

**T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı**

**SLAVOJ ZIZEK: İDEOLOJİ KAVRAMINA LACANCI PSİKANALİZDEN BAKIŞIN  
FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRMESİ**

**Onur VAROLUN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Mersin, 2014**

T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı

SLAVOJ ZIZEK: İDEOLOJİ KAVRAMINA LACANCI PSİKANALİZDEN BAKIŞIN  
FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRMESİ

Onur VAROLUN

Danışman  
Prof. Dr. Çetin VEYSAL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2014



T.C.  
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi Olarak Sunduğum “Slavoj Zizek: İdeoloji Kavramına Lacancı Psikanalizden Bakışın Felsefi Bir Değerlendirmesi” Başlıklı Bu Çalışmanın, Bilimsel Etik Kurallara ve Geleneklere Uygun Şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

17.10.2014.

  
Onur VAROLUN

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Onur VAROLUN tarafından hazırlanan Slavoj Zizek: İdeoloji Kavramına Lacancı Psikanalizden Bakışın Felsefi Bir Değerlendirmesi başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız

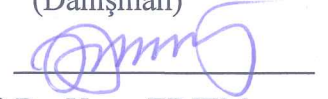


Üye



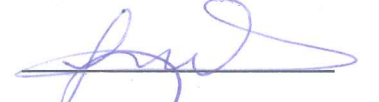
Prof. Dr. Çetin VEYSAL  
(Danışman)

Üye



Prof. Dr. Yaşar ERJEM

Üye



Doç. Dr. Zehra Gül AŞKIN

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

Onay



Prof. Dr. Nilhan YETİM  
Enstitü Müdürü

## ÖNSÖZ

Psikanalizin en büyük düşünürü Freud'u alt edip yeni ve daha rahatsız edici bir temelde yükselen Jacques Lacan'ı alın ve aynı ölçüde felsefeye uyarlamaya çalışın. Slavoj Zizek, hayat görüşlerine, ideolojilere, siyasal alana, toplumsal alana, tarihe, sinemaya, edebiyata, insana, kısacası hayatın tam merkezine yerleştirmeye çalıştığı Lacancı bakış açısıyla tam olarak bu rahatsız edici ve provokatif zemini yakalamayı başarıyor. Felsefenin yaşayan aykırı figürlerinden biri olan Zizek, kendi deyimiyle hayata, kimsenin bakmadığı -ya da bakmaktan korktuğu- bir şekilde "yamuk bakıyor". Bu özelliğiyle anlaşılma gayesi dahi taşımayan filozof, anlaşılmamak için okuyucusuna meydan okuyacak kadar bile ileri gidebiliyor. Bu meydan okumadan galip çıkabilmek, bu işe kalkışanlar açısından gerçekten zor bir uğraş. Bu nedenle üstlenilen bu zor görevde bazı ufak hataların olabileceğini öngörmenin, bahsedilen argüman temelinde göz ardı edilebileceği düşünülmektedir. Açıkçası böyle bir duruma Zizek de çok karşı çıkmayacaktır. Zira Türkiye'de verdiği bir röportajda Zizek, sosyal medyada çıkan sahte Zizek'leri işaret ederek şöyle söyler: "Onları yadırgamıyorum çünkü insanlar, gerçekten Zizek mi değil mi diye şüphe etmeye başladıklarında kendilerine sunulan şeyi düşünmüş ve sorgulamış olacaklar." Yine de bu çalışmada ortaya konulan görüşler, bu çalışmanın olabileceği en iyi perspektiften, ünlü Zizek eleştirmeni Sarah KAY'in "Zizek" kitabının girişinde önerdiği şekliyle, bu çalışmayı yapanın perspektifinden sunulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmayı yaparken, akademik anlamda üzerimde büyük emeği olan ve ömrüm boyunca minnettar kalacağım çok değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Sadık Erol ER'e, yaşadığım zorlukları neredeyse benimle birlikte yaşayan saygıdeğer hocam Doç. Dr. Eyüp ERDOĞAN'a, değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Erdem ÇİFÇİ'ye ve gerek akademik gerek

manevi anlamda katkılarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Çetin VEYSAL'a teşekkürü bir borç bilirim.

## ÖZET

### SLAVOJ ZİZEK: İDEOLOJİ KAVRAMINA LACANCI PSİKANALİZDEN BAKİŞİN FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRMESİ

Bu tez, Slavoj Zizek'in Lacancı psikanaliz ile birlikte ele aldığı ideoloji kavramını incelemektedir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Slavoj Zizek, Zizek'in düşüncelerini felsefelerine uyarladığı Fransız psikanalist Jacques Lacan ve ideoloji kavramını genel hatlarıyla ele almıştır. Bu bölüm, Zizek'in ideoloji kavramı temelinde Lacan'ı nasıl okuduğuna dair bir ön hazırlık olacaktır. İkinci bölümde Lacan'ın semptom kavramı ve bu kavramın Zizek tarafından nasıl ele alındığı incelenmiştir. Bu bölüm, ayrıca, semptomun Lacan'ı Freud'dan ayıran yönleri ve bu yönlerin ideoloji kavramına yaptığı katkılar vurgulanmaktadır. Üçüncü bölümde ise Lacancı sintome kavramı, arzu ve Jouissance kavramları ile birlikte incelenmiştir. Bu bölüm, sinthome olarak semptomun, literatürdeki semptom kavramına verilen anlamlardan farkını ve bu kavramın, öznenin, sadece ideolojisine sıkı sıkıya bağlı kalmasını sağlayan psikolojik etmenlerini değil, aynı zamanda özneyi kendine bağlayan ontolojik temelini de ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İdeoloji, Semptom, Sinthome, Arzu, Jouissance, Haz, Dürtü

## ABSTRACT

### **SLAVOJ ZIZEK: A PHILOSOPHICAL EVALUATION OF LACANIAN PSYCHOANALYSIS APPROACH TOWARDS IDEOLOGY CONCEPT**

This thesis examines the ideology concept handled by Slavoj Zizek together with Lacanian psychoanalysis. The study consists of three sections. The first section generally evaluates Slavoj Zizek, French psychoanalyst Jacques Lacan, thoughts of whom Zizek adapted to his philosophies, together with the ideology concept. This section will be a preliminary regarding how Zizek reads Lacan in the basis of ideology concept. In the second section, the symptom concept of Lacan and the handling of this concept by Zizek was examined. In this section, also the features differentiating Lacan from Freud and the contributions of these features to the ideology concept were emphasized. In the third section Lacanian sinthome concept was examined together with desire and Jouissance concepts. This section aims to emphasize the difference of symptom as sinthome from the meanings given to the symptom concept in literature and also the ontological basis of this concept (not only the psychological factors ensuring the subject to adhere strictly to its ideology) that binds the subject to itself.

**Keywords:** Ideology, Symptom, Sinthome, Desire, Jouissance, Pleasure, Drive



## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>i</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iv</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>I.BÖLÜM: GENEL TANIMLAMALAR</b> .....	<b>5</b>
I. 1. Jacques Lacan .....	5
I. 2. Slavoj Zizek .....	14
I. 3. İdeoloji Kavramı .....	21
<b>II. BÖLÜM: SEMPTOM</b> .....	<b>38</b>
II. 1. Marx ve Semptom .....	40
II. 2. Biçim Problemi.....	44
II. 3. Bilginin ontolojik değeri .....	48
II. 4. İdeolojik Sinizm .....	54
<b>III. BÖLÜM: SİNTHOME</b> .....	<b>58</b>
III. 1. Arzu Paradoksu .....	58
III. 2. Jouissance Kavramı.....	62
III. 3. Semptom olarak Sinthome .....	66
<b>SONUÇ</b> .....	<b>76</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>81</b>

## GİRİŞ

Sloven Lacan okuluna mensup düşünürlerden olan Slavoj Zizek, ideoloji konusu üzerinde oldukça çarpıcı ve ses getiren kitaplar yayımlayarak bu konuda önemli bir isim haline gelmiştir. Bu anlamda, 1989’da yayınladığı “İdeolojinin Yüce Nesnesi” adlı yapıt, onun akademik kariyerinin İngilizce basılmış ilk kitabı olması bakımından önemlidir. Felsefesinde, Jacques Lacan’ın görüşlerini oldukça benimseyen Zizek, onun psikoloji alanında ortaya attığı görüşleri felsefenin kavramlarına taşıyarak, insanların farklı bir pencereden bakmasını sağlamıştır. Bugün Lacancı teori, Slovenya’da en önde gelen felsefi yönelimdir (Zizek, 2011c, s. 9). Bu çalışmada da Zizek’in üzerine ciltlerce kitap yazdığı “İdeoloji” kavramı üzerine düşüncelerinin başlangıç noktası olan Lacancı perspektif sunulmaya çalışılacaktır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak ideoloji hakkındaki düşüncelerinin ortaya çıktığı Lacancı kavramlar ele alınacak ve bir bakıma Lacan üzerinden Zizek’in ideolojiden ne anladığı ve ideolojiyi en temelde hangi Lacancı temel kavrama neden yerleştirdiği tartışılacaktır. Bu tezin hedefinde olan Lacancı kavrama ulaşmak, anlaşılması gereken belli kavram ve görüşler silsilesini beraberinde getirecektir. Tezin yöntemi de sistemli bir şekilde bu silsileyi takip ederek nihai noktaya ulaşmak olacaktır.

Slavoj Zizek, iyi bilinen bazı klasik motifleri ve ilk bakışta ideoloji teorisine sunacak hiçbir şeyi yokmuş gibi görünen bazı Lacancı kavramları yeni bir okumaya tabi tutarak ideoloji teorisine katkıda bulunmaya çalışmaktadır. Özellikle “ideoloji sonrası bir durumda yaşadığımız” yanılması türünden postmodernist tuzaklara düşmeden, çağdaş ideolojik olguları anlamamıza olanak sağlamak amacındadır (Zizek, 2011c, s. 24).

Ernesto Laclau, *İdeolojinin Yüce Nesnesi* adlı esere yazdığı önsözde Zizek ve Sloven Lacan Okulu'nun özgün özelliklere sahip olduğunu belirtir. Latin ve Anglosakson dünyalarında yapılanların tersine, Lacancı argümanlar, esas itibarıyla felsefi ve siyasi bir nitelik arz eden bir düşünme tarzı içinde kullanılır. Sloven teorisyenler analizlerini edebiyat ve sinema alanına da genişletme yönünde bazı çabalarda bulunmuşlarsa da, klinik boyut tamamen ortadan kalkmıştır. Bu okula damgasını vuran iki ana özellik vardır: Birincisi, ısrarla ideolojik-siyasi alana göndermede bulunmasıdır: İdeolojinin temel mekanizmalarını (özdeşleşme, ana-gösterenin rolü, ideolojik fantazi) betimlemesi ve teorileştirmesi; "totalitarizm" in özgüllüğünü ve farklı değişkenlerini (Stalinizm, faşizm) tanımlamaya ve Doğu Avrupa'daki radikal demokratik mücadelelerin temel özelliklerinin taslağını çıkarmaya çalışması (Zizek, 2011c, s. 8). İkinci özelliği ise, Lacancı argümanların klasik felsefi metinlerin analizinde kullanılmasıdır: Platon, Descartes, Leibniz, Kant, Marx, Heidegger, Anglosakson analitik geleneği ve hepsinden önce de Hegel (Zizek, 2011c, s. 9).

Bütün bu düşünceler temelinde felsefesini şekillendiren Zizek üzerine yazılan bu tezin, Zizek'i temel alan nadir Lisansüstü tezlerden biri olması sebebiyle kritik bir noktada olduğu düşünülmektedir. Özellikle dünya genelinde çok büyük etkisi olan Zizek ve Lacan temelindeki Psikanaliz geleneği, Türkiye'de henüz çok yaygınlaşmamıştır. Ancak yine de bu alan, Türkiye'de insana karşı bakış açısı temel alındığında belli bir seviyeye gelmesi elzem bir alan olarak karşımıza çıkar.

Bu tez hazırlanırken sistematik bir yol benimsenmiştir. Buna göre Zizek'in ideoloji kavramını yerleştirdiği Lacancı Sinthome kavramının tam olarak anlaşılabilmesi için Semptom kavramının iyi bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Çünkü Sinthome semptomun kendisidir. Semptom kavramı, Lacan'da, ilk zamanlar belli başlı değişiklikleri olmasına rağmen genel olarak Freud'un anladığı anlamdadır. O, psikanalist çalışmanın

çözmesi gereken ve öznenin bilinçaltında yatan bir hastalıktır. Yine de burada Sinthome kavramına ulaşabilmek adına Lacan'ın anladığı anlamıyla verilmesi uygun bulunmuştur. Çünkü sinthome kavramı Lacan'ın bulduğu bir kavramdır ve bu kavram Lacan'ı Freud'dan ayıran temel bir düşünce biçimine tekabül etmektedir. Bu düşünce yapısını anlamak Lacan'ın düşünce yapısını anlamayı gerektirmektedir.

Bu tez ilk olarak genel tanımlamalarla başlar. Bu teze konu olacak baş aktörler Slavoj Zizek ve Jacques Lacan ile tezin ana konusu ideoloji kavramı genel olarak tanıtılacak ve okuyucuya belli bir bakış açısı sağlanmaya çalışılacaktır. Bunu sağladıktan sonra genel olarak semptom kavramına giriş yapılacaktır. Bu kavramın anlaşılması için birinci alt başlıkta nasıl ve kim tarafından ortaya çıktığı, ikinci alt başlıkta kendini nasıl açığa çıkardığı, üçüncü alt başlıkta varlığını öngerektiren iki temel özelliği, dördüncü alt başlıkta ideolojiyi neden bu geleneksel semptom kavrayışına değil de Lacan'ın sonradan geliştirdiği alana koymamız gerektiği açıklanmaya çalışılır. Bütün bu anlatılanlar bir araya geldiğinde genel anlamda bir semptom kavramına ulaşılmış olur.

İlk bölümde anlatılan semptom kavramı genel olarak Psikanalizin nüfuz edebildiği alandadır. Analiz bu hastalığa nüfuz ederek onu tedavi edebilmektedir. Ancak Lacan için semptomun nüfuz edilemeyen bir alanı da mevcuttur. Lacan bu alanı kendi felsefesini geliştirdiği sırada keşfetmiştir. Bu, semptomla ilgili düşüncelerinin değişmesine ve Freud'dan koptuğu temel düşüncelerden birinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Semptomun bu katı özelliği, analizin beyhude olduğu alandadır. Hastalığın tedavi edilemez boyutudur. Tedavisi mümkün olmayan bu hastalığa Lacan Sinthome adını verir, ve bu kavram Zizek'in ideoloji kavramını yerleştirdiği ve bu çalışmanın ikinci bölümünü ve nihai hedefini oluşturan kavramdır. Bu kavramın anlaşılmasında iki Lacancı düşünce olan arzu ve Jouissance kavramları, ilk iki başlığı oluşturur ve Jouissance başta olmak üzere bu

tezin anlaşılması en önemli kavramları olarak düşünülmüştür. Çünkü Jouissance, sinthome'un semptomdan farkını ortaya koyan, en temelde yatan ve aşılması imkânsız bariyerlerle çevrili olandır. Bütün bunların ışığında sinthome kavramına ulaşım sağlanmış olur. Son bölümde, sinthome kavramı ile Zizek'in ideoloji düşüncesini neden bu kavramın içine yerleştirdiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılarak bu tez nihayete erdirilmiştir.

## I.BÖLÜM GENEL TANIMLAMALAR

### I. 1. Jacques Lacan

Ünlü Psikanalist Jacques-Marie-Emile Lacan (13 Nisan 1901-9 Eylül 1981) psikanalizin yeniden yorumlanmasında ve yapısalci dil kuramına yaptığı katkılarla felsefe tarihini derinden etkileyen, birikimli, ünlü bir düşünürdür (Yıldırım, 2010, s. 1). Bugün Lacan, popüler kültür, feminizm, postyapısalcılık ve edebiyat alanlarında oldukça ciddi bir kitleye hitap etmektedir. Slavoj Zizek, Ernesto Laclau, Alain Badiou gibi bugün felsefe dünyasının önde gelen düşünürlerinin Lacancı ekole mensup olduklarını belirtmemiz gerekir (Yıldırım, 2010, s. 1).

Annesinden dolayı koyu bir Katolik olan Lacan, yakın zamanda entelektüel eğitime yenik düştü ve edebiyat alanına yöneldi. Askeri hizmet için yetersiz olduğu için aynı yıl psikiyatr olarak göreve başlayan Lacan, 1932 yılında “*Kişilikle İlişkileri Açısından Paranoyak Psikoz*” doktora tezi ile akademik hayatına başladı. 1936 yılında en önemli çalışmalarından olan “Ayna Evresi”<sup>1</sup> hakkındaki ilk bildirisini sunan ancak oturum başkanı Ernest Jones tarafından bu bildirisi yarıda kesildiği için tam olarak anlaşılabilen Lacan, içeriğini yeniden düzenlediği bildirisini 13 yıl sonra “16. Uluslararası Psikanaliz Kongresi”nde sunarak Psikanaliz alanında çok büyük bir etki yaratmıştır (Yıldırım, 2010, ss. 3-4).

Lacan, Descartes ve Sartre’dan etkilenmesine rağmen bu iki düşünürü belli açılardan cephe almıştır. Lacan, özneyi özgür seçimin öznesi olarak ele alan Sartre düşüncesi karşısında özneyi simgesel yapıların belirlediği bir şey olarak kurar. Bu şekilde düşünüldüğünde dil öznenin önce vardır ve özne sonra ona iliştilmiştir. Dolayısıyla,

---

<sup>1</sup> Bkz: Syf. 6

Sartre “varoluşçuluk bir hümanizmadır” derken Lacan, Psikanaliz bir “anti-hümanizmadır” demektedir (Yıldırım, 2010, ss. 4-5).

Bu anti-hümanist özellik öznenin kurulumunda Lacan’a kültürler ötesi ve ahlak dışı bir perspektif sunar. Buna göre mevcut hümanist anlayışlar, yerini bencil ama yine de ötekine bağımlı bir ben oluşumuna bırakır. Bu duruma göre çıkış noktası, ayna karşısında kendi görünüşüne ya da imgesine bakan ve kendi davranışlarının bir başka öznde gerçekleştiğini sanan 6 ila 8 aylık arası bir bebeğin içindeki durumdur. Bu an, bebeğin “ben şuyum” ya da “şu benim” türünden bir önermeyi bulmasıyla sevincini anlattığı andır. Lacan’a göre; bu buluşla heyecanlanan bebek, eylemlerini yaptığı diğer hareketleriyle devam ettirir (Yıldırım, 2010, s. 40).

İşte bu Lacan’ın ayna evresi dediği şeydir. Ayna evresi bir özdeşleşmedir. Yani öznde, bir imgeyi benimsediği zaman meydana gelen dönüşümdür (Lacan, 2013, s. 144). Beslenme, barınma, güvenlik gibi ihtiyaçlarını gideremeyen bebek, ayna karşısında “ben”in denetime bırakılır. Lacan’a göre aynadaki “ben”, daha uzağa, yetişkin olan “ben”e, “öteki”ye ve dolayısıyla toplumsal yapıya bir bakışın yansımasıdır. Bu durum ahlaki olarak ele geçirilme anını temsil eder. Bu ele geçirilme anıyla birlikte bebek bir aldanmaya teslim olmakta ve kendini belirleyecek olan sosyal yapıya ilk adımını atmış olmaktadır (Yıldırım, 2010, ss. 40-41). Bunun anlamı, “öteki”nin ben tarafından oluşturulduğu fikrinden ziyade “ben”in öteki tarafından oluşturulduğu düşüncesidir.

Lacan’ın psikanaliz kuramında çok önemli bir yeri olan Oidipus kompleksi<sup>1</sup> tam olarak Lacan’da öznenin kendini oluşturması olarak görünür. Bu gerçek alan değil

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud’un kurucusu olduğu psikanalitik teoriye göre anneyi sahiplenme ve babayı safdışı etme konusunda çocuğun beslediği duygu, düşünce, dürtü ve fantezilerin toplamıdır. Bu konudaki görüşlerini Freud, Hans adındaki hastası üzerinden yayımladığı *Psikanaliz ve Uygulama* (Freud, 2001) adlı eserde ayrıntılı olarak ele almaktadır. Ancak Freud’un tersine burada anlam biraz daha anneden babaya

simgeselin alanıdır. Bu simgesel bir komplekstir. Yani burada söz konusu olan gerçek baba değil tam olarak babanın neyi ifade ettiğidir. Lacan bu simgesel babaya “Baba’nın Adı”<sup>1</sup> demektedir (Yıldırım, 2010, s. 45). Lacan için babanın adı üç aşamada ilerleyen bir sürecin sonucudur. İlk olarak çocuk annesini sadece korumayı arzulamaz, onun herşeyi olmak istemektedir. Bilinçsizce onun bütün eksikliğini tamamlamayı istemektedir. Annesinin arzusunu arzulamaktadır. Buradan itibaren devreye giren baba iki anlamda yoksun bırakıcı olarak müdahale eder. Önce çocuğu arzusunun nesnesinden yoksun bırakır sonra anneyi fallik nesneden yoksun bırakır, ve çocuk babanın hayırını ile karşılaşmış olur. Bu aşamadan itibaren yasağa çarpan çocuk, babayla özdeşleşme ve babayı insanlığı oluşturan yasanın temsilcisi olarak kurma yoluna gider. Bu da üçüncü aşamadır (Tura, 1996, ss. 159-160). Burada, babanın rolü ile kültürel bir kimlik kazanma sürecine girilmiş olmaktadır. Bu şekilde simgesel alana giriş yapılır.

Öznenin zihninin kurulması üzerine Freud’un ortaya attığı üçlü bir zihin yapısı psikanaliz dünyasında çok büyük etkilere sahiptir. İd, ego ve süperego olarak belirlenen bu üçlü zihin yapısına benzer anlamda Lacan, yeni bir üçlü zihin yapısı getirmiştir. Bu üçlü zihin yapısı Lacan’a Freud’un düşüncelerini tamamlayıcı bir değer atfeder ve psikanalitik tartışmayı tamamen öznelerarası boyuta taşımaya yöneliktir (Bowie, 2007, s. 91). Bu düzenleri açıklamadan önce Freud’un üçlü yapısı ile ilgili kısa bilgiler vermek yerinde olacaktır. Freud’a göre id, kişiliğin, içine girilemeyen, karanlık boyutudur ve olumsuz bir karaktere sahiptir. Freud’a göre onu çok ayrıntılı bilemememize rağmen bazı benzetmeler

---

kaydırılmış ve ilişki herhangi bir karşı cins ebeveynle değil bizatihi çocuğun baba ile ilişkisine yönelmiştir.

<sup>1</sup> Freud’un anne-baba-çocuktan oluşan oidipus üçgeninin Lacancı açıklamasıdır. Lacan’da bu, “*nom du pere / non du pere*” (Babanın adı – Babanın Hayır’ı) kelime oyunuyla babanın koyduğu yasaklar ve sınırlarla bizatihi öznenin kurucu kavramlarından olan simgesel düzenin (bkz. Syf. 6) kurucu ögesidir. Gerçek babanın kimliğinden, hatta varlığından ve yokluğundan bağımsız olarak, Babanın-Adı çocuk için tanrının ve devletin, yasa koyucu ve yasaklayıcı otoritenin simgeselleştirilmesi anlamına gelir (Zizek, 2012c, ss. 227-228).



onun üzerine fikir üretmemize olanak sağlar. İd dürtülerin alanıdır. Belli bir düzeni yoktur ve içinde herhangi mantıksal bir şey bulunmaz. Yalnızca haz ilkesine uyarak dürtüsel gereksinimleri doyumaya çalışır (Freud, 2002, s.101). Ego, diğerlerine nazaran en yüzeyde kalan alandır. Dış dünyaya dönüktür ve izlenimlerle iş görür. Bilinç dediğimiz şey onun çalışmasıyla oluşur. Öznenin duyusal organını oluşturur ve sadece dış dünyayı değil iç dünyayı da kapsar. Bu alana Freud, id'in dış dünya ile şekillenmiş olan kabuğu gözüyle bakmaktadır (Freud, 2002, ss. 102-103). Süperego ise vicdan olarak öne sürülür. Dış dünyanın değer yargılarının belirlediği dışsal alana aittir. Vicdan denilen şeyi Freud egodan ayırmaktadır. Vicdan, id'in ve egonun yapmak istediklerine direnen bir özelliği betimler (Freud, 2002, s.87). Çocuğun süperegosu, anne ve babasının süperegolarının hayallerine göre şekillenir. Bu şekilde kuşaklar boyunca yaşanmış ve yaşanacak olan değer yargılarının oluşumu sağlanır (Freud, 2002, s. 94). Bu şekilde öznenin id'ine ve egosuna direnen son alan oluşmuş olur.

Lacan'ın Simgesel, İmgesel ve Gerçek düzenleri Freud'unkiler gibi insan üzerindeki etkileri oldukça yüksek olan düzenlerdir. Bu düzenler her türlü insan ilişkilerinin her türlü çatışmaların nedenlerini açıklayabildikleri gibi nevroz, psikoz gibi hastalıkların tedavisinde de kullanılmaktadır (Bowie, 2007, s. 92). Ancak burada ikisi arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. Lacan özneyi oluştururken Freud gibi egoyu güçlü kılmaya çabalamaz. Dolayısıyla Lacan'da sabit bir ben bilinci yoktur. Bilinçdışı önceldir ve ego bir yanılısamadır. Ego Lacan'da bilinçdışının bir ürünüdür (Çoban, 2005, s. 278). Buradan hareketle bilinçdışında da yönetsel bir ayırım yapmamız şarttır; bilinçdışı dediğimiz şeyi Freud gibi öznenin içinde aramamız gerekmektedir. Lacan'a göre bilinçdışı ötekinin söylemidir ve bir dil gibi yapılanmıştır. Dolayısıyla onu kelimelere dökülen şey aracılığıyla kavrayabiliriz ancak (Cléro, 2011, s. 32). Ayrıca Freud-Lacan

ilişkisinde bilinçdışına ait en temel ayrım da, bu çalışmanın ileri bölümlerinde ele alınacaktır.

