

# Metis Seçkileri

## Slavoj Žižek

### Kırılğan Temas

7 Kasım 1942 akşamı tekinsiz bir olay gerçekleşti; Hitler Thüringen'den geçmekte olan özel treninin yemek vagonunda çeşitli yardımcılarıyla günün önemli gelişmelerini tartışıyordu; demiryolları müttefiklerin hava saldırıları yüzünden zarar görmüş olduğu için tren sık sık yavaşlamak zorunda kalıyordu: "Yemek harika çin por-selenleriyle servis edilirken, tren bir yan hatta bir kez daha durdu. Hemen yanlarında bir hastane treni bekliyordu ve yaralı askerler, gözlerini dikmiş, ranzalarından Hitler'in konuşmaya daldığı yemek odasının gözkamaştırıcı ışığına bakıyorlardı. Hitler birdenbire başını kaldırdığında, ona bakıp duran huşu içindeki yüzleri gördü. Büyük bir öfkeye kapılıp perdeleri kapattı ve yaralı savaşçıları kendi kasvetli dünyalarının karanlığına gömdü." Bu sahnenin mucizesi çift yönlüdür: Her iki taraf da, pencereden gördükleri şeyi fantazmatik bir hayalet gibi yaşamışlardı: Hitler için, bu, başlattığı

## METİS SEÇKİLERİ

Slavoj Žižek

### Kırılğan Temas

Slavoj Žižek 1949'da Slovenya'da doğdu. Doktorasını felsefe ve özellikle de Alman idealist felsefesi konusunda yaptı. 1970'lerde Paris'e giderek Jacques Alain-Miller ile psikanaliz alanında çalıştı. 1980'lerde kendisi gibi Lacancı psikanaliz konusunda çalışan Mladen Dolar, Alenka Zupancic ve Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduğu grup Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde etkili olmaya başladı. Yugoslavya'nın parçalanması sırasında, Lyublyana okulu, Slovenya'nın bağımsızlığı ve totaliter rejimin yıkılması süreçlerine aktif olarak katılarak, liberallerle işbirliği yapan ancak bağımsızlığını koruyabilen Marksist bir çekirdek oluşturdu.

Yazarın ilk kitabı *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'ne 2002'de Metis listesinde yer vermiştik. Žižek'in, Marx-Hegel-Lacan-Popüler Kültür arasındaki bağlantıların çözümlenmesinden kalkarak radikal bir tavır alışı ipuçlarını aramaya yönelik tavrı daha bu ilk kitabında belirgindir. 1992 tarihli *Yamuk Bakmak* (Metis, 2004) ve 1993 tarihli *Enjoy Your Symptom* (Semptomunun Keyfini Çıkar) kitaplarında Lacan'ı Hollywood sineması ve özellikle de Hitchcock filmlerinin çözümlenmesi üzerinden bir yeniden okuma denemesine girişir. 1994'te yayımlanan *The Metastases of Enjoyment* (Keyfin Metastazları) "kadın ve nedensellik" üzerine denemelerden oluşur. 1999'da yayımladığı *The Ticklish Subject* (Gıdıklanan Özne, Epos, 2005) ve 2000'de yayımladığı *The Fragile Absolute* (Kırılğan Mutlak) kitaplarında din ve felsefe ile güncel politik tavır alış arasındaki bağlantıları sorgular. 2001'de yayımlanan *Did Somebody Say Totalitarianism?* (Biri Totalitarizm mi Dedi?) kitabında ise 20. yüzyılın sonunda solun, liberalizmin "reel sosyalizm" eleştirisine kayıtsız şartsız teslim oluşunu eleştirmektedir.



Metis Yayınları  
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul  
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519  
e-posta: info@metiskitap.com  
www.metiskitap.com

Metis Seçkileri  
KIRILGAN TEMAS  
Slavoj Žižek'ten seçme yazılar

© Slavoj Žižek, 2001  
© Türkçe yayın hakları  
Metis Yayınları'na aittir, 2001

İlk Basım: Ekim 2002  
Üçüncü Basım: Ocak 2011

Kapak ve Grafik Tasarım:  
Emine Bora, Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:  
Metis Yayıncılık Ltd.

Baskı ve Cilt:  
Yaylacık Matbaacılık Ltd.  
Fatih Sanayi Sitesi No: 12/197-203  
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-371-7

# Kırılğan Temas

Slavoj ŹiŹek'ten Seęme Yazılar

Hazırlayanlar:

Bülent Somay, Tuncay Birkan

Sunuş:

Bülent Somay

Çeviren:

Tuncay Birkan



metis

*Kırılğan Temas*, yazarın makalelerinden, kendisinin onayıyla yapılmış bir Metis seçkisidir. Makalelerin İngilizce orijinallerinin yer aldığı kitaplar şunlardır: "Öznenin Bir Nedeni Var mıdır?" (Does the Object Have a Cause?), *The Metastases of Enjoyment*, Londra: Verso 1994; "İdeoloji Hayaleti" (The Spectre of Ideology), *Mapping Ideology*, Slavoj Žižek (der.), kitabın "Giriş" bölümü, Londra: Verso 1994; "'Düşünen Şey': Noir Öznesinin Kantçı Arka Planı" (The Thing That Thinks': The Kantian Background of the Noir Subject), *Shades of Noir*, Joan Copjec (der.), Londra: Verso 1993; "Şövalye Aşkı ya da Şey Olarak Kadın" (Courtly Love, or, Woman as Thing), *The Metastases of Enjoyment*, Londra: Verso 1994; "Siyasi Bir Kategori Olarak Fantazi: Lacancı Bir Yaklaşım" (Fantasies as a Political Category: A Lacanian Approach), *JPCS: Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Cilt 1, Sayı 2, Güz 1996; "Sibermekân ya da Varolmanın Dayanılmaz Kapanımı" (Cyberspace, or, The Unbearable Closure of Being), *The Plague of Fantasies*, Londra: Verso 1997; "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi" (Enjoy Your Nation as Yourself), *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press 1993; "Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantiği" (Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism), *New Left Review*, Eylül-Ekim 1997; "Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz!", elektronik makale.

# İçindekiler

*Sunuş, Bülent Somay 7*

**Kırılgan Temas:  
Türkçe Basıma Önsöz 13**

**Öznenin Bir Nedeni Var mıdır? 19**

**İdeoloji Hayaleti 45**

**"Düşünen Şey": *Noir* Öznesinin  
Kantçı Arka Planı 84**

**Şövalye Aşkı ya da Şey Olarak Kadın 116**

**Siyasi Bir Kategori Olarak Fantazi:  
Lacancı Bir Yaklaşım 144**

**Sibermekân ya da Varolmanın  
Dayanılmaz Kapanımı 160**

**Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi 211**

**Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin  
Kültürel Mantığı 259**

**Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz! 293**

***Sözlük 303***

## Sunuş

ŽİZEK'İN *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'nde anlattığı bir anekdot var: Zorunlu askerlik hizmeti yapmakta olan bir adam, askerlikten kurtulmak için deli numarası yapmaya karar vermiş. Seçtiği delilik türü de takıntı nevrozu. Adamcağız önüne çıkan bütün kâğıtları alıp bir göz attıktan sonra, "Bu değil!" diye haykırarak bir yana fırlatır dururmuş. Sonunda bu hali üstlerinin de dikkatini çekmiş ve adamı tutup askeri hekimin karşısına çıkarmışlar. Adam kendisine sorulan hiçbir soruya cevap vermediği gibi, hekimin masasındaki, raflarındaki kâğıtları da karıştırıp, "Bu değil!" demeye devam ediyormuş. Bir süre adamla iletişim kurmaya çabalayan hekim sonunda pes edip adamın tezkeresini yazmış. Adam tezkere eline tutuşturulunca durup bir göz atmış ve "İşte bu!" demiş. Bu öyküden (Türkiye'de bu yöntemin asla sökmeyeceğine dair bir tespit dışında) nasıl bir ders çıkarıyoruz? Žižek bu anekdotun, arzunun hem nedeni, hem de sonucunun bir ve aynı şey olduğu durumlara iyi bir örnek teşkil ettiğini söylüyor. Arzunun nesnesi (tezkere, kurtuluş), ona neden olan özlem, ancak arzunun takıntılı ifadesinin bir sonucu olarak ortaya çıkıyor.

Bu anekdotu, dünyanın sağ-sol kutuplaşmasının mantıksal düzününin altüst olduğu 1980'lerin başından beri Sol'un yaşamakta olduğu takıntılı arayışın bir metaforu olarak görmemiz mümkün. Kimileri "Sosyalist", kimileri "Reel sosyalist", kimileri "Yozlaşmış işçi devleti", kimileri ise düpedüz "Devlet kapitalisti" dese de, dünyanın ideolojik tahterevallisinin bir ucu bugünkü gibi boş durmuyordu 1990'lardan önce. Sol'un isterse özdeşleşebileceği, isterse isyan edebileceği, kendine model alabileceği ya da yanlışlarından ders çıkarabileceği bir Büyük Öteki vardı yelpazenin "sol" ucunda; bir baba imagosu, Babanın-Adı. Sol içindeki konumlanışlar, Sovyetler Birliğine endeksliydi; karşı ya da taraftar olmak farketmiyordu, ona göre duruyordu herkes. 1980'den sonra bu nirengi noktasını yitirmeye

başladı Sol. Kuşkusuz Sovyetler Birliği'ne endeksli duruşların eleştirisi yapılmıyor değildi; özellikle 1968 bu eleştirinin merkezindeydi; Troçkizm ya da anarşist/liberter Marksist eğilimler bu tür bir endekslemeden huzursuz olduklarını ifade etmekten geri durmuyorlardı. Ancak hem Sovyetlerin, hem de "Sovyetlere göre konumlanmış"ın en amansız eleştiricileri, 1990'la birlikte kesinleşen nirengi noktası kaybına hazırlıksız yakalandılar ve kendilerini tanımlanamaz, konumlanamaz, bozbulanık bir boşluğun içinde buldular.

1990'la birlikte üzerinde oturduğumuz kanepenin yüzeyindeki desen değişiverdi; Lacan'ın kapitone noktaları\*, gösterenleri gösterilenlere rapteden raptiyeler yerlerinden fırladılar; kanepede eski düzenli, baklava desenli yapısından sıyrılıp, içi pamuk dolu şekilsiz bir çuvala dönüştü. Elimizde raptiyelerle yeni kapitone noktaları yaratmaya çalıştıysak da boşunaydı bu; daha ikinci raptiyeyi takmaya çalışırken ilki yerinden fırlayıveriyordu. Gösterenleri gösterilenlere bağlayan, anlamı oluşturan köşe taşları yerlerinden fırlamıştı. Artık anlam yoktu; bir zamanların "mutlak hakikat" imanını bir yana bıraktım, geçici ve tarihsel anlamlar bile elimizden sıyrılıp kaçır hale gelmişti. İşte bu noktada Sol, eline geçen her yarım ve eksik açıklama/anlamlandırma çabasını, "Bu değil!" diye bir yana fırlatmaya başladı. "Bu değil!" takıntıya dönüştü: Artık elimize geçirdiğimiz kâğıtlara bakmıyorduk bile: Althusser? Bu değil! Poulantzas? Bu değil! Frankfurt okulu? Bu değil! Adorno? Bu değil! Benjamin? Bu değil! Anarşizme dönüş? Bu değil! Leninizme dönüş? Bu değil! Sol liberalizm? Bu değil! Çevrecilik? Bu değil! Feminizm? Bu değil! Heidegger? Bu değil! Yorumsamacılık? Bu değil! *New Age* mistisizmi? Bu değil! Listeyi ilanahaiye uzatmamız mümkün. Kuşkusuz sorun yalnızca Sol'un takıntı nevrozu(numarası)nda değildi; aranan şeyin, arzu nesnesinin tam ve bütünlenmiş bir nesne olmasının beklenmesinde ve böyle bir nesnenin de asla mevcut olmamasındaydı sorun. Günahlarını almamalım, bu arayıştaki bazı uğraklar bize "Ben o değilim!" mesajını vermeye çalışmadılar da değil: Örneğin Althusser ve Poulantzas, biri cinnete, diğeri intihara yönelerek bunu açıkça belirttiler. (Ki tam da bu nedenle aranan nesneye en çok onların

\* "Babanın-Adı", "kapitone noktası" ve diğer bazı kilit önemdeki Lacan kavramları için kitabın sonuna eklediğimiz sözlüğe bakılmalıdır: s. 303.



yaklaşmış oldukları, Gerçek'e gözücuyla bakmayı başarabildikleri ve arkasına dönüp Sodom'a bakan Lut'un karısı gibi, bunu kaldıramadıkları söylenebilir.)

Peki Sol'un bir noktada durup da, "İşte bu!" diyebileceği bir an, bir uğrak hiç olmayacak mı? Wallerstein'in son derece akla yakın kehanetine inanacak olursak, önümüzdeki onyıllar "bildiğimiz dünyanın sonu"na tanık olacak; yalnızca bir dünya sistemi olarak kapitalizmin değil, bugüne kadar alıştığımız/bildiğimiz anlamlandırma biçimlerinin de sonuna. Gene Wallerstein'a göre, bu "son"un önceden belirlenmiş yeni bir başlangıçla özdeş olduğunu sanmak, cahil iyimserliğinden başka bir şey değil. Tam tersine "bizim" bu son boyunca ne yaptığımız, yeni başlangıcın ne yönde ve nasıl gerçekleşeceğini belirleyecek unsurlardan biri olacak. Öyleyse Sol'un artık takıntı nevrozu numarası yapmaktan vazgeçmesinin, (tarihsel ve geçici, eksik ve kendi içinde çelişkilerle dolu olduğunu bildiği) bir kâğıdı yakalayıp, "İşte bu!" diyebilmesinin vakti de hızla yaklaşıyor demektir – ki bunu diyebildiği anda da aradığını bulmuş olacaktır zaten. (Bunun tersi ise geçerli değil: "İşte bu!" demek için aradığını bulmayı beklerse, asla bulamayacaktır; "aradığı" diye bir şey olmayacaktır çünkü, "aranan" ancak "bulma" ediminde mevcudiyet kazanır.)

Slavoj Žižek'in bu "İşte bu!"nun en önde gelen adaylarından biri olduğunu söyleyebiliriz.

Žižek 1949'da Lyublyana'da doğdu. Çocukluğunu ve gençliğini Tito Yugoslavyası'nda geçirdi. Yugoslavya'nın Doğu Avrupa ülkelerinden ve SSCB'den farkı, Žižek'in entektüel gelişimine de damgasını vurmuştur önemli ölçüde: "Resmi" ideoloji Yugoslavya özelinde Doğu Bloku ülkelerinde olduğundan çok daha geniş kapsamlı bir Marksizm alanını içeriyordu, dolayısıyla içinde hareket edilebilecek oldukça geniş bir entelektüel alan vardı; Slovenya ise bir "Balkan" ülkesi olan Yugoslavya'nın en "Avrupalı" bölgesiydi ve Batı Avrupa'nın yeni düşünce akımları yankılarını en kolay Slovenya'da bulabiliyorlardı, tüm "Reel Sosyalist" dünya içinde. Bu yüzden 1960'lar ve '70'lerde Fransa'da ortaya çıkan yeni Marksistler (Althusser, Poulantzas, Balibar) ve Marksizmin içinde sayılamayacak, ancak Marksist projesi derinden etkileyen düşünürler (Lacan, Barthes, Foucault, Derrida)

Lyublyana'lı entelektüel çevrelerde hemen yankı buldu. Alenka Zupancic, Mladen Dolar, Renata Salecl ve Žižek, Lyublyana'da epeyce "ortodoks" Lacancı bir okul oluşturdular. Ancak psikanalitik tedavi yöntemlerinden ziyade, psikanalitik teori ve kültürel çözümlenmeleri merkez alan bir okuldu bu; bu yüzden de bir yandan felsefe ile, diğer yandan da kültür araştırmaları ile sıkı bağları vardı. Lyublyana okulu Yugoslavya'nın dağılması ve Slovenya'nın bağımsız bir ülke olarak ortaya çıkması süreçlerinde, resmi ideoloji karşısındaki sol-liberal kanadı destekledi (hatta Žižek beş kişilik Cumhurbaşkanlığı Konseyine aday bile oldu). Ancak hiçbir zaman liberal ideolojinin görünürdeki hoşgörülü, kabullenici genişliği içinde kendilerine bir yer edinme çabasına girmediler, kendi bağımsız, Marksist, altüst edici konumlarını sürdürdüler. Slovenya'nın bağımsız bir ülke olarak ortaya çıkışından sonra ise Lyublyana okulu, çalışmalarını ve ürünlerini uluslararası alanda (özellikle de Anglosakson kültür dünyası içinde) yaygınlaştırma olanağı buldu. Çalışmaları esas olarak Lacancı psikanaliz, felsefe ve popüler kültür konularında yoğunlaşmıştı. Bu üçlü yapı (Lacancı psikanaliz, Alman idealist felsefesi ve popüler kültür –özellikle sinema– araştırmaları) Lyublyana okulunun olduğu kadar Žižek'in kişisel düşünce gelişiminin de sacayağını oluşturur. Lacan-Hegel-Hitchcock üçlüsü, Žižek'in alamet-i farikası olmuştur bir bakıma.

Bu üç ismin bir araya gelmesi bile, Žižek'in arayışının ne kadar geniş bir alana yayıldığını gösterir. Kuşkusuz Žižek'in bu isimleri kendi düşüncesinde bir araya getirişinde, büyük ölçüde Lacan'dan öğrendiği bir entelektüel stratejinin, "...ile okuma" stratejisinin payı çok önemlidir. Lacan bize "Kant'ı Sade ile" okumayı önermişti. Žižek ise "Hegel'i Lacan ile", "Lacan'ı Hitchcock ile" okumayı önerir. Bu öneriler basit "yeniden okuma" önerileri değildir; daha ziyade okunacak olanın içine yeni bir odak, yeni bir çekirdek yerleştirmeyi, iç dengelerini ve sentaksını altüst etmeyi, değiştirmeyi önermektedir Žižek. Bu stratejinin Marx'ın "Hegel'i Feuerbach ile" (Hegel sisteminin içine materyalist bir çekirdek yerleştirir), "Proudhon'u Adam Smith ile" (Proudhon'un ütopyacı yanlısalarını politik iktisat ile altüst eder), "Adam Smith'i Hegel" ile (politik iktisat kategorilerini diyalektik bir düşünce ile yeniden koyutlar) okuması ile büyük ölçüde benzerlik taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır. Ancak Marx'

ta önemli ölçüde sistematik ve bir bakıma da teleolojik olan bu çaba, Žižek'te (tam da içinde yaşadığı takıntılı arayış çağının bir gereği olarak) durmak bilmeyen çok yönlü bir harekete, birbirinden çok farklı düşünce alanlarının bir birine, bir diğerine yönelen bir dizi sipahi akınına dönüşür. Žižek vardığı (ve altüst ettiği) hiçbir alanda fazla kalmaz, orada "yerleşik düzene" geçmez; biraz nefeslendikten sonra bir sonraki akını için hızla uzaklaşır. Vardığı her yeri, eline geçen her kâğıdı "Bu değil!" diye bir yana fırlatan çağımız sol aydınının en aşırıya vardırılmış örneği gibidir bu açıdan.

İşte tam da bu yüzden, günümüzde Sol'un "İşte bu!" diyebileceği nadir düşünürlerden biridir Žižek. Tam da bu arayışın en mükemmel örneği olduğu, bu arayışı en aşırı biçimiyle temsil ettiği için, arayış alanının genişliği ve çeşitliliğini, Descartes'dan Balibar'a, Hegel'den Schelling'e, klasik tragedyadan çağdaş popüler sinemaya ve bilimkurguya kadar uzanan bir aşırılıklar dizisi biçiminde kurduğu için, o arayışın "en nihayet bulunmuş" arzu nesnesinin, arama edimi tarafından kurulan arzu nedeninin bugünden cisimleşmiş sureti gibidir. Kuşkusuz, "en nihayet bulunmuş arzu nesnesi", tanım gereği "boş" bir konumdur, "boş" kalmasıyla mevcudiyet kazanır. Žižek'in bu konumu işgal edebilmesi ise tam da aşırılığının bir sonucudur. Tabii ki bu "boş" konumu doldurmayı sürdürebilmesi de çok temel bir şarta bağlıdır: Takıntılı arayışını sürdürmesi. Žižek "İşte bu!" deyip arayışını nihayete erdirdiğinde (ya da eğer erdirirse), onun bulunduğu "İşte bu!" ulusötesi Sol'un aramakta olduğu şeyin ta kendisi olmayacaktır; tersine Žižek'in kendisi, tam da bu "bulma" edimiyle "İşte bu!" olma niteliğini yitirecektir.

O yüzden bugün için yapabileceğimiz tek şey, Žižek'in "aradığını asla bulamamasını" ummak; çünkü o aradıkça, biz bulmaya devam edeceğiz.

*Bülent Somay*



# Kırılğan Temas: Türkçe Basıma Önsöz

7 KASIM 1942 akşamı tekinsiz bir olay oldu; Hitler Thüringen'den geçmekte olan özel treninin yemek vagonunda çeşitli yardımcılıyla günün önemli gelişmelerini tartışıyordu; demiryolları mütteliklerin hava saldırıları yüzünden zarar görmüş olduğu için, tren sık sık yavaşlamak zorunda kalıyordu:

Yemek harika çin porselenleriyle servis edilirken, tren bir yan hatta bir kez daha durdu. Hemen yanlarında bir hastane treni bekliyordu ve yaralı askerler, gözlerini dikmiş, ranzalarından Hitler'in konuşmaya daldığı yemek odasının gözkamaştırıcı ışığına bakıyorlardı. Hitler birdenbire başını kaldırdığında, ona bakıp duran huşu içindeki yüzleri gördü. Büyük bir öfkeye kapılıp perdeleri kapattı ve yaralı savaşçıları kendi kasvetli dünyalarının karanlığına gömdü.<sup>1</sup>

Bu sahnenin mucizesi çift yönlüdür: Her iki taraf da, pencereden gördükleri şeyi fantazmatik bir hayalet gibi yaşamışlardı: Hitler için, bu, başlattığı askeri serüvenin yarattığı sonuçları gördüğü kâbus gibi bir bakıştı; askerler içinse, Lider'in ta kendisiyle beklenmedik bir biçimde karşılaşma. Asıl mucize, pencereden bir el uzansaydı –mesele Hitler yaralı bir askere uzansaydı– yaşanırdı. Ama Hitler'in korktuğu şey tam da böyle bir karşılaşmaydı, kendi gerçekliğine tam da böyle tecavüz edilmesiydi tabii ki, o nedenle de elini uzatmak yerine paniğe kapılarak perdeleri kapattı... Peki bizler bu barikatı aşip Gerçek Öteki'ye\* nasıl uzanabiliriz? Bir düşman askeriyle yüz

\* "Gerçek" ve "Öteki" kavramları için bkz. Sözlük, s. 304, 307.

1. William Craig, *Enemy at the Gates*, Harmondsworth: Penguin Books 2000, s. 153.

yüze karşılaşmayı *en* sahici savaş deneyimi katına çıkaran uzun bir edebiyat geleneği vardır (bu konuda, I. Dünya Savaşı'ndaki siper saldırılarını anlattığı anılarında bu tür karşılaşmalara övgüler düzen Ernst Jünger'in yazılarına bakılabilir): Askerler çoğunlukla, düşman askerini yüz yüzeyken öldürme, onu bıçaklamadan önce gözlerinin içine bakma fantazileri kurarlar. Bu tür mistik kan bağı, kavganın büyümesini önlemek şöyle dursun, tam da onun düzmece "tinsel" meşrulaştırımı işlevini görür. Stalingrad savaşı sırasında, 31 Kasım 1942 tarihli yılbaşı gecesi Rus aktör ve müzisyenler birliklere moral vermek amacıyla siperleri ziyaret ettiklerinde yaşanan an gibi yüce dayanışma anları bu tür obskürantist ideolojilerden öteye geçmeyi sağlar. Kemancı Mikhail Goldstein askerlere tek kişilik bir konser vermek üzere siperlere gitmişti:

Yarattığı melodiler hoparlörler yoluyla Alman siperlerine kadar gitmişti ve ateş birdenbire kesildi. O acayip sessizlikte, Goldstein'in yayından müzik akıyordu.

Bitirdiğinde, Rus askerleri üzerine derin bir sessizlik çöktü. Büyüyü, Alman bölgesindeki bir başka hoparlörden gelen bir ses bozdu. Kırık dökük bir Rusçayla şu rica iletiliyordu: "Biraz daha Bach çalın. Ateş açmayacağız."

Goldstein kemanını eline alıp canlı bir Bach gavotuna başladı.<sup>2</sup>

Bu keman resitalinin sorunlu yanı, fiilen çok kısa süren yüce bir askıya alma ânı işlevi görmüş olmasıydı: Hemen ardından, ateş devam etmişti. Yani bu resital ateşi önlememekle kalmamış, çatışan iki tarafa ortak bir fon sunarak onu desteklemişti bile. İnsanın içinden, tam da fazla soylu ve "derin" olduğu için ateşi önlemediği gibi bir varsayımda bulunmak geliyor: Bu işi yapmak için çok daha yüzey-sel bir şeye ihtiyaç vardı. Çok daha etkili bir evrensel insanlık deneyimi, yani içine girdiğimiz çatışmanın anlamsızlığını yaşatan bir deneyim, her şeyi anlatan basit bir bakışma biçimine bürünebilir. Eski Güney Afrika'daki apartheid-karşıtı gösterilerden biri sırasında, beyaz polislerden oluşan bir birlik siyah göstericileri dağıtır ve korkuturken, bir polis, elinde bir lastik cop, siyah bir kadını kovalıyormuş. Beklenmedik bir biçimde, kadının ayakkabılarından biri ayağından çıkmış; polis "iyi terbiyesi"ne otomatik olarak boyun eğip ayakkabı-

2. Wiliam Craig, *a.g.y.*, s. 307-8.

yı yerden almış ve kadına vermiş; o anda, birbirlerine bakmışlar ve ikisi de durumlarının anlamsızlığının farkına varmışlar – böyle bir kibarlık jestinden sonra, yani kadına, kayıp ayakkabısını verip tekrar giymesini bekledikten sonra, polis kadının peşinden koşmayı sürdürüp ona copla vurması imkânsızdı; o da kadına kibarca baş selamı verdikten sonra dönüp gitmiş... Bu kıssanın hissesi, polis bir denbire içindeki iyiliği keşfetmiş olması *değildir*, yani burada doğal iyiliğin ırkçı ideolojik eğitimi yenmesinin bir örneğiyle karşı karşıya *değiliz*; tam tersine, polis, çok büyük ihtimalle, –psikolojik tavrı bakımından– standart bir ırkçıydı. Burada zafer kazanan, sadece aldığı "yüzeysel" kibarlık terbiyesiydi.

Polis ayakkabıyı vermek için elini uzattığında, bu jest bir fiziksel temas anından öte bir şeydi. Beyaz polis ve siyah kadın aralarında dolaysız hiçbir iletişim kurmanın mümkün olmadığı iki farklı sosyo-simgesel evrende yaşıyorlardı: Her ikisi için de, iki evreni birbirinden ayıran barikat bir an için kaldırılmış ve sanki bir başka evrenden, bir hayaletler evreninden bir el sıradan gerçekliğe uzanmıştı. Gelgelelim, simgesel barikatların kaldırıldığı bu büyümlü anı daha ciddi bir kazanıma dönüştürmek için, daha fazla şeye ihtiyaç vardır – mesela birbirine müstehcen şakalar yapmaya. Eski Yugoslavya'da, hepsi belli bir özellikle damgalanan bütün etnik gruplar hakkında şakalar yapılırdı – Karadağlıların son derece tembel, Bosnalıların aptal, Makedonların hırsız, Slovenlerin pinti oldukları düşünülürdü... 1980'lerin sonunda etnik çatışmaların artmasıyla birlikte bu şakaların ortadan kalkmaya başlaması manidardır: Düşmanlıkların patlak verdiği 1990'da artık bu şakaların hiçbiri işitilmez olmuştu. Bu şakalar, özellikle de farklı milliyetlerden insanların bulunduğu –"Bir Sloven, bir Sırp, bir de Arnavut alışverişe gitmişler..." türünden– şakalar, ırkçı olmak şöyle dursun, Tito'nun Yugoslavyası'nın resmi "kardeşlik ve birlik"inin gerçekten varolduğu kilit formlardan biriydiler. Bu örnekte, ortak müstehcen şakalar, "içeri"de olmayan ötekileri dışlama aracı işlevini değil, onları içeriye dahil etme, asgari bir simgesel sözleşme tesis etme aracı işlevini görüyordu. Kızılderililerin barış çubukları dillere destandır, ama biz daha ilkel Balkanlılar çubuk değil, müstehcen şaka teatisinde bulunuyorduk. Gerçek bir dayanışma kurmak için, yüksek kültürün ortaklığı yetmez – Öteki ile müstehcen keyfin utanç verici numunelerini teati etmek gerekir.

Askerliđimi yaparken, bir Arnavut askerle kanka olmuştum. İyi bilindiği üzere, Arnavutlar en yakın akrabalarına (analarına, kızkardeşlerine) dokunduran cinsel hakaretler konusunda çok hassastırlar; Arnavut dostum tarafından tam manasıyla kabul edilmem, yüzeysel kibarlık ve saygı oyununu geride bırakıp birbirimizi resmileşmiş hakaretlerle selamlamaya başladığımız zaman gerçekte. İlk hamleyi o yaptı: Bir sabah, her zamanki gibi "Merhaba!" demek yerine, beni "Ananı sikiyim!" diyerek selamladı; bunun benim de münasip bir karşılık vermem gereken bir davet olduğunu biliyordum – ben de gerekeni yaptım: "Pařa gönlün bilir, ama ben bacına atlayayım da sonra!" Bu muhabbet kısa sürede bariz müstehcen ya da ironik karakterini kaybedip resmileşti: Bir iki hafta geçmemişti ki, ikimiz de artık bütün cümleyi söylemeye zahmet etmez olmuştuk; sabahları birbirimizi gördüğümüzde, o başını sallayıp "Ananı!" diyor, ben de "Bacına!" diye cevap veriyordum... Bu örnek bu tür bir stratejinin tehlikelerini açıkça gösterir: Müstehcen dayanışma çoğunlukla üçüncü bir tarafın zararına gerçekteşir – bu örnekte, erkekler arasında dayanışma kadınların zararına kuruluyordu. (Bunun tersini, bir genç kadının arkadaşını "Kocanı sikiyim!" diye selamladığını, ötekinin de ona "Pařa gönlün bilir, ama ben babana atlayayım da sonra!" dediğini hayal edebilir miyiz?) Jacqueline ve Hilary du Pre arasındaki ilişkinin bizde bu kadar "infial" yaratmasının nedeni de budur: Jacqueline'in, kızkardeşinin onayıyla, onun kocasıyla ilişkiye girmesini tahammül edilmez buluruz, çünkü burada kadınların erkekler arasındaki mübadele nesnelere olduğunu vurgulayan standart Lévi-Strausscu mantığın tersine çevrilmesiyle karşı karşıyayızdır – burada, kadınlar arasında mübadele nesnesi olan bir erkek söz konusudur.

Burada bir başka sorun, iktidar ve otorite sorunu da vardır: Arnavut askerle yaptığımız müstehcen ayin örneği, sadece onunla aramızda önceden varsayılan bir eşitlik olduğu için işe yararımtı – ikimiz de erattık. Ben subay olsaydım, Arnavut'un ilk hamleyi yapması çok riskli, hatta olmayacak bir şey olurdu. Gelgelelim, Arnavut dostum subay olsaydı, çok daha müstehcen bir durum söz konusu olurdu: Yaptığı jest, altta yatan iktidar ilişkilerini gizleyen sahte bir müstehcen dayanışma daveti olurdu – "postmodern" iktidar uygulamasının paradigmatik bir örneğidir bu. Geleneksel otorite figürü (patron, baba), resmi otorite kurallarını izleyerek gerekli saygıyı



görmekte ısrar eder; müstehcen ve alaycı lafların onun arkasından söylenmesi gerekir. Oysa günümüzün patronu ya da babası, ona bir arkadaş gibi muamele etmemizde ısrar eder, bize zorlama bir samimiyetle hitap eder, cinsel imalarla bombardımana maruz bırakır, bizi birlikte içmeye ya da kaba saba şakalar yapmaya davet eder ki, bütün bunların amacı erkekler arasında bir bağ kurmaktır; ama bu arada otorite ilişkisi (onun astı olmamız durumu) aynen kalır, hatta saygı gösterilmesi ama hakkında konuşulmaması gereken bir tür sır muamelesi görür. Astlar için, böyle bir bileşim geleneksel otoriteden çok daha klostrofobiktir: Bugün, özel ironi ve alay alanı bile elimizden alınmış durumda, çünkü efendi her iki düzeyde de, hem otorite hem de arkadaş sıfatıyla mevcuttur.

Gelgelelim, bu bilmece görüldüğü kadar çözülmez değil: Her somut durumda, gerçeğin ne olduğunu, yani müstehcenlik teatisinin "sahici" mi yoksa bir üst-ast ilişkisini gizleyen sahte bir samimiyet mi olduğunu her zaman "kendiliğinden" biliriz. Asıl sorun daha köklüdür: Temelde simgesel\* bir çerçeve olmadan, Gerçek içinde dolaysız bir temas kurmak olacak şey midir? Gerçek Öteki'yle kurulan temas bünyesi gereği kırılmalıdır – bu tür her temas son derece hassas ve kırılmalıdır, Öteki'ne sahiden uzanma her an Öteki'nin mahremiyet alanına şiddetli bir tecavüze dönüşebilir... En iyi anlatımını Henry James'in başyapıtlarında bulan toplumsal etkileşim mantığı, bu müşkül vaziyetten bir çıkış yolu sunar gibidir: İnceliğin hüküm sürdüğü, insanın duygularını açıkça ortaya sermesinin en büyük kabalık olarak görüldüğü bu evrende, her şey söylenir, en acılı kararlar verilir, en hassas mesajlar iletilir – gelgelelim bütün bunlar resmi bir konuşma kılıfına bürünerek gerçekleşir. Muhababıma şantaj yaparken bile, bunu yüzümde nazik bir gülümsemeyle, ona çay ya da kek ikram ederek yaparım... O halde, kaba dolaysız yaklaşım Öteki'nin çekirdeğini ıskalarken, incelikli bir dansla ona ulaşılabilir, mi diyelim? Adorno *Minima Moralia*'da<sup>3</sup>, Henry James'de de açıkça varlığını hissettiğimiz inceliğin mutlak muğlaklığına işaret ediyor-

\* "İmgesel", "Simgesel" ve "Gerçek" in Lacan'daki kullanımı için bkz. Sözlük, s. 304, 305, 309.

3. Bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1997, s. 32-3; Türkçesi: *Minima Moralia*, çev. A. Doğukan - O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları 1998.

du: Ötekinin hassasiyetine saygı göstermek, onun mahremiyetini ihlal etmemeye özen göstermek, kolayca ötekinin acısı karşısındaki acımasız bir duyarsızlığa dönüşebilir.

Böylece Türkçe'deki bu ilk seçkimin yayımına, içten bir dileği mi ileterek, bu zorlu (etnik, dini, cinsel...) Öteki'ne uzanma sanatını hepimizin sabırla öğreneceğimizi umduğumu söyleyerek eşlik etmek istedim.

*Slavoj Žižek*

## Öznenin Bir Nedeni Var mıdır?

FREUDCU devrimin tam olarak neleri kapsadığına dair farkındalığımızı canlandırmak için, zaman zaman temellere, yani en "çocuksu", en basit sorulara dönmekte fayda var. Örneğin psikanaliz, geleneksel *Naturwissenschaften* ve *Geisteswissenschaften* (Doğabilimleri ve Tinbilimleri), yani nedensel belirlenimcilik ve yorumbilgisi çifti karşısında nerede durmaktadır? Psikanaliz psişik belirlenimciliğin en radikal versiyonundan mı ibarettir; Freud bir "zihin biyoloğu" mudur; zihnin kendisinin bilinçdışı belirlenimciliğin oyuncağı olduğunu, buna bağlı olarak zihnin özgürlüğünün de bir yanılsama sayılacağını mı ifşa etmektedir? Yoksa tam tersine, psikanaliz, salt fizyolojik (gibi görünen) bedensel rahatsızlıklar söz konusu olduğunda bile, yine de bir anlam diyalektiğiyle, öznenin\* kendisi ve Öteki'si ile kurduğu çarpıtılmış ilişkiyle karşı karşıya olduğumuzu gösterek anlam analizi için yeni alan açan bir "derin yorumbilgisi" midir? Belirtilmesi gereken ilk şey, bu ikiliğin Freud'un kurduğu teorik yapının kendisine de metapsikolojik *dürtüler teorisi* (oral, anal ve falik aşamalar, vs.) kılığına bürünerek yansıdığıdır; söz konusu teori hem "mekanizmalar", "enerji" ve "aşamalar" gibi fizikalist-biyolojist metaforlara, hem de bütünüyle anlam alanı içinde kalan *yorumlara* (rüyaların, şakaların, günlük hayatın psikopatolojisinin, semptomların... yorumlarına) dayanır.

Bu ikilik, Freud'un nedensellik-anlam antagonizmasına çözüm getiremediğini kanıtlar mı? J.-A. Miller'in ehven Einsteinci formülasyonuna başvuracak olursak, bu iki yanı bir "birleşik Freudcu alan teorisi" içinde bir araya getirmek mümkün müdür? Her iki tarafın sözde-diyalektik "sentez"inde ya da bir tarafı öbürünün anahtarı olarak sunmakta bir çözüm bulunamayacağı açıktır. Nasıl anlam alanını gizli nedensel mekanizmalar tarafından yönlendirilen yanılsama-

\* "Özne" kavramı için bkz. Sözlük, s. 308.

ya dayalı bir özdeneyime indirgeyemezsek, psikenin nedensel belirlenimciliği kavramını da artık nesnelci "şeyleş(tir)me"nin, anlamın özneye özgü diyalektiğinin pozitivist yanlış-tanınmasının paradigmatik örneği olarak kavrayamayız. Peki ya, Freudcu devrimin bütün kapsamının, tam da yorumbilgisi ile açıklama, anlam ile nedensellik arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmasında aranması gerekiyorsa? Şu ana kadar, psikanalizi açık açık bu karşıtlıkları sorgulayan bir bilim olarak kavrayan sadece iki kaynak olmuştur: Frankfurt Okulu ve Jacques Lacan.

### Teorik Doğruluğun Göstergesi Olarak Çelişki

Frankfurt Okulu, yorumbilgisi ile nedensel belirlenimcilik arasındaki karşıtlığı, Freud'un "doğa" olarak, biyolojik ya da en azından sosyolojikal (filogenetik) miras olarak gördüğü şeyin tarihsel olarak "dolayım"lanmış olduğunu günışığına çıkararak ortadan kaldırır. Psişik "doğa", tarihin yabancılaşmış karakteri yüzünden kendi karşıtının, tarih öncesi, verili bir durumun "şeyleşmiş", "doğallaşmış" formuna bürünen bir tarihsel sürecin ürünüdür:

Bireyi tanımlayan "bireyaltı ve bireyöncesi etkenler" arkaik ve biyolojik olanın dünyasına aittir; ama bu bir arı doğa meselesi değildir. Daha çok *ikinci doğa*'dır: doğaya dönüşerek katılaştıran tarihtir. Çoğu toplumsal düşünceye tamdik gelme de doğa ile ikinci doğa arasındaki ayrım eleştirel teori için yaşamsaldır. Birey bakımından ikinci doğa olan şey, birikmiş ve çökelmiş tarihtir. Çökelen (pıhtılaştıran), çok uzun süredir özgürleşmemiş olan tarihtir; çok uzun süredir hep baskıcı olan tarihtir. İkinci doğa yalnızca doğa ya da tarih değil, doğa olarak yüzeye çıkan donmuş tarihtir.<sup>1</sup>

Freudcu teorik yapının bu şekilde "tarihselleştirilmesi"nin, sosyokültürel sorunlar üzerinde ya da ego'nun ahlaki ve duygusal çatışmaları üzerinde odaklanma ile hiçbir ilgisi yoktur: Ego psikolojisindeki, bilinçdışını "ehlileştirme", yani toplumsal normlara göre yapılandırılan ego ile egoya karşı olan bilinçdışı dürtüler arasındaki temsili

1. Russell Jacoby, *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Hassocks: Harvester Press 1977, s. 31; Türkçesi: *Belleğini Yitiren Toplum: Adler'den Laing'e Konformist Psikolojinin Eleştirisi*, çev. Hakan Atalay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1996 [Bütün alıntılar bu çeviridir. Sadece kendi çevirimdeki terim tercihleriyle uyum sağlamak için bazı terimleri değiştirdim. -ç.n.].

ve çözümsüz gerilimi –tam da Freud'un teorisine eleştirel potansiyelini kazandıran gerilimi– hafifletme jestine taban tabana karşıdır. Yabancılaşmış bir toplumda, "kültür" alanı insanın libidinal çekirdeğinin şiddetle dışlanması ("bastırılması"), daha sonra da bu çekirdeğin bir sözde-"doğa" formunu alması üzerine kuruludur. Bu "ikinci doğa", "kültürel ilerleme" için ödenen bedelin, bizzatıhi "kültür"ün bünyesinde bulunan barbarlığın taşlaşmış kanıtıdır.

Freud'da dürtülerin dinamiğinin tarihsel olarak "dolayım"landığına işaret eden bazı yerler bulunsa bile, benimsediği teorik konum yine de dürtüleri psişik hayatın nesnel belirlenimleri olarak gören bir anlayışı ima eder. Adorno'ya göre, bu "doğalcı" anlayış Freudcu yapıya çözümsüz bir gerilim sokar: Bir yandan, uygarlığın bütün gelişimi, en azından üstü kapalı olarak, dürtü potansiyellerini toplumsal tahakküm ve sömürü ilişkilerine hizmet etmek amacıyla bastırma ile suçlanır; öte yandan, dürtülerin tatmininden feragat etme anlamında bastırma, "daha yüce" insan faaliyetlerinin, yani kültürün ortaya çıkışının zorunlu ve aşılmaz koşulu olarak kavranır. Bu çelişkinin teori içinde yarattığı sonuçlardan biri, bir dürtünün *bastırılması* ile *yüceltimi* arasında teorik açıdan anlamlı bir ayrım yapmanın imkânsızlaşmasıdır: Bu iki kavram arasında açık seçik bir ayrım çizgisi çizmeye yönelik her girişim, uygunsuz, ikincil bir inşa işlevi görür. Bu teorik başarısızlık, her yüceltimin (bir dürtünün dolaysızca tatmin edilmesini amaçlamayan her psişik edimin), patolojik ya da en azından patojenik (hastalığa neden olan) bastırma lekesinden zorunlu olarak etkilendiği bir toplumsal gerçekliğin varlığına işaret eder. Nitekim psikanalitik teori ve pratiğin temel amacına değgin radikal ve kurucu niteliğinde bir *kararsızlık* söz konusudur: Psikanaliz, bastırılmış libidinal potansiyeli serbest bırakmaya yönelik "özgürleştirici" jest ile bastırmayı uygarlığın ilerlemesi için ödenmesi zorunlu bir bedel olarak kabul etme şeklindeki "teslimiyetçi muhafazakârlık" arasında bölünmüştür.

Aynı çıkmaz kendini, tedavi düzeyinde de tekrarlar: Radikal Aydınlanma'nın tutkularından ilham alan psikanaliz, başlangıçta, bilinçdışı üzerindeki her türlü otoriter kontrol unsurunun ortadan kaldırılmasını talep etmiştir. Gelgelelim, id, ego ve süperegoyu ortadan kaldırmayı değil, bu üç unsur arasında "uyum" kurmayı amaç-

lamıştır; analistler "nevrotik, zorlantılı" süperego ile "selim", olumlu süperego arasında yardımcı nitelikte, ikinci bir ayrımı devreye sokmuşlardır ki bu teorik açıdan tam bir saçmalaktır, çünkü süperego "zorlantılı" doğası ile tanımlanır. Freud'un kendisinde, süperego zaten egonun çelişkili rollerini çözüme kavuşturma işlevini gören yardımcı bir kurgu olarak ortaya çıkar. Ego, psike içi güçler ile dış gerçeklik arasında aracılık yapan bilinç ve rasyonel kontrol unsuruna karşılık gelir: Gerçeklik adına dürtüleri kısıtlar. Gelgelelim, bu "gerçeklik" –yabancılaşmış toplumsal durum– bireylere, rasyonel, bilinçli bir biçimde kabul edemeyecekleri feragatler dayatır. Nitekim, gerçekliğin temsilcisi olarak ego paradoksal biçimde bilinçdışı, irrasyonel kısıtlamaların lehine işler. Kısacası, zorunlu olarak şu çelişkiye yakalanırız: "Ego –bilince karşılık geldiği sürece– bastırmanın zıttı olmak zorundadır, ama aynı zamanda da –kendisi bilinçdışı olduğu sürece– bastırma unsuru olmak zorundadır."<sup>2</sup> Bu nedenle, "güçlü ego" hakkında revizyonistlerce benimsenen bütün postülarlar fena halde muğlak kalır: Egonun iki işlemi (bilinç ve bastırma) ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir, öyle ki psikanalizin ilk dönemlerindeki, bütün bastırma engellerini yıkmaya talebinden beslenen "kattartik" yöntem, kaçınılmaz olarak egonun kendisini yıkmakla, yani "gösterilen direnişlerde işbaşında olan savunma mekanizmalarını" dağıtmakla sonuçlanır ki "egonun, dürtülerin birçok itkisine karşı çıkma kimliğini bu mekanizmalar olmaksızın sürdürmek imkânsız olacaktır"<sup>3</sup>; öte yandan, "egoyu güçlendirme"ye yönelik her türlü talep daha güçlü bir bastırma gerektirecektir. Psikanaliz bu çıkmazdan, bir uzlaşım-oluşumuna, "savunma mekanizmalarının sırasıyla önce yıkılıp sonra da güçlendirilmesi gerektiğini söyleyen pratik-terapötik bir saçmalık"<sup>4</sup> başvurarak kaçır: Süperegonun çok güçlü olduğu, egonun ise dürtülerin asgari tatminini sağlayacak kadar güçlü olmadığı nevrozlarda, süperegonun direnişinin kırılması gerekir, oysa toplumsal normalliğin temsilcisi olan süperegonun fazla zayıf olduğu psikozlarda, bunun güçlendirilmesi gerekir. Psikanalizin hedefi ve çelişkili karakteri böylece temel bir toplumsal antagonizma-

2. Theodor W. Adorno. "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik* içinde, Frankfurt: Suhrkamp 1975, s. 122.

3. Adorno, *a.g.y.*, s. 131. 4. Adorno, *a.g.y.*, s. 132.

yı, bireyin itkileri ile toplumun talepleri arasındaki gerilimi yeniden üretir.

Bu noktada, Adorno'nun sözlerindeki epistemolojik ve pratik bahisleri gözden kaçırmamaya dikkat etmeliyiz: Adorno hiçbir surette, bu çelişkiyi bir kavramsal "netleştirme" yoluyla "çözmeyi" ya da "ortadan kaldırma"yı amaçlamaz, tam tersine, bu çelişkiyi toplumsal gerçekliğin kendisine değgin "çelişki"nin, yani antagonizmanın, dolaysız göstergesi olarak kavramayı amaçlar; burada "üstün" ("manevi") yeteneklerdeki her gelişmenin bedeli, dürtülerin toplumsal tahakküme hizmet etmek amacıyla "bastırılması"yla ödenir, her "yüceltim" in (libidinal enerjinin "daha yüce", cinsel olmayan hedeflere yönlendirilmesinin) altında bariz biçimde "barbarca", şiddetli bir baskı vardır. İlk bakışta Freud'un "teorik yetersizliği" ya da "kavramsal kusuru" zannedilen şeyin içsel bir bilişsel değeri vardır, çünkü tam da teorinin doğruya temas ettiği noktaya işaret eder. Psikanalizdeki çeşitli "revizyonizmler" işte tam da bu dayanılmaz "çelişki"den kaçmaya; bu çelişkinin keskinliğini, bedeli bilinçdışı oluşumlardaki dilsiz acılarla ödenmeyen, baskıcı olmayan bir "yüceltim" in, "insanın yaratıcı potansiyellerini geliştirme"nin mümkün olduğunu savunan bir "kültüralizm" adına yumuşatmaya çalışırlar. Böylece tutarlı ve homojen bir teorik yapı inşa edilir, ama kaybedilen şey Freud'un keşfinin hakikatidir. Oysa eleştirel teori,

Freud'a ideoloji-dışı bir düşünür ve çelişkilerin (izleyicilerinin kaçmaya ve maskelemeye çalıştıkları çelişkilerin) kuramcısı olarak değer verir. Freud bu açıdan "klasik" bir burjuva düşünürdü, oysa revizyonistler "klasik" ideologlardı. Adorno, "Freud'un büyüklüğü," diye yazıyordu, "bütün büyük burjuva düşünürler gibi, bu tür çelişkileri çözümsüz kalmaya bırakmış ve şeylerin kendisinin çelişik oldukları yerde ahenk iddiasını küçümsemiş olmasından ibarettir. O, toplumsal gerçekliğin antagonistik karakterini açığa vurmuştur."<sup>5</sup>

Frankfurt Okulu'nu "Freudo-Marksizm"le aynı saflara yerleştirenler burada ilk sürprizle karşılaşırırlar: Adorno, tarihsel materyalizm ile psikanaliz için ortak bir dil, yani nesnel toplumsal ilişkiler ile bireyin somut acısı arasında bir köprü oluşturmaya yönelik "Freudo-Marksist" girişimlerin başarısızlığını ve bünyevi teorik yanlışlıklarını daha en baştan beri vurgulamıştır. Bu başarısızlık, hem psi-

kanalizin hem de tarihsel materyalizmin "kısmi" karakterini, bir tür "büyük sentez" yoluyla "aşma" şeklinde içkin bir teorik işlem yaparak "savuşturulamaz", çünkü "Tikel ile Tümel arasındaki fiili çatışma"yı<sup>6</sup>, bireyin özdeneyimi ile nesnel toplumsal bütünlük arasındaki çatışmayı kaydeder.

Revizyonizmin teorik "gerileme"si en açık olarak, teori ile terapi arasında olduğu varsayılan ilişkide ortaya çıkar. Revizyonizm, teoriyi terapinin hizmetine vererek, aralarındaki diyalektik gerilimi ortadan kaldırır: Yabancılaşmış bir toplumda, terapi son kertede başarısız olmaya mahkûmdur ve bu başarısızlığın nedenlerini de bize bizzat teori sunar. Terapötik "başarı" hastanın "normalleştirilmesi", mevcut toplumun "normal" işleyişine uydurulması demektir, oysa psikanalitik teorinin canalcı başarısı tam da "akıl hastalığı"nın bizzat mevcut toplumsal düzenin yapısından kaynaklandığını; yani bireyin "deliliği"nin uygarlığın kendisine özgü belli bir "rahatsızlığa" dayalı olduğunu açıklamasında yatar. Nitekim, teorinin terapiye tabi kılınması, psikanalizin eleştirel boyutunun kaybedilmesini gerektirir:

Bireysel terapi olarak psikanaliz zorunlu olarak toplumsal özgürlük yokluğu dünyası içinde kalır, oysa teori olarak psikanaliz bu dünyayı aşmakta ve eleştirmekte özgürdür. Sadece birinci momenti, terapi olarak psikanalizi kabul etmek, bir uygarlık eleştirisi olarak psikanalizi köreltmek ve bir bireysel uyum ve teslimiyet aracına dönüştürmektir... *Psikanaliz, kendisini bir terapi olarak zorunlu kılan özgürlüksüz bir toplumun teorisidir.*<sup>7</sup>

Böylece Freud'un psikanalizin "imkânsız bir meslek" olduğu şeklindeki tezinin toplumsal-eleştirel bir versiyonunu elde ederiz: Terapi ancak ona ihtiyacı olmayan, yani "zihinsel yabancılaşma" üretmeyen bir toplumda başarılı olabilir – Freud'dan bir alıntı yapacak olursak: "Psikanaliz, en uygun koşullarını uygulanmasının gerekmediği yerde, yani sağlıklılar arasında bulur."<sup>8</sup> Burada "başarısız karşılaşma"nın özel bir tipini görüyoruz: Psikanalitik terapi mümkün olmadığı yerde zorunlu ve ancak artık zorunlu olmadığı yerde mümkündür.

6. Adorno, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", s. 97.

7. Jacoby, *Social Amnesia*, s. 120, 122.

8. Jacoby, *Social Amnesia*, s. 125.



### "Baskıcı Desüblimasyon"

Bu "başarısız karşılaşma"nın mantığı, Frankfurt Okulu'nun psikanalizi "negatif" bir teori olarak kavrayışına tanıklık eder: Kendi kendilerine yabancılaşmış, bölünmüş bireylere ilişkin bir teori; bünyevi, pratik amacı, bireylerin bölünmemiş oldukları, artık yabancılaşmış psişik tözün ("bilinçdışı"nın) tahakkümü altında olmadıkları bir "yabancılaşmamışlık" durumuna, yani psikanalizin kendisini lüzumsuzlaştıracak bir duruma ulaşmak olan bir teori. Gelgelelim Freud'un kendisi kendi teorisini "pozitif", uygarlığın değiştirilmez durumlarını betimleyen bir teori olarak görmeyi sürdürmüştü. Bu sınırlama yüzünden, yani "baskıcı desüblimasyonu" (yüceltimin alt yüzü *olarak* travmatik bastırmayı) antropolojik bir sabit olarak kavramış olduğu için, Freud yüzyılımız içinde gerçekleşen beklenmedik, paradoksal durumu öngöremezdi: Yani "zafer kazanmış arkaik itkilerin, İd'in Ego üzerindeki zaferinin, toplumun birey üzerinde kazandığı zaferle uyum içinde yaşadığı"<sup>9</sup> "post-liberal" toplumlara özgü "baskıcı desüblimasyonu" öngöremezdi.

Egonun görelî özerkliği, id (dürtülerin yüceltilmemiş hayatı-tözü) ile süperego (toplumsal "bastırma" unsuru, toplumun taleplerinin temsilcisi) arasında oynadığı aracı rolüne dayalıydı. "Baskıcı desüblimasyon", ego denen bu özerk, aracı "sentez" unsurunu devreden çıkarmayı başarır: Böyle bir "desüblimasyon" yüzünden ego görelî özerkliğini kaybeder ve bilinçdışına doğru geriler. Gelgelelim, idin bütün işaretlerini taşıyan bu "geriye yönelik", zorlantılı, kör, "otomatik" davranış, bizi mevcut toplumsal düzenin baskılarından kurtarmak şöyle dursun, süperegonun taleplerini kusursuz bir biçimde karşılar ve dolayısıyla çoktan toplumsal düzenin hizmetine girmiş durumdadır. Sonuç olarak, toplumsal "bastırma" güçleri dürtüler üzerinde dolaysız bir denetim uygularlar. Burjuva liberal özne, bilinçdışı itkilerini içselleştirilmiş yasaklar yoluyla bastırır ve sonuç olarak, özdenetimi sayesinde kendi libidinal "kendiliğindenliği"nin dizginlerini eline geçirir. Oysa post-liberal toplumlarda, toplumsal bastırma unsuru artık feragati ve özdenetimi gerektiren içselleştirilmiş bir yasa ya da yasak kılıfına girerek harekete geçmez; bunun

yerine, "ayartıya kapılma" tavrını dayatan hipnotik bir unsur biçimine bürünür, yani buyruğu şudur: "Keyfine bak!" Temel amacı hastayı "normal", "sağlıklı" hazlar yaşayabilecek hale getirmek olan Anglo-Amerikan psikanalistin de dahil olduğu toplumsal ortam tarafından budalaca bir keyif dayatılır. Toplum çoğunlukla tam tersi buyruğun kılığına girerek hipnotik bir trans hali içinde *uykuya dalmamızı* talep eder: "Nazilerin 'Almanya uyan' diyen savaş çılgılığı tam da zıttını gizler."<sup>10</sup> Adorno, "kitleler" in oluşumunu, egonun otomatik ve zorlantılı davranış yönünde bu şekilde "gerileme"si açısından yorumlar:

Bu sürecin elbette psikolojik bir boyutu vardır, ama aynı zamanda eski, liberal anlamında psikolojik motivasyonun ortadan kaldırılması yönünde büyüyen bir eğilime de işaret eder. Bu motivasyon sistematik olarak, yukarıdan yönetilen toplumsal mekanizmalar tarafından denetlenir ve massedilir. Liderler kitle psikolojisinin bilincine varıp onu kendi ellerine aldıklarında, bu psikoloji bir anlamda ortadan kalkar. Bu olasılık psikanalizin temel yapısında içerilir, çünkü Freud'a göre psikoloji kavramı esas itibarıyla negatif bir kavramdır. Freud psikoloji alanını, bilinçdışının üstünlüğü yoluyla tanımlar ve id olanın ego haline gelmesi gerektiğini koyutlar.<sup>11</sup> İnsanın kendi bilinçdışının heteronom yönetiminden özgürleşmesi, onun "psikoloji"sinin yok edilmesine eşdeğer olacaktır. Faşizm bu yok etmeye, tersten, potansiyel özgürlüğü gerçekleştirerek değil, bağımlılığı sürdürerek, özneleri kendi bilinçdışlarının bilincine vardırarak yerine bilinçdışını toplumsal denetimle gaspederek katkıda bulunur. Çünkü psikoloji her zaman bireyin bir şekilde köleleştirilişine işaret ettiği gibi, aynı zamanda bireyin belli bir özyeterliğe ve özerkliğe sahip olması anlamında özgürlüğü de öngerektirir. On dokuzuncu yüzyılın psikoloji düşüncesinin altın çağı olması rastlantı değildir. İnsanlar arasında neredeyse hiç dolaysız ilişkinin olmadığı, herkesin bir toplumsal atoma, salt bir kolektivite işlevine indirildiği tamamen şeyleşmiş bir toplumda, psikolojik süreçler, her bireyde varlıklarını hâlâ sürdürmelerine rağmen, toplumsal sürecin belirleyici güçleri gibi görünmekten çıkmışlardır. Nitekim, bireyin psikolojisi, Hegel'in töz diyeceği şeyi kaybetmiştir. Freud'un kitabının (*Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*) belki de en büyük erdemi, kendisini bireysel psikoloji alanı

10. Theodor W. Adorno, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* içinde, Londra: Routledge 1991, s. 132.

11. "...dass, was Es war, Ich werden soll" [...ki, İd (o) neyse, ego (ben) o olmalı]: Adorno, *quidditas*'tan, "id'in ne olduğu"ndan değil, sadece bir yer'den, "nerede olduğu"ndan bahseden Freud'un *wo es war, soll ich werden*'inde [o (İd) neredeyse, orada olmalıyım] çok önemli bir değişiklik yapar – id'in olduğu yere varmalıyım.

ile sınırlamasına ve dışarıdan sosyolojik etkenleri devreye sokmaktan akıllıca bir tutumla kaçınmasına rağmen, yine de psikolojinin devreden çıktığı dönüm noktasına ulaşmış olmasıdır. "En önemli bileşeni", yani süperego "yerine koyduğu nesneye teslim olmuş" olan öznenin psikolojik "yoksullaşması", faşist kolektiviteleri oluşturan psikoloji-sonrası, bireysellikleri kaybolmuş toplumsal atomları neredeyse gaipten haber verir gibi haber verir. Grup oluşumunun psikolojik dinamikleri, bu toplumsal atomlar içinde, kendi kendilerini geride bırakmışlardır ve artık bir gerçeklik değildirler. "Düzmece" kategorisi liderler için olduğu kadar kitlelerin özdeşleşme edimi ve onların sözde taşkınlık ve histerileri için de geçerlidir. İnsanlar yüreklerinin derinliklerinde Yahudilerin şeytan olduğuna ne kadar inanıyorlarsa, liderlerine de ancak o kadar bütünüyle inanıyorlardır. Aslında kendilerini onunla özdeşleştirmezler ama özdeşleşmiş rolü yaparlar, kendi şevklerini sahneler ve böylece liderlerinin sahnelediği gösteriye katılırlar. Sürekli seferber edilen içgüdüsel itkileri ile ulaştıkları ve keyfi biçimde feshedilemeyecek olan tarihsel aydınlanma safhası arasında, bu gösteri sayesinde bir denge kurarlar. Faşist kalabalıkları bu kadar acımasız ve yanma yaklaşılmaz kılan şey de muhtemelen bu kurmaca oluş şüphesi ve kendi "grup psikoloji"leridir. Bir saniye durup düşünecek olsalar, bütün gösteri paramparça olur, onlar da paniğe kapılırlardı.<sup>12</sup>

Bu uzun pasaj, psikanalizin Frankfurt Okulu tarafından eleştirel bir biçimde temellük edilmişin yoğunlaştırılmış bir versiyonudur. Psikanalizde devrede olan psikoloji kavramı son kertede negatif bir kavramdır: "Psikolojik olan"ın alanı, bireyin "iç hayat"ını, onun bilinçli denetiminden kaçan "irrasyonel", heteronom bir güç kılıfına girerek, onun arkasından yönlendiren bütün faktörlerden oluşur. Sonuçta, psikanalitik sürecin amacı, "id olanın ego haline gelmesi gerektiği"ni, yani "insanın kendi bilinçdışının heteronom yönetiminden kurtulması gerektiği"ni gözler önüne sermektir. Böyle özgür, özerk bir özne, kelimenin tam anlamıyla, *psikolojisi olmayan bir özne* olacaktır – başka bir deyişle, psikanaliz özneyi "psikolojiden arındırma"yı amaçlar. "Baskıcı desüblimasyon"un yarattığı etkiyi bu arka planı göz önünde bulundurarak ölçmemiz gerekir: Psikoloji, "baskıcı desüblimasyon"da da aşılır, çünkü özneler, "doğal ihtiyaçlar", kendiliğinden libidinal motivasyonlar zenginliği anlamında bir "psikolojik" boyuttan yoksun bırakılırlar. Ancak burada psikoloji, öznenin kendi bastırılmış içeriğini sahiplenmesini sağlayacak özgürleştirici bir düşünüm yoluyla değil, "zıt anlamda" aşılır: İd ile süperego arasında, egonun devreden çıkarılmasıyla yaratılan "kısa

12. Adorno, "Freudian Theory", s. 130-31.

devre" sayesinde, bilinçdışının doğrudan "toplumsallaştırılması" yoluyla aşılır. Psikolojik boyut, yani libidinal yaşam-tözü, böylece tam Hegelci anlamıyla "alıkonarak aşılır" (*aufgehoben*): Alıkonur, ama dolaysız karakterinden yoksun bırakılır ve bütünüyle "dolayımlanır", toplumsal tahakküm mekanizmaları tarafından manipüle edilir. Örnek olarak, yine "kitleler" in oluşumunu ele alalım: İlk bakışta, burada özerk egonun "gerilemesi" nin tipik bir örneğiyle karşı karşıyayızdır; ego birdenbire denetimi dışındaki bir gücün eline geçer ve onun heteronom, hipnotik gücüne teslim olur. Ancak bu "kendiliğindenlik" görüntüsü, sadece psikolojik bir analiz yoluyla kavranabilecek ilksel, irrasyonel bir gücün patlak vermesi görüntüsü, şu canalcı gerçeğin üzerini örtmemelidir: Çağdaş "kitle" zaten yapay bir oluşumdur, "yönlendirilmiş", idare edilmiş bir sürecin sonucudur – kısacası "psikoloji-sonrası" bir olgudur. "Kendiliğindenlik", "fanatizm", "kitle histerisi", bütün bunlar son kertede sahtedir. Bu açıklamadan çıkarılması gereken genel sonuç şudur: "Psikanalizin nesnesi", merkezi konusu, tarihsel olarak sınırlanmış bir varlıktır, "dürtüler ile yasaklanmaları arasındaki çatışmanın sahnesi olarak monadolojik, görece özerk birey" dir<sup>13</sup> – kısacası, liberal burjuva öznedir. Bireyin toplumsal töze gömüldüğü burjuva-öncesi evren henüz bu çatışmayı tanımaz; çağdaş, bütünüyle toplumsallaşmış "yönlendirilen dünya" da, bir zamanlar tanımış olsa da artık tanımaz:

Çağdaş tipler hiçbir Ego'nun bulunmadığı tiplerdir; bunun sonucu olarak da terimin gerçek anlamında bilinçsizce/bilinçdışı olarak davranmazlar, sadece nesnel özellikleri yansılarlar. Hep birlikte bu anlamsız törene katılır, tekrarin zorlantılı ritmini takip eder ve duygulanımsal açıdan yoksullaşırlar: Ego'nun ortadan kaldırılması narsisizmi ve onun kolektif türevlerini güçlendirir.<sup>14</sup>

Dolayısıyla psikanalizin gerçekleştirilmesi gereken son büyük eylem, "yıkıcı Tümel'in/Evrensel'in ortasındaiken, Tikel'in kendisinde de işbaşında olan yıkıcı güçleri açığa çıkarmak" tır.<sup>15</sup> Psikanaliz, toplumsal zorlamayla uyum içinde psikanalize ait nesne olarak "monadolojik, görece özerk bireyi" ortadan kaldırmaya çalışan öznel mekanizmaları (kolektif narsisizm, vs.) ayırt etmelidir. Başka bir deyişle, psikanalitik teorinin son eylemi, kendisinin miadını doldura-

13. Adorno, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", s. 134.

14. Adorno, *a.g.y.*, s. 133

15. Adorno, *a.g.y.*

çağı koşulları dile getirmektedir.

Aslında zekice olan bu "baskıcı desüblimasyon" anlayışında bir şey eksiktir. Adorno totaliter "psikolojiden-arındırma"yı tekrar tekrar, irrasyonel bir nöbet görüntüsü ardına gizlendiği iddia edilen bilinçli ya da en azından bilinç-öncesi bir "bencil hesap" (manipülasyon, konformist uyum) tavrına indirgemek durumunda kalır. Bu indirgeme, Adorno'nun faşist ideoloji yaklaşımı konusunda radikal sonuçlar doğurur: Adorno faşizmi, terimin tam anlamıyla, yani "mevcut düzenin rasyonel meşrulaştırımı" anlamında bir ideoloji olarak ele almayı reddetmiştir. Sözde "faşist ideoloji" kavramsal analize ve ideolojik-eleştirel çürütmeye açık rasyonel bir kurgunun tutarlılığına sahip değildir artık. Nitekim, "faşist ideoloji" onu savunanlar tarafından bile ciddiye alınmaz; salt bir araç statüsündedir ve son keredede dış zorlamaya dayalıdır. Faşizm artık –gerçek bir ideolojide olduğu gibi– "zorunlu olarak doğru diye yaşanan bir yalan" işlevi görmez.<sup>16</sup> Peki ama totaliter ideolojik yapılarda işbaşında olan psikolojiden-arındırma işlemini kavramanın tek yolu, "faşist ideoloji"yi bilinçli manipülasyona ya da konformist uyuma indirgemek midir? Lacan, G. G. de Clérambault'nun psikoz olgusuna ilişkin açıklamasıyla bağlantılı olarak farklı bir yaklaşım imkânı geliştirir; ısrarla psikozun,

*düşünsel bakımdan nötr bir doğası olduğu[nu aklımızda tutmamız gerektiğini söyler; Clérambault'nun] diliyle bu, psikozun öznenin zihinsel durumuyla tam bir bağlantısızlık içinde olduğu, hiçbir duygulanım mekanizmasının onu yeterince açıklamadığı anlamına, bizim dilimizle de yapısal olduğu anlamına gelir... Psikozun çekirdeğini, en biçimsel boyutuyla, saf bir gösteren olma boyutuyla gösteren ile özne arasındaki bir ilişkiyle ilintilendirmek gerekir ve... bu çekirdeğin etrafında inşa edilen her şey de asli olguya, yani gösterenle kurulan ilişkiye verilen duygulanımsal tepkilerden ibarettir.<sup>17</sup>*

Bu perspektiften bakıldığında, "psikolojiden-arındırma" şu anlama gelir: Özne "atıl" bir anlamlandırma zinciri ile, onu edimsel olarak kavramayan, onun öznel sözceleme\* konumunu etkilemeyen bir

\* "Sözce" ve "Sözceleme" kavramları için bkz. Sözlük, s. 310.

16. Bkz. Theodor Adorno, "Beitrag zur Ideologienlehre", *Gesammelte Schriften: Ideologie* içinde, Frankfurt: Suhrkamp 1972.

17. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses (1955-1956)*, New York: Norton 1993, s. 251.

anlamlandırma zinciri ile karşı karşıya gelir: Özne, bu zincir karşısında, bir "dışsallık ilişkisi"ni muhafaza eder.<sup>18</sup> Lacan'a göre, süperegonun statüsünü tam da bu dışsallık tanımlar: Süperego, anlaşılmasa, saçma, travmatik bir emir işlevi gördüğü, öznenin duygulanımsal tavırları içeren psikolojik zenginliğiyle uyuşmadığı ve özneye yöneltilmiş, onun empati ve korkularına kayıtsız kalan bir "kötü niyetli tarafsızlığa/nötrlüğe" tanıklık ettiği için öznenin simgesel evrenine entegre olmayan bir yasadır. Özne tam bütün özgün ve radikal dışsallığı içindeki "mektup unsuru"\* ile, en saf haliyle göstereceğinin saçmalığıyla yüz yüze geldiği bu noktada, süperegodan gelen ve kendi varlığının en mahrem çekirdeğine hitap eden "Keyfine bak!" komutuyla karşılaşır. Burada, sürekli ona keyfine bakmasını (yani kadına dönüşüp Tanrı'yla çiftleşmesini) emreden ilahi "sesler" bombardımanına maruz kalan talihsiz Schreber'i hatırlamak yeterli olacaktır: Schreber'in Tanrısının canalcı özelliği, bizi, *yaşayan insanları anlamaktan bütünüyle aciz* olmasıdır; Schreber'in terimleriyle "*Eşyanın Tabiatı icabı, Tanrı yaşayan insanlar hakkında gerçekte hiçbir şey bilmiyordu*, bilmesi de gerekmiyordu."<sup>19</sup> Psikotik Tanrı ile insanın iç hayatı arasındaki bu radikal uyuşmazlık (bizi kendimizden daha iyi anlayan "normal" Tanrı'nın, yani "kalbimizin ondan gizlediği hiçbir sırrı" olmayan Tanrı'nın tersine), onun zorla keyfetmemizi isteyen bir unsur olma statüsüyle sıkı sıkıya bağıntılıdır. Edebiyat alanında, Yasa ile keyif arasındaki bu kısa devrenin en üstün örneği, Kafka'nın büyük romanlarındaki müstehcen Yasa unsurudur (ki bu romanlar tam da bu nedenle totaliter libidinal ekonominin gelişini de beyan ederler).<sup>20</sup> "Baskıcı desüblimasyon"un, "id ile

\* Burada atıfta bulunulan, Lacan'ın Poe'nun "Çalınan Mektup" öyküsü üzerine semineridir. Poe'nun bu öyküsünde, çalınan mektup, insanın üstünde, yani en görünür yerde "gizlenmiştir". (ç.n.)

18. Lacan, a.g.y.

19. Sigmund Freud, "Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Schreber)", *Case Histories II* içinde, Harmondsworth: Penguin Books 1979, s. 156; Türkçesi: "Schreber Vakası: Bir Paranoya Vakasının Otopiyografik Anlatımı Üzerine Psikanalitik Notlar", *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* içinde, çev. S. M. Tura - B. Büyükkal, İstanbul: Metis 1998.

20. Bu süperego anlayışının Kafka'nın evreniyle bağlantılı olarak ele alınışı için bkz. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, Londra: Verso 1991, s. 236-41.

süperego arasında egonun hilafına kurulan bu sapkın uzlaşma'nın anahtarı da buradadır: "*Baskıcı desüblimasyon*", "*totalitarizm*"de, *toplumsal Yasa'nın süperegodan gelen bir komutun özelliklerine büründüğünü söylemenin bir yoludur – Frankfurt Okulu ufku içindeki tek yoludur.*

Adorno'nun faşist kitlenin "psikolojiden-arındırılması"nı sürekli olarak bilinçli manipülasyonun bir sonucuna indirgemesinin ardından, işte böyle açık seçik bir süperego kavramının olmayışı yatıyordu. Bu yetersizlik Adorno'nun kalkış noktasından, psikanalizi "psikolojik" bir teori olarak, yani nesnesi psikolojik birey olan bir teori olarak görmesinden kaynaklanır. Bu anlayış kabul edilir edilmez, liberal burjuva toplumun "psikolojik" bireyinden "totaliter" toplumun "psikoloji-sonrası" bireyine geçiş karşısında, psikanalizin yapabileceği tek şeyin, kendi nesnesinin ortadan kalkmasına giden sürecin anahtarlarını çizmek olduğu sonucuna varmak kaçınılmazlaşır. Gelgelelim, burada Lacan'ın "bilinçdışıdaki mektup unsuru"nun oynadığı anahtar rolden –başka bir deyişle, bilinçdışının kesinlikle *psikolojik-olmayan* karakterinden– hareket ederek "Freud'a dönüşü", bütün perspektifi tersine çevirir: Adorno'ya göre, psikanalizin sınırına ulaştığı ve kendi "nesne"sinin (psikolojik bireyin) yokoluşuna tanıklık ettiği noktada, *işte tam bu noktada "mektup unsuru", "totaliter" söylemdeki süperego buyruğu kılığında, "tarihsel gerçeklik" in kendisi içinde, kendisi olarak ortaya çıkar.*

Adorno'nun yaklaşımının Lacan tarafından bu şekilde tersine çevrilmesi, faşistlerce "siyasetin estetikleştirilmesi"ni açıklamamızı sağlar: Faşist ideolojik törenlerin öne çıkarılan "teatrallığı", faşizmin siyasi söylemin edimsel gücünü "taklit" ettiğini, "sahnelediğini", ona bir "sanki" kipini taşıdığını gösterir. "Lider" ve "maiyeti" üzerindeki, "misyon" ve "fedakârlık ruhu" üzerindeki bütün o vurgular bizi yanıltmamalıdır – bu tür yüceltmeler son kertede, burjuva-öncesi Efendi söyleminin teatral bir *taklidinden* başka bir şey değildir. Adorno bu "taklit" anını açığa çıkarmakta haklıdır. Hatası başka bir yerdedir: Bu taklidi dış zorlamanın ve/veya maddi kazanç peşine düşmenin ("*cui bono?*") sonucu olarak görmesindedir – sanki "totaliter" ideolojik söylem maskesi, ardında, "normal", "sağduyulu" bir bireyi, yani sırf korktuğu ya da maddi çıkar beklentisine girdiği için "totaliter" ideolojinin peşine takılıyormuş gibi yapan,

burjuva bireyciliğinin eski iyi, "faydacı", "bencil" öznesini gizliyor-muş gibi. Oysa, söz konusu "gibi yapma"mn tamamen "ciddi" olduğu üzerinde ısrar edilmelidir: Bu tavır "öznenin gösterenin düzeniy-le bütünleşmemişliği"ni, anlamlandırma oyununun, psikoz-öncesi durumlara özgü *sanki* olgularına benzer biçimde "dışsal taklidi"ni içerir.<sup>21</sup> Üstelik özneyi "totaliter" söylemden ayıran bu "iç mesafe", öznenin "totaliter" ideolojik gösterinin "çılgınlığından kaçma"sını sağlamaz, aksine özneyi "deli"leştiren faktör budur. Bunu arasına Adorno da sezmiş gibidir, mesela ideolojiye kapılmış "gibi yapan", "maskenin ardındaki" öznenin zaten "deli", "boş" olması gerektiğini ima eder. Özne bu boşluktan kaçmak içindir ki bitmek bilmeyen ideolojik gösteriye sığınmaya mahkûmdur – "şov" bir an dursa, bütün evreni paramparça olacaktır.<sup>22</sup> Başka bir deyişle, "delilik" Yahudi komplosuna, liderin karizmasına, vs. gerçekten inanmanın ürünü değildir – bu tür inançlar (bastırılmış oldukları, yani anlam evrenimiz-zin zikredilmeyen fantazi-dayanağı oldukları sürece) ideolojik "normallik"imizin kurucu bir bileşenini oluştururlar. "Delilik" daha çok, bu tür bağlayıcı inançların *olmayışından*, "insanların yüreklerinin derinlerinde Yahudilerin şeytan olduğuna *inanmayışlarından*" kaynaklanır. Kısacası: Delilik öznenin bu tür inançları "varmış gibi yap-masının" ve "dışsal olarak taklit" etmesinin ürünüdür; öznenin kendi toplumsal-simgesel ağını kuran ideolojik söylem karşısında koruduğu o "iç mesafe"de serpilip gelişir.

21. Lacan, *Seminar*, s. 251.

22. Schreber vakasında, buna tekabül eden olgu, hastanın sürekli olarak Tanrı'nın sözüne ihtiyaç duymasıdır: Schreber "ona kendi jestleri ve eylemleri hakkında yapılacak sürekli bir yorum eşlik etmediği takdirde, o alışılmış anlamlandırma güvenliğine sahip değildir artık" (Lacan, *Seminar*, s. 307). Bazı Freud yorumcuları ve Lacan eleştiricileri, Freud'un Schreber hakkındaki metnini, Schreber'in metninin dayanılmaz doğruluğunun ataerkil-gerici bir biçimde bozuşturulması olarak görürler: Schreber'in "ruh dolu bir kadın" (*geistreiches Weib*) olma arzusu, ataerkil olmayan bir toplum tasavvuru olarak kabul edilmelidir; Bu arzuyu "bastırılmış bir eşcinselliğin" ya da "başarısız babalığın" dışavurumuna ancak ataerkil bir perspektif indirgeyebilir. Bu yorumlar hilafına Schreber'in "hayalleri" ile Hitler'in "dünya görüşü" arasındaki temel, yapısal eşbiçimliliği (evrensel komplo, ardından bir yeniden doğuşun geleceği genel bir kıyamet vs.) hatırlamakta fayda var: Farklı ortamlarda Schreber pekâlâ da Hitlervari bir siyasetçi olabilirdi.



### Habermas: Kendi Üzerine Düşünme Olarak Psikanaliz

Nitekim, "baskıcı desüblimasyon" "semptomatik" unsur rolünü, Frankfurt Okulu'nun psikanalizi temellük edişindeki temel çatışkıyı görmemizi mümkün kılan şey rolünü oynar. "Baskıcı desüblimasyon" kavramı, bir yandan, Freud için "düşünülemez" kalmak zorunda olan şeyi, yani "totaliter" toplumlarda id ile süperego arasındaki tekinsiz "uzlaşma"yı aydınlatarak, Frankfurt Okulu'nun Freud karşısındaki eleştirel tavrım imbiikten geçirir. Öte yandan, bu kavramın kendi kendini iptal eden, yapısal olarak muğlak doğası, "baskıcı desüblimasyon"un ne ölçüde, bütün teorik alanı yeniden ekleme ihtiyacını işaret eden bir "sözde-kavram" olduğunu da gözler önüne serer. Bu aşırın gerilim Frankfurt Okulu'nun daha ileriki gelişim dönemlerinde nasıl çözülmüştür? Frankfurt Okulu ile psikanaliz arasındaki radikal kopuşu gerçekleştiren kişi Jürgen Habermas olmuştur. Habermas işe şu soruyu sorarak başlar: "Psikanaliz sürecinde neler olur?" Yani Adorno ile Marcuse'nin tersine, psikanalizin teorik yapısının köşetaşı olarak tedaviyi yeniden öne çıkarır. Bu vurgu kayması daha temel bir kopuşu ima eder: Adorno ve Marcuse psikanalitik teoriyi olduğu gibi kabul ederler, çünkü onlara göre teori ile terapi arasındaki diyalektik antagonizmada, doğruluk teorisinin tarafındadır. Ama Habermas'a göre, Freud'un teorisi, aslen Freud psikanalitik tedavinin canalcı boyutu olan dilin kendi üzerine düşünme gücünü yanlış değerlendirdiği için, psikanalitik pratiğin gerisinde kalmıştır. Sonuç olarak, Habermas Freud'un bütün teorik çerçevesini dil perspektifinden yeniden yorumlayarak, kendi "Freud'a dönüş"ünü gerçekleştirir. Kalkış noktası, Dilthey'in "temel kavrayış biçimleri"ni dil unsurları, eylem örüntüleri ve ifadelerle ayırmasıdır:

Normal durumda, bu üç ifade kategorisi birbirini tamamlar, böylece dilsel ifadeler etkileşimlere "uyar", dil ve eylem de yaşantı ifadelerine "uyar"; aralarındaki bütünleşme tabii ki kusursuz değildir, ki bu da dolaylı iletişim için zorunlu olan genişliği (*latitude*) mümkün kılar. Gelgelelim, sınır durumunda, bir dil oyunu, üç ifade kategorisinin artık birbirlerine uymayacağı noktaya gelebilir. O zaman eylemler ve sözel-olmayan ifadeler, açıkça dile getirilen şeyleri yalanlarlar... Eyleyen öznenin kendisi uyumsuzluğu gözlemleyemez; ya da gözlemleyebilse bile anlayamaz, çünkü bu uyumsuzlukta kendi hem ifade etmekte hem de yanlış anlamaktadır. Özkavrayışı bilinçli ni-

yetiyle, dilsel ifadeyle –ya da en azından sözelleştirilebilecek olanla– sınırlı kalmak zorundadır.<sup>23</sup>

Eğer ironik bir ton ya da yüz buruşturma yoluyla, söylediğimiz şeyi ciddiye almadığımızı belli ediyorsak, sözcemizin içeriği ile gerçek niyetimiz arasındaki mesafe hâlâ "normal"dir; ancak, söylediğimiz şeyin çürütülüşü "arkamızdan, biz farkında olmaksızın", "kendiliğinden", niyet edilmemiş bir dil sürçmesi kılığına bürünerek devreye giriyorsa, o zaman patolojik bir durumla karşı karşıyayızdır. Nitekim "normallik" ölçütü, her üç ifade biçimini de yönlendiren (bilinçli) anlamlandırma-niyetlerinin birliğinde yatar. Daha doğrusu, bilinçli niyetimiz dilde ifade edilebilecek olanla örtüştüğüne göre, "normallik" bütün güdülerimizin, kamusal, öznelarası olarak tanınan dil içinde ifade edilebilecek niyetlere çevrilebilmesinde yatar. Patolojik uyumsuzluklara yol açan şey bastırılmış arzudur\*: Arzu, kamusal iletişimden dışlanınca, zorlantılı jestler ve edimlerde ve ayrıca çarpık, "kişiye-özel" (*private*) dil kullanımlarında bir açığa çıkma yolu bulur. Bu uyumsuzluklardan yola çıkan Habermas en sonunda, yorumlanan metnin hata ve deformasyonlarını filolojiye bırakarak kendini (bilinçli) anlamlandırma-niyeti ile sınırlayan her türlü yorumbilgisinin yanlış olduğu sonucuna varır. Yorumbilgisi, bozuklukları onarıp "özgün" metni yeniden bütünlüğe kavuşturmanın yeterli olmadığını kabul edemez, oysa "bozuklukların da, *bozukluk olarak*, birer anlamı vardır": "(Psikanalitik yorumun) düzelttiği atlama ve çarpıtmaların sistematik bir rolü ve işlevi vardır. Çünkü psikanalizin anlamaya çalıştığı simgesel yapılar, *iç koşulların* etkisiyle bozulurlar."<sup>24</sup>

Demek ki standart yorumbilgisel tavır radikal bir biçimde altüst edilir: Konuşan öznenin gerçek konumu, tam da özkavrayışındaki boşluklarda, metnin "anlamsız" görünen çarpıtmalarında ortaya çıkar. Ama bu altüst oluşun menzili katı bir biçimde sınırlanmıştır: Dilthey'in dil, eylem örüntüleri ve ifadelerin birliğine dair standart modeli –iletişim faaliyetlerinin *fiili* işleyişinin tasviri olarak değil,

\* "Arzu" kavramı için bkz. Sözlük, s. 303.

23. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londra: Heinemann 1972, s. 217-18.

24. Habermas, *a.g.y.*, s. 217.

fiili iletişimimizin "patoloji"sini ölçmek için kullanacağımız norm olarak, *pratik-eleştirel bir paradigma* olarak— geçerliliğini korur. Dilthey'in hatası, fiili anlamlandırma yapılarını tasvir etmek için kendisine, ancak "baskıcı olmayan" bir toplumda kullanılabilir olan bir model almış ve böylece fiili söylemde bastırılan şeye karşı kendi kendini sağırlaştırılmış olmasıdır:

Yöntemsel olarak katı anlamında, "yanlış" davranış, eylem güdülleri ile dilsel olarak ifade edilen niyetlerin örtüştüğü *iletişimsel eylem denen dil oyunu modelinden her türlü sapma* anlamına gelir. Bu modelde, kopuk simgele-re ve bunlarla bağlantılı ihtiyaç eğilimlerine izin verilmez. Ya bunların varol-madığı, ya da olsalar bile, kamusal iletişim, alışkanlığa dayalı etkileşim ve gözlemlenebilir ifade düzeyinde değişiklik yaratmadıkları varsayılır. Gelgele-lim, bu model genel olarak ancak baskıcı olmayan bir toplumda uygulanabi-lir. O yüzden de ondan sapmak, bilinen bütün toplumsal koşullarda normal durumdur.<sup>25</sup>

Daha bu pasaj bile, Habermas'm psikanaliz ile ideoloji eleştirisi arasında kurduğu bağa işaret ediyor. Freud'un süperegö diye vaftiz ettiği şey, toplumsal otoritenin psike-içi uzantısı olarak, yani toplum tarafından onaylanan bilme ve arzulanma örüntüsü, nesne seçimleri, vs. örüntüsü olarak ortaya çıkıyor. Bu örüntü özne tarafından "içsel-leştirildiği" sürece, onunla çatışan güdüler "bastırılır". Kamusal ileti-şim alanından aforoz edilen güdüler, id kılığında, içinde öznenin ken-disini tanımadığı yabancı bir güç kılığında "şeyleşmiş" bir varoluşa girerler. Öznenin kendisini kendi yasak güdülenimlerine karşı bu şe-kilde savunması, bilinçli özdenetim karakterine sahip değildir, biza-tihi bilinçdışı bir şeydir; bu açıdan süperegö id'e benzer, çünkü süpe-regonun simgeleri "kutsallaştırılır", akıl yürütmeye dayalı, rasyonel iletişimden muaf tutulur. Bu anlayış başlı başına bir "pedagoji", ego-nun "olgunluğa" ulaşana kadarki gelişimine dair bir mantık içerir. Gelişiminin (soyoluşsal açıdan olduğu gibi bireyoluşsal açıdan da) aşağı aşamalarında, ego dürtülerini rasyonel, bilinçli bir biçimde kontrol edebilmekten acizdir, o yüzden onu gerçekleştirilemeyen fazladan vazgeçmeye ancak "irrasyonel"/"travmatik" bir yasak un-suru itebilir. Üretim güçleri ve simgesel iletişim biçimleri giderek ge-liştikçe, feragat karşısında rasyonel bir yaklaşım benimsemek müm-kün olur, yani özne gerekli fedakârlıkları bilinçli olarak yapabilir.

25. Habermas, *a.g.y.*, s. 226.

Habermas'ın Freud'a yönelttiği başlıca suçlama, bastırma engeli- ni "çok aşağı"da kurması, onu tarihselleştirmek yerine antropolojik bir sabit haline getirmesi değildir; Habermas'ın suçlaması daha ziyade Freud'un teorisinin epistemolojik statüsü ile ilgilidir: Freud'un kendi pratiği üzerinde düşünmeye çalışırken başvurduğu kavramsal çerçeve bu pratik karşısında yetersiz kalır. Psikanalitik teori egoya, gerçekliğe akıl yoluyla uyum sağlama ve dürtüleri yönetme işlevini yükler. Burada eksik olan, negatifi savunma mekanizması olan öz- gülm edimidir: *kendi üzerine düşünme*. Psikanaliz ne semptomların gizli anlamlarının *kavranması* ne de semptomu yaratan neden-sonuç zincirinin *açıklaması*'dır: Kendi üzerine düşünme edimi tam da bu kavrama-nedensel açıklama ikiliğini diyalektik olarak aşar. Nasıl? Libidinal güdülenimlerin bilinçli niyetler olarak ortaya çıkmaları önlendiğinde, bunlar sözde-doğal nedenlerin özelliklerini, yani perde arkasından özneye hükmeden kör güç *olarak* idin özelliklerini alırlar. İd, günlük dilin dokusuna, dilbilgisini çarpıtarak ve kamusal dilin doğru kullanımını yanlış semantik özdeşleşmeler yoluyla karıştırarak nüfuz eder: Semptomlarda, özne bilinçli egosunun kavrayamadığı bir tür "özel dil" konuşur. Başka bir deyişle, semptomlar kamusal metnin, kamusal iletişimden dışlanmış yasak arzuların simgelerine zincirlenmiş parçalarıdır:

Kamusal metin düzeyinde, bastırılmış simge, bireyin yaşam öyküsünün olumsal koşullarının *sonucu olan*, ama ona öznelarası biçimde *tanınan* kurallara göre bağlı olmayan kurallar yoluyla nesnel olarak anlaşılabilir. Anlamanın semptomatik biçimde gizlenişinin ve etkileşimdeki buna tekabül eden bozulmanın en başta başkaları tarafından da öznenin kendisi tarafından da anlaşılmasının nedeni de budur.<sup>26</sup>

Psikanalitik yorum kamusal metnin parçaları ile yasak libidinal güdülenimlerin simgeleri arasındaki özel bağı açığa çıkarır; bu güdülenimleri tekrar öznelarası iletişimin diline tercüme eder. Özne kendi özifadesinin sansüre uğramış bölümlerinde kendini, kendi güdülenimlerini görüp yaşam öyküsünün tamamını anlatabildiğinde psikanalitik tedavinin son aşamasına ulaşılmış olur. İlk bakışta, psikanaliz böylece nedensel açıklama yolunda ilerliyormuş gibi görünür: Özne farkına varmadan semptomu üretmiş olan neden-sonuç

zincirini günışığına çıkarır. Gelgelelim *neden-sonuç zincirine ilişkin bu açıklamanın kendisi bu zincirin etkililiğini iptal eder* – asıl kendi üzerine düşünme kavramı da burada yatar. Yeterli bir yorum yalnızca semptomun "doğru bilgisi"ne yol açmakla kalmaz; aynı zamanda semptomun ortadan kaldırılışını ve böylece öznenin kendisiyle "barışması"nı da içerir – bilme edimi başlı başına, bilinçdışı zorlamadan kurtuluş edimidir. Bunun sonucunda, Habermas bilinçdışını Hegelci kendine-yabancılaşma modeline göre kavrayabilmektedir: Bilinçdışında, öznenin kendi kendisiyle kurduğu iletişim kesintiye uğrar, psikanalitik tedavi de öznenin idiyle, yabancılaşmış tözüyle, yanlış-tanınan öz-nesneleşmesiyle barışması anlamına gelir; yani tedavi öznenin semptomu kendisinin farkında olmadığı güdülenimlerin bir ifadesi olarak deşifre etmesi anlamına gelir: "Analizin bize getireceği içgörü aslında şundan ibarettir: Hastanın egosu, hastalığı tarafından temsil edilen ötekisinde, *kendi yabancılaşmış benliğini* görür ve onunla özdeşleşir."<sup>27</sup>

Ancak görünüşte kalan bu "Hegelciliğe" hemencecik kapılmaktan kaçınmak gerekir: Bunun arkasında bir tür "Kant'a dönüş" çoktan devreye girmiştir. Doğru güdülenimlerin ifade edilen anlamla örtüşmesi ve buna bağlı olarak bütün güdülenimlerin kamusal iletişim diline çevrilmesi, asimptotik bir hareketle yaklaşılan Kant'ın düzenleyici İdea'sı rolünü oynar. Yasak arzuların simgelerinin bastırılması, öznenin kendisiyle kurduğu iletişimin kesintiye uğraması, tikel bir çıkarı gizleyen ideolojik tümelin/evrenselin sahteliği – bütün bunlar *dışarıdan* dil çerçevesi üzerinde etkide bulunan *ampirik* nedenler yüzünden meydana gelir. Hegelci terimlerle söylersek, çarpıtmanın zorunluluğu iletişim kavramının kendisine kayıtlı değildir, idealin gerçekleşmesini önleyen fiili, olumsal emek ve tahakküm koşullarından kaynaklanır – iktidar ve şiddet ilişkileri dilin bünyesinden gelmez.<sup>28</sup>

Habermas, tarihsel gerçeğin "maddi ağırlığı"nı ortadan kaldırarak, onu nötr, aşkın dil şebekesini dışarıdan etkileyen ve "normal" işleyişini önleyen olumsal bir güce indirgeyerek, psikanalitik yorum

27. Habermas, *a.g.y.*, s. 235-6.

28. Cinsel farklılığı simgesel düzeni içeriden kemiren, simgeselleştirilemeyen gerçek olarak gören Lacan'ın hilafına, aynı şey cinsellik için de geçerlidir.

sürecinin biçimini bozar. Sonuçta kaybedilen şey, Freud'un örtük rüya-düşüncesi ile bilinçdışı arzu arasında yaptığı ayırmadır, yani şu olgu üzerindeki ısrarıdır: "Normal bir düşünce silsilesi" –normal ve bu yüzden de kamusal iletişim içinde ifade edilebilir bir silsile– "ancak çocukluktan gelen ve bastırılmış durumda olan bilinçdışı bir istek ona aktarıldığı takdirde, anlattığımız türden anormal bir psikik muameleye" –rüya-çalışmasma– "tabi tutulur".<sup>29</sup> Habermas yorum çalışmasını "örtük rüya-düşüncesi"ni tekrar kamusal iletişimin öznelararası biçimde tanınan diline tercüme etmeye indirgerken, bu düşüncecinin ancak, zaten bilinçdışı olan bir istek bir tür aktarımsal "kısa devre" yoluyla onda bir yankı bulduğu takdirde bilinçdışına itildiğini gözden geçirir. Freud'un dediği gibi, zaten bilinçdışı olan bu istek "ilksel olarak bastırılmış"tır: öznelararası iletişimin dilinde bir "özgün hali" olmayan ve tam da bu nedenle *simgeselleştirmeye*, yani *öznelararası iletişimin diline (tekrar) tercüme edilmeye sonsuza kadar, kuruluşu gereği direnen* "travmatik bir çekirdek" oluşturur. Burada (ne kadar "derin" olursa olsun) yorumbilgisi ile psikanalitik yorum arasındaki kıyaslanamazlıkla karşı karşıya geliriz: Habermas çarpıtmaların çarpıtma olarak birer anlama sahip olduklarını ileri sürebilir – ama *anlamın kendisinin belli bir çarpıtmadan kaynaklandığını*, yani anlamın ortaya çıkışının "ilksel olarak bastırılmış" bir travmatik çekirdeğin reddedilmesine bağlı olduğunu aklına bile getiremez.

Bu travmatik çekirdek, öznelleştirilmeye-simgeselleştirilmeye direnen bu artık, kelimenin tam anlamıyla öznenin *nedeni*'dir. Habermas'ı Adorno'dan ayıran kapatılmaz mesafe, en açık biçimde bu çekirdekle bağlantılı olarak ortaya çıkar: Habermas öznenin yabancılaşmış-şeyleşmiş tözel içeriği temellük ettiği sözde-Hegelci modeli diriltirken, Adorno'nun son dönemlerinde geliştirdiği "nesnenin ağır basması" motifi, öznenin yabancılaşmasına tanıklık etmek şöyle dursun, olası bir "barışma/uzlaşma" boyutunun ana hatlarını çizen bir "merkezsizleşme"ye başvurarak bu modelin kendisini sorgular. Tamam, Habermas Adorno'nun son döneminde görülen gerilimi çözer; gelgelelim bunu Adorno'nun "düşünmeden bıraktıkları" m "kavramsallaştırarak" değil, bütün sorunsalı, Adorno'nun düşünme tar-

29. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin Books 1977, s. 757.

zındaki gerilimi görünmez kılacak, düzleştirecek şekilde değiştiren yapar. Peki o zaman *Lacan*, *Habermas*'ın yapmayı başaramadığı şeyi yapmayı, *Adorno*'nun kavramsallaştırmasının düşünmeden bıraktıklarını gözler önüne sermeyi nasıl başarmıştır? (İtiraf edelim ki, *Adorno* yorumumuzun altında yatan öncül, en baştan beri, *Lacan*'ın bunu başarmış olduğuydu).

### Lacancı Çözüm: Neden Olarak "Objet a"

*Lacan* çalışmalarına yorumbilgisini koşulsuz olarak benimseyerek başlamıştır: Daha 1933 tarihli doktora tezinde ve özellikle "Roma Söylevi"nde bile, yorumbilgisel bir yaklaşım lehine belirlenimciliğe karşı çıkmıştır: "Her türlü analitik deneyim, anlamlandırma deneyimidir."<sup>30</sup> *Lacan*'ın çok önemli motiflerinden biri olan "simgeselleştirmenin *futur antérieur*'ü (gelecekteki geçmiş)" buradan doğar: Bir olgu, *factum brutum* (kaba olgu) olarak değil, ancak her zaman çoktan tarihselleştirilmiş olduğu sürece önemlidir. (Örneğin anal safhada önemli olan boşaltımın kendisi değil, çocuğun onu nasıl anlamlandırdığıdır: Öteki'nin –ebeveynin– talebine boyun eğmek olarak mı, kendi denetiminin zaferi olarak mı, vs. anlamlandırdığıdır.) Bu *Lacan*, daha sonraları ortaya çıkan antifpsikiyatrinin ya da varoluşsal psikanalizin sorunsalına kolayca tercüme edilebilir: *Freud*'un klinik adlandırmaları (histeri, takıntılı nevroz, sapkınlık, vs.) hastayı damgalayan "nesnel" sınıflandırmalar değildir; daha çok öznenin somut öznelarası durumundan çıkan ve öznenin, özgürlüğü içinde, son kertede sorumlu olduğu öznel tavırları, "varoluşsal tasarıları" hedeflerler.

Ama 1950'lerin ortalarına gelindiğinde bu yorumbilgisi tavrı bir şüphe kurdu tarafından kemirilmiştir. Bu kurt, başka hiçbir şey üzerinde olmasa bile, *Freud*'un psikanalizin yorumbilgisine indirgenmesine kesinlikle direnmiş olduğunda ısrar eder: *Freud*'un rüya yorum-

\* *Lacan*'ın "Objet a" kavramı için bkz. Sözlük, s. 307.

30. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II; The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis (1954-55)*, New York: Norton 1991, s. 325.

ları, rüyaların anlamları hakkındaki geleneksel araştırmalardan kopması sayesinde biçimlenmiştir. Freud'un bu direnişi, sürekli olarak (travmatik olay kaynaklı) bir neden araması, doğalacı-belirlenimci bir önyargı olarak görülüp bir kenara atılamaz. Yine, Lacan'ın yorumbilgisinden benzer biçimde uzaklaşması da doğalcılığa gerilemeyi beraberinde getirmez; anlamlandırma alanının "dış-mahrem" (*extimate*), bünyevi merkezleşmesini, yani tam da alanın ortasında iş başmda olan nedeni görünür kılar. Bu uzaklaşma iki adımda gerçekteleşir. Lacan ilk olarak yapısalcılığı benimser: Anlamlandırmanın merkezsiz nedeninin, anlamlandırma yapısı olduğu saptamasını yapar. Nitekim yorumbilgisinden yapısalcılığa geçilen bu ilk kaymada söz konusu olan şey tam da neden sorunudur. Biz *anlamlandırma-dan onun nedenine* geçerken, anlamlandırma anlamın-sonucu olarak kavranır: İmgesel anlam-deneyiminin kurucu bileşenlerinden biri, belirleyici nedeninin, yani anlamlandırıcı yapının kendisinin biçimsel mekanizmasının yanlış-tanınmasıdır.

Anlamlandırmadan anlamlandırıcı nedene bu şekilde geçiş (anlamlandırmanın bir sonuç olduğu anlayışına tekabül eden bu geçiş) anlamlandırmayı pozitif belirlenimciliğin bir ürününe indirgemez, yani yorumbilgisinden doğa bilimlerine geçme yönünde atılan bir adım değildir. Simgeseli gerçekten ayıran mesafe bu indirgemeyi önler. Nitekim, Lacan'ın bir sonraki adımı tam da *gerçek ile simgesel arasındaki bu mesafenin simgesel düzenin kendisini etkilediği iç-görüsünü* beraberinde getirir: Bu mesafe bu düzenin *bünyevi* sınırı işlevini görür. Simgesel düzenin üzerine "çarpı atılmıştır", anlamlandırma zinciri bünyevi olarak tutarsızdır, "hepsi-değil"dir, bir delik etrafında yapılanmıştır. Bu bünyevi, simgeselleştirilemeyen resif, simgesel ile gerçek arasındaki mesafeyi korur, yani simgeselin gerçeğe "düşmesi"ni önler – ve gerçeğin simgesel karşısındaki bu merkezsizleşmesinde son kertede söz konusu olan şey, nedendir: Gerçek, simgeselin namevcut nedenidir. Freud ve Lacan'ın bu nedene verdikleri isim, *travma*'dır elbette. Bu anlamda, Lacan'ın teorik girişimi "yorumbilgisi ile yapısalcılığın ötesi"ne (Dreyfus ve Rabinow'un Foucault hakkındaki kitaplarının altbaşlığı) çoktan geçmiştir.

Dolayısıyla neden ile yasa –nedensellik yasası, simgesel belirleme yasası– arasındaki ilişki, antagonistik bir ilişkidir: "Nedenin, bir zincir içinde belirlenen şeyden, başka bir deyişle *yasa*'dan ayırt edil-



mesi gerekir... ancak işlemeyen şeyin bir nedeni vardır."<sup>31</sup> Gerçek olarak neden, simgesel belirleniminin tökezlediği, tutukluk yaptığı yerde, yani bir gösterenin düştüğü yerde devreye girer. Bu sebeple, gerçek olarak neden, nedensel gücünü hiçbir zaman dolaysız biçimde, nasıl ise öyle uygulayamaz, her zaman dolaylı olarak, simgesel düzen içindeki bozukluklar kılığına girerek işlemek zorundadır. Anlamlandırma zinciri otomatının, travmatik bir anının devreye girişiyle kısa bir süre için raydan çıktığı zamanlarda karşılaşılan dil süreçmelerini hatırlamak yeterli olacaktır. Gelgelelim, gerçeğin ancak simgesel aracılığıyla işlemesi ve ona ancak simgesel aracılığıyla ulaşılabilmesi, bize onu simgesele için bir etken olarak görme yetkisi vermez: Gerçek, tam da simgeselin kavrayışına direnen ve ondan kaçan, dolayısıyla simgesel içinde ancak ondaki bozukluklar kılığına girerek tespit edilebilen şeydir. Kısacası gerçek, simgesel yasanın nedenselliğini bozan namevcut nedendir. Dolayısıyla aşırıbelirleme yapısı indirgenemez: Neden etkisini, ancak tekrar edildiğinde, belli bir uyumsuzluk ya da zaman boşluğu yoluyla gösterir, yani gerçeğin "ilk" travmasının etkili olabilmesi için, şu anki bir çıkmaza bağlanması, onda bir yankı bulması gerekir. Freud'un, şu anki bir çıkmazı ifade eden "normal bir düşünce silsilesi, ancak çocukluktan gelen ve bastırılmış durumda olan bilinçdışı bir istek" –yani "ilk" travmayla eşanlı bir arzu– "ona aktarıldığı takdirde, anlattığımız türden anormal psişik tedaviye" –rüya-çalışmasına– "tabi tutulur," şeklindeki çok önemli önermesini hatırlayalım.<sup>32</sup> Aşırıbelirleme, bu önermenin tam zıt yönde de okunması gerektiği anlamına gelir: "Çocukluktan gelen ve bastırılmış durumda olan bilinçdışı bir istek, ancak normal bir düşünce silsilesine aktarıldığı takdirde, etkisini gösterebilir."

Sonuç olarak, nedenin radikal bir muğlaklığı vardır: Neden gerçektir, simgeselleştirilmeye direnen ve otomatının gidişatına çomak sokan varsayımsal resiftir, ama neden aynı zamanda kendi sonuçlarının geri dönüşlü ürünüdür de. Freud'un en ünlü hastalarından olan Kurt Adam vakasında, neden, ebeveynin travmatik ters cinsel ilişki

31. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Londra: The Hogarth Press 1977, s. 22.

32. Freud, *The Interpretation of Dreams*, s. 757.

sahnesiydi – bu sahne sonraki bütün simgeselleştirmelerin etrafında döndüğü simgeselleştirilemeyen çekirdekti. Gelgelelim, bu neden etkisini ancak belli bir zaman geçtikten sonra göstermekle kalmamış, gecikme yoluyla düpedüz travma, yani neden *haline gelmişti*: Kurt Adam, iki yaşında, ters cinsel ilişkiye tanık olduğunda, bu henüz travmatik bir şey değildi; sahne travmatik özelliklerini ancak geri dönüşlü olarak, çocuğun çocuksu cinsel teorilerinin gelişmesiyle birlikte, bu sahneyi yenilerde ortaya çıkan anlatisallaştırma-tarihselleştirme-simgeselleştirme ufku içine yerleştirmek imkânsız olduğunda kazanır. Travmanın kısır döngüsü de budur: Simgeselleştirmenin düzgün işleyen motorunu bozan ve dengesizleştiren şey nedendir, simgeselde silinmez bir tutarsızlık yaratır, ama bütün bunlara rağmen, travmanın, simgeselleştirmeden önce kendine ait bir varoluşu yoktur; tutarlılığını ancak geri dönüşlü olarak, simgesel ufuktan bakıldığında kazanan anamorfotik bir kendilik olarak kalır – tutarlılığını simgesel alanın tutarsızlığının yapısal bir zorunluluk olmasından alır. Travmanın bu geri dönüşlü karakterini ortadan kaldırıp onu pozitif bir kendilik, simgesel sonuçlarından önce gelen bir neden olarak tecrit edilebilen bir kendilik halinde "tözelleştirdiğimiz" anda, sıradan, doğrusal belirlenimciliğe gerilemiş oluruz.

Sonuçlarından önce varolmayan, bizatihi onlar tarafından geri dönüşlü olarak "koyutlanan" bu neden olarak travma paradoksu, bir tür zaman spirali içerir: *Neden, geri dönüşlü olarak her zaman zaten neyse o haline, ancak "tekrarı" yoluyla, anlamlandırma yapısı içindeki yankıları yoluyla gelir*. Başka bir deyişle, dolaysız bir yaklaşım zorunlu olarak başarısız kalır: Travmayı dolaysız olarak, sonraki sonuçlarını göz önüne almadan kavramaya çalışırsak, anlamsız bir "kaba olgu" ile –Kurt Adam örneğinde, dolaysız bir psişik etkisi olmadığı için hiçbir şekilde bir neden sayılamayacak olan ebeveynin ters cinsel ilişkisi olgusuyla– karşı karşıya kalırız. Ebeveynin ters cinsel ilişkisinin "kaba olgu"su ancak simgesel yapı içindeki yankıları yoluyla, geri dönüşlü olarak travmatik bir karaktere bürünür ve travmatik neden haline gelir. Lacan gösterenin basit, zamandışı bir eşanlılığından değil de *eşsüremliliğinden* söz ettiği zaman kastettiği şey budur: Eşsüremlilik, geçmişle bugünün böyle paradoksal bir örtüşmesine, ileriye doğru giderken her zaman çoktan olduğumuz yere döndüğümüz böyle bir zaman spiriline verilen addır.

Lacan'ın 1960'larda ve 1970'lerde topolojik "bükümlü" uzay modellerine (Möbius şeridi, Klein şişesi, içi dışına çıkarılmış sekiz, vs.) kafayı takmasının anlamı da budur: Bütün bu modellerin ortak yanı, "bir bakışta" kavranamamalarıdır – hepsi bir tür mantıksal zamansallık içerir, yani önce bir tuzağa yakalanmamız, bir göz yanılığısına kurban düşmemiz gerekir ki birdenbire bütün perspektifin değiştiği ve çoktan "öte tarafta", başka bir yüzeyde olduğumuzu keşfettiğimiz dönüm noktasına ulaşabilelim. Örneğin Möbius şeridinde "eşsüremlilik", bütün halkayı geçtikten sonra kendimizi aynı noktada, ama karşı yüzeyde bulduğumuz zaman gerçekleşir. Bu paradoksun Hegelci tınılarını gözden kaçırmak mümkün mü? Yüzeyde değişiklik yaratan bu aynının tekrarı, bu aynıya dönüş, Hegel'in özdeşlik mutlak çelişkidir tezinin mükemmel bir örneği değil mi? Hem, diyalektik süreç yoluyla şeyin *neyse o olduğunu* Hegel'in kendisi iddia etmez mi?

Öznenin yapısı bu tür bir "bükümlü" yüzey-yapıdır: "Özne" dediğimiz şey ancak aşırıbelirlenim yapısı içinde, yani nedenin kendisinin sonuçları tarafından koyutlandığı (öngerektirildiği) bu kısır döngü içinde ortaya çıkabilir. Özne, bu neden *olarak* gerçeğe tekbül eder: *S-a*. Bu yüzden, öznenin kurucu paradoksunu kavramak için, "öznel" ile "nesnel" arasındaki, "görünümler" ("özne için" olanlar) düzeni ile "kendinde" şeyler düzeni arasındaki standart karşıtlığın ötesine geçmemiz gerekir. Yine, bununla elele giden anlayışı, öznenin, atıl-anlamsız kendinde-şeyi "öznelletiren", bir kalıba oturtan ve anlamlandırılan fail olduğu anlayışını da reddetmemiz gerekir. Neden olarak *objet a* öznelletirmeye-simgeselleştirilmeye direnen bir kendinde-şey'dir; ama "öznenin bağımsız" olmak şöyle dursun, kelimenin tam anlamıyla, öznenin nesnelere arasındaki gölgesidir, öznenin bir tür dublörü, kendine ait bir tutarlılığı olmayan saf bir surettir. Başka bir deyişle, öznenin ortaya çıkabilmesi için, kendini gerçek olan, ama öznelletirilemeyen paradoksal bir nesne karşısına yerleştirmesi gerekir. Böyle bir nesne, mevcudiyeti, *aphanisis*'i, öznenin silinmesini gerektiren bir "mutlak nesne-olmayan" olarak kalır; yine de bu mevcudiyet karşıt belirlenimi içinde öznenin kendisi-dir, öznenin negatiftir, öznenin her türlü nesnellik karşısındaki mesafenin boşluğu olarak ortaya çıkması için kaybetmesi gereken et parçasıdır. Bu tekinsiz nesne, nesnellik kipindeki öznenin kendisi-

dir, tam da özneye nesnellik alanında kendi karşısına koyabileceği her şeyden daha yakın olduğu için, öznenin mutlak ötekiliği olan bir nesnedir.<sup>33</sup> Negatiflik *olarak*, bir hiç, gerçeğin pozitifliği içindeki bir delik *olarak*, vs. özneyi öne çıkaran Kojeveci, sözde-Hegelci negatif ontolojinin görmeyi başaramadığı şey de budur: Öznellik boşluğu, tam tamına, gerçeğin kendisinde, özne "olan" bir lekenin ortaya çıkmasına tekabül eder.<sup>34</sup>

Artık, Lacancı teorinin açıklama ile anlama arasındaki, anlamlandırma ile belirlenimcilik arasındaki antagonizmayı nasıl aştığını görebiliriz: travmatik gerçek, kelimenin tam anlamıyla, öznenin nedenidir – doğrusal nedensel zinciri içinde özneyi yaratan ilk itki değil, tam tersine zincirdeki kopuk halkadır, yani kalmtı olarak, "yutulamayan, adeta gösterenin gırtlığına takılan nesne"<sup>35</sup> olarak nedendir. Bu haliyle de, anlamlandırıcı nedensellik zinciri içindeki kopuş *olarak*, anlamlandırıcı ağdaki delik *olarak* özneye tekabül eder: "Özne a'nın, bir eksik\* olarak kendisinin nedeni olduğunu düşünür."<sup>36</sup> Lacan'ın bu a'ya tekabül eden 8 olarak özne anlayışı, ayrıca, Adorno'nun, paradoksal olarak "nesnenin ağır basmasıyla" eşanlı olan özne kavrayışını da aydınlatır. Bu nesne sadece *objet petit a* olabilir.

\* "Eksik" kavramı için bkz. Sözlük, s. 304.

33. Bu nesnenin –*objet petit a'nın*– paradoksu, imgesel olmasına rağmen gerçeğin yerini işgal etmesidir, yani aynasallaştırmamayan bir nesnedir, ayna imgesi olmayan ve bu yüzden de her türlü empati ilişkisini, sempatiye dayalı tanıma ilişkisini önleyen bir nesnedir. Psikanaliz esnasında, analiz edilen kişi bu mutlak ötekilikle arasındaki imkânsız özdeşliği deneyimleyeceği noktaya ulaşmak zorundadır – "Sen busun!"

34. Felsefe alanında, bu tekinsiz nesneye tekabül eden tek kavram Kant'ın aşkın nesnesidir belki de: Numenal "kendinde" şey, mutlak bir önvarsayım, ama aynı zamanda katıksız bir koyutlanmışlık; yani –sıradan olgusal nesnelere olduğu gibi– kendinde-şeyin onun kılığına bürünüp pasif özneyi etkilediği aşkın bir kalıba dökülmüş şey değil, tamamen özne tarafından koyutlanan tek nesne.

