

VARLIK'IN SEMPTOMU OLARAK LEVİATHAN

SÜHEYP ÖĞÜT

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ'NE

SUNULAN TEZ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

Ağustos 2016

Tez Danışmanı Adı

Prof. Dr. Ramazan Yelken

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Enstitü Müdürü

Bu tezin Doktora derecesi için gereken tüm şartları sağladığını tasdik ederim.

Prof. Dr. Mustafa Orçan
Sosyoloji Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Doktora derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

Prof. Dr. Ramazan Yelken
Danışman

Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Ramazan YELKEN

.....

Prof. Dr. Erdal Tanas KARAGÖL

.....

Yrd. Doç. Dr. Ali Zafer SAĞIROĞLU

.....

Prof. Dr. Feridun YILMAZ

.....

Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ

.....

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurullar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

05.08.2016

Süheyp Öğüt

ÖZET

VARLIK'IN SEMPTOMU OLARAK LEVİATHAN

Öğüt, Süheyp

Doktora, Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ramazan Yelken

Mart 2016, 202 sayfa

Bu tezin amacını kısaca şöyle özetleyebilirim: Birincisi, Hobbes'un siyaset felsefesini bir sosyal teori haline getirmek; ikincisi, Aristoteles, Hobbes, Kant, Hegel, Heidegger, Derrida, Girard, Kristeva ve Zizek arasındaki paralellikleri göstermek; üçüncüsü Lacancı psikanalizin Zizek tarafından nasıl da bir sosyal teori haline getirildiğini cinsellik sosyolojisi merkezinde göstermek; dördüncüsü, Hobbes'un siyaset felsefesinin Lacancı-Zizekçi psikanalizle olan mütakabiliyetini ortaya koymak; beşincisi, Zizek'in ihmal ettiği Aristoteles metafiziğini, Hobbes'un siyaset teorisini ve mahremiyetin ekonomisini Zizek'in teorisine ilhak etmektir.

Bizler, cinsellik hakkında sahiden konuşmaya başladığımızı zan ya da iddia ettiğimizde, konuşmanın sınırlarını tâ en başından beri “patolojik” cinsel kimlikler olarak tayin ettiğimiz için tam da cinselliğin patolojisini, failer-arası günlük ampirik tezahürünü, cinsel kimliklerimizle boy gösterdiğimiz toplantılarda bile aramızda katıyen cinsel etkileşim olmadığını tahayyül etmemizi mümkün ve mecbur kılan ideolojik fantezimizi ihlal eden semptomlarını sessizleştirmeye içtimai olarak karar vermiş haldeyiz. (Cinsel) ilişkilerimize dair kurduğumuz içtimai fanteziyi ihlal eden âdî semptomlar (tahrik olma, şehvetlenme, farkında olarak ya da olmayarak tâciz etme vs.) sadece günlük hayatımızda değil aynı

zamanda sosyolojik çalışmalarımızda da maskelenmektedir. Bu yüzden cinsellik meselesine dair esaslı bir cevap verebilmek için fantezi ile semptom arasındaki ilişkinin etraflıca irdelenmesi gerekmektedir. Bu da ancak, istisna ile yasa ve bu dikotominin devamı olan diğer dikotomilerin; cüzi ile küllînin, misal ile sınıfın, a/dunamis ile energia'nın, köle ile efendinin, mahrumiyet ile mahremiyetin, Leviathan ile siyasî/içtimaî durumun, transandantal fail ile numenanın, Geist ile ideanın, dasein ile Sein'ın, Gerçek ile gerçekliğin, mülhak ile Yasa'nın, OHAL ile hukukun, *oikos* ile *polis*'in, kadın ile erkeğin, hayvan ile insanın arasındaki ilişkinin ontolojik tahliliyle mümkün olabilir. Böyle bir tahlil yapabilmek içinse, Kıta Avrupası Felsefesi'nin istisna-yasa merkezinde telif edilmiş en kanonik metinlerini birbirleriyle irtibatlı okumak lazımdır. Mevzubahis ettiğimiz cinsellik meselesinin çekirdeğini teşkil eden fantezi-semptom ikiliğinin mucidi olan Lacancı Psikanaliz'in, istisna-yasa dikotomisinin bütününe şâmil tahlilleri deruhte eden felsefeyle olan irtibatının zorunluluğunu ve katiyetini tespit etmek için, Lacan'ın teorisinin kalbinde yer alan bütün ikiliklerin de [kadın-erkek, şuur dışı-şuur, lafzileştirmenin faili-lafzileştirilen fail, Gerçek-simgesel, *jouissance*-haz (ilkesi), küçük öteki-büyük Öteki, dürtü-güdü, amel-fiil, ölüm-simges, arzu-talep, ana kasteden (kapitone noktası)-kasteden (zinciri), nazar-bakış, boş konuşma-tam konuşma, rüya-gerçeklik, şey-simgesel düzen] yasa-istisna dikotomisinin, o kendi kendinin yapı sökümünü ilânihaye yapıp duran diyalektik yapısında vücut bulduklarını teslim etmemiz icap etmektedir. Bize göre istisna-yasa ilişkisinin paradoksal ontolojisini ayan beyan tahlil etmiş ilk (modern) filozof Hobbes'tur. Bununla beraber, fantezi-semptom ikiliğine bağlı olarak cinsellik meselesi esasen psikanalizin sahasına girdiği; Hobbes'a müracaat etme sebebimiz de psikanalizin Kıta Felsefesi'yle ve bu felsefeyle rabitalı olan sosyolojiyle, istisna-yasanın o engin ve kaygan ontolojik pistinde nasıl da muhteşem bir uyumla vals yaptığını göstermek olduğu için, tezin merkezinin diğer yarısına, Lacancı psikanalizi Kıta Avrupası Felsefesi'yle mukayese edip son derece sofistike bir sosyal teoriye dönüştürmüş olan Zizek'i yerleştiriyoruz. Böylelikle Hobbes'la Zizek'in, biz görmeden çok evvel, sanki tek bir bedenmişçesine vals yapıyor olduklarını Viktoryen gözlerin önüne sermeye çalışıyoruz.

Hobbes'tan kastımız, Hobbes'un geliştirdiği felsefenin tamamı değildir; daha ziyade Hobbes'un Leviathan kitabında doğa durumu ve içtimaî¹ sözleşme üzerine kaleme aldığı bölümlerdir. Bu kısa bölümlerde Zizek'in sosyal teori piyasasında tedavüle koyduğu Lacan'ın psikanaliz kavramlarının başlıcalarını tespit ediyoruz. Dolayısıyla Zizek'in Lacan'ı açıklamak ve doğrulamak için kullandığı bütün felsefeciler de Hobbes'u açıklıyor ve doğruluyorlar. Bu tezde hem Hobbes ve Zizek (ve dolayısıyla Kant, Hegel, Marx ve Lacan ve ayrıca Aristoteles, Schmitt, Foucault, Agamben ve Derrida) arasındaki rabıtları tespit edip açıklamaya hem de Zizek'in lafzileştirdiği Lacancı psikanalizin tam da bir sosyal teoriye tekabül ettiğini göstermeye çalıştım. Bu minvalde Zizek'in ideoloji, fail, (içtimaî) gerçeklik, fantezi, semptom, *sinthome*, fallus, gerçek-muhayyel-simgesel (makamları), büyük Öteki, babanın-adı, *jouissance*, arzu, *objet petit a*, Yasa, erkek, kadın ve antagonizma kavramlarını Hobbesçu bir çerçevede, Hobbes'un doğa durumu, Leviathan, siyasi durum ve içtimaî sözleşme kavramlarını da Zizekçi bir çerçevede izah etmeye gayret ettim.

Anahtar Kelimeler: Leviathan, siyaset teorisi, mahremiyet, sosyal teori

1 İçtimaî kelimesini 'cemiyyet'le, 'cemaat'le, 'câmi'yle, 'mecmua'yla, 'içtima'yla, 'icmâ'yla, 'câmia'yla, 'cumhur'la, 'cumhuriyet'le aynı kökten geldiği için tercih ettim. 'Toplumsal' 'sözcüğü' maalesef böyle zengin tedailere, bu tedailerin husule getirdiği ontolojik rabıtalara sahip değil.

ABSTRACT

AS A SYMPTOM OF EXISTENCE: LEVIATHAN

Ogut, Suheyp

PhD, Department of Sociology

Thesis Supervisor: Prof. Dr. Ramazan Yelken

August 2016, 202 pages

I can summarize the purpose of this thesis as follows: First, to turn Hobbes' political philosophy into a social theory within the field of sexuality; second, to indicate the parallels among Aristotle, Hobbes, Kant, Hegel, Heidegger, Foucault, Derrida, Girard, Kristeva, and Žižek; third, to show how Lacanian psychoanalysis has been turned into a social theory by Žižek; fourth, to put forth the correspondence between the political philosophy of Hobbes and Lacanian-Žižekian psychoanalysis; fifth, to annex Aristotelian metaphysics, Hobbesian political theory, and the economy of privacy ignored by Žižek to his theory.

When we have supposed or claimed that we genuinely start to talk about sexuality, we have socially decided on silencing the very pathology of sexuality, its inter-subjective daily empirical manifestation, the symptoms transgressing our ideological fantasy that makes for us possible and necessary to imagine that no sexual interaction ever takes place among us even in the meetings we show ourselves off with our sexual identities since we designated the limits of this talk as "pathological" sexual identities from the very beginning. The

abject symptoms (e.g., arousal, lustfulness, intentional or unintentional molestation, etc. which violate the social fantasy we create vis-à-vis our (sexual) relations have been masked not only in our daily lives but also in our sociological works. Therefore, the relationship between fantasy and symptom should be scrutinized thoroughly so as to give a sound answer to these question of sexuality. And this can only be possible through the ontological analysis of the relationship between exception and rule, and of the dichotomies which are the continuations of this dichotomy such as particular and universal, example and class, *a/dunamis* and *energeia*, slave and master, privation and privacy, the Leviathan and state of politics/society, transcendental subject and phenomena, *Geist* and idea, *dasein* and *Sein*, the Real and reality, supplement and Law, the state of exception and law, *oikos* and *polis*, woman and man, animal and human. To do such an analysis, it is a must to read the most canonical texts of the Continental Philosophy in their relation to one another. In order to descry the necessity and the certainty of the relation of Lacanian psychoanalysis as the inventor of the duality of fantasy-symptom that constitutes the kernel of the question of sexuality that we put forward with the philosophy which undertakes analyses encompassing the entirety of the duality of rule-exception, we have to concede the fact that all the dualities standing at the heart of Lacan's theory (woman-man, unconscious-conscious, subject of enunciation-subject of enunciated, the Real-symbolic, *jouissance*-pleasure [principle], small other-big Other, drive-instinct, action-deed, death-symbol, desire-demand, master signifier [point de capiton]-[chain of] signifier, gaze-look, full speech-speech, dream-reality, Thing-Symbolic order) come into being in the dialectical structure of the rule-exception dichotomy unceasingly deconstructing itself. According to us, the first (modern) philosopher who explicitly probed the paradoxical ontology of the rule-exception relationship is Hobbes: The Leviathan is the (constitutive) exception to the state of politics/society – it is both in and out of the state of politics. At the same time, since the question of sexuality in relation with fantasy-symptom duality in fact belong to the realm of psychoanalysis and the reason why we appeal to Hobbes is to show how psychoanalysis waltz with the Continental Philosophy and the Sociology related to this philosophy across the boundless and slippery floor of rule-exception with a perfect harmony, in the other half of the thesis we locate Žižek who turned Lacanian

psychoanalysis into an extremely sophisticated social theory by comparing it to the Continental Philosophy. In this way, we try to reveal to “Victorian eyes” that Hobbes and Žižek, long before we see, had been waltzing as if they are one single body.

By “Hobbes” we do not mean his whole philosophy, but rather the chapters on the state of nature and the social contract in *Leviathan*. In these short chapters, we discern the fundamentals of the notions of Lacanian psychoanalysis put to circulation in the market of social theory by Žižek. Thus all of the philosophers Žižek employs to elucidate and to confirm Lacan elucidate and confirm Hobbes, too. In this thesis, I tried both to determine and to illuminate the connections between Hobbes and Žižek (and Kant, Hegel, Marx, and Lacan, and also Aristotle, Schmitt, Foucault, Agamben, and Derrida accordingly) and furthermore to show that the Lacanian psychoanalysis discussed by Žižek corresponds exactly to a social theory. In that vein, I tried to clarify Žižek's notions of ideology, subject, (social) reality, fantasy, symptom-*sinthome*, phallus, real-imaginary-symbolic (registers), big Other, name-of-the-father, *jouissance*, desire, *objet petit a*, Law, man, woman, and antagonism in a Hobbesian frame, and Hobbes' notions of the state of nature, the Leviathan, the state of politics, and the social contract in a Žižekian frame.

Key Words: Leviathan, political theory, privacy, social theory

TEŞEKKÜR

Doktora yapmam için bana güç ve kuvvet veren, Tek ve Hak Âlim olan Allah'a sonsuz şükürler olsun. En büyük üstadım, en iyi dostum, kahramanım rahmetli pederim Prof. Dr. Salim Öğüt'ün ve 15 Temmuz'da vuslata eren tüm şehitlerimizin ruhu şâd olsun.

Doktora sürecinde aldığım yaralara merhem olan ve tezime, işine olan aşkından ve engin tevazuundan ötürü, hakettiğinden fazla teveccüh gösteren muhterem hocam Prof Dr. Ramazan Yelken'e; doktoranın sersemletici dalgaları üstüme üstüme geldiği her anda sığınabileceğim sessiz ve sakin bir liman olmuş olan muhterem hocam Prof Dr. Erdal Tanas Karagöl'e; rahatlatan tebessümüyle tez bitimden sonra bile bana yol göstermeye devam eden muhterem hocam Yrd. Doç. Dr. Ali Zafer Sağıroğlu'na; tanıdığım günden beri tasavvurumu her daim genişleten muhterem dostum, ağabeyim, hocam Doç. Dr. Bünyamin Bezci'ye; ilmi sükutuna dahi taşmış olan muhterem hocam Prof Dr. Feridun Yılmaz'a; en zor zamanlarımda gönlüme inşirah vermiş ve yardımını hiçbir zaman esirgememiş olan muhterem üstazem Yrd. Doç. Dr. Nergis Dama'ya; sosyal bilimci olmam için beni daha lisedeyken teşvik eden muhterem annem Seher Öğüt'e, doktora sürecinde manevi desteklerini sürekli hissettiğim biraderlerim Selman ve Bilal Öğüt'e; ve son olarak, tezimi yazarken beni heyecanlandıran tespitler yapıp yanına her koştuğumda beni hep sabırla dinleyen, tespitlerime katkı yapacak şekilde mukabele eden, tezimi tamamlamam için beni şevklendiren, üzüntü ve sevincime ortak olan muhterem zevcem Hilal Öğüt'e çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1.....	13
1.1 GİRİŞ	13
1.2 HOBBS, LOCKE VE ROUSSEAU.....	18
1.3 İDEOLOJİK FANTEZİ OLARAK SİYASÎ (İÇTİMÂÎ) DURUM.....	19
1.4 FAİLİN TESLİSİ: DOĞA-LEVİATHAN-İNSAN.....	22
1.5 LEVİATHAN: DOĞA DURUMUN MİSALİ, SİYASÎ DURUMUN İSTİSNASI.....	23
1.6 GERÇEK OLARAK DOĞA DURUMU... ..	25
1.7 DOĞADAN KASTASYON	26
1.8 ARZUNUN ORTAYA ÇIKIŞI	28
1.9 TRANSANDANTALLER OLARAK LEVİATHAN VE PHALLUS	29
1.10 HOBBS SEMPTOMU NASIL İCAT ETTİ?.....	30
BÖLÜM 2.....	32
METAFİZİĞİN MUHTEŞEM DÖRTLÜSÜ: DUNAMİS, ADUNAMİS, ENERGEİA, ENTELECHEİA	32
2.1 KUVVE-KUVVESİZ DİYALEKTİĞİ	33
2.2 GERÇEK OLARAK KUVVE/SİZLİK.....	37
2.3 EFENDİ-KÖLE DEĞİL, KUVVE-KUVVESİZ DİYALEKTİĞİ	38
2.4 KUVVENİN, KUVVESİZLİĞİN VE FİİLİN ÜÇ MODALİTESİ.....	42
2.5 KUVVE/SİZLİKTEN TAHRİME... ..	44
BÖLÜM 3.....	47
3.1 ...TAHRİMDEN KURBANA.....	48
3.2 CEMİYETİN MAHRUMİYETİ, İÇTİMÂNİN KUVVESİZLİĞİ: ANTAGONİZMA... ..	50
3.3 KENDİYLE ANTAGONİSTİK YARALI FAİL	53

3.4 İDEOLOJİNİN MAZERETİ VAR: ASABİYİZ!	54
3.5 “EVİN İÇİ TUZAKLARLA DOLUDUR”: KURBETTEKİ GURBET, GURBETTEKİ KURBET	57
3.6 FETİŞ “BEN”DİR; “BEN” DE FETİŞ	60
3.7 MUKADDESİN VE ZELİLİN, MAHREMİYET VE MAHRUMİYETİN UÇLARINDA FETİŞ	62
3.8 HAYAT TARZI BOZGUNCUSU GARİP ZELİLLER.....	65
3.9 “BACAK BAYRAMI”	67
3.10 FETİŞİN ÇİFTE-AÇMAZINDA	69
3.11 DOĞU BATI'NIN SEMPTOMUDUR	74
3.12 ANA KASTEDEN OLARAK İÇKİ	78
3.13 ARTI-DEĞER OLARAK MAHREM	82
3.14 ÇIPLAKLIK VE ÖRTÜ	87
3.15 HAKİKAT MAHREM MİDİR?	93
3.16 MAHREMİYET: KENDİ BİÇİMİNDEN AYRILMAYAN <i>BİR-HAYAT-BİÇİMİ</i>	100
3.17 MAHREMİYETİN MAHRUMİYETİ	103
BÖLÜM 4.....	107
SİYASETİN MUHTEŞEM DÖRTLÜSÜ: DOĞA DURUMU, LEVİATHAN, SİYASİ DURUM, İÇTİMAÎ SÖZLEŞME.....	107
4.1 ENERJİA-LEVİATHAN-TRANSANDANTAL FAİL-GEİST-DASEİN-DIFFÉRANCE-FALLUS-KAPİTONE NOKTASI.....	115
4.2 ANA KASTEDEN OLARAK LEVİATHAN	116
4.3 LEVİATHAN BİYİKTİR	117
4.4 HOBBS SEMPTOMU NASIL İCAT ETTİ?	123
4.5 ASİMETRİK İKİZLER: LEVİATHAN VE FAİL.....	127
4.6 HEGEL'İN BİR OKUYUCUSU OLARAK DERRİDA VE HOBBS'UN BİR OKUYUCUSU OLARAK HEGEL	130