Lacan'ın üçlü düzenine dönecek olunursa, İmgesel düzen, ayna imgesi, özdeşleşim ve karşılıklılar düzenidir denilebilir. Bu düzen, Lacan'ın ilk adlandırdığı ve bu üçlünün tam ortasına yerleştirdiği düzendir. 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 oluşturulur (Zizek, 2011c, s. 247). Bu düzende kendini ötekiyle eş haline getirerek kendi ötekiliğini dağıtmak ve kendini oluşturma amacı vardır (Bowie, 2007, s. 93). Yani özne, kendini dış dünyayla özdeşleştirerek kendi benliğini oluşturmaya çalışır. Bu şekilde oluşturduğu benliği de korumak ve muhafaza etmek için uğraşır. Burada özne 'ne ise o' olmak için dış dünyadan daha çok özdeşlik, daha çok benzerlik envanterleri toplamaya çalışarak ümitsizce sanrısız bir çaba gösterir (Bowie, 2007, s. 93). İmgesel düzen, simgesel ve gerçek ile yakından bağlantılıdır ama aralarında bir köprü değildir. Gerçeği imgelere hapsederek onunla başa çıkmaya çalışır, ancak henüz imgeleri adlandırmaya, aralarında anlamsal ilişkiler kurmaya gayret etmez (Zizek, 2011c, s. 247).

Simgesel düzen, Lacan'ın üçlü düzeninin sonuncu sırasına yerleştirilmiştir. İmgesel evrede oluşmakta olan ben'in, içinde ben diyerek özneleşebileceği dilsel, gramatik ve kültürel yapıdır (Zizek, 2011c, s. 251). İmgesel düzen gibi herhangi bir sabitlik ya da benzerlik amacı taşımaz. O daha çok çeşitlilik ve hareketlilik alanıdır. O, benden farklı olarak öznenin varlık kazandığı ve kopuk tarzda oluşagelen bir varlık tarzıdır. Simgesel düzende "Her şey ancak var olmadığı ölçüde vardır". Boşluklar da doluluklar kadar anlamlara sahiptir ve boşluklar olmadan dolulukların bir anlamı yoktur (Bowie, 2007, s. 93). İmgesel düzene rağmen simgesel düzen, hiçbir öznenin kendi olmasına, herhangi bir

şeyle özdeşleşmesine, başkadaki herhangi bir şeyi kendinde yaratmasına müsaade etmeyen bir düzendir. Yani imgeselin tam karşıtı ama ona bir o kadar da bağımlı bir düzendir.

Simgesel düzende özne simgeseli hazır bulur ve onun yasalarına uymak zorunda olduğunu öğrenir, “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” (Zizek, 2011c, s. 251). Lacan’a göre simgesel, bir yandan ben’in imgesel özdeşleşmelerini, bir yandan da gerçeğin tanımsız bulanıklığını kapalı bir kategoriler, zıtlıklar, ikili karşıtlıklar sistemi içinde hapsedmeye çalışarak özneyi parçalar. Özne, simgeselin alanına, konuşmaya başladığı anda girer ve bu andan itibaren parçalanmıştır. Kendi imgesiyle ötekinin imgesini ortak bir simgesel yasaya tabi kılamayacağı içindir bu parçalanma. Özneyi oluşturan da parçalayan da Simgesel düzenin ta kendisidir (Zizek, 2011c, s. 251).

Üçüncü tarz düzen, gerçek düzenidir, ve bu düzen önceki iki düzen arasında uyumsuzluk etkeni olarak görünür. Gerçek, Lacan’ın üç düzeninde ilk yeri işgal etmesine rağmen, Lacan’ın düşünsel gelişiminde en son ortaya çıkan ve önemi giderek artan bir kavramdır (Zizek, 2011c, s. 246). Onun yeri dilden, dolayısıyla insandan öncedir. Bunun anlamı imgeselden ve simgeselden önce henüz konuşamayan kendini bir yere henüz yerleştirmemiş bir bebeğin deneyimine işaret etmesidir. Gerçek düzenin imgesel ve simgesel düzene karşı bir çekim kuvveti vardır ve bu kuvvet o kadar güçlüdür ki iki düzenin, arasındaki ilişkinin düzensiz ve istikrarsız olmasından başka çaresi yoktur (Bowie, 2007, s. 94). Doğa dediğimiz şey de gerçektir. Biz her ne kadar onu kontrol altına almaya çalışsak da o her zaman doğal afet, salgın bir hastalık, deprem, fırtına olarak geri döner (Zizek, 2011c, s. 247). Bütün bu doğal durumlar gerçeğin her zaman geri dönüp simgeselleştirilemeyen çekirdeğini ortaya koyar. Gerçek düzen, özne istediği kadar

imgesele ya da simgesele kaysın her zaman için anlamlandırma boyutunun dışında yer alan bir dünyadır. Konuşan öznenin, sözlerinin anlamlı olması ve abes düşmemesi için bu dünyadan ona uygun terimlerle söz etmek gerekmektedir (Bowie, 2007, s. 95). Ancak Lacan'a göre gerçek, anlamca tarif edilemeze ya da imkânsıza yakın düşer. Buna rağmen, bu durum onun karşısında pasif durmamıza neden olmaz, bilakis o, kullanışlı bir analitik araçtır (Bowie, 2007, s. 96).

Malcolm Bowie, Lacan üzerine yazdığı eserde Lacan'ı anlatırken yazılarının muzipçe ve baştan çıkarıcı özelliğine vurgu yapar (Bowie, 2007, s. 192). Buna göre Lacan, yazılarında sık sık aldatmacalar, bahaneler, kaytarmalar ve taklitlerle doludur. Özellikle bize inandırmak için bir kayıtsızlık imasında bulunduğunu belirtir, ve Bowie, Lacan'ın, ayartmalarının en meşhurunu Fransız aydınlar üstüne yaptığını söyler (Bowie, 2007, s. 193). Lacan, Paris'te 1953'den 1981'e kadar özellikle Fransız post-yapısalcı aydınlarına sayısız seminerler vermiştir. Çalışmalarında Freud'un bilinçaltı, bilinçdışı, iğdişlik kompleksi, benlik, kimlik, öznel algı gibi temel terimlerini yeniden ele almış ve onların felsefe ile bağlantısını kurmuştur. Dil ile bilinçdışı arasında kurduğu ilişki, yapısalcılık ve sonrası düşüncelerin temelini teşkil eder. Psikanalize teorik olarak katkıları çok olmakla birlikte klinik psikiyatriye de önemli katkılarda bulunmuştur (Yıldırım, 2010, s. 1).

Lacan'ın klinik psikolojiye getirdiği katkı, aktarımı<sup>1</sup> düşünmenin yeni bir yolunu ortaya koymasıdır (Bowie, 2007, s. 192). Psikanalist çevre, genel olarak aktarımı, analitik tedavinin merkezine yerleştirir. Ancak Lacan, bu duruma yeni bir boyut getirmektedir:

---

<sup>1</sup> Aktarım: Psikanalizde, Kişinin yaşamındaki önemli faktörlere yönelik bilinçsiz duygularını ve arzularını analiste yansıtması.

Bütün Psikanalistler, aktarımın analitik tedavinin gerçekleştiği ana evre olduğunda hemfikirdir ve birçoğu yoğun biçimde öznelerarası ve diyaloga dayalı olan bir klinik yöntemin diğer disiplinler için potansiyel olarak oldukça üretken bir entelektüel inceleme modeli sunduğunun çoktandır farkındaydı. Lacan aktarımsal karşılaşmanın kendine özgü gücünü içerdiği arzu yüklü konuşmaya tamamen uygun düşen terimlerle yeniden tanımlamaya çalışır; dikkatli retorik konuşma gevşek duygulandırıcı konuşmanın yerini alacaktır; analistle hasta arasındaki doğaçlama niteliğindeki söz alışverişleri mantıksal bir yapı sergilemeye başlayınca kuramcının bunu dile getirme ödevinden geri durmaması gerekir (Bowie, 2007, s. 192).

Lacan'ın konuşma kürüne getirdiği yenilik, yapımında ustalık gerektiren bir durumdur. Çünkü Lacan'ın savunduğu görüş, bütün olarak değerlendirildiğinde kuramla klinik uygulama arasında tatminkâr bir bağlantı sunmamaktadır (Bowie, 2007, s. 193). Özellikle kuramsal fikirlerinin karmaşasının, insan acılarına hitap eden bir ifade alması güçtür. Bowie, bu karmaşa içinde söyleyecek çok şeyi olan Lacan'ın bilgi birikiminin, bir şekilde uydurma teselliler dağıtma ihtimalini azaltmadığını belirtir (Bowie, 2007, s. 193).

Bu karmaşık ve zor işlemde en önemli kavram, ölümdür. Bu durumu tezimin ileriki önemli bir bölümünde ölüm dürtüsü olarak adlandıracağım, ve bu dürtünün bir yıkım getirdiğinin açık şekilde bilinmesi bölümün anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Ölümlülüğe zihin olarak hep karşı bir sav geliştirme çabasına karşın Lacan'a göre bu dürtü her zaman içeride durmaktadır. Ölüm, belirli herhangi bir yerde önceden saptanamayacak kadar karmaşık, biyolojik ve toplumsal bir olgudur:

Diyelim ki, ölümün insan konuşmasının her yerde ve her zaman geçerli koşulu olduğunu, ölümlülüğe hayır diyebilmek için sahip olduğumuz tek şansın zayıf da olsa sözde ve onun tahrik edebileceği eylemde yattığını bir anlığına kabul ettik. Elimizdeki hala orantısız ve inandırıcılığı olmayan bir kuramdır. Zira, gösteren zinciri içinde öldüğümüz gibi, onun dışında da ölürüz. Ölümümüzden evvel defalarca ölürüz ama ölümlerimizde de ölürüz ve başkalarının da kendi ölümlerinde öldüklerini izleriz. Canlı olarak ölürüz, yurttaş olarak da ölürüz (Bowie, 2007, s. 194).

Bowie'ye göre Lacan takipçilerinin yapması gereken şey, bütün karmaşık ve çözülemeyen vakaları tekrar psikanalitik araştırma alanına geri getirmektir. Bu vakalarda ölüm ve acı kavramlarına daha çok değer verilmeli ve onların kendi “matematiksel büyülerinden kurtarılması sağlanmalıdır (Bowie, 2007, s. 194).

Bütün büyük düşünce gelenekleri gibi, Lacancı psikanalitik teori de çeşitli yönlerde etkiler yaratmıştır. Ernesto Laclau, Zizek'in “İdeolojinin Yüce Nesnesi” adlı eserine yazdığı önsözde Lacan'ın alımlanma biçiminin ülkeden ülkeye değiştiğini belirtir. Fransa'da ve genelde Latin ülkelerinde Lacan daha çok klinik bir etki yaratmış, dolayısıyla bu etki psikanalizin pratik yönüyle ilişkili olmuştur. Anglosakson ülkelerde, bu klinik etki kaybolmuştur ve bu alan, edebiyat, sinema ve feminizm üçgeni etrafında dönmüştür (Zizek, 2011c, s. 7).

Aynı şekilde Fransa'da ortaya çıkan farklı Lacancı “kuşaklar” arasındaki karşıtlığa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Bir yandan “eski okulu”, ilk kuşak Lacancılar vardır. Bu ekol, “yüksek yapısalılık dönemi olan 1950'lerde yazdığı ve ‘imgesel’i, istikrarlı bir simgesel matrise göre açıklanması gereken bir dizi değişken olarak sunan yazılarına dayanır” (Zizek, 2011c, s. 7). Genç kuşak, Lacan'ın öğretisinin farklı alanlarına vurgu yaparak merkezi rolün simgeselleştirilmeye direnen şey olarak “gerçek” kavramına verir, ve bunun yanı sıra Lacancı teoriyi diğer teorik yaklaşımlarla ekleme girişimleri konusunda hermeneutik anlamda bir sahiplenme ile Althusser ve ardından gelenlerin oluşturduğu Marksist-yapısalcı Lacan yorumları da mevcuttur. Özellikle Marksist-yapısalcı Lacan okumalarında tarihsel materyalizmle bağdaşan bir özne anlayışı içerilmektedir (Zizek, 2011c, s. 7).

Bütün bu çerçeveler içinde Slavoj Zizek'in de dâhil olduğu Sloven Lacan Okulu son derece özgün özelliklere sahiptir. Bu perspektifte, "Latin ve Anglosakson dünyalarında yapılanların tersine, Lacancı kategoriler esas itibarıyla felsefi ve siyasi bir nitelik arz eden bir düşünme tarzı içinde kullanılır" (Zizek, 2011c, s. 7).

## **I. 2. Slavoj Zizek**

Slavoj Zizek, 1949 yılında bugünkü Slovenya'nın başkenti Ljubljana'da doğdu. Üniversite eğitimine sosyoloji ve felsefe alanında başlayan Zizek, yüksek lisans (1975) ve doktorasını (1981) Lubljana Sanat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Zizek ikinci doktorasını Paris VIII Üniversitesi'nde psikanaliz alanında (1985) yaptı. İkinci doktorasını yaparken Jacques Lacan'ın asistanlığını yapan Jacques Alain Miller ile çalıştı (Rigel, 2005, s. 295). Yugoslavya'nın parçalanması sırasında Lubljana Okulu, Slovenya'nın bağımsızlığı ve totaliter rejimin yıkılması süreçlerine katılan Marksist bir çekirdek oluşturdu (Rigel, 2005, s. 295). Zizek, Lacancı bu grubun öncülerindendi. Kıta Avrupası felsefesine ilişkin sahip oldukları ortak temel, Lacancı psikanalize duydukları ilgi ve her birini amansızca değerinin terimleriyle açıklama isteği grubun başlıca özellikleriydi. Yazılarına pedagojik bir tutku yön vermekteydi. Bunun yanında, ideoloji ve popüler kültüre olan ilgileri de onları birleştirmekteydi. Zizek'in yayınlarının çoğu arkadaşlarının çalışmalarından örnekler içermektedir, ve bu grup birçok avrupa dilini bilen, Lacan ve Hegel'i kendi ana dillerinden okuyabilen kozmopolit bir kültüre sahip dil uzmanlarıydı. Orjinal olarak slovence basılan bu çalışmalar genellikle kendilerinin çıkardığı "Problemi" dergisinde ve "Analecta" kitap dizisinde yayımlanmaktaydı (Kay, 2006, ss. 13-14).

Sloven Lacan ekolünün öncüsü sayılan Zizek için söylenebilecek en uygun argüman, Judith Butler'ın, Zizek'in Komünist Ufuk adlı eserinin önsözünde yer verilen "Slavoj için Lacan ve Hegel tartışmak nefes almak gibidir" (Zizek, 2012a, s. 2) şeklindeki

ifadesidir. Bu sıralamada ilk sırayı beklenildiği gibi Lacan almaktadır, ve bu özellik, Zizek'in, araştırmalarını üç ana başlıkta topladığını düşündüğümüzde göze çarpar:

- “1. Klasik (Özellikle Alman İdealistler) ve modern felsefede Lacan çözümlenmeleri.
2. Güç ve ideoloji alanında Lacan teorisinin ayrıntılarına girme çabaları.
3. Kültür ve sanatta (özellikle sinemada) Lacan analizleri” (Rigel, 2005, s. 295).

Zizek savunduğu görüşler ve psikanalize yaptığı katkılar nedeniyle Lacan'ın çekici olarak putları yıkma amacıyla yoluna devam etmektedir. Özellikle edebiyat analizleri ile meşhur olan Zizek, filmin, görüntü ve diyalogları birleştirerek neredeyse ikinci el bir yaşam haline gelmesinden yola çıkarak psikanalizi, bir film çözümleme yöntemi olarak kullanmıştır. Psikanalizi klinik olarak uygulayan ilk kişi Freud'tur. Lacan ise bir post-Freudyen olarak ortaya çıkmış ve psikanalizi dil üzerinden çözümlenmeye başlamıştır. Bu anlamda Lacan, belirtilerin ve eylemlerin bedenine içine hapsedilmiş birer kelimeler olabileceğini dile getiren Freud'un izinden giden ve dili psikanalize uygulayan ilk bilim insanı olarak görülmektedir. Zizek ise Lacan'ın geliştirdiği metodu popüler kültür, ideoloji, sinema gibi alanlara uygular (Rigel, 2005, s. 299).

Zizek'in Lacan'dan aldığı düşünsel dönüşümleri onun bakış kavramıyla açıklamak mümkün olmaktadır. Bütün felsefe tarihi, bakışı nesneleştirici bir güce sahip olarak algılandıkça Lacan bakışı tersine çevirerek yorumlamaktadır. Buna göre göz sadece bir duyu organı değil aynı zamanda bir haz organıdır (Rigel, 2005, s. 302). Bunun anlamı öznenin izleme dürtüsüne tabi olmasıdır. Bakış nesnedir. Bakılan, bakışı üzerine alan, üstlenen öznedir. Lacan'a göre göz simgesel düzene sıkışıp kalmış olmasına rağmen bakış narsist bir fantezinin peşinden koşmaktadır, ve bu narsist fanteziye esir olmuş bakışa sahip olan özne kendisini hiçbir zaman bakan (nesneleştiren) noktasına yerleştiremez. Bu



ötekinin arzusunu arzulayan öznedir, ve hep kendini ötekinin bakışına mahkûm eden bir özne olarak kurulur. Bakan nesneleştirmez, bizatihi bakanın kendisi nesne olarak kendini kurar. Buradan temel alan Zizek'in bakışı ise şu şekilde tanımlanabilir:

Görme duyusuyla dolaysız olarak algılanamayan, belirli bir biçime sahip değilmiş gibi görünen nesnelerin özel bir bakış açısından algılanabilir olması anlamına gelir. Anamorfik cisimler sadece belirli bir bakış açısından, 'yamuk bakarak' algılanabilir, ancak bu sayede simgesel düzende bir yere oturtulabilir (Rigel, 2005, s. 303).

Zizek için yamuk bakmak, gerçekliği görmektir. Bu tezin ilerleyen bölümlerinde daha derinine incelenecek bir mesele olduğundan çok fazla girilmeyecektir. Ancak 'yamuk bakmanın' Zizek felsefesindeki öneminin burada bilinmesi ayrıca önemlidir.

Daha önce bahsettiğimiz ayna evresi ile başlayan süreçte imgesel ve simgesel özdeşleşme söz konusudur, ve özneyi oluşturan bu özdeşleşme süreci tam olarak nesneleşen bakışla alakalıdır. Biri "kurulmuş" diğeri "kurucu" olan bu iki özdeşleşmeyi basit bir biçimde ifade edersek, imgesel özdeşleşme, içinde kendi kendimize hoş görüldüğümüz imgeyle, "olmak istediğimiz şeyi" temsil eden imgeyle özdeşleşmedir; simgesel özdeşleşme ise, tam da gözlediğimiz yerle, kendi kendimize hoş, sevmeye değer görünecek şekilde baktığımız yerle özdeşleşmektir (Rigel, 2005, s. 306). İmgesel özdeşleşmede bir tür kendi kendine bakış söz konusudur. Yani aynaya kendi gözünden bir bakış. Olmak istediği daha doğrusu başkasının onu görmesini istediği imgeyi yakalamak isteyen bir bakıştır bu. Simgesel özdeşleşmede ise başkasının gözüyle bir bakış yakalayıp onu sürdürme amacı vardır. Bize istediğimiz ortamda sevilmemizi sağlayacak bakışı yakalamaktır. Bu, öteki tarafından kabul görmemizi sağlayan olarak bir özdeşleşme çabasıdır.

Bütün bu özne üzerine kurulan argümanlar en başta Lacan'ın "gerçek" olarak adlandırdığı şeye yönelik sorgulamalarından çıkmaktadır. Zizek'in ünlü eleştirmenlerinden olan Sarah Kay, bütün bu Lacancı ve dolayısıyla Zizekçi felsefenin hep bu üstünde yaşadığımız "gerçekliğin", iğrenç, gizli bir alt yüzü olan "gerçek" kavramı tarafından şekillendiğini belirtir (Kay, 2006, s. 16). Tabi ki buradaki gerçeğin "gerçeklik"ten çok farklı olduğunu görmemiz gerekir. Zizek, gerçeğin çok daha anlaşılabilir ve tarifi mümkün olmayan bir kavram olduğunu söyler. Ama tanımlanamamasına rağmen o her yerde bizi takip eder, ve hiçbir zaman yakamızı bırakmaz (Kay, 2006, s. 16).

Gerçek, düşüncelerimizi sıyrıp geçen ve hiçbir zihinsel ışığın aydınlatamadığı aralıksız olarak direnç gösteren "sert bir çekirdek" olarak ifade edilebilir. Bu şekilde bir düşünce yapısıyla Zizek'in Lacan'ı post-Aydınlanmacı bir alana yerleştirmesi onu gerçeğin filozofu olarak görmesinden ileri gelir (Kay, 2006, s. 17).

Zizek'in ideoloji kuramına Lacancı perspektiften bakmamızın sebebi de tam olarak budur:

Gerçek, Zizek'in politik projesinin merkezinde yatar çünkü ona göre ideoloji, keyfin toplumsal örgütlenmesine dayalıdır ve politik uyumun korunması da keyfe bağlıdır. Fakat onun "eylem" olarak adlandırdığı şey sayesinde itaatsizliğin içine dalarız, ideolojiyi rahatsız eder ve ideolojinin üzerimizdeki denetimini gevşetiriz. Zizek'in terimleriyle "fantezinin öbür tarafına geçme"nin politik eşdeğerini başarırız. Bu deyiş, gerçeklik olarak algıladığımız şeyin başından beri gerçeğin alanını maskeleyen bir ilüzyon olduğunu farkettiğimiz Lacancı terapinin sonunu işaret eder. Böylece Zizek'in projesinin felsefi ve politik boyutları birbirinden ayrılmaz, hatta onları birbirine bağlayan şey (gerçek) anlaşılabilir olsa bile (Kay, 2006, s. 18).

Zizek'in yazıları oldukça yorucu ve zor bir etkinliktir. Bu, onun gibi zor olmalarıyla ünlü düşünörlere cevap verirken doğal olarak felsefi düşünceye ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktadır. Bir şey konusunda daha açıklayıcı olmak gerektiğinde

bile anlaşılması zor bir yazarı başka birinin zorluğunun ışığında anlatmak konusundaki takıntısı ilgi çekici olmakla birlikte korkutucu bir durumdur. Ancak Sarah Kay, onun bu zorluğunun içinde belli bir sistem bulmuştur. Buna göre Zizek'te ve kitaplarında belli bir denge ve simetri takıntısı vardır. Çoğunlukla düzenli ve üçlü bir plan izlenir ve hazır hale gelen çalışmaların her bir bölümünün uzunluğu dikkat çekecek derecede birbirine yakındır. Dolayısıyla ortaya çıkan şey, bir taraftan çeşitli, canlı baştan çıkarıcı, aynı zamanda Lacancı ve felsefi özdeyişlerle bezeli karmakarışık görünen bir anlatıma sahip olan Zizek'in, diğer taraftan dikkatli bir şekilde düzenlenmiş ve işlenmiş bir düzen benimsemesidir (Kay, 2006, s. 19). Sarah Kay bunun sebebinin gerçek üzerine yazma konusundaki kişisel gelişiminin, okuyucularına yazılarında uyum bulmaları için meydan okumasıyla birlikte gerçekleşmesi olduğunu söyler (Kay, 2006, s. 19). Buna göre Zizek, anlayışımızın sınırlarını, yazdığı eserin bütününde değil bölümlerinde zorlamaya çalışır. Ona atfedilecek bir tutarlılık, onun metninin gevşek örgüsü ve kafa karıştırıcı yapısına bir karşı tepki olarak ortaya çıkan, okurun "travmatik çekirdeği yakalama"<sup>1</sup> arzusundan gelir (Kay, 2006, s. 20). Zizek yazıda da gerçeğin etkisinin olduğu yönünde okuyucuyu kışkırtmaktadır. Bu nedenle Kay okurun gerçek hakkında okuma deneyimini inceleyip Zizek'in yazılarıyla başa çıkabilmek için bir kaç öneri sunmaktadır.

Sarah Kay'e göre Zizek'in okurun huzurunu kaçırın yazılarının üç özelliği vardır: Konuya dolaylı yaklaşımı, şaşırtıcı olan örneklemeleri kullanması ve aykırı karakteri ile kişisel tavrı. İlk olarak konuya olan dolaylı yaklaşımına değinen Kay'e göre, "Zizek'in bir konuyu açma biçimi sık sık başlangıçta esas konu olarak görünen şeyle çok sınırlı bir ilişki taşır" (Kay, 2006, s. 20). Zizek'in yaklaşımının dolaylılığı, okuyucuya

---

<sup>1</sup> Bu tabir, metnin anlamsal örgüsünü yakalamaya çalışma olarak düşünülmelidir. Bowie'nin, bu anlamsal örgünün travmatik bir özelliğinin olduğunu düşünmesi nedeniyle bu cümlede değiştirilmeden kullanılmıştır.

gerçeğe doğrudan yaklaşmanın mümkün olmadığı, gerçeğe yalnızca düşe kalka ulaşılabileceğini görmesi için bir neden sunar:

Gerçek, rahatsız edici bir fazlalık biçiminde, yoksunluk olarak deneyimlendiği için içeriğinden çok biçimi ona yaklaşımın bir aracını sunar. İçerik şaşırtıcı olabilir ya da yanlış anlamalara yol açabilir, ama içeriği görüş alanından uzaklaştıracak ve bunun yerine biçimsel paralellikleri göz önüne getirecek bir biçimde şeylere bakarsak, aralarında ortaya çıkacak boşluklar bize bir anlayış kaynağı sağlayabilirler (Kay, 2006, s. 21).

