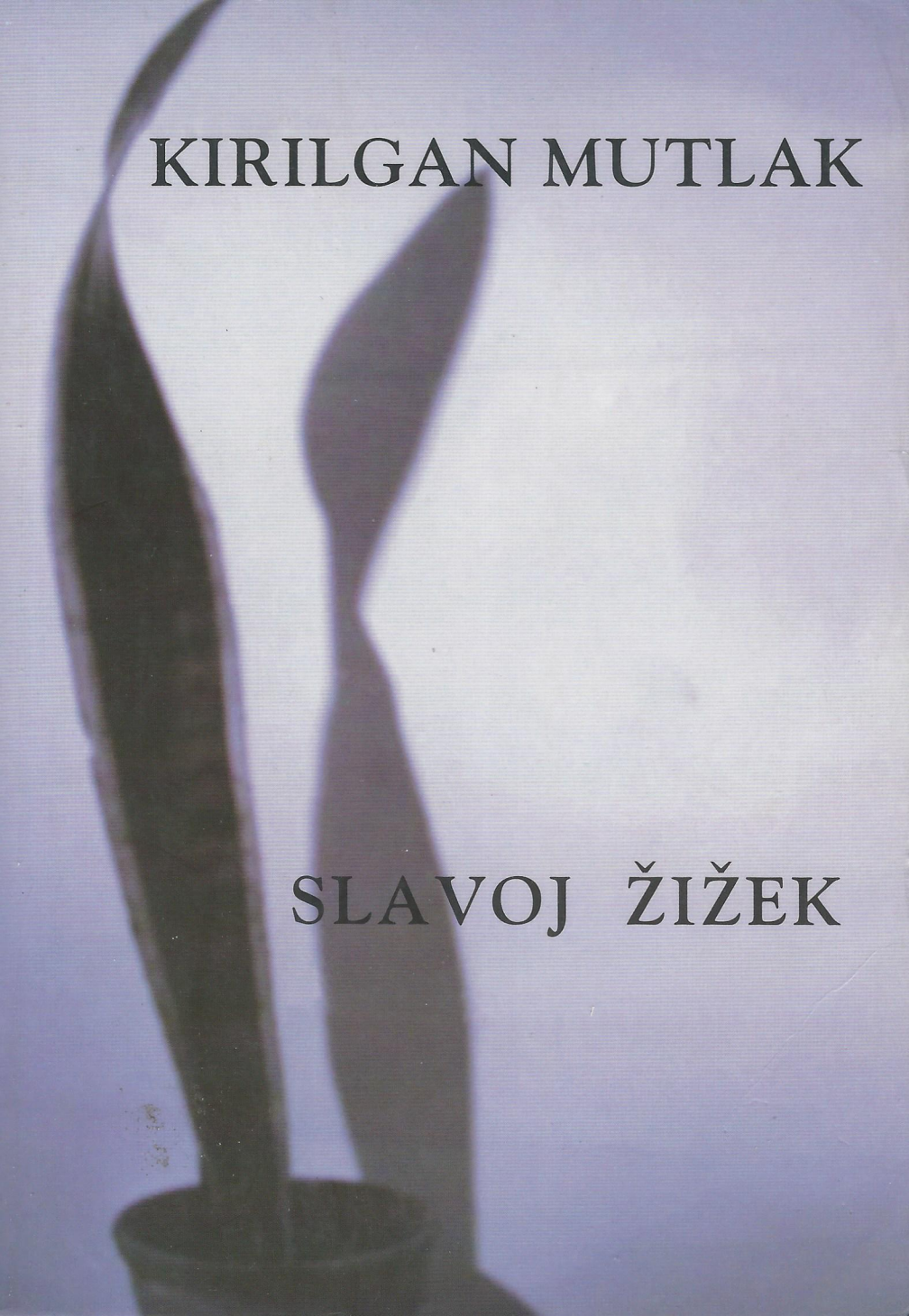


A dark, abstract, flame-like shape, possibly a stylized plant or a shadow, is positioned on the left side of the cover. It has a thick, dark base that tapers into a long, thin, curved shape that reaches towards the top left corner. The shape is set against a light, textured background.

KIRILGAN MUTLAK

SLAVOJ ŽIŽEK

KIRILGAN MUTLAK

encore

Slavoj Žižek

Lyublyana'da Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üst düzey araştırmacısı olan Slavoj Žižek'in İngilizce yayımlanmış kitapları arasında *Everything You Always Wanted to Know About Lacan But Were Afraid to Ask Hitchcock*, *The Plague of Fantasies*, *The Ticklish Subject* ve 11 Eylül üzerine beş makalesini topladığı *Welcome to the Desert of the Real* bulunmaktadır. Türkçe'ye çevrilen kitaplarından *İdeolojinin Yüce Nesnesi* ve *Kırılğan Temas*, Metis tarafından basılmıştır. Žižek, Verso'dan yayımlanmaktaki Lacancı psikanaliz ve Marksist geleneğin, onun deyiimiyle "infilak gücünde olan bağdaşması" gündemindeki *Wo Es War* kitap serisinin editörlüğünü yapmaktadır.

KIRILGAN MUTLAK

ya da,

Hıristiyan miras için neden
mücadele etmeye değer?



SLAVOJ ŽIŽEK

Çeviren: Mehmet Öznur

encore

İstanbul

İngilizce Orijinali,
*The Fragile Absolute: or,
Why is the Christian legacy worth fighting for?*
Verso tarafından basılmıştır.
Verso, London and New York 2000
©Slovaj Žižek 2000

Kırılğan Mutlak, Slovaj Žižek
Birinci Basım: Encore, İstanbul Ocak 2003

Türkçe çeviri © Encore 2001
Bu çevirinin yayın hakları Encore Yayınları'na aittir.

Encore
İstasyon Caddesi 13/2, 34724 Kadıköy-İstanbul

ISBN 975-92712-0-6

Kapak Fotoğrafı : Becky Beasley
Kapak Tasarımı : Nev O'Connor
Baskı: Ayhan Matbaası

İÇİNDEKİLER

Türkçe Basıma Önsöz	7
Hiç kimse ve hiçbir şey için	11
1 Balkan Ruhunun Teslim Edilmesi	13
2 Kapitalin Vesvesesi	21
3 <i>Objet petit a</i> Olarak Cola	32
4 <i>Trajikten Alaycı-Komiğe</i>	51
5 Mağdurlar, Her Yerde Mağdurlar Var	66
6 Fantazmatik Gerçek	74
7 Doğru Niçin Canavarcadır?	81
8 Taşlar, Kertenkeleler ve İnsanlar	94
9 Yapı ve Hadise'si	104
10 On Emir'den İnsan Haklarına	120
11 Merhametin Prensibi	126
12 İsa'nın Ayrışması	135
13 "Yapmalısın, Çünkü Yapabilirsin!"	142
14 Bilgi'den Doğru'ya... ve Tekrar Geri	148
15 Fırar	156
Notlar	175
İndeks	193

Türkçe Basıma Önsöz

Slavoj Žižek

Medya, 11 Eylül sonrası günlerde sadece Kuran'ın İngilizce tercümesinin değil, genel olarak İslam ve Arap kültürüne ilişkin kitapların da birdenbire liste başı oldukları haberini geçti: İnsanlar İslam'ın ne olduğunu anlamak istediler, ve İslam'ı anlamak isteyenlerin büyük çoğunluğunun anti-Arap ırkçılarının olmadığı, İslam'a bir şans tanımakta can atan, onu hissetmek, içerden görmek ve onu üzerindeki borçtan kurtarmak isteyenler olduğu düşüncesine sahip olmak yeterince temkinlidir – bu insanların arzusu, İslam'ın terörist suçlar için sorumlu tutulamayacak ulu bir tinsel güç olduğuna kendilerini inandırmaktı. Bu tavır her ne kadar sempatik olsa da (bir şiddet çarpışmasının ortasında, kendini karşıt düşüncenin yerine koymaya çalışarak, kendi bakış açını onunkıyla ilişkilendirmekten etiksel olarak daha çekici ne olabilir ki?), mükemmel ideolojik mistifikasyonun bir jesti olarak kalır: 11 Eylül saldırılarına varan politik dinamiklerin kavranmasının yolu, elbette ki değişik kültürel geleneklerin derinine inmek *değildir*. İslam'ın, onun adına işlenen korkunç suçlarla hiçbir ilgisi olmayan ulu bir din olduğunu, Bush'tan, Netanyahu ve Sha-

ron'a kadar Batılı liderlerin hepsinin bu sıralarda bıktırıcı terane gibi tekrarlamaları olgusu, bu övgüde bir yanlışlık olduğunun açık işareti değil midir? Ekim 2001'de, İtalyan Başbakan Berlusconi ünlü "dil sürçmesi"nde bulunduğunda ve Batılı liberallerin hayretleri arasında, insan hakları ve özgürlüklerinin Hristiyan gelenekten doğduğunu ve Hristiyanlığın kuşkusuz ki İslam'dan üstün olduğunu iddia ettiğinde bu sav, Öteki'nin tinsel derinliği'ne liberal saygının iğrenççe-tepeden bakan anlayışına oranla çok daha yerinde bir saptamaydı. Berlusconi'nin tavrı en azından İslam'la ilgili bir sorunun farkına varır – hangi sorun?

Francis Fukuyama "İslamo-Faşizm"den söz ettiğinde onunla hemfikir olunmalıdır; fakat bir koşulla, faşizm teriminin kesin bir biçimde, "Kapitalizm olmadan kapitalizme", bireyselliğin aşırılığı, sosyal ayrıştırma, değerlerin ilişkilendirilmesi vs. olmaksızın ona sahip olmaya imkânsız yeltenişin adı olarak kullanılması koşuluyla. Burada söylenmek istenen, Müslümanlar için seçeneğin sadece İslamo-Faşist fundamentalizm ya da İslam'ı modernleşme ile uyumlu kılabilen eziyetli "İslam protestancılığının" süreci olduğudur. O zaman bu, sadece egemen olan Batılı İslam anlayışıdır: "İyi" İslam Batılı liberal demokrasiye ve global kapitalizme kendini uydurma gücüne sahipken, "kötü" İslam ona direnir.

Ancak, İslam'ın kapitalizme direnmesi gerçekten sadece bir çeşit Faşizm doğurabilen negatif bir özellik midir? Peki ya bu direnmenin derinlikle iki anlamı varsa? Büyük dinler arasında İslam'ın modernleşmeye karşı en çok direneni olmasına yakınmaktan öte bu direnmenin bir açık olasılık, "kararlaştırılmaz" olarak algılanması gerekir: Bu direnme zorunlu olarak "İslamo-Faşizm"e

varmaz, o bir Sosyalist proje içersine de yazılabilir. Çünkü, elbette ki İslam günümüz çıkmazına “en kötü” Faşist çözümün potansiyellerini taşıırken, o “en iyi”ye zemin olarak da çıkabilir.

Liberal Batı ve fundamentalist İslam arasındaki kavga üzerine Batılı odak noktası başka bir açıdan da yanlıştır: O, Hristiyanlığa içsel, gelişmiş Batı’nın Katolikliği “liberalleştirme” eğilimi (Kiliseye demokrasiyi sunma, kürtaj ve homoseksüelliğe ve kadın papazlara da izin verme vs.), ve daha “fundamentalist”, kürtaj, seksten kaçınma ve Batılı liberal Katolikler için değerli diğer konularda muhafazakâr olan fakat aynı zamanda sosyal hayata daha aktif ilişkilenen (fakir ve evsiz mültecilere yardım örgütlenmesi ve yerel diktatörlerle mücadele), ve de İncil’in bire bir yorumuna çok daha yatkın olan, Katolikliği kötü şeytan ve büyücülere karşı mücadele ile birleştiren, farklı bir Üçüncü Dünya Katolikliği’nin son on yılda inanılmaz yükselişi arasındaki belki de daha radikal olan diğer bir kavganın üstünü örter.

Böylece, “medeniyetlerin savaşı”na dair sahte-entelektüel gezelikler yerine, –Müslüman ve Hristiyan dinsel zemindeki– bizlerin yapması gereken, dikkati başka bir nokta üzerine çekmektir: Topluluklarımızın hepsini çürüten ve karşısında mücadele etmeye gerçekten değer tek düşmana, Global kapitalizmin kendisinin antagonistik karakteri üzerine.

Hiç kimse ve hiçbir şey için

Postmodern çağın ve onun sözde “düşüncesinin” en acıklı durumlarından biri dini boyutların bütün farklı kılıklarıyla geri dönüşüdür: Hristiyan ve diğer fundamentalizmlerden başlayarak, bütün New Age tinselcilik kalabalığına ve yapıbozumculuğun (sözde post-laik düşünce) kendisinde ortaya çıkmakta olan dinsel duyarlılığa kadar. “Savaşan materyalist” (Lenin) tanımıyla, bir Marksist, gericiğin bu ağır saldırısına nasıl karşı durur? Görünen apaçık cevap, sadece bu eğilimlere şiddetle saldırmaktan öte Marksizmin kendi içindeki dini mirasların artıklarını acımasızca kınamaktır. İnananın son kurtuluşunun (ünlü, “komünist-partileri-laikleşmiş -dini-cema-

atlerdir” düşüncesi) süreci olarak Hristiyan ve Marksist “Mesianik” tarih nosyonu arasında paralellik çizen eski liberal karaçalmalara karşı, bu iddia edilenin Marksizmin otantik özgürleştirici özüne değil fakat sadece kemikleşmiş “dogmatik” Marksizm için geçerli olduğunun vurgulanması gerekmez mi? Aziz Pavlus üzerine, Alain Badiou’nun yeni bir yol açan kitabını¹ izleyerek ileri sürdüğümüz bunun tam da karşıtıdır: Düşmana mücadelenin alanını belirleme fırsatı veren öylesi bir savunma konumunu benimsemek yerine, *suçlanan ne ise tamamen kabullenip* stratejinin ters çevrilmesi gerekir: Evet, Hristiyanlıktan Marksizme doğrudan bir bağlantı *vardır*; evet, Hristiyanlık ve Marksizm yeni tinselciliklerin saldırılarına karşı aynı saflarda çarpışması *gereklidir* – otantik Hristiyan miras fundamentalist garabetlere bırakılmayacak kadar değerlidir.

Hatta, Hristiyanlıktan Marksizme doğrudan bağlantının olduğunu kabullenenler bile, bir şekilde, Aziz Pavlus’un adında özetlenen Kilisenin “kurumsallaşmasına” karşı çıkarak İsa’nın daha önceki “otantik” takipçilerini, genellikle fetiş haline getirirler: İsa’nın “orijinal otantik mesajına” evet; bu mesajın kiliseyi sosyal kurum olarak meşrulaştıracak bir öğretiye dönüşmesine hayır. Bu “İsa’ya evet, Aziz Pavlus’a (Nietzsche’ye göre o Hristiyanlığı gerçekten icat edendir) hayır” söyleminin savunucuları ve yirminci yüzyılın ortalarından itibaren “önceki otantik Marx’a evet ama onun Leninist kemikleşmesine hayır” söylemindeki “hümanist Marksistler”in tavırları kesinlikle paraleldir. Her iki durumda da, böylesi bir “otantiklik savunumu”nun ona ihanetin en haini olduğu konusunda ısrar etmek gerekir: *Aziz Pavlus’un dışında İsa yoktur*; tam da aynı şekilde Lenin es geçilerek, doğrudan yaklaşılabilecek bir “otantik Marx” da olamaz.

1 Balkan Ruhunun Teslim Edilmesi

Belki de bir dönemi özetlemenin en iyi yolu, onun sosyal ve ideolojik yapılarını tanımlayan belirgin özelliklerine değil, bu dönemi sık sık tedirgin eden, varolmayan şeylerin gizemli bölgesinde ika-met etmelerine rağmen, ısrarla *direnen*, etkilerini sürdürmeye çaba-layan, inkâr edilmiş hayaletler üzerine odaklanmaktır. Eski Yugoslavya'nın parçası Slovenyalı olduğum için bugün böylesi hayaletler hakkında konuşmam alnıma yazılmış gibi görünüyor: Balkanlar hakkında temel klişe, Avrupa hızla globalleşme sürecindeyken, on-ların Avrupa'nın bir parçası olsalar bile kötü ün yapmış "geçmişin hayaletlerinden" yakasını kurtaramayan, hiçbir şeyi unutmaksızın, hiçbir şey öğrenmeksizin, hâlâ asırlık savaşın mücadelesini verdiği değil midir? Oysa burada karşımıza Balkanlar'ın ilk paradoksu çıkar: Avrupa'nın gözünde, sanki Balkanlar'ın kendisi onu sık sık rahatsız eden bu hayaletin acayip statüsüne sahiptir –post-Yugoslavya Bal-kanları, bu (kendini-) yok edici etnik tutkunun merkezi, etnik top-lulukların hoşgörülü birlikteliğinin, kâbusa dönüşmüş bir çeşit çok-kültürcü rüyanın adeta fotoğraf negatifi gibi tam da karşıtı değil mi-dir? Balkanlar'ın coğrafi sınırlarının tayin edilmesindeki belirsizlik ve değişkenliğin ta kendisi onların hayalet-vâri statüsünü işaret et-mez mi? Sanki "Balkanlar nerede başlar?" sorusuna kesin bir cevap yokmuş gibi görünür– biraz daha güneydoğuya doğru Balkanlar hep başla yerededir....

Sırlar için Balkanlar *orada aşağıda* Kosova ya da Bosna'da başlar ve onlar bu Avrupa Ötekisi'ne karşı Hristiyan medeniyetini savu-nurlar; Hırvatlar için o ortodoks despotik ve Bizans Sırbistanı'nda başlar, Hırvatistan ona karşı Batı'nın demokratik değerlerinin ko-

ruyucusudur; Slovenler için Balkanlar Hırvatistan'da başlar ve biz barışçıl *Mitteleuropa*'ın* son siperiyizdir; İtalyan ve Avusturyalıların çoğunluğu için İslav güruhunun batıdaki ileri karakolu Slovenya'da başlar; birçok Alman için tarihsel bağlantıları nedeniyle Avusturya'nın kendisi bile Balkan yolsuzluğu ve âcizliğiyle yozlaşmaya yüz tutmuştur; Katolik taşralı *sezgileri* dolayısıyla, bir sürü kuzeyli Alman için Bavyera Balkan pisliğinden bağımsız değildir; birçok küstah Fransız, Fransız *inceliğine* tamamen yabancı olan Almanya'yı da Doğu Balkan gaddarlığıyla ilişkilendirir ki bu da bizi zincirin son halkasına getirir; Avrupa Topluluğu'na karşı olan Britanya muhafazakârlarının bazıları için –en azından üstü kapalı biçimde– Kıtalı Avrupa'nın tamamı, Brüksel yeni İstanbul olarak, Balkan Türk İmparatorluğu'nun yeni versiyonu, Britanya özgürlüğünü ve egemenliğini tehdit eden açgözlü despotik merkezdir².... Kıtalı Avrupa'yı, onun barbar Ötekisi ile, Balkanlar ile bu özdeşleme, ikisi arasında değişen sınırlar koyma eğilimlerinin tamamının gizli gerçeği değil midir?

Freud'un histeriğin değişme semptomlarının yerlerinin tayin edilmesinin, fiziksel beden üzerine diğer bir haritanın, hayali anatominin yansıtılması olduğunu iddia ettiği gibi, bu Balkanlar ön cephesinin esrarengiz kaydırılma silsilesi de açıkça gösterir ki Balkanlar konusunda gerçek coğrafyayla değil, sadece düşsel kartografi, doğal manzaranın üzerine yansıyan belirsiz, sık sık inkâr edilen ideolojiksel antagonizmalar ile uğraşıyoruz. Fakat, Balkanlar'ın sadece *Avrupa'nın hayaleti*, onun inkâr edilen geçmişinin ısrarcı kâhlintısı işlevini görmesinden öte, ayrıca, konulması gereken –belki

* Orta Avrupa

daha da önemli– nokta, “Balkanlar”ın böylesi bir hayalet–vâri olgu fonksiyonunu yerine getirdiği ölçüde, onların söz konusu edilmesi–nin bir çeşit hayalet–vâri analizle günümüz ırkçılığının değişik biçimlerini anlamamıza olanak tanınmasıdır. İlk olarak, otantik (Batılı, medeni, demokratik Hristiyan...) değerler adına, Balkan Öteki’nin eski-moda yüzüstü bir reddi (despot, barbar, ortodoks, Müslüman, yolsuz, oryantal....) vardır. Daha sonra ise “refleksif” Siyaseten Doğru* ırkçılık vardır: Çatışmaların rasyonel anlaşmalar, ödünler ve karşılıklı saygı yoluyla çözüldüğü post-ulus-devletin liberal-demokratik sürecine karşıt olarak, Balkanlar’ın, etnik vahşetin ve hoşgörüsüzlüğün, ilkel irrasyonel muhalif tutkuların alanı olarak alındığı çokkültürcü anlayış. Burada ırkçılık adeta ikinci bir güce yükseltilir: Biz “orada aşağıda” süregelen vahşetten haklı olarak dehşete düşen bir yardımsever, tarafsız gözlemcinin rahat konumundayken ırkçılık Öteki’ne yüklenir. Son olarak kuralcı, ruhsuz Batı Avrupalıların aksine Sırları olağanüstü yaşam arzusuyla dolu olarak ele alan görüşte olduğu gibi, Balkan Öteki’nin egzotik otantikliğini öven ters ırkçılık vardır – Emir Kusturika’nın filmlerinin Batı’daki başarısında ırkçılığın bu son biçimi önemli rol oynar.

Kusturika örneği aynı zamanda Batı’nın Balkanlar algılamasının diğer bir yönünü tanımamızı da sağlar: *Yer-değiştirmiş ırkçılığın* mantığını.³ Balkanlar coğrafi olarak Avrupa’nın bir parçası ve beyaz nüfusa sahip olduğundan, hiç kimse Afrika ve Asyalılara yakıştırılan

* Yazarın “Politically Correct” olarak kullandığı deyim, belirli bir grubu ya da insanları rencide etmek riskine girmemek uğruna yargılayıcı ve eleştirel söz ve eylemden kaçınmaya dikkat etmektir. İngilizce’de sık sık kısaltılarak, PC olarak kullanılır. Kısaltılmış halini SD olarak çevirmemeyi yeğledik.

ırkçı klişeleri günümüzün Siyaseten Doğru döneminde kolaylıkla Balkan halkına atfetme cüretini gösteremezdi: Dolayısıyla Balkanlar'daki siyasi mücadeleler gülünç entrika operetleriyle karşılaştırıldı; Çavuşesku Kont Drakula'nın çağdaş yeniden vücut bulması olarak sunuldu.... Ayrıca Slovenya, ola ki Balkan bölgesi içinde Batı Avrupa'ya yakın olduğundan bu yer değiştirmiş ırkçılığa en çok maruz kalandır: *Underground* filmi için yapılan röportajda, Kusturika'nın Avusturya'nın uşak ulusu olarak Slovenleri aşağı gördüğü söylemin açık ırkçılığına hiç kimseden tepki gelmedi – eski-Yugoslavya'nın daha az gelişmiş bölümünden gelen “otantik” egzotik bir sanatçının en çok gelişmiş bölümüne karşı saldırısı onaylanabilir-di.... *Hosgörülü çokkültürcünün bastırılmış ırkçılığını sergilemesinin tasvip edilmesi bağlamında Balkanlar istisna bir yeri teşkil eder.* Bunda da “Balkanlar”ın asıl ideolojik dersi yatar: Anthony Giddens ya da Ulrich Beck gibi kuramcılar günümüz toplumunu “global refleksiflikle” karakterize olmuş “risk toplumu” olarak tanımladığında, “Balkanlar” a referans bugün, nasıl *ırkçılığın kendisinin refleksif olduğunu* vurgulayarak bize onların analizlerine ek yapma olanağı sağlar.

Bu, bizi yansıtılmış ırkçılığın diğer bir ana özelliğine getirir: Bu özellik Öteki'ne yönelik kültürel aşağılama ve açık ırkçılığın arasındaki farkın etrafında odaklanır. Genellikle, ırkçılık kültürel aşağılamanın daha güçlü, daha radikal versiyonu olarak düşünüldü: O, Öteki'nin kültürünü aşağılama sıradanlığına, doğal (biyolojik ya da kültürel) nedenlerden diğer etnik grup bizimkinden daha aşağıdır düşüncesine bağlandırıldı. Bugünkü “yansıtılmış” ırkçılık ise, çelişik olarak, kendini diğerinin kültürüne direkt *saygının* terimleriyle ifadelendirmeyi başarır: Resmi eski ırkçı Güney-Afrika söylemi, siyah kültürün Batı'nın potasında yok edilmeden özgünlüğüyle ko-

runması gerektiği değil miydi? Hatta Le Pen gibi bugünün Avrupalı ırkçıları bütün istemlerinin sadece Afrikalıların ve ötekilerin kültürel kimlikleri için talep ettikleri hakların aynısı olduğunu vurgulamazlar mı? İleri sürülen bu ötekine saygı mantığını basitçe “iki-yüzlü” olarak reddetmek çok kolaydır: Aksine, burada işleyen mekanizma, fetişistçe bölmenin inkârcı karakteridir: “Çok iyi biliyorum ki Öteki'nin kültürü de benimki kadar saygı gösterilecek değerdedir: Buna rağmen...[onları hararetle küçümserim].”

Bu refleksif ırkçılık mekanizmaları bugünün popüler kültüründe bile açıkça fark edilir – örneğin, George Lucas'ın merakla beklenen *Star Wars* üçlüsünün ilki olan *The Phantom Menace*'de (Gizli Tehlike) birçok egzotik alien (insan-üstü) yaratık kodlanmış olarak insanlar arasındaki etnik farklılıkları temsil ederken onların sıradan ırkçı klişeler düzeyine indirgendliğini (açgözlü Ticaret Federasyonunun kötücül tüccarları açıkça karınca-gibi Çinli tüccarların karikatürüdür) ileri süren alışılmış solcu eleştirme noktası bir şekilde meseleyi kavrayamaz: Bu etnik klişelere ilişkin referanslar zorlu teorik analiz sonucu çözülecek şifreler değildir; direkt olarak ima edildiği gibi bu kimliklerin tanınması adeta oyunun bir parçasıdır. Üstelik, sualtı Naboo halkının iki üyesi, komik Jar Jar ve Gunganların azametli otoriter yöneticisi, daha doğrusu, belli ki klasik Hollywood'un canlandırdığı Avrupalı-olmayan (beyaz-olmayan) efendi ve uşağı figürlerinin karikatürize biçimini ima ederler: Jar Jar iyi-kalpli, sevimli salak, aptalca gevezelik eden çocuksu uşakken (sinir-bozucu fikirler öne süren geveze ünlü Meksikalı gibi), yönetici de yine Avrupalı olmayan efendinin anlamsız derecede sahte kibirliliğini sergiler (yine eski Hollywood filmlerindeki abartılı kibir ve gurura sahip Meksikalı lokal ağalar gibi); burada önemli olan her iki figürün

de gerçek aktörler tarafından oynanmadığı ve tamamen saf dijital yaratımlar olduğundan sadece klişelere gönderme yapmanın ötesinde doğrudan tanıtılan, sahnelenen anime edilmiş klişelerden *başka bir şey olmamalarıdır*. Bu nedenle, bir şekilde “düz”, gerçek kişiliğin “derinliğinden” yoksundurlar: Adeta, son derece plastik yüzlerinin buruşuklukları, en içten duygu ve tavırlarına (kızgınlık, korku, şehvet, gurur) dolaysız, kesin ifadeler vererek onları tamamen saydamlaştırır.

Burada, konulması gereken daha genel nokta, Hegelci ders olan *global refleksifleştirmenin/kontrolcülüğün kendi vahşi doğrudanlığını ürettiği*dir ki en iyi şekilde Étienne Balibar’ın bugünkü yaşamın bir özelliği olan aşırı, fonksiyonsuz zulüm kavramında örneklenir⁴: “Fundamentalist” ırkçı ve/veya dinci katliamlardan, metropollerimizdeki gençliğin ve evsizlerin anlamsız *şiddet* patlamasına kadar uzanan şekillerdeki bu zulüm, kişinin *İd-Kötü* olarak tanımlamak zorunda kaldığı bir şiddet, çıkarıcı, ideolojik kökleri olmayan bir şiddettir. Bütün bu, yabancılar işlerimizi çalıyor ya da Batılı değerlerimize bir tehlike yaratıyorlar gibi söylemler bizi aldatmamalıdır: Yakından incelendiğinde bu söylemin yüzeysel ikincil bahane sağladığı çok geçmeden ortaya çıkacaktır. Bir dazlaktan nihai olarak alacağımız cevap yabancıları dövmenin ona kendini iyi hissettirdiğidir ve dolayısıyla da yabancıların varlıklarıdır onu rahatsız eden... Burada karşımıza çıkan kuşkusuz *İd-Kötü*’dür ki bu da, *Kötü*’nün Ego ile *jouissance** arasındaki ilişkideki en basit dengesizlik tarafından,

* Jouissance : Bu Fransızca terimin İngilizce ve Türkçe’de doğru karşılığı yoktur. İngilizce *enjoyment*, ya da *pleasure* ve Türkçe’deki *zevk* ve *haz* karşılıkları kelimelerin seksüel ve negatif içeriğini vermediğinden her iki dilde de orjinal olarak kullanımı yeğlenmiştir.

haz ve *jouissance*'ın tam da kalbi olan yabancı beden arasındaki gerilim tarafından meydana geldiği ve motive edildiğidir. Bu sebepten İd-Kötü, öznenin arzusunun primordiyal kayıp objesi-sebebi ile ilişkisindeki en basit “kısa devre”yi gösterir; bizi “öteki”nde (Yahudi, Japon, Afrikalı, Türk) “rahatsız” eden onun objeyle özgün ilişkisinden haz alıyor görünmesidir – öteki ya bizden alıp kaçırdığından ötürü hazine-objeye sahiptir (bizim sahip olmamamızın sebebi) ya da bizim objeye sahip olmamıza bir tehdit olmaya sahiptir.⁵

Burada önerilmesi gereken, toplumun global refleksifleştirilmesiyle sadece saf ve çıplak (“yüceltilmemiş”) Ötekilik’e nefretten başka hiçbir şey sergilemeyen, şiddetsel doğrudanlığın bu “faydasız” ve “aşırı” patlamalarının spekülatif kimliğini açıklayan Hegelci “sınırsız yargı”dır; ve belki de bu rastlantının nihai örneği psikanalitik yorumlamanın akibetidir. Bugün, Bilinçdışı’nın formasyonu (rüyalardan, histerik semptomlara değin) masumluğunu kesinlikle kaybetmiş ve tamamen refleksifleşmiştir: Ortalama eğitim görmüş analizanın “serbest çağrışım”ının çok büyük bölümü onların rahatsızlıklarına bir psikanalitik açıklama sağlayabilme çabası olduğundan, semptomların sadece Jungçu, Kleinci ve Lacancı... yorumları yoktur, fakat semptomların kendileri Jungçu, Kleinci ve Lacancıdır... savı çok haklıdır – ve bu semptomların gerçekliği üstü kapalı olarak bazı psikanalitik teorileri içermektedir. Yorumlamanın bu global refleksifleşmesinin talihsiz sonucu (her şey yorum haline gelir; Bilinçdışı kendini yorumlar) analistin yorumunun işlevsel-söz [performative] olarak “simgesel etkisini” yitirdiği, semptomu onun ahmakça *jouissance*'sının doğrudanlığında olduğu gibi bıraktığıdır.

Bu psikanalitik tedavide olan, uyguladığı şiddetin nedenlerini açıklamak üzere gerçekten zorlandığında aniden azalan sosyal hare-

ketlilikten, artan emniyetsizlikten, paternal otoritenin parçalanmasından, çocukluk dönemindeki maternal sevgi eksikliğinden örnekler veren bir sosyal yardım görevlisi, sosyolog ya da sosyal psikolog gibi konuşmaya başlayan neo-Nazi dazlağın söylemine kesin olarak benzerdir – pratiğin ve onun doğal ideolojikselleşmesinin birlikteliği çığ şiddete ve bu şiddetin âciz, yetersiz yorumuna ayrışır. Yorumlamanın bu âcizliği aynı zamanda risk-toplumu kuramcılarının selamladığı evrenselleşmiş refleksifliğin kaçınılmaz yüzlerinden biridir: Refleksif gücümüz sanki, direncini sadece onun kavranmasını engelleyen bazı minimal “refleksif-öncesi” varolan destekten alıp ve ona bağlı olduğu sürece geliştirebilmiş gibi, böylece onun evrenselleşmesi de etkisizlik yani, refleksif yorumlara kapalı ve duyarsız, “irrasyonel” şiddetin vahşi Gerçek’inin paradoksal olarak tekrardan-çıkışı pahasına gerçekleşir.

Böylece, bugünün sosyal teorisi ne kadar çok Doğa ve/veya Geleniğin sona erdiğini ve “risk toplumunun” yükseldiğini bildirirse, gündelik söylemimizi de bir o kadar çok “doğaya” ilişkin üstü kapalı referanslar sarar: Hatta, “tarihin sonu”ndan söz etmesek bile post-politik düzene geçtiğimiz ve bu düzende meşru çatışmaların sadece etnik/kültürel çatışmalar olduğunu söylemenin diğer biçimi olan “post-ideolojik” pragmatik çağa girdiğimizi iddia ettiğimizde aynı mesajı iletmez miyiz? Tipik olarak, bugünün eleştirel ve politik söyleminde “işçi” terimi unutulmuş yerini “göçmenlere [göçmen işçiler: Fransa’da Cezayirli, Almanya’da Türkler, USA’da Meksikalılar]” bıraktı ve/veya yok edildi – böylece işçilerin sömürülmesinin sınıf problematiği, “Ötekilik’in hoşgörüsüzlüğü”nün çokkültürcü problematiğine dönüştü, vesaire. Bu da çokkültürcü liberallerin, göçmen etnik haklarını korumadaki aşırı yatırımlarının enerjisini

“bastırılmış” sınıf boyutundan aldığını açıkça göstermektedir.

Francis Fukuyama’nın “tarihin sona erışı” üzerine tezi hızla itibarını kaybetse de hâlâ, liberal-demokratik kapitalist global düzenin, nihayet bir şekilde “doğal” sosyal rejimini bulduğunu sessizce varsayarız; ve hâlâ üstü kapalı olarak Üçüncü Dünya ülkelerindeki çatışmaları doğal felaketlerin altcinsi, yarı-doğal aşırı tutkuların patlaması ya da etnik kökenle fanatik özdeşleşmeye (ve burada “etnik” yine doğayı ima eden bir şifre değil midir?) dayalı çatışmalar olarak algılarız. Ve tekrar, buradaki ana nokta her tarafa yayılan yeniden-doğallaştırmaların günlük hayatımızın global refleksifleşmeyle kesinlikle bağıntılı olduğudur. Bu sebepten, etnik nefret ve şiddetle karşılaşıldığında, etnik hoşgörüsüzlüğe karşı Öteki’nin Ötekilik’iyle birlikte yaşamayı ve saygı göstermeyi öğrenmek, diğer yaşam biçimlerine karşı hoşgörü geliştirmek, vb. standart çokkültürcü düşüncelerin topyekûn reddi gerekmektedir – etnik *nefrete* karşı savaşmanın en etkin yolu onun doğrudan karşıtı etnik *hoşgörü* değil, üstelik *daha da çok nefrettir*: Ama doğru *politik* nefret: Ortak politik düşmana yöneltilmiş bir nefret.

2 Kapitalin Vesvesesi

Böylece hayaletler bağlamında bugünkü konumumuz nedir? Karşımıza çıkan ilk paradoks, kuşkusuz, geçmişin hayaletlerini acımasızca alaya alan ve kovalayan bu global refleksifleştirme sürecinin, sadece onun doğrudanlığını değil aynı zamanda *kendi hayaletlerini*, kendisinin hayalet-vârililiğini de yaratmasıdır. Son 150 yıldır etrafta

dolaşan en ünlü hayalet geçmişin hayaleti değil şüphesiz ki ilk cümlesinden başlayarak (devrimci) geleceğin vesvesesi olan *Komünist Manifesto*'dur. Bugünün aydın liberal okurunun *Manifesto*'ya otomatik tepkisi şöyledir: Bu metnin birçok empirik yaklaşımı, hem sosyal durumu yarıstmak hem de savunduğu ve yaymaya çalıştığı devrimci perspektif konusunda en basit biçimiyle yanlış değil midir? İlişki-de olduğu sosyal gerçeklik tarafından yanlışlığı açıkça ortaya konan başka bir politik manifesto var mıdır? *Manifesto* olsa olsa on dokuzuncu yüzyılda fark edilebilecek belli eğilimlerin abartılı analizi değil midir? Peki öyleyse, bir de *Manifesto*'ya karşıt uçtan yaklaşalım: Bugün, global "post..." (postmodern, postendüstriyel) toplumumuzda durumumuz nedir? Kendini günden güne daha çok zorlayan slogan "globalleşme"dir: Ulusal-devlet yapısı da dahil, bütün yerel etnik gelenekleri tehdit eden, bütünleşmiş dünya piyasasının vahşi dayatması. Ve bu durumun ışığı altında, *Manifesto*'da burjuvazinin sosyal etkisinin tanımı konuyla her zamankinden daha fazla ilişkili değil midir?

Burjuvazi üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla beraber bütün toplum ilişkilerini durmaksızın yenilemeden var olamaz. Buna karşın, eski biçim üretimin değiştirilmeden korunması önceki endüstriyel sınıfların varlıklarının birincil koşuluydu. Üretimin durmaksızın kökten yenilenmesi, bütün sosyal durumların aralıksız bozulması, sürekli bilinmezlik ve çalkalanma, burjuvazi çağını öncekilerin tamamından ayırır. Eski olan, peşin hükümlü, saygıdeğer önyargı ve fikirli, sabit, değişmemecesine-dondurulmuş ilişkilerin tamamı süpürülüp atıldı ve bütün yeni-oluşturulmuşlar

da henüz kemikleşmeden antikleştiler. Bu katı şeylerin tamamı eriyip havaya karıştı, bütün kutsallıklar kâfirleşti ve insanoğlu sonunda yaşamının gerçeklerine ve benzerleriyle ilişkilerine ölçülü algılarla bakmak zorunda kaldı.

Malları için durmaksızın genişlemek zorundaki pazar gereksinimi burjuvaziyi dünya yüzeyinin her tarafına sürükler. O her yere yerleşmeli, her yere tünemeli her yer ile bağlar kurmalıdır.

Burjuvazi dünya pazarını sömürmesi sayesinde her ülkedeki üretime ve tüketime bir kozmopolitan karakter verir. O, Tutucuların derin hayal kırıklıklarıyla endüstrinin ayakları altından üzerinde durduğu ulusal zemini çekti aldı. Eski-kurulan ulusal endüstrilerin tamamı yok edildi ya da günden güne yok edilmektedir. Onlar başlangıçları bütün medenileşmiş uluslar için ölüm kalım sorunu olan, bundan böyle yerel hammaddeyle değil, en uzak bölgelerden çıkarılan hammaddeleyle işleyen, ürünlerinin sadece ülkelerinde değil dünyanın her köşesinde tüketildiği yeni endüstrilerce kovuldular. Bir ülkenin kendi ürettikleriyle tatmin olan eski talepler yerine tatmini için uzak yer ve iklimlerin ürünlerini arzulayan yeni istemler buluruz. Eski, yerel ve ulusal inziva ve kendine yeterliliklerin yerini her yönden ilişkilene, ulusların universal karşılıklı bağımlılığı alır. Ve bu maddi olduğu gibi dolayısıyla entelektüel üretimde de olur. Her ulusun entelektüel yaratımları ortak mal haline gelir. Ulusal tek taraflılık ve dar görüşlülük gitgide olanaksızlaşır, sayısız ulusal ve yerel literatürden bir dünya literatürü yükselir.⁶

Bu her zamankinden çok bugünkü gerçekliğimiz değil midir Ericsson telefonları artık İsveçli değil, Toyota arabalarının %60'ı USA'da üretilir, Hollywood kültürü dünyanın en uzak köşelerine kadar yaygınlaşmıştır... Üstelik aynısı, her çeşit etnik ve seksüel kimlikler için de geçerli değil midir? Marx'ın tarifine *seksüel* alanda da “tektarafılık ve dar-anlayışlılık gitgide imkânsız hale geldi” şeklinde ek yapmamız gerekmez mi? Seksüel pratikler bağlamında da “katı şeylerin tamamı eriyip havaya karıştı, bütün kutsallıklar kâfırleşti”, dolayısıyla kapitalizm sıradan normal heteroseksüel yönelmeleri dengesiz değişken kimlikler ve/veya yönelmeler ile değiştirmeye eğilimli değil midir? Zaman zaman Marx'ın kendisi de kapitalist âlemin onu tehdit eder görünen bu aykırı dürtü ile birleşme yeteneğini gözden geçirir; örneğin, o sürmekte olan Amerikan İç Savaşı analizinde endüstriyel sistemin belkemiği İngiliz tekstil sanayinin, sadece köle emeğiyle olanaklı ucuz pamuğun, Güneyli Amerika'dan tedariki olmadan hayatta kalamayacağını ve dolayısıyla İngiltere'nin köleliğin ortadan kalkmasını önlemek için direkt olarak savaşa müdahaleye zorlanacağını ileri sürmüştür.

Evet, Marx tarafından tanımlanan, katı olan her şeyin eriyip havaya karışmasına sebep olan bu global dinamizm, bizim gerçekliğimizdir – ama *Manifesto*'daki bu görüntüye onun doğal diyalektik karşıtlığı, *üretimin maddi yapısının da “tinselleştirilmesinin”* eklenmesi unutulmamalıdır. Kapitalizm geleneğin eski hayaletlerinin gücünü engellerken kendi canavarca hayaletlerini de yaratır. Yani; kapitalizm bir taraftan sosyal yaşamın radikal biçimde laikleşmesine yol açarken – o her türlü otantik asaletin, kutsallığın, onurun vb. ruhunu da paramparça eder.

O, dini şevkin, kahramanca gayretlerin, cahil ve zevksiz duygusalcılığın en ilahi coşkunculuklarını bencil hesapların buzlu sularında boğdu. O şahsi değerleri takas değerine dönüştürdü ve sayısız feshedilmeyecek ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine tek ve insafsız olanı dikti – Özgür Ticareti. Kısaca, dini ve politik illüzyonlarla örtülü sömürüyü, çıplak, utanmaz, doğrudan, vahşi sömürüyle değiştirdi.⁷

Ancak, *Manifesto*'dan sonraki yıllar içinde olgun Marx tarafından geliştirilen “ekonomi politiğin eleştirisi”nin temel öğretisi *bütün bu ilahi canavarların vahşi ekonomik gerçekliğe indirgenmesinin onun kendisinin de hayalet-vârilliğini de ürettiği*dir. Kendini döllemenin tekbenci yolunun bugünkü gelecek üzerine yapılan meta-etkileşimci spekülasyonlarda doruğa ulaştığı Kapitalin kendini-çoğaltan azgın dolaşımını Marx tanımladığında, bu kendini-doğuran canavarın vesvesesinin izlemiş olduğu yolun hiçbir insani ve çevreci kaygıları olmadığını iddia eden çok basite indirgeme bir ideolojik soyutlamadır, ve unutulmamalıdır ki bu soyutlamanın ardında Kapitalin dolaşım kaynaklarının ve üretici kapasitelerinin bağlı olduğu, onun devasa bir parazitcesine üzerlerinden beslendiği gerçek insanlar ve doğal objeler vardır. Sorun o ki, bu “soyutlama” sadece bizim (finansal spekülâtörün) sosyal gerçekliği yanlış algılamamızda varolmaz: O maddi sosyal süreçlerin temel yapısının belirlenmesi bağlamında bir “gerçektir”: Nüfusun bütün sosyal tabakalarının ve bazen ülkelerin tamamının kaderi, hareketinin sosyal gerçekliği etkilemesine fevkalade aldırmazlık ile yaklaşan, sadece kâr amacı peşinde koşan Kapital'in tekbenci spekülâtif dansı tarafından belirlenebilir. Bu, kapitalizm öncesi dolaysız sosyo-ideolojik şiddetten çok

daha esrarengiz, vücutun tamamını etkileyen kapitalizmin ana şiddetidir: Bu şiddet artık somut olarak bireylere ve onların “kötü” niyetlerine bağlanamaz; o tamamıyla “objektif”tir, bütün vücudu sarar ve anonimdir.

Burada gerçeklik ile Gerçek arasındaki Lacancı ayrışmayla karşılaşırız: “Gerçeklik” üretim sürecinde ve birbirleriyle ilişkilerinde insanların sosyal gerçekliği iken, Gerçek, sosyal gerçeklik içinde ne olduğunu belirleyen Kapital’in amansız “soyut” hayalet-vâri mantığıdır. Aralarındaki farklılık, bir ülkenin nüfusunun büyük çoğunluğunun eskisinden daha düşük yaşam koşullarında olsalar bile, uluslararası finans uzmanlarının o ülkenin modern ekonomik durumunu iyi, istikrarlı olarak değerlendirmesinde somut hale gelir – onlara göre önemli olan gerçeklik değil, Kapital’in durumudur.... Tekrarlarsak, bugün bu, her zaman olduğundan daha çok doğru değil midir? Genellikle “sanal kapitalizm”e (geleceğin ticareti ve benzeri soyut finansal spekülasyonlar) ilişkin tanımlanan fenomen, en saf “gerçek soyutlamanın” saltanatını, onun Marx’ın zamanından çok daha radikal olduğunu işaret etmez mi? Kısacası, ideolojinin en yüksek biçimi, ideolojik hayalet-vârilige yakalanmış olmakta, onun köklerinin gerçek insanlarda ve onların ilişkilerinde olduğunu unutmakta yatmaz, fakat aksine tam da, bu hayalet-vârilğin Gerçek’ine göz yummakta ve doğrudan doğruya “gerçek insanlara, onların dertlerine” hitap ediyormuş gibi davranmakta yatar. Londra Borsası’nın ziyaretçilerine ücretsiz olarak dağıtılan broşür, hisse senedi piyasasının birtakım bilinmez iniş çıkışlardan ibaret değil gerçek insanlar ve onların ürünlerine ilişkin olduğundan söz eder – işte *bu*, en katıksız haldeki ideolojidir.

Bu ayrıca, Marksist “ekonomi politiğın eleştirisi”nin kapitalist globalleşme sürecine ilişkin yeterli açıklama sağladığı anlamına gelmez mi? Daha net koyarsak, *bugün*, somut sosyal formasyon olarak kapitalizmin standart Marksist analizi ile – Heidegger’den Adorno ve Horkheimer’a kadar, azgın kapitalist dansı kendini-büyüten üretkenlik olarak, daha temel transandantal-ontolojik prensibin (“güç istemi”, “aygıtsal akıl”) dışavurumu olarak gören (aynı zamanda bu, kapitalizmi alt etme uğraşısındaki Komünist teşebbüslerde de fark edilir ki –Heidegger’in koyduğu gibi– Komünizm ve Amerikanizm metafizik olarak aynıdır) bu çabalar arasındaki karşıtlıkta bizim konumumuz nedir? Standart Marksist görüş açısından birtakım transandantal-ontolojik prensip arayışı kapitalist üretkenliğin sürmesini sağlayan temel sosyo ekonomik yapıyı belirsizleştirirken, karşıt tarafa göre ise Standart Marksist yaklaşım kapitalist fazlalığın sebebinin özel sosyal yapılanmanın ontik düzeyinde izah edilemeyeceğini göremez.

Burada bir şekilde, *her iki tarafın da yanlış olduğunu* ileri sürme riskine girilebilir. Kuşkusuz, Marksistler olarak, Marx’ın çalışması-na bağlılığımızın uğruna, Marx’ın hatasını belirlemeliyiz: O, kapitalizmin kendini-büyüten üretkenliğinin nefes kesici dinamiklerini nasıl serbest bıraktığını (onun kapitalizmde nasıl “bütün katı şeyler erir havaya karışır”a ilişkin büyüleyici tanımına bakınız), kapitalizmin nasıl bütün insanlık tarihinde en köklü devrimci olduğunu algıladı; diğer taraftan ise Marx aynı zamanda bu kapitalist dinamiklerin kendi içsel çelişki ve antagonizması ile geliştiğinin açıkça farkındaydı – kapitalizmin (kendini-geliştiren kapitalist üretkenliğin) nihai limiti Kapitalin kendisidir ki bu da, kapitalizmin kendi maddi koşullarını kökten yenilemesi ve sürekli gelişmesi, onun üretken-

liğinin koşulsuz sarmalının azgın dansı, nihai olarak onun kendisinin gücünü kesen içsel çelişkisinden kaçmak üzere çaresiz ileri sıçramasından başka hiçbir şey değildir....

Bu analizlerden yola çıkarak, yeni ve daha yüksek sosyal düzenin (Komünizm) mümkün olabileceği, hatta bu düzenin sadece sürmesinden öte daha da yüksek seviyeye ulaşacağı ve onun kapitalizmin kendi içsel engel/çelişkisinden dolayı tekrar tekrar sosyal olarak yıkıcı ekonomik krizlerle önlediği, kendini-çoğaltan üretkenlik döngüsünün potansiyelini etkin şekilde tamamen serbest bırakacağı sonucuna varmak Marx'ın temel hatasıdır. Kısaca, Marx'ın gözden kaçırdığı –standart Derridacı terimlerle koyarsak– bütün üretici güçlerin harekete geçirilmesinin “imkânsızlığının koşulu” olarak bu içsel engel/antagonizmanın aynı zamanda onun “imkânlılığının koşulu” olduğudur: Eğer bu engeli, kapitalizmin bu içsel çelişkisini ortadan kaldırırsak üretkenliğe, elbet onu ayak bağından kurtaracak, tamamen serbest kalmış itenek sağlamaz, fakat tam da kapitalizm tarafından oluşturulup, aynı zamanda önleniyor olarak görünen üretkenliği kaybederiz – eğer engeli ortadan kaldırırsak, bu engel tarafından önlenen potansiyelin tam kendisi de kaybolur...(burada artı-değer ile artı-haz arasındaki belirsiz çakışma noktasına dikkat toplayarak olası bir Lacancı Marx eleştirisini göze alabiliriz). Böylece, Marksçı Komünizmin bir imkânsız fantazi olduğunu ileri süren Komünizm eleştirmenleri bir bakıma haklıydı – fakat onların algılamadıkları, Marksçı Komünizm'in, bu Kapital'in çerçevesi dışında tamamen serbest kalmış üretim toplumu düşüncesinin kapitalizmin kendisine içsel olan bir fantazi olduğu, *kapitalist* içsel ihlalin en saf biçimi olduğu, –“fiilen varolan kapitalizmin” iflah olmaz deneyiminin gösterdiği gibi– *daimi olarak kendini-büyüten bir üretim toplumunun*

maddi olarak bizzat varolmasının tek olası çatısı olan “engel” ve antagonyizmalardan kurtulunurken kapitalizm tarafından oluşturulmuş üretkenlik doğrultusunda iteneğin sürdürülmesinin keskin ideolojik-sel fantazisi olduğudur.

Şimdi, yukarıda bahsedilen, bazı transandantal-ontolojik temele referans ile Marksist analizin yerini alma prosedürünün (Batılı Marksistlerin Marksizmin krizlerine cevap vermek için başvurdukları alışılmış yol) niçin yetersiz olduğunu anlayabiliriz: Bugün ihtiyacımız olan “ekonomi politiğin eleştirisi”nden transandantal-ontolojik “aygıtsal aklın eleştirisi”ne geçiş değil fakat, standart Komünist projenin elbette *yeterince radikal* olmadığı için *ütopyacı* olduğunu ortaya koyabilecek ekonomi “politiğin eleştirisine dönüştür” – bu standart Komünist proje, onda, serbest kalmış üretkenliğin temel kapitalist iteneği varoluşunun temel çelişkili koşulundan yoksun olarak hâlâ barınıyor olmasından dolayı radikal değildir. Heidegger, Adorno ve Horkheimer’in ve benzerlerinin yetersizliği kapitalizmin temel sosyal analizinin terk edilmesinde yatar: Marx’ı eleştirilerinde ya da aşmalarında onlar da bir şekilde Marx’ın hatasını *tekrarlarlar* – Marx gibi onlar da dizginden kurtulmuş üreticiliği temel kapitalist sosyal yapıdan nihayetinde bağımsız olarak algılarlar. Kapitalizm ve Komünizm “aygıtsal aklın” iki ayrı tarihsel gerçekleşmesi, iki dalı değildir – aygıtsal akıl *haddi zatında* kapitalisttir, kapitalist ilişkilerde temellenmiştir; “bilfiil varolan Sosyalizm” nihai olarak kapitalizmin bir alttürü olduğundan, “her iki şeye de sahip olmanın” ideolojik çabası ve kapitalizmin temel özünü saklı tutarak ondan kurtulmak çabası olduğundan başarısız olmuştur.

Standart felsefi Marx eleştirisine (Marx’ın kapitalizmin dinamiklerine ilişkin tanımı ancak, üretim süreçlerinin doğrudan doğruya

kolektif planlamanın “genel mantığı”na dayandırılan, kendiliğinden-şeffaf toplum olarak Komünizm düşüncesinin arka planında anlamı olabileceğinden reddedilmesi gerekir) cevabımız; bir taraftan bu fikrin özünü kabul ederken, refleksif bir geri adım atılıp ve Marx’ın Komünist toplum nosyonunun kendisinin nasıl doğal kapitalist fantazi, Marx’ın son derece iyi şekilde tanımladığı kapitalist çelişkinin çözümü için bir fantazmatik senaryo olduğunu algılamak gerektiğidir. Diğer bir deyişle, önerdiğimiz, Marx’ın adeta varolan toplumun yabancılaşmasını değerlendirdiği, Komünizmin teleolojik nosyonunun (üretimin tamamen serbest kaldığı toplum) üstü örtük ölçütünü atsak bile Marx’ın “ekonomi politiğin eleştirisi”nin temel unsuru, onun kendini-ilerleten korkunç kapitalist (yeniden) üretime ilişkin anlayışının hayatta kalacağıdır. Bu nedenle bugünkü düşüncenin görevi ikilidir: Bir taraftan Marksist “ekonomi politiğin eleştirisi”nin, özündeki koşul olan ütopyacı-ideolojik Komünizm nosyonu olmaksızın nasıl *tekrarlanacağı*; diğer taraftan kapitalist ufkun bilfiil kırılmasının, tam da *modern-öncesi* dengeli, (kendini) sınırlayıcı topluma dönme nosyonunun tuzacağına *düşmeksizin* (bugünkü ekolojinin içine düştüğü Kartezyen öncesi eğilimler) nasıl tasarlanacağıdır.