4.7 OYUN TEORİSİ: KURLARIN İKİLEMİ DOĞANIN KODU.....	134
BÖLÜM 5.....	140
5.1 DASEİN VARLIK'IN SEMPTOMUDUR.....	144
5.2 POLEMOS-LOGOS YA DA POLEMOS OLARAK VARLIK	147
BÖLÜM 6.....	150
6.1 NUMENA'DAN KAÇIŞ MÜMKÜN MÜ?.....	153
6.2 CİNSEL TACİZİN “SEBEBİ”	155
6.3 FEMİNİST İLE “YOBAZ”,.....	157
6.4 TACİZİN TRANSKRİTİĞİ	159
6.5 LEVİATHAN PORNOGRAFIYE KARAR VERENDİR	160
6.6 DÜNYAYI KAPLAYAN GECE OLARAK LEVİATHAN	162
6.7 TRANSANDANTAL NESNE	164
6.8 BAŞKA BİR İFADEYLE, TEBAA (HALK)	165
BÖLÜM 7.....	168
7.1 TARİHSEL TRANSANDANTAL FAİL	169
7.2 POZİTİVİTE VE DİSPOZİTİF.....	171
7.3 (POST)MODERNİTENİN DİSPOZİTİFİ: PORNOGRAFI.....	174
BÖLÜM 8.....	179
FENOMENOLOJİNİN FANTASTİK DÖRTLÜSÜ: DOĞA, GEİST, İDEA, NOSYON.....	179
8.1 RÛHU'L KUDÛS	180
8.2 AMA APTALLIK BU!...	182
8.3 NEO-GEİST.....	185
ÇIKIŞ	187
REFERANSLAR.....	192

BÖLÜM 1

1.1 Giriş

Günümüzde cinsellik üzerine *hakikaten* konuştuğumuzu iddia edebilir miyiz? Cinsellik hakkında konuşmanın sansürlenmesini, yasaklanmasını, reddedilmesini, gayr-ı meşrulaştırılmasını, bastırılmasını büsbütün nefyeden “libertan” bir failliğe sahip olduğumuzu söyleyebilir miyiz gerçekten? Bilhassa Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin neşredilmesinden sonra kültürel çalışmalar, sosyoloji ve antropolojide yaşanan cinsellik-merkezli söylem patlamasının, sansürlenmiş bütün mümkün söylemlerin, o saklandıkları yeraltı dehlizlerinden toprağımıza fıskırarcasına çıkmasına vesile olduğunu tereddütsüzce kabul etmemiz beklenebilir mi bizlerden? Bir taraftan cinsellik hakkında konuşmayı yasaklarken, diğer taraftan cinsellik hakkında sayısız söylem üreten Viktoryen ahlakın mâhut ikiyüzlülüğünü tescil ve tenkit ediyor oluşumuz, bizlerin cinsellik hakkında her türden söyleme (tahlile) açık olduğumuza; cinselliğin her türden tezahürünü, her türden tahakukunu münhasıran akademik çalışmalarımızda sınırsız, mütecessis, mütehammil ve samimî bir misafirperverlikle ağırlamak üzere ayakta bekliyor olduğumuza bâriz şekilde delalet etmektedir diyebilir miyiz? Cinselliğe yönelik *sinikli*ğimizin, içinde cinselliğin her geçen gün daha fazla görselleştiği, daha fazla dile döküldüğü; ve cinselliği kadim *etosun* ihlali şeklinde tecrübe etmemenin hemen hemen *etik* bir suç haline geldiği bu postmodern dünyada tamamen berhava olduğunu düşünmek mümkün mü cidden? Yoksa bizler akademide cinsellik hakkında hep belli veçhelerden (patolojikleştirilmiş cinsel kimlikler vs.) konuşur ve bu suretle kadim *etosun* “baskıcı” siyasî ve içtimaî iktidar yapılarından özgürleşirken, aslında kadim *etostan* bile daha ağır bir baskı ve bastırma mekanizmasını, cinselliğin tam da üzerine büyük bir ihtimam ve ihtiyatla konuşmadığımız vehçesinde, yani onun günlük kamu hayatındaki utandıran, yüz kızartan, kızdıran ve güldüren o komik ve/veya zelil tezahürlerinde, akademik bir ciddiyetle söylemselleştirilmesini yasaklamak için tesis ediyoruz da farkında mı değiliz? Acaba cinselliğin aleniyetteki özgürleşmesinin

bedelinin, onun bu süreçte aldığı *patolojik* şekillerin akademik ve siyasî muhitte yok sayılması, görünmezleştirilmesi, sessizleştirilmesi, ezcümle baştan sona sansürlenmesi olduğuna şuur dışının şuarsuz mahkemesinde alel tecel hükmetmiş vaziyetteyiz de haberimiz mi yok? Acaba cinselliği, söylemselleştirilebilecek ve sessizleştirilecek iki kısma bölüp yararken, kendimizi -kendi failiğimizi de- yarmış, bütün bir varoluşumuzu, cinselliğin kimlik olarak zuhur ettiği bütün minvalleri söylemselleştirip patolojik şekilde tahakkuk ettiği bütün minvalleri sessizliğe gömmeye irca etmiş oluyoruz da, bu hakikatin yakıcılığına dayanamadığımız için mi teemmül ve tefakkuh nesnemizi hep büyük Öteki'nin müsaade ettiği cinsellik mevzuları teşkil ediyor? Yoksa dünyevîliğimizin ve onun ihdas ettiği hayat-tarzımızın cinsellik noktasında verdiği “kısa devreleri” telaffuz etmenin, dünyevîliğimizin ve dünyevî hayat-tarzımızın imhasıyla neticeleneceğine inandığımız için mi sessizliğimizi ve bu sessizliğin tertip ve terettüp ettiği yarık/şizofrenik varoluşumuzu muhafaza etmekte hiçbir beis görmüyoruz? Kısaca bizler, cinsellik hakkında sahiden konuşmaya başladığımızı zan ya da iddia ettiğimizde, konuşmanın sınırlarını tâ en başından beri “patolojik” cinsel kimlikler olarak tayin ettiğimiz için tam da cinselliğin patolojisini, failer-arası günlük ampirik tezahürünü, cinsel kimliklerimizle boy gösterdiğimiz toplantılarda bile aramızda katıyen cinsel etkileşim olmadığını tahayyül etmemizi mümkün ve mecbur kılan ideolojik fantezimizi ihlal eden semptomlarını sessizleştirmeye içtimai olarak karar mı vermiştik? Yoksa bizi “cemiyet” haline getiren bizzat bu karar mıydı? Dolayısıyla cinsellik hakkında her konuştuğumuzda, onun konuşmadığımız istisnaî veçhesininin üzerindeki sessizlik örtüsünün üstüne kalın bir örtü daha atmış mı oluyoruz? Yoksa hiçbir zaman Viktoryen olmaktan çıkamadık mı? Yoksa Viktoryen olduğunu maskeleyen Viktoryenler olarak cinsellik hakkında gelmiş geçmiş en büyük ikiyezlülüğün ve sansürün faili olmuşuz da itiraf etmeye mecâlimiz mi yok? Son soru: Bizi böylesine Viktoryenleşmek mecburiyetinde bırakan, yazıda ve sözde adem olmasına mukabil bütün failliğimizde vücut bulup bütün bir failliğimize vücut veren kanunlar varsa, bunlar nasıl ortaya çıktı, failer tarafından nasıl içselleştirildi ve içselleştirilmeye devam ediyor?

Bütün bu soruların merkezinde olan bir husus var: (Cinsel) ilişkilerimize dair kurduğumuz içtimai fanteziyi ihlal eden âdî semptomlar (tahrik olma, şehvetlenme, farkında olarak ya da olmayarak tâciz etme vs.). Bu yüzden bu sorulara esaslı bir cevap verebilmek için

fantezi ile semptom arasındaki ilişkinin etraflıca irdelenmesi gerekmektedir. Bu da ancak, istisna ile yasa ve bu dikotominin devamı olan diğer dikotomilerin; cüzi ile küllinin, misal ile sınıfın, a/dunamis ile energia'nın, köle ile efendinin, mahrumiyet ile mahremiyetin, Leviathan ile siyasî/içtimaî durumun, transandantal fail ile numenanın, Geist ile ideanın, dasein ile Sein'in, Gerçek ile gerçekliğin, mülhak ile Yasa'nın, OHAL ile hukukun, *oikos* ile *polis*'in, kadın ile erkeğin, hayvan ile insanın² arasındaki ilişkinin ontolojik tahliliyle mümkün olabilir. Böyle bir tahlil yapabilmek içinse, Kıta Avrupası Felsefesi'nin istisna-yasa merkezinde telif edilmiş en kanonik metinlerini birbirleriyle irtibatlı okumak lazımdır. Peki bu mümkün müdür? Yani eklektizm suçlamasına maruz kalmadan Hobbes'la Heidegger'i, Zizek'le Aristoteles'i ya da Kant'la Derrida'yı bir arada okumak, bütün filozofların metinleri arasında rabıtalı kurup bir metinden öbürüne geçişler yapmak câiz midir?

Şayet Aristoteles'i Nikamakhos'a Etik'in, Politika'nın, Mantık'ın, Retorik Üzerine'nin, Metafizik'in mecaz-ı mürseli, Derrida'yı da yazdığı bütün kitapların mecaz-ı mürseli olarak görürsek, Aristoteles ile Derrida arasında rabıtalı, devamlılıklar, müşterekler tespit etmek imkansız olur. Fakat Aristoteles'i Metafizik'in, Derrida'yı Grammatoloji'nin, Kant'ı Saf Aklın Kritiği'nin mecaz-ı mürseli olarak ispat edersek, yani mevzubahis edeceğimiz filozofları, genel olarak yasa-istisna dikotomisine ya da bu dikotominin ontolojik yapısına uygun olarak lafzileştirdikleri dikotomilere (mesela Foucault'da “direniş-iktidar”) yönelik telif ettikleri eserlerin mecaz-ı mürseli olarak ispat edersek, işte o zaman aralarında rabıtalı kurma imkanı hasıl olacaktır. Nitekim iddiamız odur ki, Aristoteles, Hobbes, Kant, Hegel, Heidegger, Zizek (Lacan), Derrida, Girard, Kristeva, Schmitt, Agamben ve Foucault arasında yasa-istisna ilişkisinin tavzihi ve temsili noktasında birebir mütakabiliyet mevcuttur. Tez boyunca bunu ispat etmeye çalışacağız.

Başlangıçta sorduğumuz soruların çekirdeğini teşkil eden fantezi-semptom ikiliğinin mucidi olan Lacancı Psikanaliz'in, istisna-yasa dikotomisinin bütününe şâmil tahlilleri deruhte eden felsefeyle olan irtibatının zorunluluğunu ve katiyetini tespit etmek için, Lacan'ın teorisinin kalbinde yer alan bütün ikiliklerin de [kadın-erkek, şuur dışı-şuur, lafzileştirmenin faili-lafzileştirilen fail, Gerçek-simgesel, *jouissance*-haz (ilkesi), küçük

²Bu dikotominin tamamını görmek için bu tezde bkz. s. 102-5

öteki-büyük Öteki, dürtü-güdü, amel-fiil, ölüm-simge, arzu-talep, ana kasteden (kapitone noktası)-kasteden (zinciri), nazar-bakış, boş konuşma-tam konuşma, rüya-gerçeklik, şey-simgesel düzen] yasa-istisna dikotomisinin, o kendi kendinin yapısökümünü ilânihaye yapıp duran diyalektik yapısında vücut bulduklarını teslim etmemiz icap etmektedir.

Bize göre istisna-yasa ilişkisinin paradoksal ontolojisini ayan beyan tahlil etmiş ilk (modern) filozof Hobbes'tur: Leviathan, siyasi/içtimai durumun (kurucu) istisnasıdır; hem siyasi durumun içindedir hem de dışında. Tıpkı Kant'ın transandantal failinin fenomenal düzenin (kurucu) istisnası olduğu gibi. Tıpkı Heidegger'in "dasein"ının Sein'in (kurucu) istisnası olduğu gibi. Tıpkı Schmitt'in egemen iktidarının hukukun (kurucu) istisnası olduğu gibi. Tıpkı Foucault'nun direnişinin (ve bu direnişle kaim olan failinin) iktidarın (ve onun failleştirdiği failin) (kurucu) istisnası olduğu gibi. Tıpkı Girard'ın kurbanının, Kristeva'nın zelilinin cemiyetin-cemaatin (kurucu) istisnası olduğu gibi. Tıpkı usûl-i fikhın illetinin ferin istisnası olduğu gibi. Tıpkı Lacan'ın Gerçeği'nin simgeselin istisnası olduğu gibi. Tıpkı Zizek'in semptomunun ideolojik fantezinin istisnası olduğu gibi. Tıpkı Derrida'nın mülhakının (*supplement*; hymen, pharmakon, *differance*, iz, parergon) bütün bir yapının ya da Yasa'nın istisnası olduğu gibi. Tıpkı Badiou'nun hadisesinin Varlık'ın istisnası olduğu gibi. Tıpkı Aristoteles'in a/dunamisi'nin energia'nın istisnası olduğu gibi. Dolayısıyla biz bu tezin merkezine Hobbes'u koyuyor, diğer bütün filozofları da Hobbes'la irtibatlı olarak okuyoruz. Bununla beraber, başta sorduğumuz sorular esasen psikanalizin sahasına girdiği, Hobbes'a müracaat etme sebebimiz de psikanalizin Kıta Felsefesi'yle ve bu felsefeyle rabatalı olan sosyolojiyle, istisna-yasanın o engin ve kaygan ontolojik pistinde nasıl da muhteşem bir uyumla vals yaptığını göstermek olduğu için, tezin merkezinin diğer yarısına, Lacancı psikanalizi Kıta Avrupası Felsefesi'yle mukayese edip son derece sofistike bir sosyal teoriye dönüştürmüş olan Zizek'i yerleştiriyoruz. Böylelikle Hobbes'la Zizek'in, biz görmeden çok evvel, sanki tek bir bedenmişçesine vals yapıyor olduklarını Viktoryen gözlerin önüne sermeye çalışıyoruz.

Gelgelelim Zizek hakkındaki standart görüş, kendisinin bütün bir teorisini Lacan'ın psikanalizi üzerine bina etmiş olduğudur. Bu görüşün devamı olarak, Sarah Kay, Ian Parker, Matthew Sharpe, Rex Butler gibi Zizek araştırmacıları tarafından Lacancı psikanalizin Zizek tarafından bilhassa Kant, Hegel, Schelling ve Marx vasıtasıyla yeniden

ve yeniden doğrulandığı ifade edilmektedir. Nitekim bu standart görüşlerin ortaya çıkmasında en etkili olan isim de bizzat Zizek'in kendisidir. Fakat bu görüşlerin aksine bizim iddiamız odur ki, Zizek farkında olarak ya da olmayarak Hobbesçu bir teori inşa etmiş ve Hobbes da farkında olmadan Zizekçi bir teori geliştirmiştir. Yukarıda adı geçen felsefeciler tarafından doğrulanan asıl teorisyen Lacan'dan önce Hobbes'tur. Hobbes'tan kastımız, Hobbes'un geliştirdiği felsefenin tamamı değildir; daha ziyade Hobbes'un Leviathan kitabında doğa durumu ve içtimai³ sözleşme üzerine kaleme aldığı bölümlerdir. Bu kısa bölümlerde Zizek'in sosyal teori piyasasında tedavüle koyduğu Lacan'ın psikanaliz kavramlarının başlıcalarını tespit ediyoruz. Dolayısıyla Zizek'in Lacan'ı açıklamak ve doğrulamak için kullandığı bütün felsefeciler de Hobbes'u açıklıyor ve doğruluyorlar. Bu tezde hem Hobbes ve Zizek (ve dolayısıyla Kant, Hegel, Marx ve Lacan ve ayrıca Aristoteles, Schmitt, Foucault, Agamben ve Derrida) arasındaki rabiteleri tespit edip açıklamaya hem de Zizek'in lafzileştirdiği Lacancı psikanalizin tam da bir sosyal teoriye tekabül ettiğini göstermeye çalışacağım. Bu minvalde Zizek'in ideoloji, fail, (içtimai) gerçeklik, fantezi, semptom, *sinthome*, fallus, gerçek-muhayyel-simgesel (makamları), büyük Öteki, babanın-adı, *jouissance*, arzu, *objet petit a*, Yasa, erkek, kadın ve antagonizma kavramlarını Hobbesçu bir çerçevede, Hobbes'un doğa durumu, Leviathan, siyasi durum ve içtimai sözleşme kavramlarını da Zizekçi bir çerçevede izah etmeye gayret edeceğim.

Bu konuyu çalışmamın amacını ise kısaca şöyle özetleyebilirim: Birincisi, Hobbes'un siyaset felsefesini bir sosyal teori haline getirmek; ikincisi, Aristoteles, Hobbes, Kant, Hegel, Heidegger, Derrida, Girard, Kristeva ve Zizek arasındaki paralellikleri göstermek; üçüncüsü Lacancı psikanalizin Zizek tarafından nasıl da bir sosyal teori haline getirildiğini cinsellik sosyolojisi merkezinde göstermek; dördüncüsü, Hobbes'un siyaset felsefesinin Lacancı-Zizekçi psikanalizle olan mütakabiliyetini ortaya koymak; beşincisi, Zizek'in ihmal ettiği Aristoteles metafiziğini, Hobbes'un siyaset teorisini ve mahremiyetin ekonomisini Zizek'in teorisine ilhak etmektir.