Zizek, Freud'un rüya faaliyeti üzerine metinde sadece kısa bir karşılaştırma olarak dursa da, onun klinik yüzleşmeyi çağrıştırmı bütünüyle çalışmalarına yerleştirmiştir. Sarah Kay, Zizek'in bu özelliğinin okuru hayal kırıklığına uğratabileceğini ama aynı zamanda bu duyguların onları analitik düşünmeye itebileceğini ve gerçeği kabullenme konusunda kışkırtabileceğini söyler (Kay, 2006, s. 23).

İkinci özellik olarak, Zizek'in örneklerinin, sadece değindikleri teorik noktaları tekrar etme işlevi görmediklerini Aynı zamanda konuyu çok farklı noktalara götürebilme özelliğine sahip olduklarını belirtir (Kay, 2006, s. 23). Kuramsal içerik ve açıklayıcı örnekler arasındaki belirgin bir uyumsuzluk vardır, ve bu uyumsuzluk, Zizek'in okurlarını onun sebebini bulmak için kışkırtmaktadır. Bütün bu örneklerde bu sebep bulma çabası bizi yazılarının özündeki soruna, gerçeğe ilişkimiz hakkındaki soruna yöneltmektedir. Ayrıca okur için gerçeğe kurulan ilişki hem bilinçli düşünceden kaybolan bir şey, hem de korkutucu bir tehdit olarak onun yazılarını anlamaya çalışma çabası içinde büyüleyici olur (Kay, 2006, s. 25).

Üçüncü özellik olarak, Zizek'in kişisel tarzında Sarah Kay, Zizek'in yazılarının okurlara heyecan ya da rahatsızlık verebileceğini ama kesinlikle tepkisiz bırakmayacağını

belirtir (Kay, 2006, s. 27). Zizek, dramatik bir ters çevirmeye sahne olması koşuluyla daha akıllıcasını ortaya atmadan önce banal olarak nitelenmiş bir görüşü hoşgörölü olarak ileri sürer, ve fikirler arasındaki bağlarda kibirli bir hava ve kibir olduğu kadar çekingen bir cesaret ve kendini alaya alma vardır. Zizek'in yazılarında ciddi olduğunu düşündüğümüz fikirler sürekli bir alay içinde çözüme tehdidi altındadır. Bu okur için keşfetmesi zor bu yüzden de geçiştirilmesi imkansız bir tehdit oluşturur (Kay, 2006, s. 27). Bu çeşit yazı biçiminini iki farklı konumu sıralı olarak birleştirme olarak açıklayabiliriz: “Analizan-kuramcı olarak, kendisini alaya almayı içine katan yapmacık bir sevinç ile kuramsal hazinesine hayranlık duymaktadır, psikanalist olarak sergilediği kısa anlamlı alay tarafından performansının altı oyulmaktadır” (Kay, 2006, s. 29). Yani bu şekilde bir kombinasyon Zizek'in anlatımına kendine has bir tarz sunmaktadır. Zizek bir yandan bir hasta gibi hayranlık içinde bir soruna heyecanla parmak basarken hemen ardından sorunu bilen ve hemen müdahalede bulunan kendini beğenmiş bir psikanalist olur.

Bu kombinasyonu en iyi şekilde “Enjoy your Symptom!”<sup>1</sup> adlı eserde uyguladığı söylenebilir. Eser görünüşte hastanın söylemi doğrultusunda ilerleyip her bölümü Lacancı temele dayanan bir soruyu şekilendirirken diğ er yandan Zizek kitaba ismini veren emir cümlesi hakkında sadece, hastanın semptomuna kendini aday an ve onu kendi kimliğini kabul için cesaretlendiren bir psikanalist kimliğine bürünür. Böyle bir tarzda hastanın “en kötü” olarak algıladığı şey olan varlığının engellenmesi, aslında “en iyi” olandır çünkü gerçeğe maruz kalışın biçimidir (Kay, 2006, s. 29).

Zizek'in bütün bu okuma zorluğu ve kendine has tarzıyla yazımı, onun yazılarının sindirilemez çekirdeğe ve gerçeğin sindirilemez çekirdek tarafından altının

---

<sup>1</sup> Enjoy Your Symptom=Semptomundan Keyif Al!

nasıl oyulduğuna gönderme yapar. Böyle bir yoruma karşı Kay, okuyucuya daha interaktif bir görev yükleyerek bu sorunu aşma yoluna gitmektedir:

O zaman belli ki, burada benim sunduğum yorum, anlamı uzaklaştırdığını iddia ettiğim şey, kendim bir anlam yükleme yoludur. Her okur boşluklarla mücadele etmekte kendine özgü yolu bulmalıdır, böylece aynı yorumu ikinci kez yapmayacaktır. Her Zizek yazısı okuması Lacan'da olduğu gibi sadece olası bir yol çizer – bu onun doğru olmadığı anlamına gelmez (Kay, 2006, s. 31).

### **I. 3. İdeoloji Kavramı**

En genel anlamıyla ideoloji kavramı: “Toplumun özdeksel altyapısının belirlenen siyasal, felsefi, dinsel, sanatsal, vb. düşünce biçimlerinin tümü...” olarak tanımlanabilir (Hançerlioğlu 1993, s. 176). Bu, her ne kadar ideoloji kavramını en iyi açıklayan yorumlardan biriye de, kavrama ait kesin bir tanıma ulaşmak imkansızdır. Yüzyıllar boyunca bu konuda çok farklı yorum ortaya atılmış, hepsi de benzer oranlarda benimsenmiştir ve bu nedenle bazı yorumların birbirine zıt anlamlara sahip olduğu bile söylenebilir. İdeoloji kavramını ilk kullanan Destutt de Tracy, kavramı 1796'da verdiği bir konferansta dile getirmiştir. De Tracy bu kavramın kurucusu olarak Condillac'ı göstermiş John Locke'u da onun öncülü olarak kabul etmiştir. O dönemde ortaya atılan kavram, düşüncenin bilimi (idea=düşünce, logy=bilim) anlamında kullanılmıştır (Topakkaya 2007, s. 165). Belli bir seviye kat ettikten sonra ideoloji, Karl Marx ve Friedrich Engels ile birlikte siyasi anlamda en önemli konumuna ulaşmıştır. Öyle ki, sonra gelen ve günümüze kadar ulaşan bütün ideoloji kuramları genel anlamda onların kullandığı anlamla ilişkilidir.

20. Yüzyılda özne problemi ile birlikte yeni boyutlara taşınan ideoloji kavramı, geçirdiği evrim ile günümüzde felsefenin ilgisini hiç yitirmediği alanlardan biri olarak varlığını sürdürmektedir. Yüzyıllar boyunca ideologlar, ideoloji kavramının çoğu birbiriyle

bağdaşmaz nitelikte birçok tanımını ele almış ve ne olursa olsun tam anlamıyla yeterli görünmeyecek olan bu kavramın en uygun tanımını yakalamaya çalışmışlardır.

Örneğin Mannheim, ideoloji kavramı ile ilgili özel ideoloji ile total ideolojiyi birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Özel anlayış, ideolojiye birey açısından bakar ve burada söz konusu olan bireyin muhalifleri karşısındaki psikolojileri ve çıkarlarıdır. Total ideoloji ise ideolojiyi kolektif bir kültürün ya da tarihsel bir dönemin dünya görüşünün kabullerine göre ele alır (Vincent, 2006, s. 12). Paul Ricoeur, daha sonra Mannheim'in her söylemi ideolojik olarak gören düşüncelerini epistemolojik dayanaktan yoksun olarak nitelendirecek ve bu duruma "Mannheim Paradoksu" adını verecektir (Vincent, 2006, s. 11).

Andrew Vincent ise, ideolojinin bugünkü karmaşık konumu ile ilgili en sabit düşüncenin ideoloji ile hakikat arasındaki zıtlık olduğunu dile getirmektedir. Zira herhangi bir konuda objektif olma iddiasını gösteren özne, ideolojik olmayan bir tarafsızlık özelliği göstermeye çalışır. Zira ideolojiyi karakterize eden subjektif, duygusal temelden hakikati ayırmamız gerekmektedir (Vincent, 2006, ss. 19-20).

Hapishane Defterleri'nde Antonio Gramsci, ideolojinin praksis felsefesine karşı bir argüman olduğunu belirtir. İdeoloji, Gramsci için, üstyapının ya da belli kişilerin kafalarında keyfi olarak yaratıp ortaya attıkları anlamsız teoriler bütünüdür. Terimin bu bozulan anlamı zamanla yaygınlaşmış ve bir virüs gibi kavramın teorik tahlilini imkansız hale getirmiştir (Gramsci, 2014, s. 89). Gramsci de Andrew Vincent gibi ideolojiyi yanlış bilinç alanına koymaya çalışmıştır. Bu çaba her ne kadar değişime uğratılmış olsa da genel anlamda Marx'ın çabasıdır, ve ideolojinin yanlış bilinç olduğu düşüncesi Marx'dan sonra gelen çoğu görüşü etkilemiştir.

Marx'ın, ideoloji kavramına bu çeşit bir boyut kazandırması, ideolojinin ilk kullanım biçimlerinden radikal bir kopuş anlamına gelir (Atılğan, 2001, s. 11). Marx tam anlamıyla genel bir ideoloji kavramı üzerine durmamıştır. Hatta bazı düşünürler onun ideoloji görüşlerinin çoğu eserlerinde çelişkiler barındırdığını iddia etmektedir. Dolayısıyla kendisinden sonra gelen düşünürlerin çok farklı ideoloji tanımlamaları yapmaları normal olarak algılanabilir (Atılğan, 2006, s. 18). Buna rağmen *Marx'ta İdeoloji* adlı makalesinde Gökhan Atılğan, Marx'ın ideoloji hakkındaki görüşlerinin baştan sona sabit bir hat izlediğini açıklamaya çalışarak bu konuda da önemli inanışların olduğunu bize gösterir (Atılğan, 2006, s. 11).

Aynı şekilde Marx'ın, ideolojiyi salt üretim ilişkisine indirgediğini söyleyen görüşler olduğu gibi buna şiddetle karşı olunan görüşler de Türkiye siyasi düşüncesi içinde belli çatışma unsurları yaratabilmiştir (Mısır, 2001). Zira günümüzde Marksist geleneğe mensup bireyler arasındaki çatışmaların boyutunu dile getirmemize gerek yoktur. Ama Marx'ta ideolojinin bizi ilgilendiren temel argümanı, onun bir yanlış bilinç olduğu iddiası olacaktır.

Ülkemizin önemli ideologlarından olan Şerif Mardin için ideoloji kavramı, belli tarihsel bir süreç ile birlikte anlamsal gelişme gösterir. Mardin, ideoloji kavramını, Rönesans ile birlikte köklerinden kopmuş olan insana yeni bir yön vermeyi amaçlayan öneri grubu olarak başlatır. İdeolojinin 19. ve 20. yüzyıllarda geniş kitleye yayılması üç ana gelişmenin ürünüdür: Yeni yayım araçları ve yeni eğitim sistemleri, aydınların fikir üreticisi olarak toplumda giderek önem kazanan bir statü kazanmaları ve 19. yüzyılın çalkantıları ile birlikte ideoloji oluşturan koşulların ortaya çıkması (Mardin, 2013, ss. 128-129). Şerif Mardin, ideolojilerin ortaya çıkmasının bütün bu üç koşulun bir araya gelmesiyle mümkün olduğuna inanır. Ama en temelde yatan temel terim değişimdir



(Mardin, 2013, s. 130), ve bu Mardin'in, ideolojiyi, insan hayatında önemli bir açık kapatma işlevi olarak gördüğünü ve ona olumlu bir değer atfettiğini bize gösterir.

20. Yüzyılın önemli ideologlarından biri olan Terry Eagleton da, "İdeoloji" adlı eserinde bu kavramın en genel tanımına ulaşmayı hedefler. Terry Eagleton, ideoloji terimini sorgulamaya, son zamanlarda meydana gelen ideolojinin ön planda olduğu hareketlere göndermede bulunarak başlar. Meydana gelen olayların arka planında yatan ideolojilerin asıl anlamını sorgulamaya çalışır. Terry Eagleton'da ideoloji kavramının yeterli bir tanımının olmaması, onun tanımlarının birbirine tezat oluşturuyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tanımların bazılarını şu şekilde belirler:

- Toplumsal yaşamda anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci;
- Belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi;
- Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler;
- Sistematik şekilde çarpıtılan iletişim;
- Özneye belirli bir konum sunan şey;
- Toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri;
- Özdeşlik düşüncesi;
- Toplumsal olarak zorunlu yanılısama;
- Söylem ve iktidar konjonktürü;
- Bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam;
- Eylem amaçlı inançlar kümesi;
- Dilsel ve olgusal gerçekliğin birbirine karıştırılması;
- Anlamsal kapanım;
- İçinde bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları vazgeçilmez ortam;
- Toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç (Eagleton, 2005, s. 18).

Eğer ideoloji toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen herhangi bir inanç kümesi anlamına geliyorsa, onu, aynı zamanda toplumdaki egemen düşünce biçimini ifade

eden kavram olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Yine aynı şekilde eğer ideoloji hem bir yanılısama hem de toplumsal aktörlerin kendi dünyalarını anlamlandırdıkları bir ortamsa, insanın kendini geliştirme yönteminin yanlış olduğu sonucu çıkabilir. Eagleton, bağdaşmama sorunundan başka bir sorun olarak bu tanımların bazılarında bir çeşit olumsuz anlamlar barındığı, bazılarında bu durumun muğlak kaldığını bazılarında ise olumlu anlamlar yüklü olduğunu belirtir. Böylelikle ideoloji kavramına karşı yaklaşımlar bu değerlere göre çok farklı şekilde gelişecektir. Ayrıca, bu durum çoğu insanın kendi düşünce yapısının ideolojik mahiyet taşıdığı fikrinin reddine yol açacaktır. Bu şekilde bir düşünce yapısı, ideolojik olanın, genel olarak “ötekide bulunan” olarak kurulması anlamına gelir. Bu tür sonuçlar doğuran olumsuz anlamlar, ideolojinin bir tür yanılısamadan ibaret olduğu sonucunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Üçüncü bir sorun ise, Bu tanımların bazıları epistemolojik sorunlar içerirken, geri kalanların bu konular hakkında sessiz kalmasıdır. Hatta bazı tanımlar, gerçeğin tam olarak görülemediğini ima ederken, “eylem amaçlı inançlar kümesi” türünden bir tanım bu meseleyi tartışmaya açar (Eagleton 2005, s. 19). Eğer gerçeklik görülüyorsa, insanı eyleme götüren asıl etken ne olmalı? İşte bu sorunlar bütünü ideolojinin en etkili eleştirilerini bize sunmaktadır.

Bir ideolojinin nasıl olması gerektiği sorunu, en az ne olduğu sorunu kadar önemlidir. Eagleton’a göre, ideoloji her şeyden önce bir bireyi gerektirir. Başarılı bir ideoloji, hem pratik hem de kuramsal olarak işlemeli ve bu düzeyleri birbirine bağlayacak birtakım yollar keşfedebilmelidir. İncelikle hazırlanmış bir düşünce sisteminden günlük yaşamın önemsiz ayrıntılarına, bilimsel bir incelemeden pratik yaşama kadar her şeyi kapsayabilmelidir. Ancak ileri kapitalizm, insanı bakan bir gözden veya tüketen bir mideden ibaret hale getiriyor ise, ideolojiyi ayakta tutacak bir çeşit bireysellikten söz etmemiz imkansız hali gelmektedir:

Siyaset, belirli fikirleri vazetme ya da aşılama meselesinden çok, teknik yönetim ve güdümlenme, içerikten çok, biçim meselesidir. Siyaset, bir kez daha, bilinçli zihne uğrama gereği duymadan kendi kendine işleyen bir makinedir adeta. Eğitim, kendi üzerine eleştirel düşünmeyi bırakır; teknolojik aletlerin içinde massedilir. Ve insanların süreç içindeki yerlerini belirleyen sertifikalar dağıtan bir şey haline gelir. “Yaşasın özgürlük!” diye bağırarak ideoloji taraftarı taştan bir kişiden çok, zihni en az önündeki ekran kadar düz ve seçme yapmaksızın alımlayıcı olan, uyumuş, büyütlenmiş bir televizyon izleyicisidir (Eagleton 2005, s. 66).

Bu durumun sonucu olarak, özne, aklını kullanma yetisini kaybeder. Oysaki akıl kavramı aydınlanma döneminden sonra insan olmanın en önemli özelliği olarak kurulmuştur. O dönemden beri ben, insan aklı olmuştur. O halde, düşünen, araştıran, kendi ayakları üzerinde duran, öz bilinç ile uyumlu, doğru bir felsefe sahibi ben, nasıl engellenebilir? Kitle iletişim araçları, Öz çıkarına aykırı davranan, kendini tahrip eden özneler üreterek bu duruma ön ayak olan önemli etmenlerden biridir elbette.

Doğru bir bakış açısının var olduğu inancı bizi yine farklı dogmatik düşüncelere sevk edebilmektedir. Dolayısıyla ideolojiyi yanlış bilinç olarak görenlerin sonuç olarak yine bir ideoloji arayışında oldukları öngörülebilir bir durumdur. Bu “yanlış bilinç” düşüncesinde Eagleton, Fransız Marxist felsefeci Louis Althusser’in düşüncesini ideoloji kavramı üzerinde oldukça etkili bulmaktadır:

Louis Althusser’e göre ideoloji, gerçekten de temsil eder ama temsil ettiği şey, benim bir bütün olarak toplumla ilişkilerimi ‘yaşama’ biçimimdir ki, bunun bir doğruluk ya da yanlışlık meselesi olduğu söylenemez. İdeoloji, insani varlıkları birer toplumsal özne olarak kuran ve bu özneleri bir toplumdaki egemen üretim ilişkilerine bağlayan, yaşanan ilişkileri üreten anlamlandırma pratiklerini düzenlemenin belirli bir yoludur (Eagleton 2005, s. 41).

Althusser burada ideolojinin yanlış bir bilinç olduğu düşüncesine karşı çıkmış ve ideolojinin sadece insanın yaşam tarzını belirleyen bir çeşit düşünceler toplamı olduğunu belirtmiştir. Bu sav Eagleton’a göre, ideolojinin bir ‘yanlış bilinç’ olduğu düşüncesine öldürücü darbe indirmiştir. Ancak Althusser’in düşüncesinin eksik kaldığı

noktalar olduğunu düşünen Eagleton, ideoloji kavramını sadece özne bağlamında ele almanın yanlış bir tutum olacağını belirtmektedir. Bunu da “ideoloji, sadece kişisel bir kapris meselesi değildir” (Eagleton 2005, s. 45) sözüyle açıklar.

Eagleton’un ideoloji kavramında uğraştığı bir diğer konu ise, egemen ideoloji kavramıdır. O, bu tür egemen ideolojilerin doğru olup olmadığı üzerinde durur. Buna göre, bir şeyin egemen olması için, muhtemelen doğru olması gerektiği gibi bir algı vardır. Ancak Eagleton’a göre, egemen ideolojinin, çoğu düşüncesi doğru olsa bile, yanlış olan birçok düşüncenin meşrulaştırılması için bazı etkinliklerde bulunması olasıdır. İşte Eagleton, egemen ideolojinin bu tür bir işlevine gönderme yapar:

Gerçek yaşamda insanların büyük bir çoğunluğu, kendi hak ve çıkarlarını aşırı hassas bir şekilde gözetmekte ve yine insanların büyük bir çoğunluğu, ciddi biçimde haksızlık üzerine kurulu bir yaşam biçimine bağlı olmaktan rahatsızlık duymaktadır. Bu durumda insanlar, ya daha büyük yararlarla dengelendiğine veya kaçınılmaz olduklarına, ya da aslında ortada haksızlık diye bir şey olmadığına inanıyor olmalı. İşte bir egemen ideolojinin işlevi, kısmen bu tür inançlar aşılmasıdır. Bunu da, ya toplumsal gerçekliği yalanlayarak, onun hoş karşılanmayan bazı özelliklerini örtbas ederek veya dışlayarak, ya da bu tür özelliklerin kaçınılmaz olduğunu söyleyerek yapabilir (Eagleton 2005, ss. 53-54).

Öznenin kendi yaşayış tarzında her daim bir özgürlük arayışı vardır. Bundan dolayı adil bir şekilde yaşamadığını düşünmek özneye acı verir. Oysaki bir egemen ideolojinin içinde hiçbir şekilde aldatmanın olmadığını söylemek Eagleton’a göre çok garip kaçmaktadır. Bütün yönetici sınıflar, kendi inandırıcılığını korumak ve yerini kaybetmemek için bu tür haksızlıkları gözler önüne serme lüksüne sahip değildir. Buna dayanılarak yapılacak ikiyüzlülük, özellikle bu çevre için meşru hale gelir. Bir egemen ideolojiyi güçlü kılan şey, kendi hükmü altındakilere müdahale ederek aynı zamanda onu kendi içinde tutarsız kılan şeydir. Ancak bu durum, ideolojinin bütün önermelerinin yanlış ve aldatıcı olduğu sonucunu doğurmamaktadır.

İdeolojinin tanımını sorgulayan Eagleton, başta on altı farklı şekilde tanımladığı ideoloji kavramını, sorgulamanın sonunda genel anlamda altıya indirmiştir. Bunlardan ilki ve en genel olanını şu şekilde ifade eder: “İdeolojinin toplumsal yaşamdaki fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddi süreç olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür bir tanım, hem siyasi hem de epistemolojik olarak yansızdır ve terimin geniş anlamıyla ‘kültür’e yatkındır” (Eagleton 2005, s. 55). Bu en genel olan tanım, insanların toplumsal pratikleri yaşama biçimlerine karşılık gelmektedir. Eagleton’a göre bu tanım, düşüncenin toplumsal belirlenimi üstünde durur. Bu yüzden de idealizme karşı değerli bir panzehir sağlamaktadır. Ancak, bu durum siyasi durumlar karşısında söyleyecek sözü olmaması nedeniyle sorunlu olarak görülebilmektedir.

İdeoloji kavramının sonuca ulaşan ikinci tanımı: “Toplumsal açıdan önemli belirli bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu durumu ve hayat deneyimlerini simgeleyen (doğru ve yanlış) inanç ve fikirlere karşılık gelir” (Eagleton 2005, s. 55). Eagleton, bu tanımı toplumsal açıdan önemli saymaktadır. Burada ideoloji, bir dünya görüşüne oldukça yakın bir anlam taşır.

Üçüncü tanım, siyasi yaşam biçimine karşılık gelir. Buna göre; bir anlayış siyasi bir yaşam tarzına karşı bir duruştan veya onu ayakta tutmaya çalışan bir anlayıştan ibaret ise, bir çeşit ideolojiden bahsetmiş oluruz (Eagleton 2005, s. 56).

İdeolojinin dördüncü tanımı, grup çıkarlarının meşrulaştırılması ve desteklenmesi üzerindeki vurgudan bahsederken, beşinci tanım, dördüncünün sadeleştirilmiş hali olarak niteleyebileceğimiz şekilde, bir yönetici grup veya sınıfın çıkarlarını, özellikle aldatma yoluyla meşrulaştırma yoluna giden fikir ve düşünceler bütünü olarak belirir. Altıncı ve son tanım ise Eagleton’da yanlış veya aldatıcı inançlar

kümesi olarak adlandırılır. Ancak bu Eagleton'da egemen sınıfın çıkarlarından değil, bir bütün olarak toplumun maddi yapısından kaynaklanmaktadır (Eagleton 2005, s. 57).

Terry Eagleton, ideoloji kuramlarının çoğunun materyalist düşünce geleneği içinde meydana geldiğini belirtmektedir. Eagleton, bu materyalizme özgü şeylerden en önemlilerinden birinin toplumsal yaşamda 'bilince' aşırı öncelik tanıma yolundaki girişimlere şüpheyle bakmaktadır. Materyalist kurama göre bilinç, çığır açıcı bir değişimin mimarı olamaz (Eagleton 2005, s. 59). Eagleton'un bunu söylemesinin en büyük nedeni, toplumsal düşüncelerin toplumsal pratiklerden meydana geldiğini düşünüyor olmasından dolayıdır. Buna göre toplum, hayatını devam ettirebilmek için kendine bazı pratikler geliştirmelidir. Bu nedenle, bu pratikleri ayakta tutabilecek çeşitli düşünceler geliştirmesi gerekmektedir. Eagleton'un şu görüşü bu konuda oldukça etkili sayılabilir:

Filozof Ludwig Wittgenstein'in bir mesektaşına, insanların niçin dünyanın güneş etrafında değil de, güneşin dünya etrafında döndüğü inancını daha doğal karşıladıklarını sorduğu, sahiden de öyle görüldüğü cevabını alınca da 'Dünya Güneş etrafında dönüyor olsaydı, görüntüde ne değişecekti ki' dediği söylenir. Burada anlatılmak istenen şey kişilerin bu tür durumlarda, basit bir şekilde, görüntülerin doğasından dolayı hatalı bir çıkarım yapıyor olmadıkları, çünkü görünenin her iki durumda da aynı olduğudur (Eagleton 2005, s. 133).

