' alt kategorilere bölmek de 'Faşist ve Komünist' çeşitlemeler arasındaki farkı vurgulamak ise yararsız bir çabadır: 'totalitarizm' nosyonu bir kez kabul edildi mi, artık liberal-demokratik ufkun içerisinde siniz demektir.

Konformist liberal seciyesizler (geçmişteki) katliamların dehşetini nihaî öcü olarak utanç verici bir şantaj unsuru biçiminde kullanıp var olan düzeni savunurken, kendilerine ikiye bölünmüş bir tatmin bulurlar: Çürümüşlüğü, sömürünün ve bu gibi şeylerin diz boyu olduğunu bilen (Konformist liberal seciyesizler) gidişatı değiştirmek için bulunacak her girişimi, 'totalitarizm' hayaletine verilen bir hayat öpücüğü ile ahlâkî olarak tehlikeli ve kabul edilemez olduğu ilân edilerek reddedilir.

Bu kitap totalitarizm nosyonunun tarihinin sistematik sunumlarına bir tane daha eklemek amacını gütmüyor.

Bu kitap, 'totalitarizm' nosyonunun bırakın etkili bir kuramsal kavram olmayı, aslında bir tür kıytırık mazeret olduğunun ifade edilme çabasıdır: 'Totalitarizm' nosyonu bizleri düşünmeye sevk etmez, tam tersine bizleri kendi tanımladığı tarihsel gerçeklikle ilgili yeni bir iç görüş edinmeye zorlar ve hattâ düşünme zahmetinden kurtarır, ya da hattâ düşünmemizi aktif bir biçimde önler.

Bu kitap sabırsız okura 'totalitarizmin', daha en başından beri, hep ve hâlâ neden kıytırık olduğunu açıklamaktadır."

Slavoj Žižek



epos Bilim-Felsefe-Politika



ISBN-978-975-6790-41-0



9 789756 790410