Böylece, artı-değer bağlamında Marx tam olarak nerede yanlış yaptı? Arzunun *objesi* ile onun *sebebi* olan artı-haz arasındaki temel Lacancı ayrışmada cevap aramak riskine girilebilir. Henry Krips⁸ sevimli bir örneği, kur yapmadaki şaperonu anımsatır: Resmen birincil amaç-objeye (talip olanın kur yaptığı kadın) bir *engel* olan şaperon çirkin yaşlı bir bayandır; fakat tam da böyle olduğundan sevilen kadının arzulanmasında etkinlikle anahtar rol oynar. Onun eksikliğinde kur yapma mantığının tamamı çökebilir.⁹ Ya da, başka düzeyde diğer bir örneği

alalım: Hitchcock'un *Vertigo*'sunda Madeleine'nin ölümcül detayını, onun kıvrımlı sarı saçının buklesini. Filmin sonuna doğru ahırdaki aşk sahnesinde, Scottie ihtirasla ölü Madeleine'e dönüştürülmüş Judy'yi kucakladığında, ünlü 360 derece öpüşme sahnesinde, o öpmeyi durdurur ve sadece Madeleine'nin yeni sarı saçlarına bakmaya yetecek bir süre için, adeta Madeleine'i onun arzusunun objesine dönüştüren bu özelliğin hâlâ orada olduğunu kendine telkin etmek amacıyla geri çekilir... Burada önemli olan, Scottie'yi içine almakla tehdit eden girdap (filmin adı olan "Vertigo", ölümcül Şey) ile küçük ölçekte, kibarlaştırılmış formda ölümcül Şey'i taklit eden sarışın saçın bükümü arasındaki karşıtlıktır.

Bu saçın bükümü, imkânsız-ölümcül Şey'i yoğunlaştırıp, onun dublörü olarak işlev gören, onun tarafından yutulmadan onunla yaşanabilir ilişkiye sahip olmamızı *olası* kılan *objet petit a*'dır. Yahudi çocukların saldırgan oyunlarında nezaketle söyledikleri gibi: "Lütfen ısır beni, fakat çok haşince değil...". Bu, "normal seksüel" bastırma ile fetişizm arasındaki farklılıktır: "Normal" seksüellikte, arzunun *sebebi* olarak hizmet gören detay-özelliğin, Şey'e doğrudan ulaşmamızı önleyen ikincil engel olduğunu düşünür; yani onun anahtar rolünü gözden kaçırmız; fetişizmde ise basitçe *arzunun sebebi* doğrudan *arzunun objesi* yaparız: *Vertigo*'daki bir fetişist Madeleine'nin varlığına hiç aldırmaz, o arzusunu doğrudan saçın bükümüne odaklar; fetişist baştan çıkarıcı da, kendini doğrudan şaperon ile yoğunlaştırır, resmen kurlarının amacı olan kadının kendisine ilişkin her şeyi unuttur.

Böylece her zaman arzunun objesinin kendisi ile onun sebebi, ona aracı özellik ya da element (objeyi arzulanır yapan) arasında

boşluk bulunur. Melankolide olan *sebebinden yoksun bir arzunun objesine* sahip olmamızdır. Melankolik için obje orada olmasına rağmen onu arzulanan yapan spesifik arabulucu özellik kaybolmuştur.¹⁰ Her gerçek aşkta her zaman melankolinin bir izinin bulunması bu sebeptendir; aşkta, obje onun sebebinden yoksun değildir; fakat, obje ile sebep arasındaki *mesafe* çökmüştür. Bu, tam da *aşk*ı arzudan neyin ayırdığıdır; arzuda biraz önce gördüğümüz gibi sebep objeden farklıdır; aşkta ise ikisi açıklanamayacak bir biçimde *çakışır*lar – sihirli bir biçimde sevgiliyi onun *kendisi olduğu için* severim, *onda* bulduğum bir özellikten *dolayı* ona âşık olmaya kendimi layık görürüm. Burada –Marx’a dönersek– ya onun hatası da arzunun *objesinin* (sınırlanmamış genişleyen üretkenlik) onu ileriye iten *sebebinden* (artı-değer) kurtulduğu zaman hâlâ varolabileceğini farz etmekse?

3 *Objet Petit a* olarak Cola

Burada, psikanalitik perspektif açısından önemli olan artı-değerin kapitalist dinamikleriyle artı-hazzın libidinal dinamikleri arasındaki bağlantıdır. Bu noktayı, kapitalist mala kusursuz örnek olduğu kadar artı-hazzın da cisimleştiği Coca-Cola ile açıklayalım. Cola’nın ilk önce bir ilaç olarak sunulması hiç de şaşırtıcı değildir – garip tadı herhangi özel bir tatmin sağlamadığı gibi üstelik hoş ve cazip de değildir; fakat, tam da böyle olduğu için mevcut herhangi bir kullanım değerini (susuzluğumuzu gerçekten gideren ya da arzulanan tatmin edilmiş dinginlik etkisini sağlayan su, bira ve şarabın aksine) aşan bir şey olarak Cola, “O” nun, yani, sıradan tatminle-

rin üstündeki hazzın katışıksız fazlalığının, malı tüketme tiryakiliği içinde hepimizin peşinden koştuğu gizemli, anlaşılmaz X'in doğrudan somutlaşması işlevini görür.

Bu özelliğin umulmadık sonucu, Cola hiç bir somut ihtiyacı tatmin etmediğinden, ihtiyacımızı başka bir içeceklerle giderdikten sonra onu sadece bir ek olarak tüketmemiz değil, fakat bu çok gereksiz karakteri dolayısıyla Cola'nın susuzluğumuzu daha da çok doyumsuz hale getirmesidir: Jacques Alain Miller'in özlü biçimde belirttiği gibi, Cola paradoksal özelliğe sahip olduğundan onu içtiğin kadar çok susarsın ve aynı zamanda susuzluğunu söndürmediği ölçüde bu garip, buruk-tatlı lezzete ihtiyacın bir o kadar da artar.¹¹ Öyle ki, birkaç yıl öncesinde Cola'nın reklam sloganı "Cola odur!"u reklamın muğlaklığıyla almamız gerekir: "İşte o" tam da gerçekten hiçbir zaman o olmadığından dolayı, tam da her tatmin "*daha fazla isterim!*" boşluğu açtığından dolayı "İşte o"dur. Paradoks, dolayısıyla, Cola'nın, kullanım-değeri onun saf (değişim) Değeri'nin özgün atmosferik boyutunun ifadesiyle yer değiştirmiş (ya da ifadesiyle tamamlanmış) sıradan bir mal olmasında değil, onun tuhaf kullanım-değerinin ifade edilemez tinsel artığın olağanüstü atmosferinin zaten onda doğrudan cisimleştiği, maddi niteliklerini zaten mal oluşundan alan bir mal olmasındadır. Fakat bu süreç kafeinsiz diet Cola ile sona erdirilmiştir. Niçin? Cola'yı –ya da herhangi bir içeceği– iki nedenle içeriz: Susuzluk gidermesi ve besin değeri ya da tadı için. Kafeinsiz diet Cola'da besin değeri askıya alındığı gibi Cola'nın tadının temel maddesi Kafein de kullanılmaz – geriye kalan saf dış görünüş, bir maddenin hiçbir zaman gerçekleştirilemez sahte vaatleridir. Bu anlamda, kafeinsiz diet Cola ile adeta "bir şey kılığında hiçbir şeyi içtiğimiz" doğru değil midir?

Burada üstü örtük olarak kuşkusuz, “hiçbir şey istememe” (“herhangi bir şey istemiyorum” anlamında) ile aktif biçimde Hiçliğin kendisini istemenin Nihilist tavrı arasındaki Nietzsche’nin klasik karşıtlığını vurgulamak istiyoruz; Nietzsche’nin yolunu izleyerek Lacan, anorekside öznenin sadece “hiçbir şey yememesinden” öte, nihai olarak arzunun obje sebebi olan Hiçlik’i (Boş) aktif olarak yemek istediğini vurgular. (Bunun benzeri Ernst Kris’in, gerçekte bir şey çalmadığı halde hırsızlık suçluluğu duyan, ünlü hastası için de geçerlidir: Onun çalmış *olduğu*, tekrarlırsak, Hiçliğin kendisiydi.) Böylece, aynı çizgide, kafeinsiz diet Cola ile *içtiğimiz Hiçbir şey’in kendisi*, gerçekte sadece boşun bir örtüsü olan maddenin saf dış görünüşüdür.

Bu örnek üç düşünce arasındaki doğal ilişkiyi ortaya koyar: Marksist artı-değer, artı-haz olarak Lacancı *objet petit a* (Lacan’ın doğrudan Marksçı artı-değeri referans alarak kullandığı kavram), ve de Freud tarafından çok önceden algılanan süperegö paradoksu: Ne kadar çok Cola içersen o kadar çok susarsın; ne kadar çok kâr yaparsan daha fazlasını istersin; Süperegö’nün emirlerine ne kadar çok uyarırsan kendini daha çok suçlu hissedersin – her üç durumda da dengeli değişim mantığı “Ne kadar çok verirsen (borcunu ne kadar ödersen) o kadar çok borçlanırsın”ın (ya da arzuladığına ne kadar çok sahip olursan, ondan o kadar mahrum olur, o kadar özlem duyarsın; ya da –tüketicilik versiyonu– “ne kadar çok satın alırsan daha da çok harcaman gerekir”in) aşırı mantığının yararına bozulmuştur: Yani; Juliet’in Romeo’ya söylediği “ne kadar çok verirsem o kadar fazlasına sahip olurum” şeklindeki ölümsüz sözcüklerde ifadesini bulan aşkın paradoksunun tamamen zıddı olan paradoksun yararına. Bu dengenin bozulmasına anahtar, kuşkusuz ki, bir çeşit kavisli alan

olarak var olan (ya da, daha iyisi, ısrar eden) artı-haz, *objet petit a* – ne kadar yakınına gelirsən kavranması o kadar güç (ya da ne kadar sahip olursan eksikliği o kadar büyük) olan bir alandır.¹²

Seksüel ayrılık burada beklenmedik bir şekilde konuya girmektedir: Süperegönün erkeklerde kadınlara oranla güçlü olmasının sebebi, kadınların değil fakat erkeklerin, simgesel Yasa'nın pasifleştirici fonksiyonundan öte bu artı-hazın aşırısıyla yoğun biçimde ilişkili olmalarındandır. Paternal fonksiyon bağlamında pasifleştirici simgesel Yasa ve aşırı süperegö emirleri arasındaki karşıtlık, kuşkusuz Baba-nın-Adı* (simgesel paternal otorite) ile bütün kadınlardan faydalanma hakkına sahip olan “primordiyal baba” arasındakiidir; ve burada ırz düşmanı “primordiyal baba” fantazisinin kadın (histetik) değil ama erkek (obsesif) fantazisi olduğunu hatırlamak önemlidir: Erkekler simgesel sistemle bütünleşmede gerekli güce sahiptirler ama bu bütünleşme sadece koşulsuz süperegö komutu, haz almak, daha uç noktaya gitmek, aşmak ve sürekli olarak limiti zorlamakta somutlaşan, dizgininden boşanmış aşırı haz alma fantazisinin bazı gizli referansı ile desteklendiği zaman olasıdır. Kısaca söylenirse, erkeklerin simgesel sisteme entegre olmaları süperegö istisnası ile sağlanmaktadır.

Bu süperegö-paradoksu aynı zamanda bize bugünkü sanatsal durumun fonksiyonuna yeni bir bakışı sağlar. Onun temel özelliği, sadece çok acıklı biçimde kültürün mallaştırılması (sanat objelerinin piyasa için yapılması) değil aynı zamanda üzerinde az durulmasına

* Baba-nın-Adı (Name-of-the-Father): Bu kavram bir anlamda Freud'un Totem ve Tabu'undaki mitsel olan simgesel babadan gelir. Lacan'ın Simgesel, İmgesel ve Gerçek yapılanmasında simgesel babayı işaret ettiğinden hakiki baba ile ilişkisi yoktur.

rağmen belki de daha önemli olan *karşıt* eğilim, günden güne büyüyen şekilde *piyasa ekonomisinin kendisinin kültürelleştirilmesidir*. Üçüncü derecede ekonomiye (hizmet sektörleri, kültürel mallar) doğru değişimle birlikte, kültür, piyasadan ayrık, özel alan olma özelliğini yitirmiş ve günden güne artan şekilde sadece piyasa alanı olmanın da ötesinde (bilgisayar oyun endüstrisinden diğer medya üretimlerine değin) onun temel unsuru haline gelmiştir. Piyasa ve kültür arasındaki bu kısa devrenin sonucu, yapıyı şok edici eski modernist avant-garde provokasyon mantığının yok olmaya yüz tutmasıdır. Bugün, kültürel-ekonomik aygıt, kendini yeniden üretmek için rekabetçi piyasa koşullarında sadece toleranslı davranmakla kalmayıp, kendisi günden güne artan şekilde ürünlerini ve şok etkilerini bizzat kışkırtmaktadır. Görsel sanatlarda şu sıralardaki durumu düşünün: Artık, basit heykeller ya da çerçevelenmiş tablolu günler geride kaldı, onların yerini tablosu olmayan boş çerçevelerin sergileri, ölü inekler ve dışkıları, insan vücutları içinde çekilmiş videolar (gastroscopy ve colonoscopy), kokuya ilişkin şeylerin kullanımı ve benzerleri aldı.¹³ Tekrar seksüellik boyutunda bakarsak, sapıklık bundan böyle huzur bozucu olmaktan çıktı: Bu şekildeki şok edici aşırılıklar artık sistemin bir parçası haline gelmiştir ve sistem kendini tekrardan üretmek için onlar üzerinden beslenmektedir. Belki de bu, modernist sanata karşıt olarak postmodernin olası bir tanımıdır: Postmodernizmde karşı çıkıcı aşırılık, şok etkisini yitirmiş ve kurumsal sanat piyasasıyla bütünleşmiştir.¹⁴

Aynı noktayı ifade etmenin diğer bir yolu, bugünkü sanatta, yüce güzelin kutsal alanını, çöpün (artığın) dışkısal alanından ayıran aralığın, karşıtların paradoksal özdeşliğine varana değin, nasıl gitgide daraldığını vurgulamak olabilir: Modern sanat objeleri gittikçe

artarak, Şey'in kutsal *alanında* sergilenmek –alanı doldurmak, işgal etmek için yapılmış– dışkısız objeler, çöpler (çoğu kez bizzat dışkılar, çürüyen cesetler...) değil midir? Ve de bu kimlik bir şekilde bu akımın tamamının gizli “gerçeği” değil midir? Kendinde, Şey'in kutsal alanını işgal etme hakkını gören her element, tanımıyla, hiçbir zaman “görevini yerine getiremeyecek” bir parça çöp, dışkısız obje değil midir? Bu karşıt belirlemelerin (anlaşılması zor yüce obje ve/veya dışkısız çöp) özdeşliği –yüce Kâse'nin bir parça boktan başka hiçbir şey olmadığını ortaya çıkaracak, daima-mevcut olan bir şeyin ötekine dönüşmesi tehditi– Lacancı *objet petit a*'nın tam olarak özünde ifade edilendir.

Bu çıkmaz en radikal boyutuyla, bugün sanatsal üretimin bundan böyle doğru dürüst “yüce” objeler üretmediği yaygın anlayışıyla değil, fakat daha radikal bir anlayış içersinde, yüceltim sürecini etkileyen bir çıkmazdır: Yüceltimin, yani ana Boş'un en temel düzeni gündelik ekonominin çemberinden ayırık tutulmuş ve ardından “Şey”in itibarına yükseltilmiş” (Lacan'ın yüceltim tanımı) pozitif bir obje ile doldurulmuş Şey'in boş (“kutsal”) alanı günden güne artan bir tehdit altında görünmektedir; tehdit edilen, boş Alan ile onu dolduran (pozitif) element arasındaki açıklığın ta kendisidir. Dolayısıyla eğer geleneksel (modern öncesi) sanatın sorunsalı Şey'in, yüce Boş'unun (saf Alan'ın) layıkıyla güzel obje ile nasıl doldurulacağı –sıradan objenin, Şey'in itibarına yükseltilmesinin nasıl başarılacağı– ise modern sanatın sorunsalı, bir şekilde bunun karşıtıdır (ve çok daha çaresizi): Artık, kişi, kendini insan eliyle yapılan şeylerle doldurmak üzere sunan, (Kutsanmış) Alan'ın Boş'unun var olduğuna güvenemeyeceğinden, görev, Alan'ı öylece olduğu gibi almak, bu Alan'ın kendisinin “yer alacağından” emin

olmaktır – diğer bir deyişle problem artık Boş'u doldurmak, boş alandan *nefret* değil ilk önce Boş'un *yaratılmasıdır*. Böylece *boş, işgal edilmemiş alan* ile hızla hareket eden, erişilmesi çok zor bir obje, *alansız bir işgal edici* arasındaki karşılıklı bağımlılık çok önemlidir.¹⁵

Buradaki düşünce, yalnızca yapının içinde var olan alanlar üzerindeki bir element fazlalığı ya da dolduracak hiçbir elementin olmadığı alan fazlalığı olması değildir – böyle olsa bile yapının içindeki boş alan, yer alacak ve bu alanı dolduracak olan element fantazisine ve alandan yoksun olan bir element fazlası da onu beklemekte olan henüz bilinmeyen bir alan fantazisine sahip olabilir. Bundan öte, buradaki düşünce, yapı içindeki boş alanın, alandan yoksun başıboş elementle kendi içinde *bağımlılığıdır*: Onlar iki ayrı şey değil fakat tek ve aynı şeyin öteki ve ters yüzüdürler – yani, tek ve aynı şeyin Möbius şeridinin iki yüzeyine kaydedilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, paradoks *sadece tamamıyla “yeri olmayan” bir elementin* (bir dışkısal obje, bir parça “çöp” ya da artık) *boş alanın boşunu sağlayabilir olmasıdır* ki bu da Mallarméci *rien n’aura eu lieu que le lieu* (“hiçbir şey, fakat alan yer almış olacaktı”) durumudur – bu element fazlası “gerçek yerini bulduğu” andan itibaren artık onu dolduran elementlerden ayırt edilebilecek hiçbir saf Alan olamaz.¹⁶

Objeye ile Boş arasında var olan bu gerilime yaklaşımın diğer yolu *intiharın* farklı biçimlerini ele almakla olabilir. İlk olarak kuşkusuz, Öteki'ne hitap edilen, “bir mesaj taşıyan” eylem (politik, erotik vb. hayal kırıklıklarına karşı protesto) olarak intihar vardır (örneğin politik amaçla kendini açıkta yakma eylemi kayıtsız kesimi şok etme ve uyandırma amaçlıdır). Simgeselin boyutuyla ilişkili olsa da bu intihar en temelinde *imgeseldir*; basit bir sebeple, eylemi gerçekleştiren kişi gelecek kuşaklar, olaya tanık olanlar, halk ve bunu du-

yacaklar üzerinde bırakacağı etkinin kurgulanmış sahnesi tarafından bu eylemin içine sürüklenir ve böylesi kurgu ile narsistik tatmin sağlandığı çok açıktır.... Bundan sonra, Gerçek'te intihar, Özne'nin tamamen ve doğrudan nesneyle özdeşleştiği şiddetsel *passage à l'acte** vardır. Lacan'a göre, buradaki özne (\$ – “üzeri çizilmiş”, boş özne) ve onun arzusunun obje-sebebi (özne olan, eksiğin somutlandığı artık) birbirleriyle kesin bağıntılı demektir: Öznenin kendisinin de *tanıyamayacağı*, özneleşmeye karşı *direnen* maddi artık/leke var olduğu kadarıyla özne de var olur. Diğer deyişle, özne olmanın paradoksu, onun sadece kendi radikal imkânsızlığı dolayısıyla, onun (öznenin) kendisinin ontolojik kimliğini anlamasını engelleyen “cevap verilemeyecek bir şey” sayesinde var olabilmesidir.

Böylece burada Möbius şeridinin yapısını elde ederiz: Özne ancak bir negatiflik içinde objeyle bağıntılıdır – ikisi hiçbir zaman birbirleriyle buluşamaz; aynı yerde fakat Möbius şeridinin zıt tarafındadır. Ya da –felsefi terimlerle konulduğunda– radikal karşıtlıkların spekülâtif rastlaşmasının/özdeşliğinin Hegelci anlamı içinde özne ve obje özdeşler: Hegel, frenolojinin kaba materyalist tezinin spekülâtif gerçeği “tin kemiktir”e övgüde bulunurken, vurguladığı noktada, tinin gerçekten kafatası biçimine indirgenebileceği değil fakat, onun tinsel uzlaştırılması-mal edinilmesi-yerine geçirilmesine† *karşı koyan* kemiğin (içe ilişkin maddi, tinsel olmayan artık/fazlalık)

* Fr. Eyleme geçiş.

† Yerine geçirmek olarak tercüme ettiğimiz terim *sublation*, İngilizce'ye Hegel'in Almanca *aufhebung* terimine karşılık girmiştir. Bir şeyin yerine geçilerek korunması ve iptal edilmesi anlamına gelir. Lacan bu terim için Hristiyanlığın kendisinin Yasa'nın yerine geçip onu özetlediğini ve dolayısıyla onu başka düzeyde bizzat yok ettiği örneğini verir. (*The Ethics of Psychoanalysis* s. 193.)

varlığı olduğu sürece tinin (özne) de var olabileceğidir. Böylece, özne ve obje, sadece birbirine dışsal değildir: Obje, Özne'nin kendi-kimliğini tanımlaması bağlamında dışsal limit değil, o özneye ilişkin olarak dıştaki-içsel*, onun içsel limitidir. Bu, bir bütün olarak özne gerçekleşmesini önleyen engelin ta kendisidir.

Bununla beraber, intihara ilişkin *passage à l'acte*'da ortaya çıkan tam da öznenin obje ile *doğrudan* özdeşleşmesidir: Bundan böyle, Hegelci anlamıyla diyalektik süreç ile bu süreci sağlayan engelin spekülâtif özdeşliği anlamında obje özneye “özdeş” değildir – onlar *direkt olarak* çakışırlar; kendilerini Möbius şeridinin *aynı* yüzünde bulurlar. Bu da, öznenin bundan böyle, negatifliğin saf Boş'u (\$), sonsuz arzu, olmayan objenin peşindeki Boş değil ama doğrudan objenin “içine düşmesi” ve obje olması anlamına gelmektedir; ve –bunun tersi olarak– obje (arzunun sebebi) bundan böyle Boş'un somutlaşması, özne'nin arzusunu devam ettiren eksikliği† doğuran tinsel olgu değildir, fakat doğrudan pozitif varlık ve ontolojik tutarlılık elde etmesidir. Ya da, objenin içinde belirttiği, Obje ve onun Alan'ı arasındaki minimum aralık, Boş/Açık-alan bağlamında koyalım: İn-

* Orijinalinde yazarın *ex-timate* olarak kullandığı, Fransızca'da *Extimité* olarak Lacan'ın *intimite* (içsel) kelimesine *exterieur*'dan (dışsal) gelen *ex* öneğini kullanarak ürettiği bu terim psikanalizin iç ve dış ilişkine karşılıklı nasıl problematize ettiğini çok iyi ifade eder. Freudcu/Lacancı psikanalizde özne olmanın yolu ancak kendi-olmayanlarımızı atmak/reddetmekten geçmesine rağmen bu dışlama sadece bu kendimiz-olmayanın kendimiz içersine konulmasıyla olur. Dolayısıyla bu Freudcu objeler sadece içeriden atılmaktan öte onlar aynı zamanda özneye içseldirler. Kısaca, içimizde olup fakat bizle özdeş olmayan, dıştaki-içseldirler. Bu yapıya Möbius şeridi iyi bir örnektir

† İngilizce terim *lack* (Fr. *Manque*) *eksik* olarak çevrildi. Lacan'a göre *objet petit a* eksik sembolü işlevini görür.

tihara ilişkin *passage à l'acte*'da olan, objenin kendi çerçevesinden düşmesiyle sadece boş bir çerçeveyi-boşu (örneğin, dolayısıyla “hiçbir şey değil fakat alanın kendisi yer alır”) elde etmemiz değil; daha doğru olarak, tam da bunun zıddıdır – obje hâlâ oradadır; ortadan kaybolan Boş-Alan'dır; çerçevelediğinin içine düşen çerçeve olması dolayısıyla simgesel açılmanın karanlığa bürünmesi, Gerçek'in tamamıyla kapanması ortaya çıkar. İntihara ilişkin *passage à l'acte* basitçe ölüm dürtüsünün en yüksek dışavurumu olmadığı gibi; o ölüm dürtüsünün tam karşıtıdır.

Lacan'a göre yaratıcı yüceltim ile ölüm dürtüsü tamamen birbirleriyle bağıntılıdır: Ölüm dürtüsü (kutsanmış) Alan'ı boşaltarak Açık-Alan, Boş, Çerçeve yaratır ki dolayısıyla “Şey'in itibarına yükseltilmiş” obje ile doldurulur. İşte burada üçüncü çeşit intihar ile karşılaşırız: Bu “intihar” ölüm dürtüsünü, *simgesel* intiharı belirtir – “gerçekten değil ama sadece simgesel olarak ölmek” anlamında değil fakat daha kesin, öznenin kimliğini tanımlayan simgesel ağın silinmesi, özneyi onun simgesel içeriğine iliştiren bağlantılarının tamamının kopması anlamındadır. Burada, özne kendini bütün simgesel kimliklerinden arınmış, dışkısal artığın asgarisine, bir parça çöpe, gözdeki bir parça toza, salt Alan-Çerçeve-Boşu sağlayan *adeta-hiçbir şeye eşdeğer* olduğu “karanlık evren” içine atılmış bulur ve burada nihayet, “hiçbir şey değil fakat alanın kendisi yer alır”. Böylece bir dışkısal objeyi yüce bir Alan'da sergilemenin mantığının, Hegelci sınırsız “Tin kemiktir” yargısıyla benzer işlevleri vardır: Hegel'in “Tin kemiktir”ine ilk tepkimiz “Fakat, bu anlamsızdır –tin, onun mutlak, kendine-ilişkilenme negatifliği, hareketsiz kafatasının, bu ölü objenin tam *karşıtıdır!*” olur– ancak , “tin” ile “kemik” arasındaki mükemmel uyumsuzluğun farkındalığın ta kendisi,

“Tin”dir, onun radikal negatifliğidir.... Benzer çizgide, dışkıyı yüce Alan’da görmeye de ilk tepki öfkeli şu sorudur: “Bu sanat mı?”– elbette bu negatif tepkinin kendisi, obje ile onun işgal ettiği Alan arasındaki radikal uyuşmazlığın tecrübesi, bu Alan’ın özgünlüğünü anlamamızı sağlar.

Ve, gerçekte, Gérard Wajcman’ın dikkate değer kitabı *L’object du siècle*¹⁷ da önerdiği gibi, modernist sanatın olağanüstü çabası yüceltimin asgari yapısının, Alan ile onu dolduran element arasındaki minimal aralığın nasıl korunabileceğinde odaklaşmaz mı? Bu, Kasimir Maleviç’in “Beyaz Yüzey Üzerinde Siyah Kare”sinin sanatsal uğraşmayı en basit biçimiyle ifade etmesinin, bu çabanın Boş (beyaz arka plan/yüzey) ile element (karenin “yoğun” somut lekesi) arasındaki kesin ayrışmaya indirgemesinin sebebi değil midir? Demek ki, daima hatırlamamız gereken Mallarmé’nin ünlü *rien n’aura eu lieu que le lieu*’sunun doğru fiil zaman kipi [*futur antérieur*],* uğraştığımız şeyin ütopyacı düzeyde olduğunu ve onun a priori[†] yapısal sebeplerle şimdiki zaman fiiliyle anlaşılma imkânsızlığını açıkça ortaya koyar (“sadece alanın kendisi yer alacak”ta hiçbir şekilde şimdiki zaman olmayacaktır). Sadece Alan, işgal ettiği yerdeki objeye yüce itibarını sağlamaz; fakat sadece bu objenin varlığı da Kut-sanmış Alan’ın Boş’unu sağlar ki böylece Alan’ın kendisi hiçbir zaman *yer almaz*, fakat her zaman, bir şey, pozitif bir element tarafın-

* Fr. *futur antérieur*, gelecekte bitmiş zaman kipidir.

† *A priori* metafizik felsefede deneyimden bağımsız olan bilgiyi ifade eder. Biliriz ki her olgunun a priori sebebi olduğundan deneyim ve gözlemlerimiz bu konudaki düşüncemizi değiştirmez. Eğer bir olayın sebebini bulamazsak, sebebin olmadığını ima etmez fakat olduğunu ve henüz bilinmediğini varsayabiliriz. Genellikle matematiksel doğrulara ilişkin bilginiz a priori’dir.

dan müdahale edildikten sonra geriye yönelik olarak “yer almış olacaktı”. Diğer bir deyişle, eğer pozitif elementi, “bir parça gerçekliği”, Boş’un dengesini bozan lekeyi ondan çıkarırsak saf dengeli “böylesi” bir Boş elde etmeyiz – daha doğrusu Boş’un kendisi kaybolur ve artık orada değildir. Dolayısıyla, daha önce Şey’in Boş’unu dolduruyor olan dışkıların sanat eserine yükseltilmesinin sebebi, objenin önemsiz olduğunu, her türlü objenin sanat eserine yükseltilebilir ve Şey’in Alan’ını doldurabilir olduğunu, yani “her şey uyar”ı göstermek değildir; aksine bu, dışkıya başvurma, Kutsanmış Alan’ın hâlâ orada olup olmadığına ilişkin gerçeği öğrenmenin çaresiz stratejisine tanıklık eder.

Bugünkü sorun, sürekli artan, estetiğin mallaştırılması ile mallar dünyasının estetikleştirilmesinin karşılıklı hareketinde, “güzel” (estetik olarak hoş giden) objenin Şey’in Boş’unu gittikçe azalarak taşıyabilmesidir – dolayısıyla paradoksal olarak, adeta (Kutsanmış) Alan’ı, çöp, dışkısal süprüntü ile doldurmak onu taşımanın tek çıkar yolu gibi alınır. Diğer bir deyişle, dışkısal objeleri sanatsal objeler olarak sergileyen bugünün sanatçısı yüceltim mantığını baltalamaktan çok öte çaresizce onu *korumaya* çabalamaktır. Ve elementin, Alan’ın Boş’una düşmesinin sonuçları potansiyel olarak bir felakettir: Element ile onun Alan’ı arasındaki minimal aralık olmaksızın simgesel yapıdan söz edemeyiz. Bu demektir ki, simgesel yapı içinde yaşamamız sadece her varlığın kendi olası yokluğunun arka planında belirlediği ölçüde söz konusudur (bu, Lacan’ın fallik göstereni kastrasyonun göstereni olarak tanımlamasında hedeflediği şeydir: Bu gösteren, en basit halinde onun bizzat varlığı kendinin olası yokluğunu/eksikliğini çağrıştırdığından, temsil ettiğinden dolayı “saf” gösteren, “öyle olan” gösterendir).

Belki de sanatta modernist kopmanın en açık ve özlü biçimde ta-

nımlanması böylece, Obje (sanatsal) ve onun işgal ettiği Alan arasındaki gerilimin yansıtılmalı olarak hesaba katılması sayesinde: Bir objeyi sanat eseri yapan sadece onun doğrudan maddi değeri değil fakat işgal ettiği alan, Şey'in Boş'unun (kutsanmış) Alan'ıdır. Diğer bir deyişle modernist sanat ile belirli bir masumluk ebediyen kaybedilmiştir: Artık, direkt olarak kendi değerleriyle –işgal ettiği alandan bağımsız şekilde– ele alınacak sanat eserleri “olan” objeler üretiyor gibi görünemeyiz. Bu sebeple, modernist sanat, orijinal olarak Maleviç ve Marcel Duchamp'ın temsil ettiği iki uç arasında ebediyen ayrılır: Bir tarafta Obje'yi onun Alan'ından ayıran aralığın salt biçimsel olarak konması (“Siyah Kare”); diğer tarafta ise hazır-yapılmış gündelik sıradan objenin (bir bisiklet) sanat eseri olarak sunulması vardır ki o adeta sanatı, sanat objesinin niteliklerinden öte tamamen bu objenin işgal ettiği Alan'ın oluşturduğunun, dolayısıyla her şey, hatta kendini doğru Alan'da bulursa bok bile sanat eseri “olabilir”e kanıttır. Modernist kopuşun peşi sıra ne yaparsak yapalım, hatta Arno Brekker *tarzında* sahte neoklasisizme dönüş bile, zaten bu kopuş tarafından “dolayımlanmış”.

Edward Hopper gibi bir yirminci yüzyıl “gerçekçisini” ele alalım: Çalışmalarının en azından üç özelliği bu yönelime tanıklık etmektedir. İlk olarak Hopper'in iyi bilinen gece, dışarıdan, pencere çerçevesinden görülen, aydınlık odada yalnız olan şehir sakinlerinin resmini yapma eğilimi – objeyi çerçeveleyen pencere olmasa bile resim, bakan kimsenin maddi olmayan çerçeveyi boyanmış objelerden ayıracak şekilde hayal etmesini zorlayıcı biçimde yapılmıştır. İkinci olarak Hopper'in resimlerinin rüyamsı, tinsel, soyut, yaygın olmayan maddi şeylerle (örneğin onun kırsal bölge resimlerindeki beyaz çimenleri) ilgilenirmişiz gibi izleyicide farkında olmama etki-

si yaratan son derece hipperrealist biçimde boyanmasıdır. Üçüncü olarak, güçlü güneş ışığının aydınlattığı odada karısının tek başına oturmuş, pencereden dışarıyı seyrettiği çekilecek sahnesi olmayan film çekimi fotoğrafı gibi, görünmeyen öteki-alana işaret eden, ek yapmaya davetkâr, global manzaranın bir dengesiz fragmanı olarak yaşanan bir dizi resim vardır (doğrusu Hopper'ın resimlerine zaten sinemasal deneyim ile "dolayımlanmış" olarak da bakılabilir).

Tam da bu anlamda kişi sanatsal modernizmle politikada Stalinizmin eşzamanlılığını ileri sürme fikrinin ayartıcılığına sürükleniyor: "Bilge lider"ın Stalinist yükseltilmesinde, objeyi onun alanından ayıran aralık da uç noktaya getirilerek ve dolayısıyla bir şekilde yansıtılmış olarak ele alınır. Sovyet eleştirmen G. Nedoşivin'in anahtar metni "Sovyet Sanatında Güzellik Sorunu Üzerine"de (1950) iddia ettiği:

"Yaşamın bütün güzel materyali arasında, birincil yeri büyük liderlerimizin resimleri işgal etmeli....Liderlerin yüce güzelliği...sosyalist gerçekçilik sanatında "doğru" ile "güzel"ın çakışmasının esasıdır."¹⁸

Her ne kadar gülünç görünse de bugün bile Kuzey Kore'nin Kim Yong Il'i ile yürürlükte olan bu mantığı nasıl kavramamız gerekir?¹⁹ Bu tanımlama Lider'in gerçek nitelikleriyle ilişkili değildir – buradaki mantık, saray aşkındaki* Leydi'nin konumuyla benzerdir ve Lacan'ın vurguladığı gibi soyut İdeal'e hitap eder, öyle ki eleştirmen-

* Courtly love: Genellikle, evli soylu bir kadınla bir şövalyenin ideal aşkını tarif eden ve onların birbirlerine karşı nasıl davranması gerektiğini kurallara koyan ortaçağ davranış biçimi.

ler “şairlerin hepsinin adeta aynı kişiye hitap eder gibi olduğunu belirtmişlerdir Bu şiirsel alanda feminin özne bütün gerçek içeriğinden boşaltılmıştır.”²⁰ Leydinin bu soyut karakteri soğuk, uzak ve acımasız bir partnere ilişkin soyutlamayı işaret eder – Leydi asla sıcak, sevecen, anlayışlı bir insan olamaz:

Sanat özelinde bir yüceltim biçimi bağlamında şiirsel yaratım, bir objeyi sadece korkunç ve acımasız bir partner olarak tanımlayabileceğim konuma konulmasını içerir.

Leydi hiçbir zaman onun gerçek, elle tutulur meziyetleri, akıllılığı, sağduyusu ve hatta yeteneğiyle karakterize edilmez. Eğer o bilge olarak tanımlanmışsa sadece önemsiz bilgeliği cisimlendirdiği ya da uygulamaktan öte bilgeliğin fonksiyonlarını temsil ettiğindendir. Aksine o uşaklarına empoze ettiği uygulamalarda olabildiğince keyfi davranır.²¹

Ve bu Stalinist Lider’de de aynı değil midir? O da “uygulamaktan öte bilgeliğin fonksiyonlarını temsil ettiği” için yüce ve bilge olarak çağırılmaz mı? Kimse Malenkov, Beria ya da Kruşçev’in erkek güzelliğinin örnekleri olduğunu iddia etmez – ama işaret edilen onların sadece güzel fonksiyonunu temsil ettiğidir....(Stalinist Lider’in aksine, gerçekten güzel ya da seksüel bakımdan çekici bir kişi bile olsa psikanalist “*objektif olarak*” çirkindir: Simgesel sistemin dışkısal artığını, bayağının imkânsız alanını doldurduğundan bir psikanalist *çirkinlik işlevini “temsil eder”*.) Bu anlamda Stalinist Lider’in “yüce” olarak gösteriminin harfi harfine, tam Lacancı anlamda alınması gerekir: Onun meşhur bilgeliği, büyüklüğü, insani sıcaklığı vb., “sadece

korkunç ve acımasız bir partner olarak” tanımlayabileceğimiz Lider’in kendisinde somutlanan salt temsillerdir – o, bir Yasa’ya uyan simgesel otorite değil “uşaklarına empoze ettiği uygulamalarda olabildiğince keyfi davranan” kaprisli bir Şey’dir. Dolayısıyla Stalinist Lider’in güzelin yüce objesine yükseltilmesi karşılığında ödediği bedel onun radikal “yabancılaşmasıdır”: Leydi’de olduğu gibi burada da “gerçek kişi”, fetişleştirilmiş ve ünlendirilmiş halk İmajı’na bir ilave olarak işlenmiştir. Bu nedenle rötuşun resmi fotoğraflarda yaygın olarak kullanımına şaşmamak gerekir ve onlardaki beceriksizlik çoğu kez o kadar açıktır ki kasıtlı yapılmadığına inanmak çok güçtür – bu, adeta bütün yapısal özellikleriyle birlikte, “gerçek kişinin”, tamamıyla onun yabancılaşmış tahta heykeline dönüşmesini göstermektedir. (Kim Yong Il hakkında rivayetlerden biri, iki yıl kadar öncesinde onun araba kazasında öldüğü ve halkın ilahlaştırdığı objesini görebilme şansına sahip olması için benzerinin son yıllarda ender olarak halka görünmelerde kullanıldığıdır – “gerçek” liderle fiili gücü olmayan kopyanın farkı olmadığından, bu, Stalinist Liderin “gerçek kişiliğinin” tamamıyla *konu dışı olduğunun*, onun bir değiştirilebilir obje olabileceğinin en iyi olası kanıtı değil midir?) Sıradan kaba figürün Güzel’in idealine yükseltilmesi olan bu uygulama –güzeli saf fonksiyon kavramına indirgemek– tam da gündelik dışkısal “çirkin” objenin sanat eserine modernist biçimde yükseltilmesiyle kesinlikle bağlantılı değil midir?²²

Geleneksel ve modern sanat arasındaki bu kopuşu belirlemenin en aydınlatıcı yollarından biri gerçekte ikisi arasında “kaybolan dolayımıcının” yerini dolduran bir tabloya referansla olabilir: Gustave Courbet’in (kötü) şöhretli “L’origine du monde”u, torso cinsel organına odaklanmış başsız, çıplak ve uyarık kadın bedeni; yaklaşık

yüz yıldır kayıp olan bu resim nihayet –yakışık alır ki– ölümünden sonra Lacan'ın kişisel eşyaları arasında bulunmuştur.²³ Nihai objesi –en azından Albrecht Dürer'in *Verweisung*'undan itibaren başlayan, hiçbir zaman doğrudan ve tamamıyla gösterilmeyen fakat varlığı bir tür referans noktası olarak daima ima edilen– geleneksel gerçekçi resim sanatının çıkmazını (ya da ölü sonunu) ifade eden “L'origine”, erkeğin arzu ve bakışının nihai objesi olarak kuşkusuz, çıplak ve tamamen seksüelleştirilmiş kadın vücuduydu. Burada gösterilen kadın vücudunun klasik Hollywood filmlerindeki seksüel eyleme referansın altında yatan ile benzer fonksiyonu vardır ve film piyasasının kodamanı olan Monroe Stahr'ın, Scott Fitzgerald'ın *The Last Tycoon*'undan (Son Hükümdar) kendi senaryo yazarına verdiği ünlü talimatı ile iyi bir şekilde tarif edilebilir:

O ekranda karşımızda olduğunda, her zaman, her an, Ken Willard'la yatmak istemeli.... Her ne yapıyorsa yapsın Ken Willard'la yatma yerine yapmalıdır. Eğer caddede yürüyorsa Ken Willard'la yatmaya gidiyordur, yemek yiyorsa Ken Willard'la yatmak üzere yeterince güç kazanmak içindir. *Fakat* uygun şekilde kutsanmadığı sürece asla Ken Willard'la yatmaya niyetlendiği yolunda bir izlenim vermeye kalkmayın.²⁴

Böylece, ortaya konan kadın vücudu imkânsız bir objedir, çünkü o kesin olarak temsil edilemez ve açığa çıkarılması ebadiyen ertelenmiş temsil edilmenin nihai ufku olarak fonksiyon gösterir – kısaca, Lacancı ensestsel Şey olarak. Bunun için onun yokluğu, Şey'in Boş'u, “yüceltilmiş” güzel fakat tamamen teşhir edilmemiş kadın vücutları ile doldurulmuştur – her zaman O'na karşı asgari

mesafeyi koruyan kadın vücutları ile. Fakat, geleneksel resmin can alıcı noktası (ya da daha doğrusu altında yatan illüzyonu) “gerçek” enstestsel çıplak vücudun her şeye rağmen orada keşfedilmeyi beklemesidir – kısaca, geleneksel gerçekçi akımın illüzyonu, tasvir edilen objelerin dürüst, vefalı biçimde sunulmasında değil; fakat bundan öte, ona ulaşılmasını önleyen yasak ve engelleri ortadan kaldırdığımız takdirde direkt olarak sunulan objelerin *ardında* ulaşılabilir mutlak Şey’in *var* olduğunda yatmasıdır.

Courbet’in burada başardığı radikal bir *yüceltim-bozucu* jesttir: O, daha önceki gerçekçi sanatın sadece çekingen referans noktası olarak ima edebildiklerini *doğrudan sunma* riskini göze alıp tamamen sonuna kadar gitti – bu operasyonun sonucu, elbette (Kristevacı terimlerle konursa) yüceltilmiş objenin aşağılığa, iğrence, mide bulandırıcı dışkısal balçığa geri çevrilmesidir. (Daha kesin biçimde, Courbet ustalıklı yüceyi dışkısalardan ayıran belirsiz sınırın üzerinde kalmayı sürdürdü: “L’origine”deki kadın vücudu tam erotik çekiciliğe sahip olmasına rağmen aynı zamanda tam da bu aşırı cazibesinden dolayı itici hale gelir) bu nedenle Courbet’in jesti bir çıkmaz, geleneksel gerçekçi resmin çıkmazıdır –fakat böyle olduğundan o modernist ve geleneksel sanat arasındaki zorunlu “aracıdır”– yani o, eğer modernist “soyut” sanatın ortaya çıkması için “alan açmamız” söz konusu olduğunda *mutlaka başarılması gereken* jesti temsil etmektedir.

Courbet ile birlikte, her zaman kayıp olan “gerçekçi” enstestsel objeye başvurmak oyunu sona erer, yüceltim yapısı yıkılır ve modernizm yüceltimin boyutunu (“Şey”in “Boş”undan onu dolduran objeyi ayıran asgari açıklık) bu “gerçekçi” zorlamanın dışında, yani bir tablonun aldatıcı yüzeyinin ardında enstestsel “Şey”in gerçek varlığına inancın dışında, tekrardan kurmak zorunda kalır. Diğer bir de-

yişle, Courbet ile, yüce görünümün ardında Şey'in olmadığını öğreniriz – yani, eğer yüce görünümünden kendimizi Şey'in kendisine doğru zorlarsak elde edeceğimiz, aşağılığın bunaltıcı iğrenmesi olacaktır; böylece, yüceltimin asgari yapısını tekrardan kurmanın tek yolu *Boş'un kendisini*, Boş-Alan-Çerçeve olarak Şey'i, bu Boş arkasında gizli bazı ensestsel Obje tarafından sağlanan illüzyonuna kapılmadan direkt olarak sahnelemek olur.²⁵ Böylece, şimdi –ne kadar paradoksal görünse de– modernizmin en orijinal ve ana tablosu olarak Maleviç'in "Siyah Karesi"nin niçin "L'origine"ne gerçek bir karşıt nokta (ya da ters) olduğunu anlayabiliriz: Courbet ile içinde (yüce) objelerin görüne(bile)ceği Açık Alan'ı, Boş'u içeriye doğru çökmekle tehdit eden ensestsel Şey'in kendisine, fakat Maleviç ile bunun tam karşıtına, ön planla arka plan arasındaki tamamen "soyut" obje (kare) ile onu içine alan Alan arasındaki mesafenin çıplak işaretlenmesine indirgenmiş en basit biçimiyle yüceltim boyutuna sahip oluruz. Bu durumda "soyut" modernist resim, iğrenç bir objeye dönüşen nihai "somut" objenin, ensestsel Şey'in, açıkça ortada olmasına bir tepki olarak görülmelidir – yani yücenin bir dış-kısal fazlalığa dönüşmesine bir tepki.²⁶

Ve burada tarihsel materyalist analizin görevi, bütün bu aşırı biçimsel belirlemeleri somut tarihsel bağlamlarına oturtmaktır. Öncelikle, tabii ki yukarıda söz edilen mal evreninin estetikleştirilmesi olgusu vardır: Bunun nihai sonucu –eğer acıklı şekilde koyarsak– bugün gerçekten çöp olan şeylerin bütün her bir yandan bizi bombardımana tutan "güzel" objeler olmasıdır; dolayısıyla çöpten kaçmanın tek yolu bu *çöpün kendisini* kutsanmış Boş'un yerine koymaktır. Fakat durum daha karmaşıktır. Bir taraftan travmatik etkileri çok güçlü olduğundan bundan böyle Şey'in Boş'u tarafından sağla-

nan ufkun/açıklığın içinde meydana gelen basit olgular olarak algılanamayacak (nükleer ya da ekolojik felaketlerden soykırıma değin) global felaketler (gerçek ya da fantazi olarak) vardır – bunlarda, Şey'in tam da kendisi artık namevcut Boş olarak, gerçek olgunun arka planı biçiminde vardır fakat, *direkt olarak*, kendilerinin gerçeklik içinde bizzat var olmaları sayesinde tehditkârdır ve bu da simgesel yapının psikotik çöküşünü provoke eder. Diğer taraftan ise, global felaketin bu manzarası yirminci yüzyıla ait olmadığı halde daha önce değil de neden özellikle bu yüzyılda böylesine bir etki yaratmıştır? Tekrarlarsak, cevap, estetik (sosyal değişimden muaf yüce güzelin alanı) ile mallaştırımın (değişim alanının ta kendisi) derece derece artarak çakışmasında yatar: Bu çakışma ve onun sonuçları tam da yüceltim yeteneğini tüketerek, Şey ile her biçimdeki karşılaşmayı yıkıcı global bir felaket, “dünyanın sonu” haline dönüştürür. Dolayısıyla, Andy Warhol'un çalışmasında kendilerini sanat eserinin yüce Alanı'nı işgal etmekte bulan gündelik hazır-yapılmış objelerin bir dizi Cola şişelerinden başka bir şey olmadığına şaşmamak gerekir.

4 *Trajikten Alaycı-Komiğe*

Bu sürecin öznelar arasındaki ilişkilere etkileri azımsanmayacak önemdedir. *Objet petit a*'nın artığına odaklandığından, kapitalizm artık Sahip söyleminin* alanı değildir. Bu noktada Lacan öne çıkarak, *Manifesto*'daki eski Marksçı temayı, kapitalizmin bütün istik-

* Lacan'ın insanlar arasındaki ilişkileri tanımladığı dört söylemden biri: Sahip, Üniversite, Analist, Histerik

rarlı ilişkileri ve gelenekleri nasıl çözdüğünü; onun saldırısında nasıl “bütün katı şeylerin eriyip havaya karıştığını” kendi terimleriyle açıklar. Marx’ın kendisi bu “bütün katı şeylerin” sadece ve öncelikle maddi ürünlerle değil, aynı zamanda öznelere belirli özdeşleşme sağlayan simgesel yasanın istikrarıyla da ilgili olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Böylece, bir taraftan, kapitalizm kuşaklarca sürececek kalıcı ürünler yerine, nefes kesen hızda eskijen şeylerin dinamiklerini sunmaktadır: Bazen tamamıyla kullanıma girmeden bile eskijen yeni ve en yeni ürünlerle bombardımana tutuluruz. Komşuya ayak uydurmak gerekiyorsa PC’ler her yıl değiştirilmeliydi; uzunçalarlar CD’ler ile ve şimdi de DVD’ler ile takip edildi. Bu yeniliklerin sürekli birbirlerini takip etmesinin sonucu da kuşkusuz ıskartaya çıkan atık yığınlarının daimi üretimidir:

Modern ve postmodern kapitalist endüstrinin temel üretimi tamamıyla atıktır. Estetik olarak çekiciliği olan tüketim mallarımızın, yeryüzünü koca bir atık arazisine dönüştürme noktasına gelinceye değin, atık olarak son bulacağının farkında olduğumuz için postmodern varlıklarızdır. Trajedi duygusunu kaybeder, gelişmeyi gülünçlük olarak algılayarsın.²⁷

Ardı arkası kesilmeyen, kapitalist yeni ve daha yeni objeler üretme dürtüsünün öteki yüzü dolayısıyla Mojave çölündeki ünlü uçak “mezarlığı” gibi büyüyen işe yaramaz atık yığını, kullanılmış arabalar, bilgisayar dağları ve diğerleridir.... Atıllıkları ve işe yaramazlıklarından başka herhangi bir şey bulamayacağımız bu sürekli büyüyen hareketsiz ve işlevsiz “dolgular”da kişi adeta ölü kapitalist dürtüyü algılayabilir. Bu, Andrei Tarkovsky’nin filmlerinin, en çarpıcı

biçimde, post-endüstriyel boş arazilerde geçen başyapıtı *Stalker*'in ilgi alanıdır: Yabani bitkilerin ele geçirdiği terk edilmiş fabrikalar, beton tüneller, atık sularla dolu tren yolları ve başıboş kedi köpeklerin gezindiği yabanıl alanlar. Yine burada, doğa ile endüstriyel medeniyet çakışır ama bir ortaklaşa bozulma sayesinde – çürümekte olan medeniyet (ideal ahenkli bir Doğa tarafından değil, fakat) bozulmaktaki doğa tarafından tekrardan islah edilmek sürecindedir. En esaslı Tarkovskyci manzara bu şekildeki nemli doğa, insan yapımı enkazlarla (eski beton bloklar ya da paslı metal levhalar) dolu orman yakınında bir nehir ya da gölcüktür. Tarihin nihai ironisi, üretme ve tüketme dürtüsünün bu yüzüne derin hassaslıkla yaklaşan yönetmenin Komünist Doğu'dan olmasıdır. Buna rağmen bu ironi belki de daha derin bir ihtiyacın Komünist Doğu Avrupa'daki, Heiner Müller'in "bekleme odası zihniyeti" olarak adlandırdığı şeye bağlı olarak ortaya konmasıdır:

Şöyle bir anons olabilir: Tren 18.15'de varacak ve 18.20'de hareket edecektir – ve o asla 18.15'te varmaz. Ardından diğer bir anons gelir: Tren 20.10'da gelecektir. Vs. Sen bekleme odasında oturmuşsun, O, 20.15'te gelmek zorundadır diye düşünürsün. Durum budur. Temel olarak bir Mesihci sezinlemenin ruh hali. Mesih'in gelmesinin eli kulağında olduğuna ilişkin sürekli anonslar vardır ve çok iyi bilirsin ki o gelmeyecektir. Ve her nasılsa onun tekrar tekrar anons edildiğini işitmek iyidir.²⁸

Fakat, bu Mesihci tavrın mantığı umudun sürmesinin sağlanması değildi, insanların sürekli, zıvanadan çıkmış faaliyet içinde etraflarında ne olduğunu dahi fark edemediği Batı'nın aksine burada, Me-

sih gelmiş *olmadığı* için, insanların etraflarına bakmaya başlayıp çevrelerinin hareketsiz materyalliliğiyle ilgilenmeleriydi:

Kültürde bir ivme olmadığından DDR vatandaşları bekleme odasının yapılmış olduğu çevreyle daha çok ilişki kurma şansına sahip oldular; bu gecikmeye maruz kaldıklarından dünyalarının özel durumlarına, onun bütün topografik ve tarihi detaylarına ilişkin derinlemesine bilgi sahibi oldular... Doğru'da gecikmeler insanların deneyimlerinin birikmesine yol açarken Batı'da ise ileriye doğru gitme zorunluluğu böyle bir potansiyeli yok etti: Eğer seyahat dünyayı banal hale getiren bir çeşit ölüm ise beklemek içselin büyümesini sağlar.²⁹

Diğer taraftan, –Jacques-Alain Miller'den alıntının son cümlesinin işaret ettiği gibi– bunun benzeri bireylerarası ilişkilerde de işler: Miller bu geçişi Ana-Gösteren'den *objet petit a*'ya değişme bağlamında formüle eder: Sahip söyleminde öznenin kimliği S₁ tarafından, Ana-Gösteren (simgesel ad-vekâlet), öznenin etik değerini tanımlayan bağlılık tarafından garantilenir. Ana-Gösterenle özdeşleşme trajik varolma biçimine yol açar: Burada, Özne Ana-Gösteren'e –onun hayatına anlam ve uyum sağlayan arzuya diyelim– sonuna kadar bağlılığını sürdürmeye çabalasa da Ana-Gösteren'e direnen artıktan dolayı girişimleri nihai olarak başarısız kalır. Buna karşıt olarak, Ana-Gösteren'de herhangi istikrarlı desteğin eksik olduğu kaygan-değişken özne vardır ve onun tutarlılığı saf artığa/çöpe/fazlalığa, bazı “onursuz”, doğasında komik, bir parça Gerçek'e ilişkisine dayanır; artıkla böylesi özdeşleşme kuşkusuz alaycı-komik varolma biçimini, bütün sabit simgesel özdeşleşmelerin sürekli yıkımının gülünç sürecini getirir.