35. Lacan, *The Four Fundamental Concepts*, s. 270.

36. Lacan, *a.g.y.*

# İdeoloji Hayaleti

## I. İdeoloji Eleştirisi mi? Hem de Bugün?

Tarihsel tahayyül ufkunun nasıl değişime maruz kaldığını şöyle bir düşündüğümüzde bile, kendimizi öyle her şeyin ortasında, ideoloji kavramının geçerliliğini ısrarla koruduğunu kabul etmek durumunda buluruz. Daha on, bilemedin yirmi yıl önce, üretim-doğa sistemi (insanın doğa ve doğa kaynaklarıyla kurduğu üretim-sömürü ilişkisi) bir sabit olarak algılanıyordu ve herkes üretimin ve ticaretin farklı toplumsal örgütlenme biçimlerini hayal etmekle meşguldü (liberal kapitalizmin alternatifleri olarak Faşizm ya da Komünizm); bugünse, Fredric Jameson'ın özlü ifadesiyle, kimse artık kapitalizmin olası alternatifleri üzerinde ciddi biçimde kafa yormuyor, oysa popüler tahayyül "doğanın mahvoluşu", yakın bir gelecekte yeryüzündeki bütün hayatın durması gibi hayallerin tasallutu altında – "dünyanın sonu"nu hayal etmek üretim tarzındaki çok daha mütevazı bir değişikliği hayal etmekten daha kolay görünüyor, sanki liberal kapitalizm küresel bir ekolojik felaket koşullarında bile bir şekilde yaşamını sürdürecektir "gerçek"miş gibi... Nitekim, görünen ile görünmeyen arasındaki, hayal edilebilen ile edilemeyen arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkideki değişiklikleri düzenleyen kurucu matris *olarak* ideolojinin var olduğu kategorik olarak kesinlenebilir.

Bu matris "eski" ile "yeni" arasındaki diyalektikte; yepyeni bir boyutu ya da çağı ilan eden bir olay, eskinin devamı ya da eskiye dönüş olarak (yanlış) algılandığında ya da –tersi– tamamen mevcut düzenin mantığına kayıtlı olan bir olay radikal bir kopuş olarak (yanlış) algılandığında, kolayca görülebilir. Bu ikinci durumun başta gelen örneği, içinde bulunduğumuz geç kapitalist toplumu, artık Marx'ın tasvir ettiği kapitalizm dinamiklerinin hükmünün geçmediği yeni bir toplumsal oluşum olarak (yanlış) algılayan Marksizm eleştirmenleri tarafından verilmektedir kuşkusuz. Gelgelelim bu

yıpranmış örnekten uzak durmak için, gelin biz yüzümüzü cinsellik alanına çevirelim. Günümüzün başlıca beylik sözlerinden biri, "sanal" ya da "siber" seks denen şeyin geçmişten radikal bir biçimde koptuğudur, çünkü, denir, burada bir "gerçek öteki" ile kurulan fiili cinsel temas, tek dayanağı sanal bir öteki olan, mastürbasyona dayalı keyif –telefon seksi, pornografi, bilgisayarda "sanal seks", vs.– karşısında zemin yitirmektedir... Buna verilebilecek Lacancı cevap, sanal seksin gündeme gelişinden "önce" mümkün olduğu iddia edilen "gerçek seks" mitini teşhir etmek zorunda olduğumuzdur: Lacan'ın "cinsel ilişki diye bir şey yoktur" tezi, tam da, "gerçek" cinsel edimin (kanlı canlı bir partnerle birlikte yapılan edimin) yapısının zaten bünyevi olarak fantazmik olduğu anlamına gelir – ötekinin "gerçek" bedeni yalnızca fantazmik yansıtılarımızın dayanağı hizmetini görmektedir. Başka bir deyişle, bir eldivenin ekranda gördüğümüz şeylerin uyarımlarını simüle ettiği, vs. "sanal seks", gerçek seksin canavarca çarpıtılması falan değildir, sadece onun altında yatan fantazmik yapıyı görünür kılar.

Öbür yanlış algılamamanın mükemmel bir örneğini, Batılı liberal entelektüellerin, Doğu Avrupa'da reel Sosyalizm'in çözülmesi sürecinde yeni devletlerin ortaya çıkmasına verdikleri tepkide görürüz: Onlar bunu on dokuzuncu yüzyılın ulus-devlet geleneğine dönüş olarak (yanlış) algılamışlardır, oysa burada tam tersi durumla, yani anayasal hukuk düzeniyle özdeşleştirilen soyut yurttaş kavramına dayalı geleneksel ulus-devletin "sönüp gitmesi"yle karşı karşıyayızdır. Étienne Balibar yakın tarihlerde bu yeni durumu nitelemek için Marksçılığın eski *Es gibt keinen Staat in Europa* –artık Avrupa'da doğru dürüst bir devlet yok– tabirine başvurdu. Toplumun *lebenswelt*'inin asalağı olan, onu yukarıdan bütünselleştiren eski Leviathan hayaleti, her iki yandan da gittikçe daha fazla aşınmaktadır. Bir yandan, yeni etnik topluluklar ortaya çıkmaktadır –bazıları resmen egemen devletler olarak kurulmuş olmalarına rağmen, artık modern Avrupa'ya özgü anlamda birer devlet değildirler, çünkü devlet ile etnik topluluk arasındaki göbek bağı kesmemişlerdir. (Burada yerel mafyaların çoktan bir tür paralel iktidar yapısı işlevi görmeye başladıkları Rusya örneği paradigmatiktir.) Öte yandan, çokuluslu sermayeden mafya kartellerine ve devletlerarası siyasi topluluklara (Avrupa Birliği) doğru birçok ulusötesi bağ oluşmaktadır.

Devlet egemenliğinin bu şekilde sınırlanmasının, her biri tek başına bunu haklı çıkaracak kadar güçlü iki nedeni vardır: Ekolojik krizin ve nükleer tehdidin ulusötesi doğası. Devlet otoritesinin bu şekilde iki yandan aşınmasının bir yansıması da, bugün temel siyasi antagonizmanın (devleti yukarıdan aşındıran güce karşılık gelen) evrenselci "kozmpolit" liberal demokrasi ile (devleti aşağıdan aşındıran güce karşılık gelen) yeni "organik" popülizm-cemaatçilik arasındaki antagonizma olmasıdır. Ve yine Balibar'ın işaret ettiği gibi,<sup>1</sup> bu antagonizma ne dışsal bir karşıtlık olarak, ne de iki kutup arasındaki, bir kutbun öbürünün aşırılığını dengelediği (mesela, evrenselcilik çok fazlaştığında, biraz etnik köklerden dem vurmanın halka aidiyet hissi verip durumu stabilize ettiği) bir tamamlayıcılık ilişkisi olarak görülmemeli, tam manasıyla Hegelci bir biçimde kavranmalıdır – antagonizmanın her bir kutbu öbürünün bünyesine işlemiş durumdadır, öyle ki tam karşı kutbu kendi başına kavramak, onu "nasılsa öyle" koyutlamak istediğimiz anda ayağımız ona takılır.

İki kutbun bu bünyevi karakteri yüzünden, münhasıran bugün Rusya ve diğer sabık Komünist ülkelerde olup biten korkunç olaylar ve daha da korkunç olasılıklar ("Yahudi" piyasa ilkesinin ve toplumsal atomizmin panzehiri olarak cemaat ile devlet arasındaki organik bağı, Batı bireyciliğinin panzehiri olarak ortodoks ulusal emperyalizmi, vs. vazeden yeni hegemonik "Avrasyacılık" ideolojisi) üzerinde odaklanan liberal-demokratik tuzaktan uzak durmamız gerekir. Organikçi popülizmin bu yeni biçimleriyle etkili biçimde savaşabilmek için, deyim yerindeyse, eleştirel bakışı kendi üzerine döndürüp liberal-demokratik evrenselciliğin kendisini eleştirel incelemeye tabi tutmak gerekir – organikçi popülizme yer açan şey, tam da bu evrenselciliğin zayıf noktası, "yanlılığı"/"sahteliği"dir.

Gelgelelim, ideoloji kavramının güncelliğine ilişkin bu örnekler, aynı zamanda günümüzde ideoloji kavramının neden aceleyle reddedildiğini de açıkça gösteriyor: İdeoloji eleştirisi, toplumsal hayatın kargaşasından bir şekilde muaf tutulan, bir öznenin-failin toplumsal

1. Bkz. Étienne Balibar, "Racism as Universalism", *Masses, Classes, Ideas* içinde, New York: Routledge 1994, s. 198-9.

görünürlük ve görünmezliği düzenleyen çok gizli mekanizmaları algılamasını sağlayan ayrıcalıklı bir yeri gerektirmez mi? Bu yere ulaşabileceğimiz iddiası, ideolojinin en bariz örneği değil midir? Sonuç olarak, epistemolojik düşüncenin günümüzdeki durumu göz önünde bulundurulduğunda, ideoloji kavramı kendi kendini geçersizleştirmez mi? O zaman bu kadar bariz biçimde modası geçmiş epistemolojik içerimleri (düşünce ile gerçeklik arasındaki "temsil" ilişkisi, vs.) olan bir kavrama yapışıp kalmak niye? Bu kavramın bütünüyle muğlak ve kaçamaklı bir karaktere sahip olması bile onu terk etmek için yeterli bir neden değil midir? "İdeoloji", toplumsal gerçekliğe bağımlılığını yanlış-tanıyan düşünümücü bir tavrıdan, eylem-odaklı bir inançlar kümesine, bireylerin toplumsal bir yapıyla aralarındaki ilişkiyi yaşamalarını sağlayan vazgeçilmez mecradan hâkim bir siyasi iktidarı meşrulaştıran yanlış fikirlere kadar her şeyi adlandırabilir. Tam da ondan uzak durmaya çalıştığımızda ortaya çıkıveriyor gibidir, açıkça orada bulunduğunu sandığımız zamansa ortaya çıkmaz.

Bir işlem "mükemmelen ideolojik" olarak görülüp itham edildiğinde, onun tersine çevrilmesinin de kendisi kadar ideolojik olduğundan emin olabilirsiniz. Örneğin genelde "ideolojik" olduğu kabul edilen işlemlerden biri de tarihsel olarak sınırlı bir durumun sonsuzlaştırılması, olumsal bir olayda yüksek bir Zorunluluk saptanmasıdır kesinlikle (erkek egemenliğinin "eşyanın tabiatı"nda temellenirildirmesinden AIDS'in modern insanın günahkâr hayatına verilen bir ceza olarak yorumlanmasına kadar; ya da, daha mahrem bir düzeyde, "gerçek aşk"ımızla karşılaştığımızda, sanki bütün hayatımız boyunca bunu bekliyormuşuz gibi, sanki daha önceki bütün hayatımız esrarlı bir biçimde bizi bu karşılaşmaya getirmiş gibidir...): Gerçeğin anlamsız olumsallığı böylece "içselleştirilir", simgeselleştirilir, Anlam'la yüklenir. Gelgelelim, ideoloji aynı zamanda, bunun tersi olan işlem, zorunluluğu fark etmeyi başaramama, onu önemsiz bir olumsallık olarak yanlış algılama işlemi değil midir (analiz edilen kişinin direncinin büründüğü temel biçimlerden birinin, yaptığı semptomatik dil sürçmesinin hiçbir anlamı olmayan bir hatadan ibaret olduğunda ısrar etmek olduğu psikanalitik tedaviden, en has ideolojik işlemin krizi dışsal, son kertede olumsal bir oluşuma indirgemek ve böylece sistemin krizi doğuran bünyevi mantığını dikkate almayı başaramamak olduğu iktisat alanına kadar)? İşte bu anlamda



ideoloji dışsal olumsuzluğun içselleştirilmesinin tam tersidir: İçsel bir zorunluluğun sonucunun dışsallaştırılmasında yatar ve burada ideoloji eleştirisinin görevi tam da salt bir olumsuzlukmuş gibi görünen şeydeki gizli zorunluluğu açığa çıkarmaktır.

Benzer bir tersine çevirmenin en son örneği, Batı medyasının Bosna savaşı hakkındaki haberlerinde görülmüştür. İlk göze çarpan, standart ideolojik kişileştirmenin yaşandığı 1991'deki Körfez Savaşı haberleri ile bunlar arasındaki karşıtlıktır:

Medya, Irak'taki toplumsal, siyasi ya da dini eğilim ve antagonizmalar hakkında bilgi vermek yerine, çatışmayı son kertede Kişileşmiş Kötülük ile, kendi kendini medeni uluslararası topluluktan dışlamış kanun kaçağı Saddam Hüseyin'le verilen bir kavgaya indirgemişti. Gerçek amaç, Irak'ın askeri kuvvetlerinin imhasından bile önce psikolojik bir şey olarak, "itibarını kaybedecek" olan Saddam'ın küçük düşürülmesi olarak sunuluyordu. Ancak Bosna savaşında, Sırp devlet başkanı Miloseviç de ara sıra şeytanlaştırılmış olmasına rağmen, hâkim tavır yarı-antropolojik bir gözlemci tavrıydı. Medya, bize çatışmanın etnik ve dini arka planı hakkında ders vermek için birbiriyle yarıştıyordu; yüzlerce yıllık travmalar yeniden sahneye konmaktaydı, öyle ki çatışmanın köklerini anlamak için sadece Yugoslavya'nın tarihini değil, ortaçağ'dan beri bütün Balkanlar'ın tarihini anlamak gerekiyordu... Dolayısıyla Bosna çatışmasında, taraf tutmak açıkça imkânsızdı, tek yapılabilecek şey, bizim medeni değerler sistemimize yabancı bu vahşi gösterinin arka planını sabırla kavramaya çalışmaktı... Ama bu ters yöndeki işlem, Saddam Hüseyin'in şeytanlaştırılmasından bile daha kumazca bir ideolojik mistifikasyon içerir.<sup>2</sup>

Bu ideolojik mistifikasyon tam olarak neleri içerir? Biraz kaba biçimde söylersek, "koşulların karmaşıklığı"ndan dem vurmamak bizi harekete geçme sorumluluğundan kurtarmaya hizmet eder. Uzak bir gözlemcinin rahat tavrı, Balkan ülkelerindeki dini ve etnik mücadelelerin karmaşık olduğu iddia edilen bağlamından dem vurulması, burada, Batı'nın Balkanlar karşısındaki sorumluluğundan sıyrılmasını sağlar – yani o acı hakikatten, Bosna savaşının tuhaf bir etnik çatışma örneği olmak şöyle dursun, Batı'nın Yugoslavya'nın parçalanmasının siyasi dinamiğini kavrayamamasının, "etnik temizliği" sessizce desteklemesinin dolaysız sonucu olduğu hakikatinden kaçmasını sağlar.

Teori alanında, öznenin suçluluğu ve kişisel sorumluluğu anlayışının "yapıbozumcu" sorunsallaştırılışında da benzer bir tersine çev-

2. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londra: Routledge 1994, s. 13.

virmeyle karşılaşırız. Ahlaki eylemlerinden ve işlediği suçlardan bütünüyle sorumlu olan özne anlayışı; öznenin eyleminin bağlamını sunmakla kalmayıp bu eylemin anlamının koordinatlarını da peşinen belirleyen tarihsel-söylemsel önvarsayımların karmaşık, her zaman zaten işbaşında olan dokusunu gizlemeye yönelik ideolojik ihtiyaca hizmet eder açıkça: Sistem ancak kötü işleminin nedeni sorumlu öznenin "suçluluğu"na yerleştirilebildiği takdirde işleyebilir. Hukukun solcu eleştirisinin beylik gözlemlerinden biri, kişisel sorumluluk ve suçluluk isnadının, bizi söz konusu eylemin somut koşullarını inceleme görevinden kurtardığıdır. Ahlaki çoğunluğun, Afro-Amerikalılar arasında suç oranının daha yüksek olmasına ahlaki bir nitelik yükleme uygulamasını hatırlamak yeterlidir ("suç eğilimleri", "ahlaki duyarsızlık", vs.): Bu isnat, Afro-Amerikalıların somut ideolojik, siyasi ve ekonomik koşullarının herhangi bir analizini önler.

Ancak bu "suçu koşullara yükleme" mantığı, aşırıya götürüldüğünde, kendi kendini çürütmez mi, zorunlu olarak Brecht'in *Üç Kuruluşluk Opera'sının* şu ünlü satırlarının unutulmaz –ve ideolojik– sinizmine yol açmaz mı: "*Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!*" ("Koşullar böyle olmasaydı, bu kadar kaba değil, iyi olurduk!)"? Başka bir deyişle, biz, konuşan öznelere, kendimizi faaliyetlerimizin alanını önceden belirleyen koşulları sıralama işine her zaman zaten *bağlamıyor muyuz?*

Aynı karar verilemez muğlaklığın daha somut bir örneği, psikanalize yöneltilen standart "ilerici" eleştiride görülür. Buradaki suçlama, psikanalizin sefaleti ve psişik ıstırapı bilinçdışı libidinal karmaşalar yoluyla, hatta doğrudan doğruya "ölüm dürtüsü"nden bahsederek açıklamasının, yıkıcılığın gerçek nedenlerini görünmez kıldığıdır. Psikanalize yöneltilen bu eleştirinin nihai teorik ifadesi, psişik travmanın nihai nedeninin çocuklukta yaşanan gerçek bir cinsel taciz olduğu fikrinin rehabilitasyonudur: Freud travmanın fantazmik kökeni kavramını devreye sokarak, kendi keşfinin hakikatine ihanet etmiştir, denir.<sup>3</sup> Dışsal, fiili toplumsal koşulların –ataerkil aile, bu ailenin kapitalist sistemin yeniden üretimini bütünlüğü içindeki rolü, vs.– somut analizi yerine, bize böylece çözümsüz libidinal çıkmaz-

3. Bkz. Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York: Farrar, Strauss & Giroux 1984.

ların hikâyesi sunulur; savaşa yol açan toplumsal koşulların analizi yerine, "ölüm dürtüsü" sunulur; toplumsal ilişkileri değiştirmek yerine, iç psişik değişikliklerde, bizi toplumsal gerçekliği olduğu gibi kabullenir hale getirecek "olgunlaşma"da çözüm aranır. Bu perspektifte, toplumsal değişimi istemenin kendisi bile çözümsüz kalmış Oidipus karmaşasının dışavurumu olarak görülüp umursanmaz... Toplumsal otorite karşısındaki "irrasyonel" direnişi sayesinde, çözümsüz kalmış psişik gerilimlerini sahneye koyan asi nosyonu, ideolojinin en saf hali değil midir? Gelgelelim Jacqueline Rose'un gösterdiği gibi,<sup>4</sup> nedenin "toplumsal koşullar" içinde böyle dışsallaştırılması da en az öbür tutum kadar sahtedir, çünkü özneyi kendi arzusunun gerçeğiyle yüzleşmekten kaçmaya teşvik eder. Özne Neden'i bu şekilde dışsallaştırarak, artık kendi başına gelenlere bağlanmaz; travma karşısında basit, dışsal bir ilişki geliştirir: Travmatik olay, öznenin arzusunun açıkça kabul edilmemiş çekirdeğini harekete geçirmek şöyle dursun, dışarıdan öznenin dengesini bozar.<sup>5</sup>

Bütün bu örneklerdeki paradoks, *ideolojinin (ideoloji olarak yaşadığımız şeyin) içinden çıkmamızın, ona köle olma tarzımızın ta kendisi oluşudur*. İdeolojinin bütün standart örneklerine sahip bir ters ideoloji-olmayan örneğini, eski Doğu Almanya'da *Neues Forum*'un oynadığı rolde görürüz. Bu hareketin bünyesi gereği trajik bir etik boyutu vardır: İdeolojinin "kendisini düz anlamıyla kabul ettiği" ve mevcut iktidar ilişkilerinin "nesnel olarak sinik" (Marx) biçimde meşrulaştırılması işlevini görmekten çıktığı bir noktayı gündeme getirir. *Neues Forum* "sosyalizmi ciddiye alan" ve mevcut tavizler sistemini yıkıp onun yerine kapitalizmin ve "reel" sosyalizmin ötesinde Ütopik bir "üçüncü yol" geçirmek için her şeyi riske atmaya hazır olan tutkulu entelektüel gruplarından oluşuyordu. Batı kapitaliz-

4. Jacqueline Rose, "Where Does the Misery Come From?", *Feminism and Psychoanalysis* içinde, Richard Feldstein ve Judith Roof (der.), Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press 1989, s. 25-39.

5. Rose'un yazısının başlığı "Sefalet Nereden Geliyor?" son derece manidardır: İdeolojinin işlevlerinden biri, tam da "kötülüğün kökenleri"ni açıklamak, nedenini "nesnelleştirmek"-dışsallaştırmak ve böylece bizi onun sorumluluğundan kurtarmaktır.

mini restore etmeye çalışmadıkları yolundaki samimi inanç ve ısrarlarının, temelsiz bir yanılısama olduğu ortaya çıktı kuşkusuz; gelgelelim, tam da böyle (temelsiz bir yanılısama) olduğu için kelimenin tam anlamıyla *ideolojik-olmayan* bir inançtı bu: Hiçbir fiili iktidar ilişkisini, tersine çevrilmiş-ideolojik bir biçimde, "yansıtmıyor"du.

Buradan çıkarılacak teorik ders, ideoloji kavramının "temsil" sorunlarından koparılması gerektiğidir: *İdeolojinin "yanılısama"yla, kendi toplumsal içeriğinin çarpık temsili ile hiçbir ilgisi yoktur. Ez-cümle: Siyasi bir bakış açısı nesnel içeriği konusunda gayet "doğru" bir tavır aldığı anda bile, yine de bütünüyle ideolojik olabilir. Bunun tersi de doğrudur: siyasi bir bakış açısının kendi toplumsal içeriği hakkındaki fikri bütünüyle yanlış çıkabilir, ama bunun "ideolojik" bir yanı yoktur. "Olgusal doğruluk" konusunda ise; Komünist rejimin dağılmasının, kapitalizmin sınırlarının ötesine ulaşacak yeni bir toplumsal mekân biçimi icat etmenin bir yolunu açtığını düşünen *Neues Forum*'un konumu şüphesiz yanılısamaya dayanıyordu. *Neues Forum*'un karşısında, her şeylerini mümkün olduğunca çabuk Batı Almanya'ya katılmaya –yani ülkelerinin dünya kapitalist sistemine dahil olmasına– yatıran güçler vardı; onlara bakılırsa *Neues Forum*'daki insanlar hayalciler guruhundan başka bir şey değillerdi. Bu ikinci konum haklı çıktı – *ama yine de bütünüyle ideolojik bir konumdu*. Niçin? Batı Alman modelinin konformist bir biçimde benimsenmesi, geç kapitalist "sosyal devlet" in sorunsuz, antagonistik-olmayan bir biçimde işlediğine yönelik ideolojik bir inanca işaret ediyordu, oysa ilk tavır, olgusal içeriği ("sözcelenen") karşısında yanılısamaya dayalı bir tavır olsa da, o "skandal yaratıcı", aşırı sözcemeleleme konumu sayesinde, geç kapitalizme özgü antagonizmanın farkında olduğunu gösteriyordu. Lacan'm, doğruluğun bir kurgu yapısında olduğu tezini kavramanın yollarından biri de budur: "Re-el sosyalizm"den kapitalizme geçilen o karmakarışık aylarda, bir "üçüncü yol" kurgusu toplumsal antagonizmanın ortadan kaldırılmadığı tek noktaydı. "Postmodern" ideoloji eleştirisinin görevlerinden biri de burada yatar: Mevcut toplumsal düzen içinde, –olası ama başarısız kalmış alternatif tarihlere dair bir "kurgu", yani "Ütopyaacı" anlatılar kılıfına girerek– sistemin antagonistik karakterine işaret eden ve böylece sistemin yerleşik kimliğinin apaçıklığını "yadırgamamızı" sağlayan unsurları saptamak.*

## II. İdeoloji: Bir Kavramın Anlam Yelpazesinin Analizi

Gelgelelim, bütün bu doğaçlama analizlerde, ideoloji eleştirisini *uygulamış* olduk, oysa başlangıçtaki sorumuz bu uygulamada önvarsayılan ideoloji *kavramıyla* ilgiliydi. Şu ana kadar, bizi çelişkili sonuçlara götürmüş olsa da küçümsenmek yerine açıklanması gereken "kendiliğinden" bir önkavrayış kılavuzluk etti bize. Örneğin "artık" neyin ideoloji olmadığı bir şekilde, üstü kapalı olarak biliyor gibiyiz: Frankfurt Okulu kendisine temel olarak politik iktisadın eleştirisini aldığı sürece ideoloji eleştirisinin koordinatları içinde kalıyordu, oysa "araçsal akıl" kavramı artık ideoloji eleştirisinin ufkuna dahil değildi – "araçsal akıl", toplumsal tahakküm konusunda işlevsel olmaktan çok tahakküm ilişkisinin temeli olarak hizmet veren bir tavra karşılık gelir.<sup>6</sup> Demek ki bir ideoloji zorunlu olarak "yanlış" değildir: Pozitif içeriği konusunda, "doğru" söyleyebilir, çünkü asıl önemli olan dile getirilen içeriğin kendisi değil, *bu içeriğin kendi sözcüleme sürecinin işaret ettiği konuşma konumuyla ilişki kurma biçimidir*. Bu içerik –ister "doğru" olsun ister "yanlış" (doğru olduğunda, ideolojik etki daha da artar)– bünyesi gereği saydamlıktan uzak bir biçimde, bir toplumsal tahakküm ("iktidar", "sömürü") ilişkisi için işlevsel bir rol oynar oynamaz gerçek ideolojik mekân içine gireriz: *Etkili olabilmesi için tahakküm ilişkisini meşrulaştırma mantığının gizli kalması gerekir*. Başka bir deyişle, ideoloji eleştirisinin kalkış noktasının, *doğruluk kılığına bürünerek yalan söylemenin* gayet kolay olduğunun tam anlamıyla farkına varmak olması gerekir. Örneğin Batılı bir güç insan haklarının ihlal edildiği gerekçeyle bir Üçüncü Dünya ülkesine müdahale ettiğinde, bu ülkede en temel insan haklarına riayet edilmediği ve Batı'nın müdahalesinin insan hakları sicilini gerçekten de düzeltereği "doğru" olabilir pekâlâ, ama bu tür bir meşrulaştırma, müdahalenin gerçek güdülerini (ekonomik çıkarlar, vs.) dile getirmediği sürece, yine de "ideolojik" kalacaktır. Bugün bu "doğruluk kılığında yalan söyleme"nin en belirgin tarzı sinizmdir: Zırhlarından soyunan bir açıkyüreklilikle "her

6. Bu nedenle, "önkavrayışın çığır açıcı ufukları" (yorumbilgisinin büyük teması) ideoloji olarak adlandırılmaz.

şeyi kabul ederiz", ama güç elde etmeye yönelik çıkarlarımızı böyle açık açık kabul etmemiz, bu çıkarları gütmemizi hiçbir surette engellemez – sizinmin formülü artık o klasik Marksçı "bilmiyorlar, ama yapıyorlar" formülü değildir; "ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlardır" formülüdür.

Peki bu üstü kapalı önkavrayışımızı nasıl açıklayacağız o halde? Doktrinden doğruluğa nasıl geçeceğiz? Öne çıkan ilk yaklaşım, sorunu kendi çözümüne tercüme eden Hegelci tarihsel-diyalektik yaklaşımdır elbette: Farklı ideoloji anlayışlarının yeterliliğini ya da "doğruluk"unu doğrudan doğruya değerlendirmek yerine, *ideolojinin belirlenimlerindeki bu çoğulluğun kendisini, farklı somut tarihsel durumların göstergesi olarak okumak gerekir* – yani Althusser'in özeleştirisinde, "düşüncenin konusallığı" dediği şey, yani bir düşüncenin nesnesine kaydedilmiş oluşu, ya da Derrida'nın diyebileceği gibi, çerçevenin kendisinin çerçeveye alınan içeriğin bir parçası oluşu göz önünde bulundurulmalıdır.

Örneğin Leninizm-Stalinizm 1920'lerin sonlarında birdenbire, proletaryanın bilincinin burjuva ideolojisinin baskısıyla çarpıtılmasını adlandırmak için değil, tam da proleter devrimci faaliyetin "özel" itici gücünü adlandırmak için "proleter ideolojisi" terimini benimsediğinde, ideoloji anlayışındaki bu kayma, Marksizmin kendisinin tarafsız bir "nesnel bilim" olarak, kendisi proleter öznel konuma dahil olmayan bir bilim olarak yeniden yorumlanmasına tekabül ediyordu: Marksizm önce, tarafsız bir üstdil mesafesinden, tarihin Komünizm yönündeki nesnel eğilimini tahkik eder; sonra da işçi sınıfını tarihsel misyonunu yerine getirmeye teşvik edebilmek için "proleter ideolojisi"ni geliştirir. Böyle bir kaymanın başka bir örneği, Batı Marksizmi'nin Politik İktisadın Eleştirisi'nden, daha önce de bahsettiğimiz gibi Araçsal Aklın Eleştirisi'ne geçişidir: İdeolojik çarpıtmanın "meta biçimi"nin türevi olduğu Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile Frankfurt Okulu'nun ilk döneminden, artık somut bir toplumsal gerçeklikte temellenmeyen, daha çok tahakküm ve sömürünün toplumsal gerçekliğini açıklamamızı sağlayan antropolojik, hatta yarı-aşkın türden bir asli sabit olarak kavranan Araçsal Akıl anlayışına geçiş. Bu geçiş, kapitalizmin krizinin devrimci bir sonuç doğuracağı umudunun hâlâ canlı olduğu I. Dünya Savaşı öncesi evrenden, 1930'ların sonları ile 1940'ların çifte travmasına (kapitalist top-

lumların Faşizme "gerilemesi" ve Komünist hareketin "totaliter" bir eğilim alması<sup>7)</sup> geçiş içinde gerçekleşmiştir.

Gelgelelim, böyle bir yaklaşım, kendi düzeyinde yeterli olsa da, bizi kolayca, "ideoloji" teriminin bünyevi bilişsel değerini askıya alan ve onu salt toplumsal koşulların bir dışavurumu haline getiren tarihselci görecilik içinde tutsak edebilir. Bu nedenle, farklı, eşsüremli bir yaklaşımla işe başlamak yeğdir gibi görünüyor. Din (Marx'a göre ideolojinin en has biçimi olan din) konusunda, Hegel üç uğrak ayırt etmiştir: *Öğreti*, *inanç* ve *ayin*; nitekim insanın içinden "ideoloji" terimiyle bağlantılı anlayışlar çokluğunu da bu üç eksen üzerine yerleştirmek geliyor: Bir fikirler (teoriler, kanaatler, inançlar, akıl yürütme işlemleri) kompleksi olarak ideoloji; dışsallığı içinde ideoloji, yani ideolojinin maddiliği, İdeolojik Devlet Aygırları; ve son olarak, en ele avuca sığmaz alan, toplumsal "gerçekliğin" kendisinin kalbindeki "kendiliğinden" ideoloji (bu alanı adlandırmak için "ideoloji" teriminin uygun olup olmadığı son derece tartışmalıdır – burada Marx'ın meta fetişizmi konusunda hiçbir zaman "ideoloji" terimini kullanmamış olması dikkate değer<sup>8)</sup>). Liberalizm

7. Bu çifte travmanın teorik sonuçlarına ilişkin net bir açıklama için bkz. Theodor W. Adorno, "Messages in a Bottle", *Mapping Ideology* içinde, Slavoj Žižek (der.), Londra: Verso 1994. Adorno'nun özdeşlikçi düşünceye yönelttiği eleştirinin, post-yapısalcı "yapıbozumculuk"un habercisi olması konusunda bkz. Peter Dews, "Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity", *Mapping Ideology* içinde.

8. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx* (Paris: La Découverte 1993; Türkçesi: *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ö. Laçiner, İstanbul: Birikim 1996) adlı kitabında, 1850'den sonra Marx'ın metinlerinde ideoloji kavramının tamamen ortadan kaybolması muammasına dikkat çeker. Alman İdeolojisi'nde, (her yerde karşılaşılan) ideoloji kavramı, toplumsal üretime ve yeniden üretime eklenen kuruntu olarak kavranır; bunun arka planı hizmetini gören kavramsal karşıtlık, "gerçek yaşam süreci" ile bunun ideologların kafasındaki çarpıtılmış yansıması arasındaki karşıtlıktır. Gelgelelim Marx "ekonomi politığın eleştirisi"ne girdiği anda işler karmaşıklaşır: Burada "meta fetişizmi" kılığında karşısına çıkan şey, artık gerçekliği "yanıtlan" bir "yanılsama" değil, gerçek toplumsal üretim sürecinin tam kalbinde iş başında olan tekinsiz bir kuruntudur.

Aynı gizemli kayboluş birçok post-Marksist yazarda da görülebilir: Örneğin, Ernesto Laclau *Politics and Ideology* (Londra: Verso 1977; Türkçesi: *İdeoloji ve Politika*, çev. H. Sarca, İstanbul: Belge 1985) adlı kitabında ideoloji kavramını neredeyse enflasyonist bir biçimde kullandıktan sonra, Chantal Mouffe'la birlikte yazdığı *Hegemony and Socialist Strategy*'de (Londra: Verso 1985; Türkçesi: *He-*

örneğini ele alalım: Liberalizm (Locke'dan Hayek'e çeşitli düşünürlerce geliştirilmiş) bir öğretiler ve aygıtlar (özgür basın, seçimler, piyasa, vs.) içinde maddileşir ve öznelere "özgür bireyler" olarak yaşadıkları "kendiliğinden" (öz-)deneyimlerde rol oynar. İdeoloji kavramının, Hegel'in Kendinde–Kendi için–Kendinde ve Kendi için üçlemesine uygun olarak, mantıksal-anlatısal yeniden inşası,<sup>9</sup> daha önce bahsettiğimiz tersine çevirmenin, ideoloji olmayanın ideolojiye çevrilmesinin –yani tam da ideolojinin dışına çıkma jestinin bizi tekrar ona çektiğinin birdenbire farkına varmanın– tekrar tekrar gerçekleşmesine bağlı olacaktır.

1. Demek ki, en başta, elimizde "kendinde" ideoloji var: Bizi kendisinin "doğruluğu"na ikna etmesi amaçlanan, ama aslında ikrar edilmemiş, tikel bir gücün çıkarlarına hizmet eden bir öğreti, bir fikirler, inançlar, kavramlar, vs. topluluğu olarak içkin ideoloji kavramı. Bu kavrama tekabül eden ideoloji eleştirisi tarzı, semptomatik okumadır: Eleştirinin amacı, resmi metnin ikrar edilmemiş önyargısını, içindeki kopuşlar, boşluklar ve sürçmeler yoluyla açığa çıkarmaktır – "eşitlik ve özgürlük"te, tabii ki üretim araçlarının sahiplerine ayrıcalık tanıyan piyasa mübadelesine katılan tarafların eşitlik ve özgürlüğünü, vs. açığa çıkarmak. Bu geleneğin belki de son büyük temsilcisi olan Habermas, bir ideolojik yapının çarpıklığını ve/veya yanlışlığını, ona göre simgesel düzenin kendisinde barınan bir tür "düzenleyici ideal" olan zorlama içermeyen rasyonel akıl yürütme standardı ile ölçer. İdeoloji sistematik olarak çarpıtılan bir iletişimdir: İkrar edilmeyen toplumsal çıkarların (tahakkümün, vs.) etkisiyle "resmi", kamusal anlamını gerçek niyetinden ayıran bir mesafenin bulunduğu bir metin; yani metnin açık sözcelenmiş içeriği

*gemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam-D. Şahiner, İstanbul: Birikim 1992) bu terimden bütünüyle vazgeçer.

9. Ölümcül bir yanlış anlamadan kaçınmak için, bu silsilenin hiyerarşik bir ilerleme, önceki tarzın "aşılması" ya da "bastırılması" olarak yorumlanmaması gerektiğinde ısrar edilmelidir. Örneğin, Devletin İdeolojik Aygıtları kılığındaki ideolojiyi ele almamız, hiçbir surette, savlama düzeyinin miadının dolmuş olduğunu ya da önemsiz olduğunu göstermez. Bugün, resmi ideolojinin kendi tutarlılığı konusunda gittikçe daha umursamaz bir tavır takındığı bir zamanda, ideolojinin gerçek işleyiş tarzına nüfuz etmek istiyorsak, onun bünyevi ve kurucu tutarsızlıklarını analiz etmek canalıcı önem taşır.



ile pragmatik önvarsayımları arasında üzerinde düşünülmemiş bir gerilimle karşı karşıya olduğumuz bir metin.<sup>10</sup>

Gelgelelim bugün, ideoloji eleştirisi alanındaki muhtemelen en prestijli eğilim, yani söylem analizinden kaynaklanan eğilim, bu ilişkiyi tersine çevirmektedir: Aydınlanma geleneğinin sırf "normal" iletişimi bozan bir şey olarak görüp bir kenara attığı şeyin, bu iletişimin pozitif koşulu olduğu ortaya çıkar. Simgesel iletişimin somut, öznelarası mekânı, her zaman, ikincil belagate indirgenemeyecek çeşitli (bilinçdışı) metinsel aygıtlar tarafından yapılandırılır. Burada geleneksel Aydınlanmacı ya da Habermasçı yaklaşımı tamamlayan bir hamle ile değil, onun tersine çevrilmesi ile karşı karşıyayızdır: Habermas'ın ideolojiden dışarı atılan adım olarak algıladığı şey burada ideolojinin en has durumu olarak ifşa edilir. Aydınlanma geleneğinde, "ideoloji" çeşitli "patolojik" çıkarların (ölüm ve doğal güçler karşısındaki korku, güç çıkarları, vs.) etkisiyle bulanıklaşan ("yanlış") gerçeklik anlayışına karşılık gelir; söylem analizine göre ise, hiçbir söylemsel aygıt ya da güç kaygısının etkisinde kalmadan gerçekliğe ulaşılabileceği anlayışının kendisi ideolojiktir. İdeolojinin "sıfır düzeyi", söylemsel bir oluşumu söylemdışı bir olgu olarak (yanlış) algılamaktan ibarettir.

Roland Barthes daha 1950'lerde, *Çağdaş Söylenler* adlı kitabında simgesel düzenin "doğallaştırılması" olarak –yani söylemsel işlemlerin sonuçlarını "şeyin kendisi"nin özellikleri halinde şeyleştirilen algı olarak– ideoloji anlayışını önermişti. Paul de Man'ın "(yapıbozumcu) teoriye direnç" kavramı da aynı hat üzerinde gider: "Yapıbozum", Anlam'ın apaçıklığını meydana getiren söylemsel işlemleri günışığına çıkararak sözcelenen içeriği "doğallıktan çıkarttığı" için bu kadar dirençle karşılaşmıştır. Oswald Ducrot'nun akıl yürütme teorisi bu yaklaşımın belki de en gelişkin versiyonudur<sup>11</sup>; "ideoloji" terimini kullanmamasına rağmen, muazzam bir ideoloji eleştirisi potansiyeli vardır. Ducrot'nun temel savı, dilin betimleme ve akıl yürütme düzeyleri arasında net bir ayrım çizgisi çizilemeyeceğidir: Nötr bir betimleyici içerik yoktur; her türlü betimleme (adlan-

10. Habermasçı konuma dair örnek bir sunuş için bkz. Seyla Benhabib, "The Critique of Instrumental Reason", *Mapping Ideology* içinde.

11. Bkz. Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris: Éditions de Minuit 1986.

dırma) zaten akıl yürütme şemasının bir uğrağıdır; betimleyici yüklemelerin kendileri son kertede şöyleşmiş-doğallaşmış akıl yürütme jestleridir. Bu akıl yürütme hamlesi *topoi*'ye, yani sadece doğallaşmış oldukları sürece, sadece onları otomatik, "bilinçdışı/bilinçsiz" bir biçimde kullandığımız sürece işleyen "klişe"lere dayalıdır.

Burada, Althusser'in çağırma teorisine katı bir dilbilimsel istikamet veren Michel Pêcheux'den de bahsetmek gerekir. Onun çalışmaları Anlam "apaçıklığı"nı yaratan söylemsel mekanizmalar üzerinde odaklanır. Yani ideolojinin temel stratejilerinden biri, bir apaçıklığa göndermede bulunmaktır – "Bak, durumu sen kendin de görebilirsin!", "Bırak olguların kendileri konuşsun", ideolojinin kök önermesidir belki de – mesele tam da olguların hiçbir zaman "kendilerinin konuşmaması", her zaman söylemsel aygıtlardan oluşan bir ağ tarafından *konusduruluyor* olmasıdır. Ünlü kürtaj karşıtı film *The Silent Scream*'i (Sessiz Çığlık) hatırlayalım – "kendini savunan", "ağlayan", vs. bir cenin "görürüz", ama tam da bu görme ediminde "görmediğimiz" şey, bütün bunları söylemsel olarak önceden oluşturulmuş bir mekânın fonunda "gördüğümüz"dür. Söylem analizi en güçlü haline, tam da bu soruyu cevaplariken ulaşır belki de: İrkçı bir İngiliz "sokaklarımızda çok fazla Pakistanlı var!" dediğinde, *bunu nasıl –hangi yerden– "görmektedir"*, yani Londra'da bir caddede gezen bir Pakistanlıyı rahatsız edici bir fazlalık olarak algılayabilmesi için simgesel mekânı nasıl yapılanmış olmalıdır? Demek ki, burada Lacan'ın, gerçekte hiçbir şey eksik değildir düsturunu hatırlamak gerekir: Bir eksiklik ya da fazlalık ("bu yeterli değil", "şu çok fazla") gören her algı, her zaman *simgesel* bir evren içerir.<sup>12</sup>

Son olarak, Ernesto Laclau'dan ve onun Faşizm ve popülizme yönelik çığır açıcı yaklaşımından söz etmek gerekiyor elbette.<sup>13</sup> Bu yaklaşımdan çıkan asıl teorik sonuç, anlamın bir ideolojiyi oluşturan unsurlarda barınmadığıdır – bu unsurlar daha çok "yüzer gezer gös-

12. Bkz. Michel Pêcheux, "The Mechanism of Ideological Misrecognition", *Mapping Ideology* içinde. Burada, söylem analizinde ideolojik apaçıklıkların eleştirisinin temel kaynağının yanlış-tanıma (*méconnaissance*) olarak tanıma (*reconnaissance*) kavramını devreye sokan şu metin olduğu unutulmamalıdır: Jacques Lacan, "'Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", çev. N. Kuyaş, S. M. Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* içinde, İstanbul: Ayrıntı 1996.

13. Bkz. Laclau, *Politics and Ideology*.

terenler" işlevini görürler ve anlamları hegemonik eklemlenme tarzları tarafından sabitlenir. Örneğin ekoloji hiçbir zaman "kendi başına ekoloji" değildir, her zaman özgül bir eşdeğerlikler dizisi içine zincirlenmiştir: Muhafazakâr (dengeli kır cemaatlerine ve geleneksel yaşam biçimlerine dönmeyi savunabilir), devletçi (bizi yaklaşan felaketten ancak güçlü bir devlet düzenlemesi kurtarabilir), sosyalist (ekolojik sorunların nihai nedeni doğal kaynakların kapitalist, kâr odaklı sömürüsüdür), liberal-kapitalist (çevreye verilen zarar ürünün fiyatına dahil edilmeli ve böylece ekolojik dengeyi piyasanın düzenlemesi sağlanmalıdır), feminist (doğanın sömürülmesi eril tahakküm tavrının sonucudur), anarşik özyönetimci (insanlık ancak kendini doğayla uyum içinde yaşayan küçük, kendine yeterli cemaatler halinde yeniden örgütlerse hayatta kalabilir), vs. olabilir. Vurgulanmak istenen şey, tabii ki, bu zincirlenmelerin hiçbirinin kendi başına "doğru", ekolojik sorunsalın doğasına kaydedilmiş olmadığıdır: Ekolojiyi "temellük etme"yi hangi söylemin başaracağı söylemsel hegemonya için verilen kavgaya bağlıdır ve bu kavganın sonucu alta yatan herhangi bir zorunluluk ya da "doğal ittifak" tarafından garanti altına alınmaz. Bu tür bir hegemonik eklemlenme anlayışının diğer kaçınılmaz sonucu, ekolojinin devletçi, muhafazakâr, sosyalist, vs. kaydının, onun asıl "düz" anlamına ilavede bulunan ikincil bir yananlama karşılık gelmediğidir: Derrida'nın söyleyebileceği gibi, bu ilave "düz" kimliğin doğasını geri dönüşlü olarak (yeniden) tanımlar – örneğin muhafazakâr bir zincirleniş, özellikle ekolojik sorunsalın kendisi üzerinde durur ("insan, yanlış bir kendini beğenmişlik yüzünden doğal düzendeki köklerini terk etti", vs.).

2. Burada bir adım daha atıp "kendinde"den "kendi-için"e, öteki-liği-dışsallaştırılması içindeki ideolojiye geçiyoruz: En özlü ifadesi, ideolojinin ideolojik pratikler, ayinler ve kurumlardaki maddi varoluşunu adlandıran Althusserci Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) kavramı olan uğrağa.<sup>14</sup> Örneğin dini inanç sadece, hatta öncelikle bile bir iç kanaat değil, bir kurum olarak Kilise ve onun ayinleridir

14. Bkz. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Mapping Ideology* içinde; Türkçesi: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp, M. Özışık, İstanbul: Birikim 1978.

(dua, vaftiz, kilise mensubu olma merasimi, günah çıkarma...); bu ayinler iç inancın ikincil birer dışsallaştırılması olmak şöyle dursun, *tam da iç inancı yaratan mekanizmalara karşılık gelirler*. Althusser, Pascal'i izleyerek "sanki inamyormuşsun gibi davran, dua et, diz çök, inanacaksın, inanç kendiliğinden gelecek" dediğinde, geri dönüşlü "kendi kendini inşa eden" temelin karmaşık düşünüm mekanizmasını tasvir eder, ki bu mekanizma, iç inancın dış davranışa bağımlı olduğu şeklindeki indirgemeci inançtan çok öte bir şeydir. Yani Althusser'in savının örtük mantığı şöyledir: Diz çök, *inancından dolayı diz çöktüğüne inanacaksın* – yani ayini izlemen, iç inancının bir ifadesidir/sonucudur; kısacası, "dışsal" ayin kendi ideolojik temelini edimsel olarak yaratır.<sup>15</sup>

Burada karşımıza çıkan, görünüşte tam ideolojinin dışına adım attığımız noktada ideolojiye "gerileme"dir yine. Bu bakımdan Althusser ile Foucault arasındaki ilişki özellikle ilgi çekicidir. Devletin İdeolojik Aygıtları'nın Foucaultcu muadilleri, "mikro-iktidar" düzeyinde işleyen ve *iktidarın kendisini, ideolojinin üzerinden atlayarak doğrudan doğruya bedene kaydettiği* noktayı adlandıran disiplinler işlemlerdir – tam da bu nedenle, Foucault bu mikro-iktidar mekanizmalarıyla bağıntılı olarak hiçbir zaman "ideoloji" terimini kullanmaz. İdeoloji sorunsalının bu şekilde terk edilişi, Foucault'nun teorisinde ölümcül bir zaaf yaratır. Foucault, iktidarın kendisini "aşağıdan" kurduğunu, eşsiz bir zirveden kaynaklanmadığını tekrar tekrar söylemekten hiç bıkmaz: Bu Zirve (Monarşik Hükümdar ya da egemenliğin bir başka cisimlenişi), mikro-pratiklerin çoğulluğunun, bunlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin oluşturduğu karmaşık ağın ikincil sonucu olarak ortaya çıkar. Gelgelelim, Foucault bu ortaya çıkışın somut mekanizmasını sergilemek durumunda kaldığında, son derece şaibeli bir karmaşıklık belagatine başvurarak, yanal bağlantılardan, sağ ve sol, yukarı ve aşağı bağlantılardan oluşan dolambaçlı bir ağdan medet umar... Bu açıkça bir yamama işlemidir, çün-

15. "Devletin İdeolojik Aygıtları"na özgü ayin ile çağırma edimi arasındaki karşılıklı bağ da burada yatar: İnancımın ötürü diz çöktüğüme inandığım zaman, aynı zamanda, diz çökmemi buyuran Öteki'nin-Tanrı'nın çağrısında kendimi "tanımakta"yımdır... Bu nokta, 17-20 Mart 1994'te Viyana'da düzenlenen *Der Althusser-Effekt* adlı kolokyumda, "Dressur und Verneinung" başlıklı bir bildiri sunan Isolde Charim tarafından geliştirilmiştir.

kü bu şekilde İktidar'a hiçbir zaman ulaşılmaz – mikro-işlemleri İktidar hayaletinden ayıran uçurum kapanmaz. Althusser'in Foucault karşısındaki avantajı açıktır: Althusser tam zıt yönde hareket eder: En baştan beri, bu mikro-işlemleri DİA'nın bir parçası olarak görür; yani işlevsel olabilmeleri, bireyi "kavrayabilme"leri için, her zaman çoktan devletin yekpare mevcudiyetini, bireyin devlet iktidarı karşısında ya da –Althusser'in terimleriyle– çağırmanın kaynağı olan ideolojik büyük Öteki karşısında bir aktarım ilişkisine girmesini öngerektiren mekanizmalar olarak görür.

"Kendi-içinde" ideolojiden, ideolojinin DİA içindeki maddi varoluşuna doğru yapılan bu Althusserci vurgu kayması, verimliliğini yeni bir Faşizm yaklaşımında kanıtlamıştır; Wolfgang Fritz Haug'un Adorno eleştirisi burada emsalsiz bir değer taşır: Adorno, Faşizmi terimin tam anlamıyla bir ideoloji olarak, yani "mevcut düzenin rasyonel meşrulaştırılması" olarak ele almayı reddeder. "Faşist ideoloji" denen şey, kavramsal analize ve ideoloji eleştirisiyle çürütülmeye açık rasyonel bir kurgunun tutarlılığına artık sahip değildir; yani "zorunlu olarak doğru gibi yaşanan bir yalan" (gerçek bir ideolojinin tanınmasını sağlayan işaret) işlevi görmez artık. "Faşist ideoloji" savunucuları tarafından bile ciddiye alınmaz; tamamen araçsal bir statüsü vardır ve son kertede dış zora dayalıdır.<sup>16</sup> Gelgelelim, Haug, Adorno'ya verdiği cevapta,<sup>17</sup> öğretinin önceliği karşısındaki bu teslimiyet tavrının, "ideolojinin sonu"nu ima etmek şöyle dursun, ideolojik olanın kendisini kuran jest (koşulsuz teslimiyet ve "irrasyonel" fedakârlık çağrısı) olduğunu gösterir. Liberal eleştirinin Faşizmin zaafı zannettiği şey onun en güçlü olduğu yerdi: Faşist ufuk içinde, otoritesinin kabul edilmesi için gerekçeler sunması gereken rasyonel akıl yürütme talebinin kendisi, gerçek ahlaki fedakârlık ruhunun liberallerce yozlaştırılması olarak görülüp peşinen reddedilir – Haug'un deyimiyle, insan Mussolini'nin yazdıklarını karıştırırken, o tekinsiz soruyu, acaba Mussolini Althusser'i mi okumuş sorusunu

16. Bkz. Theodor W. Adorno, "Beitrag zur Ideologienlehre", *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1972.

17. Bkz. Wolfgang Fritz Haug, "Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen", *Fascismus und Ideologie 1* içinde, Argument-Sondarband 60, Berlin: Argument Verlag 1980.

sormadan edemiyor! Faşist "halk-cemaati" (*Volksgemeinschaft*) kavramı doğrudan doğruya, tahakkümün ve sömürünün gerçekliğini gizleyen aldatıcı bir tuzak olarak görülüp reddedilirse, bu *Volksgemeinschaft*'ın, *Volksgemeinschaft* etkisini edimsel olarak üreten bir dizi ayin ve pratik içinde (sadece kitle toplantıları ve resmi geçitlerde değil, aynı zamanda açlara yardım etmeye yönelik büyük ölçekli kampanyalarda, örgütlü sporlarda ve işçiler için düzenlenen kültürel faaliyetlerde, vs. de) maddi bir boyut kazandığı gözden kaçırılmış olur.<sup>18</sup>

3. Yeniden inşa çabamızın bir sonraki adımında, bu dışsallaştırma, adeta "kendi kendine yansıtılır": İdeoloji kavramı çözülür, kendi kendini sınırlar ve kendi kendini ilga eder. İdeoloji artık, toplumun "çimento"su sıfatıyla toplumsal yeniden üretimi garanti altına alan homojen bir mekanizma olarak kavranmaz; menzilleri katı bir biçimde yerleştirilmiş, aralarında muğlak bir bağ olan heterojen işlemlerden oluşan Wittgensteinvari bir "aile"ye dönüşür. O meşhur Egemen İdeoloji Tezi'ne yönelik eleştiriler, bir ideolojinin ya çok önemli ama dar bir toplumsal tabakayla sınırlı bir etki yarattığını ya da toplumsal yeniden üretimde marjinal bir rol oynadığını göstermeye çalışırlar. Örneğin kapitalizmin başlangıcında, başlı başına bir amaç olarak sıkı çalışmayı vazedен Protestan ahlakının, vs. oynadığı rol, yeni palazlanmakta olan kapitalistler tabakasıyla sınırlıydı, oysa işçiler, köylüler ve üst sınıflar diğer, daha geleneksel ahlaki tavırlara uymayı sürdürüyorlardı, dolayısıyla Protestan ahlakına hiçbir surette bütün toplumsal yapının "çimento"su rolü atfedilemez. Bugün, geç kapitalizmde, yeni kitle iletişim araçlarının genişlemesi, en azından teoride, ideolojinin toplumsal gövdenin her hücreğine etkili bir biçimde nüfuz etmesini sağlarken, ideolojinin kendisinin ağırlığı azalmıştır: Bireyler, aslen inançları ya da ideolojik kanaatlerinin yönlendirme-

18. Söylem analizi ve ideolojinin Althusserci yeniden kavramsallaştırılışı feminist çalışmalarda da yeni bir yaklaşımı gündeme getirmiştir. Bu yaklaşımın iki temsili örneği, Michèle Barrett'in post-Marksist söylem analizi (bkz. Barrett, "Ideology, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe", *Mapping Ideology* içinde) ve Richard Rorty'nin pragmatist yapıbozumculuğudur (bkz. Rorty, "Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View", *Mapping Ideology* içinde).

siyle davrandıkları zaman olduğu gibi davranmazlar – yani sistem çoğunlukla, kendini üretirken ideolojiyi pas geçer ve ekonomik zorlamaya, hukuk ve devlet düzenlemelerine, vs. dayanır.<sup>19</sup>

Gelgelelim bu noktada işler gene karışır, çünkü toplumsal yeneden üretimi düzenleyen ve ideoloji dışı oldukları iddia edilen bu mekanizmalara daha yakından baktığımız anda, gerçekliğin ideolojiden ayrılamaz olduğunu, daha önce bahsettiğimiz o karanlık alana dizlerimize kadar batmış olduğumuzu görürüz. Dolayısıyla burada, ideoloji-olmayanın ideolojiye dönüşümünün üçüncü biçimiyle karşılaşırız: Birdenbire, ideolojidsi gerçekliğin Kendinde'sinde, ideolojinin Kendi-için'inin iş başında olduğunu fark ederiz. Birincisi, ekonomik zorlama ve hukuki düzenleme mekanizmaları her zaman bünyeleri gereği ideolojik olan bazı önermeleri ya da inançları "maddileştirir"ler (örneğin ceza hukuku bireyin kişisel sorumluluğuna duyulan bir inancı ya da suçların toplumsal koşulların ürünü oldukları kanaatini içerir). İkincisi, geç kapitalist "ideoloji-sonrası" topluma uyan bilinç biçimi –"kanılar" konusunda liberal "açıklık"-tan (herkes istediğine inanmakta özgürdür; bu sadece onun özel hayatını ilgilendirir) yana olan, acıklı ideolojik ifadeleri dikkate almayan ve sadece faydacı ve/veya hazcı güdülenimleri izleyen sinik, "ölçülü" tutum– kelimenin tam anlamıyla ideolojik bir tavır olarak kalır: Mevcut toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesi için zorunlu olan ("değerler" ile "gerçek hayat" arasındaki ilişki hakkında, kişisel özgürlük, vs. hakkında) bir dizi ideolojik önvarsayım içerir.

Böylece üçüncü bir ideolojik olgular kıtası açığa çıkar: Ne insanın, toplumun ve evrenin doğası hakkındaki açık seçik bir öğretisi olarak, dile getirilen kanaatler olarak ideoloji, ne de maddi varoluşu (onu cisimleştiren kurumlar, ayınlar ve pratikler) içindeki ideolojidir bu; "ideolojik-olmayan" (ekonomik, hukuki, siyasi, cinsel...) pratiklerin yeniden üretiminin indirgenmez bir uğrağını oluşturan örtük, yarı-"kendiliğinden" önvarsayımlar ve tavrılardan oluşan ele

19. Bkz. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan Turner, "Determinacy and Indeterminacy in the Theory of Ideology"; ve Göran Therborn'un bu yazıya verdiği eleştirel cevap, "The New Questions of Subjectivity", *Mapping Ideology* içinde. İdeoloji kavramının bu şekilde kendi kendini dağıtmaya yol açmış olan tarihsel gelişimine dair genel bir bakış için bkz. Terry Eagleton, "Ideology and Its Vicissitudes in Western Marxism", *Mapping Ideology* içinde.

geçmez bir ağıdır.<sup>20</sup> Burada Marksçı "meta fetişizmi" kavramı örnek verilebilir: Bu kavram, (burjuva) bir politik iktisat teorisine değil, piyasa mübadelesinin gayet "gerçek" ekonomik pratiğinin yapısını belirleyen bir dizi önvarsayım karşılık gelir – bir kapitalist teoride faydacı nominalizme bağlıdır, ama kendi (mücadele, vs.) pratiğinde, "teolojik kaprisler" in peşine düşer ve spekülatif bir idealist gibi davranır...<sup>21</sup> Bu nedenle doğrudan ideoloji-dışı zorlamaya (örneğin piyasanın zorlamasına) göndermede bulunmak, en âlâsından ideolojik bir jesttir: Piyasa ve (kitlesele) medya diyalektik olarak iç içe geçmiş tir;<sup>22</sup> medyanın gerçeklik algımızı önceden yapılandığı ve gerçekliği kendi "estetize edilmiş" imgesinden ayırt edilemez hale getirdiği bir "seyirlik toplum" (Guy Debord) içinde yaşamaktayızdır.

### III. Antagonizma Hayaleti ve Gerçeği

O halde son vardığımız sonuç, ideolojik mekanizmalar tarafından tutarlı kılınmayan bir gerçeklik, içinden ideolojik bileşenini çıkardığımız anda dağılmayan bir gerçeklik tecrit etmenin imkânsız olduğu mudur? İdeoloji kavramının tedricen terk edilmesinin ana nedenlerinden biri burada yatar: Bu kavram bir şekilde "fazla güçlenmiş" tir, her şeyi, hatta ideolojik çarpıtmanın ölçülebileceği standardı sunduğu varsayılan nötr, ideoloji-dışı zemini bile kapsamaya başlamıştır. Yani söylem analizinin nihai sonucu, söylem düzeninin kendisinin bünyesi gereği "ideolojik" olduğu değil midir?

Diyelim ki siyasi bir toplantıda ya da akademik konferansta, büyük kentlerimizdeki evsizlerin üzücü durumları hakkında bazı derin düşünceler beyan etmemiz bekleniyor, ama evsizlerin gerçek sorunları hakkında en ufak bir fikrimiz bile yok – zevahiri kurtarmanın yolu, salt biçimsel bir tersine çevirme yoluyla "derinlik" etkisi yaratmaktır: "Günümüzde, kentlerimizdeki evsizlerin içinde buldukları

20. Bu "örtük" ideolojiye yönelik bir yaklaşım için bkz. Pierre Bourdieu ve Terry Eagleton, "Doxa and Common Life", *Mapping Ideology* içinde.

21. Toplumsal gerçekliği yapılandıran ideoloji anlayışı konusunda bkz. Slavoj Žižek, "Marx Semptomu Nasıl İcat Etti?", *İdeolojinin Yüce Nesnesi* içinde, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis 2001.

22. Bkz. Fredric Jameson, "Postmodernism and the Market", *Mapping Ideology* içinde.



zor durum hakkında, çektikleri müşkülât ve sıkıntı hakkında bir sürü şey yazılıp çiziliyor. Gelgelelim bu sıkıntı, üzücü olmakla birlikte, son kertede sadece çok daha derin bir sıkıntının ürünüdür belki de – modern insanın artık gerçek manada bir ikametgâhı olmayışının, bu dünyaya gittikçe daha fazla yabancı haline gelişinin ürünüdür. Bütün evsizleri barındıracak kadar yeni bina inşa etmiş olsaydık bile, gerçek sıkıntı daha da büyük olacaktı belki. Evsizliğin özü, özün kendisinin evsizliğidir; çılgınca boş hazlar peşinde koşulması yüzünden çığrından çıkmış dünyamızda, insanın gerçekten özsel önemi olan boyutunun bir evi yoktur, doğru dürüst bir ikametgâhı yoktur."

Bu biçimsel matris sonsuz sayıda temaya –mesela uzaklık ve yakınlığa– uygulanabilir: "Günümüzde, modern medya dünyamızın en uzak köşelerinde, hatta yakındaki gezegenlerde olan olayları bize bir salisede yaklaştırebiliyor. Gelgelelim, tam da bu her yere yayılan yakınlığın kendisi, bizi insan varoluşunun sahici boyutundan uzaklaştırmıyor mu? İnsanın özü bugün bize her zaman olduğundan daha uzak değil mi?" Ya da ikide bir karşımıza çıkan tehlike motifi: "Günümüzde, insan ırkının hayatta kalmasının ekolojik felaket (ozon tabakasının ortadan kalkması, sera etkisi, vs.) ihtimalinin tehdidi altında olduğuna dair bir sürü şey yazılıp çiziliyor. Gelgelelim, asıl tehlike başka yerde: Son kertede insanın özü tehlikede. Yaklaşan ekolojik felaketi hep daha yeni teknolojik çözümlerle ("çevre dostu" aerosoller, kurşunsuz benzin, vs.) önlemeye çalışırken, aslında sadece yarıya körükle gidiyor ve böylece teknolojik bir hayvana indirgenemeyecek olan insanın manevi özüne yönelik tehdidi artırıyoruz."

Bütün bu örneklerde, derinlik etkisini yaratan salt biçimsel işlem ideolojinin en saf hali, "temel hücre"dir belki de; bununla Lacan'ın Ana-Gösteren kavramı arasındaki bağı görmek güç değildir: "Sıradan" gösterenler zinciri evsizlik hakkında pozitif bir bilgiyi kaydeder, oysa Ana-Gösteren, hakkında herhangi bir pozitif iddiada bulunmamız gerekmeyen "gerçekten özsel boyuta" karşılık gelir (bu nedenle, Lacan Ana-Gösteren'i "gösterilensiz gösteren" olarak adlandırır). Bu biçimsel matris, ideolojiye ilişkin biçimsel bir söylem analizinin kendi kendini felç eden gücünü emsalsiz bir biçimde gösterir: Zayıflığı tam da gücünden gelir, çünkü son kertede ideolojiyi, "sıradan" anlamlandırma zinciri ile, simgesel düzenin kendisinin bir parçası olan Ana-Gösteren fazlası arasındaki boşluğa yerleştirir.

Gelgelelim, burada, dışına çıkalım derken ideolojiye kaymamıza neden olan son tuzak karşısında da dikkatli olmak gerekir. Yani ideoloji ile fiili gerçeklik arasında net bir ayırım çizgisi çekme çabasının kendisini ideolojik olarak görüp reddetmek, bize kaçınılmaz olarak şu sonucu dayatmış gibi görünür: ideolojik-olmayan tek konum, ideoloji-dışı gerçeklik kavramının kendisini reddetmek ve hiçbir zaman "gerçeklik"le değil, sadece simgesel kurgularla, söylemsel evrenler çoğulluğuyla karşı karşıya olduğumuzu kabul etmektir – *gelgelelim, bu tür bir aceleci, parlak "postmodern" çözüm, ideolojinin dik âlâsıdır*. Her şey şu imkânsız konumda ısrar etmemize bağlıdır: İdeolojiyi gerçeklikten ayıran net bir ayırım çizgisi olmamasına rağmen, ideoloji, "gerçeklik" olarak yaşadığımız her şeyde çoktan iş başında olmasına rağmen, yine de ideoloji *eleştirisini* canlı tutan gerilimi muhafaza etmemiz gerekir. Belki Kant'ı izleyerek bu çıkmaza, "ideoloji eleştirisi yapan aklın çatışkısı (*antinomy*)" adını verebiliriz: İdeoloji her şey değildir; onunla aramıza bir mesafe koymamızı sağlayan bir yer varsaymak mümkündür, *ama ideolojinin ifşa edilebileceği bu yer boş kalmalıdır, pozitif olarak belirlenmiş bir gerçeklik tarafından işgal edilmemelidir* – bu ayartıya kapıldığımız anda, ideolojiye geri döneriz.

Bu boş yeri nasıl özgülleştirmek gerekir? İdeoloji kavramına ilişkin bütün mantıksal-anlatısal yeniden inşamızda karşımıza çıkan bir özelliği başlangıç noktası olarak alabiliriz belki: Sanki her aşamada, aynı İç/Dış karşıtlığı, aynı karar-verilemez alternatif farklı bir ad altında kendini tekrarlamaktadır. İlk olarak, "kendinde" ideoloji içindeki yarılmayı ele alalım: İdeoloji bir yandan güç/iktidar-sömürü, vs. gibi "patolojik" dışsal çıkarların ağırlığı yüzünden rasyonel akıl yürütmenin ve içgörülerin çarpıtılmasına karşılık gelir; öte yandan, saydam-olmayan bir iktidar stratejisinin nüfuz etmediği bir düşüncenin, saydam-olmayan retorik aygıtlarına dayalı olmayan bir savın mümkün olduğu düşüncesinin kendisi de ideolojiktir... Sonra, bu dışsallığın kendisi, bir "iç dışsallık" (simgesel düzen, yani Anlam yaratan merkezsiz söylem mekanizmaları) ve bir "dış dışsallık" (DİA ve ideolojiyi maddileştiren toplumsal ayin ve pratikler) arasındaki karşıtlık halinde ikiye bölünür – *ideolojinin yanlış-tanıdığı dışsallık, hem "metnin" kendisinin dışsallığı hem de "metindışı" toplumsal gerçekliğin dışsallığıdır*. Son olarak, bu "metindışı" toplumsal gerçekli-

ğın kendisi de, bireylerin hayatına "yukarıdan" hükmeden ve bu hayatı düzenleyen kurumsal Dış (DİA) ile DİA tarafından dayatılmayan, ama "kendiliğinden", "aşağıdan", bireylerin kurumdışı faaliyetlerinden kaynaklanan ideoloji (meta fetişizmi) şeklinde –isim verecek olursak, Althusser'e karşı Lukács şeklinde– ikiye bölünür. DİA ile meta fetişizmi arasındaki –*ideolojinin kendisine her zaman zaten ait olan maddilik* (ideolojiyi cisimleştiren maddi, fiili aygıtlar) ile *maddiliğin kendisine* (üretim toplumsal gerçekliğine) *her zaman zaten ait olan ideoloji* arasındaki– bu karşıtlık son kertede, Devlet ile Piyasa arasındaki, toplumu "yukarıdan" düzenleyen dışsal üst fail ile toplumun "kendiliğinden" özörgütlenmesi arasındaki karşıtlıktır.

İlk felsefi tezahürünü Platon-Aristoteles çiftinde gördüğümüz bu karşıtlık, son ifadesini sinik ideolojinin iki tarzında bulur: "Tüketimci", post-Protestan, geç kapitalist sinizm ve sabık "reel Sosyalizme" özgü sinizm. Sistem, her ikisinde de, ancak öznenin sinik bir mesafeyi koruması ve "resmi" değerleri "ciddiye almaması" koşuluyla işlemesine rağmen, aralarında kayda değer bir fark vardır; (biçimsel açıdan) "özgür" bir toplum olarak geç kapitalizm, her ne kadar "manipüle edilmiş" ve imal edilmiş olsa da, akıl yürütmeye dayalı iknaya ve özgür rızaya dayandığını söyleyen doktrini tepetaklak eder; oysa Sosyalizm "totaliter" zorlamanın kabagücünden medet ummuştur. Sanki geç kapitalizmde "sözler önemli değilmiş", artık bağlayıcı değilmiş gibidir: Edimsel güçlerini gittikçe yitiriyormuş gibi görünürler; söylenen her şey genel kayıtsızlık içinde boğulur gider; kral çıplaktır, medya da bunu davul zurnayla ilan eder, ama kimse bunu pek umursamaz – yani insanlar sanki kral çıplak değilmiş gibi davranmayı sürdürürler.

Sabık "reel Sosyalizm"in simgesel ekonomisinin belki de anahtar özelliği, tam tersine, Söz'ün gücüne duyulan neredeyse parano-yakça inançtı – devlet ve yönetici parti en ufak bir açık eleştiriye müthiş bir hışım ve panikle tepki veriyordu, sanki çok sınırlı bir çevrede okunan bir edebiyat dergisinde yayınlanan karanlık bir şiirdeki muğlak eleştirel imalar veya akademik bir felsefe dergisindeki bir deneme, bütün sosyalist sistemi havaya uçuracak mekanizmayı tetikleme yeteneğine sahipmiş gibi. Bu arada, bu özellik "reel Sosyalizm"'i, bizim geriye yönelik nostalgik bakışımız açısından neredeyse sempatik bile gösteriyor, çünkü Aydınlanma'nın (rasyonel akıl yü-

rütmenin toplumsal etkisine duyulan inancın) mirasının onda yaşama devam ettiğine tanıklık ediyor. "Reel Sosyalizm"i, Söz düzeyinde işleyen barışçıl sivil toplum hareketleriyle yıkmanın mümkün olmasının nedeni de buydu belki: Söz'ün gücüne duyulan inanç, sistemin Aşıl topuğuydu.<sup>23</sup>

Bütün bu tekrarların matrisi, üzerimizdeki etkisini ancak bilimsel bir tefekkür çabası yoluyla kırabileceğimiz, "kendiliğinden" deneyim (*vécu*) evreni olarak ideoloji ile yaşam-deneyimimizin sahiciliğini çarpıtan, radikal biçimde kendiliğinden-olmayan makine olarak ideoloji arasındaki karşıtlıktır belki de. Yani şunu hep aklımızda tutmamız gerekir ki Marx'a göre, sonraki ideolojilerin içinden çıktıkları sınıf-öncesi toplumun asli mitoloji bilinci (Marx, Alman klasisizminin mirasına sadık kalarak, bu asli toplumsal bilincin paradigmasını Yunan mitolojisinde görüyordu), dolaysız biçimde *vécu* olmasına rağmen (daha doğrusu tam da bu yüzden), bariz biçimde "yanlış", "yanılsamaya dayalı" (doğa güçlerinin kutsallaştırılmasını, vs. içerir) olmasına rağmen *henüz tam anlamıyla ideoloji değildir*; tam anlamıyla ideoloji ancak işbölümü ve sınıfsal bölünmeyle birlikte, ancak "yanlış" düşünceler "dolaylımsız" karakterlerini yitirip mevcut tahakküm ilişkilerine hizmet etmek (bu ilişkileri meşrulaştırmak) amacıyla entelektüeller tarafından "geliştirildikleri" zaman-kısacası, Efendi-Köle şeklindeki bölünme, emeğin entelektüel ve fiziksel emek şeklinde bölünmesiyle birleştiği zaman- ortaya çıkar. Marx, tam da bu nedenle, meta fetişizmini ideoloji olarak kategorize etmeyi reddetmiştir: Ona göre, ideoloji her zaman devlete aittir ve Engels'in belirttiği gibi, devletin kendisi birinci ideolojik güçtür. Althusser, bunun tersine, ideolojiyi evrenle kurulan ve dolaysızca

23. Robert Altman'ın *Nashville* filminin kilit özelliklerden biri, yani filmin şarkılarının gizemli yapısı, postmodern bir tavır olarak sinizmi harika bir biçimde örnekler. Altman, gündelik Amerikan ideolojisinin budalalığının özlü ifadesi olan country müziği evreniyle kendi arasına eleştirel bir mesafe koyar elbette; gelgelelim, filmde çalınan şarkıları, "gerçek" country müziğinin alaycı bir taklidi olarak görürsek meseleyi bütünüyle ıskalamış oluruz. Bu şarkıların gayet ciddiye alınmaları gerekir; onlardan hoşlanılması beklenmektedir. Belki de postmodernizmin nihai muamması, iki tutarsız tavrın böyle yanyana varolmalarıdır; Kültür Sanayinin kapitalist mekanizmasının teorik olarak farkında olmalarına rağmen, rock sanayinin ürünlerini kuzu kuzu, keyifle dinleyen genç entelektüellerin bildik solcu eleştirilerinde bu tamamen yanlış anlaşılmıştır.

yaşanan bir ilişki olarak kavrar – bu haliyle, sonsuzdur. Althusser, özeleştirisini yaptıktan sonra, DİA kavramını gündeme getirdiğinde bir bakıma Marx'a dönmüş olur: İdeoloji "hayatın kendisi"nden çıkmaz, ancak toplum devlet tarafından düzenlendiği sürece ortaya çıkar. (Daha doğrusu, Althusser'in paradoksu ve teorik önemi, iki hatı birleştirmiş olmasından gelir: İdeoloji, tam da evrenle kurulan ve dolaysızca yaşanan bir ilişki olma sıfatıyla, her zaman zaten Devlet'in ve onun İdeolojik Aygıtlarının dışsallığı tarafından düzenlenir.)

"Kendiliğindenlik" ile örgütlü dayatma arasındaki bu gerilim, ideoloji kavramının tam bağrına bir tür düşünümsel mesafe sokar: İdeoloji her zaman, tanım gereği, "ideolojinin ideolojisi"dir. Reel Sosyalizmin dağılmasını hatırlayalım: Sosyalizm "ideolojik" baskı ve endoktrinasyonun hâkimiyeti olarak algılanıyordu, demokrasiye-kapitalizme geçiş ise ideolojinin kısıtlamalarından kurtulma olarak yaşanıyordu – gelgelelim, siyasi partilerin ve piyasa ekonomisinin "ideolojik-olmayan", "doğal duruma" ait şeyler olarak görüldükleri bu "kurtuluş" deneyiminin ta kendisi mükemmelen ideolojik değil midir?<sup>24</sup> Bu özelliğin *evrensel* olduğunu söylemek istiyoruz: Kendini bir başka "salt ideoloji"den ayırarak ortaya koymayan hiçbir ideoloji yoktur. İdeolojiye tabi bir birey hiçbir zaman kendisi için "ideoloji içindeyim" diyemez, kendi "gerçek" konumunu ondan ayırabilmek için her zaman bir başka doktrine ihtiyaç duyar.

Bunun ilk örneğini veren kişi Platon'dan başkası değildir: Felsefi *episteme*'ye karşı kalabalıkların kafası karışık doktrini. Peki ya Marx? Bu tuzağa düşmüş gibi görünse de (*Alman İdeolojisi*'nin tümü, ideolojik kuruntu ile "gerçek hayat"ın incelenmesi karşılığında dayalı değil midir?), olgunluk dönemindeki politik iktisat eleştirisinde işler karmaşılaşır. Yani Marx, metalar evreninin "teolojik kaptis"ini adlandırmak için neden fetişizm terimini seçmiştir sahiden? Burada "fetişizm"in, (halihazırdaki) gerçek inanca karşı (eski) "yanlış" putatapıcılığı adlandıran *dini* bir terim olduğu akılda tutulmalı-

24. Kieslowski örneğini ele alalım: Kieslowski'nin geç Sosyalizmin rutubetli, baskıcı atmosferinde çektiği filmler (*Decalogue*), hem "resmi" hem de "muhalif" ideolojinin neredeyse eşsiz bir eleştirisini yapar; oysa Fransa'nın "özgürlüğü" uğruna Polonya'yı terk ettiği anda, filmlerinin ideolojinin müthiş bir istilasına maruz kaldıklarını görürüz (mesela *La double vie de Véronique* filminin New Age karanlıkçılığı).

dır: Yahudilere göre, fetiş Altın Buzağı'dır; bir saf maneviyat taraf-tarı için, fetişizm "ilkel" hurafeye, hortlaklardan ve benzeri hayale-timsi yaratıklardan duyulan korkuya verilen addır. Marx'ın demek istediği de, meta evreninin "resmi" maneviyata zorunlu fetişist ila-veyi sunduğudur: Toplumumuzun "resmi" ideolojisi Hıristiyan ma-neviyatı olabilir, ama gerçek temeli Altın Buzağı'ya, yani paraya ta-pınmaktan başka bir şey değildir.

Kısacası Marx der ki, hayaleti olmayan hiçbir ruh, "ruhanileşti-rilmiş madde"nin müstehcen hayaletinin eşlik etmediği hiçbir "saf" maneviyat yoktur.<sup>25</sup> Saf ruhani idealizmin, onun cansız "negatif" ni-hilizminin eleştirisini yaparak "ruhtan hayaletlere" geçmek için ge-reken adımı ilk atan kişi, Alman İdealizminin çok önemli olduğu halde haksız yere ihmal edilmiş filozofu F. W. J. Schelling'dir. *Clara* (1810) adlı diyalogunda, İçerisi ile Dışarıları arasındaki, Ruh ile Beden arasındaki, ikisi birlikte Organizma'nın yaşayan bütünlüğünü oluşturan ideal ve gerçek unsurlar arasındaki basit, tamamlayıcı ay-na ilişkisine, "çıkıntılık yapan" çifte fazlaya dikkat çekerek çomak sokmuştur. Bir yanda, *bedenselliğin ruhsal unsuru* söz konusudur: Maddenin kendisinde maddi-olmayan ama fiziksel bir unsurun, za-man ve mekândan görece bağımsız, özgür irademizin temelini oluş-turan kurnaz bir bedenün mevcudiyeti (hayvani cazibe, vs.); öte yan-da, *ruhsallığın bedensel unsuru* vardır: Ruhun sözümona yaratıklar-

25. Hukuk alanında, *Geist* ile müstehcen *Geisterwelt* arasındaki bu karşıtlık, açık, aleni yazılı Yasa ile onun süperegoya ait öbür yüzü –yani, topluluğun bağda-şıklığını garanti altına alan, yazılı olmayan-açıkça zikredilmemiş kurallar kümesi–arasındaki karşıtlık biçimine bürünür. (Bu karşıtlık hakkında bkz. Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londra: Verso 1994, 3. Bölüm.) Amerikan kampüs-lerindeki esrarlı denecek ölçüde müstehcen erkek ya da kız birliklerini hatırlaya-lım; bu yarı-gizli toplulukların, seks, içki vs. gibi hazlarla otorite ruhunun el ele gittiği gizli üyeliğe kabul kuralları vardır; ya da Lindsay Anderson'ın *If* filminde-ki İngiliz devlet okulu imgesini hatırlayalım: ...Kıdemli öğrencilerin, aşağılayıcı güç ve cinsel taciz törenlerine maruz bırakılan çaylak öğrenciler üzerinde estirdi-ği terör. Nitekim öğretim üyeleri esprili liberal rolünü oynayıp öğrencileri esprile-riyle güldürebilirler, sınıfa bisikletle girebilirler vs. – iktidarın gerçek dayanağı başka yerde, eylemleriyle, Düzen ile düzenin ihlali, cinsel keyif ile "baskıcı" güç uygulaması arasındaki, bileşenlerin birbirinden zar zor ayrılabilirdiği karşımı tem-sil eden kıdemli öğrencilerdedir. Başka bir deyişle, burada Düzen'in nihai dayana-ğı işlevini gören bir ihlalle, doğrudan doğruya "baskı"yı temellendiren bir serbest cinsellik uygulamasıyla karşı karşıyayızdır.

da, tözsüz hayaletlerde (hortlaklarda, yaşayan ölülerde) maddileşmesi. Bu iki fazlanın meta fetişizminin ve DİA'nın mantığında da görüldüğü açıktır: Meta fetişizmi meta-bedenin tekinsiz biçimde "ruhsallaştırılması"nı getirirken, DİA da ideolojinin ruhsal, tözsüz büyük Öteki'sini maddileştirir.

Jacques Derrida, Marx hakkındaki yeni kitabında, klasik ontolojik gerçeklik-yanılsama, vs. karşıtlıklarını yıkan bu ele avuca sığmaz sözde-maddiliğe dikat çekmek için "hayalet" terimini devreye soktu.<sup>26</sup> İdeolojinin son sığınağı, üzerine çeşitli ideolojik oluşumların aşılandığı ideoloji-öncesi çekirdeği, biçimsel matrisi belki de burada aramamız gerekir: Hayaleti olmayan gerçeklik olmamasında, gerçeklik halkasının ancak tekinsiz, hayaletimsi bir ilave yoluyla kapanabilmesinde. Peki, niye hayaleti olmayan gerçeklik yoktur? Lacan bu soruya kesin bir cevap verir: Gerçeklik (olarak yaşadığımız şey), "şeyin kendisi" değildir, simgesel mekanizmalar tarafından her zaman zaten simgeselleştirilmiş, kurulmuş, yapılandırılmıştır – sorun da, simgeselleştirmenin son kertede başarısız olmasından, gerçeği tamamen "kapama"yı hiçbir zaman başaramamasından, her zaman hesabı kapatılmamış simgesel bir borç içermesinden gelir. *Bu gerçek (gerçekliğin simgeselleştirilmeden kalan parçası) hayalet kılığına bürünerek geri döner.* Sonuçta, "hayalet", "simgesel kurgu" ile, gerçekliğin kendisinin, simgesel olarak (ya da bazı sosyologların deyimiyle, "toplumsal olarak") inşa edilmiş olduğu için bir kurgu yapısında olması ile karıştırılmamalıdır; hayalet ve (simgesel) kurgu tam da bağdaşmazlıkları içinde birbirlerine bağımlıdırlar (kuantum mekaniğindeki anlamda, "birbirlerini tamamlar"lar). Basit bir biçimde ifade edecek olursak, gerçeklik hiçbir zaman doğrudan doğruya "kendisi" değildir, kendini ancak yarım-başarısız simgeselleştirme aracılığıyla sunar ve gerçeklik (simgesel) bir kurgu karakterine, tam da gerçekliği gerçekten sonsuza kadar ayıran bu boşlukta ortaya çıkan hayaletler sayesinde sahip olur: Hayalet (simgesel olarak yapılanmış) gerçeklikten kaçan şeye cisim verir.<sup>27</sup>

26. Bkz. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée 1993; Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı 2001.

27. Gerçeği gerçeklikten ayıran bu mesafe, saptayıcı sözce karşısında *edimsel* sözceye yer açan şeydir. Yani Gerçeğin, hayalet kılığına bürünerek ortaya çıkan,

Nitekim, ideolojinin ideoloji-öncesi çekirdeği, *gerçeğin boşluğunu dolduran hayalet*'ten ibarettir. "Asıl" gerçeklik ile yanılısma arasında net bir ayrım çizgisi çekmeye (ya da yanılısamayı gerçeklikte temellendirmeye) yönelik bütün girişimlerin hesaba katmayı ihmal ettikleri şey şudur: "Gerçeklik"(olarak yaşadığımız şey)in ortaya çıkması için, bir şeyin ondan menedilmesi gerekir – yani "gerçeklik", tıpkı doğruluk gibi, tanım gereği, hiçbir zaman "bütün" değildir. *Hayaletin gizlediği şey, gerçeklik değil, gerçekliğin kendisinin onun "bastırılması" üzerine kurulduğu "ilksel olarak bastırılmış", temsil-edilemez X'dir.* Somut toplumsal mücadelelerle hiçbir alakası olmayan spekülasyonların bulanık sularında yolumuzu kaybetmişiz gibi görünebilir; gelgelelim bu tür bir "gerçekliğin" en iyi örneği, Marksist *sınıf mücadelesi* kavramı değil midir? Bu kavram hakkında uzun boylu düşündüğümüzde, "gerçeklikte" sınıf mücadelesi diye bir şey olmadığını kabul etmek zorunda kalırız: "Sınıf mücadelesi", tam da nesnel (toplumsal) gerçekliğin kendisini kendine yeterli bir bütün olarak kurmasını önleyen antagonizmaya karşılık gelir.<sup>28</sup>

Tamam, Marksist geleneğe göre, sınıf mücadelesi toplumun "bü-tünselleştirici" ilkesidir; ama bu, onun bize toplumu rasyonel bir bütünlük olarak kavrama yetkisi veren bir tür nihai garanti olduğu anlamına gelmez ("her türlü toplumsal olgunun nihai anlamı, sınıf mücadelesi içindeki konumu tarafından belirlenir"). "Sınıf mücadelesi" kavramının nihai paradoksu şudur: Toplum, tam da onun uyumlu, saydam, rasyonel bir Bütün içinde kapanmasını önleyen antagonizma, yarılma tarafından –her türlü rasyonel bütünleştirme çabasını yıkan engel tarafından– "bir arada tutulur". "Sınıf mücadelesi" hiçbir yerde dolaysız biçimde, pozitif bir kendilik olarak bulunmasa bile, yine de, *tam da namevcudiyeti sayesinde*, her türlü toplumsal olguyu bir yere yerleştirmemizi sağlayan referans noktası işlevini gö-

gerçeklik üzerindeki fazlası olmasaydı, simgeselleştirme sadece gerçeklikteki pozitif bir içeriği adlandırır, işaret ederdi. Edimsel olan, en radikal boyutunda, gerçeği büyü yoluyla çağırma, Öteki denin hayaleti mutenalaştırma girişimidir. "Hayalet", başlangıçta Öteki'nin kendisidir, kendi özgürlüğünün uçurumu içindeki bir başka öznedir. Lacan'ın klasik örneği: "Sen benim karımsın!" diyerek, Öteki'ni yükümlülük-kısıtlama altına sokarım; onun uçurumunu simgesel bir yükümlülük içinde tuzağa düşürmeye çalışırım.

28. Bu antagonizma anlayışı, kuşkusuz, Laclau ile Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'sinden geliyor.



rür – bu yerleştirme işini de söz konusu toplumsal olguyu onun nihai anlamı ("aşkın gösterilen") olarak sınıf mücadelesiyle irtibatla-  
yarak değil, onu, sınıf antagonizmasının gediğini gizlemeye ve "ya-  
mama"ya, onun izlerini silmeye yönelik bir diğer girişim olarak kav-  
rayarak yaparız. Burada, *sadece kendi varoluşunun nedenlerini sil-  
mek için varolan bir sonuç*, bir bakıma kendi nedenine direnen bir  
sonuç gibi yapısal-diyalektik bir paradoksla karşı karşıyayızdır.

Başka bir deyişle, sınıf mücadelesi, kelimeye tam Lacan'ın ver-  
diği anlamda, yani hep yeni simgeselleştirmeler doğmasına neden  
olan bir "mani", bir engel anlamında "gerçek"tir; bu simgeselleştir-  
meler sayesinde onu bütünleştirmeye ve ehlileştirmeye çalışırız (sı-  
nıf mücadelesinin korporatistler tarafından, "toplumsal beden"in  
"mensupları"nın organik eklemlenişine çevrilmesi-tevil edilmesi,  
buna bir örnektir), ama yine bu simgeselleştirmeler bu girişimleri ni-  
hai başarısızlığa da mahkûm ederler. Sınıf mücadelesi, bizatihi ken-  
disi toplumu kapalı bir bütünlük olarak görmemizi önleyen sınır ol-  
duğu için nesnelleştirilemeyen, toplumsal bütünlük içine yerleştiri-  
lemeyen o kühüne varılmaz sınıra verilen addan başka bir şey de-  
ğildir. Ya da bir başka şekilde daha ifade edersek, "sınıf mücadelesi",  
karşısında "hiçbir üstdilim olmadığı" noktaya karşılık gelir: Top-  
lumsal bütünlük içindeki her konum son kertede sınıf mücadelesi ta-  
rafından aşırıbelirlendiği sürece, sınıf mücadelesi dinamiklerinden,  
toplumsal bütünlük içinde sınıf mücadelesinin yerini belirlemenin  
mümkün olabileceği nötr bir yer çıkarılamaz.

Sınıf mücadelesinin paradoksal statüsü, Hegel'in Töz ile Özne  
arasında yaptığı canalcı ayrımla dile getirilebilir. Töz düzeyinde, sı-  
nıf mücadelesi "nesnel" toplumsal sürece bağlıdır; bu süreçteki da-  
ha temel bir uyumsuzluğun, sınıf mücadelesinden bağımsız pozitif  
mekanizmalar tarafından düzenlenen bir uyumsuzluğun ikincil bir  
göstergesi işlevini görür ("sınıf mücadelesi, üretim ilişkileri, üretim  
güçlerinin gelişimine artık uymadığı zaman patlak verir").<sup>29</sup> Sınıf

29. Mücadeleye ancak ara sıra dahil olan pozitif kendilikler olarak toplumsal  
sınıflar anlayışında, evrensel ile tikel arasındaki sahid diyalektik paradoks güme  
gider: Bugüne kadar bütün tarih (Marx'ın *Komünist Manifesto*'nun 1. Bölümü'nde  
iddia ettiği gibi) sınıf mücadelesinin tarihi olmasına rağmen, kelimenin tam an-  
lamıyla tek bir sınıf, burjuvazi, kapitalist sınıf vardır. Kapitalizmden önce, sınıflar  
henüz "kendileri için" değillerdi, henüz "sınıf olarak koyutlanmamış"lardı; keli-

mücadelesinin en sonda, nesnel bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmadığını, nesnel sürecin kendisinin bağrında her zaman zaten iş başında olduğunu kabul ettiğimizde Özne düzeyine geçeriz (kapitalistler üretim araçlarını, işgücünün görelî ve mutlak değerini düşürmek için geliştirirler; işgücünün kendisinin değeri nesnel olarak verili değildir, sınıf mücadelesinin ürünüdür, vs.) Kısacası, iç mantığı sınıf mücadelesinin "öznel" dinamiklerini içermeyen herhangi bir "nesnel" toplumsal süreç tecrit etmek mümkün değildir; ya da –farklı bir şekilde söylersek– *"barış"ın kendisi, mücadelenin olmayışı bile, zaten bir mücadele biçimidir*, taraflardan birinin mücadelede kazandığı (geçici) zaferdir. Sınıf mücadelesinin görünmezliği ("sınıf barışı") bile zaten sınıf mücadelesinin –yani mücadelede bir taraf tarafından uygulanan hegemonyanın– sonucu olduğuna göre, insanın içinden sınıf mücadelesinin statüsünü Hitchcock'un McGuffin'inin statüsüyle kıyaslamak geliyor: "Sınıf mücadelesi nedir? – Sınıfları kuran ve ilişkilerini belirleyen antagonistik süreç. – Ama bizim toplumumuzda sınıflar arasında hiçbir mücadele yok ki! – Bak, işe yarıyormuş demek ki!"<sup>30</sup>

Bu antagonizma *olarak* sınıf mücadelesi anlayışı, antagonizmanın gerçeğini, karşıtların kutupsallığının karşısına yerleştirmemizi sağlar: Antagonizmanın kutupsallığa indirgenmesi, temel ideolojik işlemlerden biridir belki de. *New Age* taraftarlarının standart işlemlerini hatırlamak yeter: Önce kozmik karşıtlar (akıl-duygular, aktif-pasif, zekâ-sezgi, bilinç-bilinçdışı, *yin-yang*, vs.) arasında bir tür doğal denge olduğu önvarysılır, sonra da çağımız, kutuplardan biri üzerine çok fazla vurgu yapan çağ olarak kavranır – çözüm, tabii ki iki ilke arasındaki dengeyi yeniden kurmaktır...

"İlerici" gelenek de (cinsel, sınıfsal) antagonizmayı iki karşıt pozitif kendiliğin birarada oluşu görmeye yönelik sayısız girişim barındırır: "onların" burjuva bilimi ile "bizim" proleter bilimimizi yan yana koyan belli bir tür "dogmatik" Marksizmden, erkek söylemi ile

menin tam anlamıyla var sayılmazlardı, devletler, kastlar, organik toplumsal yapının uğrakları kılığına bürünerek ifade kazanan temel yapılandırıcı ilke olarak "kallıyorlardı"; oysa kelimenin tam anlamıyla proletarya artık bir sınıf değil, zıttıyla örtüşen bir sınıftır, bir sınıf-olmayandır – sınıf ayrımlarını olumsuzlama yönündeki tarihsel eğilim tam da onun sınıfsal konumuna kayıtlıdır.

30. Bu Hitchcock analogisini Isolde Charm ve Robert Pfaller'e borçluyum.

kadın söylemini ya da "yazı"sını yan yana koyan belli bir tür feminizme. Bu girişimler, "çok aşırı" olmak şöyle dursun, tam tersine yeterince aşırı değildirler: kendi sözcüleme konumlarının, içinde bu iki kutbun yan yana varolduğu üçüncü bir nötr mecra olduğunu önvarsayarlar; yani iki antagonistik cinsel ya da sınıfsal konumun paylaştığı hiçbir nötr zemin, hiçbir çakışma noktası olmaması durumunun sonuçlarından kaçınırlar.<sup>31</sup> Bilim konusuna gelince: Bilim, sınıf mücadelesinden etkilenmeyen nesnel bilgi anlamında nötr değildir ve bütün sınıfların erişim alanı içindedir tabii ki, ama tam da bu nedenle *bir*'dir; iki bilim yoktur, sınıf mücadelesi ise tam da bu tek bilim için, onu kimin sahipleneceğini belirlemek için verilen mücadeledir. "Söylem" için de aynı şey geçerlidir: İki söylem yoktur, "erkek" ve "kadın" söylemi yoktur; cinsel antagonizmanın içerden böldüğü –yani hegemonya mücadelesinin cereyan ettiği "zemini" sunan– tek *bir* söylem vardır.

Burada söz konusu olan şey, bir kategori olarak "ve"nin statüsü sorunu olarak da formüle edilebilir. Althusser'de "ve" tam da teorik bir kategori işlevi görür: Yazılarının bazılarının başlığında bir "ve" olduğunda, bu küçük sözcük, şaşmaz bir şekilde, genel bir ideolojik anlayış (daha doğrusu, ideolojik güncelliği ile bilimsel potansiyeli arasında gidip gelen nötr, muğlak bir anlayış) ile, ideolojik-olmayan, katı teorik bir kavram olarak işlemeye başlaması için bu anlayışı nasıl somutlaştırmamız gerektiğini söyleyen özgülleştiriliş tarzı arasındaki hesaplaşmaya işaret eder. Demek ki "ve" başlangıçtaki muğlak birliği *böler*, ona ideoloji ile bilim arasındaki farkı sokar.

İki örnek vermek yetecek. "İdeoloji ve Devletin ideolojik Aygıtları": DİA ideolojik bir yapının maddi varoluş koşullarının oluşturduğu somut ağa –yani ideolojinin kendisinin "normal" işleyişi içinde yanlış-tanımak zorunda olduğu şeye– karşılık gelir. "Çelişki ve aşırıbelirlenim": Aşırıbelirlenim kavramı, çelişkinin varoluş tarzı olarak karar-verilemez karmaşık bütünlüğe karşılık geldiği için, çelişki kavramının üzerine sıklıkla çöken idealist-teleolojik yükten (çelişkinin daha yüce bir birlik içinde "alikonarak aşılacağı"nı peşi-

31. Cinsel farklılık örneğinde, bu üçüncü aseksüel konumun teolojik adı "melek"tir; bu nedenle, *meleklerin cinsiyeti* sorunu materyalist bir analiz için kesinlikle canalcı önemdedir.

nen garantileyen teleolojik zorunluluktan) kurtulmamızı sağlar.<sup>32</sup> Bu tür bir "ve"nin belki de ilk benzersiz örneği, Marx'ın *Kapital*'de kullandığı ünlü "özgürlük, eşitlik ve Bentham" tabiridir: İlave "Bentham", özgürlük ve eşitlikten dem vuran dokunaklı sözlere somut içeriklerini veren toplumsal koşullara –meta mübadelesi, piyasa pazarlıkları, faydacı bencillik...– karşılık gelir... Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında da benzer bir bağlaçla karşılaşmaz mıyız? "Varlık", soyut evrenselliği içinde felsefenin temel temasına verilen adken, "zaman" varlık hissinin somut ufkuna karşılık gelir.

Demek ki "ve" bir anlamda *totolojiktir*: İki kipi içinde –önce ideolojik apaçıklığı, sonra da varoluşunun ideoloji-dışı koşulları içinde– aynı içeriği bir araya getirir. Bu nedenle, "ve" ile bir araya getirilen iki terimin birbiriyle karşılaştığı mecranın kendisini adlandırmak için üçüncü bir terime ihtiyaç duyulmaz burada: Bu üçüncü terim, ideolojik bir evrenselliğin somut varoluş ağına ("mecra"sına) karşılık gelen ikinci terimin kendisidir zaten. Bu diyalektik materyalist "ve"nin tersine, idealist ideolojik "ve", tam da bu üçüncü terim olarak, öğelerin kutupsallığının ya da çoğulluğunun ortak mecrası olarak işler. Libido anlayışları bakımından Freud'u Jung'dan sonsuza kadar ayıran mesafe de buradan gelir: Jung libidoyu bir tür nötr enerji, libidonun somut biçimlerini de (cinsel, yaratıcı, yıkıcı libido) onun farklı "metamorfozları" olarak görür, oysa Freud somut varoluşu içinde libidonun indirgenemez bir biçimde *cinsel* olduğunda ısrarlıdır – libidonun bütün diğer biçimleri, bu cinsel içeriğin "ideolojik" yanlış-tanınmasının biçimleridir. Aynı işlem "erkek ve kadın" konusunda da tekrarlanmaz mı? İdeoloji bizi, "insanlık"ın, içinde "erkek" ile "kadın"ın birbirini tamamlayan iki kutup olarak konumlandırıldıkları nötr mecra olduğunu kabul etmeye zorlar – bu ideolojik apaçıklığa karşı, "kadın"ın somut varoluş yönüne, "erkek"ın ise boş-muğlak evrenselliğe karşılık geldiği söylenebilir. Derin bir Hegelci mahiyeti olan paradoks şudur ki "kadın" –yani özgül fark uğrağı–, erkeğin evrenselliğinin ortaya çıkmasını açıklayan kuşatıcı zemin işlevini görür.

Toplumsal antagonizmanın nesnel toplumsal gerçeklik (-in bir

32. Bu gözlem, *Der Althusser-Effekt* kolokyumunda Robert Pfaller'in sunduğu "Zum Althusserianischen Nominalismus" bildirisinde geliştirilmiştir.

parçası) olarak değil de bu şekilde, Gerçek olarak yorumlanması da şu gına getirici akıl yürütmeye karşı çıkmamızı sağlar: "Salt ideoloji"yi "gerçeklik"ten ayırt etme jesti, epistemolojik açıdan iler tutar yanı olmayan bir "Tanrı bakışı"nı, yani nesnel gerçekliğe "gerçekte nasılsa öyle" ulaşma imkânını içerdiği için, ideoloji kavramı terk edilmelidir. Burada "sınıf mücadelesi" teriminin, günümüzün ege-men antagonizma biçimini adlandırmaya uygun olup olmadığı sorusu ikincil önemdedir, bu soru somut toplumsal analizleri ilgilendirir; önemli olan, toplumsal gerçekliğin kuruluşunun, bir antagonizmanın "ilksel bastırılışı"nı içermesidir, yani ideoloji eleştirisinin nihai dayanağı –bize dolaysız deneyimimizin içeriğinin "ideolojik" olduğunu ifşa etme yetkisini veren ideoloji-dışı gönderme noktası– "gerçeklik" değil, antagonizmanın "bastırılmış" gerçeğidir.

Gerçek olarak antagonizmanın bu tekinsiz mantığını netleştirmek için, gelin Claude Lévi-Strauss'un yapısal yaklaşımı ile Einstein'ın görelilik teorisi arasındaki analogiyi hatırlayalım. Einstein'a çoğunlukla atfedilen görüş, uzamın/mekânın gözlemcinin bakış açısına bağlı olarak görelileştirilmesidir – yani mutlak uzam ve zaman anlayışının iptal edilmesi. Gelgelelim, görelilik teorisinin de kendi mutlak sabiti vardır: İki olay arasındaki uzam-zaman aralığı, hiçbir zaman değişmeyen bir mutlaktır. Uzam-zaman aralığı, kollarım iki olay arasındaki zaman ve uzam mesafesinin oluşturduğu dik açılı bir üçgenin hipotenüsü olarak tanımlanır. Bir gözlemci öyle bir hareket durumunda olabilir ki ona göre iki olay arasında belli bir zaman ve belli bir mesafe varken, bir başkasının içinde bulunduğu hareket durumunda kullandığı ölçüm araçları olaylar arasında farklı bir mesafe ve farklı bir zaman olduğunu gösterebilir, ama iki olay arasındaki uzam-zaman aralığı aslında değişmez. *Bu* sabit, "bütün olası (gözlem) evrenler(in)de aynı kalan" Lacancı Gerçek'tir. Lévi-Strauss'un bir Güney Amerika yerli köyündeki binaların mekânsal/uzamsal düzenlenişine ilişkin (*Yapısal Antropoloji*'deki) emsalsiz analizinde gördüğümüz şey de benzer bir sabittir.

Köyün sakinleri iki altgruba ayrılmıştır; bir bireyden köyünün zemin planını (kulübelerin mekânsal düzenlemesini) bir kâğıt parçası ya da kum üzerine çizmesini istediğimizde, hangi altgruba ait olduğuna bağlı olarak iki çok farklı cevap alırız: Birinci ("muhafaza-kâr-korporatist" diyelim) alt grubun üyeleri köyün zemin planını da-

iresel –merkezi tapınak etrafında az çok simetrik biçimde düzenlenmiş bir evler halkası– olarak görür; oysa ikinci ("devrimci-antagonistik") grubun üyeleri köyünü, birbirinden görünmez bir sınırla ayrılmış iki ayrı evler kümesi olarak algılar... Burada Einstein'la benzerlik nerede? Lévi-Strauss'un temel vurgusu, bu örneğin bizi hiçbir surette, toplumsal mekânın/uzamın algılanışının gözlemcinin grup mensubiyetine bağlı olduğunu ileri süren bir kültürel göreciliğe kapılmaya ayartmaması gerektiğidir: İki "görelî" algıya bölünmenin kendisi, bir sabite –binaların nesnel, "fiili" düzenlenişine değil, travmatik bir çekirdeğe, köyün sakinlerinin simgeselleştiremedikleri, açıklayamadıkları, "içselleştiremedikleri", hesaplaşamadıkları temel bir antagonizmaya; topluluğun kendisini uyumlu bir bütün halinde stabilize etmesini önleyen, toplumsal ilişkilerdeki bir dengesizliğegizli bir göndermede bulunulduğunu ima eder. Zemin planının bu iki algılanışı, bu travmatik antagonizmaya başa çıkmaya, onun açtığı yarayı dengeli bir simgesel yapı dayatarak iyileştirmeye yönelik, birbirini karşılıklı olarak dışlayan iki girişimden ibarettir. (Durumun cinsel farklılık konusunda da tamamen aynı olduğunu eklemeye gerek yok: "Eril" ve "dişil", Lévi-Strauss'un anlattığı köydeki evlerin iki düzenleniş biçimini andırır...)

Sağduyu, öznel algıların önyargısını giderip "gerçek durumu" saptamanın kolay olduğunu söyler: Bir helikopter kiralayıp köyü tam yukarıdan fotoğraflarız... Bu şekilde gerçekliğe ilişkin çarpıtılmamış bir görüş elde ederiz, ama toplumsal antagonizmanın gerçeğini, tam da gerçekliğin çarpıtılmalarında, evlerin "fiili" düzeninin fantazilerdeki yerdeğiştirmelerinde dışavurulan simgeselleştirilemeyen travmatik çekirdeğini tamamen gözden kaçıırız. Lacan, *çarpıtma ve/veya başka türlü göstermenin başlı başına açıklayıcı olduğunu* iddia ederken şunu kasteder: Gerçekliğin kesin temsilinin çarpıtılışı yoluyla ortaya çıkan şey, gerçektir – yani etrafında toplumsal gerçekliğin yapılandığı travmadır. Başka bir deyişle, köyün bütün sakinleri aynı zemin planını çizmiş olsalardı, antagonistik olmayan, uyumlu bir toplulukla karşı karşıya olurduk. Gelgelelim, meta fetişizmi kavramının içerdiği temel paradoksa ulaşmak istiyorsak, bir adım daha atıp, sözgelimi, her biri barınaklarının düzenleniş bakımından, Lévi-Strauss'un bahsettiği iki fantazi ürünü zemin planından birini gerçekleştiren iki farklı "gerçek" köy var diyelim: Bu du-

rumda, toplumsal gerçekliğin kendisinin yapısı, antagonizmanın gerçeğiyle başa çıkmaya yönelik bir çabayı maddileştirir. "Gerçekliğin" kendisi, simgesel bir kurgu tarafından düzenlendiği için, bir antagonizmanın gerçeğini gizler – hayalet kılığına bürünerek geri dönen şey de işte, simgesel kurgudan menedilmiş olan bu gerçektir.

Hayaletliği bu şekilde, yani antagonizmanın, simgeselleştirilemeyen gerçeğin temsil edilemeyen boşluğunu dolduran şey olarak yorumlamak, hayaletliğin, Öteki'nin hayaletinin, etiğin nihai ufku olduğunu düşünen Derrida ile aramızda belli bir mesafe bırakmamızı da sağlar. Derrida'ya göre, hayaletliğin metafizik olarak ontolojikleştirilmesinin kökleri, düşüncenin kendi kendisi karşısında, kendi kurucu jesti karşısında dehşete kapılmasında; bu jestin çağırdığı hortlaktan korkuyla kaçmasında yatar. Derrida'nın Marx ve Marksizmin tarihi hakkındaki yorumu kısaca buradan kaynaklanır: Marx'ın başlangıçtaki itkisi, o Mesihçi hayaletimsi Ötekilik *olarak* Adalet vaadinden ibarettir ve bu vaat hiçbir zaman basit bir *futur* (atî) olarak değil, sadece *avenir*, gelecek (daha gelmemiş)-olan olarak gerçekleşecektir; Marksizmin Stalinizmde zirvesine varan "totaliter" eğiliminin kökleri, hayaletin ontolojikleştirilmesinde, hayaletimsi Vaat'in pozitif bir ontolojik projeye çevrilmesinde yatar... Gelgelelim Lacan bu noktada bir adım daha atar: *Bizatihi hayalet, zaten bir geri çekilmeye tanıklık etmektedir* – peki ne'den geri çekilmeye?

Birçok insan özgürlükle karşılaştığında, tıpkı sihirle, açıklanamaz herhangi bir şeyle, özellikle de hayaletler dünyasıyla karşılaştığında olduğu gibi, dehşete kapılır.<sup>33</sup>

Schelling'in bu önermesi, karşılaştırmayı nasıl yorumladığımıza bağlı olarak –özgürlük tam hangi anlamda hayalete benzer?– iki şekilde okunabilir. Bizim –Lacancı– öncülümüz, burada "özgürlük"-ün, "yeterli akıl ilkesi"nin askıya alındığı uğrağa, "büyük varlık zinciri"ni, içine gömüldüğümüz simgesel gerçeklik zincirini kıran *edim* uğrağına verilen ad olduğudur; sonuç olarak, hayaletten korktuğumuzu söylemek yetmez – hayaletin kendisi zaten bir korkunun, daha da korkutucu bir şeyden, yani özgürlükten kaçmamızın ürünüdür.

33. F. W. J. Schelling, "Clara", *Samtliche Werke* LX içinde, Stuttgart: Cotta 1856-61, s. 39.

Özgürlük mucizesiyle karşılaştığımızda, ona tepki vermenin iki yolu vardır:

- YA özgürlüğü, "daha yüce" bir gerçeklik katmanına ait dünyevi bir hayalet olarak; Öte'de varlığını sürdüren, ama biz sıradan ölümlülerin ancak bulutsu bir vehim kılığında ulaşabildiğimiz bir başka, duyuötesi evrenin bizim evrenimize yaptığı mucizevi, açıklanamaz müdahale olarak kavrayarak "ontolojikleştiririz";

- YA DA bu Öte evreni, dünyevi evrenimizin bir başka *Geisterwelt* içinde bu şekilde tekrar edilişini, özgürlük edimini mutenalaştırmaya, onun travmatik etkisiyle başa çıkmaya yönelik bir çaba olarak kavrarız – hayalet özgürlük uçuşununun, yarı-varlık şekline bürünen bir boşluğun pozitifleşmesidir.

Lacan'ı Derrida'dan ayıran mesafe de burada yatar: Birincil görevimiz, hangi şekle bürünürse bürünsün, hayaletle yönelik değildir.<sup>34</sup> Gerçek olarak özgürlük edimi, "gerçeklik" olarak yaşadığımız şeyin sınırlarını ihlal etmekle kalmaz, hayaletimsi Öteki'ne olan ilkel borcumuzu da iptal eder. Dolayısıyla burada Lacan, Derrida'ya karşı Marx'ın yanındadır: Özgürlük ediminde, Marx'ın "Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i"nde dediği gibi, "bırakırız ölüleri ölüler gömsün".

Böylece ideoloji sorunsalı, ideolojinin, "postmodern" dönemde başına gelenlerin de tanıklık ettiği son derece kaygan statüsü, bizi

34. Ya da Derrida ile aramızdaki bu mesafeyi farklı bir biçimde anlatacak olursak: Derrida'nın kendisi de, hayalet karşısında, sihirbazlık numarası mantığına yakalanmış değil midir? Derrida'ya göre, nihai "kötülük kaynağı", hayaletin ontolojikleştirilmesinde, onun (gerçeklik/yanılsama çifti karşısındaki) karar-verilemez statüsünü, (ideal ya da gerçek) bir tam varoluşun karşı kutbunda yer alan bir "salt görüntü"ye indirgemekte yatar. Derrida'nın bütün çabası, hayaletin hayalet kalmasını sağlamaya, onun ontolojikleşmesini önlemeye yöneliktir – dolayısıyla, Derrida'nın teorisinin kendisi de hayaleti yaşayan ölülerin ara bölgesinde tutmayı amaçlayan bir sihirbazlık numarası değil midir? Bu da onu ilave konusunda bizzat kendisinin dile getirdiği o klasik metafizik paradoksu, imkânsızlık ve yasaklama paradoksunu tekrarlamaya götürmez mi? (İlave, Köken'in saflığı tehlikeye atamaz, bu yüzden ona karşı savaşmamız gerekir): Hayalet ontolojikleştirilemez, bu yüzden ontolojikleşme gerçekleşmemelidir, ona karşı savaşılmalıdır...



Marx'a, toplumsal antagonizmanın ("sınıf mücadelesi"nin) merkeziliğine geri getirmiş oldu. Gelgelelim, gördüğümüz üzere, bu "Marx'a dönüş", Marksçı teorik yapının radikal bir biçimde değiştirilmesini gerektirir: Tarihsel materyalizmin tam kalbinde bir boşluk açılır – yani ideoloji sorunsalı bizi tarihsel materyalizmin bünyesi gereği tamamlanmamış, "her şeyi kapsamayan" karakterine götürmüştür; toplumsal gerçekliğin kendisini kurabilmesi için bir şeylerin dışlanması, menedilmesi zorunludur. Ulaştığımız bu sonucun zorlama, spekülatif, Marksist ideoloji teorisinin somut toplumsal kaygılarına yabancı olduğunu düşünenlere en iyi cevabı, Étienne Balibar'ın yakın tarihli bir çalışması veriyor; Balibar, ideoloji kavramının Marx ve Marksizmin tarihi içinde katettiği yolu somut bir analize tabi tutarak tam tamına aynı sonuca varmıştır:

Bir ideoloji teorisi fikri, *sadece tarihsel materyalizmi tamamlamanın*, onun toplumsal gerçeklik hakkındaki temsilindeki "bir boşluğu doldurma"nın *bir yoluydu ideal olarak*, yani tarihsel materyalizmi, en azından "ilkesel olarak" kendi içinde tamamlanmış bir açıklama sistemi olarak kurmanın bir yoluydu.<sup>35</sup>

Balibar ayrıca ideoloji teorisinin doldurduğu bu boşluğun yerini de belirtir: Toplumu katederek onun kendisini pozitif, tamamlanmış, kendi içine kapalı bir kendilik olarak kurmasını önleyen bünyevi sınır olarak toplumsal antagonizmadadır ("sınıf mücadelesi"ndedir) bu yer. Psikanaliz işte bu tam bu yere müdahale etmek zorundadır (Balibar biraz esrarlı bir biçimde bilinçdışı kavramına başvurur<sup>36</sup>) – ama tabii ki eski Freudcu-Marksist tarzla değil, yani tarihsel materyalizmin boşluğunu doldurmaya ve böylece onun *tamamlanmasını* mümkün kılmaya yönelik unsur olarak değil, tarihsel materyalizmin bu boşluğunu, kurucu nitelikte olduğu için indirgenemez bir şey olarak kavramsallaştırmamızı sağlayan teori olarak yapmalıdır bu müdahaleyi:

35. Étienne Balibar, "Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II", *Masses, Classes, Ideas* içinde, s. 173.

36. Bilinçdışı kavramının, bu canalcı rolü oynayabilmesi için, tam Freud'daki anlamıyla, "bireyasırı" bir şey olarak –yani "bireysel" ve "kolektif" bilinçdışı arasındaki ideolojik karşıtlığın ötesinde– kavranması gerekir: Öznenin bilinçdışı, her zaman öteki'ne yönelik bir aktarım ilişkisi üzerine temellenir; öznenin monadik varoluşu karşısında her zaman "dışsal"dır.

Demek ki "Marksist ideoloji teorisi", Marksizmin sınıf mücadelesi hakkındaki kendi eleştirel farkındalığının barındırdığı daimi rahatsızlığının semptomu olacaktır.