3 İçtimai kelimesini 'cemiyet'le, 'cemaat'le, 'câmi'yle, 'mecmua'yla, 'içtima'yla, 'icmâ'yla, 'câmia'yla, 'cumhur'la, 'cumhuriyet'le aynı kökten geldiği için tercih ettim. 'Toplumsal' 'sözcüğü' maalesef böyle zengin tedailere, bu tedailerin husule getirdiği ontolojik rabitalara sahip değil.

1.2 Hobbes, Locke ve Rousseau

Hobbes'un içtimaî sözleşme teorisi bir siyaset felsefesi olmaktan ziyade bir istisna ontolojisidir ve bu, bizlere - ileride açıklayacağım gibi - onu Zizekçi psikanalizle beraber okuma imkanı vermektedir. İçtimaî sözleşme teorileri içinde doğa durumunu ve siyasi duruma geçişi tasvir etme noktasında psikanalize en yakın olan Hobbes'un teorisidir. Çünkü Hobbes; Locke ve Rousseau'nun aksine doğa durumunu siyasi durumun Gerçek'i (istisnası) olarak tasvir etmiştir. Hobbes için doğa durumu, yasanın ademiyetinden kaynaklanan antagonizmayla kaim hayvani bir menfilik arz ederken, Locke ve Rousseau için doğa durumu, insanlar arasında sempatik ilişkilerin mümkün olduğu nispeten daha insani bir durumdur. Locke'a göre doğa durumu Hobbes açısından ancak siyasi (içtimaî) durumda mümkün olan dilin, mülkiyetin, mahremiyetin, dinin, ahlakın ve dolayısıyla cemiyetin mevcut olduğu bir durumdur.⁴ Bu sebeple doğa durumu, insanların hayvanlar (kurtlar) gibi yaşadıkları menfi bir durum değildir Locke açısından. Locke bu iddiasını ancak Tanrı gibi bir varsayıma dayanarak yapmaktadır:

Tanrı vardır ve o insanları daha henüz devlet ve hukuk yokken eşit olarak yaratmış, onlara dili vermiş; ahlakı, dini, mahremiyeti ve mülkiyeti öğretmiştir. Locke'un doğa durumunu tasvir ettiği tablo, Tanrı varsayımının kabul edilmemesi durumunda baştan sona silinir. Hobbes içinse doğa durumu, sadece devletin ve hukukun adem olduğu değil, aynı zamanda dilin⁵, mülkiyetin, mahremiyetin, dinin ve ahlakın da adem olduğu mutlak bir hayvani durumdur. Rousseau için de doğa durumunda ne dil ve ahlak, ne de mülkiyet ve cemiyet vardır. Rousseau doğa durumundaki insanların hayvanlar gibi yaşadıkları konusunda Hobbes'la hemen hemen aynı görüştedir. Fakat yine de kendisi doğa durumundaki henüz

4 Locke, John, Hükümet Üzerine İki İnceleme, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, 7.

5 Hobbes Leviathan'ın (çev. Semih Lim, YKY yayınları, İstanbul, 1992, 34) "Konuşma Üzerine" başlıklı bölümünde konuşma "olmadan önce insanlar arasında, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında olduğundan daha fazla devlet veya toplum veya anlaşma veya barış yoktu" demektedir. "Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine" başlıklı bölümde ise devletin veya toplumun (veya anlaşma veya barışın) olmadığı durumu ise doğa durumu olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla doğa durumu sadece devletin veya toplumun değil aynı zamanda dilin de âdem olduğu, insani olan her şeyin nefyedildiği hayvani bir durumdur. Bununla beraber Hobbes yine aynı bölümde Amerika'daki yerlilerin de doğa durumunda yaşadıklarını söylemektedir (95). Hâlbuki "Birinci ve İkinci Doğa Yasaları ve Sözleşmeler Üzerine" başlıklı bölümde doğa durumunda herkesin bedenler de dâhil olmak üzere her şey üzerinde bir hakkı olduğunu yazmakta, böylece de, doğa durumunda mahremiyetin ve mülkiyetin olmadığını söylemiş olmaktadır. Hobbes'un doğa durumunun misali olarak Amerika'daki yerli topluluklarını seçmesi, tamamen yanıltır zirâ, bu topluluklarda hem mahremiyet ve mülkiyet hem de dil ve ahlak vardır. Sonuç olarak ben doğa durumunun tarifini Hobbes'un misallerini değil tariflerini esas alarak yapıyorum.

insanlaşmamış insana belli insani⁶ ve sempatik özellikler izafe eder: Özgür irade ve merhamet.⁷ Bu da Rousseau'nun doğa durumunu saf bir istisna (Gerçek) mekanı olarak görmesinin önüne geçmektedir. Tekrar etmek gerekirse, doğa durumunu sempatik ilişkilerin ve yasanın adem olduğu mutlak bir antagonizma durumu olarak gören sadece Hobbes'tur ve onun doğa durumuna ve onun nefyi olan içtimaî (siyasî) duruma bakışı; içtimaî sözleşmeyi, Leviathan'ı ve insanı konumlandırışı, kendi siyaset felsefesinin basit bir monarşit ideolojik propaganda olmaktan çıkartarak, Zizek'in yorumladığı haliyle Lacancı psikanalizle uyumlu bir "politikanalize" ve bir sosyal teoriye dönüşmesine imkan vermektedir.

1.3 İdeolojik Fantezi Olarak Siyasî (İçtimaî) Durum

Hobbes, devletin kökeni nedir sorusuna bir cevap vermek için siyasi duruma mündemiç olan bütün unsurları; hukuku, ahlakı, dini, mülkiyeti, mahremiyeti, cemiyeti, dili ve devleti nefyeder;⁸ ve geriye kalanın, içinde birbirinin kurdu olan insanların ferdî ve egoist bir hayat sürdükleri bir doğa durumu olduğunu farzeder. Doğa durumunda mülkiyet, ahlak ve hukuk olmadığı için, insanlar başta bedenleri olma üzere sahip oldukları bütün metaların bir başkası tarafından ele geçirilmesi ihtimalinden korkmakta, hayatları için endişe etmektedirler. Doğa durumunda sahip oldukları tek hak öldürme hakkıdır. Böyle bir durumda karşılarında iki seçenek mevcuttur: Ya hep beraber öldürme haklarından vazgeçecekler ve birbirlerine birbirlerini öldürmemek üzere söz verecekler; ya da öldürme hakkını aralarından biri(leri)ne devredeceklerdir. Birinci seçenekte doğa durumundan çıkış mümkün değildir, zira doğa durumunda herkes birbiriyle eşittir (eşit öldürme hakkına ve gücüne sahiptir) ve eşitlik bozulmamış olduğu, herkesin sözünden geri dönme ihtimali/imekânı hâlâ mevcut olduğu için siyasi durum inkişaf edemez. İkinci seçenekte ise eşitlik bozulmuştur (bir kişi ya da grup öldürme hakkına sahip olmaya devam etmiş ve sözleşmeye dâhil olmamıştır) ve yapılan sözleşmeyi tanıyacak bir merci ortaya çıkmıştır.

6 Açıkçası ben insanla hayvan arasında var olduğu ileri sürülen her türden farkın yapısökümünün yapılabileceğini düşünüyorum. Metinde insanla hayvan arasında kurduğum farklar mevzubahis teorisyenlerin perspektifleriyle sınırlıdır. Yani ben kafamda olan belli bir insan nosyonundan hareket ederek doğa durumundaki insanlarda "insani" özellikler buluyor değilim. Bilakis ben sadece dâhili bir eleştiri yapmaya çalışıyor, teorisyenlerin kendi iç çelişkilerini göstermeye gayret ediyorum.

7 Rousseau Jean Jacques, Discourse On Inequality, trans. G. D. H. Cole, s. 13

8 Negate'in kökünde "olma" ile alakalı bir şey olmadığı için olumsuzlama yerine nefytmeyi tercih ediyorum.

Hobbes, ancak bu seçenekte siyasi duruma geçişin mümkün olduğunu söylemektedir, ama aslında bu seçenekte bir önceki seçenek arasında pek bir fark yoktur. Zira insanlar bu durumda da hâlâ verdikleri sözden geri dönme ve birbirlerini öldürme imkânına sahiptirler. Hobbes'un teorisindeki bu çelişki, bize başka bir vakıyı açıklamaktadır: İçtimaî (ideolojik) fantezi. Şayet insanların birbirlerinin kurdu olma imkânı imha edilemeyecek bir kuvve olarak her zaman için mevcutsa, o zaman insanların kurttan insana dönüşmeleri için kendilerinin kurt olmadıklarını tahayyül etmesi gerekiyor demektir.

Siyasi durumda inkişaf eden gerçekliği kuran şey tam da (içtimaî/ideolojik) fantezidir: İçtimaî antagonizmanın değil, sempatinin aslî olduğuna, cemiyetin uyumsuz kaotik bir yapı olmaktan ziyade uyumlu bir bütünlük olduğuna, insanın hayvandan mutlak bir farka sahip olduğuna ve (siyasi-hukuki-içtimaî) bir düzenin cârî olduğuna dair kurulan içtimaî bir fantezidir siyasi durum. Nitekim Hobbes fanteziyi katetmemiz için bizlere neden evimizin kapısını kilitlediğimizi sormaktadır.⁹ Bizler ötekinin bilkuvve mütecaviz olduğunu, evimize ansızın tecavüz edebileceğini biliriz ve bu yüzden evimizin kapısını kilitleriz. Fakat evimizi kilitledikten sonra evimiz tekinsiz ötekilerden azade olduğu sürece kendimizi emniyette hisseder, ötekiden emin olmaya başlar, evimize tecavüz etmeyen ötekiyle aramızda sempatik bir ilişki olduğunu varsayar, antagonizmayı ve antipatiyi kaideyi bozmayan bir istisna gibi tasavvur ederiz. Hume gibi liberallerin insanlar arası ilişkilerin doğasını belirleme noktasında sempatiyi öne çıkarmaları ve antagonizmayı ikincilleştirmeleri bu kabildendir. Hobbes, liberaller açısından bir istisna olan antagonizmayı bizzat kaide olarak ispat (posit) etmiştir. Kendisinin insanların birbirlerinin kurdu olduklarını söylerken anlatmak istediği şey, insanların her zaman bir kurt gibi hareket etmek zorunda oldukları değil, bilâkis kurtluğun arızî ve keyfi bir şekilde fiille dönüşebilecek bir kuvve olduğu ve böyle bir kuvvenin “mevcut” olduğu yerde insanlar arası ilişkilerin bu kuvveye göre şekillendiği, kapıların tam da bu yüzden kilitlendiğidir. İnsanların genel temayülü âdem olanı ikincilleştirmek, tâfileştirmek, istisnalaştırmak, bastırmak ve mevcut olanı aslileştirmek, kaideleştirmek, hakikatleştirmek ve bu suretle tabiri caizse bir “mevcûdiyet metafiziği” yapmaktır. Elbetteki bu boş bir metafizik değildir; gündelik hayattan yaptığımız çıkarımlara göre teşekkül etmektedir. William I. Thomas'ın dediği:

9 Hobbes Thomas, Leviathan, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 2007, s. 95

*Yaşamımızı çıkarımlarla devam ettiririz. Diyelim ki size misafir oldum. Paranızı veya gümüş yemek takımlarınızı alıp kaçmayacağımı bilemezsiniz ve bunu bilimsel olarak belirleyemezsiniz. Fakat eldeki çıkarımlara göre ben sizi soymam, siz de çıkarımlarınız ışığında beni misafir olarak kabul edersiniz.*¹⁰

Bizler Thomas için “Thomas bizi soymaz” şeklinde bir yasa ihdas eder, soyma ihtimalini de bu yasanın koşulsuz istisnası olarak vaz ederiz. Thomas’la olan sempatik ilişkimizi aslileştirir, antipatik/antagonistik olma ihtimalimizi tâlileştiririz. Böylece Thomas’ın diğer bütün insanlar gibi bilkuvve hırsız olduğunu *bildiğimiz* halde sanki o böyle değilmiş, bunu hiçbir ihtimal dâhilinde yapmazmış gibi *davranırız*. Böyle bir metafizik -ve ona uygun pratik- doğrudan ideolojik fanteziyle irtibatlıdır. İdeolojik fantezide failerin sorunu bilgide değildir. Sorun pratiktedir. İnsanlar birbirlerinin bilkuvve kurdu olduklarını bilirler fakat böyle değilermiş gibi davranırlar. Tıpkı paranın öz bir değeri olmadığını bildikleri halde fetişist bir yanılısama dâhilinde varmış gibi davrandıkları gibi. Zizek’in “ideolojik fantezi” dediği durumda failer bildikleri gerçeği inkâr ederek belli bir yanılısama içine girerler. Yanlış tanıdıkları, gözden kaçırdıkları şey gerçek değil, yanılısamalarıdır.¹¹ Başka bir ifadeyle, herkes birbirinin kurdu olduğunu bilir ama yine de değilmiş gibi davranır, sempatik bir ilişki tahayyül eder; fanteziye kaçarlar. Hobbes’un kapımızı neden kilitlediğimizi bize hatırlatmasının asıl sebebi, tam da bizim bunu hatırlamaya ihtiyaç duymamızdır: Doğa durumu aslında bütün bir siyasi düzene (duruma) sinmiş katastroofik bir gerçektir ama mevcut değildir, siyasi durumu kurar ama siyasi düzen tarafından ihtiva edilemez; bastırılır, unutulur. Hobbes’un teorisine göre insanda insanî olan bir şey varsa o da insanın insan olduğu fantezisini kurmasıdır.

Bir fantezi mekânı olan siyasi düzen (simgesel düzen) doğruluğun ve yanlışılığın mercii olan bir büyük Ötekidir ve aslında Lacan’ın da söylediği gibi -gerçekten de nosyonuna uygun olarak mutlak olan- büyük Öteki diye bir şey yoktur. Siyasi durum/düzen Leviathan’ın istisnai (gerçek) fiilleri (OHAL, toplama kampı, duvar, sıkıyönetim, darbe vs.) tarafından sürekli olarak askıya alınan ve hiçbir zaman kendi iç tutarlılığını tesis edemeyen

10 Alıntı için bkz. E. H. Volkart (haz.), “Contributions of W. I. Thomas to Theory and Social Research”, Social Behaviour and Personality, New York: Social Science Research Council, 1951, 5. Aktaran: Goffman Erving, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, Metis, İstanbul, 2004, s. 17.

11 Zizek Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 48.

bir düzen-olmayan-düzendir.

1.4 Failin Teslisi: Doğa-Leviathan-İnsan

Leviathan bir üçüncü olarak devreye girmeden ve bu suretle henüz hayvan (zoe) olan “insanı” doğadan/doğa durumundan temyiz¹² etmeden önce doğa (durumu) “insan” için bir öteki değildir. İnsanın kendisini doğadan temyiz etmesi, Leviathan’ın ortaya çıkmasıyla ve insanın kendisini evvela Leviathan’dan temyiz etmesiyle gerçekleşir. Bu temyizlerin neticesinde temyizden önceki unsurlarının hepsinin bir vahdet içinde oldukları bir teslis ortaya çıkar: Leviathan, doğa ve insan. Bu teslisin tescili mânâsına gelen içtimaî sözleşmeyle beraber dil ve zaman da vücut bulur; siyaset, cemiyet, hukuk ve diğer kanonik yapılar da. Neticede siyasi durumun içine giren insan bu sefer de kendisini tam da kendisinden temyiz ettiği doğa durumunun haricinde bulur. Doğa durumuyla öteki hâline geldiği an, yani doğa durumunun kapısı kendisine açıldığı an, kendisini birden bire bu kapının önünde beliriveren bir kapıcıyla, Leviathan’la karşı karşıya bulur. Leviathan da tıpkı insan gibi doğa durumunun dışında, kapının önündedir; doğa durumuna karşı *ekstatik* bir konumdadır. Leviathan’ın bir *eksistansiyeli* olarak içtimaî sözleşme, insana hem kapıdan içeri girmesinin yani doğa durumuna geri dönmesinin hem de Leviathan’la özdeşleşmesinin haram olduğunu söyler. Dolayısıyla insan için tahrir¹³ edilen tek şey doğa durumuna geri dönmek değil, aynı zamanda Leviathan’la özdeşleşmektir de.

Doğa durumu kendisini Leviathan vasıtasıyla insana tahrir ettiği noktada insanı bir mânâda kendi içine almış olur. Zira sınırı çizilen dış, iç haline gelmiştir. Doğa durumu kendisini bir tahrir olarak gösterdiği zaman kendisini, kendi içini de bir noktaya kadar ifşa etmiş olur. Bu sebeple insan tam da kendisini saf bir tahrir kipi olarak gösteren doğa durumunun dışına çıktığında yine doğa durumuna dâhil edilmiş ve dâhil edildiğinde de buradan derhal dışlanmış olarak bulur. İnsan doğa durumunun hem içine girmiştir hem de girememiştir; hem haricinde hem dâhilinde olduğu bir muğlaklık mıntıkasında ikâmet

12“Temyiz etmeyi” soyut olanlar arasındaki bölünmeyi tarif etmek için “ayırma” ise somut olanlar arasındaki bölünmeyi tarif etmek için kullanıyorum.