Bu geçiş örneği Oidipal döngünün değişmiş durumudur: O, eski Yunan'da, kahramanının öldürücü eylemi başarıp, sonuçlarına kahramanca katlandığı dokunaklı trajedyken, modernitede kendisinin alaycı parodisine dönüşmüştür. Lacan transferans [transference] üzerine seminerinde, Oidipci baba katilliğinin komik duruma çevrildiği Claudel'in Coûfontaine üçlemesine değinir: Oğul babasına ateş eder ama ıskalar, lakin korkan, onursuz kalan baba basitçe kalp krizinden ölür....³⁰ (Tam da bu anlamda *Kral Oidipus*'a ilişkin *Oidipus Kolonus*'un bir şekilde *trajik*'ten *alaycı-komiğe* geçiş pasajının ilk örneği olduğunu ileri sürmek olası değil midir?) Lacan'ın vurguladığı gibi, hatta tam da bu trajedinin eksikliği modern durumu, çelişkili biçimde daha da korkunç hale getirir: Gulag'tan Holocaust'a kadar bütün korkunçluklara rağmen, kapitalizmden itibaren artık gerçek trajediler yoktur – Yahudi toplama kamplarındaki kurbanlar ya da Stalinist şov davalarının kurbanları gerçek trajik durumlar değillerdi; onların durumları komik –ya da en azından tuhaf– vaziyetten yoksun değildi; ve, bu sebepten daha da korkunçturlar – vahşet o kadar derindir ki artık trajik onur düzeyine “yüceltilemez” ve bu nedenle de ancak parodinin kendisinin tüyler ürpertici bir parodisel taklidi/dublajı yoluyla yaklaşılabilir.

Burada da, diğer birçok konuda olduğu gibi yol gösteren Hegel'dir. Yani, *Fenomenoloji*'deki ünlü “kendini-yabancılaştırmış Tin'in evreni” alt-bölümünde *trajikten alaycı-komiğe* geçişin kesin tanımını yapan, nasıl diyalektik geçiş sürecinde her onurlu, “soylu” durumun onun karşıtına dönüştüğünü kanıtlayan Hegel'di – yüce etik görevini İyi'ye hizmete adan “soylu bilinç” gerçekte hileci, yaltakçı, sömürücü “alçak (üçkâğıtçı) bilinçlilik”:

Tinin kendine ilişkin ne söylediğinin içeriği her Nosyon ve

gerçekliğin sapkınlığı, kendisinin ve diğerlerinin evrensel aldatılmasıdır; ve bu aldatmaya bir söylem katan yüzüzlük sadece bu sebepten en büyük doğrudur. Bu çeşit bir söylem bir müzisyenin deliliğidir ki “o, İtalyan, Fransız, trajik, komik, çeşitli otuz arayı toplayıp birbirine karıştırmış; ve şimdi derin bas ile cehenneme iner, sonra da gırtlaklı ayarlayarak, sıra ile, çıldırmış ve sakinleştirici, buyurucu ve alaycı falsetto ton ile cennetin semalarını kiralar.” (Diderot, *Rameau’nun Yeğeni*). En içten şekliyle, İyi ve Doğrunun melodisini notaların eşitliğinde, örneğin unison*’da birleştiren, huzurlu bilinç için bu söylem bir “bilgenin ve aptallığın deli saçması olarak, yetenek kadar değersizliğin de bir karışımı olarak, doğru olduğu kadar yanlış fikirler olarak” görünür, bir “duygusallığın, mutlak yüzüzlüğün ve mükemmel açıklık ve doğrunun tamamının sapkınlığının bir bütün haline geldiği karışım.” ...Bu son düşünce onun söyleminde bütün şüphe götürmeyen şeyleri çarpıtır, çünkü, kendine-özdeş olan sadece bir soyutlamadır, fakat bu soyutlama onun kendisinin içinde bir çarpıklık olan gerçek bir varoluş içindedir.³¹

Bu olağanüstü pasaja ilişkin iki şeyin öneminin konması gerekir. Birincisi Marx’ın *Onsekizinci Brumaire*’inin başladığı Hegel’in tarihin tekrarı nosyonunun (ilk önce trajedi ve sonra güldürü olarak tarih kendini tekrarlar) ünlü “düzeltimi” halihazırda Hegel’in kendisinde işler haldedir: Yeğen Napoleon III, amcası gerçek Napoleon’un kahramanlıklarını maskaralıkla *tekrarladığı* gibi Rameau’nun yeğeni de, çılgın dansıyla amcası *ünlü* bestecinin soyluluğunu bir parodi şeklinde tekrarlamaktadır. Dolayısıyla, Hegel’de uygun şe-

* Müzikte iki ya da daha fazla notanın aynı perdeyi paylaşması

kilde diyalektiksel gerilim içinde birbiriyle rekabet eden, tekrarın iki biçimi zaten bulunmaktaydı: Sayesinde tarihsel ihtimalin bir tarihsel zorunluluğun ifadesi yerine-geçirildiği [sublation] “ciddi” tekrar (Napoleon iki kere kaybetmelidir) ve trajik özdeşleşmeyi yıkan “komik” tekrar. İkinci olarak, burada diyalektiksel *geçişin* Hegel’de nasıl işlediğini, Kendinde-şeyden, Kendi-için-şey’e nasıl geçtiğimizi açıkça görebiliriz. Her ne kadar “Rameau’nun Yeğeni”nin sapkın söylemi “soylu bilinç”in doğrusunu seslendirse de, onun suçluluğunun samimi alaycı itirafı yine de sahte kalmaktadır – o, sahtekârlılığını alenen ortaya koyduğunda kendini kurtaracağını zanneden bir sahtekârdır (ya da, Batı’nın akademisyenler çevresinden yüksek maaşlı Kültürel Araştırmalar profesörünün sürekli, Batılı akademik dünyanın Avrupa-merkezci eğilimde olduğu vs. kendini-kınyacı eleştirilerinin sanki onu bu dünyaya dahil olmaktan ayırık tutacakmış düşüncesini ilave etmek riskine girilebilir).

Buradaki suçluluk hissi, sözcenin öznesi [subject of statement] ve sözcelemenin öznesi (öznel durum ki kişi *oradan* konuşur)[subject of enunciation] arasındaki gerilimle ilgilidir: Doğru (söylemenin) kılığında kişinin yalan söyleyebileceği yol vardır ki onda doğru ve içten itiraf en hakiki bir aldatmaca, suçluluk hissinden bağımsız, sağlam bir öznel durumun muhafazasının yoludur. (Kısaca, beyaz erkek PC akademiğin durumunda, onun ırkçı fallik-merkezçiliğinin suçluluk hissini vurgulayarak ve bu suçluluğun beyanını kurnazlık biçiminde kullanıp, “radikal” entelektüel olarak tamamen eleştirir görüldüğü fakat mükemmellikle temsil ettiği varolan güç ilişkileriyle yüzleşmiş *olmama* biçimindeki gibi, tam da sorumluluğu *vurgulayarak* ya da suçluluk hissini abartıyla seve seve *kabullenerek* sorumluluğu ve/veya suçluluk hissini *savuşturma* yolu vardır. Böylece –Diderot’nun Rameau’suna dönersek– Rameau’nun yeğenindeki prob-

lem onun onurlu amcasının “soylu bilincinin” sapkın inkârının çok radikal ve yıkıcı olması değil, fakat öyle ki onun tam da aşırılığında, *yeterince radikal olmadığıdır*: Amcanın onurlu konuşmasını çürütecek gibi görünen abartılmış sapkın içerik, her iki durumda da açıklamanın öznel pozisyonunun *aynı kaldığının* üstünü örtmek için vardır. İtiraf ne kadar çok dürüstse, o, kişinin kendi pozisyonunu ne kadar açık biçimde ortaya koyuyorsa, o kadar çok hilelidir – aynı şekilde bugünün talk show’larındaki en özel seksüel ve benzeri detayların açık bir şekilde itirafları bize gerçekten öznenin içsel doğrusuna ilişkin hiçbir şey anlatmaz (çünkü belki de gerçekten anlatacak hiçbir şey yoktur...).

Marksist ekonomi politiğin eleştirisi ile bağlantıyı daha da açık yaparsak: Hegel için de soylu bilincin doğasında olan bu bozulma en iyi ifadesini soyluluğu ve yüksekliğine bakmaksızın her türlü azmi onun karşısına çevirecek ve onu karşısında hiçbir şeyin duramayacağı “çılgın dansa” itecek büyülü güce sahip *parada*, küçük, önemsiz, bir parça gerçeklikte (metal) bulur. Hegel’in, “soylu bilinçliliğin”, “Benlik [*das Selbst*] para’dır [bir parça metal]” sınırsız yargısının dolayımının bu hareketinin tamamının spekülatif doğrusu olarak, “Tin Kemiktir” frenolojisinin sınırsız yargısının yeni bir versiyonunu algılamasına şaşmamak gerekir. Her iki durumda, frenolojinin ve paranın diyalektiğinde de, her katı anlamın “erimesi”, simgesel her belirleyici olgunun dağılması, onun karşısında neticelenir: Saf öznelliğin, her türlü istikrarlı belirlenmeyi çözen bu negatifin gücünün, anlamsız, etkisiz obje, bir artık, çöp (kemik, para) ile diyalektiksel rastlantısıdır. Nasıl “o [öznenin kategorisi] değiştirilirse bile, ne kadar bilince ya da bilinçdışına haiz olsa bile, tesadüfler ile rahatsız edilmemiş bir varlığın gerçek mevcudiyetine, ya da ken-

dine-ilişikliğinin varlığı içinde aynılığın/kendine-mahsusluğun kimliğine, onun tarihinin bütün bağlarıyla ilişkilenecektir”³² şeklindeki Derridacı iddia konusuna Lacancı cevabın ne olduğu şimdi görülebilir: Bu “gerçek mevcudiyet” öznenin kendisi olan değil, onun objemsi karşıt noktası, tam da boş/ara/na-mevcut sıfatıyla Özne’yi *vareden* dışkısız artık/çöptür. Dolayısıyla *elde ettiğimiz* na-mevcut, boş öznedir ki tam,da böyle olduğundan o, minimum “patolojiksiz” şarta bağlı objemsi leke, *objet petit a* tarafından desteklenmesi gerekir. Bu obje, özneliğin “Boş”unun paradoksal yedeğidir; öznenin ötekiliğinde o öznenin kendisi *olur*.

Napoleon’un “Kişi hizmetçisinin kahramanı olamaz”ına Hegel’in hak ettiğince ünlü cevabını hepimiz biliriz: “Fakat bu, kişinin kahraman olmamasından değil, bu kişiyle, kahraman olmaksızın öte, yiyen, içen ve giyinen biri olarak ilişkilenen hizmetçinin bir hizmetçi olmasından dolayıdır”³³ – kısaca, hizmetçinin bakışı kahramanın genel görevlerinin dünyaca-tarihsel boyutunu algılayamaz... Gerçek’in bir artığı olarak Lacancı *objet petit a*’nın öğrettiğiyle burada Hegel’e ilave yapılması gereklidir: Öznenin, onun kahramanına transferens [transference] tarzı ilişki kurması, bir kimseyi kahraman olarak yüceltmesi için sadece o kimsenin görevinin dünyaca-tarihsel boyutunun farkında olması yeterli değildir; bu farkındalığın bir gerçek saygıya dönüşmesi için kahramanın fantaziye ilişkin mizacının “patolojik” boyutundan bazı detay ile desteklenmesi gereklidir – bu, sadece “bir parça gerçeklik”, aleni maskenin ardındaki “gerçek kişi”nin bu bir parça dokunuşu (biraz kişisel zayıflık ya da benzeri “cazibeli zayıflık”), kaçamak takdiri gerçek yüceltime dönüştürür. Böylece kahramanın gerçekten kahraman fonksiyonu olması için uşağın özgün bakışının kahramanın genel imajını destek-

lemesi gerekir – ya da Lacancı şekilde, *objet petit a*'nın patolojisinin S₁'i, Ana-Göstereni, kahramanın simgesel sorumluluğunu desteklemesi gerekir. Bugün bu mantık adeta onun kendini-yok eden noktasına dayandırılmıştır: Artık, bundan böyle, basit şekilde ünlü insanların özel patolojik durumlarıyla ilgilenmeyiz, ya da bu ünlü kişilerin halk arasında “insana ilişkin sıradan özelliklerini” *direkt olarak* göstermeleri beklenmektedir – teşhirci talk show'larının ortaya koyduğu, en içsel (seksüel vb.) özelliklerin halka açıklanması eyleminin ta kendisinin *gerçekte* bir kişiyi halk figürü haline dönüştürerek onu meşhur edebildiğidir...

Bugün, “hakiki kendini” aramak moda olmuştur – Lacan'ın cevabı, her öznenin *iki* “hakiki kendisi” arasında ayrıştığıdır. Bir taraftan, öznenin Ego-İdeal'inin, onun itibarının ve sorumluluğunun dış hatlarını betimleyen Ana-Gösteren vardır; diğer taraftan ise simgesel sürecin dışkısal artığı/çöpü, öznenin artı-hazzını sağlayan saçma detay olgu vardır –ve psikanalizin nihai amacı, özne-analizin S₁'den *objet petit a*'ya geçişi başarmasını sağlamaktır– bir çeşit “Sen Busun”un deneyimi içinde, onun simgesel kimliğinin itibarını gizlice var eden dışkısal artık (ile) özdeşleşmesini sağlamaktır. Bu sebeple, bu geçiş *trajikten alaycı-komiğe* geçiştir – *objet petit a*'nın basit şekilde yüce-ulaşılamaz olduğu değil fakat onda en yüksek ve aşağılığın çakıştığına önemli dersi ile birlikte: Tam da böyle olduğu için *objet petit a* simgesel kayıtsızlığın sıfır-seviyesi, Kutsal Kâse'nin* kendisinin boktan başka bir şey olmadığına anlaşıldığı noktadır. Ve burada işaret edilmesi önemli olan, simgesel özdeşleşmeden dışkısal artıkla özdeşleşmeye geçişin nasıl *simgesel* özdeşleşme sürecini

* Kutsal Kâse (Holy Grail): İsa'nın Son Yemeğini yediği tabak.

tersine çevirdiği –karşıt bir yönde başardığıdır–. Yani, kesin psikanalitik nosyon olan *simgesel* özdeşleşmenin nihai paradoksu, tanımlımla yanlış-özdeşleşme, Öteki'nin (Öteki'lerin) *beni yanlış-algıladığı* (algıladıkları) biçimle özdeşleşme olduğudur. En basit örneği ele alalım: Bir baba olarak, bildiğim kadarıyla zayıf karakterli, prensipsiz biriyimdir; fakat aynı zamanda beni benim olmadığım gibi, onurlu ve güçlü prensiplere sahip, doğru dava uğruna riskleri göğüsleyebilecek bir kişi olarak gören oğlumu hayal kırıklığına uğratmak istemediğimden bu yanlış-algılanmamla özdeşleşip, bu doğrultuda davranmaya başladığımda ben gerçekten “kendim olurum” (oğluma gerçek yüzümü göstermekten utandığımdan gerçekten kahramanca eylemler başarıyorum). Diğer deyişle, simgesel özdeşleşmeyi açıklamak istediğimizde, diğerlerine görüldüğümle, gerçekten ne olduğum arasındaki karşıtlığı koymak yeterli değildir: Simgesel özdeşleşme, diğerlerine görüldüğüm biçim “sosyal maskemin altındaki” psikolojik gerçeklikten daha önemli hale geldiğinde, beni “kendimden” yola çıkarak hiçbir zaman başaramayacağım şeyleri yapmaya zorlandığında ortaya çıkar.

Böylece, bu simgesel süreci karakterize eden iki aralık arasındaki farklılığı nasıl kavrayacağız: Ana-Gösteren ile bir dizi “sıradan” gösteren (S_1 ve S_2) arasındaki aralık ve daha radikal olan tam da gösterenin (S) alanı ile onun objesel fazlalığı/artığı, *objet petit a* arasındaki aralık? Eski-Yugoslavya’da popüler olmuş bir psikiyatrist tarafından tedavi edilen çingenenin popüler ırkçı şakası vardır. Psikiyatrist ilk önce serbest çağrışımın ne olduğuna ilişkin çingeneye açıklamada bulunur: Psikiyatristin verdiği ipucuna, beklemeden, aklına gelen ilk şeyle karşılık verirsin. Ardından, psikiyatrist bunu test etmek üzere devam eder: “Masa” der; çingene cevaplar: “Fat-

ma'ya Atlamak"; o "Gökyüzü" der; çingene yine cevaplar: "Fatma'ya Atlamak", ve bu ta ki psikiyatrist patlayana dek devam eder: "Ama sen söylediklerimi anlamadın! Ben kelimemi söylediğimde aklına geleni, ne düşündüğünü bana söylemek zorundasın!" Çingene sakince cevaplar: "Evet ne söylemek istediğini anladım, o kadar da salak değilim ama ben *daima* Fatma'ya atlamayı düşünürüm!"

Bu ırkçı fıkra açıkça Hegelci "soyut evrensellik" yapısını gösterse de buna rağmen bilinen, sonunda önemli bir şaşırtmacanın etkili olduğu diğer bir fıkra ile desteklenmesi gerekir. Bir öğrencinin biyoloji öğretmeni tarafından değişik hayvanlar hakkında imtihana çekildiği ve cevabın hep atın tanımına indirgendiği şaka şöyle devam eder: "Fil nedir?" "Bir hayvan ki ormanda yaşar ve orada atlar yoktur. At dört ayaklı evcil bir memelidir, binmek, tarlada çalışmak ve araçları çekmek için kullanılır". "Balık nedir?" "Bir hayvan ki atın aksine ayakları yoktur. At dört ayaklı evcil bir memeli.....". "Köpek nedir?" "Bir hayvan ki atın aksine havlar. At dört ayaklı evcil bir memeli..." vesaire. En sonunda çaresiz öğretmen öğrenciye sorar: "Peki öyleyse, *at* nedir?" Kafası karışan ve tamamen dengesini kaybeden zavallı şaşırmış öğrenci cevap veremeyip, lafı gevelemeye, ağlamaya başlar....

Benzer çizgide, psikiyatristin seks-açlığı çeken çingeneye "Fatma'ya Atlamak" ipucunu vermesi gerekirdi ki kuşkusuz zavallı çingene paniğe –hatta endişeye– kapılarak herhangi bir benzeşim üretmesin: Niçin? Çünkü tam da (ve, obje kendinin en iyi ikonudur ki bu da onu kendine benzetir şeklindeki Bentham'ın kendini-ikonlaştırma teorisine karşıt olarak) bir at bir *attır*; tıpkı "Fatma'ya atlamak"nın "Fatma'ya atlamak" düşüncesi tarafından üretilen benzeşim değil fakat "Fatma'ya atlama" *olduğu* gibi o bir atın benzeri ya da *at*

gibi değildir – Marx Brothers’ların iyi bilinen paradoksu “Sen Emmanuel Ravelli *olduğundan* şaşmamalı ki Emmanuel Ravelli’ye benzersin” uygunsuz bir kısa devreye sahiptir. (Lévi-Strauss’un ele aldığı çok iyi bilinen kabilenin, sadece açık seksüel içeriği olan rüyalar görenlerin *haricinde* bütün üyelerinin saklı seksüel anlamları olan rüyalar görmeleri benzer bir yapıdadır.)

Felsefi terimlerle koyarsak burada karşılaştığımız Leibniz’in çok iyi bilinen, eğer iki şey birbirine mükemmel olarak benziyorsa, bütün değerleri birbirlerinden farksızsa onların aynı zamanda sayısal olarak da birbirinin aynısı olduğunu, yani tek ve aynı şey olduklarını ileri süren prensibinin öteki yüzüdür: Bir şeyin “kendine benzermesi” olamayacağı için, benzemenin, bunun tersine, *aynı-olmama-nın garantörü* olduğu, gösterenin Lacancı mantığının anti-Leibnizci dersidir. (Bu paradoks, bir benzerle karşılaşmanın tuhaf etkisini açıklar: O, ne kadar çok bana benzerse onun ötekiliğinin uçurumu o kadar çok derinleşir.) Ya da, Hegelci anlamda koyarsak: Bir şeyin “aynılığı” onun kendine ilişkin değerlerinde değil, fakat bütün pozitif değerleri dışlayan (ya da negatif olarak ilişkilenen) saf bir “Tek”in negatif sentezinde yatar: Nihai olarak kendisinin *göstere-ni* olduğundan, bir şeyin kimliğini garantileyen bu “tek” onun kendi değerleri içinde ikamet etmez.

Dolayısıyla burada bir seri sıradan gösterenler ile serilerin altında yatan organize edici prensip olarak işlev görmek üzere boş kalması gereken ana element (“at”, “Fatma’ya atlamak”) arasındaki farkı elde ederiz. Seriler ve onun istisnasına benzer yapı, Hindu yıkım tanrıçası Kali figürünün temelini teşkil eder: O genellikle, bir düzine organıyla saldırgan jestler yapan korkunç, Medusa-vâri varlık olarak betimlenir – fakat her Hintlinin bildiği gibi esas nokta, bu

organların arasında gizlenmiş bir çeşit aşkın-mesaj olduğudur. Onun huzurlu jestle uzanmış küçük bir eli adeta şöyle söylemektedir: “Bu acayip gösterişli korkunçluğu çok ciddiye alma! Sadece güç gösterisidir o, ben gerçekte çok korkunç olmadığım gibi seni gerçekten severim!” Şiddet gösterisinin belirli biçimleri içinde aramız gereken işte bu istisna işaretidir....

İstisnai Ana-Göstereni bir seri sıradan gösterenden ayıran bu aralıktan çok farklı olan aralık, simgesel farklılaştırmanın sonsuz sürecinin kendisini, onun “diziden çıkan” artığından ayıran aralıktır – buradaki yapı bir ani geri dönüşle kısa kesilen, *sonu olmayan* (Hegelci bağlamda “sahte sonsuzluk”) altbölümün yapısıdır. Matematiksel terimlerle, denebilir ki, bölümün iki parçası artık iki yarım, önceki elementin parçaları olmadığına sona varırız – artık bir-şey ile diğer (bir)şey arasında bir ayrım olmadığına, fakat bir şey ve *hiç-bir şey* arasındaki ya da gösterenin mantığı bağlamında ayrım artık gösterim çiftinin iki göstereni arasında olmayıp fakat *böylesi gibi* gösterenle onun yokluğu arasındaki bir “refleksif” ayrıma eriştiğimizde, gösterenlerin sürekli gelişerek ayırıcı bölmesi sonuna ulaşır – bölünme artık S_1 ve S_2 arasında olan değil fakat *böylesi gibi* S (gösteren) ve (çizik) öznenin kendisi “olan” gösterenin eksigi, boş, $\$$ arasındadır. Özne olan bu “çizik” tam da onu doğru düzgün temsil edebilecek gösterenin olmadığını kastetmektedir. Ve burada *obje* söz konusu olur: Psikanaliz, özneliliğin boşunu örten, ona benzeri bir varlık sağlayan fantazmatik bir “dolgu”yu “obje” olarak tanımlar. Bu yapı, bu sefer de bugünün Hırvatistan’ından Başkan Franjo Tudjman hakkında üçüncü bir fıkra ile fevkalade tarif edilebilir.

Hırvatistan Devlet Başkanı Franjo Tudjman hakkındaki fıkralar genel olarak Lacancı teorisinin ilgi alanı olabilecek bir yapıyı gösterir – örneğin: Tudjman’la saklambaç oynamak niçin olanaksızdır? Çünkü o saklanıyor olduğunda kimse onu bulma zahmetine katlanmaz... Bu saklanmanın mantığının ancak saklanana bulmak isteyenler olursa işleyeceğini gösteren, libidoya ilişkin güzel bir örnektir. Fakat en iyi örnek, Hırvatistan üzerinde, Tudjman ve geniş ailesinin bulunduğu bir uçakta geçer. Kendisi ve etrafı servet içinde yüzerken, çok sayıda Hırvatın mutsuz, sıkıcı yaşam sürdüğü rivayetlerinden haberdar Tudjman şöyle der: “Eğer bir milyon dolarlık bir çek imzalayıp aşağı atsam en azından bir Hırvatı mutlu etmez miyim?” Pohpohçu karısı atılır: “Fakat benim değerli Franjom niçin yarımşar milyonluk iki çek yazıp iki Hırvatı mutlu etmiyorsun?” Kızı ekler: “Niçin dört Hırvatı mutlu edecek her biri çeyrek milyonluk dört çek değil?” ve benzerleri takip eder, ta ki sonunda –masum, tanınmış genç farkında olmadan doğruyu ağzından kaçırır– torunu şöyle der: “Fakat Dede niçin basitçe kendini camdan dışarı atıp Hırvatların *hepsini* mutlu etmiyorsun?” Burada hepsi olana sahip oluruz: Tıpkı Achilles’in kaplumbağayı yakalamaya çalışması gibi sonsuz gösterenler alt-bölünmelerle imkânsız limite yaklaşır, ardından, “sahte sınırsızlığın” mantığında yakalanan bu sonsuz seriler, Gerçek’i özneyi temsil eden vücudun düşmesi ile toplu hale getirilir, kapanır, tamamlanır. Vücudunun intihar kabilinden düşmesi sayesinde, özne “kendini dışarı koymaz” tam tersine *kendini içeriye çıkararak* serileri bütünleştirir. Buradaki vücut, harfi harfine “bölünemez artan”dır ki sonsuz bölünmelerin aralığını doldurur.

5 Mağdurlar, Her Yerde Mağdurlar Var

“Kapitalin mantığının” Gerçek’ine böylesi doğrudan referansı Postmodern yapıbozuncular olasılıkla çok “köktenci”, hegemonya mücadelesinin koşulluluğunu ve radikal tarafsızlığını hesaba katmıyor diye reddedebilirler. Öyle ki, onunla ne demek isteriz? Güney Afrika örneğini ele alalım: Kuşkusuz ırkçı rejimin son bulması direkt olarak “Kapital’in objektif mantığı”, bütün doğal sınırları aşmayı ve değiştirmeyi deneyen Kapital’in evrenselliği tarafından belirlenmedi – o binlerce isimsiz özgürlük savaşçısının kahramanca mücadelesinin sonucudur. Buna rağmen, ANC yönetiminin bugün içinde bulunduğu zorlukların ortaya koyduğu gibi, ırkçı rejimin sonu siyah çoğunluğu onların gerçek ikilemi ile karşı karşıya bıraktı: Irkçı rejimin etkilerini çözmek üzere onlar gerçekten Kapital’in serbest işleyiş düzenini riske atmalı mıydı? Yoksa –ABD’de Clinton ya da UK’de Yeni İşçi Partisi gibi– Şeytanla anlaşma yapıp ekonominin temel olarak apolitikleştirilmesini kabullenerek kendilerini kültürel, seksüel ve benzeri haklar için mücadeleyle mi sınırlamalıydılar? Bugünün postmodern politikasında hegemonya için mücadele bir limite *sahiptir*: O, kapitalin özgür fonksiyonunun düzenini gerçekten bozma noktasına geldiğinde Gerçek ile karşılaşır.

1998’in üst düzeyde sansüre uğramış hikâyesi MAI (the Multilateral Agreement on Investment: Çokyanlı Yatırım Anlaşması) olarak adlandırılan gizli uluslararası anlaşmaydı. MAI’nın ana amacı çokuluslu şirketlerin yabancı çıkarlarını korumak olacak. Bu korporasyonlara bulundukları ülkelerle hemen hemen eşit yetkiler tahsis eden bu anlaşma esasında ulusal egemenliği zayıflatacak. Hükümetler bundan böyle kendi yerli firmalarına yabancılara

oranla fazla ayrıcalık gösteremeyecektir. Üstelik, çevresel, toprak kullanımı, sağlık ve işçi yasalarını rahatlatarak yabancı firmaların taleplerine uyarlamayan ülkeler illegal davranıyor bazında suçlanabilirdi. Korporasyonlar, çok sıkı ekolojik ve diğer standartlar empoze eden egemen devletleri dava edebilecektir – NAFTA (MAI için ana model) altında, Etil Korporasyonu benzin katkısı MMT kullanımını yasakladığı için şimdiden Kanada'ya karşı dava açmıştır. En büyük tehdit, şüphesiz, ticari sömürü için doğal kaynaklarının tüketimine zorlanacak gelişmekte olan ülkeler içindir. MAI'nın sponsoru olan Dünya Ticaret Teşkilatı'nın başkanı, Renato Ruggerio, –kamuya danışmanın ve medya ilgisinin yok denecek kadar az olduğu, gizli kapaklı biçimde tartışılıp hazırlanan– bu projeyi şimdiden “yeni bir global ekonomi için anayasa” olarak selamlamıştır.³⁴

Marx'a göre, pazar ilişkileri bireysel özgürlük ve haklar nosyonuna nasıl gerçek temel sağladıysa, *bu anlaşma* da, bazı neoliberal filozofların bile uluslararası topluluğun egemen devletlerin kendi sınırları içinde insanlık suçları işlemelerini önlemeyi sağlayacak asgari yasayı uygulamaya sahip olacağı yeni bir çağın başlangıcını işaret ettiği için alkışladığı, çok övülen yeni global ahlakın öteki yüzüdür. Kayda değer bir şekilde “Kosova ve Ulusal-Devletin Sonu” olarak adlandırılan yakınlardaki yazısında Václav Havel'in verdiği mesaj, NATO'nun Yugoslavya'yı bombalamasının;

insan haklarını devletin haklarının üstüne koymasıdır. Federal Yugoslavya Cumhuriyeti'ne BM'in doğrudan direktifi olmadan birleşikler tarafından saldırıldı. Bu, sorumsuzca şiddet eylemi olarak ya da uluslararası yasalara saygısızlığın sonucu olarak yapılmadı. Aksine yasaya uymanın sonucu olarak,

devletlerin egemenliğini koruyan yasadın daha yüksek mer-tebedeki yasa için yapıldı. Birleşikler insan haklarına saygı doğrultusunda bilincin ve uluslararası yasal belgelerin emret-tiği üzere hareket etti.³⁵

Havel, “insan hakları, insan özgürlükleri ve insan onurunun en derin kökleri, algılanılan dünyanın ötesinde bir yerlerdedir. Devlet insan yaratımı, insanoğlu ise Tanrı’nın yaratmasıdır” olarak iddia ederek bu “yüksek yasayı” daha da kesinleştirir.³⁶ Eğer Havel’in bu iki tanımını bir yargının ileri sürülen iki önermesi olarak alırsak, mantıki sonuç, NATO güçlerine, Tanrı’nın Kendisinin “yüce yasa-sının” doğrudan doğruya bir aracı olarak davrandığı için varolan uluslararası yasaları çiğneme izni verildiğinden başka bir şey değil-dir – eğer bu, “dini fundamentalizm” teriminin apaçık bir gösterge-si değilse dolayısıyla minimal tutarlı bir anlamdan bile yoksundur.

Havel’in ifade ettiği, Ulrich Beck’in Nisan 1999’ *Die Süddeutsche Zeitung*’daki bir yazıda “askersel hümanizm” ya da hatta “askersel pasifizm” olarak adlandırdığının en güçlü bir beyanıdır. Bu kavram-daki problem onun, konumunun doğrusunu doğrudan yalancı çıkar-racak, –1984’den “Barış savaştır” ve benzeri sloganları hatırlatan – zıt anlamlı kelimelerin bir Orwellci birlikteliği olması değildir (bu aşikâr pasifist-liberal eleştiriye karşı ben tercihan bu pasifist konu-mun –“daha çok bomba ve katliam hiçbir zaman barış getirmez” - sahte olduğunu ve askersel pasifizmin paradoksunun kahramanlık-la onaylanması gerektiğini düşünürüm). Problem ne de, bombalanan hedeflerin salt ahlaki saygıdan değil, fakat bildirilmeyen jeopolitik ve ekonomik stratejik çıkarlar doğrultusunda seçildiğidir (Marksist tarzdaki eleştiri). Aksine problem, bu saf hümaniteryan-etik meşru

kılmanın, (tekrar) askeri müdahaleyi tamamen *apolitikleştirerek*, onu iyi tanımlanmış politik mücadeleye müdahale yerine tamamıyla ahlaki sebeplere dayalı bir hümaniteryan faciaya müdahale etmeye dönüştürmesidir. Diğer kelimelerle, “askersel hümanizm/pasifizm”deki problem “askersel”likte değil fakat “hümanizm/pasifizm”de yatmaktadır: Direkt olarak apolitikleştirilmiş evrensel insan hakları içinde haklı çıkarılan (sosyal mücadele içine) “Askeri” müdahalenin şiddet ve nefret mağdurlarına (etnik, vb.) yardım şeklinde sunulma tarzında. Sonuç olarak, ihtiyacımız olan (askeri olmaktan çıkarılmış) “doğru” bir hümanizm/pasifizm değil fakat apolitikleştirilmiş hümanist/pasifist cilasından kendini kurtarmış “askersel” sosyal müdahaledir.

Kosovalı Arnavutların çektiği acılar üzerine Steven Erlanger’ın *The New York Times*’daki³⁷ raporu bu mağdurlaştırma mantığını kursuzca kapsamaktadır. Başlığı anlamlı: “Bir Kosova Kadınında, Acının Amblemi”; (NATO müdahalesi ile) korunacak olan özne en başından politik kimliğinden tamamen ayrıştırılmış, salt acı çekene indirgenmiş, koşulların güçsüz kurbanına özdeşleşmiştir. Bu öznenin aşırı acı çekmesinin, travmatik deneyimlerinin asli konumu bütün farklılıkları bulanıklaştırmıştır: “Meli, çok şey gördüğünü söyledi. O artık bir dinginlik ister. Bunun son bulmasını ister.” Böylece, o herhangi politik suçlamaların ötesindedir – bağımsız bir Kosova onun gündeminde yoktur; o sadece korkunçluğun bitmesini istemektedir: “O bağımsız bir Kosova’dan yana mıdır? Bilir misin o ya da bu olmuş umurumda değil’ der Meli ‘Ben sadece olanların bitmesini ve tekrar iyi hissetmeyi, kendi yerimde, kendi evimde arkadaşlarımla ve ailemle iyi hissetmeyi istiyorum.” Onun yabancı (NATO) müdahalesine desteği bunca korkunçluğun sona ermesi

isteğinde yatmaktadır: “O ‘arkalarında kuvveti olan’ yabancıları buraya getirecek bir çözüm ister. O yabancıların kim olacağına aldırmaz.” Sonuç olarak o hümanist konumdaki bütün taraflara karşı sempati duyar: “Herkes için yetecek kadar trajedi var, der o. ‘Bombardımana tutulan ve ölen Sırp’lar için üzgünüm ve kendi halkım için de üzgünüm. Fakat belki şimdi temelli bir çözüm, bir uzlaşma olacaktır. Böyle bir şey mükemmel olur.” Burada NATO’nun müdahale ettiği, yardım altındaki ideal özne-mağdurun ideolojik yapılanmasına sahibiz: Bu özne, net gündemi olan politik bir özne değil, çaresizce acı çeken, çatışmada acı çeken bütün taraflara sempati duyan, en derin arzusu “tekrar iyi hissetmeye”, neredeyse hayvani bir hasrete indirgenen, iyiliksever yabancı gücün müdahalesi ile durdurulabilecek yerel çarpışmaların içinde kalmış öznedir.

NATO’nun Yugoslavya’yı bombalamasının nihai paradoksu, Batılı pasifistlerin yakınması (Kosova’daki etnik soykırımını önlemek üzere Yugoslavya’yı bombalayarak NATO gerçekte daha büyük boyutlu soykırımı başlattı ve bu da önlemeye çalıştığı insani felaketin tam da kendisini yarattı) değil, mağdurlaştırmanın ideolojisine bağlı olan daha derin bir paradokstur: İşaret edilmesi gereken önemli tavır, NATO’nun “radikal” Kosovo Liberation Army’e (Kosova Kurtuluş Ordusu) karşı olarak, şu sıralarda itibarı sarsılmış “ılımlı” Kosovalı İbrahim Rugova hizbine imtiyazıydı. Bu, NATO’nun *Arnavutların kendilerinin tüm boyutuyla silahlı direnmelerini* aktif şekilde bloke etmesi demektir. (Bu olasılık söz konusu olduğu anda, korkular yayılmaya başladı: KLA gerçek bir ordu değil acemi savaşçı topluluğudur; uyuşturucu trafiğine bulaştığı ve/veya zaferi Kosova’da Kızıl Kmerler ya da Taliban rejimini izleyebilecek bir Maocu grup olduğundan KLA’ya güvenmememiz gerekir....) Sırp Ordusu’nun

Kosova'dan çekilmesi anlaşmasının ardından KLA'ya karşı bu kuşku bir intikam olarak tekrardan yüzeye çıktı: Yine günün konusu olan bu “tehlike”, Sırp Ordusu'nun çekilmesinden sonra KLA'nın –NATO kaynaklarının ve medyanın koyduğu gibi– “boşluğu doldurup” ve devralmış olabileceğiydi. Bu güvensizliğin mesajı daha da açık olamazdı: Sırp canavarlarına karşı *çaresiz* Arnavutlara yardım etmeye evet, fakat onların egemen, kendine güvenen politik, NATO'nun “hamiliğinin” güçlü şemsiyesine ihtiyacı olmayan bir özne olarak kendi otoritesini kullanıp bizzat bu *çaresizliği* *üzerlerinden atmalarına* hiçbir şekilde izin verilemezdi....

Kısaca, NATO Kosovalı mağdurları korumak üzere müdahale ederken, o aynı zamanda kendini savunmaya muktedir aktif politiko-askeri güç değil, pasif nüfusa sahip harap edilmiş bir ülkenin yaşayanları olarak *onların mağdur kalmasına* da çok özen gösterdi. NATO stratejisi, terimin tam Freudcu anlamında, *sapkın* idi: Kendini çare olarak sunduğu felaketin (birlikte-)sorumlusu onun kendisiydi. (Patricia Highsmith'in *Heroine*'de [Kadın Kahraman], aileye bağlılığını kanıtlamak üzere onların evini ateşe vererek çocukları azgın alevlerin içinden kahramanca kurtaran çılgın mürebbiye gibi.....). Burada karşılaştığımız yine kurbanlaştırmanın paradoksudur: Korumacak olan Öteki *mağdur kaldığı sürece* iyidir (bu niçin, acıları hakkında dokunaklı hikâyeler anlatan zavallı Kosovalı anne, çocuk ve yaşlı insanların resimleriyle bombardımana tutulmakta olduğumuzdur); bu insanlar mağdur gibi davranmadığı, kendileri karşılık vermek istediği andan itibaren sihirli şekilde aniden terörist/tutucu/uyuşturucu kaçakçısı Öteki'ne dönüşürler.... Bu global mağdurlaştırma ideolojisinde, (insan) öznenin kendisini “canı acıtılabilecek bir şeyle” bu özdeşleştirmede, bugünkü global kapitalizme uyan

ideoloji tarzının açıkça farkına varmak önemli noktadır. Bu mağdurlaştırma ideolojisi, Kapital'in Gerçek'inin hükmünü yürüttüğü –çoğu zaman halkın gözüne görünmeyen ve bu sebeple daha da kaçınılmaz olan– tarzın ta kendisidir.

Diğer taraftan, Alman süper-bakan Oskar Lafontaine'nin şaşaalı geri çekilişi gibi bazı solcu çevrelerdeki negatif jestlerin gerçekten *acayip* cazibesi de bugünün kapitalizminin Gerçek'iyile yüzleşmenin benzer reddine şahitlik eder: Onun eylemi hakkında sebep açıklamadan istifasının gerçeği, mass medyada canavarlaştırılmasıyla birleşince (*The Sun* gazetesindeki "Avrupanın en tehlikeli adamı" olarak baş sayfa haberinden, tutuklanmasını takiben polis fotoğraflarına benzeyen, bakanı profilden gösteren *Bild*'deki fotoğrafa kadar), onu, hâkim olan Üçüncü Yol politikasını reddeden, hayalkırıklığına uğramış Sol'un bütün fantazilerinin üzerinde yansıdığı ideal ekran haline getirdi. Eğer Lafontaine görevde kalmış olsaydı, refah devletin esaslarını koruyabilecek, sendikaların gerçek roller oynamasını restore edebilecek, devlet bankalarının "bağımsız" finansal politikaları üzerindeki kontrolünü tekrardan koyabilecek, hatta NATO'nun Yugoslavya'yı bombalamasını dahi önleyebilecekti... Lafontaine'nin idolleştirilmesinin pozitif yanı olduğu gibi (bu Kapital'in mantığının hâkimiyetini sorgusuzca kabul eden hegemonyacı Üçüncü Yol çizgisini kırabilecek otantik bir Sol'un ütöpik arzusunu dile getirir), her şeye rağmen bunda yanlışlığın olabileceğine ilişkin şüphe de duyulmalıdır: Basit şekilde koyarsak, eğer Lafontaine gerçekten bu hedeflerden en azından *bazılarını* yerine getirebilecek durumda olsaydı kuşkusuz istifa *etmeyip* işine devam ederdi. Lafontaine'nin mitleşmesi sadece negatif jest olarak mümkündür: Onun *istifası*, eğer dış koşullar (Schröder'in fırsatçılığı, vb.) işini

yapmasını engellemeseydi, gerçekten bir şeyler başarabilirdi illüzyonuna dayanan içinde ütopyacı solcu enerjilerin var olabileceği boşluğu yaratmıştır. Fakat asıl sorun: *Lafontaine'nin istifaya zorlanması halinde ne olabileceğiydi?* Üzücü ama en olası cevap şudur: Ya elle tutulur hiçbir şey (örneğin, şu anda Fransa'da Lionel Jospin'de olduğu gibi o yavaş yavaş "ılımlaştırılabilir", hâkim olan Üçüncü-Yol politikaları içine çekilebilirdi), ya da onun müdahaleleri global ekonomiko-politik krizi ateşleyerek yine istifasını zorlar ve Sosyal Demokrasi'yi yönetmekten âciz olarak kirletirdi.³⁸

Globalleşmenin çıkmazı en güçlü şekilde Rusya gibi ülkelerde adeta her iki dünyanın, hem Komünist "totaliterliğin" ve hem de kapitalist liberalliğin en kötülerine sahip olanlarda hissedilir. 1940'larda, Theodor Adorno geç kapitalist "yönetim dünyasında", iki ekstrem arasında, idin içsel dürtüsü ile süperegounun dışsal sosyal zorlamaları arasında aracı olan, klasik Freudcu nosyon egounun artık nasıl işlevsiz olduğunu işaret etti: Bugünkü narsisist kişilik olarak adlandırılan şeyde karşımıza çıkan, egounun harcanması uğruna süperegou ile id arasındaki doğrudan uzlaşmadır. "Totalitarizm"ler diye söylenenden alınacak en temel ders, süperegou baskısında temsil edilen sosyal güçlerin, egounun bağımsız rasyonel aracılığını atlayarak, öznenin müstehcen dürtülerini direkt olarak idare etmesidir. Benzer çizgide, bugünkü Rus durumunu iki ekstrem, sosyal dayanışmanın Komünist mirası ve serbest piyasa rekabetinin vahşi oyunu arasında bir doğru dengenin mutlaka bulunması gereken olarak algılamak aldatıcıdır: Post-Komünist Rus durumunun temel özelliği geçmişin en karanlık artıkları (gizli KGB fonları) ile yeni kapitalistlerin en insafsızları arasındaki doğrudan anlaşmadır (hatta rastlaşma) – bugünün Rusyası'nı simgeleyen kişilik, karanlık yeraltı ilişkileri

olan özel bankere dönüşmüş eski bir KGB bürokratıdır.

Medyaya göre, –”Üçüncü Yol”un politik-ideolojik düşüncesi adına düzenlenen büyük Batılı güçlerin liderlerinin yakın zamandaki toplantısında– İtalyan Başbakan Massimo d’Alema “sosyalizm” kelimesinden korkulmaması gerektiğini söylediğinde, Clinton –ve onu takiben Blair ve Schröder– kendilerini tutamayarak açık açık katılarak gülmüşlerdir. Bu anekdot Üçüncü Yol hakkında konuşulanların problematik karakteri üzerine çok şey anlatır. Burada önemli olan ikinci yolun tuhaf gizemidir: Bugün *ikinci* yolun durumu nedir? Yani bu, Üçüncü Yol nosyonunun, gerçek muhafazakârlıktan radikal Sosyal Demokrasi’ye kadar bütün diğer alternatiflerin –en azından gelişmiş Batı’da– global kapitalizmin ve onun liberal demokrasi nosyonunun başarılı saldırılarına karşı kaybettiği noktada ortaya çıktığı demek değil midir? Üçüncü Yol nosyonunun gerçek mesajı dolayısıyla basitçe *ikinci yol yoktur*, global kapitalizme gerçek bir *alternatif* yoktur değil midir, dolayısıyla, bir çeşit alaycı sahte-Hegelci inkârın inkârı içinde, bu çok övülen “Üçüncü Yol” bizi *ilk ve tek* yola geri getirir – Üçüncü Yol sadece global kapitalist organizasyonun işlerliğinin rahatsız edilmeden bırakılması için insan maliyetini asgariye indirgeme çabası olan *insan yüzü takınmış global kapitalizmdir*.

6 Fantazmatik Gerçek

Ancak, –sosyal gerçekliğe karşıt olarak– bu fantazmatik hayalet-vârilik bizzat (Lacancı) Gerçek’e özdeş midir? Eric Santner’in Musa’nın Freudcu tasvirine ilişkin tartışması, hayalet-vârilüğün ideoloji içinde nasıl işlediğine ilişkin mükemmel bir açıklama sağlar:³⁹ Ger-

çekte, bu Musa figüründe –içinde birçok tanrısal konumun birlikte varolabildiği, pagan, tektanrıcılık-öncesi evrensel-din olan Tek Doğa’dan Yahudi kopuşunda– adeta travmatik olan pagan hazzın (kutsal orgiler, resimler...) basit tektanrıcı bastırılması değil fakat tam da pagan evreni bastırma eyleminin kendisinin ve Yasa’nın Tek olduğuna ilişkin evrensel kuralı zorlamasının aşırı şiddette dayalı doğasıdır. Diğer bir deyişle, Yahudi monoteizmin “bastırdığı”, pagan kutsal orgilerin ve tanrısal konumların zenginliği *değil* fakat *onun kendisinin* temel eyleminin reddedilmiş aşırı yapısıdır: Bu, –standart terimleri kullanırsak– Yasa’nın kendisinin kuralını kuran bir suç, geriye dönük olarak bu eylemin kendisini illegal/suçlu yapan bir rejimi doğuran şiddetsel eylemdir. Santner burada, çok tanınmış “kabilemizde yamyam yok, sonuncuyu dün yedik” paradoksunu belirterek, yamyamlığın koşulunu yıkan sonuncu yamyam olmaya örnek figür Musa’yı düşünür (ve, tersine, İsa’nın çarmıha gerilmesini bütün fedakârlıklara son verecek bir fedakârlık olarak alan René Girard’ı izleyerek, kesilecek ve yenilecek sonuncu kurban, son yemek olarak İsa figürü).⁴⁰

Bu sebeple, *simgesel tarih* (topluluğun geleneğini oluşturan bir dizi açık mitsel söylemler ve ideolojiko-etiksel emirler – Hegel’in “etiksel öz” olarak adlandırabileceği) ile onun müstehcen Öteki’si, etkin biçimde alenî simgesel geleneği sağlayan fakat işlevsel olabilmesi için men edilmesi gereken, kaynağı bilinemez “hayalet-vâri” *fantazmatik tarih* arasında ayrım çizilmesi gereklidir. *Musa ve Tektanrıcılık*’ta⁴¹ (Musa’nın öldürülmesinin hikâyesi, vb.) Freud’un yeniden kurmaya çalıştığı, Yahudi dini geleneğini sık sık rahatsız eden bu tür hayalet-vâri tarihtir. Santner, direkt olarak Lacan’ın Semineri *Encore*’da Gerçek’in İmkânsız olarak tanımını hatırlatan çok

net bir formülleştirme kullanır: Hayalet-vâri fantazmatik tarih, “meydana gelmemek için süren”⁴² travmatik olgunun hikâyesini anlatır ki tam da onun müdahalesi ile oluşmuş olan simgesel alanın ta kendisinde kaydedilmiş olamaz – Lacan’ın koymuş olabileceği gibi hayalet-vâri travmatik olgu “ne cesse pas de ne pas s’écire”, yazılmış *olmamayı* [kendini kaydetmiş *olmamayı*] durdurmaz [ya da vazgeçmez]”⁴³ (ve, kuşkusuz, tam da böyle olarak, varolmayan olarak inat etmeyi sürdürür ki bu da onun hayalet-vâri olgusunun yaşayanları sık sık rahatsız etmeye devam etmesidir).

Kişi bir toplumun aleni simgesel geleneği ile sadece özdeşleşerek değil, aynı zamanda bu geleneği sağlayan hayalet-vâri boyutu da üstlenerek o toplumun tam üyesi olur: Bu boyut, yaşayanı sık sık rahatsız eden hortlak hayaletler, “satır aralarından”, onun eksik ve bozukluklarından iletilen travmatik fantazilerin gizli tarihidir. Yahudi geleneğinde, bir hahamın genç öğrencisine anlattığı, İlahi görüntüyle karşılaşan peygamberin çok bilinen hikâyesi vardır; genç delikanlı can atarak “Bu doğru mu? Gerçekten bu oldu mu?” diye sorduğunda haham cevap verir: “Belki de gerçekten olmadı, ama o doğrudur.”⁴⁴ Benzer biçimde primordiyal baba cinayeti ve diğer Freudcu mitler bir şekilde *gerçeklikten daha gerçek*tirler: Onlar “doğrudurlar” ama kuşkusuz ki “gerçekten olmadılar” – onların hayalet-vâri olguları aleni simgesel geleneği sağlar. Ian Hacking’in yeni çalışmasına⁴⁵ danışarak Santner geçmişimizin tutarlı hikâyesini anlatmamıza olanak veren anlatım ağındaki değişimin standart düşüncesinden hassas bir ayrımı ortaya koyar: Bir şekilde bize “geçmiş tekerrardan yazma” olanağı sağlayan bir anlatım düzeyinden diğerine geçildiğinde, yeni “açıklayıcı kelime hazinesi”nin çıkışı onun kendisinin şiddetsel zorlamasının travmatik aşırılığını, eski anlatım reji-

mi ile yenisi arasındaki “kaybolan dolayımıcı”yı bastırmak/önlemek zorundadır; ve bu “kaybolan dolayımıcı” tam da bu sebeple tamamlanmış olmayan, dışlanmış, “fiili” tarihi onun hayalet-vâri Öteki Manzara’sı olarak rahatsız etmeyi sürdürür. Logos’un temelini kuran, men-edilmiş (primordiyal olarak bastırılmış) bu mit basitçe geçmişteki hadise değil ama daimi hayalet-vâri olgu, eğer mevcut simgesel çerçevenin işlevsel durması gerekiyorsa her zaman olması gereken bir hortlamış hayalettir.

Bu “primordiyal olarak bastırılmış” mit (bu “ana fantazi”) ve her zaman Simgesel sorumluluklarımıza eşlik eden, onları yerine getirmemize olanak sağlayan değişken hayaller silsilesinin karıştırılması gerekir. (“Düz”) seksüel ilişkiye ait bir örneği hatırlayalım. Peter Hoeg’in *The Woman and the Ape*’inin başarısının işaret ettiği günümüzde hâkim olan tam seksüel ilişki fantazisinin hayvanla seks olduğu ve önemli nokta da hayvanın çoğunlukla erkek olduğudur: Siborg seks fantazisinin tersine ki siborg kural olarak kadındır (*Blade Runner*) –Makine-Kadın fantazisi–, insan kadınla çiftleşen ve onu tamamıyla tatmin eden hayvan ise bir erkektir. Bu, yaygın olan standart iki hayali somutlaştırmaz mı: Histerik iktidarsız cılız birini değil fakat güçlü hayvan partner, iktidarlı bir “hayvan” isteyen kadının fantazisi; ve kadın partnerinin yaşayan biri değil, onun her türlü arzusunu karşılayacak mükemmelce programlanmış “taş bebek” olmasını isteyen erkeğin fantazisi. “Ana fantazinin” altında yatanı anlamak için yapmamız gereken bu iki fantaziye birlikte koymak: Kendimizi, “normal” çiftleşen erkek ve kadın çiftinin fantazmatik desteği, *bir kadın siborgla çiftleşen erkek maymunun dayanılmaz ideal çiftiyle* yüzleştirmektir. Bu yeniden kurgulamaya, “hetero”seksüel eyleme hayalet-vâri gölge gibi eşlik eden bu fantazmatik eke ge-

reksinim, yine “seksüel ilişki yoktur” a diğer bir kanıttır.