...*ideoloji kavramı*, tarihsel sürecin bütünselleştirilemeyen (ya da eşsiz bir verili düzen içinde temsil edilemeyen) karmaşıklığından başka bir şey değildir... tarihsel materyalizm tamamlanmamıştır ve ilkesel olarak tamamlanamaz; hem de (belirli nedenlerin sonuçlarının görelî olarak öngörülemez olduğunu koyutladığı için) sadece zamansal boyutta değil, sınıf mücadelesinin farklı bir maddiliği olan (bilinçdışı gibi) kavramlarla eklemelenmesini gerektirdiği için ayrıca teorik "topoğrafyası" bakımından da tamamlanamaz.<sup>37</sup>

Psikanaliz Marksist ideoloji teorisinin kayıp dayanağını sunmaya (daha doğrusu, ideoloji teorisinde karşılaşılan açmazlarla bağlantılı olarak görünürlük kazanan Marksist teorideki eksiği açıklamaya) yönelik bu anahtar rolü etkin bir biçimde oynayabilir mi? Psikanalize yöneltilen standart suçlama, toplumsalın ve/veya siyasalın alanına müdahale ettiğinde, son kertede her zaman şu teorinin bir versiyonunu sunuyor olmasıdır: Tebaya "organik" libidinal aktarım bağı yoluyla, ilksel bir suçun kurduğu ve dolayısıyla ortaklaşa suçluluğun bir arada tuttuğu bir cemaat bağı yoluyla hükmeden bir Lider'in başında bulunduğu bir "sürü" teorisi.<sup>38</sup>

Bu suçlamaya verilebilecek ilk cevap barizdir: Marksizmin tarihindeki kör nokta, Marksist düşüncenin kavramsallaştırmayı, "simgeselleştirme"yi başaramadığı şey, Marksizmin, daha sonra Stalinist "kişilik tapınması" kılıfına bürünerek gerçekte geri dönen "menedilmiş"i, tam da bu teorik kompleks –kitle ile Lider arasındaki ilişki– değil miydi? İlerici siyasi projelerin yolunu tekrar tekrar tıkayan otoriter popülizm-organikçilik sorununun hem teorik hem de pratik çözümü, bugün yalnızca psikanalitik teori yoluyla tasarlanabilir. Gelgelelim, bu hiçbir surette, psikanalizin kapsamının, bir şekilde negatif bir jestle, "gerici" proto-totaliter toplulukların libidinal ekonomisini tasvir etme jestiyle sınırlı olmasını gerektirmez: Psikanaliz, bu jestin diğer yüzünde, "totaliter" kapanımı besleyen kısır döngüyü –en azından zaman zaman– nasıl kırabildiğimizi anlatan simgesel

37. Balibar, "Politics and Truth", s. 173-4.

38. Buna çoğunlukla hemen şu da eklenir: Korkulan-sevilen Lider figürünün hükmü altındaki bu suçluluk topluluğu yapısı, Uluslararası Psikanaliz Derneği'nden Lacan'ın *école freudienne*'ine kadar bütün psikanaliz örgütlerinde yeniden üretilmiştir.

ekonomiyi de tasvir eder. Örneğin Claude Lefort "demokratik müdahale" kavramını, Lacancı Simgesel ve Gerçek kavramlarına göndermede bulunarak geliştirmiştir: "Demokratik müdahale", İktidarın, hiçbir "gerçek" özne tarafından doldurulamayacak saf simgesel, boş yerinin öne çıkarılmasından ibarettir.<sup>39</sup> Psikanalizin öznesinin, ilksel bir dürtü öznesi değil, –Lacan'ın tekrar tekrar işaret ettiği üzere– bilimin modern, Kartezyen öznesi olduğu her zaman akılda tutulmalıdır. Le Bon'un ve Freud'un "kalabalık" kavramları arasında canalcı bir fark vardır: Freud'a göre, "kalabalık" ilksel, arkaik bir kendilik, evrimin başlangıç noktası değil, kökeninin teşhir edilmesi gereken "yapay" bir patolojik oluşumdur – "kalabalık"ın "arkaik" karakteri, tam da teorik analiz yoluyla bozulması gereken yanılısamasıdır.

Burada Freud'un rüyalar teorisiyle bir karşılaştırma yapmak faydalı olabilir belki. Freud'a göre rüyadayken, Gerçeğin sert çekirdeği ile tam da "rüya içinde rüya" kılığına girmiş bir halde –yani gerçeklikle aradaki mesafenin iki katına çıkmış gibi görüldüğü yerde– karşılaşırız. Bunu biraz andıran bir biçimde, toplumsal gerçekliğin bün-yevi sınırıyla, tutarlı gerçeklik alanının ortaya çıkabilmesi için menedilmesi gereken şeyle, tam da ideoloji sorunsalı kılığına, bir "üst-yapı" kılığına, "asıl" toplumsal hayatın salt bir gölgeolgusu, aynadaki bir yansıması gibi görünen bir şey kılığına girmiş bir halde karşılaşırız. Burada, yüzeyin ("salt ideoloji"nin) "derinliğin kendisinden daha derin", gerçekliğin kendisinden daha gerçek olan şeye doğrudan doğruya bağlantılı olduğu –onun yerini işgal ettiği, ikame ettiği– paradoksal bir topoloji ile karşı karşıyayızdır.

39. Bkz. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford: Polity Press 1988.

## "Düşünen Şey": *Noir* Öznesinin Kantçı Arka Planı

SEKSENLERİ ellilerden ayıran tarihsel mesafeye dikkat çekmenin yollarından biri de, klasik *film noir*'ları seksenlerde üretilen yeni *noir* filmler dalgası ile kıyaslamaktır. Burada öncelikle dolaysız ya da dolaylı yeniden yapımlar (*Out of the Past*'in yeniden yapımı olarak *Against All Odds*, *Double Indemnity*'nin yeniden yapımı olarak *Body Heat*, *The Big Clock*'un yeniden yapımı olarak *No Way Out*, hatta uzaktan uzağa *Vertigo*'nun yeniden yapımı sayılabilecek *Basic Instinct*)<sup>1</sup> değil; *noir* evrenini, sanki *film noir* bugün hayatta kalmak için başka kaynaklardan sürekli taze kan akışına ihtiyaç duyan vampirimsi bir yaratılmış gibi, başka bir türle birleştirerek diriltmeye çalışan filmler var aklımda. Buna iki örnek verilebilir: Alan Parker'ın *film noir*'ı okült-doğaüstüyle birleştiren *Angel Heart*'ı (1987) ve Ridley Scott'ın bu tarzı bilimkurguyla birleştiren *Blade Runner*'ı (1982).

Film teorisine uzunca bir süredir şu soru musallat olmuştur: *Film noir* bağımsız bir tür müdür, yoksa farklı türleri etkileyen anamorfofik\* bir çarpıtma mıdır? *Film noir* en baştan beri, sadece klasik detektif hikâyeleriyle sınırlı olmamıştır: Komedilerde (*Arsenic and the Old Lace*), westernlerde (*Pursued*), siyasi (*All the King's Men*) ve

\* "Anamorfoz" kavramı için bkz. Sözlük, s. 303.

1. *Basic Instinct*, aynı zamanda, çok özgül bir biçimde, anlatı çerçevesinin mantığı ve işlevindeki temel bir değişikliğe tanıklık eder. On ila yirmi yıl önce, son plandaki ani kayma (yataкта sevişen çiftten yakın çekimle yatağın altındaki buzkırıcısına geçmek) parçalayıcı bir etki yaratır, bizi daha önceki bütün içeriği yeniden yorumlamaya zorlayan baş döndürücü bir altüst oluşa neden olurdu. Gelgelelim, bugün çarpıcı etkisini kaybetmiştir ve temelde ona karşı kayıtsız kalırız. Kısacası, "Hitchcockçu nesne", yoğun bir öznelarası ilişkiyi daha da yoğunlaştıran "küçük gerçek parçası" bugün artık mümkün değildir.

toplumsal dramalarda (*Weekend's End*), vs. *film noir* motiflerinin yankılarını görmek güç değildir. Burada aslında başlı başına bir tür oluşturan bir şeyin (*noir* suç evreninin) ikincil bir etkisiyle mi karşı karşıyayız, yoksa suç filmi, *noir* mantığının olası uygulama alanlarından sadece biri midir? Yani "*noir*", suç evreni ile, komedi ya da westernle kurduğu ilişkinin aynısını kuran bir yüklem, uygulandığı her türe aynı anamorfotik çarpıtmayı getiren bir tür mantıksal işlemci midir; yani en güçlü uygulanımını suç filminde bulması son keredede tarihsel bir olumsuzluktan mı ibarettir? Bu soruları dile getirirken kılı kırk yaran bir malûmatfuruşluğa girmek değil amaç: Benim tezim, "doğru dürüst", detektif *film noir*'ünün ancak başka bir türle, özellikle de bilim kurgu veya okültle kaynaşarak *kendi hakikatine ulaştığı* –Hegelci terimlerle, kendi kavramını gerçekleştirdiği– şeklindedir.

Peki *Angel Heart*'la *Blade Runner*'ın ortak yanları nedir? İki film de bellekle ve kişisel kimliğin yıkılmasıyla ilgilidir: Klasik anlamda soruşturmacı sıfatı taşıyan kahramanımız bir araştırmaya gönderilir (birinde birdenbire ve gizemli bir biçimde öldüğü ilan edilen eski bir pop şarkıcısını, öbüründe ise 2012 yılının Los Angeles'ında bir grup androidi arar); bu araştırmanın nihai sonucu, kendisinin de en baştan beri arayışının nesnesine dahil olduğu şeklindedir. *Angel Heart*'ta, kahraman ölü şarkıcının kendisinden başkası olmadığını öğrenir (çok uzun süre önce yapılan bir okült töreniyle, şu anda kendisi olduğunu zanneden bir asker eskisiyle kalbini ve ruhunu değiş tokuş etmiştir). *Blade Runner*'da, ona kendisinin de bir android olduğu söylenir. Dolayısıyla her ikisinde de araştırmanın sonucu, gizemli, kadir-i mutlak bir failin –ilkinde Şeytan'ın kendisinin ["Louis CIPHER" – filmde, İngilizce'de "şeytan" anlamına gelen Lucifer'a bu şekilde anıştırmada bulunuluyordu], ikincisinde de android olduklarının farkına varmayan, kendilerini insan zanneden androidler imal etmeyi başaran Tyrell şirketinin– çekip çevirdiği özkimliğin radikal bir biçimde tahrip olmasıdır. Bu filmlerde tasvir edilen dünya, şirket sermayesinin tam da varlığımızın fantazi çekirdeğine nüfuz ve tahakküm etmeyi başardığı bir dünyadır: Özelliklerimizin hiçbiri aslında "bizim" değildir; anılarımız ve fantazilerimiz bile zihnimize yapay yollardan yerleştirilmiştir. Sanki Fredric Jameson'ın tezi –bu teze göre, postmodernizm, sermayenin kendi her şeyi kapsayan

mantığına karşı çıkan son kaleleri de nihayet sömürgeleştirdiği dönemdir— burada abartılı sonucuna ulaştırılmıştır. Sermaye ile bilginin kaynaşması, yeni bir proleter tipini, adeta son özel direniş imkânlarından mahrum bırakılmış mutlak proletaryayı yaratır: En mahrem anılarımıza kadar her şey kafamıza dışarıdan yerleştirilmiştir, böylece geriye kalan şey saf, tözsüz öznelliğin (*substanzlose Subjectivitat* – Marx'ın proletarya tanımı) boşluğudur düpedüz. İşin ilginç yanı, *Blade Runner*'in sınıf bilincinin ortaya çıkmasıyla ilgili bir film olduğu söylenebilir.

Gelgelelim, bu hakikat birinde metaforik olarak, öbüründe de metonimik olarak gizlenir. *Angel Heart*'ta şirket sermayesi metaforik Şeytan figürü ile ikame edilirken, *Blade Runner*'da metonimik bir engel, filmin bünyesindeki mantığı icra etmesini önler. Yani yönetmen (daha sonra piyasaya çıkan yönetmen kurgusunda) *Blade Runner*'a ilk piyasaya sunulan versiyonundan iki önemli farkı olan bir montaj yapar: Burada dış ses yoktur ve sonunda Deckard (Harrison Ford) kendisinin de bir android olduğunu keşfeder.<sup>2</sup> Ama piyasaya sunulan versiyonda bile bir dizi özellik bu ikinci olguya işaret etmektedir: Deckard ile filmin başında Tyrell binasında sorgulanan bir android olan Leon Kowalski arasında olduğu vurgulanan görsel paralellik; Deckard'ın Rachael'e (Sean Young), onun başka kimseyle paylaşmadığı en mahrem çocukluk anılarını anlatarak kendisinin bir android olduğunu kanıtlamasından sonra, kamera bu sefer onun kişisel mitini (piyano başındaki eski çocukluk resimlerini, rüyasında bir tek boynuzlu at görüşünü) kısaca göstererek açıkça bunların da "gerçek" anılar ya da rüyalar değil, imal edilmiş şeyler olduğunu ima eder; öyle ki Rachael alaycı bir edayla android testinden onun da geçip geçmediğini sorduğunda, soru meşum bir tını kazanır; polis şefiyle bağlantı kurma işlevini gören polisin takındığı büyüklük taslayan-sinik tavır, açıkça onun, Deckard'ın android olduğunun farkında olduğuna işaret eder (özgün versiyonda, onun kötücül bir edayla bunu Deckard'a söylediği tahmininde bulunmak yerinde

2. 1992'de "yönetmen kurgusu" olarak piyasaya sürülen versiyon bir orta yol hükmündedir, hâlâ filmin orijinali değildir: Dış sesi ve o aptalca mutlu sonu kaldırsa bile, Deckard'ın kendisinin de android olduğunu açığa çıkarmaktan hâlâ kaçınır.

olur). Buradaki paradoks, yıkıcı mesaj metaforik anlatısal kapanıma dayandığı halde (filmin başında, Deckard Kowalski'nin sorgu bandını tekrar gösterirken, en sonda kendisinin de aynı konumu işgal edeceğinden haberi yoktur), piyasaya sunulan versiyonda anlatısal kapanımdan kaçmanın, filmin yıkıcı ruhunu zedeleyen konformist bir ödün işlevini görmesidir.

O halde, araştırmasının sonunda, hatırlamanın onu kimliğinden mahrum bırakmasından sonra, kahramanın konumuna nasıl bir teşhis koymalıyız? Klasik *film noir*'ı, seksenlerin *noir*'ından ayıran mesafe, en saf haliyle işte burada görülebilir. Bugün, kitle iletişim araçları bile, gerçeklik algımızın (ki buna kişisel özdeneyimlerimizin gerçekliği de dahildir) ne ölçüde simgesel kurgulara dayandığının farkındalar. *Time* dergisinin son sayılarından birinden bir alıntı bunu göstermeye yeter: "Hikâyeler çok değerli, vazgeçilmez şeylerdir. Herkesin kendi tarihi, kendi anlatısı olması gerekir. Kendinize ilişkin hayali bir versiyona sahip olmadıkça kim olduğunuzu bilemezsiniz. Onsuz yoksunuzdur neredeyse." Klasik *film noir*'lar bu sınırlar içinde kalırlar: Bunlarda bir dolu hafıza kaybı vakası olmasına rağmen –kahraman "kim olduğunu", hafızası karardıktan sonra neler yaptığını bilmez–, bu hafıza kaybı burada, bir öznelarasılık alanıyla, simgesel ortaklık alanıyla bütünleşme standardına başvurularak ölçülür. Başarılı hatırlama, geçmişin karanlık iblislerini, hayat deneyimimi tutarlı bir anlatı halinde örgütleyerek defettiğim anlamına gelir. *Blade Runner* ya da *Angel Heart*'ın evreninde ise, aksine, hatırlama kıyaslanamayacak ölçüde daha radikal bir şeydir: Simgesel kimliğimin tamamen kaybedilmesi: Zannettiğim şey değil, bütünüyle başka biri ya da başka bir şey olduğumu kabullenmek zorunda kalırım.

Klasik *film noir*'la ilgili eleştirilerde sık karşılaşılan yargılardan biri, bu türün felsefi arka planını Fransız varoluşçuluğunun oluşturduğudur. Gelgelelim, seksenlerin *film noir*'ındaki bu kaymanın içerimlerini kavrayabilmek için, daha gerilere, Kartezyen-Kantçı özne, saf, tözsüz "Düşünüyorum" olarak özne sorunsalına uzanmak gerekir.

## II

Ontolojik olarak tutarlı evrende çatlak açan ilk kişi Descartes'dı: Mutlak kesinliğin, "Düşünüyorum" noktasallığına indirgenmesi, kısa bir an için, benim arkamdan bana hükmeden ve benim gerçeklik olarak yaşadığım şeylerin iplerini idare eden bir kötü cin (*le malin génie*) varsayımını ortaya çıkardı. Bu cin, Dr. Frankenstein'dan *Blade Runner*'daki Tyrell'a yapay bir insan yaratan bilim adamı-yaratıcının prototipidir. Ama Descartes *cogito*'yu *res cogitans*'a indirgeyerek gerçeklikte açılan yarayı tamir etmiştir deyim yerindeyse; özbi-lincin bünyevi paradokslarını tam manasıyla dile getirme işi ise Kant'a kalmıştır. Kant'ın "aşkın dönüm noktası"nın açıkça gösterdiği şey, özneyi, her unsurun kendi yerine sahip olduğu "büyük varlık zinciri" içinde bir yere yerleştirmenin imkânsızlığıdır. Özne en radikal anlamda çığırından çıkmıştır – bir yerden yoksun oluşu onun kurucu özelliğidir ki Lacan'ın özneyi  $\mathcal{S}$ , üzerine çizgi çekilmiş S simgesi ile adlandırmasının nedeni de budur.

Descartes'da bu çığırından çıkmışlık hâlâ gizlidir, çünkü felsefesi, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de "klasik episteme" adını verdiği şeyin, yani temsiller (öznedeki fikirler) sorunsalı tarafından, bunların nedensel zincirleşmesi, netlik ve apaçıklıkları, temsil ile temsil edilen içerik arasındaki bağlantı, vs. tarafından düzenlenen epistemolojik alanın sınırları içinde kalır. Descartes, mutlak kesinlik noktasına *cogito ergo sum*'unda ulaştıktan sonra, onu henüz, gerçekliğin bütünüyle bağıntılı olarak, gerçekliğe dışsal, ondan muaf ve bu haliyle de onun ufkunu çizen (Wittgenstein'in *Tractatus*'ta kullandığı, ünlü, hiçbir zaman görünen gerçekliğin bir parçası olamayacak göz metaforundaki anlamda) nokta olarak, yani kendisine karşı nesnel dünyayı da kendiliğinden kuran özerk fail olarak kavramaz. Kartezyen *cogito*, bünyevi kavram zincirini izleyerek, bizi başka, daha üstün temsillere götüren bir temsildir. Özne önce, şüphe bir kusurluluk belirtisi olduğu için, *cogito*'nun bünyevi olarak kusurlu bir varlığa ait bir temsil olduğunu anlar. *Cogito*, bu haliyle, kusursuz bir varlığın temsilini gerektirir ve kusurlu, aşağı bir varlığın daha üstün bir varlığın sebebi olamayacağı açık olduğuna göre, bu kusursuz varlık (Tanrı) varolmak zorundadır. Tanrı'nın doğrusözlülüğü ayrıca



temsillerimizin dışsal gerçekliğe dayanmasını, vs. garanti altına alır. Descartes'ın nihai evren vizyonunda, *cogito* bu yüzden karmaşık bir bütünlükteki temsillerden sadece biridir, gerçekliğin *parçasıdır* ama henüz (ya da Hegelce söylersek, sadece "kendi içinde") gerçekliğin bütünüyle bağıntılı değildir.

Kant'a göre, Descartes "esas haline getirilmiş bilincin kasıtlı yanıltıcılığına" kurban düşer: Bir nesnenin her temsiline eşlik eden boş "düşünüyorum"da, düşünen ve düşünme yeteneği içinde kendisi için saydam olan bir pozitif fenomenal kendiliği, *res cogitans*'ı (Husserl olsa, "küçük bir dünya parçası" derdi) ele geçirdiğimiz, yani özbilincin, içimizdeki düşünen "şeye" mevcudiyet ve saydamlık kazandırdığı gibi yanlış bir çıkarımda bulunur. Burada gözden kaçırılan, "düşünüyorum" biçimi ile düşünen töz arasındaki (topolojik) uyumsuzluktur. Kant burada mantıksal olarak Descartes'ı önceler: Bir tür "kaybolan dolayımılayıcı"yı, Kartezyen *res cogitans*'ın ortaya çıkması için ortadan kaybolmak zorunda olan bir uğrağı gün ışığına çıkarır. "Düşünüyorum"un içerdiği, düşüncenin mantıksal öznesinin kimliği hakkındaki analitik önerme ile, kişinin düşünen şey *olarak* sahip olduğu kimlik hakkındaki sentetik önerme arasında Kant'ın yaptığı bu ayrım, Lacan tarafından yeniden canlandırılarak sözceleme öznesi ile sözce öznesi arasındaki ayrım kılığına sokulur. Lacancı özne de boş, tözel-olmayan, mantıksal bir değişkendir (işlev değil), oysa "kişi", onun boşluğunu dolduran fantazmatik "şey"den oluşur.

"Düşünüyorum" edimi fenomen-ötesi'dir, bir iç deneyim ya da sezgi nesnesi değildir, ama bütün bunlara rağmen numenal bir kendinde-Şey değil, kendi eksikliğinin boşluğudur. Saf bütünlüklü-algının (*apperception*) Ben'i hakkında, "bunlar (onun yüklemeleri olan düşünceler) dışında, ona ilişkin hiçbir kavram oluşturamayız" (A 346)<sup>3</sup> demek yeterli değildir; şunu da eklemek gerekir: *Bu sezilmiş içerik eksikliği Ben'i kuran şeydir – Ben'in kendi "varlık çekirdeği"ne ulaşmamasıdır onu bir Ben kılan.*<sup>4</sup> Ampirik Ben'in özdeneyimini aşkın

3. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden yapılan bütün alıntılar, Norman Kemp Smith'in İngilizce çevirisinden, Londra: Macmillan 1992.

4. Bazı Kant yorumcuları (mesela Findlay) tarafından kullanılan "kendinde-benlik" ifadesinin saçma olmasının nedeni de budur: Benliği anlaşılır bir şey olarak kavradığımız sürece, tam da onu tanımlayan özelliği, yani ancak sonluluk ufku içinde, yani anlaşılır ile sezilir arasındaki bölünme ufku içinde sahip olduğu aş-

bütünlüklü-algının Ben'inden ayıran bu mesafe, deneyimsel gerçeklik *olarak* varoluş ile mantıksal kurgu *olarak* varoluş (yani matematiksel anlamda varoluş: "öyle bir X vardır ki...") arasındaki ayrımla örtüşür. Kant'ın bütünlüklü-algı Ben'inin statüsü, *zorunlu* ve aynı zamanda *imkânsız* bir mantıksal kurgu statüsüdür (tam da, kavramının hiçbir zaman sezilen deneyimsel gerçeklikle doldurulamaması anlamında imkânsız): kısacası, Lacan'ın *gerçek*'inin statüsüne sahiptir – Descartes'in hatası tam da deneyimsel gerçeklik ile gerçek-imkânsız bir şey *olarak* mantıksal kurguyu birbirine karıştırmak olmuştur.<sup>5</sup>

Sonuçta, Kant "bütünlüklü-algının sentetik özgün birliği içinde, kendimin bilincindeyimdir; kendime görüldüğüm gibi değil, kendimde neysem o olarak da değil, sadece (var) olduğumun bilincinde" (B 157) dediğinde, bu formülasyonun bünyesindeki temel paradoksu kavramak gerekir. Her türlü düşünce-belirleniminden arınmış varlık ile, tam da nihai soyutlama yoluyla kendimi, bütün temsillere eşlik eden, *düşüncenin* boş biçimi ile sınırladığım anda karşı karşıya gelirim. Başka bir deyişle, *düşüncenin* boş biçimi, herhangi bir biçimsel düşünce-belirleniminden yoksun varlıkla örtüşür. Gelgelelim, Kant'ın Descartes'a en yaklaştığı gibi görüldüğü bu noktada, onları birbirinden ayıran sonsuz bir mesafe vardır aslında. Kant'ta, düşünce ile varlığın özbilinç ediminde böyle örtüşmesi, hiçbir surette, düşünen töz *olarak* kendime ulaşmayı gerektirmez:

Bu düşünen Ben ya da o (şey) yoluyla düşüncelerin aşkın öznesinden (=X) öte bir şey temsil ediliyor değildir. Ancak kendisinin yüklemeleri olan dü-

kın "kendiliğindenlik" ve özerkliği kaybeder. (Özgür insan faaliyetinin aslında, bizden kendi kavranmaz planını gerçekleştirmek için yararlanan ulaşılmaz, anlaşılır bir doğa –örneğin Tanrı'nın İnanyeti– tarafından kontrol ediliyor olması olasılığını açık bırakmakta her zaman ısrarlı olmuş olan Kant'ın kendisi de bunu onaylamıştır.)

5. Aynı paradoks, imkânın muğlak ontolojik statüsü yoluyla da formüle edilebilir; imkân, tam da fiiliyat/gerçeklik (*actuality*) değil de "sadece imkân" olduğu için, kendine ait bir fiiliyata/gerçekliğe sahiptir. Kantçı aşkın bütünlüklü-algı, özbilincin saf bir imkânına karşılık gelir; bu imkân, imkân olarak, fiili etkiler üretir, yani öznenin fiili statüsünü belirler. Bu imkân bir kere fiile döküldüğünde, artık saf Ben'in özbilinciyle değil, görüngü *olarak*, gerçekliğin parçası olarak benliğin ampirik bilinciyle uğraşıyoruzdur. Bu farkı, "özne-Ben"i (*I*), "nesne-ben"den (*me*) ayıran mesafe yoluyla da formüle edebiliriz: Kantçı aşkın bütünlüklü-idrak, "(Ben) düşünüyorum"un "Ben"ine karşılık gelirken, Descartes "*je pense*"i (düşünüyorum) hileli bir biçimde isimleştirir: "*moi qui pense*" (düşünen ben).

şünceler sayesinde bilinebilir ve bunlar dışında, ona ilişkin hiçbir kavram oluşturamayız. (A 346)

Kısaltması: "Düşünen Şey nasıl yapılır?" sorusunun olası bir cevabı vardır. Özbilincin paradoksu, ancak kendi imkânsızlığının arka planında mümkün olabilmesindedir. Ancak kendi varlığımın gerçek çekirdeği *olarak* kendime ("düşünen Ben"e ya da o'ya [şeye]) ulaşmadığım sürece, kendimin bilincinde olurum. Düşünen-Şey olma yetimle bilinç edinmem. Artık, özbilinç kavramının kendisinin, öznenin kendi kendini, özne ile nesne arasındaki karşıtlıktan çok daha radikal biçimde merkezleştirilmesini içerdiğini görebiliriz. Kant'ın metafizik teorisi son kertede bununla ilgilidir: Metafizik, "asli bastırma" yarasını (düşünen-Şeyin ulaşılmazlığını), özneye "büyük varlık zinciri" içinde bir yer tahsis ederek iyileştirmeye çabalar. Metafiziğin dikkat etmeyi beceremediği şey, bu "tedavi" için ödenmesi gereken bedeldir: Tam da açıklamak istediği yetinin, yani insan özgürlüğünün kaybedilmesi. Kant'ın kendisi de, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğü (pratik aklın postülasını) numenal bir Şey olarak kavradığı zaman bir hata yapmaktadır. Bu, onun temel içgörüsünün karanlıkta kalmasına yol açmaktadır ki bu içgörü de şudur: Kendiliğinden-özerk bir fail olma yetimi, tam da bir Şey olarak kendime ulaşmadığım için ve ulaşmadığım sürece korurum.

Daha yakından incelendiğinde, saf bütünlüklü-algı numenal benlikle ("düşünen-Şey"le) özdeşleştirildiği zaman ortaya çıkan tutarsızlıklar neleri içerir? Henry Allison'ın Strawson'ın Kant'a yönelttiği eleştiriyi zekice özetlerken belirttiği gibi,<sup>6</sup> bu özdeşleşmede, fenomenal Ben (ampirik özne) aynı zamanda hem (bir deneyim nesnesi kılıfına bürünerek) numenal *özneye* görünen bir şey olarak (yani kurulmuş gerçekliğin parçası olarak görünen her şey, burada numenal özneye özdeş olarak kavranan aşkın özneye görünür), hem de numenal *öznenin* görünüşü olarak kavranmalıdır (yani sezilen bütün gerçekliklerde olduğu gibi, ampirik özne numenal bir kendiliğin, bu örnekte numenal öznenin fenomenal bir görünüşüdür). Gelgelelim, bu çiftleme, saçma, kendi kendini geçersizleştiren bir kısa devreden ibarettir: Eğer numenal özne *kendine* görünüyorsa, görünüşü numenlerden

6. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, s. 289.

ayırır mesafe çöker. Başka bir deyişle, bir şeyi bir görünüş olarak algılayan failin kendisi bir görünüş olamaz – olursa, kendimizi Alphonse Allais'nin betimlediği, iki görünüşün karşılıklı olarak birbirlerinin görünüş olduklarını fark ettikleri saçma kısır döngünün içinde buluruz. (Raoul ve Marguerite bir maskeli baloda buluşacaklardır. Gizli bir köşeye çekilip ikisi de maskelerini çıkarır ve bir hayret çığlığı atarlar – Raoul çığlık atar çünkü karşısındaki Marguerite değildir; Marguerite çığlık atar çünkü onun karşısındaki de Raoul değildir.) Bu çıkmazdan çıkmanın tek yolu, saf bütünlüklü-algının Ben'i ile düşünen-şey arasındaki ayrımı muhafaza etmektir: Deneyimlediğim şey, sezgimde bana fenomenal olarak verilen şey, kişiliğimin içeriği (ampirik psikolojinin nesnesi), şüphesiz, bütün fenomenlerde olduğu gibi, bir Şey'in (bu örnekte, düşünen-Şey'in) görünüşüdür, ama *bu Şey, saf bütünlüklü-algının Ben'i olamaz*, düşünen-Şey'in ampirik Ben kılığında görüldüğü aşkın özne olamaz.

Bu canalıcı noktayı aklımızda tutarak, numenal benliğin ulaşılmazlığı ile herhangi başka bir algı nesnesinin ulaşılmazlığı arasındaki farkı tam olarak açıklayabiliriz. Kant aşkın özneye ilgili olarak "ancak onun yüklemeleri olan düşünceler sayesinde bilinebilir ve bunlar dışında, ona ilişkin hiçbir kavram oluşturamayız,"<sup>7</sup> dediğinde, aynı şey örneğin önümdeki masa için de geçerli değil midir? Bu masa ancak yüklemeleri olan düşünceler sayesinde bilinebilir, ama bunlar dışında, ona ilişkin hiçbir kavram oluşturamayız. Gelgelelim, Ben'in durumunda görünmenin yukarıda anlatıldığı şekilde özgöndergesel çiftlenişi yüzünden, "*Düşünüyorum*" fenomenal düzeyde de boş kalmalıdır – Ben'in bütünlüklü-algısı tanım gereği her türlü sezgisel içerikten arınmıştır, temsiller alanını budayan, onda bir delik açan boş bir temsildir. Daha net bir ifadeyle: Kant *öz-etkileme (auto-affection)* paradoksu yüzünden, aşkın bütünlüklü-algının Ben'ini ne fenomenal ne de numenal bir şey olarak tanımlamak zorunda kalmıştır: Fenomenal bakımdan, bir deneyim nesnesi olarak kendi kendime verili olsaydım, aynı zamanda numenal bakımdan da verili olmam gerekirdi.

Gidimli ve sezgisel anlık ikiliği yoluyla da aynı sonuca varılabilir: Sonluluğu yüzünden, özne yalnızca gidimli anlığı kullanır. Ken-

dinde-Şeylerden etkilenir ve birçok biçimden yoksun duygulanımı nesnel gerçeklik halinde yapılandırmak için gidimli anlıktan (biçimsel aşkın kategoriler açısından) yararlanır; bu yapılandırma onun "kendiliğinden", özerk edimidir. Eğer özne sezgisel anlığa sahip olsaydı, anlığı sezgiden ayıran boşluk dolar ve özne şeylerin kendi içlerindeki hallerine ulaşabilirdi. Gelgelelim, "içi boş da olsa tutarlı bir biçimde, gidimli anlık *yerine* sezgisel bir anlığım olsaydı, başka şeyleri (nesnelere) kendi içlerinde nasılsalar öyle bilebileceğimi iddia edebilirim, ama benzer bir biçimde, kendiliğinden, düşünen bir özne olma yetimle kendimi nesne olarak bilebileceğimi iddia edemem."<sup>8</sup> Neden edemem? Düşünen-Şey *olarak* kendime dair bir sezgiye sahip olsaydım, yani kendi numenal benliğime ulaşabilseydim, *tam da beni saf bütünlüklü-algının Ben'i haline getiren özelliği kaybetmiş olurdum* – gerçekliği kuran kendiliğinden aşkın fail olmaktan çıkardım.<sup>9</sup>

### III

Lacan'ın Descartes'in *cogito*'suna getirdiği yeni formülasyon, "düşündüğüm yerde değilim", saf bütünlüklü-algımın boşluğu ile düşünen-Şey *olarak* numenal benlik arasındaki bu mesafe göz önünde bulundurularak kavranmalıdır. Bu "düşündüğüm yerde değilim" lafını tam olarak nasıl anlamamız gerekir? Freud'un *Günlük Hayatın Psikopatolojisi*'nde betimlediği bir semptomatik edimi hatırlayalım:

Bir seansta genç, evli bir kadın bir çağrışımla, geçen gün tırnaklarını kestiğini ve "tırnağın dibindeki yumuşak üstderiyi koparmaya çalışırken etini de kestiğini" anlattı. Bu o kadar önemsiz bir şey ki kendi kendimize hayretle, bunun niye hatırlanıp anlatıldığını soruyoruz ve burada semptomatik bir edimle karşı karşıya olduğumuzdan şüphelenmeye başlıyoruz. Gerçekten de bu küçük dikkatsizliğin kurbanı olan parmağın yüzük parmağı, yani evlilik yüzüğünün takıldığı parmak olduğu anlaşıldı. Üstelik o gün evlilik yıldönümleriymiş; ki bunun ışığında yumuşak üstderinin bu şekilde zedelenmesi, kolayca tahmin edilebilecek gayet açık bir anlam kazanıyor. Kadın aynı zamanda, ko-

8. A.g.y., s. 289-90.

9. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Birinci Bölüm'ünün sonlarına doğru, aynı mantık etik düzeyinde tekrar ortaya çıkar: Tanrı'nın doğasını dolaysızca kavrayabilseydim, bu, etik faaliyet kavramının kendisini ilga ederdi.

casının beceriksizliğine ve kendisinin bir eş olarak yaşadığı hissizliğe anıştırmada bulunan bir rüyasını da anlattı. Ama evlilik yüzüğü (kadının ülkesinde) sağ ele takıldığı halde, niye *sol* elindeki yüzük parmağını incitmişti? Kadının kocası avukat, bir "hukuk doktoru" ["*Doktor der Rechte*", yani düz çeviriyle "sağın doktoru" – *Rechte*, Almancada hem sağ hem de hak, hukuk anlamına geliyor], kadın genç kızken gizli gizli bir doktora gönül vermiş [doktorlara şaka yollu "*Doktor der Linke*", (solun doktoru) denir]. "Başarısız bir evlilik" in de [burada başarısız diye çevirdiğimiz "left-handed" in düz anlamı solaktır] belirli bir anlamı vardır.<sup>10</sup>

Basit bir sürçme, yüzük parmağındaki ufacık bir kesik pekâlâ, yoğunlaşıp öznenin en mahrem kaderiyle ilgili bütün bir *muhakeme* zincirini harekete geçirebilir: Kadının evliliğinin başarısız olduğu bilgisine, gerçek aşkını, "solun doktoru"nu seçmemiş olmaktan duyduğu pişmanlığa tanıklık eder. Bu ufacık kan lekesi, kadının bilinçdışı düşüncesinin barındığı yerdir ve kadın kendini tanımayı, "ben oradayım", bu düşüncenin dile geldiği yerdeyim demeyi başaramaz. Özkimliğinin tutarlılığını korumak istiyorsa, lekenin onun için hiçbir anlam ifade etmeyen bir iz olarak kalması gerekir. Lacan olsa, leke olmadan Ben olmaz, derdi: "Ben" ancak düşündüğüm yerde olmadığım sürece, yani ancak baktığım resim merkezsiz düşünceyi yoğunlaştıran bir leke içerdiği sürece –ancak bu leke, leke olarak kaldığı sürece, yani onda kendimi tanımadığım, orada, onda olmadığım sürece– "varımdır". Lacan işte bu nedenle tekrar tekrar anamorföz kavramına döner: "Normal" gerçekliği ancak "onun düşündüğü" nokta görünür olmayı başaramayıp sadece şekilsiz bir leke olarak kaldığı sürece algılarım.

Burada uzak durulması gereken teorik ayartı, fazla hızlı davranıp bu lekeyi *a* nesnesiyle özdeşleştirmektir elbette: *a*, lekenin kendisi değil, tam da lekenin "doğru anlamı" içinde algılanabileceği bakış açısı anlamında nazardır/bakıştır (*gaze*), anamorfotik çarpıtma yerine, onun gerçek hatlarını seçmenin mümkün olabileceği noktadır. Bu nedenle, analist *a* nesnesinin yerini işgal eder: Onun bildiği farzedilir – ama neyi? Tam da lekenin doğru anlamını. Sonuçta, Lacan, paranoyada *a* nesnesinin "görünür hale geldiği"ni iddia etmekte haklıdır: Nazar/bakış olarak nesne, zulmedicinin kişiliğinde, "içimi gö-

10. Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, Pelican Freud Library, c. 5, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 248.

ren", düşüncelerimi okuyabilen bir failin elle tutulur, ampirik varoluşunu üstlenir.

Bu anlamda, *a* özbilinç noktasına karşılık gelir: Bu noktayı işgal edebilseydim, lekeyi yok etmem, "düşündüğüm yerdeyim" demem mümkün olurdu. Lacan'ın özsaydamlık olarak özbilinç anlayışına yönelttiği eleştirinin yıkıcı potansiyeli işte burada görünürlük kazanır: *Özbilincin kendisi düpedüz merkezsizdir*; sürçme –leke– benim özbilince vardığım belli bir merkezsiz, dışsal yerin varlığına tanıklık eder (Freud'un hastası kendisi hakkındaki, başarısız evliliği hakkındaki hakikati, kendi özkimlik hissine dışsal kalan bir yerde dile getirir). Psikanalizin yarattığı, felsefe için dayanılmaz olan skandal da buradadır: Lacancı özbilinç eleştirisinde söz konusu olan, öznenin kendisi için hiçbir zaman saydam olmadığını, psike'sinde olup bitenlerin hiçbir zaman tam olarak farkına varamayacağını (yani her zaman bilinçli egomun kavrayışından kaçan bir şey olduğu için tam bir özbilincin mümkün olmadığını) söyleyen beylik gözlemler değildir; çok daha paradoksal bir tezdır: Kavrayışından kaçan bu merkezsiz sert çekirdek son kertede özbilincin kendisidir. Statüsüne gelince de, özbilinç ulaşamayacağım dışsal bir nesnedir.<sup>11</sup>

Artık, özbilincin niye öznenin özsaydamlığının tam tersi olduğunu anlayabiliriz: Ancak benim dışımda, benimle ilgili hakikatin dile getirildiği bir yer olduğu sürece kendimin farkına varırım. Bu iki yerin örtüşmesi mümkün değildir: Leke, üzerinde düşünülmemiş bir kalıntı, kişinin psişik hayatına ilişkin daha derin bir içgörü elde etmek yoluyla ortadan kaldırılabilecek bir şey değildir, çünkü tam da benim özfarkındalığının ürünüdür, onun nesnel karşılığıdır. Lacan semptomu "*sinthome*" diye yazarken bunu kasteder: şifreli mesaj olarak semptom yorumlanarak çözülmeyi bekler, oysa *sinthome* tam da öznenin (yok) varlığının karşılığı olan bir lekedir. Bu ayrımı örneklemek için, *Cape Fear* filminin iki versiyonunu, J. Lee Thompson'ın 1960'ların başlarında yaptığı özgün filmi ve Martin Scorsese'nin 1991 tarihli uyarlamasını hatırlamak yeterli olacaktır. Scorsese'nin özgün film karşısında takındığı tepeden bakan, özbilinçli tavrı itici

11. Bilgisayar fobisi bu arka plan göz önünde bulundurularak uygun yerine oturtulabilir: Bir "düşünen makine"den duyulan korku, düşüncenin kendisinin varlığının özkimliğine dışsal olabileceği sezgisine tanıklık eder.

bulan eleştiri yazıları bile, onun canalıcı bir kayma gerçekleştirdiğini belirtiyorlardı. Özgün versiyonda, eski hükümlü (Robert Mitchum), dışarıdan gelip tam manasıyla Amerikan, sevimli bir ailenin hayatını işgal eden, onların günlük rutinini bozan bir kötülük figüründen ibaretti; oysa Scorsese'nin uyarlamasında, (Robert de Niro'nun oynadığı) eski hükümlü, ailenin kalbinde çoktandır yer etmiş olan travmaları ve antagonist gerilimleri cisimleştirir: Kadının cinsel tatminsizliği, kızın uyanmış dişiliği ve bağımsızlık hissi... Kısacası, Scorsese'nin uyarlaması, filme, Hitchcock'un *The Birds*'ünü (*Kuşlar*) değerlendiren kuşların vahşi saldırılarını anne-kaynaklı süpergonun, aile hayatındaki rahatsızlığın maddileşmesi olarak gören yoruma benzeyen bir yorum ekler. Bu tür bir okuma, "yüzeysel" olduğu düşünülen ve kötülük gücünü dışsal bir tehdide indirgeyen yorumdan "daha derin" gibi görünse de, burada tam da bir dışarınm kalıntısı güme gider. Bu dışarısı bünyevi öznelarası gerilimlerin ikincil bir etkisine indirgenemez, çünkü bu dışarınm dışlanması kurucu niteliktedir: Her türlü öznelarası topluluğun bir tür "yol arkadaşı" olarak, kendini her zaman öznelarası ağa ekleyen bir nesnedir. Hitchcock'un filmlerindeki kuşlar, öznelarası statüleri ne olursa olsun, en radikal hallerinde, tam da böyle parmaktaki büyütülmüş leke değil midirler? Melanie (Tippi Hedren) körfezi ilk kez geçtikten sonra, saldıran bir martı kafasına çarpar, eldivenli eliyle kafasını yoklar, parmaklarına bakar ve işaret parmağının ucunda küçük, kırmızı bir leke görür. Sonradan kasabaya saldıran bütün kuşların bu ufacık lekeden çıktıkları söylenebilir; tıpkı *North by Northwest*'te (*Gizli Teşkilat*) boş mısır tarlasında Cary Grant'e saldıran uçağın ilk başta ufuktaki ufacık, zar zor seçilen bir nokta olarak görülmesi gibi. Özbilincin böyle en başta çiftlenmesi "öznelarasılık"ın temelini oluşturur: Hegelci beylik formüldeki gibi, özbilinç ancak başka bir özbilincin dolayımıyla özbilinç oluyorsa, o zaman benim özfarkındalığım –tam da özfarkındalık özsaydamlıkla aynı şey olmadığı sürece– merkezsiz bir "o düşünüyor"un ortaya çıkmasına neden olur. "Ben varım" ile "o düşünüyor" arasındaki yarılma standart öznelarasılık motifine çevrilirken, iki terim arasındaki radikal *asimetri* güme gider – "öteki" başlangıçta bir *nesnedir*, benim özsaydamlığımı engelleyen, yani benim ortaya çıkmam için dışlanması gereken şeyi cisimleştiren opak bir lekedir. Başka bir deyişle, özbilinç diyalektiğinin nihai paradoksu, "bilinç" in



heterojen, dışsal bir nesneyle ilişki kurduğunu söyleyen standart doktrini tersine çevirdiği halde, özbilincin bu merkezlesizleştirmeyi ortadan kaldırmasıdır. *Nesne* kelimesinin tam anlamıyla *özbilincin karşılığıdır*, özbilincin önce hiçbir nesne yoktur, çünkü nesne en başta, benim kendimin farkına varabilmem için dışlanması gereken o opak çekirdek olarak ortaya çıkar. Ya da, Lacancı terimlerle anlatacak olursak, öznenin –üstüne çizgi çekilmiş S'nin– özgün öznelerarası karşılığı, bir başka  $\mathcal{S}$  değil, S'dir, öznedeki kuruluşu itibarıyla eksik olan şeye (varlığa, bilgiye) sahip olan opak, tam Öteki'dir. Tam da bu anlamda Öteki –öteki insan– aslında nüfuz edilmez, tözel Şey'dir.

Bundan çıkarılacak radikal bir sonuç vardır: Öznelerarasılık kelimesinin tam anlamıyla imkânsızlaşır; ancak Kant'la birlikte,  $\mathcal{S}$  olarak, yani kendi yokluğunun karşılığı olarak S'ye ihtiyacı olan boş bütünlüklü-algı biçimi olarak özne anlayışıyla birlikte düşünülebilir. Kantçı öznedeki elimizde tam manasıyla öznelerarasılık değil, ortak bir evrensel-tözel zemini paylaşan ve ona katılan bireyler topluluğu vardır. Ancak Kant'la, onun  $\mathcal{S}$  olarak, öz-bütünlüklü-algı-lamanın boş biçimi olarak, bünyesi gereği "ne olduğunu bilmeyen" bir kendilik olarak özne anlayışıyla birlikte ki, kendi kimliğini tanımlamak için Öteki Özne'ye ihtiyaç duyarım. Öteki'nin benim ne olduğum hakkındaki düşüncesi, benim en mahrem özkimliğimin yüreğine kazınır. Bu yüzden, Lacan'ın büyük Öteki –nüfuz edilmez bir opaklığı olan bir başka özne, ama aynı zamanda da başka öznelerle karşılaştığım simgesel yapı, nötr alan– kavramının etrafını saran muğlaklık, basit bir kafa karışıklığının ürünü değildir kesinlikle: Derin, yapısal bir zorunluluğu ifade eder. Tam da  $\mathcal{S}$  olduğum sürece, ortak bir töze katıldığımı düşünemem, yani bu töz zorunlu olarak Öteki Özne kılığına bürünerek karşıma çıkar.

#### IV

Bütünlüklü-algının Ben'i ile numenal düşünen-Şey arasındaki kapanmaz boşluk, "paranoyak" bir tavrı mümkün kılar; buna göre numenal olarak –düşünen-Şey olarak– bir mamulümdür ben, bilinmeyen bir Yaratıcı'nın elinde bir oyuncaktır. Bu da *film noir*'in seksenlerdeki canlanmasının önemli bir bileşenini açıklar: "Sanayi-sonrası", geç şirket kapitalizminin karakteristik özelliği olan yeni tip bir

baba, *Blade Runner*'daki Tyrell'in özlü bir ifadesini oluşturduğu bir baba, bir cinsel eşten yoksun, tekinsiz, uçucu, kırılğan bir bedenselliği olan yalnız bir şahsiyettir bu bileşen. Bu baba açıkça Kartezyen kötü cini cisimleştirir: Benim üzerimde simgesel kimliğim düzeyinde değil, düşünen-Şey olarak olduğum şey düzeyinde tahakküm kurmuş bir babadır.<sup>12</sup> Başka bir deyişle, artık S<sub>1</sub>, yani adı benim simgesel kimliğimi, simgesel geleneğin dokusu içindeki yerimi garanti altına alan bir ana-gösteren değil; S<sub>2</sub>, yani kendi mamulü olarak beni yaratan Bilgi olan bir babadır –baba statüsünü S<sub>1</sub>'den S<sub>2</sub>'ye, boş ana-gösterenden Bilgi'ye kaydırıldığı zaman, oğul olan ben bir canavar haline gelirim.<sup>13</sup> Doktor Frankenstein'in yaratığından *Blade Runner*'daki Rutger Hauer karakterine kadar bütün canavarların Yaratıcılarına sordukları histerik sorular, son kertede, bir ve aynı motifin çeşitlemeleridirler: "Neden ağzıma sıçtın? Niye beni böyle, tamamlanmamış, sakat vaziyette yarattın?" Ya da Milton'ın *Kayıp Cenne*'nin, *Frankenstein*'in ilk baskısının epigrafı işlevini görmüş şu satırlarını aktaracak olursak:

Çamurumu insan kalıbına dökmeni  
Ben mi istedim, Yaratıcıım? Beni çıkarman için  
Karanlıktan, ben mi yalvardım?<sup>14</sup>

Bu "android olduğunu bilen özne" paradoksu "öznenin tözel-olmayan statüsü"nü ne demek olduğunu netleştirir: Ben, varlığımın her tözel, pozitif içeriği karşısında, bir androidden başka bir şey değilim, yani beni android değil de "insan" yapan fark, "gerçekliğin"

12. *Blade Runner*'ın uyarlandığı *Do Androids Dream of Electric Sheep?* adlı kitabın yazarı Philip Dick'in ilk öykülerinden biri "The Father-thing"dir (Baba-şey). Öyküde, on yaşında bir çocuk olan Charles Walton babası Ted'in öldürüldüğünü ve onun yerine yabancı, habis bir yaşam biçiminin geçirildiğini fark eder. "Babada babadan fazla" olan, süpregonun kötücül bir cisimleşmesi olan bu şey, ancak çok nadir anlarda anlaşılabilir; bu anlarda Charles'ın babasının yüzü aniden değişerek sıradan, bezgin bir orta sınıf Amerikalının hatlarını kaybeder ve kayıtsız, gayri şahsi bir tür kötülük saçmaya başlar.

13. Bu bakımdan, Orlando, Florida mahkemesinin 1992 Eylülünde, biyolojik annesine dönmek yerine üvey anne-babasıyla kalmak isteyen on yaşındaki bir oğlan çocuğunun isteklerini kabul eden bir karar almasının görüldüğünden daha radikal sonuçları vardır. Zira bunlar tam da S<sub>1</sub> ile S<sub>2</sub> arasındaki ilişkiyi ilgilendirir-

hiçbir yerinde görünmez. *Blade Runner*'ın, Kartezyen *cogito*'ya yapılan sayısız anıştırmanın da (örneğin Darryl Hannah'nın oynadığı android karakteri ironik bir edayla "düşünüyorum, öyleyse varım" der) tanıklık ettiği örtük felsefi dersi burada yatar: Aslında ben olan her şey, sadece bedenim, gözlerim değil, en mahrem anılarım ve fantazilerim bile bir mamul olduğunda *cogito*'nun, yani özbilincimin yeri nerededir? İşte burada Lacan'ın sözceleme öznesi ile sözcelenenin öznesi arasında yaptığı ayrımla bir kez daha karşılaşırız: Pozitif olarak olduğum her şey, işaret edip "bu benim" diyebileceğim her sözcelenmiş içerik "Ben" değildir – Ben sadece geri kalan boşluğumdur, her içerik karşısındaki boş mesafeyimdir.

Nitekim *Blade Runner* insan ile android arasındaki geleneksel ayrıma çifte bir yenilik getirir. İnsan öyle olduğunu bilmeyen bir androiddir. Ama hepsi bundan ibaret olsaydı, film şu basit, indirgemeci anlayışı iletiyor olurdu: Özgür "insan" failer olarak yaşadığımız özdeneyim, hayatlarımızı düzenleyen nedensel ağ konusundaki cehaletimiz üzerine kurulmuş bir yanılsamadır. Bu nedenle, ilk önermeyi şöyle tamamlamak gerekir: Sözceleme düzeyinde, gerçek bir insan öznesi haline ancak, sözcelenmiş içerik düzeyinde, android olma statümü benimsediğim zaman gelirim. "Ben bir androidim", öznenin en saf sözcelenişidir – tıpkı Althusser'in ideoloji teorisinde "İdeoloji içindeyim" sözcüsünün, ideolojinin kısır döngüsünden kaçmamın tek yolu olduğu gibi (ya da bunun Spinoza'daki versiyonunu hatırlayalım: Hiçbir şeyin zorunluluğun pençesinden kaçamayacağı'nın farkında olmak, gerçekten özgür olmamızı sağlayan tek şeydir). Kısacası, *Blade Runner*'ın örtük tezi şudur: Tam da en mahrem fan-

mektir. Gazetelerin kullandığı tabirle, bir çocuk annesinden boşanabiliyorsa, sonuçta, annesinin (ya da babasının) kim olduğunu da sahip oldukları pozitif özelliklere (gösterdikleri bakım ve özenin niteliği vs.) göre seçebilecektir. Böylece anelik de babalık da, sonuçta, pozitif özelliklerden bağımsız simgesel işlevler olmaktan çıkacaktır: "Ne yaparsan yap, annem/babam olarak kalacaksın ve seni hep seveceğim" mantığı, basit bir özellikler kümesini değil, simgesel bir görevi adlandıran ana-gösteren olarak sahip olduğu mantık yıkılacaktır.

14. Babanın böyle fallik-olmayan Bilgi'ye indirgenmesinin bağıntılı karşılığı, fantazilerdeki, fallusun dolayımı olmadan kendi çocuklarını kendi yaratan canavar olarak anne anlayışıdır şüphesiz: *Kapital*'in 3. cildinde gizemli bir metafor kullanıp sermayeyi kendi çocuklarını kendi başına yaratan anne-özelliği-taşıyan-şey olarak anlatan kişi de Marx'tı.

taziler dahil her türlü pozitif, tözel içeriğin "neyse o" değil, çoktan dışarıdan yerleştirilmiş bir şey olduğunu yaşadıkları sürece androidler katıksız öznelendir. Özne, tam bu anlamda, tanım gereği nostalgiktir, bir kayıp nesnesidir. *Blade Runner*'da, Rachael'in, Deckard ona android olduğunu kanıtladığı zaman nasıl sessizce ağlamaya başladığını hatırlayalım. "İnsanlığı" nı yitirmesi karşısındaki sessiz kederi, bunun hiçbir zaman olmayacağını bildiği halde bir kez daha insan olmaya duyduğu sonsuz özlem; ya da (bunun tersi) Ben'im gerçekten insan mı yoksa sadece bir android mi olduğum konusunda duyduğum, sürekli içimi kemiren şüphe – bunlar tam da beni insan kılan karara bağlanmamış, ara durumlardır.<sup>15</sup>

Burada canalıcı önem taşıyan şey, androidleri karakterize eden bu radikal "merkezsizleşme" ile gösteren öznesinin, büyük Öteki, yani simgesel düzen karşısındaki merkezsizleşmesini birbirine karıştırmamaktır. *Blade Runner*'ı androidlerin öznelleşme süreciyle ilgili bir film olarak okumak mümkündür elbette: En mahrem anıları kafalarına dışarıdan yerleştirildiği, "doğru" olmadığı halde, androidler kendilerini, bu anıları bireysel bir mite, simgesel evrende kendilerine bir yer inşa etmelerini sağlayan bir anlatıya bağlayarak öznelleştirirler. Hem, bizim, "insani" anılarımız da, hepimizin bireysel mitlerimizi oluşturan unsurları büyük Öteki'nin hazinesinden ödünç almamız anlamında, "dışarıdan yerleştirilmiş" değil midir? Kendimiz konuşmadan önce, Öteki'nin söylemi tarafından konuşturulmaz mıyız? Anılarımızın doğruluğuna gelince, Lacan'a göre, doğruluk bir kurgu yapısında değil midir? Bileşenleri uydurulmuş ya da dışarıdan yerleştirilmiş olsa, "aslında bizim" olmasa bile, "bizim" olan, bunları öznelleştirme biçimimizdir, bunları kendi simgesel evrenimizle bütünleştirme biçimimizdir. Bu perspektiften bakıldığında,

15. Kierkegaard da aynı jesti inanç karşısında yapmamış mıydı? Biz sonlu ölümlüler "inandığımıza inanma"ya mahkûmuzdur; gerçekten inandığımızdan hiçbir zaman emin olamayız. Bu sonsuz şüphe konumu, inancımızın sonsuza kadar tehlikeli bir bahis olarak kalmaya mahkûm olduğuna dair bu farkındalık, gerçek Hıristiyan müminler olmamızın tek yoludur: Belirsizlik eşiğinin ötesine geçip akıl almaz bir edayla gerçekten inandıklarını varsayanlar hiç de mümin değil kendini beğenmiş günahkârlardır. Lacan'a göre, zorlantılı (takıntılı) nevrotiği harekete geçiren soru "ölü müyüm sağ mı?" ve bunun dini versiyonu da "gerçekten mümin miyim yoksa sadece inandığıma mı inanıyorum?" iken, burada, görebileceğimiz üzere, soru "(ölü) bir android miyim yoksa (canlı) bir insan mı?"ya dönüşür.

*Blade Runner*'ın verdiği ders, manipülasyonun nihayetinde başarısızlığa mahkûm olduğudur; Tyrell belleğimizi oluşturan her unsuru yapay olarak dışarıdan yerleştirmiş olsa bile, androidlerin bu unsurları mitik bir anlatı halinde nasıl düzenleyeceklerini öngöremez, ki bu da yukarıda sözünü ettiğimiz histerik soruyu doğurur.<sup>16</sup> Gelgelelim Lacan *cogito*'yla bunun tam karşıtını kasteder:  $\S$  olarak "özne", özneleştirme-anlatısallaştırma (yani merkeziz gelenek parçalarından "bireysel mit" in inşa edilmesi) *yoluyla değil, tam da birey, gelenek ağı içindeki dayanağını kaybettiği anda* ortaya çıkar – özne simgesel bellek çerçevesi askıya alındıktan sonra geriye kalan boşlukla örtüşür.

Nitekim *cogito*'nun ortaya çıkması, anlam ile, anlatısal gelenek ufku ile sahip olduğum takdirde her türlü anlatısallaştırmanın, yani simgeselleştirmenin/tarihselleştirmenin ötesinde, Gerçek'te olduğum Şey'e ulaşmamı sağlayan imkânsız bir bilgi arasında aşılmaz bir mesafe yaratarak, öznenin simgesel geleneğe gömülmüşlüğünü tahrip eder. Dolayısıyla tam bir hatırlama, beni  $\S$  olarak, özbilincin öznesi olarak kuran boşluğu doldurmakla aynı kapıya çıkacaktır, kendimi "düşünen o, düşünen şey" olarak görmekle-tanımakla aynı kapıya çıkacaktır.

Androidler ömürlerinin dört yıla sınırlı olduğunu bilirler: "Ölüme-doğru-oluş"larının açıklığını tüketen bu kesinlik, o imkânsız noktaya, "düşünen şey-makine" olarak yapılandırıldıklarını bilme noktasına ulaştıklarını gösterir. Bu nedenle, androidler son kerte de bizlerin, ölümlü insanların imkânsız fantazi-oluşumlarıdır: Şey olarak kendinin bilincinde olan bir varlık, özbilince ulaşmasın bedelini  $\S$  ile, yani tözel dayanağını yitirmekle ödemek zorunda olmayan bir varlık fantazisi. Bu yüzden, bu fantazideki bir çatlak, "yapay zekâ" sorusuna (Bilgisayarlar düşünür mü?) yaklaşmamızı sağlar.

Yapay zekâ hakkındaki tartışmalarda canalcı önem taşıyan şey, her başarılı metaforun yazgısı olan bir tersine çevirmenin gerçekleşmiş olmasıdır: Önce insan düşüncesi bilgisayarla taklit edilmeye, model mümkün olduğunca insani "orijinal"ine yaklaştırılmaya çalışılır, ta ki belli bir noktada işler tersine dönüp şu soru ortaya çıkana

16. Bu tür bir okuma için bkz. Kaja Silverman, "Back to the Future", *Camera Obscura*, 27, 1991, s. 109-32.

kadar: Ya bu "model" çoktan "orijinal" in kendisinin bir modeliyse, ya insan zekâsının kendisi bir bilgisayar gibi işliyorsa, "programlanmış"sa, vs. vs.? (Bilgisayarla yaratılan sanal gerçekliğin iç gıcıklayıcı içerimi de budur: Ya "asıl" gerçekliğimizin kendisinin sanallaştırılması, bir mamul olarak kavranması gerekiyorsa?) Bilgisayar, suret (*semblance*) sorununu, bir suretin söylemi olmayacak söylem sorununu saf biçimiyle gündeme getirir: Bilgisayarın bir anlamda düşünceyi sadece "taklit ettiği" açıktır; ama düşüncenin bütünüyle "taklit edilmesi"nin "gerçek" düşünceden ne farkı vardır? O zaman, "yapay zekâ" hayaletinin aynı anda hem yasaklanan hem de imkânsız olduğu düşünülen bir kendilik olarak ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bir yandan bir makinenin düşünmesinin mümkün olmadığı iddia edilirken, bir yandan da tehlikeli, ahlaki açıdan şaibeli, vs. olduğu gerekçesiyle bu yöndeki araştırmalar yasaklanır.

Bilgisayarın "düşünmeme"sinin nedeni, metaforun tersine çevrilmesindeki mantıkta da geçerlidir; bu tersine çevrilmeye, bilgisayarın insan beyninin modeli olarak kavramak yerine, beynin kendisini "et ve kandan yapılmış bir bilgisayar" olarak kavrarız, bir robotu yapay bir insan olarak tanımlamak yerine, insanın kendisini bir "doğal robot" olarak kavrarız. Bu tersine çevirme cinsellik alanından alınan bir örnekle de gösterilebilir. Mastürbasyon çoğunlukla "hayali bir cinsel edim" olarak, yani bir eşle bedensel temas kurmanın yalnızca hayal edildiği bir edim olarak görülür. Terimleri tersine çevirip, "bilinen anlamda" cinsel edimi, "gerçek" bir eşle yapılan edimi, "(sadece hayal edilmiş değil) gerçek bir eşle yapılan bir tür mastürbasyon" olarak görmek mümkün değil midir? Lacan'ın "cinsel ilişkinin imkânsızlığı" üzerinde ısrar etmesinin nedeni, "gerçek" cinsel edimin tam da böyle olmasıdır: Erkeğin eşi hiçbir zaman varlığının gerçek çekirdeğiyle kadın değil, fantazi nesnesine indirgenmiş olan *a* olarak kadındır (Lacan'ın fallik keyfi, esasen mastürbasyona dayalı bir şey olarak tanımladığını hatırlayalım)!

Lacancı gerçeğin bir tanımını —olası tanımlarından birini— bütün bunları göz önünde bulundurarak yapabiliriz: Gerçek, bu tersine çevirmeye (insan beyninin modeli olarak bilgisayarın, et ve kandan bilgisayar olarak beynin kendisine; hayali cinsel edim olarak mastürbasyonun, gerçek eşle yapılan bir mastürbasyon olarak gerçek cinsel edime çevrilmesine) direnen kalıntıyı adlandırır. Gerçek, bu

tersine çevirmenin nihai olarak başarısızlığa mahkûm olmasını sağlayan X'tir. Bu tersine çevirme metaforun bir tür gerçekleşmesine dayalıdır: Başta sadece bir metafor, asıl gerçekliğin soluk bir taklidi olarak görünen şey (beynin metaforu olarak bilgisayar, vs.), kanlı canlı gerçekliğin taklit ettiği orijinal paradigma haline gelir (beyinler her zaman kusurlu bir biçimde bilgisayarın işleyiş biçimini izlerler). "Gerçeklik" olarak yaşadığımız şey bu tür bir tersine çevirme tarafından kurulur: Lacan'ın deyişiyle, "gerçeklik" her zaman bir fantaziyle çerçevelenir, yani gerçek bir şeyin "gerçeklik" in bir parçası olarak yaşanabilmesi için, fantazi mekânımızın önceden belirlenmiş koordinatlarına uyması (cinsel bir edimin hayali fantazi senaryolarımızın koordinatlarına, bir beynin de bir bilgisayarın işleyişine, vs. uyması) gerekir. Böylece ikinci bir gerçek tanımı önerebiliriz: Metaforlaştırılmaya direnen bir fazla, sert bir çekirdek.

Hatırlarsak, *Alien 3* hakkında yazan eleştirmenler, "yaratık" ın AIDS'in bir metaforu olduğuna işaret eden bir dizi özellik üzerinde durmuşlardı (olay, Ripley'nin bile bir parçası olabilmek için kafasını traş etmesi gereken kapalı bir erkek topluluğu içinde geçer; insanlar "yaratık" ın tehdidi karşısında tamamen savunmasız durumdadırlar, vs.). Lacancı perspektiften buna şu eklenmelidir: "Yaratık" ın, canavarın AIDS'in metaforu olduğu yolundaki bütün bu laflar, AIDS' in kendisinin de yarattığı muazzam etkiyi bir hastalık olarak sahip olduğu ham gerçekliğe, ne kadar korkunç olursa olsun, dolaysız fiziksel etkisine değil, ona yatırılan olağanüstü libidinal enerjiye borçlu olduğunu gözden kaçırmazlar (AIDS karşı konmaz bir şey olarak algılanır, birdenbire, adeta hiçlikten çıkarak, vurur, Tanrı'nın uçkuru muzun gevşekliğine verdiği bir ceza rolüne mükemmelen uyuyor gibidir) – kısacası AIDS, ideolojik fantazi mekânımızda önceden belirlenmiş belli bir yeri işgal eder ve canavar "yaratık" son kertede sadece, AIDS olgusunda en başından beri işbaşında olan bu fantazi boyutunu cisimleştirir.

## V

Söylemek istediğim, çok basit bir şey: Tamam, bilgisayarların yarattığı "sanal gerçeklik" bir surettir, gerçeği imkânsızlaştırır; ama "asıl, sert, dışsal gerçeklik" olarak yaşadığımız şey tam da bu dışlamaya dayalıdır. Sanal gerçekliğin verdiği nihai ders, "asıl" gerçekliğimizin sanallaşmasıdır: Sanal gerçeklik serabı sayesinde, "asıl" gerçekliğin kendisi, kendi kendinin sureti olarak, saf, simgesel bir yapıntı olarak koyutlanır. "Bilgisayarların düşünmemesi", "gerçekliğe" ulaşmamızın bedelinin, *bir şeyin düşünülmemiş kalmasının* zorunlu olması anlamına gelir.

Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için, Fritz Lang'ın *noir* westerni *Rancho Notorious*'a (1950) dönelim, film Hollywood hikâyelerinin genellikle sona erdiği bir yerden başlar: Evlenmeyi bekleyen bir çiftin tutkulu öpüşmesi ile: Daha öpüşmenin dumanı tüterken, zalim haydutlar geline tecavüz edip onu öldürürler ve (Arthur Kennedy'nin oynadığı) ümitsiz güvey, kendini amansız bir intikam almaya adar. Haydutların kim olduğu konusunda elindeki tek ipucu, anlamsız bir imlem parçası olan "*chuck-a-luck*" sözcüğüdür. Uzun bir araştırmadan sonra, sözcüğün sırrını açığa çıkarır: "*Chuck-a-luck*" halk arasında adını telaffuz etmenin bile tehlikeli olduğu esrarlı bir yer, dar bir dağ geçidinin arkasındaki gizli bir vadide bulunan büyük bir çiftliktir; yaşlı bir bar şarkıcısı, eski bir *femme fatale* olan Marlene Dietrich burada, ganimetlerinden belli bir pay almak karşılığında soyguncuları barındırmaktadır. Bu filmin karşı konmaz cazibesi nereden gelir? Westerne özgü bildik olay örgüsünün ardında, bir başka mitik anlatıyı, en saf haliyle olayların çoğunlukla Afrika'da geçtiği macera romanları ve filmlerinde (*King Solomon's Mines*, *She*, *Tarzan*) dile getirilen anlatıyı sahnelemesinden şüphesiz: Bunlarda beyaz adamın daha önce hiç ayak basmadığı karanlık kıtanın kalbine yapılan bir seferin hikâyesi anlatılır (Bu riskli yolculuk sırasında gezginler anlaşılmaz ya da muğlak bir imlem parçasının –şişedeki bir mesajın, yanmış bir kâğıt parçasının, bir delinin belli bir sınırı geçince harika ve/veya korkunç şeyler olduğunu ima eden karmakarışık sözlerinin– tuzağına düşerler). Sefer yol boyunca çeşitli tehlikelerle karşılaşır, savaşçı yerliler tarafından tehdit edilir, ki bu



yerliler aynı zamanda yabancılara, belli bir sınırı (ırmağı, dağ geçidini, uçurumu) geçmemeleri gerektiğini ümitsizce anlatmaya çalışırlar, çünkü onun ardında şimdiye kadar kimsenin geri dönmediği lanetli bir yer vardır: Kudretli bir zenci krallığı (*King Solomon's Mines*), güzel ve esrarlı bir kraliçenin ülkesi (*She*), insanın doğayla tam bir uyum içinde yaşayıp hayvanlarla konuştuğu bir yer (*Tarzan*). Bu tür bir başka mitik ortam da Tibet'tir şüphesiz: Tibet teokrasisi, cennetvari bir bilgelik ve denge dünyasına ilişkin en ünlü imge olan Shangri-La'nın (*Lost Horizon*'da) modeli işlevini görmüştür ki buraya ancak dar bir dağ geçidinden ulaşılabilir; oradan kimsenin geri dönmesine izin verilmez ve kaçabilen kişi başarısının bedelini delirerek öder, o yüzden de bilge keşişlerin yönettiği barış ülkesi hakkında bir şeyler gevelediğinde kimse ona inanmaz.<sup>17</sup> *Rancho Notorious*'daki gizemli "*chuck-a-luck*" aynı yasak yerdir: Filmdeki bütün canalcı hesaplaşmaların, günlük gerçekliği "o kadın"ın hüküm sürdüğü vadiden ayıran sınırı işaret eden dar dağ geçidinde –başka bir deyişle, tam da gerçeklik ile fantazinin "öteki yer"i arasındaki geçiş yerinde– cereyan etmesi hiç de rastlantı değildir.<sup>18</sup>

Burada bütün bu hikâyeler arasındaki biçimsel benzeşiklik canalcı önemdedir: Bütün örneklerde, bir Möbius şeridi yapısı söz ko-

17. Bu ütöpik dünya şüphesiz saldırgan, ataerkil, Batılı medeniyetin karşıtı olarak yapılandırılır: Anaerkil (*She*), siyah egemenliği (*King Solomon's Mines*), doğayla uyumlu temas (*Tarzan*), dengeli bilgelik (*Lost Horizon*) âlemdir bunlar. Ancak bu romanların mesajları görüldüğünden daha ikirciklidir. Bu masal dünyasına giren kahramanlar için, doyurulmuş arzu alanındaki hayat kısa zamanda dayanılmaz bir hal alır ve yozlaşmış medeniyetimize dönmek için can atarlar; saf fantazi evreni, artı-keyfi olmayan bir evrendir, yani arzunun nesne-nedeninin devreye sokulmadığı, dengesi kusursuz bir evrendir.

18. Bu geçidin her zaman, yapaylığına dikkat çekecek biçimde gösterilmesinin nedeni de budur (buranın bir stüdyo olduğu, –aşağıdaki vadide bulunan "adı çıkmış çiftlik" dahil– arka plandaki her şeyin dev bir kumaşa resmedilmiş olduğu hemen algılanır); aynı işlem Hitchcock tarafından *Marnie*'de de (*Hırsız Kız*) kullanılmıştır. Coppola'nın *Kıyamet*'inde de aynı matrise, sınır ötesindeki saf fantazi mekânı matrisine rastlamıyor muyuz? Bu film ayrıca bir tür "dünyanın sonunun ötesine yolculuk" da sahneler; "dünyanın sonu" açıkça Vietnam-Kamboçya sınırında (gerçeklik ile hezeyan arasındaki ayrımın bulanıklaştığı bu genel kargaşa ve çözülme ortamında) yanan köprü ile temsil edilir. Gelgelelim, bu sınırı aşip içine daldığımızda, vahşi şiddet yerini aniden doğal olmayan bir sükunete bırakır; saf fantazi mekânına, Kurtz'un, müstehcen babanın, gerçekliği kuran "normal" simgesel Baba'nın tersinin krallığına gireriz.

nusudur – gerçeklik tarafında fazlaca ilerlersek, kendimizi aniden onun tersinde, saf fantazi alanında buluruz.<sup>19</sup> Bu çağrışım zincirini izleyelim: Shakespeare'den Mozart'a çok sayıda sanatçının gelişiminde de aynı tersine çevirmeyle, ümitsizliğe doğru tedrici gidişin, doruğa ulaştığında birdenbire bir tür göksel mutluluğa dönüşmesiyle karşılaşmıyor muyuz? Ümitsizliğin en dibinde gezen bir dizi tragediyadan (*Hamlet, Kral Lear*, vs.) sonra, Shakespeare'in oyunlarının tınısı beklenmedik biçimde değişir, hayatın, bütün çatışmaları mutlu bir sona ulaştıran iyicil bir Kader'in hükmü altında olduğu peri masallarındaki bir uyum âlemine gireriz (*Kış Masalı, Cymbeline, vesaire*). Mozart *Don Giovanni*'den, cinsel ilişkinin imkânsızlığını, cinsiyetler arasındaki ilişkinin husumetini anlatan bu büyük anıt eserden sonra, erkekle kadın arasındaki uyumlu birlikteliğe adanmış bir ilahi olan *Sihirli Flüt*'ü bestelemiştir (eleştirinin kasideden önce gelmesi paradoksuna dikkat!).

Mutluluğa dönüşün eli kulağmdayken yaklaştığımız ürkütücü, ölümcül ve aynı zamanda da büyüleyici sınır çizgisi, Lacan'ın, Sophokles'in *Antigone*'sinden yola çıkarak, Yunancadaki *ate* sözcüğüyle işaret etmeye çalıştığı şeydir.<sup>20</sup> Bu terimin temel bir muğlaklığı vardır: *ate* hem hiçbir zaman ulaşılamayan, ona dokunmanın ölüm anlamına geldiği ürkütücü bir sınırı, hem de *onun ötesindeki mekânı* adlandırır. Buradaki canalcı nokta sınırın mekân üzerindeki önceliğidir: Belli bir sınır tarafından bölünmüş iki ayrı alan (gerçeklik alanı ve saf fantazi alanı) yoktur elimizde; elimizde olan sadece gerçeklik ve onun sınırıdır, etrafında yapılandığı uçurumdur, boşluktur. Dolayısıyla fantazi mekânı kesinlikle ikincildir, belli bir sınırı "cisimleştirir", daha doğrusu, *imkânsız'ı yasaklanmış'a* çevirir. Sınır belli bir temel imkânsızlığı işaret eder (ötesine geçilemez, ona çok yaklaşırsak ölürüz), oysa sınırın ötesi yasaklanmıştır (oraya kim girerse girsin, geri dönemez, vs.). Böylece korkunun esrarlı bir biçim-

19. Bu mekân, Kant'taki "aşkın *Schein*"ın mekânını andırır. Akıl İdesi, gerçeklik alanına, mümkün deneyim alanına ait olmasa da, alanını bütünleştiren, dolduran simgesel kapanım işlevini görür – gerçekliğin son sınırına kadar ilerlersek, kendimizi aniden "öteki yaka"da, hiçbir gerçekliğin tekabül etmediği İdeler içinde buluruz.

20. Bkz. Jacques Lacan, *Le Seminaire, livre VII: L'ethique de la psychanalyse*, Paris: Editions du Seuil, 1986, XX. bölüm.

de mutluluğa dönmesinin formülünü üretmiş olduk: Onun sayesinde, *imkânsız sınır*, *yasak yere* dönüşür. Başka bir deyişle, bu tersine çevirmenin mantığı, gerçeğin simgesele dönüşmesinin mantığıdır: İmkânsız-gerçek, bir simgesel yasak nesnesine dönüşür. Buradaki paradoks (ve belki tam da yasaklamanın işlevi) şüphesiz şurada yatar: İmkânsız-gerçek, yasaklanmış olarak görülür görülmez, mümkün bir şeye; yani bünyevi imkânsızlığı yüzünden değil sadece ona ulaşmanın önü bir yasağın dışsal engeli tarafından kapatılmış olduğu için ulaşılamayan bir şeye dönüşür. Bütün yasakların temeli olan, enest yasağının mantığı da burada yatar zaten: Enest bünyevi olarak imkânsızdır (bir adam annesiyle "gerçekten" yatsa bile, "bu o değildir", enest nesnesi tanım gereği eksiktir); simgesel yasak da bu açmazı, imkânsızlığı yasağa dönüştürerek çözmeye yönelik bir girişimden başka bir şey değildir – enestin yasaklanmış nesnesi olan *Biri* (anne) vardır ve onun yasaklanması bütün diğer nesnelere ulaşılabilir kılar.<sup>21</sup> Yukarıda bahsettiğimiz macera filmlerindeki sınır ihlalleri de aynı mantığı izler: *ate*'nin ötesindeki yasak yer, yine imkânsızlığın yasağa dönüştürülmesiyle kurulur.

Nitekim (imkânsız) sınırın (yasak) mekâna, *Don Giovanni*'nin *Sihirli Flüt*'e çevrilmesi sayesinde, imkânsız olarak gerçekten kaçmış oluruz: Bir kere fantazi alanına girdikten sonra, bünyevi imkânsızlığın travmasının yerini bir peri güzelliği alır. Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ü, bu operadaki uyumlu bir bütün oluşturan âşik çift imgesi, Lacan'ın, fantazinin son kertede her zaman başarılı bir cinsel ilişki fantazisi olduğu şeklindeki tezini kusursuz bir biçimde örnekler: Tamino ve Pamina çifti ateş ve su çilesinden başarılı bir biçimde geçtikten, yani sınırı aştıktan sonra, simgesel mutluluğa girerler. Bu simgesel mutluluğun mantığı, ideolojik meşrulaştırmanın temel mekanizmalarından birini dile getirmemizi sağlar: Mevcut düzeni, onu bir rüyanın gerçekleşmesi olarak sunarak meşrulaştırırız – *bizim rüya-*

21. *Gerçek* imkânsızlık ve *simgesel* yasağın dışında, psikotik bir ekonomisi olan üçüncü, *imgesel* bir versiyon da vardır: Enest zorunlu ve kaçınılmazdır çünkü her libidinal nesne enestin ürünüdür. Bunun en dikkate değer örneği, insanın sadece anababasıyla değil, her türlü libidinal nesneyle ilişkiye girmesinin enest olduğunu iddia ederek, *her türlü* cinsel ilişkiyi yasaklayan batını Cathar mezhebidir. Enestin bu üç kipi (imkânsızlığı, yasaklanması, zorunluluğu) konusunda bkz. Peter Widmer, "Jenseits des Inzestverbots", *Riss* 2, 4 ve 6, Zürih 1986-87.

mızın değil, Öteki'nin, Ölü Ata'nın rüyası, önceki kuşakların rüyası olarak. Örneğin 1920'lerde ve 1930'larda Sovyetler Birliği'yle kurulan ilişkiyi belirleyen referans buydu: Yoksulluğa ve yapılan hatalara rağmen, bu ülkeyi ziyaret eden sayısız Batılı ziyaretçi bu çok kasvetli Sovyet gerçekliği karşısında büyüleniyorlardı – niçin? Çünkü burası onlara dünyanın her yerinde, geçmişteki ve o anki milyonlarca işçinin rüyasının elle tutulur bir biçimde maddileşmesi olarak görünüyordu. Nitekim Sovyet gerçekliğine yönelik her türlü şüphe, hemen şu suçlamayı yaratıyordu: "Tamam, bizler Sovyetler Birliği'nde sayısız hata yapıyoruz, ama sizler bizim çabalarımızı ironik bir tepeden bakma edasıyla eleştirdiğinizde, şu anda bizlerin gerçekleştirdiği şey için acı çekmiş ve hayatlarını riske atmış milyonların rüyalarıyla alay ediyorsunuz, bu rüyalara ihanet ediyorsunuz!"<sup>22</sup> Buradaki durum Zhuang Zi'nin durumunu andırır; rüyasında bir kelebek olduğunu gören Zhuang Zi, uyandıktan sonra kendisine şu soruyu sorar: Şu anda rüyasında Zhuang Zi olduğunu gören bir kelebek olmadığını nereden biliyordur?<sup>23</sup> Aynı şekilde, devrim-sonrası ideoloji de, şu anda yaşadığımız şeyin atalarımızın rüyalarının gerçekleşmesi olduğunu anlatmaya çalışır; örneğin 1930'ların Sovyetler Birliği'ndeki işçi, rüyasında sosyalist cennette bir işçi olduğunu gören devrim-öncesi bir savaştıdır: Eğer çok şikâyet edersek, rüyasını bozabiliriz. Bugünün ideolojik meşrulaştırılışının etkili olabilmesi için, yolu böyle ölü Öteki üzerinden dolandırmak şarttır.

Bir diğer biçimsel benzeşiklik, bu tersine çevirmenin mantığı konusunda doğru yola girmemizi sağlayabilir: Freud'un en ünlü rüyasında, yani Irma'ya iğne yapılması rüyasında da aynı matrisle karşılaşmıyor muyuz?<sup>24</sup> Bu rüyanın üç safhası, imgesel\* ikili ilişkiye, bu ilişkinin "şiddetlenip" gerçekle karşılaşmayı beyan eden dayanıl-

\* "İmgesel" kavramı için bkz. Sözlük, s. 305.

22. Burada "inandığı farzedilen özne" işleviyle karşı karşıyayız: Mevcut düzen, onun hakkındaki herhangi bir şüphenin, Öteki'nin (SSCB'ye inanan ve bu inanç sayesinde hayatına anlam ve tutarlılık kazandıran yabancı işçinin) naif inancına ihanet edecek olmasıyla meşrulaştırılır. "İnandığı farzedilen özne" kavramı konusunda bkz. Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, İstanbul: Metis 2001, s. 199-201.

23. Bu paradoksun bir başka okuması için bkz. Žižek, *a.g.y.*, s. 61-62.

24. Bkz. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin 1977, II. bölüm.

maz bir antagonizmaya dönüşmesine ve nihayet simgesel düzenin devreye girişiyle yaşanan "yatışma"ya tekabül etmez mi? Freud, rüyanın ilk safhasında "hastasıyla oynamaktadır"<sup>25</sup>, Irma'yla diyalogu "tamamen onu sınırlayan imgesel koşullar içine gömülüdür"<sup>26</sup>; bu ikili, aynavari ilişki zirvesine Irma'nın açık ağzına atılan bir bakışla ulaşır:

Burada dehşet verici bir keşif, hiç görülmeyen etin keşfi söz konusudur, şeylerin temelini, başın, yüzün öbür tarafının, *par excellence* salgi bezlerinin, her şeyin salgılandığı etin keşfi; bu gizemin tam merkezinde, et, ıstırap çektiği için, biçimi başlı başına endişe yaratan bir şey olduğu için biçimden yoksundur. Endişe hayaleti, endişenin saptanışı, *sen busun*'un nihai olarak ortaya çıkışı – *Sen busun, senden çok uzak olan, nihai biçimsizlik olan busun.*<sup>27</sup>

Bu dehşet birdenbire mucizevi biçimde "bir tür ataraksiya"ya dönüşür (Lacan ataraksiyayı tam da, trimetilamin formülünün üretilmesinin de örneklediği gibi, "simgesel işlevin devreye girişi"<sup>28</sup> olarak tanımlar); rüyayı gören kişi (Freud) narsisist perspektifinden vazgeçer vazgeçmez, özne simgesel mutluluk içinde yüzmeye başlar. Jacques-Alain Miller, Lacan'ın II. Seminer'inin bu bölümüne sadece "İmgesel, Gerçek ve Simgesel" altbaşlığını koymakta kesinlikle haklıydı.<sup>29</sup> Burada uzak durulması gereken tuzak, bu simgesel mutluluğu "katı gerçeklik" in karşıtı haline getirmek olacaktır elbette: Lacancı psikanalizin temel tezi, tam aksine, "gerçeklik" dediğimiz şeyin kendisini bu tür bir "mutluluk", yani travmatik bir gerçekliğin bu şekilde dışlanması temelinde kurduğu şeklindedir. Lacan, fantazinin gerçekliğin nihai dayanağı olduğunu söylerken tam da bunu kastediyordu: "Simgesel mutluluğa" ilişkin bir fantazi çerçevesi, gerçeğin uçurumunun görülmesini engellediği zaman, "Gerçeklik" kendini istikrara kavuşturur. Fantazi, "gerçekliği aslında nasılsa öyle" görmemizi önleyen rüya benzeri bir örümcek ağı olmak şöyle dursun, gerçeklik dediğimiz şeyi kurar: En yaygın bedensel "gerçeklik", fantazinin örümcek ağından geçilerek inşa edilir. Başka

25. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 159.

26. A.g.y., s. 154. 27. A.g.y., s. 154-5.

28. A.g.y., s. 168. 29. A.g.y., s. 161.

bir deyişle, "gerçekliğe" ulaşmak için ödediğimiz bedel, bir şeyin, travmanın gerçeğinin, "bastırılmak" zorunda olmasıdır.

Burada, Irma'ya iğne yapılması rüyası ile bir başka ünlü Freud rüyası, babasına görünüp onu "Baba, yanıyorum görmüyor musun?" diye suçlayan ölü oğul rüyası arasındaki koşutluk dikkat çekiyor. Lacan, Irma'ya iğne yapılması rüyasını yorumlarken, Erik Erikson'ın şu yerinde gözlemine dikkat çeker: Irma'nın boğazına baktıktan sonra, gerçeğe bu karşılaşmayı yaşadıkten sonra, *Freud'un uyanması gerekirdi* – tıpkı yanan çocuk rüyasını gören ve bu korkunç hayaletle karşılaştığı zaman uyanan kişi gibi: Rüya gören kişi, bütün o dayanılmaz dehşeti içinde gerçeğe karşılaşıncaya, uyanır, yani "gerçekliğe" kaçır. Bu iki rüya arasındaki koşutluktan radikal bir sonuç çıkarmak gerek: "Gerçeklik" dediğimiz şey, tam da, Freud'un, Irma'nın boğazına o korkunç bakıştan sonra da uyumayı sürdürmesini sağlayan "simgesel mutluluk" modeli üzerine kurulmuştur. Yanan çocuğun suçlamasının travmatik gerçeğinden kaçmak için "gerçekliğe" uyanan o adı bilinmeyen kişi, Irma'nın boğazına baktıktan sonra "fonu değıştiren", yani gerçek'i perdeleyen fantaziye kaçır Freud'la aynı biçimde davranmıştır.

## VI

Bütün bunlardan çıkarak *film noir*'ı nereye yerleştireceğiz? René Magritte'in sanatı bu soruya kesin bir yanıt formüle etmemizi sağlar. "Magritte" adını duyunca, akla gelen ilk şey onun o ünlü *Ceci n'est pas une pipe* resmidir: Altında "Bu bir pipo değildir" yazan bir pipo resmi. Michel Foucault bu resmin içerdiği paradokslardan kalkarak, aynı başlıkla küçük, zekice bir kitap yazmıştır.<sup>30</sup> Yine de, Magritte'in bir başka resmi, yapıtlarının tekinsiz etkisini yaratan asli matrisi daha da iyi saptamamızı sağlayabilir: *La lunette d'approche* (1963), yarı açık bir pencere resmi; pencerenin camından dış gerçekliği görüyoruz (sağında solunda beyaz bulutlar olan mavi bir gökyüzü), doğrudan pencerenin ardındaki gerçekliğe açılan dar açıklıkta ise kesif, siyah bir kitleden başka bir şey görmüyoruz. Pencerenin çerçevesi, şüphesiz, gerçekliği kuran fantazi çerçevesidir, çerçeveler

30. Michel Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, İstanbul: YKY 1995.

arasındaki dar açıklık ise "imkânsız" gerçeğe, kendinde-Şey'e açılır.

Bu resim, Magritte'e özgü paradoksların asli matrisini, (simgeselleştirilmiş, aşkın olarak kurulmuş) gerçeklik ile kendinde-Şey'in, gerçekliğin ortasında açılan ve ona fantazmatik bir karakter veren gerçeğin boşluğu arasındaki Kantçı yarılmayı sahneleyerek gösterir: Bu matristen çıkararak yapılabilecek ilk çeşitleme, resmedilen gerçekliğe "dışsal" olan, tekinsiz bir biçimde onun içine yerleştirilmiş olsa da "sırıtan" acayip, tutarsız unsurdur: *La Bataille de l'Argonne*'da (1959) bir bulutun yanında, onun ağır muadili, ikizi olarak havada süzülen dev kaya; *Tombeau des lutteurs*'de (1960) bütün odayı dolduran gayri tabii büyüklükteki çiçek. Bu acayip, "uygunsuz" unsur tam da, *La lunette d'approche*'da açık penceredeki çatlakta gördüğümüz gerçeğin siyahlığını dolduran fantazi nesnesidir. Ünlü *Ceci n'est pas une pipe*'in daha sonra yapılan bir çeşitlemesi olan *Les Deux Mystères*'de (1966) olduğu gibi, "aynı" nesne çiftlendiğinde, duyulan tekinsizlik hissi daha da güçlenir. Pipo ve altındaki "Ceci n'est pas une pipe" yazısı, bir tahtadaki çizimler olarak tasvir edilir; ama tahtanın solunda bir başka dev piponun hayaleti özgülleştirilmemiş bir mekânda süzülmetedir. Bu resmin başlığı "Pipo pipodur" da olabilirdi, çünkü Hegel'in, totolojinin nihai çelişki olduğu tezinin kusursuz bir örneğidir: Açıkça tanımlanmış bir simgesel gerçeklik içine yerleştirilmiş pipo ile onun tekinsiz, gölgevari ikizi arasındaki örtüşme. Tahtadaki piponun altındaki yazı, iki pipo arasındaki, gerçekliğin parçasını oluşturan pipo ile gerçek olarak, yani bir fantazi hayaleti olarak pipo arasındaki yarılmanın, simgesel düzenin devreye girmesinden kaynaklandığına tanıklık eder. Gerçekliği, kendisi ile gerçeğin gizemli fazlası arasında bölerek her birini öbürünün gerçeksizleşmesi haline getiren şey, simgesel düzenin ortaya çıkışıdır. Lacan'ın gözden kaçırılmaması gereken vurgusu, böyle bir yarılmanın ancak bir arzu ekonomisi içinde ortaya çıkabileceğidir: Bu yarılma, arzunun ulaşılmaz nesnesi-nedeni –havada süzülen pipo– ile onu tüttürebilsek bile hiçbir zaman o olmayan "ampirik" pipo arasındaki mesafeyi adlandırır. Havada süzülen piponun muazzam mevcudiyeti, resmedilen pipoyu "sadece bir resim"e dönüştürür elbette, ama havada süzülen pipo aynı zamanda tahtadaki piponun ehlileştirilmiş simgesel gerçekliğiyle karşılaştırılır ve bu yüzden de hayaletvari, gerçeküstü bir mevcudiyet kazanır. Bunun tam bir eşde-

ğerini, Otto Preminger'in *Laura* (1944) adlı filminde "gerçek" Laura'nın ortaya çıkışında görürüz: Polis detektifi (Dana Andrews) öldüğü iddia edilen Laura'nın portresine bakarken uyuyakalır. Uyandı-ğında portrenin hemen yanında, "gerçek" Laura'nın, sağ salim durmakta olduğunu görür. "Gerçek" Laura'nın bu mevcudiyeti, portrenin salt bir "taklit" olduğunu vurgular; öte yandan, "Gerçek" Laura simgeselleştirilmemiş fantazmatik bir fazla, hayaletvari bir görüntü gibi ortaya çıkar. Portrenin altında, "Bu Laura değildir" yazısı olduğunu hayal ediyor insan.<sup>31</sup>

*Noir* evrenini tanımlayan *noir* budur demek ki: Gerçeklik hissimizi sarsan ve bu yüzden de gerçeklikteki boşluk *olarak* öznenin karşılığı olan, yarı açık penceredeki o çatlak. Frank Capra'nın *It's a Wonderful Life* (1946) filmi burada söylediğimiz her şeyin yoğunlaştırılmış bir ifadesini sunar; taşıdığı şaşmaz *noir* tonları, sık sık yapıldığı üzere, Capra'nın evrenini Roosevelt dönemine özgü popülist hümanizme indirgemeyi zorlaştıran bir filmidir bu. Kahramanımız (James Stewart) kapıldığı büyük ümitsizlik yüzünden intihar etmenin eşiğindeyken, melek Clarence onu durdurup onu olası evrenlerle ilgili Kripkeci bir deneye tabi tutar: Onu Massachusetts'deki küçük kasabasına geri gönderir, ama onu tanınmaz kılar, geçmişi dahil kimliğinin bütün unsurlarından mahrum bırakır, böylece o hiç varolmasaydı işlerin nasıl yürüyeceğini görebilecektir. Kahramanımız bu şekilde iyimserliğini tekrar kazanır, çünkü o olmasaydı ortaya çıkabilecek feci sonuçları apaçık görmüştür: Kardeşi uzun süre önce boğulmuştur (kahramanımız orada olmadığı için onu kurtaramamıştır), iyi yürekli eczacı hapisanede çürümektedir (kahramanımız orada olmadığı için onun reçete hazırlarken farkında olmadan ilaca zehir

31. Sergio Leone'nin *Once Upon a Time in the West* (1984) filminin başında da benzer bir gerçek etkisiyle karşılaşınız: Bir telefon durmadan çalmaktadır; en sonunda, bir el ahizeyi kavradığında, telefon çalmaya devam eder – ilk ses "gerçeklik"e aittir, oysa ahize kavrandıktan sonra bile devam eden çalma sesi, gerçeğin özgülleştirilmemiş boşluğundan gelir. Bu sahnede, rüya görme faaliyetini tetikleyen dışsal uyarımın (ses, organik ihtiyaç vs.) özellikle yapılmış bir taklidiyle karşı karşıyayızdır: İnsan uykuyu uzatmak için bu unsuru içeren bir rüya uydurur, ama rüyada karşılaşılan içerik o kadar travmatiktir ki en sonunda gerçekliğe kaçır ve uyanır. Biz uyurken telefonun çalması bu tür bir uyarımın kusursuz bir örneğidir; gerçeklikteki kaynağı sustuktan sonra bile çalmaya devam etmesi, Lacan'ın gerçeğin *ısrarı* dediği şeyi örnekler.



katmasını önleyememiştir), karısı yalnız, ümitsiz bir kızkurusudur ve en önemlisi, işçi sınıfı ailelerine kredi vererek, bütün kasabayı kontrol etmek isteyen acımasız kapitaliste karşı yöre halkının son sığınağı işlevini gören, babasının küçük kredi kuruluşu iflas etmiştir (kahramanımız orada olmadığı için babasının işini devralamamıştır ve dayanışmanın hüküm sürdüğü ve bütün yoksul ailelerin kendilerine ait mütevazı birer evleri olduğu bir kasabanın yerine, kahramanımız kendisini, kaba ayaşlar ve gürültülü gece kulüpleriyle dolu, tamamen kasabadaki kalanturun kontrol ettiği, patlamanın eşiğinde, vahşi, küçük bir Amerikan kentinde bulur). Hemen göze çarpan şey, kahramanımızın kendi yokluğunda işlerin nasıl yürüyeceğine tanıklık ederken karşılaştığı Amerika'nın gerçek Amerika olduğudur, yani çağdaş acımasız toplumsal gerçekliğin özelliklerini taşımaktadır (topluluk dayanışmasının çözülmesi, gece hayatının şişinmeceli kaballığı, vs.). Böylece rüya-gerçeklik ilişkisi tersine çevrilmiştir: Kahramanımızın, tabii tutulduğu zihinsel deneyde, bir kâbus olarak yaşadığı şey, gerçek hayattır; başka bir deyişle, filmdeki rüyada gerçekle karşılaşırız ve kahramanımız, tam da bu travmatik gerçekten kaçabilmek için, o ideolojik fantazi –büyük sermayenin amansız baskısına hâlâ direnebilen masal topluluğu fantazisi– tarafından yapılandırılmış olan öyküiçi (*diegetic*) gerçekliğe sığınır. Lacan travmatik gerçekle rüyalarda karşılaşılır derken işte bunu kasteder; ideolojik gerçeklik deneyimimizi işte böyle yapılandırır.

Ne var ki biz aslen bu zihinsel deneyin Kartezyen boyutuyla ilgileniyoruz. Yani Stewart kasabasına bir yabancı olarak geri gönderildiğinde, melek Clarence'ın işaret ettiği gibi, bütün simgesel kimliğinden sıyrılmış, saf bir *cogito*'ya indirgenmiştir. Ailesi yoktur, kişisel tarihi yoktur, dudaklarındaki küçük yara bile kaybolmuştur: Geri kalan tek kesinlik çekirdeği, iki farklı simgesel evrende "aynı" kalan gerçek çekirdeği, *cogito*'sudur, özbilincin her türlü içerikten yoksun saf biçimidir. *Cogito*, tam da Ben'in geleneğin simgesel ağı içindeki dayanağını kaybettiği ve hiç mi hiç metaforik olmayan bir anlamda, varılmaktan çıktığı noktaya karşılık gelir. Bu saf *cogito*, fantazi bakışına tekabül eder: orda, kendimi var olmayan bir bakışa indirgenmiş bulurum, yani bütün fiili yüklemelerimi kaybettikten sonra, paradoksal bir biçimde içinde benim olmadığım dünyayı gözleme yetkisi olan bir bakıştan başka bir şey değilimdir (sözgelimi,

fiili varoluşumdan önce rahme düşüşümü gözlemleyen bir bakışa indirgendiğim ebeveynimin çiftleşmesi fantazisi gibi ya da kendi cenazeme tanıklık etme fantazisi gibi). Tam da bu anlamda, fantazinin, en temel boyutunda, varlık pahasına düşüncenin seçimini içerdiği söylenebilir: Fantazide kendimi, benim namevcudiyetim, yokluğum esnasında olayların akışı üzerine tefekküre dalan uçucu bir düşünce noktasına indirgenmiş bulurum. Kısacası, kendimi bir *noir* öznesine indirgenmiş bulurum.

*Film noir* ile mantık ve çıkarıma dayalı klasik detektif kurguları arasındaki karşıtlık, çoğunlukla, varlık karşısında düşünce (ya da genellikle dile getirildiği biçimiyle, eylem karşısında tefekkür) ekseninde tasarlanır: Mantık ve çıkarıma dayalı anlatı, bağlantısız mesafesini koruyan, sadece "gri hücreleri" cisimleştirmek üzere orada bulunan, yani varlığı olaya katılmayan detektifin zihinsel alıştırmaları üzerinde odaklanır; oysa *film noir*'da detektifin kendisi de, hayatını riske atma pahasına, olaylara dahil olur. Gelgelelim, bizim analizimiz son tahlilde bunun tam tersine işaret etmektedir: Klasik detektif kurguları düşünce pahasına varlığı seçmeye dayalıyken, *film noir* düşüncenin seçilmesini içerir. Yani mantık ve çıkarıma dayalı anlatıdan *noir* anlatısına geçmenin temelinde yatan libidinal matris, *arzu*'dan *dürtü*'ye geçmenin matrisidir.<sup>32</sup> Lacan'ın 1958-59'daki seminerinin başlığı "Arzu ve Yorumu" totolojik bir şey olarak görülmelidir: Bu seminerin göstermeyi amaçladığı şey, arzunun kendi kendinin yorumu *olduğu*, bir arzunun yorumunun her zaman zaten yorum arzusu olduğudur – *arzu*, bizi, önceki zincirin anlamını sabitleyecek nihai gösterene ulaşma umuduyla sonsuza kadar bir gösterenden öbürüne ilerlemeye zorlayan güçtür. Arzunun tersine, *dürtü* "ileriye" değil, "geriye yönelik"tir, sabit bir cazibe noktasının etrafında, onun büyüleme gücüyle başka bir şey yapamaz hale gelerek sonsuza kadar dönmeye mahkûmdur. Kısacası, arzu-dürtü karşıtlığı, semptom-fantazi karşıtlığına tekabül eder: Semptomlar yorumlan-

32. Bu nokta City University of New York'ta sunulan bir bildiriye Joan Copjec tarafından dile getirilmiştir; bu bildirinin uzun bir versiyonu şu kitapta bulunabilir: *Shades of Noir*, Joan Copjec (der.), Verso 1993, s. 167-97.

ması gereken şifreli mesajlardır, fantazilere ise bakılması gerekir, yoruma direnirler. Tam da bu anlamda semptom varlığı seçmeye dayalıdır, savunduğu tez "Varım, öyleyse o düşünüyor"dur; yani "bastırılmış", bilinçdışı düşüncemin, varlığı seçerek feragat ettiğim düşüncenin dile getirildiği merkezsiz yerdir; fantazi ise, tersine "Düşünüyorum, öyleyse o var" tezini savunur: Fantazide, bütün budalalığı içinde *jouissance*'in\* varlığını sezen bir saf düşünceye indirgenirim.

Mantığa ve çıkarıma dayalı klasik anlatı, arzunun en saf halini sahneler: Semptomatik "ipuçları"nı yorumlama ve böylece suçun "birincil sahne"sini yeniden inşa etme çabası. *Noir* anlatısı, tam tersine, kahramanı, fantazi sahnelerinin art arda gelişi tarafından güçsüz bir biçimde bu sahnelere bakakalan bir bakışa sabitlenmiş pasif bir gözlemciye indirger: Kahraman "aktif" görüldüğünde bile, aynı zamanda, içine düştüğü neredeyse deniz altında geçiyormuşçasına tuhaf olaylar dizisine inanmaz gözlerle bakan alakasız bir gözlemci konumunu da işgal eder.

\* "*Jouissance*" kavramı için bkz. Sözlük, s. 306.

# Şövalye Aşkına ya da Şey Olarak Kadın

CINSEL ilişkinin çoğunlukla bir ofisin karanlık bir köşesinde "şipşak" yapılıveren bir şey olduğu bu müsamaha çağında şövalye aşkından (*l'amour courtois*) bahsetmek de nereden çıktı? Şövalye aşkının modası geçmiş, modernlik tarafından çoktan gerilerde bırakılmış bir şey olduğu izlenimi, şövalye aşkının mantığının iki cinsin birbirleriyle ilişki kurdukları parametreleri hâlâ tanımladığını gözden kaçırmamıza yol açan bir tuzaktır. Gelgelelim, bu iddia hiçbir surette, şövalye aşkının bize asli matrisi sunduğu, bizim de daha sonra ondan daha karmaşık çeşitlemeler yarattığımız evrimsel bir modeli içermez. Bizim tezimiz, daha ziyade, tarihin geriye dönüşlü olarak okunması gerektiğidir: Marx'ın tabiriyle, insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarını verir. Şövalye aşkının libidinal ekonomisini, ancak geçen yüzyılın sonlarına doğru mazoşizmin, mazoşist çiftin ortaya çıkması sayesinde kavrayabiliyoruz.

## Şövalye Aşkının Mazoşist Sahnesi

Şövalye aşkı konusunda kaçınılması gereken ilk tuzak, Leydi'yi yüce nesne olarak gören yanlış anlayıştır: Kural olarak, burada tinselleşme sürecinden, ham duyumsal şehvetten yüceltilmiş tinsel özleme geçişten dem vurulur. Yani Leydi, Dante'nin Beatrice'i gibi, daha yüce dini vecit alanına giden yolda bir tür tinsel kılavuz olarak algılanır. Bu anlayışın tersine, Lacan bu tür bir tinselleşmeyi yalanlayan bir dizi özelliği vurgular: Tamam, Leydi şövalye aşkında somut özelliklerini kaybeder ve ona soyut bir İdeal olarak hitap edilir, öyle ki "yazarlar bütün şairlerin aynı kişiye hitap ediyormuş gibi göründüklerini belirtmişlerdir... Bu şiirsel alanda kadını nesne her türlü gerçek içerikten yoksundur."<sup>1</sup> Gelgelelim, Leydi'nin bu soyut karakteri-

nin tinsel arınmayla ilgisi yoktur: Daha ziyade, soğuk, mesafeli, insandıışı bir eşe ait bir soyutlamayı işaret eder – Leydi hiçbir surette sıcak, müşfik, anlayışlı bir yoldaş-mahluk (*fellow-creature*) değildir:

Sanata özgü bir yüceltim biçimi sayesinde, şiirsel yaratım sadece korkunç diye tanımlayabileceğim bir nesne, insandıışı bir eş koyutlamaktan ibarettir.

Leydi hiçbir zaman gerçek, somut erdemlerinden herhangi biriyle, bilgeliğiyle, basiretiyle ya da hatta gücüyle nitelenmez. Eğer bilge diye tanımlanıyorsa, bu yalnızca maddesiz bir bilgeliği çişimleştirdiği için ya da bilgeliğin işlevlerini uygulamaktan çok temsil ettiği içindir. Tam tersine, uşağının geçmesini talep ettiği sınavlarda mümkün olduğunca keyfi davranır.<sup>2</sup>

Nitekim şövalyenin Leydi ile ilişkisi; tebanın, vasalın, onu anlamsız, çirkin, imkânsız, keyfi, kapris ürünü çilelere maruz bırakan feodal Efendisi-Egemeni ile ilişkisidir. Lacan, tam da bu çilelerin tinsel-olmayan mahiyetlerini vurgulamak için, uşağından düpedüz kışını yalamasını talep eden Leydi hakkındaki bir şiiri alıntılar: Şiir, şairin aşağıda kendisini bekleyen kötü kokular hakkındaki (Ortaçağ'da kişisel hijyenin acıklı bir durumda olduğu bilinir), o görevini yerine getirirken Leydi'nin onun kafasına işemesinin an meselesi olduğu hakkındaki şikâyetlerinden ibarettir... Yani Leydi herhangi bir türden saf tinsellikten olabildiğince uzaktır: Bizim ihtiyaçlarımız ve arzularımızla hiçbir ortak ölçütü olmayan radikal bir Ötekilik anlamında insandıışı bir eş işlevini görür; bu haliyle, aynı zamanda bir tür otomat, rasgele anlamsız taleplerde bulunan bir makinedir de.

Leydi'ye o tekinsiz, canavarca karakteri veren şey, mutlak, esrarlı Ötekilik ile saf makinenin bu şekilde örtüşmesidir – Leydi "yoldaş-mahlukumuz" olmayan Öteki'dir; yani kendisiyle herhangi bir empati ilişkisi kurmanın mümkün olmadığı biridir. Lacan bu travmatik Ötekiliği adlandırmak için Freud'un *das Ding*, yani Şey terimini kullanır – "her zaman yerine dönen" Gerçek,<sup>3</sup> simgeselleştirilmeye direnen sert çekirdektir Şey. Dolayısıyla Leydi'nin idealleşti-

1. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londra: Routledge 1992, s. 149.

2. A.g.y., s. 150; çeviri değiştirildi.

3. Lacan'ın Gerçek'i her zaman yerine dönen şey olarak tanımlaması, "Einstein-öncesi" bir anlayış değil midir? Bu yüzden de mekânın gözlemcinin bakış açısına göre görelileşmesi tarafından –yani, mutlak mekân ve zaman anlayışının iptal edilmesi tarafından– geçersizleştirilmiyor mudur? Bu noktayı "İdeoloji Hayaleti" adlı yazımda (s. 45) daha detaylı ele almıştım.

rilmesi, tinsel, göksel bir İdeal düzeyine çıkarılması, kesinlikle ikincil bir olgu olarak görülmelidir: Bu, Leydi'nin travmatik boyutunu görünmez kılma işlevini gören narsisistik bir yansımadır. Lacan tam da bu sınırlı anlamda, "şövalye aşkı ideolojisinde ısrarla aranıp bulunan idealleştirici yüceltme unsurunun, kesinlikle tanıtlanmış bir şey" olduğunu kabul eder, "bu unsur temelde narsisist karakterdedir".<sup>4</sup> Her türlü gerçek tözden yoksun olan Leydi, öznenin kendi narsisistik idealini yansıttığı bir ayna işlevini görür. Başka bir deyişle, "Bir Sanatçının Stüdyosunda" adlı sonesinde Dante Gabriel Rossetti'nin, Leydi'si konumundaki Elizabeth Siddal'la ilişkisinden bahseden Christina Rossetti'nin sözleriyle, Leydi "olduğu gibi değil, onun (erkeğin) rüyalarını doldurduğu şekilde" görünür.<sup>5</sup> Gelgelelim, Lacan'a göre canalcı vurgu başka yerdedir:

Ayna ara sıra narsisizm mekanizmasını ve özellikle de daha sonra karşılaşıcağımız yıkıcılık ya da saldırganlık boyutunu ima ediyor olabilir. Ama bir rol daha oynar, sınır rolünü. Aşılamayan şeydir ayna. Ve iştirak ettiği tek düzenleme, nesnenin ulaşılmazlığının örgütlenmesidir.<sup>6</sup>

Yani şövalye aşkında Leydi'nin gerçek kadınlarla hiçbir alakası olmadığı, erkeğin, kanlı canlı kadının öldürülmesini içeren narsisistik yansımasına karşılık geldiği gibi klişe yorumları benimsemeden önce, şu soruya cevap vermemiz gerekir: O boş yüzey, olası yansımalara yer açan o soğuk, nötr perde nereden geliyor? Yani eğer erkekler aynaya kendi narsisistik ideallerini yansıtacaklarsa, dilsiz ayna-yüzeyin çoktan orada olması gerekir. Bu yüzey, bir nevi gerçeklikteki "kara delik" olarak, Ötesine ulaşmanın imkânsız olduğu bir sınır olarak işlev görür.

4. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 151.

5. Dolayısıyla, şövalye aşkındaki Leydi'yi, bu koşulsuz Kadın İdeali'ni, kadınla özdeşleştirmek feci bir hata olacaktır çünkü o fallik keyfe tabi değildir: Sinsel ilişki kurmanın mümkün görüldüğü günlük, "ehlileşmiş" kadın ile "insandıışı eş" olarak Leydi arasındaki karşıtlığın, fallik gösterene tabi kadın ile Öteki keyfin taşıyıcısı olarak kadın arasındaki karşıtlıkla hiçbir ilgisi yoktur. Leydi, erkeğin narsisistik idealinin yansımasıdır, erkeğin sahnelediği tiyatrodaki kadının *dominatrix* rolünü oynamayı kabul ettiği mazoşist anlaşmanın sonucu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, mesela Rossetti'nin *Beata Beatrix*'i, Öteki keyfin cisimleşmesi olarak algılanmalıdır: Wagner'in *Tristan*'ında İsolde'nin aşktan ölmesinde olduğu gibi, burada da erkeğin fantazisi vardır karşımızda.

6. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 151.

Şövalye aşkının bir başka canalcı özelliği, tamamiyle bir nezaket ve adap meselesi olmasıdır; bütün toplumsal kurallara karşı bağımsızlığı olan, bütün sınırları çiğneyip geçen ilksel bir tutkuyla alakası yoktur. Burada, katı bir kurgusal formülle, bir erkeğin, sevgilisi o ulaşılmaz Leydi imiş gibi yaptığı toplumsal bir "sanki" oyunuyla karşı karşıyayızdır. Şövalye aşkı ile ilk bakışta onunla hiçbir alakası yokmuş gibi bir görünen bir olgu, yani ilk kez geçtiğimiz yüzyılın ortalarında Sacher-Masoch'un edebi eserleri ve hayat pratiğinde dile getirilmiş özgül bir sapkınlık biçimi olarak mazoşizm arasında bir bağ kurmamızı sağlayan özellik de budur. Gilles Deleuze, mazoşizm hakkındaki ünlü çalışmasında,<sup>7</sup> mazoşizmin, sadizmin simetrik tersinden ibaretmiş gibi kavranmaması gerektiğini gösterir. Sadist ve kurbanı hiçbir zaman birbirini tamamlayan bir "sodomazoşist" çift oluşturmazlar. Deleuze'ün sadizm ile mazoşizm arasındaki asimetriyi kanıtlamak için başvurduğu özellikler arasında en önemlisi, olumsuzlama kiplerinin karşıtlığıdır. Sadizmde doğrudan olumsuzlama, şiddetli yıkım ve işkenceyle karşılaşırız, oysa mazoşizmde olumsuzlama bir tekzip biçimini, yani bir -gibi-yapma biçimini, gerçekliği askıya alan bir "sanki" biçimini alır.

Kurum-sözleşme karşıtlığı da büyük ölçüde bu ilk karşıtlığa bağlıdır. Sadizm kurum mantığını, kurbanına eziyet eden ve kurbanın çaresiz direnişinden zevk alan kurumsal güç mantığını izler. Daha doğrusu, sadizm, "kamusal" Yasa'yı mecburen, kendi gölgesi olarak kurarak ikiye katlayan ve ona eşlik eden müstehcen, süperegoya ait alt-yüzde iş başındadır. Mazoşizm ise, tersine, kurbanın ölçütlerine uydurulur: Efendi'ye (kadına) bir sözleşme öneren, ona kendisini (sözleşme koşullarına göre) canı nasıl isterse öyle aşağılama yetkisini veren ve Sacher-Masoch'un deyimiyle, kendisini "egemen leydi'nin kaprislerine göre" davranmaya adayan kişi kurbandır (mazoşist ilişkideki uşaktır). Dolayısıyla senaryoyu yazan –yani aslında ipleri çeken ve kadının (*dominatrix*) faaliyetini belirleyen–, uşaktır: Kendi köleliğini kendisi sahneye koyar.<sup>8</sup> Bir başka ayırıcı özellik

7. Gilles Deleuze, "Coldness and Cruelty", *Masochism* içinde, New York: Zone Press 1991.

8. Bu nedenle lezbiyen sadomazoşizmi, kadınlar arasındaki müşfik ilişkileri, saldırgan-fallik erkek duhulünden daha yukarıya yerleştiren bildik "yumuşak" lez-

ise, mazoşizmin, sadizmin tersine, bünyesi gereği teatral olmasıdır: Şiddet çoğunlukla yapmacıktır ve "gerçek" olduğunda bile bir sahnenin bir bileşeni, teatral bir gösterinin bir parçası olarak işlev görür. Üstelik şiddet hiçbir zaman son sınırına taşınmaz; her zaman ke-sintiye uğratılmış bir hareketin sonsuz tekrarı olarak askıda kalır.