13 Tahrir (yasaklama), ihtiram, muhterem, mahrum(iyet), haram, muharrem, ihram, mahrem(iyet) ve bir iddiaya göre de merhamet aynı kökten gelmektedir. Doğa durumundan çıkış failin tahrir edilip mahremleşmesiyle, mahremleşip muhteremleşmesiyle, ihrama girip ötekinin mahrumiyeti haline gelmesiyle kaimdir. Tahrir kelimesini bu türden ontolojik rabitalar ihtiva ettiği için tercih ediyorum.

etmektedir. İçtimaî sözleşmenin esası, Leviathan'ın bu sözleşmeye iştirak etmemesi, sözleşmeye ekstatik olması (ve bu sayede sözleşmeyi kendisinin bir eksistansiyeli kılması), kendisinin doğa durumuna terk edilmesi üzerinedir. İçtimaî sözleşmeye dâhil olmamak suretiyle dâhil olan Leviathan, siyasi duruma da dışlanmak suretiyle dâhil edilmiş olur. Her ne kadar doğa durumu da Leviathan da siyasi duruma ve bu durumda ikamet eden insanlara hârici ve mahrem olsalar da ikisinin hâricilikleri ve tahrimleri arasında, siyasi durumda yaşayan insan açısından kati bir fark mevcuttur:

Doğa durumu kendisine terk edilmişken, Leviathan hem kendisine hem de doğa durumuna terk edilmiştir. Bu yüzden insan doğa durumuyla ancak, bu duruma terk edilmiş ve bu suretle siyasi duruma dâhil edilmiş Leviathan üzerinden dolaylı bir ilişki kurabilmektedir. Doğa durumundaki her bir hayvan-olan-insan bir Leviathan olduğu için, siyasi duruma giren insanlar kendilerini Leviathan'a, Leviathan'ı doğa durumuna, doğa durumunu da kendine terk etmiş olurlar. Kendilerini Leviathan'a terk etmeleriyle 'kendilerini' siyasi duruma dâhil etmiş olurlar. Kendilerini yani kendi Leviathanlıklarını içtimaî sözleşmeyle beraber iptal etseler de imha edemezler. Kendi Leviathanlıklarının iptal edilmesi demek kendi Leviathanlıklarıyla yani kendileriyle özdeşleşmelerinin haram kılınmış olması demektir. Zaten tam da özdeşleşme mümkün olduğu için, yani Leviathanlık imha edilememiş bir kuvve olarak hüküm sürdüğü için özdeşleşmeye dair bir tahrir söz konusudur. Tekrar etmek gerekirse, insanların Leviathan'la özdeşleşmelerinin haram olması aslında kendi kendileriyle, kendilerinin o ilk hayvan halleriyle özdeşleşmelerinin haram olması mânâsına gelmektedir. Siyasi duruma giren insanlar, sadece doğadan/doğa durumundan değil kendilerinden de yabancılaşırlar, yarılırlar; kendilerine mahrem olurlar, kendilerine haram olurlar, kendilerinden mahrum olurlar; failleşirler; yasaklı (üzeri çizili) failler haline gelirler. Başka bir ifadeyle siyasi duruma giren insan tam da Lacan'ın üzeri çizili (yasaklı) faili gibi yasaklı faillerdir. Failliklerini yasaklı olmaları sayesinde kazanmaktadırlar.

1.5 Leviathan: Doğa Durumun Misali, Siyasi Durumun İstisnası

Doğa durumu, siyasi durumdan ve bu durumda yaşayan insandan içtimaî sözleşme vasıtasıyla temyiz edildiği anda imkânsız bir temsiliyet haline gelir. Doğa durumu siyasi

durumun âdemiyyetini¹⁴ temsil etmektedir; fakat siyasi durum zaten bir temsiliyet durumu ya da daha doğru bir ifadeyle temsiliyetin mümkün olduğu yegâne durum olduğu için temsiliyetin âdem olduğu bir durumun temsiliyetinin neyi temsil ettiğini temsil etmek mümkün değildir. Bu imkânsız temsiliyetle temsil edilen Leviathan, siyasi durumda hem kendisinin hem de doğa durumunun misali haline gelir. Onun her bir fiili, doğa durumunun bir misali, bu misaldeki temsilidir. Leviathan, doğa durumuyla bir ve aynı değildir. Aksine doğa durumu Leviathan'ın ait olduğu bir sınıftır; Leviathan da ancak bu sınıfın bir misali olarak tasnif edilir. Kendisini siyasi durumda gösterdiği anda hem bu duruma dâhil olduğunu hem de bu durumu askıya aldığı, ihlal ettiği için bu duruma ait/mensup olmadığını göstermek suretiyle ait olmadığı noktada nereye ait olduğunu da göstermiş olur; doğa durumunun bir misaline dönüşür. Zira misal kendisinin bir sınıfa ait olduğunu gösterir.¹⁵ Ancak tam da bu sebepten ötürü sınıfını yani doğa durumunu gösterdiği ve böylelikle doğa durumunun sınırını çizdiği anda doğa durumunun dışına çıkmış olur. Doğa durumunun dışına çıktığı andaysa siyasi duruma girmiş olur. Fakat siyasi duruma girişi siyasi durumu askıya aldığı, ihlal ettiği için bu durumun bir misali değil bir istisnası olarak tezahür eder ve böylelikle siyasi duruma dâhil edilmiş olur. Hülâsa Leviathan, mensubu olduğu doğa durumu tarafından dâhil edilememekte ve dahil edildiği siyasi duruma mensup olamamaktadır; doğa durumunun misali¹⁶, siyasi durumun istisnasıdır.¹⁷

Her ne kadar siyasi düzen, doğa durumunun nefyedilmesi suretiyle teşekkül etse de, buradaki nefyin kendisi doğa durumunun ve siyasi düzenin birbirlerinden mutlak mânâda temyiz edildiklerine ya da doğa durumunun artık tamamen yok olduğuna delâlet etmemektedir. Zira bu iki durumun ikisine de mündemiç olan bir unsur –Leviathan- söz konusudur. Leviathan'ın bütün fiilleri, ister vatandaşlar isterse de Leviathan tarafından

14 Günümüzde bazı yazarlar mevcudiyetin tersi olarak na-mevcudiyeti kullanıyorlar. Fakat ne geleneksel Türkçe'de ne de Arapça'da böyle bir terkip söz konusu değildir. Geleneksel Türkçe'de mevcudiyetin tam zıttı âdemiyyettir.

15 Agamben Giorgio, Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34.

16 “Temsil”le aynı kökten geldiği için “örnek” yerine “misal” kelimesini tercih ettim.

17 Misal ve istisna birbirlerinin tam simetridirler. Agamben bu konuda şöyle yazmaktadır: “Örnek [misal] kendisinin bir sınıfa ait olduğunu gösteren bir şeydir; hâlbuki yine de tam da bu sebepten dolayı, sınıfını gösterdiği sınıfının sınırlarını gösterdiği anda bu sınıfın dışına çıkan bir şeydir. (...) İstisna ise tam da normal duruma ait olmadığı için normal durumun içine giriyor. Ve tıpkı bir sınıfa aidiyeti gösterebilecek tek şeyin bir örnek -yani sınıfın kendisinin dışındaki bir şey- olmasında olduğu gibi ait olmamayı gösterebilecek tek şey de sınıfın ortasındaki bir şey, yani istisnadır.” (Agamben Giorgio, Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2001, 34).

yapılmış olsun yasanın her türden askıya alınma biçimleri, doğa durumundaki menfi kuvvelerin fiile dönüşmeleri ve dolayısıyla da doğa durumunun geri dönmesidir. Doğa durumunun bu dönüşü onun bastırılmasıyla eş-zamanlıdır. Tam da bu yüzden, doğa durumu kendisini siyasi düzenin yerine mutlak surette ikame edememektedir. Ve bu bastırma diyalektik olarak isimlendirilebilir ya da diyalektik;

Bastırma olarak düşünölmek zorundadır, zira kendisi her ne kadar içinde aklın ortaya çıktığı sorgulama sürecinde iş başında olsa da akıldan kaçmaktadır (...) Ya da başka bir ifadeyle diyalektik bastırma olarak düşünölmek zorundadır zira akılı şuurda değil ‘kendisinin ... düşünölmesine müsaade etmeyen’de yani benim şuur-dışı olarak isimlendirdiğimde köklenmektedir. Bu mânâda bastırma –ve diyalektik- tam olarak ‘düşünölemezler’.¹⁸

1.6 Gerçek Olarak Doğa Durumu...

Doğrusu bu noktaya kadar Hobbes’un anlattığı asıl şey tam da Lacancı psikanalizin açıklamaya teşebbüs ettiği yapının ta kendisidir. Lacancı ve Hobbesçu terminolojilerin ve düşünce çizgilerinin arasında rabıtalara ve mütekabiliyetler bulmak mümkündür. Şu şekilde düşünelim: Dil ve yasadan mahrum olan doğa durumu belli bir dereceye kadar (Lacancı) gerçeğe ve siyasi durum da simgesel düzene tekabül etmektedir (doğa durumu siyasi durumun gerçeğidir). Doğa durumu ve/veya Leviathan ait oldukları siyasi duruma mensup olamamaktadırlar. Gerçek siyasi durumu kurar ama onun tarafından ihtiva edilemez. Doğa durumu, antagonizmaların ve diğer menfi kuvvelerin mekânı olduğu için, antagonizmalar ve diğer menfi kuvveler siyasi durumun içinde fiile dönüştükleri zaman doğa durumu kendisini siyasi durumun içinde Gerçek’in kendisini simgesel düzende gösterdiği şekilde göstermiş olmaktadır.

Hiçbir tekil antagonizma doğa durumunun bütün bir resmini çizemez, ama bunların her biri bütün olarak doğa durumunun kısmi dönüşleridirler. Ayrıca doğa durumu ve siyasi durum arasındaki dikotomi *phusis* ve *nomos* arasındaki dikotomi olarak yeniden artiküle

18 Gearhart Suzanne, Hegel after Derrida, “The Remnants of Philosophy: Psychoanalysis after *Glas*”, ed. by Stuart Barnett. London&New York: Routledge, 1998, p.157

edilebilmektedir, zira doğa durumu doğal olarak doğayı ihtiva eder. Doğa durumunda sadece (henüz insan olmayan) insanlar arasındaki menfi kuvveler değil, bilâkis doğal felaketleri gibi doğanın menfi kuvveleri de mevcuttur. Ve bu menfi kuvveler *nomosta* ya da siyasi durumda ihtiva edilememektedirler. İçtimaî sözleşme, bütün menfi kuvveleri, bunları keyfi olarak fiiliyata dökebilecek olan Leviathan'a *terk etmek* üzerinedir. Diğer taraftan bu terk etme fiili, siyasi duruma geçiş yapmış insanın sahip olduğu menfi kuvvelerin tamamen yok oldukları değil, siyasi duruma bastırıldıkları mânâsına gelmektedir; bütün insanlar bilkuvve Leviathan'dır ve bu kuvveler siyasi durum(d)a bastırılmaktadır. Bu ise, antagonizmalara ve diğer menfi kuvvelerin fiile dönüşmelerine ilave olarak bütün doğal felaketlerin vuku bulmalarının da doğa durumunun kısmi dönüşü olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Lacan'a göre doğal felaketler Gerçek'in dönüşüdürler ve bunların içinde tecrübe edilen şiddet tam olarak simgeselleştirilememektedirler.

1.7 Doğadan Kastrasyon

Sadece Gerçek ve simgesel makamları değil, muhayyel makamı da zımnem Hobbes'un teorisinde ihtiva edilmiştir: İçtimaî sözleşmenin ve Levithan'ın vücut bulması dilden önce, dil olmadan meydana gelmiştir. Her ne kadar Hobbes bu noktayı, kendisini argümanlarının sadece hipotetik oldukları bahanesinin arkasına saklamak suretiyle açıklamaya teşebbüs etmemiş olsa da bizler yine de siyasi duruma geçiş sürecinin muhayyel bir şekilde gerçekleştiğini ileri sürebiliriz. Muhayyel makamının Hobbes'un teorisinde mevcut olduğunu iddia etmek, bir aşırı-yorum değildir çünkü Hobbes'un teorisinde lafzileştirilen Leviathan ve insan arasındaki ilişki Lacan'ın teorisinde lafzileştirilen ve muhayyel makama konumlandırılan phallus ve çocuk arasındaki ilişkiye tekabül etmektedir.

Çocuğun simgesel düzene girebilmesi için kendisinin fallusu tanınması gerekir; insanın siyasi duruma girebilmesi için kendisinin Leviathan'ı tanınması gerekir. Doğa durumundaki insanlar dilden mahrum oldukları için bu tanıma süreci ancak muhayyel bir şekilde gerçekleşebilir. Fakat bu tanıma özdeşleşmeye dönüşmemelidir; yani insanlar kendilerini Leviathan'la (fallusla) özdeşleştirmemelidirler. Tıpkı Oedipus kompleksinde baba muhayyel üçgene (anne-çocuk-fallus) dördüncü bir unsur olarak çocuğun kendisini (muhayyel) fallusla özdeşleştirmesini imkânsız kılmak için müdahale ettiği gibi, içtimaî

sözleşme de muhayyel üçgene (doğa-insan-Levithan) insanın kendisini Levithan'la özdeşleştirmesini imkânsız kılmak için müdahale eder. İçtimaî sözleşme babanın-adıdır ya da Levithan'la özdeşleşmeyi yasaklayan babanın-hayıdır. Bu yüzden içtimaî sözleşme vasıtasıyla siyasi duruma giren insan yasaklı fail haline gelir. Bunun yanında hem Levithan hem de phallus mânâlandırma sürecini başlatmaktadırlar zira Levithan'ın ve fallusun tanınmalarıyla beraber bizler simgesel/siyasi düzenin içine yerleşiriz.

Fallus gibi Levithan da Lacan'ın üç makamının üçünde (gerçek-muhayyel-simgesel) işlemektedir: Leviathan ilk elde gerçektir zira doğa durumundaki bütün insanlar Levithan'dırlar. Siyasi durumdan haricileştirilen (ve bu suretle dâhilileştirilen) kişi muhayyel Leviathan'dır ve kendisinin içtimaî sözleşmenin akabindeki simgesel/siyasi tanınmasıyla ortaya çıkan Leviathan simgesel Leviathan'dır. Anne/doğa ve çocuk/kurt-insan arasında dolaşıma giren muhayyel Leviathan/fallus çocuğun/kurt-insanın hayatındaki ilk diyalektiğin tesis edilmesine hizmet eder. Her ne kadar bu, muhayyel bir diyalektik olsa da, muhayyel bir unsur bir kastedenle neredeyse aynı şekilde dolaşımda olduğu için kendisi simgesele kapı açmaktadır (Fallus/Leviathan "muhayyel bir kastedendir"). Bu da fallusun/Leviathan'ın simgesel bir nesne olduğuna işaret etmektedir.¹⁹

Aynı zamanda tıpkı fallus gibi Leviathan da Ötekinin (siyasi/simgesel düzen) ve *jouissance*'ın kastedenidir.²⁰ İçtimaî sözleşme, bütün ruhi ve fiziksel aktiviteleri ve hazı azamileştirmeye ve hoşnutsuzluğu asgarileştirmeye doğru yönlendiren *haz ilkesinin* bir neticesidir. Başka bir ifadeyle, içtimaî sözleşme, hazlar ve hoşnutsuzluklar arasındaki tansiyonu bir denge durumuna döndürmeye hizmet etmektedir. Doğa durumu paradoksal bir şekilde hem azami hazları hem de hoşnutsuzlukları ihtiva etmektedir; Yasanın eksikliği insanların azami hazlar almalarını mümkün kılıyor gibi gözükmemektedir; buna mukabil doğa durumundaki bütün insanlar birbirlerin kurdudur ki bu, nihayetinde birbirlerini öldürebilecekleri azami bir hoşnutsuzluğun ortaya çıkabilmesi demektir. Dolayısıyla içtimaî sözleşme, hoşnutsuzlukları engellemek için uyarılmanın azaltılması teşebbüsüdür. Aşırı uyarılmayı engellemek *jouissance*'dan (doğa durumu tam da *jouissance*'ın mekânıdır) vazgeçmeyle neticelenen ölüm dürtüsü mânâsına gelmektedir. Bu vazgeçme, insanların

19 Phallus'un/Leviathan'ın bu hususiyetini teşhis ederek, kendisinin transandantalitesini de kolayca tespit etme imkânı bulacağız.

20 Lacan Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock Publications, 1977. p. 320

kendilerini Leviathan'la özdeşleştirmelerini yasaklayan içtimaî sözleşmenin müdahalesi sayesinde sağlanmaktadır. Aslında içtimaî sözleşmeyle yasaklanan (*jouissance*) zaten imkânsızdır. Bu yüzden *jouissance*'ın işlevi, şayet yasaklanmamış olsaydı keyfin elde edilebilmiş olacağına dair nörotik yanılısamayı desteklemektir. Yasaklama, onu ihlal etmesi için arzuyu yaratır ve bu sebeple *jouissance* temel olarak ihlalcidir. Süperoego failin keyif almasını (*jouis-sen*) talep eder ama fail asla tatmin olamayacaktır. Siyasi durum yasakladığı *jouissance*'ı aynı zamanda desteklemektedir de.

Lacan'a göre "Muhayyel, insan failin hayvan psikolojisine en yakından bağlı olan bir veçhesidir... ve bu, insanda muhayyel ilişkinin [doğanın sahasından] neşet ettiği mânâsına gelmektedir."²¹ Ezcümle, simgesel düzene girmek suretiyle çocuğun hayvaniliği kendisini insanlığa bırakmaktadır. Hobbes'a gelince, doğa durumunun muhayyel veçhesi, buradaki insanın şuurunda ortaya çıkan insanın insana kurt olduğu hayaliyle (imgesiyle) alakalıdır; onun için de siyasi duruma girmek kurdun insana ya da hayvaniliğin insanlığa dönüştürülmesini husule getirmektedir.