Arkadaşımın Düğünü’nün mükemmel final sahnesi Cameron Diaz’ın düğününde Julia Roberts (film boyunca eski sevgilisini, damadı geri kazanmaya, bu düğüne engel olmaya çabalayan onun “en iyi arkadaşı”) eski partnerini kaybetmeyi kabullenerek yakın eşcinsel arkadaşı Rupert Everett’in dans teklifine evet der ve bütün düğün davetlileri önünde ihtiraslı dans gösterisi yapar: *Onlar hakiki çifttir*ler ve tam “doğru” seksüel ilişkiye angaje olmuş “resmi” gerçek çift Cameron Diaz ve güveyin karşıtı olarak alınmaları gerekir. Burada önemli olan, Julia Roberts ve Rupert Everett’in, bu asıl çiftin aksine birbirlerine seksle bağlı olmamalarıdır: Onlar oyun oynasalar da, *sahte dış görünüşü teşhir ediyor* olsalar da tam bu sebeple bu gösterimleri bir şekilde diğer çiftin “fiili seks”inin sıradan gerçekliğinden *da-ha gerçektir*. Kısaca, bu dans kesin Kantçı anlamda *yüce*’dir: İkisinin sahnelediği gösterimden ortaya çıkan –ışıldayan– diğer “hakiki” çiftin hiçbir zaman yanına bile yaklaşamayacakları fantazi, imkânsız ütopyacı rüyadır.... Tekrarlarsak, Roberts ve Everett’in jestleri imkânsız fantazidir ve bu fantazinin hayali “fiili” seksle ilişkilenen “hakiki” çifte eşlik eden ve onlarda hep yankılanacak olandır –buradaki paradoks, onların “hakiki çift” olmadıkları sürece bunu yapabilecekleri ve tam da bu sebepten dolayı (onların farklı cinsel oryantasyonundan dolayı) ilişkilerinin hiçbir zaman tamamlanmış* olamayacağıdır.

Bütün bunlardan alınacak ders, gerçeklik ve fantazi karşıtlığında

* Tamamlanmış olarak çevirdiğimiz kelime consummate kullanılan anlamıyla İngilizce’de, cinsel ilişki sayesinde evliliğin legal olarak tamamlanması ve tamamıyla geçerli olmasını anlatır.

Gerçek'in fantazinin tarafında olduğudur. Bu, standart Hollywood prosedüründen daha net hiçbir yerde bulunamaz: Hayes Yönetmeliği sansür kurallarının baskısı altında, ana hikâyeye geriye dönük olarak kâbuslu rüyaya dönüştürülür ve dolayısıyla filmin sonunda facia en yüksek boyutundayken “normal” gündelik gerçekliğe geri döneriz. Klasik (Robert Wiene'nin *Dr. Caligari*'sinden Fritz Lang'ın *Penceredeki Kadın*'ına değin) örneklerden kaçınmak için Robert Siodmak'ın *Harry Amcanın Garip İlişkisi*'ne (1945) bakalım: İnternet *Bütün-Filmler Rehberi*'nde bu film “Çocuklar için Uygun” olarak değerlendirilirken, konusunu karakterize eden “anahtar sözcükler” ise “ensest, cinayet, aşk macerası, entrika, kızkardeş”tir – bu, “masum” yorumlamanın, çok daha kararsız açıkça söylenmeyen fikirlerle birlikte nasıl varolabildiğinin mükemmel örneğidir.

Hatta *Uncle Harry*, *Penceredeki Kadın*'dan daha çok, arzu ve arzusunun gerçekleşmesinin paradokslarını istismar eder. Evlenmemiş, orta-yaşlı kumaş tasarımcısı John Quincy (rol yapamamanın şahaneye bir örneği içinde, kötü George Sander tarafından oynanır) New Hampshire'da aile malikânesinde ona bakan, yaşlısı Helen, genci Lettie olan iki otoriter evlenmemiş kızkardeşi ile sıkıcı bir yaşam sürdürmektedir. New York City'den moda uzmanı ziyaretçi Deborah Brown'la tanışır; kısa bir süre sonra arkadaşlıkları aşka dönüşür ve ona evlenime teklifinde bulunur. Deborah, John'un ailesi ile tanıştığında ve kardeşler evlenme planından haberdar edildiğinde Hester, kardeşi adına mutlu olurken Lettie ise şiddetle kıskanır ve kalp krizi rolü yapar. Lettie'nin mutluluğunu bozma girişimlerine kızan ve hayal kırıklığına uğrayan John, kızkardeşini her zaman ki içeceğine zehir atıp öldürmeyi planlar; lakin yanlışlık sonucu Lettie için hazırlanan şeyi içerek ölen Hester'dir. Zehirin kendisi

için hazırlandığını bilmesine rağmen Lettie suçu üstlenir ve kızkardeşini öldürmekten idama mahkûm olur – John, zehirlmeyi kendisinin gerçekleştirdiğini alenen iddia etse de kızkardeşi, kendi ölümünün John’un Deborah’la evliliğini önleyeceğini bildiğinden onun kendini-suçlamasını doğrulamayı reddeder. Ona “sana her zaman istediğini, benden kurtulmayı vereceğim!” der. Bu şekilde, özgürlüğünü borçlu olduğu için John’un kendisine ebediyen minnettar kalacağını bilmektedir – suçu üstüne alarak ve onu hayatta bırakarak onun hayatının geri kalan kısmını bir ölü gibi yaşayanın bitkisel hayatına çevirecektir. Kısaca, Lettie John’un arzusunu (cinayet) üstlenerek ve yerine getirerek onun amacına engel olur. Filmin sonunda John uykudan uyanır ve öğrenir ki kızkardeşini zehirlediği bütün bu felaketli durum onun rüyasıdır: Onu uyandıran Deborah’ın dönüşüdür, ve iki kızkardeşini arkada bırakarak mutluluk içinde onunla New York’a kaçır.

Kuşkusuz, paradoks, sansürün gönlünü almak üzere, cinayetin tam da bu hayalileştirilmesinin bir ek patoloji elementini sunmasıdır – “filmdeki en rahatsız psikolojinin belki de gerçekten kahramana ait”⁴⁶ olması filmin son dersidir: Kızkardeşiyle sadece olgun bir yetişkin gibi yüzleşmek yerine dolambaçlı zehirlleme planları hayal etmesi onun “kızkardeşine karşı duyduğu seksüel ilginin derin suçluluğunu” ortaya koymaz mı?⁴⁷ Geriye yönelik hayalileştirme, bu hayali üreten özneyi, kızkardeşini gerçekten zehirlmekten çok daha köklü biçimde *bağlar*: Eğer “gerçek-hayat” cinayet meselesi ile iş-tigal ediyor olsaydık, John nihai olarak dışardan zorlanan koşulun (otoriter ve hükmedici kızkardeşe sahip olmanın şansız gerçeğinin) kurbanı olurdu – onun (ve biz izleyicilerin) kabahati koşullarda bulunması mümkünken; cinayet girişiminin hayalileştirilmesi, anlatılan

olguları John'un kendi libidosuna ilişkin eğilimlerine daha güçlü şekilde bağlamıştır. Diğer bir deyişle, bu hayalileştirmenin temelini teşkil eden öncülü, John'un kendisinin Lettie ile ayrıcalıklı özel ilişki sürdürmesi – Lettie'nin baskın rolünün John'un kendi libidosuna ilişkin ihtiyaçlarını tatmin ettiği ve onun saldırgan dışavurumu (kızkardeşini öldürme teşebbüsü) aynı zamanda açıklanmayan "ihtiraslı sevgisi"nin Gerçek'ine yönelmiş olduğu değil midir?⁴⁸ O, bilinçdışının reddettiği, Lettie ile ensestsel bağlantıyı kesip Deborah'la evlenmenin "mutlu" olasılığından kaçmak üzere cinayet eylemi hakkında rüya görmedi mi? Sonunda, o uykusundan uyanır, bunu belirsizlik içindeki arzusunun gerçekleşmesinin korkunç görünümünden kaçmak üzere yapar, çünkü bu gerçekleşme, onun yaşamının merkezi olan temel "tutkulu bağlılığın" çözüldüğünü ima etmiştir... (engeli ortadan kaldırır, ve buna bağlı olarak kızkardeşine daha da çok bağlı kalır).

7 Doğru Niçin Canavarcadır?

Çok aşırı ve dayanılmaz *gerçekliği* sebebiyle bizi rahatsız ettiğinden basitçe fantazmatik diye bir kenara atılamayacak, Holocaust gibi hayaletlere ne dêmeli? Tarihsel olgular düzeyinde ona ilişkin (neredeyse) her şeyi bilsek dahi, bu olay çağdaş etik tartışmaların tamamını yönlendirmesine rağmen bizi, tamamen "hesaplaşılması", sosyal gerçekliğimizle bütünleştirilmesi imkânsız bir hayalet-vâri olgu olarak rahatsız etmeye devam eder. Fakat, burada travmanın simgesel dünyamızla bütünleşmesi olanaksız iki değişik tarzını, (Primordiyal babayı öldürme eyleminin Freudcu miti gibi) kesinlikle

“gerçekten olmamış” hayalet-vâri hadisenin fantazmatik anlatımı ve (Holocaust gibi) çok travmatik olduğundan tarihsel hafızamızla bütünleşemeyen, dolayısıyla tarafsız, “objektif” izleyiciler olarak kaydedemediğimiz, “hayalet-vâri” içeriği fantazmatik statüde olmasından değil ama onun gerçekliğinin çok *aşırılığından* dolayı olan, (geçmişteki) gerçekliğimiz olarak kabul edemediğimiz kesinlikle olmuş hadisenin kalıntılarını karıştırmıyor muyuz? Böylece, fantazmatik hayalet-vâri anlatım ve Gerçek’in kendisini ayırmak çok önemlidir: Suçun/ihlalin yasaklanmış travmatik anlatımının adeta eylemden (olgu) sonra geldiğinin ve bu anlatımın kendi içinde bir tuzak, öznenin varolmasına fantazmatik dayanak sağlayarak onu kandırma amaçlı bir “primordiyal yalan” olduğunun hiçbir zaman unutulmaması gerekir.

Bu noktaya ilişkin olarak ontoloji-öncesi proto-kozmik kaostan çıkan kozmosun (*logos* tarafından yönetilen, enine boyuna kurulmuş olan gerçeklik) yaratımını anlattığını iddia eden teosofik efsanevi anlatımın mistifikasyonu kusursuzca ortaya konabilir. Bu tür girişimler, bastırılmış hayalet-vâri “sanal tarih”in halkın resmi tarihinin “gerçeği” değil fakat tarihi meydana getiren *eylemin* boşunu dolduran fantazi olduğu hususunu gölgeler.

Aile hayatı düzeyinde, bu ayrım Yanlış Hafıza Sendromu diye adlandırılarda açıktır: Kazılıp çıkarılan “hatıralar” (baba tarafından taciz/tecavüz), yaşayanın imgelemine sık sık rahatsız eden bastırılmış hikâyeler elbette, “seksüel ilişki yoktur” olgusuna, imkânsızlığın nihai kayasına çarpmayı önlemeyi hedefleyen “primordiyal yalanlardır”. Benzeri sosyal yaşam düzeyinde de, legal Düzeni kuran primordiyal Suç nosyonu için de geçerlidir: Onun hikâyesini anlatan gizli anlatım, saf olarak fantazmatiktir. Doğru felsefede, bu fantaz-

matik mistifikasyon Schelling'in *Weltalter* projesinin tam da özüdür.⁴⁹

Schelling'in *Weltalter*'de kurmaya çalıştığı öylesi efsanevi fantazmatik anlatımdır ki *logos*'un kendisinin mantıksal-öncesi proto-kozmik Gerçek'ten çıkışının sebebinin açıklayabilir. Fakat *Weltalter*'in birbirini izleyen üç taslağının her birinin son bölümünde –yani, tam *mitostan logosa*, Gerçek'ten Simgesel'e geçişin konulması gerektiği noktasında– Schelling, bir şekilde “sonsuz Geçmiş”in Gerçek'inden daha primordiyal eylem, tuhaf *Ent-Scheidung* eylemini varsaymak zorunda kaldı. Birbirini izleyen üç *Weltalter* taslağının tekrarlanan başarısızlığı tam da Schelling'in düşünür olarak samimiliğini göstermektedir: O, proto-kozmik mitin içine eylemin-kararın yerleştirilmesinin imkânsızlığını söyleyebilecek kadar radikaldir. Schelling'deki materyalizm ve tutucu idealizm arasındaki ayrışma çizgisi tam da eylem ve proto-kozmik arasındaki ilişkiyi açıklar: İdealist tutuculuk, eylemi proto-kozmistandan ayırır/üretirken, materyalizm eylemin öncelliğini ileri sürer ve proto-kozmik anlatımın fantazmatik karakterini dışlar.

Bu şöyle konabilir: Schelling'in, insanın bilinçliliğinin, mevcut aktüel bilinçliliği Bilinçdışı'nın hayalet-vâri, gölgesel boyutundan ayıran primordiyal eylemden çıktığı iddiasına ilişkin olarak görüşünüzte basit fakat önemli bir soru açığa kavuşturulmalıdır: Bilinçdışı, burada tam anlamıyla nedir? Schelling'in cevabı açık: Öncelikle “Bilinçdışı”, sonsuz geçmiş içine fırlatılan dürtülerin dönen hareketlerinden ziyade, dürtülerin geçmişin içine fırlatılması anlamındaki *Ent-Scheidung* eyleminin tam da kendisidir. Ya da –biraz daha değişik terimlerle konursa– insanda gerçekten “bilinçdışı” olan, bilinçliliğin tam karşıtı, dürtülerin belirsiz ve karmaşıklaşmış “irras-

yonel” anaforu değil fakat tam da bilinçliliğin kurucu jesti, “kendimi seçmem” anlamında, yani çok sayıdaki dürtüyü Kendim birliğine toplamam anlamındaki karar eylemidir. “Bilinçdışı” bilinçli egonun yaratıcı “yapay” etkinliği için kullanılacak atıl dürtülerin pasif maddesi değil; fakat aksine en radikal boyutunda, benim *kendimi-varsaymamın en yüksek Fiil'i*, ya da –son zamanların “varoluşçu” terimlerine başvurarak– işlevsel kalabilmesi için “bastırılması”, bilinçdışı saklanması, gün ışığında olmaması gereken asli “projemin” seçimidir; ya da *Weltalter*’in ikinci taslağının hayranlık verici son sayfalarından alıntılarsak:

Fiil, bir kez gerçekleştirildiğinde hemen ardından kalıcı karakterini aldığı dipsiz derinliğe batır. Bu, istek için de aynıdır, o bir kez en başında varsayıp dışarıya yöneltildiğinde hemen ardından bilinçdışına batması gereklidir. Bu, başlangıcın tek yoludur, varolmak için kaybolmayan başlangıcın, mümkün olabilen gerçekten sonsuz başlangıcın. Aynı zamanda, burada, başlangıcın kendini bilmemesi de gerekir. Bir kez yapıldığında fiil sonsuz olarak yapılmıştır. Herhangi bir şekilde gerçek başlangıç olan karar bilinçlilikte belirlemeli, hatırlanmamalıdır ki tam da bundan dolayı hatırlanabilsin. Karar bağlamında, kendinde onu tekrar aydınlığa sürüklenme hakkını saklı gören hiçbir zaman başlangıcı başaramayacaktır.⁵⁰

Burada karşı karşıya olduğumuz kuşkusuz “kaybolan dolayımci” mantığıdır: Dürtülerin “irrasyonel” girdabı ve *logos* evreni arasında bir kez ayırım olduğunda görünmezliğe batmak zorunda olan farklı-

laştırmanın kurucu jesti. Schelling'in temel çizgisi sadece ontolojik olarak kurulmuş *logos* dünyasını Gerçek'in korkunç girdabı içine yerleştirmek değildir. Onun çalışmasında, eğer onu dikkatle okursak, bu Gerçek'in ontoloji öncesi korkutucu girdabı fantazmatik bir anlatım (kılığında bize ulaşan), bizi *Ent-Scheidung* uçurumsal eylemi olan gerçek travmatik darbeden başka tarafa çeken bir tuzak olduğu uyarısı vardır. Bu ders`bugün her zamankinden daha çok geçerlidir: Çok iyi düzenlenmiş dış yüzeyimizin altında yatan derin korkunçluğun bir resmiyle karşılaştığımızda, bu korkunç girdabın resimlerinin nihai olarak gerçek vahşetin nerede yattığını unutmamızı sağlamak üzere bir tuzak, bir yem olduğunu hiçbir zaman unutmamalıyız.

Bu önemli noktayı belki de sürpriz olacak iki yeni film örneğiyle, Roberto Benigni'nin *Hayat Güzel Şey* ve Thomas Vinterberg'in *Şölen*'iyle açalım. Benigni'de hemen hemen maternal koruyucu rolü üstlenen, salt görünüşe güvenen, oğluna bir çeşit sahte-sakinleştirici anlatım, koruyucu hikâyeler ağı ören bir baba bulurken, Vinterberg çocuklarının canavarca tecavüzcüsü olan paternal kişiyi sunar – bu iğrenç baba çocuklarını travmadan korumaktan öte travmanın sebebi, vahşi *jouisseur**dür.... Burada iki karşıt ucu (Benigni'de koruyucu ve Vinterberg'te iğrenç baba), sanki sahte görünüşü söküp attığımızda saldırgan tecavüzcünün Gerçek'inin saf görünüşe (koruyucu maternal baba) karşıtlığı ortaya çıkacaktır şeklindeki görünüş gerçekliğe karşıttır ekseninde algılama tuzağından kaçınmak önemlidir. *Şölen*, bugün, (ebeveynler tarafından tacize uğramış olmanın) Yanlış Hafıza Sendromu ile birlikte etrafındaki herkese seksüel ola-

* Fr. şehvet düşkünü.

rak sahip olan hayalet-vâri Freudcu *Urvater** kişinin tekrardan ortaya çıkarılması hakkında, bizzat onun yapaylığı ve sahte karakteri konusunda çok şey anlatmaktadır. Yani, *Şölen*'e sıradan hassas bakış, bütün bu “burjuva paternal otoritenin açığa çıkarılması”, onun altında yatan kötünün ortaya dökülmesi gibi sahte-Freudcu şeylerde birtakım yanlışlık ve sahteliklerin olduğunu anlatır: Bugün, böylesi “açığa çıkarma” sahte sesler verir ve sahtedir; o, artan şekilde, böyle “travmaların” deneyimlerinin mümkün olduğu eski güzel günlere nostaljinin dışavurumu olarak fonksiyon gösterir. Niçin? Burada uğraştığımız, bir kez görünüşün gizemini kaldırdığımızda tamamen ortaya çıkacak olan, görünüş (müşfik, koruyucu babanın) ve acımasız gerçeklik (vahşi tecavüzcünün) arasındaki karşıtlık değil, aksine kendisi fantazmatik bir yapı olan, kibar maskesinin ardındaki bu acımasız babaya ilişkin korkunç gizemdir.

Geçtiğimizde, Benjamin Wilkomirski'nin *Fragments*'ine⁵¹ ilişkin sorunsal benzer yöndedir: Üç-dört yaşlarında Mardanek'teki hapis yaşamını anlatan, yazarın net olmasa da otantik anıları olarak düşünülen şeylerin onun kurguladığı edebi hayal ürünleri olduğu ortaya çıkar. Sıradan konu olan edebi değiştirmeleri bir yana bırakırsak, fantazmatik yatırım ve *jouissance*'ın bu “sahte” gösteriminin en acılı ve ekstrem koşullarda dahi nasıl yaygınca işlediğinin farkında mıyız? Yani, muamma şudur: Genellikle bizi dayanılmayacak travmadan koruyacak bir çeşit zırh olarak fantaziler üretiriz; fakat burada, Holocaust, en aşırı travmatik deneyim, bir zırh olarak fantazileştirilmiştir – neye karşı? Böylesi canavarca görüntü, başarısız simgesel otoritenin “Gerçek içinde geri dönüşüdür”: Paternal otoritenin,

* Freud'un Totem ve Tabu'da tanımladığı baba şahsiyeti.

Simgesel Yasa'nın cisimleşmesi olarak babanın güçten düşmesinin tersi Yanlış Hafıza Sendromu'ndaki tecavüz eden, haz alan babanın ortaya çıkmasıdır. Bu iğrenç tecavüzcü baba figürü, saygıdeğer görünüşün ardındaki Gerçek olmanın çok ötesinde, onun kendisi bir fantazi-yapılanması, bir koruyucu zırhtır – neye karşı? Yanlış Hafıza Sendromu'nun bu tecavüz eden baba figürü onun bütün dehşetsel özelliklerine rağmen; *tam ve dizginlenmemiş hazzın bir yerlerde olacağının* nihai garantisi değil midir? Peki ya hakiki vahşet hazzın kendisinin eksikliği ise?

(Benigni'de ve Vinterberg'deki) bu iki babanın ortak yanı, her ikisinin de *simgesel Yasa/Yasağın aracılığına askıya almalarıdır* – paternal aracının fonksiyonu, katı istemleriyle, çocuğu hiçbir maternal koruyucu zırh olmaksızın maruz kaldığı sosyal gerçekliğin evrenine sunmaktır: Benigni'deki baba, sosyal gerçeklikle travmatik yüzleşmeye karşı imgesel zırh sunarken Vinterberg'deki tecavüzcü baba da yine (*simgesel*) *Yasanın zorlamalarının dışında*, tam hazza sahip olmaktan haz alan babadır. Bu nedenle bu iki baba İmgesel ve Gerçek arasındaki Lacancı karşıtlığa uymaktadır: Benigni'deki, kanunsuz şiddetin Gerçek'inin acımasızlığına karşı imgesel güvenin hamisidir – burada eksik olan, öznenin simgesel düzene ve dolayısıyla *arzunun* alanına girişini sağlayan simgesel otoritenin taşıyıcısı olarak baba, Baba-nın-Adı; yasaklayıcı “kastre edici” aracılıktır. Bir kez paternal simgesel otorite parçalandığında geriye imgesel ve gerçek, bu iki baba kalır.

Böylece simgesel Yasa etkinliğini kaybettiğinde, o artık doğru dürüst işlemediğinde simgesel düzenin fonksiyonuna ne olur? Meksika'daki beyaz dizilerin çekimlerindeki gibi aşırı boyutta sık programlarından dolayı (film stüdyosu her günkü dizinin yarım saatlik

bölümünü yapmak zorundadır) dizelerini önceden öğrenmeye zamanları olmadığından verilen direktifleri derhal zaman kaybetmeden sahnelemek için eğitilmiş olan oyuncuların kulaklarına saklanan mini ses alıcılara setin arkasındaki kabinden basitçe direktiflerinin (onların ne söyleyecekleri, ne rol yapacakları) okunduğu adeta tuhaf, gizli mekanizmaya itaat eden robotumsu kuklalar gibi olan, garip şekilde idraksizleşen ya da ruhsuzlaşan öznelere elde ederiz.

Savaşla ilgili olan diğer bir örnek bu noktayı daha fazla açabilmemize yardım eder. Son Amerikan askeri müdahalelerinin, özellikle de 1998'in sonundaki Irak'a karşı Çöl Tilkisi Operasyonu'nun nihai dersi bu operasyonun askeri tarihte yeni bir çağı işaret etmesidir – bu çarpışmalarda saldıran kuvvet zayıf vermemeyi başarmasının baskısı altında hareket eder. (Aynı nokta, Somali'den eski-Yugoslavya'ya değin yurtdışı askeri müdahaleleri konusundaki ABD tartışmalarının her birinde tekrarlanmıştır – zayıf olmayacağına ilişkin garanti beklentisi vardır.) Fakat, eğer artık savaş öldürülecek olan diğer insanla fiilen karşılaşacak askerler tarafından yaşanmayıp (ya da sunulmayıp) vuracağı hedeften yüzlerce mil uzaktaki savaş gemisinden füzeyi yönlendirmediği gibi, monitor karşısında ya da patlamanın çok uzaklarında olan silahın ardındaki soyut faaliyet olarak varsa o daha az travmatiktir şeklindeki standart savaş düşüncesini onaylamamızı hedefleyen bu, ölümü savaştan silme eğilimi bizi aldatmamalıdır.

Böyle bir yöntem askerin daha az *suçlu* hissetmesini sağlasa da daha az *endişeye* sebep olduğu konusu ise şüphelidir – askerlerin yüz-yüze çarpışmada düşman askerini süngülemekten önce onun gözlerinin içine bakmak gibi sık sık fantazi kurmaları bu acayip olguyu açıklamanın bir yoludur (bu bir şekilde seksüel Yanlış Hafıza Send-

romu'nun askeri versiyonudur, hatta çoğu kez böylesi karşılaşma hiçbir zaman fiilen olmasa dahi askerler onu yine de “hatırlarlar”). Bu şekildeki yüz-yüze çarpışmaları otantik savaş deneyimleri olarak yücelten geniş edebiyat geleneği vardır (Birinci Dünya Savaşı'nda siper atakları anılarında bunları öven Ernst Jünger'in yazılarına bakın). Peki, ya gerçekten travmatik özellik, (savaşın bir teknik prosedür içinde “insansızlaştırılması” ve “objektifleştirilmesi” sayesinde yok edilecek olan) diğer insanı öldürdüğümün farkındalığı *değil* de, tam tersine, düşmanla otantik kişisel yüzleşmenin fantazileri ile desteklenmesi ihtiyacını üreten bu “objektifleştirme” ise? Böylece bizi, başka bir insanı yüz-yüze öldürmenin gerçekliğinden koruyan bilgisayar ekranları önündeki video oyunu olarak süren tamamıyla steril savaş fantazisi *değil*; tersine anonim teknolojik operasyona dönüştürülmüş kişisizleştirilmiş savaşın Gerçek'inden kaçmak üzere kurduğumuz kanlı bir şekilde öldürülen düşman ile yüz-yüze karşılaşma fantazisidir.

Tezimizin şimdi açık olması gerekir: Savaşın acımasız gerçekliğinin zayıtsız görüntüsel savaş nosyonuna ilişkileneceğiyle tam da aynı şekilde *Şölen*, Benigni'nin *Hayat Güzel Şey*'iyle ilişkilendirir: Her iki durumda da duygusuz katliamların ya da seksüel şiddetin Gerçek'ini gizleyen (kansız görüntüsel savaşın, koruyucu anlatımın) simgesel kurgusuyla uğraşıyor *değil* – her iki durumda da, ilişkilendiğimiz, tercihan, zaten fantazileştirilmiş koruyucu zırh olarak işlevi olan bu şiddetin kendisidir. Bunda psikanalizin temel derslerinden biri yatmaktadır: Katıksız felaketin görüntüleri, Gerçek'e geçit sağlamaktan öte Gerçek'e *karşı* koruyucu zırh görevi yapabilir. Politikada olduğu gibi sekste de varolan çıkmazdan kurtulmak üzere felaket senaryolarına sığınırız. Kısaca, hakiki korkunçluk, müşfik ma-

ternal babanın fantazi zırhı sayesinde bizi ona karşı koruduğu ırz düşmanı *Urvater* değil fakat sevecen maternal babanın kendisidir – çocuk için, gerçekten boğucu ve psikoz-üretici deneyim, korumacı ilgisiyle aşırı artı-hazzın bütün kalıntılarını yok eden Benigni gibi babaya sahip olmak olabilirdi. *Bu* babaya karşı çaresiz savunma yolu olarak kişi ırz düşmanı baba fantazileri kurar.

Ve *bu* Schelling'in en temel dersi olarak alınırsa: Nihai *Grund*'un* korkunçluğu, bu yüzlerce eli olan canavarca görünüş, her şeyi yutmakla tehdit eden bu girdap bir tuzak, saf *eylem*in uçurumuna karşı bir savunma ise? Fantazi ile Gerçek arasındaki ilişkinin bu benzer belirsizlik ve gerilimine yaklaşımın diğer yolu, Heidegger'deki doğrunun ortaya çıkmasının en içsel özelliği olan yanlışlılık/yalan konusudur. Doğrunun canavarlığı üzerine John Sallis'in başarılı denemesinin açılış paragrafı bu zor nokta üzerine direkt olarak yoğunlaşır :

Ya doğru canavarcaysa? Ya o tam da canavarlığın kendisi, canavarca her şeyin, bozulmuş her şeyin koşulu ise? Fakat, her şeyden önce o kendi özünde canavarca, esasen kendisi bozulmuşsa? Ya doğrunun tam da özünde esas itibarıyla doğrudan başka bir şey, doğanın kendi doğasından bir sapma, hakiki canavarlık varsa?⁵²

Aceleyle sahte-Nietzscheci bir sonuca varmadan bu açıklamanın önerdiğine özet olarak dikkatle bakalım. Sallis'in noktası, “doğru”nun, yaşam-verici imgelemimizin sağlıklı serbest gelişmesi üzerine birtakım Güçler tarafından empoze edilen sabit ve zorlayıcı yapı

* Grund: Alm. temel, esas, taban

olduğu şeklindeki sahte-Nietzscheci “yeniden-yapıbozucu” nosyon değildir – doğrunun bu “canavarlığı”, her “doğru rejiminin” yaşam-enerjimizin serbest akışını deforme ettiği, boğduğu olgusunda yatar. Bir Heideggerci olarak, Sallis’e göre, Nietzsche “belirli bir canlının onun dışında hayatını sürdüremeyeceği *bir çeşit yanlış*”⁵³ olarak tanımladığı ünlü doğru nosyonu ile, doğru ve doğrunun ötekisi (kurgu, yanlış, yalan) arasındaki metafizik karşıtlıkta kalmakta, ancak doğru ve illüzyon arasındaki ilişkinin anti-Platonik ters çevrimini başarak, kurguların yaşam zenginleştirici potansiyelini övmektedir. Sallis, tercihan Heidegger’in *adequatio** olarak doğrudan, açığa-vurmak† olarak doğruya geçişini sonuna değin takip eder: *Adequatio* olarak doğru öncesi (ya ifadelerimizin “şeylerin oldukları biçimine” *adequatio*’su – “Önümde bir ekran var” sadece önümde gerçekten bir ekran varsa doğrudur– veya, şeylerin özüne *adequatio*’su– “Bu haki-ki bir kahramandır” eğer o gerçekten kahraman nosyonuna uygun olarak davranırsa), şeyin kendisinin ne olduğunun bize mutlaka açığa-vurulmuş olması gereklidir. “Doğru”, böylece Heidegger’de (tarihsel olarak belirlenmiş) “açıklık”tır‡ ki orada şeyler bize belirli bir anlam ufku içinde – yani yeni bir devre ait “evrenin” parçası

* Latince olarak kullanılan kelime İngilizce’de doğru Heidegger çevirisinde *likening* (benzeşim) olarak çevrilmiştir.

† *Disclosedness* olarak kullanılan terim Heidegger’de Almanca *aufschliessen* fiiline tekabül etmekte ve onun verdiği anlamda bir şeyin açığa vurmak şeklinde söylenmesi olur. Fakat bu terim, söyleyen kimsenin açığa vurulmuş olan şeyin içeriğinin farkında olmasını gerektirmez

‡ Açıklık olarak çevirdiğimiz kelime *clearing* açıklamayı ima eden açıklık değil açık alan anlamında alınmalıdır. Heidegger’in kullandığı Almanca *Lichtung* genellikle İngilizce’ye ağaçlık alan içindeki ağaçsız boş alana tekabül eden *clearing* olarak çevrilmiştir.

olarak görünürler. Doğru ne “öznel” ne de “objektif”tir: O, hem dünya içinde aktif meşguliyetimizi hem de dünyaya coşkusal açılımımızı, şeylerin kendi özleriyle ön plana çıkmasına yol vermeyi gösterir. Ayrıca, varolmanın açığa çıkarılmasının yeni devir açacak şekilde kesin biçimi olarak doğru, hiçbir transandantal nihai Esas’a (kutsal İstem, evrenin evrimsel yasaları...) dayanmaz – o en içsel haliyle bir “hadise”, yeni bir devir açacak şekilde ortaya çıkan, meydana gelen, “sadece olan” bir şeydir. Böylece şimdi soru şudur: Bu doğru nosyonu, onun “asli karşıt-özü” ya da “onun hakiki özü-olmayanı” şeklindeki yalana (gizleme, yanlışlık, sır) tam kalbinden nasıl ilişkilendirir? Bu doğru-olmayanı, doğrunun negatif/olumsuz versiyonu *sıfatıyla* (yalan, illüzyon, kurgu...) metafiziksel *biçimlere* indirgemenin ve böylece, zaten doğruya bağımlı olmadan nasıl düşünmemiz gerekir? Heidegger, doğru-hadisenin kendisine içsel olarak doğru-olmayandan bahsettiğinde iki değişik düzeyi göz önüne alır:

- Bir taraftan, insanın, içe ilişkin konularla uğraştığında içinde yaşadığı anlamların ufkunu unutması ve hatta bu unutmanın kendisini de unutması durumu (burada örnek, Varlık’ımızın tam temeli ile yüzleşme olan şeyin, doğruyla doğal ilişkisi olmayan değişik çizgilerdeki tartışmaların saçma oyununa dönüştüğü, Sofistlerin yükselmesi ile ortaya çıkan Yunan düşüncesinin “geri çekilme”sidir).
- Diğer taraftan, tıpkı ağaçların sıklığının oluşturduğu karanlıkla kuşatılmış ormanın ortasındaki bir boş alan gibi, bir devir açan Hadise olduğu kadarıyla, anlamın bu ufkunun, onun doğuşunun ölçülemez Gizem’inin arka planında yükselmesinin –ve dolayısıyla gizlemesinin– durumu.

Bu iki düzeyin birbirlerine nasıl bağımlı olduğuna ilişkin zor soruyu bir kenara bırakarak ikinci, daha temel düzeye odaklaşalım: Doğru-olmayanı Doğru'nun kalbinde, her yeni devir açan doğru-hadisenin meydana geldiği ölçülemez arka plan olarak algılamak yeterli midir? (Uygun düşünce olarak kabul ettiğimiz için) Lacan'la paralellik bile bu sonuca varmayı onaylar görünür: Lacan'a göre de, konuşma dilimiz, gerçekten yalan söylemek için, Doğru'nun garantisi *sıfatıyla* büyük Öteki'ne gönderme yapacak derecede gelişmiştir – bu, bir hayvanın basitçe taklitçiliğinin tersine insanın *taklit etmeyi taklit* edebileceği, tıpkı Freud'un aktardığı ünlü anekdottaki Yahudi gibi (“Gerçekten Lemberg’e gidiyorken, niçin bana Lemberg’e gittiğini söylüyorsun?”), onun *doğrunun kendisinin kılığında* yalan söyleyebileceğidir.⁵⁴ Böylece, Lacan için, doğru boyutunun türevi anlamında *olmayan* “doğru-dışı”, basitçe her simgesel evrenin aşılmaz arka planı olarak simgesel-öncesi Gerçek'in ölçülemez yoğunluğu olabilir... –Heidegger ve Lacan üzerine eşsiz bilgisi ve Sallis'in denemesine doğrudan yanıtıyla– Richardson William bu sonuca şöyle söyleyerek varır: “Heidegger doğrunun özünden daha ‘öncel’ olarak *lethe*’den bahsettiğinde, Lacan’ın gerçeğe neyi kastettiğini iştirim.”⁵⁵

Fakat, burada bir ileri adım daha atma cesareti gösterilmeli ki bu adımın gerekliliğini Heidegger, doğru-dışının tam da bu doğrunun boyutundan daha öncel olduğu düşüncesini açıklarken, insanın “doğruyu ortaya koymanın zorunlu adımını atmasının”, nasıl “onun diğer varlıklar arasındaki *uyumsuzluğu* [*Ver-rückung*] anlamında insan olmaya dönüşmesi”⁵⁶ olduğunu ileri sürdüğünde işaret edilmiştir. Heidegger’in bahsettiği “uyumsuzluk” kuşkusuz psikolojik ya da klinik kategori değildir: O, evrenin kendisinin en temelinde, bir şe-

kilde “yuvasından fırlayıp”, rayından çıktığında, çok daha radikal, gerçek *ontolojik* tersine-çevirmeyi/kısaltmayı işaret eder.⁵⁷ Burada hatırlanması önemli olan, Heidegger’in bu satırları, Kötü’nün kökünü tam da bir çeşit *ontolojik delilikte*, insan’ın diğer varlıklar arasındaki durumunun “uyumsuzluğunda” (onun kendi-merkezciliği) gören Schelling’in *Treatise on Human Freedom*’ını (İnsan Özgürlüğü üzerine Tez) yoğun olarak okuduğu yıllarda yazdığıdır; ilk denemelerinde Hegel’de böyle bir ontolojik delilikten (“dünyanın karanlığı”, öznenin dünyadan radikal geri çekilmesi, onun radikal kendine-çekilmesi), “insanöncesi doğadan” simgesel evrenimize geçişte mutlaka aranılan koşul olarak bir zorunlu basit adımdan (“kaybolan dolayımıcı”) bahseder.⁵⁸

8 Taşlar, Kertenkeleler Ve İnsanlar

Peki, psikanaliz, doğrunun gerçekten canavarca dıştaki-içsel özü, doğrudan daha öncel ve başka, ve bu nedenle gizlenmek/içe kapanmak zorunluluğundaki arka plan/temel olarak bu travmatik ontolojik deliliğin dış hatlarını daha ayrıntıyla tarif etmemizi mümkün kılar mı? Benim kavgasını verdiğim şey, birtakım “içgüdünün” bizi (kendini)–yok etmeye doğru itmesiyle uzaktan yakından ilgisi olmayan, tam da Freud’un, bu “diğer varlıklar arasındaki *uyumsuzluğu* anlamında insan olmaya dönüşme”ye, artık insan öncesi doğanın, doğal varlıkların dünyasız çevrelemesinin Gerçek’i olmayan ve henüz Açık Alan’ın ufku olmamış ve onda ortaya çıkmamış, Heidegger’in *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta “Varolmanın evi” olarak koyduğu gizemli/canavarca arada-kalmışlık değil, aksine, Açık

Alan'ın ufkunun “uyumsuzlaşmış”/çarpıtılmış içine kapanık temeline verdiği ad olan Freudcu ölüm dürtüsü olduğudur.⁵⁹

Ve bu çizgide kişi hatta bir ileri adım daha atıp “uyumsuzlaşma” kelimesini bire bir almaya zorlanıyor: İnsanın “uyumsuzlaşmasının” en basit biçimi, psikanalitik perspektif açısından nedir? “Asli fanta-zi” olarak adlandırılan bu *proton pseudos*, “primordiyal” yalan, doğrunun kendisinden daha öncel, dünya-da-varolmamızı, simgesel evrende yaşamamızı sağlayan ve etkin olması için “primordiyal olarak bastırılmış” olması *gereken*, bu tamamıyla aşırı duyarlı patolojik senaryo değil midir – yani, Heidegger’i alıntılırsak, *aletheia*’nın, açığa vurulan olarak doğrunun tam da özündeki *lethe* (gizleme/çekilme). Fantazi nosyonunun ontolojik paradoksu –hatta skandalı–, onun standart “öznel” ve “nesnel” karşıtlığını yıkmasında yatmaktadır: Kuşkusuz, tanımının gereği fantazi “nesnel” değildir (saf anlamıyla “öznenin algılamasından bağımsız” olarak varolmak); fakat o “öznel”de (öznenin bilinçli olarak yaşanmış sezgilerine indirgenmiş olma anlamında) değildir. Fantazi bundan öte “nesnel olarak öznelin acayip kategorisine – şeylerin sana öyle görünmeseler de gerçekten, objektif olarak öyle görünmelerine” aittir.⁶⁰

Örneğin birinin bilinçli olarak Yahudilere karşı iyi eğilimi olsa dahi farkında olmadan şiddetle anti-Yahudi önyargıları barındırdığını ileri sürdüğümüzde, (gerçekte Yahudilerin bu önyargılarla uzaktan yakından ilişkisi yokken sadece ona görüldüğü kadar) onun, *Yahudilerin kendisine gerçekten nasıl görüldüğünden haberi yoktur* diye iddia etmiyor muyuz? Mal fetişizmi bağlamında Marx da “nesnel olarak gerekli görünüm” terimini kullanır. Haliyle, bir eleştirel Marksist mal fetişizmine gömülmüş burjuva özneye karşılaştığında ona karşı Marksist eleştiri “Bir mal sana belki özel güçle do-

nanmış büyülü bir obje olarak görünebilir fakat gerçekte o, sadece insanlar arasındaki ilişkilerin şeyleşmiş ifadesidir” şeklinde değil; bundan öte gerçek Marksist eleştiri *şöyle olmalıdır*: “Mal, sana sosyal ilişkilerin basitçe cisimleşmesi olarak (örneğin para bir çeşit belge olarak sana sosyal bir ürün üzerinde hak kazandırır) görünebilir, fakat *bu gerçekten şeylerin sana nasıl görüldüğü değildir* – senin sosyal gerçekliğinde, sosyal değişime katılımın bağlamında, bir malın sana gerçekten özel güçlere sahip büyülü obje olarak görüldüğü acayip bir olguya şahit olursun”....

Bu, Lacan’ın ileri sürdüğü öznenin kurucu “ayrışma”sının anlamını spesifik olarak belirlemenin de bir yoludur: Onun işaret ettiği, benim kendime ilişkin deneyimlerim bağlamında “ayrışmış” olan, ve dolayısıyla benim kontrolümün dışındaki objektif bilinçdışı mekanizmalar tarafından yönetilen (her materyalist tarafından ileri sürülür) öznel deneyimim değil, bundan öte daha karmaşık bir şeydir – hiçbir zaman bilinçli olarak onu yaşayıp, var olduğunu kabul edemeyeceğimden, benim varlığımın özünü oluşturan ve garantileyen bu asli fantaziden, hatta benim en içten “öznel” deneyimimden, şeylerin bana “gerçekten görüldüğü” biçimden yoksunumdur.... Standart anlayışa göre öznelliğin kurucu boyutu, fenomenal (öz) -deneyimlerdir – kendime “eylemlerimi, algılamalarımı ve düşüncelerimi hangi bilinmeyen mekanizmalar idare ederse etsin, şimdi ne gördüğümü ve ne hissettiğimi hiçbir kimse benden alamaz” diyebildiğim andan itibaren özne olurum. Diyelim ki tutkuyla âşığım ve bir biyokimyacı yoğun duygularımın hepsinin tamamen vücudumdaki biyokimyasal süreçlerin sonucu olduğunu izah ettiğinde, görünüşe sarılarak onu cevaplayabilirim: “Bütün bu söylediklerin doğru olabilir; buna rağmen şu anda yaşadığım tutkunun yoğunluğunu hiçbir

şey benden alamaz...”.

Fakat, Lacan’ın öne sürdüğü, tam da psikanalistin bunu öznenen *alabileceğidir* –bu, analistin nihai amacının özneyi onun (öz)-deneyiminin evrenini düzenleyen en temel fantazisinden yoksun bırakması demektir. Freudcu “Bilinçdışı’nın öznesi” sadece öznenin *fenomenal* (öz)-deneyiminin ana olgusunun (onun “temel fantazisi”) özneye *ulaşamaz* olduğunda ortaya çıkar– o “primordiyal olarak bastırılmıştır”. En radikal haliyle, Bilinçdışı benim fenomenal deneyimimi idare eden nesnel mekanizma değil, o *ulaşamaz fenomendir*. Dolayısıyla – bir varlık , “içsel yaşamın”, dışsal davranışa indirgenemez fantazmatik öz-deneyimin işaretlerini sergilediği anda öznenen bahsedebileceğimizi ileri süren beylik lafların aksine, iddia edilmesi gereken, insan öznelliğini gerçekten karakterize edenin iki şeyi ayıran aralık olduğudur: Fantazinin en basit biçimiyle özne için ulaşamayacak olması olgusu ve özneyi “boş” yapan bu ulaşamazlık. Böylece elde ettiğimiz, özne kendini, “iç âlemi”ni direkt olarak yaşar şeklindeki standart özne düşüncesini tamamıyla yıkan bir ilişkidir: *Boş, fenomenal-olmayan özne ve özneye ulaşamaz kalan fenomen* arasındaki “imkânsız” ilişki.⁶¹

Nihai *lethe*, böylece, içinde varlıkların göründükleri Açıklık’ın altındaki başdöndürücü uçurum değil fakat, şeylerin bize nasıl görüneceğini belirleyen şema olan en radikal biçimdeki *fenomenin* kendisidir. Bu senaryo “şeylerin uygun düzenini” harfi harfine “bozar”, zıvanadan çıkarır: Belirli tek taraflı bir perspektifi şiddetle empoze ederek dünyaya yaklaşımımızın biçimini bozar. Burada, nihai skandal yatmaktadır: Bir kişinin semptomunun en güçlüsünü ele alırsak, kişinin öz-deneyimlerinin tutarlılığının tamamı, anlaşılmayan bir şekilde bu “semptomal burulma,” bu yapısal özellikli patolojik tik

tarafından bir arada tutulmaktadır ve dolayısıyla bu düğümü çözdüğümüzde (dokunulmaması gereken, belirli, görüldüğü kadarıyla önemsiz, söylenmemesi gereken küçük bir yorumda bulunduğumuzda) kişinin dünyası kelimenin tam anlamıyla paramparça olur. Şimdi, Schelling'in "safça olan" psiko kozmik teorileri kisvesinde, bu matrise bir çeşit ontolojik abartı hayal edelim: Belirli tek bir "patolojik" bükülme, "aslında" ulaşılamaz olmasına rağmen Varoluş'a yaklaşımımızın tamamını renklendiren, varlıkların bize gösterildiği biçimi. Bu, acayip özel durumla ilgili ontoloji-öncesi senaryoya dayalı ve bu senaryo işlerliğini kaybettiğinde doğrunun kendisinin parçalara ayrıldığı, doğrunun nihai *canavarlığı* değil midir? Paradoks, fantazinin, sadece "şeylerin doğru dengesini" uyumsuzlaştırması/bozmasından çok öte onun aynı zamanda dengeli Evren'in her türlü nosyonunu *kurmasıdır*: Fantazi kozmik düzeni bozan özel bir durumla ilgili fazlalık değil fakat böylesi bir düzenin her türlü nosyonunu *sağlayan* şiddetsel tekil fazlalıktır. Belki bu, Heidegger'in, doğrunun bu karşılıklı etkileşimini ve onun tam da kalbindeki, gizlenmiş canavarca özünü açıkça ortaya koyma konusunda metafiziğin âcizane kaldığına ilişkin düşüncesinin nasıl anlaşılabilirliği: Metafiziğin "illüzyonu", bu canavarca yabancı bedenin nihai olarak tesadüfi olup doğrunun kendisini değil sadece bizim ona ulaşmamızı etkilemesidir – yani, metafizik, bizim doğruyu çarpıtmamızın, doğrunun kendisinin kurucusu olan bir içsel çarpıtmada yapılandığını itiraf etmeye hazır değildir.

Doğrunun temelini oluşturan bu canavarlık aralığı insanın en içsel durumuyla nasıl ilişkilendirir? 1929 ve 1930 ders serisi, *Metafiziğin Temel Kavramları*'nın İkinci Bölümü'nde Heidegger atıl objelerin (taş), hayvanların (kertenkeleler, arılar) ve insanların farklı onto-

lojik konumları üzerine ayrıntılı tartışmaya girer. Onun ünlü tanımlaması, taşın dünyasız, hayvanın dünyada “zavallı” olması ve insanın dünya-kurucu yani bu sıfatla dünyayla ilişkilendirilmesidir. Bu farklılıkların ayrıntılarını –ve daha genel olarak Heidegger’in çalışmasına ilişkin bu sayfaların olağanüstü doğasını (burada Heidegger savını kanıtlamak için hayvanlara ilişkin davranışsal deneylerin ayrıntılı tanımlarına girer: Gerçekten doymuş olmanın ne anlama geleceğine ilişkin deneyimi olmadığı için karın bölgesi kesilip atılan bir arının nasıl çiçekten nektar emmeye devam ettiğini tarif eder...)– bir kenara bırakıp hayvanların dünyaya ilişkin olarak “zavallı” tanımlanmasının problemleri yapısına odaklanmak gerekir: Taşın aksine, kertenkele bir şekilde etrafındaki taş, güneşe ve vb. ilişkilendirilir fakat insanın ilişkilendiği gibi değil.

(Heidegger’in tamamen farkında olduğu) problem, “zavallı” niteliğinin üstü kapalı olarak insanlarla kıyaslamayı gerektirmesidir: Bir hayvan, dünya göz önüne alındığında, onların dünyalarını da kuranın insanların varlığı olduğunu önceden farz edersek “zavallı” görünmez mi? Kısaca, bu belirleme, bir hayvanı doğallıkla, “kendinde” varlık olarak değil fakat “her şeyin ölçüsü” olarak insanları önceden farz eden, bir insanbiçimci perspektiften tanımlamaz mı? Bu problemi ve düşüncelerinin kararsız doğasını ayrıntısıyla itiraf etmesine rağmen Heidegger bu konularla ilişkili bölümün sonuna doğru –Schellingci tarzda– cesaretli bir spekülasyon hipotezde, hayvanların, şimdiye kadar bilinmeyen bir şekilde, kendi eksikliklerinin, dünyaya ilişkili olarak “zavallılıklarının” belki farkında olduklarını ileri sürer – belki de canlı doğayı sarmalayan sonsuz bir acı vardır: “Eğer belirli formlardaki yoksunluk bir çeşit ıstırap ise ve dünyanın sefaleti ve yoksunluğu hayvan olmaya ilişkin ise dolayısıyla

öyle gerekiyor ki, bir çeşit acı ve ıstırap bütün hayvanlar âlemine ve genel olarak canlılar âlemine yayılmış olabilir”.⁶² Schellingci tarzda dedim, çünkü Schelling, bütün canlı doğanın “sonsuz melankoli” hakkında, çözümlenmemiş bir mutlak gerilime yakalandığı, içinden harap olduğu, kendisine “ulaşamadığı” ya da kendisini tanımlayamadığı için doğada nasıl bir sonsuz acı ve özlem bulunduğu hakkında yazmıştır – ki bu niçin, insanda, *logos*’un, konuşma dilinin doğuşunun, dengeli doğal devreyi bozan basitçe bir fazlalık değil fakat canlı doğanın bu sonsuz acı ve çıkmazına bir cevap, onun tahammül edilemez gerilimine bir çözüm olduğudur: Adeta, canlı doğanın kendisi, onun kurtuluşu için gizlice *logos*’un çıkışını işaret etmiş, beklemiş ve özlem duymuştu.

Bu düşünceyi, hak ettiği kadarıyla unutulmuş *Romantik Doğa-Felsefesi* alanına ilişkin çılgın bir teleolojik spekülasyon olduğu noktasında reddetmeden önce, her şeye rağmen ona daha ayrıntılı bakmamız gerekir. Benzeri bir şeyle tarihsel olguda karşılaşmaz mıyız? Fellini’nin *Satyricon*’unu, onun sonsuz bir hüznle kaplı Antik Romalı hedonist figürlerin eşsiz tasvirini hatırlayalım.... Fellini’nin kendisi, gerçekten bir Hristiyan olarak, Hristiyanlığın henüz ortaya çıkmadığı, Hristiyan kurtarıma nosyonunun hiçbir şekilde bulunmadığı bir evren hakkında film yapmak istediğini iddia etmiştir. Bu pagan figürlerin garip hüznünlülüğü, onlardaki bir çeşit temel melankoli, dolayısıyla hakiki Tanrı’nın yakında kendini ortaya çıkaracağı ve onların sadece biraz erken doğdukları için kurtulmuş olamayacakları önsezisini taşıdıkları olgusuna şahitlik etmez mi? Bu, aynı zamanda Hegelci yabancılaşma diyalektiğinin aslı dersi değil midir: Burada ilişkili olduğumuz ölümcül bir müdahale sayesinde kaybedilecek Cennet değildir, –cennetsel tatminde (“saf” organik toplu-

mun tatmininde) boğucu bazı şeyler, taze bir havaya, tahammül edilemeyecek baskıyı kırabilecek bir açılışa özlem zaten vardır; ve bu özlem, Cennet'e sonsuz Acı'yı, firar arzusunu katar– Cennet'teki yaşam her zaman sonsuz bir melankoli ile kaplanmıştı. Belki de bu paradoks aynı zamanda nihai melankoli paradoksunu da açıklayabilir: Melankoli esasında bazı felaketler sayesinde kaybedilmiş, dengeli organik Bütünlük'ün cennetsel geçmişine yöneltmez, o, bu kaybın yarattığı hüznün değildir; gerçek melankoli tercihan, zaten hâlâ Cennet'te olup ondan firar etme özlemi içindekilerin davranışlarını kapsar: Onlar kapalı bir evrende olsalar dahi, biraz erken geldikleri için erişemeyecekleri başka bir boyutun belirli belirsiz önsezişine sahiptirler....

Bizi spekülâtif teleolojik saçmalığa bulaştırmaktan çok öte, böylesi bir yorum, tarihsel gelişimi yaşamın primordiyal organik biçiminden aşamalı kopuş (*Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a** vb.) olarak gören saf evrimci yaklaşımdan kaçınmanın yegâne yolunu önerir. Tersine, yüksek basamakları, düşük basamakların içsel potansiyelinin yayılmasının sonucu olarak aldığından evrimci gelişme düşüncesi, doğasında teleolojiktir. Gelişmenin böylesi evrimci düşüncesinin aksine, Eski'de olan dayanılmaz gerilimi çözmek üzere Yeni'nin doğduğunu ve bu şekilde onun zaten, negatif formda, sonsuz bir hüznün ve özlem kılığında Eski'de bulunduğu düşüncesine bağlı kalmak gereklidir.