Mazoşist tavrın temel paradoksunu anlamamızı sağlayan şey, tam da bu tekzip mantığıdır. Yani tipik mazoşist sahne nasıl görünür? Erkek-uşak soğuk, işadamıvari bir edayla kadın-efendiyle yapılan sözleşmenin koşullarını belirler: Kadının ona yapması gerekenleri, sonsuza kadar hangi sahnenin provasının yapılacağını, kadının hangi elbiseyi giyeceğini, gerçek, fiziksel işkence yönünde nereye kadar gideceğini (onu ne kadar şiddetle kırbaçlayacağını, onu tam olarak nasıl zincirleyeceğini, yüksek topuklu ayakabılarıyla tam neresine basacağını, vs.) belirler. En sonunda mazoşizm oyununun kendisine geçtiklerinde, mazoşist, bir tür düşünümsel mesafeyi hep korur; aslında hiçbir zaman duygularının dizginini bırakmaz ya da kendini bütünüyle oyuna terk etmez; oyunun ortasında birdenbire bir sahne direktörü pozunu benimseyip kesin talimatlar verebilir (şu noktaya daha fazla baskı yap, şu hareketi bir daha yap...), *hem de bunu yaparken "yanılsamayı hiçbir surette ortadan kaldırmaksızın"*. Oyun bittikten sonra, mazoşist yine saygın bir burjuva tavrını takınıp Ege-men Leydi ile heyecansız, işadamını andıran bir edayla konuşmaya başlar: "Yardıminız için teşekkürler. Haftaya aynı gün, aynı saate ne dersiniz?" vs. Burada canalıcı önemi olan şey, mazoşistin en mahrem tutkusunun bütünüyle benliğin dışına çıkarılmasıdır: En mahrem arzular sözleşme ve soğukkanlı müzakere nesnelere haline gelir. Dolayısıyla mazoşistik tiyatronun bütünüyle "psikolojik-olmayan" bir doğası vardır: Toplumsal gerçekliği askıya alan gerçeküstü, tutkulu mazoşist oyun, yine de bu günlük gerçekliğe kolayca uyar.<sup>9</sup>

biyenlikten çok daha yıkıcıdır: Lezbiyen sadomazoşizminin içeriği "saldırgan" fal-lık heteroseksüelliği taklit etmesine rağmen, tam da sözleşme formunun kendisi bu içeriği dönüştürür.

9. Buradaki mantık *İkiz Tepeler*'in "psikolojik-olmayan" evrenindeki mantığın aynıdır; bu filmde genelde iki tip insanla karşılaşırız: (pembe dizi klişelerine dayalı) "normal", sıradan insanlar ve "çılgın" egzantrikler (kütük taşıyan kadın, vs.); *İkiz Tepeler* evreninin tekinsizliği, bu iki grup arasındaki ilişkinin "normal" iletişimin kurallarını izlemesinden gelir: "Normal" insanlar, egzantriklerin tuhaf davra-



Bu nedenle, mazoşizm olgusu, Lacan'ın ısrarla, tekrar tekrar psikanalizin psikoloji olmadığını söylerken neyi kastettiğini en saf haliyle örnekler. Mazoşizm bizi, "kurgular" düzeni *olarak* simgesel düzen paradoksuyla karşı karşıya bırakır: Taktığımız maskede, oynadığımız oyunda, itaat ve takip ettiğimiz "kurgu"da, maskenin ardında gizlenen şeyde olduğundan daha fazla hakikat vardır. Mazoşistin varlığının çekirdeği, tam da karşısında mesafesini sürekli muhafaza ettiği sahnelenen oyunda dışsallaştırılır. Ve tam da mazoşist histerikleştiğinde –özne, Ötekisinin keyfinin nesnesi-aracı rolünü oynamayı reddettiğinde, Öteki'nin gözünde *objet a*'ya indirgenme ihtimali karşısında dehşete kapıldığında– şiddetin Gerçeği patlak verir; bu çıkmazdan kurtulmak için *passage à l'acte*'a (harekete geçişe), ötekine yönelik "irrasyonel" şiddete başvurur. P. D. James'in *A Taste for Death* romanının sonlarına doğru, katil suçu hangi koşullar altında işlediğini anlatır ve kararsızlığına son verip onu bu eyleme (cinayete) iten şeyin, kurbanın (Sir Paul Berowne'un) tavrı olduğunu bildirir:

"Ölmek istiyordu, Allahın cezası, ölmeyi istiyordu! Neredeyse bunu kendi istedi. Beni durdurmaya çalışabilirdi, yalvarabilir, bağırıp çağırabilir, kavgaya çıkarabilirdi. 'Hayır, lütfen yapma. Lütfen!' diye merhamet dilenebilirdi. Ondan tek istediğim buydu. Sadece bir kelime... Bana öyle aşağılırcasına baktı ki... Biliyordu, şüphesiz biliyordu. Ben de yapmazdım; benimle, insandan geçtim, yarı insanmışım gibi bile konuşsaydı yapmazdım."<sup>10</sup>

"Şaşırılmış gibi bile görünmüyordu. Korkmuş olması gerekirdi. Bunun olmasını önlemesi gerekirdi... Bana sanki 'Demek sensin. Bunu senin yapacak olman ne tuhaf,' der gibi baktı. Sanki hiç seçme şansım yoktu. Sadece bir araçtım. Düşünme yeteneğim yoktu. Ama seçme şansım vardı, onun da vardı. Tanrım, beni durdurabilirdi. Niye durdurmadı?"<sup>11</sup>

Sir Paul Berowne ölümünden birkaç gün önce, simgesel ölüme benzeyen bir "iç çökme" yaşamıştır: Bakanlıktan istifa etmiş ve bütün temel "insani bağlar"ını koparmıştır, böylece her türlü öznelarası empati ilişkisini önleyen "dışkısal" bir aziz konumunu, *objet pe-*

nışlarına hiç şaşırılmaz ya da kızmazlar; onları günlük rutinlerinin parçası olarak kabul ederler.

10. P. D. James, *A Taste for Death*, Londra ve Boston, MA: Faber & Faber 1986, s. 439.

11. A.g.y., s. 440.

*tit a* konumunu üstlenmiştir. Katilin dayanılmaz bulduğu da bu tavır olmuştur: Kurbanına *S* olarak, yarılmış bir özne olarak yaklaşmıştır – yani onu öldürmek istemiş, ama aynı zamanda da kurbandan bir korku işareti, direniş işareti gelmesini beklemiştir; katilin bu eylemi yapmasını önleyecek bir işaret. Gelgelelim, kurban katili özneleşti-recek, onu (bölünmüş) bir özne olarak tanıyacak bu tür bir işaret vermemiştir. Sir Paul'un direnmeme tavrı, kayıtsız tahrik tavrı, katili nesneleştirmiş, onu Öteki'nin iradesinin bir aracı derekesine indirmiş, özetle ona başka seçim şansı bırakmamıştır. Kısacası, katili cinayeti işlemeye zorlayan şey, onun kurbanı öldürme arzusunun, kurbanın ölüm dürtüsüyle çakıştığını görmesi olmuştur.

Bu örtüşme, histerik bir erkek "sadist" in bir kadını niye dövdüğünü anlatış tarzını hatırlatır: "Bana bunu neden yaptırıyor? Gerçekten onu incitmemi istiyor, beni kendisini dövmeye zorlayıp bunun keyfini çıkarıyor – *ben de ağzını burnunu dağıtıp ona beni tahrik etmenin ne demek olduğunu gösteriyorum!*" Burada, şiddet ediminin kurban üzerindeki (yanlış) algılanan etkisinin, bu edimi geri dönüşlü olarak meşrulaştırdığı bir tür döngüyle karşılaşırız: Bir kadını dövmeye başlıyorum ve tam ona bütünüyle hâkim olduğumu zannettiğim anda aslında –dayağı o istediği ve beni onu dövmeye tahrik ettiği için– onun kölesi olduğumu fark edince gerçekten deliye dönüyor ve onu dövüyorum...<sup>12</sup>

12. Bunun tersi oluşumun –ötekini histerikleştiren *objet a* olarak bakışın– benzersiz bir örneği, tam da başarısızlığı sayesinde ilginçleşen bir film olan Robert Montgomery'nin *Göldeki Kadın*'dir. Sürekli öznel bir kameranın kullanılması yoluyla sınırlı tutulduğumuz sert detektifin bakış açısı, biz seyircilerde, olayları kameranın sadece başlangıç veya sonuç bölümlerinde (filmdeki tek "nesnel çekimler" de) gösterdiği ya da ayna karşısına geçtiği zaman gördüğümüz kişinin gözlerinden izlediğimiz izlenimini hiçbir şekilde uyandırmaz. Kamera o hantal, yavaş edasıyla dolaşırken, daha çok bu bakış açısının, Romero'nun *Yaşayan Ölülerin Gecesi*'ndeki bir yaşayan ölüye ait olduğu hissine kapılırız. (Bir film noir için çok sıradışı bir biçimde Noel koro şarkılarının kullanılması da aynı çağrışımı güçlendirir.) Daha doğrusu, sanki kamera Marlowe'un hemen yanına ya da hemen arkasına yerleştirilmiş de bir şekilde arkasına bakıyor, onun gölgesinin, "ölü olmayan" yüce ikizinin sanal bakışını taklit ediyor gibidir. Marlowe'un yanında görülen bir ikiz yoktur, çünkü bu ikiz, yani Marlowe'da "Marlowe'dan fazla olan" şey, aynasal görüntüsü olmayan Lacancı *objet petit a* olarak bakışın kendisidir. (Hikâye

### Soylu "Sapkınlık Cini"

Daha yakından incelediğimizde, şövalye aşkında Leydi-Nesnenin ulaşılmazlığını nasıl kavramsallaştırmamız gerekir? Kaçınılması gereken başlıca hata, bu ulaşılmazlığı, yasak meyveye tam da yasak olduğu için tamah ettiğimizi savunan basit arzu-yasak diyalektiğine indirgemektir; Freud'un klasik formülasyonunu aktaralım:

Tatmin edilmeleri kolaylaştığı anda erotik ihtiyaçların psişik değeri azalır. Libidoyu yükseltmek için bir engel gerekir; tatminin önündeki doğal dirençlerin yeterli olmadığı yerde de insanlar her zaman aşkın keyfini çıkarabilmek için kendi önlerine geleneksel engelleri çıkartmışlardır.<sup>13</sup>

Bu perspektifte, şövalye aşkı, bir nesnenin değerini, ona ulaşılmasın diye önüne geleneksel engeller çıkararak artırmaya yönelik en radikal strateji gibi görünür. Lacan *Encore* seminerinde, şövalye aşkı paradoksunun en özlü formülasyonunu sunarken, görünüşte buna benzese de temelden farklı bir şey söyler: "Cinsel ilişki yokluğunu ikame etmenin çok incelikli bir yolu, onun önündeki engeli koyan bizmişiz gibi yapmaktır."<sup>14</sup> Demek ki mesele, sadece nesnenin değerini artırmak için fazladan geleneksel engeller koymamız meselesi değildir: *Nesneye ulaşmamızı önleyen dış engeller, tam da onlar olmasaydı, nesneye doğrudan ulaşılabilceği yanılmasını yaratmak için oraya konmuşlardır* – böylece bu tür engeller nesneye ulaşmanın bünyevi imkânsızlığını gizlerler. Leydi-Şey'in yeri başlangıç-

hakkında yorumlarda bulunan ses, öyküçi kişi *olarak* Marlowe'a değil, bu bakışa aittir.) Bu nesne-bakış, film boyunca ona dönen (yani kameraya bakan) kadınların arzusunun nedenidir: Bu bakış müstehcen bir biçimde onları çıplaklığa ortaya sermekte ya da başka bir deyişle, onları aynı zamanda hem itip hem de çekerek histerikleştirmektedir. Bakış böyle nesneleştiği içindir ki *Göldeki Kadın* bir *film noir* değildir: Sahici bir *film noir*'in temel özelliği, anlatıdaki bakış açısının bir özneye ait olmasıdır.

13. Sigmund Freud, "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love", 1912, James Strachey (der.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 11 içinde, Londra: Hogarth Press 1986, s. 187.

14. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore*, Paris: Éditions du Seuil 1975, s. 65.

ta boştur: Etrafında öznenin arzusunun yapılandığı bir tür "kara delik" işlevini görür. Arzunun uzamı görelilik teorisindeki uzay gibi eğiktir; Nesne-Leydi'ye ulaşmanın tek yolu dolaylı, sapa, dolambaçlı bir yoldur – dümdüz gidildiğinde, hedefi ıskalayacağımız garantidir. Lacan şövalye aşkına ilişkin olarak, "psşik ekonomide dolambaçlı yolun müzakeresine atfetmemiz gereken anlam"dan bahsederken bunu kasteder:

Psikedeki dolambaçlı yol, her zaman, haz ilkesi alanında her ne örgütleniyse onunla ve kendini gerçekliğin yapısı olarak her ne sunuyorsa onun arasındaki alışverişi düzenlemek için tasarlanmaz. Boşluk alanını boşluk alanı olarak öne çıkarmak amacıyla örgütlenen dolambaçlı yollar ve engeller de vardır... Şövalye aşkında başvurulan teknikler –bunlar bu erotizmin esinlenmesinde bazen gerçek bir olgu haline gelebilecek şeyi, tam manasıyla cinsel içerikli olan şeyi algılamamızı sağlayacak kadar kesindirler– kendini tutma, askıya alma, *amor interruptus* (yarıda kesilmiş sevişme) teknikleridir. Şövalye aşkının, gizemli bir biçimde *le don de merci*, "merhamet bağıışı" denen şeyin –gerçi tam olarak neyi kastettiklerini bilmiyoruz ama– önüne yerleştirdiği aşamalar, az çok Freud'un *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'de önsevişme alanına ait olduğunu söylediği terimlerle ifade edilmektedir.<sup>15</sup>

Bu nedenle Lacan anamorfoz motifini vurgular (Psikanalizin Etiği hakkındaki Seminer'inde, şövalye aşkını konu alan bölümün başlığı "Anamorfoz Olarak Şövalye Aşkı"dır): Nesne ancak yandan, kısmi, çarpık bir biçimde, kendi kendinin gölgesi olarak bakıldığında algılanabilir – eğer ona doğrudan bakacak olursak hiçbir şey göremeyiz, sadece bir boşluk vardır. Benzer biçimde, geçici anamorfozdan bahsedebiliriz: Nesneye ancak kesintisiz bir erteleme yoluyla, kendi namevcut gönderme noktası olarak ulaşılabilir. Dolayısıyla Nesne dolambaçlı yollar, kestirimler ve çok yaklaşımlardan oluşan bir ağ sayesinde yaratılan –bulduğu yerin etrafı kuşatılan– bir şeydir düpedüz. *Yüceltim* işte burada devreye girer – Lacancı anlamda, bir nesnenin Şey'in haysiyetine yükseltilmesi anlamında yüceltim: "Yüceltim", günlük gerçekliğin bir parçası olan bir nesnenin kendisini imkânsızın yerinde bulduğu zaman meydana gelir. Sıradan bir nesneye ulaşmamızı birdenbire önleyen o yapay engellerin işlevi de budur: Nesneyi Şey'in bir ikamesi konumuna yükseltirler. İmkânsız, işte bu şekilde yasağa dönüşür: Yani Şey ile yapay engeller yoluyla ulaşıl-

maz kılınmış pozitif bir nesne arasında bir kısa devre yaratarak.

Ulaşılmaz nesne olarak Leydi geleneği, yüzyılımızda da sağ ve salimdir – örneğin gerçeküstüculükte. Luis Buñuel'in *Arzunun Karanlık Nesnesi* filmini hatırlamak yeter; filmde bir kadın bir dizi saçmasapan numarayla, yaşlanmış sevgilisiyle cinsel olarak tekrar birleşeceği nihai ânı tekrar tekrar erteler (örneğin adam en sonunda kadını yatağa attığında, kadının geceliğinin altında açılması imkânsız sayısız kopçası olan eski moda bir korse olduğunu görür...). Filmin cazibesi, tam da temel, metafizik Sınır ile abes bir ampirik engel arasındaki bu saçma kısa devrede yatar. Burada şövalye aşkının ve yüceltimin mantığını en saf halinde görürüz: Sıradan, günlük bir nesne, kendini Şey konumunda bulunca ulaşılmaz ya da yapılması imkânsız bir hal alır – Şey kolayca ulaşılabilecek bir yerde olsa bile, bütün evren nesneye ulaşmayı önleyen ne idüğü belirsiz bir olumsuzluğu tekrar tekrar üretecek tarzda düzenlenmiştir bir şekilde. Buñuel'in kendisi bu paradoksal mantığın farkındaydı: Otobiyografisinde, "basit bir arzuyu gerçekleştirmenin açıklanamaz imkânsızlığı"ndan bahseder ve bir dizi filmde bu motif üzerinde çeşitlemeler sunar: *Archibaldo de la Cruz'un Suçlu Yaşamı*'nda kahraman basit bir cinayet işlemek ister, ama bütün çabaları başarısız olur; *Mahvedici Melek*'te, bir partiden sonra bir grup zengin eşiği geçip evden ayrılamazlar; *Burjuvazinin Gizli Çekiciliği*'nde iki çift bir arada bir akşam yemeği yemek isterler, ama beklenmedik karışıklıklar bu basit isteğin yerine getirilmesini önler...

Artık, bildik arzu-yasak diyalektiğiyle bunun arasındaki farkı belirleyen şey açıkça görülüyor olmalıdır: Yasağın amacı, nesneye ulaşmayı güçleştirerek "bedelini artırmak" değil, bu nesnenin kendisini, etrafında arzunun örgütlendiği Şey düzeyine, "kara delik" düzeyine çıkarmaktır. Bu nedenle, Lacan bildik yüceltim formülünü tersine çevirmekte gayet haklıdır; bu bildik formül, libidoyu, somut, maddi bir ihtiyacı karşılayan bir nesneden, görünüşte bu ihtiyaçla hiçbir bağı olmayan bir nesneye kaydırmayı içerir: Örneğin yıkıcı edebi eleştiri yüceltilmiş saldırganlık haline, insan vücudu üzerindeki bilimsel araştırmalar yüceltilmiş röntgencilik haline gelir, vs. Lacan'ın "yüceltim"le kastettiği ise, tersine, libidoyu "işe yaramaz" Şey'in boşluğundan, Şey'in yerini işgal ettiği anda yüce bir nitelik edinen somut, maddi bir ihtiyaç nesnesine kaydırmaktır.<sup>16</sup>

Nitekim şövalye aşkındaki Leydi paradoksu sonuçta dolambaçlı yol paradoksuyla aynı kapıya çıkar: "Resmi" arzumuz, Leydi ile yatmak istememizdir; oysa aslında, hiçbir şeyden, bu isteğimizi cömertçe karşılayacak bir Leydi'den korktuğumuz kadar korkmayız – Leydi'den gerçekte beklediğimiz ve istediğimiz sadece yeni bir çile daha, bir erteleme dahadır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, gayri meşru cinsel arzularını karşılama ayartısına karşı koyamadığını iddia eden, ama zina işleminin bedeli olarak kendisini darağacının beklediği söylendiğinde, birdenbire bu ayartıya karşı koyabildiğini keşfeden sefih bir adamla ilgili bir mesel anlatır (bu Kant'a göre, cinsel arzunun patolojik doğasının kanıtıdır – Lacan Kant'a, gerçek bir cinsel ihtirasa kapılmış bir adamın darağacı ihtimali karşısında daha da uyarılacağını iddia ederek karşı çıkar...). Ama bir Leydi'nin sadık uşağı için, seçenekler bütünüyle farklı bir biçimde yapılanmıştır: O Leydi'ye duyduğu arzuyu hemen tatmin etmektense darağacını bile tercih edecektir belki de. Dolayısıyla Leydi, *arzu Nesnesinin kendisinin, ona ulaşılmasını önleyen güçle örtüştüğü* benzersiz bir kısa devre işlevini görür – bir bakıma, nesne kendi geri çekilişi, kendi ricatı "olmuştur".

Lacan'da kadının taşıdığı "fallik" değer (bundan sık sık bahsedilir ve yine sık sık yanlış anlaşılır), onun Kadın=Fallus denklemi, işte bu arka plan göz önünde bulundurularak kavranmalıdır. Yani kastrasyonun göstereni *olarak* fallik gösterene de aynı paradoks damgasını vurur. "Kastrasyon *jouissance*'ın, ona arzu Yasası'nın ters çevrilmiş merdiveninde ulaşabilmek için, reddedilmesi gerektiği anlamına gelir."<sup>17</sup> Bu "ekonomik paradoks" nasıl mümkün olabilir, arzu

16. "...par une inversion de l'usage du terme de sublimation, j'ai le droit de dire que nous voyons ici la déviation quant au but se faire en sens inverse de l'objet d'un besoin" (Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Éditions du Seuil 1991, s. 250). Aynı şey bir aşk işareti işlevi gören her nesne için geçerlidir: Kullanımı askıya alınır, aşk talebini dile getirmenin bir aracı haline dönüşür.

17. Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, New York: Norton 1977, s. 324. Felsefe alanında bu "ekonomik kastrasyon paradoksu"nu ilk formüle eden kişi Kant'tu. Kant'a yapılan standart suçlamalardan biri, onun arada kalmış çelişkili bir düşünür olduğudur: Bir yanda, yeni demokratik haklar (Étienne Balibar'ın tabiriyle *égaliberté*) evrenine çoktan girmiştir, öte yanda ise *hâlâ* insanın üstün bir Yasa'ya (buyruğa) tabi oluşu paradigmasından kurtulamamıştır. Ancak, Lacan'ın fetişizm formülü (*a* bölü kastrasyonu temsil eden eksi *phi* [ $\psi$ ] olan bir kesir), birbiri-

mekanizması nasıl "harekete geçirilebilir" –yani öznenin keyiften başka, daha yüce bir Dava için değil de, sadece ona ulaşabilmek için vazgeçmesi nasıl sağlanabilir? Ya da, –Hegel'in aynı paradoksu formüle edişini alıntılatacak olursak– nasıl oluyor da kimliğe ancak onu kaybederek ulaşabiliyoruz? Bu sorunun yalnızca bir çözümü vardır: Keyfin göstereni olan fallus aynı zamanda "kastasyon"un da göstereni olmak zorundaydı, yani *bir ve aynı gösteren hem keyfi hem de onun kaybını imlemek zorundaydı*. Böylece, bizi keyfi aramaya ayartan unsurun, aynı zamanda ondan vazgeçmeye de itmesi mümkün olur.<sup>18</sup>

Leydi'ye dönelim: O zaman, Leydi'yi Batılı metafizik tutkunun kişileşmesi olarak, metafizik *hubris*'in (Yunan tragedyasında aşırı

ne karşıt olduğu iddia edilen bu iki yönün birbirlerine bağımlı olduğunu kavramamızı sağlar. Demokratik *égaliberté* alanını, burjuva öncesi geleneksel otorite alanından ayıran canalcı özellik, hakların olası *sonsuzluğudur*: Bitimsiz bir sürekli yeni haklar eklemleme süreciyle karşı karşıya olduğumuz için haklar hiçbir zaman tamamen gerçekleşmez, hatta açıkça formüle edilmezler. Dolayısıyla, modern demokratik evrende hakların statüsü, *objet petit a* statüsüdür, arzunun ele avuca sığmaz nesne-nedeni statüsüdür. Bu özellik nereden gelir? Buna tek bir tutarlı cevap verilebilir: *Haklar (potansiyel olarak) sonsuzdur çünkü dayandıkları feragat de sonsuzdur*. Radikal, "sonsuz" feragatin bireyin toplumsal-simgesel evrene girmek için ödemesi gereken bedel olduğu anlayışı –yani insanın "gerçek doğası" ile toplumsal düzen arasında indirgenmez bir antagonizma, "uygarlıkta bir huzursuzluk" olduğu anlayışı– ancak modern demokratik evrenle birlikte ortaya çıkmıştır. Daha önceleri, geleneksel otorite alanı içinde, "sosyallik", yani otoriteye boyun eğme ve bir cemaat içinde saf tutma eğilimi, *zoon politikon* (siyasi hayvan) olarak insanın "doğa"sının ayrılmaz bir parçası olarak görülüyordu. (Bu, söz konusu feragatin –psikanalizin terimleriyle, "simgesel kastasyon"un– örtük olarak, en baştan beri işbaşında olduğu anlamına gelmez tabii ki: Burada, şeylerin "her zaman çoktan oldukları şey haline geldikleri" geri-dönüşlülük mantığıyla karşı karşıyayızdır: Modern burjuva Haklar evreni, *her zaman için zaten* orada olan bir feragati görünür kılmıştır.) Sonsuz haklar evreni de tam da bir tür "telafi" olarak ortaya çıkar: Topluma girmek için ödemek zorunda kaldığımız bedel olan sonsuz feragat *karşılığında elde ettiğimiz şeydir* bu evren.

18. Bu kastasyon paradoksu, sapıklığın işlevinin, kurucu ilmeğinin anahtarını da sunar: Sapık, arzunun paradoksunu doğrudan üstlenen ve keyif alabilmek için acı veren, tekrar birleşmeyi sağlamak için araya bir ayrılık sokan vs. öznedir. Bu arada, teoloji de, tam aksi takdirde Tanrı'nın sapkın olduğunu kabul etmek zorunda kalacağı noktada, bulanık "anlaşılmaz ilahi gizem" laflarından medet umar: "Tanrı'nın işlerine akıl ermez". Bu da genellikle şu anlama gelir: Talihsizlik hiçbir yerde peşimizi bırakmadığında, Onun bizleri mutsuzluğa, manevi selamete ulaşma fırsatını kullanmaya zorlamak için ittiğini varsaymamız gerekir...

kibir), belli bir kendiliğın ya da özelliğın bütün varlıkların Zemini konumuna çıkarılmasının aşırı, neredeyse parodik bir örneğı olarak kavramakta haklı mıyız? Daha yakından incelendiğinde, bu metafizik ya da sadece felsefi *hubris* neleri içerir? Şaşırtıcı görünebilecek bir örneğı ele alalım. Marx, üretim, dağıtım, mübadele ve tüketim bütünlüğünü oluşturan dört uğraktan biri olan üretimin, aynı zamanda bu dört uğraklı bütünlüğü ihtiva da ettiğini, bu bütünlüğe kendi özgül rengini kattığını işaret ettiğinde, işbaşında olan özgül *felsefi* boyuttur. (Hegel de her cinsin [*genus*], kendisi ve onun türleri olmak üzere iki türü olduğunu –yani cinsin her zaman kendi türlerinden biri olduğunu– söylerken aynı noktayı dile getirmiştir.) "Felsefi" ya da "metafizik" olan, tam da bu "mutlaklaştırma"dır, bütünlüğün tikel bir uğrağının onun Zemini haline yükseltilmesidir, dengeli bir Bütün'ün armonisini "bozan" bu *hubris*'tir.

İki dil yaklaşımından bahsedelim: John L. Austin ile Oswald Ducrot'nun yaklaşımları. Bu düşünürlerin çalışmalarını "felsefe" olarak görmek neden meşrudur? Austin'in bütün fiilleri performatifler\* (gerçekleştiriciler) ve gözlemleyiciler (*constatives*) olarak ikiye ayırması henüz gerçek anlamda felsefe sayılmaz: Felsefe alanına, onun gözlemleyiciler de dahil her önermenin zaten bir gerçekleştirici olduğu –Bütün'ün iki uğrağından biri olarak gerçekleştiricinin aynı zamanda Bütün'ün kendisi *olduğu*– şeklindeki "dengesiz", "aşırı" hipoteziyle gireriz. Aynı şey Oswald Ducrot'nun, her yüklem, bildirimsel (*informative*) değeri ne olursa olsun, bir de savlayıcı (*argumentative*) değere sahip olduğu tezi için de geçerlidir. Sadece her yüklemdeki bildirim düzeyi ile savlama düzeyini ayırt etmeye –yani özgül olarak, belli bir bildirim savlayıcı bir tavra nasıl "uyduğu"nu saptamaya– çalıştığımız sürece pozitif bilim alanında kalırız. *Yüklem kendisinin, bildirimsel içeriği de dahil olmak üzere, yoğunlaştırılmış bir savlayıcı tavidan başka bir şey olmadığı*, dolayısıyla ondan savlayıcı bir tavır tarafından lekelenmemiş, "saf" bildirimsel içeriği hiçbir zaman "süzemeyeceğimiz" şeklindeki "aşırı" hipotezle birlikte felsefeye gireriz. Burada şüphesiz "hepsi değil" (*non-all*) paradoksuyla karşı karşıyayızdır: "Bir yüklem içeriğinin, bir savlayıcı tavidan etkilenmemiş hiçbir yönü" olmaması, bize

\* "Performatif" için bkz. Sözlük, s. 309.



bundan şu barizmiş gibi görünen evrensel sonucu çıkarma yetkisini vermez: "Bir yüklem bütünü içeriği savlayıcıdır". Hiçbir yerde tespit edilemese de varlığını sürdüren bu ele avuca sığmaz fazla, Lacan'ın Gerçek'idir.

Bu belki de Heidegger'in "ontolojik fark"ını ele almanın bir başka yolunu sunuyor bizlere: Bütünlüğün Zemini/Temeli (düzeyine çıkarılmış özgül özellik) ile bu Zemin'den kaçan, bizatihi onda "Temellendirilemeyen" Gerçek arasında her zaman uzanan mesafe olarak ele alınabilir bu fark. Yani "metafizik-olmayan", her türlü *hubris*'ten arınmış "dengeli" bir bütünlük, hiçbir tikel yönün ya da kendiliğin kendi Zemini düzeyine çıkarılmadığı bir bütünlük (ya da daha Heideggerci bir terimle: kendilikler Bütünü) değildir. Kendilikler alanı tutarlılığını, farazi Zemininden alır, dolayısıyla "metafizik-olmayan", ancak, Zemin ile –pozitif içeriği ("gerçeklik") Zemin'de temellenmiş olmasına rağmen– yine de Zemin'in hükümranlığından kaçan ve onu tahrip eden ele avuca sığmaz Gerçek arasındaki farkın idrak edilmesi olabilir.

Şimdi yine Leydi'ye dönelim: İşte bu yüzden Leydi metafizik Zemin'e verilen bir başka ad *değil*, tam tersine, bir bakıma Zemin'in kendisini temellendiren, kendi kendini geri çeken Gerçek'in adlarından biridir. Ve bütün kendiliklerin metafizik Zemin'ine verilen adlardan biri de "en üst iyi" olduğuna göre, Şey olarak Leydi, radikal Kötülüğün, Edgar Allan Poe'nun "Kara Kedi" ve "Sapkınlık Cini" adlı iki öyküsünde "sapkınlığın ruhu" adını verdiği Kötülüğün cisimleşmesi olarak da adlandırılabilir:

Bu ruh hakkında felsefe hiçbir şey söylemez. Ama ben ruhumun yaşadığından, sapkınlığın insan yüreğinin ilkel itkilerinden biri olduğundan emin olduğum kadar emin değilim... Kim kendini, yüzlerce kez, kötü ya da aptalca bir işi, sırf *yapmaması* gerektiğini bildiği için yaparken bulmamıştır ki? Muhakeme kabiliyetimiz ne kadar iyi olursa olsun, *Yasa* olan bir şeyi, sırf onu yasa olarak gördüğümüz için ihlal etme yönünde kalıcı bir eğilimimiz yok mudur? ("Kara Kedi")

...Aslında, güdüsüz bir *mobile*, *motiviert*'siz bir güdüdür bu. Onun kışkırtmalarıyla anlaşılır bir hedef olmaksızın davranırız; eğer bu terimlerde çelişki gibi görülüyorsa, önermemizi şöyle değiştirelim: Onun kışkırtmalarıyla, öyle *davranmamamız* gerektiği için öyle davranırız. Teorik olarak, akılcılıktan bunun kadar uzak bir neden yoktur; ama aslında, daha güçlü bir neden de yoktur... Herhangi bir eylemin yanlış ya da hatalı olduğunu kesinlikle bilmenin, çoğunlukla, bizi onu yapmaya iten tek ama tek zaptedilmez *güç* olduğundan eminim;

en az nefes aldığımdan emin olduğum kadar eminim. Yanlış olsun diye yanlış yapma yönündeki bu karşı konmaz eğilim analize, gizli unsurlarına indirgenmeye de gelmez. Radikal, ilkel, hatta temel bir itkidir. ("Sapkınlık Cini")

Güdülenmemiş, kendiliğinden ortaya çıkıveren bir esin olarak suçun sanata yakınlığı, Romantik teorinin standart konularından biridir (Romantik sanatçı kültü, suçlu *olarak* sanatçı anlayışını da içerir): Poe'nun formüllerinin ("güdü"süz bir *mobile*, *motiviert*'siz bir güdü") akla hemen Kant'ın estetik deneyimle ilgili tespitlerini "amaçsız amaçlılık", vs.) getirmesi çok önemlidir. Burada gözden kaçırılmaması gereken çok önemli bir olgu vardır: Bu komut –"Yapmalısın çünkü yapmana izin verilmiyor!", yani sırf yasaklandığı için yapılan bir edimin salt negatif bir biçimde temellendirilmesi–, ancak, negatif belirlenimin kendisinin pozitif bir menzile sahip olduğu –tam da bir özelliğinin *yokluğu*'nun *pozitif bir özellik* işlevi gördüğü– farklılığa dayalı simgesel düzen içinde mümkündür. Demek ki Poe'nun "sapkınlık cini" bir eylemin güdüleniminin, adeta, onun ampirik nesnelere olan dış bağı kırıp kendisini sadece içkin öz-gönderme halkası içinde temellendirdiği noktaya karşılık gelir – kısacası, Poe'nun "cini" tam Kant'taki anlamıyla özgürlük noktasına karşılık gelir.

Kant'a yapılan bu gönderme hiç de tesadüfi değil. Kant'a göre, arzulama yetisi, bütünüyle patolojik nesnelere ve güdülenimlere bağımlı olduğu için aşkın bir statüye sahip değildir. Oysa Lacan bu yetinin aşkın bir statüye sahip olduğunu –yani arzu için patolojiden bütünüyle bağımsız bir güdülenim formüle etmenin mümkün olduğunu– göstermeyi amaçlar (Arzunun böyle patolojik-olmayan bir nesnesi-nedeni de Lacan'ın *objet petit a*'sıdır). Poe'nun "sapkınlık cini" bize bu türden saf bir güdülenimin dolaysız bir örneğini sunar: Bir eylemi "sırf yasaklanmış olduğu için" yaptığımda, herhangi bir ampirik-olumsal nesneye gönderme yapmaksızın evrensel-simgesel alanın içinde kalırım –yani kelimenin tam anlamıyla patolojik-olmayan bir eylem yapmış olurum. Demek ki Kant burada yanlış bir bahse girmiştir: Etik alanını patolojik güdülenimlerden arıtarak, İyilik kılığında Kötülük yapma imkânının kökünü kazımak istemiştir; ama aslında yaptığı, bildik "patolojik" Kötülük'ten çok daha tekinsiz olan yeni bir Kötülük alanı açmak olmuştur.

### Örneklemeler

On üçüncü yüzyıldan modern döneme kadar bu şövalye aşkı matrisi üzerine yapılmış sayısız çeşitlemeyle karşılaşırız. Örneğin *Tehlikeli İlişkiler*'de Marquise de Montreuil ile Valmont arasındaki ilişki açıkça kaprisli bir Leydi ile uşağı arasındaki ilişkidir. Buradaki paradoks, uşağın vaat edilen "merhamet bağıışı"nı kazanmak için yerine getirmesi gereken görevin mahiyetinden gelir: Başka leydi'leri baştan çıkarmalıdır. Geçmesi gereken Çile, tutkunun doruğundayken bile, kurbanları karşısında soğuk bir mesafeyi korumaktır: Tam zafer anında, onları hiçbir neden olmadan terk ederek aşağılamak ve böylece Leydi'ye bağlılığını kanıtlamaktır. Valmont kurbanlarından birine (Présidente de Tourvel'e) âşık olarak "Görevine ihanet edince" işler karışır: Marquise, Valmont'un sunduğu bahaneyi (ünlü "*c'est pas ma faute*": elimde değil, ben böyle yaratılmışım...) Valmont'un haysiyetine yakışmayan bir şey olarak, sefil bir biçimde (terimin Kant'taki anlamıyla) "patolojik" bir durumdan medet ummak olarak görüp reddetmekte gayet haklıdır.

Nitekim Marquise'in Valmont'un "ihanet"ine gösterdiği tepki gayet ahlaki bir tepkidir: Valmont'un bahanesi, tam da ahlaken zayıf olanların görevlerini yerine getirmeyi başaramayınca başvurdukları bahanedir – "Elimde değil, ben böyle biriyim, yeterince güçlü değilim, n'apiyim..." Marquise'in Valmont'a verdiği cevap, Kant'ın "*Du kannst, denn du sollst!*" (Yapabilirsin, çünkü yapman gerek!) düsturunu hatırlatır: Bu nedenle, Marquise'in Valmont'a verdiği ceza gayet yerindedir: Madame de Tourvel'den ayrılırken tam da bu sözcüklere başvurmalıdır – yani ona bir mektup yazıp, ona olan tutkusunun sönüp gitmiş olmasının "kendi suçu olmadığı"nı, böyle yaratılmış olduğunu söylemelidir...

Şövalye aşkı matrisi üzerindeki bir başka çeşitleme de Cyrano de Bergerac ve Roxanne hikâyesinde görülür. Vücutundaki müstehcen bozukluktan (çok uzun burnundan) utanan Cyrano, güzel Roxanne'a aşkını itiraf etmeye cesaret edememiştir; bu yüzden de kendisiyle onun arasına yakışıklı, genç bir askeri sokar, ona arzusunu ifade etmek için kullandığı bir vekil rolü verir. Kaprisli bir Leydi'ye yakışacağı üzere, Roxanne âşığının aşkını zarif şiirlerle ifade etmesini ta-

lep eder; basit bir kafa yapısı olan, talihsiz genç asker bu işi yapabilecek durumda değildir, bunun üzerine Cyrano hemen gencin yardımına koşarak savaş meydanından onun adına tutkulu aşk mektuplarını yazar. Son, biri trajik, biri melodramatik iki aşamada gelir. Roxanne askere onu yalnızca güzel vücudu için sevmediğini söyler; ince ruhunu daha da çok sevmektedir: Mektuplarından o kadar etkilenmiştir ki vücudu sakatlanıp çirkinleşse bile onu sevmeye devam edecektir. Asker bu sözler karşısında ürperir: Roxanne'in onu gerçekte olduğu gibi değil, mektupların yazarı olarak sevdiğini anlar – başka bir deyişle, kız farkında olmadan Cyrano'yu sevmektedir. Bu aşağılanmaya dayanamadığı için, bir hücum sırasında intihar etme niyetiyle ileri atılır ve ölür. Roxanne bir manastıra çekilir; Cyrano onu düzenli olarak ziyaret ederek ona Paris'in toplumsal hayatından haberler getirir. Bu ziyaretlerden birinde, Roxanne ondan ölü sevgilisinin son mektubunu yüksek sesle okumasını ister. Melodramatik an o zaman devreye girer: Roxanne birdenbire Cyrano'nun mektubu bakarak değil, ezberden okuduğunu fark eder – bu, gerçek yazarın Cyrano olduğunu kanıtlamaktadır. Derinden sarsılan Roxanne bu şen, özürlü adamda gerçek aşkını görür. Ama artık çok geçtir: Cyrano bu buluşmaya ölümcül bir yara alarak gelmiştir...

David Lynch'in *Wild at Heart*'ının en acılı ve rahatsız edici sahnelerinden biri de ancak, şövalye aşkına damgasını vuran askıya alma mantığının matrisi göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Willem Dafoe ıssız bir motel odasında, Laura Dern'e iğrenç bir baskı uygulamaktadır: Ona dokunur, sıkıştırır, mahremiyetini işgal eder ve tehditkâr bir edayla, tekrar tekrar "Düz beni de!" der, yani ondan cinsel birleşmeyi onayladığını işaret edecek bir sözcük koparmaya çalışır. Çirkin, rahatsız edici sahne böyle devam eder ve en sonunda, tükenmiş Laura Dern zar zor duyulan bir sesle "Düz beni!" deyince, Dafoe birden geri çekilir, yüzüne hoş, dostane bir gülümseme yerleştirir ve neşeli bir sesle şöyle cevap verir: "Yo sağol, bugün zamanım yok; ama başka sefere bunu memnuniyetle yaparım..." Gerçekten istediği şeye ulaşmıştır: Cinsel birleşmenin kendisi değildir istediği, sadece kızın buna razı olmasıdır, simgesel aşağılanmasıdır. Burada devreye, büyük Öteki, yani özneüstü simgesel düzen işlevi girer: Dafoe zorbaca baskı yoluyla, kızın rızasını büyük Öteki alanına "kaydetmek" ister.

Truffaut'nun *Güneşte Gece* filmindeki kısa bir aşk sahnesinde ise aynı motif üzerinde bunun tersi bir çeşitleme yapılır. Otelden stüdyoya giderken arabanın lastiği patlayınca, asistan kameraman ile asistan kız bir göl kıyısında baş başa kalırlar. Uzun süredir kızın peşinde olan asistan fırsatı değerlendirip onu ne kadar arzuladığından, şu anda yalnız olduklarına göre, kız şurada hemen sevişivermeye razı olsa bunun kendisi için ne kadar inanılmaz bir şey olacağından dem vuran acıklı bir konuşma yapar; kız sadece "tamam, neden olmasın?" deyip pantolonunun düğmelerini açmaya başlar... Yücelikten yoksun bu hareket tabii ki, kızı ulaşılmaz Leydi olarak görmüş olan ayartıcıyı şapşallaştırır: Kekeleye kekeleye, "Nasıl yani? Böyle hemencecik mi?" diyebilir sadece. *Wild at Heart*'taki sahneyle bu sahnenin ortak yanı (ve bu sahneyi şövalye aşkı matrisi içine yerleştiren şey) beklenmedik red jestidir: Erkeğin, kadından uzun, zahmetli çabalarla elde ettiği "Evet!"e cevabı, bu işi yapmayı reddetmektir.

Eric Rohmer'in *Ma nuit chez Maud* filminde şövalye aşkı matrisi üzerine daha incelikli bir çeşitlemeyle karşılaşırız: Kahramanın sondaki yalanını açıklayabilecek tek mantığı şövalye aşkı sunar. Filmin ana bölümünde, kahraman ile arkadaşı Maud'un birlikte geçirdikleri gece anlatılır; gece yarılarında kadar konuşur, hatta aynı yatakta yatarlar, ama kahramanın kararsızlığı yüzünden cinsel edim gerçekleşmez – kafasını geçen akşam kilisede gördüğü esrarlı sarışın kadına taktığı için fırsatı değerlendirmeyi beceremez. Kadının kim olduğunu henüz bilmesede, onunla evlenmeye çoktan karar vermiştir (yani sarışın onun Leydi'sidir). Son sahne yıllar sonra geçer: Artık sarışınla mutlu bir evlilik sürdüren kahraman, plajda Maud'la karşılaşır; karısı bu tanımadığı kadının kim olduğunu sorunca, kahraman yalan söyler – ve başına bela alır; karısına Maud'un evlenmeden önceki son aşkı olduğunu söyler. Bu yalanın nedeni nedir? Çünkü gerçeği söylese, Maud'un da, kısa, nötr bir ilişki kurmanın mümkün olmadığı Leydi konumunu işgal ettiği şüphesi doğabilirdi – tam da karısına yalan söyleyerek, Maud'la seks yaptığını iddia ederek, Maud'un onun Leydi'si değil, sadece gelip geçici bir arkadaşı olduğu teminatını verir ona.

Son yirmi otuz yılda şövalye aşkının nihai versiyonu, *film noir*'daki *femme fatale* figüründe ortaya çıkar şüphesiz: Açgözlü ve kaprisli talepleriyle sert kahramanın hayatını mahveden travmatik Ka-

dın-Şey. Burada kilit rolü, *femme fatale*'in "yasal olarak" ait olduğu üçüncü şahıs (çoğunlukla da gangster patron) oynar: Bu şahsın mevcudiyeti kadını ulaşılmaz kılar ve böylece kahramanın kadını kurduğu ilişkiye bir ihlal havası yükler. Kahraman, kadını ilişki kurarak, aynı zamanda kendisinin de patronu olan baba figürüne ihanet eder (*The Glass Key, Criss-cross, Out of the Past*, vs.'de olduğu gibi).

Şövalye Leydi ile *noir* evreninin *femme fatale*'i arasındaki bu bağ şaşkırtıcı görünebilir: *Film noir*'daki *femme fatale*, şövalyenin sadakat yemini ettiği soylu egemen Leydi'nin tam zıttı değil midir? Sert kahraman, kadının cazibesinden etkilendiği için utanç duymaz mı; onu sevdiği için ondan (ve kendi kendinden) nefret etmez mi; ona duyduğu aşkı kendi gerçek benliğine yapılmış bir ihanet gibi yaşamaz mı? Gelgelelim, Leydi'nin ikincil idealleştirilişini değil de özgün travmatik etkisini hatırlayacak olursak, aradaki bağ açıktır: Leydi gibi, *femme fatale* de "insandışı bir eş"tir, hiçbir ilişki kurmanın mümkün olmadığı travmatik bir Nesne, anlamsız, keyfi çilelerden geçmeyi zorunlu kılan hissiz bir boşluktur.<sup>19</sup>

### Şövalye Oyunundan "Ağlatan Oyun"a

Neil Jordan'ın *Ağlatan Oyun* filminin olağanüstü ve beklenmedik başarısının anahtarı, şövalye aşkı motifi üzerinde yaptığı nihai çeşitlenmedir belki de. Hikâyenin ana hatlarını hatırlayalım: Kaçırdıkları siyah bir İngiliz askerinin başında nöbet tutan bir IRA mensubu, Fergus, onunla dostluk bağları geliştirir; asker, öldürüldüğü takdirde, ondan Londra varoşlarından birinde kuaförlük yapan kız arkadaşı Dil'i ziyaret edip ona son selamlarını iletmesini ister. Fergus, askerin ölmesinden sonra IRA'dan ayrılır, Londra'ya taşınır, duvarcılık yapmaya başlar ve askerin sevgilisi güzel, siyah kadını ziyaret eder. Ona âşık olur, ama Dil ona karşı takındığı ikircikli, ironik, mütehak-

19. *Noir* matrisini bir başka türe (bilimkurgu, müzikal komedi, vs.) taşıyan filmler çoğunlukla *noir* evreninin çok önemli bir bileşenini, *noir*'in kendisinden daha iyi sergilerler. Örneğin, *Who Framed Roger Rabbit?*'de bir çizgi karakter olan Jessica Rabbit, yoz olduğu suçlamasını "Ben kötü değilim, sadece beni böyle çizmişler!" diyerek cevapladığında, bir erkek fantazisi olarak –yani dış hatları erkek tarafından çizilen bir yaratık olarak– *femme fatale*'in hakikatini açığa çıkarır.

kim mesafeyi hep muhafaza eder. En sonunda, baştan çıkar; ama birlikte yatağa gitmeden önce kısa bir süreliğine Fergus'un yanından ayrılıp şeffaf bir gecelikte geri döner; Fergus Dil'in bedenine aç gözlerle bakarken, birdenbire penisini görür – "kadın" travestidir. Midesi bulanır, Dil'i sert bir biçimde iter. Sarsılan, gözyaşlarına boğulan Dil, onun en baştan beri durumu bildiğini sandığını söyler (ona olan takıntısı yüzünden kahramanımız –ve seyirciler– bir sürü manidar ayrıntıyı, örneğin genellikle buluştukları barın travestilerin buluşma yeri olduğunu fark etmemiştir. Bu başarısız cinsel karşılaşma sahnesi, Freud'un fetişizmin asli travması olarak zikrettiği sahenin tam tersidir. Çocuğun bakışları çıplak kadın bedeninden cinsel organa kayarken birdenbire şoke olur, bir şey (bir penis) görmeyi beklediği yerde hiçbir şey yoktur – *Ağlatan Oyun*'da ise, şoka neden olan şey, gözün hiçbir şey olmamasını beklediği yerde bir şey bulmasıdır.

Gerçeğin böyle acı vererek açığa çıkmasından sonra, ikisi arasındaki ilişki tersine döner: Artık Dil, Fergus'a tutkuyla âşıktır, ama aşkının imkânsız olduğunu bilmektedir. Kaprisli, ironik, mütehakkim Leydi'den acıklı bir konuma, ümitsizce âşık, hassas, narin bir oğlan çocuğu konumuna dönüşür. Gerçek aşk, tam Lacancı anlamda bir metafor olarak aşk ancak bu noktada açığa çıkar:<sup>20</sup> *Eromenos*'un (sevilenin) elini uzatıp "aşka karşılık vererek" *erastes*'e (sevene) dönüştüğü yüce âna tanıklık ederiz. Bu an, aşkın "mucize"sine, "Gerçeğin cevabı" anına karşılık gelir; belki bu sayede de Lacan'ın ısrarla, öznenin kendisi "Gerçeğin cevabı" statüsündedir, derken neyi kastettiğini anlamamızı sağlar. Yani bu tersine dönüş kadar, sevilen, bir nesne statüsündedir: "kendisinde kendisinden fazla olan" ve farkında olmadığı bir şey sayesinde sevilir – "Bir nesne olarak öteki için neyim? Öteki bende onu âşık edecek ne görüyor?" sorusunu hiçbir zaman cevaplayamam. Böylece bir asimetriyle karşılaşırız – sadece özne ile nesne arasındaki asimetriyle değil, sevenin sevilende gördüğü ile sevilenin kendisinin olduğunu bildiği şey arasındaki uyumsuzluk gibi çok daha radikal bir anlamda bir asimetriyle karşılaşırız.

Burada sevilenin konumunu tanımlayan kaçınılmaz çıkmazı buluruz: Öteki bende bir şey görür ve benden bir şey ister, ama ben ona

20. Bkz. Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, 1960-61, 3. ve 4. bölümler.

bende olmayan bir şeyi veremem – ya da Lacan'ın dediği gibi, sevilenin sahip olduğu ile sevende eksik olan arasında hiçbir ilişki yoktur. Sevilenin bu çıkmazdan kaçabilmesinin tek yolu, elini seven kişiye uzatıp "aşka karşılık vermek"tir, yani metaforik bir jestle, sevilen olma statüsünü seven olma statüsüyle değiş tokuş etmektir. Bu tersine çevirme özneleşme noktasına karşılık gelir: Aşkın nesnesi, aşkın çağrısına cevap verdiği anda özneye dönüşür. Gerçek bir aşk da ancak bu tersine çevirme sayesinde ortaya çıkar: Sadece ötekinin *agalma*'sına\* hayran olduğum zaman gerçekten âşık değilimdir, aşkın nesnesi olan ötekini kırılğan ve kayıp, "o şey"den yoksun bir şey olarak yaşadığım zaman, aşkım bu kayba rağmen ayakta kaldığı zaman âşığımdır.

Burada bu tersine çevirmenin anlamını ıskalamamaya özel bir dikkat göstermeliyiz: Şu anda başlangıçtaki seven-sevilen ikiliği yerine, iki seven özne olmasına rağmen, asimetri devam eder, çünkü özneleşerek, kendindeki eksigi adeta itiraf eden nesnenin kendisidir. Gizemli, hayranlık uyandırıcı, ne idüğü bilinmez aşk nesnesinin çıkmazından kurtulduğu ve böylece bir başka özne statüsünü kazandığı bu tersine çevirmede son derece şaşırtıcı ve gerçekten skandal niteliğinde bir şeyler vardır.

Korku hikâyelerinde de aynı tersine çevirmeyele karşılaşırız: Mary Shelley'nin *Frankenstein*'indeki en yüce an, canavarın özneleştiği an –(sürekli olarak acımasız bir cinayet makinesi olarak betimlenen) canavar-nesnenin birinci şahısla konuşmaya başlayarak, sefil, acıklı varoluşunu açığa çıkardığı an– değil midir? Shelley'nin *Frankenstein*'ından uyarlanan bütün filmlerin bu özneleşme jestinden kaçınmış olmaları son derece semptomatiktir. Belki, şövalye aşkının kendisinde de, Leydi'nin uşağına *Gnade*, yani merhamet gösterdiği, uzun süredir beklenen o en yüce gerçekleşim anında, Leydi'nin teslimiyeti, cinsel eyleme rıza göstermesi, gizemli bir erişkinlik ayini değil, sadece Leydi'nin duyduğu aşkın, Nesne'nin ricacıya elini uzatarak cevap vermesi "mucize"sinin bir göstergesidir.<sup>21</sup>

\* *Agalma*: Eski kült heykellerine verilen ad. (ç.n.)

21. Hayranlık nesnesinin kendi kendini özneleştirip elini uzattığı bu an, fantazi-mekânını "sıradan" gerçeklikten ayıran sınırın aşıldığı sihirli andır: Sanki bu anda, aslında bir başka, yüce mekâna ait olan nesne "sıradan" gerçekliğe müdahale



*Ağlatan Oyun*'a dönelim: Dil artık Fergus için her şeyi yapmaya hazırdır ve Fergus da onun kendisi için duyduğu aşkın mutluluğundan, koşulsuzluğundan gittikçe daha fazla etkilenmekte ve heyecanlanmaktadır, o yüzden tiksintisini yenip onu teselli etmeye devam eder. En sonunda, IRA onu yine terörist bir eylemin içine çekmeye çalıştığı anda, Dil için kendini feda bile eder ve onun işlediği bir cinayeti üstlenir. Filmin son sahnesi, Dil'in yine tahrik edici, baştan çıkarıcı bir kadın gibi giyinerek (ziyaret odasında kimse gözlerini ondan ayıramaz) onu ziyaret ettiği hapis hanede geçer. Fergus'un hapis hanede geçirmesi gereken dört binden fazla günü olmasına rağmen –günleri birlikte sayarlar– Dil neşe içinde, onu beklemeye ve onu düzenli olarak ziyaret etmeye söz verir... Dışsal engel –hapis hanede her türlü fiziksel teması engelleyen cam bölme– burada, şövalye aşkında nesneyi ulaşılmaz kılan engelin tam eşdeğeri; bu, bünyevi imkânsızlığına rağmen –yani Fergus heteroseksüel, Dil de homoseksüel bir travesti olduğu için aşkları tamamına hiçbir zaman erişemeyecek olmasına rağmen– bu aşkın mutluluğunu, koşulsuzluğunu da açıklar. Jordan, yayınlanan senaryoya yazdığı Sunuş'ta şöyle der:

Hikâye bir tür mutlulukla sona erdi. Bir tür mutluluk diyorum çünkü araya bir hapis hane hücresinin getirdiği bir ayrılık ve ırksal, ulusal ve cinsel kimliklerin getirdiği daha derin ayrılıklar girdi. Ama âşıkların gülümsemelerini sağlayan şey onları ayıran şeylerin ironisiydi. Kim bilir belki bizim aramızdaki ayrımlar için de bir umut vardır.<sup>22</sup>

eder. Clarence Brown'ın Joan Crawford'la çektiği ilk dönem Hollywood melodramlarından olan *Possessed*'den bir sahneyi hatırlamamız yeterli. Yoksul bir kasaba kızı olan Crawford, bölgedeki tren istasyonunda önünden ağır ağır geçen lüks özel trene hayran hayran bakar; vagonların pencerelerinden aydınlık iç mekânda sürmekte olan zengin hayatını görür – dans eden çiftler, yemek hazırlayan aşçılar vs. Bu sahnenin canalacı özelliği, biz seyircilerin de Crawford'la birlikte, treni bir başka dünyadan gelen sihirli, cisimsiz bir hayalet gibi algılamamızdır. Son vagon geçtiğinde, tren durur ve büyük pencerelerden birinde elinde bir şampanya kadehi olan sevimli bir ayaşın parmaklığın üzerinden Crawford'a doğru sarktığını görürüz – sanki, bir an için, fantazi-mekânı gerçekliğe müdahale etmiştir...

22. *A Neil Jordan Reader*, New York: Vintage Books 1993, s. xii-xiii. Burada gündeme getirilmesi gereken soru, *Ağlatan Oyun*'un Jordan'ın diğer filmleri arasında nasıl yerleştirilmesi gerektiğidir: Daha eski tarihli *Mona Lisa* ve *Miracle* aynı tema üzerinde yapılan çeşitlemeler değil midir? Üç filmde de, kahraman ile kafasına taktığı gizemli kadın arasındaki ilişki başarısızlığa mahkûmdur – çünkü kadın lezbiyendir, çünkü kahramanın annesidir, çünkü kadın madın değil, travestidir. Jordan böylece cinsel ilişkinin imkânsızlıklarına dair esaslı bir matris sunmuş olur.

Gülümsemeyi sağlayan ayırım –aşılmaz engel–, şövalye aşkının en veciz mekanizması değil midir? Burada, hiçbir zaman tamamına erişemeyecek, ancak mevcut seyircilerin bakışlarını eğlendirmeye yönelik yapma bir seyirlik olarak ya da sonsuza dek ertelenen bir beklenti olarak gerçekleştirilebilecek bir "imkânsız" aşkla karşı karşıyayız; bu aşk, tam da, sadece sınıfsal, dinsel ve ırksal engelleri değil, aynı zamanda nihai engel olan cinsel yönelimi, cinsel özdeşleşmeyi de ihlal ettiği için mutlaklıdır. Filmin paradoksu ve karşı konmaz cazibesi de buradan gelir: Heteroseksüel aşkı erkek baskısının ürünü olarak görüp reddetmek şöyle dursun, bu aşkın bugün mutlak, koşulsuz karakterini tam olarak hangi koşullar altında muhafaza edebileceğini gösterir.

### "Ağlatan Oyun" Doğu'ya Gidiyor

*Ağlatan Oyun*'un bu okuması akla hemen Lacancı teoriye yöneltilen standart suçlamalardan birini getiriyor: Lacan kadının tutarsızlığı, vs. gibi şeyler hakkındaki bütün o lafları ederken, kadından sadece erkek söyleminde görüldüğü ya da bu söyleme yansıdığı şekilde, kadının kendisine yabancı bir ortamdaki çarpık yansımından bahseder, hiçbir zaman kendi başına kadından bahsetmez. Daha önce Freud için olduğu gibi, Lacan için de kadın cinselliği "karanlık bir kıta" olarak kalır. Bu suçlamaya cevap verirken, Hegel'in temel düşünümsellik paradoksunun yürürlükte olduğu bir yer kaldıysa, onun da burası olduğunu vurgulamamız gerekir: Kendinde-kadından, nemevcut Neden *olarak* kadının erkek söylemini çarpıtmasına çekilmek, bizi "kadınlığın özü"ne, dolaysız bir yaklaşımdan çok daha fazla yaklaştırır. Yani "kadın" son kertede, erkek söyleminin bir çarpıtılışına ya da çekimine verilen addan ibaret değil midir? "Kendinde-kadın" hayaleti, bu çarpıtmanın aktif nedeni olmak şöyle dursun, onun şeyleştirilmiş-fetişleştirilmiş sonucu değil midir?

Senaryosunu kendi oyunundan yola çıkarak David Henry Hwang'ın yazdığı ve David Cronenberg'in yönettiği, altbaşlığı pekâlâ da "*Ağlatan Oyun*" Çin'e Gidiyor olabilecek olan *M. Butterfly* filminde, bütün bu sorular üstü kapalı olarak ele almıyor. Bu filmin göze çarpan ilk özelliği, anlatısının kesinlikle "akla yatkın" olmamasıdır: Tanıtma yazısında hikâyenin gerçek olaylara dayandığı söylen-

mese, filmi kimse ciddiye almazdı. Büyük Kültür Devrimi sırasında, Beijing'deki alt düzey bir Fransız diplomatı (Jeremy Irons) yabancılar için düzenlenen bir resepsiyonda birkaç Puccini aryası söyleyen Çinli bir opera şarkıcısına (John Lone) âşık olur. Ona kur yapar ve aralarında kalıcı bir aşk ilişkisi oluşur; diplomatın ölümcül aşk nesnesi olan şarkıcı (Puccini'nin operasından çıkararak, müşfik bir edayla ona "kelebeğim" der) hamile kalmış gibi görünür ve ortaya bir çocuk çıkarır. İlişkileri sürerken şarkıcı, Çinli yetkililerin birlikteliklerine göz yummalarının tek yolunun bu olduğunu iddia ederek diplomatı Çin adına casusluk yapmaya iter. Mesleki bir başarısızlıktan sonra diplomat Paris'e geri gönderilir ve orada önemsiz bir diplomatik kuryelik işinin başına getirilir. Kısa bir süre sonra, sevgilisi de yanına gelir ve ona Çin adına casusluk yapmayı sürdürürse Çinli yetkililerin "çocuklarının" da onlara katılmasına izin vereceklerini söyler. Sonunda, Fransız emniyeti diplomatın casusluk faaliyetlerini keşfince ikisi de tutuklanır ve şarkıcının kadın değil erkek olduğu ortaya çıkar – kahramanımız Avrupamerkezci cehaleti yüzünden, Çin operasında kadın rollerinin erkekler tarafından oynandığını bilmiyordur.

Hikâye burada inanma yetimizin sınırlarını zorlar: Filmin kahramanı, uzun sevişme yılları boyunca, karşısındakinin bir erkek olduğunu nasıl olup da anlamamıştır? Şarkıcı sürekli Çinlilerin utangaçlığından dem vurmıştır, hiçbir zaman soyunmamıştır, şarkıcı her zaman onun kucağına oturduğu için (diplomat farkında olmadan) anal seks yapmışlardır... kısacası diplomatın Şarklı kadının utangaçlığı zannettiği şey, şarkıcı açısından bakıldığında, kadın olmadığı gerçeğini gizlemeye yarayan ustaca bir manipülasyondur. Burada kahramanın takıntısı haline gelen müziğin seçimi canalcı önemdedir: *Madam Butterfly* operasından ünlü "*Un bel di, vedremo*" aryası; bu arya, Puccini'nin, mahcup kendini gizleme tavrının tam zıttı olan tarzının –(dişi) öznenin kendini, her zaman *kitsch*'in sınırlarında gezinecek, müstehcen denecek ölçüde içten biçimde ortaya sermesi tavrının– en açık örneğidir belki de. Özne ne olduğunu ve ne istediğini patetik biçimde itiraf eder, en mahrem, en kırılğan rüyalarını açığa serer – şüphesiz, zirvesine ölme arzusunda ulaşan bir itirafır bu ("*Un bel di, vedremo*"da, *Madam Butterfly Pinkerton*'un dönüş sahnesini hayal eder: Onun çağrısına, başlangıçta, "kısmen eğlence olsun diye, kısmen de ilk karşılaşmada ölmek için [*per non mo-*

*rir al primo incontro]*" cevap vermeyecektir).

Bu söylediklerimizden, kahramanın trajik hatasının fantazi-imgesini yetersiz bir nesneye yansıtmaktan –yani gerçek bir insanı, aşk nesnesine ilişkin kendi fantazi-imesiyle, Madam Butterfly tipinde Şarklı kadın imgesiyle karıştırmaktan– ibaret olduğu gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ama mesele kesinlikle daha karmaşıktır. Filmin kilit sahnesi duruşmadan sonra, filmin kahramanı ile artık normal erkek elbiseleri giyen Çinli eşinin, hapishaneye doğru giden bir polis arabasının kapalı bölümünde baş başa kalmalarıdır. Çinli elbiselerini çıkarır ve kendini çınlıçplak kahramana sunar, ulaşılabilirliğini ifşa eder ümitsizce: "İşte buradayım, kelebeğin!" Kendini, kahramanın esrarlı Şarklı kadına ilişkin fantazi-çerçevesinin dışındaki haliyle sunar. Bu canalıcı anda, diplomat geri çekilir: Gözlerini sevgilisinin gözlerinden kaçıır ve öneriyi reddeder. İşte bu noktada arzusundan vazgeçer ve böylece üzerine suçluluk hissini çıkarmaz damgası vurulur: Nesnenin, fantazma tabakalarının altındaki gerçek çekirdeğine ulaşmayı amaçlayan gerçek aşka ihanet etmektedir. Yani paradoks şuradadır: Çinli onun aşkını Çin gizli servisi adına manipüle ederken, o Çinli'yi hiçbir sinsi düşüncesi olmadan sevmiş olmasına rağmen, Çinli'nin aşkının bir anlamda daha saf ve çok daha sahici olduğu artık açıkça ortadadır. John le Carré'nin *A Perfect Spy*'da söylediği gibi: "Aşk, hâlâ ihanet edebildiğin şeydir."

"Gerçek" casusluk romanlarının bütün okurlarının gayet iyi bildikleri üzere, bir kadının, önemli bir görevi olan bir erkeği ayartarak (ya da tersi) ondan çok önemli bir bilgi sızdırdığı vakaların büyük çoğunluğu mutlu bir evlilikle sona erer – sevgilileri bir araya getirmiş olan hilenin açığa çıkması, aşk serabını bozmak şöyle dursun, sadece aralarındaki bağı pekiştirir. Deleuze'ün terimleriyle söylersek: Burada gerçekliğin "derinliği", yani ötekinin benim acımasızca sömürdüğüm araç olduğu, aşkın kendisinin ve cinselliğin siyasi-askeri amaçlarla manipüle edilen araçlar derekesine indirgendiği bedenler karışımı ile saf yüzey olayı *olarak* aşk düzeyi arasındaki bir yarıkla karşı karşıyayızdır. Bedensel gerçeklik düzeyindeki manipülasyon, yüzey olayı *olarak*, bedensel dayanağına indirgenemeyen etki *olarak* aşkı iyice belirginleştirir.<sup>23</sup>

23. Deleuze'ün yüzey olayı ile bedensel derinlik arasında kurduğu bu karşıtlık

Filmin acılı son sahnesi, kahramanın, suçunun tamamiyle farkında olduğunu gösterir.<sup>24</sup> Diplomat, hapisanede kaba saba ve gürültücü hapisane arkadaşları için bir gösteri sahneler: Madam Butterfly kılığına girerek (bir Japon kimonosu, ağır makyajlı bir yüz) ve Puccini'nin operasından alıntılar yaparak, hikâyesini yeniden anlatır: "Un bel di, vedremo" nun zirvesinde, usturayla kendi gırtlığını keser ve düşüp ölür. Bu, kadın kılığına girerek herkesin gözleri önünde intihar eden adam sahnesinin uzun ve saygın bir tarihi vardır: Hitchcock'un *Cinayet*'inde (1930), katil Handel Fane bir kadın trapezci kılığına girerek, numarasını bitirdikten sonra hınca hınç kalabalığın önünde kendini asar. *Cinayet*'te olduğu gibi *M. Butterfly*'da da, bu edim kesinlikle ahlaki bir edimdir: Her ikisinde de, kahraman aşk nesnesiyle, *sinthome*'uyla psikotik bir özdeşleşme sergiler (varolmayan kadının, "Butterfly"ın sentetik bir biçimde oluşturulması) – yani nesne-seçiminden nesneyle dolaysız özdeşleşmeye "geriler"; bu çözümsüz çıkmazdan kurtulmanın tek yolu, nihai *passage à l'acte* (harekete geçiş) olarak intihardır. Kahraman suçluluk hissini, nesne kendisine fantazi-çerçevesi dışında sunulduğunda onu reddedişini intihar ederek telafi eder.

Burada, yine o eski itiraz bekliyor bizi tabii: *M. Butterfly*, son kertede, bir kadınla kurulan gerçek bir ilişki değil, kadın hakkındaki erkek fantazilerinden oluşan trajikomik bir bohça sunmuyor mu bize? Filmdeki bütün olaylar erkekler arasında geçiyor. Olay örgüsünün grotesk inanılmazlığı burada travestilere duyulan bir eşcinsel aşkla karşı karşıya olduğumuzu aynı anda hem gizliyor hem de açık ediyor değil midir? Film açıkça ikiyüzlü davranıp bu bariz gerçeği kabullenmeyi reddediyor. Gelgelelim, bu "açıklama" *M. Butterfly*'ın (ve *Ağlatan Oyun*'un) gerçek muammasını ele almayı başaramaz: Kahraman ile kadın kılığına girmiş bir erkek olan eşi arasındaki ümitsiz bir aşk, nasıl olur da, heteroseksüel aşk anlayışını, bir kadınla kurulan "normal" bir ilişkiden çok daha "sahici" bir biçimde gerçekleştirir?

konusunda bkz. Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londra: Verso 1994, 5. Bölüm.

24. Film bu noktada "gerçeklik"ten ayrılır: "Gerçek" kahraman hâlâ hayatta ve bir Fransız hapisanesinde ömür çürütüyor.

O halde, şövalye aşkının matrisinin bu kalıcılığını nasıl yorumlamamız gerekir? Bu durum çağdaş feminizmdeki belli bir çıkmaza tanıklık eder. Tamam, Leydi'sine hizmet eden erkek şeklindeki o şövalye imgesi, erkek egemenliğinin gerçekliğini gizleyen bir suretten ibarettir; tamam, mazoşistin tiyatrosu, erkeğin toplumsal egemenliğinin getirdiği suçluluk hissini gidermeye yönelik özel bir mizan-sendir; tamam, kadının yüce aşk nesnesi düzeyine çıkarılması, erkek ego-idealinin narsistik yansıtımı işini gören pasif bir şey ya da ekran düzeyine indirilmesiyle dengelenir, vs. Lacan'ın kendisi de, tam da şövalye aşkı çağında, erkeklerin iktidar-oyunlarındaki mübadele nesnelere olarak kadınların sahip oldukları gerçek toplumsal konunun muhtemelen en düşük düzeyde olduğuna dikkat çeker. Gelgelim, tam da Leydi'sine hizmet eden erkek imgesi kadınlara, kimliklerinin, gerçek etkileri olan fantazi-tözünü sunar: Onlara "kadınlık" denen şeyi oluşturan bütün özellikleri sunar ve kadını *jouissance féminine*'i içinde nasıl olduğuyla değil, erkekle kurduğu (olası) ilişkiyle bağlantılı olarak, erkeğin arzusunun nesnesi olarak kendisini nasıl gördüğüyle tanımlar. Sadece erkeklerin değil, birçok kadının da, kadını tam da "kadınlığı"ndan yoksun bırakmak isteyen bir feminizm karşısındaki paniklerini andıran tepki bu fantazi-yapısından kaynaklanır. Kadınlar, "ataerkil egemenliğe" karşı çıkarken, aynı zamanda kendi "kadın" kimliklerinin fantazi-dayanağını da yıkarlar.

Sorun, iki cins arasındaki ilişki, simetrik, karşılıklı, gönüllü bir ortaklık ya da sözleşme olarak kavrandıktan sonra da, ilk olarak şövalye aşkında ortaya çıkan fantazi matrisinin yürürlükte kalmaya devam etmesidir. Niçin? Cinsel farklılık simgeselleştirilmeye direnen bir Gerçek olduğu için, cinsel ilişki, eşimiz olan Öteki'nin bir özne olmadan önce bir Şey, bir "insandıışı eş" olduğu asimetric bir ilişkisizlik olarak kalmaya mahkûmdur; bu haliyle, cinsel ilişki saf özneler arasındaki simetrik bir ilişkiye dönüştürülemez. Eşit özneler arasındaki sözleşmeye dayalı burjuva ilkesi, cinselliğe ancak *sapkın* –mazoşist– bir sözleşme biçimine bürünerek uygulanabilir; bu sözleşmede, tam da dengeli sözleşme biçiminin kendisi, bir tahakküm ilişkisi kurmaya hizmet eder. Alternatif denen cinsel pratiklerde ("sadoma-zoşist" lezbiyen ve gay çiftlerde) Efendi-Köle ilişkisinin, mazoşist tiyatronun bütün bileşenleriyle birlikte, bütün şiddetiyle yeniden zu-

hur etmesi tesadüf değildir. Başka bir deyişle, şövalye aşkı matrisinin yerine geçebilecek yeni bir "formül" icat etmekten çok uzağız.

Bu nedenle, *Ağlatan Oyun*'u özel hayata kaçmayı anlatan antipolitik bir hikâyeye olarak –yani siyasi iktidar-oyununun vahşeti karşısında hayal kırıklığına kapılıp, kendini gerçekleştirmenin, sahici varoluşsal gerçekleşmenin tek alanı olarak cinsel aşkı keşfeden devrimci teması üzerine yapılmış bir çeşitleme olarak– okumak yanıltıcı olur. Film, siyasi olarak, üstü kapalı arka planı işlevini gören İrlanda davasına bağlı kalır. Paradoks şuradadır ki kahramanımız, tam da emniyetli bir sığınak bulmayı umduğu mahremiyet alanında, en mahrem kişisel tavırlarında daha da baş döndürücü bir devrim gerçekleştirmek zorunda kalır. Nitekim *Ağlatan Oyun*, "siyasi iktidar oyunlarından muaf, sahicilik adası olarak mahremiyet" ile "bir diğer siyasi faaliyet alanı olarak cinsellik" arasındaki bildik ideolojik açmazdan uzak durur: kamusal siyasi faaliyet ile kişisel cinsel sapkınlık arasındaki antagonist suç ortaklığını görünür kılar; siyasi devrimin nihai başarısı olarak cinsel bir devrim talep eden Sade'da çok önceleri görülen bir antagonizmadır bu. Kısacası, *Ağlatan Oyun*'un altbaşlığı "İrlandalılar, cumhuriyetçi olmak için biraz daha çaba!" olabilirdi.

# Siyasi Bir Kategori Olarak Fantazi: Lacancı Bir Yaklaşım

BİRKAÇ YIL önce, Michael Jackson'ın özel hayatındaki, "ahlaksızca" olduğu iddia edilen davranışlarının (küçük oğlanlarla oynadığı cinsel oyunların) açığa çıkması, onun cinsel ve ırksal farklılıkların (ya da kaygıların) üstünde bir yere yerleştirilen masum Peter Pan imajına darbe vurduğunda, bazı küşayişli yorumcular şu bariz soruyu sormuşlardı: N'olmuş yani? Michael Jackson'ın bu sözde "karanlık yanı", şarkılarına eşlik eden ve törenselleşmiş şiddetle ve müstehcen cinsel jestlerle dolu olan video kliplerinde (özellikle de *Thriller* ve *Bad* için çekilen kliplerde) hep gözlerimizin önünde değil miydi? Bu paradoks, Lacan'ın "bilinçdışı"mn, ulaşılmaz derinliklerde gizli falan değil, "dışarıda" olduğu tezinin –ya da *The X Files* dizisinin düsturunu zikredecek olursak, "hakikatin ortada" olduğu tezinin– kusursuz bir örneğidir.

Maddi dışsallık üzerinde bu şekilde odaklanmanın, ideolojik bir yapının bünyevi antagonizmalarını analiz etmekte çok işe yaradığı ortaya çıkmıştır. Adolfo Coppede'nin 1928 tarihli neo-emperyal pastiş *Casa del Fascio* (Faşist partinin merkez karargâhı) ile Giuseppe Teragni'nin 1934-36 tarihli gayet modernist saydam cam evinin karşıt mimari tasarımları, yan yana konduklarında, aynı zamanda hem modern-öncesi organikçi korporatizme dönmeyi hem de bütün toplumsal güçlerin süratli bir modernleşme adına eşi benzeri görülmedik biçimde seferber edilmesini savunan Faşist ideolojik projenin bünyevi çelişkisini açığa çıkarmazlar mı? 1930'larda Sovyetler Birliği'nin kamu binalarının, düz, çok katlı bir ofis binasının tepesine ideal Yeni İnsan'ın ya da çiftin devasa bir heykelini koyan büyük projeleri daha da iyi bir örnektir. Birkaç yıl içinde, ofis binasını –yaşayan insanların fiili işyerlerini– neredeyse, üzerlerine gerçeğinden büyük ebatta heykellerin konacağı birer kaide haline gelecekleri şekilde, daha da yas-



sıltma eğilimi iyice belirginlik kazandı – mimari tasarımın bu dışsal, maddi özelliği, gerçek, yaşayan insanların araç derekesine indirgenmediği, onları ayakları altında ezen o ideolojik garabetin, müstakbel Yeni İnsan'ın hayaleti için birer kaide gözüyle görülüp feda edildikleri Stalinist ideolojinin "hakikat"ini görünür kılmaz mı? Paradoks şuradadır ki, 1930'ların Sovyetler Birliği'nde Sosyalist Yeni İnsan hayalinin gerçek insanları ezen ideolojik bir garabet olduğunu açıkça söyleyecek herkes hemen tutuklanacağı halde, bu tespiti mimari tasarım yoluyla yapmaya izin verilmiş, hatta bu teşvik edilmiştir: "Hakikat ortadadır." Nitekim, biz ideolojinin günlük hayatın ideoloji-dışı olduğu zannedilen katmanlarına da nüfuz ettiğini iddia etmekle kalmıyor, ideolojinin dışsal maddilik içinde bu şekilde maddileşmesinin, ideolojinin açık formülasyonunun kabul etme lüksüne sahip olmadığı bünyevi antagonizmaları da görünür kıldığını ileri sürüyoruz. İdeolojik bir yapı, "normal" işleyebilmek için, bir tür "sapkınlık cinine" boyun eğmek ve bünyevi antagonizmasını maddi varoluşunun dışsallığı içinde dile getirmek zorundadır adeta.

İdeolojiyi dolaysız biçimde maddileştiren bu dışsallık, "yararlılık" olarak da massedilir. Yani günlük hayatta, ideoloji, özellikle saf yararlılığa yapılan masum görünüşlü atıflarda iş başındadır. Simgesel evrende, "yararlılık"ın düşünümsel bir kavram işlevi gördüğü asla unutulmamalıdır: Her zaman yararlılığın anlam olarak sunulmasını içerir. Örneğin büyük bir şehirde yaşayan, Land Rover'lı bir adam, böyle bir arabaya, ciddiye alınması gereken, "gerçek hayat" tavrının yol gösterdiği bir ömür sürdüğüne işaret etmek için sahip olmuştur. Bu tür analizlerin aşılmasını üstadı, besin hazırlamayla ilgili göstergibilimsel üçgeni (çiğ, pişirilmiş, kaynatılmış) ile, besinin aynı zamanda "düşüncenin besini" işlevini de gördüğünü göstermiş olan Claude Lévi-Strauss'tur kuşkusuz. Onun parlak çalışmasına ilave olarak, bokun da bir *matière-à-penser* (düşünme konusu) işlevi görebileceğini iddia etmek geliyor insanın içinden: Üç temel tuvalet tipi, Lévi-Strauss'un yemek üçgeninin bir tür dışkısal muadilini oluşturamaz mı? Geleneksel bir Alman tuvaletinde, suyu döktükten sonra bokun içinde kaybolduğu delik bayağı öndedir, böylece bok kaybolup gitmeden önce onu koklayabilir ve hastalık izlerini araştırabiliriz. Oysa tipik Fransız tuvaletinde, delik arkadadır: bokun mümkün olduğunca çabuk ortadan kaybolacağı varsayılır. Son ola-

rak, Amerikan tuvaleti bu iki karşıt kutup arasında bir tür sentez, bir orta yol sunar – tuvalet havzası su doludur, yani bok yukarıda yüzer, görülebilir, ama araştırılmaz. Bu versiyonların hiçbirinin salt yarar terimleriyle izah edilemeyeceği açıktır: Burada öznenin bedeninin içinden gelen nahoş dışkıyla nasıl ilişki kurması gerektiğine dair belli bir ideolojik algılama açıkça seçilmektedir.

Nitekim bir akademisyen, bir yuvarlak masa toplantısında kolayca ideoloji-sonrası bir evrende yaşadığımızı iddia etse de, hararetle tartışmalardan sonra ayak yolunu ziyaret ettiği anda yine ideolojiye batar. Bu tür yarar atıflarının ideolojik yatırımına, diyaloga dayalı karakterleri de tanıklık eder: Amerikan tuvaleti anlamını ancak Fransız ve Alman tuvaletleriyle kurduğu farka dayalı ilişki sayesinde kazanır. Aynı şey bulaşık yıkamanın farklı yolları için de geçerlidir. Örneğin Danimarka'da bulaşık yıkamanın bir dizi ayrıntılı özelliği, onunla bu işin İsveç'te yapılma tarzı arasında bir karşıtlık oluşturur; sıkı bir analiz yapıldığında bu karşıtlığın, İsveç kimliğine karşıt olarak tanımlanan<sup>1</sup> Danimarka ulusal kimliğinin temel algılanış biçimini işaret etmek için kullanıldığı açığa çıkar. Daha da mahrem bir alana uzanırsak, kadın cinsel organının kıllarının üç ana traş tarzında da aynı göstergebilimsel üçgenle karşılaşmıyor muyuz? İyice uzamış, karmakarışık kıllar hippilerin doğal kendiliğindenlik tavrına işaret eder; yuppieler Fransız bahçesinin disiplin yöntemini tercih ederler (her iki tarafın bacaklara yakın kısımları traş edilir, böylece geriye sadece, traş hattını açık seçik belli eden ortadaki dar bir şerit kalır); punklarda ise vajina bütünüyle traş edilir ve (çoğunlukla delinmiş klitorise tutturulan) halkalarla bezenir. Bu, Lévi-Strauss'un, "çiğ" gür kıl, bakımlı "pişirilmiş" kıl ve traşlı "kaynamış" kıldan oluşan göstergebilimsel üçgeninin bir başka versiyonu değil mi? Böylece kişinin bedeni karşısında takındığı en mahrem tavırların bile ideolojik bir önermede bulunmak üzere kullanıldığı görülebilir.

Peki, ideolojinin bu maddi varoluşu, bilinçdışı kanaatlerimizle nasıl bir ilişki kurar? Bergson, Molière'in Tartuffe'ünün sadece ikiyüzlü olması yüzünden değil, kendi kendine taktığı ikiyüzlülük maskesinden kurtulamadığı için de komik olduğunu vurgulamıştır:

1. Bkz. Anders Linde-Laursen, "Small Differences - Large Issues", *South Atlantic Quarterly* 94, 1995.

"Kendini ikiyüzlü rolüne o kadar kaptırmıştır ki bu rolü adeta içtenlikle oynamıştır. Bu şekilde ve ancak bu şekilde komik olur. Bu saf maddi içtenlik olmasa, uzun ikiyüzlülük pratiği sayesinde doğal davranış yolları haline gelmiş olan tavır ve konuşmaları olmasa, Tartuffe sadece iğrenç olurdu."<sup>2</sup>

"Saf maddi içtenlik" tabiri, Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları nosyonunu, ideolojiyi maddileştiren dışsal ritüel nosyonunu ifade eder: Ritüel karşısındaki mesafesini koruyan özne, ritüelin onu içeriden çoktan hâkimiyeti altına almış olduğundan bihaberdir. Pascal'in dediği gibi, inanmıyorsan, diz çöküp inanıyormuş gibi yap, inanç kendiliğinden gelecektir. Marx'ın "meta fetişizmi" dediği şey de bununla ilgilidir: Bir kapitalist, belirtik özbilinci içinde, sağduyulu bir nominalisttir, ama yapıp ettiklerinin "saf maddi içtenliği" meta evreninin "teolojik kaprisliliği"ni sergiler.

Başka bir şekilde söylersek, bir ideolojik yapıyı ayakta tutan fantazinin gerçek odak noktası, öznenin içsel kanı ve arzularının derinliği değil, dışsal ideolojik ritüelin bu "saf maddi içtenliği"dir. Fantazinin ideoloji içinde işleyiş tarzına dair standart anlayış, bir durumun gerçek dehşetini bulanıklaştıran bir fantazi-senaryo anlayışıdır: Örneğin toplumumuzu kat eden antagonizmaları tam olarak açığa çıkarmak yerine, toplumun, dayanışma ve işbirliği güçleri tarafından bir arada tutulan organik bir Bütün olduğu anlayışına gömülürüz. Gelgelelim, burada da bu fantazi anlayışını, insanın onu bulmayı beklemeyeceği yerlerde, marjinal ve yine saf bir biçimde yararlı gibi görünen durumlarda aramak çok daha verimlidir. Bir uçağın havalanmasından önceki emniyet talimatlarını hatırlamak yeterlidir. Bunlar, olası bir uçak kazasının nasıl görüneceğine ilişkin fantazmatik bir senaryoya dayalı değil midir? Suyun üzerine yumuşak iniş yapıldıktan sonra (bu işin her zaman, mucizevi bir biçimde, su üzerinde olacağı varsayılır!), yolcuların her biri can yeleklerini giyer ve bir plaj kızağından kayarcasına suya dalıp yüzmeye başlar, adeta deneyimli bir yüzme öğretmenin kılavuzluğunda hep birlikte hoş bir gölde tatil yapıyorlardı. Bir felaketin bu şekilde "mutenalaştırılması" (hoş yumuşak bir iniş, hosteslerin dans edermişçesine elleriyle zarifçe "Çıkış" işaretlerini göstermeleri) de en saf haliyle ideoloji

değil midir? Gelgelelim, psikanalitik fantazi nosyonu, bir durumun gerçek dehşetini bulanıklaştıran bir fantazi-senaryo nosyonuna indirgenemez. Eklenmesi gereken ilk, oldukça bariz şey, fantazi ile gizlediği Gerçeğin dehşeti arasındaki ilişkinin görüldüğünden çok daha muğlak olduğudur: Fantazi bu dehşeti gizler, ama aynı zamanda gizleme iddiasında olduğu şeyi, "bastırılmış" gönderme noktasını yaratır da. Deniz dibindeki devasa ahtapottan her şeyi yıkıp geçen hortuma dek, nihai korkunç Şeye ilişkin imgeler, fantazmatik yaratımların en âlâları değil midir? Üstelik fantazi nosyonunu bir dizi özellikle özgülleştirmek gerekir.<sup>3</sup>

Bir kere, "(fantazi kuran) özne fantazmatik anlatıya nasıl dahil olur?" sorusunun cevabı hiç de açık değildir. Özne kendi anlatısında şahsen ortaya çıktığında bile, bu otomatik olarak onun özdeşleşme noktası değildir. Yani hiçbir surette ille de "kendisiyle özdeşleşmesi" gerekmez. Ego-İdeali'yle, fantazmatik anlatıda betimlenen faaliyet içinde hoşça gider görüldüğü bakışla –bakış açısıyla– özdeşleşmeye çok daha sık rastlanır. Standart pornografi sahnesinde –bir adamın bir kadına "o işi" yapma sahnesi– seyirci kadını düzen adamla özdeşleşmez. Kural olarak kadın, onun keyfinin saf, bir yüzden yoksun aracı derekesine inmiş olan adamın tersine, bu işi yapmaktan ve bunu yaparken seyirci tarafından seyredilmekten tam manasıyla keyif alan teşhirci özne olarak öne çıkarılır. Adam bazen maske taksa da, bu maske her seyircinin kendini kadına o işi yapan adamla özdeşleştirmesini sağlamaz, daha çok saklayacak bir şey olmadığı gerçeğini saklar; yani adamın öznelikten çıkarılmış, mekanik statüsünü vurgular. Seyirci, erkek aktörle özdeşleşmek şöyle dursun, Üçüncü örtük konumla, tam keyif alma halindeki kadını gözlemleyen saf bir bakış konumuyla özdeşleşir. Seyircinin tatmini, saf düşünsel mahiyettedir: Bir kadının fallik keyif içinde tam bir tatmine

3. Başka bir yerde (bkz. Žižek, *Metastases of Enjoyment*, Londra: Verso 1994) geliştirdiğim üç kilit özelliği burada ele almayacağım: (1) fantazi nosyonunun memnuniyet verici ve rahatsız edici boyutları arasındaki gerilim; (2) fantazinin bir arzuyu sanrısız olarak gerçekleştirmekle kalmayıp arzumuzu kuruyor, onun koordinatlarını sunuyor, yani düpedüz "bize nasıl arzu duyacağımızı öğretiyor" olması; (3) bir fantazide sahnelenen arzunun, son tahlilde, (fantazi kuran) öznenin kendi arzusu değil, onun Öteki'sinin arzusu olması: Fantazi, "Ben Öteki için neyim? Öteki benden ne istiyor?" sorusuna verilen bir cevaptır.

ulaşabileceği şeklindeki farkındalığın ürünüdür.

Nitekim fantazi kuran özne kural olarak fantazmatik mekân içinde kendi görünüşüyle özdeşleşmediği gibi; fantazi, daha radikal bir biçimde, (gözlemleyen, fantazi kuran) öznenin, aralarında dolaşmakta, özdeşleşmesini birinden ötekine kaydırmakta serbest olduğu birçok "özne konumu" yaratır. Burada, "çoğul, dağınık özne konumları" lafını etmek yerindedir, ama bu özne konumlarının öznenin boşluğundan (8) kesinlikle ayırt edilmesi koşuluyla. Örneğin Lynch'in *Mavi Kadife*'sinde Isabella Rossellini ile Dennis Hopper arasındaki röntgenci sado-mazoşizm oyunu üç "özne konumu" içerir: Bu oyunun, dolapta sahneyi seyreden röntgenci (Kyle MacLachlan) için; seyredildiğinin açıkça farkında olduğundan, iktidar imajı yansıtmaya uğraşan müstehcen-iktidarsız baba için; ve son olarak da, onu bir tür şok tedavisiyle hayata geri döndürmek amacıyla, bunalımdaki kadının kendisi için sahnelendiği düşünülebilir.<sup>4</sup>

İkinci nokta, fantazinin her zaman, öznenin kendi rahme düşme ediminde çoktan mevcut olmasını sağlayan imkânsız bir bakışı içermesidir. İdeolojinin hizmetindeki bu kısır döngünün emsalsiz bir örneği, 80'li yıllarda sağcı, milliyetçi bir Sloven şair olan Joze Snoj'un yazdığı kürtaj karşıtı bir peri masalıdır. Hikâye, kürtajla alınmış çocukların anababaları olmadan bir arada yaşadıkları masalsi bir güney denizi adasında geçer: Hoş ve sakin bir hayatları olmasına rağmen, anababalarının sevgisini özler ve anababalarının kariyer ya da lüks bir tatil yapmayı kendilerine tercih etmiş oldukları üzerine kederli düşüncelere dalarak vakit geçirirler. Buradaki numara, kürtajla alınmış çocukların, başka bir dünyaya (ıssız Pasifik adasına) da olsa doğmuş ve kendilerine "ihanet etmiş" olan anababalarının anısını koruyormuş gibi sunulmasıdır kuşkusuz. Böylece, anababalarına onları suçlu hale getiren kınayıcı bir bakışla bakabilirler.

Nitekim, bir fantazmatik sahne karşısında, sorulması gereken soru her zaman şudur: Bu sahne hangi bakış için sahneleniyor? Hangi anlatıyı desteklemesi isteniyor? Yakınlarda yayınlanan bazı belgeler, Bosna'daki UNPROFOR kuvvetlerinin komutanı olan İngiliz General Michael Rose ve SAS komandolarından oluşan özel ekibinin, Bosna'

4. Bu sahnenin daha ayrıntılı bir analizi için, bkz. Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, 5. bölüm.

da kesinlikle bir başka "gizli gündem"leri olduğunu ortaya çıkardı. O yaygın tabirle, "savaşan taraflar" arasında ateşkesi koruma kılıfı altında, gizli görevleri suçu Hırvatlara ve özellikle Müslümanlara yıkmakmış. Örneğin Srebrenica'nın düşüşünden sonra, Rose'un adamları birdenbire, kuzey Bosna'da, Müslümanlar tarafından katledilmiş oldukları iddia edilen bazı Sırpların cesetlerini "keşfetmiş"ler; ve Müslümanlar ile Hırvatlar arasında "arabuluculuk" yapma çabaları aslında bu taraflar arasındaki çatışmayı alevlendirmiş. Bu saptırmaların amacı, Bosna'daki çatışmanın bir tür "kabile savaşı", herkesin herkese karşı yürüttüğü, "bütün tarafların eşit ölçüde suçlu olduğu" bir iç savaş olarak algılanmasını sağlamaktı. Sırp saldırganlığını açıkça mahkûm etmek yerine, bu algının "savaşan tarafları uzlaştıracak" uluslararası bir "barıştırma" çabasına zemin hazırlaması isteniyordu. Bosna, saldırganlığa kurban düşmüş egemen bir devletten, birdenbire, "gözlerini iktidar hırsı bürümüş savaş beyleri"nin masum kadınlar ve çocuklar pahasına tarihsel travmaları üzerinden harekete geçtikleri kaotik bir yere dönüştürüldü. Bunun arka planında, Bosna'da barışın ancak çatışmadaki taraflardan birini "iblisleştirmedeğimiz" takdirde mümkün olduğunu savunan Sırp-yanlısı tutum yatar şüphesiz: Sorumluluk eşit ölçüde paylaştırılmalı, Batı da yerel kabile çatışmalarının üzerinde bir konuma çıkarılmış taraf-sız yargıç rolünü benimsemelidir. Analizimiz için kilit nokta, General Rose'un bölgede sürdürdüğü Sırp-yanlısı "gizli savaş"ın, askeri kuvvetlerin ilişkisini değiştirmeye değil, duruma ilişkin farklı bir anlatsal algıya zemin hazırlamaya çalışmasıydı: Burada "gerçek" askeri faaliyetin kendisi ideolojik anlatsallaştırmanın hizmetindeydi.

Aynı işlem, Rahibe Teresa'nın Kalküta'daki "azizlik" faaliyetleriyle ilgili olarak medyada yayınlanan ve açıkça "Üçüncü Dünya" denen fantazmatik ekrana yaslanan bir sürü haberde kolayca görülebilir. Kalküta düzenli biçimde Yeryüzü Cehennemi olarak, toplumsal çürüme, yoksulluk, şiddet ve yozlaşmayla dolu, sakinleri ölümcül bir apatiye yakalanmış çürümekte olan Üçüncü Dünya megalopolisinin mükemmel bir örneği olarak sunulur (gerçekler bütünüyle farklıdır kuşkusuz: Kalküta, faaliyetlerle dolup taşan, kültürel olarak Bombay'dan çok daha gelişkin olan, tam bir sosyal hizmetler ağı kurmuş başarılı bir Komünist belediyeye sahip bir şehirdir). Bu müthiş ümitsizlik tablosu içinde, Rahibe Teresa mahzunlara bir ümit ışığıyla bir-

likte, yoksulluğun bir selamet yolu olarak kabul edilmesi gerektiği mesajını getirir, çünkü yoksullar üzücü kaderlerine sessiz bir vakar ve imanla tahammül ederek İsa'nın yolunu izlemektedirler. Bu işlemin çifte ideolojik kârı vardır: Yoksullara ve ölümcül hastalara selameti tam da çektikleri ıstırapta aramalarını önerdiği sürece, Rahibe Teresa onları içinde buldukları müşkül vaziyetin nedenlerini kurcalamaktan –yani durumlarını politize etmekten– alıkoyar. Aynı zamanda Batılı zenginlere de, Rahibe Teresa'nın yardımseverliğine mali katkılarda bulunarak bir tür ikame-selamet imkânı sunar. Ve yine, bütün bunlar, fona o fantazmatik imajın, Yeryüzü Cehennemi olarak, orada çekilen acıyı herhangi bir siyasi faaliyetin değil ancak ve ancak iyilikseverliğin ve şefkatin giderebileceği ölçüde viran bir yer olarak Üçüncü Dünya imajının yerleştirilmesi sayesinde yapılır.<sup>5</sup>

Üçüncü nokta, fantazi kurmayı Yasa'nın yasakladığı arzuları sarrısal olarak gerçekleştirme şeklinde gören sağduyuya dayalı anlayışın hilafına, fantazmatik anlatının, Yasa'nın askıya almışını-ihlalini sahnelemek yerine, onu yerli yerine yerleştiren edim, simgesel kastrasyon yarasını açan edim olduğudur. Fantazinin sahnelemeye çalıştığı şey, son tahlilde, kastrasyonun "imkânsız" sahnesidir. Bu nedenle, fantazi, nosyonu gereği, sapkınlığa yakındır. Sapkın ayin kastrasyon edimini, öznenin simgesel düzene girmesini sağlayan ilksel kayıp edimini sahneler. Ya da, daha açık seçik söylersek: Yasa'nın, arzusunu (arzusunun nesnesine ulaşılmasını) düzenleyen yasaklama unsuru işlevini gördüğü "normal" öznenin tersine, sapkın için, arzusunun nesnesi Yasa'nın kendisidir; Yasa sapkının İdeal'idir, Yasa tarafından bütünüyle kabul edilmek, onun işleyişine dahil olmak ister. Buradaki ironiyi gözden kaçırmayalım: "Normal" ve nezih davranışların bütün kurallarını ihlal etme iddiasındaki bir "ihlalcı"nin en âlâsı olan sapkın, aslında tam da Yasa egemenliğini özler.<sup>6</sup>

Siyasi düzeyde, Alman tarihinin sonu Nazizme varan bir "yanlış

5. Bkz. Christopher Hitchens, *The Missionary Position*, Londra: Verso 1995.

6. Sapkınla ilgili bir başka nokta da, ona göre Yasa tam olarak tesis edilmiş olmadığı için (Yasa onun kayıp arzu nesnesidir), onun bu eksikliği karmaşık bir düzenlemeler kümesiyle doldurmasıdır (mesela mazoşist ayinler). Akılda tutulması gereken canalcı nokta Yasa ile düzenlemeler (ya da "kurallar") arasındaki karşıtlıktır: Kuralların varlığı, Yasa'nın yokluğuna ya da askıya alınmış olduğuna tanıklık eder.

dönemece girdiği" fantazmatik noktayı bulmaya yönelik bitimsiz arayışı hatırlamak yeterli olacaktır. Şöyle sebepler öne sürülmüştür: Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra Alman İmparatorluğu'nun parçalanması yüzünden ulusal birleşmenin gecikmesi; Kant'a gösterilen Romantik tepkide siyasetin estetize edilmesi (bu, Jean-Luc Nancy ile Philippe Lacoue-Labarthe'in teorisidir); on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki "tayin krizi" ve Bismarck'ın devlet sosyalizmi; hatta, Cermen kabilelerinin Romalılara gösterdiği, *Volksgemeinschaft* özelliklerini çoktan sergilediği iddia edilen direniş. Buna benzer bir sürü örnek vardır. Mesela, ataerkil baskı doğanın bastırılması ve sömürülmesiyle tam olarak ne zaman örtüşmüştür? Eko-feminizm bu benzersiz fantazmatik Düşüş anı konusunda gittikçe geri giden bir dizi belirleme sunar: On dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin egemenliği; doğaya karşı nesneleştirici bir tavır takınan modern Kartezyen bilim; rasyonalist Sokratik Yunan Aydınlanması; büyük barbar İmparatorluklarının ortaya çıkışı; hatta göçebelikten tarım uygarlığına geçiş. Jacques Alain-Miller'in işaret ettiği gibi, Foucault da, Batılı cinsellik düzeninin ortaya çıktığı anı ararken aynı fantazmatik spirale yakalanmış değil midir? Modernlikten devamlı geriye gide gide en sonunda Antik "Benlik kaygısı" etiğinin, Hıristiyan itiraf/günah çıkarma etiği içinde çözülmesinde karar kılmıştır. Foucault'nun Hıristiyanlık-öncesi etikle ilgili son iki kitabının tınısının, daha önce iktidar, bilgi ve cinsellik kompleksi hakkında yaptığı araştırmalardan farklı olması –ideolojinin maddi mikropratikleri hakkındaki bildik analizleri yerine, "düşünce tarihi"nin oldukça standart bir versiyonuyla karşılaşınız burada– Foucault'nun "Düşüş'ten (yani cinsellik-suçluluk-itirafa Düşüş'ten) önceki" Yunanistan ve Roma'sının tamamıyla fantazmatik kendilikler olduğunu gösterir.

Dördüncü nokta, öznenin günlük simgesel evreni ile fantazmatik dayanağı arasındaki boşluğun, fantazinin etkinliğini kuran bir unsur olmasıdır. Lynch'in *Wild at Heart*'mda Willem Dafoe'nun Laura Dem'e tecavüz etme girişiminin çözümlemesini daha önce yapmıştık (bkz. s. 132-3). Burada gerçeklik içinde gerçekleşmeyi reddeden ve böylece kurbanını daha da aşağılayan fantazideki tecavüzle karşı karşıyayızdır – fantazi zorla dayatılır, uyarılır ve sonra terk edilir, kurbanın üzerine fırlatılır. Yani Laura Dem'ün, Dafoe'nun (Bobby Perou'nun) onun mahremiyetine zorla girmesi karşısında sadece tik-



sinti duymadığı açıktır: Dem'ün "Düz beni!" demesinden hemen önce, kamera onun sağ eli üzerinde odaklanır; Dem elini yavaşça açmaktadır ki bu onun razı olduğunun işareti, Dafoe'nun onun fantazisini uyandırmış olduğunun kanıtıdır. Nitekim mesele bu sahneyi, Lévi-Strausscu bir biçimde, baştan çıkarıcının gayretlerinin hedefi olan kadın en sonunda "Evet!" dedikten sonra, yumuşak yaklaşımın yerini şiddetli cinsel eyleme bıraktığı standart baştan çıkarma sahnesinin tersine çevrilmesi olarak okumaktır.

Amerikan Güneyi tarihinin en iğrenç ırkçı ritüellerinden biri, beyaz bir çetenin köşeye kısırdığı bir Afro-Amerikalıyı (siyahı) ilk hakareti yapmaya zorlamasıydı: Afro-Amerikalı birkaç adam tarafından sınıksız tutulurken, beyaz ırkçı bir eşkıya ondan feci bir dayak ya da linç etme "vesile"si koparabilmek için ona "Tükür bana! Alçak olduğumu söyle!" vb. diye bağırdı – sanki beyaz ırkçı, şiddet patlaması için uygun diyalojik bağlamı geri dönüşlü olarak kurmak isterdi. Burada hakaret sözcüğünün sapkınlığının en saf haliyle karşı karşıyayız. Uygun ardışıklık ve içerim sırası bozulur: "Normal" düzeni alaycı biçimde taklit ederek, kurbanı bana gönüllü olarak hakaret etmeye, yani tacizcinin söylemsel konumunu benimsemeye ve böylece benim şiddet içeren davranışına gerekçe sunmaya zorlarım. Burada *Wild at Heart*'taki sahneyle olan benzerliği görmek kolaydır: Bu iğrenç faşist ritüelde mesele, sadece beyaz eşkıyaların, iyi yürekli, mütevazı, Tom-Amcavari Afro-Amerikalıyı, kendisi istemese de onları taciz etmeye zorlamaları meselesi değildir. Her iki taraf da kuşatılmış Afro-Amerikalının ona eziyet eden beyazlar hakkında saldırgan fantaziler beslediğinin, onların alçak olduklarını düşündüğünün (ki onun ve ırkının maruz kaldığı vahşi baskı düşünüldüğünde, bunda hiç de haksız sayılmaz) ve onların baskılarının bu fantazileri uyandırmaya hizmet ettiğinin gayet iyi farkındadır, öyle ki Afro-Amerikalı en sonunda beyaz eşkıyaya tükürdüğünde ya da "Alçağın tekisin!" dediğinde bir bakıma savunma mekanizmalarını, hayatta kalma hissini de bir kenara atmış ve ona neye mal olursa olsun gerçek arzusunun sergilemiş olur. Bu, *Wild at Heart*'ta "Düz beni!" derken sadece dış baskıya değil, aynı zamanda kendi fantazmatik *joissance* çekirdeğine de teslim olan Laura Dem'ün durumunun aynıdır. Kısacası, zavallı Afro-Amerikalı arzusu yüzünden dayak yer (muhtemelen de öldürülür).

Bu iki sahnenin travmatik etkisi, öznenin gündelik simgesel evreni ile bu evrenin fantazmatik dayanağı arasındaki boşluğa dayalıdır. Gelin bu boşluğa bir başka rahatsız edici olgu yoluyla yaklaşalım. Kadınların çoğunlukla şiddetli muamele görme ve tecavüz edilmeyle ilgili fantaziler kurduklarına dikkat çekildiğinde, buna verilen standart cevap ya bunun kadınlar hakkındaki bir erkek fantazisi olduğu ya da kadınların ancak, ataerkil libidinal ekonomiyi "içselleştirmiş" ve kendi kurban konumlarını onaylamış oldukları sürece böyle fantaziler kurduklarıdır. Bunun altında yatan düşünce, tecavüz hakkında bu tür düşler kurulduğunu kabul ettiğimiz anda şu tür erkek-şovenist bayağılıklara kapı açmış olacağımızdır: Kadınlar, tecavüze uğradıkları zaman sadece gizliden gizliye istemiş oldukları şeye ulaşmış olurlar; hissettikleri şok ve korku sadece bunu itiraf edecek kadar dürüst olmadıklarını ifade eder. Bu klişeye şöyle cevap vermek gerekir: (Bazı) kadınlar gerçekten de tecavüze uğramakla ilgili düşler kuruyor olabilirler, ama bu olgu gerçek tecavüzü hiçbir surette meşrulaştırmadığı gibi, daha da şiddetli hale getirir. İki kadın düşünelim, birincisi, özgürleşmiş ve iddialı, aktif biri olsun; öteki ise partnerinden şiddet görmeye, hatta tecavüze uğramakla ilgili gizli düşler kuruyor olsun. Canalıcı nokta şudur ki, her ikisine de tecavüz edildiğinde, tecavüz ikinci kadın için, tam da "rüyalarının malzemesi"ni "dış" toplumsal gerçeklik içinde gerçekleştirmiş olacağından, çok daha travmatik olacaktır. Meseleyi daha iyi koymanın bir yolu Stalin'in ölümsüz sözlerini bir kez daha uyarlamak olacak belki de: İki tecavüzden hangisinin daha kötü olacağını söylemek imkânsızdır. İKİSİ DE DAHA KÖTÜDÜR. Kişinin eğiliminin zıttına bir tecavüz bir bakıma daha kötüdür, çünkü eğilimimizi ihlal eder. Ama öte yandan, gizli eğilimize uygun olarak tecavüzün gerçekleşmesi, onu daha da beter yapar.<sup>7</sup>

Öznenin varlığının fantazmatik çekirdeğini, onun simgesel ve/veya imgesel özdeşleşmelerinin daha "yüzeysel" tarzlarından sonsuza kadar ayıran bir mesafe vardır. Varlığının fantazmatik çekirdeğini (simgesel bütünleşme anlamında) bütünüyle benimsemem

7. Aynı şey erkekler için de geçerlidir: Tecavüz fantazileri kuran eşcinsel bir erkek, gerçekten heteroseksüel bir erkeğin tecavüzüne maruz kaldığında muhtemelen daha fazla incinecektir.

hiçbir zaman mümkün değildir. İnsan ona çok sık yaklaştığında ya da çok yakınına yaklaştığında, öznenin *aphanisis*'i söz konusu olur: Özne simgesel tutarlılığını kaybeder, dağılır. Varlığının fantazmatik çekirdeğinin toplumsal gerçeklik içinde zorla gerçekleştirilmesi, belki de en kötü, en aşağılayıcı şiddet türüdür, kimliğimin ("öz-ime"min) temelini yıkan bir şiddettir. Aynı hususu dile getirmenin bir başka yolu, çok önemli bir olguya, yani gerçekten tecavüz eden erkeklerin kadınlara tecavüz etmekle ilgili fantaziler kurmamalarına dikkat çekmektir – aksine, müşfik biri olmakla, sevgi dolu bir eş bulmakla ilgili fantaziler kurarlar; tecavüz, gerçek hayatta böyle bir eş bulamamalarının ürünü olan şiddetli bir *passage à l'acte*'dir (harekete geçiştir).<sup>8</sup>

Bütün bu özellikler fantazinin ideolojik bir yapı içinde nasıl işlediğini ele almamıza imkân verir. Robert Altman'ın filmleri içinde istisnai bir yeri olan *MASH* filmini hatırlayalım: Yönetmenin tüm eserlerinin en başında yer alan bu film, Altman'ın temel "tını"sım olumsuzlar, öyle ki Altman'ın sonraki bütün filmleri *MASH*'in ideolojik sınırlarını aşma girişimleri olarak görülebilir. Yani aldatıcı görünüşünün hilafına, *MASH* tam anlamıyla konformist bir filmidir: *MASH* ekibinin üyeleri, bütün o otoriteyle alay etmeleri, eşek şakaları, cinsel yaramazlıkları, vs. içinde, işlerini örnek bir biçimde yapar, bu yüzden de askeri mekanizmanın pürüzsüz işleyişini kesinlikle hiçbir suretle tehdit etmezler. Filmin daha sonra, uzun süren ve hiç mi hiç "yıkıcı" olmayan bir TV dizisine temel oluşturmuş olması şaşırtıcı değildir. Başka bir deyişle, *MASH*'in ancak sağlıklı bir sinizm, eşek şakaları yoluyla, tantanalı resmi ayınlara gülerek, vs. katlanılabilecek anlamsız askeri katliamların dehşetini betimleyen antimilitarist bir film olduğuna dair klişe, asıl meseleyi gözden geçirir. İdeoloji tam da bu mesafenin kendisidir. İdeolojik özdeşleşme, tam da onunla bütünüyle özdeş olmadığımız, onun altında zengin bir insan olduğu şeklindeki farkındalığı sürdürdüğümüz zaman bizi gerçekten yakalar. "Her şey ideoloji değildir, ideolojik maskenin ardında, ben de

8. Bir başka muğlak nokta: Kadınlara tecavüz eden erkekler, ya kurbanın tecavüze uğramaya nasıl tepki gösterdiğinden bütünüyle bihaberdirler ve onu zevk alıyormuş gibi yapmaya zorlarlar ya da kadının dehşete kapılmasından fazladan bir zevk alırlar.

bir insanım" konumu, ideoloji formunun, ideolojinin "pratik etkililiği"nin ta kendisidir. En "totaliter" ideolojik yapı bile yakından analiz edildiğinde, kaçınılmaz olarak, onda, her şeyin ("iktidar ilişkilerinin siyasi olarak araçsallaştırılmış meşrulaştırılması" şeklindeki popüler anlamda) "ideoloji" olmadığı açığa çıkar: Her ideolojik yapıda, bir tür "ideoloji-aşırı" çekirdek vardır, çünkü bir ideoloji işlevsel olabilmek ve bireyleri etkili bir biçimde "yakalayabilmek" için, iktidar iddialarını meşrulaştıran basit bir araca indirgenecek bir tür "ideoloji-aşırı" vizyonun (dayanışma, adalet, bir topluluğa ait olma, vs. anlayış ve hislerinin) asalağı olmak ve bu vizyonu manipüle etmek zorundadır.

Stalinizmden geçtik, Nazizm'de bile bir tür "sahici" vizyon ("halk topluluğu"nu bir arada tutan derin dayanışma anlayışı) seçilmez mi? Nitekim mesele, ideoloji-aşırı bir "sahici" çekirdeği olmayan hiçbir ideoloji olmamasından da öte, bir ideolojiyi "işlenebilir" kılan tek şeyin bu tür ideoloji-aşırı bir çekirdeğe başvurmak olmasıdır. Hitler, Nürnberg'deki Nazi yanlısı kitlelere yaptığı konuşmalarından birinde, tam da bu yeniden-birleşmenin nasıl algılanması gerektiğiyle ilgili özgöndergesel bir saptamada bulunur: Nazi hareketinin "iç ihtişamını" yaşayamamış bir dış gözlemci, yalnızca dışsal askeri ve siyasi güç gösterisini görecektir, oysa hareketin onunla yaşayan ve onunla nefes alan üyeleri olan bizler için, hareket bundan çok daha öte bir şeydir, bizi birbirimize bağlayan iç bağın ortaya konuşudur. Burada da ideoloji-dışı çekirdeğe atıfla karşılaşırız. Hitler'in en beğendiği Wagner operası, ne sapına kadar Alman *Meistersinger* ne de Almanya'yı Doğulu sürülere karşı korumak için silah başına geçme çağrısında bulunan *Lohengrin*'di; Günü –simgesel yükümlülüklerle, şan şerefle, borçlarla, vs. dolu günlük hayatı– geride bırakıp kendini Gece'ye gömmeye, kendi ölümünü vecdle kucaklamaya meyleden *Tristan*'di. "Siyasi olan"ın böyle (Kierkegaard'den uyarılma yapacak olursak) "estetik olarak askıya alınışı", Nazi tavrının fantazmatik arka planının çekirdeğini oluşturuyordu: Bu tavırda, "siyasetten öte bir şey", en iyi örneği tam da Nürnberg mitinglerinde yapılan gece ayinleri olan, vecdi andıran, estetize edilmiş bir Topluluk/Cemaat deneyimi söz konusuydu. Demek ki, paradoksal biçimde, Nazizmin tehlikeli bileşeni, bütün toplumsal hayatı "tama miyle siyasileştirmesi" değil, tam tersine, siyasi olanın ideoloji-dışı

bir çekirdeğe atıfla ("normal" bir demokratik siyasi düzende olduğundan çok daha güçlü bir biçimde) askıya alınmasıydı.

Judith Butler'ın sorduğu şu sorunun problemi de buradadır belki:

Politize etmek her zaman bir özdeşleşmeyişi (*disidentification*) alt etmeyi mi gerektirir? Özdeşleşmeyişi, bu yanlış-tanıma deneyimini, kişinin böyle hem ait olduğu hem de olmadığı bir yaftanın altında tedirginlik içinde durması hissini politize etmenin getirdiği imkânlar nelerdir?<sup>9</sup>

Ama *MASH*'in kahramanlarının tavrı tam da aktif bir özdeşleşme-yiş tavrı değil midir? Bu özdeşleşmeyiş kadınlık kodlarının lezbiyenlerce parodik biçimde taklit edilmesi-altüst edilmesinden bütünüyle farklıdır denebilir tabii ki. Yine de, buradaki fark, özdeşleşme ile onun yıkılması arasındaki değil, özdeşleşmeyişin iki tarzı arasındaki farktır. Daha açık seçik söyleyelim: İdeolojik bir yapı aşırı birbir (*literal*) bir özdeşleşme yoluyla da tahrip edilebilir, bu yüzden de bu yapının başarıyla işlenmesi için onun açık kurallarıyla araya asgari bir mesafenin konması gerekir. Jaroslav Hašek'in, kahramanının sadece üstlerinin emirlerini aşırı gayretkeş ve aşırı birebir biçimde yerine getirerek tam bir kargaşaya neden olduğu *Aslan Asker Şvayk* romanı, özdeşleşme-yoluyla-altüst-etmenin mükemmel bir örneği değil midir? Her şey şu çok önemli olguya bağlıdır: Yasa kendi içinde çoktan bölünmüştür, bu yüzden de onunla fazla dolaysız biçimde özdeşleşmek işleyişini sakatlar.