Her ne kadar mantıklı bir düşünce de olsa, bu örneğin oldukça sorunlu olduğu düşünülebilir. Belli bir algılayışı sadece gören göze indirgemektedir bu teori. Dünyanın güneş etrafında dönüyor olmasının her ne kadar görüntüde bir değişiklik yaratmasa da bir diğer duyu organına yapacağı muhtemel bir etkiden dolayı bu şekil bir çıkarımın olabileceğini varsaymak zorlaşır. Öznenin, üzerinde durduğu nesneyi hareket eden bir platform olarak tasavvur etmek istemeyeceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla, dünyanın bize hareket algısı yaratmadığı ortamda bu özelliği güneşe atfetmek olağan olurdu. Aksi takdirde, yer çekimi kuvvetinin insanların belleklerinde var olduğunu düşünüyor olmamız gerekirdi. Ama her ne olursa olsun insanların düşüncelerinin

materyalist temeller üzerinde olduğu gerçeği sabit kalmaktadır. Bunun temelini Karl Marx'ta buluyoruz:

Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada biz yeryüzünden gökyüzüne yükseliyoruz. Yani, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için de, ne insanların söylediklerinden, imgelediklerinden, kavradıklarından; ne de anlatıldıkları, kavrandıkları, düşünüldükleri, imgelendikleri şekliyle insanlardan yola çıkıyoruz. Gerçek, etkin insanlardan yola çıkıyoruz ve gerçek yaşam süreçleri temelinde, bu yaşam sürecinin ideolojik yansımalarının ve yankılarının gelişimini gösteriyoruz. İnsanın beyninde oluşan hayaller de, zorunlu olarak, ampirik olarak ayırdına varılabilir ve maddi öncüllere bağlı, maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmeleridir. Ahlak, din, metafizik, ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, bu nedenle, bağımsızlık görüntülerini artık sürdürmezler. Bunların tarihleri, gelişimleri yoktur; yaşamı bilinç belirlemez, bilinci yaşam belirler (Marx, 2003, s. 118).

Burada da görüldüğü gibi, hareket noktası bilinç değil, direkt olarak toplumun pratiğidir. O halde bir ideolojinin başarılı olmasının temel koşulunun, yaşayan özneye hitap etmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz: “Başarılı ideolojilerin, çoğu kez, kendi inançlarını doğal ve apaçık kılmayı, onları, hiç kimsenin daha farklı olabileceklerini hiçbir zaman aklına bile getiremeyeceği şekilde, bir toplumun ‘sağduyusu’ ile özdeşleştirmeyi başardığı düşünülür” (Eagleton, 2005, s. 94). Bu noktanın yarattığı algı, genel olarak sorgulamanın toplum dinamiklerinin dışına itildiği, böylelikle bazı değerlere veya siyasi politikalara karşı koşulsuz itaatin ortaya çıktığı gerçeğini gizlemektedir. Bu durum Eagleton’da, ideolojiyi toplumsal gerçeklikle bir çeşit bağdaştırma olarak ortaya konmaktadır. Dolayısıyla, bu gibi ideolojiler, düşünülenin ötesine geçmektedir. Bu görüş, ideolojiyi ‘dogmatik’ olarak sunar. Bu, Marx’taki toplumsal yaşamın şeyleştirilmesine karşılık gelir:

Karl Marx’ın ideoloji kuramı, muhtemelen en uygun şekilde, “Ekonomi, Politik ve Felsefe El Yazmaları” eserinde (1844) ve başka yerlerde geliştirdiği daha genel yabancılaşma kuramının bir parçası olarak görülebilir. Marx, bazı toplumsal koşullarda insani güç, ürün ve süreçlerin beşeri öznenin kontrolünden çıktığını ve sanki özerk bir var oluşu varmış gibi görünmeye

başladığını öne sürer. Bu şekilde, kendi faaliyetlerinden uzaklaşan fenomenler, daha sonra onlar üzerinde despotik bir iktidar uygulamaya başlarlar; böylece insanlar, aslında kendi etkinliklerinin ürünü olan şeylere, sanki bunlar yabancı bir güçmüş gibi teslim olurlar. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı ile yakından bağlantılıdır: Çünkü, toplumsal fenomenler insani tasarıların sonucu olarak görülmekten çıktığında, maddi şeyler olarak algılanmaları ve böylece de var oluşlarının kaçınılmaz kabul edilmesi, anlaşılabilir bir durumdur (Eagleton, 2005, s. 110).

Bu açıklamadan yola çıkarak Marx'ta ideoloji kavramının yanlış düşünceler bütünü olarak olumsuz anlamasını görebiliriz. Andrew Vincent, Marx'ın ideolojiyi bu olumsuz anlamda anlamasını Napoleon Bonaparte'in ideolojiye karşı kullandığı olumsuz anlama benzetir. Vincent'a göre, Napoleon için ideologlar entelektüel bir verimsizlik, pratik yeteneksizlik ve tehlikeli politik fikirlere sahip olan gevezelerdir (Vincent, 2006, ss. 4-5). Dolayısıyla Vincent'ın bu benzetmesinin belli açılardan haklılığını görebiliyoruz. Ancak Marx daha sonra bu anlamların eksenine gerçeklik kaybı ile bazı sınıf ve iktidarın silahı gibi anlamları da ekleyerek ideolojiyi şekillendirir (Vincent, 2006, s. 6).

Burada yine egemen ideoloji kavramı ön plana çıkmaktadır. Marx'a göre egemen sınıfın düşüncelerini, egemen sınıftan ayırıp onlara bağımsız bir değer yüklersek, düşüncelerin kaynağı olan bireyleri ve dünya koşullarını göz ardı edersek, örneğin, burjuvazinin egemen olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, egemen sınıfın kendisi de böyle düşünür. İşte bu yüzden, her yeni gelen egemen sınıf kendi çıkarlarını insanların çıkarları olarak göstermeye ve bu düşünceleri evrenselleştirmeye çalışır (Marx, 2003, s. 143).

Eagleton'a göre, ideolojinin bariz bir şey olduğu varsayımı, kendi üzerinde düşünme yetisinden yoksun olduğu varsayımı ile bir arada bulunur. Burada söz konusu olan, ideolojik görüşlere sahip birisinin, eşzamanlı olarak, bunların ideolojik olduklarının farkında olmasının olanaksız olduğu varsayımdır (Eagleton, 2005, s. 96). Bu durum, şunu



da beraberinde getirmektedir: İdeolojiler, kendi üzerlerinde eleştirel düşünemeyen ve kendine bir sınır çizen bir söylemler bütünüdür.

Peki bu durum, sadece egemen ideolojiler içinde mi geçerlidir? Eagleton'a göre, bu sabitleştirici tutum sadece egemen ideolojilerde değil, muhalif ideolojide de yerini almış gözükmektedir: "Muhalif ideolojiler çoğu kez, muhtelif siyasi güçleri birleştirmeye çalışır ve etkili eylemler yapmayı amaçlar; aynı zamanda, kendi inançlarını bir bütün olarak topluluk gözünde meşru kılma mücadelesi verir; öyle ki, bazı sosyalistler sıradan insanların bilincinde bir 'sosyalist sağduyu' yaratma gereksiniminden bahsetmektedirler" (Eagleton, 2005, s. 98).

Ayrıca, Eagleton'a göre ideoloji, bir "dil" meselesinden çok bir söylem meselesidir; anlamlandırma meselesi değil, somut söylemsel etkiler yaratma meselesidir:

İdeoloji, iktidarın belirli sözler üzerinde etkide bulunduğu ve kendisini onlar içine zımnen kaydettiği durumları ifade eder. Fakat buna dayanarak herhangi bir söylemsel tarafgirlik biçimiyle, "tarafli" sözlerle ya da retorik önyargularla aynı şey olduğu söylenemez. İdeoloji kavramı, daha çok belirli bir söz ile bu sözün olanaklılık koşulları arasındaki ilişkiye dair – söz konusu olanaklılık koşullarına toplumsal yaşamın bir biçiminin yeniden üretilmesinde (ya da bazı kuramcıların söylediği gibi, mücadeleye açılmasında) merkezi rol oynayan iktidar mücadeleleri açısından bakıldığında- bir şeyler ifşa etmeyi amaçlar (Eagleton, 2005, s. 308).

Eagleton'un milliyetçilik üzerine düşünceleri de ideoloji konusunda önemli bir uğrak noktasıdır. Milliyetçilik, genel anlamda bir çeşit mezhep sevgisi olarak tanımlanır. Ancak bugün öyle abartılı noktalara getirilmiştir ki, ırkçılığa dahi götürülebilecek bir anlam kazanmıştır. Eagleton da Fredric Jameson ve Edward W. Said ile birlikte yayımladıkları çalışmaları, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*'da (1993) milliyetçiliği ve milliyetçiliğin nasıl bir değişim sürecinden geçtiğini açıklamaya çalışır.

Eagleton, bu olgunun etrafını çeviren bazı çelişkileri anlatmaktadır. Dolayısıyla kullandığı terimler, daha çok milliyetçiliğin genel olarak vazgeçmesi gereken noktalarına işaret eder diyebiliriz. Ancak bu durumun aşılması çok kolay ve rahat olmayacaktır. Daha doğrusu, daha baskın bir ideoloji ile yer değiştirmemek için bu şekilde olması daha sağlıklı olacaktır. Eagleton, milliyetçiliği açıklarken, öznenin kendini gerçekleştirme girişiminde ortaya çıkan gereksinim ve istek arasındaki çatışmadan bahseder. Bu çatışma bizi, bir tür ayrımcılığa götürebilmektedir. Ama buradaki asıl sorun bu değildir. Bu sorunun daha da temelinde Eagleton'un bahsettiği ana sorun, bu isteklerin bastırılmış olduğu gerçeğidir:

Milliyetçilik metafiziği, halk olarak bilinen birleşik bir öznenin kendini tam olarak gerçekleştirmesine girişten söz eder. Hegel'den bugüne dek bütün bu tür özne felsefelerinde olduğu gibi, bu bölünmez özne kendi maddileşme sürecinde bir şekilde daha önceden var olmuş –ve şimdi bile özerk insan kişiliği modeli üzerinde hayli belirli gereksinim ve isteklerle donanmış- olmalı. Sorun, bu belirli gereksinim ve isteklerle arasında ayrımcılık – sözgelimi, hangisinin istenir bir geleceği önceden göstereceğini ve hangisinin yalnızca ezici bugünün yansımaları olduğunu belirlemek- değil, bu isteklerin bastırıldığı gerçeğidir (Eagleton,Jameson ve Said, 1993, s. 30).

Burada Eagleton'un anlatmak istediği, kişilerin yaşamlarını bu bastırılmış isteklerle yaşadığı gerçeğidir. Ama burada bütün bu sorunların içinde bir başka sorun daha ortaya çıkar ve o da gereksinimlerin tam olarak ne olduğunu bilememe sorunudur. Eagleton'a göre öznenin kendini özgürce ifade etmesini gerekli kılan koşullar kısmen kendini şeffaflaştırma eğilimindedir. İşte milliyetçilik bu noktada insanların kendilerini ifade etmesi için bir tür engel teşkil etmektedir ve Eagleton'un deyimiyle özne-nesne ilişkisini ön plana alarak özne-özne ilişkisini geri planda bırakır (Eagleton ve diğ., 1993, s. 31). Buradan da gereksinim ve isteklerin bir bakıma ötekiden geri alındığı ve bir çeşit bireyciliğin ön plana atıldığı düşünülebilir.

Aslında milliyetçilik bir tür kendini kanıtlama olgusu değildir. Bu daha çok ezilen kesimin diğer insanlarla aynı hakkı elde etmeye çalışmak gibi bir misyona tekabül etmektedir. Ancak bu misyon burjuva politikası tarafından çok farklı alanlara kaydırılır:

Farklılık ya da özgüllük politikası ilk planda aynılık ve evrensel kimlik davasında bulunur: Kurban edilmiş bir grubun kendi kaderini tayin hakkı göz önüne alındığında başkalarıyla eşit koşullarda olma hakkı. Bu, burjuva aydınlanma gerçeğinin özüdür: Herkesin özgür olmasına yönelik soyut evrensel hak, tüm öznelerin özerk olması için paylaşılan öz ya da kimlik. Bununla birlikte, daha ileride yaşanan diyalektik dönüşte, bu gerçek yakalanır yakalanmaz arkada bırakılmalıdır; çünkü böyle evrensel soyut eşitlikten yararlanma noktası, kişinin kendi özel farklılığını keşfetmesi ve yaşamasıdır. Tüm sürecin *telos'u*, Aydınlanma'nın inandığı gibi evrensel gerçek, hak ve kimlik değil somut özelliştir. Böyle bir özelliğin bu soyut özelliği geçip şimdi bulunduğu yerden tamamen farklı bir yerde, diğer tarafın bir yerinde ortaya çıkması gerekir. Hegel'in adlandırmasını sürdürürsek, en steril milliyetçilik biçimi, yalnızca götü ya da verili özelliği evrenselliğe yükselten biçimdir (Eagleton ve diğ., 1993, ss. 31-32).

Eagleton'a göre insanın bu durumu aşabilmesi için evrensel durumu atlaması değil, bu durumla bütünleşmesi gerekmektedir. Yani özel ile evrenseli bir çeşit bütünselleştirmekten bahseder. Ona göre günümüzdeki bireycilik anlayışının gerçekliğin sınırlı, yaratılmış ve gülünç olgusu bunu gerçekleştirme yolunda en büyük engeldir. Bu, günümüzün en büyük sorunlarından birini teşkil etmektedir.

Eagleton'a göre, özel ile evrensel arasındaki ilişki kapitalizmin en büyük sorunlarından birisidir. Ona göre, özelle evrenseli hiçbir zaman gerçekten uzlaştırmayı başaramaması, burjuva ideolojisinin utancıdır ve uzlaştıramaması da tarihsel nedenler dolayısıyladır. İnsani gereksinim ve isteklerin duygusal özelliği klasik burjuva düşüncesinde "sivil toplum"un bozulmuş alanına dahildir. Etik ve siyasal alanlar ise tam tersine, erkek ve kadınların birbiriyle soyut olarak eşit kılınmış evrensel özneler olarak karşılaştıkları yerlerdir. Burjuva ideolojisinin görevlerinden biri de, bu iki dünya arasındaki grotesk karşıtlığı olabildiğince keskin kılmaktır (Eagleton ve diğ., 1993, s. 32). Buna

getirilecek önemli bir eleştiri, burjuva ideolojisinin, kendi evrensel baskıcılığının maskesini düşürecek her türlü iddiayı örtbas etmek adına kendisini en beğenilen değerlerinin mantığında tutma ısrarının ifşasıdır. Bu eleştiri özel-evrensel karşıtlığı sorununa bir şekilde işaret etmektedir.

İşte bu noktadan itibaren Eagleton, bu özel-evrensel bütünlüğünün nasıl sağlanacağı sorununu ön plana çıkarır. Eagleton'da bunu sağlayacak terimin “estetik” olacağını söylemek sanırım yanlış bir tabir olmaz. Özellik ya evrensel ‘neden’in bütünlüğünde bastırılır ya da bütünüyle yabancı aydınlanma nesneliliğinin kavranılmaz, eşsiz, değiştirilemez durumu olarak kutlanır. Sanat çalışmasının kendisi hem bütünsel olan hem de birleşik parçalarından her birinin kendi kendini yöneten özerkliğiyle kendiliğinden ortaya çıkan bir yasa tarafından yönetilir (Eagleton ve diğ., 1993, s. 33). Ama bu yasanın birey tarafından farklı bir şekilde yaşatılması söz konusudur. Çünkü bu estetik modelin içinde, her bireyin bir şekilde kendi duygularını içinde bulduğu yasa keşfetmek zorunda olduğu bir başka politika durmaktadır.

Bu konuda Neo-Marksist düşünür Herbert Marcuse de, estetik yaşamın öneminden bahsetmektedir. Ona göre estetik biçimin içi, devrimi ve çökmesi arasındaki ayırım, sahici ve zorlama dolaysızlık arasındaki ayırım (sanat ve gerçeklik arasındaki gerilime dayanan ayırım) “Yaşayan müziğin”, “doğal müziğin” gelişiminde de belirleyici olmuştur. Kelimenin tam anlamıyla müzik vücudu harekete geçirmekte, böylelikle doğayı başkaldırıya sürüklemektedir. Yaşayan müziğin gerçekten sahici bir temeli vardır: Kölelerin ve gettoların feryatları ve şarkıları olarak siyahların müziği. Bu müzikte siyah insanların tüm hayatı ve ölümleri yeniden yaşanır. Müzik bedendir; estetik biçim acı, ızdırıp, suçlama “jesti”dir. Beyazlar tarafından devralınınca önemli bir değişiklik ortaya çıkar. Beyazların “rock”ı siyah paradigmanın olmadığı şey, yani performanstır. Sanki

çığılık ve haykırışlar, zıplayıp sıçramalar, artık yapay düzenlenmiş bir alanda yer alır. Bütün bunlar (duyguları paylaşan) bir izleyiciye yöneliktir. Bir zamanlar hayatın sürekliliğinin parçası olan şey artık bir konser, bir festival, üretilen bir plak haline gelmiştir. “Grup”, bireyleri yutan sabit bir varlık olarak, bireysel bilinci yuttuğu ve toplumsal temelden yoksun kolektif bilinçdışını harekete geçirdiği için “totaliter”dir” (Marcuse, 1998, ss. 101-102). Ancak Marcuse, buradaki söyleminde, estetik biçimi bir karşı duruş olarak görmektedir. Eagleton’dan farklı bir şekilde Marcuse’de estetik biçimi insanın kendini gerçekleştirme için verili olana bir karşı duruş temsili vardır. Bu estetik biçim bizi devrime ulaştıracak öznel ruhu aşlamaktadır. Çünkü Marcuse’de sanat devrim ilişkisi verili düzene karşı bir duruş sergileyen bir birliktir, ve bu devrime gidiş, dünyayı değiştirme hedefinde bir özgürlük ön plana çıkarır. Ancak Marcuse’de sanat, evrensel bir karşı duruş sergilemez. Yani bir tür toplu eylemin başlatıcısı olamaz. Onun sanattan anladığı şey daha çok bireysel yaşama ilişkindir. Bu anlamda sadece sanatçıya bir karşı çıkış ruhu aşılabilir. Ancak Eagleton’a göre ise estetik biçim başka bir iktidar biçimini temsil etmektedir. Burada belirli bir öznenin kendi varlığını keşfetmek için evrensel bir yasayı dayattığı bir süreçten bahseder. Dolayısıyla bu bahsettiği politika bir başka burjuva politikasına işaret etmektedir.

Yine her yolda olduğu gibi bu yolda da aslında her şey kapitalizmin elinde bitiyor görünmektedir. Kapitalizm milliyetçilik olgusunu da oldukça sorunlu bir olgu haline getirir. Eagleton burada burjuva politikasının milliyetçiliği nasıl değiştirdiğinden bahseder. Başta da bahsettiğimiz insanın özne olma özelliğinin getirdiği bazı gereksinim ve isteklerin sonradan ortadan kaldırıldığını söyleyebiliriz. Daha da açıklayıcı olması için bu savı şu şekilde açıklamak daha sağlıklı olacaktır:

Duygusal özgüllükleriyle insan özneleri bazı gereksinim ve isteklerle siyasal olarak başlarlar. Buna karşın, gereksinim ve istek, aynı zamanda, kendimize eş olmamızı getiren, önümüze daha geniş toplumsal boyutlar açan şeylerdir ve boyut içinde belirli gereksinim ve istekleri gerçekleştirmek için hangi genel koşulların gerekli olduğu ortaya konulur. Bu şekilde genele dolayımlandırılan belirli talepler kendine eş olmayı bırakır ve başkasının söylemiyle dönüştürülen kendilerine döner. Feminist, milliyetçi ya da sendikacı, uzun vadede bu isteklerin hiçbirinin diğerleri gerçekleşmeden gerçekleşmeyeceğini artık kavrayabilir. Diyalektik karşıtların karşı olduğu yer, böyle bir kavrayışın yalın, yarasız birlik olarak yaşanamayacağıdır (Eagleton ve diğ., 1993, s. 38).

## II. BÖLÜM SEMPTOM

İdeoloji üzerine düşüncelerine Althusser üzerinden başlayan Zizek, Althusser'in, yanlış-tanımanın insanlık durumuna damgasını vurduğu üzerindeki ısrarıyla "ideolojinin sonunun gelebileceği fikrinin kendisinin en mükemmel haliyle ideolojik bir fikir olduğu" tezinin önemine vurgu yapar (Zizek, 2011c, s. 18). Bu durum Zizek'in genel olarak yanlış-tanıma olarak ideoloji kavramı üzerindeki tezine önemli bir giriş olarak kabul edilebilir. Zira Zizek ideolojiyi açıklarken bu yanlış-tanıma çok önemli bir yer tutmaktadır.

Yanlış tanıma ve hatta yanılgı, günlük hayatta kaçınılması gereken bir olgu olarak dururken psikanalizde çok kritik bir yerde durur. Zira Freud'da bile günlük hayatta sık karşılaşılan küçük çaptaki yanılgıların bile rastgele bir karakter göstermediği ve fizyolojik açıklamaların ötesinde bir anlam taşıyıp yorumlanabileceği, çünkü bilinçaltından kaynaklandığı düşüncesi vardır (Freud, 2003, s. 114). Zizek için de Mesele, sadece ideolojik yanlış-tanıma olarak özne etkisi üreten yapısal mekanizmanın maskesini düşürmek, yani ideolojinin özne üzerindeki tanımını ortaya çıkarıp ondan kurtulmak zorunda olmamız değildir; aynı zamanda bu yanlış tanımanın kaçınılmaz olduğunu bütünüyle kabul etmek zorunda olmamızdır. Yani tarihsel faaliyetimizin, tarihsel sürecin faili olma rolünü üstlenmemizin bir koşulu olarak belli bir aldanışı kabul etmek zorunda olmamızdır (Zizek, 2011c, s. 18). Bizim, bir ideolojiye sahipken bu aldanışı kabul ederek yola devam etmemiz gerekir. Bu durum bizim için bir zorunluluk halini almaktadır. İdeoloji bunu gerektirir.

Bu durum basitçe herşey zıttıyla varolur anlamında bir argüman değildir. Burada daha yıkıcı bir anlam saklıdır. Bu konuda ünlü Marksist formülasyonu hatırlatır Zizek: "İnsanlığı yabancılaşmaya ve sınıf ayrımlarına itmiş olan mantık, aynı zamanda onu

ortadan kaldırmanın koşulunu da yaratır” (Zizek, 2011c, s. 19). Yani aslolan, içinde onu yıkan herşeyiyle onu imha edecek bir yok edici bulundurmasıdır. Onu kabul etmediğimiz takdirde geçerliliğini yitirecek bir gerçeklik durumudur.

İnsanın kendisi “doğanın yarası”dır der Zizek bu teze verdiği örneklerden birinde, ve doğal dengeye dönüş yoktur; insanın ortamına uyması için yapabileceği tek şey bu yapısal köksüzlüğü bütünüyle kabullenmek ve ondan sonra da şeyleri mümkün olduğunca onarmaya çalışmaktır; diğer bütün çözümler –doğaya dönmenin olası olduğu yanılması, doğanın bütünüyle toplumsallaşması fikri- bizi doğrudan doğruya totalitarizme götürür (Zizek, 2011c, s. 21). Aynı şekilde Feminizmde de aynı mantıkla karşı karşıyayızdır ona göre: “Cinsel ilişki yoktur, yani cinsiyetler arasındaki ilişki tanım gereği “imkânsız”dır, antagonistiktir; nihai çözüm yoktur ve cinsiyetler arasında bir biçimde tahammül edilebilir bir ilişki kurmanın tek yolu bu temel antagonizmayı, bu temel imkânsızlığı kabullenmektir” (Zizek, 2011c, s. 21).

Bir başka örnekte Zizek, Demokrasiyi tanımlarken onu bütün sistemlerin en kötüsü olarak lanse eder; tek sorun ondan daha iyi olabilecek başka bir sistemin olmayışıdır. Yani, demokrasi her zaman yozlaşan, sıkıcı vasatlığın hâkimiyeti ele geçirmesi olasılığını içinde barındıran bir toplumsal sistemdir; tek sorun, bu riskten kaçınıp “gerçek” demokrasiyi kucaklamaya yönelik her girişimin zorunlu olarak zıttına yol açması, demokrasinin kendisini ortadan kaldırmasıdır. Burada Zizek’in ilk post Marxistin Hegel olduğu tezini savunması bu düşüncüyü açıkça ortaya koyar: “Hegele göre, sivil toplumdaki antagonizma, totaliter terörizme düşmeksizin bastırılamaz – devlet yol açtığı feci etkileri ancak ondan sonra sınırlayabilir” (Zizek, 2011c, s. 22).