Bu, tamamen başka bir düzeyde, Geçmiş'in kendisini geriye yönelik olarak kurtaracak olan devrimci Eylemin Mesianik taahhütü olarak Walter Benjamin'in açıkça anti-evrimci olan düşüncesinde koy-

* Gemeinschaft/Gesellschaft : Alm. Cemaat/Toplum

maya çalıştığıdır: Şimdiki devrim geriye dönük olarak geçmişteki bütün ezilmiş özelemlerin ve başarısız devrimci girişimlerin farkına varacaktır. Bunun anlattığı, evrimci tarihselliğin karşıtı olarak, doğru *tarihsel* perspektifte, geçmişin sadece geçmiş olduğu değil, onun kendi içinde, gelecekteki Kurtarılmaya'nın uygun ütopyacı bir umudunu taşıdığıdır: Bir geçmiş dönemi layıkıyla anlamak için, onun içinde o dönemin geliştiği tarihsel durumun hesaba katılması yeterli değildir –kişi, aynı zamanda o dönem tarafından ihanet edilmiş ve ezilmiş ütopyacı Gelecek umutlarını da hesaba katmalıdır– ki onlar “reddedilmiş” ve gerçekleşmemiş olduğundan dolayısıyla geçmiş tarihsel gerçeklik nasıldıysa öyle oldu. Fransız Devrimi’ni anlamak için, onun sonucu olarak ortaya çıkan, genel burjuva gerçekliği tarafından ezilmiş ütöpik kurtuluş umutlarına da odaklanılmalıdır – bu Ekim Devrimi için de aynıdır. Dolayısıyla burada ilişkili olduğumuz idealist ya da ruhani teleoloji değil fakat “somut” tanımı, kendi gerçekliği tarafından doğal olarak “reddedilmiş” olan bastırılmış potansiyelleri de içermesi gereken tarihsel bir devrin diyalektiksel nosyonudur.

Eğer daha da açık terimlerle koyarsak: Şimdiki zaman geçmişin kendisini de kurtarır ve geçmiş şimdikiyi gösteren işaretleri barındırmıştı dediğimizde, “objektif” tarihin olamayacağı, geçmişini hep bugünün anlayış ufkundan bakarak yorumladığımız ve geçmiş çağları tanımladığımızda –bilinçli ya da bilinçsiz– hep şimdiki görüş açımızı belirttiğimiz şeklindeki tarihselci-relativist yorumda bulunmuyoruz. İleri sürüğümüz çok daha radikaldir: (Tarihselcilğe karşıt olarak) doğru *tarihsel* tavır alışı, (her zaman şimdiki görüşlerimizle çarpıtılmış) geçmişini değil fakat paradoksal olarak *şimdinin kendisini* “ilişkilendirir” [relativizes] – şimdimiz ancak geçmişin içinde olan (sadece geçmişte ne olduğu değil fakat aynı zamanda) geleceğin

ezilmiş, olası potansiyellerinin sonucu olarak algılanabilir. Diğer bir deyişle, bu, –Foucault’un Nietzscheci tarzda vurgulamak istediği – geçmişteki her hikâyenin sadece nihai olarak “şimdinin ontolojisi” olduğu, her zaman geçmişimizi hep şimdiki koşullarımızın ufkundan algıladığımız, geçmişle uğraştığımızda aslında, hortlamaları bugünkü problemlerimizle yüzleşmemize yardım eden geçmişin hayaletleri ile ilişkileniş olduğu değildir. Bu aynı zamanda bizim, şimdiki zamanın “asli” tarihsel temsilcilerinin, *kendimizi* geçmiş jenerasyonların hayaletlerinin somutlaşması olarak, bu geçmiş jenerasyonların geriye dönük olarak içinde çıkmazlarını çözümlediği bir platform olarak algılamamız gerektiğidir.

O zaman, böylesi bir melankolik gelecek önsezisinin eğer geçmişi ancak bir gelecek perspektifinden, yani teleolojik mercekle bozulmuş bir perspektifle okuduğumuzda algılayabiliriz şeklindeki otomatik eleştiriye cevabımız nasıl olur? Sanki, bu melankolik önsezi “gerçekten yoktu” da, geçmişin içine sonraki görüş açımızdan kaydedilen bir çeşit perspektif bozukluğu muydu? (Bu durum, ideolojinin ilk temel koşullarından biri olan dilin ortaya çıkmasına ilişkin iyi bilinen dairesel açıklamaya benzemiyor değil: “İnsanlar dile ilişkin sembelleri icat ettiler çünkü onların birbirlerine bir şeyler söylemeleri gerekiyordu” – sanki, dil öncesinde, zaten ona bir ihtiyaç vardı....) Fakat, insanınkine maymun değil ama maymunun anatomisine çözüm sağlayanın insan olduğunu vurguladığında, Marx bize bu problemin çıkış yolunu göstermedi mi? Diğer bir deyişle evrimci perspektifin yanlış, geçmişin basitçe orada olduğunun, bütünüyle ontolojik olarak kurulduğunun, “açık” olmayan ve geleceği işaretleyen ipuçları taşıdığının “aşikâr” öngörüsünü kabul etmesidir.

Bu sorunsalı aynı zamanda, Lacan’daki belli bir temel tereddüte

yeni bir ışık tutmamızı da sağlar: Öncelliği olan, gösteren mi yoksa Gerçek'teki bazı çıkmazlar mıdır? Bazen Lacan canlı bedeninin asalak sembol Yapı tarafından travmatik kolonileştirilmesini primordiyal olgu olarak ileri sürer: Ebediyen müstehcen ölümsüzlük içinde kalmaya ve kendi patikasına sonsuz "hortlakça" dönüşe mahkûm edilmiş olan doğal içgüdüleri, hiçbir zaman tamamen tatmin edilemeyecek canavarca dürtülere dönüştürerek, dengeli döngü içindeki doğal organizmanın gidişatını bozan, yuvasından oynatan şey Simgesel'in müdahalesidir. Bazense o, daha spekülâtif-mitsel tarzda, bir çeşit doğal fazlalılık ya da dengesizliği, bir bozukluğu, canavarca yoldan çıkmayı araştırır ve zira simgesel Yapı'yı, bu çıkmazı çözmek, bu canavarca fazlalığı "ılımlılaştırmak" amacındaki bir ikincil buluş (müdahale) olarak algılar. Burada, bu iki versiyon arasında, materyalizmi idealizmden ayıran çizgiyi iddia etme riskine girilebilir: Simgesel Yapının birincilliği, nihai olarak, doğal yapıya Kutsal müdahalenin yeni versiyonu olduğundan açıkça idealistken; ikinci versiyon –Gerçek'teki bazı canavarca aşırılığa cevap olarak Simgesel yapının doğması– yegâne hakiki materyalist çözümdür.

9 Yapı ve Hadise'si

Bu, Yapı ve onun Hadise'si arasındaki ilişkinin belirlenemez olduğu anlamına gelir. Bir taraftan Hadise bir yapının, onun eşzamanlı simgesel düzeninin imkânsız Gerçek'i, bir doğurucu şiddetsel jesttir ki ortaya çıkardığı meşru Düzen bu jesti geriye etkili biçimde "meşru olmayan"a dönüştürüp hiçbir zaman tamamıyla onaylanmayacak-sembolikleştirilemeyecek-itiraf edilemeyecek bir şeyin bastı-

rılmış hayalet-vâri statüsüne indirger. Kısaca, eşzamanlı yapısal Düzen sadece mitsel hayalet-vâri anlatım kılığında farkına varılabilecek, onun yapılandırıcı Hadise'sine karşı bir çeşit savunma-formasyonudur. Diğer taraftan bunun tam karşıtı da ileri sürülebilir: Bu Hadise'nin kendisinin (primordiyal şiddetsel kurucu jestin mitsel anlatımı) statüsü nihai olarak fantazmatik değil midir? O, amacı bir fantazi-yapılanmasının, yapısal olarak eşzamanlı Düzen'in bir dengeye sahip olmasını önleyen yapısal antagonizmin (çıkamaz, imkânsızlık) Gerçek'ini saklayarak, görünmez hale getirerek açıklanamaz olanın açıklanmasına (Düzen'in kökenine) yönelmemiş midir? Kısaca, primordiyal suçun Hadise'si, amacı eşzamanlı antagonizmi/çıkamazı tarihsel-zamanlı anlatım sırasına çevirmek/yer-değiştirmek olan ikincil, geriye dönük "yansıtmâ" değil midir? Dolayısıyla çember fevkaladedir: Yapı sadece onun kurucu Hadise'sinin şiddetinin gizlenmesi sayesinde fonksiyon gösterebilir, fakat bununla beraber Hadise'nin tam da bu anlatımı, nihai olarak, amacı kurucu/eşzamanlı Yasa'nın zayıflatıcı antagonizmini/tutarsızlığını çözmeye yönelik olan fantaziden başka bir şey değildir. Böylece, tekrarlırsak, "zamansız" antagonizmin imkânsız Gerçek'i ile kabul edilmese de, gerekli olan hayalet-vâri ek olarak görev yapan fantazmatik primordiyal olarak bastırılmış anlatım arasında ayrım konması gereklidir.

Hakiki eylem bağlamında, bu, otantik bir *eylem*'in Zaman ve Sonsuz arasında olması demektir. Bir taraftan, bir eylem, Kant ve Schelling'in koyduğu gibi, onda, zamana ilişkin birbirini izleme nedenselliğinin zincirlemesinin bozulduğu, hiçbir şeyden bir şeyin ortaya çıkmasının/müdahalesinin gerçekleştiği, bir önceki halkanın sonucu/ürünü olarak açıklanarak örtbas edilemeyecek şeyin meydana geldiği, "sonsuzluğun zamana müdahale" ettiği noktadır (Kant'ın

terimleriyle söylersek, eylem, numenal boyutun fenomenaliteye direkt olarak müdahalesini işaret eder; Schelling'in terimleriyle ise, eylem, uçurumsal/zamansız özdeşlik prensibinin –belirli bir sebepten dolayı değil, onu yaptığım için yaptım– yeterli sebep prensibinin saltanatını geçici olarak askıya aldığı ânı işaretler). Diğer taraftan ise eylem, zamanın sonsuzlukta/sonsuzluktan ortaya çıkması ânıdır da: Schelling'in belirttiği gibi eylem aynı zamanda meydana gelmenin çıkmazını sonsuz geçmişte bastıran primordiyal karar/ayrışmadır [*Ent -Scheidung*]; o “dengeyi bozarak”, ayrıştırılmamış Bütün'ün bazı parçalarını “tektarafı” biçimde, öteki bütün parçalara göre ayrıcalık göstererek “çıkmazı kırar”.⁶³ Kısacası, hakiki eylem, sonsuzluğun üstesinden gelmenin, zamanlılığın/tarihselliğin boyutunun açılmasının zamansız/ “sonsuz” jestinin paradoksudur.

Bu önemli noktayı kavramaya ilişkin, hatırlanmalıdır ki “haddi zatında zaman” yoktur, sadece her bir ufku kendinin kurucu jestinin “bastırılmasının”, men edilmesinin bir primordiyal eyleminde yapılan zamanlılığın/tarihselliğin somut ufukları vardır. Ernesto Laclau'nun terimleriyle koyarsak antagonizm bu antagonizm tarafından tanımlanan sosyal ilişkilermelerin “sonsuzunun” öylesi noktasıdır ki onu çözme çabası olarak tarihsel süreci üreten referans noktasıdır.⁶⁴ Judith Butler'ın terimleriyle, bu belki de bir diyalektiksel “sonsuzluk” sıfatına aday olabilecek “tutkulu bağlılık”, bastırılması dolayısıyla tarihselleştirmenin birçok tarzını ürettiği ve sürdürdüğü için tamamen tarihsel-zamansal olmayan, primordiyal olarak bastırılmış/reddedilmiş libidinal gruplaşmadır.⁶⁵

Görünüşte önemsiz bir boyut olsa da moda, ideolojinin sınıf antagonizmini nasıl sakladığı/yerinden-ettiğine ilişkin iyi bir örnek sunar: Örneğin taşla yıkanmış jeans modası, “aşağıdakilerin”de,

“yukarıdakilerin”de kendilerine uygun göreceği jeansler sunarak sınıf antagonizmini imgesel olarak çözer – üst tabaka, popüler tabakayla birlik içinde görünmek amacıyla taşlanmış jeansler giyerken aşağı tabaka üyeleri ise üst tabakanın üyesi olarak görünmek amacıyla onları giymektedir. Dolayısıyla, aşağı tabakanın üyeleri bu jeansleri giydiğinde, sosyal statü (sefalet) ve giyim (kullanılmış, yırtık jeansler) arasındaki görünüşteki doğrudan uygunluk ikili bir ilişkiyi maskeleymektedir: Onlar, hayal edilen popüler işçi-sınıfı görüntüsünü taklit edenleri taklit ediyorlardır... Buradaki nihai ironi, bu şekildeki –sınıf aralığını bulanıklaştırma/yerini-değiştirme amaçlı-mallar üzerine uzmanlaşmış bir şirketin bulunuyor olmasıdır ki bu şirketin adı dahi *Gap*’tır (Aralık). *Gap*’ın bir Marksist için önemli teorik dersi, iddia edilen her sınıf konumunun tamamıyla fark-gösteren/diyalogla-karakterize olduğudur: Sadece her iki konumun da, kendini karşıt konumla kıyaslayarak ortaya koyması anlamında değil fakat aynı zamanda –ve hatta öncelikle– A’nın konumunun zaten-her zaman, bir şekilde öbür tarafın saldırısına karşı önceden saldırma olarak bir minimum karşıtla-ilişkilendirme biçiminde fonksiyon göstermesidir – o, B’nin (onun karşıtı) olası yaklaşımına, onu B’den ayıran aralığın yerini-değiştirerek/bulanıklaştırarak önceden cevap verir. Böylece, moda bağlamında: Her sınıf ya da her tabakanın kendi durumunu “ifade eden” kendine ait modasının olduğu değil; bu modanın gerçekten sadece kendini tanımlamayıp fakat her zaman karşıtının modasını da kıyaslaması (Fransız işçiler bere giyerler *çünkü patronları bere giymezler*) değil; fakat bundan öte, konu, belli tabakayla özdeşleşen modanın, her zaman onun yapısal karşıtınca etkilenip bu karşıtı ortadan kaldırma çabasında olduğudur. Burada iki şey arasındaki ilişkilendirme primordiyaldır: *Hiçbir zaman* her taba-

kanın kendi “doğru” giysilerini (aşağı tabakanın taşlanmış jeansi, üst tabakanın iyi-ütülü siyah pantolonları) kullandığı saf “orijinal” an olmamıştır; sınıf karşıtlığı en başından itibaren, öbür tarafın saldırısına karşı önceden saldırına ve yerini-değiştirmelerin refleksifliğine yakalanarak yeri-değiştirilmişti.

Şimdi, sonsuzluk ve zaman arasındaki gerçek diyalektiksel ilişkinin tam formülünü çıkarma riskine de girebiliriz. “Sonsuzluk”, zamanın *ötesinde* sebat etmenin basit anlamındaki bir zamansızlık değildir; o tercihan, onu kavramakta başarısız girişimlerin serisi/peşpeşeliği olarak zamanlılığın boyutunu açan, sağlayan Hadise ya da Kesik’in adıdır. Kuşkusuz, bu Hadise/Kesik için psikanalitik terim *travmadır*. Travma “sonsuzdur”; o hiçbir zaman tam olarak zamanlılaştırılmaz/tarihselleştirilemez olan, çevresinde zamanın dönüp durduğu “sonsuzluk” noktasıdır – yani, zamanın içinde sadece onun bıraktığı bir sürü ufak tefek kalıntılar sayesinde anlaşılabilir Hades olması demektir. Sonsuzluk ve zaman (zamanlaştırma/tarihselleştirme anlamında) basitçe birbirlerinin karşıtı olmaktan çok uzaktır: Bir şekilde sonsuzluk olmadan zaman olamaz: Zamanlılık “sonsuz” travmayı anlama/simgeleştirme/tarihselleştirmeyi başaramamızda meydana gelir. Eğer travma başarılı olarak zamanlaştırılabilse/tarihselleştirilebilseydi zamanın boyutu bir zamansız sonsuz Şimdi’nin içinde patlar/yıkılırdı. Tarihselciliğe karşı ortaya konması gereken şudur: O, zamanın kendisini oluşturan bazı travmatik sonsuzluğun noktalarını hesaba katmayı başaramaz. Eğer her somut tarihi eşleşmelerin/gruplaşmaların kendi sonsuzluğunu ürettiğini ileri sürersek, bu basit bir şekilde tarihsel gerçeklik tarafından üretilmiş Sonsuz ideolojik mit demek *değildir*. Bundan öte Sonsuz, tarihsel gerçekliğin kendi tutarlılığını koruyabilmesi için *dışlanmış*

olandır.

Buradaki özel ilgi alanı bu düşüncelerin teolojik sonuçlarıdır. Hristiyanlık Öncesi dinler “bilgelik” düzeyinde kalırlar; zamansal fani objenin yetersizliğini işleyip, ya hazların ılımlılaştırılmasını (haz geçici olduğundan fani objelere aşırı bağılıktan kaçınılmalıdır) ya da Sonsuz Mutluluk sağlayabilen Doğru Tanrısal Obje uğruna zamansal gerçeklikten el çekilmesini telkin ederler. Bunun aksine Hristiyanlık ise İsa’yı bir ölümlü-zamansal birey olarak sunar, günahlardan kurtulmanın ve *sonsuz* doğrunun tek yolunun *zamansal* İnkarnasyon Olgusu’na inanmak olduğunu iddia eder. Tam da bu anlamıyla Hristiyanlık “Sevgi’nin dinidir”: Sevgide, kişi “her şeyden daha önemli” fani zamansal bir objeyi seçer, onda odaklanır. Benzer paradoks spesifik Hristiyan nosyon Dönme ve günahların affında da vardır. Dönme *sonsuzluğun kendisini* değiştiren bir *zamansal hadisedir*. Son dönem Kant, bireyin ebedi karakterini seçtiği ve dolayısıyla zamansal varolma öncesinde onun peşin olarak dünyevi kaderinin dış hatlarını belirlediği anlamındaki numenal seçme eylemi düşüncesini geliştirir.⁶⁶ Tanrısal Bağışlama eyleminin yokluğunda kaderimiz hareketsiz kalabilir, bu sınırsız seçme eylemi tarafından sonsuza dek sabit bırakılabilir; fakat, Hristiyanlığın “müjdesi”, doğru bir Dönme sayesinde kişinin kendini “tekrardan-yaratabilmesi”, yani, bu eylemi *tekrarlayıp* ve dolayısıyla *sonsuzluğun tam da kendisini değiştirmesi* (etkisini *çözmesidir*).

Burada, önemli noktaya, Musevilik ile Hristiyanlık arasındaki ilişkinin hassas konusuna yaklaşıyoruz. Onun hayalet-vâri eki olarak aleni yasal düzeni sık sık rahatsız eden kabullenilmemiş şiddetsel kurucu jسته “inatçı bağı” (yine Judith Butler’ın deyimi) ile Musevilik sadece kendi içinde onun simgesel Yasa’sının “aleni” boyutu ve

müstehcen kötü yüzü (Yasa'nın tam da kuralını tayin etmiş şiddetin kurtulunmaz fazlalığının “sanal” anlatımı) arasında ayrıılmaz – bu aynı zamanda Musevilik ve Hristiyanlık arasındaki ayrılmazdır. Museviliğin paradoksu kurucu şiddetsel Hadise'ye, tam da onu *itiraf etmeyerek-sembolleştirmeyerek* bağlı kalmayı sürdürmesidir: Hadise'nin bastırılmış bu statüsü, Museviliğe eşi görülmemiş dayanma gücünü verir; o, Yahudilerin binlerce yıl topraksız ya da yaygın kurumsal gelenek olmadan sebat etmesini ve hayatta kalmasını olası kılar. Kısaca, Yahudiler *ruhu teslim etmediler*; tam da, sırlarından, reddedilmiş geleneklerinden bağları kesmeyi, *ruhlarını teslim etmeyi* kabul etmemeleri sayesinde derin sıkıntılarının hepsini atlatabildiler. Diğer tarafta, Hristiyanlık ise *itirafın* dinidir: Freud'un *Musa ve Tektarıncılık*'ta vurguladığı gibi Hristiyanlar primordiyal suçu (yer değiştirmiş tarzdaki, Baba'nın değil ama İsa'nın, Tanrı'nın oğlunun öldürülmesini) *itirafa* hazırdırlar ve dolayısıyla onun travmatik etkisi/ağırlığını *ortaya koyarak*, onunla uzlaşmak olasıymış gibi görünürler.

Bu arka planda, Foucault'un psikanalizin erken Hristiyanlık ile başlayan günah çıkarma tarzındaki söylemin en sonuncu inandırıcı biçimi olduğu tezi doğru biçimde konabilir.⁶⁷ Psikanalizin sürekli, özündeki Yahudi eğilimlerle lekelendiğini, onun Yahudi göbek bağını kesmenin ve Musevilikten kurtarmanın bütün çabalarına rağmen bu “Yahudiliğinin” sürdüğünü iddia edenler (vârisi olarak Jung'u gösterdiğinde Freud'un kendisi de dahil olmak üzere) eğer haklılarsa, mutlaka çıkarılması gereken kaçınılmaz sonuç, psikanalizin itiraf tarzı bir söylem olmaktan çok öte, bütün tutarsız yapılanmalarımızın bazı “bölünmez artıklar”, “itirafa” yani simgesel evrene entegre olmaya karşı koyan –ya da Hristiyan terimlerle, hiçbir zaman, kurtarılmış-söylenmiş, huzura kavuşmuş, ılımlılaştırılmış/

pasifize-edilmiş olamayacak– bazı travmatik hayalet-vâri “kalıntı” tarafından sonsuza değin rahatsız edileceğinin tasdik ve kabul edilmesini gerektirir. Bu “hortlak” artık için Freudcu ad kuşkusuz yine *travmadır* –o, tutarsız evreni “canlı” tutan müstehcen/canavarca “hortlak” artık olarak bazı travmatik öze üstü kapalı referanstır– yani, “yaşayan ölünün” ısrar eden hayal-vâri müstehcen/hortlak eki olmadan yaşam da olamaz. Buna bağlı olarak, psikanalizin nihai amacı travmanın itirafçı pasifize-edilmesi/ılımlaştırılması değil, varlığımızda kurtarılmaya-teslim olmaya ilelebet direnecek bir boyutun olduğu, yaşamımızın kurtulmanın ötesinde tam da bir travmatik özü kapsadığı olgusunu kabul etmektir.

Buna rağmen başka bir biçimde konursa: Musevilik, onun Üniversal boyutunu tam da onun açıklanamaz temeli olarak görev yapan özgüllüğün lekesine “tutkulu bağlılığı” sayesinde sürdürdüğü Üniversalizm paradoksuna tekabül eder. Musevilik sadece üniversalliğe sahip olmanın bedeli kişinin özgüllüğünden vazgeçmesidir şeklindeki sıradan düşünceyi yalancı çıkarmakla kalmaz, o aynı zamanda Üniversal’ı üreten jestin açıklanamayacak özgüllüğünün lekesinin nasıl Üniversal’ın yaşama gücünün nihai kaynağı olduğunu da ortaya koyar: Kurtarılamaz/bastırılmış özgül köklerinden koparılmış Üniversal kemikleşir ve cansız, boş, soyut evrensel biçime dönüşür. Ya da –daha spesifik terimlerle kónursa– birtakım soyut Üniversal iddia da onu bizzat hegemonize eden özgül içeriğin ortaya çıkarılması (“gerçekte, evrensel insan hakları.....nın haklarıdır [beyaz erkek mülk sahiplerinin]”) olan standart Marksist prosedürü Musevilik adeta ironik biçimde ters çevirir: Onun üstü kapalı iddiası, Yahudi “özgüllüğün” gerçek içeriğinin, onun bir dizi ihtiyari özgül emirlere sebatla bağlılığının, fiili Üniversallık’ın savından başka bir şey olmadığıdır.

Fakat, tam da bu noktada konu daha karmaşık hale gelmektedir. Hristiyanlık, gerçekten onun özgül Temel'i, yaşam gücünün kaynağı, aşırı şiddet ile bağı korumayı sürdüren üniversallikten, bu ihtiyari şiddetin kalıntılarını yok eden üniversalliğe geçişe mi tekabül eder – travmatik Kökleri ile hesaplaşarak, kalıntıları silen kurucu Suç'u ve Kurban-etme'yi ayinsel olarak koyarak, Kitabı Mukadde'sin aracılığı ile tekrardan uzlaşmayı ortaya çıkararak Kurtarma'yı mı başarır? Ya simgesel Yasa ve onu oluşturan onun aşırı şiddetinin müstehcen bulanık eki arasındaki ayrışma yaşamımızın nihai ufku *değilse*? Ya Yasa'nın ve onun hayalet-vâri benzerinin bu birbirine geçmesi, Romalılar 7:7'den ünlü pasajında Aziz Pavlus'un kınadığı şey ise ki aşmamızı Hristiyan *agape*'nin (merhamet olarak sevgi) müdahalesi olası kılar? Ya Pavluscu *agape*, Yasa ve günahın karşılıklı dolaşıklığının ötesindeki bu hareket, Günah'ın özgüllüğünün Yasa'nın üniversal boyutu içine topyekûn simgesel bütünleşmesi doğrultusunda bir adım *değil* fakat tam karşıtı, Aziz Pavlus'un koyduğu (Romalılar 7:5) gibi Yasa'nın kendisinin, "Yasa'ya öl"menin hâkimiyetini geride bırakmanın işitilmemiş jesti ise? Diğer bir deyişle, ya Hristiyan bahis, üniversal Yasa'nın hâkimiyeti için onun travmatik köklerinin geriye yönelik olarak "yerine geçirilmesi" [sublatation] –bütünleşmesi, pasifize edilmesi, silinmesi– olasılığı anlamında Kurtarılmaya *değil* fakat radikal olarak başka bir şey, Yasa'nın vahşi döngüsü ve onun kurucu İhlal'inin kördüğümünün olağanüstü bir şekilde çözülmesi ise?

Çoğu kimsenin Pavluscu *agape*'de şüphe uyandırıcı bulduğu, sevgiyi topyekûn *süpergolaştırıyor* görünmesi, adeta onu Kantçı şekilde algılamasıdır – iyi davranışın spontane doğal akışı, kendiliğinden çıkan tavır *değil* fakat kendini-bastıran komşuyu sevmek ve korumak

görevi olarak, ağır iş olarak ve kişinin spontane “patolojik” eğilimlerini engellemenin ve onlara karşı kavganın yorucu çabasıyla başarılacak şey olarak. Bu sıfatla, *agape erosa* karşıttır, cinsel arzudan öte kişinin doğasının bir parçası, başarılması sayesinde kendi tatminini doğuran koruma ve nezaketi işaret eder. Fakat bu, gerçekten Aziz Pavlus’un savı mıdır? Aziz Pavlus’a atfedilen bu konum, daha doğrusu, *Yasa’nın sınırları içerisindeki sevgi*, Yasa tarafından üretilen günahların aşırısının örtülmesinin çabası olarak sevgi olamaz mı? Ve gerçek *agape* spontane iyiliğin alçakgönüllü dışavurumu değil midir?⁶⁸

Kieslowski’nin filmi *Mavi*’nin son sahnesinde, bu Pavluscu *agape* nihai sinemasal anlatımını bulur. Kadın kahraman, Julie, sevişme sonrası yatakta otururken, (1. Korintliler’den sevgi üzerine satırların koro eşliğinde söylendiği) uzun kesintisiz çekimde kamera birinden ötekine ağır ağır geçerek dört ayrı sahneyi işler; bu sahneler Julie’nin yakından ilişkide olduğu kişileri tanıtmaktadır: Kocasını ve çocuklarını kaybettiği ölümcül araba kazasına şahit olan genç erkek çocuk Antoine; yaşlılar evindeki odasında sessizce oturmakta olan annesi; gece kulübü sahnesinde striptiz yapmakta olan dansçı arkadaş Lucille; hayatını yitirmiş sevgilisinin doğmamış çocuğunu taşıyan, hamileliğinin son aşamasındaki çıplak göbeğine dokunmakta olan ölü kocasının sevgilisi Sandrine.... Sürekli, (birbirlerinden sadece kameranın içinde döndüğü bulanık karanlık arka planla ayrılan) bir sahneden ötekine geçmesiyle gizemli eşzamanlılık etkisi yaratması bir şekilde Hitchcock’un *Vertigo*’sundaki ünlü 360-derece sahneyi hatırlatmaktadır: Judy’nin tamamen Madeleine’e dönüşmesinin peşi sıra çift ihtirasla birbirini kucaklar ve kamera etraflarında bir bütün daireyi tamamlar, sahne kararır ve seti (Judy’nin otel odası) ima eden arka plana, Scottie’nin Madeleine’le son kucaklaş-

masına (San Juan Batista Kilisesi’nin ahır) geçer ve ardından tekrar otel odasına geri gelir, adeta, aralıksız olarak düşsel bir alanda, her bir sahnenin-karanlıktan çıktığı sonsuz rüyanın uzantısı gibi kamera bir sahneden ötekine geçer. Böylece, *Mavi*’den bu eşsiz çekimi nasıl yorumlamalıyız? Anahtar, bu sahnenin, filmin başlangıcındaki kaza sonrası Julie’nin hastane yatağında, derin şokun atavistik halinde sessizce uzanmış olduğu diğer eşsiz sahneye ilişkilendiği biçimiyle verilmiştir. Aşırı yakın çekimde, hemen hemen karenin tamamı onun gözünü kapsar ve bu gözün içinde parça objelerin fark edilemeyen hayalet-vâri görünümüleri olarak yansıyan hastane odasındaki objeleri görürüz – bu sahne adeta Hegel’in “dünyanın karanlığı” üzerine ünlü pasajını ifade eder gibidir:

İnsanoğlu herşeyi onun yalınlığında içeren bu karanlık, bu boş hiçliktir, –simgelemelerin, resimlerin bitimsiz zenginliği ki hiçbiri ona ait değildir– ya da mevcut değildir. Fantazmagoriksel simgelemeler içinde burada varolan –saf öz–, bu karanlık, doğanın içseli, içinde burasından kanlı bir kafanın fırladığı, orasından başka bir korkunç beyaz acayip görüntünün [apparition] aniden belirdiği ve hemen ardından kaybolduğu, onun her tarafını sarmış karanlıktır. Kişi bu karanlığı insan-oğlunun tam gözünün içine baktığında yakalar – dehşet verici hale gelen bir karanlığın içine.⁶⁹

Burada *Vertigo* ile paralellik tekrar kendini ortaya koyar: (Hak ettiği kadarıyla) ünlü, filmin tanıtım yazılarının ardıllığında kaos teorisinin (filmin çekilmesinden onlarca yıl sonra geliştirildi) “garip çekiciliğini” anons edercesine, ilginç grafik şekiller kadının

gözünün karanlığından dışarı çıkar. *Mavi*'deki gözün yakın çekimi Julie'nin simgesel ölümüne tekabül etmektedir: Bu, onun gerçek (biyolojik) ölümü değil simgesel evreninden bütün bağlantılarının kopmasıyken son sahne ise yaşamın tekrardan teyit edilmesidir. Böylece iki sahnenin birbiriyle ilişkisi açıktır: Her ikisi de fantazmatik olan sahneyi simgelemektedir – her ikisinde de kısmi objeler Boş'un (ilkinde gözün, ikincisinde ekranın belirsiz karanlığının) karanlık arka planında uçuşmaktadırlar. Fakat tonalite farklıdır: Bütün gerçekliğin gözdeki hayalet-vâri yansımaları indirgenmesinden, özgün içeriklerinden koparılıp atılmış olarak birbirleri içine salınan farklı sahnelerin zamansız Şimdi'sinin, adeta mistik durağanlığın, bir saf eşzamanlılığın doğrultusu içinde onların gerçekliklerinin de (yaşama ilişkin konumların belirli parçaları olarak) askıya alındığı, çok hassas hafifliğine geçeriz. İki sahne böylece *özgürlüğün* iki karşıt görünümünü ortaya koyar: Gerçeklikle bağlantıların kesilmesi, kendinin-içine-çekiliş, saf kendine-ilişkilenen negatifliğin “soyut” özgürlüğü; ve ötekileri sevecen kabul etmenin, kendini özgür olarak, ötekilere ilişkilenenin içinde tamamen kendinin farkında olarak yaşamının “somut” özgürlüğü. Schelling'in terimleriyle koyarsak birinciden ikinciye geçiş, aşırı egoistçe *kasılmaktan* sınırsızca *büyümeye* geçiştir. Böylece bu sahnenin sonunda Julie ağladığında (bu âna kadar yapamamıştı) yas tutması tamamlanmış, dünyayla barışmıştır; onun gözyaşları acı ve üzüntünün gözyaşları değil fakat, onun gizemli eşzamanlı çokluğunda dünyaya *agape*'nin, dünyaya Evet! in gözyaşlarıdır.⁷⁰

Aynı soruna yaklaşımın diğer yolu ikonakırıcılık konusu sayesinde olabilir. Yaygın kanı, Pagan (Musevilik öncesi) tanrıların “insanbiçimci” (Eski Yunan tanrıları, sıradan insan tutkuları içinde bağlanır, aldatır ve zina yaparlar), ikonakırıcılığı barındıran Yahu-

di dininin ise Tanrısallığı tamamıyla “insanbiçimcilikten çıkaran” ilk din olduğudur. Ancak, ya bunlar tam da karşısı ise? Ya insanda Tanrı resmi yapmayı yasaklama ihtiyacı, Tanrı’nın “İnsanoğlunu suretimizde yapalım, bize benzer şekilde” (Tekvin 1:26) deyişinde fark edilebilen “kişileştirilmesine” şahitlik ediyordu – ya Yahudi ikonakırıcı yasağın gerçek hedefi daha önceki pagan dinler değil ama, Tanrı’yı *onun kendisinin* “insanbiçimleştirmesi”/“kişileştirmesi” ise? Ya, yasaklamak zorunda kaldığı fazlalığı, Yahudi dininin *kendisi* üretiyorsa? Pagan dinlerinde böyle bir yasak anlamsız olabildi. (Hıristiyanlık bir adım daha ileri atıp sadece Tanrı ve insan arasındaki benzeşmeyi değil fakat İsa’nın kişiliğinde onların doğrudan özdeşleşmesini öne sürer: “Bu insan [İsa] Tanrı olduğundan, tabii ki insan Tanrı’ya benzer”). Standart düşünceye göre paganlar insanbiçimci, Museviler radikal olarak ikonakırıcıydı ve Hıristiyanlık ise acı çeken İsa’yı, “bütün öteki ikonları yok edecek ikon”u sunarak bir çeşit “sentezi”, paganizme kısmen geri çekilişi uygular. Bu savaya karşı, insanbiçimciliğin “soyut/doğrudan” reddi olarak kalanın Yahudi dini olduğu, dolayısıyla ona bağlı, tam da bu direkt reddetme içinde onun tarafından belirlendiği, gerçekten paganlığın “yerine geçtiğinin” [sublate] ise sadece Hıristiyanlık olduğu ileri sürülmesi gerekir.

İmgesel düzeyde, insan direkt olarak Tanrı’nın imajı/benzeri olarak yapıldı. Yahudilik dini bunun doğrudan reddidir: Tanrı’yı resmetmemelisin; Tanrı’nın bizim erişebileceğimiz yüzü yoktur. Diğer taraftan, Hıristiyanlığın artık bu yasağa ihtiyacı yoktur, çünkü o, yüzün-resmin bir görünüş olduğunu bilir. Tanrı’nın yüzünün nasıl olduğuna ilişkin bir çocuğun sorusuna papaz çocuğun ne zaman iyilik ve müşfiklik yansıtan insan yüzü görürsen, bu yüz her kime ait

olursa olsun, O'nun yüzünden bir görüntü yakalamaktasın diye duygusal bir cevap verir. Bu duygusal basmakalıp sözün gerçeği, bu Hassas-ötesinin (Tanrı'nın yüzü), bir dünyevi yüzdeki anlık, kısa süren görünüm, bir "yüz buruşturmak" olarak fark edilebileceğidir. Bu (bir "görünüş", bir parça gerçekliği adeta kısa bir süre için hassas-ötesi Sonsuzluk'u yansıtan bir şeye dönüştüren) anlamda insan Tanrı gibidir: İki durumda da yapı, bir *görünüşe*, yüzün hassas resmi *arasından görünen* bir yüce boyuta ilişkindir – ya da Hegel'i takip ederek Lacan'ın koyduğu gibi hassas-ötesi haddi zatında görünüştür... Dolayısıyla, Butler'ın Lacancı Simgesel'in sadece bir *hegemonik imgesel*⁷¹ olduğu eleştirel noktası kabul edilebilir – ancak, "hegemoninin" sadece belirli imgesel boyutun bir global kodlanıp/somutlaşmış yasaya ve/veya modele yükseltilmesi olarak değil, harfi harfine Laclaucu biçimde tanımlanması şartıyla. Yani: Tam anlamıyla İmgesel ve "bu şekildeki" İmgesel *sıfatıyla* olan Simgesel'in arasındaki farklılık Lacan tarafından sık sık aktarılan Klasik Yunan anekdotu Parrhasios ve Zeuxis arasındaki rekabete tekabül eder: Birisi kuşların resimlerini "gerçek" sanarak resmin kendisi tarafından kandırılırken; boyanmış perde resmini gören ötekisi ise onu yapan ressama "Okey, perdeyi kaldır ve ardındaki resmi çıkar ortaya!" der. Bu ikinci durumda, resim, boyanmış objeyi "gerçek şey" olarak almaya tahrik etmesiyle değil fakat bizi, arkasında saklı "gerçek şey" olduğuna inandırarak kandırır – ve bu ikinci durumda resmin aldatması tam anlamıyla simgeseldir. Gerçekten simgesel boyut *görünüşe* ilişkin olandır – tam da imgesel suretin karşıtı olarak görünüş. Bir yüce görünüşte pozitif imgesel içerik, "imkânsız" Öte'nin (Şey, Tanrı, özgürlük ...) bir dublörüdür – tıpkı Laclau'da, "hegemoni, ölçülemez olan ile, bir imkânsız bütünlüğün özel [içerik] ile simgeleştirilme-

si”⁷² olduğu gibi. Kısaca, simgesel görünüşün boyutuna girdiğimiz andan itibaren imgesel içerik boş ve negatifliğin bir diyalektiğine yakalanır/içine-kaydolur.⁷³

Doğru felsefede, Tanrı’nın Hıristiyan “insanlaştırılması”nın, nasıl, Tanrı’nın bir fantazmatik insan yaratımının insanbiçimci indirgenmesiyle ilişkili olmadığını ortaya koyan Schelling’tir. Onun direkt olarak antropolojik metni belki sıkıcıdır ve hayal kırıklığına neden olabilir; fakat o, antropolojik konuları (ya da tercihan insan ruhuna ilişkin anlayışları), en soyut teosofiye ilişkin ayrıntılı düşüncelerini açıklamakta kullanmaktadır (örneğin Tanrı’nın güçten düşürücü deliliğinin çıkmazını çözen Kitabı Mukaddes’in Tanrısal bildirimini açıkladığında, genel psikolojik tecrübe olan aniden “doğru kelimenin bulunması” eyleminin, varolan sürüncemeli ve âciz bırakan kararsızlığı nasıl çözdüğünü hatırlattığında) ve ortaya çıkan gerçekten heyecan veren aydınlatıcı ve şaşırtıcı olağanüstü düşüncedir. Bu uyumsuzluğun, bizi, dünyanın yaratılmasından önce Tanrı’nın aklından geçenlere ilişkin Schelling’in efsanevi anlatımını sadece derin psikolojik gözlemlerin gizemli hava verilmiş sunumlarıdır şeklindeki genel indirgemeci iddiaya karşı uyarması gerekir – Schelling’in kodlanmış bilindışı psikoloğu şeklindeki bu indirgemeci okunması haliyle meseleyi kavrayamaz.

Burada, Croce’nin küçümseme tarzında tepeden bakan tarihselci “Hegel’in diyalektiğinde ölü ne yaşayan ne”? (onun en önemli çalışmasının adı) sorusunu Adorno’nun iyi bilinen tersine çevirmesi tekrar edilerek bir riske girilebilir:⁷⁴ Bugün ileri sürülmesi gereken soru “Bugünkü ilişkilenmeler bağlamında Schelling’in çalışması nerede durmaktadır? Onu nasıl okumalıyız ki hâlâ bize bir şeyler söyleyebilsin?” gibi tarihselci soru değil fakat “Schelling’e ilişkin olarak

–onun gözünde– bugün nasıl konumdayız?” dır. Ayrıca, Tanrı ve insan arasındaki ilişkide de mutlaka benzer ters çevirme uygulanmalıdır: Schelling’in sorunsalı “Bizim gözümüzde –insanların gözünde– Tanrı ne anlama gelir? O’nun hâlâ bir değeri var mıdır? Tanrı’ya herhangi referans olmadan insan tarihini hesaba katmak olası mıdır? Tanrı sadece insan fantazilerinin yansıması mıdır?” değil fakat *karşıtıdır*: “İnsan Tanrı’nın gözünde ne anlama gelir?” Yani: Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki Schelling’in başlama noktası daima Tanrı, Mutlak’ın kendisidir; ve dolayısıyla onun sorunsalı da şudur: “İnsanın ortaya çıkması Tanrısallıkta nasıl rol oynar? Niçin –ne çeşit bir çıkmazı çözmek uğruna– Tanrı insanı yaratmak zorunda kaldı?” Bu bağlamda, Tanrısallıkta yaşamı tarif etmek üzere psikolojik gözlemler kullandığı için Schelling’e yöneltilen “insanbiçimcilik” sıfatındaki eleştiri yine meseleyi kavrayamaz: Tanrısallıkta yaşamın tanımındaki “insanbiçimcilik” sadece kaçınılmış olması gereken değil; o tercihan, açık olarak onaylanması gerektirir – bu, insanın Tanrı’ya “benzer” olduğundan değil, fakat onun doğrudan Tanrısallıkta yaşamın bir parçası *olduğundandır* ki çünkü sadece insanda, insan tarihinde Tanrı tam olarak Kendini idrak edebilir ve bu da İnsanın fiili olarak yaşayan Tanrı olmasıdır.

•

10 On Emir'den İnsan Haklarına

Bugünün New Age neo-paganizm saldırısına karşı Musevi-Hıristiyan mantığa bağlı kalmak hem teorik olarak üretken hem de politik açıdan çekici görünüyor. Bu yeni-pagan çizgide, *Erkekler Mars'tan, Kadınlar Venüs'ten*'in yazarı John Gray geçenlerde Oprah Winfrey show dizilerinden birinde yapıbozumcu-anlatımcı psikanalizin kaba modelini önerdi: Nihai olarak kendimize kendimiz hakkında anlattığımız hikâyeler “olduğumuz” için, bir psişik çıkmazın çözümü de geçmişimizin anlatımının yaratıcı “pozitif” yeniden-yazılımında yatmaktaydı. Gray'in düşündüğü, sadece, bireyin kendisine yönelik olumsuz “sahte inançlarını” daha “pozitif” davranışla, diğerleri tarafından onaylanan yaratıcı başarıları kapsayan güvenceli davranışla değiştirecek bilinen kognitif terapi değil, fakat primordiyal travmatik yaralanmanın mizansenine geri dönecek daha “radikal” bir sahte-Freudcu teoridir. Yani: Gray, patolojikselsapma vererek öznenin daha sonraki gelişiminde ebediyen iz bırakmış erken çocukluk dönemi travmatik deneyiminin katı özünün psikanalitik düşüncesini kabullenir – onun önerdiği şey, ilk travmatik sahneye geri dönüş ve onunla doğrudan yüzleşmenin ardından, terapistin rehberliğinde, öznenin bu sahneyi, bu öznelliğinin asli fantazmatik iskeletini, daha “pozitif”, sevimli ve üretici anlatım olarak “yeniden-yazması” gerektiridir. Diyelim ki bilinçdışında inat eden senin yaratıcı davranışını sınırlayan ve çarpıtan primordiyal travmatik sahne babanın sana “Beş para etmezsin! Senden nefret ediyorum! Senden adam olmaz!” diye bağırması ise bunu müşfik bir babanın sevecen şekilde gülümseyerek sana “Sen iyisin! Sana tamamen güvenirim!” mizansenini içinde yeniden yazman gerekir. (Oprah Winfrey Show'la-

rından birinde Gray bu geçmiş-tekrardan-yazma deneyimini bizzat bir kadın ile hayata geçirir ki sonunda kadın babasının ona karşı aşagılıyıcı davranışlarının artık onu rahatsız etmeyeceği mutluluğuyla ağlayarak ona sarılır.) Bu oyunu sonuna kadar götürürsek, Wolf Man'inde* daha sonraki psikik gelişmesini belirleyen travmatik sahneye –ana ve babanın *coitus a tergo*† eylemine tanıklığına– “geri döndüğünde”, çözüm bu sahneyi yeniden-yazması olabilirdi. Böylece Wolf Man'in bizzat görmüş olduğu onun ebeveynlerinin sadece yatakta uzanmış, Babanın gazete, Annenin ise duygusal bir roman okuması olacaktı.

Bu yöntem her ne kadar saçma görünse de onun PC versiyonu olduğunu da unutmayalım – örneğin etnik, seksüel, vb., azınlıkların geçmişlerini daha olumlu, kendine-güvenli mizaçta yeniden yazmaları (Afrika kökenli Amerikalıların iddiaları, Avrupalı moderniteden çok önceleri Eski Afrika imparatorluklarının zaten çok gelişmiş bilim ve teknolojiye sahip oldukları, vs.). Aynı çizgide, hatta On Emir'in kendisinin dahi yeniden yazılabileceği hayal edilebilir: Bazı emirler çok katı değil midir? Bırakın Sina Dağı sahnesine geri dönüp onu yeniden yazalım: Zina – evet, eğer samimi ve derinden kendini-anlama amacına hizmet edecek ise varsın olsun... Geçmişin, sonradan geriye yönelik olarak yeniden-yazılımına bu topyekûn indirgenmesinde kaybolan, aslında “somut olgu”lar değil öznenin psikik ekonomisinin kurulmasında belirleyici rol oynayan, simgesel yeniden-yazılmaya ilelebet direnecek bir travmatik karşılaşmanın Gerçek'idir.

* Wolf Man (Kurt Adam): Freud'un hastalarından biri.

† coitus a tergo: Lat. arkadan cinsel birleşme biçimi.

Burada, On Emir'den söz edilmesi rastlantıdan uzaktır: Batı gele-
neğimizde böyle bir travmatik Gerçek için örnek olacak konu Ya-
hudi Yasası'dır. Unutmayalım ki Yahudi geleneğinde Tanrısal Mu-
sa Yasası *dışarıdan zorlanan, koşullu ve travmatik* olarak yaşanır
– özetle, “yasayı yapan” imkânsız/gerçek Şey olarak. İddia edilebilir
ki, dini-ideolojiksel nihai gensoru sahnesi –Sina Dağı'nda On
Emir'in beyan edilmesi– kendini-anlama ve kendini-bilme yolunun
sonucu olarak “doğallıkla” ortaya çıkan şeyin tam da karşıtıdır. Mu-
sevi-Hristiyan gelenek böylece New Age Gnostik kendini-anlama
ve kendini-bilme sorunsalının kesin karşıtı olandır: Tevrat komşu-
nu sevip, saymayı emrettiğinde, senin imgesel *benzerini/çiftini* değil
fakat travmatik Şey *sıfatıyla* komşuyu işaret eder. Öteki/Komşu'mu
ayna-resmime indirgeyen ya da (çevremdeki ötekilerin, nihai ken-
di kimliğimin reddedilmiş değişik olgularının nihai yansıtılması-
na/dışlanmasına indirgeyen Jungçu psikolojideki gibi) kendimi-an-
lama yolunda bir basamak olarak alan New Age tavrın tersine, Mu-
sevilik, Komşum'da yabancı travmatik bir özün ilelebet sebat ede-
ceği bir geleneği sunar – Komşu, beni *histerikleştiren* sabit, ulaşıla-
maz, gizemli bir olgu olarak kalır. (Bu benzer kutuplaşmanın diğer
biçimi –Yahudi Tanrı'nın *jouissance*'dan boşaltılmış, kendini-ima-
eden bir İsmi, saf, gerçekliği olmayan bildirene indirgeme olgusu-
nun tersi–, Tanrısal Yasa'ya bağlılığını ortaya koyabileceğin tek ala-
nın, senin “komşunu sev”men, senin sosyal-etiksel etkinliğin oldu-
ğudur – tekrar, mistiksel kendini-anlamanın ruhani “içsel yolu” ara-
cılığıyla Tanrısal Boyut'a ilişkilenenmenin kestirme yolu yoktur.) Bu
arka planda Lacan'ın ne anlamda radikal bir *anti-anlatımcı* olduğu
kavranabilir: Simgesel Yasa ile karşılaşmanın travmatik, nüfuz edi-
lemez Gerçek ile karşılaşmak olduğu konusundaki ısrarıyla Lacan

psikanalizi direkt olarak Musevi geleneğin içine oturtur.

On Emir (travmatik olarak empoze edilen Tanrısal Emirler) ve onun modern ters yüzü, ünlü “insan Hakları” arasındaki karşılıklı bağlantıyı göz önünde bulundurmak da önemlidir.⁷⁵ Post-Politik liberal-müsaadeci toplumumuzdaki deneyimin fazlasıyla ortaya koyduğu gibi insan Hakları nihai olarak, özünde sadece *On Emir’in çiğnenmesi Haklarıdır*. “Kişisel mahremiyet hakkı” – gizlice, kimsenin beni göremeyeceği yerde zina hakkı, ya da özel yaşamımın araştırılması hakkı. “Mutluluk peşinde koşma ve özel mülkiyet edinme hakkı” – *hırsızlık* (ötekilerini sömürme) hakkı. “Basın ve düşünce özgürlüğü” – *yalan* söyleme hakkı. “Özgür vatandaşların silah edinme hakkı” – *öldürme* hakkı. Ve, nihai olarak, “dini inanç özgürlüğü” – sahte tanrılara ibadet özgürlüğü. Kuşkusuz, insan Hakları On Emir’in çiğnenmesine *doğrudan* izin vermez – esas nokta basitçe (dini ya da laik) gücün yetişemeyeceği marjinal bir “muğlak bölge”yi açık tutmasıdır: Bu şüpheli bölgede emirleri çiğneyebilirim ve eğer otorite soruşturarak beni suçüstü yakalar ve çiğneme eylemimi engellemeye çalışırsa, “En temel insan Haklarıma saldırıdır bu!” diye haykırabilirim. Konu, doğru kullanıma, yani Emirler’i çiğnemeyen kullanıma tecavüz etmeden, net bir ayrışma çizgisi çekmenin ve sadece Hakkın “kötüye kullanımını” önlemenin, Güç açısından yapısal olanaksızlığıdır.⁷⁶

Siyaseten Doğru zamanımızda heteroseksüel baştan çıkarma yönteminde bir dereceye kadar benzer durum vardır: İki eğilim, PC davranış eğilimi ve baştan çıkarma eğilimi hiçbir yerde gerçekten kesişmezler; yani bir şekilde “yakışksız” istenmeyen olgu ya da taciz olmadan baştan çıkarma olamaz – bir noktada kişi kendini ortaya koymalı ve “hamle yapmalıdır”. Dolayısıyla bu, her türlü baştan çıkar-

ma, doğru olmayan bir tacizdir anlamına mı gelir? Hayır, bütün mesele şudur: Hamle yaptığında sen kendini Öteki'ne (olası partner) teşhir etmektesin ve o tepkisiyle, yaptığın hamlenin taciz mi, yoksa başarılı baştan çıkarma eylemi mi olduğuna geriye dönük olarak karar verir – ve, onun tepkisinin ne olacağını önceden bilmenin hiçbir yolu yoktur. Bu, iddialı kadınların, kendilerini ortaya koymaktan, gerekli riske girmekten korkan “zayıf” erkekleri sık sık küçümsemelerinin nedenidir. Muhtemelen, bu, günümüzün PC koşullarında daha da doğrudur: PC yasak kuralları, baştan çıkarma sürecinde şu ya da bu şekilde çiğnenmek üzere yok mudur? Eylemin, onaylanarak taciz çehresinin geriye yönelik olarak iptal edilmesi için, baştan çıkarıcının sanatı bu ihlali en doğru şekilde başarmak değil midir?

On Emir'in emirleri ve insan Hakları arasındaki karşıtlık zaten On Emir ve “komşunu sev” komutu arasındaki gerilimde temel olarak yok mudur? Bu emir herhangi bir şeyi yasaklamaktan öte, Yaşa'nın sınırlarının ötesinde faaliyete çağırır, komşumuzu gittikçe daha fazla sevmeye zorlar – bu sevgi sadece komşunun imgesel boyutunda (*kopyamız*, ayna-resmimiz, İyi nosyonu adına ona empoze ettiğimiz, hatta ona “kendi İyiliği” için hareket ve yardım ettiğimizde bu izlediğimizin onun için neyin iyi olacağına ilişkin *kendi* düşüncemizdir) değil; sadece onun simgesel boyutunda değil (Hakların soyut simgesel öznesi), fakat onun Gerçek'inin tam da uçurumundaki Öteki olarak, gerçekten *insandışı* bir partner olarak Öteki, “irrasyonel”, radikal olarak kötü, kaprisli, tiksindirici, iğrenç...kısaca, İyi'nin ötesinde. Bu düşman-Öteki (On Emir'in emrettiği gibi) cezalandırılmamalı, fakat “komşu” olarak kabul edilmelidir.⁷⁷ (Tim Robbins'ın başarılı filmi *Ölüm Yolunda* “komşuya sevginin” tam da bu çıkmazını ortaya koyar: Rahibe Helen sonuna değin giderek, beş

para etmez ırkçı ve ölüm saçan ırz düşmanı pislik olan Öteki'nin insanlığını kabul eder.) Bu zahmetli “komşunu sev”meye karşı ikili savunma vardır: Rasyonalist-hümanist “anlayış” (Öteki'ndeki travmatik uçurumu sosyal, ideolojik, psikolojik, vb. koşulların sonucu olarak açıklayarak azaltmaya çalışırız.), ya da iktidar mücadelesi açısından alınması imkânsız, politikleştirilemez, dokunulamaza çevrilmiş komşumuzun radikal Kötü'lüğünün mutlak Ötekilik'e (örneğin, Holocaust'a) fetişleştirilmesi.