Bu paradokstan çıkarılması gereken kaçınılmaz sonuç, özdeşleşmeyi fiilen ayakta tutan özelliğin –Freud'la Lacan'ın ünlü *einzigere Zug*'u (biricik küme), tek maddeli olma özelliği– o bariz büyük "resmi" nişanlar değil, küçük bir özellik, hatta resmi nişanlarla araya mesafe koyma özelliği olduğudur. Bir lezbiyen standart kadınlık kodunu taklit ettiği-parodisini yaptığı-tekrarladığı-altüst ettiği zaman, "daha derin" bir düzeyde, böyle bir ironik-altüst edici-parodikleştirici tavrı gerekli kılan kendi "gerçek" eşcinsel kimliğini ileri sürmüyor mudur? Aynı mantığın farklı bir örneği, "suçüstü yakalanan" liderdir: Öznelerin Lider'in başarısızlığını ya da iktidarsızlığını açığa vuran talihsizliği ortak bir tavır takınarak görmezden gelmeleri, grubun dayanışmasını güçlendirir. Ortak bir yalan bir grup için hakikat-

le kıyaslanmayacak ölçüde etkili bir bağdır. Akademik bir camiada, ünlü bir profesörün yakın çevresine mensup olanlar onun bir kusurunun (uyuşturucu bağımlısıdır, kleptomandır, mazoşist bir sapkındır; çok önemli bir fikri bir öğrencisinden çalmıştır, vs. vs.) farkındadırlar, grubu bir arada tutan gerçek özdeşleşme özelliği de bu kusurun bilinmesidir – ve tabii bu bilgiyi görmezden gelme isteğidir.<sup>10</sup> Burada Lacancı S ile a arasındaki, simgesel ve/veya imgesel özellikler düzeyindeki özdeşleşme ile bunun gerçek çekirdeği arasındaki farkı devreye sokmak gerekir: "Gerçek" bir özdeşleşme, "fazladan bir şey"i, ancak "resmi" simgesel özellikler karşısında mesafe takınıldığında ortaya çıkan ağza alınmaz bir *je ne sais quoi*'yı ("Bilmem ki nedir?") gerektirir.

Ridley Scott'm (Heinrich Kleist'in bir kısa öyküsünden uyarlanan) olağanüstü ilk filmi *Düelloocular*'da, iki yüksek rütbeli asker arasında, tam anlamıyla üst sınıftan bir soylu ile orta sınıf kökenli gözü yukarıda bir subay arasında ömür boyu süren bir mücadele anlatılır. Bunları birbirinden sonsuza kadar ayrı tutan şey, her birinin üst sınıfın onur koduyla kurduğu ilişki biçimindeki farktır: Gözü yukarıda, orta sınıf mensubu subay bu kodu şaşmaz bir biçimde takip eder, bu yüzden de hep beceriksiz, gülünç biri izlenimi verir; oysa rakibi olan soylu, resmi kodun açık kurallarını sürekli ihlal ederek gerçekten üst sınıfa mensup olduğunu gösterir. Gözü yukarıda alt-orta sınıfların sorunu, başarısızlıklarının gerçek nedenini yanlış algılamalarıdır. Kendilerinde bir şeyin, gizli bir kuralın eksik olduğunu, o yüzden de bütün kuralları daha da sıkı biçimde takip etmeyi öğrenmeleri gerektiğini zannederler. Oysa yanlış algıladıkları şey, gerçekten üst sınıftan gelmeyi açıklayan gizemli X'in özgül bir pozitif simgesel özelliğe bağlanamayacağıdır.<sup>11</sup> Burada, yine *l'objet petit a* ile karşılaşırız: Birbirlerinden açıkça tanımlanmış herhangi bir pozitif simgesel özellik ile ayrılmayan ama yine de ikisi arasındaki farkın, gerçek üst sınıf ile onun beceriksizce taklidi arasındaki şaşmaz fark

10. Bu "suçüstü yakalanan lider" paradoksunun daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. *Metastases of Enjoyment*, 3. Bölüm.

11. Gerçekten üst sınıftan olmak ile orta sınıfların üst-sınıflık taslamaları arasındaki bu künhüne varılmaz ayırım, Pierre Bourdieu'nün çalışmalarının değişmez temalarından biridir şüphesiz. Hegelci terimlerle, Kendinde ile Kendi-İçin arasındaki farktır buradaki: Üst sınıflar kodlarını "kendinde" yaşarlar, bilinçli olarak ona

olduğu iki davranış dizisiyle karşı karşıya geldiğimizde, o kühüne varılmaz X, söz konusu mesafeyi açıklayan *je ne sais quoi*, –kısacası, herhangi bir pozitif farkın belirlenemediği yerde fark yaratan nesne– tam da arzunun kühüne varılmaz nesnesi-nedeni olarak *objet petit a*'dır. Lacan'ın *objet petit a*'sının, hiçbir farkın algılanamadığı yerde farkın varolmasını açıklayan nihai emare (*shibboleth*), unsur olduğu da söylenebilir. Naziler, tıpkı insan taklidi yapan uzaylıların dünyayı istila etmelerini anlatan filmlerde, ümitsizce uzaylıları tespit etmelerini sağlayacak ufak bir özellik arayan insanlar gibi, Yahudileri açıkça tespit etmelerini sağlayacak bir emare arayışında değiller miydi hep?

göz diken orta sınıflar ise onunla "kendi için", düşünümsel bir biçimde ilişki kurarlar ve böylece bir "yan-ürün" olarak ortaya çıkması gereken etkiyi berbat ederler. Aynı şey moda için de geçerlidir: Gözü yukarıda orta sınıf modayı şaşmaz biçimde takip eder ve böylece her zaman geride kalırken, üst sınıflar moda kurallarını serbestçe ihlal eder ve böylece moda trendlerini şahsileştirirler.

# Sibermekân ya da Varolmanın Dayanılmaz Kapanımı

## Semptom Nedir?

Evrensel bir yapılandırıcı ilkeyle uğraşıldığında, her zaman otomatik olarak, bu ilkeyi bütün olası unsurlarına uygulamanın –tam da ilkesel olarak– mümkün olduğu varsayılır, öyle ki ilkenin ampirik olarak gerçekleşmeyişi sadece olumsal koşullarla ilgili bir meseledir. Gelgelelim semptom, –onda evrensel ilkenin gerçekleşmemesi, olumsal koşullara bağılıymış gibi görünse de– bir istisna olarak, yani evrensel ilkenin askıya alınma noktası olarak kalmak *zorunda* olan bir unsurdur: Eğer evrensel ilke bu nokta için de geçerli olsaydı, evrensel sistemin kendisi çökerdi.

Hegel, *Hukuk Felsefesi* kitabının sivil toplumla ilgili paragraflarında, modern sivil toplumda büyüyen "ayaktakımı" (*Pöbel*) sınıfının, toplumun kötü yönetilmesinin, hükümetin aldığı önlemlerin yetersiz kalmasının ya da sadece ekonomik şanssızlığın arizi bir sonucu olmadığını gösterir: Sivil toplumun bünyevi yapısal dinamiği zorunlu olarak, onun nimetlerinden (iş, kişisel haysiyet, vs.) dışlanan bir sınıf doğurur: Temel insan haklarından mahrum, dolayısıyla toplum karşısındaki görevlerden de muaf bir sınıftır bu, sivil toplumun kendi evrensel ilkesini olumsuzlayan bir unsuru, "Aklın kendisinin bünyesindeki bir tür Akıldışı"; kısacası, onun semptomudur. Bugün, liberal-demokratik refah toplumunun nimetlerinden, bazen kuşaklar boyunca dışlanan bir altsınıfın büyümesinde de aynı olguyu görmüyor muyuz? Bugünün "istisnaları" (evsizler, varoştakiler, kalıcı işsizler) geç kapitalist evrensel sistemin semptomları, geç kapitalizmin içkin mantığının nasıl işlediğinin kalıcı hatırlatıcısıdır: Kapitalizme özgü ütopyaya göre, bu "istisna", uygun önlemler yoluyla (ilerici liberaller için olumluylaıcı eylem ve başka devlet müdahalesi biçimleri; muhafazakârlar içinse kendi başının çaresine bakmaya ve



aile değerlerine dönüş yoluyla) –hiç değilse, uzun dönemde ve ilkel olarak– ortadan kaldırılabılır. "Gökkuşuğu koalisyonu" fikrinde, yani ilerki ütopyik bir anda, bütün ilerici mücadelelerin (gay ve lezbiyenlerin hakları için, etnik ve dini azınlıkların hakları için verilen mücadelelerin; ekolojik mücadelenin, feminist mücadelenin, vs.) ortak bir "eşdeğerlikler zinciri" içinde birleşecekleri fikrinde de benzer bir ütopyacılık işbaşında değil midir?

Buradaki zorunlu başarısızlık yapısal bir şeydir: Mesele sadece, durumun ampirik karmaşıklığı yüzünden, bütün tikel ilerici mücadelelerin hiçbir zaman birleşmeyecek, her zaman ortaya "yanlış" eşdeğerlikler zincirleri (söz gelimi, Afro-Amerikan etnik kimliği için verilen mücadelenin ataerkil ve homofobik tavırlarla zincirlenmesi) çıkacak olması meselesi değildir; "yanlış" zincirlenmelerin, tam da bugünkü ilerici siyasetin, "eşdeğerlikler zincirleri" kurmaya yönelik yapılandırıcı ilkesinde temellenmesidir: Birçok mücadelenin oluşturduğu alan, sürekli kayan yerdeğiştirme ve yoğunlaştırma düzeyleriyle, tam da ekonomik mücadelenin oynadığı kilit rolün "bastırılması" sayesinde ayakta kalır. Mücadeleler çoğulluğu arasındaki "eşdeğerlikler zinciri"ni vazedenden Solcu siyaset, küresel bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin analizinin terk edilmesine –yani kapitalist ekonomik ilişkiler ve liberal-demokratik siyasetin, üstü kapalı biçimde toplumsal hayatımızın sorgulanmayan çerçevesi olarak kabul edilmesine– karşılık gelir tam olarak.

Semptom, tam da bu anlamda, dağınık bir *koleksiyonu* (terimin Alman idealizminde kazandığı anlamda) bir *sisteme* çevirir: *a priori* biçimi olumsal içeriğinden ayıran mesafeyi açtığımız anda –"oyunu bozan" olumsal bir müdahale gibi görünen şeyin *zorunlu* olduğunu tahayyül ettiğimiz anda– bir sistem içindeyizdir. Bir sistem, evrensel çerçeveyi içinden yıkan bünyevi bir unsurun, "Bir"İN "olduğu"na (Lacan'ın *y a de l'un*'ü [Bir, vardır]) işaret eder; örneğimize dönersek: Geç kapitalist siyasi mücadelenin "sistemsel" doğası, günümüzün kimlik mücadelelerinin eşdeğerlikler zincirinin *zorunlu olarak* hiçbir zaman tamamlanmadığı, "popülist ayartı"nın her zaman "yanlış" eşdeğerlikler zincirini ortaya çıkaracağı anlamına gelir.

Farklı bir alanda, bizzat Buñuel'in "basit bir arzuyu yerine getirmenin açıklanmaz imkânsızlığı" adını verdiği motif üzerinde çeşitlemeler yapan bir dizi Buñuel filminin temelinde de bir "sistem" ya-

tar (bkz. bu kitapta s. 125).

Öznenin amacı (sevgiliyle yatmak; birlikte yemek yemek; özgürlüğe ulaşmak...) ile onun gerçekleşmesini tekrar tekrar engelleyen budalaca, olumsal müdahaleler arasındaki bu gerilimin çözümü, Hegel'in bunların spekülâtif kimliği hakkında söylediklerinde yatar: Amacı o yücelik konumunda tutan şey bu müdahalelerin yarattığı engeldir, yani –Derridacı bir formülasyona başvurursak– Amacı gerçekleştirmeyi olanaksız kılan koşul aynı zamanda onu olanaklı da kılar – Hegelce söylersek, İde, dünyanın yapıp etmelerinin budalaca olumsallığıyla savaşıırken kendisiyle, tam da kendi gücünün kaynağıyla savaşıyordur. *Saf, budalaca olumsallığın bu zorunluluğu*, beklenmedik ama yine de mutlak bir kaçınılmazlıkla ortaya çıkıveren (ve çıkmak zorunda olan – çünkü onun ortaya çıkmaması Amaç arayışının yürütüldüğü alanın tamamının dağılmasını gerektirirdi) bu gizemli müdahale anlayışı, birinci dereceden spekülâtif bir gizem, "olumsallıkla zorunluluğun" gerçek "diyalektik sentezi"dir (ve bu sentezin, kendini yüzeydeki olumsallıklarla gerçekleştiren derin zorunlulukla ilgili klişe laflardan ayırt edilmesi gerekir). İnsanın içinden, Hegel "dünyayı Akıl yönetir" (ya da "gerçek olan aklidir") gibi "pan-mantıkçı" bir laf ettiğinde, aslında bir olumsallığın yaptığı bu türden zorunlu bir müdahaleyi kasteder, demek geliyor: "Dünyayı Aklın yönettiği"nden emin olduğunda, bu, Amacımızın doğrudan gerçekleşmesini önleyecek bir olumsallığın her zaman ortaya çıkacağından da emin olunabileceği anlamına gelir.<sup>1</sup>

1. Ayrıca, Buñuel'in filmlerindeki "akıldışı" engeller çokluğunu sınıflandırmak verimli olacaktır; bu engeller Greimasçı bir tür göstergebilimsel dörtgen oluşturan dört kategori içinde gruplanabilir: Aşk ediminin tamamına ermesini önleyen ve böylece "cinsel ilişki diye bir şey olmadığı"nı kanıtlayan cinsel engel (*Arzunun O Karanlık Nesnesi*); manevi özgürlüğe ulaşmamızı önleyen dini engel (*Navarin*); sıradan, günlük bir toplumsal törene, mesela bir akşam yemeği davetine katılmanın imkânsızlığı (*Burjuvazinin Gizli Çekiciliği*); diğer uçtaki imkânsızlık, toplumsal töreni sona erdirip yemek davetinden sonra evi terk etmenin imkânsızlığı (*Mahvedici Melek*); kuralları ihlal eden suç edimi, mesela cinayet (*Archibaldo de la Cruz'un Suçlu Yaşamı* – gerçek bir anti-Oidipus, zira bilmeden babasını öldüren Oidipus'un tersine, zavallı Archibaldo bir dizi kadını taammüden öldürmek ister, bu kadınlar daha sonra gerçekten de ölürler, ama Archibaldo'yla hiçbir alakası olmayan mucizevi birer rastlantı eseri); son olarak, özgürlüğün hayata geçirilmesini önleyen ve özgürlüğü sonsuza kadar "hayaletimsi" bir şey haline, devrimlerin her

Bu zorunluluğun, evrensel fikrin ya da tasarının kendini gerçekleştirmesini tekrar tekrar önleyen bir dizi olumsal müdahale (örneğin *Gizli Çekicilik*'te üç çiftin birlikte yemek yemelerini tekrar tekrar önleyen aksilikler; liberal-demokratik projede Afro-Amerikan gettolarını ortadan kaldırmayı tekrar tekrar önleyen talihsiz aksilikler) kılığına bürünerek kendini gerçekleştiren öbür yüzü, evrensel bir Yalan alanı içinde "bastırılmış" hakikatin tikel, olumsal bir olay kılığına bürünerek ortaya çıkacak olmasının zorunluluğu, mutlak kesinliğidir. Psikanalizin verdiği temel ders budur: Günlük hayatımızda ot gibi yaşarız, evrensel Yalan'ın içine fena halde gömülmüşüzdür; sonra, birdenbire, olumsal bir karşılaşma –bir konuşma sırasında öylesine söylenen bir laf, tanık olduğumuz bir olay–, kendimizi aldatışımızı paramparça eden bastırılmış travmayı günışığına çıkarır. Bize, projemizi gerçekleştirmeyi başaramamamıza, sadece talihsiz koşulların neden olduğunu söyleyen yanılısamanın karşısında, o aptalca olumsal hareketi yapmasaydık (o lafi iştimeseydik, sokağın o köşesinden dönüp o kişiyle karşılaşmasaydık), her şeyin güzel

zaman yanlış yöne gidiyormuş gibi görünmelerine yol açan o gizemli X haline getiren sosyopolitik engel (tam da *Özgürlük Hayaleti*).

Yapılması gereken ilk şey bu örnekleri karşıt çiftler halinde sınıflandırmaktır: Sıradan bir toplumsal törene katılma - bu tören yerini terk etme; cinsel eylem (yani hayat yaratma eylemi) - öldürme (hayatı sona erdirme); dünyevi anarşik özgürlük - dini manevi özgürlük. Sanki aynı karşıtlık üç kere, üç farklı güç/kudrette –sıradan toplumsal törenler düzeyinde, kişinin "günahkâr" eylemleri düzeyinde ve mutlak Özgürlüğe ulaşma çabası düzeyinde– tekrarlanır. Bu üç düzeyin her birinde, ne "dışarı çıkabilir" ne de "içeride kalabilir"iz: Sıradan toplumsal törene katılmak imkânsızdır, ama onu terk etmek de imkânsızdır; sevişmek imkânsızdır, ama öldürmek de imkânsızdır; Hıristiyan aşkınlığında tatmin ve manevi özgürlük bulmak imkânsızdır, ama bunu toplumsal anarşide bulmak da aynı ölçüde imkânsızdır... *Hem "dışarı çıkma" hem de "içeride"* kalma konusundaki bu yeteneksizliğe Lacan'ın verdiği ad, Gerçek'tir elbette; aynı Gerçek paradoksu psikanalitik tedavideki "serbest çağrışımlar"da (aslında hiçbir zaman serbest çağrışım yapmayız, insan hiçbir zaman ketlemelerin basıncını bütünüyle askıya alıp "kendini koyveremez"; aynı zamanda, analiz koltuğunda söylenen her şey, dikkatle planlanmış olsa da ya da katı bir mantıksal usamlamanın ürünü olsa da, bir serbest çağrışım) ve *jouissance*'da da işbaşındadır: *Jouissance* bizden kaçır, her zaman menzilizin dışındadır, onunla tam olarak karşılaşmak ölümcül sonuçlar doğurur; gelgelelim, aynı zamanda ondan hiçbir zaman kurtulamayız, ne yaparsak yapalım, kalmıtısı bize yapışır. Keza, Kant'ın etik buyruğu da Gerçek statüsünü taşır: İnsanın etik görevini tam olarak yerine getirmesi imkânsızdır, ama görevin çağrısının yarattığı baskıdan kaçmak da imkânsızdır.

kalacağını, evrenimizin paramparça olmayıp sapaşağlam ayakta duracağını söyleyen yanılısama vardır.

Bu iki biçimden her birinin, ideolojik mekân eğrisinin iki yönünden birini oluşturduğunu görebiliriz: Birincisi sahte açılımı olumsuzlar (açılma vaaadinin zorunlu nedenlerle gerçekleştirilmeden kalacağını gösterir); ikincisi de sahte kapanımı olumsuzlar (dışlanan dışsallığın içeriği zorunlu olarak işgal edeceğini gösterir). Burada zorunluluk, olanaklılık, olanaksızlık ve olumsuzluğun oluşturduğu mantık karesiyle karşı karşıyayızdır elbette: Tekrarlanan olanaksızlık (birlikte yemek yeme olanaksızlığı) ideolojik olanaklılık biçimini olumsuzlar; olumsuzluk (hakikatin olumsal biçimde ortaya çıkışı) ideolojik evrensel zorunluluk biçimini olumsuzlar. Sibermekân kavramı, içinde bulunduğumuz sosyoideolojik kümeleşmenin kilit bir semptomu değil midir? Hem sahte açılım vaaadini (o ruhçu, "normal" bedenlerimizden sıyrılıp, bir sanal mekândan ötekine gezen sanal bir kendiliğe dönüşme ihtimalini) hem de sanal toplulukların içinde işledikleri toplumsal iktidar ilişkilerinin önkapanımını içermez mi?

### Gerçek olarak Sanal

Sibermekân karşısında, Chaplin'in sinemada ses kullanımına karşı takındığı gibi, "muhafazakâr" bir tavır takınmak gerekir: Chaplin, sesin sinema algımızda dışarıdan müdahale eden bir yabancı olarak yaptığı travmatik etkinin, birçok kişiden çok daha fazla farkındaydı. Aynı şekilde, bugünkü geçiş süreci de, ne kaybedip ne kazandığımızı algılamamızı sağlıyor –yeni teknolojileri tamamen benimsediğimiz ve onlarda kendimizi tümüyle evimizde hissettiğimiz anda bu olgu imkânsızlaşacaktır. Kısacası, "yokolmakta olan araçlar" konumunu işgal etme ayrıcalığımız var. Böyle Chaplinvari bir tavır bizi, sibermekânla ilgili iki çağdaş mitin baştan çıkarıcı cazibesine direnmeye zorlayacaktır. Söz konusu iki mitin temelinde de, bugün modernizm çağından (monolojik öznellik, mekanistik Akıl, vs.) post-modern saçılma çağına (artık nihai bir Hakikate göndermeyle temellendirilmeyen görüntüler oyunu, inşa edilmiş Benliklerin çeşitli biçimleri) geçişin ortasında olduğumuzu söyleyen beylik düşünce yatmaktadır.

• Sibermekânda, *pensée sauvage*'a (yaban düşünce), "somut", "duyumsal" düşünceye dönüldüğüne tanıklık ederiz: Sibermekânda ki bir "deneme", müzik ve diğer ses parçalarını, metinleri, imgeleri, video klipleri, vs. bir araya getirir ve "soyut" anlamı üreten şey "somut" unsurların bu şekilde bir araya getirilmesidir... Burada, Eisenstein'ın "düşünsel montaj" rüyasına –*Kapital*'i filme çekme, somut imgeleri çarpıştırarak Marksist teori üretme rüyasına– dönmüş olmuyor muyuz? Hipermetin, yeni bir montaj pratiği değil midir?<sup>2</sup>

• Bugün modernist hesap kültüründen postmodernist simülasyon kültürüne geçildiğine tanıklık ederiz.<sup>3</sup> Bu geçişin en açık göstergesi, "saydamlık" teriminin kullanımındaki kaymadır: Modernist teknoloji, "makinenin nasıl işlediği"ni kavrama yanılışmasını koruma anlamında "saydam"dı; yani arayüzey perdesinin/ekranının kullanıcının perde arkasındaki makineye doğrudan ulaşmasına izin verdiği varsayılıyordu; kullanıcının onun işleyişini "kavradığı" –hatta, ideal koşullarda, onu rasyonel olarak yeniden inşa edebildiği– varsayılıyordu. Postmodernist "saydamlık" ise bu analitik, küresel planlama tavrının neredeyse tam zıttını adlandırır: Arayüzey ekranının makinenin işleyişini gizlediği ve günlük deneyimimizi mümkün olduğunca sadık biçimde simüle/taklit ettiği varsayılır (Yazılı komutların yerine, ikon göstergelerine fareyle tıklanmasının geçtiği Macintosh tarzı arayüzey...); gelgelelim, günlük ortamımızla süreklilik içinde bulunduğu şeklindeki bu yanılışmanın bedeli, kullanıcının "opak teknolojiye alışması"dır –"perde/ekran arkasındaki" dijital mekanizma, topyekûn bir nüfuz edilmezliğe, hatta görünmezliğe girerler. Başka bir deyişle, kullanıcı bilgisayarın işleyişini kavrama çabasından vazgeçer; sibermekânla etkileşime girdiğinde, günlük *Lebenswelt*'ininkine benzeyen saydam-olmayan bir duruma fırlatılmış olduğunu kabullenir; önceden saptanmış genel kuralları izlemek yerine, "kendi dayanaklarını kendisinin bulması", deneme yanılma yoluyla yaptakçılık (*bricolage*) yapması gerekir – Sherry Turkle'in espirisini tekrarlayacak olursak, postmodernist tavrıda "şeyleri arayü-

2. Eisenstein konusunda bkz. V. V. Ivanov, "Eisenstein's Montage of Hieroglyphic Signs", *On Signs* içinde, Marshall Blonsky (der.), Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press 1985, s. 221-35.

3. Bkz. Sherry Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York: Simon & Schuster 1995.

zeysel değeriyle kabul ederiz."

Modernist evren, ekran arkasında gizlenmiş olan bitler, kablolar, çipler ve elektrik akımları evreniyse, postmodernist evren ekrana duyulan ve tam da "onun arkasında ne var" arayışını lüzumsuzlaştıran safdil güvenin evrenidir. "Şeyleri arayüzeyssel değerleriyle kabul etmek", *fenomenolojik* bir tavrı, "fenomenlere güvenme" tavrını içerir: Modernist programcı, içindeyken *a priori* anlaşılmaz arka planın bir parçası olduğu, işlerken onun hayatı üzerinde tahakküm uygulayan kuralları izleyen kurumlarla dolu olan günlük ortamının opaklığından (en azından, geçici olarak) kaçmasını sağlayan saydam, açık seçik yapılanmış bir evren olarak sibermekâna sığır; postmodernist programcıya göre ise, sibermekânın temel özellikleri, Heidegger'in günlük yaşam-dünyamızın kurucu özellikleri olarak betimlediği özelliklerle örtüşür (sonlu birey, koordinatları açık seçik evrensel kurallar tarafından düzenlenmediği için bireyin kendi yolunu aşama aşama kendisinin bulmak zorunda olduğu bir duruma fırlatılmıştır).

Bu iki mitte de hata aynıdır: Evet, modern-öncesi "somut düşünce"ye ya da saydam-olmayan yaşam-dünyasına dönüşle karşı karşıyayız, ama bu yeni yaşam-dünyası bilimsel, dijital evreni içeren bir arka planı çoktan öngerektiriyor: Bitler –daha doğrusu, dijital diziler– ekranın arkasındaki Gerçek'tir; yani "bölünmez bir kalan" olmaksızın görünüşler oyununa hiçbir zaman girmeyiz. Postmodernizm, Turkle'ın "ortaya çıkış", Deleuze'ün de "duyu-olay" dediği şeyin gizemi üzerinde odaklanır: Yani bedensel sebeplerin basit bir sonucuna indirgenemeyen saf görünüşün ortaya çıkışı üzerinde;<sup>4</sup> yine de bu ortaya çıkış, dijitalleşmiş Gerçek'in sonucudur.<sup>5</sup>

4. Bkz. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press 1990.

5. Burada uzak durulması gereken bir başka tuzak da, modernist hesap kültüründen postmodernist simülasyon kültürüne geçişi, "eril" olandan "kadını" olana (eril modernist kontrol, tahakküm vs. kültüründen kadını postmodern tamir, makineyle diyalog tavrına...) geçiş olarak adlandırıp hemen cinsiyetle irtibatlandırma. Böyle yaparsak, canalıcı noktayı gözden kaçıırız: Bir siborg canavarının cinsiyeti yoktur, Lacancı *lamella* anlamında a-cinseldir, yani insan denen hayvanın cinsellik düzenine girdiğinde kaybettiği şeye karşılık gelir.

Arayüzey kavramı karşısında kapılınan ayartı, onu kendi özgöndergesi noktasına getirmektir, şüphe-siz: Ya "bilinç" in kendisi, yani evreni algıladığımız çerçeve, bir tür "arayüzey" olarak kavranıyorsa? Ama bu ayartıya kapıldığımız anda, Gerçeği bir tür önkapanıma maruz bırakmış oluruz. İnternette birçok chat kanalıyla oynayan kullanıcı, kendi kendine "Ya gerçek hayatın kendisi de chat kanallarından birinden ibaretse?"; ya da bir hipermetindeki birçok pencere karşısında "Ya Gerçek Hayat bir diğer pencereden ibaretse?" dediğinde, kapıldığı yanılısana, zıt yanılısamanın –sanal evren dışındaki tüm gerçekliğe olan inancımızı korumaya yönelik sağduyu tavrının– tam karşılığıdır. Yani: Her iki tuzaktan da kaçınmak gerekir; sibermekân dışındaki dış gerçekliğe basit ve dolaysız olarak başvurmaktan da, bunun zıttındaki "dış gerçeklik diye bir şey yoktur, Gerçek Hayat bir başka penceredir sadece" tavrından da uzak durmak gerekir.<sup>6</sup>

Cinsellik alanında, Gerçeğin bu önkapanımı, New Age taraftarlarının yeni bilgisayarlaşmış cinsellik hayalini doğurur; bu hayalde bedenler eteri andıran sanal mekâna karışır, maddi ağırlıklarından kurtulurlar: Kelimenin tam anlamıyla ideolojik bir fantazidir bu, çünkü (bedenin Gerçeğine bağlı) imkânsız-cinsellik ile bedenden koparılmış "zihni" birleştirir; adeta –bedensel varoluşumuzun çevre kaynaklı tehlikeler, AİDS, vs. tarafından gittikçe daha fazla tehdit altında olduğu(nun düşünülüşü); narsisist öznenin bu endişeyi başka biriyle gerçek psişik temas kurma karşısında aşırı bir hassasiyet göstermeye kadar vardığı günümüz evreninde– fiili bedenlerimizden kurtularak kendimizi bedensel hazlara sonuna kadar kaptrabileceğimiz bir mekânı yeniden icat edebilirmişiz gibi. Kısacası, bu hayal, eksiği ve engeli olmayan bir durum, arzunun her nasılsa hâlâ yaşamayayı sürdürdüğü sanal mekânda yüzüp gezme durumu hayalidir...

6. Bu çifte tuzak, ideoloji kavramıyla irtibatlı çifte tuzığa benzer: İdeolojik çarpıtmanın ölçüsü olarak sadece ideoloji-öncesi dış gerçekliğe güvenmek, "dış gerçeklik diye bir şey yoktur, burada sadece bir benzetiler (simulacra) çokluğuyla, söylemsel kurgular çokluğuyla uğraşıyoruz" diyen tavrın öbür yüzüdür. Bkz. bu seçkideki "İdeoloji Hayaleti" yazısı.

### Tehdit Edilen Sınır

Bu ideolojilere dalmak yerine, işe, bilgisayarlaşmanın günlük deneyimimizin yorumbilgisel ufkunu nasıl etkilediğiyle başlamak çok daha verimli olacaktır. Bu deneyim üç ayırım hattına dayalıdır: "Gerçek hayat" ile mekanik simülasyonu arasındaki; nesnel gerçeklik ile onu yanlış (yanılsamaya dayalı) algılayışımız arasındaki; ve geçici duygulanımlarım, duygularım, tavırlarım, vs. ile Benliğimin geri kalan sert çekirdeği arasındaki ayırım hattına. Bugün bu üç sınır da tehdit altındadır:

- Teknobiyojoloji, "doğal" hayat/gerçeklik ile "yapay yollardan" yaratılmış gerçeklik arasındaki farkı ortadan kaldırır: Bugünün (cinsiyeti, saç rengini, zekâ düzeyini... serbestçe seçme ihtimalini de doğuran) genetik teknolojisinde bile, yaşayan doğa teknik olarak manipüle edilebilir bir şey olarak koyutlanır; yani ilkesel olarak, doğanın kendisi teknik bir ürünle örtüşür. Daire böylece kapanır, günlük yorumbilgisel deneyimimiz tahrip olur: Teknoloji artık doğayı sadece *taklit etmez*, daha çok, onu *yaratan* temel mekanizmayı açığa çıkarır, böylece bir anlamda "doğal gerçeklik" in kendisi "simüle edilen" bir şey haline gelir, tek "Gerçek" de DNA'nın temel yapısı olur.

- Sanal Gerçeklik aygıtı potansiyel olarak "gerçek" gerçeklik deneyimi yaratabildiği için, Sanal Gerçeklik "gerçek" gerçeklik ile taklit arasındaki farkı ortadan kaldırır. Bu "gerçeklik kaybı" sadece bilgisayarlarla yaratılan Sanal Gerçeklik'te değil, daha temel bir düzeyde, medyanın bizi bombardımana tabi tuttuğu imgelerin artan "hipergerçekçiliği"nde de çoktan meydana gelmektedir – artık derinlik ve hacmi değil, sadece renk ve anahattı algılamaktayızdır: "Görsel sınır olmadan zihinsel tahayyül, belli bir körlük olmadan, makul bir görüntü olamaz."<sup>7</sup> Ya da –Lacan'ın dediği gibi– görme alanında bir kör nokta olmadan, nesnenin bakışa karşılık verdiği bu ele avuca sığmaz nokta olmadan, artık "bir şey göremeyiz"; görme alanı yassı bir yüzeye indirgenir ve "gerçeklik" in kendisi görsel bir

7. Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1995, s. 4.



sanrı olarak algılanır.

• Sibermekândaki Çoklu Kullanıcı Alanları teknolojisi, Benlik kavramını ya da algılayan öznenin kendisiyle özdeşliğini ortadan kaldırır: Stone'dan<sup>8</sup> Turkle'a, sibermekân üzerinde yazan "postmodern" yazarların standart teması, Çoklu Kullanıcı Alanları gibi sibermekân olgularının, yapıbozumculuğun "merkezsiz özne"sini günlük deneyimimiz içinde elle tutulur bir şey haline getirdiğidir. Buradan alınması gereken ders, eşsiz Benliğin bu şekilde "saçılarak" birçok rakip faile, "kolektif bir zihne", küresel bir koordinasyon merkezi olmayan bir benlik-imgeleri çoğulluğuna dönüşmesinin onaylanması ve patolojik travmadan ayrı tutulması gerektiğidir: Sanal Mekânlarda oynamak, "ben"imin yeni yönlerini, geçici kimliklerin, arkalarında "gerçek" bir kişi olmayan maskelerin getirdiği zenginliği keşfetmemi ve böylece ideolojik Benlik üretme mekanizmasını, bu üretimin/inşanın yapısındaki şiddet ve keyfiliği deneyimlememi sağlar.

Bu üç düzey mantıksal olarak birbirini takip eder: Önce, "nesnel gerçeklik"nin kendisi içinde "canlı" ve "yapay" kendilikler arasındaki fark ortadan kalkar; sonra "nesnel gerçeklik" ile onun büründüğü görünüş arasındaki ayrım bulanıklaşır; son olarak da, (ister görünüş olsun ister "nesnel gerçeklik") bir şeyi algılayan benliğin kimliği/özdeşliği havaya uçar. Bu tedrici "özneleşme", tam karşıtı olan "dışsallaşma"ya, yani özneliğin sert çekirdeğinin tedrici "dışsallaşması"na tekabül eder. İki karşıt sürecin böyle paradoksal biçimde örtüşmesinin kökleri, bugün Sanal Gerçeklik ve teknobiyoloji yüzünden, içeriği dışarıdan ayıran yüzeyin kaybıyla karşı karşıya olmamızda yatar. Bu kayıp "kendi bedenimizi" en temel düzeyde, ortamıyla ilişkisi içinde algılamamızı bile tehlikeye sokar; bir başka kişinin bedeni karşısındaki standart fenomenolojik tavrımızı (derinin altında gerçekte varolan şeylere –salgı bezleri, et...– dair bilgimizi askıya alıp yüzeyi (örneğin yüzün yüzeyini) doğrudan doğruya "ruh"un dışavurumu olarak kavrama tavrımızı) sakatlar. Bir yandan, içerisi her zaman dışarıdır: İç organlarımızın yerlerine yapay or-

8. Bkz. Allucquere Rosanne Stone, *The War of Desire and Technology*, Cambridge, MA: MIT Press 1995.

ganların yerleştirilmesi sürecinin kademe kademe gelişmesiyle birlikte, teknoloji/bilgisayar ürünü protezler (bypasslar, takma bacaklar...) "canlı" organizmamızın içsel bir parçası işlevini görürler; nitekim dış uzayın kolonileştirilmesi, içe, "içkolonileştirme"ye,<sup>9</sup> biza-tihi bedenimizin teknolojik olarak kolonileştirilmesine dönüşmüştür. Öte yandan, dışarıyı her zaman içerisidir: Doğrudan Sanal Gerçeklik'e gömüldüğümüzde, gerçeklikle temasımızı kaybederiz – elektrodalgalar dışsal bedenlerle etkileşimi pas geçip doğrudan du-yularımıza hücum eder: "Artık gözyuvarı, insanın bütün bedeninin etrafını kuşatmaktadır."<sup>10</sup>

Bu paradoksun bir başka yönü de, bedenin tedricen hareketsizleştirilmesinin bedensel hiperaktivite ile örtüşmesidir: Bir yandan, gerçek bedene gittikçe daha az bağımlı olurum; bedensel faaliyetlerim gittikçe, benim yerime iş gören makinelere sinyaller vermeye (bir bilgisayar faresini tıklatma, vs.) indirgenirken, öte yandan, vücut geliştirme sporu, koşu, ilaçlar ve doğrudan takma organlar yoluyla bedenim güçlenir, "hiperaktifleşir"; böylece hiperaktif süpermen, paradoksal olarak, sadece bir bilgisayar çipi tarafından yönetilen protezler sayesinde hareket edebilen (Robocop gibi) sakatla örtüşür. Nitekim, insanın somut yaşam-dünyasındaki zeminini –yani onun (öz)deneyimini belirleyen temel koordinatlar kümesini (içeri-yi dışarıdan ayıran yüzey, kişinin kendi bedeniyle doğrudan ilişki kurması, vs.)– yavaş yavaş yitirmesi ihtimal dahilindedir. Bütünüyle özneleşme (gerçekliğin, elektronik-mekanik olarak yaratılan sibermekân "pencere"sine indirgenmesi), potansiyel olarak, bütünüyle nesneleşmeyle ("iç" bedensel ritmimizin, dışsal aygıtlar tarafından yönlendirilen bir dizi uyarıya tabi kılınması) örtüşür. Stephen Hawking'in zamanımızın ikonlarından biri haline gelmesi şaşırtıcı değildir: Dahi bir kafa (bize söylenen bu), ama neredeyse bütünüyle "dolayımlanan", protezlerle desteklenen, bilgisayar ürünü, yapay bir sesle konuşan bir bedene bağlı. Hawking'in ortamıyla kurduğu aktif temas, sağ elinin parmaklarıyla hâlâ uygulayabildiği zayıf bas-kıdan ibaret. Kısacası, popüler cazibesi, takatini kesen hastalıktan –hareketsiz bir et yığına indirgenmiş, işleyişini mekanik protezler sayesinde sürdürebilen ve dünyayla bir bilgisayar faresini tıklayarak

temas kurabilen bedeninin, bugün özneliğin genel durumu hakkında bize bir şeyler söylemesinden— ayrılmaz.

Gelgelelim, daha temel bir düzeyde, bu "rayından çıkma" –bedenimizin doğal ritmiyle ortamı arasındaki koordinasyonun dayanak-tan, sabit, içgüdüsel bir standarttan bu şekilde yoksun oluşu– insanın kendisine damgasını vurmuş durumdadır: İnsanın kendisi "rayından çıkmış" bir yaratıktır; "doğal" olandan fazla yer; kafasını cinselliğe "doğal" olandan fazla takar: Dürtülerinin peşine, "doğal" (içgüdüsel) tatmini çok aşan bir aşırılıkla düşer ve bu dürtü fazlalığının "ikinci doğa" (insan yapımı kurum ve örüntüler) yoluyla "mutenalaştırılması" gerekir. Nitekim "ikinci doğa"yla ilgili eski Marksist formülün normalden daha düz anlamda alınması gerekir: Mesele sadece, karşımızdakilerin hiçbir zaman saf doğal ihtiyaçlar olmaması, ihtiyaçlarımızın her zaman zaten kültürel süreç tarafından dolayım-lanması meselesi değildir; ayrıca, *kültürün işi de, doğal ihtiyaçlardaki kayıp dayanağı yeniden devreye sokmak*, "birinci doğa"daki dayanağın kaybedilmiş olmasının telafisi olarak bir "ikinci doğa" yaratmaktır; insan denen hayvan en temel bedensel ritimler olan uyku, beslenme, hareket ritmine kendini yeniden uyarlamak zorundadır.

Burada, arzu merdivenindeki kayıp "doğal" koordinasyonu yeniden devreye sokmaya çalıştığımız (simgesel) kastrasyon döngüsüyle karşı karşıyayız: Bir yandan, bedensel hareketler zorunlu asgari seviyeye (bilgisayar faresini tıklatma seviyesine) indirgenirken, öte yandan, koşu, vücut geliştirme, vs. yoluyla kaybedilen bedensel zindelik yeniden ele geçirilmeye çalışılır; bir yandan, (düzenli banyo yapılarak, vs.) bedensel kokular asgariye indirilirken, öte yandan, kolonya ve parfümlerle aynı kokular yeniden elde edilmeye çalışılır, vs. Bu paradoks, arzunun *göstereni* olarak –tam da "kendiliğinden" doğal gücün yapay bir protez unsuruna dönüştüğü tersine çevrilme noktası olarak– fallusta yoğunlaşır. Yani: Fallusu, erkeğin "doğal" nüfuz edici-saldırgan kudretinin-iktidarının sığınağı olarak gören (ve bunun karşısına da "yapay" oyuncu protez fallusu yerleştiren) standart anlayışa karşı, fallusu bir *gösteren* olarak gören Lacan'ın söylemek istediği, fallusun "kendisi"nin bir tür "protez", "yapay" ek olduğudur: Bu kavram, merkezsiz bir fail olan büyük Öteki'nin, öznenin başarısızlığını telafi ettiği noktayı oluşturur. Judith Butler, Lacan'ı eleştirirken, ayna-imesi (ideal ego) ile fallik gösteren arasın-

daki koşutluğu vurguladığında,<sup>11</sup> odağı bunların fiilen paylaştığı özelliğin üzerine kaydırmak gerekir: Ayna-imgesi de, gösteren *olarak* fallus da, öznenin öne çıkan dağılışını/başarısızlığını, koordinasyon ve bütünlük eksikliğini telafi eden "protezler"dir; her ikisinde de bu protez bir "yanılsama" statüsündedir; ama birincisinde karşımıza imgesel bir yanılsama (merkezsiz, hareketsiz bir imgeyle özdeşleşme) çıkarken, ikincisindeki yanılsama simgeseldir; saf suret olarak fallusa karşılık gelir. Nitekim "gerçek", "doğal" fallus ile "yapay" protez ilave ("dildo") arasındaki karşıtlık yanlış ve yanıltıcıdır: Gösteren olarak fallus zaten "başlı başına" protez bir ilavedir. (Fallusun bu statüsü, Lacan'ın kadını fallusla özdeşleştirmesini de açıklar: Fallus ve kadın, varlıklarının saf bir taklide indirgenmesi özelliğini paylaşırlar. Kadınlık yapmacık bir tavır olduğu sürece nihai suret olarak fallusa karşılık gelir.)

İçeriye dışarıdan ayıran, tehdit altındaki sınıra/yüzeğe dönelim: Bugün histeri sorununun büründüğü biçimi tam da bu sınıra yönelik tehdit belirler – yani: bugün histeri ağırlıklı olarak yaralanabilirlik burcunda, bedensel ve/veya psişik kimliğimize yönelik bir tehdit burcunda bulunmaktadır. Cinsel tacizden yemek ve tütünün tehlikelerine kadar kurban düşme mantığının her yerde karşımıza çıkmasını hatırlamak yeterli olacaktır; öznenin kendisi gittikçe "yaralanabilecek şey" statüsüne indirgenmektedir. O takıntılı "sağ mıyım ölü mü?" sorusunun bugün büründüğü biçim, "bir makine miyim (beynim gerçekten bilgisayar gibi mi işliyor) yoksa canlı bir insan mıyım (bilgisayar devrelerine indirgenemeyecek bir ruh kıvılcımı ya da başka bir şey taşıyor muyum)?" sorusudur; bu seçenekte A (*Autre* - Öteki) ile J (*jouissance*) arasındaki, "büyük Öteki", *ölü* simgesel düzen ile Şey, keyfin *canlı* tözü arasındaki yarılmayı görmek güç değildir. Sherry Turkle'a göre, bu soruna gösterdiğimiz tepki üç safhadan geçer: (1) İndirgenmez bir farkın ısrarla vurgulanması: İnsan makine değildir, benzersiz bir yanı vardır...; (2) Bir makinenin sahip olabileceği bütün potansiyelin farkına vardığımızda kapıldığımız korku ve panik: Makine düşünebilmekte, akıl yürütebilmekte, sorularımıza cevap verebilmektedir...; (3) Tekzip, yani inkâr yoluyla

11. Bkz. Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York: Routledge 1993, 2. Bölüm.

doğrulama: İnsanın bilgisayar tarafından ulaşılamayan bir özelliği (yüce şevk, endişe...) olduğu garantisini, bilgisayarı "canlı ve düşünen bir partner" olarak ele almamızı sağlar, çünkü "bunun sadece bir oyun olduğunu, bilgisayarın aslında böyle olmadığını biliyoruz" dur.

John Searle'ün Yapay Zekâ karşısındaki polemiklerinin (yaptığı Çin Odası düşünce deneyinin) nasıl "mutenalaştırılıp" kullanıcının gündelik tavrının bir parçası haline getirildiğini ele alalım. Searle bir bilgisayarın gerçekten düşünemeyeceğini ve dili anlayamayacağını kanıtlamıştır – *öyleyse makinenin insanın biricikliğine bir tehdit oluşturmadığı şeklinde ontolojik-felsefi bir garanti olduğuna göre, makineyi sükunetle kabullenip onunla oynayabilirim...* "Tekzip ve sahiplenmenin birbirine bağlı olduğu"<sup>12</sup> bu bölünmüş tavır, Kant'ın teoloji karşısında çok önceleri oynadığı o eski felsefi "aşkın yanılma" oyunu üzerinde yapılan yeni bir çeşitleme değil midir? Bilgisayarın düşünemediğini bildiğime göre, günlük hayatımda *sanki* bilgisayar gerçekten *düşünüyor*muş gibi davranabilirim.

### İmgesel ve Simgesel Özdeşleşmeler

Perde personalarımla ilişki kurma biçimimizi de aynı muğlaklık belirler:

- Bir yandan, bir dışsal mesafe tavrını, sahte imgelerle oynama tavrını koruruz: "Böyle (cesur, baştan çıkarıcı...) olmadığımı biliyorum, ama bazen insanın kendi gerçek benliğini unutup daha tatmin-kâr bir maske takması hoş oluyor – bu şekilde gevşeyebiliyor, kendin olmanın, kendinle yaşamının ve ondan bütünüyle sorumlu olmanın yükünden kurtuluyorsunuz..."<sup>13</sup>

- Öte yandan, kendim için yarattığım perde kişilik, benliğimin Gerçek Hayat'ta kabul etmeye cüret edemeyeceğim yönlerini açığa

12. Turkle, *Life on the Screen*, s. 126.

13. Yıllar önce, Madonna'ya en çok benzeyen kişinin belirleneceği bir yarışmaya katılanlardan biri, bir TV söyleşisinde, gazetecinin bir başka insanı tamamen taklit ederken kendi gerçek benliğini kaybetmenin nasıl bir şey olduğu yolundaki tepeden bakan sorusuna uygun bir cevap vermiş: "Yılın 364 günü gerçek Benliğimle yaşamak zorundayım – en azından bir gün ondan kurtulmak özgürleştirici bir deneyim!"

çıkardığı için, "gerçek-hayat" kişiliğimden daha çok "benim" olabilir. Mesela: Çoklu Kullanıcı Alanları'nda adımları vermeden oynarken, kendimi şehvetli bir kadın olarak sunup, Gerçek Hayat'ta yapacak olsaydım kişisel kimlik hissimin dağılmasına neden olacak şeyler yapabiliirdim...

Bu iki yön şüphesiz ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir: Tam da sanal özimgemi salt oyun olarak algılıyor olmam, Gerçek Hayat'ta "karanlık yan"ımı gerçekleştirmemi önleyen bildik engelleri askıya almama ve bütün libidinal potansiyelimi serbestçe dışsallaştırmama izin verir. Gerçek Hayat'taki toplumsal ilişkileri içinde sessiz ve mahcup biri olan bir adam Sanal Gerçeklik'te öfkeli, saldırgan bir kişilik benimsediğinde, böyle yaparak kendisinin bastırılmış yanını, "gerçek kişiliği"nin alenen açığa vurulmamış bir yönünü ifade ettiği –"burada elektronik id'inin kanatlandığı"<sup>14</sup>– söylenebilir; gelgelelim aynı zamanda, Gerçek Hayat'taki zayıflığı ve korkaklığıyla hesaplaşmaktan kaçmak için daha saldırgan davranışlar hakkında fantaziler kuran zayıf bir özne olduğu da iddia edilebilir. Sanal Gerçeklik'te bir fantazi sahnesini gerçekleştirmek, arzu ve arzunun bünyevi reddi diyalektiğinin yarattığı çıkmazı pas geçmeyi sağlar: Adamın teki bir kadını, ona ne gibi cinsel güzellikler yapacağı hakkında vaatlerle bombardımana maruz bıraktığında, kadından alacağı en iyi cevap "Kapa çeneni, yoksa bunları gerçekten yapmak zorunda kalırsın!" olur. Sanal Gerçeklik'te ise bunu gerçekten yapmadan yapabilir, gerçekleştirebilirim ve böylece Gerçek Hayat faaliyetiyle bağlantılı endişeden kaçabilirim: Bunu yaparım ve gerçekte yapmadığımı bildiğim için de ketleme ya da utanç askıya alınır.

Lacan'ın "Hakikat kurgu yapısındadır" düsturunu okumanın yollarından biri de budur: Tam da sadece ekranda bir oyun oynadığının farkında olduğum sürece dürtülerim hakkındaki gizli hakikati dile getirebilirim. Sibermekân seksinde, "yüzyüze"lik yoktur, sadece en mahrem içsel fantazilerim de dahil her şeyin hiçbir ketleme olmaksızın dile getirilebildiği dışsal, gayri şahsi mekân vardır... Burada, bu saf "arzu akışı"nda karşımıza çıkan şey, Frankfurt Okulu'nun "baskıcı desüblimasyon" adını verdiği şeyin yarattığı nahoş sürprizdir tabii ki: Günlük ketlemelerden kurtulan evrenin, dizginsiz sado-

mazoşist şiddet ve tahakküm istemi evreni olduğu ortaya çıkar...<sup>15</sup> Siberseks hakkındaki alışılmış şikâyet, bir başka bedenle gerçekten uyarıcı ve yoğun bir karşılaşma yerine, mesafeli, teknolojiyle dolayımlanan bir işlem yaşamamızdır. Ama bu mesafe, dolaysız *Erlebnis* (deneyim, serüven) karşısındaki bu uzaklık, bir cinsel karşılaşmaya cinsel bir uyarılma da *ekleyebilen* bir şey değil midir tam da? İnsanlar pornografiyi (ve diğer teknik seks aletlerini), sadece "kanlı canlı" eşlerden yoksun olduklarında değil, aynı zamanda "gerçek" seks hayatlarına "çeşni katmak" amacıyla da kullanırlar. Demek ki cinsel ek yine radikal biçimde muğlak ve "karar-verilemez" bir statüdedir. Oyunu bozabilir, ama keyfi de yoğunlaştırabilir.

Bu karar-verilemezliğin iki kutbunu kavramsallaştırabilmek için, Turkle Gerçek Hayat'ın güçlüklerini "eyleme geçirmek" (*acting out*) ile "derinlemesine çalışmak" (*working through*) arasındaki karşıtlığa başvurur:<sup>16</sup> Kaçma mantığını izleyerek, Gerçek Hayat'taki güçlüklerimi Sanal Gerçeklik'te eyleme geçirebilirim, ya da Sanal Gerçeklik'i öznel özdeşleşmelerimi oluşturan bileşenlerin tutarsızlık ve çoğulluklarının farkına varmak ve bunları derinlemesine çalışmak için kullanabilirim. Bu ikinci durumda, arayüzey perdesi bir psikanalist gibi işlev görür: Gerçek Hayat faaliyetlerimi düzenleyen simgesel kuralları askıya almak, başka türlü yüzleşmekten aciz olduğum bastırılmış içeriğimi sahneye koymamı-dışsallaştırmamı sağlar. (Burada da, tekzip yoluyla kabul mantığıyla karşı karşıya değil miyiz? "Söz konusu olanın sadece bir Sanal Gerçeklik oyunu olduğunu bildiğim" sürece fantazilerimi kabul ederim.) Sibermekânın top-

15. Başka bir deyişle, bilgisayarlaşma performatifliği tahrip eder. Bunu iddia ederek, sözcüklerin gerçekten önemli olduğu bilgisayarlaşma-öncesi eski güzel günler mitini yeniden diriltiyor falan değilim. Derrida'nın –ayrıca Lacan'ın da–tekrar tekrar vurguladığı gibi, performatif olan, yapısal nedenlerle, her zaman yanılabilir, ancak radikal bir karar-verememe ortamında ortaya çıkabilir – ötekinin sözüne dayanmak zorunda olmam, ötekinin benim için sonsuza kadar bir muamma olarak kaldığı anlamına gelir. Sanal topluluklarda, tam da ötekinin bu uçuru mu, tam da bu karar-verilemezlik ortamı kaybedilir: "Kablolu evrende" ötekinin opaklığı buharlaşma eğilimi gösterir. Bu anlamda, sanal topluluklarda performatifliğin askıya alınması, psikanalitik tedavide askıya alınmasının tam tersidir; psikanalitik tedavide gücenmeyeceğini, "kişiselleştirmeyeceğini" bildiğim için analistime her şeyi, onun hakkındaki bütün müstehcen fantazilerimi anlatabilirim.

16. Turkle, *Life on the Screen*, s. 200.

luluk hayatı üzerindeki etkisinde de aynı muğlaklık yeniden üretilir. Bir yanda, merkezsiz ağların bireylere, birbirleriyle irtibat kurup katılımcı, tabandan gelen bir siyasi sistem, nüfuz edilmez bürokratik devlet kuruluşlarının gizeminin ortadan kaldırıldığı saydam bir dünya inşa etme imkânı verdikleri yeni popülizm rüyası vardır. Öte yanda ise, bilgisayarların ve Sanal Gerçeklik'in topluluğu yeniden inşa etmeye yarayan bir araç olarak kullanılması, makinenin içinde bir topluluk inşa etmekle sonuçlanır; bireyleri her biri tek başına, bilgisayarın karşısına geçen, ekranda iletişim kurduğu kadın ya da erkeğin "gerçek" bir kişi mi, sahte bir persona mı, birkaç "gerçek" insanı birleştiren bir fail mi, yoksa bir bilgisayar programı mı olduğundan emin olmayan tecrit edilmiş monadlar konumuna indirger... Bu muğlaklığın da giderilmesi mümkün değildir.

Gelgelelim, bu muğlaklık, giderilemese de, simetrik değildir. Burada devreye, Lacan'ın imgesel yansıtma-özdeşleşme ile simgesel özdeşleşme arasında yaptığı temel ayrımı sokmak gerekir. Simgesel özdeşleşmenin en özlü tanımı, ardındaki yüzden daha gerçek ve bağlayıcı bir maske takmaktan ibaret olmasıdır. (Bu, Lacan'ın insanın aldatışının, aldatma numarası yapmak olduğu fikriyle uyumludur: İmgesel aldatmada, sadece kendime dair sahte bir bir imge sunarım, oysa simgesel aldatmada, doğru bir imge sunar ve onun yalan zannedilecek olmasına güvenirim...<sup>17</sup>) Örneğin bir koca, evliliğini yerine getirilmesi gereken bir toplumsal görev olarak muhafaza edip, bir yandan da "işin aslı" olarak gördüğü bir zina ilişkisine girebilir; gelgelelim, karısını gerçekten terk edip etmeme seçeneğiyle karşı karşıya kaldığı anda, birdenbire evliliğin toplumsal maskesinin kendisi için yoğun, özel ihtirastan daha anlamlı olduğunu keşfedebilir... Nitekim Sanal Gerçeklik personası, bana dair sahte bir imgeyi (Çoklu Kullanıcı Alanları'nda kahraman rolüne soyunan ürkek bir adam...) dışsallaştırdığı-sergilediği sürece imgesel aldatmanın; bir oyun kılığına bürünerek kendimle ilgili bir hakikati dışavurduğu sü-

17. Ya da –günlük hayatımızdan biraz kaba bir örnek verecek olursak– biraz kiloluysam, bunu gizlemek için elimde iki strateji vardır. Beni daha ince gösteren boyuna çizgili bir gömlek giyebilirim ya da tam tersine, karşılaştığım insanların kilolu oluşumu yanlış giyinmenin yarattığı bir yanılsama olarak (yanlış algılayacaklarına güvenerek, enine çizgili bir gömlek giyebilirim: "Bakın, bu aptal gömlek onu şişman gösteriyor, halbuki aslında o kadar şişman değil!"



rece de (oyun olsun diye saldırgan bir personayı benimserken, gerçek saldırganlığımı açığa çıkarırım) simgesel aldatmanm örneğini sunar.

Başka bir deyişle, Sanal Gerçeklik bizi, hayal edilebilecek en radikal biçimde, o eski taşınmış/yeri değiştirilmiş duygular muammasıyla karşı karşıya getirir.<sup>18</sup> Biraz farklı bir düzeyde, İnternette Seks karşısında da aynı paradoksla karşılaşırız: İnternette Seks bizi "şeyler" ile "sadece sözcükler" arasındaki ayrım çizgisinin bulanıklaşmasını kabullenmeye zorlar. Bunların arasındaki ayrım askıya alınmaz, hâlâ oradadır, ama yeri değiştirilmiştir – ne "gerçek şeylere" ne de "sadece sözcüklere" ait olan, ama kendine özgü (etik) kurallar talep eden üçüncü bir alan ortaya çıkar. Sanal seksi ele alalım: Ekranında bir partnerle seks oyunları oynayıp, "sadece" yazılı mesaj alışverişi yaptığım, mesele sadece, oyunların beni ya da partnerimi gerçekten uyarıp "gerçek" bir orgazm deneyimi yaşamamızı sağlayabilmeleri meselesi değildir. (Partnerimle daha sonra Gerçek Hayat'ta karşılaştığım –karşılaşırsam– fena halde hayal kırıklığına uğrayabilecek olmam da bir başka paradokstur: Ekran deneyimim bir anlamda gerçeklikteki karşılaşmadan "daha gerçek" olabilir.) Salt cinsel uyarımın ötesinde, partnerim ve ben, Gerçek Hayat'ta karşılaşmadan birbirimize "gerçekten" âşık olabiliriz. Peki ya internette partnerime tecavüz edersem? Bir yanda, bu durumu Gerçek Hayat'tan ayıran bir mesafe söz konusudur – yaptığım şey bir anlamda kabalığa, hoyratça, saldırgan konuşmaya daha yakındır. Öte yanda, "sadece sözcüklere" indirgenemeyen derin bir incinmeye, hatta duygusal bir felakete de neden olabilir... Ve yine Lacan'a dönecek olursak, bu orta-aracı düzey, kendini "gerçek hayat" ile "sadece hayal"ın arasına sokan bu üçüncü alan, içindeyken ne doğrudan doğruya gerçeklikle ne de (sözlerimizin gerçek etkileri olduğu için) "sadece sözcükler"le uğraştığımız bu alan, *simgesel düzenin kendisi* değilse nedir?

18. Bkz. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londra: Verso 1997, 3. Bölüm.

### "Merkezsizleştirilmiş Özne" Nerede?

Yapıbozumcu sibermekân ideologları (egemen konumdaki *New Age* sibermekân ideologlarının tersine), sibermekânı, yapıbozumcu teorilerin "gerçek hayatta", "ampirik olarak" gerçekleşmesi ya da onaylanması olarak sunduklarında, çoğunlukla sibermekânın özneyi "merkezsizleştirme"si üzerinde odaklanıyorlar. Stone da Turkle da bu meseleye Çoklu Kullanıcı Alanları ile travma-sonrası Çok Kişiliklilik Bozukluğu arasındaki ilişki açısından yaklaşıyorlar. Benlik ile "onun" Bedeni arasındaki ilişki üzerinde yapılan ve standart ahlaki-yasal "bir bedende bir kişi" normunu ihlal eden dört çeşitleme vardır:

- *tek bir bedende birçok kişi* (Çok Kişiliklilik Bozukluğu "patolojisi"): Kişiler çoğulluğu arasında açık seçik bir hiyerarşi –öznenin birliğini garanti altına alan Bir Kişi– olmadığı için bu "patolojik" bir versiyondur;

- *tek bir bedenin dışında birçok kişi* (sibermekândaki Çoklu Kullanıcı Alanları): Bu kişiler, sibermekânın dışında, "gerçeklik"te varolan bedene karşılık gelir; buradaki (ideolojik) önvarsayım, bu bedenin, Sanal Gerçeklik'teki çoğul maskelerin (ekran personalarının) ardında "gerçek bir kişi" barındırdığıdır;

- *tek bir kişide birçok beden*: Birçok beden anında tek bir kolektif kişi ile kaynaştıkları ve böylece de "bir beden – bir kişi" aksiyonunu ihlal ettikleri için bu versiyon da "patolojik"tir. Yaratıklar, yani "birçok beden, ama tek kolektif bir zihin" fantazisi; ya da tek bedendeki kişinin bir bedene daha sahip olduğu hipnoz durumu; "totaliter" toplulukların bir karınca kolonisi gibi çalıştığı şeklindeki popüler imge –Merkez (Parti) tek tek hepsinin zihinlerini kontrol eder...– buna verilebilecek örneklerdir.

- *tek bir kişinin dışında birçok beden* (kurum, "tüzel" –ya da Fransızların dediği gibi, "moral"– kişi). "Normalde" bir kurumla böyle ilişki kurarız: Bahsettiğimiz kurumun gerçek, yaşayan bir kendilik değil, simgesel bir kurgu olduğunu "gayet iyi bildiğimiz" halde, "Devlet, Millet, şirket, okul... bunu istiyor" deriz.

Burada her iki durumda da "normali", "patolojik"ten ayıran sınırı çok hızlı bir "yapıbozuma" tabi tutma ayarısından kaçınmak gerekir. Çok Kişiliklilik Bozukluğu'ndan mustarip özne ile Çoklu Kullanıcı Alanları'nda oynayan özne arasındaki fark, ikincisinde, ayaklarını sanal oyunun dışındaki "asıl gerçekliğe" sağlam basan bir Benlik çekirdeğinin hâlâ varlığını sürdürmesi *değildir*. Çok Kişiliklilik Bozukluğu'ndan mustarip özne, ayaklarını "asıl gerçekliğe" biraz fazla sağlam basmaktadır: Bir anlamda onda eksik olan, eksiğin kendisidir: Onda özneliğin kurucu boyutu olan boşluk yoktur. Yani: Ekranda dışsallaştırılmış olan "çoğul Benlikler", "olmak istediğim şey"lerdir, kendimi görmek istediğim şekiller, ideal egomun temsilcidir; bu halleriyle, bir soğanın katmanlarına benzerler: Ortalarında hiçbir şey yoktur, özne de bu "hiçbir şey"nin kendisidir. Bu yüzden, burada "Benlik" ("kişi") ile özne arasındaki ayrımı devreye sokmak çok önemlidir: Lacan'ın "merkezsiz özne"si, bir eski güzel "Benlikler", kısmi merkezler çokluğu *değildir*; "bölünmüş" özne, aynı öznedeki, tıpkı Çoklu Kullanıcı Alanları'nda olduğu gibi daha fazla Ego/Benlik olduğu anlamına *gelmez*. "Merkezsizleşme", S'nin (öznenin boşluğunun) kendi içeriği ("Benlik", imgesel ve/veya simgesel özdeşleşmelerin oluşturduğu bohça) karşısındaki merkezsizleşmesidir; "bölünme", S ile "Ben'in malzemesi" olarak fantazmik "persona" arasındaki bölünmedir. Özne, sadece bir "birleşmiş" Benliğe sahip olsa bile bölünmüştür, çünkü bu bölünme, S ile Benlik arasındaki bölünmedir... Daha topolojik terimlerle: Öznenin bölünmesi, bir Benlik ile bir başkası arasındaki, iki içerik arasındaki bölünme değil, *bir şey ile hiçbir şey arasındaki*, özdeşleşme özelliği ile boşluk arasındaki bölünmedir.

Nitekim "merkezsizleşme" ilk olarak simgesel ve imgesel özdeşleşme arasındaki muğlaklığa, gidip gelmeye karşılık gelir – "gerçek" benliğimde ya da dışsal maskemde aslının nerede olduğuyla ilgili karar-verilemezliktir merkezsizleşme ki bunun şöyle bir içerimi de olabilir: Simgesel maskem, gizlediği şeyden, arkasındaki "gerçek yüz"den "daha gerçek" olabilir. Bu, daha radikal bir düzeyde, tam da bir özdeşleşmeden öbürüne yapılan kaymanın ya da "çoğul benlikler" arasındaki kaymanın, bizatihi özdeşleşme ile kendisini özdeşleştiren –boş özdeşleşme aracı işlevi gören– S'nin ("üstüne çarpı atılmış özne"nin) boşluğu arasında bir mesafe olmasını öngerektirdiği-

ni işaret eder. Başka bir deyişle, tam da çoğul özdeşleşmeler arasında kayma süreci, bir kimlikten öbürüne sıçramayı mümkün kılan bir tür boş şeridi öngerektirir ve bu boş şerit de öznenin kendisidir.

Öznenin "merkezsizleşme"sini netleştirmek için, sibermekândaki "ajanı" hatırlayalım: Benim dublörüm olarak davranarak, bir dişi özgül işlevi yerine getiren bir programdır bu. Bir "ajan" iki yönlü çalışır: Bir yandan, benim uzantım işlevini görüp benim *adıma* davranabilir, muazzam enformasyon yığını tarayıp aralarından beni ilgilendirenleri seçerek, benim için basit (ya da o kadar da basit olmayan) işler görebilir; öte yandan, benim *üzerimde* çalışıp beni kontrol edebilir (örneğin tansiyonumu otomatik olarak ölçüp çok yükseldiyse beni uyarabilir). Sibermekân içinde benim dublörüm olarak davranan böyle bir program, Lacan'ın özneye karşı *ego* kavramının neredeyse kusursuz bir örneğini sunar: Bir sibermekân ajanı, "bir başka özne" değil, sadece öznenin *ego'sudur*, öznenin ilavesi olarak egodur – şüphesiz bir tür "alter ego"dur, ama Lacan'ın söylemek istediği, egonun kendisinin, egosu olduğu özne karşısında her zaman zaten "alter" (bir diğer) olduğudur. Bu nedenle özne onunla, Turkle'ın anlattığı tekzip-yoluyla-kabul etme ilişkisini kurar: "Bunun gerçek, yaşayan bir insan değil, sadece bir program olduğu gayet iyi bilinir", ama tam da bu nedenle (yani "bunun sadece bir oyun olduğu" bilindiği için), kendimize ona özenli bir partner muamelesi yapma iznini verebiliriz... Burada da sibermekân ilavelerinin radikal muğlaklığıyla karşılaşırız: Bunlar hayatlarımızı kolaylaştırabilir, bizi lüzumsuz yüklerden kurtarabilirler, ama bunun için ödediğimiz bedel radikal olarak "merkezsizleşme"midir – yani ajanlar bizi "dola-yımlar"lar da. Sibermekândaki ajanım benim adıma hareket eden, hangi enformasyonu görüp okuyacağıma karar veren, vs. dışsal bir program olduğu için, *bir başka* bilgisayar programının benim ajanımı, ben farkında olmadan denetleyip yönlendirmesi gibi paranoyakça bir olasılığın akla gelmesi kolaydır – bu olduğunda, bana adeta içeriden hükmedilmektedir, kendi egom artık bana ait değildir.

Romantizm hakkındaki beylik yargılardan biri, deliliği "normalliğin" pozitif temeli olarak gördüğüdür: Delilik, normallüğün ikincil ve arzı bir çarpıtılışı değildir; normallüğün kendisi (Schelling'den alıntı yapacak olursak) mutenalaştırılmış/düzenlenmiş delilikten başka bir şey değildir – Romantizm böylece, "patolojik" olanın "nor-

mal"ın anahtarı olduğu şeklindeki Freudcu tezi önceden beyan etmiştir. Gelgelelim, Malebranche, Romantizmden çok önce, aynı yaklaşımı benimsemiştir. Bu kör adam, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesi içinde görmenin mantığını kavramamızı sağlayan model rolü oynamıştır: Görmeyi ancak, görme edimini, tam da *görmeyen* bir kişinin de ulaşabileceği bir işleme çevirebildiğimiz takdirde anlayabileceğimizi iddia edebiliriz.<sup>19</sup>

Malebranche da aynı şekilde, insanın kendisine ait olmayan bir eli hissettiği "patolojik" durumun, "normal" bir kişinin gerçekten kendisine ait olan eli nasıl hissettiğini açıklamanın anahtarını sunduğunu iddia eder – tıpkı psikanalizde, "patolojik olan"ın "normal"ın anahtarını sunması gibi. O zaman Malebranche'ın Lacan'ın delilikle ilgili ünlü esprisini fiilen öncelemiş olması da şaşırtıcı değildir ("Sadece kral olduğunu düşünen bir dilenci değil, kral olduğunu düşünen", yani simgesel görevini doğrudan doğruya kendi dolaysız doğal özelliklerinde temellendiren "bir kral da delidir"): Malebranche da aynı şekilde, sadece gerçekte sahip olmadığı halde sağ elini varmış gibi hisseden –yani eksik organlarında acı hissedebilen– kişinin değil, *gerçekten* sahip olduğu bir eli hisseden kişinin de deli olduğunu iddia eder, çünkü elimi doğrudan hissettiğimi iddia ettiğimde, ontolojik olarak farklı iki eli birbirine karıştırıyorumdur: Maddî, bedensel el ile elin kafamdaki temsili (ki gerçekte sadece onun farkındayım). Sadece horoz olduğunu düşünen adam değil, doğrudan doğruya insan olduğunu düşünen –yani hissettiği bu maddî bedenini doğrudan doğruya kendisine ait olduğunu düşünen– adam da delidir. Malebranche burada iki beden (sıradan maddî beden ve yüce beden) sorunsalına başvurur: Sahip olmadığı organı bütünüyle hissedebiliyor olmam, hissettiğim elin cismanî el değil, Tanrı'nın kafama yerleştirdiği el fikri olduğunu gösterir. (Robert Schumann da, piyano parçalarında, meydana gelmesi beklenen –yapısal yeri inşa edilmiş– ama daha sonra çalınmayan melodinin yarattığı aynı boşluktan yararlanılır: Böylece, bu melodinin mevcudiyeti daha güçlü hissedilir.) Fallus da, bedensel ve zihinsel nedenselliğin aynı zamanda hem ayrı olup hem de tuhaf bir biçimde iç içe geçtiği (kalkması benim bi-

19. Bkz. Alenka Zupančič, "Philosophers' Blind Man's Buff", *Voice and Gaze as Love Object*, SIC Series, cilt 1, Durham, NC: Duke University Press 1996.

linçli irademe bağlı değildir, yine de sırf düşünerek istemediği bir kalkma yaratabilirim) acayip bir bedensel organ değil midir? "Simgesel kastrasyonu" tanımlayan şey bu eşanlı ayrılma/örtüşmedir belki de. Nitekim fallusun nihai rastlantısalcı nesne (tam da zihinsel nedenler dizisini bedensel nedenler dizisinden ayıran mesafenin bedenimize kaydedildiği nokta) olduğu söylenebilir.

### Fantazmik Hipermetin

Çıkaracağımız ilk sonuç, sibermekânın sadece simgesel düzeni kurran boşluğu radikalleştirdiğidir: (simgesel) gerçeklik her zaman çoktan "sanal"dır; yani (*toplumsal*) *gerçekliğe her ulaşma çabasının örtük bir fantazmik hipermetin tarafından desteklenmesi gerekir*. Bu hipermetin nasıl çalışır?

Ulu Grosbard'ın *Falling in Love*'ı çoğunlukla, David Lean'in *Brief Encounter*'ının başarısız bir uyarlaması olarak görülüp bir kenara atılır; gelgelelim belki de filmi kurtaran şey, açıkça kendi üzerinde düşünen bir tavır almasıdır: Filmin bitimindeki mutlu sona (filmdeki çift sonsuza kadar yeniden birleşirler) ulaşmadan önce, diğer bütün bilinen ve olası sonlar denenir. Kısa bir süre, ümitsiz kadın intihar edecekmiş gibi görünür; yine kısa bir süre, ayrılmalarından bir yıl sonra, iki sevgili rastlantı eseri tekrar buluşacakmış gibi görünürler, ama sadece hüznü bir edayla merhabalaşıp ayrılırlar, vs. Bütün bunlar yüzünden, seyirciye, en azından iki kere, filmin son sahnesini çoktan görmüş olduğu hissettirilir; gelgelelim film beklenmedik biçimde devam eder... (En azından) iki başka olası sona yapılan bu üstü kapalı gönderme salt metinlerarası bir oyun değildir, daha derin bir libidinal zorunluluğa dayanır: Çiftimiz, ancak arka planda iki fantazmik senaryonun (intihar; ayrılıktan sonraki melankolik karşılaşma) bulunması sayesinde, "gerçek hayat"ta en nihayet yeniden birleşebilir. "Gerçek hayat"taki nihai tekrar birleşmenin kabul edilebilir kılınması için fantazi düzeyinde bu iki senaryonun gerçekleşmesi gerekir. Biraz dokunaklı biçimde söylersek: Çiftimiz "gerçek hayat"ta, ancak, fantazma düzeyinde bir çifte intihar jestinden geçip kaybı kabul ettikleri takdirde yeniden birleşebilir. Bu da, fantazmik dayanağı olmayan hiçbir gerçeklik olmadığını savunan standart anlayışa bir ilavede bulunmamızı sağlar: Toplumsal gerçeklik

(bu örnekte: çiftin tekrar birleşmesinin gerçekliği), ancak (en azından) *iki* fantazi tarafından, iki fantazmik senaryo tarafından desteklendiği takdirde ortaya çıkabilir.

Gelin bu hipotezi başka örneklerle de sınavalım. Lacan tarafından emsalsiz bir modern trajedi olarak analiz edilmiş olan,<sup>20</sup> Paul Claudel'in *Coufontaine* üçlemesinin son kısmı olan *Le Père humilié*, kör güzel Pensée ile ona âşık olan iki kardeş, Orion ve Orso arasındaki ilişki üzerinde odaklanır. Orion'un Pensée'ye olan aşkı mutlak, gerçek bir tutku düzeyindedir, ama tam da bu nedenle, bir aşk gecesinde sonra, onu terk edip savaş meydanına gider ve orada feci şekilde ölür (burada standart Seni-Terk Etmedikçe-Sevemiyorum motifiyle karşı karşıyayızdır şüphesiz). Öte yandan Orso'nun Pensée'ye duyduğu aşk, bu koşulsuzluk boyutundan yoksun standart müşfik ruh halidir: Başka hiçbir şeyi, onunla yaşamak kadar istememektedir – yani onu başka herkese ya da her şeye tercih etmektedir, bu yüzden de onu alır (onunla evlenir ve Orion'un oğlunu kendi oğlu olarak kabul eder), ama onunla seks ilişkisine girmekten vazgeçmek zorundadır... "cinsel ilişki diye bir şey yoktur" savının hoş bir versiyonu: Ya kalıcı bir *mariage blanc* [beyaz evlilik; cinsel ilişkinin olmadığı, şefkat ve hoşgörü temelli evlilik] ya da tutkunun sönerek trajediye yol açması. İnsanın içinden, Orion ile Orso'nun bir ve aynı kişinin iki yönü olduğunu söylemek geliyor; tıpkı Buñuel'in *Arzunun O Karanlık Nesnesi* filmindeki yaşlı adamın, iki farklı aktris tarafından oynanan metresi gibi. Başka bir deyişle, bu iki versiyon, görünüşte her iki yönü (Sevdiğim bir kadınla birlikte yaşıyorum ve ondan bir çocuğum var) birleştiren "normal" evliliğin gerçekleşmesi için fantazmik düzeyde ortaya çıkması gereken iki senaryoyu cisimleştirmiyor mu? "Mutluluk" dediğimiz şeyin koşulu bu tür bir çifte vazgeçiş değil midir?

Siyasi sürecin farklı bir düzeyinde, aynı çifte fantazmik arka plan mantığı, Frank Capra'nın kilit filmi ve kariyerindeki dönüm noktası olan *Meet John Doe*'da da görülür: Bu film, *Mr. Deeds* ve *Mr. Smith*'in toplumsal popülizminden, *It's a Wonderful Life*'in Hıristiyan tavrına geçiş noktasına karşılık gelir. *Meet John Doe*, halkı

20. Bkz. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Éditions du Seuil 1991.

acındırmak için dalavereci bir gazeteci (Barbara Stanwyck) tarafından uydurulan varolmayan, kurgusal bir karakteri canlandırmak üzere kiralanmış işsiz bir adamın (Gary Cooper) hikâyesidir; bütün bunlar gazetenin sahibi ve kalantor bir adam olan Norton tarafından, proto-Faşist diktatörlük hedeflerini gerçekleştirmek için tezgahlanmıştı. Filmin ilk tekinsiz özelliği, kitleyi, müşfik, sıradan insanlardan oluşan idealize edilmiş bir cemaat olarak değil, iki uç arasında, duygusal dayanışma ile şiddet arasında gidip gelen istikrarsız, güvenilmez bir güruh olarak sunmasıdır (böyle bir kitle anlayışı, Freud'dan çok önce Spinoza tarafından teorize edilmiştir). Ayrıca, Gary Cooper'ın oynadığı karakter de, bazı karanlık, dalavereci güçler ya da Kaderin kendisi tarafından şiddetli bir çelişki içine düşürülmüş temelde iyi ve masum bir adam olarak değil, önce dalavereye katılmayı kabul eden, ancak aşama aşama, temsil etmek durumunda kaldığı Dava'yı ciddiye alarak selamete eren oportünist bir mağlup olarak sunulur; bu noktada bağlılığının ciddiyetini kanıtlamak için en sonunda kendini feda etmeye bile hazırdır. Capra'da intihar motifine, genelde sanıldığından daha çok rastlanır (*It's a Wonderful Life*'de da intihar merkez konumundadır), ama sadece *Meet John Doe*'de, Dava'sının sahte olmadığını kanıtlaması için Doe'ya kalan tek yol olarak kilit bir rol oynar.

Bu çıkmaz, filmin sonunun bariz başarısızlığında da açıkça görülür (bir yapıtın ideolojik projesinin tutarsızlığının görünürlük kazandığı yer çoğunlukla başarısız sondur – *Così fan tutte*'yi Mozart'ın opera projesinin merkezi haline getiren şey, tam da sonunun başarısızlığıdır). Filmin sonuna, birçok farklı sonun gözden geçirildiği uzun bir duraklama döneminden sonra karar verilmiş; mevcut sözde-İsevi son, gözden geçirilen diğer sonların çıkmazını çözüme kavuşturmak gibi ideolojik bir jesti içerir.

İlk versiyonda film John Doe'nun dalavereyi reddetmeye çalıştığı, ama Norton'un John Doe karşısında tam bir zafer kazandığı toplantı sahnesiyle biter: Doe kalabalığa gerçekte neler olduğunu açıklamaya çalışırken, elektrik kesilir ve sesi duyulmaz... İkinci, gerçekten İsevi versiyonda, Doe sözünü tutar ve gerçekten kendisini öldürür. Norton ve diğerleri seyrederken gökdelenin aşağı atlar; Doe'nun arkadaşı olan Albay onun cesedini kollarında taşır. (Bu dinsel, çarmıha gerilmeyi çağrıştıran kompozisyonun, Doe'nun Anna'nın



cesedini kollarında taşıdığı nihai versiyondaki sahneyi tersine çevirmesi manidardır.) Üçüncüde, Norton ruhen yıkılır ve John Doe'nun gerçek hikâyesinin gazetelerinde anlatılacağı sözünü verir...<sup>21</sup> Dolayısıyla şu anda seyrettiğimiz versiyonun –Doe gerçekten intihar etmek istediğinde, onu izleyen takipçilerinin oluşturduğu kalabalık konuşarak onu bundan vazgeçirir ve hep birlikte yeni, Norton'un manipülasyonlarının ulaşamayacağı sahici bir John Doe hareketi oluşturmaya yemin ederler– daha önce düşünülmüş versiyonların tanıklık ettiği çıkmazın çözümü olarak okunması gerekir.

Kendi başına hiçbir son tatmin edici değildir: İlk ikisi (Doe'nun Davasının yenilgisi; Doe'nun ölümü) fazla kasvetlidir; üçüncüsü ise Norton'un birdenbire iyilik yoluna dönmesinin basitliği yüzünden gülünçtür. İlk iki versiyon tek tutarlı versiyonlardır, çünkü Doe'nun Davası ile hikâyesinin sahteliği (sahtekâr oluşu) arasındaki gerilimi sadece iki olası yoldan çözerler: Ya Doe yaşar ve Dava kaybedilir, itibarsızlaşır; ya da Dava kurtarılır, ama Doe'nun bunun bedelini hayatıyla ödemesi gerekir. Gelgelelim bu iki çözümün de Hollywood'un ideolojik çerçevesi tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Capra ikisinin de olmasını istiyordu (Doe yaşasın, Davası da kurtulsun), yani onun sorunu onun kendini öldürme yeminini ciddiye alınmaması gereken boş bir jest haline getirmeksizin Doe'nun hayatını nasıl bağışlayacağıydı. Çözüm de, onun hareketine mensup olan sıradan insanların, onu kendini öldürmemeye ikna edebilecek tek grup olduklarıydı.

Nitekim, şu an izlediğimiz son, ele alınmış olan diğer sonların oluşturduğu arka plan göz önünde bulundurularak okunmalıdır; tıpkı Hitchcock'un *Aştan da Üstün*'ü gibi. Bu filmin yarattığı güçlü etkinin en azından bir kısmı şuradan gelir: Sonunun, onun içinde bir tür alternatif tarih gibi yankılanan en azından iki başka olası sonun göz önünde bulundurularak kavranması gerekir.<sup>22</sup> Yani: ilk hikâye taslağında, Alicia en sonunda kurtuluşa ulaşır, ama onu Nazilerden kurtarmaya uğraşırken öldürülen Devlin'i kaybeder. Son sahnede,

21. Bkz. Joseph McBride, *Frank Capra: The Catastrophe of Success*, New York: Simon & Schuster 1992.

22. Bkz. Thomas Schatz, *The Genius of the System*, New York: Hold & Co. 1996, s. 393-403'teki ilginç rapor.

ABD'ye dönünce, Devlin'in anababasını ziyaret eder ve onlara Başkan'ın onun ve Devlin'in kahramanlıklarını övdüğü bir takdimname gösterir. Bu ilk versiyonun bir başka uyarlamasında, kritik parti sahnesi eklenmiş ve filmin bu sahneyle sona erdiği varsayılmış: Devlin Nazileri Alicia'nın kaçmasına yetecek kadar bir süre oylar, ama kız onu dışarıda beklerken o pusuya düşer ve öldürülür. Buradaki fikir, bu eylemin, ona duyduğu aşkı Alicia'ya itiraf edemeyen Devlin ile kendisini aşka layık biri olarak görmeyi başaramayan Alicia arasındaki gerilimi çözeceğidir: Devlin ona duyduğu aşkı sözcüklere başvurmadan, onun hayatını kurtarmak için ölerken itiraf eder. Son sahnede, Alicia'yı Miami'ye dönmüş, bir grup arkadaşıyla birlikte içkisini yudumlarken görürüz: Kötü ünü her zamankinden de fazla artmış olsa da, kalbinde onu sevmiş ve onun uğruna ölmüş bir adamın anısını taşımaktadır – Hitchcock'un Selznick'e gönderdiği bir notta belirttiği gibi – "bu onun için, evlenip mutlu bir hayat kurmayı başarmış olmakla aynı şeydir."

İkinci ana versiyonda, sonuç tam zıttır: Alicia'nın Sebastian ve annesi tarafından yavaş yavaş zehirlendiğinden çoktan haberdardır. Devlin Nazilerle çarpışır ve Alicia'yla birlikte kaçır, ama bu arada Alicia ölür. Son sahnede, Devlin eskiden Alicia'yla buluştuğu bir Rio kafesinde tek başına oturup, Sebastian'm ahlaksız ve hain karısının ölümünü tartışan insanları dinler. Gelgelelim, elinde Başkan Truman'ın Alicia'nın cesaretini öven takdimnamesi vardır. Devlin mektubu cebine koyar ve içkisini bitirir... Bizzat Clifford Odets'in önerdiği bir başka (muhtemelen en kötü) versiyonda, Alicia ile Devlin Sebastian'ın evinden kaçarken Sebastian ve annesi arkalarından nişan almışlardır; gelgelelim, anne öfkeye kapılıp oğlunu vurur ve çıkan arbedede kendi de ölür, böylece her şey iyi bitmiş olur... Son olarak, bildiğimiz versiyona ulaşılır; bu versiyonun en sonunda Devlin'le Alicia'nın artık evli oldukları ima edilir. Daha sonra Hitchcock bu sonu çıkarıp filmi daha trajik bir tınıyla bitirir: Alicia'yı gerçekten sevmiş olan Sebastian Nazilerin ölümcül gazabına maruz kalır. (Daha ünlü parti sahnesindeki bakışlar üçgeninde bile, Sebastian'ın iktidarsız gözlemcinin bakışı konumundadır.)

Burada söylemek istediğimiz, hikâyeyi tam manasıyla kavramak istiyorsak, onu Lévi-Strausscu bir biçimde, arka plandaki iki alternatif hikâyeyi göz önünde bulundurarak (ve onlara karşıt biçimde)

okumamız gerektiğidir. Yani: Hitchcock'un kendisine ait bir damgası olduğu kesindir; Standart Hitchcock anlayışının –ticari kaygılar güden, eğlencelik filmler yapan büyük sinemacı, "gerilim ustası"– ardında, hiç işitilmemiş bir yoldan ideoloji eleştirisi yapan bir Hitchcock daha vardır. Hitchcock'a özgü bu damgayı görme pratiği olmayan seyirci, her iki alternatif sonun da (Devlin'in ve Alicia'nın ölümü), perdede gördüğümüz eylemin bir tür fantazmik arka planı olarak filme nasıl dahil edildiklerini gözden kaçıracaktır: Bir çift oluşturmaları için, Devlin'in de Alicia'nın da "*simgesel ölüm*"den geçmeleri gerekir, böylece mutlu son, iki mutsuz sonun bileşiminden çıkar – yani fiilen gördüğümüz son, bu iki alternatif fantazmik senaryo sayesinde ayakta kalır.

Filmin sonuna doğru, Alicia onu neredeyse öldüren uzun ve acı verici bir ağır ağır zehirlenme süreci kılığına bürünmüş bir "*simgesel ölüm*"den geçer. (Devlin'in "*simgesel ölüm*"ünün farklı bir formu vardır ki bu da Alicia'ya duyduğu aşkı açık açık itiraf etmektir; bu eylem onun öznel kimliğini radikal bir biçimde yeniden formüle etmesini gerektirir: Bunu yaptıktan sonra, artık "aynı Devlin" değildir – biraz dokunaklı bir biçimde ifade edersek, ona duyduğu aşkı itiraf ettiği anda, eski egosu ölür.) Bu kısa betimlemeden, bu Hitchcock damgasının ideolojik-eleştirel yanının ne kadar güçlü olduğu anlaşılmalıdır: Bütün cinsiyetçilik sorunsalını –erkek kimliğinin iddialı kadınlık tarafından nasıl tehdit edildiğini ve bir kadının "normal bir eş" olabilmek için ödemesi gereken travmatik bedeli– gözler önüne serer (Alicia'nın zehirlene zehirlene yaşadığı çile –tıpkı Melanie'nin, *Kuşlar*'m sonuna doğru neredeyse ölecek hale gelmesi gibi– kahramanla evlilik bağı, sadece boyun eğdirilmiş, hareketsizleştirilmiş, eylem özerkliğinden mahrum bırakılmış bir kadının kurabileceğini gösterir).<sup>23</sup>

*Meet John Doe*'ya dönersek: O halde, filmin çözümü nedir? Filmin İsevi göndermeleri konusunda çok şey yazıldı (kahraman en so-

23. Hitchcock'un filmleri arasında, *Topaz*'ın da çekildiği halde sonra kullanılan iki sonu vardır: (1) Rus casusu olduğu ortaya çıkan Granville Rusya'ya gitmek üzere yola çıkar ve Amerika'ya doğru yola çıkan kahramanla havaalanında karşılaşır; (2) Granville ve kahraman düello yapmak üzere boş bir stadyumda buluşurlar, ama düello başlamadan önce, Granville bir köşeye gizlenmiş bir KGB tetikçisi tarafından vurulur...

nunda kendi Çarmıhı'na gerilir, filmin Maria Magdalena'sı olan sevgilisi Anna'yı (Barbara Stanwyck) kollarında taşırken bariz bir biçimde *pietà*'ya gönderme yapılır). Oysa aslında olan şey, topluluğun, Lider'in kendini feda etmesiyle selamete ermesi şeklindeki o İsevi jest *değildir*: Filmin önerdiği çözüm, dine kaçış *değildir*. Filmin sonunda aslında, operada, özellikle de Mozart'ta açıkça görülen türden, farklı bir fedakârlık jestiyle karşılaşırız. Kahraman, nihai çıkmazla yüzyüze gelince, ölmeye, her şeyi kaybetmeye, bahse her şeyini yatırmaya hazır olduğunu kahramanca gösterir ve tam bu kahramanca, intihar andıran kendinden vazgeçme anında, Yüce Güç (Kral, Tanrı) devreye girip onun hayatını bağışlar. (Gluck'ün *Orfeo*'sunda, Orpheus tam bıçağı kaldırmış kendini öldürecekken tanrı devreye girer ve ona Eurydice'ini geri verir; Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ünde tam Pamina kendini bıçaklayacakken ve daha sonra da tam ümitsiz Papageno kendini asmak üzereyken Üç Oğlan devreye girer; *Idomeneo*'da, tam Kral Idomeneo o üzücü görevi, sevgili oğlunu kurban etme görevini yerine getirmek için kılıcını kaldırdığında Neptün devreye girer; Wagner'in *Parsifal*'inde de, tam Kral Amfortas şövalyelerini onu bıçaklayarak acılarına son vermeye zorlarken Parsifal'in kendisi devreye girer.<sup>24</sup>)

Yani Capra'nın, sorunu, kahramanı tam intihar niyetinin ciddiyetini gösterdiği anda kurtararak çözmesi (ancak "sıfır noktası"nı geçtikten ve her şeyi kaybetmeyi kabul ettikten sonra her şeye sahip olabilirsin), eski bir geleneği izler. Bu jestin kendisi ille de mistifiye edici olmak zorunda *değildir*, filmin sorunu, bu çözümü seçmiş olması *değildir*. Yani: Bu jest, iki popülist *Mr.* filminin tersine, *Doe*'nun kahramanının, en baştan beri, masum, hoş bir adam değil, kafası karışık bir oportünist, oynadığı *Doe* rolünün içini ancak yavaş yavaş, acı verici bir eğitim sürecinden geçerek dolduran bir kurban olmasına gayet iyi uyar: Dolayısıyla bu anlamda, kahramanın sahte konumdan kurtulup sahici bir konum benimsediği intihara benzeyen bir anın gelmesi zorunludur. Nitekim *Meet John Doe*'da Gary Cooper'ın konumu, Cary Grant'in Hitchcock'un *Gizli Teşkilat*'ındaki konumuna benzer: Her iki filmde de özne önceden varolan simgesel

24. Bkz. Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham, NC: Duke University Press 1993.

bir ağdaki boş yeri işgal eder, doldurur: Önce, "George Kaplan" ya da "John Doe" denen gösteren vardır, sonra kişi (Roger O. Thornhill, isimsiz, işsiz adam) kendini bu yeri işgal ederken bulur. İkisi arasındaki fark, Gary Cooper'ın (Rossellini'nin *General della Rovere*'sindeki de Sica gibi) bu simgesel yerle yavaş yavaş özdeşleşmesi ve onu bütünüyle, onun uğruna hayatını feda etme noktasına varacak kadar benimsemesidir.

Bu gelişme hattı tam manasıyla *materyalisttir*: Bu, başlangıçta sahte bir Lider'i olan düzmece bir hareketten ibaret olan şeyin, başlangıç koşullarını aşip sahici bir harekete dönüştüğü süreci açıklar. Yani: Karşıt hikâye, masumiyetin yavaş yavaş yozlaştığı idealist anlatıdan çok daha ilginçtir: Hepimiz ideoloji içinde yaşadığımızı göre, asıl muamma, "yoz" başlangıç koşullarımızı nasıl aşabileceğimizdir – ideolojik bir manipülasyon olarak planlanan bir şeyin birdenbire mucizevi bir şekilde kendine ait sahici bir hayat sürmeye nasıl başlayabildiğidir. (Örneğin dinde, en ilginç örnekler –Meksika'daki Guadalupe Bakiresi gibi– en başta sömürgecilerin dayattığı ideolojik yapıntının, ezilenler tarafından kendi acılarını dile getirmeye yarayan bir araç olarak sahiplenildiği ve ezenlerin aleyhine döndürüldüğü durumlardır.)

Demek ki kahramanın, intihar jesti sayesinde, proto-Faşist Norton tarafından manipüle edilen bir kukla olmaktan çıkması fikrinde –kendini kurtarıp hareketine yeni baştan başlamakta özgür olması fikrinde– bünyevi olarak yanlış bir şey yoktur. Sorun başka yerdedir. Film, şimdi, Doe'nun kurtuluşundan sonra, Doe hareketini yeniden, ama bu kez saf haliyle, Norton'un (proto-Faşist) manipülasyonlarından kurtulmuş biçimde, halkın kendisinin sahici bir hareketi olarak toparlamanın mümkün olduğu vaadiyle sona erer; gelgelelim, bu hareketin tek içeriği, boş, popülist, duygusal dayanışma ve komşunu sevmektir – kısacası, daha önce Norton tarafından beyan edilen ideolojinin tam tamına aynısını elde ederiz. Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'a yönelttiği ünlü suçlamayı biraz değiştirerek aktarırsak: Manipüle edilmiş, ideolojik bir yanılsamaya yakalanmış gerçek insanların betimlenmesi yerine, gerçek insanlar ve içinde serildiği koşullar olmadan bu yanılsamanın kendisini elde ederiz...

Bu tür bir "sahici temas" jestinin saf *biçimsel* bir doğası olduğu akılda tutulmalıdır: Dava'nın içeriğini özgüleştirmeksizin sırf işin

artık gerçek olduğunda, bu sefer gerçekten niyetli olduğumuzda ısrar ederek gerçekten bir Dava'ya ait olma hissi uyandırmak gayet mümkündür (bkz. Adorno'nun *Sahicilik Jargonu* kitabında aktardığı parodik konuşma). Faşizm doğrudan doğruya, aidiyet jestinin bu biçimsel boşluğuna, biçimin kendisine bağlı olmanın getirdiği tatmine karşılık gelir: Mesaj, neden diye sormaksızın itaat etmek, kendini Dava'ya feda etmektir – Dava'nın içeriği ikincildir, hatta son kerte de önemsizdir. *Örümcek Kadının Öpücüğü*'nde, William Hurt'ün Raul Julia'ya anlattığı hikâyelerden biri, Alman işgali sırasında Fransa'da bulunan ve yüksek rütbeli bir Nazi subayına âşık olmasına rağmen Nazilerin eylemleri karşısında dehşete kapılan bir kadınla ilgilidir; Nazi, kadının korkularını gidermek için onu ofisine götürüp Nazi girişiminin en derin sırlarını (aslında bütün bunları insanlara yardım etmek için yaptıklarını, onları harekete geçiren şeyin derin bir sevgi olduğunu...) anlatır, kadın da adamın açıklamasını anlar ve kabul eder. Bu derin güdülerin *neler* olduğunu hiçbir zaman öğrenemeyiz elbette, ama bu jest, tam da o boşluğuyla, biçimin içerik karşısındaki önceliğiyle, ideolojinin en saf halidir.

Yine, Doe'nun çözümü de görünüşte "radikal"dir (artık büyük Sermaye tarafından manipüle edilmeyen –onun oyununu oynayan– "gerçek" bir popülist hareket), ama tam da bu yüzden kelimenin tam anlamıyla boştur, kerameti kendinden menkul bir sahicilik iddiasıdır, Faşizmden Komünizme birçok birbiriyle bağdaşmaz okumaya açık bir tür boş kaptır: Bu yeni popülizmin tam olarak neleri içerdiğini asla öğrenemeyiz ki ideoloji, tam da bu boşluktur. Başka bir deyişle, eksik olan şey bir işçi hareketi örgütleyip tam da Norton gibi insanların serpilebildiği maddi koşulları değiştirmeye yönelme çabasıdır. Eğer hareketi daha en baştan yozlaştırmış olan Norton gibi insanların siyasi ve iktisadi iktidarını yok etmeyi amaçlayan gerçek bir radikal (Komünist) siyasi hareketin doğuşuna tanıklık ediyor olsaydık, o zaman çözüm sahici olurdu. Bir devam filmi düşünmeye çalışırsak mevcut çözümün boşluğu açıkça ortaya çıkar: Sonra ne olurdu? Yeni, sahici Doe popülizminin, onu bir manipülasyon aracı olarak tertip etmiş olan aynı toplumda gelişip serpilmesi mümkün olur muydu? Yahut, filmin ünlü alegorik boyutunu ele alırsak Doe Capra'nın bir tür otoportresi midir? (Capra'nın kendisi kendi başarısının travmasını yaşamıştı; bir tür "tayin krizi" geçirmişti ve kendi-

ni sahtekâr olarak görüyordu, hatta bu tür bir heyecan yaratabilen bir yaratıcı olduğu gerçeğini kabullenemiyordu; öte yandan, stüdyo patronları, gerçek-hayattaki Nortonlar tarafından manipüle edildiğini düşünüyordu.) Filmin önerdiği çözüm, stüdyo sisteminin iktidarını fiilen sorgulamadığı sürece Capra'nın kendisine de popülist aldatmacasını sürdürme izni verilmiş olmasına tam olarak tekabül eder.

### Efendi'nin Askıya Alınması

Simgesel sanallığın en üst örneği tabii ki kastrasyondur (psikanalizdeki kastrasyon kavramıdır): Simgesel kastrasyonu "gerçek" olanından ayıran özellik tam da sahip olduğu sanal karakterdir. Yani: Freud'un kastrasyon endişesi kavramı, ancak *kastrasyon tehdidinin* (kastrasyon ihtimalinin, "sanal" kastrasyonun) *zaten gerçek "hadım edici" etkiler ürettiğini* varsaydığımız takdirde bir anlama sahip olabilir. "Gerçek" kastrasyonu değil de simgesel kastrasyonu tanımlayan, sanal olanın bu edimselliğini, iktidarın şu temel paradoksuyla irtibatlandırmak gerekir: Simgesel iktidar tanımı gereği sanaldır, ihtiyati iktidardır, onu tam olarak kullanma tehdidir ki bu aslında hiçbir zaman gerçekleşmez (bir baba kendini kaybedip patladığında, bu, ne kadar acı verici olursa olsun, tanımı gereği onun *iktidarsızlığının* bir göstergesidir). Gerçeğin sanalla bu şekilde karıştırılmasının sonucu, bir tür öte-maddileşmedir. Her gerçek faaliyet, salt sanal bir statüsü olan bir başka, "görünmez" iktidarın "görünüm biçimi" olarak görülür – "gerçek" penis (sanal) fallusun görünüm biçimi haline dönüşür, vs. Kastrasyonun paradoksu budur: "Gerçek" penisimle, gerçeklikte yaptığım her şey, salt simgesel bir varoluşu olan bir başka, sanal penisi –yani gösteren olarak fallusu– tekrarlamakta, onu gölge gibi takip etmektedir. Yargıç örneğini hatırlayalım; yargıç, "gerçek hayat"ta zayıf ve namussuz biridir, ama simgesel görevinin nişanlarına büründüğü anda, onun aracılığıyla konuşan simgesel kurumun büyük Ötekisi olur çıkar: Simgesel unvanının protezi olmasa, "gerçek iktidarı" anında çökerdi. Lacan, gösteren olarak fallus üzerinde dururken söylemek istediği şey, erkek cinselliğinin en mahrem alanında bile aynı "kurumsal" mantığın çoktan işbaşında olduğudur: Nasıl bir yargıç otoritesini uygulamak için simgesel koltuk değneklerine, nişanlarına ihtiyaç duyuyorsa, bir erkek de, penisinin iktidarını sergilemesi için

namevcut-sanal Fallus'a göndermede bulunmaya ihtiyaç duyar.

İsviçre bürokrasisi, sanallığın bu etkililiğinin iyi bir örneğini sunar. İsviçre'de öğretmenlik yapmak isteyen bir yabancı, *Comité de l'habitant* adı verilen bir devlet kuruluşunun huzuruna çıkıp bir *Certificat de bonne vie et mœurs* başvurusunda bulunmak zorundadır; paradoks şuradadır ki, bu sertifikayı tabii ki kimse alamaz; olumlu bir karar durumunda, bir yabancının alabileceği şey olsa olsa, başvurusunun *reddedilmediğini* belirten bir kâğıttır – bir çifte olumsuzlama, ama yine de olumlu bir karar değil.<sup>25</sup> İsviçre talihsiz bir yabancı işçiye de böyle muamele etmeyi sever: Oradaki ikametiniz hiçbir zaman tam olarak meşrulaşmaz; en fazla, bir tür ara durumda ikamet etmenize izin veren bir kabul alabilirsiniz – asla pozitif bir kabul almazsınız, henüz reddedilmemişsinizdir, böylece belirsiz bir gelecekte bir şansınız olabileceğine dair muğlak bir vaatle kalakalırsınız...

Ayrıca, "arayüzey" kavramının bile pre-dijital habercileri vardır: Tuvaletin yan duvarında açılmış, bir gay'in bedeninin bir parçasını (penisini, anüsünü) öteki tarafta bulunan adsız partnerine sunduğu o meşum kare şeklindeki açıklık, arayüzey işlevinin bir diğer versiyonu değil midir? Özne böylece ilksel fantazma nesnesi olarak kısmi nesneye indirgenmiş olmaz mı? Hem, arayüzeyde-açıklıkta öznenin bu şekilde kısmi bir nesneye indirgenmesi, aynı zamanda *sadizmin* temel sahnesi de değil midir? Gelgelelim, sanallık boyutu ile "arayüzey" işlevi, simgesel düzenle aynı tözdense, o zaman "dijital kopuş" denen şey neleri içermektedir? Anekdotla karışık bir gözlemle başlayalım. Bütün akademisyenlerin bildiği gibi, bilgisayarda yazmanın sorunu, bilgisayarın "taslaklar" ile "nihai versiyon" arasındaki farkı askıya almasıdır: Artık bir "nihai versiyon" ya da bir "tayin edici metin" yoktur, çünkü her aşamada metin üzerinde sonsuza dek çalışılabilir – her versiyon "sanal" (koşullu, geçici) bir şey statüsündedir... Bu belirsizlik de, tabii ki, keyfi bir jestle belli bir versiyonu "nihai" ilan edecek, böylece sanal sonsuzluğu "çökerterek" tayin edici gerçeklik haline getirecek yeni bir Efendi talebine yer açar.

California'daki hacker'lar, bilgisayarda *Uzay Yolu* dizisi üzerinde oynayarak, "resmi" içeriği hiç değiştirmeksizin, "resmi" TV versi-

25. Bu bilgiyi (özel bir sohbetimizde) Cape Town Üniversitesi'nden John Higgins'den aldım.



yonlarında sahne aralarına "parça koyuyorlar" (örneğin iki erkek kahraman bir odaya gidip kapıyı kapattıktan sonra, aralarında eşcinsel bir oynaşma görüyoruz...). Dertleri sadece TV dizisini ironikleştirmek ya da onunla alay etmek değil tabii ki, dizinin üzerinde konuşulmayan içerimlerini ışığa çıkarmak (iki kahraman arasındaki homoerotik gerilim bütün seyirciler tarafından açıkça hissedilebiliyor...)<sup>26</sup> Bu tür değişiklikler doğrudan doğruya teknik koşullara (bilgisayarın gerçeği andıran imgeler yaratma kapasitesine) bağlı değil; ayrıca Efendi işlevinin askıya alınmasını ve böylece –en azından, potansiyel olarak– artık "tayin edici bir versiyon" olmamasını da öngerektiriyorlar. Simgesel düzenin işleyişindeki bu kopuşu kabul ettiğimiz anda, geleneksel "yazılı" edebiyat hakkında da yepyeni bir perspektif açılır: Neden klasik başyapıtları yeniden yazmayalım ki? "Belirtik" içeriği değiştirmeden metne cinsel faaliyetle, alta yatan iktidar ilişkileriyle ilgili ayrıntılı betimlemeler ekleyebilir ya da, Tom Stoppard'ın *Hamlet*'i iki marjinal karakterin bakış açısından yeniden anlatırken yaptığı gibi (*Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*), hikâyeyi farklı bir perspektiften anlatabiliriz. Sırf *Hamlet*'ten bile bir sürü fikir çıkar: Hamlet annesi tarafından ayartılarak onunla ensest ilişkisine girer (ya da bizzat o annesine tecavüz eder). Ophelia kendini nehre atarak öldürür çünkü *Hamlet*'ten hamile kalmıştır. Klasik aşk metinlerini feminist bakış açısından yazmak (örneğin Kierkegaard'ın *Ya/Ya da*'sının "Baştan Çıkarıcının Günlüğü" bölümünde erkeğin yaptığı kurların nesnesi olan kadının günlüklerini yazmak) da aydınlatıcı olmaz mıydı?<sup>27</sup>

Almanya'da yakın tarihlerde, Oidipus'tan Faust'a büyük Batı anlatılarını, olaya karışan kadınların (Jocasta'nın, Margaretha'nın) bakış açısından yeniden anlatan birçok kısa hikâyeye yazıldı; bir kadının, hem de romantik kadın perspektifinden yazdığı bir romanın, odağı bir başka kadın üzerine kaydıran yeni bir versiyonunu üretmek daha da ilginç olabilir –tıpkı Charlotte Brontë'nin *Jane Eyre*'ini "tavan arasındaki deli kadın"ın, Rochester malikânesinin üçüncü katına

26. Bu bilgiyi (özel bir sohbetimizde) UCLA'dan Constance Penley'den aldım.

27. Bu arada, Kierkegaard'm kendisi de "hetaira'nın günlüğü"nü, yani (genellikle "hetaira", yani orospu gözüyle görülen) baştan çıkarılanın perspektifinden yazılan bir baştan çıkarma günlüğü yazmayı planlamış.

hapsedilmiş olan, Rochester'ın ilk karısı deli Bertha'nın bakış açısından yeniden anlatan Jean Rhys'in *Geniş, Geniş Bir Deniz*'i gibi— burada Bertha'nın her şeyi mahveden kötü kadın kategorisine uymak şöyle dursun, bizzat acımasız koşulların kurbanı olduğunu öğreniriz elbette.

Kendini kısıtlamayı ve söylenmemiş sözler üzerinde durmayı en iyi örnekleyen yazar, kesinlikle Henry James olduğuna göre (James'in yapıtlarında yemek masası etrafında yapılan nazik bir sohbet esnasında trajediler meydana gelir, koca hayatlar mahvolur), onun başyapıtlarını, içerdiği örtük cinsel gerilimleri ve siyasi içeriği açılmak için yeniden yazmak da aydınlatıcı olmaz mıydı (örneğin *The Ambassadors*'daki Strether, çok meşgul geçen günün ardından rahatlamak için otel odasında gece yarısı mastürbasyon yapıyor – ya da, daha iyisi, parasını ödeyip genç bir oğlanla eşcinsel oyunlara giriyor; *What Maisie Knew*'daki Maisie, annesini sevgilisiyle sevişirken seyrediyor)? Efendi/Ana-Gösteren barajı bir kez göçünce, bazıları salt eğlenceli olmakla kalmayıp altta yatan "bastırılmış" içeriği de günışığına çıkarmaları açısından ufuk açıcı da olabilecek bir fikirler seline yol açılır. Gelgelelim, sorun şudur ki böyle bir işlem yapılırken *kaybedilen* şeyleri de gözden kaçırmamak gerekir: Bu işlem klasik bir yapıtın sınırlarını ihlal etme hamlesine dayalı olduğu için, klasik gönderme noktası gücünü yitirdiğinde, etkisi de bütünüyle değişir. Ya da daha farklı ifade edersek, bir içerik, açık açık betimlenmek yerine, "aleni" hikâyenin "bastırılmış" sırrı olarak sadece ima ediliyorsa bambaşka bir etki yaratacaktır.

Franz Kafka'nın *Şato*'sunda, kahramanın (K.'nın) Şato'ya, iktidarın gizemli mekânına girmek için gösterdiği ümitsiz çabalar anlatılır. Yeni bir CD-ROM, Şato, Kafka'nın romanını interaktif bir oyuna dönüştürüyor: Oynayan kişi, talihsiz K.'ya gizemli kapıcı Klamm'ı geçip şatonun karanlık ve rutubetli koridorlarında gezinmesi için kılavuzluk etmeye davet ediliyor... Burada bu fikrin bayağılığını kınamak değil derdimiz, tam tersi: K.'nın Şato'yla ilişkiye girmek için gösterdiği sonsuz çabalar ile interaktif bilgisayar oyununun bitimsiz özelliği arasındaki yapısal analogiyi vurgulamak; sanki Kafka'nın durumunda, bir kâbus deneyimi olan şey, birdenbire zevkli bir oyuna dönüşmüş gibidir: Kimse Şato'ya bütünüyle girmeyi istemez aslında; işin zevki, tedrici ve kısmi girişlerin oluşturduğu sonsuz

oyundan gelir. Başka bir deyişle, Efendi işlevi askıya alındığı anda, kâbus zevkli oyuna dönüşür.

Çağdaş Batı toplumlarında bu Efendi işlevinin çöküşü, özneyi kendi arzusu karşısında radikal bir muğlaklıkla baş başa bırakır. Medya onu sürekli seçme talepleriyle bombardımana uğratar, ona *aslında ne istediğini* (hangi kitabı, elbiseleri, TV programını, tatil yerini... istediğini) *bildiği farzedilen özne* olarak hitap eder. "Bunu istiyorsanız A'ya basın; şunu istiyorsanız B'ye basın"; ya da –yakınlarda bizzat reklam için yapılan "düşünümsel" TV reklam kampanyasının sloganını aktaracak olursak– "Reklam: seçme hakkı". Gelgelelim, daha temel bir düzeyde, yeni medya özneyi neyi istediğinin bilgisinden radikal bir biçimde mahrum bırakır: Ne istediği sürekli söylenmesi gereken, bütünüyle şekillendirilmeye açık bir özneye hitap eder – yani tam da yapılacak bir seçimden bahsedilmesi, edimsel olarak, seçim nesnesine duyulan ihtiyacı yaratır. Burada Efendi'nin ana işlevinin özneye ne istediğini söylemek olduğu unutulmalıdır – Efendi ihtiyacı, öznenin kafa karışıklığına cevap olarak, o ne istediğini *bilmediği* için ortaya çıkar. Peki Efendi'nin çöktüğü durumda, öznenin kendisi sürekli ne istediğine dair bir işaret verme talebiyle bombardımana uğratıldığında ne olur? Beklenenin tam tersi: Büyük Öteki sizin üzerinizde, ancak size gerçekten neyi istediğinizi söyleyecek kimse olmadığına, seçimin bütün yükü sizin omuzlarınıza yüklendiğinde, tam bir hâkimiyet kurar ve seçim fiilen ortadan kalkar – yerine sadece sureti geçer. Burada Lacan'ın Dostoyevski'nin sözünü ters çevirerek söylediği şu ünlü lafı ("Tanrı yoksa, hiçbir şeye izin yoktur") açıklamakta fayda var: Eğer serbest seçim alanını sınırlayan zorlama bir seçim yoksa, seçme özgürlüğünün kendisi ortadan kalkar.<sup>28</sup>

28. Ancak, insanın içinden şunu iddia etmek geliyor: Sibermekânda, menedilen simgesel Efendi boyutu bir şekilde, yani yalnızca sibermekân içindeki programlanmış varlıklar olarak varolan ilave karakterler (aynı adı taşıyan TV dizisindeki Max Headroom gibi – bkz. Stone, *a.g.y.*, 3. Bölüm) kılığına bürünerek "Gerçek'te geri döner". Bu figürler, Lacan'ın *l'Un-en-plus* dediği şeyin, yani kendini diziye ekleyen Bir'in, "gerçek" özneler arasındaki ilişkileri düzenleyen isimsiz düzenin doğrudan özneleştiği noktanın örnekleri değil midir?

### Enformasyon İştahsızlığı

(Simgesel) Efendi işlevinin askıya alınması, sibermekân evreninin ufkunda anahatlarını belli belirsiz seçtiğimiz Gerçeğin canalıcı özelliğidir: İnsanlığın aşılması imkânsız sınıra ulaşacağı içpatlama ânı; toplumsal yaşam-dünyamızın koordinatlarının çözüleceği an.<sup>29</sup> O anda, mesafeler askıya alınacak (telekonferanslar yoluyla yerkürenin herhangi bir yeriyle anında iletişim kurabileceğim); metinlerden müziğe ve videoya her türlü enformasyona arayüzeyimde anında ulaşabileceğim. Gelgelelim, beni uzaktaki bir yabancından ayıran mesafenin bu şekilde askıya alınmasının öbür yüzünde, "gerçek" beden sahibi ötekilerle temasının tedricen ortadan kalkması yüzünden, komşunun artık komşu olmayacak olması vardır, çünkü komşunun yerine tedricen bir ekran hayaleti geçecektir; genel ulaşılabilirlik dayanılmaz bir klostrofobi yaratacaktır; seçim fazlalığı seçmenin imkânsızlığı olarak yaşanacaktır; evrensel, doğrudan katılımcı topluluk, ona katılması engellenmiş olanları çok daha güçlü bir biçimde dışlayacaktır. Sonsuz sınırsız değişim imkânları, yeni çoğul cinsiyet organları, vs. ile dolu bir geleceğe açılan sibermekân hayali, tam tersini gizlemektedir: Eşi benzeri görülmemiş bir radikal kapanım dayatması. Demek ki, bizleri bekleyen Gerçek budur ve bu Gerçeği simgeselleştirmeye yönelik, ütopik (New Age taraftarlarının ya da "yapıbozumcular"ın sibermekânın özgürleştirici potansiyellerini övmeleri) ve en iç kapatıcı distopik (Tanrıyı andıran bir bilgisayar ağı tarafından topyekûn denetlenme ihtimali) bütün girişimler, gerçek "tarihin sonu"ndan, her türlü fiili kapanımdan çok daha boğucu bir sonsuzluk paradoksundan kaçma çabalarından başka bir şey değildirler.