1.8 Arzunun Ortaya Çıkışı

Lacancı ihtiyaç/gerçek-talep/muhayyel-arzu/simgesel şeması da Hobbes'un teorisinde ihtiva edilmiştir. Hobbes'a göre, doğa durumundaki insanın asıl ilgisi, ihtiyaçları (gerçek) tatmin ederek hayatta kalmaktır. Leviathan'ın vücut bulma süreci boyunca (muhayyel makam) insan şuurlu bir şekilde kendi ihtiyaçlarını ötekiden (doğadan ve doğaya mündemiç bütün unsurlardan -diğer insan olmayan insanlardan-, Leviathan müdahale edip kendisini doğadan kastre ettikten sonra onu öteki olarak tanıyarak talep eder. Doğa durumundaki insanlar doğayı öteki olarak tanımadıkça ve cüzi nesnelere tanıma kabiliyetine sahip olmadıkça, doğayı ihtiyaçlarının nesnesi olarak görmeyi başaramazlar. Ancak doğayı öteki olarak tanıdıklarında ihtiyaçlarının tatmin edilmesini talep edebilirler. Tam da bu yüzden, ihtiyaçlarının tatmininin esas imkânı olan mülkiyet hakkı üstünde anlaşma yapmak için bir içtimaî sözleşme yapmayı talep etmektedirler. Başka bir ifadeyle, Hobbes'un teorisindeki doğa durumu hem babanın-adı olarak hem de talebin ilk

21 Lacan, Jacques. The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55, çev. Sylvana Tomaselli, New York: Norton; Cambridge: Cambridge University Press, 1988. s. 210.

seslendirilmesi olarak tezahür etmektedir. Bununla beraber, siyasi duruma girmek üzere olan insan, kendi tatminlerinin koşulsuz bir emniyete tâbi olduğunu fark eder; böylece talepleri çifte bir işlev kazanır; talepleri ihtiyaca ilaveten emniyetin tesis edilmesinin de talebi haline gelir. Arzuyu doğuran işte bu çifte işlevin kendisidir, zira talebin yönlendiği ihtiyaçların tatmini mümkün olmasına karşın bütün insanların öldürmek, tecavüz etmek, çalmak gibi sahip oldukları menfi kuvvelerinin mutlak surette imhasını ve Leviathan'ın Yasa'ya koşulsuz olarak tâbî olmasını icap eden mutlak emniyet talebinin tatmini imkânsızdır.

Çünkü menfi kuvvelerin imha edilmeleri ve Leviathan'ın Yasa'ya koşulsuz olarak bağlı kalması mümkün değildir. Menfi kuvveler değil, onların fiile dönüşmesi ârızî olduğu için, menfi kuvvelerin mutlak surette imhası imkânsızdır. Leviathan'ın Yasa'ya koşulsuz olarak tâbi olması, onun içtimaî sözleşmeye dâhil edilmesi mânâsına gelir; Leviathan'ın içtimaî sözleşmeye dâhil olması, siyasi durumun esas imkânı olan, kendisinin diğer insanlarla arasındaki mevcut eşitsizliği ihlal etmesinden ötürü tam da bu sözleşmesinin ihlal edilmesi demektir. Leviathan koşullandırılmamak zorundadır, aksi takdirde sözleşme bozulmuş olur. Hülâsa, emniyet talebi tatmin edilemezdir ve bu sebeple de kendisi ihtiyaçlar tatmin edildikten sonra bir fazla olarak kalır; ve biz bu fazlanın arzuyu teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

1.9 Transandantaller Olarak Leviathan ve Phallus

Açıktır ki hem Leviathan hem de phallus transandantaldır. Hobbes, Leviathan için zımnen hem ölüm hem hayattır, hem siyasi hem değildir, hem içtimaî hem değildir, hem hukuktur hem değildir demektir. Leviathan Hobbes tarafından tanımlandığı tam da transandantal bir unsur olarak tebarüz eder; kendisi bu zıtlıkların bir aradalığına da indirgenemez; sınırlarını kendi belirlediği bu kavramlar ve durumlar tarafından tamamen ele geçirilemez. Daha çok, zıtlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini vücûda getirmektedir. Aralarında tefrik ve tehiri husule getirir. Herhangi bir metafizik cevheri de mevcut değildir. Fallus'a gelince, o da anne ve çocuk arasındaki, kadın ve erkek arasındaki²², gerçek ve simgesel arasındaki, doğa ve kültür arasındaki ve ego ve süperoego arasındaki

22 Erkek simgesel fallusa sahiptir kadın ise değildir.

dikotimileri/karşıtlıkları/farkları/temyizleri mümkün kılmaktadır. Ancak, bu dikotomilere müteal değildir, bunların bir aradalığına indirgenemez; sınırlarını kendi belirlediği bu kavramlar ve durumlar tarafından tamamen ele geçirilemez. Daha çok, zıtlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini vücuda getirmektedir. Aralarında tefrik ve tehiri husule getirir. Kısaca, hem Leviathan hem de fallus transandantaldırlar; farkın *différance*'dırlar.

1.10 Hobbes Semptomu Nasıl İcat Etti?

Lacan'a göre semptomu icat eden asıl kişi Marx'tır. Fakat bize göre Marx'tan önce Hobbes semptom kavramını icat etmiştir. Zira semptom Zizek'e göre kendi külli temelini yıkan cüzi bir unsur, ait olduğu türü yıkan bir türdür.²³ Bu, aslında tam da istisnanın tanımıdır ve istisnayı teorize etmiş ilk kişi Hobbes'un ta kendisidir. OHAL ve hukuk arasındaki ilişkinin ontolojisi Leviathan ve hukuk arasındaki ilişkinin ontolojisine tekabül etmektedir: OHAL hukukun askıya alındığı bir durum olduğu için hukukun dışındadır, fakat hukuk tarafından vazedildiği için hukukun içindedir. OHAL hukukun istisnasıdır ve bu yüzden ait olduğu hukuka dâhil olamamaktadır. Leviathan'a gelince, o da hem hukuku kurduğu ve icra ettiği için hukukun içindedir hem de hukuku askıya aldığı, hukuka bağlı olmak zorunda olmadığı için hukukun dışındadır. Leviathan hukukun istisnasıdır ve bu yüzden ait olduğu hukuka dâhil olamamaktadır. Başka bir ifadeyle Hobbes Leviathan'ın ontolojik statüsünü anlatırken tam da istisnanın -ve dolayısıyla semptomun- ontolojisini anlatmaya çalışıyordu. Leviathan'ın her bir fiili, Gerçek'in -doğa durumunun- geri dönüşü mânâsına geldiği için, semptom aslında Gerçek'tir (İdeolojinin Yüce Nesnesi'nin alt başlıklarından biri de “Gerçek Olarak Semptom”dur).

Gerçek, doğa durumu ve doğa durumu da *jouissance*'ın mekânı olduğu için, semptom saf bir *jouissance* mânâsına gelmektedir. Lacan geç döneminde semptomu bu şekilde -yani sinthome olarak- kavramsallaştırmıştır: Semptom, keyfin nüfuz etmiş olduğu belli bir mânâlandırıcı oluşumdur; mânâlı *keyif*in taşıyıcısı olan bir kastedendir;²⁴ *jouissance*'ın dışsallaşmasıdır. Leviathan'ın aynı anda hem fallus hem de semptom/sinthome olması bir çelişki olarak görülebilir ama unutmamak gerekir ki Lacan'a göre hem semptom hem de

23 Zizek Slavoj, İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, 37

24 a.g.e., 90.

phallus *jouissance*'ın kastedenidirler. Buradaki paradoks bizlere Hobbes'un teorisindeki bir tutarsızlığı değil, egemen iktidarın ontolojik statüsünün zannettiğimizden daha karmaşık olduğunu anlatmaktadır.

Psikanalizin amacı semptomları yok etmek değildir, çünkü yok edilen semptomun yerine bir başkası geçer. Psikanalizin asıl amacı kişinin semptomlarıyla özdeşleşmesidir. Hobbes'un siyaset felsefesinin amacı da kendi döneminde de zaten mevcut olan semptomları (hukukun askıya alınmasının her tür şekli) yok etmek değildir, bilakis egemen iktidarın kendi semptomuyla -Leviathanlık- özdeşleşmesi, semptomunun keyfini çıkartmasıdır (kendiymiş gibi!). Bununla beraber siyasi düzendeki faillerin kendi semptomlarıyla özdeşleşmeleri yasaklanmıştır, zira böyle bir şey Leviathanla özdeşleşmek mânâsına gelmektedir ki bu, Leviathan sadece semptom değil aynı zamanda fallus da olduğu için mümkün değildir. Siyasi durumdaki faillerin yapabilecekleri tek şey, siyasi düzende Leviathan'ın semptomatik fiilleriyle hâsıl olan eksiğin aslında var olmadığına dair fantezi kurmaktır.

Buraya kadar Zizek'in lafzileştirdiği Lacan'ın Hobbes'la olan mütakabiliyetini izah etmeye çalıştım. Ele aldığım kavramların daha geniş açıklamasını ve Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Schelling, Girard, Butler, Foucault, Kristeva, Derrida, Aristoteles, Schmitt, Agamben ve Aristoteles'le rabitalarını tezimin ilerleyen bölümlerinde izah ediyorum.

BÖLÜM 2

METAFİZİĞİN MUHTEŞEM DÖRTLÜSÜ: DUNAMİS, ADUNAMİS, ENERGEİA, ENTELECHEİA

Aristoteles'in hareketi, değişimi, oluş(um)u açıklamak için müracaat ettiği dört kavramın (dunamis/kuvve, adunamis/kuvvesizlik, energeia/fiil, entelechia/kemal) dördü de, aralarındaki “zorunlu” ontolojik ilişkilerle beraber, (Kıta Avrupası) felsefe tarihinin kanonik metinlerinde farklı isimlerle yeniden ve yeniden kaşımıza çıkmaktadırlar: Hobbes'ta “doğa durumu”, “Leviathan”, “siyasi durum”, “içtimaî sözleşme” olarak; Kant'ta “numena”, “transandantal fail”, “fenomena”, “zaman-mekân” olarak; Hegel'de “varlık”, “geist”, “idea”, “kavram” olarak; Heidegger'de “varlık”, “dasein”, “varolan”, “dünya” olarak; Lacan'da (ve dolayısıyla Zizek'te) ise “Gerçek”, “fallus”, “simgesel”, “babanın-adi” olarak.

Kanaatimizce Kıta Avrupası Felsefesi Platoncu olmaktan ziyade Aristotelesçidir. Bütün bir tarihi boyunca şerh ettiği metin de hep *Metafizik* olmuştur. Ve iddiamız odur ki, Kıta Avrupası Felsefesi'nin ve onunla irtibatlı olan sosyal teori ve psikanaliz teorisinin Metafizik'in öncülüğünde neşvünema bulmasına vesile olan ilk isim Hobbes'tur. Her ne kadar Modern Kıta Avrupası Felsefesi kitapları genellikle Rousseau'yla, Descartes'la ya da Kant'la başlatılıyor ve Hobbes ısrarla kanonun dışında bırakılıyor olsa da²⁵ bize göre başlangıç noktası olarak Hobbes'ta ısrar edilmeli ve onun kurucu kimliği bilhassa teori

25 Kıta Avrupası Felsefesi tarihini özetleme konusunda en etkili olmuş kitaplar bu iddiamı doğrular niteliktedir. Bkz. West David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005; Schrift Alan D., The History of Continental Philosophy, ed. Thomas Nenon, The University of Chicago Press, 2010; Cutrofello Andrew, Continental Philosophy: A Contemporary Introduction, Routledge, New York, 2005; Crithcley Simon, Kıta Felsefesi, Dost, Ankara, 2013.

kamuoyuna ilan edimelidir. Hobbes'un sadece Kıta Avrupası Felsefesi'nin değil, aynı zamanda (Lacancı) psikanalizin de yolunu açacak olan “sosyal teorisi”ni tahlil etmeden önce, bu teorinin imkân şartı olan Aristoteles metafiziğinin hareketi, değişimi, dönüşümü, oluş(um)u açıklamak için tahsis ettiği dört temel kavramın -kuvve, kuvvesizlik, fiil, kemâl- arasındaki ontolojik rabıtalari tespit etmemiz gerekiyor.

2.1 Kuvve-Kuvvesiz Diyalektiği

Kuvveyi (imkânı, kudreti) dolaysızca anlamak, onu kendi soyut külliliği içinde yalnızca kendisine referans yaparak kavramak mümkün değildir. Zira kuvve her zaman kuvvesizlik olarak tezâhür etmektedir. Fiilde tahakkuk eden dışında bir kuvvenin varlığını reddeden Magerialılara karşı Aristoteles, kuvvenin fiil-ötesi, mevcudiyet-ötesi varlığını ispat edebilmek için argüman serdederken, evvela onun kuvvesizlik olarak tezahür ettiğine dikkat çeker: "Kuvve, fiilî sebepten kidedlidir, ve her kuvvenin fiile dönüşmek gibi bir zorunluluğu yoktur.²⁶ Şayet kuvvenin fiile dönüşmek gibi bir zorunluluğu yoksa, o zaman kuvveyi kuvvesiz hale getirerek fiile dönüşmemesini mümkün kılan bir kuvvesi vardır demektir. İşte bu kuvvenin adı “kuvvesizlik”tir (*adunamis*). Nitekim Aristoteles Metafizik'in 9. Kitabında her bir kuvvenin tam da kendisinin mahrumiyeti (*steresis*) mânâsına gelen kuvvesizliğe tekâbül ettiğini ifade etmektedir.²⁷

Peki bu ne demektir? Bu, tam da kuvvenin daha fiile dönüşmeden evvel, kendi içinde dörde bölündüğü, mevcudiyet (fiil) dünyasında tahakkuk edecek dört farklı ontolojik makamı, o varlıkla yokluk arası belirsizlik mntıkasındaki ikametgâhında kendi içine aldığı mânâsına gelmektedir. Kuvvenin kuvve olarak kendisini ispat edip sonra fiile dönüşebilmesinin imkânı, kuvvenin kuvvesizlik kuvvesinin kuvvesizliğe dönüşmesinden geçmektedir. Kuvvenin kuvvesizlik kuvvesi, kuvvesiz hale geldiğinde, kuvvenin kuvve olma kuvvesi fiile dönüşmüş olur. Dolayısıyla kuvve kendisini gerçekleştirdiğinde, yani kendisini vaz edip fiile dönüşmek üzere beklediğinde, kuvvesizlik kuvvesi, kuvvesizlik olarak fiil haline gelir; aynı zamanda kuvvenin kuvve olma kuvvesi fiile dönüşerek, kuvve

26 Aristoteles, *Metaphysics*, çev. W. D. Ross, 3. Kitap, 13. Paragraf.

26 a.g.e., 9. Kitap 1. Bölüm

kendisini kuvve olarak vaz eder²⁸. Kuvvenin kuvve olma kuvvesi fiile dönüştüğünde de, kuvvesizlik kuvvesi kuvvesizlik olarak fiile dönüştüğünde de, kemale doğru bir gidiş vardır. Çünkü kuvvenin kuvve olma kuvvesi fiile dönüşürken, kuvvenin nosyonu ya da *telosudur*²⁹ diyebileceğimiz kendisinin kuvve olma kemâline göre kuvve kendisini gerçekleştirir. Kuvve kendisini kuvve olarak vaz ettiği anda bile, kendisini kendi kemaline göre vaz eder. Fakat hiçbir zaman mükemmel bir kuvve; kendi ötekisini, kendi âdemiyyetini -kuvvesizliği- tamamen kendisinden temyiz ve tefrik etmiş bir kuvve olarak kendisini vaz edemez. Kuvve, fiile hazır bir kuvve olarak kendisini vaz ettiğinde, kuvvesizlik kuvvesi, kuvvesizlik olarak fiile dönüşür haldedir. Başka bir ifadeyle, kuvve her kendisini vaz ettiğinde, kendi ötekisini içine alıp dışına bırakarak ve sonra tekrar kendi içine alıp dışına bırakarak tahakkuk eden ontolojik süreci kendi içinde yaşayıp durmaktadır. Bu yüzden kemal tâ en başından itibaren imkânsızdır. Kuvve kendi kemaline göre kuvve haline gelir ama asla kendi kemaline ulaşamaz. Kuvvedeki kemâl, kendi kemâlinin imkânsızlığı, kendi kemâlinin hiçbir zaman fiile dönüşmemesidir. Böylece kuvve, ulaşamadığı kemâli de kendi içine almış ve derhal dışına bırakmış olmaktadır.

Kuvvenin kendi ötekisinin -kuvvesizlik- kendisiyle olan asalak birlikteliğinin ima ettiği paradoks, kuvvenin kemalle ilişkisinde de cârîdir. Kuvve kendi kemâliyle ötekidir, kemâlinin dışındadır. Ancak, kemâline ulaşamadığı sürece, ondaki kemâlin bu kemâle ulaşamamak olduğu ortaya çıkar. Kemâlsizliğindeki şaşmazlık ve eksizlik, onun kemâli haline gelir. Kuvve kendi kemâline tevafuk etse bile, kemâli kendisine tevafuk edemez. Şayet kuvve kemâline tevafuk ederse, kendisini kendi kavramına/nosyonuna uygun olarak nihaî mânâda gerçekleştirirse, o zaman kuvve ötekisine dönüşerek fiil olur.³⁰

28 Aristoteles Metafizik Kitabı'nın *Theta* Bölümü'nün 8. pasajında (Aristoteles, *Theta: Metafizik Kitap 9* [İnterlineer Aktarım, Bire Bir ve Türkçe Çeviri, Sinopsis ve Sözlük], çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev, Notos Kitap, İstanbul, 2013, s. 179) fiilin (Kaan Ökten'in tercümesiyle “etkinliğin”) kuvveden/imkândan hem kavram, hem de *ousia* (varlık/cevher) bakımdan önce geldiğini söylemektedir. Zaman söz konusu olduğundaysa fiilin hem kuvveden önde geldiğini, hem de gelmediğini ifade etmektedir. Bu paradoks belki de “zaman” dediğimiz şeyin paradoksudur. Heidegger'den ilhamla diyebiliriz ki zaman; kuvvenin, kuvvesizliğin, fiilin ve kemâlin arasındaki ilişkilerin ta kendisidir: *Zaman kuvvenin ufkudur*.

29 '*Entelecheia*' kelimesinin bünyesinde *telos* olduğunu belirtelim: *Enteles*, tam (-en, içinde + *telos*, amaç) + *echein*, sahip olmak.