İnsan haklarının ve Gerçek olarak “komşunu sev”menin, nasıl On Emir'i aşma jestinin iki ayrı yüzü oldukları görülebilir: Nihai “insan Hakları öznesi”, yasanın ulaşabilmesinin ötesinde gerçek/imkânsız *Ding* [Şey] olarak tam da Komşu'dur – “(insan) hakkı” Yasa'nın ötesinde, öznellik uçurumunun sınırsız hakkıdır. Yasa'nın sınırları dışında komşuyu sevmeyi beyan etmenin Yahudi reddi, bu sevgiyi ayna-görüntünün bir narsisistçe (yanlış)-algılama derecesine düşürülmesinden koruma amaçlıdır – ancak, hem narsisistçe geri dönüşlerden kaçınıp ve hem de Yasa'nın sınırları dışında kalabilen, Şey *sıfatıyla* Öteki sevgisinin algılanması mümkün müdür? “Komşunu sev” komutuna nihai cevap *Evet!* tir: İmgesel ayna ilişkilennmeleri ve simgesel Yasa, tam da Gerçek *sıfatıyla* Komşu'ya karşı iki *savunma* biçimidir. Fakat, aynı zamanda insan Hakları'nın nasıl On Emir'in sadece karşısı olmadığı, ama bu Emirler tarafından *üretilen* “doğal ihlal”⁷⁸ olduğu görülebilir – On Emir bölgesi dışında insan Hakları için bir alan yoktur. Burada Yasa ve günah arasındaki bağıntıya ilişkin, Yasa'nın kendisinin nasıl günahkâr arzular ürettiği konusunda bir kez daha Aziz Pavlus'un ünlü pasajını anımsamak gerekir. Lacan'ın işaret ettiği gibi On Emir'in metni burada belirsizdir: “Benim huzurumda hiçbir Tanrı'ya tapmayacaksın”: Bu, Tan-

rı'nın huzurunun ötesinde, örneğin Canaan dışında, diğer tanrılara tapmanın imanlı bir Musevi için kabul edilmeyecek bir şey olmadığını mı kasteder?⁷⁹ Diğer deyişle, önemli noktanın sadece görünüşü kurtarmak mı olduğunu kasteder – sen büyük Öteki'nin seni göremeyeceği yerde, gizlice her şeyi yapabilirsin? Bu, On Emir'deki kıskanç Tanrı'nın, sadakatsız kocasına “Yap, ama ben hiçbir şey bilmeyeyim!” şeklinde mesaj gönderen bir kadın gibi olduğunu mu kasteder? Ve bu noktada Hıristiyanlık ne yapar? Sadece “Onun huzurunda değil” fakat aynı zamanda kalbimizin derinlerinde de Tanrı'nın emirlerine uymamızı isteyerek, doğal ihlali dahi yasaklamasıyla, Hıristiyanlık yalın biçimde “alanı kapatır” mı? Ya da o, bu vahşi Yasa/günah dolaşımını kırmak uğraşısında mıdır?

11 Merhametin Prensibi

Böylece, tekrar, –en iyi şekilde Pavluscu *agape* ile örneklenen– temel Hıristiyan jest nede mevcuttur? *Inquiries into Truth and Interpretation*'da Donald Davidson Merhametin Prensibi olarak adlandırdığı, “insan anlayışının merhametli olduğuna ilişkin varsayımın muhtemelen yanlış olarak ortaya çıkabileceği” düşüncesini geliştirir:⁸⁰ “Uzlaşmazlık ve uzlaşma benzer biçimde ancak büyük çoğunluk uzlaşmasının arka planında anlamlıdır”⁸¹ – yani, “büyük bir yanlışlığın olasılığını öncesinden reddedebilmemiz olgusu, yorumlamayı mümkün kılandır”.⁸² Davidson'un vurguladığı gibi bu varsayma sadece seçip ya da seçemeyeceğimiz değil fakat konuşmanın bir çeşit a priori'si, diğerleri ile iletişimde bulunduğumuz anda sessizce kendimizi uyarladığımız ve takip ettiğimiz bir çeşit ön-varsayımdır:

Merhamet bir seçenek değil fakat işleyen teoriye sahip olmanın bir koşulu olduğundan, onu onaylamakla büyük bir yanlışla düşüncemizi öne sürmek anlamsızdır.... Merhamet üzerimizde bir zorunluluktur; hoşlanalım ya da hoşlanmayalım eğer ötekilerini anlamak istiyorsak çoğu meselede onu doğrudan hesaba katmalıyız.⁸³

Davidson'ın Merhamet'in Prensibi dolayısıyla, Doğru'nun nihai garantisi olarak Lacancı "büyük Öteki"nin diğer adıdır ki yalan söylediğimizde ya da iletişimimizde partnerimizi kandırmaya çalıştığımızda dahi hilemizin başarısı uğruna başvurmamız gerekir. Fakat, son dönem öğretisinde Lacan'ın bu büyük Öteki'nin statüsünü iki kez şiddetle sınırladığını akılda tutmak gerekir:

- İlk olarak, daha 1950'lerin sonlarında o "kapitone noktası" olgusunu, büyük Öteki'nin tutarlılığını garantileyen transdantal-benzeri Ana-Gösteren'i nihai olarak *sahte*, gösterileni olmayan boş bir gösteren olarak vurgular. Bir topluluğun nasıl işlediğini hatırlamak yeterlidir: Topluluğun tutarlılığını garantileyen Ana-Gösteren, gösterileni üyelerin kendilerine bir muamma olan gösterendir – hiç kimse onun gerçekten ne anlama geldiğini bilmesede, herkes, mutlaka "hakiki şey" olduğu düşünülen ve dolayısıyla her zaman kullanılan bu şeyi her nasılsa ötekilerin bildiğini öngörür.... Bu mantık sadece politiko-ideolojik ilişkilerde (*cosa nostra** şeklinde değişik terimlerle: Ulusumuz, devrimimiz ...) değil, hatta grubun, anlamı

* Cosa nostra İtalyanca kelimesi kelimesine "bizim şeyimiz" demektir. Cosa Nostra ise İtalyan kökenli Amerikan mafya örgütü için kullanılır.

herkese açık olmayan, örneğin “bölünmüş özne” ya da “simgesel kastrasyon” gibi yaygın jargonlaşmış ifadelerle kendini tanımladığı bazı Lacancı örgütlerde dahi işlemektedir – herkes bu terimleri kullanır, ve grubu birbirine bağlayan şey, nihai olarak onların paylaştığı *cehalettir*. Lacan’ın vurguladığı, psikanalizin kuşkusuz, esrarengiz Ana-Gösteren üzerindeki, öznenin böylesi güvenli dayanağını *kırmasını* kolaylaştırması gerektiğidir.

- İkinci olarak –ve daha radikal biçimde– *Seminar XX: Encore*’da Lacan “hepsi-değil”in ve üniversalın kurucu istisnası mantığını geliştirdi.⁸⁴ Serinin (üniversala ilişkin elementlerin) ve onun istisnası arasındaki ilişkinin paradoksu sadece, “istisna, [üniversal] kaideyi kurar” olgusunda, her üniversal serinin bir istisnanın dışlanması gerektirdiği (bütün erkekler elden çıkarılamaz-devredilemez haklara sahiptir – deliler, sabıkalılar, ilkeller, eğitim görmemişler, çocuklar istisnasıyla...) olgusunda yatmaz. Daha doğrusu, hakiki diyalektiksel nokta, serinin ve istisnanın *direkt olarak çakışmasında* yatar: Seri daima “istisnaların”, seriye ait olmaya hak kazandıracak belirli bir olağanüstü kaliteyi gösteren varlıkların (kahramanların, cemiyetimizin üyelerinin, esaslı vatandaşların...) serisidir. Standart erkek baştan çıkarıcının kadınlar listesini hatırlıyalım: Onlardan her biri bir “istisnadır”, her biri bir özel *je ne sais quoi** olduğundan tavlannmıştır ve seri tam da bu istisna kişilerin serisidir....⁸⁵

* Je ne sais quoi: Fr. Tarif edilemez şey.

Bu matrisin benzeri, Lacancı semptom kavramının değişiminde de işlemektedir. Yani: Lacan'ın öğretisinin son döneminin daha önceki dönemlerden ayrılmasına en iyi şekilde semptom kavramının değişmiş statüsü sayesinde yaklaşılabılır: Önceden, semptom analitik yorumlamada ve onun aracılığıyla (en azından, ideal olarak) çözülecek bir patolojik yapıydı: Öznenin bir şekilde, bir yerde arzundan ödün verdiğinin işareti, ya da onun arzulama yeteneğini garantileyen simgesel Yasa'nın bozukluğu ya da eksikliğinin bir göstergesiydi. Kısaca, semptomlar simgesel Yasa'ya, büyük Öteki'ne tam entegre olmanın ideal olanıyla ölçülen bozukluklukların, karışıklıkların, *istisnaların* serileriydi. Fakat sonra, evrenselleşmiş semptom nosyonu ile Lacan, Yasanın "maskülin" mantığından ve bu mantığın kurucu istisnasından, içinde semptomların serisine istisna olmayan "feminin" mantık doğrultusunda paradoksal geçişi başarmıştır. Jacques-Alain Miller'a göre bu, Lacan'ın *Seminar XX*'deki evrenidir: Bu (Gösteren ile gösterilen, dürtülerin *jouissance*'sı ile Öteki'nin *jouissance*'sı, maskülin ile feminin arasında) radikal bir ayrışmanın evreni, içinde iki tarafın bağlantısını ya da çakışmasını garantileyen önce gelen Yasa olmadığından, sadece kısmi ve rastlantısal düğümler-semptomlar (kapitone noktası, çekim gücü noktası) bu iki alan arasında kısıtlı ve kırılğan ahenk üretebilir. Bu perspektifte "bir semptomun çözülmesi", arzulamanın tam kapasitesinin patolojik olmayan durumunu doğurmasından çok öte, muhtemelen, topyekûn psikotik felakete, öznenin dünyasının tamamının çözülmesine yol açar.⁸⁶ İçinde yaşadığımız simgesel alanın ahengini garantileyecek "büyük Öteki" yoktur: Sadece, dengeliliğin rastlantısal, yerel ve kırılğan noktaları vardır.

Semptomun bu iki nosyonu arasındaki fark –özel ve evrenselleş-

miş (“*sinthome*”)– Hitchcock’un *Vertigo*’sundaki son sahnesinin iki karşıt biçimdeki yorumlanmasını açıklar (Scottie kilise kulesinin en yüksek eşiğinde durmuş, saniyeler önce onun sonsuz aşkı Judie/Madeleine’nin içinde yok olduğu uçurumun boşluğuna bakmaktadır): Bazı yorumcular bunu bir mutlu sonun işareti olarak alırken (Scottie sonunda agorafobyasından kurtulup yaşamla mücadele etme gücüne sahip olmuştur) diğerleri ise çok acıklı durum olarak görürler (Eğer Scottie Judie/Madeleine’in ikinci kez kaybına dayanabilirse ancak bir ölü gibi yaşayan olarak dayanabilir). Sonuçta bu, Lacan’ın “kadın erkeğin bir semptomudur” tanımını nasıl yorumladığımızla ilişkilidir. Eğer “semptom” kavramını onun geleneksel anlamıyla (öznenin onun arzusuna ihanet ettiği olgusuna şahitlik eden bir patolojik formasyon) kullanırsak dolayısıyla bu son sahne bir mutlu sonu ifade eder: Scottie’nin Madeleine’e obsesyonu onun “semptomu”, etik zayıflığının işaretiydi ki ondan kurtulduğunda dolayısıyla etik tutarlılığı eski haline dönmüştür. Eğer “semptom” terimini daha radikal anlamıyla kullanırsak, dolayısıyla –eğer Judy/Madeleine onun *sinthome*’u ise– bu sahne bir felaket sonu ifade eder: Scottie onun *sinthome*’undan yoksun kaldığında bütün dünyası yıkılır ve asgari tutarlılığını kaybeder.

Bu değişme, bu büyük Öteki’nin transandantal-benzeri statüsünün sarsılması, *merhameti* nasıl etkiler? Bu sarsılmadan sağlam çıkan, terimin Hristiyan anlamına çok daha yakın merhamettir. (Bu Hristiyan merhamet Lacan’ın *Seminar XX*’de bahsettiği “sevgi”dir.) Bu anlamda, Davidson’un semantik merhameti Hristiyan merhamete nasıl ilişkilendirir? İlk bakışta, onlar İmgesel-Simgesel ku-

tuplaşması çizgisinde birbirlerine karşıt görünüyor olabilirler: Davidson'un merhameti iletişimsel ilişkimizde a priori öngürülmüş güvenin saf olarak simgesel (ya da, daha kesinlikle, anlamsal) fonksiyonunu gösteren ve açıkça daha resmi iken, Hıristiyan merhamet, özdeşleştirdiğimiz komşumuza imgesel şefkat düzeyinde işlemez mi? Fakat, ya Hıristiyan merhamette, gerçek *sıfatıyla* Öteki'nin (öznenin) boyutuna daha yakın olan, başka bir boyut işlemekteyse? İki arasında, temel resmi ayrım, anlamsal merhametin dilde bir çeşit a priori, resmi ve evrensel, her zaman zaten orada olmasıyken, Hıristiyan merhamet ise ender ve kırılğan, mücadele edilerek elde edilen ve tekrar tekrar kazanılan bir şey olmasıdır. Hatta Hıristiyanlar arasında dahi onun özüne ilişkin karışıklık çok bulunmaktadır. Bu sebepten onu tanımlamanın belki en iyi yolu tersine gitmek; bugün gerçekten Hıristiyan konumu tehdit eden görünürde Hıristiyan eğilimlere odaklanarak başlamaktır.

Çok iyi bilindiği gibi Grail miti dini-ideolojik "öncekini-uyarlama"ya [ex-aptation] (Stephen Jay Gould'un ortodoks Darwinizm eleştirisi olarak geliştirdiği terim) örnek olgudur: Bu mit bereket sağlayan ve dönemsel yeniden canlılık ve yenilenmeler getiren pagan sihirsel obje nosyonunu Hıristiyan alana tekrar-yerleştirir. Richard Wagner, son operası *Parsifal*'de benzer süreci *geriye-doğru* başarır: İsa'nın ölümünü ve Kutsal Cuma mucizesini dönemsel ölüm ve tekrardan-doğuşun pagan miti olarak yorumlar. Bu davranış tam anti-Hıristiyan bir jesttir: Pagan kozmik Adalet ve Denge nosyonundan kopmasıyla Hıristiyanlık aynı zamanda Tanrı'nın ölüm ve tekrardan doğumunun pagan düşüncesinden de kurtulur – İsa'nın ölümü pagan tanrının dönemsel ölümü ile aynı *değildir*; o, ölüm ve tekrardan doğmanın döngüsünde bir kırılmaya, Ruhulkudüs'ün ta-

mamıyla değişik bir boyutuna geçişe işaret eder. Bu sebepten, insan, otantik Hristiyan değerlere dönmek kisvesinde ki, bugünün “fundamentalist” Hristiyanlarının hepsine model olan *Parsifal*’ın, tam da bunun karşıtını yaptığı ve Hristiyanlığın bu yıkıcı özüne ihanet ettiği iddiasına kapılıyor.

Hristiyanlık hangi düzeyde, gerçekten insan hak ve özgürlükleri için temel sağlar? Dinlerin tarihinde, bir şekilde basit biçimiyle korsa *global* ve *universal* arasındaki karşıtlığın ekseninde iki temel eğilim fark edilir. Önce, bir taraftan, topluma uygulanmış, içinde her üyenin kendine ait yeri olduğu ahenkli yapı imajı üreten Tanrısal hiyerarşik kozmik prensipler düzeni, pagan Kozmos vardır. Burada en yüksek İyi, Prensip’lerin global ahengiyken, Kötü, tek Prensip’in ötekilerin zararına (maskülin Prensip’in femininin zararına; Mantık’ın His zararına ...) aşırı uygulanması uğruna bu prensiplerin yolundan çıkması ya da bozulmasını temsil eder; ve sonrasında, yoldan çıkan elementi ezerek, vazgeçilemez merhametsizliği ile tekrar işleri yoluna koyan Adalet işleyişi sayesinde kozmik ahenk yeniden kurulur. Sosyal bünyeye ilişkin olarak birey, sosyal yapıdaki kendi özel konumuna uygun davrandığı sürece (yiyecek ve barınak sağladığı için Doğa’ya, ona baba gibi bakan üstlerine saygı gösterdiğinde) “iyi”dir; ve, bazı özel tabaka ya da bireylerin konumlarından tatmin olmadıklarında Kötü ortaya çıkar (çocuklar ailelerine, hizmetçiler efendilerine artık itaat etmez, bilge yönetici kaprisli, acımasız tirana dönüşür...). Pagan Bilgelik’in tam özü onun hiyerarşik olarak emredilen Prensip’lerin bu kozmik ahengini kavrayışında; daha kesin olarak, kozmik felaket (yoldan çıkma) ve sadece cezalandırma sayesinde Düzen’in yeniden inşasının sonsuz döngüsü düşüncesini kavrayışında yatar. Belki de, böylesi kozmik düzenin en çok işlenmiş ör-

neği, önce kast sistemi kılığında sosyal yapıya, ve sonra da organların ahenkli hiyerarşisi (kafa, eller, karın ...) kılığında başlı başına organizmanın kendisine uygulanan antik Hindu kozmolojisi; bugün, böylesi tavır, çok sayıda New Age doğa ve toplum bakışında yapay olarak yeniden canlandırılmıştır.

Hristiyanlığın (ve, kendi biçiminde Budizmin) bu global ahenkli kozmik Yapı'ya getirdiği, ona tamamıyla yabancı ve Pagan kozmoloji ölçülerine göre değerlendirildiğinde korkunç bir çarpıklıktan başka bir şey olmayan prensiptir: Bu prensibe göre her birey üniversallığın (nirvananın, Ruhulkudüs ya da günümüz insan Hakları ve özgürlüklerinin) *doğrudan* kullanımına sahiptir: Global sosyal düzendeki özel yerim hesaba katılmaksızın *direkt olarak* bu üniversal boyutta hak sahibi olabilirim. Bu sebeple, Buddha takipçilerinin toplumundaki insanlar, şöyle ya da böyle bir şekilde sosyal düzenin hiyerarşisini kırmış ve onu esas itibarıyla *önemsiz* olarak ele almaya başlamıştır: Buddha, müritlerini seçerken, anlamlı olarak kastları ve hatta seksüel ayrılıkları da (doğru, biraz tereddüt ettikten sonra) önemsememiştir. İsa'nın da, Aziz Luka İncili'ndeki skandal olan, "Bana gelen her kim olursa olsun, baba ve annesinden, karısı ve çocuklarından, erkek ve kız kardeşlerinden –evet, hatta kendi hayatından– nefret etmiyorsa o benim müridim olamaz" (14: 26) kelimeleri benzer yolu işaretlemez mi? Burada söz konusu olan, kuşkusuz kıskanç ve gaddar bir Tanrı tarafından talep edilen yalın acımasız bir nefret ilişkisi *değildir*: Aile ilişkisi burada metaforik olarak sosyo-simgesel ağın tümüne, global Şeylerin Düzeni içinde yerimizi tayin eden herhangi belirli etnik "varlığa" tekabül eder. İsa'nın dayattığı "nefret" dolayısıyla sevgiye bir çeşit sahte-diyalektiksel karşıtlık değil, fakat derin anlama gücüyle, Aziz Pavlus'un 1. Korintliler

ler 13'de *agape* olarak tanımladığı inanç ve umut arasında temel aracı kavramın direkt olarak ifadesidir: Sevginin kendisi, içinde doğduğumuz organik toplumdaki “bağlantıyı kesmemizi” emreder – ya da Pavlus'un koyduğu gibi, bir Hristiyan için ne erkek ne de kadın; ne Yahudi ne de Yunanlı vardır.... Dolayısıyla tamamıyla kendilerini Yahudi “milli öz” ile özdeşleyenlerle birlikte, Yunanlı filozoflar ve global Roma İmparatorluk taraftarları için de İsa'nın ortaya çıkışının bir saçma ve/veya travmatik skandal olduğuna şaşmamalıdır.

Burada pagan bilgelige göre Hristiyan konumun nasıl tamamıyla heterojen olduğu görülebilir: Pagan bilgeliliğin nihai anlayışının, onun tam da Kötü'nün kaynağı olarak kınadığı karşıtların rastlantısının (evren primordiyal Temel'in derinliğidir ki orada –İyi ve Kötü'nün, görünüş ve gerçekliğin karşıtlığından bilgenin kendisi ile *maya*'nın* illüzyonunda yakalanmanın ahmaklığı arasındaki ana karşıtlığa kadar– bütün “sahte” karşıtlıklar rastlaşırlar) açıkça karşıtı olarak Hristiyanlık, Kötü'nün kaynağı olarak pagan bilgelik neyi kınıyorsa en yüksek eylem olarak koyar: *Ayrışmanın*, sınır çekmenin, Bütün'ün dengesini bozacak bir olguya bağlı olmanın jesti. Primordiyal Tek-Bütün'ü idrak etme konusunda Hristiyan anlayışın “yeterince derin” olmadığı şeklindeki Pagan eleştiri böylece meseleyi kavramaz: Hristiyanlık Tek-Bütün olanın dengesini bozan mucizevi Hadise'dir; o tam da *evrenin ahenkli döngüsünü rayından çıkaran Farklılık*'in şiddetsel zorla içeri girmesidir.

Bu bakımdan, birkaç ilgi alanından biri, “Kötünün kaynağı” sorusunu cevaplama çabasında bir film olduğundan, George Lucas'ın

* Hinduizmde büyü.

Star Wars I: Gizli Tehlike'nin güçbela gizlenmiş ideolojik belirsizliğine bakmak enteresan olabilir: *Darth Vader nasıl Darth Vader oldu*, yani, nasıl Anakin Skywalker, bu sevimli çocuk, kozmik Kötü'nün canavarca aracına dönüştü? Burada iki ipucu can alıcıdır: Birincisi genç Anakin'in "İsalojiksel" özellikleri (annesi ona günaha girmeden hamile kaldığını ima eder; kazandığı yarış açıkça *Ben Hur*'daki ünlü chariot yarışını, "İsa'nın hikâyesi"ni anımsatır): İkinci olarak onun "Gücün dengesini yeniden kurma" potansiyeline sahip olan bir kişiyle özdeşleştirilmesi olgusudur. *Star Wars*'ın ideolojik evreni New Age pagan evren olduğundan Kötü'nün ana kişinin İsa'yı yankılaması gerekliliği kayda değerdir – pagan ufukta İsa Hadisesi bütünüyle skandaldır. Daha ötesi, –Hegelci çizgi doğrultusunda– ya Anakin'in "Güç'ün dengesini yeniden kuracak" önszcisini kaçınılmaz yanlış kavrama olarak değil fakat *doğru* anlayış olarak alırsak? Ya, dengenin fazlalıkla *İyi'nin lehinde olduğu* pagan dünyanın bunalıcı karakteri onun *radikal Kötü boyutundan yoksun olmasında* yatıyorsa? Bu, Schelling'in *Weltalter*'de –en azından üstü kapalı olarak–, İsa'nın çıkışını pagan evrenin, içinde bütün farklılıkların nihai tek derinlik tarafından yutulduğu sonsuz dolaşım girdabının, ahengini bozan *Ent-Scheidung* (farklılaştıran karar) hadisesi olarak yorumladığı tezi değil miydi?

12 İsa'nın Ayırışması

Sosyal hiyerarşinin bu askıya alınmasının önemini vurgulamak amacıyla (ondan önceki Buddha gibi) İsa özellikle sosyal hiyerarşinin en altındakilere, sosyal düzenin dışındakilere (dilenciler, fahi-

şeler ...) yeni cemiyetinin örnek ve ayrıcalıklı üyeleri olarak hitap eder. Açıkça düzensizlerin kolektifi olarak kurulmuş bu yeni toplum, dolayısıyla, yerleşik olan her türlü “organik” grubun taban tabana zıddıdır. Belki de, böylesi toplumu hayal etmenin en iyi yolu, onu, cüzamlılardan, sirk ucubelerinden ilk bilgisayar hacker’larına değin geçmişten ve bugünden bildiğimiz diğer düzensizlerin “eksantrik” toplulukları doğrultusunda almaktır ki bu gruplarda damgalanmış bireyler gizli dayanışma bağı ile birleşirler. Bu toplulukları ayrıntıyla belirtmek için Freud’un kendisine danışabiliriz – o, *Kalabalığın Psikolojisi*’nde kalabalık formasyonunun iki örneğini verir: Kilise ve Ordu. Çoğunlukla, ikisi eşdeğer olarak, aralarında ayrım gözetmeksizin alınır. Ya bu ayrım, Lacan’ın farklılıkların yapısı ve eşitliklerin antagonistik mantığı arasındaki karşıtlık çizgisinde eğer çok önemli ise? Kilise globaldir: Ordu, zıtlık üzerine, Onlar ve Bizler karşıtlığına, eşitlikçi evrenselliğe (Onlar’la, yani Düşman’la karşı karşıya olduğumuzda hepimiz nihai olarak eşitizdir) yoğunlaşmış, dolayısıyla asli olarak dışlayıcı ve ötekini yok etmeye yatkınken; Kilise temel olarak ekümenik, hoşgörülü, uzlaşmalara yatkın, herkesi-içeren, kazançları alt-gruplarına bölüştüren, hiyerarşik farklılaşmış konumların dayatıldığı bir ağ, planlı bir Kurum’dur. Kuşkusuz bu teorik bir karşıtlıktır: Empirik olarak, bu çizgi kolaylıkla bulanıklaşabilir, sık sık karşımıza çıkan militan bir Kilise olabileceği gibi tersine Kilise-benzeri tüzel sosyal kurum olarak işleyen bir Ordu da olabilir.

Buradaki temel paradoks, empirik kurumlar bağlamında bu iki topluluğun mütemadiyen esas yerlerini değiştirmeleridir: Kilise sık sık ordu gibi işlev görmeye yatkınlaşır ya da bunun tersi olur. On iki ve on üçüncü yüzyıllarda, kiliselerin kurulduğu sosyal düzeni tehdit

eden yıkıcı-karşıt topluluklar olarak ortaya çıkan manastır yapılanmaları ve bir kuruluş sıfatındaki kilise arasındaki gerilimi ve Kili-se'nin kendi içindeki bu aşırılığı barındırmasının ve bu tamamıyla dini Hadise'yi (Aziz Francis tarafından kurulmuş ilk hareketlerden biri gibi) Kendi-varlığının düzeninin sınırları içinde yeniden yazmasının bütün zorluklarını söylemek yeterlidir.... Bu karşıtlık Lacancıların Internatinonal Psycho-Analytical Association (Uluslararası Psikanaliz Derneği) ile ilişki biçimini karakterize etmez mi? IPA, insanları rütbelerinden aforoz eden, kendini gerçekten tehlikede hissettiğinde sınırsız tartışma ve uzlaşmalara yatkın bir çeşit psikanalitik Kilise'yken, tersine, bir kavgacı grup, şiddetle tekrardan fethetmeye çalışan, Biz ve Onlar arasındaki zıtlık ile tanımlanan, IPA'nın hoşgörülü zeytin dalını (geri gel kabul edeceğiz senifakat yalnız sen de, taviz vererek eyleminin özünü değilse bile biçimini hafifçe değiştir....) reddeden ve savuşturan Lacancılar ise psikanalitik Ordu'dur. Freud'un koyduğu *wo es war, soll ich werden**, politik mücadeleler bağlamında dolayısıyla şöyle de okunabilir: Kili-senin olduğu yere Ordu'nun varması gerekir.

Adaletin dengesini yeniden-kurmayı amaçlayan intikam ya da cezalandırmanın döngüsel mantığını bozan İsa'nın açıklamalarının da bu bağlamda okunması gerekir: Onda "Göze göz!" yerine "Sağ yanağını tokatlayana sol yanağını da çevir!"i bulmaktayız – burada işaret edilen ahmak mazoşizm, aşağılanmanın çaresiz kabulü değil fakat sadece *denge*nin *tekrardan-kurulmasının döngüsel mantığının kırılmasıdır*. Aziz Pavlus dini toplumun bedenci metaforunu ima ettiğinde, onu tersine çevirerek düzenini nasıl bozduğunu gözlemlemek

* Alm. Onun olduğu yerde gelmem gerekir [var olmam, kendim olmam gerekir].

ilginçtir: “Tanrı vücudu öyle düzenledi ki en değersiz saydığımız organlara en yüksek itibarı verdi.” (1. Korintliler 12:24) – yani, dini toplumda sosyal hiyerarşi baş aşağı yansıtılarak böylece en aşağıdaki en yüksek itibara hak kazanır.

Kuşkusuz burada, psikanalizin sapkın ayartılma olarak adlandırıldığından kaçınmaya dikkat edilmesi gerekir: Sosyal bedenden bu “çıkariş”, en aşağı sınıfı *toplumun en aşağısı olduğu için* (onların bu konumda *kalmasına* gizli istem) severiz şeklindeki sapkınlığa dönüşmemelidir – bu biçimde, hiyerarşik sosyal bünyeden “çıkarmaz” fakat sadece tersine çevirip, kafasının üzerine koyarız ve üzerinde parazit olmaya devam ederiz (bu sapkın mantık bir ortaçağ tarikatı tarafından ekstrem noktasına getirilmiştir, öyle ki, derneğin üyeleri “insandaki en düşük şey” ile sevecen dayanışmayı vurgulamak amacıyla, konuyu üye dostlarının dışkılarını yemeye vardırılmışlardır). Ve (kuşkusuz, başka düzeyde) benzer “ayırışma” ihtiraslı seksüel aşkta da işlemez mi? Böylesi bir sevgi sosyal hiyerarşiyi un ufak etmenin en güçlüsü değil midir? Romeo ve Juliet, balkon sahnesinde, kendi aile adlarından (Montague, Capulet) feragat ve nefretlerini acıklı bir şekilde dile getirdiklerinde ve böylece kendilerini özel (aile) sosyal konumlarından “çıkardıklarında” sevginin doğrudan ifadesi olarak “ebeveynlerden nefretin” mükemmel örneğini sunmazlar mı? Daha da ötesi, benzer bir şeyle, bağlı bulunduğumuz toplulukları oluşturan bir dizi karmaşık ilişkiler içindeki konumumuza bağlı olmadan hepimiz demokratik kolektifin doğrudan üyeleri olduğumuz demokratik “çıkariş”ta da karşılaşmaz mıyız?

Fakat Hristiyanlık, bir ileri adım daha atıp ve sadece sevgili adına ebeveynlerden nefreti değil, fakat düşmana sevginin diyalektiksel ters çevirimi içinde “sevgide ve sevgisizlikte *sevgiliden nefret*”i

emretmez mi?⁸⁷ Bunu anlamamanın doğru yolu açık bir soru sormaktır: Nefret etmem istenen, sevgili ötekideki *hangi boyuttur*? Oidipal aile geriliminde, babaya nefreti ele alalım: Tekrar tekrar gördüğümüz gibi, oğul, gerçekten paternal otoritenin gölgesinden kurtulduğu anda bu nefret yok olur ve babaya karşı yeni bir anlayış ortaya çıkar – nefret, çocuğun babayı artık kendisinin sosyo-sembolik yapısının somutlaşması olarak değil ama bu yapıdan “çıkarılmış” savunmasız özne olarak gördüğü anda yok olur. Bu anlamda hakiki aşkta “sevgiliden sevgisizlikte nefret et”miş olurum: Özgün bir kişi olduğundan ona karşı sevgimin sayesinde onun sosyo-simgesel düzene yazılmasının boyutundan “nefret” ederim. Fakat, burada ortaya çıkabilecek hassas bir yanlış anlamadan kaçınmak için: *Agape*’nin bu “çıkarılması” hiçbir şekilde, kişinin “sahte” simgesel sözlerle aldırnaması ve komşusunu özgün insanlığı içinde, yani onun “sosyal rollerinin”, ideolojik görev ve maskelerinin ardındaki “gerçek insan birey”i görmesi gerektiği biçiminde sıradan “hümanist” düşünceyle uzaktan yakından ilişkisi yoktur – bu noktada Aziz Pavlus, onun “teorik anti-hümanizm”inde oldukça kararludur:

Artık, kimseyi insan ölçülerine göre tanımayız; İsa’yı böyle tanıdıksa da, artık şimdi öyle tanımıyoruz. Şöyle ki, eğer bir kimse İsa’da ise o yeni yaratılıştır; eski şeyler geride kaldı; işte her şey yeni olmuştur! (2. Korintliler 5: 16-17)

Bu “ayrışma”da, komşu, inananlar topluluğunun (“Kutsal Ruh”un) tekil üyesine indirgenir – Althusserci-Lacancı karşı sav kullanılırsa, “gerçek” bireye indirgenen simgesel özne değil, birey (“kimliğinin” bütün değerleriyle) *öznelliğin tekil noktasına* indirgenmiştir;

bu sıfatla, “ayrışma” aslında “simgesel ölümü” kapsamaktadır– kişi, geleneklerimizi, sosyal “varlığımızı” düzenleyen “yasa için öl”melidir. (Aziz Pavlus) Burada, *yüceltimin* jestini, geçmişin izlerini silmeyi (“eski her şey geride kaldı”) ve yeni baştan bir sıfır-noktasından başlamayı işaret eden “yeni yaradılış” terimi anlamlıdır: Sonuç olarak, bu “ayrışma”da, Yeni Başlangıç’ın koşulu olarak, *ölüm dürtüsünün*, radikal olarak “iyi kötü her şeyin temizlenmesinin” bir korunç *şiddeti* de işlemektedir.

Sevginin doğrudan ifadesi olarak böyle bir “çıkarış”ın, içinde bütün somut farklılıkların sihirli bir biçimde yok olacağı idealleştirilmiş Romantik evrene kaçışla hiçbir ilgisi yoktur – tekrar Kierkegaard’ı alıntılırsak: Hiçbir şeye inanmayan ve buna rağmen hep kandırılan güvensizliğin tersine “*sevgi her şeye inanır – ve hiçbir zaman kandırmaz*”⁸⁸ Etrafındakilere inanmayan kişi, paradoksal biçimde tam da bu küçümseyici inançsızlığıyla en radikal kendini-kandırmanın kurbanı olur: Lacan bunu *les non-dupes errent** olarak koyabilirdi –gerçekten inanan, görünüşe, görünüşten “parlayan” sihirli boyutta inanırken, küçümseyici ise her ne kadar fani, kırılgan ve yakalanması zor olsa da görünüşün gerçekliğini/etkinliğini kavrayamaz– o, Öteki’nde ötekinin kendisinin farkında olmadığı İyilik’i görür. Burada görünüş ve gerçeklik artık birbirlerine karşıt değildir: Tam da görünüşe güvende, seven kimse ötekinin onun gerçekten olduğunun diğer şeklini görür ve onu tam da zaafı için sever ve bu zaaf-lardan nefret etmez. Bu noktaya ilişkin olarak, gerçekliğimizi oluşturan aldatıcı görünüşler, kırılganın altındaki Mutlak Boş-Öz-Temel’in Oryantal düşüncesi, katı, durağan, aptalca orada olanın sıra-

* Kanmayanlar kaybeder.

dan gerçeklik ve Mutlak'ın ise tamamen kırılğan ve kaygan olduğu düşüncesine karşıt olarak alınması gerekir. Bu Mutlak olan nedir? Kısa süren deneyimlerde bize görünen bazı şeyler – örneğin, güzel bir kadının incelikle gülümsemesi ya da hatta, tersine çirkin ve ka-ba görünebilen birinin sıcak, sevecen gülüşü: Bu tür olağanüstü, fa-kat aşırı boyutta kırılğan anlar içinde, gerçekliğimiz arasından bir başka boyut sızar. Mutlak kolayca yıpranacağı gibi; parmaklarımızın arasından çok rahatlıkla kayar ve ona bir kelebekmiş gibi özenle davranılmalıdır.

Buradaki farklılık, Lacancı terimlerle, *idealleştirme* ve *yüceltim* arasında olandır: Hakiki sevgi, sadece Şey'in, koşulsuz Öbje'nin ye-rine koyduğu sevgiliyi o ne ise öyle kabul ederken; sahte idolleştir-me ise idealleştirir, ötekinin zayıflığına gözlerini kapar –ya da terci-han, ötekinin *öyle olmasına* gözlerini kapar, sevgiliyi kendi fantaz-magorik yapılarını yansıtacağı boş ekran olarak kullanır. Her gerçek Hıristiyanın bildiği gibi sevgi bir sevgi *çabasıdır*– onunla, içinde doğduğumuz belli düzen ile özdeşleşmeyi zorlayan ataletten kendi-mizi tekrar tekrar kurtarmak zorunda olduğumuz, yinelenen “ayrış-manın” zor ve çetin çabasıdır. Sevecen Hıristiyan sevgi çabası saye-sinde, şimdiye değin, çok bela olmaması için tarafımızdan hoş görü-len hatta alçak gönüllülükle desteklenen rahatsız edici yabancı bir beden, ezilmiş rüya ve arzularıyla beraber bir öznenin farkına va-rırız – günümüz “fundamentalizmleri”, özellikle de kendilerini Hı-ristiyan olarak sunanlar tarafından tehdit edilen *bu* Hıristiyan ayrış-ma geleneğidir. Faşizm de nihai olarak, düşmana sevgiyi dışlayıp kişinin kendi etnik toplumu ile topyekûn özdeşleşmesini işleyen pa-gan törelere dönüşü kapsamaz mı?

Şimdi nihai karşı görüşe de cevap verebilme konumundayız: Hı-ristiyanlık her şeye rağmen sosyal oyuna katılımı destekleyip (nihai

bağlılığın Tanrı'ya olsa dahi ülkenin yasalarına uy) dolayısıyla varolan düzende ideal öznelere üretmez mi? Diğer bir deyişle, aşağıdaki pasajın ileri sürmeye çalıştığı gibi, Hristiyan “ayrışma”, *Bhagavad-Gita*'daki eski Hindu “iç mesafeyle davranış” (amaca ulaşmada fark gözetmeksizin bir eylemi başarmanın meziyeti) ile nihai olarak aynı değil midir?

Verilen süre azaldı: Bundan böyle karıları olanlar karıları yok gibi, ve yas tutanlar yas tutmuyor gibi, ve sevenler sevinmiyor gibi, ve satın alanlar malı yok gibi ve dünyadan yararlananlar mümkün olduğunca yararlanmıyor gibi olsunlar; çünkü bu evrenin şimdiki biçimi geçicidir. (1. Korintliler 7: 29-31)

Cevap, Hristiyan “çıkarış” içsel dini düşüncelere ilişkin tavır *değil* ister istermez bir *alternatif* toplum kurulmasına yol açan aktif sevgi *çabasıdır*. Dahası, varolan düzenin doğal ihlali olarak işleyen sembolik kurallardan kurulu karnaval tarzı faşist “çıkarışın” açıkça karşıtı olarak *hakiki Hristiyan ayrışma çok fazla olarak açık yasaları değil ama yasaların üstü kapalı hayalet-vâri müstehcen eklerini askıya alır*.

13 “Yapmalısın, Çünkü Yapabilirsin!”

Bu önemli noktayı iyi bilinen zevksiz Hitler savunusu örneğiyle açalım: “Doğru, Hitler Almanya'yı Yahudilerden temizlemeye çalışmak gibi bazı korkunç şeyler yaptı fakat her şeye rağmen unutmamalıyız ki o otobanların inşası, trenlerin zamanında gelmesi gibi iyi

şeyler de yaptı!” Bu savunmanın mantığının özü resmi olarak anti-Semitik şiddeti reddetse de üstü örtülü olarak anti-Semitiktir: Anti-Semitik vahşeti otoban inşalarıyla kıyaslama mantığı, iki olguyu birlikte, “Evet biliyorum ama yine de buna rağmen.....” şeklindeki bir anlatımda ortaya koymak, Hitler’in otoban inşasını övmenin yer değiştirmiş biçimde onun anti-Semitik tedbirlerini övmek olduğunu açıkça gösterir. İlk söylenenin terimlerini *tersine çeviren* Hitler eleştirisi (bazı ekstrem muhafazakâr ekolojik çevrelerde popüler olan) görüşü daha kabul edilebilir değil, fakat her ne kadar eleştiri tarzında olsa bile daha da güçlü bir Hitler *savunmasıdır*: “Doğru, Hitler Almanya’yı Yahudilerden temizlemeye çalışmak gibi bazı iyi şeyler yaptı ama buna rağmen Almanya’nın doğasını mahveden otobanlar inşa etmek gibi bazı korkunç şeyler yaptığını da unutmamalıyız....” Ve aşırı-Sağcı ırkçı şiddetin faillerinin standart savunmasının asli içeriği de benzer ters çevirme değil midir: “Doğru Afrikan-Amerikalıların linç edilmesine katıldı ama unutmamak gerekir ki o aynı zamanda düzenli olarak kiliseye giden iyi ve samimi evli barklı adamdı...” – bunun yerine, okunması gereken: “Doğru, iğrenç Afrikan-Amerikalılardan kurtulmaya çalışmak gibi iyi şeyler yaptı buna rağmen unutmamalıyız ki düzenli kiliseye giden, sıradan evli barklı kimsedir o...”. Bu ters çevirmenin anahtarı her iki biçimde de genel olarak bilinen ve kabul edilen ideolojik içerik (otobanların inşası, kiliseye gitmek) ve onun reddedilmiş geri planı (Holocaust, linç etmeler) arasındaki gerilimle ilişkili olmamızdır: Bu söylemin ilk standart versiyonu genel içeriği verip altında yatanı (gizli olarak empoze ederek) reddederken ikinci versiyon ise açıkça genel yönü kabul etmeyip altında yatan iğrenç olanı empoze eder.

Böylece, “resmi” genel simgesel anlatım alanı ve onunı hayalet-

vâri çifti şeklindeki ikilik bağlamında, genel simgesel alan simgesel Yasa ile düzenlendiği kadarıyla onun hayalet-vâri çiftinin acayip boyutunda ne çeşit yasa işlemektedir? Kuşkusuz ki cevap *süperego*-dur.⁸⁹ Burada, hatırlanmalıdır ki Lacan'ın nihai sorunsalı simgesel Yasa ve Yasa tarafından ulaşılması yasaklanan (nihai olarak paternal Yasa tarafından yasaklanan maternal Şey) imkânsız/gerçek Şey'in arasındaki gerilim değil – bunun ötesinde (ya da daha iyisi, altında) yatan “Yasayı yapan” acayip Şey'in kendisidir:

Das Ding zaten yasayı yapan olarak kendini bilinçdışı deneyim düzeyinde sunar... O, içinde öznenin hiçbir yerden teminatı olmayan bir kaprisli ve keyfi yasadır, kehanetin yasasıdır, simgelerin yasasıdır.⁹⁰

Böylece bundan böyle, *das Ding*'e, yasaklayıcı Yasa tarafından oluşturulmuş, karanlık öte olarak sahip olamayız: Nihai korkunçluk, direkt olarak “yasayı yapan” gerçek Şey'in kendisidir. Ve, Şey *jouissance*'a tekabül ettiği kadarıyla, Şey'in kendisinin Yasa'sı olan bu Yasa, kuşkusuz, emri imkânsız “Haz al!” uyarısı olan yasa, süperegodan başka bir şey değildir. Bu boyut aynı zamanda imkânsız amaç sonsuz kez yaklaşmanın Kantçı mantığının öteki yüzüdür: Kantın ufkunda Yasa-Şey adeta Kant'ın Sadecî öteki-yüzünü/doğrusunu, Şey'in kendisinin Yasa'sı olan sapkın Yasa'yı gösterirken Şey ulaşmaz, Yasa'nın ötesinde bir boş olarak kalır.

Ahlaki yasakların süperego askıya alınması bugünün “postmodern” milliyetçiliğinin önemli özelliğidir. Burada, tutkulu etnik özdeşleşmenin, modern laik global toplumun yanıltıcı güvencesizliğinde sağlam değer ve inançları restore ettiği şeklindeki klişenin

tersine çevrilmesi gerekir: Milliyetçi “fundamentalizm”, gizli, üstü güçbela örtülmüş *Belki Yapabilirsin!* in uygulayıcısı olarak çalışır. Bugünün görünüşte hedonist ve hoşgörülü postmodern yansıtmacı toplumu, paradoksal olarak, güya bizim iyiliğimiz için olan kural ve yasalar (yemek ve sigara konusunda kısıtlamalar, seksüel tacize karşı yasalar...) tarafından gittikçe artarak ayrıışmış olduğundan birtakım tutkulu etnik özdeşleşm'e referans bizi daha fazla kısıtlamaktan öte, tercihan özgürleştirici çağrı “Belki Yapabilirsin!” olarak fonksiyon gösterir – (On Emir'i değil, ama) bir liberal hoşgörülü toplumun katı düzenlemelerini belki çiğneyebilirsin; istediğin her şeyi yiyip içebilirsin; liberal Siyaseten Doğruluk'un yasakladığı patriarkal töreleri uygulayabilir; hatta nefret edebilir, kavga edebilir, öldürebilir ve tecavüz edebilirsin.... Bugünün milliyetçiliğinin bu sapık sahte-özgürleştirici etkilerinin –acayipçe hoşgörülü süperegonun, sosyal-simgesel yasanın açık yapısını nasıl desteklediğinin– tamamıyla farkına varmadığımızda kendimizi onun gerçek dinamiklerini kavrama başarısızlığına mahkûm ederiz.⁹¹ Bu, kısa bir süre için Miloseviç'in Medya ve Tanıtma Bakanı olan ileri gelen Sırp köşe yazarı Aleksandar Tijaniç'in “Miloseviç ve Sırlar arasındaki acayip şekildeki “ortak yaşam”ı nasıl tanımladığıdır:

Miloseviç genelde Sırlara uygun düşer. Onun idaresi döneminde Sırlar çalışma saatlerini ortadan kaldırdılar. Hiç kimse hiçbir şey yapmaz. O, karaborsa ve kaçakçılığın filizlenmesine izin verdi. Devlet TV'sine çıkıp Blair, Clinton ve diğer “dünya büyüklerinin” herhangi birisini aşağılayabilirsin... Daha da öte Miloseviç bize silah taşıma hakkını verdi. O problemlerimizi silahla çözmeye hakkını verdi. Çalıntı ara-

ba kullanma hakkını da verdi.... Miloseviç Sırpların gündelik hayatını mükemmel bir tatile çevirdi ve mezuniyet gezisindeki liseli gençler gibi hissetmemizi sağladı – ki bu da ne yaparsan yap, hiçbir şeyin, ama gerçekten hiçbir şeyin cezalandırılamıyacağı anlamına gelmektedir.⁹²

Süperego, bu hoşgörülü “Yapabilirsin!”in emredici “Yapmalısın!”a, tam müstehcen ters çevrilmesi, izinli hazzın emredilen hazza dönüştüğü noktadır. Kant’ın kayıtsız şartsız etik emir, *Du kannst, denn du sollst!* (Yapabilirsin [görevini] çünkü [yapmak] zorundasın!) formülünü hepimiz biliriz; süperego bu Kantçı *Yapabilirsin çünkü zorundasın!*’ı, *Yapman gerekir [yapmalısın] çünkü yapabilirsin!*’e dönüştürür. Bu, psikolojik ketlemeler ile ilgili bütün problemleri atlayarak erkek ereksiyonunun kapasitesini saf biyokimyasal yolla restore etmeyi vadeden talihsiz Viagra olgusundan başka bir şeyle daha iyi açıklanamaz: Böylece, ereksiyon sorununu viagra hallettiği için başka hiçbir bahane olamaz: Seksten haz almak zorundasın; eğer almıyorsan bu senin kabahatindir! Kuşağın karşıt ucunda, gerçek Öz’ün kendiliğindenci tedavisinin New Age bilgeliği bu süperego emrine bir çıkış yolu sunar gibi görünür – fakat gerçekten elde ettiğimiz nedir? Bu New Age bilge tavır da yine üstü kapalı olarak süperego emri tarafından belirlenmez mi: “Yapmalısın [tam olarak özünü-anlamayı ve özünü-tamamlamayı başarmanın görevini yap], çünkü yapabilirsin!” New Age vaizlerinin yumuşak başlı hoşgörülerinin ardında sık sık gerçek terörsel baskı hissetmemiz bu sebepten değil midir?⁹³ Biraz basit terimlerle koyarsak: Temel otoriter “bilgelik”, insan zayıf ve bozulmuş olduğundan onun tehlikeli tacizsel dürtülerini kontrol edecek güçlü bir Efendi’ye ihtiyacı olduğudur;

ve bu nedenle geleneksel otorite yanlısı Efendi bize şöyle seslenir: “Kendi içinden gelen ne olursa olsun, ne kadar zor ve yapına ne kadar aykırı bulursan bul [emirlerime] *itaat et*, iç dürtülerini bastır ve reddet!”; bunun tersine, *totaliter* Efendi’nin mesajı ise şöyledir: “Gerçekten ne istediğini, çıkarının ne olduğunu senin bildiğinden daha iyi bildiğimden, üstünkörü bir şekilde karşıt görünsen de, sana yapmanı emrettiğim, senin kendinin derinlerinde yatan, gerçekten bilmeden ne arzuladığındır!”

“Haz ve görev” arasındaki bu yüzeysel karşıtlığın üstesinden iki şekilde gelinebilir. Bir taraftan geleneksel “otorite” yanlısı güçten daha da ileri giden aşırı baskıcı “totaliter” gücün paradoksu vardır – o, sana sadece “Hoşlanıp hoşlanmaman umurunda değil, görevini yap!”manı değil fakat “Emirlerime uymalı ve görevini yapmalısın ve onu zevkle yapmalısın, onu yapmaktan hoşlanmalısın!”ı söyler (Bu, totaliter popülist demokrasinin nasıl işlediğidir: Öznelerin Liderlerini takip etmeleri yetmez, aktif bir şekilde onu sevmeleri de gerekir...). Diğer taraftan, hazzın paradoksunun, aranması bizzat görev haline gelen öteki yüzü vardır: “Hoşgörülü” bir toplumda özneler “eğlenmek”, gerçekten iyi vakit geçirmek ihtiyacını bir çeşit görev gibi yaşarlar; eğer mutlu olmayı beceremezlerse, dolayısıyla kendilerini suçlu hissederler....Ve benim noktam, süpereo kavramının kesinlikle gösterdiği, içinde bu karşıtlıkların çakıştığı ara bölgedir: Bu bölgede *görevini yapmaktan haz al* komutu *görevin haz almaktır*’la çakışır.

Burada, tekrar, Hristiyanlığın rolü muğlaktır: “Zina etmeyeceksin’ denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Bir kadına şehvetle bakan her adam zaten yüreğinde onunla zina etmiştir.” (Matta 5: 27-8). On Emir’e göre, bu bir adım daha ileri gitmenin, sadece gü-

nahkâr istemleri değil fakat günahkâr düşüncelerin kendisini de yasaklamanın bu jesti, Musevi simgesel Yasaklar’dan onun süperegoyorumuna (sadece günahkâr arzularına göre davranmaman gerekliliğinin yanısıra onlara karşı savaşman da gerekir – onlara başarılı bir şekilde karşı koysan bile bu arzuların günah işlemeye denk düştüğü için dolayısıyla arzularını değiştirmen/dıştalamaman ve sadece izin verileni arzulamaman gerekir) geçiş değil midir? Ya da, tersine, Hristiyanlık, Romalılar 7:7’de Aziz Pavlus tarafından tanımlanan döngüyü, kendisinin ihlal edilmesi arzusunu üreten yasakların vahşi döngüsünü kırmak için mi çaba harcar?

14 Bilgi’den Doğru’ya... ve Tekrar Geri

Bu sorunsala diğer perspektiften Bilgi ve Doğru arasındaki diyalektiksel geriliminden yaklaşalım. Psikanaliz, genellikle, olgusal “objektif” bilgi ve “öznel” doğru arasındaki karşıtlığın alanında işler: Kişi doğru kılığında yalan söyleyebilir (bu, olgusal olarak tamamıyla doğru olan açıklamalarında arzularını gizleyen ya da reddeden obsesiflerin yaptığıdır); kişi yalan kılığında doğruyu söyleyebilir (histerik prosedür, ya da öznenin gerçek arzusunu ele veren dil sürçmesi). *Darwin’s Dangerous Idea*’sında Daniel Dennet bir düşünce deneyine başvurur: Sen ve yakın arkadaşın, İngilizce konuşan fakat senin yaşam biçimini bilmeyen düşman güçlerce yakalanmak üzeresinizdir. İkiniz de Mors alfabesini bildiğinizden üzerinde düşünmeden rastgele şöyle bir kod çözme planı bulursunuz: Kısa çizgi doğru, nokta ise yalan olacaktır. Sizi yakalamaya çalışanlar, kuşkusuz, birbirinizle konuşmanızı dinlemektedirler: “Kuşlar yumurtlar ve ço-

cuklar uçar. Şikago bir şehirdir ve ayağım tenekeden yapılmamıştır ve beysbol ağustosta oynanır,” arkadaşın her ne sorduysa sen cevabında “Hayır” (çizgi-nokta; çizgi-çizgi-çizgi) dersin. Takipçiler Mors alfabesini bilse dahi bu cümlelerin doğru ve yanlışlığını belirleyemedikleri sürece nokta ve çizgilerin hangi değerleri taşıdığını çözemeyeceklerdir.⁹⁴ Dennet bu örneği, anlamın salt doğal sözdizimsel terimlerle çıkarılamayacağını vurgulamak için kullanır: Nihai olarak bir açıklamanın anlamına ulaşmaktaki tek yol onu varolduğu bağlama oturtmak yani, onun anlambilimsel boyutunu, ima ettiği objeleri ve süreçleri hesaba katmaktır. Benim noktam oldukça farklı: Dennet’in kendisinin de koyduğu gibi bu örnekte iki mahkûm dünyanın kendisini bir “tek-zaman yüzeyi” olarak kullanırlar – onların söylediklerinin doğruluk-değeri farksız değil ama can alıcı olsa da, böylesi gibi doğruluk-değerinin, kendi-içinde olanın önemi yoktur; önemi olan şey, doğru mesajı Mors alfabesi içinde aktaran, artı ve eksilerin (çizgi ve noktalar) fark gösteren bir seri içine tercüme edilmesidir.