Bütün bu yıkıcı etkilerin kabulü düşüncesi ideoloji kavramının temelini oluşturur. Zizek felsefesinin ideoloji üzerindeki temel argümanlarını Lacan'ın psikanaliz üzerine savunduğu görüşlerin ideolojiye uyarlanması olarak algılamamız gerekmektedir. Nitekim Zizek “İdeolojinin Yüce Nesnesi”nde çalışmanın üç aşaması olduğundan bahsederken bu hedefi açıkça görebiliriz:

1. Lacancı psikanalizin bazı temel kavramlarına bir giriş işlevi görmek: Lacan'ı “postyapısalcılık” alanına aitmiş gibi gösteren çarpıtıcı yaklaşımların hilâfına, bu kitap onun “postyapısalcılık”tan radikal bir biçimde kopmuş olduğunu gösteriyor; Lacan'ın obskürantist olduğunu savunan çarpıtıcı yaklaşımların hilâfına, onu rasyonalizm mirası içine yerleştiriyor. Lacancı teori Aydınlanmanın en radikal çağdaş versiyonudur belki de (Zizek, 2011c, s. 23).
2. Hegel'e dönüş gerçekleştirmek– Hegelci diyalektiği Lacancı psikanaliz temelinde yeni bir okumaya tabi tutarak yeniden işler hale getirmek. Hegel'in günümüzdeki “idealist-monist” imajı bütünüyle yanıltıcıdır: Hegel'de Farklılık ve olumsuzluğun en güçlü olumlanışını buluruz – “mutlak bilgi”nin kendisi, belli bir radikal kaybın kabullenilmesine verilen bir addan başka bir şey değildir ( Zizek, 2011c, s. 23).
3. İyi bilinen bazı klasik motifleri (meta fetişizmi, vb.) ve ilk bakışla ideoloji teorisine sunacak hiçbir şeyi yokmuş gibi görünen bazı can alıcı Lacancı kavramları (“kapitone noktası” [le point de copiton: “döşemeci düğmesi”], yüce nesne, artı-keyif, vb.) yeni bir okumaya tabi tutarak ideoloji teorisine katkıda bulunmak (Zizek, 2011c, ss. 23-24).

Bu çalışmada da ideoloji ile ilgili iki önemli kavramı önce Lacan açısından incelemek ardından da Zizek'in bu düşünceleri ideolojiye uyarlamasını her bir bölümde ayrı şekilde göstermeye çalışmak yerinde olacaktır. İdeolojinin çok geniş perspektifinden bana göre en önemlileri Semptom ve Sinthome kavramlarının Zizek'in ideoloji kavramı üzerindeki düşüncelerini nasıl şekillendirdiğini incelemek İdeolojinin neden hayatımızda bu kadar büyük yer kapladığını görme açısından önemlidir.

## **II. 1. Marx ve Semptom**

İdeoloji kavramını Zizek'in Lacan'dan aldığı iki önemli kavram üzerinden açıklamaya çalışacağız. Bunlardan ilki olan semptom psikanalizde bilinen anlamıyla ele

alınır. Buradaki anlamda semptomu “hastalık belirtisi” olarak açıklarsak çok fazla yanılmış olmayız (bkz. TDK). Lacan, semptomu Marx’ın icat ettiğini belirtir (Zizek, 2011c, s. 27).

bunu da Zizek şu şekilde alıntılar:

Rüyaların biçiminin teorik zekâsı belirtik içerikten yola çıkıp gizli çekirdeğine örtük rüya düşüncelerine nüfuz etmekte değildir; şu soruya verilen cevaptadır: Örtük rüya-düşünceleri neden böyle bir biçim almışlar, neden bir rüya biçimi içine taşınmışlardır? Metalarda da aynı durum geçerlidir: gerçek sorun metanın “gizli çekirdeği”ne nüfuz etmek –metanın değerini onu üretmek için harcanan çalışma miktarıyla belirlemek- değil, çalışmanın neden bir metanın değeri biçimini aldığını, kendi toplumsal karakterini neden yalnızca kendi ürününün meta biçimi içinde onaylayabildiğini açıklamaktır (Zizek, 2011c, s. 27).

Bunu biraz daha açmak yerinde olacaktır. Bu rüya düşüncesi Zizek’in Lacan’ın Marx ile ilgili takıntısını açıklamak için başat rolü oynamaktadır. Zizek, Hans Jürgen Eysenck’in Freud’un rüyalarla ilgili onları bilinçdışı ile eşleştiren tezinde çok önemli bir açık gördüğünü ve bu açığın Lacan’ın görüşlerini şekillendirdiğini belirtir. Bu teze göre bir rüyada dile getirilen arzunun, kural gereği bilinçdışı olması ve aynı zamanda cinsel bir mahiyet taşıması gerekir. Ancak Eysenck özellikle bir rüyada çok kritik bir olay tespit eder. Bu rüya Freud’un “İrma’nın iğnesi” rüyasıdır. Bu rüyada dile getirilen düşünce Freud’un İrma’ya yaptığı tedavinin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra bu başarısızlığın sorumluluğundan “bu benim suçum değildi buna bir dizi koşul neden olmuştu” türü argümanlarla kurtulmaya çalışmasıdır. Bu durumda bu rüyanın anlamı ne bir cinsel mahiyet taşır, ki bunun meslek ahlakıyla ilgili olduğunu söyler Zizek, ne de bilinçdışıdır. Zira bu başarısızlık, Freud’u çok kötü bir şekilde rahatsız etmektedir (Zizek, 2011c, s. 28). Lacan, bu konuda psikanalistlerin kendilerini ispatlamak için bilinçdışı düşüncesinin içinde bilinçdışı herhangi bir şey olmadığını görebilecekleri sınırı kaybettiklerini söyler (Lacan, 2012, s. 25). Zira psikanalist gelenek Freud’un hakimiyeti altındadır, ve kendini ispat etmek için bu geleneği devam ettirenlerin kabulü gerekmektedir.

Zizek'e göre bilinçdışının cinsellikle bir tutulmasıyla ilgili olan suçlamalar da temel bir teorik hataya dayalıdır: Rüyada işbaşında olan bilinçdışı arzunun "örtük düşünce" ile –yani rüyanın anlamı ile- özdeşleştirilmesidir bu hata. Zizek'e göre "örtük rüyadüşüncesi"nde "bilinç dışı" olan hiçbir şey yoktur (Zizek, 2011c, s. 28). Özne bu düşüncenin çoğunlukla farkındadır, hatta aşırı farkındadır; bu düşünce ona sürekli eziyet eder... (Zizek, 2011c, s. 28).

Zizek bu yüzden Habermas'ın formülünü devreye sokmak niyetindedir, ve bu formül de rüyaların, ya da daha genelde semptomların yorumlanması işinin, "Örtük rüyadüşüncesi"ni yani rüyaların anlamını yeniden öznelarası iletişimin "normal", günlük ortak diline çevrilmesi olarak açıklar (Zizek, 2011c, s. 28). Bu formülle birlikte rüya, günlük hayatımıza ve bilincimize dahil edilerek yeniden yorumlanır. Bu şekilde rüyayı bilincimizin ve dolayısıyla sorumluluğumuzun dışına atan algıyı yıkabiliriz.

Zizek'e göre rüyanın yapısı her zaman üçlüdür; her zaman üç unsur işbaşındadır: Belirtik rüya-metni örtük rüya-içeriği ya da düşüncesi ve rüyada ifade edilen bilinçdışı arzu. Bu arzu "kendini rüyaya bağlar, kendini örtük düşünce ile belirtik metin arasındaki ara mekâna sokar"; bu yüzden de örtük düşünceye oranla "daha gizlenmiş, daha derinde" falan değildir, bütünüyle gösterenin mekanizmalarından, örtük düşüncenin tabi tutulduğu muameleden ibaret olduğu için kesinlikle daha fazla "yüzeyde"dir (Zizek, 2011c, s. 29). Lacancı anlamda, bilinçdışı arzunun örtük düşünceden daha yüzeyde olması bu tezin omurgalarından birini oluşturur ve çok önemli bir yer kaplar. O yüzden bunun ayırımına varmak elzem görünür. Burada dile getirilen şey Freud'un dile getirdiği bilinçdışı arzunun, Lacan'da en temelde durmadığı, en temelde duranı gizlediğidir.

Zizek'e göre, rüyanın temel paradoksu şudur: "Bilinçdışı arzu, rüyanın en gizli çekirdeği olduğu varsayılan şey, kendini bir rüyanın asıl "çekirdeği"nin, örtük düşüncesinin kendini-başka-türlü göstermeye yönelik çalışması yoluyla, bu içeriği-çekirdeği rüya-bilmecesine çevirerek gizlemeye çalışması yoluyla ifade eder" ( Zizek, 2011c, s. 29). Yani rüyanın asıl çekirdeği olan ve rüyada örtük şekilde duran düşünce kendini başka türlü göstermeye çalışırken bu bilinçdışı arzuyu kullanır.

Rüya, kendini rüya çalışmasında ortaya koymaktadır. En derinde, rüyalar uyku durumu koşullarının mümkün kıldığı belli bir düşünme biçiminden başka bir şey değildirler. Bu biçimi yaratan rüya-çalışmasıdır ve rüya görmenin esası –rüyanın tuhaf yapısının açıklaması- da sadece odur (Zizek, 2011c, s. 30). Bu, semptomlarımızı açığa çıkaran rüyanın, bizi bu hastalıklarımızdan kurtaracak olan psikanalitik yöntemin önemine yapılan bir vurgudur, ve burada bizim çalışmamıza esas kabul edilebilecek olan şey, Marx'ın semptom kavramı ile ilişkisinin, Freud'un rüya çalışması üzerinden yürütülmesi gerekliliğidir. Lacan'ın içeriğini değiştirmesine rağmen yöntemini reddetmediği Freud'un rüya çalışması, bizi Marx'ın meta fetişizmine açık bir şekilde geri götürür:

Freud burada iki aşamada ilerler:

Önce rüyanın basit ve anlamsız bir kargaşa fizyolojik süreçlerin neden olduğu bir düzensizlikten başka bir şey olmadığı ve bu yüzden de anlamla hiçbir alıp vereceği olmadığı görüntüsünü kırmamız gerekir. Başka bir deyişle, yorumbilgisel bir yaklaşım benimseme yönünde can alıcı bir adım atıp rüyayı anlamlı bir olgu olarak, bir yorumlama işlemiyle keşfedilmesi gereken bastırılmış bir mesaj ileten bir şey olarak kavramamız gerekir.

Sonra bu anlam çekirdeğine rüyanın gizli anlamına -yani, rüyanın biçimi ardında gizlenen içeriğe- yönelik meraktan kurtulup dikkatimizi bu biçimin kendisi üzerinde, "örtük rüya-düşünceleri"nin tabi tutulduğu rüya-çalışması üzerinde odaklamamız gerekir.

Burada belirtilmesi gereken şey Marx'ın meta biçiminin sırrına ilişkin analizinde de tam bu tür bir iki aşamalı süreç görmemizdir:

Önce, bir metanın değerinin sırf rastlantıya –örneğin, arz ile talep arasındaki tesadüfi etkileşime- bağlı olduğu görüntüsünü kırmamız gerekir. Meta biçimi ardındaki gizli “anlamı”, bu biçim tarafından “ifade edilen” imlemi kavramaya yönelik canalcı adımı atmamız gerekir; metaların değerinin “sır”ına nüfuz etmemiz gerekir

Ama Marx'ın işaret ettiği gibi, burada bir “yine de” gerekmekte’ dir: Sırrın açığa çıkarılması yeterli değildir. Klasik burjuva politik iktisadi meta biçiminin “sır”ını çoktan keşfetmiştir; bu politik iktisat tarzının, kendini meta biçiminin ardında gizlenen sırra yönelik meraktan kurtaramamış olması; dikkatinin emeğin gerçek zenginlik kaynağı olmasında takılıp kalmasıdır. Başka bir deyişle, klasik politik iktisat yalnızca meta biçiminin ardında gizlenen içeriklerle ilgilenmektedir ki, gerçek sır, biçimin ardındaki sır değil bu biçimin kendisinin sırrıdır ki bu sırrı açıklamamasının nedeni de budur (Zizek, 2011c, ss. 30-31).

Bu şekilde, semptomu Lacan'ın neden Marx'a bağladığı açığa çıkmış olur. Ancak bu iki yöntemde de kilit rolü oynayan *biçimin* nasıl bir problem olduğu hala açıklanmış değildir.

## II. 2. Biçim Problemi

Lacan'ın ortaya attığı biçim problemi, tarih boyunca belli bir yönetime takıntılı olan insanoğluna yeni ve alışılmadık bir alan açar. Bu bir bakıma felsefi dinamiklere ve alışkanlıklara yapılmış bir darbe olarak düşünülebilir.

Zizek'e göre, meta, klasik politik iktisat için gizemli ve anlaşılmaz bir şeydir. Marx'tan alıntı yapmamız gerekirse: “Meta biçimini alır almaz, emek ürününün anlaşılmaz bir karakter kazanması nereden kaynaklanıyor? Açık şekilde, bu biçimin kendisinden” (Marx 2011, s. 82). Rüyadakiyle aynı durumdur bu: “Gizli anlamını, örtük düşüncesini açıklamamızdan sonra bile, rüya gizemli bir olgu olarak kalır; rüyanın biçimi, gizli anlamın kendini bu tür bir biçim içinde saklamasını sağlayan süreç hâlâ açıklanmış değildir” (Zizek, 2011c, s. 31). Burada, özellikle vurgulanmak istenen şey, tarih boyunca şeylerin

arkasındaki nedene karşı duyduğumuz yoğun isteğe boyun eğdiğimiz için asıl problemin biçimde saklı olduğunu göremememizdir.

Zizek'e göre Politik iktisat bu sorunun metanın biçiminde olduğunu bildiği için hiç bir şekilde bunun dile gelmesine müsaade etmez. Sohn Rethel üzerinden bu durumu açıklamaya çalışan Zizek'e göre Rethel, politik iktisadın, ne kadar eksik biçimde olursa olsun, metanın değeri ve büyüklüğünü gerçekten de analiz etmiş ve bu biçimler içinde gizlenen içeriğini açığa çıkarmış olduğunu söyler. Ama bu içeriğin neden bu tikel biçimi aldığı, yani emeğin neden değerde ifade edildiği ve emeğin süresiyle ölçülmesinin neden ürünün değerinin büyüklüğünde ifade edildiği sorusunu bir kez olsun sormamıştır (Alıntılayan Zizek, 2011c, s. 31). Bu maksatlı bir girişimdir Zizek'e göre.

Bu durumun yarattığı ticaret ve alışveriş anlayışında metaya ve paraya verilen değer yanında biçim probleminin göz ardı edilmesi normal günlük hayatımızın basit bir rutindir. Mübadele edimi sırasında, özne sanki meta, fiziksel maddi mübadeleye tabi tutulmuyormuş gibi; sanki doğal doğma ve bozulma döngüsünün dışında tutulmuş gibi davranırlar; oysa "bilinç"leri düzeyinde, durumun böyle olmadığını "gayet iyi bilirler" (Zizek, 2011c, s. 33). Buradaki temel paradoks, metaya atfedilen yüce değer, metanın aslında ne olduğunun gayet iyi bilinmesine rağmen sürdürülmeye devam edilmesidir. Yani bilinçdışında bilinçdışı hiçbirşey yok diyen Lacan'ın perspektifinin, Marksist bağlantısını yakalamış oluyoruz. O da meta fetişizminin aslında bilince dahil bir hastalık olduğuna yapılan bir göndermedir.

Zizek, Rethel'in paranın maddiliği karşısında nasıl davrandığımızı düşünerek bu durumu açıkça ortaya koyduğunu belirtir. Buna göre Bütün diğer maddi nesnelere gibi paranın da kullanımının etkilerinden mustarip olduğu, maddi gövdesinin zamanla değiştiği

gayet iyi bilindir, ama piyasanın toplumsal fiiliyatı içinde, paralara yine de sanki “değişmez bir töz, üzerinde zamanın hiçbir gücü olmayan ve doğada bulunan her türlü maddeye taban tabana karşı olan bir töz” içeriyorlarmış gibi bir muameleye maruz kalır (Zizek, 2011c, s. 33):

Burada baştan çıkıp fetişist tekzip formülünü hatırlamak şart oldu: “Gayet iyi biliyorum, ama yine de...” Bu formülün güncel örneklerine (“Annemin fallusu olmadığını biliyorum, ama yine de...[olduğuna inanıyorum]” “Yahudilerin de bizim gibi insanlar olduğunu biliyorum, ama yine de...[onlarda bir şey var]”), para değişkenini de eklemeliyiz şüphesiz: “Paranın da sıradan bir maddi nesne olduğunu biliyorum, ama yine de... [sanki üzerinde zamanın hiçbir gücü olmayan özel bir tözden yapılmış gibi]” (Zizek, 2011c, s. 34).

Paranın normal maddi nesnesi ya da yapı malzemesi değil tam da ona atfedilen yüce değerdir burada söz konusu olan. Yani parayla ilgili her tür inisiyatifte onun maddi, sıradan ve bozulan bir şey olduğu bilinmesine rağmen sanki öyle değilmiş gibi davranılır. Yani, anlamın çok bir değeri yoktur artık, bütün illüzyon şeylerin kendini ortaya koyma biçimidir.

Bunun içsel bir durum olduğu düşüncesi de yanlış bir düşüncedir Zizek’e göre. Çünkü bütün bu algıların devam edebilmesi için dışarıdan bir müdahale şarttır. Zira yüce beden bu koyutlanmış varoluşunun simgesel düzene nasıl bağlı olduğunu unutmamamız şartıyla: Yıpranma ve aşınmanın etkilerinden muaf yıkılmaz “beden-içinde beden”, her zaman simgesel bir otoritenin garantisıyla ayakta kalır (Zizek, 2011c, s. 34). Örneğin, yıpranan ve aşınan para her zaman yenisi ile değiştirilir. Paranın maddesi değişir ancak taşıdığı yüce anlam her zaman taze ve güçlü kalır.

Demek ki gerçek “soyutlamanın” bir nesnenin “gerçeklik” düzeyiyle, fiili özelliklerinin düzeyiyle hiçbir ilgisi yoksa da, bu yüzden onu bir “düşünce soyutlaması” olarak, düşünen öznenin “iç”inde gerçekleşen bir süreç olarak tasarlamak yanlış olacaktır: Mübadele edimine ait olan soyutlama indirgenemez biçimde dışsaldır, merkezsizdir – ya da Sohn-Rethel’in özlü

formülünden alıntı yapacak olursak: “Mücadele soyutlaması düşünce değildir, ama düşüncenin biçimine sahiptir” ( Zizek, 2011c, s. 34).

Burada “gerçek nesne” ile “bilgi nesnesi” arasında sıkı bir bağ saklıdır. Buna göre Zizek Simgesel düzenin, “dışsal” olgusal gerçeklik ile “içsel” öznel deneyim arasındaki ikili ilişkiyi tamamlayan ve/veya bozan tam da bu türden bir biçimsel düzen olduğunu söylerken dışsal gerçeklik ile içsel gerçeklik arasında bir köprü kurmaya çalışır; Zizek, Sohn-Rethel’in, soyutlamayı tamamen bilgi alanında gerçekleşen bir süreç olarak kavrayan ve bu nedenle de “gerçek soyutlama” kavramını, “epistemolojik bir kargaşa”nın ifadesi olarak görerek reddeden Althusser’i eleştirmekte çok haklı olduğunu vurgular (Zizek, 2011c, s. 34). Nitekim Althusser, ideolojide, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sisteminin değil, bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle hayali ilişkisinin temsil edildiğini söylerken (Althusser, 2013, s. 189) bilgi alanını terketmeye çalışmaktadır. Ancak Zizek’e göre, “Gerçek soyutlama”, Althusserci epistemolojinin “gerçek nesne” ile “bilgi nesnesi” arasında yaptığı temel ayrım çerçevesi içinde düşünülemez bir şeydir, çünkü bu ayrımın dayandığı zemini göçerten bir üçüncü unsur devreye sokar: simgesel düzen (Zizek, 2011c, s. 35); özneyi oluşturan dışsal yasalar bütünü, olayları algılayış biçimimizi belirleyen kültür ağı; olaylara nesnel bakmamızı engelleyen en büyük güç olarak simgesel düzen:

Simgesel “öznesiz süreç” içindeki bu Althusserci yabancılaşma etiğinin tersine, Lacancı psikanalizin içerdiği etiğe ayrılma etiği adını verebiliriz. Lacan’ın ünlü arzuna boyun eğmeme düsturu, Gerçek ile simgeselleşmesini birbirinden ayıran mesafeyi ortadan kaldırmamız gerektiğini anlatmak ister: Arzunun nesne-nedeni İşlevini gören şey, Gerçek’in her türlü simgeleştirmenin üzerindeki bu fazlasıdır (Zizek, 2011c, s. 19).

Burada pasajda anlatılmak istenen esas durum, gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında bir ayrım olmadığı, temel ayrımın, simgesel düzen ile gerçek nesne arasında bir ayrım olduğu yönündedir. Zira ontolojik olarak bakıldığında Zizek’in anlatmak istediği şey



dünyada varolanın, insanın kendi gerçeklikleri üzerinden şekillendiğidir. Bu açıdan bakıldığında bilgi nesnesi gerçek dünya ile yakından ilişkilidir ancak onları ayıran şey simgesel düzendir.

### II. 3. Bilginin ontolojik değeri

Gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasındaki sıkı bağı iyi anlamamız gerekir. Zira bu bağ bizim olguları algılayış biçimimizin çok önemli bir dayanağını oluşturur. Zizek, Meta mübadelesinin toplumsal fiiliyatı ile “bilinci” arasındaki bu ilişkinin çok önemli bir paradoks barındırdığını belirtir:

Gerçekliğin bilinmeyişi, özünün bir parçasıdır: Mübadele sürecinin toplumsal fiiliyatı, ancak ona katılan bireylerin ona özgü mantığın farkında olmamaları koşuluyla mümkün olan bir gerçeklik türüdür; yani ontolojik tutarlılığı, katılımcılarının belli bir bilgisizliğini gerektiren bir gerçeklik türüdür – eğer “çok fazla bilir”, toplumsal gerçekliğin asıl işleyişine nüfuz edersek, bu gerçeklik kendi kendini dağıtacaktır ( Zizek, 2011c, s. 36).

İşte tam da bu boyut, Zizek için “ideoloji”nin temel boyutudur: İdeoloji yalnızca bir “yanlış bilinç”, gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili değildir; daha ziyade çoktan “ideolojik” olarak kavranması gereken bu gerçekliğin kendisidir – “ideolojik”, tam da mevcudiyeti katılımcılarının, onun özünü bilmemesini gerektiren bir toplumsal gerçekliktir- yani yeniden üretilmesi, bireylerin “ne yaptıklarını bilmemeleri”ni gerektiren toplumsal fiiliyattır. “İdeoloji, bir (toplumsal) varlığın “yanlış bilinci” değil, “yanlış bilinç”ten destek aldığı sürece bu varlığın kendisidir (Zizek, 2011c, s. 36). Böylece sonunda semptom boyutuna varmış oluruz, çünkü semptomu, “tutarlılığı, öznenin belli bir bilgisizliğini gerektiren bir oluşum” olarak da tanımlamaktadır Zizek ve devam eder: “Özne “semptomunun keyfini”, ancak onun mantığını gözden kaçırdığı sürece çıkarabilir – semptomun yorumunun başarı ölçütü tam da semptomu ortadan kaldırmasıdır” (Zizek, 2011c, s. 36). Dolayısıyla semptom dediğimiz şey, sadece doğru yorumlanabildiğinde

kendini ortadan kaldırabilen ve ortadan kaldırılabilmemesinin başka bir yönteminin olmadığı ilgi çekici bir özelliğe sahiptir. Çünkü, öznenin bilgisizliği ortadan kalkarsa semptom da ortadan kalkar. Bu durumun esas sebebi ise, semptomun<sup>1</sup>, varolabilmesi için, epistemolojik ve aynı zamanda ontolojik bir yıkıcı unsura gereksinim duymasındır.

İdeolojik Evrensel –örneğin özgürlük, eşitlik-, zorunlu olarak bütünlüğünü bozan, yanlışlığını açığa çıkaran özgül bir durum içerdiği sürece “yanlış”tır. Örneğin özgürlük: Bir dizi türden oluşan (ifade ve basın özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, siyasi özgürlük, vb.) evrensel bir anlayıştır; ama aynı zamanda yapısal bir zorunluluk sayesinde, bu evrensel anlayışı yıkan özgül bir özgürlüktür de (işçinin piyasada kendi emeğini özgürce satabilme özgürlüğü). Yani bu özgürlük fiili özgürlüğün tam zıttıdır: İşçi emeğini “özgürce” satarak, özgürlüğünü kaybeder – bu özgür satış ediminin gerçek içeriği, işçinin sermayeye köle olmasıdır. Buradaki canalcı nokta şüphesiz şudur: “Burjuva özgürlükleri” çemberini kapatan, tam da bu paradoksal özgürlüktür, kendi zıttının biçimidir (Zizek, 2011c, s. 37). Özgürlüğü yıkan ve kapitalizme karşı elimizi kolumuzu bağlayan, özgürlüğün ta kendisidir.

Bu yeni metayla birlikte eşdeğer mübadele, kendi kendinin olumsuzlaması – sömürünün, artı-değere el konmasının biçimi- haline gelir. Burada gözden kaçırılmaması gereken çok önemli nokta, bu olumsuzlamanın eşdeğer mübadelenin basit bir ihlali değil, ona kesinlikle içsel olduğudur: İşgücü, emeğinin tam değerini alamaması anlamında “sömürülmez”; en azından ilkesel olarak emek ile sermaye arasındaki mübadele bütünüyle eşdeğer ve adildir. Esas nokta şuradadır: İşgücü, kullanımıyla –emeğin kendisiyle- belli bir

---

<sup>1</sup> Burada semptom olarak kullanılan sözcük aslında “varlık” olarak da kullanılabilir. Zira Lacan için varolan tek şey semptomdur.

artı-değer üreten kendine özgü bir metadır ve kapitalist tam da işgücünün kendisinin değerinden çok olan bu fazlaya el koymaktadır (Zizek, 2011c, ss. 37-38).