Başka türlü söylersek, sanallaş(tır)ma, bir komşu ile uzak bir yabancı arasındaki mesafeyi iptal eder, çünkü Öteki'nin mevcudiyetini, Gerçeğin muazzam ağırlığı içinde askıya alır: Hayaletimsi ekran mevcudiyetleri açısından komşularla yabancılar eşittirler. Yani: "Komşunu kendin gibi sev" diyen Hıristiyan buyruğu Freud'a niye

29. Bu aşılmaz sınırın anahatları için bkz. Paul Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*, Paris: Textuel 1996.

bu kadar sorunlu geliyordu? Öteki'nin komşuyu komşu kılan yakınlığı, *jouissance*'ın yakınlığıdır: Öteki'nin mevcudiyeti dayanılmaz, boğucu bir hal aldığı anda, bunun anlamı onun *jouissance* tarzını davetsiz bir misafirmiş gibi yaşadığımızdır.<sup>30</sup> Çağdaş "postmodern" ırkçılık da, Öteki'nin bu sanallaşmasına verilen şiddetli bir tepkiden, komşunun bütün o dayanılmaz, travmatik mevcudiyeti içinde deneyimlenmesine dönüşten başka nedir ki? Nitekim ırkçıyı, kendi Öteki'sinde rahatsız eden özellik (gülüşü, yiyeceklerinin kokusu...) tam da onun simgesel düzen ötesindeki mevcudiyetine tanıklık eden küçük Gerçek parçasıdır.

Klasik bir anlatıdaki (*Uzay Yolu, Hamlet, The Ambassadors...*) boşlukları doldurma eyleminin saplandığı çıkmaza dönelim: Sık sık söylendiği gibi, Sanal Gerçeklik Orwellci bir yanlış addir. Onun yükselişiyse, sanallığın tam da simgesel düzenle tözdeş olan yönü tehdit altında kalır: Sanal Gerçeklik evreni altta yatan fantaziye günışığına çıkarma, metnin yüzeyinde gerçekleştirme eğilimindedir – yani simgesel yüzey dokusunu altında yatan fantaziden ayıran ve klasik metinde sadece ima edilen boşluğu doldurma eğilimindedir (*Uzay Yolu*'nun iki baş kahramanı bir odaya girdikten sonra kapı arkalarından kapandığında neler olmaktadır? *The Ambassadors*'da Strether otel odasında tek başına ne yapmaktadır?). Klasik metnin tutarlılığı, söylenenler ile sadece ima edilenler arasındaki hassas dengeye bağlıdır – eğer "her şeyi söylersek", doğrudan hakikat etkisi elde etmiş olmayız. Neden? Metindeki bu boşluklar doldurulduğunda neyin kaybolduğu üzerinde odaklanmamız gerekir – kaybolan, Öteki'nin gerçek mevcudiyetidir. Paradoks da buradadır: Öteki'nin ezici ve aynı zamanda da ele gelmez mevcudiyeti, tam da simgesel dokunun namevcudiyetleri (delikleri) içinde varolur. Sibermekânın sorununun, gerçekliğin sanallaşması, bu yüzden de Öteki'nin kanlı canlı mevcudiyeti yerine dijitalleşmiş bir hayaletle karşı karşıya kalmamız olduğunu savunan beylik görüş, işte tam da bu anlamda, *meseleyi ıskalamaktadır*: Sibermekânda gerçeklik kaybını yaratan şey, boş oluşu (gerçek mevcudiyetin doluluğu karşısında eksik kalışı) değil, tam tersine aşırı dolu oluşudur (simgesel sanallık boyu-

30. Ötekinin dayanılmaz yakınlığı hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, 2. Bölüm.

tunu neredeyse ortadan kaldırmasıdır). Bu yüzden sibermekândaki boşlukların aşırı doldurulmasına verilebilecek olası tepkilerden biri de *enformasyon iştahsızlığı* (Gerçeğin mevcudiyetini tıkadığı için enformasyon almayı ümitsizce reddetmek) değil midir?

Demek ki, sadece dijital hayaletlerle karşılaştığımız sibermekân da "gerçek", kanlı canlı ötekiyle kurulan temasın kaybedilmesine yanıp yakınmaktan çok uzaktayız: Bizim derdimiz, sibermekânın *yeterince hayaletimsi olmayışı*. Yani: "Öteki'nin gerçek mevcudiyeti" adını verdiğimiz şey bünyesi icabı hayalet statüsündedir: İrkçının Öteki'nin-*jouissance*'ını saptamasını sağlayan küçük Gerçek parçası, bizi yutmakla ya da "yaşam biçimimizi" yıkmakla tehdit eden Öteki hayaletinin bir tür asgari garantisidir. Başka bir örnek verecek olursak: "Telefon seksi"nde, tam da iletişim bandının dar oluşu (partnerimiz bize, ancak bedensiz ve bu yüzden de her yere yayılan bir ses kılığına bürünerek ulaşabilir), Öteki'ni, partnerimizi, sesi doğrudan doğruya içimize nüfuz eden hayaletimsi bir varlık düzeyine çıkarır. Telefon seksi yaptığımız partnerimizle gerçek hayatta karşılaşmamızın (tabii eğer karşılaşırsak), çoğunlukla tam da Michel Chion'un *déacousmatisation*\* adını verdiği bir etkisi olur:<sup>31</sup> Öteki hayalet niteliğini kaybeder, aramıza normal bir mesafe koyabileceğimiz sıradan, dünyevi bir varlığa dönüşür. Kısacası, hayalet Gerçek'ten gerçekliğe, Öteki'nin müstehcen, etere benzer *mevcudiyetinden*, sadece bir *temsil* nesnesi olan Öteki'ye geçeriz.

Sibermekânı teorileştirmedeki eğilimlerden biri, siberseksi, anahtar bağlantısı Kierkegaard, onun Regina'yla kurduğu ilişki olan zincirdeki nihai olgu olarak görmektir: Nasıl Kierkegaard Öteki'nin (sevilen kadının) fiili yakınlığını reddetmiş ve bir aşk nesnesiyle ilişki kurmanın tek sahici tarzının yalnızlık olduğunu savunmuşsa, siberseks de "gerçek-hayat" nesnesinin hükümsüzleştirilmesini içerir ve tam da bu hükümsüzleştirmeden erotik enerji çıkarır – siberseks partner(ler)imle gerçek hayatta karşılaştığım an *desüblimasyon* ânı, kaba saba "gerçekliğe" dönme anıdır. Bu koşutluk, ikna edici gibi görünse de, çok yanıltıcıdır: Sibermekândaki cinsel partnerimin

\* *Déacousmatisation*: Anlamsız seslerden oluşan bir halüsinasyonun etkisinden kurtulma. (ç.n.)

31. Bkz. Michel Chion, *La Voix au cinéma*, Paris: Cahiers du cinéma 1982.

statüsü, Kierkegaard'ın Regina'sının statüsü değildir. Regina, Kierkegaard'ın sözlerini yönlendirdiği bir boşluk, *onun sözlerinin dokusu tarafından örülen bir tür "koful"*du, oysa sibermekândaki cinsel partnerim *aşırı-mevcuttur*, beni en gizli fantazilerine dair bir imgeler ve açık saçık sözler sağanağına maruz bırakır. Başka bir şekilde ifade edersek: Kierkegaard'ın Regina'sı Gerçeğin devreye girişidir, benim kendi kendini tatmin eden erotik muhayyilemin pürüzsüz akışını tekrar tekrar kesintiye uğratan travmatik engeldir; oysa sibermekân bunun tam tersini, sürtünmesiz bir imgeler ve mesajlar akışını sunar – onun içine gömüldüğümde, Öteki'yle, suretler tufanının Gerçek boyutunu ortadan kaldırmış gibi görüldüğü ortakyaşar bir ilişkiye geri dönerim adeta.

Bill Gates, kendisiyle yakın tarihlerde yapılan bir söyleşide, sibermekânı, kendi deyimiyle "sürtünmesiz kapitalizm" ihtimalini ortaya çıkaran bir şey olarak övüyordu – bu tabir sibermekân kapitalizminin temelinde yatan toplumsal fantaziyi mükemmelen özetler: İçinde maddi ataletin son izlerinin de silindiği, bütünüyle saydam, eterimsi bir mübadele aracı fantazisi. Burada gözden kaçırılmaması gereken canalcı nokta, "sürtünmesiz kapitalizm" fantazisiyle bir kenara attığımız "sürtünme"nin, sadece bütün mübadele süreçlerini ayakta tutan maddi engellerin gerçekliğine göndermede bulunmakla kalmayıp, her şeyden önce toplumsal mübadele mekânına patolojik bir hava veren travmatik toplumsal antagonizmaların, iktidar ilişkilerinin, vs. Gerçeğine de göndermede bulunmasıdır. Marx, *Grundrisse* elyazmalarında kapitalist tahakküm ilişkisini doğrudan doğruya, on dokuzuncu yüzyıl üretim mekânının maddi mekanizmalarının cisimleştirdiğine işaret etmiştir (işçi, kapitalistin sahip olduğu makinelere tabi salt bir ilave konumundadır); aynı şey, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, sibermekân için de geçerlidir: Geç kapitalizme ait toplumsal koşullarda, sibermekânın maddiliğinin kendisi otomatik olarak, katılımcıların toplumsal konumlarının tikelliğinin ortadan kaldırıldığı, yanılısamaya dayalı, soyut "sürtünmesiz" mübadele mekânını yaratır.

Sibermekânın işleyiş tarzını aşırıbelirleyen toplumsal ilişkiler kümesini saptamanın en kolay yolu, "sibermekânın" baskın "kendiliğinden ideolojisi" üzerinde, sibermekânın (ya da İnternet'in) kendi kendine evrimleşen "doğal" bir organizma olduğu anlayışına dayalı

olan *siberevrimsizlik* denen şey üzerinde odaklanmaktadır.<sup>32</sup> Burada "kültür" ile "doğa" arasındaki ayrımın bulanıklaşması canalcı önemdedir: "Kültürün doğallaşması"nın (yaşayan organizmalar olarak piyasa, toplum, vs.) öbür yüzü, "doğanın kültürleşmesi"dir (hayatın kendisi, enformasyon gibi kendi kendini yeniden üreten bir maddeler kümesi olarak görülür – "genler byte'lardır"). Nitekim, bu yeni Hayat anlayışı, doğal ve kültürel ya da "yapay" süreçler arasındaki ayrım karşısında nötr kalır – (Gaia olarak) Yeryüzü de küresel piyasa da, temel yapıları, şifreleme ve şifreçözümü süreci, bilgi aktarma, vs. süreci açısından tanımlanan devasa, kendi kendilerini düzenleyen canlı sistemler olarak görülürler. İnternet'ten, çoğunlukla özgürleştirici gibi görünen bağlamlarda canlı bir organizma olarak bahsedilir: Sözelimi, devletin İnternet'i sansür etmesine karşı çıkar-ken. Gelgelelim bu tavır ağırlıklı olarak sağcı popülist söylem ve/veya piyasa liberalizmi tarafından sahiplenildiğine göre Devlet'in bu şekilde şeytanlaştırılması bütünüyle muğlak bir tavidir. Ana hedefleri, bir tür asgari toplumsal dengeyi ve güvenliği muhafaza etmeye çalışan devlet müdahaleleridir – burada Michael Rothchild'in kitabının başlığı (*Biyoekonomi: Kapitalizmin Kaçınılmazlığı*) manidardır. Dolayısıyla sibermekân ideologları, artık mekanik biçimde etkileşen "Kartezyen" bireyler olmayacağımız, her "kişi"nin kendi bireysel bedeniyle arasındaki tözel bağı koparıp kendisini onun aracılığıyla yaşayan ve eyleyen yeni bütüncü Zihin'in birer parçası olarak göreceği bir sonraki evrim aşaması hakkında düşler kurarsun; İnternet ya da piyasa böyle dolaysızca "doğallaştırılırken", İnternet (ya da piyasa ya da kapitalizm) gibi "organizmalar"ın serpilebilecekleri tek ortam olan iktidar ilişkileri –siyasi kararlar, kurumsal koşullar– kümesi karanlıkta bırakılır.<sup>33</sup>

32. Burada şu metinden yola çıkıyorum: Tiziana Terranova, "Digital Darwin", *New Formations* 29, Yaz 1996, Londra: Lawrence & Wishart.

33. Toplumsal antagonizmanın tekabül eden diğer önkapanım, cinsel farklılığıdır: Siberevrimsizlik cinsel üremenin yerine (kendi kendine üreyen genlere ait) doğrudan klonlama modellerini geçirmeye çalışır.



### Görüntüyü Kurtarmak

Bu da bizi Ana-Gösteren sorununa geri döndürüyor: Bir Ana-Gösteren, yapısal bir muğlaklık içermeye anlamında her zaman sanaldır. *X Files*'da, hayatlarımıza karışan dünyadışı yaratıklar ile bundan haberdar olan gizemli hükümet kuruluşu arasındaki ilişki bütünüyle muğlaktır: İpleri aslında kim elinde tutmaktadır, hükümet mi dünyadışı yaratıklar mı? Hükümet, halk üzerindeki kontrolünü artırmak için bu yaratıkları kullanmakta mıdır, yoksa elinden bir şey gelmediği ve onlar tarafından denetlendiği için panik çıkmasını diye onlarla pasif bir işbirliğine mi gitmektedir? İşin esasına bakılacak olursa, bu durum böyle açık, karar-verilemez kalmalıdır: Buradaki boşluklar doldurulacak olursa, gerçek durumu öğrenecek olursak, *X Files*'in bütün simgesel evreni paramparça olur. Bu muğlaklığın iktidar ve iktidarsızlık sorunu etrafında dönmesi de çok önemlidir: Simgesel otorite sanaldır, demek ki hiçbir zaman sınanmaması gereken bir tehdit olarak işlev görür – insan (simgesel otoritesine güvendiği) babasının gerçekten o kadar güçlü mü yoksa sadece sahtekâr mı olduğundan asla emin olamaz. Nitekim simgesel iktidar ancak sanal olarak, gücünü tamamen göstereceğine dair bir vaat ya da tehdit olarak etkilidir. Bu aynı zamanda "çok şey bilen adam" figürünün de son sığınağıdır belki de: Otorite hakkında çok şey bilmektedir – yani bildiği sır, otoritenin bir sahtekârlık olduğu, İktidar'ın aslında iktidarsız, çaresiz olduğudur. Nitekim Ana-Gösteren'in gizlediği şey, kendi içeriğinin (gösterileninin) tutarsızlığıdır: Spielberg'ün *Jaws* filmindeki köpekbalığı, ancak hayranlık uyandırıcı mevcudiyeti, kendi olası anlamlarının tutarsız çokluğunu karanlıkta bıraktığı sürece bir simge işlevi görür (Üçüncü Dünya'nın Amerika'ya yönelttiği tehdidin simgesi midir? Dizginlerinden boşanmış kapitalist sömürünün simgesi midir? falan filan) –net bir cevaba ulaşabilseydik, yarattığı etki kaybolurdu. Bir kez daha söylersek, "boşlukları doldurma" eğiliminde olan sibermekânda kaybolan şey, Ana-Gösteren'in bu sanal statüsüdür.

Efendi'nin askıya alınması (ve bunun iktidarsızlığı açığa çıkarılması), hiçbir surette özgürleştirici etkiler yaratmaz: "Öteki'nin varolmadığı" (Efendi'nin iktidarsız, İktidar'ın sahtekârlık olduğu) bil-

gisi, özneye, Efendi'nin otoritesine bütünüyle tabi olma geleneğinden daha da radikal bir kölelik dayatır. Lacan, Paul Claudel'in Co-fontaine üçlemesini analiz ederken, klasik trajedi ile modern trajedi arasındaki ayrım üzerinde durur: Klasik trajedi, Kader'in, kendi aktif katılımı olmaksızın suçlu olan öznenin trajedisidir; suçluluk onun simgesel Kader ağındaki konumuna kaydedilmiştir. Modern, Hıristiyanlık-sonrası trajedi ise, "Tanrı'nın öldüğü" bir evrende geçer; yani hayatlarımız artık kozmik Kader çerçevesi tarafından ön-belirlenmiş değildir. Burada Lacan'ın söylemek istediği, bu Kader yokluğunun, peşin peşin suçlu olduğumuzu belirleyen simgesel çerçeve yokluğunun, bizi özgürleştirmediği gibi, üzerimize daha da radikal bir trajik suçluluk yüklediğidir – onun deyişyle, öznenin trajik yazgısı, Söz'ün rehinesi haline gelmesine bağlıdır.<sup>34</sup>

Bu yeni trajik zorluğun en üstün örneği, gözden çıkarılan Stalinist Komünistin yazgısıdır: Bu örnek, –lafı dolandırmadan söylersek– öznenin *görüntüyü* (Efendi'nin ya da Lider'in kadirimutlaklık ve alimimutlaklık görüntüsünü) *kurtarmak için* –Efendi'nin iktidarsızlığının bütün dünya tarafından görülmesini önlemek için– kendini feda etmeye nasıl çağrıldığını açıkça gösterir. Klasik-sonrası evrende, kozmik Düzen'in (ister Hıristiyan İmanın ister Komünizmin) bünyesindeki evrensel Kader'e kimse "aslında inanmadığı"nda –Hegelce söylersek, İman tözel ağırlığını kaybettiğinde–, İman *görüntüsünü korumak* çok önemli bir hal alır. Stalinist Komünizm'e gerçekten iman eden birinden sapkınlığını, hatta ihanetini itiraf etmesi istendiğinde, altta yatan muhakeme şöyledir: "Büyük Öteki'nin varolmadığını (Liderimizin kusursuz olmadığını, birçok hata yapmış olduğumuzu, Tarih'in demir yasaları olmadığını, Komünizme doğru İlerleme Zorunluluğunun göstermek istediğimiz kadar amansız olmadığını) hepimiz biliyoruz, ama bunu kabul etmek tam bir felaket olur. Görüntüyü kurtarmanın –ete kemiğe bürünmüş tarihsel Akıl olarak Parti'yi ve onun Lideri'ni korumanın, bariz başarısızlıkların sorumluluğunu Lider'e ve Parti'ye yüklemekten kaçınmanın– tek yolu, başarısızlıklarımızın sorumluluğunu *senin* üstlenmen – yani suçunu itiraf etmen." Nitekim göstermelik Stalinist mahkemelelerin temelinde yatan bu mantık, doğrudan doğruya, Komünizmin ar-

34. Bkz. Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*.

tık tözel bir İman değil, öznenin "babanın aşağılanmış olduğunu", Lider'in iktidarsız olduğunu gizli tutmak için kendi feda etmeye ve suçu üstlenmeye hazır olmasına dayalı olan modern bir İman olduğuna tanıklık eder. Özne İman'ın Doğruluğu adına kendini feda etmeye çağrılmaz: Tam da "büyük Öteki'nin varolmadığı" gerçeği görünmez olmayı sürdürsün diye, büyük Öteki'yi cisimleştiren idealleştirilmiş Lider figürü dokunulmamış ve lekesiz kalsın diye kendini feda etmeye çağrılır.

Bu anlamda, özne "Söz'ün rehinesi"dir: Burada "Söz", tözel dayanaklarını kaybetmiş, sırf bir suret statüsünde olan ama –tam da böyle olduğu, sırf suret olduğu için– temel önemde olan ideolojik öğretiye karşılık gelir. Özne şantaja maruz kalır ve eğer bireysel haklarını, masumiyetini, hatta onur ve haysiyetini unutup itirafta bulunmazsa, Anlam suretini garanti altına alan Söz'ün darmadağın olacağı söylenerek köşeye sıkıştırılır adeta. Başka bir deyişle, kendisini, varlığının en derinindeki çekirdeği, hem de Doğru Dava adına değil, saf bir suret uğruna feda etmesi istenir. Üstelik tözel Kaderin, varoluşumuzu düzenleyen simgesel Yasa'nın bu şekilde geri çekilmesi, *simgesel Yasa'dan süperego'ya* geçişle de örtüşür: Özneye "görüntüyü kurtaracak" fedakârlığı (örneğin "Parti'nin birliğini pekiştirmek ve üyelerini seferber etmek için ihtiyaç duyduğu" göstermelik duruşmada itiraflarda bulunmayı) dayatan fail, öznenin mahrum bırakıldığı *jouissance*'ı kendinde biriktiren bir süperego figürüdür açıkça: Öznenin (Stalinizm örneğinde, "Komünizm yönünde amansız ilerleyiş" olarak) medet umduğu Kader görüntüsü, büyük Öteki'nin nesnesi-aracı konumunu kendisine ayıran öznenin *jouissance*'ını gizleyen bir maskedir.<sup>35</sup>

35. "Demek ki, kaderin Tanrısı öldüğünde, insan, bu ölümü benimseyip yasını tutmak yerine, kendini onun yerine koyar ve öteki karşısında bir kastrasyon-istemini *idame ettirir*, kendi habis *jouissance*'ını maskeleyen için bu isteme kader statüsü yükler" (Philippe Julien, *L'Étrange jouissance du prochain*, Paris: Seuil 1995, s. 137). Claudel'in *L'otage*'ındaki Peder Badillon'un konumunu anlatan bu satırlar, Stalinist parti infazcısının konumuna da mükemmelen uymuyor mu?

### Meteoroloji Bize Irkçılık Hakkında Ne Öğretebilir?

O zaman, anlatı taraftarı postmodernizm ile Lacan arasındaki fark ne menem bir şeydir? Bu soru belki de en iyi, modern bilim evrenini geleneksel bilgiden ayıran mesafeden hareket ederek ele alınabilir: Lacan'a göre, modern bilim, özgül pragmatik koşulları üzerinde temellenen yerel anlatılardan bir diğeri *değildir*, çünkü simgesel evrenin altındaki (matematiksel) Gerçek'le irtibat kurar.

Modern uydu meteorolojisi ile hava konusundaki, "yerel düşünen" geleneksel hikmet arasındaki farkı düşünelim. Modern meteoroloji, küresel ve kendi içinde kapalı bir mekanizma olarak Yeryüzü atmosferinin tamamı üzerinde bir tür üstdil bakışını benimser, oysa geleneksel meteoroloji sonlu bir ufuk içindeki tikel bir bakış açısını içerir: Tanım gereği bizim ulaşabileceğimiz menzilin dışında kalan bir Öte'den bulutlar ve rüzgârlar gelir ve tek yapabileceğimiz, bir dizi "hikmetli söz"le ("Mayıs'ın birinde yağmur yağarsa, Ağustos'ta kuraklık olabilir", vs.) bunların ortaya çıkış ve ortadan kayboluşlarına dair kurallar formüle etmektir. İşin canalıcı noktası, "anlam"ın ancak böyle sonlu bir ufuk içinde ortaya çıkabiliyor olmasıdır: Hava olguları, ancak bu olguların doğrudan doğruya doğal yasalar olmayan yasaları izleyerek, kendisinden zuhur ettikleri bir Öte olduğu takdirde, "anamlı" olarak yaşanabilir ve kavranabilir – tam da buradaki fiili hava durumu ile gizemli Öte'yi doğrudan doğruya birbirine bağlayan doğal yasaların olmayışı, "anamlı" rastlantılar ve korelasyonlar arayışını başlatır. Paradoks şudur ki bu geleneksel "kapalı" evren, bizi "hiçlikten" çıkmış gibi ortaya çıkıveren öngörülemez felaketlerle karşı karşıya bırakmasına rağmen, yine de bir ontolojik "emniyet" hissi, şeylerin (doğal olguların) bizimle bir şekilde "konuştukları", bize hitap ettikleri, kendi içine kapalı, sonlu bir anlam dairesi içinde ikamet etme hissi verir.

Nitekim bu geleneksel kapalı evren bir bakıma bilim evreninden *daha "açık"tır*: Tanımsız Öte'ye açılan kapıyı ima eder, oysa modern bilimin dolaysız, küresel modeli fiilen "kapalı"dır – yani bir Öte'ye yer vermez. Modern bilimin evreni, tam da "anlamsızlığı"yla, "fantaziyi katetme" jestini; karanlık noktayı, fantazileri barındıran ve böylece Anlam'ı garanti altına alan Açıklanamayanlar âlemini orta-

dan kaldırma jestini içerir: Burada, bunlar yerine, anlamsız mekanizmayla karşı karşıyayızdır. Heidegger'e göre, modern bilimin metafizik "tehlike"ye karşılık geliyor olmasının nedeni de budur: Anlam evrenini tehdit eder. Bir karanlık nokta olmadan, fantazilerimizi içine yansıttığımız, anlam ufkumuzu garanti altına alan bir yasak/girilmez âlem olmadan anlam da olmaz. Fiili toplumsal dünyamız karşısında artan bu hayal kırıklığı hissi, sibermekânın gördüğü ilgiyi de açıklar belki: Sanki sibermekânda tekrar bir Sınır'la karşılaşmaktasınız da bu sınırın ötesinde fantazmik Ötekiliğin gizemli alanı açılıyordur, sanki arayüzey ekranı, kendi Shangri-la'larımızı ya da *She* krallıklarını yerleştirebileceğimiz içi boş, bilinmeyen bölgenin günümüz versiyonudur.

Burada Edgar Allan Poe'nun *Gordon Pym*'inin, eşiği geçip Antartika'nın saf Ötekiliğine girme şeklindeki fantazmik senaryoyu sahneye alan son bölümleri paradigmatik değerdedir. Bu eşikten önceki son insan yerleşimi, üzerinde dişleri bile kara olacak kadar kara vahşilerin yaşadığı bir adadaki bir yerli köyüdür; bu adada karşılaşılan şeyin de nihai Gösteren (tam da dağ silsilesinin şekliyle yazılmış olan devasa bir hiyeroglif) olması anlamlıdır. Vahşi ve sütübozuk olmalarına rağmen, siyahlar, kendilerine ne teklif edilirse edilsin, daha güneye inen beyazlara eşlik etmeye yanaşmazlar: Bu yasak bölgeye girme fikri bile onları ölüm kadar korkutur. Kaşifler en nihayet bu bölgeye girdiklerinde, buz gibi soğuk karlı kutup manzarası yavaş yavaş ve gizemli bir biçimde zıttına, kesif, ılık ve opak bir beyazlık âlemine... kısacası, ilksel Süt'ün enest âlemine dönüşür. Burada Tarzan'ın ya da *She*'nin krallığının bir başka versiyonuyla karşılaşırız: Rider Haggard'ın *She*'sinde, Freud'un kadın cinselliği "karanlık bir kıta"dır şeklindeki meşum iddiası, kelimenin birebir anlamıyla gerçekleşir: İtaat-edilmesi-gereken-Kadın (*She*), Yasa'nın ötesindeki bu Efendi, Hayatın Sırrı'nın sahibi, karanlık kıta Afrika'nın ortasında hüküm süren beyaz bir kadındır. Bu *She*, (keşfedilmemiş Öte'de) yaşayan kadın figürü, ataerkil evrenin zorunlu fantazmik dayanağıdır. Bu Öte, modern bilimin gelişimiyle ortadan kalkmıştır, artık Giz yaratan bir "karanlık kıta" yoktur – sonuç olarak, Anlam da kaybolur, çünkü Anlam alanı tanım gereği tam kalbindeki nüfuz edilmez bir karanlık nokta tarafından ayakta tutulur.

Nitekim tam da sömürgeleştirme süreci, kendisine direnen fazla-

yı üretir: Shangri-la'nın (ya da Tarzan'ın veya *She*'nin krallıklarının...) gizemi tam da, burada *henüz sömürgeleştirilmemiş* bir bölgeyle, sömürgecinin kavrayışından sonsuza kadar kaçan hayali, radikal Ötekilikle uğraşıyor olmamızdan gelmez mi? Bu *She* motifi sömürgeciliğin kilit mitik anlatılarından birine dayalıdır: Beyaz sömürgeciler, en ilkel ve acımasız yerliler için bile tabu olan belli bir sınırı aşıp "karanlığın yüreği"ne girdiklerinde, orada, bu katıksız fantazmik Öte'de, yine gizemli bir Beyaz Adam'ın, pre-Ödipal babasının, mutlak Efendi'nin hâkimiyetiyle karşılaşır. Burada bir Möbius şeridi yapısı söz konusudur –Ötekiliğin tam yüreğinde, Aynı'nın, kendi efendilik yapımızın öbür yüzüne rastlarız.

Jean Delumeau, o nefis *Garp'ta Korku* adlı kitabında<sup>36</sup> veba salgınına yakalanan bir ortaçağ şehrinin sergilediği tavırların değişmez sırasına dikkat çeker: İlk önce, insanlar onu umursamaz ve sanki aslında korkunç bir şey olmuyormuş gibi davranırlar; sonra birbirleriyle temas etmekten kaçıp özel hayatlarına çekilirler; sonra dini iştiyaplardan medet umup alaylar düzenlemeye, günahlarını itiraf etmeye, vs. başlarlar; sonra kendi kendilerine "Amaan ne halt olursa olsun, hâlâ vakit varken hayatın keyfini çıkaralım!" deyip kendilerini bütünüyle sekse, yiyip içmeye ve dansa verirler; en sonunda, normal hayata dönüp yine korkunç bir şey olmuyormuş gibi davranırlar. Gelgelelim, bu ikinci "normal hayat" ilkiyle aynı yapısal role sahip değildir: Adeta, Möbius şeridinin öteki tarafına yerleşmiştir, çünkü artık vebanın gerçekliğini umursamamak için verilen ümitsiz çabayı değil, tam tersini işaret etmektedir: Vebanın teslimiyetle kabulü... Aynı şey, (cinsel olarak, ırksal olarak...) saldırganlık içeren tabirlerin yerine aşama aşama daha "doğru" olanların (*Zenci-siyah-Afro-Amerikan* ya da *sakat-özürlü-bedensel engelli* zincirinde olduğu gibi) geçirilmesinde de aynı şey geçerli değil midir? Bu yerdeğiştirme tam da uzaklaştırmak istediği (ırkçı, vs.) etkiyi çoğaltıp artıran, yaraya tuz basan metaforik bir ikame işlevi görür. Bu yüzden, Delumeau ile analogi yaparak, nefret etkisini gerçekten yok etmenin tek yolunun, paradoksal biçimde, kişinin *zincirdeki ilk unsura dönüp* onu saldırgan-olmayan bir biçimde kullanabileceği koşulları yaratmak olduğu iddia edilmelidir – veba örneğinde "normal hayat" örün-

36. Bkz. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris: Albin Michel 1976.

tülerini ikinci kez izlemek gibi. Yani: "Sakat" tabiri bir saldırganlık fazlası, silinmez bir saldırganlık izi içerdiği sürece, bu fazla onun bütün "doğru" metaforik ikamelerine otomatik olarak taşınmakla kalmayacak, bu ikame yüzünden daha da artmış olacaktır. İlk unsura dönme stratejisi şüphesiz risklidir; gelgelelim hedef aldığı grup tarafından tamamen kabul edildiği anda, kesinlikle işleyebilir. Radikal Afro-Amerikalılar birbirlerine "zenci" dediklerinde, bu stratejiyi sırf saldırganla kurulan ironik bir özdeşleşme diye bir kenara atmak yanıltır; işin aslı, bunun saldırgan tınıyı bir kenara atan özerk bir edim işlevini görmesidir.

Fantazmik radikal Ötekilik âleminde hüküm süren beyaz Efendi hakkında söylenebilecek bir diğer şey de, bu figürün iki zıt kutba bölündüğüdür: Ya *jouissance*'ın sırrını bilen ve bu yüzden de tebasını dehşete düşüren, onlara işkence eden "şeytani Kötü"nün ürkütücü cisimleşmesi (Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* ve *Lord Jim*'i, bunun kadın versiyonu olan Rider Haggard's *She*'si) ya da krallığını iyicil bir teokratik despot olarak yöneten aziz (*Lost Horizon*'daki Shangri-la). Me-sele, tabii ki, bu iki figürün "spekülatif kimliği"ndedir: Şeytani kötü Efendi "kendi içinde ya da bizler için" aziz bilge-yönetici ile aynıdır; aralarındaki fark bütünüyle biçimseldir, sadece gözlemcinin perspektifindeki kayma ile ilgilidir. (Ya da, Schelling'in terimleriyle söylersek, aziz bilge-yönetici, potansiyel kipte, kötü Efendi'nin edimsel kipte olduğu şeydir, çünkü "etkili olduğunda bizi tüketip yok edecek olan ilkenin aynısı, etkisiz olduğunda bizi taşır"<sup>37</sup>) Shangri-la'yı yöneten bilmem kaç yüz yaşındaki keşiş ile *Karanlığın Yüreği*'ndeki Kurtz'un paylaştıkları şey, ikisinin de sıradan insan kaygıları ile aralarındaki bağı koparmış ve "iki ölüm arasındaki" âleme girmiş olmalarıdır. Bu haliyle, Kurtz, tam bir fantazmik saflık içindeki Kurum'dur: Onun aşırılığı sadece Kurum'un (Şirket'in ve onun Kongo'nun yabancı bölgelerini sömürgeleştirmişinin) bünyevi mantığını gerçekleştirir, tamamına erdirir.<sup>38</sup> Bu bünyevi mantık, Kurum'un "normal" işle-

37. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1881 und 1813*, Manfred Schroeter (der.), Münih: Biederstein 1946 (1979 basımı), s. 105.

38. Bu fikri Princeton'dan Ed Cadava'ya borçluyum. Francis Ford Coppola, *Karanlığın Yüreği*'ni sinemaya uyarlarken (*Kıyamet*) Kurtz karakterini, bir New Age edası vererek çarpıtır: Coppola Kurtz'u, sonradan yeniden doğmasına yol aç-

yişinde gizlidir: Tam da Kurum'un mantığını kelimenin düz anlamıyla gerçekleştiren figür, Hegel'e yaraşır bir tarzda, sona erdirilmesi gereken dayanılmaz bir aşırılık olarak algılanır.

Gelgelelim bu hiçbir surette, günümüz ırkçılığının, modern "büyüsü bozulmuş" evrende kaybolan –bir Sınır ve fantazmik Öte (genelde "büyüleme" denen şeyin yeri) yapısına sahip olan– geleneksel açık/kapalı evrenin bir tür artığı olduğunu ima etmez. Günümüz ırkçılığı kesinlikle (post)modernidir; küresel kapitalizmin yeni safhasının getirdiği "büyübozumu"na verilen bir tepkidir. Çağdaş "ideoloji-sonrası" tavrın beylik savlarından biri, bugün (sınıf mücadelesi, vs. gibi) bölücü siyasi kurguları az çok geride bırakıp, ideolojik safralarından arınmış gerçek sorunlar (ekoloji, ekonomik büyüme...) üzerinde odaklanmamızı sağlayan siyasi olgunluğa ulaşmış olduğumuzdur – gelgelelim sanki bugün, yani egemen tavrın mücadele alanını Gerçeğin alanı olarak ("ideolojik kuruntular" karşısında "gerçek sorunlar") tanımladığı dönemde, önu kapatılmış "siyasi olan", –siyasi farklılıkları ırkın (biyolojik ya da toplumsal) Gerçeğinde temellendiren ırkçılık kılıfına bürünerek– adeta *Gerçek'te geri dönmektedir*.<sup>39</sup> Nitekim gerçeklik karşısındaki akli başında pragmatik yaklaşımın "ideoloji-sonrası" tavrının, sınıf antagonizmasının "eski ideolojik kurguları" olarak, günümüzün rasyonel toplumsal yönetimi içinde artık bir yeri olmayan "siyasi ihtiraslar"ın alanı olarak görüp dışladığı şeyin, tarihsel Gerçeğin kendisi olduğu iddia edilebilir.

Peki bütün bunlar bize sibermekân hakkında ne anlatmaktadır? Sibermekân, tabii ki, bütünüyle teknolojik-bilimsel bir olgudur; modern meteorolojinin mantığını uç noktalarına kadar geliştirir: Onda fantazmik ekrana yer olmadığı gibi, byte'ların Gerçeğini manipüle ederek ekranın kendisini de o yaratır. Gelgelelim, *meteoroloji dahil modern bilimin bünyesi gereği arayüzey ekranına dayanması hiçbir surette rastlantı değildir*: Modern bilimsel yaklaşımda, atomaltı par-

cak bir tören olarak ölümü bekleyen (ve kabullenen) bir Balıkçı Kral figürü olarak yorumlar.

39. Burada (özel bir sohbette) Jacques Ranciere'in geliştirdiği fikirleri izliyorum. "Gerçek sorunlar" ile "ideolojik kuruntular" arasındaki ayrım çizgisini çeken bu jest, Platon'dan itibaren, ideolojinin kurucu jesti olmuştur: İdeoloji tanım gereği özgöndergelidir – yani kendini her zaman "sırf ideoloji" (olarak görüp reddettiği şey) karşısında bir mesafe takınarak kurar.



çacıkların modellerinden, hava raporlarındaki radarla yapılan bulut görüntülerine, oradan da Mars'ın ve diğer gezegenlerin yüzeyinin merak uyandırıcı resimlerine kadar (bütün bunlar, etkilerini artırmak için bilgisayar işlemleriyle manipüle edilir, renkler eklenir, vs.) bütün süreçler ekranda *simüle edilir*. Nitekim, modern bilim evreninde karanlık Öte noktasının askıya alınmasının sonucu, nüfuz edilemeyen hiçbir karanlık noktası olmayan "küresel gerçeklik" in, yalnızca ekranda ulaşılabilen bir şey olmasıdır: Öte'ye açılan kapı işlevini görmüş fantazmik ekranın ortadan kaldırılması, *gerçekliğin bütünü-nü*, derinliksiz bir yüzey olarak "yalnızca ekranda varolan" bir şeye dönüştürür. Ontolojik terimlerle söylersek: Gerçekliğimiz içinde hiçbir yeri olmayan bir şeye yer bırakan karanlık noktanın işlevi askıya alındığı anda, "gerçeklik hissi" mizin kendisini kaybederiz.

Nitekim, sibermekânın günümüzdeki toplumsal işleyişindeki sorun, öznenin kamusal simgesel kimliği ile fantazmik arka planı arasındaki boşluğu, mesafeyi potansiyel olarak doldurmasıdır: Fantaziler gittikçe daha fazla, kamusal simgesel mekânda hemen dışsallaştırılmaktadır; mahremiyet alanı gittikçe daha dolaysızca toplumsallaştırılmaktadır. Sibersekse içsel olan şiddet, ekrana yansıtılan cinsel fantazilerin potansiyel olarak şiddet yüklü içeriğinden değil, tam da en derin fantazilerimin bana dışarıdan doğrudan doğruya dayatılıyor olması şeklindeki gayet formel edimden gelir. David Lynch'in *Wild at Heart*'ındaki bir sahne<sup>40</sup> siberseksin müstehcen şiddetini gayet güzel örnekler. Sibersekste, "bedensel gerçekliğimizde aslında hiçbir şey olmamasına rağmen" (daha doğrusu tam da bu yüzden), varlığımızın fantazmik mahrem çekirdeği çok daha dolaysız bir biçimde açığa çıkar, bizi tamamen yaralanabilir ve çaresiz kılar.

\*

Her türlü enformasyonun dijitalleştirilmesi (her türlü kitabın, filmin, verinin... bilgisayara çekilip anında ulaşılır hale getirilmesi) ihtimali, büyük Öteki'nin neredeyse kusursuz bir biçimde maddileşmesi vaadini beraberinde getirir: Orada makinede, "her şey yazılmış ola-

40. Bu sahnenin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. s. 132-3.

caktır", gerçeğin simgesel tekrarı tamamlanmış olacaktır. Bu kursuz simgesel muhasebe ihtimali, dijital ağdaki ani bir bozukluğun (ekstra etkili bir virüsün, vs.) bilgisayarlaşmış "büyük Öteki"yi silip dışsal "gerçek gerçeği" dokunulmadan bıraktığı yeni bir tür felaketin de habercisi olabilir. Böylece tamamen sanal bir felaket fikrine ulaşmış oluruz: "Gerçek hayat"ta hiçbir şey olmamasına ve her şey normal gidişatında görünmesine rağmen, tam bir felaketle karşı karşıya kalmış oluruz, çünkü "gerçeklik" birdenbire simgesel dayanağından yoksun bırakılmış olur.. İyi bilindiği gibi, bugün bütün büyük ordular gittikçe daha fazla sanal savaş oyunu oynamakta, bilgisayar ekranındaki savaşları, "gerçek" savaşın akla gelebilecek bütün koşullarını simule eden savaşları kazanmakta ya da kaybetmektedirler. O zaman doğal olarak şu soru ortaya çıkar: Eğer sanal seks, vs. yapıyorsak, niye sanal savaş yapmayalım? Tıpkı "gerçek" evrende algılanabilir herhangi bir değişim yaratmadan ortaya çıkacak sanal felaket gibi, sıradan insanların çoğu bir savaş olduğunun farkına bile varmadan bitecek devasa bir sanal savaş, neden "gerçek" savaşın yerini almasın? Radikal sanallaşma –gerçeğin tamamının yakında "dijitalleşecek", sibermekânın "büyük Öteki"si içinde kaydedilecek, tekrarlanacak olması– "gerçek hayatı" bir şekilde kurtaracak, onu yeni bir algıya açacaktır belki de; tıpkı Hegel'in, İdea'nın, duyumsal mecradan daha dolaysız kavramsal dışavurumuna çekilmesiyle ortaya çıkan sanatın ölümünün ("İdea'mn duyumsal belirişi"nin), aym zamanda duyarlılığı İdea'nın kısıtlamalarından kurtaracağını da sezmiş olması gibi.

## Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi!

DOĞU AVRUPA'DA Komünizmin dağılması Batı'yı niye o kadar büyüledi? Cevap bariz görünüyor: Batı'nın nazarını/bakışını bu denli büyüleyen şey, *Demokrasi'nin yeniden icat edilmesi*di. Batı'da git-tikçe daha fazla yozlaşma ve kriz işaretleri veren ve bürokratik rutinlerle reklamvari seçim kampanyaları arasında kaybolan demokrasi, Doğu Avrupa'da bütün tazeliği ve yeniliğiyle tekrar keşfediliyor sanki. Nitekim bu büyülenmenin tamamen ideolojik bir işlevi var: Batı, Doğu Avrupa'da kendi kayıp kökenlerini, kendi kayıp özgün "demokratik yaratıcılık" deneyimini arıyor. Başka bir deyişle, Doğu Avrupa Batı'nın Ego-İdeal'i (*Ich-Ideal*) –Batı'nın kendi kendini se-vilmeye layık, idealleştirilmiş bir biçimde gördüğü nokta– işlevini görüyor. Nitekim Batı'yı büyüleyen asıl nesne *nazar*'dır, yani Doğu Avrupa'nın, demokrasisinden büyülediği Batı'nın bakışına karşılık verirken başvurduğu, naif olduğu varsayılan nazar. Adeta Doğu'nun nazarı, Batı toplumlarında kendi *agalma*'sını, demokratik heyecanın nedeni olan ve Batı'nın uzun zaman önce lezzetini unuttuğu hazine-yi hâlâ algılayabilmektedir.

Gelgelelim, Doğu Avrupa'da şu sıralarda açığa çıkmakta olan gerçeklik, bu pastoral manzarayı, birbirlerini karşılıklı olarak büyüleyen iki nazar manzarasını rahatsız edici bir biçimde çarpıtan bir gerçekliktir: Yabancı düşmanlığından anti-Semitizme bütün bildik unsurlara sahip tüzel milliyetçi popülizmin büyümesi karşısında liberal-demokratik eğilim tedricen geri çekilmektedir. Bu beklenmedik dönüşü açıklamak için milli özdeşleşme ile ilgili en temel kavramları yeniden düşünmek zorunludur – ve burada, psikanalizin yar-dımı dokunabilir.

### "Keyif Hırsızlığı"

Verili bir topluluğu bir arada tutan unsur simgesel özdeşleşme noktasına indirgenemez: Topluluk üyelerini birbirine bağlayan bağ her zaman bir Şey'e, cisimleşmiş Keyif'e yönelik ortak bir ilişki içerir.<sup>1</sup> Öteki'nin "yaşam tarzımıza" yönelttiği tehditten bahsettiğimizde söz konusu olan şey, fantaziler yoluyla yapılanan, Şey'e yönelik bu ilişkidir: Örneğin beyaz bir İngiliz "yabancı"ların artan mevcudiyeti karşısında paniğe kapıldığında tehdit altında olan şey bu ilişkidir. Onun ne pahasına olursa olsun savunmak istediği şey, ulusal kimliğe dayanak olan ve değerler diye bilinen şeylerin kümesine indirgenemez. Milli özdeşleşme, tanımı gereği, Şey olarak Millet'le kurulan bir ilişki yoluyla ayakta tutulur. Bu Millet-Şey, bir dizi çelişkili özellik yoluyla belirlenir. Bize "bizim Şey"imiz (*cosa nostra* diyebiliriz belki de), sadece bizim ulaşabileceğimiz bir şey, "onlar"ın, ötekilerin kavrayamayacağı bir şey olarak görünür; yine de sürekli "onlar"ın tehdidi altında olan bir şeydir. Hayatlarımıza bolluk ve zenginlik katan bir şey olarak görülür, ama onu belirlemenin tek yolu, aynı boş totolojinin farklı versiyonlarına başvurmaktır. Son kertede onun hakkında tek söyleyebileceğimiz, Şey'in "kendisi", "gerçek Şey", "işin esası", vs. olduğudur. Bu Şey'in mevcudiyetini nasıl tanıyacağımız sorulduğunda verilebilecek tek tutarlı cevap, Şey'in "yaşam tarzımız" denen o ne idüğü belirsiz kendilikte mevcut olduğudur. Tek yapabileceğimiz, topluluğumuzun ziyafet sofralarını, çiftleşme törenlerini, erişkinlik törenlerini düzenleme biçimine dair kopuk kopuk parçaları, kısacası, bir topluluğun *kendi keyfini örgütlerken* başvurduğu benzersiz yolun görünürleştirdiği bütün ayrıntıları sayıp dökmektir. Burada akla gelen ilk, deyim yerindeyse otomatik çağrışım, tabii ki o gerici, duygusal *Blut und Boden* (Kan ve Vatan) olmasma rağmen, böyle bir "yaşam tarzı"ndan dem vurmanın

1. Bu Şey kavramının ayrıntılı bir açıklaması için bkz. *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, The Seminar of Jacques Lacan*, kitap 7, Jacques-Alain Miller (der.), Londra: Routledge/Tavistock 1992. Burada, keyfin (*jouissance, Genuss*) hazla (*Lust*) eşitlenmemesi gerektiğine işaret edelim: Keyif tam da "*Lust im Unlust*"dur (hazda huzursuzluk); "haz ilkesi"nin dengesini bozan bir Şey'le acı verici bir karşılaşmanın ürünü olan paradoksal tatmine karşılık gelir. Başka bir deyişle, keyfin yeri "haz ilkesinin ötesinde"dir.

belirgin bir "solcu" yananlamı da olabileceğini unutmamamız gerekir. George Orwell'ın savaş yıllarında yazdığı denemeleri ele alalım, Orwell bu denemelerde resmi, boğucu, emperyalist vatanseverliğe karşı bir başka İngiliz vatanseverliğinin anahatlarını tarif etmeye çalışır. Başvurduğu gönderme noktaları, tam da işçi sınıfının "yaşam tarzı"na damgasını vuran ayrıntılardır (mahalle pub'undaki akşam toplantıları, vs.).<sup>2</sup>

Gelgelelim, milli Şey'i özgül bir "yaşam tarzı"nı oluşturan özelliklere indirgemek hatalı olur. Şey, doğrudan doğruya bu özelliklerin bir toplamından ibaret değildir; onda "daha fazla bir şey" vardır, bütün bu özelliklerde *mevcut olan*, onlar sayesinde *görünen* bir şey. Verili bir "yaşam tarzı"na katılan bir topluluğun üyeleri, *kendi Şey'lerine inanırlar*, bu inancın öznelarası alana özgü düşünümsel bir yapısı vardır: "(milli) Şey'e inanıyorum" demek, "ötekilerin (topluluğumun diğer üyelerinin) Şey'e inandıklarına inanıyorum" demektir. Şey'in totolojik karakteri –Şey hakkında söyleyebileceklerimizi "o işin esası", vs. gibi şeylerle sınırlı tutan semantik boşluk– tam da bu paradoksal düşünümsel yapı üzerine kuruludur. Milli Şey, topluluğun üyeleri ona inandıkları sürece vardır; düpedüz bu insanların ona duydukları inancın bir sonucudur. Buradaki yapı, Hıristiyanlıktaki Kutsal Ruh'un aynısıdır. Kutsal Ruh, İsa'nın öldükten sonra içlerinde yaşadığı müminler topluluğudur: *O'na inanmak demek, inancın kendisine inanmak demektir*, yani yalnız olmadığımı, müminler topluluğunun bir üyesi olduğuma inanmak demektir. İncimün doğrululuğuna ilişkin herhangi bir dışsal kanıtı ya da doğrulamaya ihtiyacım yoktur: Sıf benim ötekilerin inancına inanmam sayesinde, Kutsal Ruh buradadır. Başka bir deyişle, Şey'in bütün anlamı, insanlar için "bir anlam ifade etmesi"nden gelir.

Ancak öznel (ötekinin inancında) onun varlığına inandıkları sürece "var" olan bir kendiliğin bu paradoksal varoluşu, ideolojik

2. Bu parçalar kimi zaman etnik engelleri de gayet etkili bir biçimde aşabilirler; örneğin bir gazeteci İngiliz sömürgeciliğinin Zimbabwe'ye bıraktığı en değerli mirasın ne olduğunu sorunca Robert Mugabe tereddütsüz şu cevabı vermiş: "Kriket" – Kıta Avrupasından gelen birinin neredeyse kavrayış menzilinün ötesinde kalacak kadar anlamsızca törenselleştirilmiş, gerekli hareketlerin (daha doğrusu, yazılı olmayan bir gelenek tarafından belirlenmiş hareketlerin), mesela topu fırlatma biçiminin grotesk denecek ölçüde "işlevsiz" göründüğü bir oyun.

davalara özgü varlık tarzıdır: Burada nedenselliğin "normal" düzeni tersine çevrilir, çünkü Neden'in kendisi bizzat kendi sonuçları (can verdiği ideolojik pratikler) tarafından üretilir. Lacan ile "söylemsel idealizm" arasındaki farkın tam da bu noktada en belirgin biçimiyle ortaya çıkması manidardır: Lacan (milli, vs.) Neden'i, ona göndermede bulunan söylemsel pratiklerin edimsel bir sonucuna indirgemez. Salt söylemsel sonuç, bir Neden'e özgü cazibeyi yaratabilmek için yeterince "töz"e sahip değildir – ve Neden'in pozitif ontolojik tutarlılığına kavuşabilmesi için ona eklenmesi gereken bu garip "töz"e, psikanalizin kabul ettiği tek töze, Lacan'ın verdiği ad şüphesiz *keyiftir* (Lacan *Encore*'da bunu açıkça belirtir<sup>3</sup>). Bir millet, ancak o milletin özgül *keyfi*, bir dizi toplumsal pratik içinde cisimleşmeyi ve bu pratiklere yapı kazandıran milli mitler yoluyla aktarılmayı sürdürdüğü müddetçe *var olur*. Nitekim, "yapıbozucu" bir tarzla, Millet'in biyolojik ya da tarihasını bir olgu değil, olumsal bir söylemsel inşa, metinsel pratiklerin aşırıbelirlenmiş bir sonucu olduğunu vurgulamak yanıltıcı olacaktır: Bu tür bir vurgu, söylemsel kendilik-sonuç olarak Millet'in ontolojik tutarlılığa kavuşabilmesi için mevcut olması gereken *gerçek*, söylemsel-olmayan bir keyif çekirdeğinin kalıntısını gözden geçirir.<sup>4</sup>

Nitekim milliyetçilik, keyfin toplumsal alana fıskırdığı ayrıcalıklı bir alan sunar. Milli Neden/Dava, verili bir etnik topluluğun öznelollerinin keyiflerini milli mitler yoluyla organize etme biçimlerinden başka bir şey değildir son kertede. Bu yüzden, etnik gerilimlerde söz konusu olan şey, her zaman milli Şey'in mülkiyetidir. "Öteki"ne her zaman aşırı bir keyif atfederiz: (bizim hayat tarzımızı mahvederek)

3. Bkz, Jacques Lacan, *Le séminaire*, kitap 20: *Encore* (Paris: Editions du Seuil 1966), 6. bölüm.

4. Bir öznenin ancak keyif yoluyla tam olarak "varolması"na, yani "varoluş"la "keyif"in nihai örtüşmesine, daha Lacan'ın ilk seminerlerinde, varoluşa yüklenen muğlak, travmatik statüyle dikkat çekilmişti: "Tanım gereği, bütün varoluşun o kadar olasılıkdışı bir yanı vardır ki insan aslında kendisini sürekli onun gerçekliği konusunda sorgulamaktadır" (*The Seminar of Jacques Lacan*, kitap 2, Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 266). "Varoluş"un yerine "keyif"i koyduğumuzda bu önerme çok daha açık bir hal alır: "Tanım gereği, bütün keyfin o kadar olasılıkdışı bir yanı vardır ki insan aslında kendisini sürekli onun gerçekliği konusunda sorgulamaktadır." Bir histeriğin temel öznel konumu, kendi varoluşu konusunda tam böyle bir soru sormayı içerirken, sadist bir *sapkın*, "varoluşun acısı"nu ötekine (kurbanına) aktararak bu sorudan kaçınır.

keyfimizi çalmak istiyordur ve/veya gizli, sapıkça bir keyfe ulaşabiliyordur. Kısacası, aslında "öteki"nde canımızı sıkan şey, tam da keyfini organize etme tarzıdır, tam da bu tarza özgü fazladır, "aşırılık"tır: "Onların" yiyeceklerinin kokusu, "onların" gürültülü şarkıları ve dansları, "onların" tuhaf tavırları, iş karşısındaki tavırları. Irkçıya göre, "öteki" ya işlerimizi çalan bir işkolik ya da bizim emeğimizden geçinen bir aylaktır; ötekini çalışmayı reddetmekle suçlar-ken birdenbire iş çalmakla suçlamaya geçiverilmesi eğlencelidir. Temel paradoks, bizim Şey'imizin hem ötekinin ulaşamayacağı hem de onun tarafından tehdit edilen bir şey olarak kavranmasıdır. Freud'a göre, kastrasyon deneyimini de aynı paradoks tanımlar; bu deneyim, öznenin psişik ekonomisi içinde, "gerçekte olamayacak" bir şey olarak ortaya çıkar, ama yine de bu ihtimal karşısında dehşete kapılırız. Nitekim, farklı etnik özne konumları arasındaki uyuşmazlığın zemi-ni, münhasıran simgesel özdeşleşmelerinin farklı yapılarda oluşu de-ğildir. Evrenselleştirilmeye kategorik olarak direnen şey, daha çok, onların keyifle aralarındaki ilişkinin tikel yapısıdır:

Öteki niye Öteki kalır? Ona duyduğumuz nefretin, bütün varlığına duyduğumuz nefretin nedeni nedir? Öteki'ndeki keyfe duyduğumuz nefrettir bu. Bugün tanık olduğumuz modern ırkçılığın en genel formülü şu olabilir: Öteki'nin kendine özgü keyif alma tarzına duyulan nefret... Hoşgörü ya da hoşgörüsüz-lük sorunu hiç de bilimin öznesiyle ve onun insan haklarıyla ilgili değildir. Öteki'nin keyfi karşısındaki, esasında benim keyfimi çalan kişi olarak Öteki karşısındaki hoşgörü ya da hoşgörüsüzlük düzeyi ile ilgilidir. Nesnenin temel statüsünün her zaman çoktan Öteki tarafından kapılacağını biliyoruz elbette. İşte bu keyif hırsızlığını, kısaca, kastrasyonun matematiksel simgesi olan ek-si Phi (-Φ: Yunan alfabesindeki Φ [phi] harfi burada *phallus*'u temsil eder) ile belirtiyoruz. Sorunun çözümü yok gibi görünüyor, çünkü Öteki benim içim-deki Öteki'dir. Nitekim ırkçılığın kökü, benim kendi keyfimden duyduğum nefrettir. Benimkinden başka keyif yoktur. Eğer Öteki benim içimdeyse, dış-mahremiyet yerini işgal ediyorsa, o zaman nefret de bana aittir.<sup>5</sup>

5. Jacques-Alain Miller, "Extimité", Paris, 27 Kasım 1985 (yayımlanmamış konferans). Halkın Devletin Lideri ile ilişkisini de aynı "keyif hırsızlığı" mantığı belirler: Lider'in yaptığı servet birikimi ve tüketimi ne zaman "hırsızlık" olarak ya-şanır? Lider "bizde bizden fazla olan" şey olarak algılandığı sürece, yani biz ona karşı bir aktarım ilişkisi içinde kaldığımız sürece, onun serveti ve ihtişamı "bi-zim"dir. Lider karizmasını yitirip ülkenin tözünün cisimleşmesinden ülkenin göv-desi üzerindeki bir asalığa dönüştüğünde aktarım sona erer. Örneğin savaş sonra-sı Yugoslavyası'nda, Tito sürdüğü ihtişamlı hayatı "halk benden bunu bekliyor",

Öteki'ne keyif hırsızlığı atfederek gizlediğimiz şey, *bizden çalındığını iddia ettiğimiz şeye hiçbir zaman sahip olmamış olduğumuz* şeklindeki travmatik gerçektir. Eksik ("kastrasyon") kökendedir, keyif kendini "çalınmış" olarak kurar, ya da Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki net formülünü alıntılacak olursak, "ancak *arkada bırakılma* yoluyla *var olur*."<sup>6</sup> Eski Yugoslavya bu paradoksa, bize keyif "aktarmaları" ve "hırsızlıkları"ndan oluşan girift bir ağ sunan bir örnek oluşturur. Yugoslavya'yı meydana getiren her millet, diğer milletlerin onu, sahip olsaydı dolu dolu yaşamasını sağlayacak o hayati keyif parçasından nasıl mahrum bıraktığını anlatan kendi mitolojisini inşa etmiştir. Bütün bu mitolojileri birlikte okursak, Escher'in kaplardan oluşan şu ünlü görsel paradoksuna ulaşırız: *Su, perpetuum mobile* (sonsuz hareket) ilkesini izleyerek, çember tamamlanana kadar bir kaptan öbürüne akar, böylece bütün yolu bitirdiğimizde, kendimizi başlangıç noktasında buluruz. Slovenler, keyiflerinden, "Güneyliler" in (Sırlar, Bosnalılar...) herkesçe bilinen tembellikleri, Balkanlara özgü yozlaşmışlıkları, kirli ve gürültücü keyifleri yüzünden, ayrıca da devamlı ekonomik destek isteyip Slovenlerden o değerli servet birikimlerini çaldıkları için yoksun kalmışlardır, yoksa Slovenya Batı Avrupa'yı çoktan yakalardı. Oysa Slovenlerin kendilerinin de, Sırları, Slovenlere özgü o gayri tabii gayretkeşlik, katılık ve bencil hesapçılık yüzünden soydukları iddia edilir. Slovenler, kendilerini hayatın basit zevklerine bırakmak yerine, ticari vurgunculuk yoluyla, Sırbistan'dan ucuza aldıklarını tekrar satma yoluyla Sırları harcadıkları yoğun emeğin meyvelerini yemekten mahrum bırakmak için sürekli yeni yollar icat etmekten sapıkça bir keyif alırlar. Slovenler, Sırların onları "istila edecekleri"nden ve böylece milli kimliklerini kaybedeceklerinden korkarlar. Bu arada, Sırlar Slovenleri "ayrılıkçılık"la suçlarlar ki bu sadece, Slovenlerin kendilerini Sırların bir alttürü olarak görmeyi reddettikleri anlamına gelir. Son dönemlerde Sloven popüler tarihçileri, Slovenlerin "Güneyliler"den farklılığını ortaya koymak amacıyla, kendilerini Slovenlerin aslında Slav değil Etrüsk kökenli olduklarını kanıtlamaya vakfetmiş durumdalar; oysa

"bu onlara gurur veriyor" diyerek mazur gösteriyordu; hayatının son yıllarında karizmasını kaybedince, aynı ihtişam ülke kaynaklarının har vurup harman savrulması olarak algılandı.

6. *Hegel's Science of Logic*. Londra: Allen and Unwin 1969, s. 402.



Sırp maharetlerini, Sırbistan'ın bir "Vatikan-Komintern komplosu"na kurban gittiğini gösterme konusunda konuşuyorlar: Sırp devletini yıkmak için Katolikler ile Komünistler arasında gizli bir ortak plan yapıldığı gibi bir sabit fikirleri var. Sırp'ların da Slovenlerin de temel öncülü, "Yabancı bir şey istemiyoruz, sadece hakkımız olanı istiyoruz!"dur tabii ki – bu şaşmaz bir ırkçılık göstergesidir, çünkü ortada böyle bir şey olmadığı halde net bir ayırım çizgisi çizmek ister. Her iki durumda da, bu fantaziler açıkça kendi keyfinden duyulan nefrette kök salmıştır. Örneğin Slovenler, kendi keyiflerini takıntılı bir çalışma yoluyla bastırırlar ve aslında pis ve gamsız "Güneyli" figüründe geri dönen şey tam da bu keyiftir.<sup>7</sup>

Gelgelelim, bu mantık hiç de "geri kalmış" Balkan ortamıyla sınırlı değildir. "Keyif hırsızlığı"nın (Lacan'ın teknik bir terimini kullanacak olursak, imgesel kastrasyonun) günümüzün ideolojik süreçlerini analiz etmeye çok elverişli bir araç işlevi gördüğünü, seksenlerin Amerikan ideolojisinin bir özelliği de örnekler: Vietnam'da hâlâ sefil bir hayat süren, ülkeleri tarafından unutulmuş Amerikalı savaş esirleri olabileceği şeklindeki takıntılı fikirden bahsediyoruz. Bu takıntı, bir kahramanın tek başına bir kurtarma harekâtına giriştiği bir dizi maço macerada (*Rambo II, Missing in Action*) ifade edilmiştir. Altta yatan fantazi-senaryo çok daha ilginçtir. Vietnam cangılında bir yerlerde Amerika kendisinin değerli parçasını kaybetmiş, hayat tözünün temel bir parçasından, kudretinin esasından mahrum kalmıştır adeta; ve bu kayıp Vietnam-sonrası Carter yıllarında Amerika'nın gerilemesinin ve iktidarsızlığa düşmesinin nihai nedeni olduğu için, bu çalınmış, unutulmuş geçmişi yeniden ele geçirmek, Reagan dönemindeki güçlü Amerika'yı diriltme hamlesinin önemli bir unsuru haline gelmiştir.<sup>8</sup>

7. Burada iş başında olan şüphesiz *paranoya* mekanizmasıdır: Paranoya, en temelde, tam da pozitif bir faildeki kastrasyon işlevinin bu şekilde "keyif hırsızlığı" olarak dışsallaştırılmasından ibarettir. Babanın-Adı'nın menedilişini (Lacan'a göre, paranoyanın temel yapısıdır) biraz riskli bir biçimde genelleştirerek, Doğu Avrupa'nın milli paranoyasının, tam da Doğu Avrupa ülkelerinin henüz tam anlamıyla "sahici Devletler" olarak kurulmuş olmamalarından kaynaklandığı tezini ileri sürebiliriz belki: Sanki başarısız kalmış, menedilmiş Devlet'in simgesel otoritesi, "gerçekte", Öteki şekline, "keyif hırsızlığı" şekline bürünerek "geri dönmektedir".

8. Bu fikri William Warner'ın 8 Kasım 1989'da Buffalo'daki New York State University'de düzenlenen *Psychoanalysis, Politics, and the Image* kolokyumunda

### Kapitalizmsiz Kapitalizm

Bu "keyif hırsızlığı" mantığını harekete geçiren şey, tabii ki, dolaysız toplumsal gerçeklik –iç içe yaşayan farklı etnik toplulukların gerçekliği– değil, *bu toplulukların bünyelerine özgü iç antagonizmadır*. Aralarında ırksal bir gerilim olmaksızın yan yana yaşayan bir etnik topluluklar kümesiyle karşılaşmak mümkündür (Amishler ve Pennsylvania'daki komşu topluluklar gibi); öte yandan, Yahudilere bizleri tehdit eden gizemli bir keyif atfetmek için çok sayıda "gerçek" Yahudiye gerek yoktur (Nazi Almanyasında, anti-Semitizmin neredeyse hiçbir Yahudi'nin yaşamadığı bölgelerde iyice şiddetlendiği iyi bilinir; günümüzde sabık Doğu Almanya'da, anti-Semitik Dazlakların sayısı Yahudilerin on katıdır). "Gerçek" Yahudilere ilişkin algımız her zaman, toplumsal antagonizmayla başa çıkmaya çalışan simgesel-ideolojik bir yapı tarafından dolayımlanır: Yahudi'nin gerçek sırrı, bizim kendi antagonizmamızdır. Örneğin günümüz Amerika'sında Yahudi'ninkine benzeyen bir rol Japonlar tarafından gittikçe daha fazla oynanmaya başlanmıştır. Amerikan medyasının, Japonların keyif almayı bilmedikleri fikrine gösterdikleri takıntılı ilgiye bakın. Japonların ABD karşısında giderek artan bir ekonomik üstünlük ele geçirmelerinin nedeni, Japonların yeterince tüketmedikleri, çok fazla servet biriktirdikleri şeklindeki o gizemli olguya bağlanır. Bu suçlamanın mantığına yakından baktığımızda, Amerikan "kendiliğinden" ideolojisinin Japonları aslında, zevk duyma beceriksizliği ile değil, iş ile keyif arasında kurdukları ilişkinin garip bir biçimde çarpıtılmış olmasıyla suçladığı açığa çıkar. *Sanki tam da Japonların hazzı reddetmelerinde, gayretkeşliklerinde, "boşverme"-*

sunduğu "*Spectacular Action: Rambo, Reaganism, and the Cultural Articulation of the Hero*" ("Seyirlik Aksiyon: Rambo, Reaganizm ve Kahramanın Kültürel Eklemlenişi") bildirisine borçluyum. Bu arada, *Rambo II* bu bakımdan, son derece ilginç bir ideolojik yeniden-eklemlenme gerçekleştiren *Rambo I*'in çok aşagılarında kalır: *Rambo I*, acımasız şerifin cisimleştirdiği küçük kasaba atmosferinin tehdidi altındaki yalnız hippie serseri şeklindeki "solcu" imge ile hukukun işlevini devralıp yoz bürokratik mekanizmadan kurtulan yalnız intikamcı şeklindeki "sağcı" imgeyi aynı kişide yoğunlaştırır. Bu yoğunlaştırma tabii ki *ikinci* figürün hegemonyasını içerir, yani *Rambo I* Amerikan "solcu" siyasi imgelemin canalcı unsurlarından birini "sağcı" bir eklemlenmeye dahil etmeyi başarmıştır.

yi, rahatlamayı ve keyif almayı becerememelerinde *bir keyif bulmaktadırlar* – ve Amerika'nın üstünlüğüne yönelik bir tehdit olarak algılanan şey de bu tavidir. Nitekim Amerikan medyası Japonların en nihayet tüketmeyi öğrendiklerine dair haberleri, bariz bir rahatlama hissiyle vermektedir, Amerikan televizyonlarının Amerikan hazsanayiinin harikalarına bakakalan Japon turistleri gayet kendinden memnun bir tavırla sunmalarının nedeni de budur: Sonunda, onlar da "bizim gibi oluyor", keyif alma tarzımızı öğreniyorlar.

Burada sadece günümüz kapitalizminin fiili sosyoekonomik antagonizmalarının aktarılışıyla, ideolojik yerinden-edilişiyle karşı karşıya olduğumuza dikkat çekerek bu sorunsaldan kurtulmak, çok kolaycı bir tutum olur. Mesele, bu şüphesiz doğru olsa da, *arzunun tam da böyle bir yerinden-etme yoluyla kuruluyor* olmasıdır. Bünyevi toplumsal antagonizmaları Öteki'ne (Yahudi'ye, Japon'a...) yönelik bir takıntıya aktararak kazandığımız şey, arzunun fantazi-organizasyonudur. Keyfin son kertede her zaman Öteki'nin keyfi olduğu, yani Öteki'ne atfedilen, onda olduğu farzedilen keyif olduğu ve öte yandan, Öteki'nin keyfinden duyulan nefretin de her zaman kişinin kendi keyfinden duyduğu nefret olduğu şeklindeki Lacancı tez, bu "keyif hırsızlığı" mantığıyla mükemmelen örneklenmiş olur.<sup>9</sup> Öteki'nin özel, aşırı keyfi hakkındaki –siyahların üstün bir cinsel kudrete ve iştaha sahip oldukları hakkındaki, Yahudilerin ya da Japonların para ve işle kurdukları özel ilişki hakkındaki– fantaziler, *bizim kendi arzumuzu organize etme yollarımızdan* başka nedirler ki? Tam da Öteki'nin keyfi hakkında fantaziler kurmada, onun karşısında takındığımız bu çift-değerli tavırdan keyfi bulmaz mıyız? Tam da Öteki'nin bizim ulaşamadığımız bir biçimde keyif aldığı varsayımı sayesinde tatmin elde etmez miyiz? Öteki'nin keyfi, onda keyifle kur-

9. Lacan'ın Hegel'e, Hegelci efendilik-kölelik diyalektiğine yönelttiği eleştiri buradan kaynaklanır: Kölenin kendisini efendiye tabi kılarak keyiften feragat ettiği, yani keyfin efendiye ait kaldığını savunan Hegel'in tezinin tersine, Lacan köleyi kölelikte tutan şeyin (ölüm korkusu değil) tam da keyif olduğunu iddia eder – Efendi'nin (hipotetik, varsayımsal) keyfiyle kurulan ilişkiden, Efendi öldüğü, vs. an yaşayacağımız, bizi bekleyen keyif beklentisinden elde edilen keyif. Nitekim, keyif hiçbir zaman dolaysız değildir, her zaman Öteki'ne atfedilen varsayımsal keyifle dolayımlanır; her zaman keyif beklentisinden, keyiften feragat etmekten elde edilen keyiftir.

duğumuz en temel ilişkiyi kendi kendimize temsil ettiğimiz için böyle güçlü bir büyülenme yaratmaz mı? Ve bunun tersi, anti-Semitik kapitalistin Yahudiye duyduğu nefret, kapitalizmin kendisine ait aşırılığa, yani kapitalizmin bünyesi gereği antagonistik olan doğası tarafından üretilen aşırılığa duyulan nefret değil midir? Kapitalizmin Yahudi'ye duyduğu nefret, kendi içsel, özsel bir özelliğine duyduğu nefret değil midir? Bu nedenle, ırkçının Öteki'sinin kimliğimizi nasıl tehdit ettiğini göstermek yetmez. Bu önermeyi tersine çevirmemiz gerekir daha ziyade: Öteki'nin büyüleyici imgesi, içimizin derinliklerindeki yanılmayı, "bizde bizden fazla" olanı cisimleştirir ve böylece kendimizle tam bir özdeşliğe ulaşmamızı önler. *Öteki'ne duyulan nefret, kendi keyif fazlamıza duyulan nefrettir.*

Nitekim milli *Şey evrenselleştirilmeye direnen* bir tür "*tikel Mutlak*" işlevi göyerek, bütün nötr, evrensel kavramlara kendi özel "tını"sını yükler. İşte bu nedenle, milli *Şey*'in bütün şiddetiyle fışkırması, uluslararası dayanışma yanlılarını her zaman gafil avlar. Bunun belki de en travmatik örneği, Birinci Dünya Savaşı çıktığında yaşanan "vatansever" coşku karşısında işçi hareketinin uluslararası dayanışmasının çökmesi olmuştur. Bugün, bütün ülkelerin sosyal demokrat partileri (Rusya ve Sırbistan'daki Bolşevikler hariç) şovenist yaygaralara teslim oldukları ve "vatansız" işçi sınıfı dayanışması beyanlarını unutup "kendi" hükümetlerine "vatanseverce" destek oldukları zaman, Edouard Bernstein'dan Lenin'e, bütün sosyal demokrat akımların liderlerinin nasıl bir travmatik şok yaşadıklarını tahayyül etmek güçtür. Bu şok, katılımcıların hissettiği bu *güçsüz büyülenme*, keyfin Gerçeği ile yüzleşildiğine tanıklık eder. Yani temel paradoks, bu "vatanseverlik hissiyatı" patlamasının hiç de beklenmedik bir şey olmayıştıydı. Savaşın fiilen patlak vermesinden yıllar önce, sosyal demokrat hareket, işçilerin dikkatlerini emperyalist güçlerin yeni bir dünya savaşına hazırlandığına çekmiş ve onları "vatansever" şovenizme teslim olmamaları konusunda uyarılmıştı. Tam savaşm çıktığı sıralarda bile, yani Saraybosna suikastinin akabindeki günlerde, Alman sosyal demokratları işçileri, egemen sınıfın suikasti savaş ilan etmek için bir bahane olarak kullanacakları konusunda uyarılmıştı. Üstelik Sosyalist Enternasyonal, savaş çıkması durumunda bütün üyelerini mecliste savaş aleyhinde oy kullanmaya mecbur kılan resmi bir karar almıştı. Savaş çıkınca, uluslara-

rası dayanışma buhar olup uçtu. Bir gece içinde yaşanan bu yüz seksen derecelik dönüşün Lenin'i nasıl gafil avladığını anlatan anekdot önemlidir: Lenin Alman sosyal demokratlarının, ilk sayfasında sosyal demokrat vekillerin savaş lehinde oy kullandıklarını yazan günlük gazetelerini gördüğü zaman, önce bu sayının Alman polisi tarafından işçileri yoldan çıkarmak için basıldığı düşünmüştü!

Bugün Doğu Avrupa'da da aynı durum söz konusu. Buradaki "kendiliğinden" önvarsayım, burada halihazırda "bastırılmış" olan şeyin, "totalitarizm" in serptiği ölü toprağı dağıldığında açığa çıkacak şeyin, siyasi çoğulculuktan serpilip gelişen bir piyasa ekonomisine kadar, bütün biçimleriyle *demokratik arzu* olacaktı. Kapak bir kere açıldıktan sonra ise karşımıza bunun yerine, farklı "keyif hırsızları" kurgularına dayalı, sayıları gittikçe artan etnik çatışma çıktı – sanki Komünist yüzeyin altında, zamanlarını bekleyen bir sürü "patolojik" fantazi varmış gibi: Konuşan kişinin muhatabından kendi mesajını gerçek, tersine dönmüş biçimi içinde geri aldığı Lacancı iletişim anlayışının kusursuz bir örneği. Etnik davaların ortaya çıkışı, Batı'nın Doğu'da tuzukuru bir biçimde kendi değerlerini gördüğü narsisist büyüü kırıyor: Doğu Avrupa Batı'ya kendi demokratik arzusunun "bastırılmış" hakikatini iade ediyor. Burada, eleştirel solcu entelektüellerin (onlardan geriye kalanların) bu milli keyif patlaması karşısında bir kez daha *güçsüz bir büyülenme* yaşadıklarına dikkat çekmemiz gerek. Milli Dava'yı bütünüyle benimseme konusunda gönülsüzler tabii ki, ümitsizce onunla kendileri arasında bir mesafe bırakmaya çalışıyorlar. Gelgelelim bu mesafe sahate; arzularının Dava'da çoktan içerilmiş, ona çoktan yakalanmış olduğu gerçeğinin tekzibinden başka bir şey değil.

Milli Dava'ya yönelik takıntılı bağlılık, şu anda Doğu Avrupa'da meydana gelen radikal kopuş tarafından üretilmek şöyle dursun, tam da bu süreç boyunca *aynı kalan* şeydir – örneğin Çavuşesku ile Romanya'da ivme kazanan radikal sağcı-milliyetçi eğilimlerin paylaştığı şeydir. Burada Gerçek ile, "her zaman yerine dönen şey" (Lacan) ile, toplumun simgesel kimliğindeki radikal çalkantıların ortasında değişmeden kalan çekirdek ile karşılaşırız. Bu nedenle milliyetçiliğin bu yükselişini, Komünist iktidar toplumun bütün geleneksel dokusunu paramparça ettiği için, üzerinde birleşilecek geri kalan tek noktanın milli kimlik olduğu düşüncesiyle, Komünistlerin milli

köklere sözde ihanet etmelerine verilen bir tür "tepki" olarak görmek yanlıştır. Oysa milli Dava'ya yönelik zorlantılı bağıllığı bizzat Komünist iktidar üretmişti. İktidar yapısı ne kadar "totaliter"leşirse, bu bağıllık da o kadar dışlayıcı bir hal alıyordu; Çavuşesku'nun Romanyasında, Kamboçya'nın Kızıl Kmerleri'nde, Kuzey Kore'de ve Arnavutluk'ta bunun aşırı örneklerini buluruz.<sup>10</sup> Nitekim, Komünist ideolojik doku dağıldıktan sonra, varlığını sürdüren artıktır etnik Dava. Bu Dava'yı, örneğin bugünün Romanyası'nda Düşman figürünün inşa edilmiş biçiminde görebiliriz: Komünizm yabancı bir organizma olarak, milletin sağlam bünyesini zehirleyip yozlaştırmış olan davetsiz misafir olarak, kökenleri gerçekte milletin kendi etnik geleneği içinde bulunamayacak olan, bu yüzden de milletin bünyesinin sağlığına yeniden kavuşması için kesilip atılması gereken bir şey olarak ele alınır. Burada anti-Semitik bir yananlam olduğu açıktır: Sovyetler Birliği'nde, Rus milliyetçi örgütü Pamyat, Lenin'in Politbüro'sunun "Rus olmadığı"ni kanıtlamak için oradaki Yahudileri sayıp dökmekten hoşlanır. Doğu Avrupa'da çok tutulan bir boş vakit uğraşı, artık suçu Komünistlerin üstüne atmak yerine, "Komünistlerin arkasında kimler vardı?" oyununu oynamaktır (Ruslara ve Romanlara göre Yahudiler, Sırlara göre Hırvatlar ve Slovenler, vs.). Bu düşman inşası, sabık Komünist milliyetçi-totaliter rejimlerde Düşman'ın üretiliş tarzını saf, adeta imbikten geçirilmiş biçimiyle yeniden üretir: Komünist simgesel biçimi bir kenara attıktan sonra, bu biçimden soyunmuş etnik Dava'yla kurulan temel ilişkiyle karşı karşıya kalırız.

O zaman, bu beklenmedik hayal kırıklığı neyin nesi? Otoriter milliyetçilik niye demokratik çoğulculuğu gölgede bırakıyor? Etnik çeşitlilik karşısında bir açıklık tavrı yerine, niye "keyif hırsızlığı"na yönelik bir şovenist takıntıyla karşılaşıyoruz? Çünkü, bu noktada, "reel sosyalist" ülkelerdeki etnik gerilimlerin nedenleri konusunda Sol'un sunduğu standart analizin yanlış olduğu ortaya çıktı. Solcu tez, etnik gerilimlerin, egemen Parti bürokrasisi tarafından, Parti'nin

10. Bu bağıllığın komik yan etkileri de var. Hollywood "dekadans"ının ete kemiğe bürünmüş hali olan, aşırı uyuşturucudan ölmüş John Belushi, Arnavut kökenli olduğu için, bugün Arnavutluk'ta kült statüsündedir: Resmi basın Belushi'yi "adil ve ilerici insanlık davalarını kucaklamaya her zaman hazır büyük bir vatansever ve hümanist" olarak övmektedir.

iktidar tekeli meşrulaştırmanın bir yolu olarak başlatıldığı ve manipüle edildiği şeklindeydi. Örneğin Romanya'da milliyetçi takıntı, Büyük Romanya hülyası, Macar ve diğer azınlıkların zorla asimile edilmesi, Çavuşesku'nun iktidar tekeli meşrulaştırma sürekli bir gerilim yaratıyordu; Yugoslavya'da, Sırplarla Arnavutlar, Hırvatlarla Sırp, Slovenlerle Sırp, vs. arasındaki gerilimler, yozlaşmış yerel bürokrasilerin kendilerini milli çıkarların tek savunucuları olarak sunarak iktidarlarını nasıl uzatabildiklerinin mükemmel bir örneğiydi. Gelgelelim, son olaylar bu hipotezi gayet tantanalı bir biçimde çürüttü: Komünist bürokrasilerin hâkimiyeti kırıldıktan sonra, etnik gerilimler daha da güçlü bir biçimde ortaya çıktı. O zaman, etnik Davaya yönelik bu bağlılık, onu üreten iktidar yapısı çöktükten sonra bile neden *sürüyor*? Burada kapitalizme ilişkin klasik Marksist teori ile Lacancı psikanalize birlikte başvurmak işe yarayabilir.

Kapitalizmin temel özelliği, *bünyevi yapısal dengesizliği*, en derinlerdeki antagonist karakterdir: Sürekli kriz, varoluş koşullarının sürekli devrimleştirilmesi. Kapitalizmin "normal", dengeli bir durumu yoktur: "Normal" durumu, sürekli bir aşırılık/fazla üretmektir; kapitalizmin hayatta kalmasının tek yolu genişlemektir. Nitekim kapitalizm, Marx tarafından çoktan adlandırılmış olan bir tür spirale, bir kısır döngüye yakalanmış durumdadır: İnsan ihtiyaçlarını karşılamak için diğer bütün sosyo-ekonomik oluşumlardan daha fazla üretim yapan kapitalizm, karşılanması gereken daha fazla sayıda ihtiyaç da üretmektedir; servet arttıkça, daha fazla servet üretme ihtiyacı da artmaktadır. Bu yüzden, Lacan'ın kapitalizmi neden *histeriğin söyleminin* hüküm sürdüğü bölge olarak adlandırdığı anlaşılıyor olmalıdır<sup>11</sup>: Görünürdeki tatmini tatminsizliğinin boşluğunu daha da genişletmekten başka bir şey yapmayan bir arzunun bu kısır döngüsü, tam da histeriyi tanımlayan şeydir. Kapitalizm ile Freudcu süperego kavramı arasında bir tür yapısal eşbiçimlilik vardır. Süperegonun temel paradoksu da belli bir yapısal dengesizlikle ilgilidir: Onun buyruğuna ne kadar çok itaat edersek, kendimizi o kadar suçlu hissedimiz, öyle ki feragat sadece daha fazla feragat talebini, pişmanlık daha fazla suçluluk hissini beraberinde getirir – tıpkı eksiği doldur-

11. Bkz, Jacques Lacan, *Le séminaire*, kitap 17: *L'Envers de la psychoanalyse*, Paris: Editions du Seuil 1991.

mak için yapılan üretim artışının sadece eksiği büyüttüğü kapitalizmde olduğu gibi.

Lacan'ın *Efendi* ('nin söylemi) dediği şeyin mantığını işte bunları göz önünde bulundurarak kavramamız gerekir: Efendi'nin oynadığı rol, tam da dengeyi devreye sokmak, aşırılığı düzenlemektir. Kapitalizm-öncesi toplumlar süperegoya özgü yapısal dengesizliği hâlâ yönlendirebiliyorlardı çünkü egemen söylemleri Efendi'nin söylemiydi. Michel Foucault son dönem yapıtlarında, antik dönem Efendi'sinin kendine hâkim olma ve "adil ölçü" etiğini cisimleştirdiğini göstermiştir: Kapitalizm-öncesi etiğin tamamı, insanın libidinal ekonomisine özgü aşırılığın patlamasını önlemeyi amaçlıyordu. Gelgelelim kapitalizmle birlikte bu Efendi işlevi askıya alınır ve süperegounun kısır döngüsü serbestçe döner.

Artık korporatist ayartının nereden geldiği, yani bu ayartının neden kapitalizmin zorunlu tersi olduğu olduğu anlaşılıyor olmalıdır. Faşist korporatizmin ideolojik yapısını ele alalım: Faşizmin rüyası, "*aşırılığı/fazlası*" *olmayan, yapısal dengesizliğine neden olan antagonizması olmayan bir kapitalizme* sahip olmaktır. İşte bu yüzden, faşizmde, bir yandan, toplumsal dokunun istikrarını ve dengesini garanti altına alan, yani bizi yine toplumun yapısal dengesizliğinden kurtaran Efendi –Önder– figürüne döneriz; bir yandan da bu yapısal dengesizliğin nedeni olarak, "aşırı" servet birikimi ve tamahkârlılıkla toplumsal antagonizmaya yol açan Yahudi figürü gösterilir. Nitekim faşist rüya, bu aşırılık dışarıdan geldiği, yani bir yabancıнын işi olduğu için, onun ortadan kaldırılmasının, parçaları uyumlu korporatif bir beden oluşturan, kapitalizmin toplumu sürekli *yerinden edişinin* tersine, herkesin tekrar *kendi yerini* işgal edeceği istikrarlı bir toplumsal organizmayı bir kez daha ele geçirebileceğimiz şeklindeki rüyadır. Efendi'nin işlevi, aşırılığa, onun nedenini bariz bir şekilde sınırlanmış bir toplumsal faile yerleştirerek hükmetmektir: "*Onlar, keyfimizi çalıyorlar, aşırı tavırları yüzünden aramıza dengesizlik ve antagonizma sokuyorlar.*" Efendi figürüyle birlikte, toplumsal yapının bünyesindeki antagonizma, bir iktidar ilişkisine, *biz* ile *onlar*, yani antagonist dengesizliğe yol açanlar arasındaki bir *hâkimiyet* mücadelesine dönüştürülür.

Bu matris, Doğu Avrupa'da milliyetçi şovenizmin tekrar ortaya çıkışını, birdenbire kapitalist açıklık ve dengesizliğe maruz kalmaya



karşı bir tür "şok-emici" olarak kavramamıza da yardımcı olabilir belki. Adeta, tam kapitalizmin, yani düzeni bozulmuş *aşırılık/fazla* üretiminin serbestçe gelişmesini önleyen bağ, zincir kırıldığı anda, bunun karşısına onu dizginleyecek *yeni bir Efendi talebi* çıkarılmıştır. Talep edilen, "aşırı" unsuru kesip atarak kapitalizmin yıkıcı potansiyelini kısıtlayacak istikrarlı ve net bir biçimde tanımlanmış bir toplumsal bünyenin kurulmasıdır; bu toplumsal bünye de bir milletin bünyesi olarak yaşandığı için, herhangi bir dengesizliğin nedeni "kendiliğinden" bir "milli düşman" biçimine bürünür.

Demokratik muhalefet Komünist iktidara karşı savaşılmaktayken, Kilise'den solcu entelektüellere kadar bütün "antitotaliter" unsurları, "sivil toplum" burcu altında birleştirmişti. Bu kavganın birliğinin "kendiliğinden" deneyimi içinde, şu canalcı gerçek gözlerden kaçtı: Bütün katılımcılar tarafından kullanılan aynı sözcükler, birbirinden temelden farklı iki dile, iki farklı dünyaya göndermede bulunuyordu. Muhalefet mücadeleyi kazandıktan sonra, bu zafer zorunlu olarak bir ayrılık biçimine büründü: Komünist iktidara karşı verilen kavganın heyecanlı dayanışması seferber edici potansiyelini yitirdi, iki siyasi evreni birbirinden ayıran gedik artık gizlenemeyecek hale geldi. Söz konusu olan tabii ki ünlü *Gemeinschaft/Gesellschaft* (Cemaat/Toplum) çiftinin gediğidir: Bir yanda geleneksel, organik bağlara sahip cemaat, öte yanda bütün organik bağları çözen "yabancılaşmış" toplum. Doğu Avrupa'nın milliyetçi popülizminin sorunu, *Gemeinschaft* perspektifinden bakarak, Komünizm "tehdidi"ni, milli cemaatin organik dokusunu aşındıran yabancı bir beden olarak algılamasıdır; milliyetçi popülizm, bu şekilde, Komünizme aslında kapitalizmin kendisinin canalcı özelliğini atfetmektedir. Komünist "fesata" ahlakçı bir biçimde muhalefet eden milliyetçi-popülist Ahlaki Çoğunluk farkında olmadan, eski Komünist rejimin organik cemaat olarak Devlet karşısındaki eğilimini *devam ettirmektedir*. Komünizmin böyle semptomatik olarak kapitalizme ikame edilmesinde işbaşında olan arzu, *Gemeinschaft* sahibi bir kapitalizm arzusu, "yabancılaşmış" sivil toplumu olmayan, bireyler arasında resmi-dışsal ilişkilerin bulunmadığı bir kapitalizm arzusudur. "Keyif hırsızlığı"yla ilgili fantaziler, anti-Semitizmin yeniden ortaya çıkışı, bu imkânsız arzu için ödenmesi gereken bedellerdir.

### Liberalizmin K r Noktası

Paradoksal olarak Şu söylenebilir ki Şu anda Doğu Avrupa'nın en çok ihtiyaç duyduğu Şey *daha fazla yabancılaŐmadır*: Sivil toplumla arasındaki mesafeyi koruyacak, "içi boş" olacak, yani herhangi bir tikel etnik cemaatin rüyasını cisimleŐtirmeyecek (ve böylece bütün rüyalar için meydanı açık bırakacak) "yabancılaşmış" bir Devlet'in kurulmasıdır. O halde, Doğu Avrupa'nın Şu an çektiklerinin  oz m , sadece daha büyük bir liberal demokrasi dozu mudur? Sunduğumuz resim bu yönü işaret ediyor gibi görünüyor: Milliyetçilik hayaleti yüzünden, yani Komünizmin  ok Ő , milliyetçi takıntılarının, taŐralılıęın, anti-Semitizmin, dışarıdan gelen her Şeye karşı nefretin, millete yönelik bir tehdit olduğu ideolojisinin, antifeminizmin ve dirimci bir hareketi de içeren postsosyalist bir ahlaki çoğunluğun –kısacası, bütün "irrasyonelliği" içinde keyfin– ortaya çıkmasına zemin hazırladığı için, Doğu Avrupa huzur içinde, gerçek bir çoğulcu demokrasi içinde yaşamaya baŐlayamaz. Ama bu tavrın, milliyetçilik karşıtı, liberal Doğu Avrupalı entelektüel tavrının fena halde Şaibeli olan yanı, milliyetçiliğin onun üzerinde yarattığı, daha önce bahsettiğimiz b y lenmedir: Liberal entelektüeller milliyetçiliği reddederler, onunla alay ederler, ona gülerler, ama yine de güçsüz bir b y lenmeyle gözlerini ondan alamazlar. Milliyetçiliği itham etmenin getirdiği entelektüel haz, kişinin kendi iktidarsızlığını ve başarısızlığını başarıyla açıklamasının verdiği (ve her zaman belli bir tür Marksizmin alamet-i farikası olmuş olan) tatmin hissine tekinsiz denemek  l de yakındır. Bir başka düzeyde, Batılı liberal entelektüeller sık sık benzer bir tuzağa düşerler: Kendi yerli geleneklerini olumlamak onlara göre cahil köylülere özgü, dehşet verici bir tavır, popülist protofaŐizmin mek nidir ( rneğin ABD'de "otoriter kiŐilikler" in ve benzer liberal günah keçilerinin yetiŐtięi yatak olduğu varsayılan Polonyalı, İtalyan, vs. cemaatlerinin "geri kalmıŐlıęı"ndan dem vurulur), oysa bu entelektüeller * tekinin* (Afro-Amerikalıların, Porto Rikoluların...) yerli etnik cemaatlerini selamlamaktan da geri durmazlar. Keyif, bize fazla yakın olmaması koşuluyla, * teki*'nin keyfi olarak kalması koşuluyla, iyi bir Şeydir.

Bu "aydınlanmış", "toplumsal bilinç sahibi" eleştirel analizlerin

nihai yetersizliklerini görmek için, Clint Eastwood'un *Kirli Harry* dizisini hatırlamak yeterli olacaktır: Dizinin ilk filmi, sağcı, popülist fantaziye (yozlaşmış, yetersiz kalan yasaları çiğneyip tek başına "işleri hale yola koyan" bir intikamcı; onun karşısında mazoşist, cinsel kimliği belirsiz bir suçlu) utanıp sıkılmaksızın sahneler ve böylece onaylar; oysa sonraki bölümlerde, Eastwood liberal bir eleştirmenin ilk film hakkındaki düşüncelerini bir şekilde filme dahil eder. Daha ilk devam filmi olan *Magnum Force* bile "tek başma hareket eden intikamcı" mantığını kınar ve Yasa'ya koşulsuz uyulması gerektiğinde ısrar eder; *Sudden Impact* bu intikamcı mantığına neredeyse feminist bir çeşni verir: Harry bir tecavüz kurbanı olan kadın katili serbest bırakır, çünkü kadın, erkek-şovenisti hukuk sistemi içinde adalet bulamamıştır; *Tightrope* katil ile yasaları uygulayan bir müfettiş arasındaki karanlık paralelliklere anıştırmada bulunur. Ama liberal, "toplumsal bilinç sahibi" bileşenlerin böyle kendi üzerine düşünen bir tarzda filme dahil edilmesine rağmen, *fantazi tamamen aynı kalır*, arzu mekânımızı yapılandırmaktaki etkinliği değişmez. Bu yüzden gerçekten radikal bir ideoloji eleştirisi, eleştirilerinin nesnesini ayakta tutan fantaziye katılmayı sürdüren, kendinden memnun "toplumsal analizler" in ötesine geçmeli ve altta yatan bu fantazi-çerçevesinin kendisini güçten düşürmenin yollarını aramalıdır – kısacası, Lacan'ın "fantaziye katetmek" dediği şeye benzer bir işlemi gerçekleştirmelidir.<sup>12</sup> Bundan, ideolojinin nasıl işlediğiyle bağlantılı olarak çıkarılacak ders, söylemsel oluşum olarak ideolojiyi fantazi-dayanağından ayıran mesafeyle ilgilidir: İdeolojik bir kurgu tabii ki sürekli geri dönüşlü yeniden-yapılandırmalara maruz kalır, onu

12. "Fantaziye katetmek" için ilk yapılması gereken şey, o naif, bir arzunun tatmin edilmesi olarak fantazi anlayışını bir kenara bırakmaktır tabii ki. Woody Allen'in *Husbands and Wives*'i (Kocalar ve Karılar) ironik bir biçimde bu naif anlayış etrafında döner: Herkesin bildiği üzere, Allen, "gerçek hayat"ında kendisinden otuz yaş küçük evlatlığıyla yatmıştır, oysa filmde, genç öğrenciyle (Juliette Lewis) cinsel ilişki yarım kalır – gerçek hayatında gerçekleştirmeyi beceremediği cinsel arzularını fantazi evreninde gerçekleştiren sanatçıdan dem vuran o standart tezin alaycı bir tersine çevrilişi söz konusudur burada. Gelgelelim, bu örnekte, Freud'un fantazi modelinin hâlâ bütünüyle geçerli olduğunu göstermek kolaydır: Cinsel ilişkiden kaçınma fantazisinden elde edilen narsisist *kazancı* hesaba katmak yeter: Filmde, Allen kendisini tutkusunu nasıl dizginleyeceğini ve olgun, bilgece bir mesafeyi nasıl koruyacağını bilen olgun bir kişi olarak tasvir eder.

oluşturan unsurların simgesel-türev değerleri sürekli değişir, ama fantazi, simgesel "çalışma"ya (*perlaboration*) direnen, yani adeta bir ideolojiyi "tözel" bir noktada temellendirip simgesel etkileşim için değişmez bir çerçeve sunan sert çekirdeğe verilen addır. Başka bir deyişle, ideoloji, değerleri bütünüyle simgesel yapı içindeki konumlarının farkına bağlı olan unsurlardan oluşan bir ağa indirgenemiyorsa bu fantazi sayesinde.

Ötekinin fantazmatik keyfi karşısındaki bu çift-değerliliğin pozitif ifadesi, çoğunlukla "PD", politik doğru(cu)luk (*political correctness*) adı verilen şeyde, yani ırksal ve/veya cinsel şiddet ve tahakkümün hep daha yeni, daha incelikli biçimlerini açığa çıkarmaya yönelik zorlantılı çabada kolayca saptanabilen takıntılı tutumdur (Başkanın "barış çubuğu tüttürdüğü"nü söylemek PD değildir, çünkü bu Kızılderililere tepeden bakan bir ironi içermektedir, vs. vs.). Buradaki sorun açıkça şudur: "İnsan nasıl beyaz, heteroseksüel bir erkek olur da hâlâ vicdanı temiz kalır?" Bütün diğer konular kendi özgüllüklerini, kendi özgül keyif tarzlarını olumlayabilir, sadece beyaz-erkek-heteroseksüel konum boş kalmalı, kendi keyfinden fedakârlık etmelidir. PD tavrının zayıf noktası, nevrotik zorlantının zayıf noktasıdır: Sorun bu tavrın çok şiddetli, çok fanatik olması değil, tam tersine *yeterince şiddetli olmamasıdır*. Yani PD tavrı ilk bakışta aşırı bir fedakârlığı, cinsiyetçi ve ırkçı olan her şeyin reddini, kişinin kendindeki cinsiyetçilik ve ırkçılık izlerini açığa çıkarmaya yönelik bitimsiz bir çabayı içerir, ki bütün hayatını kendinde yeni günah katmanları bulmaya adanmış iyi Hıristiyan azizlerine yaraşır bir çabadır bu.<sup>13</sup> Yine de bütün bu çabalar bizi aldatmamalıdır; bu son kertede, PD tipinin asıl önemli olan şeyden vazgeçmeye hazır olmadığını gizleme işlevi gören bir stratejidir: "*Bu hariç her şeyi feda etmeye hazırım*" – peki bu nedir? Tam da fedakârlık jestinin kendisi. Başka bir deyişle, PD tavrı, Hegel'in çilecilerin kendilerini aşağılamalarıyla ilgili olarak ifşa ettiği, sözcelenen içerik ile sözcemelele konu arasında antagonyizmanın aynısını içerir: Ayrımcılık yüzün-

13. Sık sık tekrar eden bir "cinsel taciz" biçimi olarak bakış motifi de, "Politik Doğrucu" tavrının Hıristiyan bir arka planı olduğunu doğrular: Kişi "kışkırtıcı" bakmakla suçlandığında, suç öznenin fiili davranışlarına değil, arzusuna atfedilir – tıpkı kafalarında günah işleyenlerin de en az fiilen günah işleyenler kadar suçlu olduğunu vazedenden Hıristiyanlıkta olduğu gibi.

den aldıkları yaralar böylece sözde telafi edilen kişilere tepeden bakıldığını gizler. PD tavrı, tam da beyaz-erkek-heteroseksüel konumu her türlü pozitif içerikten yoksun bırakırken, onu evrensel bir öznellik biçimi olarak alıkoyar. Bu haliyle, PD tavrı, entelektüellerin Sartre'cı *mauvaise foi*'sının (kötü niyet) mükemmel bir örneğidir: *Sorunu canlı tutmak için* hep daha yeni cevaplar verir. Bu tavrın gerçekte korktuğu şey, sorunun ortadan kalkmasıdır, yani beyaz-erkek-heteroseksüel öznellik biçiminin fiilen hegemonyasını uygulayamayacak hale gelmesidir. Dolayısıyla PD tavrının sergilediği suçluluk hissi, görünürdeki "yanlış" unsurlardan kurtulma arzusu, tam zıttının görünüş biçimidir: Beyaz-erkek-heteroseksüel öznellik biçimine yapışıp kalma yönündeki katı iradeye tanıklık eder. Ya da daha net, eski moda siyasi terimlerle ifade edecek olursak: PD tavrı, aşırı Sol'un kılık değiştirmiş bir ifadesi olmak şöyle dursun, burjuva liberalizminin sahici bir sol alternatifine karşı büründüğü esas ideolojik, koruyucu zırhtır.<sup>14</sup>

Bu nedenle, liberalleri gerçekten rahatsız eden şey, *keyfin* kendine yeterli etnik cemaatler biçiminde örgütlenmesidir. Örneğin ABD'de öğrencilerin farklı cemaatlerin okullarına otobüslerle taşınması siyasetinin yol açtığı muğlak sonuçlar işte bu arka plan göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Bu siyasetin başlıca amacı, ırkçı barikatları aşmaktı tabii ki: Siyah cemaatlere mensup çocuklar beyazların yaşam biçimine katılarak kültürel ufuklarını genişletecekler, beyaz cemaatlere mensup çocuklar da siyahlarla temas kurup, ırkçı önyargıların hükümsüz olduğunu görerek yaşayacaklardı, vs. Ama bu projede, özellikle de bu uygulamanın dışarıdan, "aydınlanmış"

14. Amerikalıların bu takıntılı tavrının histerik muadili, *hangi meşru iktidara itaat edersem vicdanım rahat eder?* sorusunun azabını çeken geleneksel Avrupalı "eleştirel entelektüel" konumudur. Başka bir deyişle, geleneksel Avrupalı solcu entelektüel, kadın histeriğin nihai örneği olan Jane Eyre'den bile daha fazla, *sürekli bir İyi Efendi arayışı içindedir*: Bir Efendi ister, ama egemen olabileceği, onun öğütlerini izleyecek bir Efendi. Bu tavır, ne zaman histeriklerin tuttuğu taraf iktidara gelse, histerik bir tepkiye, "Bu o değil!" tepkisine yol açar: İtaatsizliğe devam etmesini meşrulaştıracak nedenler bulmak için ümitsiz bir arayışa girer (bunun emsalsiz bir örneğini, 1981'de seçimlerde Mitterand'ın sosyalistlerinin zafer kazanmasından sonra Fransız Solcu entelektüelleri verdiler: Sosyalist hükümette hemen, onu kendisinden önceki liberal-muhafazakâr hükümetten de beter kılan özellikler, hatta protofaşist milliyetçilik işaretleri bile buldular!)

devlet bürokrasisi tarafından dayatıldığı yerlerde, bir başka mantık daha iş başındaydı: Kapalı etnik cemaatlerin keyfini, sınırlarını ilga ederek ortadan kaldırmak. Bu nedenle söz konusu uygulama –ilgili cemaatler tarafından, dışarıdan dayatılan bir şey olarak yaşandığı sürece– etnik cemaatin daha önceleri kendi yaşam tarzının kapalılığını korumayı arzuladığı yerlerde –ki bu (bizzat liberallerin de ötekilerin egzotik "yaşam tarzları"ndan büyülenme yoluyla kabul ettikleri üzere) kendi içinde hiç de "ırkçı" bir arzu değildir– ırkçılığı pekiştirmiş, hatta belli ölçüde yaratmıştır.<sup>15</sup> Burada yapılması gereken şey, Frankfurt Okulu'ndan aldığı o "otoriter kişilik" teorisi denen şeye varıncaya kadar, bu liberal tavrı ayakta tutan bütün teorik aygıtı sorgulamaktır. "Otoriter kişilik" son kertede, "irrasyonel" biçimde kendi özgül yaşam tarzında direten ve kendi keyfi adına, farazi "gerçek çıkarları"na ilişkin olarak liberallerin sunduğu kanıtlara direnen öznellik biçimine karşılık gelir. "Otoriter kişilik" teorisi, sol-liberal entelijansiyanın, "aydınlanmamış" çalışan sınıfların onun kılavuzluğunu kabul etmemeleri karşısında duyduğu hincin ifadesinden başka bir şey değildir: Entelijansiyanın bu dirence dair pozitif bir teori sunmaktan aciz oluşunun ifadesidir.<sup>16</sup>

Çocukları otobüslerle okullara taşıma projesinin çıkmazları, John Rawls'un bölüştürücü adalet teorisinde dile getirildiği biçimiyle liberal siyasi etiğin bünyevi sınırını da tasvir etmemizi sağlar.<sup>17</sup> Yani söz konusu proje bölüştürücü adaletin koşullarını bütünüyle karşılar (Rawls'un "cehalet peçesi" dediği şeyin sınavından geçer):

15. Peter Weir'in, çoğunlukla bir Amish cemaatinde geçen gerilim filmi *Witness*'in başarısını ele alalım: Amishler, kendi hayat tarzlarında direten, ama bunu paranoyak bir "keyif hırsızlığı" mantığına kurban düşmeden yapan kapalı cemaatin mükemmel bir örneği değil midirler? Başka bir deyişle, Amishlerin paradoksu, Ahlaki Çoğunluk'un en yüksek standartlarına göre yaşamalarına rağmen, *siyasi-ideolojik hareket olarak Ahlaki Çoğunluk'la kesinlikle hiçbir alakalarının olmasındır*, yani Ahlaki Çoğunluk'un paranoyak haset mantığından, kendi standartlarını ötekilere saldırgan bir biçimde dayatma mantığından mümkün olduğunca uzak olmalarıdır. Bu arada, filmin en dokunaklı ve etkili sahnesinin hep birlikte yeni bir ahırın yapılışı olması, yine, Fredric Jameson'un çağdaş kitle kültürünün "ütopyacı" potansiyeli dediği şeye tanıklık eder.

16. Sayısız eleştirmenin işaret ettiği gibi, "otoriter kişilik" teorisi aslında Frankfurt okulunun teorik bünyesine yabancı kalan bir unsurdur: Adorno-Horkheimer'in geç kapitalist öznellik hakkındaki teorisinin tahrip ettiği önvarsayumlara dayalıdır.

Toplumsal yararların daha adil bölüştürülmesini sağlar, farklı toplumsal tabakalardan gelen bireylerin başarı şansını eşitler, vs. Ama paradoks şuradadır ki bu uygulamadan en çok fayda sağladıkları düşünülenler de dahil herkes, kendini bir şekilde aldatılmış hissetmektedir – neden? Burada tecavüz edilen boyut tam da *fantazi* boyutuydu. Rawls'cu liberal-demokrat bölüştürücü adalet fikri, son kertede, kendi tikel sözceleme konumlarını soyutlayabilen, kendilerine taraf-sız bir "üstdil" yerinden bakıp "gerçek çıkarlar"ım görebilen "rasyonel" bireylere dayanır. Bu tür bireyler adaletin koordinatlarını oluşturan toplumsal sözleşmenin farazi özneleridir. Böylece bir cemaatin içinde kendi "yaşam tarzı"nı (keyif tarzını) örgütlediği *fantazi-mekânı a priori* dışarıda bırakılmış olur: Bu mekânda, "biz"im arzuladığımız şey ile ötekinin arzusu (olduğunu düşündüğümüz şey) arasında kopmaz bir bağ vardır, öyle ki "biz"in arzuladığı şeyin, tam da (eğer bu şekilde ötekinin arzusuna bir darbe indirebileceksek) kendi arzu nesnemizi yok etmek olduğu ortaya çıkabilir. Başka bir deyişle, insan arzusu daima zaten *fantazi* tarafından dolayımlandırıldığı içindir ki, hiçbir zaman "gerçek çıkarlar"ımızda temellendirilemez (ya da onlara geri çevrilemez): Arzumuzun nihai ortaya konusu, ki bu bazen bizim İyiliğimize hareket eden "yardımsever" bir öteki karşısında kendi özerkliğini ortaya koymasının tek yolu da olabilir, kendi İyiliğimiz *aleyhinde* hareket etmektir.<sup>18</sup>

"Gerçek çıkarlar"dan dem vurularak meşrulaştırılan her "aydınlanmış" siyasi eylem önünde sonunda belli bir *fantazi-mekânının*, "haset" ya da "keyif hırsızlığı" mantığı kılığına bürünmüş olan direnciyle karşılaşır. Ahlaki Çoğunluk'un dirimci hareketi gibi net bir mesele bile, bu bakımdan, görüldüğünden daha muğlak olabilir: Bu hareketin bir yönü *de*, "aydınlanmış" üst-orta sınıf ideolojisinin alt

17. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press 1971.

18. Nitekim *fantazi* kavramı, bölüştürücü adaletin bünyevi sınırlılığına karşılık gelir: Ötekinin çıkarları hesaba katılsa bile, *fantazisi haksızlığa uğrar*. Başka bir deyişle, bilgisizliğe sığınarak, toplulukta en aşağı yerde olsaydım bile, yine şu anki etik seçimimi yapacağımı söylediğimde, kendi *fantazi-çerçevem* içinde hareket etmiş olurum. *Peki ya "öteki" benimkiyle kesinlikle bağdaşmayan bir fantazinin çerçevesi içinde kalarak yargılamada bulunuyorsa?* Rawls'un adalet teorisinin daha ayrıntılı bir Lacancı eleştirisi için bkz. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londra: Routledge 1993.

sınıf cemaat hayatına nüfuz etme girişimine verilen bir tepki oluşudur. Bir başka düzeyde, İngiliz sol-liberal entelektüellerinden oluşan geniş çevrenin, 1988'deki büyük madenci grevi karşısında hissettiği tedirginlikte de aynı tavır iş başında değil midir? Grev hemen "irrasyonel" diye, "miadı dolmuş işçi sınıfı fundamentalizminin bir ifadesi", vs. diye görülüp mahkûm edilmişti; bütün bunlar şüphesiz doğru olmakla birlikte, şu da var ki bu grev bir yanıyla aynı zamanda belli bir geleneksel işçi sınıfı yaşam tarzının gösterdiği ümitsiz bir direniş biçimiydi de. Böyle olduğu için de, tam da onu eleştirenlerin "gerici" gördüğü özellikler sayesinde, ona yönelik bildik "aydınlanmış" liberal-sol eleştirinin kabul edebileceğinden daha "postmodern"di belki.<sup>19</sup>

Bu yüzden, "aşırı" özdeşleşme korkusu, geç kapitalist ideolojinin temel özelliğidir: Düşman, özne-konumlarının dağınık çoğulluğu karşısında gerekli mesafeyi korumak yerine "aşırı özdeşleşen" "fanatik"tir. Kısacası: "Özcülük" ve "sabit kimlikler" üzerinde odaklanan şen "yapıbozucu" kelime oyunları son tahlilde hayali bir düşmanla savaşmaktadır. Postmodern teorinin selamladığı dağınık, çoğul, inşa edilmiş özne (belli, tutarsız keyif tarzlarına meyilli özne, vs.), herhangi türden yıkıcı bir potansiyel barındırmak şöyle dursun, sadece *geç kapitalizme tekabül eden öznellik biçimini* adlandırmaktadır. Sermaye'nin her türlü sabit kimliği tahrip eden nihai "yersiz-yurtsuzlaştırma" gücü olduğunu söyleyen Marksist bakış açısını dirltmenin ve "geç kapitalizm" dönemini, ideolojik konumların (ataerkil otorite, değişmez cinsel kimlikler, vs.) geleneksel değişmezliğinin, günlük hayatın dizginsizce metalaştırılmasının önünde bir engel haline geldiği dönem olarak görmenin zamanı gelmiştir belki de.

19. Bu direnişin tersi, "öteki"ni kendi özgül, sınırlı "sahicilik" (bakışımızın sahicilik olarak algıladığı şey) formu içinde tutma arzudur. Geçtiğimiz günlerde, bağımsız bir devlet olarak Slovenya kavramının, onların kendi milli gelişimlerinin bünyevi mantığının bir parçası değil, Slovenlere dışarıdan dayatılan bir şey olduğunu iddia ederek, Slovenya'nın bağımsızlığı konusunda şüpheleri olduğunu belirten Peter Handke bunu bir örneğini vermiştir. Handke'nin annesi Sloven olduğundan, Handke'nin sanatsal evreni içinde, Slovenya bir tür mitik gönderme noktası, bir tür anne cenneti, sözcüklerin, metalaşmayı her nasılsa, mucizevi bir biçimde arkada bırakarak nesnelere hâlâ dolaysızca göndermede buldukları, insanların hâlâ ortamlarına organik bir biçimde kök saldıkları, vs. bir ülke işlevini görür (bkz. *Yineleme [Wiederholung]* adlı romanı).



## Spinozacılık, ya da Geç Kapitalizmin İdeolojisi

Geç kapitalizmin bu ideolojik matrisi konusunda, Lacan'ın *Seminar XI*'inin son sayfalarını yeniden okumak faydalı olacaktır; Lacan burada Spinozacı konumu net bir biçimde açıklar: "Spinoza'da gayet yanlış biçimde, panteizm olduğu sanılan şey, Tanrı alanının, insan arzusundan sakın, istisnai bir uzaklık üreten gösterenin evrenselliğine indirgenmesinden ibarettir... (Spinoza) bu arzuyu, ilahi niteliklerin evrenselliğinin radikal bağımlılığında kurar, ki bu da ancak gösteren işlevi sayesinde mümkündür."<sup>20</sup> Peki, bu Spinozacı "gösterenin evrenselliği" neleri içerir? Lacancı terimlerle, Spinoza anlamlandırma zincirinin bir tür tesviyesini gerçekleştirir, S<sub>2</sub>'yi, bilgi zincirini, S<sub>1</sub>'den, menetmenin, yasaklamanın, HAYIR!'ın göstereninden ayıran mesafeyi bir kenara atar: Spinozacı töz, bir Ana-Gösteren'den destek almaya ihtiyacı olmayan, yani baba metaforunun negatifleştirici etkisi devreye girmeden önceki metonimik "saf pozitiflik" evreninden ibaret olan evrensel Bilgi'ye karşılık gelir. Bu yüzden Spinozacı "bilgelik" tavrı, deontolojinin ontolojiye, menetmenin rasyonel bilgiye ve söz-eylem teorisinin terimleriyle söylersek, performatif sözcenin saptayıcı (*constative*) sözcüye indirgenmesiyle tanımlanır. Spinoza'nın Tanrı'nın Adem'le Havva'ya yaptığı "Bilgi ağacının meyvesini yemeyin!" uyarısını ele alış biçimi bunun mükemmel bir örneğidir: Ona göre bu beyan, ancak mesajının ardındaki nedenler zincirini anlamaktan aciz olan sonlu zihne bir yasaklama olarak görünür; menetmeler ve yasaklar, ancak rasyonel içgöründen yoksun ilkel zihinlerle uğraşmak zorunda olduğumuz zaman mazur gösterilebilir. Rasyonel hakikate ulaşabilen bir zihin, Tanrı'nın bu sözlerini bir yasaklama olarak değil, mevcut durumla ilgili bir içgörü olarak anlar: Bu elmanın sağlığa zararlı özellikleri vardır, o yüzden de onu yemek tavsiye edilmez. Spinoza'nın Tanrı'nın mesajını yorumlayışının çağdaş versiyonu, şöyle bir şey olurdu herhalde: "Dikkat! Ağaç ilaçlanmış olduğu için bu elma sağlığınıza zarar verebilir."<sup>21</sup>

20. Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1977, s. 276-77.