Bunun benzeri psikanalitik süreçte de işlemez mi? Hastanın söylediklerinin doğruluk-değerleri farksız olmasa da, gerçekten önemi olanın, böylesi doğruluk-değeri değil fakat doğru ve yalanın birbirinin yerine geçme biçiminin hastanın arzusunu ortaya koymasındır – bir hasta da gerçekliğin kendisini (ona ilişkilenme biçimini) onun arzusunu çözmek için bir “tek-zaman yüzeyi” olarak kullanır. Bir hasta, babası tarafından tecavüze uğradığını iddia ettiğinde kişi kuşkusuz bu tacizin gerçekten olup olmadığını belirlemelidir; fakat nihai olarak önemi olan, tacizin nasıl olduğu değil fakat bu tacizin hastanın simgesel ekonomisinde oynadığı rol, onun “öznelleştirilme” biçimidir. Taciz eyleminin gerçeklikte *olmadığını* öğrenirsek,

hastanın onu yoğun biçimde hayal etmiş olduğunun gerçeği, sonradan farklı bir simgesel değer kazandırsa dahi hâlâ onun arzusu hakkında bize çok şey anlatır..

Fakat, salt “objektif” bilginin karşıtı olarak bu, otantik öznel Doğru nosyonu Lacan’ın son sözü değildir. Onun son çalışmalarında (öznel) Doğru’nun kendisinden daha temel olan, (dürtüye teka-bül eden) kesin bir bilgi vardır. Mart 1999’da Lacancı *The Subject-Encore* adlı UCLA* konferansı katılanlarından biri, hayatını kurtarabilecek kan naklini dini sebepten koşulsuzca reddeden kadının tıbbi-hukuksal davasını tartıştı. Hâkim, huzuruna getirilen bu kadına şöyle sormuştu: “Ya kan nakli senin *istemin dışında* yapılırsa? Bu da, seni öteki dünyada lanete ve cehenneme mahkûm eder mi, etmez mi? Kısa bir düşünmenin ardından kadın cevaplar: “Zannedersem hayır.” Bu cevabı işittiğinde, hâkim sorumluluğu kendi üzerine alır: Kadını dayanılmaz manevi çıkmaza sokmadan, onun sorumsuz olduğunu ilan eder ve kadının istemi dışında kan nakli emrini verir. Bu kararın etiksel konumu nedir?

Konferans katılanları hâkimin müdahalesini, yaratıcı yaklaşımın modeli olarak selamladılar. Böyle bir yaklaşım aynı zamanda bir analistin başarılı müdahalesinin esas modeli olarak da işleyebilirdi: Bu, ideolojikel ve simgesel özdeşleşmelerine zarar vermeden, hastanın asli yaşam arzusuna sahip çıkmasının nasıl sağlanacağıdır. Fakat, psikanalitik etik bağlamında böylesi bir çözüm *yanlıştır*. Bu, temiz pratik bir çözümdür –hâkimin konumunda belki ben de aynı şeyi yapardım– fakat bu, özneyi onun arzusunun gerçeğiyle yüzleşme-

* UCLA (University of California Los Angeles), *The Subject-Encore* : Özne-Tekrar

ye zorlamaz. Daha ötesi, faydalı koruyucu bir kurgu önermenin yardımsever-sevecen yöntemini içerir – ya da biraz açıkça koyarsak, bir *yalanı*. Nihai olarak bu çözüm bir *yalandı*, çünkü: Zavallı kadına, “Ya kan nakli senin *istemin dışında* yapılırsa? Bu da, seni öteki dünyada lanete ve cehenneme mahkûm eder mi, etmez mi?” diye sorulduğunda, “*Hayır*” *cevabının peşi sıra, o, hâkimin zorlama kan nakli kararına varacağını çok iyi biliyordu*. Kan nakli yaptırma ya da yaptırmama seçiminin gerçekten onun kendinde saklı olması doğrusunu açık hale getirmek için burada sözcenin öznesi ve sözcelemenin öznesi arasındaki Lacancı farklılığın koyulması gereklidir: Sözce düzeyinde doğru olarak cevap vermekle (zorlayıcı kan naklinin ölümcül günah olmayacağına hakikaten inanıyordu) o, *sözcelemenin* öznel durumu düzeyinde günah işlemiştir (yalan söyledi ve kan naklini onayladı) –yani, onun “hayır”ının gerçek içeriği “evet, lütfen, bana kan nakli yapın”dır (kendi istemi dışında oluyormuş havasına girebilmesi için, sadece biraz zorlandığında seksten hoşlanan ikiyezlü kadının bilinen şovenist erkek kişisi gibi). Yine, paradoksal olarak, öznel Doğru düzeyinde (sözceleme konumu) onun *samimi* olmasının tek yolu sözce düzeyinde *yalan* söylemesi olabilirdi– kendi istemine karşı kan naklinin bir ölümcül günah olmayacağını gerçekten düşünmesine rağmen “Evet!” cevabı vermesi kan naklini önlemesine tek çare olabilirdi.

Fakat, bu alternatif gerçekten bütün olasılıkları kapsar mı? Bu zavallı kadının günaha *girmeden* doğru cevap (onun yapmış olduğu gibi: “Hayır”) verebileceğini hayal etmek olası değil midir? Ya, öznel olmayan soğuk Bilgi’ye bağlı kalarak ve tam da Doğru’nun boyutunu askıya alarak, objektif bilgi ve öznel Doğru arasındaki gerilimden kendini kurtaran bir özneyi hayal edersek? Yani: Ya bu zavallı

kadının “Hayır” cevabı gizlice onun kendini kurtarması değil ancak radikal olarak öznel sonuçları önemsememekten kaynaklanıyorsa? (Bu davada hâkimin iyi bir analist gibi kadındaki inkâr edilen yaşam arzusunu keşfedip, nazikçe, faydalı yalan sayesinde onun dini inançlarını yıkmadan bu arzunun farkına varmasını sağladığını ileri sürmek tamamıyla uygunsuz olur.) Burada hatırlanması gereken, Jacques-Alain Miller’in kusursuz noktası, psikanalitik söylemin amacının *kandırmayan* ya da gizlemeyen, doğrudan anlamı konunun bazı gizli retoriksel stratejisinin parçası olarak kullanmayan dil pratiği yapmak olduğudur. Oswald Ducrot⁹⁵ dilde kullandığımız bütün yüklemelerin nihai olarak sadece tartışma götürür somutlaşmış prosedürler olduğu tezini geliştirdi – son çarede, dili kullanmamız herhangi bir gerçekliği, içeriği belirtmek için değil fakat ötekini aldatmak, bir tartışmayı kazanmak, baştan çıkarmak ya da tehdit etmek, gerçek arzumuzu gizlemek içindir.... Sıradan dilde doğru, hiçbir zaman tamamıyla belirlenemez; her zaman lehte ve aleyhte olanlar vardır; her savunu için karşı-savunular; her düşünceye bir “diğer taraf” vardır, her ileri sürülenin aksi ispatlanabilir; kararsızlık tamamen-kuşatılmaktır – bu sonsuz salınımlar ancak bazı kapitone noktası (Ana-Gösteren) müdahalesi ile bozulabilir. Fakat, Lacan’a göre psikanalitik söylem, kapitone noktası tarzında *olmadan*, tamamıyla-boğucu tartışmanın bu vahşi döngüsünü kırmayı amaçlayan modern bilimin bir dalıdır: Dengelenmek üzere gösterenlerin böylesi noktaya ihtiyaçları yoktur, çünkü onlar tam da fonksiyonları gereği zaten salınıyor ve anlamın sonsuzca kaymasına yakalanmamışlardır.

Böylece özne, yorumlamanın vahşi döngüsünü bu düzeyde kırar – gerçekten neyi arzuladığı tamamen *konu dışı* olduğundan kadının

“Hayır!”ı, bundan böyle yorumlanamaz. Ve belki de bu, arzularını her şeye rağmen saklı tutarak Tanrı’nın emirlerine ve yasaklarına harfi harfine itaat etmenin yollarını arayan Yahudilerin, aslında Tanrı’ya hile yaptıkları şeklindeki sıradan Hıristiyan eleştiriye cevabın da bir yoludur. (İsrail’de, özellikle yasakların açığının nasıl yakalanacağı konularıyla ilgilenen dini enstitü vardır; çok ilginçtir ki o *Musevilik ve Bilim Enstitüsü* adını taşır.) Bu eleştiri, belgenin değil maneviyatın önemli olduğu standart Hıristiyan tavrın sınırları kapsamında anlamlı olur – yasanın herhangi bir maddesini eylemle çiğnemiş olmasan bile, eğer bunu kalpten arzuladıysan yine de günahkârsındır. İsrail kutsal topraklarında domuz yetiştirilmelidir emrine karşı gelmemek için bugün domuzların yerden üç feet yukarıdaki platolarda yetiştirilmelerine Hıristiyan eleştiri şöyle olabilir: “Gördüğünüz gibi Yahudiler ne kadar riyakârdırlar! Tanrı’larının emri açıktır – basitçe, domuz yetiştirmeyin! Ve Yahudiler tamamıyla riyakârca, Kutsal söylevi *kelimesi kelimesine* alır, tamamıyla önemsiz ayrıntıya, “İsrail topraklarında”ya odaklanır ve bu şekilde yasağın belgesine bağlı kalarak onun özünü ihlal etme yolunu bulurlar. Biz Hıristiyanlar için onlar zaten kalplerinden suçludurlar, çünkü bütün enerjilerini Tanrı’nın yasaklarını içselleştirmeye değil fakat iki şeye birden sahip olmaya yani, yasağı nasıl çiğneyeceklerine harcarlar.”

Buna cevap, yorumlamanın boyutunun topyekûn askıya alınması olabilir: Ya bu zavallı kadın “Hayır” cevabında, bir ceza ödmeden ve yapılan kan naklinden sorumlu olmadan kan naklinin yapılarak yaşama arzusunun tatmin edileceği ikiyüzlü bir hesap *yapmıyorsa*? Tersine, ya onun tavrı doğruyu söylemenin olası patolojik (terimin Kantçı anlamıyla) sonuçlarının bütün boyutlarına ilişkin bir radikal

aldırmazlık ise? Ya onun üstü kapalı etiksel çizgisi standart “canını yaksa dahi doğruyu söylemelisin!”in ters çevrilmesi ise – yani, “*Sana faydası olsa dahi doğruyu söylemelisin!*” ise? Psikanalitik süperego kavramının verdiği ders –çağımızın açık hedonist narsisizminden yakınan neo-muhafazakârların *izniyle*– haz almaktan daha zor çok az şeyden biri, suçluluk duymaksızın, kişinin görevini yapmasının se-meresi (bu konu bağlamında, doğruyu söylemek görevi) olduğudur. Kişinin, görevinin *aleyhinde* bencilce davranmaktan haz alması kolayken, belki sadece bir psikanalitik tedavinin sonucunda görevi yapmaktan haz alma kapasitesine sahip olunabilir; bu da, belki psikanalitik tedavinin nasıl sonlanacağını tanımlarından biri olur.

Bu çözümün nasıl süperego vahşi döngüsünü kırmamızı sağlayacağı kolayca görülebilir: “Eylemi düşünmen bile seni o eylemi yapmış kadar suçlu kılar” şeklindeki Hıristiyan mantık suçluluk hissetmeye dayanır; o, “Yasa’ya uymak uğruna ihlalcı arzunu ne kadar çok bastırırsan bu arzu o kadar çok kafanı meşgul eder ve saplantıya dönüşür; böylelikle seni daha da çok suçlu hissettirir” biçimindeki süperego paradoksuyla ilişkilidir. Bu Hıristiyan perspektiften, Yasa’ya harfi harfine Yahudi itaat, her şeye rağmen kişinin gerçek amaca ulaşabileceği bir dizi uyarlanmasa gereken kurallar olarak Yasa’ya tamamen dıştan bir ilişkilenebilir. Öngören nihai fırsatçı manipülasyondan başka bir şey olarak görünmez – Hıristiyanları rahatsız eden, Yahudilerin kendi prosedürlerinin ucuz yollu hilesini görmemeleri ve böylece her iki şeyi birden sahiplenerek, Yasa’nın belgesine itaatsizlik etmeden amaçlarına ulaşmayı başardıklarında onların *hiçbir suçluluk hissi duymamaları* olgusudur. Fakat, ya bu suçluluk hissinin eksikliği, Yahudilerin patolojik amaçlarını dile vurmaktan Yasa’yı ucuz yollu manipüle etmeleri şeklindeki Hıristiyan eleştirinin meseleyi kavraya-

madığını gösteriyorsa: Önemli olan, onda yatan arzularım değil, sadece doğru olduğundan, hatta bana yardım etse bile doğruyu suçluluk hissetmeden söyleyebilirim. Böylece, “suçluluk dini” olmaktan çok öte Yahudi dini bu hissi savuşturmamıza imkân sağlar – suçluluğu çok daha etkili biçimde manipüle eden Hıristiyanlıktır.⁹⁶

Yasa ve onun ihlalinin süperego diyalektiği basitçe Yasa’nın kendi ihlaline davet ettiği ve kendisinin çiğnenmesi için arzular ürettiği olgusunda yatmaz; yasaya uymamız “doğal”, spontane değil fakat, *her zaman-zaten Yasa’yı ihlale arzusunun (bastırılması) dolayısıyla olur*. Yasa’ya itaat ettiğimizde onu ihlal etme arzularımıza karşı mücadelenin umutsuz stratejisinin parçası olarak itaat eder ve dolayısıyla ne kadar özenle Yasa’ya itaat edersek, kendimizin derinlerinde, günaha girme arzusunun baskısını o kadar çok hissederiz. Süperego suçluluk hissi bu yüzden doğrudur: Yasa’ya itaat aslında günahkâr arzumza karşı bir savunma *olduğundan* Yasa’ya ne kadar itaat edersek o kadar *suçluyuzdur*; ve Hıristiyanlıkta, günaha girmeye arzu (niyet) *eylemin* kendisine eşittir – eğer ki komşunun karısında gözün kaldıysa sen zaten zina işliyorsundur. Bu Hıristiyan süperego tavrı belki de en iyi, *Katedralde Cinayet*’teki T.S.Eliot’un cümlesinde ifade edilir: “Hainliğin en yüksek biçimi: Yanlış sebepler uğruna doğru şeyi yapmaktır” – doğru şeyi yaptığında dahi onu önlemek, dolayısıyla senin gerçek özünün temel değersizliğini gizlemek için yaparsın.... Yahudiler tarafından başarılı şekilde savuşturulmuş olan *bu* süperego diyalektigidir: Yasa’nın belgesine bağlı kalabilmeleri ve bununla beraber herhangi bir suçluluk duymaksızın arzularının gerçekleşmesinin yollarını bulmaları *onların* yasaya itaatlerinin hiçbir zaman bastırılmış günaha arzudan dolayı olmamasındandır.... Ancak, bu ihlalcı arzu doğurucu suçluluk duygusunun süperego diyalektiği Hıristiyanlığın nihai ufku *değildir*: Aziz Pavlus’un açıkça koy-

duğu gibi Hıristiyan tavır en radikal biçimiyle Yasa'nın vahşi döngüsünü ve onun ihlalcı arzusunu askıya almaya uğraşır. Bu çıkmazı nasıl çözmemiz gerekir?

15 Firar

Cevabımız, Musevilikten Hıristiyanlığa geçişin nihai olarak seksüellik formülleşmesindeki “maskülin”den “feminine” geçişin matrisine uymasıdır. Bu geçişi, *Seminar XX: Encore*'da Lacan'ın özenle üzerinde durduğu, dürtülerin *jouissance*'ı ile Öteki'nin *jouissance*'ı arasındaki karşıtlık ile açalım; keza bu karşıtlık da aynı matrise göre seksüelleştirilmiştir. Bir taraftan, kapalı, nihai olarak tekbenci, tatminini ahmakça faaliyet olan mastürbasyona (otoerotik) dayalı bir dürtünün objesi olarak *objet petit a*'nın etrafında sapıkça dolanmakta bulan, dürtüler çemberi vardır. Diğer taraftan ise, *jouissance*'e sahip olmaları, daha çok Öteki'nin söyleminin alanına, kendi konuşmalarına değil onlar hakkında konuşulmasına yakından ilişkili olan özneler vardır: Örneğin, erotik hazzın, sadece ahmaklık içersindeki eylemin kendisine değil, sevgilinin baştan çıkarıcı konuşmasına, bu konuşmanın kendisinin yarattığı tatmine bağlı olması. Ve bu karşıtlık, yıllardır özenle incelenen konu, iki cinsin siber seksle nasıl ilişkilendiklerini açıklamaz mı? Kadınlar chat odalarına katılmaya, siber alanı baştan çıkarıcı değişik tokuş amacıyla kullanıma yatkın iken, erkekler ise onu daha çok, tekrarcı hazza gömülmüş yalnız oyunlarının ahmak mastürbasyon aracı olarak kullanmaya eğilimlidirler.

Bu, dürtünün maskülün fallik/mastürbasyoncu *jouissance*'sı ve

Öteki'nin feminin *jouissance*'sı arasındaki karşıtlığın açık bir örneğiyle Lars von Triers'in filmi *Dalgaları Aşmak*'ta karşılaşmaz mıyız? Hastane yatağına mahkûm olan felçli Jan, karısı Bess'e diğer erkeklerle seks yapmasını ve deneyimlerini ayrıntılarıyla anlatmasını söyler – bu şekilde, karısı onun yaşama arzusunu uyanık tutacaktır: Bess cinsel ilişkiyi fiziksel olarak diğer erkeklerle icra etse de gerçek seks onların konuşmalarında olacaktır.... Jan'ın *jouissance*'ı şüphesiz fallik/mastürbasyoncudur: Bess *jouissance*'ı Öteki (simgesel düzen) düzeyinde, yani anlattıkları şeylerde bulurken – onun için tatminin nihai kaynağı seksüel eylemin kendisi değil (o bunu tamamen mekanik biçimde fedakârlık olarak yapar) fakat bunları Jan'a *nakletmenin* biçimindeyken, Jan ise tekbenci mastürbasyona dayalı *jouissance*'sının hazzına ulaşmak için ihtiyacı olan fantazmatik perdeyi sağlamak amacıyla Bess'i kullanmaktadır. Daha doğrusu, Bess'in *jouissance*'ı terimin birden fazla anlamıyla “Öteki'nin” *jouissance*'ıdır: Sadece kelimelerde alınan haz değil fakat aynı zamanda (ve nihai olarak bu şeyin diğer bir yüzü olan) mutlak yabancılaşma anlamında da – onun hazzı onun Öteki olarak Jan'da topyekûn yabancılaşmış/dışlanmıştı; yani, bu haz tamamıyla, Öteki'nin hazzının sağlanmasının farkına varılmasında yatar. (Bu örnek *jouissance féminine*'i simgesel yapıdan ayırık, konuşmanın ötesindeki mistik mutluluk olarak alan yanlış Lacan yorumlarını alt etmek için önemlidir – tam da tersine, *istisnasız*, dilin düzenine batmış olan kadındır.)⁹⁷

Böylece bütün bunlar Musevilik ve Hristiyanlık arasındaki gerilime nasıl yeni bir ışık tutmamıza imkân verir? Kayda değer birincil paradoks, Aziz Pavlus tarafından açıklanan Yasa ve onun ihlalinin şiddetsel diyalektiği, Yahudi dini ve Hristiyanlık arasındaki görünmez üçüncü terim, “kaybolan dolayımci”dir – vesvesesi her iki dini

de sık sık rahatsız etmesine rağmen onlardan hiçbirinin konumu bizzat onun yerini dolduramaz: Bir tarafta, Yahudiler *henüz* orada *değil*, yani, Yasa'yı yazılı Gerçek olarak aldıklarından suçluluk hissinin şiddetsel süpereo çemberiyle ilişkilenecekken; diğer tarafta ise Aziz Pavlus'un açıkladığı gibi, gerçek Hristiyanlığın en temel noktası Sevgi sayesinde tam da Yasa'nın şiddetsel süpereo çemberinden *firardır*. *Ethics of Psychoanalysis* üzerine Seminer'inde, Lacan Yasa ve onun ihlalinin Pavluscu diyalektiğini ayrıntıyla ele almaktadır – belki, bu Pavluscu diyalektik, bu önermenin doğal sonucu olan, Aziz Pavlus'un, 1. Korintliler 13'ten sevgi üzerine diğer paradigmatik pasajı ile birlikte okunması gerekir:

Eğer insanların ve meleklerin dilleriyle konuşursam, fakat sevgiye sahip değilsem ses çıkaran bir gong ya da çınlayan bir zilden farkım yoktur. Eğer peygamberce gücüm varsa, bütün bilgiye sahip olsam, bütün sırları bilsem ve eğer dağları yerinden oynatacak inancım olsa, fakat sevgim olmazsa bir hiçim. Bütün varlıklarımdan vazgeçsem, yok edilmek (alternatif tercümede: yakılmak) üzere bedenimi teslim etsem, fakat sevgiye sahip değilsem, bunun bana yararı yoktur.... Sevgi asla bitmez. Fakat peygamberlikler son bulacak; diller yok olacak; bilgi sona erecektir. Çünkü bilgimiz de, peygamberliğimiz de sınırlıdır; ancak mükemmellik geldiğinde, sınırlılık son bulacaktır....Şimdi aynada bulanık görüyoruz, ancak sonra yüz yüze bakacağız. Şimdi ancak kısmen bilirim; sonra, tamamen biliniyor olduğum gibi tamamıyla bileceğim. İşte, kalıcı olan üç şey sevgi, inanç ve umuttur; bunlardan en yücesi sevgidir.

Burada önemli olan, Hepsi'ne (bilginin ya da peygamberliğin *mükemmel olmayan* dizilerine) ilişkin olarak Sevgi'nin açıkça paradoksal olan yeridir. İlk olarak, Aziz Pavlus bilginin *hepsine* sahip olsak dahi sevginin olacağını iddia eder – ardından, pasajın ikinci kısmında sevginin sadece *mükemmel olmayanlar* için yani sınırlı bilgiye sahip olanlar için varolduğunu iddia etmektedir. Ben “Tamamen biliniyor olduğum gibi tamamıyla bildiğim” zaman hâlâ sevgi varolacak mıdır? Bilginin tersine “sevgi asla bitmez” olsa da, o açıkça sadece “şimdi” (ben henüz mükemmel değilken) vardır, öyle ki “kalıcı olan ...inanç, umut ve sevgi”dir. Bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu bu iki tutarsız iddiayı Lacan'ın seksüellik tablosunun *feminin* formülü ile okumaktır: “Hepsi” (tamamlanmış, istisna olmadan) olduğu zaman bile bilginin alanı bir şekilde hepsi-olmayan, mükemmel olmayan kalır – sevgi, bilginin Hepsi'ne bir istisna değil fakat mükemmel bilgi dizisini/alanını bile sınırlı yapan tam da bu “hiçbirşeydir”. Diğer bir deyişle bu iddianın ileri sürdüğü, bilginin hepsine sahip olsam dahi sevgi olmadan ben hiçbir-şeyimdir demek basitçe sevgi ile ben “bir-şeyimdir” demek değildir – sevgide de ben yine hiçbir-şeyimdir, fakat adeta tevazu ile kendinin farkında olan bir Hiçbirşey, paradoksal olarak eksikliğinin farkındalığı sayesinde mükellef olmuş bir Hiçbir-şey'dir. Sadece bir eksik, savunmasız kimse sevgiye muktedir olabilir! Sevginin nihai gizemi olan sınırlılık bir şekilde *mükemmellikten daha yüksektir*. Bir taraftan, sadece mükemmel olmayan, eksik kişi sever: Sevgimiz tamamen *bilmediğimizden* ötürüdür. Diğer taraftan, eğer her şeyi bilmiş olsaydık dahi sevgi yine de açıklanamaz şekilde mükemmel bilgiden daha yüksek olabilirdi. Belki de Hristiyanlığın gerçek başarısı, nihai mükemmellik olan, seven (eksik) Kişi'yi Tanrı'nın kademesine yükseltmesidir. La-

can'ın, sevgiyi *Encore*'da ayrıntısıyla tartışması, Pavluscu anlamıyla, Yasa ve onun ihlalinin diyalektiğine karşıt olarak okunması gerekir: Bu ikinci diyalektik, açıkça “maskülin”/falliktir: Sevgi “feminin”, Hepsi-olmayan paradoksları ile ilişkilendirirken; o, Hepsi (üniversal Yasa) ve onun kurucu istisnası arasındaki gerilimi ihtiva eder.

Sonuç olarak, Yasa'nın düzenini bozmanın, “maskülin” ve “feminin” iki yolu vardır. Kişi *onun yasaklarını çiğneyebilir/ihlal edebilir*: Gizlice (CIA vasıtasıyla) Latin Amerika'daki proto-Faşist rejimler için katil-teröristleri eğiten liberal demokrasi savunucularının yaptığı gibi, bu, Yasa'yı sağlayan doğal ihlaldir. Gizlice “kirli ama yapılması gerekli işler” yapan, yani varolan düzenin sürmesi amacıyla ideolojiyi (insan Hakları ve benzerleri) çiğneyen sahte bir sağcı kahramanlıktır bu. Bundan daha da yıkıcı olan *basitçe izin verileni*, yani varolan düzenin üstü kapalı yazılmamış yasaklar düzeyinde yasaklasa bile açık olarak izin verdiği şeyleri yapmaktır. Kısaca –Brecht'in iyi bilinen, bir bankayı soymanın bir banka kurmaya karşı ne kadar masum olduğu konusundaki espirisini diğer kelimelerle koyarsak– yasayı ihlal ona tamamıyla itaate oranla daha masumdur – ya da Kierkegaard'ın kendi özgün tarzında koyduğu gibi: “‘Hayır’ diyen oğlu takdir etmeyiz, ancak ‘Tamam Efendim’ demenin ne kadar tehlikeli olduğunu incilden öğrenmeye gayret ederiz.”⁹⁸ Emirlerle çok fazlasıyla, bire bir itaati ile eski Avusturya İmparatorluk Ordusu'nda karışıklık yaratan Hasek'in ölümsüz “arslan asker Schweik”ından daha iyi bir örnek olabilir mi? (Gerçi, kesinlikle konuşmak gerekirse daha iyi örnek, adı üstünde “mutlak örnek” [Hegel] İsa'nın kendisi *vardır*: O, kendisinin sadece [Yahudi] Yasa'yı *yerine getirmek* üzere geldiğini iddia eder ve buna uyararak, eyleminin gerçekten Yasayı nasıl iptal ettiğine şahit olur.)

Kamusal güç ve onun doğal ihlalinin arasındaki ilişkinin temel paradoksu, *öznenin sadece ve gerçekten güç ile topyekûn özdeşleşmeye- rek ona karşı bir mesafeyi koruduğu sürece gerçekten gücün “içinde” (onun ağına yakalanmış) olması*; diğer taraftan ise, sistemle (kamusal Yasa) sınırlanmamış özdeşleşmenin onu bilfiil zayıflatmasıdır. Stephen King’in “Rita Hayworth ve Shawshank Redemption”ı bu problemi, hapis hayatının paradoksları bağlamında uygun sertlikte yakalar. Hapis hayatı hakkındaki klişe, onunla gerçekten bütünleştiğim, onun tarafından yıkıma uğratıldığımdır ve ona uyum sağladığımda olağanüstü gücü dolayısıyla artık hapis dışındaki yaşama, özgürlüğe katlanamam hatta onu hayal bile edemem ve nihayetinde dışarı çıkışım topyekûn psikolojik yıkım getirir, ya da en azından kaybettiğim hapis hayatının koruyuculuğuna özlemi doğurur. Ancak, hapis hayatının gerçek diyalektiği bir şekilde daha hassas konudur. Hapis, tam da hapiste olduğum olgusunu bütünüyle kabul etmeyip ona karşı bir çeşit içsel mesafeyi koruyup, “gerçek hayatın başka bir yerde” olduğu illüzyonuna bağlı kaldığımda ve her an her dakika, kaçtığımda ya da bırakıldığımda güzel şeylerin dışarıda beni beklediği hayaline kapıldığımda, beni fiilen yok eder, üzerimde topyekûn hak iddia eder. Bu sebeple, fantazinin vahşi döngüsüne yakalanır ve sonunda bırakıldığım zaman fantazi ve gerçeklik arasındaki olağanüstü uyumsuzluk tarafından yıkılırım. Dolayısıyla, tek doğru çözüm, hapis hayatının kurallarını tamamıyla kabul edip, bu kurallarca idare edilen evren içinde onları yenme yoluna gitmektir. Kısaca, Başka-yerde Yaşam hakkında hayal kurma ve içsel perspektif gerçekte beni hapse kilitlerken, oysa orada gerçekten olduğuma, hapis kurallarına bağlı olduğuma ilişkin topyekûn kabullenme ise gerçek umut için alan açar.

Bunun kastettiği, varolan sosyal gerçekliğin baskısından etkin olarak kurtulmanın ilk koşulunun bizi ona bağlayan ihlalcı fantazmatik eki reddetmek olduğudur. Bu ret neyi içerir? Yakın zamanların bir dizi (ticari) filmlerinde, benzer şaşırtıcı radikal jesti bulmaktayız. *Hız Tuzağı*'nda kahraman (Keanu Reeves), partnerini silah zoruyla rehin tutan şantajcı teröristle karşı karşıya kaldığında onu değil kendi arkadaşını ayağından vurur – görünürde anlamsız olan bu eylem şantajcıyı bir anlığına şok eder ve rehineyi bırakıp kaçmasını sağlar.... *Fidyе*'de, medya kodamanı (Mel Gibson) oğluna karşılık iki milyon dolar talep eden fidyeciler hakkında herhangi bilgiyi sağlayacak kişiye iki milyon dolar önerdiğini ve eğer oğlunu derhal bırakmadıkları sürece onları yakalamak için elindeki her olanağı kullanacağını açıklayarak herkesi süprizde bırakır. Bu radikal jest sadece fidyecileri şaşırtmaz – eyleminin ardından Gibson'un kendisi de davetinin riskini fark eder ve çökme noktasına gelir.... Son olarak en üstün olan örnek: *Olağan Şüpheliler*'deki flashback sahnesinde esrarengiz Keyser Soeze eve dönüp karısının ve küçük kızının karşıt çete üyelerince silah zoruyla rehin alındığını gördüğünde kızını ve karısını öldürmenin radikal jestine başvurur – bu eylem sayesinde, o karşıt çetenin bütün üyelerini, ailelerini ve arkadaşlarını acımasızca kovalayarak, hepsini öldürmeye muktedir olur... Bu üç jestteki ortak yan, zorlama seçim karşısında, öznenin, en değerli şeyine, bir şekilde *kendine vurmanın*, imkânsız ve “çılgın” seçimini yapmış olmasıdır. Bu eylem, kişinin kendine yönelik iktidarsız bir saldırganlık sonucuna varmasının örneği olmasından çok öte, öznenin kendini içinde bulunduğu durumun koordinatlarını değiştirir: Düşmanın kontrolü altında olan değerli objeden kendini kurtaran özne özgür eylemin alanına sahip olur. “Kendine vurmanın” böylesi radikal jesti

gerçekten özneliğin kurucusu değil midir?

Tanrı tarafından biricik oğlu, ona kendinden daha değerli varlığı İsak'ı kurban etmesi emredilen İbrahim'de böylesi bir jest hali-hazırda yok muydu? Onun meselesinde tabii ki, bir melek son anda İbrahim'in yaptığına müdahale etmiştir. (Hıristiyan yorumlamada kişinin komşusunun karısına özenmesinin dahi onu günaha sokması gibi, önemli olan sadece asıl niyet olduğundan burada bizzat öldürmenin gereksizliği ileri sürülebilir.) Fakat burada, modern kahramanı klasik kahramandan ayıran çizgiyi kesin olarak koyabiliriz: Eğer İbrahim modern kahraman olsaydı son anda herhangi bir melek görünmez, o gerçekten oğlunu keserdi. Ve –zamanımıza daha yakın– benzer jest Freud'un son dönem kitaplarından *Musa ve Tektanrıçılık*'ın temel noktası değil midir? O, Nazi anti-Semitik tehdite nasıl tepki göstermiştir? Etrafındaki Yahudilerin saflarına, onların miraslarını savunmak üzere katılarak değil fakat kendi halkının, Yahudi geleneğin en değerli şeyini, Musa'nın kurucu kişiliğini hedef alarak– yani, Musa'nın asla bir Yahudi olmadığını göstererek Yahudileri bu kişilikten mahrum etmeye çalışarak: Bu şekilde o anti-Semitizmin tam da bilinçdışı esasını etkinlikle sarsmıştır. Bundan başka, 1979'da Lacan kendi örgütü, sosyal yaşamının asli alanı, onun *agalma**sı *École freudienne de Paris*'i dağıttığında, “kendine ateş etmenin” benzer bir eylemini başarmaz mı? O, böylesi “kendini-yıkıcı” bir eylemin yeni bir başlangıca yol açacağının çok farkındaydı.

* Yun. Eski tapınma heykeli. Lacan *Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*'de Alcibiades'in Socrates'i, bu gizemli objeye, ne olduğunu bilmediği bütün objelerin ötesindeki şeye, *agalma*ya sahip olduğu için arzuladığı örneğini verir.

Yukarıda aktarılan örneklerin erkek eylemlerine ilişkin olması olgusu böyle eylemlerin doğal olarak maskülin olduğu sonucuna yol açabilir: Bağlantıların koparılmasının maskülin eğiliminin tersine bir kadın kendinin özgün içeriğine bağlı kalır.... Oysa, buna rağmen, eğer psikanalizin öğrettiği sadece bu çeşit eylemin cinsiyetten bağımsız değil hatta bunun tam karşıtı olduğu ise? Dolayısıyla bir kadın, kendini bu şekildeki “kendine ateş etme” eylemi yoluyla nasıl öznel-
leştirebilir? İlk çağrıştırmaya şüphesiz standart feminist noktadır: *Özne* olmak için bir kadın, onu erkeğin arzusunun *objesi* yapan gizli hazineden [*agalma*], onun tam da “femininliğinin” özünden, bu gizemli *je ne sais quoi*, “onda ondan daha çok olan” şeyden, kaçınması gerekir. Fakat burada, bir başka –belki de daha radikal– bir noktaya değinilmesi gerekir. Yani: Lacan “bir hakiki kadın” tanımını (tanımlarından biri) olarak belli bir radikal *eylemi* önermiştir; erkekten, partnerden çekip alman eylemidir bu, “erkek için her şey olanı”, “onda onun kendinden daha çok olanı” ve ona kendi hayatından daha önemli olanı, hayatının odak noktasını, paha biçilmez *agalma*’sını bozmanın –hatta yok etmenin– eylemidir. Böyle bir eylemin edebi kişisi olarak Lacan tabii ki Medea’dan bahseder. Kocası Jason’un onu genç bir kadınla terk etmeyi planladığını öğrendiğinde Medea iki genç çocuğunu, kocasının en değerli varlıklarını öldürür ve bu, kocasının en önemli varlıklarını yok etmenin korkunç eylemiyle, Lacan’ın koyduğu gibi *une vraie femme** olarak davranır.⁹⁹

Belki de abartılı Antigone kutlamalarına karşı, onun acayip, rahatsız edici benzeri Medea’yı özgün bir eylemin öznesi olarak tekrar savunma zamanıdır – bu da geleneksel olarak Toni Morrison’un,

* Une vraie femme: Fr. hakiki kadın

dayanılmayacak denli acılı Afrikan-Amerikan öznelliğin doğmasına ilişkin romanı *Sevilen*'e gelir dayanır. Çok iyi bilindiği üzere *Sevilen*, kadın kahraman Sethe'nin travmatik çaresiz eyleminde odaklaşır: Dört çocuğuyla birlikte kölelikten kaçıp Cincinnati'de kayınvaldesi ile bir ay süren sakin iyileştirici yaşamın ardından, kaçtığı plantasyonun acımasız denetmeni, Kaçak Köle Yasası aracılığıyla onu tekrar ele geçirmeye çalışır. Köleliğe dönüşten başka kurtulma şansı kalmayan, umutsuz durumda ki Sethe, çocuklarını esarete geri dönüşten kurtarmak amacıyla radikal bir önleme başvurur: En büyük kızının boğazını keser, iki oğlunu da öldürmeye çalışır ve bebek yaştaki kızının beynini parçalamakla tehdit eder – kısaca, ona en değerli şeyini, kendi soyunu imha etmeye çalışmakla bir Medea'ci eyleme girer.¹⁰⁰ Acımasız ironinin bu eşsiz örneğindeki özgürlük hakkının çaresiz arayışı, bir okulun beyaz öğretmeni tarafından Afrikan-Amerikalılara biraz fazla özgürlük verildiğinde onların Afrika vahşetine geri döndüklerinin bir ispatı olarak yorumlandı – sanki böyle bir eylem, kölelerin aynı soydan gelmiş oldukları Afrikalı kabile törelerinde akla hayale sığmayacak bir şey değilmiş gibi....

Sethe'nin umutsuz önlemlerini anlamak için onun daha sonra ileri sürdüğü paradoksal düşünceleri önemlidir: "Eğer ben öldürmeseydim ve o ölecek olsaydı, buna, ona olan bu şeye katlanamazdım."¹⁰¹ Kızını öldürmek onun yaşamının asgari onurunu korumanın tek yoluydu –ya da, *Sevilen* üzerine yapılan bir röportajda Morrison'un kendisinin belirttiği gibi– çocuklarını öldürmenin en nihai vahşeti olarak görülebilecek şey ile, "Sethe, bir anne olmanın rolüne sahip çıkmak, otonomisini, çocuklarını korumak ve onlara onur vermek için ihtiyacı olan özgürlüğü talep etmektedir".¹⁰²

Kısaca, kölelik ilişkisinden dolayı Sethe'nin çocukları “asla onun olmadığından”,¹⁰³ radikal zorlama seçim konumunda, bir anne olarak etkin davranmak, çocuklarını korumak ve onurlarını kurtarmak için ona açık olan tek yol, onları öldürmektir.

Sethe'nin eylemini, bu radikal karakteri belki de onun edebi modeli olan Williams Styron'un *Sophie'nin Seçimi* ile karşılaştırdığımızda daha açık hale gelir: Kadın kahraman gaz odasından kurtarmak üzere iki çocuğundan birini seçip ötekini reddetmekle karşı karşıyadır ve o, daha genç oğlunu kurtarmak için Nazi subayının şantajını kabul etmek zorunda kalarak büyük çocuğu kızını, teslim eder – tahmin edilecek son, bu seçimin suçluluk duygusunun onu hayatının sonuna kadar rahatsız edeceği ve yıllar sonra intihara sürükleyeceğidir.

Sethe'nin travmatik eylemi de onu uzun yıllar rahatsız etmeye devam etse de (romanın adı olan, bu “Sevilen” ailenin sinir sistemine insafsız canavar bir kadın gibi yapışmış, onların her biriyle duygusal ve seksüel oyunlar oynayan öldürülen kız çocuğun hayaletinden başka bir şey değildir) karşımıza çıkan *Sophie'nin Seçimi*'ne tam da karşıt mizaçta olmalıdır: Sophie'nin suçluluk hissetmesi, Nazi subayının imkânsız seçme koşullarını kabul eden ödün verici davranışının, bir çocuğunu ötekine tercih etmesinin sonucu olmasına rağmen, Sethe arzusundan ödün vermediği için değil, ona en değerli şeye, “kendine ateş etmenin” imkânsız-travmatik eylemini tamamıyla üstlenmesinden dolayı sık sık rahatsız edilmiştir. Sadece romanın sonunda Sevilen'in geri çekilmesi Sethe'nin yapmış olduğu bu etiksel olarak gerçekten canavarca eylemiyle uzlaşma yeteneğini işaret etmektedir.¹⁰⁴

Gerçekten *modern* etiksel eylem için örnek olan Sethe'nin ey-

lemi, Lacan'a göre Freud'un *sakınma* [*Versagung*] jesti olarak adlandırıldığı yapıyı ortaya koyar.¹⁰⁵ Geleneksel (modern öncesi) eylemde, özne ona yaşamın kendisinden daha önemli olan Sebep-Şey için her şeyi (bütün “patolojik” şeyleri) feda eder: İdama mahkûm Antigone, erken ölümü sebebiyle *yaşayamayacağı* bütün her şeyin listesini yapar (evlilik, çocuk.....) – bu, İstisna (uğruna eylem yapılan Şey ve tam da bu sebeple feda *edilemez* olan) dolayısıyla kişinin feda ettiği “kötü sonsuzluk”^{*}tur. Buradaki yapı Kantçı Yüce olandır: Feda edilmiş empirik/patolojik objelerin olağanüstü sonsuzluğu, ortaya kişinin bütün bunları feda ettiği Şey'in negatif şekildedeki devasa, hayal edilemeyecek boyutunu çıkarır. Böylece Antigone neyi feda ettiğinin acıklı listesinde yücedir – bu liste, genişliği içinde, Antigone'nin koşulsuz bağlılığını barındırdığı Şey'in transandantal dış hatlarını çizer. *Bu* Antigone'nin *en yüksek maskülen* fantazi olduğunu eklemek gerekli değil midir?

Modern etiksel gruplaşmada ise tersine *bu Şey'in istisnası askıya alınır*: Kişi onun Şey'e bağlılığında Şey'in kendisinin (*de*) feda edilmesine şahit olur (benzer şekilde, Kierkegaard gerçek Hristiyan inananın sevgi sayesinde sevgiliden nefret etmesini empoze eder). Ve bu, Sethe'nin eyleminin dayanılmaz zorluktaki karar verme noktası değil midir – o çocuklarını, belirsiz süperego tanrılarına vahşice feda etmenin “ilkel” eylemi olarak değil onlara *çok bağlı olduğundan dolayı* öldürmedi mi? Bu askıya almak olmaksızın, gerçek etiksel eylem de olamaz.¹⁰⁶ Dolayısıyla “böylesi” etiksel eylemin feminin öznellik yapısına sahip olduğunu ve ayrıca “böylesi” öznenin

* Kötü sonsuzluk (Bad Infinity): Bu terimi Hegel sonsuzluğun yanlış alınması anlamında kullanır.

nihai olarak feminin olacağını ileri sürdüğümüzde, bunun, kadınların doğal olarak apolitik-etiksel erkeklerin ise politik güç mücadelesi içinde ilişkilendikleri biçiminde standart kilişe ile ilgisi *yoktur* (Antigone'nin maskülin politik tahriflere karşı etiksel aile değerlerinin savunucusu olduğu şeklindeki yaygın yanlış yorumlanmasında olduğu gibi): Maskülin güç mücadelesinden ayrı tutulup Kadın'ın bu salt Etiks koruyuculuğuna yükseltilmesi –o, bu mücadeleleri frenleyip, insana ilişkin her türlü saygıyı çiğneyen sınırsız güç arayışı patlamasına dönüşmesini önler– içsel mantığında maskülidir. Onun doğal istisnası olarak Kadın'ın etiksel kişiliğine bağımlı olan bu güç mücadelesinin (“maskülin”) evrenselliğinin tersine gerçekten (“feminin”) etiksel eylem tam da bu istisnanın *askıya alınmasıyla* ilgilidir: O, politik ve etiğin *kesişmesinde*, etiğin en içsel doğasıyla “politikleştiği” acayip boyutta meydana gelen, radikal olarak ihtiyari karar vermelerin olayıdır ve o, Sebep'in değerlerini tam da yeniden tanımladığından, önceden-varolan Sebep'lere bağılılıkla açıklanamayacak olan bir jesttir.

Kısaca, etik ile politika arasındaki ilişkiyi yorumlamanın iki karşıt biçimi tam da Lacan'ın “seksüellik formülleştirmesindeki” feminin ve maskülin arasındaki karşıtlığa denk düşmektedir: Feminin tavrın, erkek güç politikaları dünyasını suçsal fazlalıktan koruyan apolitik etiksel tavra yükseltilmesi, doğasında *maskülinken*; “feminin” etiksel eylem tam da bu sınırın askıya alınmasına ilişkindir - yani bu, onun bir *politik* karar verme yapısına sahip olduğu demektir.¹⁰⁷ Evet, Sethe'nin eylemini canavarca yapan ondaki “etiğin askıya alınmasıdır” ve bu askıya alma bundan böyle “insana ilişkin genel saygıların” içine oturtulamayacak, gerçekten uçurumsal aşırı bir jest boyutunda “politik” *olur*. Antigone yorumunda Lacan, onun

toplumdan aforozunun peşisıra, nasıl, *ate** boyutu içine, “iki ölüm arasında” ikamet etmenin anlatılamaz korkunçluğuna girdiğini, onun henüz yaşamasına rağmen simgesel topluluktan dışalandığını vurgular – benzeri Sethe için de geçerli değil midir? Bir röportajda Morrison şöyle iddia eder:

Tabiri caizse, o çizginin öteki tarafına geçmiştir. Bu anlaşılabilir fakat aşırıdır. Çincinnati şehir halkının tepkisi buna, onun acısına değil fakat kibrinedir.... Onun gururunu hissettiklerinden terk ederler – bir şekilde, bu gurur onların kendileri için değerli olduğunu düşündükleri şeyleri lanetler. Onlar da kayıplara sahip olmuştur. Sethe’nin özür dilemeye ya da boyun eymeye yanaşmamasında... bildikleri şey, onun çocuğunu tekrar öldürebileceğidir. İşte bu, onu topluluğun ötekilerinden ayıran şeydir.¹⁰⁸

Kısaca Sethe’yi canavarca yapan, onun eyleminin bu biçimi değil, kendi sorumluluğunu üstlenmeyi, çıldırma ya da çaresizliğin affedilemeyecek krizi içinde davrandığını kabul etmeyi, bu eylemi “ilişkilendirmeyi” reddetme biçimidir – yaptığı eyleme karşı bir mesafe koyacak olan arzusundan ödün vermek , onu (kelimenin Kantçı anlamıyla) “patolojik” bir şey olarak değerlendirmek yerine, o canavarca eyleminin radikal olarak etiksel konumunda ısrar eder.

Benzer jestin uygun bir örneği, bugünün politik arenasında Sırp- ların Kosova’yla ilişkilendirme biçimi, Kosova’nın onların değerli hazine-objesi, medeniyetinin beşiği, onlar için her şeyden daha çok

* Ate : Yun. Lacan, tercüme edilemez olan bu terimin, kısa bir anlığına ulaşılabilecek insan limitinin ötesini ifade ettiğini ve bu öteki boyuta Antigone’nin varmak istediğini belirtir. *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 262-266

önemli olması ve onların hiçbir zaman Kosova'dan vazgeçmeye katlanamayacakları değil midir? Bu konuda en uç nokta Miloseviç rejimine sözde “demokratik muhalefetin” büyük çoğunluğunda yatar: Onlar Miloseviç'in anti-Arnavutlukçu milliyetçi gündemini kayıtsız şartsız kabul etmekten öte, hatta onu Batı'ya ödünler vererek Kosova'da Sırp ulusal çıkarlarına “ihamet” ettiği noktasında suçlarlar. Tam da bu sebepten, bugün Sırbistan'da otantik bir eylemin *mutlaka aranılan koşulu* Kosova'da hak talep etmenin *reddi*, özgün objeye yoğun bağlılığın fedası olabilir. (Dolayısıyla burada sahip olduğumuz, demokrasinin politik diyalektiğinin iyi bir örneğidir: Bugünün Sırbistanı'nın nihai amacı demokrasi olması gerekiyorsa, Kosova üzerinde milliyetçi taleplerinden açıkça vazgeçmeyen her türlü demokrasi savunusu başarısızlığa mahkûmdur –demokrasi için mücadelenin kararlaştırılmış olacağı *gündem*, Kosova gündemidir.)

Ve –uç nokta da– kendine en değerli şeyi reddedip, “kendine eteş etmenin” nihai örneğini yine Hristiyanlığın kendisi, Çarmıha Gerilmek ile sunmadı mı? Hegel'in işaret ettiği gibi, İsa'nın ölümünü Tanrı ile insan arasındaki takasta kurban etme jestine indirgemek; kendisi için en değerli şeyi, kendi oğlunu kurban ederek, Tanrı'nın insanlığı kurtardığını, günahları için fidye ödediğini iddia etmek tamamen yanıltıcıdır. Eğer bu geleneksel görüşü benimsersek hemen ardından şu soru yükselir: *Kimin için* –Kendisi'nden daha yüksek hangi otorite için– Tanrı'nın Kendisi oğlunu feda etmeye zorlandı? Ya da, O Kendisi'yle sapkın oyunlar mı oynuyordu –dolayısıyla insanlarla da? Böylece, İncil, Tanrı'nın bir baba olarak, yaratmış olduğu biricik oğlunu, insanlığı günahlarından kurtarmak üzere kurban ettiğini iddia ettiğinde bu garip eylemi açıklamanın sadece iki yolu vardır:¹⁰⁹

- Tanrı her şeye kadir olarak insanlık ve Onun kendi oğluyla kötü oyunlar oynayan *sapkın* öznedir: O acıyı, günahı ve eksikliği yaratır ki ardından bu yarattığı bozukluğu düzeltmek için müdahale edebilsin ve dolayısıyla da insan soyunun O'nun Kendisi'ne karşı sonsuz minnettarlığını garantilemiş olsun;
- Tanrı her şeye kadir değil; O, trajik bir Yunan kahramanı gibi daha yüksek Alın-yazısı'nın emrindedir: O'nun yaratma eylemi, Yunan kahramanın yazgısal eylemi gibi istenmeyen kor-kunç sonuçlar doğurur ve Adalet'in düzenini tekrardan kurmak üzere O'na tek çıkar yol olan en değerli varlığını, Kendi oğlunu feda etmek kalır – bu anlamda Tanrı'nın Kendisi nihai İbrahim'dir.

Geleneksel yorum, dolayısıyla Çarmıha Gerilme'nin nihai gizmini yok eder: Tanrı'nın oğlunun ölümü, Çarmıha Gerilme, *mutlu* bir hadisedir – onda, kurban etmenin esas yapısı, adeta, kendini yerine-geçirerek [sublation], artık belirli bir varlığa dayanmayan, bütün belirli bağlantılardan kurtarılmış ("Kutsal Ruh") yeni bir özne-ye doğum yapar. Bu en yüksek derecedeki örnekten sonra açık olması gerekir ki, eylem nosyonuna içsel olan feragat etmenin zorunluluğu hiçbir şekilde, her ütopyacı imgelemin doğal olarak ihlalin tuzağına yakalanmasını gerektirmez: Yaşamın sıkıntılı sosyal gerçekliğini dayanabilir kılan fantazmatik Ötekilik'i terk ettiğimizde artık, sosyal gerçekliğe bir fantazmatik ilavedir diye bir kenara bırakılamaz olan Başka Alan'ın kısa bir süre için belirtisini yakalarız.

(King'in hikâyesinin sinema versiyonu) *Esaretin Bedeli*'nde Figaro'nun *Düğünü*'nden düet, gerçek yaşamın vahşeti ve sefaleti ile

bu Öteki Alan'ın aniden kendini zorlaması arasındaki ayrılığa dayanan yücenin etkisine iyi bir örnektir. Konuşmasını işittiğimiz siyah sabıkalı (Morgan Freeman), iki leydinin söylediği operadan hiçbir şey anlamadığını iddia eder, belki de anlamaması daha iyidir, ancak onları dinleyen erkeklerin hepsi kısa bir süreliğine özgürdüler... Burada sahip olduğumuz, öznenin, bir anlığına, içinde hapis hane terörünün onu tehdit edemediği başka bir boyuta yükseldiği, anlamın askıya alınması olan yücenin etkisinin en saf biçimidir. Düetin Mozart'a ait olması oldukça anlamlıdır (ve, rastlantısal olarak, tercihan şaşırtıcı denebilecek bir düet: Kontes'in sadakatsiz kocasını tuzağa düşürmek üzere Susanna'ya mektup dikte ettirdiği III. Perde'den düet) – yirminci yüzyıl Amerikan hapis hayatı ve on sekizinci yüzyıl sonları aristokratik aşk entrikası arasındaki zıtlıktan daha şaşırtıcısı düşünülebilir mi? Böylece, gerçek zıtlık basit olarak hapishane korkunçluğu ve Mozart'ın “ilahi” müziği arasında değil fakat müziğin kendi içinde, müziğin yüce boyutu ve onun içeriğinin şaşırtıcı karakteri arasındadır. Daha somut olarak, bu film sahnesini yüce yapan, zavallı mahkûmların onun şaşırtıcı içeriğinin farkına varmadan direkt olarak müziğin yüce güzelliğini algılamalarıdır. Diğer deyişle, aleni olarak “yüce” müzik parçasını (Beethoven'ın Dokuzuncu'sunun dördüncü bölümü gibi) işitiyor olsaydık sonuç kuşkusuz ki aşırı banal biçimde saçma olabilirdi.

Wagner'in operasında ölmek üzere olan Tristan'ın son sözleri “Bu ne, ışıḡı mı işitiyorum?” dur. İki duyu arasındaki bu paradoksal kısa devre, bu sahnedeki mahkûmların başına gelendir: Mozart'ın aryasını dinlemeleriyle onlar da ışıḡı dinlerler – gerici müstehcen süperego komutunun tersine, Lider'in kişiliğinde sesi gördüğümüz, hakiki devrimci ütopya da her zaman böylesi kısa devreyi taşır. Şimdi

açık olması gereken, gerçekliğin zorlamalarından sahte ütopyacı kaçış olan standart sanatsal güzel nosyonunun nasıl yetersiz kaldığıdır: Sıradan kaçış ve Ötekilik'in bu boyutunun, bu bütün kırılğanlığıyla *Mutlak'ın görüldüğü* sihirli ânın arasında ayırım konulmalıdır: Hapishanede plak dinleten adam (Tim Robbins) tam da hapisten kaçma ve Dışarı'daki yaşam hakkında sahte rüyaları kabul etmeyen kişidir....¹¹⁰ *Figaro*'dan bu arıyayı işittiklerinde, mahkûmlar bir hayalet görmüşlerdir – ne geçmişin hortlamış acayip hayaleti, ne de kapitalist şimdinin hayalet-vâri hayaletidir bu, fakat her otantik devrimci tavrın sıkıca sarılması gereken geleceğin ütopyacı Ötekilik'inin kısa sürelik görüntüsüdür[apparition].