30 Agamben'in kanaati de bu yöndedir: Aristoteles *Teta*'daki (Aristoteles, *Theta: Metafizik Kitap 9* [İnterlineer Aktarım, Bire Bir ve Türkçe Çeviri, Sinopsis ve Sözlük], çev. Kaan H. Ökten & Gurur Sev, Notos Kitap, İstanbul, 2013, s. 168) “Bir şeyin, imkâna [kuvveye] sahip olduğu söylenen etkinliği [fiili] ortaya çıkarsa, o şey için hiçbir şey imkânsız olmayacaktır.” ifadesinden hareketle Agamben, hakikî mânâda kuvve olanın, bütün kuvvesizliğini tüketip fiile dönüşmüş kuvve olduğu hükmüne varır. Bkz. Agamben Giorgio, *Potentialities: collected essays in philosophy*, ed. and trans. by Dainel Heller Rozen,

Şimdi bir kez daha filmi başa alalım: Kuvve kendinde, dolaysız olarak ispat edildiğinde, kendisine kuvvesizlik ilhak eder. Böylece kuvveyi kendi âdemiyeti olan kuvvesizlikten ayıramaz hale geliriz. Diğer taraftan, kuvvesizlik kendisini vaz ettiğinde, onun da aslında bir kuvve olduğunu; mülhakı (*supplement*) olduğu kuvvenin hem nefyini, hem de ispatını gerçekleştiren bir kuvve olduğunu teslim etmek zorunda kalırız. Kuvvesizlik hem bir kuvvedir, hem de değildir. Kuvvedir; zira kuvveyi iptal eden bir güçtür. Değildir; zira kuvvenin âdemiyeti, eksikliği, noksanlığıdır. İster kuvvenin, ister kuvvesizliğin zaviyesinden bakalım, netice değişmez: Kuvve ve kuvvesizlik birbirlerinin içine geçmişler; hem birbirlerini nefyedip hem de birbirlerini ispat etmişlerdir. Kuvve ve kuvvesizlik kendilerini vaz ettiklerinde, fiili ve kemâli de kendi içlerine alırlar. Kendilerini vaz ediş süreçleri bizatihi fiilî bir süreçtir ve kendi kemâlleri çerçevesinde tahakkuk etmektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, daha fiil ve kemâlden bahsetmeden çok önce, tek başına kuvveyi mevzubahis ettiğimizde bile kuvvesizlik, fiil ve kemalin derhal kuvvenin ontolojik teçhizatları olarak huzura gelmeleridir. Başka bir ifadeyle; kuvvesizlik, kuvve, fiil ve kemâl arasında onto-kronolojik bir sıra yoktur. Aksine, bütün bu dört makam eşzamanlı olarak birbirlerinin huzuruna gelmektedirler.

İmdi sorulması gereken sorular şunlardır: Aklın nüfuz edemediği paradokslarla kaim olan kuvvenin “varlığını” nereden biliyoruz? Tohumdaki çiçek olma kuvvesini, fiile dönüşmesinin ötesinde göremediğimiz, ampirik olarak müşahade edemediğimiz halde, nasıl oluyor da ondan, fiilden önce, fiilin ötesinde gayr-ı ampirik, gayr-ı simgesel bir unsur olarak söz edebiliyoruz? Şayet fiil, mevcudiyet dünyasının ampirik bir süreciyse ve ampirik olanla kaim olan fenomenel dünya da bir mevcudiyet dünyasıysa, o zaman mevcudiyet-ötesi bir unsurun varlığını iddia ettiğimizde, numenal olana dair bir iddiada bulunmuş ve bu suretle Kant'ın akla dair çizdiği sınırları ihlâl edip doğruluğu ve yanlışlığı tartışılması mümkün olmayan antimonilerin o akli emen bataklığına girmiş olmuyor muyuz? Diyebiliriz ki bütün bu sorular, numenal “kendinde-Şey”in varlığını farzeden Kant'la, fenomenal-ötesi bir Gerçek faraziyesini reddeden Hegel arasındaki tartışmanın çekirdeğini teşkil etmektedir.

Nitekim ileride izah edeceğimiz gibi, Zizek'in hemen hemen bütün kitaplarında tekrar ve tekrar ele aldığı tartışma da tam olarak budur. Kant ve Hegel arasındaki tartışmaya, kuvve meselesi üzerinden baktığımızda görürüz ki Hegel (ve onun yanında saf tutan Zizek) Kant'a nispetle çok daha Aristotelesçidir. Her ne kadar ilk bakışta Hegel'in fiil-ötesi bir kuvvenin varlığını reddeden Magerialılarla; fenomenal-ötesi “kendinde-şey”in varlığını kabul eden Kant'ınsa fiil-ötesi bir kuvvenin varlığını kabul eden Aristoteles'le aynı perspektife sahip olduğu hükmüne varılabilsede, aslında hakikat bunun tam tersidir. Aristoteles kuvvenin varlığını, dolaysız bir şekilde değil, fiilin mükemmelleşmemesi olgusunun dolayısıyla ispat etmektedir. Filizlenmeye başlayan tohumun ne zaman solacağını, çiçek olma sürecinin ne zaman inkıtaya uğrayacağını; insanın ne zaman itaat edip ne zaman isyan edeceğini bilemediğimiz, matematikleştirip karar verilebilir hale getiremediğimiz için, fiilin kemale erene kadar mükemmelen devam eden bir süreç olduğu hükmüne varamıyoruz. Fiil, kendisinde tahakkuk eden kuvvenin tahakkuk etmeme kuvvesiyle (ya da tahakkuk etme kuvvesizliğiyle) malül olmaktan kendisini kurtaramıyor. Şayet kuvve sadece fiilde tahakkuk eden, sadece fiilde varolan bir unsur olsa bile, onun tahakkuk etmeme kuvvesinin fiil-ötesinde varolduğunu, fiilden bağımsız olarak kendisini vaz ettiğini görürüz. Kuvveyi fiile indirgeyip, fiile bağımlı ve yalnızca fiilde varolan bir unsur olarak karar verilebilir hale getirsek bile, onun kuvvesizlik kuvvesi çözülmez bir kör düğüm, şartlandırılmaz bir *aporia* olarak kendisini vaz edip durmaktadır. Bu da bizi tekrardan başa döndürmektedir:

Kuvvesizlik, fiilin şartlandırılmaz iç kısa devresi olarak tahakkuk ettiği müddetçe, kendisini fiilden bağımsız, fiilden önce, fiilden öte vaz eden dolaysız bir “kendinde” (*in-itself*) olarak ispat eder hale gelmektedir. Kuvvesizliğin de bir kuvve olduğunu göz önüne aldığımızda, kuvvesizlik için yaptığımız bu tespitin aynısını kuvve için de yapmak zorunda kalır, böylelikle de kuvveyi fiil-ötesi, fiil-öncesi bir unsur olarak tescil etmeye mecbur oluruz.

Karşımıza çıkan son tablo şudur: Kuvveyi fiil-ötesi bir unsur olarak dolaysızca tescil etmek, antinomik yasaklar sebebiyle mümkün değildir. Kuvve bütün bir fiile sinmiştir ve fakat onu fiil dünyasında dolaysızca müşahade etmek imkânsızdır. Kuvve, daha ziyade, fiilin hata verdiği, mükemmelen tahakkuk edemediği Nokta'da kuvvesizlik olarak tebarüz

eder. Bu haliyle hem fiilin içindedir, hem de dışında. Fiilin içindedir; zira fiilde tahakkuk etmektedir. Dışındadır; zira fiilin ihtiva edemediği, şartlandıramadığı, kendi bünyesinde asimile edemediği 'tâli' bir unsur olarak (kuvvesizlik şeklinde) tahakkuk etmektedir. Kuvve/sizlik fiilin yok-merkezi; bütün bir fiile nüfuz ettiği halde fiil tarafından nüfuz edilemeyen, simgeselleştirilip elle de tutulur hale getirilemeyen bölünmez, parçalanmaz saf çekirdeğidir. Kuvve/sizlik hem bir taraftan fiilin ürettiği, fiile bağımlı bir iç kısa devre olarak tezahür eder, hem de fiilden bağımsız, fiilden kıdemli bir “kendinde” olarak kendisini vaz eder. Hem mevcudiyettir, hem de âdemiyyet. Hem fiilin doluluğudur, hem de fiildeki boşluktur. Hem fiilin yegâne imkânı, hem de onun yegâne imkânsızlığıdır. Ezcümle kuvve/siz, fiilin “işmi'zâz”ıdır (yüzünü ekşitmesidir).

2.2 Gerçek Olarak Kuvve/sizlik

Sırf kuvveye dair yaptığımız bu tahlil bile, onun Zizek'teki “Gerçek” nosyonuna birebir tekabül ettiğini gözler önüne sermektedir.

“Demek ki Gerçek aynı anda hem simgeselleştirmeye direnen sert, nüfuz edilemez çekirdek, hem de kendi içinde *hiçbir ontolojik tutarlılığa sahip olmayan* saf hayali bir kendiliktir. (...) Gerçek, her simgeselleştirme girişiminin karşısına dikilen kaya, olası bütün dünyalarda aynı kalan sert çekirdektir; ama aynı zamanda istikrarsız bir statüsü de vardır; ancak başarısız, ıskalanmış olarak, bir gölgede kalarak varlığını sürdüren ve onu pozitif doğası içinde kavramaya çalıştığımız anda dağılan bir şeydir de.”³¹

Kuvve/sizlik de Gerçek de ancak sonuçları, etkileri yoluyla kavranması gereken imkân/sızlıklardır: Kendi başlarına varolmadıkları gibi, ancak fiilin zaviyesinden çarpıtılmış, yer değiştirmeye uğratılmış sebepler olarak tezahür ederler. Fiil sürecinin kalkış Noktası³² olarak kuvve/sizlik, fiilden önce gelmekte ve neticede onun ağına yakalandığı zaman onun tarafından yapılandırılmaktadır; Ama kuvve/sizlik aynı zamanda bu fiil sürecinin ürünü, artığı, kalıntısıdır, fiilden kaçan aşırılıktır ve bu haliyle fiil tarafından üretilir. Kuvve/sizlik, fiil tarafından aynı anda hem varsayılr hem de doğru

31 Zizek Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s.183 (İtalik bana ait)

32 Nokta'nın eni, boyu ve hacmi olmayan ve dolayısıyla varolmayan bir Gerçek çekirdeği olduğunu hatırlatmak gerekir.

kabul edilir. Kuvve/sizlik, âtil mevcudiyetin, müspetliğin doluluğudur; kuvve/sizlikte hiçbir şey eksik değildir zira kuvve/sizlik bizatihi eksiktir, fiil dünyası açısından eksiğin, boşluğun, âdemiyyetin vaziyetini işgal etmektedir. Eksikte eksik olmayan bir Şey varsa o da eksiğin kendisidir. Eksiği yalnızca fiil süreci getirir; eksik, kuvve/sizlikte bir boşluk, bir yokluk açan kastedendir. Fakat aynı zamanda kuvve/sizlik kendi başına da fiil düzenin ortasındaki bir delik, bir boşluk, bir açıktır –fiil düzenin etrafında yapılandığı eksiktir.

Bir kalkış Noktası olarak, bir temel olarak kuvve/sizlik, eksiksiz müspet bir doluluktur; oysa fiilin bir ürünü, bir artığı olarak, fiil süreci tarafından oluşturulan, kuşatılan boşluktur da. Kuvve/sizlik, nefyedilemeyen bir Şey, nefyedilmeye duyarsız; müspet, âtil bir başlangıç noktasıdır; ancak hemen şunu da eklememiz gerekir ki bunun sebebi kuvve/sizliğin kendisinin, müspetliği içinde, belli bir boşluğun, eksiğin, radikal menfiliğin cisimlenişinden başka bir Şey olmayışıdır. Kuvvesizlik nefyedilemez, çünkü zaten kendi içinde, müspetliği içinde, saf bir menfiliğin, boşluğun cisimleşmesinden başka bir şey değildir.

“Gerçek, simgesel düzenin ötesinde, onun ulaşamadığı sert bir çekirdek, bir tür Kantçı 'kendinde-Şey' olarak varolan, pozitif bir kendilik değildir. Gerçek kendi içinde hiçbir şey değildir, simgesel yapıdaki, merkezi bir imkânsızlığa işaret eden bir boşluktan ibarettir.”³³

2.3 Efendi-Köle Değil, Kuvve-Kuvvesiz Diyalektiği

Kuvve ve kuvvesizlik arasındaki diyalektik, içinde kendilik (ben) şuurunun ortaya çıktığı efendi-köle diyalektiğinin birebir aynısıdır:³⁴ Kuvve, soyut bir kendilikten, içi boş, külli bir “kendinde” olmaktan çıkıp kendisi (kendi-için) olabilmek için kendisinin dışına çıkar, kendisinin ötekisi, kendisinin âdemiyyeti olur; “kendi-için” olan bir kuvvesizliğe dönüşür. En başta vaz edilen tam da kuvve olduğu, kuvvesizlik ancak kuvvenin vaz edilmesine bağlı olarak vücut bulduğu için, aralarında belli bir asimetri hâsıl olur: Kuvve bağımsızdır,

33 a.g.e., s.187

34 Nitekim Hegel *Geist*'in Fenomenolojisi'nin efendi-köle diyalektiğine tahsis ettiği bölümünde efendi ile köle arasındaki ilişkinin *Kräfte* (kuvvetler) arasındaki ilişkinin tekrar edilmesini olduğunu ifade etmektedir. (Hegel, *Philosophy of Mind/Spirit*, trans. by J. B. Baillie, paragraf:179 [<http://www.gwfhegel.org/PhenText/compare.html>].

Aristoteles'le Hegel arasındaki irtibatı tespit edebilmek için *kräft*'in tıpkı *macht* gibi *dunamis*'in muhtelif isimlerinden biri olduğunu hatırlamak gerekir.

dolaysızdır, efendidir. Kuvvesizlikse bağımlıdır, dolaylıdır, köledir. Kuvve, kuvvesizlikle karşılaştığında kendisini kaybeder, zira kendisini öteki varlıkta- kuvvesizlikte- bulmuştur. Fakat diğer taraftan kuvvesizliğin yerini almıştır, zira kuvvesizlik, kuvve açısından esasî bir varlık değildir; yalnızca, kuvvenin kendisini “gördüğü”, kendisini yansıttığı bir ötekidir.

Lâkin, bu ötekiliği kendisinin yerine geçirmek zorundadır. Bunun için de kuvvesizliği bağımsız bir varlığa *kaldırmak* zorundadır. Aksi takdirde kendisinin yansıması haline gelmiş ve kendisine kimlik ve varoluş vermiş olan bu ötekinin tâli, asalak, mülhak, yansımali, hayaletli, muhayyel kendiliğinin içinde kendisi de tâli, asalak, mülhak, yansımali, hayaletli, muhayyel bir kendilik haline gelir. Kuvve, kendisinin esasî bir varlık olarak kesinliğine ulaşabilmek için, kuvvesizliğin esasî bir varlık olarak kesinliğine, bağımsız varlığına ulaşmak zorundadır. Bunu yaparak kuvve, en baştaki içi boş soyut kendiliğini terkeder, ötekisi kuvvesizlik olur. Ötekisi olduğunda da kendisi olmuştur, zira ötekisi zaten kendisidir.

Kuvve açısından kuvvesizlik, kendisinin ölümüdür. Kuvvesizlik kuvve için ölümü temsil ettiğinde, kuvve de kuvvesizlik için hayatı temsil eder. Kuvve ve kuvvesizlik arasında bir ölüm-kalım mücadelesi vardır. Kuvve “hayatı”nı kurtarabilmek, kendisini var kılabilmek için ölümü göze alarak hayatını feda eder. Zira ölümle karşılaşmamış, ölümle öteki olup ölümü nefyetsiz bir hayat saf bir hiçlikten, hiçbir zaman ölmeyecek saf bir ölümden başka bir şey değildir. Bununla beraber hayat, ölümü nefyettiğinde, ölümü kendi içine almak zorunda kalır. Saf (“kendinde”) hayat, saf (“kendinde”) ölümden kendisini ayırabilmek için, ne saf bir hayat ne de saf bir ölüm olduğu bir kendiliğe dönüşmek zorunda kalır: Bu ise saf ölümle saf hayatı kendi içine alıp sonra da onlar tarafından şartlandırılmadığı bir “kendinde-ve-kendi-için”e, karar-verilemez bir *kaldırma* (*aufhebung*) mevkiine yükselmesiyle mümkün olur. Saf hayat, ölümü içine aldığı anda, her an ölen bir hayata; günlük-ontik-ortalama mânâda kullandığımız hayata dönüşür. Yaşamak her an ölmekten başka nedir ki?

Kuvve, kuvvesizliğin kendisinin nihai sınırını, kurucu ötekisini teşkil ettiğini “bildiği” için, kuvvesizliği kuvvesiz hale getirmeye çalışır. Kuvvesizliği kuvvesiz hale getirmek demek, ölümü öldürmek demektir. Ölüm, hayatı sona erdiren menfi bir kuvve olduğu ve ancak

hayatı mutlak suretle nefyettiği, mutlak bir hayat ademiyeti olarak tezahür ettiği müddetçe kendisini gerçekleştirebildiği için, göze alamadığı tek şey kendisinin nefyi, kendisinin ölümüdür. Ölüm hayatta kalabilmek için, bütün bir hayatı öldürmemek zorunda kalır. Hayatı öldürdüğünde kendisini, kendi hayatını da öldürmüş olacaktır. Hayat tamamen öldüğünde, ölüm de tamamen ölür. Hayatı tamamen öldürmemek; bunun yerine onu istisnai ve cüzi momentlerde nihayetlendirmek suretiyle ispat eden ölüm, kendi hayatını da ispat etmiş olur. Ölüm öldürülmediği müddetçe, kendisi hayatı nefyeden menfi bir kuvve, menfi bir hayat olarak hayatta kalacaktır. Bu yüzden ölüm, ölümden ölümüne korkar; hayatla ölümüne bir mücadeleye girmekten, kendisini riske etmekten sonuna kadar kaçınır. Hayat ise ölümden kaçınan ve ölümüne bir mücadeleye girmekten sonuna kadar imtina eden ölümü öldüremediğini, sadece tehir edebildiğini gördükçe ölümü bastırmaya karar verir. Ölümü kendisinin dışına bastırması mümkün olmadığı için (o zaman ölümü öldürmüş olurdu), ölümü kendi içine bastırır, kendi içine alır. Ölüm hayata dâhil olur, ama ait olamaz; zira kendisi, o dâhil olduğu hayatın nefyidir; hayat dışında başka bir sınıftır. Ölüm, hayat sınıfına dâhil olduğu halde bu sınıfa ait olamayandır; hayatın kurucu istisnası, hayatı iptal eden olağanüstü halidir.