21. Spinoza'nın bu çok önemli vurgusunu Deleuze şöyle aktarır: "Tanrı

Demek ki olguları *sub specie aeternitatis* (ebedi olan açısından bakarak) gözlemlemek son tahlilde şu kapıya çıkar: Sonluluğumuzun apaçıklığını aşarak, olguları evrensel simgesel bir ağın unsurları olarak kavrarız. Bu ağ, tam da Lacan'ın "Ana-Gösteren" olarak vaftiz ettiği istisnai unsurla –bir ideolojik alanı Üstün İyi'yi (Tanrı, Hakikat, Millet, vs.) adlandırma yoluyla kapatan unsurla– hiçbir ilgisi olmaması anlamında evrenseldir. Spinoza'ya göre, bu istisnai unsur, nedensel bağlantılara dair hiçbir pozitif bilgi vermez: Bu fiğüre ait düşsel şaşaa, büyüleme gücü, sadece cehaletimizin boşluğunu cisimleştirir. Dünyaya kendi amaçlarını dayatan aşkın bir ege-men olarak anlaşılan Tanrı, dünyayı içkin zorunluluğu içinde kavramaktan aciz oluşumuza tanıklık eder. Oysa Kant, tam tersine, pratik aklın teorik akıldan öncelikli olduğunu onaylar, bu demektir ki *menetme olgusu indirgenemez*: Bizler sonlu öznel olarak, buyruğu saptamaya indirgememizi sağlayacak tefekkür konumunu hiçbir zaman üstlenemeyiz.

Spinoza ile Kant arasındaki bu karşıtlık, öznenin statüsü konusunda radikal sonuçlar yaratır şüphesiz. Spinoza'nın evreni *sub specie aeternitatis* tefekkür etmesi, Lacan'ın ilk iki seminerinde, yanlışlıkla Hegel'in "mutlak bilgi"sine atfettiği bir tavrı ima eder: Öznenin kendi kendini yok etmesi yoluyla ulaşılan bir tavidir bu; onun sayesinde evren üstün güzelliği içinde tefekkür edilebilecek kendine yeterli bir mekanizma olarak görülür, çünkü ona yönelik her türlü sorumluluktan sıyrılmışızdır. Hiçbir şeyin cezalandırılmadığı, sadece nedensel bağlantıların kavranacağı bu saf pozitiflik dünyasının tersine, Kant öznenin radikal sorumluluğunu devreye sokar: Son kerte-de her şeyden sorumluyumdur; tevarüs edilmiş tabiatımın bir parçası gibi görünen özellikler bile zamandışı, aşkın bir edimle benim tarafımdan seçilmişlerdir.<sup>22</sup>

Adem'e meyvenin onu zehirleyeceğini çünkü ilişkilerini dağıtarak bedeni üzerinde etki göstereceğini vahyeder, ama Adem'in anlayışı kıt olduğu için bu etkiyi bir ceza olarak, nedeni de ahlaki bir yasa olarak yorumlar. Adem, Tanrı'nın ona bir alamet gösterdiğini zanneder. Böylece, ahlak bütün yasa anlayışımızı şaibeli hale getirir, daha doğrusu ahlaki yasa nedenlerin doğru kavranışını çarpıtır... Ve teolojinin en ciddi hatası, tam da itaat etme ile bilme arasındaki farkı görmezden gelip gizlemiş olması, itaat ilkelerini bilgi modelleri olarak kabul etmemize neden olmuş olmasıdır" (Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco: City Lights Books 1988, s. 106).

Bugün sanki yeni bir Spinozacılık çağında yaşıyor gibiyiz: Geç kapitalizmin ideolojisi, en azından bazı temel özellikleri bakımından, "Spinozacı"dır. Ceza ve sorumluluğun yerine, toplumsal olarak kabul edilemez davranışlarımızın nedenlerini aydınlığa kavuşturmayı geçiren hâkim tavrı hatırlamak yeterli olacaktır ("suçluluk hissi", beni yıkıcı davranışlara iten nedenlerden habersiz olma durumumu anlatmak için kullanılan modası geçmiş bir terimdir); ya da sözde bilimsel verilerle dolu gıda etiketlerini ele alalım – bu çorba şu kadar kolesterol, şu kadar kalori, şu kadar yağ içermektedir... (Lacan olsa, doğrudan emrin yerine sözde nötr malumatın geçirilmesinin ardında süperego-buyruğu "*Keyfini çıkar!*"ı saptardı herhalde).

Bu noktada, Spinoza'dan, özbilinçli monadik bireyler arasındaki teması öne çıkaran Kartezyen sorunsaldan bütünüyle kopan bir iletişim teorisi çıkarmaya çalışan çağdaş Spinozacıların (örneğin Deleuze'ün) şu esin verici savlarının bizi yoldan çıkarmasına izin vermemeliyiz: Bireyler, ego'nun ve onun Öteki'sinin karşılıklı olarak tanınması yoluyla değil, duygulanımsal özdeşleşme yoluyla, bir "tutku"nun bir diğerini yankıladığı ve böylece yoğunluğunu pekiştirdiği kısmi duygulanımlar karışımı –Spinoza'nın *affectum imitatio* (taklit duyu) adını verdiği süreç– yoluyla bir topluluk oluştururlar. Özne, bu sürecin özerk bir taşıyıcısı olmak şöyle dursun, daha çok bir yerdir, kısmi yanal bağlantılar ağının pasif zeminidir: İletişim özneler arasında değil, doğrudan doğruya duygulanımlar arasında gerçekleşir. "Ben", tam da beni belirleyen ve benim özkimliğimin sınırlarını kat eden bu kısmi nesnel özdeşleşmeler-taklitler ağını gözden kaçırdığım –yanlış-tanıdığım– sürece, kendimi özerk, kendine yeterli bir Özne olarak görürüm.<sup>23</sup> Bütün bunlar, klasik ideolojik

22. Spinoza'dan Alman İdealizmi'ne bu kayma, en iyi çok önemli bir üslup özelliği ile örneklenebilir. Spinoza'nın *Etika'sı* ve Hegel'in olgun dönem yazılı eserleri (*Ansiklopedi; Hukuk Felsefesi*) benzer bir biçimde yapılanmışlardır; ana metni (pozitif öğretinin tümdengelimsel, salt içkin serimlenişini), zamanının ideolojik mücadelelerine bütünüyle katılan birinin, diyalojik, çoğunlukla da polemikçi bir tarzla yazdığı bir çok ibare, dipnot, vs.den ayıran bir hat bütün kitabı kateder. Her ikisinde de, ana metin bir başka söylemin biçimini taklit eder; gelgelelim, Spinoza'da bu başka söylem *matematiğe* (belitler, vs.) aitken, Hegel'de ana metin *hukuk* söylemini (paragraflar, vs.) taklit eder.

23. Spinoza ile Hume arasındaki felsefi karşıtlığa rağmen, öznenin özkimliğinin bu şekilde çözülmesi, Hume'un gerçekleştirdiği çözümlüğe benzer; Hume Benli-

"özerk özne" anlayışı standardıyla bakıldığında gayet "altüst edici" savlanmış gibi görünebilir – ama "sanayi-sonrası tüketim toplumu" dediğimiz şeyde tam da bu Spinozacı mekanizma iş başında değil midir; yani "postmodern özne" denen şey, kısmi duygulanımsal bağlantıların kat ettiği, kendi "tutkular"ını düzenleyen imgelere tepki veren, bu mekanizma üzerinde kontrol uygulamaktan aciz pasif zemin değil midir?

Francis Ferguson, "Nükleer Yüce" adlı yazısında<sup>24</sup>, günlük hayatımızdaki bir dizi özelliğin ortaya vurduğu artan klostrofobiyi kaydediyordu: Sigara içmenin yalnızca içenlerin kendilerini değil yarındakileri de tehlikeye attığının farkına varılmasından çocuk tacizlerine yönelik takıntıya, oradan psikanalizde (psikanaliz eleştirisinde) –Masson'ın *The Assault on Truth*'u<sup>25</sup>– baştan çıkarma teorisinin dirilmesine kadar bir dizi özellik. Bu özelliklerin arka planında, özneöncesi bir düzeyde, algılanamaz bir biçimde, ötekilerin bize tecavüz ettikleri bir ağa dolanmış olduğumuz şeklindeki Spinozacı fikir yatmaktadır: Son kertede, ötekilerin mevcudiyeti bile şiddet olarak algılanmaktadır. Gelgelelim, ötekilerin bizleri nasıl tehdit ettiklerine, nasıl bütünüyle onlara "maruz kaldığımızı" dair bu artan farkındalığın ortaya çıkması için, "postmodern özne"yi tanımlayan belli bir tekbenci kaymanın gerçekleşmiş olması gerekir: Özne adeta büyük Öteki'den çekilmiş, Öteki karşısında protopsikotik (psikoz-öncesi) bir mesafeyi korumaktadır; yani bu özne kendini ötekilerle ortak bir zemini olmayan Yasa-dışı biri gibi görmektedir. Bu nedenle

ği, herhangi bir tözel özkimlikten yoksun algıların heterojen akışı içinde çözündürür. Kant'ın saf bütünlüklü-algının Ben'i kavramını işte bu arka planda kavramamız gerekir: Kant, Kartezyen *res cogitans*'ın (düşünen şey) Spinozacı ve/veya Hume'cu bu parçalanışını tamamen hesaba katar; bu yüzden onun olumladığı şey, tözel-olmayan, boş özbilinç noktasıdır.

24. Bkz. Frances Ferguson, "The Nuclear Sublime", *Diacritics* 7, Yaz 1984: 4-10.

25. Bkz. Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York: Farrar, Straus and Giroux 1984. Ahlaki Çoğunluk'un kürtaj karşıtı kampanyasının iç paradokslarından biri de (*sol-liberal*) *hasmının mantığının asalağı olmasıdır*: "Doğmamışların hakkı", tam da hakların potansiyel olarak sonsuz genişlemesini (dumanaltı olarak tehlikeye girmeme hakkı; çocuğun tacizden kaçma, hatta ebeveynlerinden "boşanabilmek" için dava açma hakkı; yunusların insanla aynı saygınlığa sahip olma hakkı, vs.) kabul ettiğimiz anda ortaya çıkan yeni haklar dizisi içindeki haklardan biridir sadece.

de, ötekilerle kurulan her türlü temas şiddetli bir tecavüz olarak algılanmakta ve yaşanmaktadır.

Günümüzün kitle iletişim araçlarının gittikçe daha fazla Düşman'ın ta kendisi (kendi kendini tahrip eden "radikal Kötülük" kılığına bürünmüş: Saddam Hüseyin, narkotik kartelleri...) rolünü yükledikleri o "fundamentalizm" denen şey, egemen Spinozacılığa, onun bünyevi Öteki'si olarak verilen bir tepki şeklinde anlaşılmalıdır. Sonuç teorik açıdan çok öğretici olmasına rağmen epey üzücüdür: Sanki bugün, tavizsiz etik tavır, yani kişinin adalet anlayışından ödün vermektense her şeyi riske atmaya hazır olması olarak İyi ile, koşulların baskısı altında teslim bayrağını çeken oportünist olarak Kötü arasındaki bildik karşıtlık tersine çevrilmiş ve gizli hakikatine ulaşmıştır. Bugün, "fanatizm", her şeyi tehlikeye atmaya hazır olma, bizi taşıyan şaibeli, o yüzden de sahicı bir etik tavır ancak "radikal Kötülük" kılığında hayatta kalabilmektedir. Bugün tek gerçek açmaz, geç kapitalist Spinozacılığın nihai ufkumuz olup olmadığıdır: Bu Spinozacılığa direnir gibi görünen her şey sadece "geçmişin kalıntıları" mıdır, sadece kendine yeterli bir mekanizma olarak Sermaye'yi-Töz'ü *sub specie aeternitatis* tefekkür etmekten aciz, sınırlı, "pasif" bilgi midir, yoksa bu Spinozacılığı etkili bir biçimde sorgulayabilir miyiz?

### Radikal Kötülük Rüyasıyla Açıklanan Milliyetçilik Rüyaları

O halde, geç kapitalist Spinozacılığın bu kısır döngüsünden çıkış yolunu nerede aramamız gerekiyor? Ayrıca vurgulamaya gerek yok herhalde, fundamentalist aşırı-özdeşleşmenin "antikapitalist" olduğunu falan savunduğumuz yok: Sadece, "paranoyak" aşırı-özdeşleşmenin çağdaş biçimi, Sermaye'nin evrenselciliğinin bünyevi tersi, ona verilmiş bünyevi bir tepkidir, diyoruz. *Sermaye'nin mantığı evrenselleştiği, zitti da "irrasyonel fundamentalizm" özelliklerini daha fazla benimseyecektir.* Başka bir deyişle, toplumsal formasyonumuzun evrensel boyutu Sermaye'nin terimleriyle tanımlandığı sürece çıkış yoktur. Bu kısır döngüyü kırmanın yolu, "irrasyonel" milliyetçi tikelcilikle savaşmak değil, Sermaye ötesinde bir evrensellik boyutu içeren siyasi pratik biçimleri icat etmektir; günümüzde bu biçimlerin en iyi örneği kuşkusuz ekoloji hareketidir.

Peki bu bize Doğu Avrupa konusunda ne söylüyor? Liberal-demokratik "açıklığı" milliyetçi-organik "kapalılığın" karşısına yerleş-tiren liberal bakış açısı –protofaşist milliyetçi kısıtlamalardan bir kez kurtulduktan sonra "gerçek" liberal-demokratik toplumun meydana çıkacağı umuduna dayanan görüş– yetersiz kalmaktadır, çünkü sözde "tarafsız" liberal-demokratik çerçevenin nasıl olup da kendi bünyevi zıttı olarak milliyetçi "kapanımı" ürettiğini hesaba katmayı başaramaz.<sup>26</sup> Protofaşist milliyetçi hegemonyanın ortaya çıkışını önlemenin tek yolu, "normallik" standardının kendisini, liberal-demokratik kapitalizmin evrensel çerçevesini sorgulamaktır – tıpkı sosyalizmden kapitalizme geçildiği sırada, kısa bir süre için, "ortadan kaybolan dolayımlyıcılar" tarafından yapıldığı gibi.

Doğu Avrupa'da ortaya çıkan etnik gerilimlerde, Batı'nın Doğu üzerindeki nazarı, çoğunlukla "fundamentalizm" olarak nitelenen (ve bu arada diskalifiye de edilen) kendi tekinsiz tersiyle karşılaşır: Kozmopolitanizmin sonu; liberal demokrasinin, kabileciliğin bu geri dönüşü karşısındaki iktidarsızlığı. İşte tam burada, demokrasi adına, gücümüzü toplayıp Faşist anti-Semitizm tehdidinde Yahudileri kurucu babalarından yoksun bırakarak cevap veren Freud'un örnek kahramanlığını tekrar etmemiz gerekir: *Musa ve Tektanrıcılık*, Freud'un Nazizme cevabıdır. Dolayısıyla Freud'un yaptığı şey, söz gelimi, Nazi ırkçılığını Yahudilerin kendilerini seçilmiş halk olarak görmelerinin soluk bir taklidi olarak görüp küçümseyen Arnold Schönberg'in tam tersiydi: Freud, neredeyse mazoşistçe bir tersine çevirme yaparak, Yahudilerin kendilerini hedef almış ve kurucu babaları Musa'nın Mısırlı olduğunu kanıtlamaya çalışmıştı. Bu tezin tarihsel doğruluğu yanlışlığı bir yana, asıl önemli olan başvurduğu söylemsel stratejidir: Yahudilerin zaten kendi içlerinde "merkezsiz" olduğunu, "özgünlükleri"nin bir yaptakçılık işi olduğunu tanıtlamak. İşin güclüğü Yahudilerden değil, Yahudilerin "ona", güçlerinin sırtı olan *agalma*'ya "gerçekten sahip oldukları"ni düşünen anti-Semit'in yaptığı aktarımdan gelir: Anti-Semit, "Yahudi'ye inanan" kişidir, demek

26. Böylece, "açık" liberal kişilik ile "kapalı" otoriter kişilik arasındaki klasik liberal karşıtlığın hatasını yineler: Liberal perspektif burada ayrıca otoriter kişiliğin, "açık", hoşgörülü liberal kişiliğin dışsal karşıtı, onun basit bir çarpıtılışı değil, gizli "hakikat"i ve önvaryayı olduğunu da gözden geçirir.

ki anti-Semitizmi etkin biçimde ortadan kaldırmanın tek yolu, *Yahudilerin "o"na sahip olmadıklarını* belirtmektir.<sup>27</sup>

"Fundamentalizme" yer açan liberal demokrasinin hatası da benzer bir hamleyle tespit edilmelidir. Yani bugün siyaset felsefesinin karşısında nihai olarak tek bir soru vardır: Liberal demokrasi siyasi pratiğimizin nihai ufku mudur, yoksa onun bünyevi sınırını fiilen aşmak mümkün müdür? Muhafazakârların standart cevabı, liberal demokrasinin –Nietzsche'nin "son insan"ının, ahlaki kahramanlığa yer bırakılmayan, haz ilkesinin idaresindeki budalaca günlük hayat rutinine gittikçe daha fazla gömüldüğümüz, vs. bu krallığının– beraberrinde getirdiğini iddia ettikleri "köksüzlük"ten yakınmaktır: Bu perspektife göre "fundamentalizm" bu "kök kaybı"na verilen basit bir tepki, organik bir cemaat içinde yeni kökler bulmaya yönelik sapkın, ama ümitsiz bir arayıştır. Yine de bu yeni-muhafazakâr cevap, felsefî kurucu jesti içinde tasarlanan biçimsel demokrasi projesinin kendisinin nasıl olup da "fundamentalizme" yer açtığını göstermeyi başaramayarak yetersiz kalır.

Kantçı biçimcilik ile biçimsel demokrasi arasındaki yapısal benzeşiklik klasik bir mevzudur: Her ikisinde de, kalkış noktası, kurucu jest radikal bir boşaltma, tahliye ediminden ibarettir. Kant'ta tahliye edilip boşaltılan şey, Üstün İyî'nin yeridir: Bu yeri işgal etmesi peylenen her türlü pozitif nesne tanım gereği "patolojik"tir, ampirik olumsuzlukla damgalanmıştır; bu yüzden ahlaki Yasa edimlerimize evrensellik karakteri kazandıran saf Biçim'e indirgenmelidir. Yine, demokrasinin temel işlemi de İktidar yerinin tahliyesidir: Burada hak iddia eden herkes tanım gereği "patolojik" bir gaspçıdır; Saint-Just'ün dediği gibi, "kimse masumca yönetemez." Canalcı nokta şudur ki, modernliğe özgü, Kant-sonrası bir olgu olarak "milliyetçilik", Kant'ın "biçimciliği"yle, her türlü "patolojik" içeriği indirgeyişiyle açılan Şey'in o boş yerini, Millet'in, milli şey'in gaspettiği, dol-

27. Bkz. Sigmund Freud, "Moses and Monotheism", *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, Londra: Hogarth Press 1953-74, c. 23; Türkçesi: *Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Niyazi Berkes, İstanbul: Remzi Kitabevi. Lacan da kadınlar konusunda aynı şeyi yapmaz mı? "Kadının sırn" erkeği fantazisidir, bu nedenle de tek doğru feminist hareket, gerçek olarak kadının ona erkek tarafından atfedilen gizemli X'e sahip olmadığını, kısacası, "Kadın diye bir şeyin olmadığı"nı ileri sürmektir.

durduğu âna verilen addır. Kant'ın boşluğun bu şekilde doldurulmasına verdiği ad, tabii ki *Schwärmerei*'in (heves, heyecan) fanatizmidir: "Milliyetçilik" siyasetteki fanatizmin özeti midir?

İşte tam bu anlamda, canavarca, radikal bir Kötülüğün "ölmemiş" hortlaklarına yer açan şey, negatif yargı ile belirsiz yargı arasında yaptığı ayrımla, bizzat Kant'ın "biçimciliği"dir. "Eleştiri-öncesi" Kant, metafizik rüyayı açıklamak için bir hortlak-kâhinin rüyalarına başvurmuştu;<sup>28</sup> biz de bugün milliyetçiliği açıklamak için "yaşayan ölü" canavarların rüyasına başvurmalıyız. Şey'in boş yerinin Millet tarafından doldurulması, radikal Kötülüğü tanımlayan tersine çevirmenin paradigmatic örneğidir belki de. Felsefi biçimcilik ("patolojik" içeriğin boşaltılması) ile milliyetçilik arasındaki bu bağlantı konusunda, Kant benzersiz bir şey yapar: Şey'in boş yerini ayırt ederek, fiilen milliyetçiliğin mekânını sınırlar, ama aynı zamanda onun içine girecek canalcı adımı atmamızı yasaklar (bu adım daha sonra, Kantçı etiğin, örneğin Schiller'deki "estetikleştirilmesi" yoluyla atılmıştır). Başka bir deyişle, milliyetçilik son kertede aşkın yanılısma, Şey'e doğrudan ulaşılabileceği yanılısması statüsündedir; bu haliyle de, siyasetteki fanatizm ilkesinin özeti. Kant tam da "şeytani" Kötülük, etik bir tavır olarak Kötülük imkânını kabul etmeye henüz hazır olmadığı ölçüde, bir "kozmpolit" olarak kalır. Bu Üstün İyi'nin boş yerini doldurma paradoksu, Modern Millet kavramını tanımlayan şeydir. Modern milletin muğlak ve çelişkili doğası, vampirlerin ve diğer yaşayan ölülerin doğasıyla aynıdır: Bunlar yanlış bir biçimde "geçmişin kalıntıları" olarak görülürler; oysa işgal ettikleri yer tam da modernliğin yarattığı kopuş tarafından kurulmuştur.

Bu patolojik leke günümüz liberal demokrasininin açmazlarını da belirler. Liberal demokrasinin sorunu, yapısal nedenlerle, *a priori* olarak evrenselleştirilememesidir. Hegel, bir siyasi gücün zafer ânının tam da parçalandığı an olduğunu söylemiştir: Zafer kazanmış liberal-demokratik "yeni dünya düzeni"ne gittikçe daha fazla damgasını vuran şey, "içeri"yi "dışarı"dan ayıran sınırdır – "içeride" kalmayı becerenler ("gelişmişler", insan hakları, sosyal güvenlik, vs.

28. Bkz. Immanuel Kant, *Dreams of a Spirit-Seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics*, Londra: S. Sonnenschein 1900.



kurallarının geçerli olduğu kişiler) ile ötekiler, dışlanmışlar arasındaki sınırdır ("gelişmişler" in onlar karşısındaki asıl kaygısı, onların patlayıcı potansiyellerini kontrol altında tutmaktır; bu kontrol için ödenmesi gereken bedel, temel demokratik ilkelerin ihmal edilmesi bile olsa).<sup>29</sup> Bugünkü kümelenmeyi tanımlayan şey, kapitalist ve sosyalist "blok" lar arasındaki karşıtlık değil, bu karşıtlıktır: "Sosyalist" blok gerçek "üçüncü yol" du, kapitalizmin kısıtlamaları dışında modernleşmeye yönelik ümitsiz bir çabaydı. Oysa sosyalizm-sonrası devletlerin bugünkü krizinde söz konusu olan, tam da, "üçüncü yol" yanılması buharlaşıp gittiğine göre, bir yer edinme mücadelesidir: "İçeri" ye kimler kabul edilecek, gelişmiş kapitalist düzenle kimler bütünleşecek, kimler bu düzenden dışlanacaktır? Eski Yugoslavya bunun belki de en iyi örneğidir: Yugoslavya'nın çözüldüğü kanlı oyuna dahil olan her aktör, kendisinin "içeride" olduğu iddiasını, kendini Şarklı barbarlık karşısında Avrupa uygarlığının (kapitalist "içeri" ye şimdilerde verilen ideolojik ad bu) son kalesi olarak sunarak meşrulaştırmaya çalışır. Sağcı, milliyetçi Avusturyalılara göre, bu hayali sınır, Avusturya ile Slovenya arasındaki Karavanke dağı silsilesidir: onun ardında, Slav gürhununun hâkimiyeti başlar. Milliyetçi Slovenlere göre, bu sınır Slovenya'yı Hırvatistan'dan ayıran Kolpa nehridir: Biz *Mittleuropa*'yızdır (Orta Avrupa), oysa bizi hiç ilgilendirmeyen akıldışı etnik kan davları güden Hırvatlar, çoktan Balkanlar'ın bir parçası olmuşlardır; biz onlardan yanayızdır, onlara sempati duyarız ama tıpkı üçüncü dünyalı bir saldırganlık kurbanına sempati duyar gibi. Hırvatlara göre, canalıcı sınır, tabii ki, onlarla Sırlar arasındaki, yani Batı Katolik uygarlığı ile Batı bireyciliğinin değerlerini anlaması mümkün olmayan Doğulu Ortodoks kolektif ruh arasındaki sınırdır. Son olarak Sırlar, kendilerini, Müslüman Arnavutlar ile Bosnalıların cisimleştirdiği fundamentalist tehlikeye karşı Hıristiyan Avrupa'nın son savunma hattı olarak görürler. (Eski Yugoslavya sınırları içinde gerçekten uygar "Avrupalı" gibi davra-

29. Bu yüzden, bu yanılma *tam da liberal demokrasinin evrensellik biçimidir*: Liberal-demokratik "yeni dünya düzeni", evrensel kapsamım, bu yanılmayı uluslararası ve ulusî ilişkilerin belirleyici antagonizması, yapılandırıcı ilkesi olarak dayatarak onaylar. Burada özdeşlik-farklılık diyalektiğinin mükemmel bir örneğiyle karşı karşıyayız: Liberal-demokratik "düzen" in *özdeşliği/kimliği*, "iç" ini "dış" ından ayıran *bölünmeden* ibarettir.

nanların kimler olduğu artık açıkça anlaşılmış olmalıdır: Bu merdivenin en altındakiler, her yerden dışlananlar – Arnavutlar ve Müslüman Bosnalılar.) Nitekim, Öteki'nin dışlanması üzerine kurulu, "açık" çoğulcu toplumlar / "kapalı" milliyetçi-korporatist toplumlar karşıtlığı kendi kendine göndermede bulunma noktasına getirilmek zorundadır: Liberal bakışın kendisi de, fundamentalist milliyetçiliğin, vs. atfedildiği Öteki'nin dışlanması üzerine kurulu olduğu için, aynı mantığa göre işler. Dolayısıyla eski Yugoslavya'daki olaylar gerçek diyalektik tersine çevirmeyi kusursuz biçimde örnekler: İlk başta belli koşullar altında en geri unsur gibi, geçmişe ait bir kalıntı gibi görünen şey, birdenbire, genel çerçevedeki kaymayla birlikte, günümüz bağlamındaki gelecek unsuru olarak, ileride olacakların önsezisi olarak ortaya çıkar. Balkan milliyetçiliğinin patlamaları ilk başta yeni milliyetçi kıyafetlere bürünmüş Komünist totalitarizmin ölüm sancıları olarak, günümüzün çokuluslu şirketler ve dünya bütünleşmesi çağına değil, aslında ulus-devletlerden oluşan on dokuzuncu yüzyıla ait olan gülünç bir anakronizma olarak görülüp bir kenara atılmıştı; gelgelelim, birdenbire, eski Yugoslavya'nın etnik çatışmalarının yirmi birinci yüzyılın ilk açık seçik habercisi, soğuk savaş sonrası silahlı çatışmaların prototipi olduğu ortaya çıktı.

Bu antagonistik yarıma, Kızıl Kmerler, Aydınlık Yol (*Sendero Luminoso*) ve günümüz siyasetinde "radikal Kötülüğü" kişileştirir gibi görünen diğer benzer hareketlere alan açar: Eğer "fundamentalizm" liberal kapitalizm hakkındaki bir tür "negatif yargı" işlevini, liberal kapitalizmin evrenselci iddiasının bünyevi bir olumsuzlanması işlevini görüyorsa, o zaman Aydınlık Yol gibi hareketler de onun hakkında verilmiş "sonsuz bir yargı"yı ifade ederler. Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde "ayaktakımı" nı (*Pöbel*) modern toplumun zorunlu bir ürünü olarak görür: Hukuk düzenine bütünleşmemiş, modern toplumun nimetlerinden yararlanmasa önlenmiş ve bu yüzden de ona karşı her türlü sorumluluktan kurtulmuş bir parça – toplumsal yapının kapalı devresinden dışlanmış zorunlu, yapısal bir fazla. Bu "ayaktakımı" kavramı, toplumsal gerçeklikteki gerçekleşimini ancak bugün, geç kapitalizmin gelişiyi birlikte, en radikal yerlici antimodernizmle (modernliği tanımlayan her şeyin, piyasanın, paranın, bireyciliğin vb. reddiyle), bütün simgesel geleneği silip bir sıfır noktasından başlamaya yönelik bariz biçimde modern projeyi (Kızıl Kmerler'de bu,

bütün eğitim sistemini yıkıp entelektüelleri öldürmek anlamına geliyordu) paradoksal biçimde birleştiren siyasi güçler yoluyla sağlamış gibi görünüyor. Aydınlik Yol'cuların "aydınlık yol"u, sosyalizmin inşasını eski İnkâ imparatorluğuna dönüş çerçevesine dahil etme fikrinden başka nedir ki? Gelenekle modernlik arasındaki antagonizmayı aşmaya yönelik bu ümitsiz çabanın sonucu bir çifte olumsuzlamadır: Radikal biçimde kapitalizm karşıtı bir hareket (dünya piyasasıyla bütünleşmenin reddi), aileden başlayarak bütün geleneksel hiyerarşik toplumsal bağların sistematik çözülüşüyle birleşiyordu (Kızıl Kmerler rejimi, "mikro-iktidar" düzeyinde, en saf haliyle "anti-Oidipal" bir rejim işlevini, yani bir "yeniyetmeler diktatoryası" işlevini görerek, söz konusu yeniyetmeleri ebeveynlerini reddetmeye kışkırtıyordu). Bu çifte olumsuzlamada dile getirilen hakikat, kapitalizmin, kapitalizm-öncesi toplumsal bağların desteği olmadan kendini yeniden üretemeyeceğidir. Başka bir deyişle, Kızıl Kmerlerin ve Aydınlik Yol'cuların "radikal Kötülük"leri, ancak günümüz kapitalizminin kurucu antagonizması fonunda mümkün olabilir. Her iki örnekte de, hareketlerin önderlerinin Batı kültürünün inceliklerine hâkim birer entelektüel olması anlamsız bir tesadüf değildir. (Pol Pot devrimci olmadan önce Phnom Penh'deki bir Fransız lisesinde, Rimbaud ve Mallarmé hakkında yaptığı incelikli yorumlarla tanınan bir öğretmendi; Aydınlik Yol'cuların lideri Abimael Guzman, "presidente Gonzalo" ise en beğendiği yazarlar Hegel ve Heidegger olan ve Kant'ın mekân teorisi hakkında doktora tezi yazmış bir felsefe profesörüydü.) Bu nedenle, bu hareketleri, toplumsal mekânı "bizler" ile "onlar" arasındaki dışlayıcı antagonizma olarak yapılandıran ve hiçbir olası dolayım biçimine yer bırakmayan bin-yılcı radikalizmin son tezahürleri olarak görmek çok basit olur; aksine, bu hareketler kapitalizmin kurucu niteliği olan dengesizlikten kaçmaya, hem de bunu, bu dengesizliği kavramamızı sağladığı farzedilen eski bir gelenekten destek aramaya kalkmadan yapmaya yönelik ümitsiz bir girişimi temsil ederler (bu mantığın içinde kalan—yani bu desteği arayan—İslami fundamentalizm, bu nedendir ki son kertede sapkın bir modernleşme aracından başka bir şey değildir). Başka bir deyişle, Aydınlik Yol'un bütün bir geleneği silip yaratıcı bir yüceltim edimiyle işe bir sıfır noktasından başlama girişiminin ardında, modernlik ile gelenek arasındaki tamamlayıcı ilişki-

ye dair doğru bir kavrayış vardır: Bugün geleneğe herhangi bir gerçek dönüş, *a priori* imkânsızdır, bu dönüşün oynayabileceği tek rol, modernleşme süreci için bir tampon işlevi görmektir.

Dolayısıyla Kızıl Kmerler ve Aydınlik Yol'cular, geç kapitalizm üzerinde, kelimenin tam Kant'taki anlamıyla bir tür "ebedi yargı" işlevini görürler: Bunların, geç kapitalist dinamiği tanımlayan bünyevi antagonizmanın (modernist dürtü ile fundamentalist tepki arasındaki antagonizmanın) ötesindeki bir üçüncü alana yerleştirilmeleri gerekir, çünkü karşıtlığın her iki kutbunu da radikal biçimde reddederler. Bu halleriyle, –Hegelce söylersek– geç kapitalizm kavramının bütünsel bir parçasıdır: Bir dünya sistemi olarak kapitalizm kapsanmak isteniyorsa, hem onun bünyevi olumsuzlanması olan "fundamentalizm" hem de mutlak olumsuzlanması, yani hakkında verilen ebedi yargı hesaba katılmalıdır.

Gelişmiş Batı ülkelerinde "yabancılara" karşı (simgesel ve gerçek) şiddetin yenilenmesinin anlamı da işte bu arka plan göz önünde bulundurularak yargılanmalıdır. Kant, Fransız Devrimi'nin dünya-tarihsel öneminin, Paris sokaklarında gerçekte olup bitenlerde değil, bu özgürlüğü gerçekleştirme girişiminin eğitilmiş, aydınlanmış kamuda uyandırdığı heyecanda aranması gerektiğini yazmıştı: Paris'te gerçekte olanların korkunç olduğu, en iğrenç tutkuların dizgin-siz kaldığı doğru olabilir, ama bu olayların Avrupa'nın her yanındaki aydınlanmış kamu içindeki yankıları, salt özgürlük imkânına değil, antropolojik bir olgu olarak özgürlük yönündeki eğilimin gerçekliğine de tanıklık eder.<sup>30</sup> Aynı şey –olayın dolaysız gerçekliğinden pasif gözlemcilerce cisimleştirilen Büyük Öteki'ne kaydedilme kipine kayış–, 1992 yazında Almanya'da vuku bulan göçmen karşıtı şiddetli patlamalarda da yaşanacaktı: Bu olayların gerçek anlamı, neo-Nazi katliamlarının sessiz gözlemciler çoğunluğu tarafından onay görmüş ya da en azından "anlayış"la karşılanmış olmasıydı – bazı üst düzey Sosyal Demokrat siyasetçiler bile bunları Almanya'nın liberal göçmen politikalarının yeniden ele alınması gerektiğini gösteren bir sav olarak kullanmıştı. Gerçek tehlike, *zeitgeist*'taki (çağın ruhundaki) bu kaymadadır: Bu kayma, "yabancılar"ın varlığını

30. Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, Lincoln: University of Nebraska Press 1992, s. 153.

milli kimliğe yönelik bir tehdit olarak, siyasi topluluğu bölen antagonizmaların başlıca nedeni olarak kavrayan bir ideolojinin hegemonya kurabilmesine zemin hazırlar.

Şu anda Avrupa'yı kasıp kavuran bu "postmodern" ırkçılık ile ırkçılığın geleneksel biçimi arasındaki farka özel bir dikkat göstermeliyiz. Eski ırkçılık dolaysız ve hamdı – "onlar" (Yahudiler, siyahlar, Araplar, Doğu Avrupalılar...) tembel, vahşi ve komplocudurlar, milli özümüzü aşındırırlar, vs.; oysa yeni ırkçılık "yansımali", adeta kılıfına uydurulmuş bir ırkçılıktır; kendi karşıtı formuna, ırkçılığa karşı mücadele formuna gayet güzel bürünebilmesinin nedeni de budur. Etienne Balibar gayet isabetli bir seçimle buna "üst-ırkçılık" adını veriyor.<sup>31</sup> "Postmodern" bir ırkçı, Rostock'taki olaylara nasıl tepki gösterir? Şüphesiz neo-Nazi şiddeti karşısında kapıldığı dehşet ve tiksinti hislerini dile getirmekle işe başlar, ama hemen bu olayların, her ne kadar kınanmaları gerekse de, bağlamları içinde görülmeleleri gerektiğini ifade eder: Bunlar aslında gerçek bir sorunun, yani çağdaş Babil'de bireyin hayatına anlam veren iyi tanımlanmış bir etnik topluluğa ait olma deneyiminin gerilemesinin sapkın, çarpık bir ifadesi ve sonucudur; kısacası gerçek suçlular, "çokkültürcülük" adına ırkları birbirine karıştırarak doğal özsavunma mekanizmalarını harekete geçiren kozmopolit evrenselcilerdir.<sup>32</sup> Böylece *apartheid*, ırkçılık karşıtlığının nihai biçimi olarak, ırksal gerilim ve çatışmaları önlemeye yönelik bir girişim olarak meşrulaştırılır. Burada Lacan'ın "üstdil diye bir şey yoktur" derken kastettiği şeyin elle tutulur bir örneğiyle karşı karşıyayızdır: Üstırkçılığın ırkçılık karşısındaki mesafesi boşluktan ibarettir; üstırkçılık katıksız ırkçılıktır, tam tersi gibi görünmeye çalıştığı ve ırkçı önlemleri tam da ırkçılıkla savaşma biçimi diye savunduğu için daha da tehlikelidir.

31. Bkz. Etienne Balibar, "Bir 'Yeni-Irkçılık' Var mı?", Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf* içinde, çev. N. Ökten, İstanbul: Metis 1993.

32. *Newsweek* dergisine geçtiğimiz günlerde yazılan bir mektuptan alıntı yapacak olursak: "Farklı ırkların ya da etnik grupların bir arada yaşamaları belki de temelde doğal bir şey değildir... Almanya'da yabancılara karşı yapılan saldırıları kimse hoşgöremese de, Almanların ülkelerinin etnik olarak Alman kalmasında ısrar etmeye hakları vardır."

### Doğu Avrupalı "Kaybolan Dolayımlyacılar"

Bildik Batılı liberal tavrın bu eleştirisi, milliyetçiliğin Doğu Avrupa üzerindeki büyüleyici gücünü farklı bir yoldan açıklamaya da imkân tanır: Reel sosyalizmden kapitalizme "geçiş" in tuhaflığı. Slovenya örneğini ele alalım. Slovenya'da "reel sosyalizm" in yakın tarihlerde çözülmesi sırasında, oynadıkları rol "trajik" sıfatını tam olarak hak eden siyasi failer vardıysa, bunlar çoğulcu demokrasiye barışçıl, şiddet içermeyen bir yoldan geçme sözünü tutmuş olan Sloven Komünistleriydi. En baştan beri, Freudcu süperego paradoksuna yakalanmışlardı: Onlar (o zamanki) muhalefetin taleplerine boyun eğip oyunun demokratik kurallarını kabul ettikçe, muhalefetin onların "totalitarizm" inden dem vuran suçlamaları şiddetleniyor, demokrasiyi, aslında ona karşı şeytani komplolara hazırlandıkları halde sadece "lafta" kabullendiklerinden duyulan şüpheler artıyordu. En nihayet, Komünistlerin demokratik bağlılıklarının ciddiye alınmaması gerektiği konusundaki birçok iddiadan sonra, "söylediklerinin arkasında durdukları" açığa çıktığında, muhalefet suçlamayı değiştirip Komünistleri "ilkesiz davranmak" la suçladığı zaman (eski devrimci geçmişine utanmazca ihanet edip demokratik davranışları kabul eden birine nasıl güvenilebilirdi?) bu suçlamaların paradoksu en saf haliyle ortaya çıktı. Bu paradoksta muhalefetin talebi, suçlanan kişilerin suçlarını kabul edip kendileri için en yüksek cezayı talep etmeye zorlandıkları siyasi yargılamalarda işbaşında olan o eski bildik Stalinist talebin ironik bir tekrarıdır: Anti-Komünist muhalefet için, tek iyi Komünist önce çok partili serbest seçimler düzenleyip sonra da bu seçimde günah keçisi rolünü, yenilgiye uğratılması gereken totaliter dehşetin bir temsilcisi rolünü gönüllü olarak üstlenecek olan Komünistti. Kısacası, Komünistlerden o imkânsız saf üstdil konumunu benimseyip, Stalinist mahkemelerin suçunu itiraf edip mümkün olan en ağır cezayı talep eden kurbanı gibi "İtiraf ediyoruz, biz totaliteriz, seçimleri kaybetmeyi hak ediyoruz!" demeleri bekleniyordu. Sloven demokratik Komünistlerinin halk tarafından algılanışındaki bu kayma gerçekten esrarlıydı: Halk, demokrasi yolundaki "geri dönüşü olmayan nokta" ya kadar, onların üzerine titriyor, gerçek demokrasi karşıtı güçlerin (Yugoslav ordusunun, Sırp popü-

lizminin, eski sertlik yanlılarının, vs.) baskısına karşı koyup serbest seçimleri düzenlemek için onlara güveniyordu; ama serbest seçimlerin yapılacağı açığa çıkınca, bu aynı Komünistler birdenbire Düşman haline geldiler.

Seçimlerden önceki "açık" durumdan, seçimlerden sonraki "kapalı" duruma bu geçişin mantığı, ancak Fredric Jameson'ın geliştirdiği "kaybolan dolayımlayıcı" terimi aracılığıyla kavranabilir.<sup>33</sup> Bir sistem –Hegelce söylersek– dışsal önvarsayımlarını kendi içsel uğrakları olarak "koyutladığı" ve böylece kendi travmatik kökenlerinin izlerini ortadan kaldırdığı zaman dengeye ulaşır, yani kendisini eşzamanlı bir bütünlük olarak kurar. Burada yeni bir toplumsal anlaşmanın yaratıldığı "açık" bir durum ile onun daha sonra "kapanışı" arasındaki gerilimle –Kierkegaard'ın terimlerine başvuracak olursak, olasılık ile zorunluluk arasındaki gerilimle– karşı karşıyayızdır: Halka, yeni toplumsal anlaşma kendi zorunluluğunu ortaya koyup "olasılık"ını, onu doğurmuş olan açık, karara bağlanmamış süreci görünmez kıldığı zaman kapanır.<sup>34</sup> Arada, sosyalist rejim çoktan da-

33. Bkz. Fredric Jameson, "The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller", *The Ideologies of Theory*, c. 2 içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press 1988.

34. Bu sorunsal hakkında bkz. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, Londra: Verso Books 1991, 5. bölüm. Bu "kaybolan dolayımlayıcı" mantığı, Hegelci *Aufhebung* (aşma/sublation) kavramı ile ilgili canalcı bir yanlış anlamayı aydınlatmamızı sağlar. Hegel'e karşı sık sık ileri sürülen karşısav, burada, *Aufhebung* hareketinin asla "dışarı çıkmadığı", her zaman ona direnen bir artık olduğu, aşılmamış olanların bazı izlerinin sonsuza kadar sürdüğü şeklindedir. Hıristiyanlığın pagan dinlerini "aşması" örneğini ele alalım: Pagancılık, Hıristiyanlığın gelişiyile birlikte, eksik, sahte din olarak, hurafe, zındıklık ya da –en iyi durumda– İsa'nın geleceğini duyuran bir din olarak "yeniden damgalanır", yeniden çerçevelenir, yeniden kaydedilir, yeniden yorumlanır. Bu Hıristiyan *Aufhebung*'unun kaçırıldığı şey nedir tam olarak? Bir kere Hıristiyan *Aufhebung*'unun ufkuna girdikten sonra görünmezleşen şey, Hıristiyanlık öncesi dinlerin gerçek, özgün anlamı değil, (Kierkegaard'ın söyleyebileceği üzere) "oluşumu içindeki" Hıristiyanlık'ın kendisidir, yani Hıristiyanlığın pagan alanından kopup çıkmasını sağlayan jestin kendisidir. Nitekim gerçekten yıkıcı hamle, Hıristiyanlık-öncesi geleneğe dönmek değil, Hıristiyanlığın kendisini "oluşumu içinde", anlam ufku yerleşiklik kazanmadan önce kavrama çabasıdır: Hıristiyanlık pagan ufku içinde, hâlâ duyulmadık bir skandal olarak algılanırken nasıl işlemiştir? (Bununla evrensel Hukuk'ta suçun "aşılması" arasında kusursuz bir benzeşiklik vardır: Hukuk'un kavrayışından kaçan şey, Hukuk menziline ötesindeki bir suçun tikelliği değil, tam da Hukuk hükümlerliğini tesis eden şiddetli kuruluş jestidir: Hukuk'un "oluşumu içinde", ev-

ğılırken, ama yeni rejim de henüz kendini istikrara kavuşturamamışken, bir tür bir açılıma tanık olduk; şeyler bir an görünürleştiler, hemen sonra da görünmez oldular. Kabaca söylersek, demokratikleşme sürecini tetiklemiş ve onun uğruna en ağır savaşları vermiş olanlar, bugün onun nimetlerinden yararlananlar değildir – şu anki galiplerin gaspa ya da aldatmaya başvurmuş olmalarından değil, daha derin bir tarihsel mantık yüzünden. Demokratikleşme süreci zirvesine ulaştıktan sonra, fitilini yakanları gömdü. Bu süreci tetikleyenler kimlerdi peki? Yeni toplumsal hareketler, punk, Yeni Sol. Demokrasinin zaferinden sonra, bütün bu itkiler birdenbire ve esrarlı bir şekilde zemin yitirdiler ve tarih sahnesinden az çok çekildiler. Punk ve Hollywood'dan, ulusal şiirlere ve yarı-folklorik ticari müziğe kadar kültürün kendisi, kültürel tercihler kümesi (evrensel Amerikan-Batı kültürünün sahici milli kökleri gölgede bıraktığını savunan bildik fikrin hilafına) radikal biçimde değişti. Sahiden "ilkel" bir demokrasi "birikimi" ile, punkçuların, protestocu öğrencilerin, insan hakları komitelerinin oluşturduğu kaotik bir safla karşı karşıyaydık ve yeni sistem kendini ve kendi kökenler mitini kurduğu anda bütün bunlar düpedüz görünmez oldular. Daha birkaç yıl önce, sıkı partili konumundan yeni toplumsal hareketlere hakaret eden insanlar, şimdi, egemen anti-Komünist koalisyonun mensupları olarak, kendi temsilcilerini "proto-Komünizm"le suçluyorlar.

Bu diyalektiğin teorik yönü özellikle ilginç. Kabaca, son yirmi yılda Slovenya'daki düşünce hayatına iki felsefi eğilimin hâkim olduğunu söyleyebiliriz: Muhalifler arasında Heideggercilik, "resmi" Parti çevrelerinde ise Frankfurt Okulu Marksizmi. Asıl teorik kavganın bu iki eğilim arasında verilmesi, üçüncü blokun –Lacancılar ve Althusserciler– ise masum seyirciler rolünü oynaması beklenirdi. Ama polemikler çıkar çıkmaz, her iki eğilim de aynı üçüncü yazara, Althusser'e şiddetle saldırıyordu. (İşin daha da komiği, bu polemiklerin biri Heideggerci, öbürü Frankfurt Marksisti olan, başlıca iki yürü-

renselleşmiş suçtan başka bir şey olmamasıdır; bkz. Žižek, *For They Know Not What They Do*, 2. bölüm ve Žižek, *Enjoy Your Symptom!*) Aynı şey Komünizmin çözülmesi için de geçerlidir: Yeni düzene geçiş bir kere tamamlandıktan sonra görünmez hale gelen şey, geçmişin izleri değil, geçiş sürecinin kendisi, aslında Komünizmin çözülmesini harekete geçirmiş olan, ama yeni düzen kendi tarihsel anlatısını düzenledikten sonra belleklerden silinen güçlerdir.



tücüsünün ikisi de daha sonra egemen anti-Komünist koalisyona mensup oldular.) Yetmişli yıllarda, Althusser, bütün "resmi" hasımların –Slovenya'da Heideggerciler ile Frankfurt Marksistlerinin, Zagreb ve Belgrad'da ise Praksis filozofları ile Merkez Komite ideologlarının– karşısında *birdenbire aynı dili konuşmaya*, aynı suçlamaları telaffuz etmeye *başladıkları* bir isim işlevi, bir tür semptomatik nokta işlevi görüyordu. En baştan beri, Sloven Lacancılarının kalkış noktası, "Althusser" isminin bütün taraflarda esrarlı bir tedirginliğe yol açtığı şeklindeki bu gözlemdi. Hatta insanın içinden, Althusser'in özel hayatındaki talihsiz olayın (karısını boğmasının), teorik hasımlarının onun teorisinin temsil ettiği gerçek travmayı bastırmalarını sağlayan iyi bir bahane rolünü, "küçük gerçeklik parçası" rolünü oynamış olduğunu söylemek bile geliyor ("Karısını boğmuş bir adamın teorisi nasıl ciddiye alınabilir ki?"). Yugoslavya'da, Althussercilerin (ve daha genelde "yapısalcı" ya da "postyapısalcı" bir eğilimi benimseyenlerin), demokrasi savaşında "saf" kalabilmiş tek kişiler olması sadece ilginç bir anekdottan öte bir şeydir belki de: Diğer bütün felsefi okullar şu ya da bu noktada kendilerini rejime satmışlardır. Analitik felsefeciler rejime, "Tamam, biz Marksist değiliz, ama tehlikeli de değiliz; bizim düşüncemiz apolitik, profesyonel bir aygıttan ibaret, yani bizde korkacağınız bir şey yok, ama bizi rahat bırakarak, siyasi iktidar üzerindeki etkinizi riske atmadan Marksizm dışı düşüncelere izin vermekle nam salabilirsiniz" mesajını gönderiyorlardı. Mesaj alındı; rahat bırakıldılar. Bosna cumhuriyetinde Frankfurt okulu yetmişlerde yarı-resmi bir statü kazanmıştı, oysa Hırvatistan'da ve kısmen de Sırbistan'da, özellikle ordu çevrelerinde "resmi" Heideggerciler peydahlanmıştı, öyle ki üniversite temizlikleri sırasında biri, negatif diyalektiğin inceliklerini anlamadığı (olaydan sonraki gerekçe yazısında böyle yazıyordu) için işini kaybetmişti, yahut sosyalist silahlı kuvvetler saf Heideggerci üslupla yazılmış bildiriler yayınlıyordu ("toplumumuzun özsavunmasının özü, toplumumuzun özünün özsavunmasıdır", vs.). Althusser'e gösterilen direniş, Komünist totaliter rejimleri fiilen yıkma konusunda bir tür "kendiliğinden" teorik araç işlevini tam da –proto-Stalinist diye kara çalman– Althusserci teorinin gördüğünü doğruluyordu: Onun Devletin İdeolojik Aygıtları teorisi, bir ideolojinin yeniden üretimindeki canalcı rolü, "dışsal" törenlere ve pratiklere veriyordu; "iç" inançlar ve kanaatler bun-

ların yanında kesinlikle tali önemdeydi. "Reel sosyalizm"de bu tür törenlerin merkezi yeri işgal ettiğine dikkat çekmemize gerek var mı? Burada önemli olan, "iç kanaat" değil, dışsal itaatti. *İtaat, itaat takli-diyle örtüşüyordu*; işte bu nedenle de gerçekten "yıkıcı" olabilmenin tek yolu "naif" davranmak, sisteme "kendi sözlerini yedirmek"ti, yani sistemin ideolojik tutarlılık *görüntüsünü* yıkmaktı.

"Kaybolan dolayımılayıcı"nın bu şekilde ortadan kalkması, şüphesiz, Slovenya'ya özgü bir şey değil. Bunun en çarpıcı örneği, Doğu Almanya'da *Neues Forum*'un oynadığı rol değil midir? Bu forumun yazgısının bünyevi olarak *trajik* bir etik boyutu vardır: Bir ideolojinin "kendisini birebir kabul edip", mevcut iktidar ilişkilerinin "nesnel-olarak-sinik" (Marx) bir meşrulaştırılışı işlevini görmekten çıktığı noktayı ortaya koyar. *Neues Forum*, "sosyalizmi ciddiye alan" ve uzlaşmış sistemi yok edip onun yerine kapitalizm ile "reel" sosyalizmin ötesinde kalan ütopyik bir "üçüncü yolu" geçirmek için her şeyi feda etmeye hazır tutkulu entelektüellerden oluşuyordu. Batı kapitalizmini ihya etmek için uğraşmadıkları yönündeki samimi inanç ve ısrarlarının, tabii ki temelsiz bir yanılısama olduğu ortaya çıktı; gelgelelim, tam da böyle (tam anlamıyla temelsiz bir yanılısama) olduğu için kelimenin tam anlamıyla *ideoloji-dışı* olduğunu söyleyebiliriz bunun: Herhangi bir fiili iktidar ilişkisini tersine çevrilmiş-ideolojik bir biçimde "yansıtmıyordu". Bu noktada Marksist amentüde bir düzeltme yapmamız gerekir: Bir ideolojinin, bir toplumsal formasyonun "dekadans" döneminde "sinik"leştiğini ("sözcükler" ile "edimler" arasındaki mesafeyi kabul ettiğini, artık "kendi kendisine inanmadığı"nı, artık hakikat olarak yaşanmak yerine kendini iktidarı meşrulaştırmaya yönelik katıksız bir araç olarak gördüğünü) ileri süren beylik yaklaşımın hilafına, hâkim ideolojiye "kendini ciddiye alma" ve kendi toplumsal temeline fiilen karşı çıkma imkânını tam da "dekadans" döneminin verdiği söylenebilir. (Protestanlıkla birlikte Hıristiyanlığın kendi toplumsal temeli olarak feodalizme karşı çıktığı gibi, *Neues Forum* da mevcut sosyalizme "gerçek sosyalizm" adına karşı çıkıyordu.) "Kaybolan dolayımılayıcılar", bu şekilde, farkında olmadan, kendi nihai sonlarını getirecek olan güçleri dizginsiz bıraktılar: İşlerini yaptıktan sonra, "tarih onların üzerinden silindir gibi geçti" (*Neues Forum* seçimlerde yüzde 3 oy aldı) ve yeni bir "soytarılar zamanı" devreye girdi; Komünist bas-

kı döneminde çoğunlukla sessiz kalan şu anki iktidar *Neues Forum*'u "kripto-Komünistler" olarak suçladı.

Bu örneklerden çıkarılacak genel teorik ders, ideoloji kavramının, "temsiliyetçi" sorunsaldan koparılması gerektiğidir: *İdeolojinin "yanılsama"yla hiçbir alakası yoktur, kendi toplumsal içeriğinin yanlış, çarpık temsiliyle hiçbir alakası yoktur.* Sözün özü: Siyasi bir bakış açısı kendi nesne içeriği konusunda gayet doğru şeyler söylediği halde yine de bütünüyle ideolojik olabilir ve tersi; siyasi bir bakış açısının kendi toplumsal içeriği hakkında sunduğu fikrin tamamen yanlış olduğu ortaya çıkabilir, ama bunun kesinlikle hiçbir "ideolojik" yanı yoktur. "Olgusal doğruluk" açısından bakıldığında, *Neues Forum*'un –Komünist rejimin dağılmasının, kapitalizmin sınırları ötesine geçecek yeni bir toplumsal mekân biçimi icat etmenin bir yolunu açtığını düşünen– konumu, şüphesiz yanılsama ürünüydü. *Neues Forum*'un karşısında, bütünüyle Batı Almanya'ya mümkün olduğu kadar çabuk ilhak etmeye, yani ülkelerini dünya kapitalist sistemine dahil etmeye yatırım yapan güçler vardı; onlara göre, *Neues Forum* etrafındaki insanlar hayalperestler güruhundan başka bir şey değillerdi. Bu konum doğru çıktı – ama yine de bütünüyle ideolojikti. Niçin? Batı Alman modelinin konformistçe benimsenmesi, geç kapitalist "sosyal devlet" in sorunsuz, antagonizmasız işlediğine duyulan ideolojik inancı içeriyordu, oysa ilk tavır, olgusal içeriği ("sözcelenen") karşısında yanılsamaya kapılsa da, "skandal yaratan", aşırı sözceleme konumu sayesinde, geç kapitalizme ait antagonizmanın farkında olduğunu gösteriyordu. Lacan'ın hakikatin kurgu gibi yapılandığı yolundaki tezini kavramanın yollarından biri de şudur: "Reel sosyalizm"den kapitalizme geçilen o karışık aylarda, bir "üçüncü yol" kurgusu, toplumsal antagonizmanın ortadan kaldırılmadığı tek noktaydı. "Postmodern" ideoloji eleştirisinin görevlerinden biri de burada yatar: Mevcut toplumsal düzen içinde, –"kurgu" kılığına, yani olası ama başarısız olmuş alternatif tarihlere dair "ütopik" anlatılar kılığına bürünerek– sistemin antagonist karakterine dikkat çeken ve böylece onun yerleşik kimliğinin apaçıklığını "yadırgamamızı" sağlayan unsurları saptamak.

### "Büyük Öteki"nin Çöküşü

O zaman, bu "kaybolan dolayımlayıcı" ile milliyetçiliğin yükselişi arasında ne gibi bir bağ vardır? Demokratik Komünistler ve yeni toplumsal hareketler genelde "kaybolan dolayımlayıcı" uğrağını, yeni düzenin kendisiyle özdeşlik kurabilmesi için ortadan kalkması, görünmezleşmesi gereken şey uğrağını temsil eder. En başta süreci tetikleyen fail, ana engel olarak kavranmalıdır, ya da Propp'un peri masalları hakkındaki yapısal analizinde kullandığı terimlere başvuracak olursak<sup>35</sup>, armağan veren kişi kötülük eden kişi gibi görülmemlidir; tıpkı Jane Austen'in *Gurur ve Önyargı*'smda, Darcy ile Elizabeth'in evlilik önündeki kötü engel kılığına büründüğü halde, aslında yazgıyı yönlendirerek mutlu sonu hazırlayan Lady Catherine de Bourgh gibi. Öte yandan, tözel dayanak olarak "millet", yeni hâkim ideolojinin "kaybolan dolayımlayıcı"yı görmeyebilmek için, gözden kaçırabilmek için gördüğü şeydir: "Millet" kaybolan dolayımlayıcının boşluğunu dolduran bir fantazidir. Tarihselcilik tuzağından kaçmak için, evrim-karşıtı yaratımcılığın verdiği materyalist dersi almak gerekir; yaratımcılık, (evrenin yaklaşık 5000 yıl önce yaratıldığını savunan) Eski Ahit'in düz anlamı ile evrenin çok daha yaşlı olduğuna dair çürütülmez kanıtlar (milyon yıllık fosiller, vs.) arasındaki çelişkiyi, bildik alegorik tefsirlere dalarak değil ("Adem ile Havva gerçekte ilk çift değil, insanlığın ilk aşamalarının bir metaforuydu..."), Eski Ahit'in düz hakikatine sarılarak çözer: Evren yakın tarihlerde, yani sadece 5000 yıl önce yaratılmıştır, *ama daha eskiye ilişkin sahte izlerle birlikte* (Tanrı doğrudan doğruya fosilleri, vs. yaratmıştır).<sup>36</sup> Geçmiş her zaman tam manasıyla "eşzamanlı"dır, eşzamanlı bir evrenin, kendi antagonizmasını düşünme biçimidir. "Sosyalizmi inşa" ederken yaşanan güçlükleri açıklamada "geçmişin kalıntıları"mn oynadığı ünlü rolü hatırlamak yeterlidir. Bu anlamda, etnik kökler hikâyesi en baştan itibaren "Kökenler miti"nden başka

35. Bkz. Vladimir Propp, *Theory and History of Folklore*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984.

36. Bkz. Stephen Jay Gould, "Adam's Navel", *The Flamingo's Smile* içinde, Harmondsworth: Penguin Books 1985.

bir şey değildir: "Milli miras", hâkim ideoloji tarafından *bugünkü* antagonizmayı bulandırmak için geri dönüşlü olarak yaratılan bir tür ideolojik fosilden başka nedir ki?

Başka bir deyişle, bu milliyetçiliğe kaymanın şoke edici çabukluğu karşısında travmatik bir kaybolmuşluk hissi içinde hayranlıkla seyre dalmak yerine, bir tür Hegelci tersine çevirme gerçekleştirip bu şoku "şeyin kendisi"ne taşımak, yani bu travmatik yön kaybını bir sorun olarak değil, çözümün anahtarı olarak görmek daha yerinde olacaktır belki de: Milliyetçilikten medet ummak, bizi "reel sosyalizm" in dağılmasının neden olduğu travmatik yön kaybından, zemin kaybından koruma arzusunun ürünüdür. Yani sosyalizmin çöküşü azımsanacak bir şey değildir; ki "reel sosyalizm" kökensel, milli bir yaşam-gücünü bastırılmış olan, dışarıdan dayatma bir sistem olarak kavrandığında sık sık bu azımsamayla karşılaşırız. Tamam, "reel sosyalizm" son kertede bir "saf görünüş" toplumdur; sistem kimse "ona inanmasın" diye işliyordu – ama asıl esrar işte buradadır. Bu görünüş, Hegel'in "özel görünüş" dediği, bizim bugün içinde Lacancı büyük Öteki'nin anahatlarını seçebileceğimiz şeydir: Doğu Avrupa'da dağılan, *le grand Autre*'ydi (Büyük Öteki), toplumsal anlaşmanın nihai garantörüydü.<sup>37</sup> Eğer üzerimize yığılan malumat bolluğu yeterince ayıklanırsa, büyük Öteki'nin çöküşü zaman ve mekân içinde kesin bir noktaya sabitlenebilir; Ryszard Kapuscinski 1979'daki İran devrimi konusunda bunu örnek biçimde yapmıştır: Şah rejiminin "sonunun başlangıcı", Tahran'daki belli bir kavşakta, sıradan bir yurttaş polisin "bas git" emrine uymayı reddettiği zaman gelmiştir. Haber büyük bir hızla yayıldı ve birdenbire insanlar "büyük Öteki'ye inanmamaya" başladılar. Burada tabii ki geri dönüşlü olarak yapılan bir yeniden inşayla karşı karşıyayız: Söz konusu olayın "sonun başlangıcı" "olduğu" söylenemez; daha çok, sonraki olaylar ışığında, "olmuş olacağı" söylenebilir; yine de bütün bunlara rağmen, çığı hareket geçiren o ufak kartopu, bu olaydır:

Şimdi en önemli an, ülkenin, Şah'ın ve devrimin kaderini belirleyecek an, bir polisin görev yerinden çıkıp kalabalığın kenarındaki bir adamın yanına giderek sesini yükselttiği ve adama evine dönmesini emrettiği andır. Polis ve kalabalığın kenarındaki adam sıradan, isimleri bilinmeyen insanlardır, ama kar-

37. Bkz. Žižek, *Enjoy Your Symptom!*

şlaşmalarının tarihsel bir önemi vardır. İkisi de yetişkindir, ikisi de belli olaylardan geçmişler, ikisi de kendilerine ait deneyimler yaşamıştır. Polisin deneyimi: Eğer birine bağırıp copumu vuracak gibi kaldırırsam, adamın önce korkudan dili tutulacak, sonra da kaçıp gidecektir. Kalabalığın kenarındaki adamın deneyimi: Bana doğru yaklaşan polisi görünce korkuya kapılıp koşmaya başlarım. Bu deneyimlerden çıkarak bir senaryo yazabiliriz: Polis bağırır, adam koşar, diğerleri de kaçar, meydan boşalır. Ama bu sefer her şey başka türlü olur: Polis bağırır, ama adam koşup kaçmaz. Orada öylece durup polise bakar. İhtiyatlı bir bakıştır bu, hâlâ korku emareleri içeren, ama aynı zamanda sert ve küstah bir bakış. Demek böyle! Kalabalığın kenarındaki adam üniformalı otoriteye küstah küstah bakıyor. Hiç kıılmıyıyor. Etrafına bakıyor ve diğer yüzlerde de aynı bakışı görüyor. Onların yüzleri de, kendisinininki gibi ihtiyatlı, hâlâ biraz korkulu, ama çoktan sert ve kararlı. Polis bağırma devam ettiği halde kimse kaçmıyor; polis en sonunda duruyor. Bir sessizlik anı oluyor. Polisle kalabalığın kenarındaki adamın ne olup bittiğini anlayıp anlamadıklarını bilmiyoruz. Adam artık korkmuyor – işte devrimin başlangıcı bu andır. Devrim burada başlar. Şu ana kadar, bu iki adam birbirine ne zaman yaklaşırsa, aralarına hemen bir üçüncü unsur girerdi. Bu üçüncü unsur korkuydu. Korku polisin müttefiği, kalabalıktaki adamın düşmanıydı. Korku kendi kurallarını koyar ve her şeyi belirlerdi. Şimdi iki adam yalnız başlarındalar, karşı karşıya, korku buhar olup uçmuş. Şu ana kadar aralarındaki ilişki heyecan yüklüydü, saldırganlık, horgörü, öfke, dehşetten oluşan bir karşım yüklüydü. Ama artık korku çekildiğine göre, bu sapkın, nefret uyandırıcı birlik birdenbire parçalandı; bir şeyler söndürüldü. İki adam karşılıklı olarak kayıtsızlaştılar, birbirlerine yaramaz hale geldiler; kendi yollarına gidebilirler. Bu sebeple, polis arkasını dönüp ağır adımlarla görev yerine dönüyor, kalabalığın kenarındaki adam ise orada durup gözden kaybolan düşmanına bakıyor.<sup>38</sup>

Gelgelelim bu müthiş tasvirin düzeltilmesi, daha doğrusu ek yapılması gereken bir nokta var: Kapuscinki'nin korku kavramını çok naif, çok dolaysız bir biçimde kullanışı. Biz sıradan yurttaşlar ile polisler arasına giren "üçüncü unsur" doğrudan doğruya korku değil, büyük Öteki'dir: Polisten, sadece kendisi olmadığı, onun eylemleri iktidarın eylemleri olduğu için, bizim gibi bir insan olmadığı sürece korkarız, yani büyük Öteki'nin, toplumsal düzenin ikamesi olarak deneyimlendiği sürece korkarız. Bu analizi devam ettirip, Doğu Avrupa'nın eski Komünist ülkelerinin her birinin yakın tarihinde büyük Öteki'nin ortadan kalktığı, "görüntünün parçalandığı" bu anın tam koordinatlarını belirlemek ilginç olurdu. Bu an, bazen gerçekten de

38. Ryszard Kapuscinski, *The Shah of Shahs*, Londra: Picador 1986, s. 109-10; Türkçesi: *Şahların Şahtı*, çev. Oktay Döşemeci, İstanbul: Metis 1989, s. 89-90.

bir iki saniye süren bir andı. Örneğin Romanya'da "büyünün bozulduğu" an, Timisoara'daki gösterilerden sonra Bükreş'te Çavuşesku tarafından halkın kendisini hâlâ desteklediğini kanıtlamak için düzenlenen kitle toplantısında, kalabalığın Çavuşesku'ya bağırmağa başladığı, onun da trajikomik ve şaşkın, güçsüz düşmüş bir baba edasıyla, adeta hepsini kucaklamak istemişçesine ellerini kaldırdığı andı. Bu an, bir muhalifin –biz "sıradan" insanların, "iktidara" tabii ki "inanmasak" da, birlikte olmaktan bir şekilde rahatsızlık duyduğumuz toplumdışı bir paryanın– mucizevi bir şekilde hayranlık ve özdeşleşme nesnesine dönüştüğü tersine çevrilmeye karşılık gelir. Büyük Öteki'nin çöktüğü bütün bu anların ortak özelliği kesinlikle öngörülemez oluşlarıdır: Gerçekten mühim bir şey olmamıştır, ama büyü birdenbire bozulmuştur, "artık hiçbir şey eskisi gibi değildir", daha bir an önce (İktidar'a boyun eğme) *lehinde* olduğu düşünülen nedenler, şimdi onun *aleyhinde* nedenler işlevini görmektedir. Daha bir an önce bizde saygıyla karışık bir korku uyandıran şey şimdi biraz farklı bir karışım gibi, gülünç poz kesmeyle kaba, gayri meşru güç gösterisinin bir karışımı gibi yaşanmaktadır. Bu nedenle, bu kaymanın katıksız simgesel bir doğası olduğu açıktır: Ne toplumsal gerçeklikteki bir değişikliğe (güç dengesi tamamen aynı kalmıştır) ne de "psikolojik" bir değişikliğe karşılık gelir; toplumsal bağı kuran simgesel dokudaki bir kaymaya denk düşer.<sup>39</sup>

39. Bu anın kesinlikle öngörülemez oluşu konusunda, –çöküşten önce, Komünizmin çok yakında çökeceğini söyleyecek herhangi birinin genelde hayalci diye görülüp sözlerine kulak asılmayacak oluşunu bir kenara bıraksak da– General Ian Hackett'in 1978'de, yani İran Devrimi'nden sadece bir yıl önce yazdığı, çok-satan *III. Dünya Savaşı* adlı kitabındaki hayali senaryoda İran'a, Batı karşıtı Arap dünyasında Batı'nın çıkarlarının kalesi rolünü yüklediğini hatırlamak yeterli olacaktır. Jeopolitik analistler kural olarak, Hegel'in "tinin sessiz örülüğü" dediği şeye, bir topluluğun tinsel tözünün yeraltından ilmek ilmek çözülerek seyirlik bir şekilde, alenen çöküşüne karşı kördürler. Bir bakıma, canalıcı şeyin, "bir şey olmadan" önce olduğunu, köstebeğin işini "bir şey olmadan önce" gördüğünü söyleyebiliriz; bir toplumsal yapının çöküşünün genellikle güçlü bir hasmın işi gibi görülmemesinin nedeni de budur. Mevcut düzen, bir tür içpatlamayla, bir şekilde kendi üzerine çöküverir, sihirli bir şekilde bağdaşıklığını yitirir. Bu "zamanın alametleri" karşısında en kör olanların, tam da tarihsel ilerleme adına konuşma iddiasındaki Komünistler olması tarihin ironilerinden biridir: Oyunun bittiğini işaret eden cenaze çanlarını önemsiz, küçük bir isyan zannederek İran'da Şah'ı, Filipinler'de Marcos'u sonuna kadar desteklemişlerdir.

De La Boétie'nin *servitude volontaire* (gönüllü kölelik) hakkındaki incelemesinde işaret ettiği bir paradoksu, tam da büyük Öteki'nin varlığına duyulan bu inançla açıklayabiliriz<sup>40</sup>: İnsanların özgürlüklerinden vazgeçmeye hazır olmalarının nedeni, "patolojik" güdülenimlerde, ölüm korkusunda, tamahta, maddi zenginlik hırsında, vs. aranmamalıdır, çünkü eğer fanatizmleri uygun bir biçimde uyarılmışsa itaat ettikleri despot uğruna hayatları dahil her şeyi feda etmeye hazırdırlar. Peki o zaman, –en azından belli koşullarda– despot için her şeyimi kaybetmeye hazır olduğum halde, despota karşı verilen savaşta hayatımı riske atmak bana neden bu kadar güç geliyor? Bu iki fedakârlık arasındaki fark nedir tam olarak? Burada kendimizi takıntılı nevroza özgü bir kısır döngü içinde bulmaz mıyız: Sırf X'den kaçmak uğruna, X de dahil (bu durumda kendini feda etme söz konusudur) her şeyi yapmaya hazırım?<sup>41</sup> Kendimi despot uğruna feda ederken, büyük Öteki içindeki yerimi korurum, oysa despota karşı hayatımı riske atmak büyük Öteki içindeki dayanağımı yitirmeyi, yani topluluktan, despotun adıyla özetlenen toplumsal düzenden dışlanmayı beraberinde getirir. Tahranlı sıradan adam despota açıkça karşı çıkma cesaretini, ancak despotun kendisi büyük Öteki içindeki dayanağını yitirdiği ve şedit bir sahtekâr olarak algılandığı zaman bulmuştur.

Aynı paradoks, "üçüncü cinsten karşılaşmalar"ın, yani dünyadışı akıllı varlıklarla karşılaşmanın uyandırdığı korkuyla karışık büyülenmeyi de açıklar. O meşhur "UFO komplo teorisyenleri"ne göre, İktidar uzaylı işgalciler hakkındaki bilgileri hasıraltı etmektedir: NASA'nın elinde, dünyadışı yaratıkların Dünya'ya yaptıkları ziyaretlere dair çürütülmez veriler ve daha da önemlisi onların kalıntıları (ölü bedenleri, uzay gemilerinin parçaları...) da olduğu iddia edilir, ama NASA bu tür şeyler hakkında herhangi bir bilgisi olduğunu ısrarla inkâr etmektedir – neden? "Uzaylı"lardan duyduğumuz korku-

40. Bkz. Etienne De La Boétie, *Slaves by Choice*, New York: Runnymede Books 1988; Türkçesi: *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. M. A. Ağaoğulları, İstanbul: BFS Yayınları 1987.

41. Burada bir kez daha, Möbius şeridi yapısıyla karşı karşıyayız: Takıntılı biçimde X'ten uzak durduğumuz halde, bütün hayatımızı X'ten kaçmak üzerine kurduğumuz halde, bu kaçmanın kendisi bizi bir noktada tam da kaçıttığımız X'i kucaklamaya zorlar.



nun nihai dayanağı, bunların genellikle karşısında insanın kendisini savunmasının mümkün olmadığı bir güç olarak algılanmasıdır; oysa burada daha net konuşmak gerekir: "Uzaylılar" karşısında çaresiz olan bizler değil, iktidardakilerdir. "Uzaylılar"la karşılaşmak, Efendi'nin son tahlilde bir sahtekâr olduğunu açığa çıkaracak, İktidar'ın gücünün her şeye yettiğine duyduğumuz (bilinçdışı) inancı tüketektir. "Tahtın boş olduğu"nu (büyük Öteki'nin varolmadığını) görmemizi sağlayan bu deneyim mutlaka panik yaratacaktır; bu yüzden de İktidar'ın "üçüncü cinsten karşılaşmaları" kabul etmemesinin nedeninin, "paniği önlemek" istemeleri olduğu ileri sürülür genellikle. "Uzaylılar", tam da büyük Öteki'nin poz kestiğini ve iktidarsız olduğunu açığa çıkarma tehlikesi yarattıkları içindir ki, Lacan'ın *Che vuoi?* ("Arzuladığın nedir?") sorusunun, yani Öteki'nin arzusunun gizeminin, nüfuz edilemezliğinin en açık seçik cisimlenişini sunarlar: Uzaylıları bu kadar tekinsiz kılan, onların amaçlarından, bizde neyi gördüklerinden, bizden ne istediklerinden asla emin olamayışımızdır. Uzaylı korkumuzun en derinde yatan kökü, fiziksel tehditleri değil, hiçbir şekilde nüfuz edemediğimiz ve bilemediğimiz nihai güdülerini ve niyetleridir.

Günümüzün "aydınlanmış" dünyasında, İktidar'ın gücünün her şeye yettiğine duyulacak böyle bir inanç, düpedüz gülünç olmasa da modası geçmiş görünmektedir; gelgelelim, İktidar'ın işleyişi, tam da İktidar'ın iktidarsızlığına ilişkin bilinçli bilgimiz, onun karşısındaki ironik mesafemiz ile gücünün her şeye yettiğine olan bilinçdışı inancımız arasındaki bu yarılmaya dayalıdır; yani İktidar, onun gücünün her şeye yettiğine yönelik bilinçdışı inancımıza inanmamamıza dayalıdır. Freud'un analiz ettiği en ünlü hasta, "Kurt Adam" da bu tuzağa düşmüş: 1951 yazında, Avusturya hâlâ Müttefiklerin işgali altındayken, Viyana varoşlarında yarı terk edilmiş bir binayı boyadığı sırada, Rus askerleri tarafından casusluk yaptığı gerekçesiyle tutuklandı (bina askeri bir istasyondur); Ruslar onu sorguladılar, tepeden tırnağa aradılar ve vatana ihanetle suçladılar (çünkü Rus soyundan geliyordu). Sonunda onu bıraktılar, ama yirmi bir gün içinde geri gelmesini emrettiler. Bütün bu süre boyunca, Kurt Adam suçluluk duyguları ve zulüm hezeyanları içinde acı çekti; ne var ki üç hafta sonra Rus askeri istasyonuna gittiğinde, daha önce onu sorgulayan görevli subay oraya gelmemiştir bile. Görevi onun hakkında hiçbir

şey bilmeyen başka bir subay devralmıştı; hatta bu subay Kurt Adam'm resimlerine ilgi gösterdi, dostane bir havada sanattan bahsettiler, sonra da gitmesine izin verildi.<sup>42</sup> Bu radikal salınım –İktidar'ın "akıldışı" acımasızlığını gösterdikten ve bizi aşırı ölçüde suçladıktan sonra, birdenbire "ton değiştirip" dost yüzünü gösterdiği, korkumuza şaştığı ve kendimizi daha rahat hissetmemizi sağlamaya uğraştığı bu bir uçtan öbürüne geçiş– iktidarın manipülasyonunun temel süperego matrisini sağlar. Askerlik yapmış olan herkes bu imkânsız seçimin mantığını gayet iyi bilir: Onbaşının emrini hemen yerine getirmezsən, onun öfkesine ve tehditlerine maruz kalırsın; ama emri gerektiği şekilde yerine getirirsen, gayretkeşliğine, biraz rahat davranman gerektiği halde her şeyi çok ciddiye almanla alay eder.

Bu imkânsız seçim mantığı, edimsel olanı, iktidar mekanizmasıyla, bir iktidar ilişkisi kurma mekanizmasıyla özdeşleştiren ve bu yüzden de edimseli ironik, kendi kendini yıkan bir tarzda taklit etme stratejisini savunan teorilerin yetersizliğini gösterir: İmkânsız seçimin mantığı, tam da "pragmatik bir paradoks"un, kendi kendisiyle çelişen bir edimselin mantığıdır. İktidar söyleminin, düzgün işlemesi için, içten yarılmış olması gerekir, alta yatan edimsel jesti tekzip etmek için edimsel olarak "aldatma"sı gerekir. Bu yüzden, bazen, bir iktidar söylemi karşısında yapılabilecek tek yıkıcı şey, *sözlerini birbir kabul etmektir*.

Gelmekte olan ekolojik krizin canalıcı, şimdiye kadar ihmal edilmiş olan ideolojik etkisi, tam da "büyük Öteki'nin çöküşü"nü gündelik deneyimimizin bir parçası haline getirmek, iktidarın "büyük Öteki"sine duyulan bu bilinçdışı inancı tüketmek olacaktır: Çernobil felaketi, "milli egemenlik" gibi kavramları daha şimdiden gülünç denecek ölçüde modası geçmiş hale getirmiş, iktidarın nihai iktidarsızlığını teşhir etmiştir. Buna verdiğimiz "kendiliğinden" ideolojik tepki, şüphesiz, "büyük Öteki"nin düzmece, modern-öncesi biçimlerinden ("Yeni Çağ bilinci": Doğa'nın dengeli döngüsü, vs.) medet ummaktır. Gelgelelim, fiziksel olarak hayatta kalmamız, belki de "Öteki'nin yokluğu"nu tam olarak benimseme, *negatifle oyalanma* edimini tamamına erdirmeye yeteneğimize bağlıdır.

42. Bkz. Muriel Gardiner, *The Wolf-Man and Sigmund Freud*, Harmondsworth: Penguin 1973, s. 350-51.

# **Çokkültürcülük, ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı**

SOSYALİST GERÇEKÇİLİK'in eski güzel günlerini hâlâ hatırlayanlar, "tipik" kavramının oynadığı anahtar rolden haberdardılar: Gerçekten ilerici olan bir edebiyatın "tipik durumlardaki tipik kahramanları" betimlemesi beklenirdi. Sovyet gerçekliğine dair kasvetli resimler sunan yazarlar yalancılıkla suçlanmakla kalmıyorlardı; onlara yöneltilen suçlama, daha ziyade, Komünizm doğrultusunda ilerlemeye yönelik temeldeki tarihsel eğilimi ifade etme anlamında "tipik" olan olgular üzerinde odaklanmak yerine, yoz geçmişin kalıntılarını betimleyerek toplumsal gerçekliğin çarpık bir yansımasını sunmalarıydı. Bu kavram kulağa ne kadar gülünç gelirse gelsin, bir nebze doğruluk içermektedir ki o da şudur: Her evrensel ideolojik kavram, her zaman, kendi evrenselliğine renk katan ve yarattığı etkiyi açıklayan tikel bir içeriğin hegemonyası altındadır.

## **Bekâr Anne Neden "Tıpkı"tır?**

Örneğin ABD'de sosyal güvenlik sistemine karşı çıkılırken, sistemin etkisiz olduğu fikri, sanki sosyal güvenlik son tahlilde siyah bekâr annelere yönelik bir programmış gibi, sözde-somut bir meşum Afro-Amerikan bekâr anne temsili yoluyla destekleniyordu – "bekâr siyah anne"nin tikel durumu, sosyal güvenlik sisteminin ve bu sistemde yanlış olan yanın "tipik" örneği olarak görülüyordu sessizce. Kürtaj karşıtı kampanyada ise bu kez "tipik" örnek bunun tam tersidir: Kariyerine, "doğa"nın ona verdiği annelik görevinden daha çok değer veren, önüne gelenle yatan çalışan kadın – oysa bu nitelendirme, kürtajların büyük çoğunluğunun çok çocuklu alt sınıf ailelerde yaptırıldığı gerçeğiyle bariz biçimde çelişmektedir. Bu özgül kaydırma, tikel

bir içeriğin evrensel anlayışın "tipik" örneği olarak öne çıkarılması, evrensel ideoloji nosyonundaki fantazi unsurudur, bu nosyonun fantazmatik arkaplanı/dayanağıdır. Kant'ın terimleriyle söylersek, "aşkın şematizm" rolünü oynayarak, boş evrensel kavramı, "fiili deneyim"imizle doğrudan bağlantılı bir nosyona çevirir. Bu fantazmatik özgüleştirme, bu haliyle, hiçbir surette önemsiz bir örnekleme değildir: İdeolojik kavgalar tam da bu düzeyde kazanılır ya da kaybedilir – bir çocukla daha başa çıkamayacak büyük bir alt sınıf ailedeki kürtajı "tipik" örnek olarak gördüğümüz anda, perspektif kökten değişir.<sup>1</sup>

Bu örnek, "evrensel" in, hangi anlamda bir yarılmadan, "tikel bir kimliğin olumsuzlanmasının bu kimliği tam da kimliğin ve tamlığın simgesi içinde dönüştürdüğü, kurucu bir yarılmadan kaynaklandığını"<sup>2</sup> netleştirir: Evrensel, ancak tikel bir içeriğin onun vekili olarak iş görmeye başlamasıyla somut varoluşa kavuşur. Birkaç yıl önce İngiliz boyalı basını, bütçe krizlerinden gençlerin işlediği suçlara kadar modern toplumdaki bütün kötülüklerin kaynağı olarak bekâr anneleri gösteriyordu. Bu ideolojik mekânda, "modern toplumsal Kötülük"ün evrenselliği, ancak "bekâr anne" figürünün bir yandan tikelliği içinde kendisi, diğer yandan da "modern toplumsal Kötülük"ün vekili olarak kendisi şeklinde ikiye yarılması sayesinde işlevsellik kazanıyordu. Evrensel ile onun vekili işlevini gören tikel içerik arasındaki bu bağın *olumsal* olması, tam da bunun, ideolojik hegemonya için verilen *siyasi* bir mücadelenin sonucu olduğu anlamına gelir. Gelgelelim, bu mücadelenin diyalektiği, standart Marksist versiyonunda olduğundan –tikel çıkarların evrensellik biçimine bürünmelerinden– daha karmaşıktır: "Evrensel insan hakları aslında beyaz, erkek mülk sahiplerinin haklarıdır..." Egemen ideolojinin işleyebilmesi için, sömürülen çoğunluğun, içinde kendi sahici özlemlerini görebileceği bir dizi özelliği de bünyesinde barındırması gerekir. Başka bir deyişle, her hegemonik evrensellik *en azından iki tikel içeriği*, yani hem sahici popüler içeriği hem de onun tahakküm

1. Evrensel ile Tikel arasındaki bu kısa devreye verilen bir diğer ad da, tabii ki "dikiş"tir: Hegemonyanın işleyişi, boş Evrensel'i tikel bir içeriğe "diker".

2. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londra: Verso 1996, s. 14-15; Türkçesi: *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. E. Başer, İstanbul: Birikim 2000.

ve sömürü ilişkileri tarafından çarpıtılmış biçimini bünyesinde barındırmak zorundadır. Faşist ideoloji, halkın gerçek cemaatlara ve acımasız rekabet ve sömürüye karşı toplumsal dayanışmaya duyduğu sahici özlemi elbette "manipüle eder"; toplumsal tahakküm ve sömürü ilişkilerinin sürmesini meşrulaştırmak için bu özlemin dışavurumunu elbette "çarpıtır". Gelgelelim, sahici özlemi bu şekilde çarpıtılabilmek için, önce onu bünyesinde barındırmalıdır... Etienne Balibar, Marx'ın klasik formülünü tersine çevirmekte kesinlikle haklıydı: Egemen fikirler tam da doğrudan doğruya egemenlere ait *olmayan* fikirlerdir.<sup>3</sup> Hıristiyanlık nasıl egemen ideoloji haline geldi? Ezilenlerin bir dizi çok önemli motifini ve özlemini kendi bünyesine dahil ederek –hakikat, acı çeken ve aşağılananların yanındadır, iktidar yozlaştırır, vs.– ve bunları mevcut tahakküm ilişkileriyle bağdaşacak şekilde yeniden eklemleyerek.

### Arzu ve Eklemleniş

Burada insanın içinden, Freud'un örtük rüya-düşüncesi ile rüyada ifade edilen bilinçdışı arzu arasında yaptığı ayırma başvurmak geliyor. Bu ikisi aynı şey değildir: Bilinçdışı arzu kendini ancak rüya-çalışması (*perlaboration*) yoluyla, örtük rüya-düşüncesinin bir rüyanın belirtik metni haline çevrilmesi sayesinde eklemler, kaydeder. Benzer şekilde, faşist ideolojinin "örtük rüya-düşüncesi"nde (sahici cemaat ve toplumsal dayanışma özleminde) de "faşist" (ya da "gerici", vs.) hiçbir yan yoktur; faşist ideolojiye faşizme özgü karakteri veren şey, bu "örtük rüya-düşüncesi"nin ideolojik "rüya-çalışması" tarafından işlenip, toplumsal sömürü ve tahakküm ilişkilerini meşrulaştırmayı sürdüren belirtik ideolojik metne dönüştürülmesinde yatar. Günümüzün sağcı popülizmde de aynı şey görülmüyor mu? Liberal eleştirmenler, popülizmin göndermede bulunduğu değerleri "fundamentalist" ya da "proto-faşist" olarak adlandırıp bir kenara atmakta çok aceleci davranmıyorlar mı?

Nitekim, ideoloji-olmayan –Fredric Jameson'ın en gaddar ideolojide bile mevcut olan ütopyacı uğrak adını verdiği şey– kesinlikle kaçınılmazdır: İdeoloji bir bakıma, *ideoloji-olmayan'ın görünüş*

3. Bkz. Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris 1997.

*biçiminden, biçimsel çarpıtılışından/yerinden edilişinden başka bir şey değildir.* Hayal edilebilecek en kötü örneği ele alırsak, Nazi anti-Semitizmi, sahici bir cemaat hayatına duyulan ütopyacı özlemde, kapitalist sömürünün akıldışılığının bütünüyle haklı gerekçelerle reddinde temellenmiş değil miydi? Burada söylemek istediğimiz şu ki, bu özlemi "totaliter bir fantazi" olarak reddetmek, yani onda faşizmin "kökleri"ni aramak teorik ve siyasi açıdan yanlıştır – liberal-bireyci eleştirinin standart yanlışıdır bu: Onu "ideolojik" kılan, eklemelenme biçimidir; bu özlemin, kapitalist sömürünün ne olduğuna (bu Yahudi etkisinin, mali sermayenin "üretken" sermaye üzerindeki önceliğinin sonucudur – sadece üretken sermaye işçilerle uyumlu bir "ortaklık" kurabilir) ve onu nasıl altedeceğimize (Yahudilerden kurtularak) dair çok özgül bir anlayışın meşrulaştırılma biçimi olarak işlev görmesidir.

Nitekim, ideolojik ve siyasi hegemonya mücadelesi her zaman, "kendiliğinden" bir şekilde "apolitik" olarak, siyasi sınırları aşan bir şey olarak yaşanan terimleri sahiplenme mücadelesidir. Doğu Avrupa'daki Komünist ülkelerdeki en güçlü muhalefet hareketlerinden birinin adının Dayanışma olması boşuna değildir: Dayanışma, toplumun imkânsız tamlığının gösterenidir; böyle bir şey hiç varolduysa tabii. Sanki, 1980'lerin Polonyası'nda, Laclau'nun eşdeğerlik mantığı adını verdiği şey uç noktaya götürülmüştür: "İktidardaki Komünistler", toplum-olmayanın, bozulma ve yozlaşmanın cisimleşmesi olarak hizmet görmüş, aralarında bizzat hayal kırıklığına uğramış "dürüst Komünistler" in de bulunduğu herkesi kendilerine karşı sihirli bir biçimde birleştirmişlerdir. Muhafazakâr milliyetçiler Komünistleri Sovyet efendileri adına Polonya'nın çıkarlarına ihanet etmekle suçluyorlardı; akılları fikirleri iş/ticaret yapmakta olan bireyler onları dizginsiz kapitalist faaliyetin önünde birer engel olarak görüyorlardı; Katolik Kilisesi'ne göre, Komünistler ahlaksız ateistlerdi; çiftçilere göre, kırsal hayatı çığırından çıkaran vahşi modernleşme gücünü temsil ediyorlardı; sanatçılar ve entelektüellere göre, Komünizm baskıcı ve budalaca sansürün öbür adıydı; işçiler Parti bürokrasisi tarafından sömürülmenin de ötesinde, bunun kendileri adına yapıldığı iddiasıyla daha da aşağılandıklarını düşünüyorlardı; son olarak, hayal kırıklığına uğramış eski solcular rejimi "gerçek Sosyalizme" ihanet olarak görüyorlardı. Bütün bu farklı ve potansiyel ola-

rak uzlaşmaz konumlar arasındaki imkânsız *siyasi* ittifak, ancak, deyim yerindeyse siyasi olanı siyaset öncesi olandan ayıran sınırdan duran bir gösterenin bayrağı altında mümkün olabilirdi ve "Dayanışma" buna kusursuz bir adaydı: Bu terim, insanları bütün siyasi farklarına rağmen birbirine bağlaması gereken "basit" ve "temel" insan birliğine karşılık geldiği için siyasi olarak iş görebilmişti.<sup>4</sup>

### Muhafazakâr Temel İçgüdüler

Bütün bunlar bize İngiltere'deki son seçimleri İşçi Partisi'nin kazanması hakkında ne söylüyor? Sadece, emsalsiz bir hegemonik işlemele, "temizlik" gibi "apolitik" kavramları yeniden sahiplendiklerini değil; ayrıca başarılı bir biçimde Tory\* ideolojisinin bünyevi müstehcenliği üzerinde odaklandıklarını da anlatıyor. Tory'lerin görünür ideolojik açıklamaları, daima, gölge ikizleri tarafından, müstehcen, kamuoyu önünde açıkça kabul edilmeyen satır arası bir mesaj tarafından desteklenir. Örneğin o ünlü "temellere dönüş" kampanyalarının müstehcen ilavesi, "Muhafazakâr bilinçdışının kirli surlarını ifşa etmekten hiçbir zaman utanmayan"<sup>5</sup> Norman Tebbit tarafından net bir biçimde gösterilmiştir: "Geleneksel olarak İşçi Partisi'ne oy veren birçok kişi, bizim değerlerimizi paylaştıklarının farkına vardılar – yani insanın sadece toplumsal değil, yeryüzüne ait bir hayvan da olduğunu anladılar; bu temel kabilecilik ve toprak içgüdülerini kar-

\* İngiltere'deki Muhafazakârlara verilen ad. (ç.n.)

4. İmdi, bu sihirli evrensel dayanışma uğrağı bittiğinde, bazı Sosyalizm-sonrası ülkelerde toplumun "namevcut tamlığı"nın göstereni olarak zuhur eden gösteren *dürüstlük*'tür. Bu gösteren, Sosyalizmin çöküşünü takip etmesi gereken yeni bir Toplum tamlığı umutlarının acımasızca ihanete uğradığı ekonomik ve toplumsal çalkantıya yakalanan "sıradan insanlar"ın kendiliğinden ideolojisinin odağını oluşturur; öyle ki, onların gözünde, "eski güçler" (sabık Komünistler) ve iktidar saflarına katılmış sabık muhalifler, demokrasi ve özgürlük bayrağı altında onları sömürmek için el ele vermişlerdi: Hegemonya savaşı, şu anda tabii ki bu göstere-ne yeni bir doğrultu verecek tikel içerik üzerinde odaklanmış durumdadır: "Dürüstlük" ne demektir? Burada da, çatışmanın son kertede "dürüstlük" teriminin farklı anlamları üzerinde döndüğünü iddia etmek yanlış olurdu: Bu "anlamsal netleştirme"de yitirilen şey, her konumun *kendi "dürüstlük"lerinin tek "gerçek" dürüstlük olduğunu* iddia etmesidir: Mücadele, yalnızca farklı tikel içerikler arasındaki bir mücadele değildir, evrenselin kendi içinden kopan bir mücadeledir.

5. Jacqueline Rose, *States of Fantasy*, Oxford 1996, s. 149.

şılamak gündemimizin bir parçası olmalıdır."<sup>6</sup> Demek ki "temellere dönüş" aslında şöyle bir şey: Medeni burjuva toplumu görüntüsünün altında pusuya yatmış olan "temel" bencil, kabileci, barbar "içgüdüler" in yeniden ortaya çıkarılması. Paul Verhoeven'in *Temel İçgüdü* (1992) filmindeki ünlü (ve bu ünü hak eden) sahneyi hepimiz hatırlarız; polis soruşturması sırasında Sharon Stone bir anlığına bacaklarını açıp apışıp kalan polisler orasını gösterir (gösterir mi?). Tebitt'in lafları da şüphesiz bu hareketin ideolojik eşdeğeridir, Thatcher'cı ideolojik yapının müstehcen mahremiyetini bir anlığına gözler önüne serer. (Bayan Thatcher'ın kendisi bu ideolojik Sharon Stone hareketini sık sık dolaysızca icra edemeyecek kadar "vakur"du, o yüzden zavallı Tebitt onun vekili işlevini görmek zorunda kalıyordu.) Böyle bir arka planda, İşçi Partisi'nin "temizlik" vurgusu basit bir ahlakçılık vakası değildi – daha ziyade, kendilerinin aynı müstehcen oyunu *oynamadıkları*, laflarının, "satır aralarında" aynı müstehcen mesajı içermediği mesajını vermeye yarıyordu.

Günümüzün genel ideolojik kümelenişi içinde, bu jest görüldüğünden daha önemlidir. Clinton yönetimi ABD ordusundaki eşcinsellerin çıkmazını, "Sorma, söyleme!" gibi bir ortayol bularak çözdüğünde –yani yalan söyleyip inkâr etmek zorunda kalmasınlar diye askerlere doğrudan doğruya eşcinsel olup olmadıkları sorulmuyacaktı ve resmi olarak Ordu'da bulunmalarına izin verilmese de, cinsel eğilimlerini kendilerine sakladıkları ve aktif bir biçimde başkalarını da ilişki içine sokmaya çalışmadıkları sürece onlara hoşgörü gösterilecekti– bu oportünist önlem haklı olarak, homofobik (eşcinsel düşmanı) tutumları onaylamakla eleştirildi. Eşcinsellik doğrudan yasaklanmamasına rağmen, bu yasağın neredeyse eşcinselleri kendilerini gizlemeye zorlayan bir tehdit olarak varolması, onların fiili toplumsal statüsünü etkiler. Başka bir deyişle, bu çözüm, ikiyüzlülüğü açık açık toplumsal bir ilke düzeyine yükseltmek demek oluyordu, tıpkı geleneksel Katolik toplumlarda fahişelere karşı takınılan tavır gibi – eğer Ordu'da eşcinseller yokmuş gibi yaparsak, sanki (Büyük Öteki'nin gözünde) fiilen varolmayacaklardır. Eşcinsellere hoşgörü gösterilecekti, ama kimlikleri ile ilgili temel sansürü kabul etmeleri koşuluyla.



Tam da sansür ve başka dışlama edimleriyle, sınırlamaya ve üzerlerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı aşırılığı yaratan –Foucault'nun tanımladığı– İktidar geri planının üzerine kurulan bu eleştirideki sansür anlayışı, kendi düzeyinde tamamen haklı olmasına rağmen, çok önemli bir noktada yetersiz kalıyor gibi: Sansürün, iktidar söyleminin üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı marjinal ya da yıkıcı gücün statüsünü etkilemekle kalmayıp, daha da radikal bir düzeyde, iktidar söyleminin kendisini içeriden böldüğünü gözden geçiriyor. Burada naif, ama yine de çok önemli bir soru sormak gerek: Ordu eşcinselleri saflarına alenen kabul etmeye niye bu kadar güçlü bir biçimde direniyor? Bunun tek olası tutarlı cevabı vardır: Eşcinsellik, Ordu topluluğunun "fallik ve ataerkil" libidinal ekonomisini tehdit ettiği için değil, tam tersine, *Ordu topluluğunun kendisi askerler arasındaki erkek-bağının kilit bileşeni olarak engellenen/kabul edilmeyen bir eşcinselliğe dayalı olduğu için*.

Eski ünlü Yugoslav Halk Ordusu'nun son derece homofobik olduğunu kendi deneyimlerimden hatırlıyorum –birinin eşcinsel eğilimleri olduğu keşfedildiğinde, Ordu'dan resmen atılmadan önce, bir parya haline getirilirdi– ama aynı zamanda, ordunun günlük hayatı eşcinsellik imalarıyla aşırı dolu bir atmosferdi de. Örneğin askerler yemek için sıraya girdiklerinde, çok sık yapılan kaba şaka, önündekinin kışma parmak atıp hemen ortadan kaybolmaktı, böylece şaşırarak kurban geriye döndüğünde, hepsinin yüzlerinde aynı müstehcen sırıtış olan askerlerden hangisinin bunu yaptığını anlayamıyordu. Benim bölüğümde bir asker arkadaşınızı selamlarken, sadece "Merhaba!" demek yerine, "Sikimi ye!" (Sırpça-Hırvatça'da, "*Pusi kurac!*") diyordunuz; bu formül öyle standartlaşmıştı ki bütün müstehcen anlamını yitirmişti ve kesinlikle nötr bir biçimde, tam bir kibarlık edimi olarak söyleniyordu.

### Sansür, İktidar ve Direniş

Aşırı ve şiddetli homofobinin engellenmiş, yani alenen kabul edilmeyen, "yeraltı" eşcinsel libidinal ekonomi ile böyle kırılğan biçimde yan yana varoluşu, askeri topluluğun söyleminin ancak kendi libidinal temelini sansürleyerek işleyebileceğine tanıklık eder. Biraz farklı bir düzeyde, aynı şey Amerikan Donanması'nda yeni gelenle-

re yapılan eziyetler için de geçerlidir – üst tertipler, Donanma'ya yeni katılanlara törenlerle dayak atar ve doğrudan doğruya tenlerine madalya takmak, vs. gibi yöntemlerle onları aşağılarlar. Bu uygulamaların kamuya teşhiri (birisi bunları gizlice videoya çekmişti) büyük bir infial yarattı; kamuyu rahatsız eden şey bu eziyet pratiğinin kendisi değil, (böyle şeyler olduğundan herkes haberdardı) bunun herkese teşhir edilmesiydi. Askeri hayatın sınırları dışında, cinsiyetçi ve ırkçı önyargıları olan muhafazakâr popülizmde de buna çok benzeyen bir kendi kendini sansürleme mekanizmasıyla karşılaşmaz mıyız? Jesse Helms'in seçim kampanyalarında, ırkçı ve cinsiyetçi mesaj alenen kabul edilmez –kamusal olarak, bazen şiddetle tekzip edildiği bile olur–, ama bunun yerine bir dizi lastikli laf ve şifreli anıştırma içinde dile getirilir. Mevcut ideolojik koşullarda, Helms'in söyleminin etkili kalabilmesi için bu tür bir özsansür zorunludur. İrkçı eğilimlerini doğrudan doğruya, alenen dile getirecek olsaydı, bu onu hegemonik siyasi söylem içinde kabul edilmez hale getirirdi; sansürlü, şifreli ırkçı mesajlar vermeyi fiilen bıraksaydı, hedef aldığı seçmen kitlesinin desteğini tehlikeye atardı. Nitekim muhafazakâr popülist siyasi söylem, etkililiği özsansür mekanizmasına bağlı olan bir iktidar söyleminin mükemmel bir örneğini verir: Ancak sansürlü kaldığı sürece etkili olan bir mekanizmaya dayalıdır. Kültürel eleştirilerde son derece yaygın olan, radikal yıkıcı söylem ya da pratiklerin İktidar tarafından "sansürlendiği" imajınm hilafına, günümüzde sansür mekanizmasının daha önce hiç olmadığı ölçüde, öncelikle iktidar söyleminin kendisinin etkililiğini artırmak amacıyla devreye girdiğini söylemek bile geliyor insanın içinden.

Burada kaçınılması gereken ayartı, "bizim için, gizlice ve fiilen onayladığı şeyi alenen reddeden ikiyüzlü bir tutuma sahip bir düşmanla uğraşmaktansa, (ırkçı, homofobik...) önyargılarını açık açık kabul eden bir düşmanla uğraşmak daha iyidir," diyen eski solcu anlayıştır. Bu anlayış *görüntüyü kurtarmanın* ideolojik ve siyasi önemini fena halde azımsamaktadır: Görüntü hiçbir zaman "sadece bir görüntü" değildir; ilgili insanların *fiili* toplumsal-simgesel konumunu derinden etkiler. Eğer ırkçı tavırlar ana ideolojik ve siyasi söylem içinde kabul edilir hale getirilmiş olsaydı, bütün ideolojik hegemonyanın dengesi kökten değişirdi. Alain Badiou kendi çalışmalarını alaycı bir biçimde "iyi terör" diye nitelerken muhtemelen bunu kas-

tediyordu: Günümüzde, yeni ırkçılık ve cinsiyetçiliğin ortaya çıkışı karşısında izlenecek strateji, *bu tür sözceleri telaffuz edilemez hale getirmektir*, böylece bunları kullanan kimseler otomatik olarak kendi kendilerini diskalifiye etmiş olacaklardır – tıpkı, bizim evrenimizde, faşizmden olumlu bir biçimde bahsedenler gibi. Faşizmin, mesele sahibi cemaat özlemleri de içerebileceğinden haberdar olursa bile, "Auschwitz'de aslında kaç kişinin öldüğü", "köleliğin iyi yanları", "işçilerin kolektif haklarını kısmanın zorunluluğu", vs. gibi konular kesinlikle *tartışılmamalıdır*; burada utanıp sıkılmaksızın "dogmatik" ve "terörist" bir tavır takınarak, bunların "açık, rasyonel, demokratik tartışma" konuları *olmadığı* söylenmelidir.

İktidar mekanizmasının bu bünyevidir yarılmı ve özsansürünün karşısına, Foucaultcu bir motif, İktidar ile direnişin iç içe geçmişliği motifi konmalıdır. Sadece direnişin İktidar'a içkin olduğu, iktidar ile karşı-iktidarın birbirlerini doğurdukları değil söylemek istediğimiz; artık üzerinde tahakküm kuramadığı direniş fazlasını İktidar'ın kendisinin yarattığı değil sadece; cinsellik örneğinde, tıpkı tam da travmatik *jouissance*'la arasına bir mesafe koymaya yönelik zorlantılı ritüellerden libidinal tatmin elde eden takıntılı nevrotikte olduğu gibi, bir libidinal yatırımın disiplinci "bastırılışı"nm bu bastırma jestinin kendisini erotikleştirdiği de değil yalnızca. Bu son husus daha da radikalleştirilmelidir: İktidar yapısının kendisi içeriden yarılmıştır; yani kendisini yeniden üretebilmek ve Öteki'sini kontrol altında tutabilmek için, kendisini temellendiren bünyevidir bir fazlaya dayanmak zorundadır. Hegel'in spekülâtif özdeşlik terimleriyle söylersek, İktidar her zaman çoktan kendi kendisinin ihlalidir; işleyebilmek için bir tür müstehcen ilaveye dayanmak zorundadır – özsansür jesti, iktidarın uygulanmasıyla aynı hamurdandır. Nitekim, libidinal bir içeriğin "bastırılması" geri dönüşlü olarak "bastırma" jestinin kendisini erotikleştirir demek yetmez – iktidarın bu "erotikleştirilişi", nesne üzerinde uygulanmasının tali bir sonucu değil, iktidarın normal biçimde işlemesi için görünmez kalması gereken tekzip edilmiş temeli, iktidarın "kurucu suçu", kurucu jestidir. Örneğin Kubrick'in Vietnam filmi *Full Metal Jacket*'ın (1987) ilk yarısında betimlenen askeri talimlerde, askeri öznelere yaratan disiplin prosedürünün tali bir erotikleştirilişi ile değil, bu prosedüre eklenerek onu işler kılan kurucu müstehcen ilave ile karşı karşıyayızdır.

### Sermayenin Mantığı

İngiltere'de İşçi Partisi'nin son zaferine dönecek olursak, bu zaferin, çoğunlukla Muhafazakâr alana kaydedilmiş olan bir dizi motifi –aile değerleri, kanun ve nizam, bireysel sorumluluk– hegemonyacı bir biçimde sahiplenmekten ibaret olmadığı görülebilir; İşçi Partisi'nin ideolojik hücumu, bu motifleri Muhafazakâr alanda onları ayakta tutmuş olan –ve "suçların üstüne sert bir tavırla gitme" ve "bireysel sorumluluk" gibi laflarla acımasız bencilliğe, kurbanları horgörmeye ve diğer "temel içgüdülere" kumazca göndermede bulunulan– müstehcen fantazmatik altmetinden de koparmıştı. Gelgelelim, sorun şu ki, Yeni İşçi Partisi stratejisinin de kendi "satır aralarında verilen mesajı" vardı: Sermaye'nin mantığını tamamen kabul ediyoruz, ona bulaşmayacağız.

Günümüzde, mali kriz kalıcı bir durum; mali krizden bahsedince, toplumsal harcamaları, sağlığa, kültür ve bilimsel araştırmaya verilen destekleri kesme, kısacası, refah devletini söküp parçalama talepleri de meşrulaşmış oluyor. Peki ama, bu kalıcı kriz sosyo-ekonomik hayatımızın gerçekten de nesnel bir özelliği mi? Daha ziyade, "sınıf mücadelesi"ndeki dengenin, yeni teknolojilerin artan rolü, Sermaye'nin dolaysızca uluslararasılaşması ve buna bağlı olarak belli asgari gerekleri yerine getirebilen ve sömürüye belli sınırlar getiren Ulus-Devlet'in rolünün azalması sonucunda, Sermaye lehinde bozulmasının etkilerinden biri değil mi? Başka bir deyişle, kriz, ancak ve ancak –gittikçe daha fazla sayıda solcu ve liberal partinin yaptığı gibi– Sermaye'nin bünyevi mantığı peşin peşin sorgulanamayacak bir öncül olarak kabul edildiği takdirde, "nesnel bir olgu"dur. Nitekim, tekinsiz bir manzarayla, satır aralarında Sermaye'ye "biz sizin için gereken işi muhafazakârlardan daha da etkili ve acısız bir biçimde yapacağız" mesajını vererek iktidara gelen sosyal demokrat partilerle karşı karşıyayız. Sorun, tabii ki, günümüzün küresel sosyo-politik koşullarında, Sermaye'nin mantığını fiilen sorgulamanın hemen hemen imkânsız olmasıdır: Sosyal demokratların, zenginliği Sermaye'nin kabul edebileceği sınırın biraz ötesinde bölüştürmeye yönelik mütevazı bir çabası bile, "fiilen" ekonomik krize, enflasyona, gelirlerin düşmesine, vs. yol açar. Yine de, "neden"

(artan toplumsal harcamalar) ile "sonuç" (ekonomik kriz) arasındaki bağlantının doğrudan nesnel bir nedensel bağlantı olmadığı her zaman akılda tutulmalıdır: Bu bağlantı, bir toplumsal antagonizma ve mücadele durumu içinde her zaman çoktan mevcuttur. Sermaye'nin koyduğu sınırlara uyulmadığında, "gerçekten" bir kriz "çıkması", hiçbir surette, bu sınırların zorunluluğunun, ekonomik hayatın nesnel bir zorunluluğu olduğunu kanıtlamaz. Bu daha çok, Sermaye'nin ekonomik ve siyasi mücadele içinde elinde tuttuğu ayrıcalıklı konumun kanıtı olarak görülmelidir; tıpkı şu durumda olduğu gibi: Güçlü taraf, eğer X'i yaparsan, Y ile cezalandırılacaksın tehdidini savurur ve sonra, sen X'i yapınca, Y de fiilen gelir.

Doğu Avrupa'nın eski Komünist ülkelerinde, bu dersi ilk alanların "reformcu" Komünistler olması tarihin bir ironisidir. Bunların çoğu niçin özgür seçimlerle iktidara dönmüşlerdir? Bu dönüş tam da, bu devletlerin fiilen kapitalizme girmiş olduklarının nihai kanıtıdır. Yani bugün eski Komünistler neye karşılık geliyorlar? Yeni palazlanan –çoğu da bir zamanlar yönettikleri şirketleri "özelleştiren" eski *nomenklatura* üyeleri olan– kapitalistlerle kurdukları ayrıcalıklı ilişkiler sayesinde, her şeyden önce büyük sermaye partisidirler; üstelik siyasi açıdan aktif sivil toplumla yaşadıkları kısa, ama biraz travmatik deneyimin izlerini silmek için, istisnasız hepsi ideoloji alanından ayrılmayı, sivil topluma aktif katılımdan pasif, apolitik tüketiciliğe çekilmeyi –çağdaş kapitalizme damgasını vuran bu iki özelliği– ateşli bir biçimde savunuyorlar. Nitekim muhalifler, sosyalizmden kapitalizme geçilen, ama eskisiyle aynı sınıfın yeni bir kılığa bürünerek yönetime geçtiği yolda kendilerinin "kaybolan dolayımlayıcılar" rolünü oynamış olduklarını keşfedip şaşırıyorlar. Bu nedenle, eski Komünistlerin iktidara dönüşünün, insanların kapitalizmden hayal kırıklığına uğradıklarını ve eski sosyalist güvenliği özlediklerini gösterdiğini iddia etmek yanlıştır. Bir tür Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlaması" yoluyla, sosyalizm fiilen, ancak eski Komünistlerin iktidara dönmeleriyle birlikte olumsuzlanmıştır daha ziyade; yani siyasi analistlerin "kapitalizmden duyulan hayal kırıklığı" diye (yanlış) algıladıkları şey, aslında, "normal" kapitalizmde yeri olmayan bir etik-siyasi heyecandan duydukları hayal kırıklığıdır.<sup>7</sup>

7. Geriye dönüp bakıldığında, mahut "muhalefet" olgusunun sosyalist ideolo-

Biraz farklı bir düzeyde, sibermekânın toplumsal etkisinin temelinde de aynı mantık yatar: Bu etki doğrudan doğruya teknoloji-den kaynaklanmaz, toplumsal ilişkiler ağına, yani dijitalleşmenin özdeneyimlerimizi etkileme biçiminin esasen geç kapitalist küreselleşmiş piyasa ekonomisi çerçevesi tarafından dolayım lanıyor olmasına dayanır. Bill Gates'in sibermekânı, kendi deyişiyle "sürtünmesiz kapitalizm" imkânını açan bir şey olarak görüp övdüğünü biliyoruz – bu ifade sibermekân kapitalizmi ideolojisinin, maddi ataletin son izinin de silindiği bütünüyle saydam, etervari bir mübadele aracı fikrinin temelinde yatan toplumsal fantaziyi kusursuz bir biçimde aktarmaktadır. Burada canalcı nokta, "sürtünmesiz kapitalizm" fantazisinde bir kenara attığımız "sürtünme"nin, sadece her türlü mübadele sürecini ayakta tutan maddi engellerin gerçekliğine değil, öncelikle toplumsal mübadele mekânına patolojik bir damga vuran travmatik toplumsal antagonizmaların, iktidar ilişkilerinin, vs. Gerçek'ine de karşılık geliyor olmasıdır. Marx, *Grundrisse* elyazmalarında, bir on dokuzuncu yüzyıl sınai üretim yerinin maddi yerleşim tarzının, kapitalist tahakküm ilişkisini dolaysız bir biçimde maddileştirdiğine dikkat çekmiştir – işçi kapitalistin mülkiyetindeki makinelerle tâbi bir ekten ibarettir; aynı şey, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, sibermekân için de geçerlidir. Geç kapitalizmin toplumsal koşullarında, sibermekânın maddiliğinin kendisi, otomatik olarak, katılımcıların toplumsal konumunun tikelliğinin ortadan kalktığı, yanılısamaya dayalı, soyut "sürtünmesiz" mübadele mekânını yaratır.

Sibermekânın egemen "kendiliğinden ideolojisi", sibermekânın –ya da İnternet'in– kendi kendine evrimleşen "doğal" bir organizma olduğu anlayışına dayalı sözde "siber-devrimcilik"tir.<sup>8</sup> Burada "kültür" ile "doğa" arasındaki ayrımın bulandırılması çok önemlidir:

ji çerçevesinin ne kadar derinlerine gömülü olduğu, "muhalefet" in, tam da (toplumsal dayanışma, ahlaki sorumluluk, vs. vazedenden) ütopyacı "ahlakçılık" ıyla, sosyalizmin tekzip edilen etik çekirdeğini sunduğu fark ediliyor: Belki bir gün tarihçiler –tıpkı Hegel'in, Peloponez savaşının gerçek tinsel sonucunun, tinsel Ereğinin, Thukidides'in onun hakkındaki kitabı olduğunu iddia etmesi gibi– "muhalefet" in Reel Sosyalizm'in gerçek tinsel sonucu olduğunu belirteceklerdir.