Bu, dolayısıyla bizi başladığımız noktaya geri getirir: Hayaletlerin üçüncü tarzda olanı, Kutsal Hayalet'in kendinden, sosyal yapıdan “ayrılmış” düzen-dışılar *sıfatıyla* inananlar topluluğundan başka bir şey değildir – ideal olarak, onun iki ana yapısının otantik psikanalitik ve devrimci politik kolektifler olmasıyla birlikte. Ve sık sık, böyle hayaletlerle karşılaşmaya ilişkin canavarlıklar varsa (Rilke'den bildiğimiz kadarıyla Canavar'ı saran son perde güzelliştir) –eğer böylesi karşılaşma sonrası *bir hayalet görmüşse dönersek*– Heiner Müller'in ünlü vecizesini hatırlamamız gerekir: “Yenin ilk görünümü dehşettir”.

NOTLAR

1. Bkz. Alain Badiou, *Saint Paul ou la naissance de l'universalisme*, Paris: PUF 1998.
2. Bkz. Vesna Goldworth, *Inventing Ruritania*, New Haven, CT ve London: Yale University Press 1998.
3. Aynı adlı eser.
4. Bkz. Étienne Balibar, 'La Violence: idéalité et cruauté', in *La crainte des masses*, Paris: Éditions Galilée 1997.
5. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, London and New York: Verso 1995, 3. bölüm; ve *The Ticklish Subject*, London and New York: Verso 1999, 6. bölüm.
6. Karl Marx and Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, Harmondsworth: Penguin 1985, pp. 83-84 (Türkçesi: Komünist Manifesto, çev. M. Erdost, İstanbul: Sol Yayınları 1976).
7. Aynı adlı eser, p.82
8. Bkz. Henry Krips, *Fetish: An Erotics of Culture*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1999.
9. Bunun benzeri ebeveynlerin kendileri için de geçerli değil midir? Gelecekte onun kayınpederi olacak kişide iyi bir izlenim bırakmak

üzere onunla derin muhabbete dalan ünlü damat adayını hatırlıyalım. Bir noktada zavallı nişanlı dayanamayıp patlar: “ Ben neyim burada? Kendimi rahatsız edici bir şey olarak hissediyorum – neden siz ikiniz beni unutup beraberce çekip gitmiyorsunuz?

10. Doğu Avrupa Komünizmi’nin son yıllarında, örneğin demokrasi, arzulan bir şeydi, fakat bu arzu Komünist kısıtlamaların aracılığı sayesinde oluşmuştu – aracı engel düştüğünde arzumuzun objesine sahip olduk fakat onun sebebinden yoksun kaldık.
11. Ve benzer şey, tamamıyla başka bir boyutta, gelişmekte olan Üçüncü Dünya uluslarına IMF yardımında işlemez mi? Böyle bir devlet, IMF yardımını kabul edip onun koşullarına ya da onun önerilerine uysa daha çok IMF’ye bağımlı kalıp, daha çok yardıma muhtaç olmaz mı?
12. Irak’ın meşhur “toplu imha silahları” objet petit a’ ya diğer bir örnektir: Onlar yakalanması zor olan şeylerdir, hiçbir zaman deneysel olarak belirlenmemiş, bir çeşit Hitchcockçu MacGuffin olan, çölden (nispeten mantıksal) tutun da, (kısmen irrasyonel) başkanlık sarayına kadar (öyle ki bu saray bombalandığında, bu silahlar belki de Saddam’: ve onun bütün maiyetini zehirleyecektir) birbiriyle ilgi ve ihtimal dahilinde olmayan yerlerde gizlendikleri sanılır; söylendiği kadarıyla çok miktarda olup işçiler tarafından sihirli bir şekilde yer değiştirmektedirler; ve adeta onların büyük parçalarının imha edilmesi, kalan parçanın büyüğü bir şekilde yıkıcı gücünü artırmaktadır. Onları ne kadar imha edersen daha çok ortaya çıkar ve daha güçlü tehlike yaratırlar – öyle ki, tanımı üstünde, hiçbir zaman bulunamayacak oldukları için daha da tehlikelidirler....
13. Bu eğilim, sık sık, sanat eserinin gündelik obje sanılması ya da tersi olan şekilde komik karışıklığa yol açar. Yakınlarda, Berlin’in en büyük inşaat alanı Potsdamerplatz’da bir düzine olağanüstü büyüklükteki vinçlerin birbirlerine uyumlu hareketleri sanat gösterisi olarak sahnelendi – şüphesiz, bu, yoldan geçen habersiz birçok kişi için yo-

ğün inşaat faaliyetiydi.... Berlin'i ziyaretimde kendim de bunun tam tersi bir gafta bulundum: Bütün ana caddeler boyunca, su, telefon, elektrik ve diğerlerinin karmaşık ağının artık yeraltında gizlenmeyip açıkta sergilendiği, çeşitli, büyük mavi tüp ve borular vardı. Benim tepkim, bunun da kuşkusuz diğer bir postmodern sanat gösterisi olduğu ve amacının bu sefer, mide ya da ciğerlerimizin çalışmasını sergileyen video gösterimlerinde olduğu gibi, şehrin bağırsaklarını, gizli olan iç mekanizmasını açığa vurmasıydı – lakin, hatalı olduğum hemen peşi sıra kanıtlanmış, arkadaşım gördüklerimin sadece şehrin yeraltı servis ağının sıradan tamir ve bakımı olduğunu işaret etmişti.

14. Lacan'ın teorisinin soyut, proto-Kantçı, tarihsel olmayan simgesel sistemle uğraşan ve konusunun temel sosyal-tarihsel durumundan habersiz olduğu şeklindeki sıradan eleştirilere rağmen şunu belirlemek gerekir ki, artı-haz ile artı-değeri ilişkilendirmesiyle Lacancı teori bu yeni eğilimi kavramakta en yetkin kuramsal çerçeveyi sunar. Verdiğimiz örnek gösterir ki bu eleştirinin açık karşıtı olarak, sanatsal üretimin yeni, çok çeşitli sapkın biçimlerini kucaklayan kültürel araştırmalar, bu olgunun, günden güne artarak mallaştırılmasının global kapitalizmle olan ilişkisini yeterince işlemez – Lacancı teori bu ilişkiyi boylu boyunca kuramsallaştırmamızı sağlar ve kültürel araştırmaların konusunu etkin biçimde yeniden tarihselleştirir.
15. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press 1987, p. 41; aynı zamanda bkz. Chapter 5, *The Metastases of Enjoyment*.
16. Bu "hiçbir şey fakat alan yer alıyor" düşüncesini kavramanın bir yolu, faks makinasından süzülen kâğıdın boş olduğunu görme deneyimi olabilir: Bu boşluk basitçe makinanın bozuk çalışması sonucu yazılı metnin öteki tarafa ulaşmamasından mı doğmuştu, ya da öteki uçtaki kişi (yanlışlıkla, bütün olasılıklar içinde) makinaya boş bir kâğıt mı koymuştu (ya da kâğıdı yanlış-ters mi yerleştirmişti)? Burada karşılaştığımız "hiçbir şey istememe" ve "[aktif olarak] hiçbir şeyliğin

kendisini isteme” arasındaki Nietzscheci ayrımın bir çeşit mekanik benzerliği değil midir: Boş kâğıt ya “mesajın gitmediği”dir ya da “göndericinin yolladığı mesaj gördüğümüz boşluktur”? Dolayısıyla nasıl karar veririz? Kâğıda çok yakından bakmakla: Eğer üzerinde çok küçük leke, anlamsız somut bir artık dahi varsa boşun kendisinin mesaj olduğu anlamına gelir, yani, “hiçbir şey fakat alan yer almıştır” – bir şekilde, boş alanın kendisi yer aldığından bu “hiçbir şey yer almadı” demek değildir.

17. Bkz. Gérard Wajcman, *L’objet du siècle*, Lagrasse: Verdier 1998.
18. Alıntılандı: Julia Hell, *Post-Fascist Fantasies*, Durham, NC: Duke University Press 1997, s.32.
19. Resmi propagandada Kim Yong Il “zeki” ve “şairane” olarak kutlandı – şiirlerinden bir örnek: “Nasıl ki ayçiçekleri güneşe dönüp ve baktıklarında açar ve gelişirse halk da sadece liderlerine doğru döndüklerinde gelişebilirler!”
20. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, p.149.
21. Aynı adlı eser, s.150. Çeviri düzeltildi.
22. Bu arka planda Komar ve Melamid’in “Stalin ve Müzler”de örneklenen ilk (Sovyet) eserlerinin değerini bilmek gerekir: Onlar tek ve aynı eserde güzelin birbiriyle uyuşamaz iki nosyonunu birleştirirler: “Hakiki” güzellik –kaybolan organik masumiyetin (Müzler) ideali olarak güzelliğin Eski Yunan klasisizm yanlısı düşünce– ve Komünist lidere ilişkin saf “işlevsel” güzellik. İronik olarak onların altüst edici etkisi sadece iki düzeyin olağanüstü zıtlık ve bağdaşmamasında değil –belki daha çok– Eski Yunan’daki güzelliğin kendisinin bize görüldüğü gibi “doğal” olmayıp, belirli bir işlevsellik çerçevesi tarafından koşullanmış olduğu şüphesinde yatar.
23. Courbet’e ilişkin bu referansta ayrıntılı olarak faydalandığım: Charity Scribner, “Working Memory: Mourning and Melancholia in Postindustrial Europe”, dissertation, Columbia University, 2000.

24. Francis Scott Fitzgerald, *The Last Tycoon*, Harmondsworth: Penguin 1960, p.51. (Türkçesi: *Son Hükümdar* çev. A. Sağtör, İstanbul: Can 1994).
25. Postmodernci sanatın çıkmazına yaklaşımın diğer yolu belki de pre-Raphaelite akımda cisimlenmişti: Onların kitsch olma tehlikesi altındaki eserlerinin yüce güzelliği adeta detayın aşırı vurgulanması dolayısıyla, içerden sarsılmıştır – yüce ve tinsel güzelliğin ilk etkileri, kişinin, derin detayın yavaş yavaş farkına varmasıyla, ona bu detayın kendisinin ayrı bir olgu halinde görünmesiyle parçalanmaya başlar ve bir şekilde resmin tamamına çok bayat şehvetli bir kaballığın belirtisini tanıtır.
26. Enstestsel aşağılığa-dönüşen-objenin direkt olarak anlatımından soyutlamaya geçiş, açıkça Mark Rothko'nun sanatsal gelişiminde vardır. Onun ünlü, yoğun şekilde renklendirilmiş soyut resimlerinden önce annesinin bir seri direkt portreleri vardır. Rothko'nun sonraki soyut resimlerini Maleviç'in "Siyah Kare"sinin bir nevi renk-içine-dönüştürülmesi olarak algılama riskine girilebilir: Temel uzamsal koordinatlar benzer olup(arka plan üzerinde merkezi kare); ana farklılık Rothko'nun çalışmasında rengin, çizili objelerin dış hatlarını gölgelemeden, direkt olarak çizimin aracı olarak, bu şekillerin temsilcisi olarak işlev görmesidir - Rothko çizili şekilleri renklendirmez, doğrudan doğruya renkle şekillendirir (ya da tercihan şekiller görür).
27. Jacques-Alain Miller, "The Desire of Lacan", *Lacanian Ink* 14, Spring 1999, p.19.
28. Heiner Müller and Jan Hoet, "Insights into the Process of Production: A Conversation", *documenta IX*, vol.I, Stuttgart: Edition Cantz 1992, pp.96-7.
29. Scribner, *Working Memory*, p.150.
30. Bkz. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Éditions du Seuil 1991.
31. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University

- Press 1977, s.317-18 (Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. A.Yardımlı, İstanbul: İdea 1986).
32. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1976, p.68-9.
 33. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s.404.
 34. See Carl Jensen, *Censored 1999: The News That Didn't Make the News*, New York: Seven Stories Press 1999.
 35. Václav Havel, "Kosovo and the End of the Nation-State", *New York Review of Books*, vol. XLVI, no.10 (10 June 1999), p. 6.
 36. Aynı adlı eser.
 37. Steven Erlanger, "In One Kosovo Woman, an Emblem Of Suffering", *The New York Times*, 12 May 1999, p. A 13.
 38. Bu bağlamda Lafontaine'nin düşüşü 1968 Prag Baharı liderlerinin çekilmelerine paralel olgudur: Sovyet müdahalesi bir şekilde onların da ayıbını yüzlerine vurmamıştır – bu çekiliş, eğer iktidarda kalmalarına izin verilseydi Reel Sosyalizme ve Reel Kapitalizme de gerçekten otantik bir alternatif sunacakları, "sosyalizme bir insan yüzü" takabilecekleri şeklindeki illüzyonu korumuştur.
 39. Bkz. Eric Santner, "Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins Of Anti-Semitism" in Renata Salecl, ed., *Sexuation*, Durham, NC:Duke University Press 2000.
 40. Bkz. René Girard, *The Scapegoat*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press 2000.
 41. Bkz. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, Pelican Freud Library vol.13, The Origins of Religion, Harmondsworth: Penguin 1983. (Türkçesi: *Musa Ve Tektanrıcılık*, çev. Niyazi Berkes, İstanbul: Remzi Kitabevi)
 42. Santner, "Traumatic Revelations", p.78.
 43. Jacques Lacan, *Seminar XX: Encore*, New York: Norton 1998, p. 59.
 44. Bu hikâyeyi George Rosenwald'a borçluyum; University of Michigan, Ann Arbor.

45. Bkz. Ian Hacking, *Rewriting the Soul*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1995.
46. *Film Noir*, ed. Alain Silver and Elizabeth Ward, London: Secker & Warburg 1980, p. 297.
47. Aynı adlı eser, s.298.
48. Bu terimi Judit Butler'dan aldım – bkz. *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA: Stanford University Press 1998.
49. Bkz. F.W.J. von Schelling, *Ages of the World* / Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom*, Ann Arbor:University of Michigan Press 1997.
50. Aynı adlı eser, s.181-2.
51. Bkz. Benjamin Wilkomirski, *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, New York: Schocken 1996.
52. Bkz. John Sallis, "Deformatives: Essentially Other Than Truth", in John Sallis ed., *Reading Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press 1993.
53. Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner 1959, para.493.
54. Bkz. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil 1966, p.807.
55. William Richardson, "Heidegger among the Doctors", in Sallis, ed., *Reading Heidegger*, p.62. Burada, Richardson, iki sayfa önceki "Lacan'ın psikanalizde bilinçdışının yapısı hakkındaki sorusu apaçık ki bir varoluşçu/ontik olandır (örneğin varoluşların düzeyinde)" (s.60) şeklindeki kendi iddiasını tesadüfen çürütür; öyle ki, bu konuyla ilgili temel-ontolojik Benlik Hissi sorusunu kavrayamaz: Doğrunun esasının tam da özüyle (Lacancı "Gerçek") ilgili bir kavramın nasıl bu ontolojik soru ile ilgisi olmayabilir?
56. Martin Heidegger, *Beitrage zur Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Vittorio Klostermann 1975-, vol. 65, p. 338.
57. Burada, daha geniş kontekstde, yaygın "Batı'ya karşı Doğu" konusuna; "Batılı" ve "Doğulu" temel simgesel biçimlenişlerin global farklılığına yaklaşımları gerekir. En radikal biçimiyle "Doğulu" perspektif-

te nihai “gerçeklik”, Boşluk, “pozitif Hükümsüzlük”ün gerçekliğidir ve bütün bitimli/belirli gerçeklik, doğal olarak “illüzyona ilişkin”dir – etiko-epistemolojiksel Doğru’ya tek yol bizi bitimli objelere bağlayan ve böylece acı çekmenin sebebinin nihai koşulu olan arzuyu reddetmek, yani nirvananın etkilenmez saadetine girmektir. Bu konunun tersine “Batılı” biçimlenişin en içsel özü üçüncü bir yolun olmasıdır: Kantçı-Nietzscheci terimlerle konursa, insanlarda “patolojik” değil fakat hiçbir-şeyliğin kendisine “saf” arzu bulunduğundan “hiçbir şey arzulamamak” ve bizi pozitif empirik objelere bağlayan “patolojik” arzu arasındaki bir seçim yetersizdir. Ya da Heidegger’in terimleriyle konursa (primordiyal lethe nosyonu Heidegger nihai olarak aynı noktaya gelir) – “ontoloji-öncesi uyumsuzluk”, insanın konumunun kendisi ile aynı içselliktedir ve onun mutlulukla Boş’un içine batırılmasından ve “patolojiksel” arzulara köleliğinden daha orijinaldir.

Oryantal nirvana nosyonu hakkında Lacancı tavır böylece açık ve anlaşılır olarak biz, arzulayan insanların, karşı karşıya kaldığı nihai seçim, arzu (sahte gerçekliğin içindeki bir şeyi) ve arzunun reddi (söndürme), arzulamama, Boş’un içine batırılmanın arasında değil, fakat üçüncü bir olasılık olabilir: Hiçbir-şeyliğin kendisine, bu Hiçbir-şeyliğin yerini tutan bir objeye arzu. Lacancı konum, arzunun diyalektiği içinde yakalanmış biz, Batılı özneler için psikanaliz gidelebilecek en son noktayken, Budhizm, sadece arzularını gerçekten söndürebilecek, “çok güçlü” kişiler içindir şeklindeki konum değildir – o, “Hiçbir-şeyliğin kendisine arzu”nun konumudur ki bir şeyi arzulamak ve arzulamama arasında olan karşıtlığı formüle ettiğimiz zaman görünmez olan “kaybolan dolayımıcı”, üçüncü, daha primordiyal olasılıktır. Bu üçüncü olasılığın varlığına, Budhist konumun sahip olduğu zorlukta, onun arzunun doğuşunu açıklayabilme zorluğunda farkına varılabilir: Primordiyal Boş nasıl rahatsız edilerek arzu doğdu ve dolayısıyla yaşayan varlıklar karmanın çarkına, sahte gerçekliğe bağ-

lılığa yakalandılar? Bu çıkmaza tek çözüm, nirvananın kendisi içinde bir çeşit ontoloji öncesi –yani, nirvana ve sahte görünüş arasındaki ayrım öncesi– karışıklık/evirtim/bozukluğu koyutlamak, dolayısıyla Mutlak'ın kendisi (kozmik Güç, ya da ona ne ad veriliyorsa) radikal olarak sapkınlaşmış hale gelir. Bu evirtimin izleri Star Wars'dan Darth Vader gibi New Age pop-kültürel ikonlarında da görülebilir. Gerçekten kötü insanlar, bizim sahte maddi gerçekliğin ötesindeki hakiki düzeyi yakalamamızı sağlayan Güç'e sahip olmayı başaran fakat sonrasında bu Güç'ü 'sapkınlaştırarak/kötüye-kullanarak onu zararlı ve kötü amaçlara alet edenlerdir düşüncesidir. Peki, ya bu sapkınlık içine düşme, orijinal, canavarca orijinal kesik/fazlalıksa ve ya nirvana ile sahte görüntülere arzu arasındaki karşıtlık bu canavarlığı örtmek üzere oradaysa?

58. Bu sorunu *The Indivisible Remainder* (London and New York: Verso 1996) ve *The Ticklish Subject*'te detaylı olarak ele aldım. Burada vurgulanması gereken nokta Heidegger'in modern-çağ özneliliğinin “arasından geçme” teşebbüsünün New Age klişesi olan, modern Batılı medeniyetin (ya da, tabii ki Musevi-Hristiyan geleneğin) asıl günahının insandaki *kibir* olduğu, insanın evrende ana yeri işgal ettiği ve/veya öteki bütün varlıklara hâkim olmak ve onları kendi çıkarları için sömürmek üzere İlâhi hakka sahip olduğuna ilişkin, insandaki küstah sanı olduğu ile hiçbir şekilde ilgisinin olmadığıdır. Düşünülen şey, kozmik gücün hassas dengesini bozan bu *kibir*'in Doğ'a'yı er ya da geç bu dengeyi yeniden-kurmaya zorlayacağıdır: Bugünün ekolojik, sosyal ve psişik krizleri, insanın küstahlığına karşı evrenin haklı bir cevabı olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla, tek çareimiz global örnek içine geçişten, global Varolma Düzeni'nde bağımlı olacağımız yeri alçak gönüllülükle kabul edeceğimiz her şeyi kapsayıcı yeni tavrı benimsemekten ibaret olur... Esas temeli “Kadim bilgelige” hepten dönüş olan bu düşünceye açıkça karşıt olarak, Heidegger “ötekilerinin arasında insanın uyumsuzlaşması”nın, insanın çıkışının bir şekilde varlıkların dengesini “bozma” olgusunun, Doğ-

ru'nun kendisinden daha eski, onun çok gizli temeli olduğunun tamamen farkındaydı. Heideggerci "Benlik'in unutulması"nı –ontolojik olarak farklılığın metafiziksel unutmaya, yani, böylesi Benlik'in hadisesi-ufku ve Yüce Varlık arasındaki karışıklık- kozmik dengenin rahatsız edilmesiyle eşitleyen, kozmik antagonizmin bir özelliğine onun karşısı yararına ayrıcalık tanıyarak böylece onu evrensel bir Prensip'e yükselten Reiner Schürmann'ın yorumunun tamamıyla reddedilmesi gereklidir (bkz. Reiner Schürmann, "Ultimate Double Binds" [Nihai İkili Bağ], *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York: New School for Social Research, vol.14, no. 2): Heidegger'e göre, Doğru-Hadise sadece böylesibir temel "ontolojik dengesizlik"de meydana gelir. Gerçek sorunsal ve temel nokta Heidegger'in bu "ontolojik dengesizliğe" ya da "uyumsuzlaşmaya" özne demeyi kabul etmemesidir.

59. Ölüm dürtüsü kavramının kapsamlı tartışması için bkz. Žižek, *The Ticklish Subject*, Chapter 5.
60. Daniel C. Bennet, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown 1991, p.132. (Denet şüphesiz bu kavramı tamamen negatif bir biçimde, bir anlamlılık ötesi niteleyende karşıtlık olarak ileri sürer.)
61. Bu asli fantazi nosyonunun detaylı açıklaması için bkz. 1 ve 4. bölüm, Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London and New York: Verso1997.
62. Martin Heidegger *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press 1995, p. 271.
63. Bu, eylem nosyonu üzerine bkz. Žižek, *The Indivisible Remainder*, Chapter 1.
64. Bkz. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London and New York: Verso 1995 (Türkçesi: *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. E. Başer, İstanbul: Birikim 2000).
65. Kişi Heidegger'in önceki proto-transandantal "Dasein'in analitik"inden onun sonraki Benlik'in Tarihi kavramına geçişini aynı çizgide okuma çekiciliğine kapılıyor: Bu tarihselcililiğin tarihsel-olmayan özü

Heidegger'in politik Nazi ilişkileneşinin çözümlenmemiş travması değil midir? Savaş sonrasında Heidegger'in sessizliğine, aleni olarak kendi geçmişine hesaplaşmaya, Nazizmi ve onun içinde kendi rolünü kesin olarak kınamayı ısrarla reddetmesine gelince – bu sessizlik, Nazi rüyaya, hiçbir zaman üstesinden gelemediğı, ona karşı bir mesafe koymadığı, “Nazi geçmişini terk edemediğı” olgusuna, onun hâlâ varolan travmatik “tutkulu bağılılığını” anlatmıyor, ona açıkça şahitlik etmiyor mu? Hayır, Heidegger açıkça onun geçmişini “bastırmadı” ya da “silmedi”: Bundan öte son yıllarında onun halka açık yaşamdan çekilmesi gösterir ki, aksine bu yara hâlâ derindir, konu hâlâ ateşli ve etkilicidir, yani, onun için hayal edilebilecek tek politik bağ Nazi bağıydı, saf düşünceye çekilmiş olabilmenin tek alternatifiydi (daha doğrusu, kandırılmış bir sevgili gibi, metresi tarafından ihanete uğradığında hayal kırıklığına uğrayıp herhangi seksüel ilişkiden kendini alıkoyarak öteki kadınlarla ilişkileneş ve dolayısıyla onun seksüel ilişkilerden *üniversal* nefretinde, bu tek başarısız ilişki tarafından hâlâ travmatik olarak yaralı kaldığı olgusuna şahit olur).

66. Bkz. Immanuel Kant, Kitap 1, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper & Row 1960.
67. Bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* Harmondsworth: Penguin 1981 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi 1*, çev. Hülya Tufan; İstanbul: Afa 1986). Bu noktayı yine Eric Santner'e borçluyum (kişisel sohbet).
68. Hristiyanlığın tarihinde, on ikinci yüzyılın özgün ruhani döneminde, *eros* ile *agape* arasındaki bu karşıtlığın birbiriyle bağlantılı iki tahribini; Hristiyanlığın Kathar versiyonu ve saray aşkı'nın ortaya çıkması ile buluruz. Her ne kadar karşıt olsa da onların benzer tarihsel hareketin bir parçası olduğu şüphe götürmez – her ikisi de, kesin Pavluscu düşünce açısından uygunsuz görünüşe sahip olan bir çeşit kısa devreyle ilişkilendir. Saray aşkının temel işleyişi *agapenin* geriye, *eros* içine yeniden tercüme edilmesiydi: Seksüel aşkın kendisinin, nihai

bitimsiz etiksel Görev olarak yeniden tanımlanması, *erosun* yüce *agape* düzeyine yükseltilmesi. Tersine, Katharlar böylesi *erosu* tamamen reddettiler – onlar için *eros* ve *agape* arasındaki karşıtlık bir Gnostik-ikilemli kozmik kutupluluğa yükseltilmişti: “İlimli” hoşgörölü seksüellik olanaksızdır; o, dünyevi yaşamın üremesi ve çoğalması için görev yapacağından, ve *bu* dünya Şeytan’ın ürünü olduğundan, yasal eşle dahi olsa, her seksüel eylem nihai olarak ensesteldir – Tanrı’nın İncil’in en başında, “Orada ışık olsun!” demesi, Katharlar için Şeytan’ın kendisinden başka bir şey değildir.

69. G.W.F. Hegel, “Janaer Realphilosophie”, in *Frühe politische Systeme*, Frankfurt: Ulstein 1974, p.204; alıntılanan [İngilizce] çeviri Donald Philip Verene, *Hegel’s Recollection*, Albany, NY: SUNY Press 1985, pp.7-8. Bu sayfanın daha derin yorumu için bkz. Chapter 1, Žižek, *The Ticklish Subject*.
70. Kieslowski’nin *Mavi*’sinin yorumunda yine Scribner “Working Memory”den faydalandım.
71. Butler’ın sistematik eleştirel Lacan yorumu için bkz. *Bodies That Matter*, New York: Routledge 1993, s. 57-59
72. Ernesto Laclau, *The Politics of Rhetoric*, “Culture and Materiality” konferansında karşı görüş, University of California, Davis, 23-25 Nisan 1998.
73. Lacan’ın yüceltim düşüncesi basit fakat radikal bir operasyonun sonucudur: O yüceltimin Freudcu problematiği (bir şekilde basit terimlerle koyarsak, libidoyu, bazı doğrudan maddi ihtiyacı tatmin eden bir objeden, bu ihtiyaçla gerçek bağlantısı olmayan bir objeye değiştirmekle ilişkilidir: Yıkıcı eleştirel edebiyat yüceleştirilmiş saldırganlık, insan bedeni üzerindeki bilimsel araştırma yüceleştirilmiş voyerizm olur...) ve yüceltimin Kantçı nosyonunu (tıpkı fırtına ve depresyon gibi aşırı doğal fenomenlerin onların tam da bu görkeminde numenal özgürlüğü temsil etmekte başarısız kalarak ve böylece usavurmaya doğurmasında olduğu gibi, bir empirik obje/hadise’nin, nu-

menal İdea'yı doğrusuyla temsil etmeyi başaramaması ve böylece bu trans-fenomenal İdea'ya yol açması: "Onun en muazzamlığında dahi Doğa benim özgürlüğümünden çok çok daha az muazzamdır.) bir araya getirir.

Lacan Kantçı numenal Şey'in yerine imkânsız/gerçek Şey, nihai arzu objesini koyar – "yüceltimin primordiyal hareketi, somut maddi seksüel, vb. ihtiyaçtan "tinsel" olana geçiş değil, fakat libidonun "yararsız" Şey'in boşundan, Şey'in yerini işgal ettiği andan itibaren bir yüce özellik takınan birtakım somut, maddi ihtiyaç objesine yönlendirilmesidir. Lacan'ın, yüceltimi, objenin Şey itibarına yükseltilmesi olarak tanımlamasının sebebi budur: "Yüceltim", bir objenin, gündelik gerçekliğin parçasının, kendini imkânsız Şey'in yerinde bulması anında gerçekleşir. Bu Şey doğal olarak anamorfotiktir: O sadece kenardan bakıldığında, kısmi olarak, bozuk formda, onun kendisinin gölgesi olarak algılanabilir – eğer ona düz biçimde, doğrudan bakarsak katıksız bir boşu, hiçbir şeyi görürüz. (Benzer şekilde zamana ilişkin anamorfotizden de bahsedebiliriz: Şey sadece bitimsiz ertelemeler sayesinde, onun var olmayan işaret-noktası olarak ulaşılabilir.) Şey böylece sapmaların bir ağı, tahminler ve kıl-payı kaçırımlar vasıtasıyla bizzat yaratılmış olandır.

74. Bkz Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp 1963, p. 13.
75. Burada Julia Reinhard Lupton (UC Irvine) ve Kenneth Reinhard (UCLA)'ın yayınlanmamış yazısı "The Subject of Religion: Lacan and Ten Commandments" (Dinin Öznesi: Lacan ve On Emir)den faydalandım.
76. Bu bağlamda, Lacan'ın kendisi suç soruşturmalarında yalan-makine-lerinin kullanılmasına direnmenin üzerinde durur – adeta, böylesi doğrudan "objektif" doğrulamanın bir şekilde öznenin düşüncelerinde gizlilik hakkını çiğnemektedir.
77. Bkz. Paul Moyaert, "Lacan on Neighborly Love", *Epoche* no 1, (1996), Providence (UT), p. 1-31.

78. Bu düşünce üzerine bkz. Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Chapter 3.
79. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 81.
80. Bkz. Donald Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press 1984, p. 137.
81. Aynı adlı eser.
82. Aynı adlı eser, s. 168-9.
83. Aynı adlı eser, s. 197.
84. Bkz. Lacan, *Seminar XX: Encore*.
85. Bu noktayı Alenka Zupančič ile bir konuşmama borçluyum. Başka bir örnek verirsek bu, aynı zamanda Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir arasındaki “açık evlilik” ilişkisindeki çıkmazdır: Onların “anlaşması”nın, de Beauvoir için birçok travmaya sebep olduğu, gerçekte asimetrik ve işlememiş olduğu, mektupları okunduğunda ortaya çıkar. Sartre diğer sevgililer serisine sahip olsa bile her şeye rağmen de Beauvoir kendisinin İstisna ve hakiki aşk ilişkisi olduğu beklentisindeyken; Sartre için ise o, sadece serinin arasındaki biri değil fakat bizzat *istisnaların biriydi* – ki onun serisi her biri onun için “istisnai bir şey” olan kadınlar serisiydi....
86. Bu, Yasa ve Yasa’nın yanlışlarının indekslenmesi olarak “patolojik” semptomların serilerinin arasındaki dışsal gerilimden, içinde Kant’ın Hegelci eleştirisinin temel matrisini tekrar eden *sadece* semptomların olduğu, imkânsızlığın koşulunun. (Yasa’nın yerine getirilmesini ilelebet önleyen “patolojik” engel) *imkânlılığın* koşuluna denk düştüğü alana geçiş değilmi dir: Yasa’nın, kendinin tamamıyla uygulanmasına engel olarak algıladığı şey, onun işlerliğinin tam da koşulu olur ki böylece Yasa semptomlarla azılı savaşında onun kendi temelini sarsar? Diğer deyişle, Yasa ve semptomları arasındaki aralık, şimdi semptomların kendilerine içsel olarak koyutlanmıştır (tıpkı, Hegel’in mantığındaki Ünlversal’ın kendisinin onun kendi özgül bir dalı olduğu gibi).

87. Soren Kierkegaard, *Works of Love*, New York: Harper Torchbooks 1962, p. 114.
88. Aynı adlı eser, s. 221.
89. Bu karşıtlıkla pratik olarak son kitaplarımın hepsinde ilgilendim; bkz. örneğin, Žižek, *The Metastases of Enjoyment* Chapter 3.
90. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 73.
91. Frankfurt Okulu geleneği "totaliteryanizmin" libidoya ilişkin yapısının ana özelliğini baskıcı *yüceltimden çıkarma* hipotezi kılığında ortaya koyar; bu özelliğe ilişkin olarak Frankfurt Okulu yaklaşımı ve Lacancı yaklaşım arasındaki farklılık için bkz., Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Chapter 1.
92. Aleksandar Tijanič, "The Remote Day of Change" *Mladina* (Ljubljana), 9 August 1999, p. 33.
93. Burada bir sonraki adım "totaliterci"yi liberal-hoşgörülü *Yapabilirsin!*'e karşı olarak almak olabilir. Her ikisinde de mesaj şöyledir: "Objeye, arzunun uygun bir fiyatını, onu arzulama fiyatını ödmeden sahip.....olabilirsin." Ve her iki durumda da, arzu için bir fiyat ödemekten bu kaçınma onun kendisinin bir fiyatı olmasını zorunlu kılar. Hoşgörülü liberalizmde Kendin'i özgürce keşfetmenin "Yapabilirsin!"i, senin ve komşularının iyiliğini ilgilendiren yasakların (ne yemeyip içmemen gerektiği, güvenli seks kuralları, Öteki'ni yaralamaya karşı yasaklar....) girift ağına yakalanmış hale gelir; tam da simetrik biçimde, totaliter "Yapabilirsin ..." (senin kendinin ve komşularının iyiliğini 'görmezlikten gelerek) Efendi kişiliğe itaat etmeyi emreder.
94. Daniel C. Dennet, *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon & Schuster 1996, s.421.
95. Bkz. Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris: Éditions du Seuil 1977.
96. Kan nakli örneğinin bu üç biçiminde ISG (İmgesel-Sembolik-Gerçek) üçlüsünün nasıl işlemekte olduğunu görebiliriz: Hâkimin yöntemi İmgesel'dir (öteki'nin yararına yasallaşmış bir yalan sağlayarak);

ikinci yöntem öznel doğru istemiyle Simgesel'e dayanır, üçüncü prosedür ise Gerçek içinde bir çeşit bilgi üretir

97. *Dalgaları Aşmak* konusunda daha ayrıntılı yorum için bkz. Slavoj Žižek, "Death and the Maiden", in *The Žižek Reader*, Oxford: Blackwell 1998.
98. Kierkegaard, *Works of Love*, p. 102.
99. Onun Medea versiyonunda (bkz. "Waterfront Wasteland Medea Material Landscape with Argonauts", in *Theatremachine*, London: Faber & Faber 1995), Heiner Müller Medea'da baskıcı yöneticilere karşı devrimci intikamın aşırılığının nihai şahsiyetin farkına vardı. Bundan öte, onun, devrimci şiddetin gerekliliğini ve ölünün itibarını tanımamızı talep eden asgari insaniliği *birlikte* düşünmesinin özgün çabasında Medea'nın ve Antigone'nin eşsiz fantazmik birleştirilmesini/yoğunlaşmasını önerir: Medea, önce (kendisinin ve Jason'un takipçilerden kaçmasını sağlamak için) erkek kardeşini öldürür ve parçalar ve sonrada –Antigone'nin kendi erkek kardeşine yaptığı gibi- nazıkçe kollarıyla sarar onu. Burada, Devrim adına korkunç eylemler yapıp, bu suçluluğun yükünü üstlenen ve narince ölüyü gömen temsilci/cellattın imgesine sahibizdir. (Böylesi başka bir paradoksal Müllerci kişilik "Kaplan Christ" – önce düşmanını katledip sonrada nazıkçe gerekenin icabına bakan Christ'dir. Burada önemli olan nokta, Medea kişiliği radikal geleneğe yeniden konulacak ise onu iyi kalpli hümanist bilinçlilikte itici yapan eyleminin ta kendisinin de korunmasının ve tekrardan yazılmasının gerekliliğidir: Onun kendi çocuklarını acımasızca öldürmesi (Medea'nın erkek kardeşi ve çocuklarını öldürmesini, yüksek rütbeli düşmanları tarafından onun itibarını sarsmak için yayılan hain rivayetler olarak yorumlayarak Medea'yı kurtarmaya çalışan, aksi halde seçkin olabilecek Christa Wolf'un Medea'sının tersine).
100. Şimdiki durumuyla iyi bilinen, Sethe ve Medea arasındaki kıyaslama onun "Aunt Medea"sında, Stanley Crouch tarafından problemli bir

özellik, *Sevilen*'in negatif bir eleştirisi olarak sunuldu; Morrison'un kendisi, Sethe'nin "Medea'nın yaptığını yapmadığını ve birtakım heriflerden dolayı çocuklarını öldürmedi"ğini iddia ederek bu kıyaslamayı kabul etmedi. (alıntı; *Toni Morrison:Beloved*, [Icon Critical Guides], ed. Carl Hlasa, Cambridge, MA: Icon Books 1998, p. 36). Her şeye rağmen kişi, Morrison'un bu karşılaştırmayı reddinin Medea'nın jestinin üstünlüğü okunmasına dayandığını iddiaya sürükleniyor.

101. Toni Morrison, *Beloved*, New York: Knopf 1987, p. 217 (Türkçesi: *Sevilen* çev. P.Özgören, İstanbul: Can, 2000).
102. *Toni Morrison: Beloved*'dan alıntılanı, s. 43.
103. Aynı adlı eser.
104. Anlatım tekniği düzeyinde, bu eylemin canavarlığı, metnin kademeli olarak yaklaştığı bir olgu tarafından işaret edilir: Öldürül-müş kızıyla birlikte, Sethe, ilk kez köle-yakalayıcısının (cinayeti, onun barbarlığının nihai kanıtı olarak gören) perspektifinden; sonra Afrikan-Amerikan diğer şahitlerin (Baby Suggs, Stamp Paid) perspektiflerinden tarif edilir; ve hatta çocuk katilliğinin hikâyesi en sonunda Sethe'nin kendisi tarafından anlatıldığında o bunun nakledilmesini çok zor bulur. -Çok iyi biliyordur ki yanlış anlaşılacaktır-onun eylemi "sıradan anlayış"ta kabul edilebilir bir şey değildir, kahramanca bir mitsel hadise olarak anlatılabilmesi için çok canavar-cadır. Sally Keenan'ın önerdiği gibi (bkz. *Toni Morrison:Beloved*, p. 129), travmayla getiktirilmiş yüzleşmenin aynısı böylesi bir hikâyeyi anlatabilmenin ancak yakın zamanlarda olası olduğu olgusunda işlemektedir: Kürtaj konusunda, modern duygusal ve politik rezonans nihayetinde ona uygun bir zemin sunmuştur – kuşkusuz, *Sevilen*'deki çocuk katilliği, ek bir ters anlam vererek, annenin ve de ceninin hakları arasındaki standart karşıtlığı, kürtaj tartışmalarının koordinatlarını sağlayan karşıtlığı kesinlikle yıkar: *Sevilen*'deki çocuk katilliği paradoksal olarak çocuğun kendisinin hakları tarafından

haklı çıkarılmıştır.

105. Burada Alenka Zupančič'le söyleşimizden faydalandım.
106. Bu *Versagung* yapısına ilişkin daha ayrıntılı analiz için bkz. Žižek, *The Indivisible Remainder*, Chapter 2.
107. Ve, bu *Versagung* yapısı tesadüfen, saf fakat gerekli “Brecht'in öğreti oyunları kişiye gerçekten neyi öğretir?” sorusuna bir cevap sağlar – kişi *Versagung* sanatını öğrenir. Bu, *Der Jasager* ya da *Die Massnahme*'de genç oyuncu/kişinin zorlama seçim olan kendini-kurban etmesine ilişkin son perdeye odaklanmanın yanlış olduğunu iddia eden Brecht yorumcularının meseleyi niçin kavrayamadıklarıdır. Böylesi bir odaklanmakla bu oyunların gerçek öğrenme fonksiyonunun ihmal edildiğini vurgular ve bu oyunları standart trajik dram sanatı içinde tekrardan kaydederler. Fakat *Versagung*, “trajik” olanın standart düşüncesinin *ötesine* giden oldukça radikal kendini-yoketmek jestidir.
108. *Toni Morrison:Beloved*'dan alıntılıdır, s. 34.
109. Tabii ki, eğer, bu açıklamayı dış görünüşteki değeriyle alırsak –dün-yamızı yaratan Tanrı'yı, acılarla dolu kusurlu bir dünya meydana getirmiş, yüzüne gözüne bulaşan bir yaratılış işi gerçekleştirmiş, yarı-iktidarlı, sadistçesine ahmak olarak alan standart Gnostik yorumu bir kenara bırakırsak; dolayısıyla İsa, insanlığın günahlarını ödemek için değil fakat Baba'sının, Yaratıcı'nın Kendisi'nin günahları için son nefesini vermiş olur.
110. Filmin kurgusunun dayandığı Stephen King'in hikâyesinin anahtar boyutu, onun *adı* ile işaret edilmiştir: “Rita Hayworth and the Shawshank Redemption”. Güzelliğe ilişkin bir resim (raptiyeli poster) özgürlüğe, hapis evreninden dışarıya bir geçit açan *deliği*, aralığın üstünü örten ekran olarak görev yapar: Görünürde saçma olan bu konu (kahraman, uzun yıllar Rita Hayworth'un ve diğer yeni film yıldızlarının büyük bir posterleri arkasında duvarda bir delik –kaçış tüneli– açar) yüceltimin minimal matrisini sağlamaz mı?

İNDEKS

1984 (Orwell), 68

Adorno, Theodor, 27, 29, 73, 118

ANC, 66

Antigone, 164, 167-8

Arkadaşımın Düğünü (film), 78

Arslan Asker Schweik (Hasek), 160

Aziz Francis, 137

Aziz Luka, 133

Aziz Pavlus: *agape*, 112, 115, 126

Badiou, Alain, 12

Balibar, Étienne: aşırı fonksiyonsuz zulüm, 18

Beck Ulrich: askersel hümanizm, 68-9

Beck, Ulrich, 16, 68

Benigni, Roberto: *Hayat Güzel* Şey, 85, 87, 89

Benjamin, Walter: Mesianik taahhüt, 101

Bentham, Jeremy, 62

Bhagavad-Gita, 142

Bir Kosova Kadınında Acının Simgesi (Erlanger), 69

Blade Runner (film), 77

Blair, Tony, 74, 145

Brecht, Bertolt, 160

Brekker, Arno, 44

Buddha, 133, 135

Butler, Judith :Lacan'ın hegemo-

- nik imgesel, 117
 : sonsuzluk, 106
- Claudel, Paul : Coûfontaine
 üçlemesi, 55
- Clinton, Bill, 66, 74, 145
- Courbet, Gustave, 47, 49, 50
 : "L'origine du monde", 47
- Croce, Benedetto, 118
- Çavuşesku, Nicolae, 16
- Çöl Tilkisi Operasyonu, 88
- d'Alema, Massimo, 74
- Dalgaları Aşmak* (film), 157
- Darwin's Dangerous Idea*
 (Dennett), 148
- Davidson, Donald :
 Semantik Merhamet, 130
 : Yardımseverliğin Prensibi, 126
- Dennett, Daniel: *Darwin'in Tehlikeli Düşüncesi*, 148
- Derrida, Jacques, 28
- Diaz, Cameron, 78
- Diderot, Denis: *Rameau'nun Yeğeni*, 56, 58
- Duchamp, Marcel, 44
- Ducrot, Oswald, 152
- Dürer, Albrecht, 48
- École freudienne de Paris, 163
- Eliot, T. S. : *Katedralde Cinayet*, 155
- Erkekler Mars'tan, Kadınlar Venüs'ten* (Gray), 120
- Erlanger, Steven: "Bir Kosova Kadınında, Acının Amblemi", 69
- Esaretin Bedeli* (film), 171
- Ethics of Psychoanalysis*
 (Lacan), 158
- Etil Korporasyonu, 67
- Everett, Rupert, 78
- Fellini, Federico: *Satyricon*, 100
- Fenomenoloji* (Hegel), 55
- Fidye* (film), 162
- Figaro'nun Düğünü* (Mozart), 171
- Fitzgerald, F. Scott: *Son Hükümdar*, 48
- Foucault, Michel, 103
 : itiraflı söylem, 110
- Fragments* (Wilkomirski), 86
- Freeman, Morgan, 172
- Freud, Sigmund : ve Jung, 110
 : Bilinçdışı'nın öznesi, 97
 : histeriğin semptomlarının yerleri, 14
 : *Kalabalığın Psikolojisi*, 136
 : Lemberg'e gitmek, 93
 : *Musa Ve Tektanrıcılık*, 75, 110, 163
 : ölüm dürtüsü, 95

- : sakınma/*Versagung*, 167
 : süperego ve id, 73
- Gap (şirket), 107
- Gibson, Mel, 162
- Giddens, Anthony, 16
- Girard, René, 75
- Gizli Tehlike (film), 17, 135
- Gould, Stephan Jay, 131
- Gray, John: *Erkekler Mars'tan, Kadınlar Venüs'ten*, 120
- Hacking, Ian, 76
- Harry Amcanın Garip İlişkisi (film), 79
- Havel, Václav: "Kosova ve Ulusal-Devletin Sonu", 67-8
- Hayat Güzel Şey (film), 85, 89
- Hayes Yönetmeliği, 79
- Hegel Georg W.F : aynılık, 63
 : dünyanın karanlığı, 114
 : etiksel öz, 75
 : *Fenomenoloji*, 55
 : hizmetçinin kahramanı, 59
 : İsa'nın ölümü ve kurban etme, 170
 : para, 58
 : tarihin tekrarı, 56
 : Tin kemiktir, 39, 41, 58
- Heidegger, Martin, 27
- : Amerikanizm ve Komünizm, 27
 : *Hümanizm Üzerine Mektup*, 94
 : Metafiziğin illüzyonu, 98
 : *Metafiziğin Temel Kavramları*, 98
 : yanlışlıklar/yalan, 90
- Hıristiyanlık: Marksist köken, 12
- Hız Tuzağı (film), 162
- Hitchcock, Alfred: *Vertigo*, 31, 113, 130
- Hitler, Adolf: savunuldu, 142-3
- Hoeg, Peter: *The Woman and the Ape*, 77
- Hopper, Edward, 44-5
- Horkheimer, Max, 27, 29
- Inquiries into Truth and Interpretation* (Davidson) Merhametin Prensibi, 126-7
- International Psycho-Analytical Association (IPA), 137
- İbrahim, 70, 163, 171
- İnsan Özgürlüğü üzerine Tez* (Schelling), 94
- İnsanbiçimcileştirilmesi, 118
- İsa : aile ilişkileri, 133
 : düzen dışılara hitap etmesi, 135

- : Tanrı kimliği, 116
- : Yasa'yı yerine getirmek, 160
- : zamansallık/sonsuzluk, 109

- Jospin, Lionel, 73
- Jung, Carl Gustav, 19, 110
- Jünger, Ernst, 89

- Kadın ve Maymun* (Hoeg), 77
- Kahraman Kadın* (Highsmith), 71
- Kalabalığın Psikolojisi* (Freud), 136
- Kant, Immanuel : etiksel emir, 146
- : yasa, 144
- : zaman ve sonsuzluk, 105
- Katedralde Cinayet* (Eliot), 155
- Kierkegaard, Soren, 140, 160, 167
- Kieslowski, Krzysztof: *Mavi*, 113-5
- Kim Yong Il, 45, 47
- King, Stephen: Rita Hayworth and Shawshank Redemption, 161
- Komünist Manifesto* (Marx ve Engels), 24-5
- : kapitalizmin bağları eritmesi, 51
- Korintlilere Mektup* (Aziz Pavlus), 133, 138, 142, 158
- Kosova Kurtuluş Ordusu, 70
- Kosova ve Ulusal-Devletin Sonu (Havel), 67
- Krips, Henry, 30
- Kris, Ernst, 34
- Kusturika, Emir: Batı'da popülerliği, 15-6

- L'objet du siècle* (Wajman), 42
- Lacan Jacques
 - : Ana Gösteren, 54, 60, 127-8, 152
 - : anti-anlatımcılık, 122
 - : artı-değer ve artı-haz, 28, 32, 34
 - : bütün katı şeyler, 51
 - : büyük Öteki, 93, 126-7, 129, 130
- Lacan, Jacques
 - doğru, 93, 150
 - École freudienne de Paris*, 163
 - Ethics of Psychoanalysis*, 258
 - fallik gösteren, 43
 - fantazmatik ve öz-deneyim, 97
 - gerçek trajedi, 55
 - gerçeklik ile Gerçek, 26
 - görünüş, 140
 - hegemonik imgesel, 117
 - hiçbir şeyi yememesinden öte, 34
 - Medea, 164
 - On Emir, 125
 - ölüm dürtüsü, 41
 - özne ve arzusun obje-sebebi, 39
 - Pavluscu agape, 112-3, 126
 - psikanalitik söylem, 152
 - saray aşkı mantığı, 45

- saray aşkında Leydi, 45
 Seminer XX: Encore, 75
 Simgesel, 104
 travmatik olaylar, 76, 104
 travmatik olgular, 76
 Yasa, 144
 yüceltim, 59
- Laclau, Ernesto, 106
 karşıtlıklar, 136
 sonsuzluk, 106
 Lafontaine, Oskar, 72
 Le Pen, Jean-Marie, 17
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: kimlik, 63
 Lenin, Vladimir Ilych: Marksizmin kemikleşmesi, 11-2
 Lévi-Strauss, Claude, 63
 Lucas, George: *Gizli Tehlike*, 17, 135
- MAI, 66-7
 Maleviç, Kasimir: "Beyaz Yüzey Üzerine Siyah Kare", 42
 Mallarmé, Stephane, 38, 42
 Marx Brothers, 63
 Marx, Karl : evrimci perspektif, 103
 : *Komünist Manifesto* (Engels ile), 52
 : mal fetişizmi ve sosyal gerçeklik, 95
 : yüksek sosyal düzen hakkında ki yanığı, 27, 29
- Mavi (film), 113-5
 Medea, 164
 Mercier, Louis Sebastien: (*Rameau'nun Yeğeni*), 56, 58
 Miller, Jacques-Alain, 33, 54, 129, 152
 : Lacan'ın evreni, 87, 93, 97
 : psikanalitik söylem, 152
 Miloseviç, Slobodan, 145, 146, 170
 Morrison, Toni: *Sevilen*, 165
 Mozart, Wolfgang Amadeus: *Figaro'nun Düğünü*, 171
 Musa Ve Tektanrıçılık (Freud), 75, 110, 163
 Musevilik ve Bilim Enstitüsü, 153
 Müller, Heiner: Doğu Avrupa'lı bekleme, 53
- NAFTA, 67
 Napoleon Bonaparte, 57, 59
 Napoleon III, 56
 NATO: Kosova savaşı, 67
 Nedoşivin, G.: "Sovyet Sanatında Güzellik Sorunu Üzerine", 45
 Nietzsche, Friedrich, 91
- Olağan Şüpheliler* (film), 162
On sekizinci Brumaire (Marx), 56

- Orwell, George, 68
- Ölüm Yolunda (film), 124
- Özne-Encore (Lacan), 150
- Parsifal (Wagner), 131-2
- Penceredeki Kadın (film), 79
- Rameau'nun Yeğeni (Diderot), 56, 58
- Reeves, Keanu, 162
- Richardson, William, 93
- Rilke, Rainer Maria, 173
- Rita Hayworth ve Shawshank Redemption (King), 161
- Robbins, Tim: Ölüm Yolunda, 124
- Roberts, Julia, 78
- Romeo ve Juliet (Shakespeare), 138
- Ruggerio, Renato, 67
- Rugova, Ibrahim, 70
- Saint Paul ou la naissance de l'universalisme: Badiou, 12
- Sallis, John, 90-1, 93
: Doğrunun canavarlığı, 90
- Santner, Eric, 74-6
- Satyricon (film), 100
- Schelling, Friedrich W.J. von: İnsan Özgürlüğü üzerine Tez, 94
: ontolojik, 94, 98
: ötekilere ilişkilene, 115
: Tann'nın "insanbiçimcileştirilmesi", 118
: Weltalter projesi, 83
: yaşayan doğanın sonsuz melankolisi, 100
: zaman ve sonsuzluk, 105
- Schröder, Gerhard, 72, 74
- Sevilen (Morrison), 165, 169
- Shakespeare, William: Romeo ve Juliet, 138
- Siodmak, Robert: Harry Amcanın Garip İlişkisi, 79
- Son Hükümdar (film), 48
- Sophi'nin Seçimi (Styron), 166
- Stahr, Monroe: senaryo yazarına talimatı, 48
- Stalin, Joseph: liderler, 45
- Stalker (film), 53
- Styron, William: Sophi'nin Seçimi, 166
- Şölen (film), 85-6, 89
- Tarihin sona erışı (Fukuyama), 21
- Tarkovsky, Andrei: post-endüstriyel boş arazi, 52
- Teorik anti-hümanizm, 139
- Tijaniç, Aleksandar, 145
- Trier, Lars von: Dalgaları Aşmak, 157
- Tristan ile Isolde (Wagner), 172

Tudjman, Franjo, 64-5

Vertigo (film), 31, 113, 130

Vinterberg, Thomas: *Şölen*, 85, 89

Wagner, Richard: *Parsifal*, 131,
132

: *Tristan ile Isolde*, 172

Wajcman, Gerard: *L'objet du siècle*, 42

Warhol, Andy, 51

Wilkomirski, Benjamin: *Fragments*, 86

Winfrey, Oprah, 120

Yıldız Savaşları (film serisi), 17,
135

“Hegel ve Lacan’ı tartışmak Slavoj için adeta
nefes almaktır.”

JUDITH BUTLER

“Yıllanmış evrensel görüntülerin ve sahte
gerçekliklerin üzerine çullanıp yollarını çarpıtırken
arkasına bakmayan ya da dindarlara dikkat etmeyen
cesurluğun ürkütücü eleştirisi.”

TIMES LITERARY SUPPLEMENT



ISBN 975-92712-0-6



9 789759 271206