Kuvve de kuvvesizlik de, hayat da ölüm de birbirlerini, kendilerini gerçekleştirmek, kendi varlıklarının kesinliğine ulaşmak için kullanır, birbirlerinin üzerinde amel ederler. Birbirleri üzerinde amel ederlerken, aslında kendi üzerlerinde de amel etmiş olmaktadır. Kuvvesizliğin kuvveye yaptığı gibi, kuvve de kendisine yaptığı gibi, kuvvenin kuvvesizliğe yaptığı da kuvvesizlik kendisine yapmaktadır. Nedir bu kendiliklerin birbirlerine ve kendilerine yaptıkları? Nefyetmek, nakz etmek ve bu suretle ispat ve inşa etmek.

Kuvve kendisini ispat ettiğinde, ötekisini -kuvvesizliği- de ispat etmiş olur. İspat ve nefiy süreci, karşılıklı bir süreçtir. Fakat bu karşılıklılık, tıpkı ölüm ve hayat arasında olduğu gibi, simetrik bir karşılıklılık değildir. Kuvve kendisini ilk elde ispat ettiğinde, ötekisini ilk elde nefyetmiş *görünür*: Böylece kuvve müspetin, kuvvesizlik de menfinin tarafında yer alır. Bu da *görünüşte* kuvveyi dolaysız, kuvvesizliği dolaylı; kuvveyi bağımsız, kuvvesizliği bağımlı; kuvveyi etken, kuvvesizliği edilgen hale getirir. Kuvve ilk elde, bütün ötekileri kendinden tecrit eden dolaysız bir ferdiyete izafe edilmiş bir kendi-için-varlıktır. Fakat bu, onun, sonsuz bir nefyetme sürecine düşer olduğu mânâsına gelmez. Zira

kendisinden tecrit edip nefyettiği ötekisi zaten kendisidir:

Kendilik, kendiliğe karşıdır; kendi kendiyile bir karşılıklılık ilişkisi içindedir. Bu yüzden nefyetme *kötü bir sonsuzluk* dâhilinde tahakkuk etmez. Aksine iki kendiliğin, kuvvenin ve kuvvesizliğin, birbirleriyle karşılaşması olarak tahakkuk eder. Karşılaşmanın ilk anında, iki kendilik de müspet bir kesinliğe sahip değildir. Kesinlik ancak kuvvenin müspet bir kendiliğe terfi etmek üzere kendisini ispat etmek için kuvvesizliği nefyettiğinde ortaya çıkar. Nefyetmenin nihai amelî (*actual*) kertesî, fiilî/performatif mânâsı yok etmek, öldürmektir. Ancak, kuvve kuvvesizliği öldürdüğünde kendisini de öldürmüş olacaktır. Buna mukabil kuvve, kuvvesizliği nefyetmediğinde, yani öldürmediğinde kendisiyle de özdeşleşemeyecek, kendisini ispat edip hayatta kalamayacaktır. Kuvve kuvvesizliği nefyettiğinde, tam da kendisini nefyetmiş, kendi hayatını feda etmiş olur. Nitekim kuvve için geçerli olan bütün bu durum, kuvvesizlik için de geçerlidir. Bu da, iki rakip kendiliğin bir ölüm-hayat mücadelesi merkezinde birbirlerine öteki oldukları, birbirleriyle menfi bir karşılıklılık ilişkisine girdikleri ontolojik bir makamın hâsıl olmasına sebep olur.

Bu karşılaşmanın, kendiliklerin birbirlerini ve kendilerini müspet bir kesinlikte ispat ettikleri bir karşılıklılığa dönüşebilmesi için, kendilikler arasında asimetri oluşması gerekmektedir. Nitekim asimetri daha en baştan oluşmuştur: Kuvve hayatın ve mevcûdiyetin, kuvvesizlik de ölümün ve ademiyetin tarafında mevzilenmiştir. Bu mevzilenme, ölüm ve hayat için yukarıda bahsettiğimiz asimetrik ve diyalektik ilişkinin tamamının kuvve ve kuvvesizlik arasındaki ilişkide tahakkuk etmesine sebep olur. Kuvve ve kuvvesizlik arasındaki ölüm-hayat mücadelesi tam da ölüm ve hayat arasındaki mücadeledir.

Kuvve ve kuvvesizlik arasındaki mücadele, kuvvenin kendisini dolaysız-bağımsız-efendi olarak, kuvvesizliğin de kendisini dolaylı-bağımlı-köle olarak vaz edişinde neticelendiğinde, bu iki kendiliğin arasında tahakkuk eden diyalektik, kendiliklerin birbirlerine dönüşmesine vesile olur. Kuvvesizliğin kuvveye olan bağımlılığı; kuvvenin hükmedebilmesi, kendisini ontolojik (dolaysız, küllî) bir hüküm olarak ispat edebilmesi için, kuvvesizliğin kendisini kuvvenin mülhâkı, kuvveyi peşi sıra takip eden hayaleti, kuvvenin Ayna'daki yansıması olarak dolaylı, tâlî ve istisnâî bir cüzîyet şeklinde vaz edişi;

bütün bir kimliğini ve varoluşunu kuvve üzerinden kazanması, kuvvenin diyalektiğin sonuna kadar bağımsız ve dolaysız, kuvvesizliğin de bağımlı ve dolaylı olarak vaziyet alacağına delâlet etmemektedir.

Bilâkis kuvve, kendi dolaysızlığını kuvvesizliğin (dolaylılığının) dolayımıyla ispat ettiği için, sonunda kendisi, tıpkı ötekisi gibi dolaylı hale gelir. Dolaylı hale geldiğindeyse bağımlı olur, köle olur. Kuvve, kuvvesizliğe; kuvvesizliğin kendisine olduğundan çok daha fazla bağımlıdır. Neden? Çünkü kuvvesizlik, ilk elde bir mevcûdiyet kipi olmadığı; kendisini varlığın, küllînin, hükmün -Lacancı ıstılahla “büyük Öteki”nin- tarafına vaz etmediği için kendisini vaz etmek bâbında ontolojik bir ağa ihtiyaç duymaz. Kuvve yokken de kuvvesizlik vardır. Kuvvesizlik zaten kuvvenin yokluğudur. Yalnızca kuvvesizlik kendisine bir yer bulabilmek, kendisini ontolojikleştirmek değil de topolojikleştirmek için kuvveye ihtiyaç duyar. İbn-i Arabî'nin kadın-erkek diyalektiğinde kadın için söylediğini biz de kuvvesizlik için söyleyebiliriz: Kuvvesizlik sadece iltica edeceği bir ev (*topos*) olarak kuvveye muhtaçtır. Fakat kuvve, kuvvesizlik olmadan bir hiçtir.

2.4 Kuvvenin, Kuvvesizliğin ve Fiilin Üç Modalitesi

Buraya kadar birkaç farklı makamda kuvveden, kuvvesizlikten ve fiilden söz etmiş olduk: İlk bahsettiğimiz “kendinde” kuvve ile, kuvvesizlikle diyalektiğe girerek kuvvesizliği içine alıp dışına bırakan ve tekrar içine alıp sonra da tekrar dışına bırakan; içinde kendisini nefyedip ispat ettiği bu sonsuz sürecin kendi üstünde tahakkuk ettiği bir 'an' olarak “kendi-için” kuvve arasında; ve de bu iki kuvve modalitesiyle kuvvenin kendi iç diyalektiğinin neticesinde kendisiyle özdeşleşme(meye)n “kendinde-ve-kendi-için” kuvve arasında ontolojik makam farkları vardır. Şimdi bu farkları belirgin hale getirebilmek için, birinci (kendinde) kuvveye “kuvve-kuvve”; ikinci (kendi-için) kuvveye “kuvve-kuvvesiz”; üçüncü (kendinde-ve-kendi-için) kuvveye de “kuvve-fiil” ismini vermemiz gerekmez mi? “Kuvve-kuvve” saf haliyle kuvve olduğu, ön-ontolojik bir unsur olarak her tür simgeselleştirmeden ve hatta tahayyül edişten kaçan korkutucu ve esasî bir Şey olarak telaffuz edilebildiği için, kendisi diyalektiğin ve dolayısıyla muhayyilenin, tasavvurun ve müdrikenin transandantal süreçlerinin ve teşkilatlarının *gurbetinde* kalakalmış; kavranılamaz, nüfuz edilemez ve asla indirgenemez bir *garip* (*unheimlich*) olarak tezahür

edendir.

Toplama kampındaki Yahudi'deki Nazi olma kuvvesi, akla ve hayale gelmeyen, toplama kampının fiili esnasında hiçbir şekilde telaffuz edilemeyecek olan, kampın zulmü dâhilinde asla temsil edilemeyecek olan, hem Nazi siyasetinin, hem de Yahudi mağduriyetinin fiil düzeni tarafından bastırılan, görünmezleştirilen, fiile dönüşmekten men edilen mutlak ve tekinsiz bir öteki olarak “kuvve-kuvve”ye tekabül etmektedir. “Kuvve-kuvvesiz”, kuvvenin kendi âdemiyetiyle girdiği sonsuz diyalektik süreci temsil eden modalite olduğu ve bu yüzden müdrike tarafından şartlandırılmayan, karar verilemeyen, sınırlandırılıp tahakküm edilemeyen bir yüce *izi* olarak kendi içinde yarılmış halde ilâ-nihaye muhayyileye tahvil edildiği için, kendisi o fantazmatik yüce Şey'le aynı mahiyette tebarüz etmektedir. Kuvve-kuvvesiz, içi boş bir kendilikten çıkıp kuvvenin kendi âdemiyetiyle girdiği diyalektikte tezahür ettiği için, tahayyül edilemez tekinsiz Şey'in makamını terkedip muhayyilenin nihai olarak nüfuz edemediği ama ilâ-nihaye nesneleştirdiği muhayyel Yüce Şey'in makamına avdet etmiştir. “Kuvve-fiil” ise kuvvenin kendi ötekisiyle girdiği diyalektik ilişki (boyunca değil de) *neticesinde* kazandığı kimlik olduğu; ve bu kimlik tam da kimlik/özdeşlik kavramının nefyine tekabül ettiği için; kuvvenin kendi ötekisiyle süperpoze birlikteliğinin işaret ettiği paradoksu asıl kimliği haline getirerek gündelik fiil dünyası açısından tecrübe edilemeyecek olan mânâsız formüllerle (bir şeyin hem kendisi hem de ötekisi olması, bir şeyin hem var hem de yok olması, vs.) zuhur eden modalitedir.

Bu haliyle bu üç modalite, Zizek'in Gerçek için lafzileştirdiği üç modaliteye birebir tekabül etmektedir: Kuvve-kuvve “Gerçek-Gerçek”e (korktucu Şey, esasî nesne; İrma'nın boğazı, *Alien*, vs.); kuvve-kuvvesizlik “muhayyel-Gerçek”e (üzerinde Yüce'nin parladığı, kendi içinde yarılmış nüfuz edilemez esrarengiz bir şey; Tanrı'nın oğlu olarak İsa); kuvve-fiil de “Simgesel Gerçek”e (kuantum fiziğin gündelik hayat tecrübesinde karşılığı olmayana mânâsız formülleri; geriye akan zaman vs.) karşılık gelir.³⁵

Aynı şekilde kuvvesizliğin de üç modalitesi bulunmaktadır. “Kuvvesiz-kuvve”, “kuvvesiz-kuvvesiz” ve “kuvvesiz-fiil”. Kuvvesizlik *onto-lojik* bir statü olmadığından fenomenal alanın, fenomenolojik gözlemcinin ötesine geçer, muhayyileye tahvil edilir. Muhayyilede

35 Zizek Slavoj, *On Belief*, Routledge, London&New York, 2001, s.82

kuvvesizlik bir kuvve olarak ispat edilerek kuvvenin mekânına kuvvesiz-kuvve olarak yerleştirilir. Bu haliyle kuvvesiz-kuvve, “kuvve-kuvve”nin üstünü örten, onu maskeleyerek görünür hale getirdiği gibi kendisiyle de diyalektiğe sokarak diyalektik görüntünün oluşmasını sağlayan bir modalite olarak fantezi senaryosuna tesadüf edecek şekilde tahakkuk eder. “Kuvvesiz-kuvvesiz” modalitesindeki kuvvesizlik, kuvvesizlik makamında tahakkuk eden kuvvesizlik olduğu için, gayr-ı ontolojik olanda tahakkuk eden bir gayr-ı ontolojik unsur olarak kendisini ancak saf bir hayal olarak vaz edendir. Kuvvesiz-fiil ise kuvve ile diyalektiğe girebilecek ve fiil ve kemal dünyasını aydınlatan ontolojik araştırmanın *hayalî* bir unsuru olarak *lafzileştirilebilecek* (*enunciation*), kuvve karşısında bir öteki olarak belirlenebilecek bir kendilik olarak tebarüz eden kendinde-ve-kendi-için kuvvesizliktir. Kuvvesizliğin bu üç modalitesi Zizek'in geliştirdiği üç muhayyel modalitesine tekabül etmektedir: Kuvvesiz-kuvve, “muhayyel Gerçek”e (Gerçek'in mekânını işgal eden hayali senaryo -fantezi-); kuvvesiz-kuvvesiz, “muhayyel muhayyel”e; (sahteliğin temel işlevine sahip olan saf bir hayal); kuvvesiz-fiil de “muhayyel-simgesel”e (Jungcu simgeler ve New Age Arketipler) karşılık gelmektedir.³⁶

Ve de son olarak fiilin de üç modalitesi vardır: Fiil-kuvve, fiil-kuvvesiz, fiil-fiil. Fiil-kuvve kuvve-fiil ile, fiil-kuvvesiz de kuvvesiz-fiil ile aynıdır. Fiil-fiil ise kuvvenin tam *mânâsıyla* kendisini gerçekleştirdiği, mânânın; başta zaman ve mekân olmak üzere bütün bir gündelik tecrübenin tebarüz fiil modalitesidir. Bu modalite Zizek'in 'simgesel-simgesel' (mânâlı konuşma) dediğine tekabül etmektedir.³⁷

2.5 Kuvve/sizlikten Tahrime...

Kuvve/sizlikle fiil arasındaki karşıtlığı (ve bu minvalde ilerde temas edeceğimiz büyük Öteki -küçük öteki, failleştirelemeyen fail-failleştirilmiş fail, Gerçek-simgesel, Gerçek-gerçeklik, *keyif*-ideoloji, doğa durumu-siyasi durum, OHAL-hukuk, kenar mahalle-şehir, semptom-fantezi, kadın-erkek, istisna-yasa vb. karşıtlıkları) anlayabilmek için mahrumiyetle (*stresis*) mahremiyet (*hexis*) arasındaki karşıtlığı anlamamız gerekiyor.

36 Zizek Slavoj, For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor, Verso, London&New York, 2008, s. xii.

37 a.g.e., s. Xii.

Kuvvesizlik en başta kuvvenin mahrumiyeti olan bir mahrem olarak tebarüz eder. Fakat sonra kuvveye tam mânâsıyla mahrem olmadığı, kendisini bir kuvve olarak vaz ettiği için, kuvvenin mahremi olur. Kuvve için de aynı durum geçerlidir. Bununla beraber kuvve ve kuvvesizliği mahrem kılan asıl unsur, hem onların kendileriyle özdeşleşmelerinin, hem de birbirlerinden mutlak bir farka sahip olarak birbirlerine mutlak olarak mahrem, birbirlerinden mutlak olarak mahrum olmalarının haram (kuvvesiz) olmasıdır. Kuvve ve kuvvesizlik birbirlerinin mahremi (*hexis*) ve mahrumiyetidir (*steresis*). Kendilerini hep bir tahrim³⁸ olarak vaz ederler.

Kuvveyi, ötekisini mahrumiyete sürüklemiş radikal bir kuvve, kuvvesizliğe de kendisini kendisine radikal bir şekilde iade ederek kuvvesiz hale getirmiş fiil ise mahremi (kuvveyi ve kuvvesizliği) mahrem olarak ispat eden, mahremin kemali olan haramı teyit eden, radikal bir haram olarak mahremiyettir. Fiil de, tıpkı kuvve ve kuvvesizlik gibi, kendiyile özdeşleşmesi, kendisinin kemâline ulaşması tahrim edilmiş bir haramdır. Mahremiyetin mahrumiyeti bizâtihi kendisidir: Kendisini, nefyettiği, bastırdığı ötekisine, mahrumiyeti olan kuvve/sizliğe mahrem olmaktan mutlak suretle kurtaramaz. Yani kendisini inkıtasız, kısa devresiz, kemâline ulaşacak şekilde gerçekleştirmesi tahrim edilmiştir. Kemâl mahremleşerek kemâl olur, kendisinin mahremi olup kendisinden mahrum olur. Kemâl hem kendisine, hem de kuvve/sizlik ve fiile mahremdir. Ne kuvve/sizlik, ne de fiil kemâle hiçbir zaman mutlak biçimde ulaşamaz, ama her ikisi de mahrem olma *nosyon*larını kemâlden alırlar. Bu yüzden kemâl saf bir nosyon olarak Haram'ın ta kendisidir. Haram olarak kemâl, kuvvede onun kendine kuvvesizliğe, fiile ve kemâle mahrem, kuvvesizlikte kuvveye, fiile ve kemâle mahrem; ve fiilde kuvveye, kuvvesizliğe ve kemâle mahrem olarak tezahür etmesiyle tahakkuk eder. Ne kuvve ve kuvvesizlik, ne de fiil ve kemâl birbirlerine mutlak olarak mahrem, mutlak olarak mahrumiyet olarak tezahür ettikleri için, kemâl hem kendisini Haram olarak gerçekleştirirken, hem de kendisini mutlak olarak gerçekleştirmekten men edilmiş haldedir. Kemâldeki kemâl, onun ve tahakkuk ettiği sâbık ontolojik kendiliklerin kendilerini mükemmelen gerçekleştirememeleridir.