8. Bkz. Tiziana Terranova, "Digital Darwin", *New Formations*, no. 29, Yaz 1996.

"Kültürün doğallaştırılması"nın (yaşayan organizma olarak piyasa, toplum) öbür yüzü, "doğanın kültürleştirilmesi"dir (hayatın kendisi, kendi kendini yeniden üreten bir veriler kümesi olarak kavranır—"genes are memes": genler hafıza birimleridir).<sup>9</sup> Nitekim bu yeni Hayat anlayışı, doğal ve kültürel ya da "yapay" süreçler arasındaki ayrım karşısında tarafsız kalır. Yeryüzü (Gaia) de küresel piyasa da, temel yapıları şifreleme ve şifre çözme, enformasyon aktarma sürecinin terimleriyle tanımlanan kendi kendini düzenleyen, dev, canlı sistemler olarak görülürler. Canlı bir organizma olarak İnternet fikrine, çoğunlukla özgürlükçü görünen bağlamlarda –örneğin devletin İnternet'i sansür etmesine karşı çıkıldığında– başvurulur. Gelgelelim, tam da devletin bu şekilde şeytanlaştırılışı bütünüyle muğlak kalır, çünkü buna daha çok sağcı popülist söylem ve/veya piyasa liberalizmi sahip çıkar: Asıl hedefleri, asgari bir toplumsal dengeyi ve güvenliği muhafaza etmeye çalışan devlet müdahaleleridir. Michael Rothschild'in kitabının başlığı, *Biyokonomi: Kapitalizmin Kaçınılmazlığı* son derece anlamlıdır.<sup>10</sup> Yani sibermekân ideologları artık birbiriyle mekanik bir biçimde etkileşen "Kartezyen" bireyler olmayacağımız, her "kişi"nin bireysel bedeniyle arasındaki tözel bağı koparıp kendini, onun aracılığıyla yaşayan ve hareket eden yeni bütüncü Zihin'in bir parçası olarak göreceği bir sonraki evrim aşaması hakkında hayaller kurarlarken, İnternet'in ya da piyasanın böyle dolaysızca "doğallaştırılışı" esnasında, İnternet (ya da piyasa ya da kapitalizm) gibi "organizmalar"ın serpilebilmek için ihtiyaç duydukları iktidar ilişkileri –siyasi kararlar, kurumsal koşullar– kümesi karanlıkta bırakılır.

### İdeolojik Yeraltı

Yani yapılması gereken şey, eski Marksist "şeyleşme" eleştirisini yeniden gündeme getirmektir. Bugün, sözde "modası geçmiş" ideolojik hırs biçimlerine karşı depolitize "nesnel" ekonomik mantığı vurgulamak, ideolojinin egemen biçimidir, çünkü ideoloji kendini her zaman "ideolojik" diye görülüp bir kenara atılan Öteki'ye karşı me-

9. Bkz. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1989.

10. Michael L. Rothschild, *Bionomics: The Inevitability of Capitalism*, NY: Armonk 1992.

safe takınarak tanımlar.<sup>11</sup> Jacques Rancière, "siyasetin sonu"ndan dem vuran günümüz postmodern ideologlarını bekleyen "kötü sürprizi" etkileyici bir biçimde ifade eder: Sanki bugün Freud'un *Uygurluğun Huzursuzluğu*'nda dile getirdiği tezin, Eros'un her gündeme gelişinden sonra, Thanatos'un kendini büyük bir şiddetle yeniden gündeme getirdiği tezinin nihai doğrulanışına tanıklık etmekteyizdir. Tam, resmi ideolojiye göre, en nihayet "olgunlaşmamış" siyasi ihtirasları ("siyaset" rejimini – sınıf mücadelesi ve diğer "modası geçmiş" bölücü antagonizmaları) geride bırakıp rasyonel idare ve müzakere ürünü mutabakatın öne çıktığı "olgun", ideoloji-sonrası, pragmatik evreni, toplumsal meselelerin soğukkanlı idaresinin estete bir hazcılıkla ("hayat tarzları"nın çoğulculuğuyla) el ele gittiği, ütopyacı itkilerden arınmış evreni kucaklayacağımız anda, işte tam bu anda, menedilmiş olan siyaset, en arkaik biçimiyle (rasyonel hoşgörülü tavrı bütünüyle iktidarsız kılan, Öteki karşısındaki saf, düpedüz ırkçı nefret biçimiyle) muzaffer bir edayla geri dönmektedir.<sup>12</sup> İşte tam bu anlamda, çağdaş "postmodern" ırkçılık, çokkültürcü geç kapitalizmin *semptomudur*, liberal-demokrat ideoloji projesinin bünyevi çelişkisini açığa çıkarır. Liberal "hoşgörü", tözünden yoksun bırakılmış folklorik Öteki'ye göz yumar – örneğin günümüz megalopolislerinde birçok "etnik mutfak" görülür; gelgelelim, her türlü "gerçek" Öteki, "fundamentalizmi" yüzünden anında reddedilir, çünkü Ötekiliğin çekirdeği, *jouissance*'ının düzenlenmesinde yatar: "Gerçek Öteki", hiçbir zaman ruhani bilgeliklerin ve hoş âdetlerin Öteki'si değildir, tanımı gereği "ataerkil"dir, "vahşi"dir. Burada Marcuse'nin eski "baskıcı hoşgörü" kavramını yeniden güncelleştirmek geliyor insanın içinden; aseptik, selim formu içindeki Öteki'ye duyulan bir hoşgörüdür bu, Öteki'nin *jouissance*'ının Gerçek boyutunu daha baştan devredışı bırakmaktadır.<sup>13</sup>

Emir Kusturica'nın *Yeraltı* (1995) filminde yansıdığı şekliyle Bosna Savaşı'nın dehşetine de, yine *jouissance*'dan yararlanarak yeni

11. Bkz. bu seçkideki "İdeoloji Hayaleti" makalesi.

12. Bkz. Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, Londra: Verso 1995, s. 22.

13. İdeolojik özdeşleşme sürecinde *jouissance*'ın oynadığı rol hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londra: Verso 1997, 2. bölüm.



bir ışık düşürebiliriz. Bu filmin siyasi anlamı öncelikle bariz taraflılığında, Yugoslavya-sonrası çatışmada saf tutma tarzında –bir yanda kahraman Sırlar, öte yanda hain, Nazi yanlısı Slovenler ve Hırvatlar– değil, tam da takındığı "depolitize" estetikçi tavrında yatar. Yani, Kusturica, *Cahiers du cinéma* muhabirleriyle yaptığı söyleşide, *Yeraltı*'nın siyasi bir film değil, bir tür transvari öznel eşik deneyimi, "ertelenmiş intihar" olduğunda ısrar ederken, farkında olmadan gerçek siyasi kartlarını masaya sermiş ve *Yeraltı*'nın Yugoslavya-sonrası etnik temizliklerin ve savaş zulümlerinin "apolitik" fantazmatik arka planını sahneye koyduğuna işaret etmiştir. Nasıl? Balkanlar hakkındaki en yaygın klişe, Balkan halklarının tarihsel mitlerin fantazmatik girdabına yakalanmış olduklarıdır – Kusturica'nın kendisi de bu görüşü onaylar: "Bu bölgede, savaş doğal bir olgudur. Doğal afete, ara sıra patlayan bir depreme benzer. Filmimde, dünyanın bu kaotik parçasındaki durumu netleştirmeye çalıştım. Bu korkunç çatışmanın köklerini kimse yerli yerine oturtamıyormuş gibi görünüyor."<sup>14</sup> Burada Edward Said'in "Şarkiyatçılık" kavramıyla benzer biçimde işleyen "Balkancılık"ın çok iyi bir örneğiyle karşı karşıyayız şüphesiz: Batı'nın kendi fantazmatik içeriğini yansıttığı zamandışı mekân olarak Balkanlar. Milche Manchevski'nin (1995'te en iyi yabancı film Oscar'ını neredeyse kazanacak olan) *Yağmurdan Önce*'si ile birlikte, *Yeraltı* Batılı liberal çokkültürcülüğün nihai ideolojik ürünüdür: Bu iki film Batılı liberal bakışa, tam da bu bakışın Balkan savaşında görmek istediği şeyi sunar – yoz ve ruhsuz Batı hayatının tersine, zamandışı, akıl sır ermez, mitik bir ihtiraslar döngüsü.<sup>15</sup>

Evrensel çokkültürcü bakışın zayıf noktası "kurunun yanında yaşı da yakmamayı" becerememesi değildir: Milliyetçi "kuru"yu –"aşırı" fanatizmi– yakarken, "sağlıklı" milli kimlik denen "yaş"ı kaybetmemeye dikkat etmek gerektiğini, gerekli milli kimlik asgarisini garantiye alan "sağlıklı" milliyetçilik derecesi ile "aşırı" milliyetçilik arasında bir ayrım çizgisi çekmek gerektiğini ileri sürmek fena halde yanılmak demektir. Bu türden sağduyuya dayalı bir ay-

14. "Propos de Emir Kusturica", *Cahiers de cinéma*, no. 492, Haziran 1995, s. 69.

15. Batı'nın Balkanları bir fantazi ekranı olarak algılaması konusunda bkz. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, Londra 1995.

rım, tam da "saf olmayan" aşırılığından kurtulmayı amaçlayan milliyetçi muhakemeyi yeniden üretir. Bu yüzden psikanalitik tedaviyle bir benzeşim kurmak istiyor insan: Bu tedavinin amacı, "yaş"ı (sağlıklı Ben çekirdeğini) emniyette tutmak için "kuru"dan (semptomlardan, patolojik tiklerden) kurtulmak değil, hastayı kendi "kuru"suyla, *jouissance*'ına yapı veren semptomlar ve fantazilerle yüzleştirmek için "yaş"ı yakmaktır (hastanın Ben'ini askıya almaktır). Milli kimlik konusunda da, milli Şey içinde *jouissance*'ı yapılandıran fantazmatik desteği görünür kılmak amacıyla "yaş"ı (milli kimliğin tinsel saflığını) atmaya çalışılmalıdır. *Yeraltı*'nın erdemi de, bu "yaş"ı, farkında olmadan görünür kılmasıdır.

### Zaman Makinesi

*Yeraltı*, -filmde Titocu Komünist rejimle temsil edilen- kamusal, resmi söylemin müstehcen "yeraltı"sını günışığına çıkarır. Filme adını veren "yeraltı"nın yalnızca "ertelenmiş intihar"ın, zamanın askıya alındığı kamusal mekânın dışındaki bir yerde cereyan eden sonsuz bir içme, şarkı söyleme ve çiftleşme orjisinin alanı olmadığı akılda tutulmalıdır: Ayrıca, dünyanın geri kalanından tecrit edilmiş olan ve II. Dünya Savaşı'nın hâlâ devam ettiğini zanneden köleleştirilmiş işçilerin, gece gündüz çalışarak, filmin kahramanı, onların "sahibi", büyük Manipülatör, "yeraltı" ile kamu dünyası arasında aracılık yapan tek kişi olan Marko'nun satacağı silahları ürettikleri "yeraltı" atölyesine de karşılık gelir. Kusturica burada, eski Avrupa peri masallarının, (çoğunlukla kötü bir büyücü tarafından kontrol edilen) çalışkan cüceler motifine göndermede bulunur; bu cüceler geceleri, insanlar uykudayken gizlendikleri yerden çıkıp işlerini yaparlar (evi toplar, yemekleri pişirirler); öyle ki insanlar sabahleyin uyandıklarında işlerinin sihirli bir şekilde yapılmış olduğunu görürler. Kusturica'nın "yeraltı"sı, Richard Wagner'in *Das Rheingold*'undan (zalim efendileri cüce Alberich'in yönetimi altında yeraltındaki mağaralarda çalışan Nibelunglar), Fritz Lang'ın, köleleştirilmiş sanayi işçilerinin egemen kapitalistlere zenginlik üretmek için toprak yüzeyinin altında yaşayıp çalıştıkları *Metropolis*'ine kadar çeşitli eserlerde karşılaştığımız bu motifin son tezahürüdür.

Manipülatif, kötü bir Efendi'nin tahakkümü altındaki "yeraltı"

köleleri motifi, iki Efendi figürü arasındaki karşıtlık fonunda ortaya çıkar: Bir yanda, "görülebilir" kamusal simgesel otorite, öte yanda, "görünmez" hayalet. Özne simgesel otoriteyle donatıldığında, taşıdığı simgesel unvanın bir ilavesi olarak hareket eder, yani onun aracılığıyla hareket eden, simgesel kurum, "büyük Öteki"dir: Herhangi bir yargıcı ele alalım; adam sefil ve beş para etmez biri olabilir, ama cübbesini ve diğer nişanlarını takındığı anda, onun sözleri Hukuk'un kendisinin sözleridir. Öte yandan "görünmez" Efendi –bunun mükemmel örneği, anti-Semitizmin, kamunun gözünden uzakta, toplumsal hayatın iplerini çeken "Yahudi" figürüdür–, kamusal otoritenin bir tür tekinsiz ikizidir: Gölge bir yerde, kamunun gözünden uzakta, etrafına hayalet gibi bir kadir-i mutluluk yayarak hareket etmek zorundadır.<sup>16</sup> Kusturica'nın *Yeraltı*'sındaki Marko, köleleştirilmiş işçilerden oluşan görünmez bir imparatorluğu kontrol eden kötü büyücü silsilesi içine yerleştirilmelidir: Kamusal simgesel Efendi olarak Tito'nun tekinsiz bir tür ikizidir. *Yeraltı*'nın sorunu, bu müstehcen "yeraltı"nı iyicil bir mesafeden sunma şeklindeki sinik tuzağa düşmesidir. *Yeraltı*, şüphesiz çok katmanlı ve kendi üzerinde düşünen bir filmidir, "düz anlamıyla alınmaması gereken" birçok klişeyle oynar (Sırpların, etrafına bombalar düşerken, sakın sakın yemek yemeye devam eden yiğit adam miti, vs.) – gelgelelim, "*post-modern*" sinik ideoloji tam da kendisi karşısında takındığı bu mesafe yoluyla işler. Umberto Eco, birçok yerde tekrar tekrar yayımlanan ünlü yazısı "Ebedi Faşizm"de (1995) faşist tavrın çekirdeğini tanımlayan bir dizi özellik sayıp döker: Dogmatik inatçılık, mizah yokluğu, rasyonel muhakemeye karşı duyarsızlık... İnsan ancak bu kadar yanılabilir. Günümüzün yeni-faşizmi gittikçe daha çok "post-modern", medeni, oyuncudur, kendisine karşı ironik bir mesafe takınır, ama bütün bunlara rağmen aynı ölçüde faşisttir.

Yani Kusturica *Cahiers du cinéma*'yla yaptığı söyleşide bir bakıma haklıdır: "Dünyanın bu kaotik parçasındaki durumu", onun "yeraltı"ndaki fantazmatik dayanağını açığa çıkararak, gerçekten de bir şekilde "netleştirir". Böylece farkında olmadan, Bosna'daki etnik

16. Bkz. Slavoj Žižek, "'I Hear You with My Eyes'; or, The Invisible Master", Renata Salecl ve Slavoj Žižek (der.), *Gaze and Voice as Love Objects* içinde, NC: Durham 1996.

katliamın libidinal ekonomisini aktarmış olur: Sözde-Bataille'cı aşırı harcama transı, sürekli çılgınca bir yeme-içme-şarkı söyleme-çiftleşme ritmi. *Etnik temizlikçilerin "rüya"sı bundan ibarettir, "bunu nasıl yapabildiler?" sorusunun cevabı burada yatar.* Savaşın standart tanımı, "siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi" ise, o zaman Bosnalı Sırpların lideri Radovan Karadziç'in şair olması öylesine bir rastlantıdan öte bir şeydir: Bosna'daki etnik temizlik "(bir tür) *şiiirin* başka araçlarla sürdürülmesi"ydi.

### "Somut" Evrenselliğe Karşı "Soyut" Evrensellik

O halde, bu çokkültürcü ideolojik şiir, günümüz küresel kapitalizmine nasıl nakşedilmiştir? Altta pusuda yatan sorun evrenselcilik sorunudur. Etienne Balibar günümüz toplumlarında üç evrensellik düzeyi ayırt etmiştir: Küreselleşme sürecinin ve bunu tamamlayan "içsel dışlamalar" sürecinin "gerçek" evrenselliği (şu anda, her birimizin kaderinin küresel piyasa ilişkilerinin oluşturduğu karmaşık ağa bağlı oluşu); ideolojik hegemonyayı düzenleyen kurmacanın evrenselliği (öznenin dolaysız toplumsal grubuna –sınıfına, mesleğine, cinsiyetine, dine– gömülmek karşısında bir mesafe kazanmasını ve kendini özgün bir özne olarak konumlandırmasını sağlayan evrensel "hayali cemaatler" olarak Kilise ya da Devlet); bir İdeal'in evrenselliği, ki bunun en önde gelen örneği, mevcut düzene karşı sürekli ayaklanmayı harekete geçiren ve dolayısıyla hiçbir zaman "mutenalaştırılmayan", mevcut düzene dahil edilemeyen koşulsuz bir fazla olarak kalan devrimci *égaliberté* (eşitlik-özgürlük) talebidir.<sup>17</sup>

Bu üç evrensel arasındaki sınır, tabii ki, hiçbir zaman istikrarlı ve sabit değildir: *égaliberté*, bizi tikel toplumsal rolümüzle özdeşleşmeye teşvik eden hegemonik fikir işlevini de (ben fakir bir zanaatkârım, ama tam da bu halimle, Ulus-Devlet'imın hayatına eşit ve özgür bir yurttaş olarak katılıyorum), her sabit toplumsal düzeni istikrarsızlaştıran indirgenmez bir fazla/aşırılık işlevini de görebilir. Jacoben evrende kesintisiz toplumsal dönüşüm sürecini harekete geçiren, İdeal'in istikrarsızlaştırıcı evrenselliği işlevini gören şey, daha sonra her bireyin toplumsal mekân içindeki kendi özgül yeriyle öz-

17. Bkz. Balibar, *La crainte des masses*, s. 421-54.

deşleşmesini sağlayan ideolojik kurmaca haline gelmiştir. Hegelce söylersek, burada alternatifler şöyledir: Evrensel (somut içeriğe karşıt olarak) "soyut" mudur, yoksa (kendi toplumsal hayat tarzını, evrensel toplumsal düzene katılmanın özgül biçimi olarak yaşamam anlamında) "somut" mudur? Balibar'ın dile getirmek istediği, tabii ki, bu ikisi arasındaki gerilimin indirgenemez olduğudur: soyut-negatif-ideal evrenselliğin aşırılığı, istikrar bozucu gücü, bir "somut evrenselliğin" uyumlu bütününe hiçbir zaman bütünüyle entegre edilemez.<sup>18</sup> Gelgelelim, bugün daha önemli görünen bir gerilim daha vardır; "somut evrensellik" in kendisinin iki tarzı arasındaki gerilim. Yani günümüzde yaşanan küresel piyasa yoluyla küreselleşmenin "gerçek" evrenselliğinin de kendi hegemonik kurmacası (hatta ideali), çokkültürcü hoşgörü, insan haklarına saygı gösterme ve koruma, demokrasi, vs. kurmacası vardır; sahip olduğu evrensel özellikler (dünya piyasası, insan hakları ve demokrasi) her özgül "yaşam tarzı"nın kendi tikelliği içinde serpilmesine imkân veren bir dünya düzeninin de, sözde-Hegelci bir "somut evrenselliği" vardır. Böylece bu postmodern, ulus-devlet sonrası "somut evrensellik" ile Ulus-Devlet'in daha eski "somut evrenselliği" arasında kaçınılmaz bir gerilim çıkar ortaya.

Hegel, modernliğe özgü *ikincil özdeşleşme yoluyla bireyselleşme* paradoksunu ilk geliştiren kişiydi. Özne, başlangıçta, içinde doğduğu tikel yaşam biçiminin (aile, yerel cemaat) içine gömülmüş durumdadır; kendisini bu asli "organik" cemaatten koparabilmesinin, onunla bağlarını kesmesinin ve kendini "özerk bir birey" olarak ortaya koyabilmesinin tek yolu, temel bağlılığını kaydırmak, kendi varlığının tözünü, aynı anda hem evrensel hem de "yapay" olan, artık "kendiliğinden" değil, dolayımlanmış olan ve bağımsız özgür öznelerin faaliyetleriyle ayakta duran bir başka, ikincil cemaatte görmektir – yerel cemaate karşı millet; çırakla ustası arasındaki "kişiselleşmiş" ilişkiye karşı modern anlamda meslek (büyük bir anonim

18. Bununla Laclau'nun farklılık mantığı (farklılığa dayalı bir simgesel yapı olarak toplum) ile antagonizma mantığı ("imkânsız", antagonist bir yarılma tarafından engellenen bir şey olarak toplum) arasında kurduğu karşıtlığın paralellliği açıktır. Günümüzde, farklılık mantığı ile antagonizma mantığı arasındaki gerilim, liberal-demokratik müzakere evreniyle "Fundamentalist" İyi-Kötü mücadelesi evreni arasındaki gerilim biçimine bürünmektedir.

şirkette çalışmak); kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel hikmete karşı akademik bilgi cemaati. Birincil özdeşleşmeden ikinciye bu şekilde geçilirken, birincil özdeşleşmeler bir tür töz dönüşümünden geçerler: Evrensel ikincil özdeşleşmenin görünüş biçimi işlevini görmeye başlarlar – sözgelimi, tam da iyi bir aile mensubu olarak, Ulus-Devlet'imini iyi işlemesine katkıda bulunurum. Evrensel ikincil özdeşleşme, dolaysız biçimde birincil özdeşleşmenin tikel biçimlerinin karşısına yerleştirildiği sürece, yani özneyi birincil özdeşleşmelerinden feragat etmeye zorladığı sürece "soyut" kalır; birincil özdeşleşmeleri ikincil özdeşleşmenin görünüş tarzlarına dönüştürerek yeniden entegre ettiğinde "somut"laşır. "Soyut" evrensellik ile "somut" evrensellik arasındaki bu gerilim, ilk Hıristiyan Kilisesi'nin kararsız toplumsal statüsünde açıkça görülebilir: Bir yanda, gerçek Hıristiyan tavrını hâkim toplumsal ilişkilerin mevcut mekânı ile birleştirmenin hiçbir yolu olmadığını düşünen radikal grupların fanatikliği söz konusuydu; öte yanda da, Hıristiyanlığı mevcut tahakküm yapısı ile uzlaştırmaya yönelik girişimler vardı; böylece toplumsal hayata katılmak ve hiyerarşi içinde bir yer işgal etmek, iyi bir Hıristiyan olmakla bağdaşacaktı – hatta, üzerine düşen belirli toplumsal rolleri yerine getirmek, Hıristiyan olmakla bağdaşmanın da ötesinde, Hıristiyan olmaya yönelik evrensel görevi yerine getirmenin özgül bir yolu olarak bile algılanıyordu.

Modern çağda, "somut evrensel" in egemen toplumsal biçimi, tikel toplumsal kimliklerimizin mecrası olarak Ulus-Devlet'tir: (Sözgelimi işçi, profesör, siyasetçi, çiftçi, avukat olarak sürdürdüğüm) toplumsal hayatın belirli biçimi, Ulus-Devlet'imini evrensel hayatına katılmamın özgül tarzıdır. Ulus-Devlet'in ideolojik birliğini garanti altına alan bu dönüşüm mantığı karşısında, Amerika Birleşik Devletleri eşsiz bir istisna rolü oynar: Standart "Amerikan ideolojisi" nin kilit unsuru, kişinin tikel etnik köklerine yönelik bağlılığının kendisini, "Amerikalı olma" nın bir ifadesine dönüştürme çabasıdır: "İyi bir Amerikalı" olmak için, kişinin etnik köklerinden feragat etmesi gerekmez – İtalyanlar, Almanlar, Siyahlar, Yahudiler, Yunanlılar, Koreliler "hepsi Amerikalı" dır, yani tam da etnik kimliklerinin tikelliği, "ona bağlı olma" tarzları, onları Amerikalı kılar. Tikel etnik kimliğim ile bir Ulus-Devlet'in mensubu olarak sahip olduğum evrensel kimlik arasındaki gerilimin aşılmasını sağlayan bu dönüşüm,

bugün tehdit altındadır: Amerikan Ulus-Devleti'nin evrensel çerçevesiyle kurulan acıklı, vatanseverce özdeşleşmenin pozitif yükü ciddi bir erozyona uğramıştır adeta; "Amerikalılık", "Amerikalı olmak", devasa bir ideolojik projenin –"Amerikan rüyası"nın– parçası olma şeklindeki yüce etkiyi gittikçe daha az yaratmaktadır ve buna bağlı olarak Amerikan devleti gittikçe daha fazla, birçok etnik, dini ya da yaşam-tarzı cemaatinin bir arada yaşadığı basit, resmi bir çerçeve olarak yaşanmaktadır.

### Modernizmin Tersine Dönüşü

"Amerikan rüyası"nın bu tedrici çöküşü –daha doğrusu, tözünü kaybedişi–, Hegel'in betimlediği birincil özdeşleşmeden ikinciye geçme sürecindeki beklenmedik bir *tersine dönüş*e tanıklık eder: "Postmodern" toplumlarımızda, "soyut" ikincil özdeşleşme kurumu, gittikçe daha fazla, aslında bağlayıcı olmayan dışsal, salt resmi bir çerçeve olarak yaşanmaktadır; bu yüzden de gittikçe daha fazla, "ilksel", çoğunlukla daha küçük (etnik, dini) özdeşleşme biçimlerinde destek aranmaktadır. Bu özdeşleşme biçimleri milli özdeşleşmeden daha "yapay" olduklarında bile –örneğin gay cemaatinde olduğu gibi–, bireyi dolaysızca ve karşı konmaz biçimde, özgül "hayat tarzı" içinde yakalamak anlamında daha "dolaysız"dırlar, dolayısıyla onun bir Ulus-Devlet'in yurttaşı olma sıfatıyla sahip olduğu "soyut" özgürlüğü kısıtlarlar. Nitekim, günümüzde modernliğin başlarındaki Ulus inşa etme sürecinin tersi bir süreçle karşı karşıyayızdır: "Etnik olanın ulusallaştırılması" –etnik olanın etnikliğinden arındırılarak, "aşılarak" (*Aufhebung*) ulusal olana dönüştürülmesi– yerine, "etnik kökler" arayışının (ya da yeniden inşasının) yenilendiği, "ulusal olanın etnikleştirilmesi" süreciyle karşı karşıyayızdır. Gelgelelim, burada canalcı nokta, özdeşleşmenin ikincil biçimlerinden, "organik" cemaatlerle kurulan "birincil" özdeşleşme biçimlerine yapılan bu "gerileme"nin, çoktan "dolaylımlı" oluşudur: Bu "gerileme", dünya piyasasının evrensel boyutuna verilen bir *tepkidir* – bu haliyle de, onun topraklarında, onun fonunda ortaya çıkar. Bu nedenle, bu olgularda karşı karşıya olduğumuz şey, bir "gerileme" değil, onun tam tersinin görünüş biçimidir: Bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması"yla, *tam da "birincil" özdeşleşmenin bu şekilde yeniden öne çıkma-*

rılışı, organik-tözel birliğin kaybının son kertesine varmış olduğuna işaret eder.

Bu noktayı netleştirmek için, postmodern siyasetin belki de en temel dersi akılda tutulmalıdır. Ulus-Devlet, toplumsal hayatın "doğal" birliği, dengeli bir çerçeve, önceki bütün gelişmelerin ona doğru yaklaştıkları bir tür Aristocu *entelekheia*\* olmak şöyle dursun, tikel bir etnik Şey'le (vatanseverlik, vatan uğruna can vermek, vs.) kurulan ilişki ile piyasanın (potansiyel olarak) evrensel işlevi arasındaki epey istikrarsız, geçici dengedir. Ulus-Devlet, bir yandan organik, yerel özdeşleşme biçimlerini "aşarak" evrensel "vatanseverce" özdeşleşmeye çevirir; bir yandan da kendini, piyasa ekonomisinin "iç" ticareti "dış" ticaretten ayıran sözde doğal bir sınırı gibi koyutlar – böylece ekonomik faaliyet "yüceltilir", etnik Şey mertebesine çıkarılır, ulusun büyüklüğüne yapılan vatanseverce bir katkı olarak meşrulaştırılır. Bu denge her iki taraftan da sürekli tehdit edilir; hem ortadan kalkıvermek yerine evrensel kamusal alanın dışında yeraltı hayatını sürdüren eski "organik" tikel özdeşleşme biçimleri tarafından, hem de "ulusaşırı" doğası Ulus-Devlet'in sınırlarına bünyevi olarak kayıtsız kalan Sermaye'nin içkin mantığı tarafından. Günümüzdeki yeni "fundamentalist" etnik özdeşleşmeler de, bir tür "desüblimasyon" süreci, "ulusal ekonomi"nin bu istikrarsız birliğini parçalayarak onu oluşturan iki bileşene, ulusaşırı piyasa işlevine ve etnik Şey'le kurulan ilişkiye döndürme süreci içerirler.<sup>19</sup> Bu nedenle, soyut ticaret biçimi ile etnik Şey'le kurulan ilişki arasındaki (Aydınlanma projesi tarafından başlatılmış olan) yarıma, ancak bugün, günümüzün "fundamentalist" etnik, dini, yaşam tarzı cemaatleri içinde tam olarak gerçekleşmektedir: Günümüzün postmodern etnik ya da dini "fundamentalizmi" ve yabancı düşmanlığı "geriye yönelik" (*regressive*) olmadığı gibi, tam aksine, piyasanın ekonomik mantığı-

\* Varlığın mükemmel hali (ç.n.)

19. Ulus-Devlet'in bu "sönüp gidişi"ne tanıklık eden küçük ama manidar olaylardan biri de, müstehcen özel hapisane kurumunun ABD'de ve diğer Batı ülkelerinde yavaş yavaş yayılmasıdır: Devlet'in tekelinde kalması gereken şeyin kullanımı (fiziksel şiddet ve zorlama), Devlet ile kâr etmek amacıyla bireylere baskı uygulayan bir özel şirket arasında sözleşme konusu haline gelmiştir; burada (Max Weber'e göre) modern Devlet'i tanımlayan, şiddetin meşru kullanımı üzerindeki tekelin sonuyla karşı karşıyayız.



nın etnik Şey'e bağlılıktan nihai olarak kurtulmuş olduğunun en iyi kanıtını sunar.<sup>20</sup> Toplumsal hayatın diyalektiğinin en yüksek spekülâtif çabası da burada yatar: İksel dolayımsızlığın dolayımlanması –yani "yabancılaşmış" bireyci toplumda organik cemaatin dağılması– sürecini betimlemekte değil, tam da modernliğe özgü bu dolayımlanması sürecinin, nasıl yeni "organik" dolayımsızlık biçimleri doğurabildiğini açıklamakta. Bu yüzden, standart *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçiş hikâyesine, bu cemaatin toplumlaşması sürecinin nasıl farklı, yeni, "dolayımlı" cemaat biçimleri –yani "yaşam tarzı cemaatleri"– yarattığına dair bir açıklama eklenmelidir.

### Çokkültürcülük

O halde, Sermaye evreni, içinde bulunduğumuz küresel kapitalizm çağında Ulus-Devlet biçimiyle nasıl bir ilişki kuruyor? Bu ilişkiye verilebilecek en iyi ad, "kendi kendini sömürgeleştirme"dir belki de: Sermaye'nin doğrudan çokuluslu biçimde işlemeye başlamasıyla birlikte, artık metropolis ile sömürgeleştirilmiş ülkeler arasındaki standart ilişki yoktur karşımızda; küresel bir şirket, deyim yerindeyse, ana ülkesiyle arasındaki göbek bağıni keser ve kökenlerinin bulunduğu ülkeye sadece sömürgeleştirilecek herhangi bir ülke muamelesi yapar. Le Pen'den Buchanan'a, şoven eğilimleri olan sağcı popülistleri bu kadar rahatsız eden de budur: Yeni çokuluslu şirketlerin, Fransız ya da Amerikan halkı karşısında da, Meksika, Brezilya ya da Tayvan halkına takındıkları tavırın aynısını takınmaları. Bu göndermesi kendisi olan dönüşte bir tür şiirsel adalet yok mudur? Nitekim günümüzün küresel kapitalizmi, ulusal kapitalizm ve onun uluslararası/sömürgeci safhasından sonra, bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması"dır yine. Başlangıçta (ideal durumdan bahsediyoy-

20. Bu üç aşama (modern-öncesi cemaatler, Ulus-Devlet ve günümüzün yeni ortaya çıkan ulusasını "evrensel toplumu"), Fredric Jameson'ın geliştirdiği gelecekçilik, modernizm ve postmodernizm üçlüsüne açıkça uymaktadır: Burada da, postmodernizme damgasını vuran geriye yönelik olgular bizi aldatmamalıdır – modernlik-öncesinden kopuş ancak postmodernizmle birlikte tamamına ermiştir. Nitekim, bu yazının başlığında Jameson'ın *Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (çev. N. Plümer, İstanbul: YKY 1994) kitabına özellikle göndermede bulunuyorum.

ruz tabii ki), bir Ulus-Devlet'in sınırları içindeki kapitalizm söz konusuydu, uluslararası ticaret (Ulus-Devletler arasındaki ticaret) de ona eşlik ediyordu; ondan sonra sömürgeci ülkenin sömürge ülkeyi kendine tabi kıldığı ve (ekonomik olarak, siyasi olarak, kültürel olarak) sömürdüğü sömürgeleştirme ilişkisi geldi; bu sürecin son uğrağı da sadece sömürgelerin olduğu, sömürgeci ülkelerin olmadığı sömürgeleştirme paradoksudur – sömürgeci güç artık bir Ulus-Devlet değil, doğrudan doğruya küresel şirkettir. Uzun vadede, hepimiz yalnızca Muz Cumhuriyeti tişörtleri giymekle kalmayıp muz cumhuriyetlerinde yaşar olacağız.

Ve bu küresel kapitalizmin ideal ideoloji formu tabii ki çokkültürcülüktür; bir tür boş küresel konumdan *her* yerel kültüre, sömürgecinin sömürge halkına baktığı gibi –âdetlerini dikkatle araştırıp bunlara saygı göstermek gereken "yerliler" olarak– bakar. Yani geleneksel emperyalist sömürgecilik ile küresel kapitalist kendi kendini sömürgeleştirme arasındaki ilişki, Batı kültürel emperyalizmi ile çokkültürcülük arasındaki ilişkinin aynısıdır: Küresel kapitalizm, nasıl Ulus-Devlet metropolünü sömürgeleştirmeden sömürgeleştirme paradoksunu içeriyorsa, çokkültürcülük de kendi tikel kültüründe kök salmadan yerel kültürlerle karşı tepeden bakan Avrupamerkezci mesafe ve/veya saygı tavrını içerir. Başka bir deyişle, çokkültürcülük tekzip edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir, "mesafeli bir ırkçılık"tır – Öteki'nin kimliğine "saygı gösterir", Öteki'ni, karşısında kendisinin, çokkültürcünün, ayrıcalıklı evrensel konumunun mümkün kıldığı bir mesafe takındığı, kendi içine kapalı, "sahici" bir cemaat olarak görür. Çokkültürcülük, kendi konumunu her türlü pozitif içerikten arındıran bir ırkçılıktır (çokkültürcü doğrudan doğruya ırkçı değildir, Öteki'nin karşısına kendi kültürünün *tikel* değerlerini çıkarmaz), ama yine de diğer kültürleri gerektiği şekilde takdir (ya da tekdir) edebileceği ayrıcalıklı *boş evrensellik noktasını* oluşturan bu konumu elinde tutar – çokkültürcünün Öteki'nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir.

Peki ya, çokkültürcünün tarafsızlığının sahte olduğu, çünkü konumunun gizliden gizliye Avrupamerkezci içeriklere ayrıcalık tanıdığı şeklindeki bariz karşı sava ne diyeceğiz? Bu muhakeme tarzı doğrudur, ama yanlış nedenle. Evrensel çokkültürcü konumu her za-

man destekleyen tikel kültürel arka plan ya da kökler, onun evrensellik maskesi ardında gizlenen "hakikati" değildir: "Çokkültürcü evrensellik aslında Avrupamerkezcidir." Tam tersine: Tikel köklerin düşürdüğü leke, öznenin zaten bütünüyle "köksüz" olduğunu, gerçek konumunun evrenselliğin boşluğu olduğunu gizleyen fantazmatik perdedir. Burada, de Quincey'nin basit cinayet sanatı hakkındaki şakasına düştüğüm şerhi hatırlatayım yine: Kimbilir kaç kişi masum bir seks orjisine kalkışıp da soluğu Çin lokantasında yemek paylaşmakta almıştır!<sup>21</sup> Bu şerhle, yüzeydeki bahane ile gizlenen istek arasındaki standart ilişkiyi tersine çevirmek istemiştım: Bazen en zor şey, görünüşü olduğu gibi kabul etmektir – bir sürü fantazmatik senaryoyla ona "derin anlamlar" yükleriz. Birlikte bir Çin yemeği yemeyi reddetmemin altında yatan "gerçek arzum", kafayı grup sekse takmış olmam olabilir pekâlâ, ama asıl nokta şudur ki arzumu yapılandıran bu fantazinin kendisi, zaten, mutlak bir zorlamayla kendi yoluna giden "oral" dürtüme karşı bir savunmadır...

Burada Darian Leader'ın verdiği örneğin, garsondan masa göstermesini isterken "iki kişilik masa, lütfen!" diyeceği yerde "iki kişilik yatak, lütfen!" diyen adam örneğinin tam eşdeğeriyle karşı karşıyayız. Burada standart Freudcu açıklamayı ("adamın akli çoktan, yemekten sonra geçirmeyi planladığı seks gecesine takılmış, tabii ki!") tersine çevirmek gerekir: Yeraltındaki cinsel fantazinin bu müdahalesi, daha ziyade, aslında onun için seksten daha önemli olan oral dürtüye karşı savunma işlevini gören bir perdedir.<sup>22</sup> Marx da, (*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nde) 1848 Fransız Devrimi'ni analiz ederken, benzer biçimde bu tür çifte aldatmaya örnek verir: Devrim'den sonra iktidara geçen Düzen Partisi, alenen Cumhuriyet'i destekliyordu, ama gizliden gizliye Restorasyon'a inanıyordu; cumhuriyet ritüelleriyle dalga geçmek için her fırsatı kullanıyor ve mümkün olan her yolla "gönüllerinin nerede olduğu"na işaret ediyorlardı.<sup>23</sup> Gelgelelim paradoks şuradaydı ki faaliyetlerinin hakikati, tek başlarına

21. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York 1993, s. 11.

22. Darian Leader, *Why Do Women Write More Letters Than They Post?*, Londra 1996; Türkçesi: *Kadınlar Neden Yazdıkları Her Mektubu Göndermezler?*, çev. N. Çatlı, İstanbul: Ayrıntı 1997.

23. Karl Marx, "The Class Struggles in France: 1848 to 1850", *Surveys from Exile. Political Writings: Volume 2* içinde, Londra 1973.

kaldıklarında alay edip horgördükleri dışsal formda yatıyordu: Bu cumhuriyetçi form, altında kralcı arzunun pusuya yattığı bir suretten ibaret değildi – fiili tarihsel işlevlerini görmelerini, burjuvazinin cumhuriyetçi kanun ve nizamını tesis etmelerini sağlayan şey, daha çok Kralcılığa duydukları gizli bağlılıktı. Marx'ın kendisi de, Düzen Partisi mensuplarının ara sıra yaptıkları Cumhuriyet aleyhtarı "dil sürçmeleri"nden –örneğin parlamentodaki tartışmalarda Fransa'dan krallık olarak bahsetmekten– muazzam bir haz aldıklarından bahseder: Bu dil sürçmeleri, onların kendi gözlerini *yüzeyde* olup bitenlerin toplumsal gerçekliğine kapatmalarına yol açacak bir perde işlevini gören fantazmatik yanılsamalarını dile getiriyordu.

### Hayaletteki Makine

Aynı şey, gerekli düzeltmeler yapılmak kaydıyla, hâlâ tikel bir kültürel mirasa bağlı kalan, onu kendi başarısının sırrı diye adlandıran günümüz kapitalisti –çay törenlerine katılan ya da bushido koduna uyan Japon işadamları gibi– ya da Japonların başarısının özel sırrını araştıran Batılı gazeteciler için de geçerlidir: Tikel bir kültürel formüle yapılan bu göndermenin kendisi, Sermaye'nin evrensel anonimliğinin perdesidir. Asıl korkunç olan küresel Sermaye'nin evrenselliği ardında gizlenen tikel içerik değil, Sermaye'nin aslında körü körüne kendi yolunu takip eden anonim bir küresel makine olması, altında ona can veren hiçbir tikel Gizli Ajan'm/Fail'in olmamasıdır. Korkunç olan, (ölü evrensel) makinedeki (tikel yaşayan) hayalet değil, her (tikel yaşayan) hayaletin kalbindeki (ölü evrensel) makinedir.

Nitekim çıkarılması gereken sonuç, bugün kendini dayatan çok-kültürcülük sorunsalının –çeşitli kültürel yaşam dünyalarının melez biraradalığımn–, kendi karşıtının, yani *evrensel* dünya sistemi olarak kapitalizmin ağır mevcudiyetinin görünüş biçimi olduğudur: Çağdaş dünyanın daha önce eşi görülmedik ölçüde homojenleşmesine tanıklık eder bu sorunsal. Toplumsal tahayyül ufku artık bize kapitalizmin en sonunda çökeceği fikrini besleme iznini vermediği için –başka bir ifadeyle, *kapitalizmin kalıcı olduğunu* herkes sessizce kabul ettiği için– eleştirel enerji, kapitalist dünya sisteminin temeldeki homojenliğine dokunamayınca, kültürel farklılıklar adına savaşımayı ikame bir çıkış yolu olarak görmüştür adeta. Böylece kapitalizm

zafer yürüyüşünü devam ettirirken, bizler etnik azınlıkların, gay ve lezbiyenlerin, farklı hayat tarzlarının, vs. hakları adına PD (politik doğrucu) savaşlar vermekteyizdir – "kültürel çalışmalar" kılıfına bürünmüş günümüz eleştirel teorisi, kapitalizmin ağır mevcudiyetini görünmezleştirmeye yönelik ideolojik çabaya aktif bir biçimde katılarak, kapitalizmin sınırsız gelişimine nihai hizmeti sunmaktadır: Tipik bir postmodern "kültürel eleştiri"de, kapitalizmden dünya sistemi olarak bahsetmek bile, "özcülük"le, "fundamentalizm"le ve diğer suçlarla itham edilmeye yol açar.

Burada bir *septom* yapısı söz konusudur. Evrensel bir yapılandırıcı ilkeyle karşılaşıldığında, her zaman otomatik biçimde (tam da ilkesel olarak), bu ilkeyi olası bütün unsurlarına uygulamanın mümkün olduğu; ilkenin ampirik olarak gerçekleşmemesinin, sadece olumsal koşullarla ilgili bir mesele olduğu varsayılır. Gelgelelim, bir *septom* –içindeki evrensel ilkenin gerçekleşmeyişi olumsal koşullara bağlıymış gibi görünse de– istisna olarak, yani evrensel ilkenin askıya alındığı nokta olarak kalmak *zorunda olan* bir unsurdur: Evrensel ilke bu nokta için de geçerli olsaydı, evrensel sistemin kendisi çökerdi. İyi bilindiği üzere, Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin sivil toplum hakkındaki paragraflarında, modern sivil toplumdaki kalabalık "ayaktakımı" (*Pöebel*) sınıfının, toplumsal yanlış yönetimin, yetersiz hükümet önlemlerinin ya da ekonomik şanssızlığın arzi bir sonucu olmadığını gösterir: Sivil toplumun bünyevi yapısal dinamikleri, zorunlu olarak, sivil toplumun nimetlerinden dışlanan bir sınıfa, temel insan haklarından yoksun bırakılmış, dolayısıyla toplum karşısındaki görevlerinden de kurtulmuş bir sınıfa yol açar; sivil toplum içinde, kendi evrensel ilkesini olumsuzlayan bir unsur, bir tür "Aklın kendisinin bünyesindeki Akıldışı"dır bu sınıf – kısacası onun *septomudur*.

Bugün, liberal-demokratik refah toplumunun nimetlerinden bazen kuşaklar boyunca dışlanan bir alt sınıfın büyümesinde, aynı olguyu, hem de daha güçlü bir biçimde gözlemlemiyor muyuz? Günümüzün "istisnaları" –evsizler, varoştakiler, daimi işsizler– geç kapitalist evrensel sistemin *septomudurlar*, geç kapitalizmin içkin mantığının nasıl işlediğini, sayılarını giderek artırarak sürekli biçimde hatırlatırlar: Kapitalizme özgü ütopya, gerekli önlemler alınarak (ilerici liberaller için olumlayıcı, telafi edici eylem yoluyla; muhafazakârlar

için ise kendine yetmeye ve aile değerlerine dönme yoluyla), bu "istisna"nın –uzun vadede ve hiç değilse, ilkesel olarak– "ortadan kaldırılabileceği"dir. "Gökkuşluğu koalisyonu" kavramında da (ilerideki ütöpik bir anda, bütün "ilerici" mücadelelerin –gay ve lezbiyen hakları, etnik ve dini azınlıkların hakları için verilen mücadelelerin, ekolojik mücadelenin, feminist mücadelenin, vs.– ortak bir "eşdeğerlikler zinciri" içinde birleşecekleri fikrinde) benzer bir ütopya işbaşında değil midir? Başarısızlığın zorunluluğu yine yapısalıdır: Mesele sadece, durumun ampirik karmaşıklığı yüzünden, bütün tikel "ilerici" kavgaların hiçbir zaman birleşmeyecek olmaları, "yanlış" eşdeğerlikler zincirlerinin –örneğin Afro-Amerikan etnik kimliği için verilen kavganın ataerkil ve homofobik ideolojiyle zincirlenmesi– her zaman ortaya çıkacak olması değildir; "yanlış" zincirlenmelerin ortaya çıkmasının tam da günümüzün "eşdeğerlik zincirleri" oluşturmaya yönelik "ilerici" siyasetinin yapılandırıcı ilkesinde temelleniyor olmasıdır: Yerdeğiştirmeleri ve yoğunlaşmaları sürekli kayan birçok tikel mücadeleden oluşan alanın kendisi, ekonomik mücadelenin oynadığı anahtar rolün "bastırılması" sayesinde ayakta tutulur – mücadeleler çoğulluğu arasında "eşdeğerlikler zinciri" oluşturmaya yönelik solcu siyaset, küresel bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin analizinin sessizce terk edilmesine ve kapitalist ekonomik ilişkilerin sorgulanamaz çerçeve olarak kabul edilmesine karşılık gelir.<sup>24</sup>

Nitekim elitist çokkültürcü liberalizmin sahteliği, içerik ile biçim arasındaki gerilimden gelir ki bu gerilim, hoşgörülü evrenselciliğin ilk büyük ideolojik projesi olan masonluğa bile çoktan damgasını vurmuştu: Masonluk öğretisi (bütün insanların Aklın ışığına dayalı evrensel kardeşliği), kendi ifade biçimi ve örgütlenişiyle (kabul törenleri olan gizli bir dernek) açıkça çatışır – masonluğun tam da ifade biçimi ve eklemeli tarzı, pozitif öğretiyi yalanlar. Buna çok benzer biçimde, kendi etnik kimliğinin sınırlarını aşmış olduğunu düşünen (herhangi bir tikel cemaate bağlı olmayan "dünya yurttaşı") çağdaş "politik doğrucu" liberal tavır da, *kendi toplumu içinde*, kendisini açıkça, kendi dar etnik ya da cemaat sınırları içine kapalı kaldığı için horgörülen sıradan insanlar çoğunluğunun karşısına yerleştiği dar elitist bir üst-orta sınıf çevresi işlevini görür.

24. Bkz. Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton 1995.

### Hukukun Solcu Askıya Alınışının Savunusu

Peki o zaman, çokkültürcü postmodernizmin bu sahteliğinin farkında olan solcular buna nasıl tepki gösterirler? Verdikleri tepki, Hegel'in ebedi yargı adını verdiği şey biçimine bürünür: Spekülasyon yoluyla, birbiriyle kesinlikle bağdaşmayan iki terimin özdeş olduğunu koyutlayan yargıdır bu; Hegel'in en tanınmış örneği, *Tinin Fenomenolojisi*'nde frenoloji hakkındaki altbölümdür: "Tin bir kemiktir." Bu tepkiyi özetleyen ebedi yargı ise şudur: "Adorno (en sofistike "elitist" eleştirel teorisyen), Buchanan'dır (Amerikan sağcı popülistlerinin en bayağısı)". Yani Christopher Lasch'den Paul Piccone'ye postmodern çokkültürcü elitizmin bu eleştirmenleri, "araçsal Akıl"m, yaşam dünyamızın bürokratikleştirilip araçsallaştırılışının her yere yayılmış hâkimiyetine siyasi olarak verilebilecek tek uygun cevabın cemaati yeniden öne çıkarmak, yerel demokrasi ve aktif yurttaşlık olduğunu savunurken, yeni muhafazakârlığı onaylama riskine girerler.<sup>25</sup> Günümüz popülizmini, modernleşme sürecine karşı, bu yüzden de bünyesi gereği paranoyak, ipleri elinde tutan ve bu yüzden de modernleşmenin getirdiği acılardan sorumlu olan gizli bir fail –Yahudiler, uluslararası sermaye, vatantanımsız çokkültürcü yöneticiler, devlet bürokrasisi, vs.– arayan nostaljik, gerici bir formasyon olarak görüp bir kenara atmak kolaydır elbette; sorun daha çok, bu yeni popülizmi, kapitalist modernleşmeye ciddi bir engel oluşturmak şöyle dursun, ona zemin hazırlayan yeni bir "sahte şeffaflık" biçimi olarak görme sorunudur. Başka bir deyişle, teknolojik ilerlemenin kendisinin, kendilerini tedricen "doğallaştıran" –sanal cemaatler gibi– yeni cemaatlere nasıl yol açtığını analiz etmek, yeni teknolojilerin etkisiyle cemaat hayatının çözülmesine yanıp yakınmaktan çok daha ilginçtir.

25. Bkz. Paul Piccone, "Postmodern Popülizm", *Telos*, no. 103, Bahar 1995. Elizabeth Fox-Genovese'in edebiyat ve sinema teorisi sorunları, lezbiyen hakları, vs. ile ilgilenen üst-orta sınıf feminizminin karşısına, sıradan çalışan kadınların güncel sorunları üzerinde odaklanan ve aile içinde, çocuklarla ve işle birlikte nasıl hayatta kalınacağı ile ilgili somut sorunları dile getiren bir "aile feminizmi"ni çıkartma girişimi çok iyi bir örnektir. Bkz. Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism is Not the Story of My Life*, New York 1996.

Bu solcu popülizm savunucularının görmeyi başaramadıkları şey, günümüz popülizminin, küresel kapitalizme bir tehdit oluşturmak şöyle dursun, onun bünyevi ürünü olarak kaldığıdır. Paradoksal biçimde, günümüzün gerçek muhafazakârları, liberal çokkültürcülüğü de fundamentalist popülizmi de reddeden, küresel kapitalizm ile etnik fundamentalizm arasındaki suç ortaklığını açıkça gören solcu "eleştirel teorisyenler"dir. Ne küresel piyasa-toplumuna ne de yeni etnik fundamentalizm biçimlerine ait olan üçüncü bir alana işaret ederler: Siyaset alanı, sivil toplumun, aktif, sorumlu yurttaşlığın –insan hakları, ekoloji, vs. mücadelesinin– kamusal alanı. Gelgelelim sorun şu ki, bu siyasi mekân biçiminin kendisi, gitgide küreselleşmenin şiddetli saldırısının tehdidi altına giriyor; sonuç olarak, basitçe ona dönmek ya da onu yeniden canlandırmak mümkün değil. Bir yanlış anlamayı bertaraf edelim: Günümüz İngilteresi örneğinde, İşçi Partisi iktidarının aslında hiçbir şey değiştirmediyi, bu haliyle de, bir değişiklik varmış gibi yanıltıcı bir izlenim yarattığı için Muhafazakâr yönetimin devam etmesinden daha da tehlikeli olduğunu savunan eski "ekonomik özcü" yaklaşımı falan savunuyor değiliz. İşçi Partisi hükümetinin yapabileceği birçok şey var; geleneksel İngiliz dargörüşlü çovenizminden (sağlıktan eğitime) toplumsal dayanışma unsuru çok daha güçlü, daha "aydınlanmış" bir liberal demokrasiye, (kadın haklarından etnik grupların haklarına çok çeşitli biçimleri içinde) insan haklarına saygı gösterilmesine geçiş sürecine birçok katkıda bulunabilir; İşçi Partisi'nin zaferi, *égaliberté* mücadelesinin çeşitli biçimlerini yeniden canlandıracak bir teşvik olarak kullanılmalıdır. (Fransa'da da seçimleri Sosyalistlerin kazanmasıyla birlikte, durum daha da muğlaklaşmıştır, çünkü Jospin'in programı sermayenin mantığıyla doğrudan hesaplaşmaya yönelik bazı unsurlar içermektedir.) Değişim tözel olmayıp sadece yeni bir başlangıç görüntüsü taşıdığına bile, bir durumun halkın çoğunluğu tarafından "yeni bir başlangıç" olarak algılanması da başlı başına, önemli ideolojik ve siyasi yeniden eklemlmeleri gerçekleştirecek bir alan açar – daha önce de gördüğümüz gibi, ideolojinin diyalektiğinden çıkan temel ders, görünüşlerin önemli *olduğudur*.

Yine de sermayenin Ulus-Devlet sonrası mantığı arka planda pusuya yatan Gerçek olarak kalırken, küreselleşme sürecine verilen üç temel solcu tepki –liberal çokkültürcülük; fundamentalist görü-



nüşü altında "araçsal akla" karşı bir direniş tesbit ederek popülizmi benimseme girişimi; siyaset mekânını açık tutma girişimi- yetersiz görünmektedir. Son yaklaşım, çokkültürcülük ile fundamentalizm arasında bir suç ortaklığı olduğuna dair doğru bir tesbite dayalı olmasına rağmen, şu canalcı sorudan kaçınır: *Günümüzdeki küreselleşme koşullarında siyaset alanını nasıl yeniden icat edeceğiz?* Sermayenin küresel sürecini olduğu gibi bırakan tikel mücadeleler dizisinin siyasileştirilmesi yeterli değildir belli ki. Demek ki geç kapitalist liberal demokrasi çerçevesi içinde, kendini ana ideolojik mücadele eksenini dayatan karşıtlık -"açık" ideoloji-sonrası evrenselci liberal hoşgörü ile tikelci "yeni fundamentalizmler" arasındaki gerilim- reddedilmelidir. Hukukun üstünlüğüne dayanarak kendisini tarafsız ve ideoloji-sonrası olarak sunan liberal merkeze karşı, eski solun, tarafsız Hukuk alanını askıya alma zorunluluğu motifi yeniden gündeme getirilmelidir.

Şüphesiz, Hukuk'u daha yüksek ya da daha temel bir çıkar/istem adına askıya almaya yönelik olarak Sol'un da Sağ'ın da kendi tarzları vardır. Dreyfus karşıtlarından Oliver North'a kadar sağcı askıya alma tarzı, Hukuk'un lafzını ihlal ettiğini kabul eder ama bunu daha yüksek bir milli çıkara başvurarak mazur gösterir: Yaptığı ihlali, Millet'in iyiliği için yapılması gereken acılı bir fedakârlık olarak sunar.<sup>26</sup> Solcu askıya alışı konusunda, iki filmi zikretmek yeterli olacaktır: *Ateş Altında* (Roger Spottiswoode, 1983) ve *Watch on the Rhine* (Herman Shumlin, 1943). Nikaragua devrimi sırasında geçen ilk filmde, Amerikalı bir fotomuhabir belalı bir açmazla karşılaşır: Somozacılar, devrimin zafer kazanmasından hemen önce karizmatik bir Sandinista liderini öldürmüşlerdir, Sandinistler muhabirden, ölmüş liderlerini canlı gibi gösterecek ve böylece Somozacıların onun öldüğü iddialarını yalanlayacak bir fotoğraf çekmesini isterler - bu şekilde, devrimin hızla zafer kazanmasına ve dökülecek kanın azalmasına katkıda bulunabilecektir. Mesleki etik böyle bir edimi kesinlikle yasaklar elbette, çünkü bu edim muhabirliğin tarafsız nesnellliğini ihlal eder ve gazeteciyi siyasi kavganın bir aracı durumuna getirir; yine de gazeteci "solcu" seçeneği tercih eder ve sahte fotoğra-

26. Kamusal (hukuki) normların sağcı askıya alınışının en özlü formülünü Eamon de Valera vermiştir: "Halkın yanlış yapma hakkı yoktur."

fı çeker. Lillian Hellmann'ın bir oyunundan uyarlanan *Watch on the Rhine*'da, bu açmaz daha da ağırlaşmıştır: 1930'ların sonlarında, Nazi karşıtı mücadeleye katılmış Alman siyasi göçmenlerinin oluşturduğu bir kaçaklar ailesi, tam manasıyla Amerikan küçük kasabalarına özgü masalsı bir orta sınıf ailesi kurmuş olan uzak akrabalarının yanında kalmaya giderler; gelgelelim, kısa bir süre sonra Almanlar, Amerikalı ailenin bir tanıdığı kılığına bürünmüş beklenmedik bir tehditle karşılaşırlar; adam göçmenlere şantaj yapan ve Alman konsoloslukundaki bağlantıları sayesinde Almanya'da bulunan yeraltı direnişi mensuplarının hayatını da tehlikeye atan bir sağcıdır. Göçmen ailenin babası onu öldürmeye karar verir ve böylece Amerikalı aileyi güç bir ahlaki açmaz içine sokar: Nazizm kurbanlarıyla kurulan boş ahlakçı dayanışma bitmiştir; artık fiilen taraf tutmak ve cinayeti örtbas ederek ellerini kirletmek zorundadırlar. Burada da aile "solcu" seçeneğe karar verir. "Solu" tanımlayan şey, soyut ahlaki çerçeveyi askıya almaya ya da Kierkegaard'ın sözlerini şerh ederek söylersek, *Etik olanı siyasi olarak askıya almaya* işte bu şekilde hazır olmaktadır.

### Gelecek(tekli) Evrensellik

Bütün bunlardan çıkarılan ve Batı'nın Bosna savaşına verdiği tepkiyle bağlantılı olarak güncellik kazanan ders, taraf almaktan kaçmanın yolu olmadığıdır, çünkü tarafsızlık taraf almayı içerir – Bosna savaşı örneğinde, Balkanlar'daki etnik "kabile savaşları"ndan dem vuran "dengeli" konuşmalar çoktan Sırp bakış açısını onaylıyordu: İnsancıl liberal eşit-mesafecilik kolayca tersine kayabilir ya da onunla örtüşebilir ve fiilen olabilecek en şiddetli "etnik temizliği" hoşgörebilir; yani kısacası solcu, liberalin tarafsızlığını ihlal etmekle kalmaz, tarafsızlık diye bir şey olmadığını da iddia eder. Liberal Merkez'in klişesi, tabii ki, sağcıların da solcuların da Hukuk'u askıya alırlarının aynı kapıya çıktığı, Hukuk'un üstünlüğüne yönelik totaliter bir tehdit demek oldukları şeklindedir. Solun bütün tutarlılığı, tam tersine, bu iki askıya alışı farklı bir mantığı izlediğini kanıtlamasına bağlıdır. Sağ kendisinin Etiki askıya alışı, evrenselcilik karşıtı tavrıyla, her türlü evrensel ahlaki ve hukuki standarda galebe çalan kendi tikel (dini, milli) kimliğine göndermede bulunarak meşrulaştırırken, Sol kendi-

sinin Etiki askıya alışı, tam da gelecek(teki) gerçek evrenselliğe göndermede bulunarak meşrulaştırır. Ya da başka bir deyişle, Sol hem toplumun antagonist karakterini kabul eder (tarafsız bir konum yoktur, mücadele kurucu niteliktedir) *hem de* evrenselci kalır (evrensel özgürleşme adma konuşur); solcu perspektifte, toplumsal hayatın kökten antagonist –yani siyasi– karakterini kabul etmek, "taraf tutma"nın zorunluluğunu kabul etmek, gerçekten *evrensel* olmanın tek yoludur.

Bu paradoksu nasıl kavramamız gerekir? Bu ancak, *antagonizma evrenselliğin kendisine içsel ise*, yani evrenselliğin kendisi, Bütün'ün işlevsel parçalara mevcut ayrılış biçimini meşrulaştıran "sahte" somut evrensellik ve "soyut" evrenselliğin imkânsız/gerçek talebi (Balibar'ın *égaliberté*'si) halinde ikiye bölünmüşse kavranabilir. Nitekim, en anlamlı solcu siyasi jest (sağcı "herkese kendi yeri" motifinin tersine), mevcut evrensel düzeni, *septomu* adına (mevcut düzenin bünyesinde bulunmasına rağmen, onun için de "uygun bir yeri" olmayan parça –örneğin toplumlarımızdaki yasadışı göçmenler ya da evsizler– adına) sorgulamaktır. Bu *septomla özdeşleşme* işlemi, soyut bir evrensel kavramın ardında tikel bir içerik gören ("insan haklarına konu olan 'insan' aslında beyaz, erkek, mülk sahibi kimsedir") tarafsız evrenselliği sahte bularak reddeden standart eleştirel ve ideolojik hamlenin tam ve zorunlu zıttıdır: Bu işlemde, *bünyevi istisna/dışlama noktasının, somut pozitif düzenin "sefil"inin, tek gerçek evrensellik noktası*, mevcut somut evrenselliği yalanlayan nokta olduğunda heyecanla ısrar edilir (ve onunla özdeşleştirilir). Örneğin bir ülkede yaşayan insanları "tam" yurttaşlar ve geçici göçmen işçiler olarak altgruplara ayırmanın "tam" yurttaşlara ayrıcalık verdiğini ve göçmenleri sahici kamusal alandan dışladığını göstermek kolaydır – tıpkı erkekle kadının nötr, evrensel bir insanlık cinsinin iki türü olmadığını, çünkü cinsin kendisinin içeriğinin kadının "bastırılışı"nı içerdiğini göstermek gibi; bunun tersi bir işlem yapmak, yani evrenselliği dışlama noktasıyla özdeşleştirmek, örneğimizde "hepimiz göçmen işçiyiz" demek, hem teorik hem de siyasi açıdan çok daha verimlidir. Hiyerarşik olarak yapılanmış bir toplumda, gerçek evrenselliğin ölçütü, toplumu oluşturan parçaların "en alttakiler"le, diğer herkes tarafından ve diğer herkesten dışlanmış olanlarla ilişki kurma biçimidir – örneğin eski Yugoslavya'da

evrensellik, diğer bütün ulusların tepeden baktığı Arnavut ve Bosnalı müslümanlar tarafından temsil ediliyordu. Son dönemlerdeki heyecanlı dayanışma ifadesi "Saraybosna Avrupa'nın başkentidir" de istisnanın evrenselliği cisimleştirdiği anlayışının mükemmel bir örneğidir: Aydınlanmış liberal Avrupa'nın Saraybosna'yla ilişki kurma biçimi, kendisiyle, kendi evrensel kavramıyla ilişki kurma biçimine tanıklık ediyordu.<sup>27</sup>

Antagonizmanın evrenselliğinin bu şekilde öne çıkarılması hiçbir surette, "toplum hayatında diyalog diye bir şey yoktur, yalnız savaş vardır" demeyi gerektirmez. Toplumsal (ya da cinsel) *savaştan* sağcılar bahseder, oysa solcular toplumsal (ya da sınıfsal) *mücadeleden* bahseder. Joseph Goebbels'in ünlü "'kültür' lafını duydum mu, tabancama davranıyorum" sözünün iki çeşitlemesi vardır: Godard'ın *Mépris*'indeki sinik sinema yapımcısı, "'kültür' lafını duydum mu, çek defterime davranıyorum," diyordu; solcu Aydınlanmış versiyon ise "'silah' lafını duydum mu, kültüre davranıyorum"dur. Günümüzün neo-Nazi sokak kavgacısı "Batı Hıristiyan kültürü" lafını duyunca, onu Türklere, Araplara, Yahudilere karşı korumak için silahına davranır ve böylece savunduğunu zannettiği şeyi tahrip eder. Liberal kapitalizmin böyle dolaysız şiddete ihtiyacı yoktur: Kültürü tahrip etme işini piyasa çok daha pürüzsüz ve etkili bir biçimde halleder. Solcu Aydınlanma ise, bu iki tavrın tam tersine, kültürün silaha verilecek etkili bir cevap olduğu iddiası ile tanımlanır: Kaba şiddet patlaması, kökleri öznenin cehaletinde yatan bir tür "harekete geçiş"tir – bu haliyle ona, büründüğü ana form *kendi üzerine düşünen bilgi* olan mücadeleyle karşı konabilir.

27. Rancière'in *singulier universel* (tekel evrensel) kavramı da böyle okunmalıdır belki de: Evrenselliğin odağı olarak, söz konusu evrenselliği aynı anda hem olumluyan hem de tahrip eden tekel evrensel öne çıkarılır. "Hepimiz Saraybosna sakinleriyiz," dediğimizde, bariz bir biçimde "yanlış" bir adlandırma, doğru jeopolitik yayılımı ihlal eden bir adlandırma yapıyoruzdur; gelgelelim bu ihlal, tam da bu haliyle, mevcut jeopolitik düzenin adaletsizliğini ifade eder. Bkz. Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris 1995.

## Gerçeğin ölüne Hoşgeldiniz!

AMERİKALILARIN nihai paranoyak fantazisi, tam bir tüketici cenneti olan küçük, masalsı bir Kaliforniya şehrinde yaşayan bir bireyin, birdenbire, içinde yaşadığı dünyanın, onu gerçek bir dünyada yaşadığına inandırmak üzere sahnelenmiş bir düzmece, bir gösteri, etrafındaki bütün insanların da aslında devasa bir şovun parçaları olan aktörler ve figüranlar olduğundan şüphelenmeye başlamasıdır. Bunun en son örneği, Jim Carrey'nin, günde 24 saat yayınlanan bir TV şovunun kahramanı olduğunu keşfeden küçük kasaba kâatibi rolünü oynadığı, Peter Weir'in *The Truman Show* (1998) filmidir: Doğup büyüdüğü kasaba dev bir stüdyo üzerinde kurulmuştur, kameralar devamlı onu takip etmektedir. Bu filmin ataları arasında Philip Dick'in *Time Out of Joint* (1959) romanından bahsetmekte fayda var; bu romanda, 50'li yılların sonlarında küçük, masalsı bir Kaliforniya kasabasında mütevazı bir hayat süren kahraman, yavaş yavaş, bütün kasabanın onu tatmin etmek amacıyla sahnelenen bir düzmece olduğunu keşfeder... *Time Out of Joint*'la *The Truman Show*'un temelinde yatan deneyim, geç kapitalist Kaliforniya tüketici cennetinin, tam da hiper-gerçekliği içinde, bir anlamda *gerçektışı*, tözsüz, maddi ataletten yoksun olduğu deneyimidir.

Demek ki mesele sadece, Hollywood'un ağırlıktan ve maddi ataletten yoksun bir gerçek hayat sureti sahnelemesi meselesi değil – geç kapitalist tüketim toplumunda, "gerçek toplumsal hayat"ın kendisi, bir şekilde, sahnelenmiş bir düzmececinin özelliklerini ediniyor, komşularımız "gerçek hayat"ta sahneye çıkmış aktörler ve figüranlar gibi davranıyorlar... Aynı şekilde kapitalist, faydacı, tinsellikten arındırılmış evrenin nihai hakikati, "gerçek hayat"ın kendisinin maddilikten-arınması, bir hayaletler şovuna dönüşmesidir. Başka birçok yazar gibi Christopher Isherwood da, Amerikan gündelik ha-

yatının, motel odasıyla örneklenen gerçekdışılığını ifade etmişti: "Amerikan motelleri gerçekdışıdır! /.../ Kasten gerçekdışı olacak şekilde tasarlanmışlardır. / ... / Avrupalılar bizden nefret ediyorlar, çünkü bizler, tıpkı tefekküre dalmak için mağaralara giren münzeviler gibi, reklamlarımız içinde yaşamaya çekilmiş durumdayız." Peter Sloterdijk'in "küre" kavramı burada düz anlamıyla gerçekleşmiştir: Bütün şehri kuşatan ve tecrit eden dev metal küre. Yıllar önce, *Zardoz*'dan *Logan'ın Kaçışı*'na bir dizi bilimkurgu filmi, bu fantaziyi cemaati de kapsayacak şekilde genişleterek günümüzün postmodern müşkül vaziyetini önceden haber vermişlerdi: Dışa kapalı bir alanda mikropsuz bir hayat yaşayan tecrit edilmiş grup, gerçek dünyanın maddi çürüme deneyimini özler.

Wachowski biraderlerin hit filmi *Matrix* (1999) bu mantığı son noktasına vardırıştır: Hepimizin etrafımızda görüp yaşadığımız maddi gerçeklik, hepimizin bağlı olduğu devasa bir mega-bilgisayar tarafından yaratılan ve eşgüdümelenen sanal bir gerçekliktir; (Keanu Reeves'in oynadığı) kahraman "gerçek gerçeklik"te uyandığı zaman, yanıp yıkılmış harabelerle dolu ıssız bir manzara görür – küresel savaştan sonra Şikago'dan geriye bunlar kalmıştır. Direniş lideri Morpheus onu şu ironik ifadeyle selamlar: "Gerçeğin çölüne hoşgeldin." 11 Eylül'de New York'ta benzer şeyler olmadı mı? New York sakinleri o gün "gerçeğin çölü"yle tanıştı – ortaya çıkan manzaranın ve çöken kulelerden yakaladığımız karelerin, Hollywood'un yozlaştırdığı bizlere, büyük felaket prodüksiyonlarındaki en nefes kesici sahneleri hatırlatmaması imkânsızdı.

Bombalamaların bütünüyle beklenmedik bir şok olduğu, akla hayale gelmeyecek İmkânsız'ın gerçekleştiği söyleniyor; o zaman 20. yüzyılın başlarındaki öteki belirleyici felaketi, Titanik felaketini hatırlamalıyız: O da bir şoktu, ama Titanik 19. yüzyılın sanayi uygarlığının kudretini simgeleştirdiği için, ideolojik fantazilerde böyle bir felakete çoktan yer ayrılmıştı. Aynı şey bu bombalamalar için de geçerli değil mi? Medyanın bizi terörist tehdit laflarıyla sürekli bombardımana uğratmasının da ötesinde, bu tehdide bariz bir libidinal yatırımda da bulunuluyordu – *New York'tan Kaçış'tan Bağımsızlık Günü*'ne uzanan filmler dizisini hatırlayın. Saldırıyla Hollywood felaket filmleri arasında sık sık kurulan bağlantının gerekçesi de burada yatıyor: Gerçekleşen İmkânsız fantazi nesnesiydi, yani Ameri-

ka bir bakıma fantazisini kurduğu şeyi elde etmiş oldu ki en büyük sürpriz de buydu.

Tam da şu anda, bir felaketin çığ Gerçeğiyle karşı karşıya olduğumuz zamanda, onun algılanmasını belirleyen ideolojik ve fantazmatik koordinatları akılda tutmamız gerekiyor. Dünya Ticaret Merkezi kulelerinin çöküşünde herhangi bir simgecilik varsa, bu, eski moda "mali kapitalizmin merkezi" anlayışında değil, DTM kulelerinin *sanal* kapitalizmin, maddi üretim alanından kopmuş mali spekülasyonların merkezine karşılık geldikleri anlayışında aranmalıdır. Bombaların yarattığı paramparça edici etki, ancak bugün dijitalleşmiş Birinci Dünya'yı Üçüncü Dünya'daki "Gerçeğin çölü"nden ayıran sınır çizgisi göz önünde bulundurulurken açıklanabilir. Uğursuz bir failin bizi sürekli imha etmekle tehdit ettiği düşüncesini doğuran şey, yalıtılmış, yapay bir evrende yaşadığımızın farkında olmamızdır.

Sonuç itibariyle, bombalamaların ardındaki beyin olduğundan şüphelenilen Usame Bin Ladin, James Bond filmlerinin çoğundaki baş suçlu olan, küresel yıkım eylemleri tezgâhlayan Ernst Stavro Blofeld'in gerçek hayattaki muadili değil midir? Bu noktada şunu hatırlamak gerekir ki Hollywood filmlerinde bütün yoğunluğu içinde üretim sürecini bir tek, James Bond'un baş suçlunun gizli bölgesine sızıp burada yoğun emek harcanan (uyuşturucuların arıtılıp paketlenmesi, New York'u havaya uçuracak bir roketin inşası) fabrikanın yerini tesbit ettiği zaman görürüz. Baş suçlunun Bond'u ele geçirdikten sonra, onu çoğunlukla yasadışı fabrikasında bir tura çıkarması, Hollywood'un bir fabrikadaki üretimin toplumcu-gerçekçi, gururlu sunumuna en yaklaştığı zaman değil midir? Bond'un müdahalesinin işlevi de, tabii ki, üretim mekânını havaya uçurarak "işçi sınıfının ortadan kaybolduğu" bir dünyada sürdürdüğümüz gündelik hayat suretine dönmemizi sağlamaktır. DTM kulelerinin patlamasıyla, tehditkâr Dışarı'ya yönelik bu şiddet bize geri dönmüş olmuyor mu?

Amerikalıların içinde yaşadıkları güvenli Küre, aynı zamanda *hem* kendilerini gözlerini kırpmadan feda eden *hem de* korkak olan, *hem* son derece zeki *hem de* ilkel barbarlar olan terörist saldırganların oluşturduğu bir Dışarı'nın tehdidi altındaymış gibi deneyimlenmekte. Ne zaman böyle katıksız kötü bir Dışarı'yla karşı karşıya gelsek, Hegel'in verdiği dersi onaylama cesaretini bulmamız gerekir: Bu katıksız Dışarı'da, kendi özümüzün imbiikten geçirilmiş versiyono-

nunu görmemiz gerekir. Son beş yüzyıldır, "medeni" Batı'nın (görece) refahı ve huzuru, acımasız şiddet ve yıkımın "barbar" Dışarı'ya ihraç edilmesiyle sağlanmıştır: Amerika'nın fethinden Kongo'daki katliama kadar uzanan uzun hikâye. Kulağa her ne kadar acımasız ve umursamaz gelse de, bu saldırıların gerçek etkisinin gerçek olmaktan çok daha büyük ölçüde simgesel olduğunu, her zamankinden fazla, aklımızda tutmamız gerekir: Afrika'da, *her Allahın günü*, DTM'nin çökmesinin bütün kurbanlarından daha fazla sayıda insan AIDS'ten ölüyor ve görece ufak mali önlemlerle bu insanların ölümü kolayca önlenebilir. ABD, Saraybosna'dan Grozni'ye, Ruanda'dan Kongo ve Sierra Leone'ye dünyanın dört bir yanında her gün olup bitenlerin çok küçük bir bölümünü yaşadı sadece. New York'taki duruma tecavüzcü çeteleri ve sokaklarda yürüyen insanlara körlemesine ateş açan bir düzine kadar nişancıyı eklersek, on yıl önce Saraybosna'nın nasıl bir durumda olduğuna ilişkin bir fikir edinebiliriz.

İki DTM kulesinin çöküşünü TV ekranından seyrettiğimizde, "reality TV şovları"nın sahteliğini görmek mümkün oldu: Bu şovlar "gerçek" olsa bile, insanlar bunlarda yine de rol yaparlar – kendilerini oynarlar. Romanların klasik tekzibi ("bu metindeki kişiler kurmacadır, gerçek kişilerle her türlü benzerlik tesadüften ibarettir"), "reality şov" programlarına katılanlar için de geçerlidir: Gerçek hayat içinde kendilerini oynasalar da, orada kurmaca kişiler görürüz. "Gerçeğe dönüş" farklı yorumlar da getirilebilir elbette: Bazı muhafazakârların, bizi böyle yaralanabilir hale getiren şeyin tam da açıklığımız olduğu iddialarını duymaya başladık bile – arka planda bundan çıkarılması gereken kaçınılmaz sonuç, "hayat tarzımızı" korumak istiyorsak, özgürlüğün düşmanları tarafından "suistimal edilen" özgürlüklerimizin bazılarını feda etmemiz gerektiğidir tabii ki. Bu mantık bütünüyle reddedilmelidir: Birinci Dünyalı "açık" ülkelerimizin bütün insanlık tarihinde en çok kontrol edilen toplumlar olduğu bir vakıa değil midir? İngiltere'de, otobüslerden alışveriş merkezlerine bütün kamu alanları sürekli kamerayla izleniyor; bütün dijital iletişim biçimlerinin neredeyse bütünüyle kontrol edildiğinden hiç bahsetmeyelim.

Yine George Will gibi sağcı yorumcular hemen, Amerika'nın "tarihten aldığı mola"nın sonunun geldiğini –gerçekliğin darbesinin liberal hoşgörülü tutumun yalıtılmış kulesini ve Kültürel Araştırmalar



okulunun metinsellik üzerindeki odağını paramparça ettiğini— ilan ettiler. Şimdi, bir darbe de biz indirmek, gerçek dünyadaki gerçek düşmanlarla cebelleşmek zorundayız, onlara göre... İyi de, darbeyi *kime* indireceğiz? Verilen cevap ne olursa olsun, hiçbir zaman *doğru* hedefi vuramayacak, bizi tam olarak tatmin edemeyecektir. Amerika'nın Afganistan'a saldırmasının gülünçlüğü apaçık ortada: Dünyadaki en büyük güç, köylülerin çorak tepelerde zar zor yaşamaya çalıştıkları, dünyanın en yoksul ülkelerinden birini imha ederse, bu iktidarsızlıktan kaynaklanan eylemin en uç örneği olmayacak mıdır? Aslında Afganistan ideal bir hedeftir: *Zaten* harabeye dönmüş, hiçbir altyapısı olmayan, son yirmi yıldır savaşlar yüzünden tekrar tekrar yıkılmış bir ülke... Afganistan tercihinin ekonomik kaygılar tarafından da belirleneceği sonucuna varmak da kaçınılmaz: Tutulacak en iyi yol, insanın öfkesini, kimsenin umursamadığı ve yıkılacak hiçbir şeyi olmayan bir ülkeden çıkarması değil midir? Ne yazık ki büyük olasılıkla Afganistan'ın seçilecek olması, kaybettiği anahtarını sokak lambasının altında arayan deli fıkrasını hatırlatıyor insana; adama anahtarını arkadaki karanlık köşede kaybettiği halde niye orada aradığı sorulunca "ama ışıktaki aramak daha kolay oluyor" demiş hani. Kabil'in şu anda zaten Manhattan'ın merkezi gibi görünüyor olması son derece ironik değil mi?

Şu anda harekete geçip misillemede bulunma itkisine yenik düşmek demek, tam da, 11 Eylül'de olup bitenlerin gerçek boyutlarıyla hesaplaşmaktan kaçmak demektir – gerçek amacı, bizi *gerçekte* hiçbir şeyin değişmediğine inandırarak uyutmak olan bir eyleme girişmek demektir. Uzun vadeli gerçek tehditler, DTM binalarının çöküşünün yanlarında soluk kalacağı başka kitlesel terör eylemleridir – onun kadar seyirlik olmayan, ama çok daha korkunç eylemler. Bakteriyolojik savaşa, ölümcül gazların kullanımına ne dersiniz, peki ya DNA terörizmi (sadece belli bir genoma sahip olan insanları etkileyecek zehirler geliştirme olasılığı)? Çabucak öfke boşaltıcı eylemlere girişmek yerine, şu zor sorularla hesaplaşmak gerekir: 21. yüzyılda "savaş" ne anlama gelecek? "Onlar", eğer devletler ya da suç çeteleri olmayacaksa, kimler olacak?

Burada karşılaşıldığı söylenen "medeniyetler çatışması" anlayışı kısmi bir hakikat içerir – ortalama Amerikalının şaşkınlığına bakın: "Nasıl oluyor da bu insanlar kendi hayatlarını bu kadar hiçe sayan

bir tutum takınabiliyorlar?" Bu şaşkınlığın öbür yüzünde üzücü bir gerçek, yani Birinci Dünya ülkelerinde yaşayan bizlere, insanın uğruna kendi hayatını feda edebileceği kamusal ya da evrensel bir Dava hayal etmenin bile gittikçe daha zor gelmesi yok mudur? Bombalamalardan sonra, Taliban dışişleri bakanı bile Amerikalı çocukların "acısını hissedebildiği"ni söylerken, Bill Clinton'ın alameti farikası olan bu tabirin hegemonik bir ideolojik rol oynadığını onaylamış olmuyor mu? Sanki Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki yarıma, gittikçe daha çok, maddi ve kültürel zenginlikle dolu uzun, tatminkâr bir hayat sürme ile kişinin kendi hayatını aşkın bir Dava'ya adanması arasındaki karşıtlık üzerinden geliyor gibi görünüyor. Gelgelelim, bu "medeniyetler çatışması" anlayışı bütünüyle reddedilmelidir: Bugün tanık olduğumuz şey, her medeniyetin kendi içindeki çatışmalarıdır. Üstelik İslam'la Hıristiyanlığın tarihine kıyaslamalı olarak şöyle bir baktığımızda, İslam'ın (anakronik bir terimle söylersek) "insan hakları sicili"nin Hıristiyanlığınkinden çok daha temiz olduğunu görürüz: Geçtiğimiz yüzyıllarda, İslam diğer dinlere karşı Hıristiyanlıktan çok daha hoşgörülü bir tutum takınmıştır. Ortaçağ'da, biz Batı Avrupalıların antik Yunan mirasına Araplar sayesinde tekrar ulaşabildiğimizi hatırlamanın da zamanıdır *artık*. Bu gerçekler, günümüzün korkunç eylemlerini hiçbir suretle haklı çıkarmasa da, İslam'ın "kendisi"ne kayıtlı bir özellik değil, modern sosyo-politik koşulların sonucuyla karşı karşıya olduğumuzu açıkça kanıtıyorlar.

Öteki'ne atfedilen bütün özellikler ABD'nin tam ortasında çoktan mevcuttur: Canice fanatizm mi? Bugün ABD'de, (kendi) Hıristiyanlık(anlayış)larıyla meşrulaştırdıkları kendilerine özgü bir terör uygulayan iki milyondan fazla Sağcı popülist "fundamentalist" vardır. Amerika bir şekilde onları "barındırdığı"na göre, Oklahoma bombalamasından sonra ABD Ordusu'nun onları da cezalandırması mı gerekiyordu? Jerry Falwell ve Pat Robertson'ın bombalamalara verdikleri tepkiye; suçu hırcı materyalizme, liberalizme ve gemi azıya almış cinselliğe yıkıp bunu Tanrı'nın, Amerikalıların günahkâr hayat tarzlarını sürdürmeleri yüzünden ABD üzerindeki korumasını kaldırmış olması olarak algılamalarına ve Amerika'nın layığını bulduğunu söylemelerine ne demeli? Güvenli bir sığınak olarak Amerika mı? Bir New Yorklu'nun, bombalamalardan sonra, artık şehrin so-

kaklarında emniyetle yürünemeyeceğini söylemesinin ironik yanı şudur ki, bombalardan çok daha önce, New York sokakları saldırıya uğrama ya da en azından soyulma tehlikesiyle meşhurdu – bombalamalar farklı bir şey yaptıysa o da yeni bir dayanışma hissinin gelişmesine, genç Afro-Amerikalıların, caddeyi geçmesi için yaşlı bir Yahudi kadına yardım etmeleri gibi, daha birkaç gün önce hayal bile edilemeyecek sahnelere yol açmış olmalarıdır.

Şimdi, bombalamaların hemen ardından gelen şu günlerde, sanki travmatik bir olay ile yarattığı simgesel etki arasındaki o eşsiz zaman diliminde –hani bir yerimiz çok derin kesilir de acısı dank etmeden önce kısa bir an geçer ya, ona benzer bir anda– ikamet ediyoruz; olayların nasıl simgeselleştirileceği, simgesel etkilerinin ne olacağı, hangi eylemleri haklı çıkarmak için bunlara başvurulacağı belli değil. Burada, gerilimin son haddine vardığı bu anlarda bile, bu bağ otomatik değil, olumsal. Şimdiden ilk uğursuz işaretler ortaya çıktı bile; örneğin kamusal söylemin içinde eski Soğuk Savaş terimi "özgür dünya"nın birdenbire yeniden dirilmesi gibi: Şimdi "özgür dünya" ile karanlık ve terör güçleri arasında bir mücadele varmış. Burada sorulması gereken soru şudur elbette: *Özgür-olmayan* dünyaya ait olanlar kim peki? Mesela, Çin ya da Mısır bu özgür dünyanın birer parçası mı? Asıl mesaj, tabii ki, Batılı liberal-demokratik ülkeler ile tüm diğerleri arasındaki eski ayrımın bir kez daha gündeme getirildiğidir.

Bombalamanın ertesi günü, Lenin hakkındaki uzunca bir yazımı basmak üzere olan bir dergiden, yazının yayımını ertelemeye karar verdiklerini söyleyen bir mesaj aldım – bombalamanın hemen ardından Lenin hakkında bir yazı yayımlamanın uygunsuz kaçacağını düşünmüşler. Bu, ardından uğursuz ideolojik gelişmelerin, 70'lerin Almanyası'ndakinden daha güçlü ve daha yaygın yeni bir *Berufsvorbot*'un (radikalleri istihdam etme yasağının) yaşanacağını mı gösteriyor? Bugünlerde, şimdi bir demokrasi mücadelesi verildiği cümlesi sık sık duyuluyor – doğru, ama bu cümleyle genelde kastedilen şeyler kastedilmiyor. Daha şimdiden kimi Solcu arkadaşlarım böyle zor anlarda başımızı eğip kendi gündemimizi dayatmamanın daha iyi olacağını yazdılar bana. Kriz karşısında başını kuma gömmeye yönelik bu eğilime karşı, Solun *şimdi* daha iyi bir analiz sunması gerektiğinde ısrar edilmelidir – aksi takdirde, Sol, gayet sıradan insan-

ların yaptıkları gerçek kahramanlıklar (sözgelimi, rasyonel bir ahlaki eylem modeli sunarak, uçak kaçırانları etkisiz hale getiren ve uçağın erken düşmesini sağlayan yolcuların yaptığı gibi: İnsan kısa bir süre içinde ölecekse, cesaretini toplayıp başka insanların ölmelelerini engelleyecek şekilde ölmelidir...) göz önünde bulundurulduğunda, siyasi ve ahlaki yenilgisini peşinen ikrar etmiş olur.

Ya her yerde işitilen "11 Eylül'den sonra hiçbir şey eskisi gibi olmayacak" lafına ne demeli? Bu cümlemin arkasının hiçbir zaman getirilmemesi manidardır – aslında ne söylemek istediğimizi bilmediğimizde "derin" bir şeyler söylemiş gibi yapmayı sağlayan içi boş bir jestten ibarettir. O zaman buna vereceğimiz ilk tepki "Sahi mi?" demek olmalıdır. Oysa gerçekten değişen tek şey, Amerika'nın ne tür bir dünyanın parçası olduğunu anlamak zorunda kalması değil mi? Öte yandan, algıdaki bu tür değişiklikler her zaman belli sonuçlar yaratır, çünkü içinde bulunduğumuz durumu algılama biçimimiz, onun içinde harekete geçme biçimimizi belirler. Siyasi bir rejimin dağılması süreçlerini, örneğin 1990'da Doğu Avrupa'daki Komünist rejimlerin yıkılışını hatırlayalım: Belli bir anda, insanlar birdenbire oyunun bittiğinin, Komünistlerin kaybettiğinin farkına vardılar. Kopuş tamamen simgeseldi; "gerçeklikte" hiçbir şey değişmemişti – yine de, o andan itibaren, rejimin nihai olarak çökmesi birkaç günlük bir mesele haline gelmişti... Ya 11 Eylül'de aynı tür bir şey *olduysa*?

Bu olayın ekonomide, ideolojide, siyasette, savaşta nasıl sonuçlar yaratacağını henüz bilmiyoruz, ama bir şey kesin: Şu ana kadar kendisini bu tür şiddete karşı şerbetli, bu tür şeyleri sadece TV ekranının güvenli mesafesinden seyreden bir ada olarak algılamış olan ABD, artık doğrudan işin içindedir. O zaman alternatifler şöyledir: Amerikalılar "küre"lerini daha da fazla tahkim etmeye mi karar verecekler, yoksa ondan çıkmayı göze almaya mı? Amerika ya "Bu neden bizim başımıza geldi? *Burada* böyle şeyler olmaz!" şeklindeki o son derece ahlaksızca tutumda ısrar edecek, hatta bu tutumu güçlendirerek tehditkâr Dışarı'ya karşı daha çok saldırganlık göstermeye, kısacası paranoyaklığı eyleme dökmeye yönelecek; ya da en nihayet onu Dış Dünya'dan ayıran fantazmatik Perde'nin ardından çıkmayı göze alacak, Gerçek dünyaya geldiğini kabul edecek ve "*Burada* böyle şeyler olmamalı!" dan "Böyle şeyler *hiçbir yerde* olmamalı!" tavrına o çok gecikmiş geçişi yapacaktır. Bombalamalardan

çıkarılması gereken asıl ders budur: Bu olayların *burada* bir daha olmamasını sağlama almanın tek yolu, bunların *başka herhangi bir yerde* olmasını önlemektir. Kısacası, Amerika bu dünyanın bir parçası olarak kendi yaralanabilirliğini tevazuyla kabullenmeyi öğrenmeli, sorumluları cezalandırma işini cana can katan bir misilleme olarak değil, üzücü bir görev olarak yapmalıdır.

Amerika'nın "tarihten aldığı mola", sahte bir mola: Amerika'nın huzuru, felaketlerin başka yerlerde devam etmesi sayesinde satın alınmıştı. Bugünlerde, hâkim bakış açısı, Dışarı'dan gelip vuran o ağza alınmaz Kötülük'ün karşısındaki masum bakışıdır – bu bakış karşısında, yine cesaretimizi toplayıp ona Hegel'in şu ünlü düsturunu uygulamamız gerekir: Kötülük, her yanında Kötülük gören masum bakışın kendisindedir (de).

Başkan Bush seçim kampanyası sırasında, hayatındaki en önemli kişinin İsa olduğunu söylemişti. Şimdi bunu cidden söylediğini kanıtlamak için eline eşsiz bir şans geçti: Tüm Amerikalılar için olduğu gibi, onun için de, "Komşunu sev", "Müslümanları sev!" anlamına gelmelidir! *Yoksa hiçbir anlamı yoktur.*

—



**anamorfoz** (Y. *anamorphosis*) Görme duyusuyla dolaysız olarak algılanamayan, belirli bir biçime sahip değilmiş gibi görünen nesnelerin özel bir bakış açısından algılanabilir olması anlamına gelir. Anamorfotik cisimler, ancak belirli (ve sıradan olmayan, aykırı) bir bakış açısından, "yamuk bakarak" algılanabilir, ancak bu sayede Simgesel düzende bir yere oturtulabilir. Lacan'ın bakış/nazar (F. *regard*, İ. *gaze*) anlayışına göre ancak belirli bir konumdan ve belirli bir açıdan bakıldığında (gözücüyle) görünebilir "gibi olan" olan anamorfotik nesnenin en iyi örneği, Holbein'in "Sefirler" tablosudur. Bu tabloda iki sefirin önünde, yerde duran ve anlamsız bir döşeme deseniymiş gibi görünen şey, tabloya yandan ve hafifçe başınızı yana eğerek ("yamuk") baktığınızda, bir kafatası olarak algılanır.

**arzu** (F. *désir*, A. *Wunsch*, İ. *desire*) Freud'un *Wunsch* kavramı İngilizce'ye *wish* (istek) olarak çevrilegelmiştir. Lacan'da ise bu kavram ihtiyaç (*besoin*) ile talep (*demande*) arasında bir konuma sahip olduğu için cinsel çağrışımları daha fazla olan arzu (*désir*) ile karşılanır. İstek tikel ve adlandırılabilir, tatmini mümkündür; arzu ise nesnesinin belirsizliği ile ve kesintisiz, tatmin edilemez zorlayıcılığı ile tanımlanır. Lacan'a göre, ihtiyaç ile onun dile getirilmesi olan talep (ki dil taleplerden ibarettir) arasında doldurulması imkânsız bir boşluk vardır; arzu tam bu boşluğa yerleşir. İhtiyaç, tanım gereği simgelerle ifade edilemez, talep ise zorunlu olarak simgeseldir. Arzu bu iki özelliği birden taşıdığı için, ona neden olan nesne ile onu tatmin edecek olan nesne daima farklıdır ve bu nedenle de gerçek arzu asla tatmin edilemez. Žižek'in üzerinde ısrarla durduğu "*Che vuoi?*" ("Arzuladığın nedir?", "Aslında ne istiyorsun?") sorusu, arzunun nedeni ile nesnesi arasındaki bu örtüşmezliğin öznedeki yarattığı belirsizliğin ifadesidir. Özne daima bir şeyi arzulamakta olduğunu bilir, ama bunun tam olarak ne olduğundan asla emin olamaz.

**Babanın-Adı** (F. *nom-du-père*, İ. *Name-of-the-Father*) Lacan, Freud'un anne-baba-çocuktan oluşan Oidipus üçgeninin temel özelliğini, simgesel düzeyde Babanın-Adı ile tarif eder. Babanın-Adı, gerçek babaya ya da imgesel babaya (baba imago'suna) bağımlı olmayan, simgesel düzene ait bir kavramdır, o düzenin (dilin ve Yasanın) kurucu kavramıdır. Lacan "*nom-du-père/non-du-père*" (Babanın-Adı/Babanın-Hayır'ı) kelime oyunuyla, babanın "Hayır!" demesiyle, yani koyduğu yasaklar ve sınırlarla, simgesel düzenin, Yasa düzeninin kurucu kavramı olduğuna işaret eder. Gerçek babanın kimliğinden, hatta varlığından ve yokluğundan bağımsız olarak, Babanın-Adı çocuk için tanrının ve devletin, yasa koyucu ve yasaklayıcı otoritenin simgeselleştirilmesi anlamına gelir. Özneyi yasaklı/üstü çizilmiş özne (S) durumuna getirerek özne olma işlevini daha baştan bir imkânsızlıkla hadım eden, Babanın-Adı'dır. Freud'un *Totem ve Tabu*'da anlattığı, oğulların birleşerek öldürdükleri Tanrı-Kral-Baba öyküsü, Yasa düzeninin tam da bu yolla yürürlüğe girdiğini, mitik, simgesel Baba'nın ölümsüzlüğe ancak gerçek babanın öldürülmesiyle ulaştığını vurgular.

**eksik** (F. *manque*, İ. *lack*) İhtiyaç ile talep arasındaki dilsel boşluğa yerleşen arzunun "ihtiyaç" kanadı, ortada bir "eksik"in olduğunu gösterir. İksel eksik, doğmuş olma durumudur. Çocuğun annenin bedeninden ilksel ayrılmasının yarattığı ilk hadım edilme, bir uzvu eksik olma, ya da daha doğrusu, kendisi birinin eksik bir uzvu olma durumudur. Bu durum dil öncesinde, kopmuş olduğu bedene geri dönme ihtiyacı olarak ortaya çıkar. Özne dilin alanın girip bu eksikliği simgesel olarak ifade etmeye kalktığı zaman ise eksik, tatmini mümkün olmayan bir arzu, asla ele geçirilemeyecek bir nesneye duyulan bir arzu olarak belirir. Arzu (Anne-arzusu) anneyi elde etme arzusu değil, onunla yeniden bütünleşme, yeniden onun bir parçası olma (yani kendini bir özne olarak ortadan kaldırma, yoketme) arzusu olduğu için, dilsel bir ifadesi yoktur; simgeselin alanında kendini anlamlandıramaz. Bu elde edilmesi mümkün olmayan arzu nesnesi, Lacan'da "*objet petit a*" adını alır.

**Gerçek** (F. *réel*, İ. *the Real*) Gerçek, Lacan'ın ardışık üç düzeninde (Gerçek-İmgesel-Simgesel) ilk yeri işgal etmesine rağmen, Lacan'ın düşünsel gelişiminde en son ortaya çıkan, önemi giderek artan bir kavramdır. Tanınını ancak olumsuz yoldan yapılabilir, ki bu



olumsuzluk tanımının kendisinde de içkindir: Lacan'a göre Gerçek, Simgesel tarafından içerilemeyen sert bir çekirdektir. Gerçek'i Simgesel'e olan bu dışsallığı ile tanımlamak, onu her şeyden önce, dil öncesi, yani insan öncesi bir konuma yerleştirmektir. Dolayısıyla ontogenetik açıdan, henüz konuşamayan ve imgeler oluşturamayan bebeğin tüm deneyimi (örneğin rahim içindeki varlığı) Gerçek'in alanına girdiği gibi, filogenetik açıdan da, insan öncesi olan her şey, dolayısıyla "Doğa" dediğimiz şey de "Gerçek"tir. Doğal nesne ve olguları her ne kadar "kontrol altına alarak" Simgesel'in alanına çeksek de, "Gerçek her zaman aynı yere döner"; dolayısıyla tanımlanamayan bir salgın hastalık (örneğin Ortaçağ'da veba, 20. yüzyılın sonunda AIDS), kanser, depresyon, fırtına, yıldırım, daima Gerçek'in geri dönüp kendi simgeselleştirilemeyen çekirdeğini ortaya koymasındır. Lacan'ın deyişiyle, "İmkânsız olandır Gerçek." Bu anlamda ölüm deneyimi, aktarılamaz, yani simgeselleştirilemez olmasıyla daima Gerçek'tir. Simgesel sistem, bir eksik'in ihtiyaca dönüşerek kendini bir talep biçiminde ifade etme zorunluluğu sonucu ortaya çıkar. Simgesel'in nedeni ve amacı ("göbek bağı") olan bu eksik, aslında Gerçek'in ta kendisidir. Felsefede ve insan bilimlerinde kullandığımız temel kavramlardan biri olan "Gerçeklik" in ("dışsal" ya da "nesnel" gerçeklik anlamında), Lacan'ın "Gerçek" ile örtüşmediğini de belirtmek gerekir. Gerçeklik, Gerçek'in simgeselleştirilebilen kadarıdır; felsefe ve insan bilimlerinin anlamlandırmayı (dil alanına çekmeyi) başaramadığı bir artık, bir fazla her zaman varolacaktır, ki Lacan'ın Gerçek'i tam da bu fazladır.

**İmgesel** (F. *imaginaire*, İ. *the Imaginary*) İmgesel Lacan'ın üçlü düzeninde ilk adlandırdığı, orta aşamadır. İmgesel, henüz dile sahip olmayan çocuğun ayna evresinde (yani bir aynada ya da ayna işlevi gören bir yüzeyde, ya da bedensel bir eşdeğerinde, henüz varolmayan bedensel bütünlüğünün imgesini gördüğü 6-18 ay arası dönemde) oluşturduğu özdeşleşmelerdir. İmgesel, Gerçek ve Simgesel ile ayrı ayrı bağlantılıdır, ama bu ikisinin arasında bir köprü değildir. Gerçek'i imgelere hapsederek onunla başa çıkmaya çalışır, ancak henüz imgeleri adlandırmaya, aralarında anlamsal ilişkiler kurmaya gayret etmez. İmgesel bu anlamda, dünyanın henüz kategoriler, ikili karşıtlıklar, "ya o/ya bu" lar şeklinde parçalanmadığı, bütünselliğini koruduğu bir evredir. Özne dilin, yani gösterenler düzeninin egemenliği altına girdiğinde, imgeler (tıpkı daha önce kendilerinin

Gerçek'e yapmaya çalıştıkları gibi) adlara ya da dilsel ilişkilere zorunlu olarak karşılık düşerek, onların sınırları içine hapsolurlar.

**jouissance** (İ. *enjoyment*) Lacan'ın bu terimi yalnızca Türkçe'ye değil, başka dillere de çevrilmesi son derece güç olan bir terimdir. İngilizce'ye *bliss* ve son zamanlarda da *enjoyment* olarak çevrilse de, çoğu kez bu terimler *jouissance*'ın anlamını tam olarak karşılamakta yetersiz kaldığı için, terim İngilizce metinlerde de zaman zaman Fransızca olarak bırakılır. *Jouir* kökü, Fransızca'da argo/cinsel bir anlamdan ("boşalmak"), hukuki bir anlama kadar (*jouir de droit* = haktan istifade etmek) geniş bir yelpazeyi kapsar. *Jouissance* Lacan'ın Freud'un "haz ilkesinin" ötesine yerleştirdiği bir kavramdır. Freud'da haz (*Lust*) bedensel/ruhsal bir gerilimin boşalmasından ibarettir (aynı şekilde *Unlust* da bu gerilimin sürekli kılınmasıdır). Dolayısıyla haz, bir tatmin ve rahatlama duygusuyla birlikte anılmalıdır. Oysa *jouissance* basit bir tatminin ötesinde, bir "dürtü tatmini"dir; dolayısıyla imkânsızdır. Örneğin ilksel eksiğin (anneden koparılmış olmanın) giderilmesi arzusunun gerçek bir tatmini yoktur, ancak psikotik bir durumda mümkündür bu tatmin; oysa *jouissance* bu eksiğin giderilmesi fantazisini yaratarak kendini Gerçek'te temellendirir. Haz, benliğin/tinin iç dengesini kurmaya/korumaya yöneliktir; *jouissance* ise bu dengeyi daima bozarak "haz ilkesinin ötesine" geçer. Acıda, ölümden, semptomların sürdürülmesinde bulunduğu farzedilen paradoksal haz, aslında haz değil *jouissance*'ın ta kendisidir. Žižek *jouissance*'ı yer yer olduğu gibi bırakarak, yer yer ise *enjoyment* ile karşılayarak kullanır. Türkçe'de de bu kullanım korunarak *jouissance* korunmuş, *enjoyment* ise keyif terimiyle karşılanmıştır.

**kapitone noktası** (F. *le point de capiton*) Yapısalcı dil kuramında, gösterenler sistemi hiçbir zaman gösterilenler setine bire bir teka-bül etmez: Gösteren ve gösterilen, "gösterme" edimine direnen bir çizgiyle ayrılmış iki farklı düzendir. Gösteren daima "yüzgezer"dir. Bunun en basit örneği, "ben", "sen" ve "o" gösterenlerinin asla aynı gösterilenlere teka-bül etmemesidir; "ben" ve "sen" konuşana göre, "o" ise konuşulan konuya göre sonsuz bir çeşitlilik gösterir. Oysa anlaşabilmek için belirli söylemler içinde gösterenleri sabitlemek, belirli gösterilenlere, tabir caizse, *raptiyelemek* gerekir. Bu "raptiyeleme" işlemi, dilsel yapının yüzeyinde tıpkı kapitone

edilen bir yorganda, kanepede (ya da psikanalitik referansla bir "divanda") olduğu gibi belirli çöküntü noktaları, sabitlik anları oluşturur, ki "anlam" dediğimiz şey ancak bu noktaları referans alarak ortaya çıkabilir. Lacan yapısalcı geleneği izleyerek, bu noktalara *points de capiton*, kapitone noktaları adını verir. Kapitone noktaları, dil'in yüzeyinde yarattıkları örüntüyle bir ideolojik sistem, bir söylem çerçevesi oluştururlar. Kuşkusuz farklı kapitone noktaları, aynı dilsel yüzeyde farklı bir ideolojik yapı, farklı bir söylem oluşturacaklardır.

**objet petit a** ya da **objet a** Lacan'ın diğer dillere yapılan çevirilerinde Fransızca olarak korunmasında ısrar ettiği bu kavram, Türkçe'ye kabaca "küçük öteki nesnesi" olarak çevrilebilir (buradaki "a", Fransızca'da "öteki" anlamına gelen *autre* kelimesinin baş harfidir). *Objet petit a*, gerçek bir nesne değildir, bir fantazi nesnesidir. Özne, simgesel sistemin bir türlü sınırları içine alamadığı Gerçek'in bir türlü açıklanamayan, anlamlandırılmayan bu "fazla"sı ile başa çıkabilmek için, daha bir "ben" olarak ilk olduğu yıllardan başlayarak bir fantazi nesnesi yaratır. Bu nesne, arzu nesnesi aslında "yok"tur, öznenin ne olduğunu bilmediği, sadece göz ucuyla görebildiği ilksel eksik'inin fantazmatik eşdeğeridir. Ancak özne bir yandan da bu nesnenin fantazmatik özelliğini, gerçekten var olmadığını bilir (Lacan'ın deyişiyle, "*Je sais bien, mais quand même...*" – "Aslında çok iyi biliyorum, ama gene de..."). Tam da bu nedenle bilinçsiz olarak *objet petit a*'ya ulaşmaktan, tatminden kaçınır; yolu uzatır, çıkmaza sokar. Aramaktan vazgeçemez, ama asla bulmak istemez.

**öteki/Öteki** (F. *autre/grand Autre*, İ. *other/big Other*) Lacan'a göre öznenin oluşumu daima "öteki"yi varsayar. Ben'in ortaya çıkabilmesi için, çocuğun kendisini "öteki" olarak görebileceği bir ayna evresi zorunludur. Aynada görülen (ve bedensel bir bütünlük, tamlık yanılsaması yaratan) öteki, ben'in temelidir. Bu ilk "öteki", Lacan'a göre "küçük" öteki'dir (küçük "a" ile yazılan *autre*). Zamanla çocuk başka küçük öteki'ler de algılar; bu algılar bedensel tamlık yanılsamasını bozduğu için de parçalanmaya, eksik'e saldırganlık tepkisiyle karşılık verir. Ancak tüm bu öteki'ler imgesel düzeyde varolurlar. Büyük "A" ile yazılan Öteki (*Autre*) ise, simgesel düzenin ta kendisidir. Bir muhatap değil, hitap edenin içinde var olduğu simgesel sis-

temin belirleyicilerinin toplamıdır. Özne küçük öteki ile imgesel düzende karşılaşp bir ben inşa etmeye başladıktan sonra, kelimenin psişik ve gramatik anlamında bir "özne" olabilmesi için, simgesel düzende de büyük Öteki ile karşılaşmak zorundadır. Büyük Öteki, *oradan kendimize bakarak, kendimizi olmak istediğimiz gibi gördüğümüz konumdur*. Büyük Öteki, bir eksik'i olmadığı varsayılarak (eksik'i gizli tutularak), tüm arzunun mekânı olarak kurulur; bu mekânı Babanın-Adı, devlet, tanrı, yasa, kısacası özne için simgesel düzenin bütünlüğünü temsil eden herhangi bir şey doldurabilir. Psikanalitik terapi pratiğinde bu yer, psikanalist tarafından işgal edilir. Lacan formüllerinde büyük Öteki'yi üzeri çizili büyük "A" (A) olarak yazar.

**özne** (F. *sujet*, İ. *subject*) Hümanizmin "Ben" diyen bölünmemiş, yekpare öznesinin tersine, Lacan'da özne bölünmüşlüğüyle tanımlanır. Lacan'ın "ben" kavramının temeli İmgesel'de olduğu için, bu ben bütünlük, tamlık yanılısamasıyla malüldür. Oysa konuşan özne, Simgesel düzen içinde varolur. Bu ikisi arasındaki örtüşmezlik, yani Simgesel'in ben imgelerini ya simgelere dönüştürerek içirme ya da yok sayma eğilimi ile ben'in simgesel düzenin kategoriler ve ikilikler biçimindeki parçalanmışlığına direnişi, yekpare bir özne'den sözetmeyi imkânsızlaştırır. Özne İmgesel ile Simgesel, sözceleme ile sözce arasında bölünmüşlüğüyle vardır. Lacan'a göre, psikanalitik terapinin nihai amacı ben'in hâkimiyeti eline alıp yekpareleşmesi (yekpare olduğu yanılısamasını kurması) değil, öznenin kendi bölünmüşlüğü'nün farkına varmasıdır.

Bu anlamda Lacan'ın "S" (üzeri çizili/yasaklı özne) işareti, yalnızca öznenin Simgesel düzenin yasaklarına tabi olduğunu değil, bölünmüşlüğü'nü de gösterir. "S"nin üzerinden geçen verev çizgi, onu yalnızca yoksaymakla, geçersiz/iktidarsız kılmakla kalmaz, aynı zamanda ikiye de böler.

**performatif** (İ. *performative*) Dilbilime ve özellikle gramere ait bir terimken, Judith Butler tarafından feminist literatüre ve giderek tüm kültürel araştırmalar literatürüne kazandırılan bir kavramdır (Judith Butler, *Gender Trouble*). Performatif fiiller, saptayıcı (*constative*) fiillerin aksine, söylenmelerinin ve gerçekleşmelerinin eşzamanlı/özdeş olduğu varsayılan fiillerdir. "Sizi karı-koca ilan ediyorum," ifadesi (eğer yetkili/iktidar sahibi biri, bir nikâh memuru ya

da rahip tarafından söyleniyorsa), yalnızca bir durumu dile getirmekle kalmaz, o durumu yaratır da. Butler bu gramatik tanımdan hareketle, "kadın" ve "erkek" kavramlarının performatif kavramlar olduğunu, yani kadının "kadın gibi davranarak" (kadın performansı göstererek) kadın olduğunu söyler. Kadın, öteki'si (erkek) tarafından kadın olarak adlandırıldığı ve bunu kabul ettiği sürece kadındır. Biyolojik fark (dişi/erkek) bu performans sayesinde toplumsal cinsiyete dönüşür (kadın/erkek). Her performatif edim, içinde bir egemenlik ilişkisi de barındırır. "Sizi karı-koca ilan ediyorum," ya da "Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bağımsızlığını ilan ediyorum," ifadeleri, ilan eden öznenin iktidarına, onun varolan egemenlik ilişkileri içindeki statüsüne bağlı olarak performatif nitelik kazanırlar. Dolayısıyla "Sen kadınsın!" ifadesinin performatif değeri, yani nesnesini bir performans, bir toplumsal cinsiyet olarak "kadın" kılması, bu ifadeyi kullanan erkek öznenin egemen statüde olmasına bağlıdır. Erkek-egemen olmayan bir toplumsal yapıda, bir toplumsal cinsiyet olarak "kadın" da (dolayısıyla "erkek" de) olamaz.

**Simgesel** (F. *symbolique*, İ. *the Symbolic*) Simgesel, Lacan'ın üç ardışık düzeninin sonuncusudur. İmgesel evrede oluşmakta olan ben'in, içinde "ben" diyerek özneleşebileceği dilsel, gramatik ve kültürel yapıdır Simgesel. Özne simgesel düzeni hazır bulur ve onun yasalarına uymak zorunda olduğunu Babanın-Adı yoluyla öğrenir. Simgesel kavramı, Lacan'ın düşüncesini Saussure ve Jacobson'un temsil ettiği dilbilim çerçevesine bağlayan temel kavramlardan biridir. Lacan "Simgesel" ifadesini, kendi başına anlam taşımayan, gelişigüzel işaretler olan, ancak birbirleriyle ilişkileri içinde anlam denilen şeyi oluşturan gösterenlerin, dilsel/kültürel kapalı düzenini tanımlamakta kullanır. Simgesel düzen, bir yandan ben'in imgesel özdeşleşmelerini, bir yandan da ancak göz ucuyla görülebilen Gerçek'in tanımsız bozbulanıklığını, kapalı bir kategoriler, zıtlıklar, ikili karşıtlıklar sistemi içine hapsetmeye çalışarak özneyi parçalar. Konuşmaya başladığı anda Simgesel'in alanına giren özne, ben'i ve onun imgeleri arasındaki ilişkiyi Simgesel Yasa'ya tabi kılmayı başaramayacağı için (bu imgelerin dilsel karşılıkları olmadığı için) daha baştan parçalanmış, ikiye bölünmüştür. Dolayısıyla özneyi oluşturan da, parçalayan da Simgesel düzenin ta kendisidir.

**sözce, sözceleme** (F. *énoncé, énonciation*, İ. *statement, enunciation*)

Bu iki kavram arasındaki zıtlık, Lacan'ın dilbilim teorisinden psikanaliz alanına yaptığı önemli aktarmalardan biridir. Sözce, söylenen şeydir, ağızdan (ya da kalemden, vb.) çıkandır. Sözceleme ise, bunun söyleniş sürecinin, sözcenin oluşum sürecinin adıdır. Sözce ve sözceleme hiçbir zaman tam olarak çakışamazlar. Simgesel düzen, yani dil, sözcelerden oluşur. Ancak sözcelerin kendi oluşum süreçleri, dil tarafından içerilemeyecek olan Gerçek fazlaları ve ben imgeleri tarafından sürekli bir biçimde etkilenmektedir. Sözce bilinçli iletişimin kurucu ögesidir, ancak sözceleme bilinçdışıyla bağlantısını koparmayarak, öznenin sözcede içerilmeyen İmgesel özdeşleşimlerini ve gözücüyle görülen Gerçek fazlasını devreye sokar.

—

# Metis Seçkileri II

## Slavoj Žižek

### Kırılğan Temas

Günümüz solunun, "varolan sosyalizm" denilen şeyin sona ermesinden beri aralıksız ve saplantılı bir biçimde sürdürdüğü arayışın en iyi ifadelerinden biri Slavoj Žižek. Onun, Marksizmin Aydınlanma düşüncesindeki ve Hegel'deki felsefi temellerinden kalkarak psikanalize ve 20. yüzyıl sosyalizminin sorunlarına uzanan arayışlarının belli başlı köşe taşlarını bir araya getirmeye çalıştığı bu seçkide, kaybolduğu iddia edilen öznenin maceralarından ulus-devletin kaderine, günümüzde ideolojilerin işleme biçiminden siberuzaya, şövalye aşkından 11 Eylül saldırısına kadar uzanan çetrefil siyasi ve kültürel sorunlara, kendine özgü meraklı ve alaycı diliyle hesaplaşıyor Žižek.

Eleştirel düşüncenin günümüzde ulaştığı düzeyi temsili edecek nitelikteki yazarlardan yaptığımız özel derlemelerdir Metis Seçkileri. Kavrayış ve sezgileriyle yaşadığımız çağın düşünce iklimine katkıda bulunmuş yazarlardan örnekler sunuyoruz bu dizide.

Başka bir ülkede yaşayan bir yazarı Türkçede tanıtırken, sözkonusu iki toplum arasındaki dil, kültürel birikim, yayınlanmış ve yayınlanmamış öncüller gibi farklılıkların getirdiği güçlükler var. Türkiye'deki okuma ortamının kendine özgü koşullarını gözönünde tutarak hazırladığımız seçkilerle bu güçlüğü aşmak, eleştirel düşüncüyü Türkçede tartışılabilir kılmak istiyoruz.



Metis Seçkileri II

ISBN-13: 978-975-342-371-7



Metis Yayınları  
www.metiskitap.com