Marx Zizek'e göre kapitalizmin bu olumsuzluğunu yok etmek için, bizatihi semptomu olmayan bir toplumsal sistemin mümkün olduğu inancındadır. Buradaki temel amaç, üretim ve mübadelenin evrenselleştiği, buna rağmen işçilerin kendi üretim araçlarına sahip olduğu bir toplumdur. Zizek'in Marx'ın komünizmine "ütopik" demesinin sebebi de bu semptomu olmayan, yani "kendi içsel olumsuzlaması olarak işlev gören bir istisna noktası bulunmayan" bir evrensel inancından kaynaklanır (Zizek, 2011c, s. 38). Zizek'in felsefesinde bir *semptom* olarak devlet, her halükarda varlığını sürdürecektir<sup>1</sup>. Bu, bir ontolojik zorunluluktur Zizek için. Bu yüzden yapabileceğimiz tek şey ya devleti ele geçirmek ya da ona karşı mesafeli olmaktır (Zizek, 2011a, s. 249).

Bu, aynı zamanda Marxçılığın Hegel'e, Hegel'in toplumun rasyonel bir bütünlük olduğu anlayışına yönelttiği eleştirinin de mantığıdır: Mevcut toplumsal düzeni rasyonel bir bütünlük olarak kavramaya çalıştığımız anda, ona, içsel bileşenlerinden biri olmaktan çıkmaksızın onun semptomu olarak işlev gören –bu bütünlüğün evrensel rasyonel ilkesini bozan- paradoksal bir unsur dahil etmemiz gerekir. Marx'a göre, mevcut toplumun bu "irrasyonel" unsuru, bilindiği gibi proletaryaydı; "akılın kendisinin akıldışılığı" (Marx), mevcut toplumsal düzende cisimleşen akıl kendi akıldışılığıyla

---

<sup>1</sup> İşte tam da bu yüzden Zizek, marksizmin köklerine inmek için Marx'a dönmemiz gerektiği düşüncesine karşıdır. Onun için marksizme dönüşün referansı Lenin'dir. Çünkü Postmodern siyaset dediğimiz şey, semptomatik bir biçimde post-marksist hale gelmiştir. Dolayısıyla günümüzde Marx'a dönmek bir bakıma ya postmodernizmin kucağına düşmek ya da gerçek siyaseti reddetmek anlamına gelecektir. Ancak kapitalist devlet yapısına alternatif üretme anlamında Lenin'e başvurmak bu postmodern tuzağa düşmemizi engeller (Zizek, Budgen ve Kouvelakis, 2011, s. 8). Zizek Bu konuda, Maocu "cesaret et" (Short, 2007) düsturunu tersine çeviren Badiou'nun önerisine de yer vermektedir. Badiou, Zizek'e göre, iktidarı ele geçirmekten korkmamız gerektiğini, çünkü 20. yüzyılın, zaferin, ya eski rejimin yeniden kurulmasıyla ya da kendi kendini yok etmeye varan "arınma" tuzağına düşmekle sonuçlandığını bize öğrettiğini düşünmektedir (Zizek, 2012b, s. 253).

karşılaştığı nokta olan proletarya (Zizek, 2011c, s. 38). Semptomun ontolojik karşılığı budur.

Tüm bunların yanında, *semptomun doğuşunu* farklı bir yerde aramak gerekir. Çünkü bu anlattıklarımızın semptomun “insani”<sup>1</sup> ya da travmatik yönüne vurgu yapmadığı açıktır. Buna bir giriş olarak, Zizek’in Marx’a yaptığı referans temel alınabilir. Zizek, Marx’ın meşhur kral-teba ilişkisinin Lacan’ın ayna evresi teorisinin bir örneği olduğuna vurgu yapar. Ayna evresi teorisine göre, A metası, değerini sadece B metası ile ilişkisinde belirliymiş gibi dile getirilmesine rağmen değeri değil bizatihi kendisi onunla ilişkisi tarafından belirleniyormuş izlenimi oluşur (Zizek, 2011c, s. 40). Yani Marx’ın örneğiyle dile getirecek olursak, “örneğin, şu kişi, sadece başkaları ona bağlı olarak hareket ettikleri için kraldır. O başkaları ise, tersine, o kral olduğu için ona bağlı olduklarına inanır” (Marx 2011, s. 69). Yani kral, zaten kendi başına, tebasıyla arasındaki ilişkinin dışında kral olduğunu, teba da, kendilerinin krala kral gibi davranan teba olduklarını düşünürler; sanki “kral-olma” belirlenimi kralın şahsının “doğal” bir özelliğiymiş gibi.

Burada Lacan’ın şu saptamasını hatırlatır Zizek: “Kral olduğuna inanan bir deli, kral olduğuna inanan, yani “kral”lık göreviyle dolaysızca özdeşleşen bir kraldan daha deli değildir” (Zizek, 2011c, s. 40). Bütün bu argümanlar, simgesel düzenin akıl dışılığına vurgu yapmalarına rağmen, aynı zamanda, kapitalist toplum öncesi toplumlarda, özneler arası ilişkilerde fetişizmin hakim olduğuna da vurgu yapar. Buna göre mübadele edimi, bu toplumlarda normal sıradan bir işleve sahipken ikili ilişkiler yüce bir değere sahiptir.

Kapitalizm sonrası toplum yapısında ise tam tersi söz konusudur. Burada, iki özne karşılaşırlar, aralarındaki ilişki Efendi’ye duyulan hürmetin, Efendi ‘nin tebasını

---

<sup>1</sup> Freud’da bilinçdışıma, Lacan’da bilince dahil olan.

himaye edişinin getirdiği bütün ağırlıklardan kurtulmuştur; faaliyetleri baştan sona kendi bencil çıkarları tarafından belirlenen iki kişi olarak karşılaşırlar; her biri iyi bir faydacı gibi davranır; birine göre öteki kişi hiçbir mistik hâleyle çevrili değildir; arkadaşına baktığında tek gördüğü, kendi çıkarını gözeten ve onu ancak ihtiyaçlarından bazılarını karşılayabilecek bir şeye –bir metaya- sahip olduğu sürece ilgilendiren bir başka öznedir (Zizek, 2011c, s. 40-41). Yani fetişist ilişkiler, ikili ilişkiler alanından koparılmıştır. Buna, kapitalizmin kurucu argümanlarından bazıları ön-ayak olur (eşitlik, adalet vb.), ve burada fetişist alan, ikili ilişkilerden mübadele edimine kaydırılır:

Demek ki bu iki fetişizm biçimi bağdaşmaz. Meta fetişizminin hüküm sürdüğü toplumlarda, “insanlar arasındaki ilişkiler” fetişizmden bütünüyle arınmıştır, oysa “insanlar arasındaki ilişkiler”de fetişizm olan toplumlarda –kapitalizm öncesi toplumlarda- meta fetişizmi henüz gelişmemiştir, çünkü piyasa için üretim değil, “doğal” üretim egemen durumdadır (Zizek, 2011c, s. 41).

İnsanlar arasındaki ilişkilerdeki fetişizmin adını koymak gerekir: Burada Marx’ın işaret ettiği üzere, “tahakküm ve kölelik” ilişkileriyle karşı karşıyayızdır – yani tam da Hegelci anlamda Efendilik-Kölelik ilişkisiyle; kapitalizmde Efendi’nin geri çekilişi yalnızca bir yer değiştirmedir sanki: Sanki “insanlar arasındaki ilişkiler”in fetişizmden arınmasının bedeli “şeyler arasındaki ilişkiler”de fetişizmin ortaya çıkmasıyla –meta fetişizmiyle- ödenmiş gibidir (Zizek, 2011c, s. 41). Adeta Krala atfedilen yüce değer, meta ile yer değişmiştir. Ancak bu durumu tam manasıyla bir yer değiştirme olarak görmememiz gerekir. Çünkü kapitalist öncesi toplumlarda, ilişkilerdeki fetişizmin aleniliği, kapitalist toplumlarda içselleştirilir, gizlenir. Örneğin, kölelik, artık açık anlamıyla kölelik olmaktan çıkmış, bir özgür iradenin (aç kal ya da bu ücrete razı ol) ürünü haline gelmiştir.

İşte tam olarak semptomun keşfini, Marx'ın feodalizmden kapitalizme geçişi kavrama biçiminde aramak gerektiğine inanır Zizek. Burjuva toplumunun yerleşiklik kazanmasıyla birlikte, tahakküm ve kölelik ilişkileri bastırılmıştır: Biçimsel olarak, aralarındaki kişisel ilişkiler her türlü fetişizmden arınmış öznelerle ilgileniyoruzdur, bastırılmış hakikat –tahakküm ve köleliğin sürmesi hakikati- eşitlik, özgürlük, vb. şeklindeki ideolojik görüntüyü bozan bir semptomla ortaya çıkar (Zizek, 2011c, s. 41).

Bu şekilde ortaya çıkarılan semptom, Lacan için Freud'un bilinçdışı kavramıyla eşleştirilir. İdeolojinin en temel tanımı herhalde Marx'ın Kapital'deki şu cümledir der Zizek: "Sie wissen das nicht, aber sie tun es" "bilmiyorlar, ama yapıyorlar". İdeoloji kavramının kendisi bir tür temel, kurucu naifliği içerir: Kendi ön varsayımlarını, kendi fiili koşullarını yanlış-tanımayı, toplumsal gerçeklik denilenle bizim ona ilişkin çarpıtılmış tasarımı, yanlış bilincimiz arasındaki bir mesafeyi, bir ayrılığı içerir. Bu tür bir "naif bilinç" in eleştirel-ideolojik bir işleme tabi tutulabilmesinin nedeni budur (Zizek, 2011c, s. 43). Marksist anlamdaki ideoloji kavramı, bu yüzden bir tür saflık, düzeltilmesi gereken bir yanlış bilinç olarak algılanır. Buradaki psikanalitik amaç, bu yanlış bilince konu olan çarpıtmayı ortaya çıkararak bu naif ideolojik bilinci kendi kendini yok edeceği bir noktaya götürmektir (Zizek, 2011c, s. 43). Ancak, Zizek'in deyimiyle ideolojiyi yeniden incelikli olarak inceleyen eleştirilerde (Frankfurt Okulu vb.) amaç, şeyleri oldukları gibi görmek için bu çarpıtıcı özelliği ortadan kaldırmak değil, ideolojinin elindeki mistifikasyonun gerçekliği yeniden üreten tek unsur olduğunu farketmektir (Zizek, 2011c, s. 43). Yani Marksist ideoloji Freud'a daha yakınken Lacan ve Zizek'in psikanalitik düzeni Marx'ı revize edip onu aşmaya çalışan bazı kuramlara daha yakındır. Çünkü, Lacancı varlık paradoksunu yeniden formüle edecek olursak: Şeyleri "gerçekte olduğu gibi"

gördüğümüz anda, bu varlık kendini feshedip hiçliğe karışacak, daha doğrusu bir başka tür gerçekliğe dönüşecektir” (Zizek, 2011c, s. 44).

Burada gözden kaçırmamız gereken semptomun travmatik boyutuyla ontolojik boyutunun birbirinden ayrılmaması gerektiğidir. Bir semptomun varlığını sürdürmesi için, onun içinde yıkıcı bir unsurun olması ve bunun özne tarafından gözden kaçırılması ve içselleştirilmesi gerekmekte ise ve aynı zamanda da, varolan tek şey semptom ise, Marksist veya Freudçu anlamda onu ortadan kaldırmaya çalışmak imkansızlaşır. Ortadan kaldırılan, en fazla yerini başka bir belirtiye bırakacak bir belirti olabilir.

#### **II. 4. İdeolojik Sinizm**

Yine de şimdiye kadar dile getirilenler, belli bir ideolojiye sahip öznenin ideolojisine körü körüne bağlı ve ayrılmaz olduğuna cevap verememektedir. Bu konuda Peter Sloterdijk’in “Sinik Aklın Eleştirisi” adlı kitabından yararlanan Zizek bu soruya Sloterdijk’in şu görüşünü dile getirerek cevap vermeye çalışır: “İdeolojinin hâkim işleyiş tarzı siniktir, ki bu da klasik eleştirel-ideolojik işlemi imkânsız, daha doğrusu beyhude kılar. Sinik özne ideolojik maske ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin gayet iyi farkındadır, ama yine de maskede ısrar eder.” Yani Zizek’in formülasyonu, “ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar ama yine de yapıyorlar” (Zizek, 2011c, s. 44).

Burada sinizmi ahlaksızlığın ahlakı olarak görmekte fayda var: “Bu sinizm dolaysız bir ahlaksızlık konumu değildir, daha çok ahlaksızlığın hizmetine koşulmuş bir ahlakıdır” (Zizek, 2011c, s. 45). Daha açıklayıcı olmak gerekirse, yanlış olan şeyin farkında olan öznenin, bu yanlış kapatacak bir takım aklamalar üretmesi ve bu ideolojiye olan bağlılığını devam ettirmesidir. Kısaca olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır.

Dolayısıyla böyle bir sinik özne karşısında geleneksel ideoloji eleştirisi artık işe yaramaz çünkü sinik akıl bunu en başından hesaba katmıştır zaten (Zizek, 2011c, s. 45). Burada çok ilginç bir noktayı açığa vurur Zizek ve “ideolojideki yanılısamanın yeri neresidir?” diye sorar, “gerçekliğin kendisini bilmekte mi? Yoksa yapmakta mı?” (Zizek, 2011c, s. 46). Cevap, ilk bakıldığında “bilmekte” gibi görünmesine rağmen aslında tam tersi, “yapmakta”dır (Zizek, 2011c, s. 46). Para örneği burada çok belirleyicidir; gündelik ilişkilerimizde paranın bize toplumsal ürünün belli bir parçası üzerinde belli bir hak veren basit bir gösterge olduğunun farkındayızdır. Ancak maddi gerçekliği içinde zenginliğin dolaysız bir özelliğiymiş gibi davranırız (Zizek, 2011c, s. 46). Aynı şekilde mevcut yasaların adalet ile alakası olmadığını bilmemize rağmen ona ikna olunmadan itaat etmemizi gerektiren yüce bir adalet duygusu atfederiz. O adil olduğu için yasa değildir ve biz bunu biliriz ama davranışlarımızda o, yasa olduğu için adildir (Zizek, 2011c, s. 53).

İdeolojide de tam tamına aynı şey geçerlidir. İdeoloji, taşınmayan gerçeklikten kaçmak için inşa ettiğimiz rüya benzeri bir yanılısama değildir; en temel boyutunda, “gerçeklik”imizin kendisi için bir destek işlevi gören bir fantezi-kurgusudur: Fiili, gerçek toplumsal ilişkilerimizi yapılaştıran ve böylece taşınmayan, gerçek, imkânsız bir çekirdeği maskeleyen bir “yanılısama”dır. İdeolojinin işlevi bize gerçeklikten kaçılacak bir nokta sunmak değil, toplumsal gerçekliğin kendisini, travmatik, gerçek bir çekirdekten kaçış olarak sunmaktır (Zizek, 2011c, ss. 60-61). Yani simgesel düzeni, gerçek düzenden kaçış olarak sunmak. Aslolanın ne olduğunun farkında olmamıza rağmen her zaman sığındığımız alan, simgesel düzendir. Yani bilgi alanında değil, eylem alanında asıl yanılıgı.

Bu iki düzen arasındaki çatışma, Lacancı rüya anlayışı ile daha belirgin hale gelir: “Gerçek uyanışa –yani arzumuzun Gerçek’ine- ancak rüyada yaklaşırız” (Zizek,



2011c, s. 62). Bu durum, rüyanın asıl gerçeklik olduğu şeklinde algılanmamalıdır, ve “hayat, rüyadan ibarettir”, “gerçeklik, bir yanılsamadır” gibi argümanlar çerçevesinde düşünülmemelidir: “Lacancı tez, tam tersine, varlığını sürdüren ve evrensel yanıltıcı aynalar oyununa indirgenemeyecek bir sert çekirdeğin, bir artığın, her zaman olduğu şeklindedir” (Zizek, 2011c, s. 63). Burada Lacan’ın anlatmaya çalıştığı daha çok gerçekliğin bu “sert çekirdeğine” yaklaştığımız tek noktanın rüya olmasıdır (Zizek, 2011c, s. 63). Ancak, rüyadan uyanıp “sadece rüyaymış” dediğimizde kendimizi, “gündelik, uyanık gerçekliğimiz içinde *bu rüyanın bilincinden başka bir şey olmadığımız* olgusuna karşı körleştiririz” (Zizek, 2011c, s. 63). Yani, uyandığımız anda simgesel düzen, bizi gerçek düzenimizden kaçırmak için devreye girer.

İdeoloji dediğimiz şey de eğer rüya ile eş tutulursa o halde ideolojiden kopup gerçekliği olduğu gibi görme çabasına girdiğimizde elde edeceğimiz tek başarı, rüyadan uyandığımızda “sadece rüyaymış” diyerek kendi gündelik bilincimize uyanıp asıl bilincimizi göz ardı etmemiz ile aynı olacaktır (Zizek, 2011c, s. 64). İdeolojiye sahip özne de, günlük hayatın çerçevesi içinde gerçeğin farklı olduğuna karşı kendisini körleştirir. Dolayısıyla bu beyhude bir çabadır. İmkansız bir çabadır.

O halde ideolojiyi de kırmamızın yolu, gerçekliği önyargılardan ayırıp ona tarafsız bir şekilde bakmaya çalışmak değildir. Zizek’e göre bu bizi ideolojiye hizmet etmekten öteye götürmez: Gerçeğe tarafsız olarak bakmak, bilinçdışı önyargılarımızı ilave gerekçelerle onaylamaktan başka bir şeye yaramaz (Zizek, 2011c, s. 64). Ne kadar tarafsız olursak olalım ideolojimizi destekleyecek bir takım argümanları her zaman buluruz. Bu, bizi ideolojiden koparmadığı gibi bizatihi ona yardım ve yataklık eder. Çünkü ideolojide, psikanalizi saf dışı bırakan, tam bir nesnel bakışı engelleyen, öznelere

sinikliğinin sebebi olan ve aynı zamanda tedavisi mümkün olmayan bir hastalık devrededir: Sinthome.

### III. BÖLÜM SINTHOME

Bu tezin asıl hedefi olan “Sinthome” kavramına gelmeden önce bu kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlayacak iki kavramın iyi bilinmesi gerekir. Bu nedenle Sinthome’un temel kavramı olan Jouissance kavramı ve onunla karıştırılması olağan olduğu için arasındaki farkı sağlam bir şekilde ortaya koymak adına “Arzu” kavramı iyi irdelenmelidir.

#### III. 1. Arzu Paradoksu

İhtiyaç, talep ve arzu kavramları, Lacan’ın gerçek, imgesel ve simgesel olarak tanımlanan ve öznenin oluşumunu sağlayan üç düzenin yarattığı etki ve ifade biçimleridir (İzmir, 2013, s.267). Çalışmanın ilk bölümünde genel hatlarıyla açıkladığımız gerçek, simgesel ve imgesel düzen penceresinden baktığımızda da görebileceğimiz gibi ihtiyaç, deneyimden ortaya çıkan ve içgüdülere olabildiğince yakın olan gerçek bir alana aittir. Bu ihtiyaç, zamanla talep ve arzu olarak imgesel ve simgesel ilişkilerin içinde anlamsal bir değer kazanır (İzmir, 2013, s.267). Dolayısıyla buradan çıkarılacak sonuç, arzunun, ilk anda ihtiyaç olan nesnenin sonradan anlamsal bir değer kazanarak tarihselleştirilmesiyle oluşmasıdır. Bu arzu duyulan nesnenin ihtiyaç alanından çıkması demektir.

Lacan’ın arzusu, Zizek için özne-nesne ilişkisi bağlamında durur. Lacancı arzuyu Zizek, Zenon’un ünlü paradokslarıyla açıklamaya çalışır. Zizek’e göre Zenon’un hareketin olanaksızlığını açıklamaya çalıştığı paradokslara dışardan bakıldığında bu paradoksların salt akıl yürütmeye dayalı argümanlar olarak temel deneyimlerimize aykırı bir şeyi kanıtlamaya çalışan zorlama mantık oyunları gibi görünürler (Zizek, 2012c, s. 15). Ancak Zizek’e göre Zenon’un paradokslarının bütünüyle geçerli olduğu bir alan vardır (Zizek, 2012c, s. 19).

Zenon'un paradokslarının 14 tane olduğu söylenmektedir. Ancak 8 tanesi hakkında yeterli bilgi vardır (Arslan, 2011, s. 250). Zizek bunların yalnızca 3 tanesi ile ilgilenmektedir.

Bu paradokslardan ilki "Akhilleus ve Kaplumbağa" paradoksudur. Yunan Dünyasının en hızlı adamıdır Akhilleus. Zenon, Akhilleus'un kaplumbağa ile bir yarışa girdiğini ve kaplumbağaya belli bir avans verdiğini varsayarak başlar. Bu duruma göre Akhilleus kaplumbağayı yakalamayı asla başaramaz. Çünkü Akhilleus ne kadar hızlı olursa olsun katettiği her mesafe sırasında kaplumbağa da belli bir mesafeyi almış olacak ve bu sonsuza kadar devam edecektir (Arslan, 2011, s. 252). İkinci paradoks "duran ok paradoksu"dur. Zenon yaydan fırlayan bir metrelik bir okun hedefe ulaşması için kendi uzunluğuna eşit olan bir uzay parçasını işgal etmesi gerektiğini söyler. Bu durum, okun bu uzay parçasında hareketsiz olması anlamına gelir. On metrelik bir hedefte bu on tane hareketsiz durum bir araya geldiğinde hareketin varlığından bahsedilemez (Arslan, 2011, s. 254). Üçüncü paradoks ise "ikiye bölme paradoksu"dur. Zenon bir mesafeyi katetmemizin imkansız olduğunu vurgular. Çünkü onu katetmemiz için önce o mesafenin yarısını geçmemiz gerekmektedir. Ardından onun yarısını ve onun da yarısını katetmemiz gerekir. Bu böyle sonsuza kadar devam eder (Arslan, 2011, s. 253).

Bu bizim deneyimlerimize aykırı durumlar aslında tam da bizim arzu nesnemizle kurduğumuz ilişkilerde gerçektir der Zizek. Buna göre ilk paradoks özne ile arzusunun hiçbir zaman yakalanamayacak olan nesne nedeni ile arasındaki ilişkiyi sahnelemektedir (Zizek, 2012c, s. 17). Ne kadar uğraşırsak uğraşalım arzu ettiğimiz şeye asla ulaşamayız. Bu arzu nesnesi her zaman elimizden kaçar. İkinci paradoksun özelliğini rüyalarda sürekli karşılaştığımız hareketli hareketsizlik örneğiyle açıklar Zizek: "Çılgınca debelenmemize rağmen yerimizden kıpırdayamayız" (Zizek, 2012c, s. 17). Sisyphos ya da

Midas gibi arzumuzun nesnesi ile kendimiz arasındaki boşlukta debelenip dururuz. Zizek'e göre bu durum tam olarak ihtiyaç nesnesinin bir tür değişim nesnesi haline dönüşmesi anlamına gelir. Buna göre bir nesnenin kullanım değeri belli bir ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Bu şekilde bir ihtiyacı karşılama eğilimi bir tür öznelarası ilişki seviyesine dönüşür:

Belli bir nesneyi talep etmemizin nihai amacı, o nesneye bağlı bir ihtiyacı karşılamak değil, ötekinin bize karşı tavrını onaylamaktır. Mesela bir anne çocuğuna süt verdiğinde süt, sevgisinin bir nişanesi olur. Yani zavallı Tantalos, ele geçirdiği her nesne "kullanım değeri"ni yitirip "değişim değeri"nin saf, işe yaramaz cisimleşmesine dönüştüğünde, tamahkarlığının ("değişim değeri" peşinde koşmasının) bedelini ödemektedir: Isırdığı yiyecek, anında altına dönmektedir (Zizek, 2012c, s. 18).

Bu duruma göre arzunun gerçekleştirilmesi, karşılanması, bütünüyle tatmin edilmesi anlamına gelmez (Zizek, 2012c, s. 21). Çünkü biz arzunun nesne nedenine asla ulaşamayız. Arzunun kendisinin yeniden üretilmesi ve arzunun dairesel hareketleridir burada söz konusu olan. Arzu, eylem olarak kendi başına var olan ve sürekli kendi etrafında dönen bir şeyse o halde arzu nesnesine ulaşmak imkansızdır.

Endişe kavramını Zizek yine bu fikir doğrultusunda şekillendirir. Endişe, arzu nesnesinin eksikliği sırasında ortaya çıkmaz; endişeyi doğuran asıl etken nesnenin eksikliği değil aksine nesneye fazla yaklaşmamız ve böylece eksiğin kendisini kaybetmemiz tehlikesidir. Endişe nesnenin değil arzunun ortadan kalkmasıyla oluşmaktadır (Zizek, 2012c, s. 21).

Lacancı *Objet Petit a* da tam olarak bu anlama gelir işte. *Objet a* da denilen bu kavram Lacan'ın Küresel literatürde Fransızca olarak kalmasında ısrar ettiği bir kavramdır. Türkçeye kabaca "küçük öteki nesnesi" olarak çevrilebilecek olan bu kavram gerçek bir nesne değildir. Bu bir fantezi nesnesidir. Bu nesne aslında yoktur, imkansızdır. Özne

tarafından yaratılmıştır. Öznenin ne olduğunu bilmediği ancak içindeki eksikliği tam olarak yansıtan bir temsili nesnedir bu. Özne tam olarak onun var olmadığını bilir ama yine de bilmiyormuş gibi davranır. Tam da bu nedenle bilinçsiz olarak bu fantazmik nesneye ulaşmaktan kaçınır, yolu uzatır, çıkmaza sokar. Zizek'in deyiimiyle aramaktan vazgeçmez ama asla bulmak da istemez (Zizek, 2012c, s. 231).

Hayatına yeniden başlamaya karar veren bir adamı örnek gösteren Zizek, onun bu uğurda yaşadığı hayat aynı olsa bile bu kararı verdiğine pişman olmamasının ardında yatan temel ilkenin bu arzu nesnesi olduğuna inanır: "*Objet petit a*, tam da, adamı hayatını değiştirmeye iten o fazla, o aldatıcı sahteliktir. "Gerçekte", hiçbir şey değildir, boş bir yüzeyden ibarettir (kopuştan sonraki hayatı öncekiyle aynıdır), ama onun sayesinde bu kopuş yine de zahmete değmiştir" (Zizek, 2012c, s. 22). Fantezi dediğimiz şey de tam olarak özne ve nesne arasındaki imkansız ilişkiye rağmen ikisinin paradoksal şekilde yan yana olmasıdır. Yani fantezinin nesnesi, fantezi nesnesinin kendisi değil ona tanıklık eden imkansız bakıştır:

Bir şeye dosdoğru, yani gayri şahsi, nesnel bir biçimde bakarsak, şekilsiz bir noktadan başka bir şey göremeyiz, nesne, ona ancak "belli bir açıdan", yani *arzu'nun* desteklediği, nüfuz ettiği ve "çarpıtıldığı" "şahsi" bir bakışla baktığımız takdirde açık seçik özellikler kazanır (Zizek, 2012c, s. 27).

Arzunun paradoksu, kendi nedenini geri dönüşlü olarak koyutlamasıdır, yani *a* nesnesi, sadece arzu tarafından "çarpıtılmış" bir bakışla algılanabilen bir nesne, "nesnel" bir bakış için *var olmayan* bir nesnedir (Zizek, 2012c, s. 27).

Objet Petit a bir şey değildir. Onun bir şey olması, belli bir bakış tarafından manipüle edilmesiyle mümkün olur. Arzu, "bir şey" (arzunun nesne-nedeni) onun "hiçliği"ni, boşluğunu cisimleştirdiği, ona pozitif varoluş kazandırdığı zaman "kanatlanır" (Zizek, 2012c, s. 27). Burada aslolan arzunun kendisidir. Özne, içindeki boşluğu arzuyla

doldurur. Arzu, nesneye ulaşmada bir araç değildir. Aksine nesnenin kendisi özne içindeki boşluğu dolduran arzuyu ortaya çıkarması sebebiyle bir araçtır<sup>1</sup>.

### III. 2. Jouissance Kavramı

Bu bölümde açıklanmak istenen sinthom kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için bu Jouissance kavramı iyi irdelenmelidir. Cinsel bir çağrışımı olan bu kelime; İngilizcede “enjoyment” kelimesine, Türkçede ise keyif kelimesine karşılık gelir (Zizek, 2012c, s. 229). Lacan, Jouissance kavramını haz kavramına karşıt olarak kullanmıştır. Buna göre haz, Jouissance’ı sınırlandıran bir kavramdır. Haz öznenin keyif almasını kontrol etmektedir. Ancak özne kendi keyfini oluşturmaya ve haz ilkesinin ötesine geçmeye çalışır. (Yıldırım, 2010, s. 32). Hazzın yoğun miktarı özneye eziyet eder. Bu sınırın aşılma çalışması eleme dönüşür ve elem ilkesi “Jouissance”tır (Zizek, 2012c, s. 230). Lacan, bu terimi de *Objet Petit a* gibi Fransızca olarak kullanmakta ısrar eder. Bunun sebebi ise bu terimin diğer dillerdeki karşılıklarının tam olarak bu terimi karşılayamamasıdır. Ancak Zizek zaman zaman bu terimi “enjoyment” (keyif) kavramı ile ilişkilendirmekte sakınca görmez (Zizek, 2012c, s. 229).

Lacan’ın, bu kavramı, öznenin acıya ve travmaya karşı bir duruş geliştirdiğinde gördüğü farklılık üzerinden geliştirdiğini söyleyebiliriz. Lacan’a göre özne, Fransızların Jouissance olarak adlandırdıkları ilkel ve baskın deneyime karşı hem cazibe duyan hem de ona karşı savunma geliştiren olarak varlığa gelir. Bu, hem iğrenilmiş ya da baskılanmış hissine kapılmamızı sağlayan aşırı bir haz, hem de eş zamanlı olarak bir büyülenme kaynağı sağlayan bir hazdır (Fink, 1997, s. XII). Lacan öznenin ilkel Jouissance

<sup>1</sup> Guattari, Deleuze ile karşılaşmadan önce, bu arzu (ve bilinçdışı) ile ilgili Lacancı düşünceyi Deleuze’ün yapı modeline göre yeniden karakterize ederek makine terimini katmıştır. Guattari’nin mekineler nosyonunda “arzulama makineleri” diye adlandırdığı bu görüş Lacan’ın felsefesine katkı olma niteliği taşıyordu. Ancak daha sonra Deleuze bu düşünceyi Lacancı terminolojiden ayırmayı önermiş ve Guattari’nin tüm psikanalitik girişimlere bir saldırı başlatmasına neden olmuştur (Bogue, 2013, s. 132).

deneyimini onun, başkasının arzusuyla travmatik karşılaşmasından kaynaklanan bir şey olarak formüle eder. Dolayısıyla kendi Jouissance'ında sıkışmış olan özne, temel olarak heyecan verici ama yine de sinir bozucu, büyüleyici ama yine de kahredici ya da iğrenç olarak başkasının arzusu ile ilişkisinden ibaret olur (Fink, 1997, s. XII).

Lacan'ın felsefesinin merkezinde yer alan Jouissance, hep arzu kavramı ile karıştırılmış hatta arzunun belli kesimler tarafından Lacan'ın felsefesinin merkezinde olduğu düşünülmüştür. Bu düşünceden kurtulmamız ve arzunun yerini Jouissance'a vermemiz gerekmektedir (Braunstein, 1997, s. 103). Ancak bunun için arzu ile Jouissance arasındaki ayrımı iyi bir şekilde yapmamız şarttır.

Benim –Vücudun kendini deneyimlediği duyguda yer alan- Jouissance dediğim şey her zaman gerilimin doğasında, zorlamanın doğasında, bir harcamanın, hatta bir sömürünün doğasında olan şeydir. Şüphesiz olarak acının belirmeye başladığı seviyede jouissance vardır ve biliyoruz ki o, –aksi takdirde örtük kalacak olan - organizmanın bütün bir boyutunun deneyimlenebildiği bu seviyedeki acıdadır. (Alıntılan; Braunstein, 1997, s. 103).

Jouissance'ın arzu ile arasındaki farkı tam olarak yukardaki alıntıda görebilmemiz mümkündür. Arzunun olduğu yerde acıya ya da gerilime yer yoktur. Jouissance, kendini öznenin merkezine gömer ve ulaşılamazlık, bilinemezlik, anlaşılmazlık gibi özelliklere sahiptir. Dahası merkezdeki bu Jouissance, öznenin ona ulaşmasını engelleyen bariyerlerle çevrilidir. Çünkü Jouissance basitçe bir ihtiyacın tatmini değil bir dürtünün tatminidir (Braunstein, 1997, s. 105). İhtiyacın yani kayıp nesnenin tatmini tam olarak daha önce söylediğimiz gibi arzunun alanıdır.

Peki Lacan için dürtü nasıl tanımlanır? Bu dürtü oldukça karmaşıktır. Kendisini enerji ile ilişkilendiren yorumlara indirgenmemesi gerekir. Bu dürtü, gerçek değerinin sadece bizim tarafımızdan takdir edilmesi gereken tarihsel bir boyutu cisimleştirir (Braunstein, 1997, s. 103). Hatırlamak tarihselleştirmektir ve bu



tarihselleştirme eylemi insan ruhundaki dürtünün işleyişiyle eş zamanlı olarak ilerler. Deneyim ya da felaket kayıt altına alınırken bu dürtü denen şey de oradadır (Braunstein, 1997, s. 104). Dürtü, kayıp nesne ile karşılaşmaya doğru yaklaştığında özneye, hedefe hızla ilerlemekten başka çare bırakmadığı yerde, ilerlemeyi durdurmaktan ya da hedefe ulaşmaktan gerçek anlamda yoksun olan bir etkidir. Bu anlamda, dürtü, sakinleştirici etkiye sahip olduğu için ya da tatmine ya da doygunluğa ulaştığı için değil, bir sapma olarak ya da hatta bir tecavüz olarak kayıt altına alınmış bir eylemde yani bizatihi gerçeğin yani felaket olanın ta kendisinde hatırlanmaya değer olanı oluşturduğu ve tarihsel olanı kurduğu için Jouissance'dır; dürtü, öznenin yerini farklı bir yolla tanımlayan psikanalitik ve etik eylemler için esas olan sürprizin bir boyutunun ortaya çıkışını işaret eder (Braunstein, 1997, s. 105).

Dürtünün bütün nesnesi, tatminin imkansızlığına vurgu yapmaktadır. Bu imkansızlık nevrotik hastalarda bulunur ve adı da semptomdur, bir paradoksal tatmindir bu, Jouissance'yi reddetmenin Jouissance'si, bir keyfe suçlamada bulunurken Başkadan talep edilen şikayetteki keyiftir. Dürtü sabit bir güçtür, bizi gerginliğin döngüsüne veya tatminsel rahatlamaya götürecek bir anlık etki değildir. Jouissance, bizi kayıp ve imkansız nesneyi tekrar aramaya yönlendirecek olan arzu ona yaklaştığı için ve burada mümkün olan şey sadece dürtüleme olduğu için aynı arzu gibi tamamiyle tatminin ötesinde açılan bir boyuttur (Braunstein, 1997, s. 106).

Dürtüyü daha iyi açıkladıktan sonra Jouissance'ın ne tür bir dürtünün alanı olduğunu anlamamız yerinde olacaktır. Genel olarak dürtü değil farklı bir dürtü çeşididir bu. Lacan'ın bu konu üzerine geliştirdiği karmaşık teorisini hesaba katmadan ve Jouissance'ın gerçek tatmininin bir ihtiyacın ya da bir talebin tatmini olmadığını bilmemize rağmen sadece "bir dürtünün tatmini" olarak algılanmamalıdır bu kavram.

Çünkü bu kavram aynı şekilde herhangi bir bedensel dürtünün tatmini de değildir. O, hoşnutluğun herhangi bir çeşidiyle ilişkisi olmayan ama bir bakıma ölüm dürtüsü ile, dolayısıyla gösteren ile, tarih ile ilgili bir tatmin olarak kurulur. Jouissance gerçekten de bir dürtünün tatminidir- ölüm dürtüsünün (Braunstein, 1997, s. 106).

Jouissance'ın arzu ile girdiği zıt ilişkide arzu, kayıp ve olmayan bir nesneyi işaret eder; o, varlıkta olan bir eksiktir ve kayıp nesne ile karşılaşarak doldurulmasına bir özlem olarak kurulmaktadır. Bunun somut dışavurumu ise fantezidir. Bununla birlikte Jouissance, herhangi bir şeyi işaret etmez ya da herhangi bir amaca hizmet etmez; o öngörülemez bir deneyim, haz ilkesinin ötesinde, herhangi bir (mitsel) karşılaşmadan farklı bir şeydir. Özne kendini Jouissance-arzu kutupluğunda bölünmüş olarak bulur. Bu yüzden arzu, fantezi ve haz, jouissance'ye giden yolda birer engeldir (Braunstein, 1997, s. 107). Arzu Jouissance a karşı bir savunmadır. Birey olarak insanın kendi şehvetli silinmesine bir limiti gösterir. Bireye başkasının derisine nüfuz edemeyeceğini hatırlatır (Bernstein, 2007, s. 719). Lacan bu iki kavrama şu şekilde bir yorum getirir: “Arzu, ötekiden gelir; Jouissance ise şeyin kendisinin bir boyutudur” (Franszcadan alıntılan, Braunstein, 1997, s. 107).

Jouissance, suçluluk duygusunda, pişmanlıkta, itirafta, tövbe ederken, ceza çekerken, yapımdan ziyade yıkımda belirir. Hiçbir şeyin durduramadığı ve öznenin kendi yıkımı ve kayboluşunun imkanından zevk alan acımasız ölüm olarak tanımlanabilir Jouissance (Bernstein, 2007, s. 719). Onun özü, refleks hareketinin, tatmin uğraşının, halka hizmetin, mantıksal davranışlara hükmeden “haklı nedenler”in uzaklaştırılmasıdır. Kendi nedenini kendi içinde taşır. Kaçınılmaz şekilde başkasına bağlı olmanın varoluşu, etik olan ama psikolojik olmayan bir öze sahiptir. Jouissance ise ruh bozukluğunun, sapkınlığın, psikozun ve sinthomun özüdür. Biz bunu sadece, onun kendini ötekiyle ilişkili olarak ve

ötekiye aktarımda açığa vurması yoluyla biliriz, ve bu yüzden jouissance'ın diyalektik doğasını kesinlikle onaylamalıyız der Lacan (Braunstein, 1997, s. 107).

### III. 3. Semptom olarak Sinthome

Jouissance kavramı temel alındığında sinthome kavramı daha iyi anlaşılacaktır.

Bu kavrama Zizek'in verdiği bir örnekle giriş yapılabilir:

Seçkin bir sanat tarihçisi, zamanımızda takdir görmese de sonradan dönemin en büyük ressamı olduğu keşfedilen ölümsüz Morniel Mathaway'i hayattayken ziyaret etmek ve hakkında araştırmalar yapmak için zaman makinesiyle yirmi beşinci yüzyıldan günümüze gelir. Sanat tarihçisi onunla karşılaştığında, hiçbir deha izi göremez, sahtekârın, megalomanyağın, hatta dolandırıcının tekidir Mathaway; zaman makinesini ondan çalıp geleceğe kaçınca zavallı sanat tarihçisi zamanımızda kalakalır. Yapabileceği tek şey, kaçak Mathaway'in kimliğine bürünüp adamın gelecekte hatırladığı bütün başarılarını onun adıyla yapmaktır – aradığı yanlış-tanımlı deha aslında kendisidir! ( Zizek, 2011c, s. 72).

Bu bilim kurgu romanından alınan bölüm, hakikatin, daha önce dile getirdiğimiz gibi yanlış tanımadan doğduğuna bir örnektir (Zizek, 2011c, s. 72). Ancak, Zizek'in anlatmaya çalıştığı temel paradoks şuradadır: Özne geçmişten değiştirmek, müdahale etmek istediği bir sahneyle karşılaşır; geçmişe doğru bir yolculuğa çıkar, sahneye müdahale eder ve mesele “hiçbir şeyi değiştirememesi” değildir – aksine, geçmişten gelen sahne ancak onun müdahalesi sayesinde her zaman ne idiye o olur. Yaptığı müdahale en baştan beri kapsanmış, dâhil edilmiş durumdadır. Gerçek, aynı Oidipus mitinde olduğu gibidir: Babaya oğlunun onu öldüreceği kehanetinde bulunulur ve olay tam olarak babanın oğlundan bu sebeple kaçıp, yirmi yıl sonra oğlu tarafından tanınmadığı için öldürülmesine sebep olmasıyla sonuçlanır (Zizek, 2011c, s. 73). Kehanet olmasaydı ölüm olmayacaktı ve Oidipus ailesiyle mutlu mesut yaşayacaktı. Buradaki en temel yanılsama, olayın, sadece kaçınılan ya da değişmesi istenen durumun ona dâhil

olmasıyla gerçekleşebileceğinin özne tarafından bilinmemesi ya da ihmal edilmesidir (Zizek, 2011c, s. 72).

Bu uç örneklerden yola çıkıp daha olgusal noktaya konuyu mutlaka çekmemiz gerekmektedir. Zizek bu konuda, devrim adına uygun fiziksel olgunluğa erişmek için uygun anın gelmesini bekleyen revizyonistler ile ilgili Rosa Luxemburg'un savını alıntılar: "Devrim için uygun zamanı beklemek bizatihi "vaktinden önce" eylemeye bağlıdır" (Zizek, 2011c, s. 73). Bu uygun anı beklemenin tek yolu devrimi gerçekleştirecek dinamiklerin kendini bu ele geçirme "eylemi" için eğitmesidir. Eylem için eğitilme ise bizatihi eylemin kendisini yinelemek anlamına gelir. Yani doğru anı getirecek olgunluğa erişmek, eylemi gerçekleştirecek başarısız girişimlerden geçmektedir. Devrim için başarılı olmak, birkaç başarısız girişimden geçer. Yani doğru bizatihi yanlış tarafından oluşturulur. Doğru anın gelmesi için hiçbir şey yapmadan beklemek, o anın hiç gelmeyeceği anlamına gelir.

Yine aynı düşünce biçimi çerçevesinde düşünersek, Jül Sezar'ı Sezara dönüştüren şey onun dramatik ölümüdür. Bu ölümdeki esas amacın, Sezar'ın ölümünün Cumhuriyet formunun dönüşmeye başladığı monarşik yapının ortadan kaldırılmasına ve Cumhuriyet formunun eski ihtişamına geri dönüşünün gerçekleşmesine olan inanç ile alakalı olduğunu söylemektedir Zizek. Sezar'ın ölümü, infazı gerçekleştirenler için bir kurtuluş inancını simgeliyordu. Ancak Sezar'ın ölümü, Sezar'ın hakikatini geri getirmişti. Üstelik Jül Sezar birey olarak ölmüş ve daha yüce bir değer olarak, bir unvan olarak geri dönmüştü. Sonuç olarak Cumhuriyet yıkılmış ve ilk "Sezar" olan Augustus Roma'da yeni bir çağ başlatmıştı (Zizek, 2011c, s. 75). Yani, hakikat kendini zorunlu olarak yanlış tanımadan dolayı sunmuştu. Zizek'in burada savunduğu görüş durumun olgusal boyutu

değildir. Evrensel anlamda, Sezar'ın bugün anladığımız anlamda Sezar olabilmesi için, yani tarihsel hakikatini oluşturması için uygun zamanda ölmesi zorunludur.

Burada tekrar şu cümleye geri dönmemiz gerekiyor: Buradaki en temel yanılsama, olayın, sadece kaçınılan ya da değişmesi istenen durumun ona dâhil olmasıyla gerçekleşebileceğinin özne tarafından bilinmemesi ya da ihmal edilmesidir. Bu, daha önce belirttiğimiz “biçim” konusuna bir göndermedir aslında. Bu, varlığın oluşumunun sadece onu oluşturan fiziksel özellik ya da belli başlı nedenlerden değil, aynı zamanda onun biçiminden de kaynaklandığını söylemektir. Bu olguyu Zizek şu iki cümlede açıkça belirtir: “Gözden kaçırmanın kendisinin, deyim yerindeyse negatif bir ontolojik boyutu vardır”, “Varlığı benim onu görmememe dayanır” (Zizek, 2011c, s. 83). Gerçekliğe sadece rüyada yaklaşmamızın nedeni de budur: Eğer gerçeklikle *yüzleşme* (bilme değil) ihtimalimiz olsaydı, onu değiştirebilirdik. Onu değiştirebilseydik onun gerçekliğinden söz edemezdik.

Peki eğer yanlış yolda isek ve bunun da Lacan'ın Freud'u reddettiği şekliyle tam da farkında olarak yapıyorsak, o halde bunu neden yapmaktan vazgeçmiyoruz? Neden gerçeklerin peşinden gitmeyi reddediyoruz? Neden gerçeklikle yüzleşemiyoruz? Bu soruya Zizek, Lacan'ın, “Jouissance” kavramıyla cevap verdiğini belirtir.

Psikanalizde, Özne, bilgiye yaklaşmanın bedelini kendi varlığıyla ödemek zorundadır. Başka bir deyişle, yanlış-tanımayı ortadan kaldırmak, kendini yanlış-tanıma formu ardında sakladığı varsayılan “töz”ü de ortadan kaldırmak, yok etmek anlamına gelir. Bu “töz” –psikanalizin kabul ettiği tek tözdür bu-Lacan'a göre, keyiftir (jouissance) ( Zizek, 2011c, s. 84).

Demek ki bilgiye ulaşmanın bedeli, keyfin kaybedilmesiyle ödenir – keyif, bütün o aptallığıyla, ancak belli bir bilgisizlik, cehalet temelinde mümkündür. O zaman, analiz edilen kişinin analiste çoğunlukla paranoyak bir tepki vermesinde şaşılacak bir şey

yoktur: Analist, onu kendi arzusu hakkında bilgi sahibi olmaya doğru iterek, fiilen ondan en mahrem hazinesini, keyfinin çekirdeğini çalmak istemektedir (Zizek, 2011c, s. 84), ve Zizek için özne, gerçekliğe eleştirel gözle uzun süre bakarsa şiddetli bir baş ağrısı çeker. Çünkü ideolojik keyiften mahrum kalmak çok acı vericidir. Biz doğal olarak ideolojinin içindeyizdir ve bizim doğal bakışımız ideolojiktir (Zizek, 2012a, s. 92).

Semptom yalnızca şifreli bir mesaj değil, aynı zamanda öznenin keyfini organize etmesinin bir yoludur- yorumun tamamlanmasından sonra bile, öznenin semptomundan vazgeçmeye hazır olmayışının nedeni budur; “semptomunu kendisinden fazla sevmesi”nin nedeni budur. Lacan, semptoma bu keyif boyutunu yerleştirirken, iki aşamada hareket etmiştir (Zizek, 2011c, s. 89). Birinci aşamada fantezi ve semptom karşı karşıya gelir. Lacan’a göre semptom bir anlamlandırıcı oluşumdur ancak fantezi analiz edilemeyen ve yoruma direnen atıl bir inşadır (Zizek, 2011c, s. 89). Bunun anlamı fantezinin daha önce söz ettiğimiz öteki içindeki boşluğu doldurabilme özelliğidir. İkinci aşamada ise, Semptom (örneğin bir dil sürçmesi), ortaya çıktığında rahatsızlık ve hoşnutsuzluğa neden olur, ama yorumunu hazla kucaklarız; sürçmelerimizin anlamını başkalarına memnuniyetle açıklarız; bunları başkalarına anlatmak genellikle bir entelektüel tatmin kaynağıdır. Kendimizi fantaziye bıraktığımızda (örneğin gündüz düşlerinde) ise muazzam haz alırız, ama semptomda olduğunun tam tersine, fantezilerimizi başkalarına itiraf etmek bize büyük bir rahatsızlık ve utanç verir (Zizek, 2011c, s. 89).

İkinci aşamada açıklanan fanteziyi hesaba kattığımızda psikanalitik süreçte dikkat edilmesi gereken bir hassasiyetin varlığını görürüz. Bu hassasiyet bize sürecin iki aşamalı olduğunu gösterir: Semptomları yorumlamak, fanteziden geçmek (Zizek, 2011c, s. 90). Yani psikanalizin görevinin sadece semptomları yorumlamak olduğu görüşü yanlıştır. Burada aynı zamanda özneye haz veren fantezi ile aramıza mesafe koyup fantezi-

oluşumunun Öteki'deki belli bir boşluğu, eksikliği, boş yeri nasıl maskeleydiğini yaşamamız gerekir (Zizek, 2011c, s. 90).

Burada bir başka sorun daha ortaya çıktığını söyler Zizek. Fantezi ile arasına mesafe koyup semptomu doğru yorumlamasına rağmen bazı hastaların semptomları devam etmektedir. İşte Sinthome kavramı burada devreye girer:

Lacan bu güçlüğe, bir dizi çağrışım (sentetik-yapay insan, semptom ile fantezi arasındaki sentez, Aziz Thomas, aziz...) içeren, kendi uydurduğu sinthome kavramıyla cevap vermeye çalışmıştır (Lacan 1988a). Sinthome olarak semptom keyfin nüfuz etmiş olduğu belli bir anlamlandırıcı oluşumdur: jouis-sense'in, anlamlı-keyfin taşıyıcısı olan bir gösterendir (Zizek, 2011c, s. 90).

Burada aklımızda tutmamız gereken şey, Sinthome olarak kavranan semptomun, düpedüz tek tözümüz, varlığımızın tek pozitif dayanağı, özneye tutarlılık veren tek nokta olduğudur. Başka bir deyişle, semptom, bizlerin -öznelerin- keyfimizi dünyada oluşumuza asgari bir tutarlılık kazandıran belli bir anlamlandırıcı, simgesel oluşuma bağlama yoluyla 'delirmekten kaçma'. 'hiçbir şeyi (radikal psikotik otizmi, simgesel evrenin yıkımını) değil de bir şeyi (semptom-oluşumunu) seçme' biçimimizdir (Zizek, 2011c, s. 90).

Eğer bu kilit semptom, bağlı olduğu keyiften koparılırsa bu "dünyanın sonu" demektir. Psikanalizde, bilgi ölümçül boyutla damgalanmıştır: Özne ona yaklaşmanın bedelini kendi varlığıyla ödemek zorundadır (Zizek, 2011c, s. 87). O, hiçliğe düşmememiz için sahip olmamız gereken şeydir. Onun olmadığı durumlarda, ruhsal çöküntü, evrenin yıkılması, kendini ölüm dürtüsüne teslim etme gibi sonuçlar ortaya çıkar (Zizek, 2011c, s. 90). Zira psikanalist sürecin sonu Lacan için "semptomla özdeşleşmedir" der Zizek. Hasta, semptomunun Gerçek'inde, varlığının tek dayanağını fark edebildiğinde analiz amacına ulaşmıştır (Zizek, 2011c, s. 90).

Zizek sinthomu şu şekilde açıklar: "Hiçbir şeyi ya da kimseyi temsil etmeden iğrenç bir keyfe tanıklık eden dilsiz bir şahadetten başka bir şey olmayan korkunç bir bedensel işaretten ibarettir" (Zizek, 2011c, s. 91). yani bizi yok eden kötü bir özelliktir bu.

Bize bir asalak gibi yapışan ve yaşamımızı mahveden bir yaradır (Zizek, 2011c, s. 92). Ama onu yok edersek durumumuz daha da kötü olur. Sahip olduğumuz her şeyi kaybederiz, semptomun tehdit ettiği ama henüz yok etmediği geri kalan şeyleri bile (Zizek, 2011c, s. 93). Zizek'in Hearts gazetelerindeki bir olay üzerinden verdiği örnek bu durumu daha iyi açıklar:

Bu adam, Hearst'ün ikna etme çabalarına rağmen, çoktan hak ettiği tatile çıkmak istememektedir. Hearst niye tatile çıkmak istemediğini sorunca, yayın yönetmeni şu cevabı verir: 'Ben bir iki hafta burada yokken, gazetenin satışları düşer diye korkuyorum; ama ben burada olmadığım halde satışlar düşmeyecek diye daha da çok korkuyorum!' (Zizek, 2011c, s. 94)

İşte semptom tam da budur der Zizek'e göre. Bir sürü bela çıkararak, ama yokluğu daha da büyük bir bela, topyekûn felaket anlamına gelecek bir unsur. (Zizek, 2011c, s. 94)

İdeolojiyi daha iyi anlayabilmek adına sinthome kavramı önemlidir. Bu kavramın ideoloji ile ilişkisi ve ideolojinin özneye olan etkisi ve daha önce belirttiğimiz gibi "ne yaptıklarını iyi bilmelerine rağmen yine de yaptıkları şey"i neden yaptıklarını açıklamaktadır bu kavram.

Örneğin aydınlanmanın en temel özelliği kendi içindeki paradoksta belli olur. Kant'ın aydınlanmasında önemli etken şudur: "Kendi aklını kullan, kendini her türlü önyargıdan kurtar, hiçbir şeyi rasyonel temellerini sorgulamadan kabul etme, her zaman eleştirel bir mesafeyi koru..." (Zizek, 2011c, s. 95). Ama devamında şöyle bir motif vardır Zizek'e göre: "Aklını istediğin her konuda, istediğin kadar kullan – ama itaat et!" yani, aydınlanmış kamuya hitap eden, teorik düşüncenin özerk öznesi olarak, özgürce düşünebilirsin, her türlü otoriteyi sorgulayabilirsin; ama toplumsal "makine"nin parçası olarak, teba olarak, üstlerinin emirlerine kayıtsız şartsız itaat etmelisin (Zizek, 2011c, s.



95). Kant'ın kategorik buyruğu, tam da, doğru olmadığı halde zorunlu, koşulsuz bir otoriteye sahip olan bir Yasa'dır: Kant'ın kendi sözleriyle, bir tür “aşkın olgu”dur, doğruluğu teorik olarak gösterilemeyen verili bir olgudur; ama yine de ahlaki eylemlerimizin bir anlama sahip olabilmesi için onun kayıtsız şartsız geçerli olduğu varsayılmalıdır (Zizek, 2011c, s. 96).

Aynı şey Descartes'ta da vardır. Her şeyden şüphe et, ama hayatını idame ettirecek bir geçici ahlaka tutun. Bütün bunlar aydınlanmanın karşıtı olan argümanlar gibi görünür. Çünkü kendi savdukları argümanlar ile çelişik görünürler. Ama Zizek'e göre bunlar tam olarak Aydınlanmanın öteki yüzüdür ve aydınlanmanın içinde cisimleşmiştir, ve bunlar olmadan aydınlanmadan söz edilememektedir. Çünkü bunlar bizim için özgür düşünmenin ön koşuludur:

Toplumsal hayatın âdet ve kurallarını saçma, verili halleri içinde bu şekilde kabul ederek, “Yasa yasadır”ı kabul ederek, içeride onun kısıtlamalarından kurtulmuş oluruz - özgür teorik düşünmenin yolu açıılır (Zizek, 2011c, s. 96).

Zizek'e göre Toplumsal yasalar bencilliğimizi pasifize eder ve toplumsal içsel denge eğilimini düzenlerler; ahlaki Yasa bir koşulsuz zorlama unsurunu devreye sokarak bu iç dengede dengesizlik yaratır. Zizek için Kant'ın nihai paradoksu, pratik aklın teorik akıl üzerindeki bu önceliğidir: Ancak kategorik buyruğun “irrasyonel” zorlamasına teslim olduğumuz takdirde, kendimizi dışsal toplumsal kısıtlamalardan kurtarabilir ve özerk, aydınlanmış özneye yakışan olgunluğa ulaşabiliriz (Zizek, 2011c, s. 96). Yani özgür düşünebilmek için kendimizi kategorik buyruğun himayesine sokmamız şarttır. Ama anlatılmak istenen şey buna bağlı olarak yaşamamız, zorunlu olduğu için değil bizatihi içinde keyifin kırıntıları bulunduğu içindir. Biz ahlaki yasaya bir takım nedenler yüzünden

değil bizatihi yasa olduğu için itaat ederiz. Ama ona itaat etmemizdeki temel neden ona itaat eden özne olarak yaşadığımız hazdır.

Aynı şekilde Kant etiğinin birincil özelliği, haz yaratan her türlü nesneyi ahlaki eylemlerimizden dışlamasıdır, ama Kant'ta gizli kalan şey bu reddin kendisinin belli bir keyif ürettiğidir (Zizek, 2011c, s. 97). Faşizm örneğinde de, Faşist ideoloji salt biçimsel bir buyruğa dayalıdır: “İtaat et, çünkü etmen gerekiyor!” Başka bir deyişle, keyiften vazgeç, kendini feda et ve bunun anlamını sorma –gerçek fedakârlık kendi kendisinin amacıdır; bu keyifi, fedakârlığın araçsal değerinde değil, kendisinde bulmak gerekir: Belli bir keyif üreten şey, keyfin kendisinden bu şekilde vazgeçmektir (Zizek, 2011c, s. 98). Hakikat ile keyif arasındaki fark da buradan kaynaklanır. Hakikat boyutu, imkânsız keyif’i cisimleştiren travmatik Şey’i yanlış-tanımamız sayesinde açılır ve ideoloji, toplumsal gerçekliğe bağımlılığını yanlış tanıyan teorik bir anlayıştan, eylem amaçlı inançlar kümesine, bireyler arası ilişkiden egemen siyasi düşünceleri meşrulaştıran yanlış düşüncelere kadar herşeyin karşılığı olabilir (Zizek, 2013, s. 11).

Faşist diktatör Mussolini’nin “Faşistlerin İtalya’yı yönetme taleplerinin gerekçesi ne? Programları ne?” sorusuna verdiği ünlü cevaba yer veren Zizek, bu sözdeki özelliğin sosyalistlerde olmamasının faşist çevrelerce bir eksiklik olarak düşünüldüğünü açıkça belirtir: “Bizim programımız çok basit: İtalya’yı biz yönetmek istiyoruz!” Buradaki özellik, çağrısının tamamen boş, biçimsel karakterinde, sırf itaat ve fedakârlık olsun diye itaat ve fedakârlık talep etmesidir (Zizek, 2011c, s. 97). Buradaki özellik, gücünü, insanların mantığına ya da vicdanına değil tam olarak ideolojik keyfine hitap eden, bize problemlili görünen ve asla anlayamayacağımızı düşündüğümüz biçimden alır. Zira solun da temel sorunu Zizek için, “tutkulu bir bütünlüklü değişim vizyonu sunamayışı”, yani faşizmin sahip olduğu biçime sahip olamayışdır (Zizek, 2011b, s. 107). O nedenle,

Faşızmin psikanalizden niye o kadar korktuğu şaşılacak bir şey değildir. Psikanaliz, bu biçimsel fedakârlık ediminde müstehcen bir keyfin işbaşında olduğunu görmemizi sağlar (Zizek, 2011c, s. 98). Psikanaliz, bu keyife nesnel bakış kazandırarak bizim keyfimizi çalmaya çalışmaktadır.

Descartes'ın şu pasajı anlatmak istenileni doğru bir şekilde anlatabilir:

İkinci düsturum elimden geldiği kadar işlerimde karar ve sebat sahibi olmak ve en şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, emin ve şaşmaz kanaatlermiş gibi, daima sebatla takip etmekti. Bunda yolunu sapıtıp da bir ormanın içine düşen yolcuların yaptığını yapıyordum: onlar, bir o yana bir bu yana dolaşarak sapıtmamak, hele bir yerde mihlanıp kalmamak, fakat daima aynı yöne doğru, hatta başlangıçta o yönü tamamen tesadüfle bulmuş olsalar da, yine de ellerinden geldiği kadar dosdoğru yürümek ve zayıf ihtimallerle yollarını değiştirmemek zorundadırlar: çünkü böylece tam istedikleri yere gidemeseler bile, sonunda hiç olmazsa, muhtemelen bir ormanın ortasından daha iyi bir yere varabileceklerdir (Alıntılayan Zizek 2011, s. 98).

Buna göre ideolojinin gerçek amacı ideolojik biçimin tutarlılığıdır. Buna dair sunulan nedenler sadece bu tutarlılığın getirdiği keyfi gizlemekten başka bir işe yaramazlar (Zizek, 2011c, s. 98).

Descartes yukarıda aktardığımız pasajda, bizlere belki de ilk kez, bu temel ideolojik paradoksun saf biçimini sunmaktadır: İdeolojide gerçekten önemli olan şey tek bir yönde elimizden geldiğince dosdoğru gitmeyi sürdürmemizdir, en şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, daima sebatla takip etmemizdir. İdeolojik özneler, “bir ormanda kaybolmuş yolcular”, başlangıçta yönlerini muhtemelen sadece tesadüfle bulduklarını kendilerinden gizlemek zorundadırlar; kararlarının sağlam bir temeli olduğuna ve onları amaçlarına ulaştıracağına inanmak zorundadırlar (Zizek, 2011c, s. 99).

Gerçek amacın ideolojik tavrın kendisinin tutarlılığı olduğunu algılar algılamaz, yaratılan etki kendi kendini ortadan kaldırır. İdeolojinin Cizvit ahlakının yaygın düşüncesine taban tabana zıt bir biçimde işlediğini görebiliriz: Burada amaç araçları haklı çıkarmaktır. Amaç-araç

ilişkinin bu tersine çevrilişi neden gizli kalmak zorundadır, açığa çıkması neden kendi kendini ortadan kaldırır? Çünkü bu, ideolojide, ideolojik feragatin kendisinde devrede olan keyfi açığa çıkaracaktır. Başka bir deyişle, ideolojinin yalnızca kendi amacına hizmet ettiğini, başka hiçbir şeye hizmet etmediğini açığa çıkaracaktır – ki bu tam da Lacan'ın keyif (Jouissance) tanımıdır (Zizek, 2011c, s. 100).

## SONUÇ

Slavoj Zizek için ideoloji kavramı en temelde Jacques Lacan'ın sinthome kavramıyla şekillenmeye başlar. Sinthome ise bir semptomdur. Dolayısıyla Slavoj Zizek, Jacques Lacan ve ideoloji kavramının genel tanımlamalarıyla başlayan bu çalışma semptom kavramının ve ardından onun bir alt dalı olan sinthome kavramının incelenmesiyle son bulur.

Lacan, Freud'a nazaran ahlaksal değerlere daha çok saldıran ve daha aykırı bir psikanalist olarak düşünülür. Çünkü Lacan'a göre psikanaliz bir anti-hümanizmadır. Bunun sonucu olarak Zizek, Lacan'da semptom kavramının neredeyse en önemli kavram olduğunu, bu kavramın ontolojik olarak insanı belirlediğini belirtir. Bu durumda dünyanın ve dilin olmadığı görüşlere ek olarak Lacan'ın insanın da olmadığını ve varolanın semptom olduğunu açıklar: “Bu noktada kendimize şu safiyane ama zorunlu soruyu sormamız gerekiyor tabii ki: Eğer dünya, dil ve özne yoksa, varolan nedir; daha doğrusu, varolan olgulara tutarlılıklarını veren nedir? Lacan'ın cevabı, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, semptomdur” (Zizek, 2011c, s. 87). Yani bu demektir ki, gerçekte özne yoktur, semptom vardır.

Özneyi belirleyen bu semptom, bir hastalıktır. Bu hastalık Freud'da da Lacan'da da kendini en çok rüyada belli eder. Özne, semptomuna en çok rüyada yaklaşmaktadır. Ama rüyanın semptomla ilişkisinde hemfikir olan bu ikili, rüyanın içeriğinde ayrılmaktadır. Freud'a göre rüya, genel olarak bilinçdışı ve temelinde cinselliğin yatması gerekirken Lacan'da ikisine de gerek yoktur. Hatta rüyanın anlamının bilincin dışında değil bilince dâhil olduğunu düşünür. Günlük hayatımızda rahatsız olduğumuz ve bizi etkileyen düşünce biçimlerinin bir yansımasıdır rüya. Yine Freud'da, bilinçdışı arzu en

temelde yatarken, rüyanın anlamı, bu arzuyu ortaya çıkarma işlevi görür. Lacan'da ise en temelde yatan rüyanın anlamıdır aslında ve bilinçdışı arzu kendini ortaya atarak rüyanın anlamını gizlemeye çalışmaktadır.

Lacan için semptom Freud'un değil Marx'ın icadıdır. Lacan Freud'un semptomu anlamak için ortaya attığı rüya çalışmasına bakarak bu yöntemin Marx'ın meta fetişizmi düşüncesi ile birebir örtüştüğünü ve meta fetişizminin içeriğinin de bu semptom kavramıyla paralel ilerlediğini öne sürmektedir. Öncelikle ikisinin yöntemleri de aynıdır. Meta fetişizmi de semptom da kendini içerikte değil biçimde ortaya atmaktadır, ve semptom, bir biçim problemidir.

Lacan'ın, Freud'da ve Marx'ta yakaladığı bu biçim sorunu, klasik geleneksel felsefi anlayışa tamamiyle ters bir mahiyet taşır. Klasik felsefe tarihi, genel anlamda şeylerin arkasındaki nedene odaklanıp, neden-sonuç ilişkisinin temelinde şekillenir ve Lacan, söz konusu problemin arkasında yatan nedeni yakalama isteğine bağlılıktan dolayı göz ardı edilen bir olguya işaret eder, ve bu gerçeği hesaba katmadan şeylerle ilgili gerçek çözümlere ulaşamayacağı fikrindedir. Lacan'ın felsefesini doğrudan etkileyen bu biçim problemi, Zizek'in 'yamuk bakmak' diye adlandırdığı bakış düşüncesine de nüfuz etmektedir. Şeyler, belli bir açıdan ve çarpıtılmış bir bakıştan bakarak bir anlam kazanıyorsa ona anlam kazandıran asıl etmenin, belli bir neden değil onun biçimi olduğunu söylememiz gerekir.

Semptomun bir biçim problemi olduğu düşünüldüğünde ise yeni bir problem ortaya çıkar. Zizek'in, semptomun bu sırrının politik iktisat tarafından çözüldüğünü ve politik iktisadın, özellikle nesneye karşı altta yatan nedene takıntılı olan insanın, bu takıntısını kendi çıkarları için kullandığını dile getirdiğini söyledik. Eğer politik iktisat,

Gerçek nesneye bir dış müdahalede bulunarak bizim gerçeklik ile ilgili algımızı manipüle edebiliyorsa burada başka bir problem var demektir; eğer bu bir biçim problemiyse aynı zamanda bir bilgi problemidir de: gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında bir ayrım yoktur. Gerçek nesne bizim bilişsel algımızı kontrol edebildiği gibi bilgi nesnesi de gerçek nesneye müdahalede bulunabilir. Bu ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlı iki olgudur. Bu durum bilgiye ontolojik bir değer atfetmek demektir.

Bu iki olgu arasındaki ilişkinin boyutu, Lacan'ın ontolojisini belirler. Bütün bu bilgiler ışığından Lacan'a bakacak olursak gerçek bizim dışımızda varolan bir tür değildir. O tamamiyle belli bir algı işin içinde olduğu zaman varolan bir olgudur. Buna göre varlık dediğimiz şeyin temelinde nesnel hiçbir şey yoktur. Aksine nesnel olan bir etmen işin içine girdiği andan itibaren varlık çözülür ve yok olur. Hiçliğe karışır. Onun bir şey olabilmesi için nesnellliğini kaybetmesi gerekmektedir.

Elbette, bunun belli bir nedeni vardır. Lacan'a göre varolan herşeyin varolmasının temel koşulu, o varlığın içinde onu yok eden yıkıcı bir etmenin bulunması gerekliliğidir, ve belli bir algının işin içinde olması gerektiğini söylemek, aslında ona nesnel bir bakışla bakmamamız gerektiğini söylemek demektir. Çünkü nesnel bir bakışla baktığımız anda o yıkıcı etmeni görürüz ve nesne kendi kendini yok edecek süreci başlatır.

Zizek'in Lacan'da gördüğü ontolojiyi de bu şekilde anlamamız gerekmektedir. Onun için semptom her şeydir. Her şeyi belirleyen ve hayatın her yerinde varolan, yakamızı hiçbir zaman bırakmayan, en temelde yatan şeydir. Psikanaliz de tam olarak bu özelliği kullanmaya çalışır. Psikanalizin görevi, hastalığın semptomunu ortaya çıkarıp onu yok etmek için uğraş vermek değildir. Psikanalizin görevi, o semptomu ulaşıp hastaya o

nesneye karşı nesnel bir bakış kazandırmaktır. Semptom bu süreçten sonra kendi kendini yok etmeye başlayacaktır zaten.

O halde semptomu şu şekilde belirleyebiliriz: Marx'ın icad ettiği, kendini içerikte değil biçimde ortaya koyan, içinde onu yok edebilecek yıkıcı bir unsurun olduğu, varolmasını, ona katılan özne tarafından bu unsurun bilinmemesine ya da gözden kaçırılmasına borçlu olan ve insanın ontolojik varlığını oluşturan oluşum. Ancak bu, semptomu bütünüyle anlamak için yeterli değildir. Çünkü Lacan için semptomun Psikanaliz çalışmasıyla çözülemeyen bir özelliği daha vardır. Bu özellik, felsefesinin ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkan ve semptomun aslını revize eden yeni bir anlayış olarak çıkar. Bu özellik, bu çalışmanın amacını, yani Zizek'in ideoloji düşüncesinin temelini oluşturan Sinthome kavramıdır.

Zizek'in ideoloji kavramını bu alana yerleştirmesinin temel amacı, ideolojinin sinik bir işleyiş tarzına sahip olmasından ileri gelmektedir. Biz semptomu belli bir bilgisizlik dâhilinde gerçekleşen bir şey olarak anladık. Ancak ideolojinin sinik olması, onun bilgisizlik alanında değil bilgi alanındaki bir semptom olduğu sonucunu doğurur. Eylemi bilgisi dâhilinde olmadan uygulayan özne hakkında böyle bir yorum yapılması söz konusu değildir. Öznenin sinik olabilmesi için ne olduğunun farkında olması ve buna rağmen hiçbir şey yapmamayı tercih etmesi gerekir. O halde özne semptomunun farkındadır ama yine de yapmaktadır. Yani semptomun içinde onu yıkıma uğratacak olan bilgi ortaya çıkmasına rağmen semptom kendini yok edecek süreci başlatmaz.

Zizek'in ideolojiyi yerleştirdiği bu Lacancı kavram, Psikanaliz çalışmasının müdahale edemediği alanda yer alır. Bu çözülemeyen semptomdur. Çünkü bu semptoma nesnel bir bakış mümkün değildir. Bunun nedeni de merkezinde, Lacan'ın hiçbir dilde tam



olarak karşılığının olmadığına inandığı için Fransızca olarak kalmasında ısrar ettiği ancak Zizek'in ara sıra keyif (enjoyment) olarak kullandığı Jouissance kavramının olmasıdır.

Merkezinde Jouissance olan ideoloji, öznenin varlığının vazgeçilmez dayanaklarından biridir. Dolayısıyla onu kaybetmek, kendi varlığını kaybetmek anlamına geleceğinden, komple sorunlu bir düşünce olmasına rağmen, ki varlığını sürdürmesi bu yanlışlığına bağlıdır, özne, hiçliğe karışmamak için ona sıkıca tutunur. Bu, semptomun varolan tek şey olmasının sonucudur.

Çünkü Zizek'e göre Lacancı öğretinin son safhasının bakış açısından bakıldığında, semptom, keyfin gerçek çekirdeği olarak kavranan; bir fazla olarak varlığını sürdürüp onu, anlamını açıklama, sözcüklere dökme yoluyla ehliileştirmeye, ortadan kaldırmaya yönelik bütün girişimlere rağmen geri dönen şeydir (Zizek, 2011c, s. 87), ve sinthome da her daim bu ehliileştirmeye direnen şeydir.

## KAYNAKÇA

- Althusser, L. (2013). İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları. S. Zizek (Edt.), *İdeolojiyi haritalamak* (S. Kibar, Çev.) içinde (ss. 153-210). Ankara: Dipnot Yayınları
- Arslan, A. (2011). *İlkçağ felsefe tarihi: Sokrates öncesi yunan felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atılğan, G. (2001). Marx'ta ideoloji: Kapitalizmin devrimci eleştirisinin bir olanağı. *Praksis*, 4, 11-34.
- Bernstein, J. W. (2007). Love, desire, jouissance: Two out of three ain't bad. *Psychoanalytic Dialogues*, 16(6), 711-724.
- Bowie, M. (2007). *Lacan*. (V. P. Şener, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Braunstein, N. (2003). Desire and jouissance in the teachings of Lacan. J.-M. Rabatè (Edt.), *Cambridge companion to Lacan* (ss. 102-116). New York: Cambridge University Press.
- Cléro, J. P. (2011). *Lacan sözlüğü*. (Ö. Soysal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları
- Çoban, B. (2005). Lacan. G. Batuş, G. Yücedoğan, B. Çoban ve N. Rigel (Edt.), *Kadife karanlık içinde* (ss. 277-294). İstanbul: Su Yayınevi.
- Bogue, R. (2013). *Deleuze ve Guattari*. (İ. Öğretir-A.Utku, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Fink, B. (1997). *The lacanian subject, between language and jouissance*. Chichester, West Sussex: Princeton University Press.
- Freud, S. (2001). *Psikanaliz ve uygulama*. (M. Sencer, Çev.). İstanbul: Say Yayınları

- Freud, S. (2002). *Psikanaliz üzerine*. (A. A. Öneş, Çev.). İstanbul: Say Yayınları
- Freud, S. (2003). *Yaşamım ve psikanaliz*. (K. Şipal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları
- Eagleton, T. (2005). *İdeoloji*. (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T., Jameson, F. ve Said, E. (1993). *Milliyetçilik sömürgecilik ve yazın*. (Ş. S. Kaya, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Gramsci, A. (2014). *Hapishane defterleri*. (A. Cemgil, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İzmir, M. (2013). *Öznenin diyalektiği: Hegel, Sartre ve Lacan*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kay, S. (2006). *Zizek: Eleştirel bir giriş*. (Z. Kuyumcu, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Lacan, J. (2012). *Benim öğrettiklerim*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları
- Lacan, J. (2013). "Özne-Ben" in işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi. S. Zizek (Edt.), *İdeolojiyi haritalamak* (S. Kibar, Çev.) içinde (ss. 143-152). Ankara: Dipnot Yayınları
- Marcuse, H. (1998). *Karşıdevrim ve isyan*. (G. Koca - V. Ersoy, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (2003). *Felsefe yazıları*. (A. Fethi, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Kapital cilt 1*. (M. Selik-N. Satlıgan, Çev.). İstanbul: Yordam Yayınları.
- Mısır, M. B. (2001). İdeolojiye böyle mi bakmalı?. *Praksis*, 4, 98-106.

- Rigel, N. (2005). Zizek. G. Batuş, G. Yücedoğan, B. Çoban ve N. Rigel (Edt.), *Kadife karanlık* (ss. 295-330). İstanbul: Su Yayınevi.
- Short, P. (2007). *Mao - bir yaşam*. (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Topakkaya, A. (2007). İdeoloji kavramının tarihsel gelişim sürecine kısa bir bakış. *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11(1-2), 163-180.
- Tura, S. M. (1996). *Freud'dan Lacan'a psikanaliz*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Vincent, A. (2006). *Modern politik ideolojiler*. (A. Tüfekçi, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Yıldırım, M. (2010). *Jacques Lacan ve felsefesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Zizek, S. (2011a). Baştan nasıl başlanır?. S. Zizek, A. Badiou (Edt.), *Bir idea olarak komünizm* (A. Ergenç - E. Kılıç, Çev.) içinde (ss. 237-256). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Zizek, S. (2011b). Günümüz için Leninist bir tavır: Popülist ayartmaya karşı. Zizek S., Budgen, S. ve Kouvelakis S. (Edt.), *Yeniden Lenin* (C. Atay, Çev.) içinde (ss. 91-117). İstanbul: Otonom Yayınları
- Zizek, S. (2011c). *İdeolojinin yüce nesnesi*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Zizek S., Budgen, S. ve Kouvelakis S. (2011). Giriş: Lenin'i tekrarlamak. Zizek S., Budgen, S. ve Kouvelakis S. (Edt.), *Yeniden Lenin* (C. Atay, Çev.) içinde (ss. 7-11). İstanbul: Otonom Yayınları

Zizek, S. (2012a). *Komünist ufuk*. (Ö. Öğütçen, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.

Zizek, S. (2012b). Somut evrensel olarak komünizm fikri. S. Zizek, A. Badiou (Edt.),  
*Komünizm fikri* (O. Doğan, S. Kılıç, H. Barışcan, Çev.) içinde (ss. 247-275).  
İstanbul: Metis Yayınları

Zizek, S. (2012c). *Yamuk bakmak*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Zizek, S. (2013). İdeoloji Hayaleti. S. Zizek (Edt.), *İdeolojiyi haritalamak* (S. Kibar, Çev.)  
içinde (ss. 7-54). Ankara: Dipnot Yayınları