Nitekim mahrumiyet-mahremiyet ilişkisi yalnızca spekülâtif metafizik bir ilişki değildir;

38 Tahrim (yasaklama), haram (yasak), ihtiram/hürmet (saygı), muhterem (saygın), mahrum/iyet (yoksun/luk), ihram (yasaklaştırma), mahrem (özel), harem (özel alan) kelimelerinin aynı kökten geldiklerini bir kez daha hatırlatalım.

bilâkis siyasî, iktisadî, içtimaî, dinî ve kültürel veçheleriyle beraber bütün bir insanî hayatın esas imkân-şartıdır. Mahremiyetinden mahrum olan, ötekinin mahrum olmadığı bir bedeninin sokaktaki alelade bir taş bir parçasından farksız hale geldiği hakikati nazar-ı itibara alındığında “buradaki/oradaki-Varlık”ın (*dasein*; beşeri varlık) “buradalık”ının, o hergünkü fiilîliğinin (*facticity*) yegâne imkân şartının mahremiyet olduğu hakikati gözleri delen bir mızrak olup nazara gelir. Bu yüzden sosyal teorinin sosyal olana dair bir teori geliştirmeden önce, ilk olarak mahremiyet-mahrumiyet ilişkisinin teorikleştirilmesiyle iştilal etmesi gerekir. Sosyal teori evvela “Mahremiyet nedir?”, “Mahrumiyet nedir?” diye sormalı ve bu sorulara ontik değil, ontolojik bir ufukta cevap vermelidir. Fakat görünen o ki bu hususta yapılmış ontolojik bir araştırmadan ve bu araştırmayla irtibatlı bir sosyolojik çalışmadan bahsetmek hemen hemen imkansızdır.³⁹

Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* kitabının en zayıf noktası, mahremiyete dair yapılması gereken ontolojik teorikleştirmenin sınırsız mahrumiyetidir. Göle araştırma nesnesi olan başörtülü kadınları tahlil etmeden önce bir kez olsun “Mahremiyet nedir?” diye sormuş olsaydı, mahremiyetin başörtüsü örtmekle sınırlı kalmayan ontolojik bir tertibat ve teşkilat olduğunu görecekti ve bu sayede genital bölgesini, kalçalarını ve bacaklarının üst kısmını sıkıca örten, ötekinin şehvetli bakışlarına tahrim eden mini eteğinin, tacizi engellemek babında erkeklerle tokalaşırken koyduğu sürenin, tekinsiz ötekilerin duhulünden muhafaza etmek için kilitletiği ev kapısının, aldığı mülk tapusunun, bedenine basılmasına müsaade etmemek için yaptığı bütün simgesel jestlerin, bu minvalde müdafaa ettiği ideolojilerin de, o her gün fasılasız tesis etmeye gayret ettiği mahremiyetin birbirlerine sıkı sıkıya bağlı cüzi tertibatları olduğunu idrak ederek aslında kendisinin de bir “modern mahrem” olduğunu teslim etme imkânına sahip olmuş olacaktı. Böylece “modern mahrem” kavramının kendisi gibi lâ-dini hayatlar süren failleri de ihata ettiğini fark edip; hususi bir grup üzerine çalışma yaptığını zannederken, bütün bir insanlık hakkında saçma hükümler veren bir tez yazmaktan kendisini muhafaza etmiş olacaktı. İşte bizim bu tezde *dunamis*'ten *fallus*'a, *dasein*'dan *différance*'a, transandatal failden Leviathan'a kadar pek çok teorik kavram arasındaki rabitaları tespit ve tahlil etmekteki maksadımız da tam olarak budur: *Teorinin güneş görmeyen dipsiz derinlerine dalmayan bir sosyolojik çalışma, ampiriğin sığılığında boğulmaya mahkumdur.*

39 “Pornografi ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli” başlıklı yüksek lisans tezimi hariç tutuyorum.

BÖLÜM 3

VAROLUŞUN MUHTEŞEM DÖRTLÜSÜ: MAHRUMİYET- MAHREM-MAHREMİYET-HARAM

Mahremiyet, mahremin mahrem olarak tasdik ve tesis edilmesidir. Mahrem olmak, haram kılınmış olmaktır. Dolayısıyla mahrem evvela belli bir tahrim fiili vasıtasıyla tasdik edilebilir. Tahrimin teorik meşruiyeti, kendisini sonuna kadar rasyonalize etme ihtiyacı duymayan ilahiyat tarafından ortaya konabilir yalnızca. Zira neyin niçin mahrem olduğunu dünyevi bir tefekkürle tespit etmek imkânsızdır.⁴⁰ Tıpkı canlı ile cansız arasındaki farkın/sınırın tespit edilmesinin imkânsız olduğu gibi. Şayet böyle bir tespit yapılabilsen bile, mahrem olanın nasıl bir tahrim tertibatı içinde mahremiyetinin tasdik edileceğini tespit etmek imkânsız olurdu. Başka bir ifadeyle, vahyin olmadığı bir dünyada mahrem ancak bir muğlaklık mıntıkasına terk edilir. Fakat mahremin tespiti noktasındaki bu kararverilemezlik *dasein* için en temel ihtimam (*besorge*) konusu olan *ihrama* girmenin *dünyevi* fail tarafından terk edilmesi mânâsına da gelmemektedir.

Zira *mahremiyet* olmadan varolmak imkânsızdır; mahremiyet en temel varoluş şartıdır; failin varlığını ötekiye tahrim ederek onu diğer varolanlardan temyiz eder. Beşerî varlığı, sokaktaki alelade bir taş parçasından temyiz ederek onu taşa yapılan ya da yapılabilecek olan muamelelerden (mesela üzerine basılması) muhafaza eder. Fakat tekrar etmek

40 Haram koymak; yasa(k) koymak, hukuk ihdas ve iddia etmek demektir. (Seküler) hukuk bir hukuka göre kurulmamakta, tam tersine suçun cüzi, keyfi, arızı (tarihsel, kültürel, siyasi, vs.) olarak belirlenmesi üzerinden kendisini tesis edip cüzi bir muhteva ve kimlik kazanmaktadır. Şayet suççu suç yapan hukuksuz olması, hukuku ihlal etmesiye, o zaman belli bir hukuka göre kurulmayan (tüm seküler) hukuk(lar) tam da külli bir suçtur demektir. Hukukun aslında suçun en uç noktasına götürülerek radikalize edilmiş bir suç olduğu tezine dair bkz. Slavoj, Žižek, For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor, Verso, London&New York, 2008, s. 31, 32, 33, 34, 37, 40, 41, 59.

gerekirse, taş ile beşerî-varlık arasındaki muamele farkını vaz eden haramı dünyevi bir tefekkürle tespit etmek, taşın mahrum olduğu ama beşerî varlığın ihtiva ettiği, beşerî varlığın o mahut maddiliğine de isnat edilemeyen *fazlanın* nereden kaynaklandığını izah etmek mümkün değildir. Bu minvalde verilen her türden karar, tamamen teolojik bir karar olacaktır.⁴¹

3.1 ...Tahrimden Kurbana

Failin imtiyazlı varlığı, diğer varolanlardan temyiz edildiği andan itibaren mukaddesleşir, muhteremleşir. Fail, belli ana kastedenler (*master signifier*) üzerinden iç ve dışı tarif edecek temyizi gerçekleştirerek mukaddes ve zelili tayin eder: “İnsan”, “Müslüman”, “Sünni”, “Türk”, “erkek”, “çağdaş”, “Galatasaraylı”, “Sivaslı”, “işçi”, “solcu”, “Telliloğulları ailesi”, vs. “İnsan”ın kastedilen kısmına dâhil olmayı başaranlar, kendilerini “hayvan”lardan temyiz ettikleri gibi hayvanlardan daha fazla hürmete layık hale de gelirler. Böylece “insan” sınıfının mensupları kendilerini yenmekten, spor amaçlı avlanmaktan, okşanmaktan, dikizlenmekten, binilmekten, zincirlenmekten, ölüm deneylerinin nesnesi olmaktan ampirik olmasa da norm itibarıyla muhafaza eder hale gelir, bu fiillerin nesnesi olan “zelil” hayvanlara nispetle mukaddesleşirler. “İnsan” sınıfını ispat ettiğimiz anda, onun nefyi olan ötekisini de ispat etmiş oluruz: İnsan-olmayan (hayvan). İspat nefiy içindir; nefyeder, ispat ettiğini ötekisinden ontolojik olarak tefrik, sosyolojik olarak temyiz eder. Her bir temyizinde içe, kurbete dâhil ettiği unsuru takdis ve tahrim eder; dışta, gurbette kalanı da zelilleştirir. Başka bir ifadeyle, cemaate belli bir kimlik veren ana kastedenler (dünyevi derecede) konstatif olmaktan ziyade (teolojik derecede) performatiftirler.

41 Öğüt Suheyb, Pornografi ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli (Yüksek Lisans Tezi, Bilgi Üniversitesi), 2010, s.45

Austin ifadeleri “performatif” ve “tespitçi” olmak üzere ikiye ayırır:⁴² “Fılanca erkeği eş olarak kabul ediyor musunuz?” sorusuna verilen “evet” cevabı sadece basit bir tespitte ya da ilamda bulunmak mânâsına gelmez; bilakis bu cevap, failinin artık içinde bulunduğu içtimai nizamda tayin edildiği şekliyle “karı” olacağı, burada verili olan karılık hükümlerini icra edeceği, kısaca karılığı baştan sona performe edeceği mânâsına gelmektedir. Mevzubahis “evet” ifadesi performatif bir ifadedir ve böyle olduğu için de Searl’ün tabiriyle bir tür “ilan”a (declaration) ya da taahhüde –karılık normlarının icra edileceğinin ilanına/taahhüdüne- tevafuk etmektedir. Karı olabilmek için karı *olmak*, karılık normlarını icra etmek gerekir. Aksi takdirde kişi ile performatif ifadesi arasında aşılması mümkün olmayan bir çelişki ortaya çıkar. Performatif ifadeler icbar edicidirler; faillerini ihtiva ettikleri hükümleri icra etmeye mecbur ederler. Açıktır ki (aralarında “karılık” kimliğinin de mevcut olduğu) bütün kimlik kategorileri performatif mahiyettedirler. Yani kişi kendisini mesela “kadın” gibi bir cinsiyet kategorisi üzerinden kimliklendirdiğinde, verili kadınlık normlarını icra edeceğini ilan etmiş ve bu suretle giyiminden kuşamına, yemesinden içmesine, bindiği arabanın renginden yürüme şekline kadar pek çok noktada kadınlık normlarına tâbi hale gelmiş olur.⁴³

Kişi, verili normlardan sadece bir tanesini bile alenen ihlal ettiğinde (diyelim kadınlığı aşağıladığı farzedilen çarşafı giydiğinde), kadınlığın diğer normlarını “hakkıyla” icra etmiş olsa bile sonunda kadınlığı şüpheli, şaibeli hale gelir ve bu sebeple de etrafındaki kendisiyle aynı normalara tâbi olan insanlar tarafından tenkit ve hatta tezyif edilir. Verili kadınlık normlarını benimseyen cemaatin (bu cemaat sanayi devrimi sonrasında kozmopolit, ahenksiz, heterojen, parçalı megapollerinin bütün o yabancılaştırıcı, bireyselleştirici, insansızlaştırıcı, cemaatsizleştirici ikliminde bulunuyor olsa bile) bu normlardan herhangi birini ihlal etmiş olan kişiye karşı müsamahasız olmasının, onu zelilleştirip (“Nasıl kadınsın be böyle? Çarşaf giymiş geziyorsun!”) farkı tesviye edilmesi gereken menfi bir öteki haline getirmesinin arkasında elbette ki bu cemaati cemaat haline getiren sürecin, yani cemaatleşme sürecinin tam da *kurbanlaştırma* mânâsına gelen bir iç-dış temyizi/kastrasyonu üzerinden tahakkuk ediyor olması yatmaktadır. Başka bir ifadeyle,

42 Bkz. Austin, J.L. *How to Do Things with Words* Oxford: Clarendon Press, 1962, s.5.

43 Performativite-kimlik ilişkisine dair bkz.: Butler Judith, *Cinsiyet Belası. Feminizm ve kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul, 2010, s. 222-41

kadınlığın performativitesi, sadece bu kimliği deruhte etmiş olan failin kadın kimliğinin normlarını tekrar ve tekrar performe etmesiyle sınırlı değildir; aksine o, tam da kendisi üstünde uzlaşmış olan failleri bir cemaat haline getirmekte ve bu suretle cemaatleşme sürecini tesis etmektedir: *Performativitenin performansı cemaat tesis etmektir.*

3.2 Cemiyetin Mahrumiyeti, İçtimainin Kuvvesizliği: Antagonizma

Her bir cemaat kendisini imkânsızlaştıran; temsil edilmesi, simgeselleştirilmesi mümkün olmayan antagonizmanın sert çekirdeği etrafında içtima eder.⁴⁴ Cemaat, kendi imkânsızlığını imkânsızlaştırmak, dâhili antagonizmasını bastırmak için o karar-verilemeyen, şartlandırılmayan, simgeselleştirip elle tutulur, tahakküm edilir hale getirilemeyen antagonizmasını simgeselleştirip elle tutulur hale getirmek mecburiyetinde kalır. Bu minvalde, dâhili antagonizmasını yansıtabileceği bir harici ötekiye, o dâhili düşmanı olan Gerçek'ini (Hobbesçu ıstılahla “kurtluk”unu) temsil edebileceği harici bir gerçekliğe, *keyif*in mümessili olan tekinsiz bir misâle ihtiyaç duyar. Bu yüzden cemaatin ötekisi her zaman için kendi dâhili antagonizması kadar düşman, tekinsiz, tehditkâr, *keyif* dolu ve zelil olmak zorundadır. Bu ötekinin imkânsızlaştırılması nâmına içtima eden cemaat mensupları da dost, sempatik, emin, memnuniyet veren, mukaddes ve muhterem failler haline gelirler. Aksi takdirde cemaat dağılır. Cemaatin cemaat olma kuvvesizliğidir cemaatin cemaat olma fiilini mümkün kılan. Ve bu kuvvesizlik, sadece içtimai antagonizma değil, onun tecessüm ettiği bir diğer öteki olan egemen iktidardır; Leviathan'dır. Görünüşte Leviathan, tebaanın (cemaatin/cemiyetin) kuvvelerini ve dolayısıyla kendisiyle nihai özdeşliğini gerçekleştirmesinin önüne geçen harici bir engel gibi durmaktadır. Hâlbuki Leviathan, tebaanın kendi zâtî-menfilığının, zâtî-engellenmesinin basit bir haricileştirilmesidir sadece.

Standart Derridacı (yapısökümcü) yaklaşımda, mesela Kemalistlerin “Çağdaş Türk ulusu”nun bütünlüğünü, ahengini, “hayat tarzlarını” bozan *yobaz canavar* söylemindeki ideolojiye yabancı yobazın müphem, çifte statüsü teşhis edilmeye çalışılmaktadır: Yobaz hem (çağdaş) Türk ulusunun içindedir, ona tâbi olup onun bir parçası haline gelmiştir; hem

44 Bkz. Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, Verso, London&New York, 2001, s.125

de onun dışındadır, onu tehdit eden kanserli bir hücredir. Zizekçi ideolojikritikte ise, sadece Kemalistlerin “kendi kimliğimizi” tahrip eden yobaz takıntısı teşhis etmekle yetinilmez; asıl mesele “Çağdaş Türk” kimliğinin tam da bu işgalciye referansla kurulduğunu göstermektir. Bu yalnızca “Çağdaş Türk” kimliğinin onu nefyeden bir Öteki'ye ihtiyaç duymasından kaynaklanmaz, daha ziyade kimliğimizin kendinde her zaman çoktan “budanmış”, sakatlanmış, imkânsız, “antagonistik” olmasından ve işgalcinin dış bir projeksiyonumuzun, kendi dâhili antagonizmamızın, kendimizi ideolojik çağrının icabına uygun olarak mutlaklaştırmamızın imkânsızlığının bedenlenmesinden başka bir şey olmamasından kaynaklanır.⁴⁵

Hegel'in izinden giderek antagonizmayı “saf” ve “gerçeklikte kavga” olarak ikiye ayırmamız lazım⁴⁶. Antagonistik bir ilişkide, vaziyetimizin müspetliği bizlerin ötekiyle olan menfi ilişkimizde ispat edilmektedir. Biz ötekiyi nefyederiz; bu mânâda biz ötekinin karşıtlığını yok etme *dürtüsünden* başka bir şey değildir. Bu durumda antagonistik ilişki simetrik bir şekilde tezahür etmektedir: Her bir vaziyet, ötekiyle olan menfi ilişkinin kendisini vaz edişinden başka bir şey değildir (Leviathan tebaanın tam kimliğini gerçekleştirmesine mâni olmaktadır ya da tebaa Leviathan'ın tam kimliğini gerçekleştirmesine mâni olmaktadır). Fakat gerçeklikteki antagonistik kavgayı saf antagonizma noktasına, yani doğa durumuna kadar radikalize edersek, Laclau ve Mouffe'un “antagonizmada menfilik müspet bir varoluş üstlenir” tezini başka bir şekilde okumak zorunda kalırız: Ötekinin kendisi (Leviathan), kendi müspetliğinde, kendi mevcudiyetinde yalnızca bizim -tebaanın- kendimizle olan menfi ilişkimizin ispat edilmesinden, kendi kendimizi bloke edişimizin, kendi kuvvemizi kuvvesizleştirmemizin müspet tecessümünden ibarettir. Mesele şudur ki ilişki artık simetrik değildir: Tebaanın sadece Leviathan'ın menfi ilişkisinin ispat edilmesi olduğunu söyleyemeyiz. Bilakis tebaa Leviathan'ın semptomudur.

Machieveli realizmin babasıdır. Fakat kendisi, *Prens* isimli meşhur siyasetnâmesinde egemene “Her zaman adil olma, ara sıra zalim ol ki insanlar senden korksunlar”⁴⁷ mealinde

45 Zizek Slavoj, *For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London&New York, 2008, s. 38.

46 Zizek Slavoj, *Interrogating the Real*, ed. Rex Butler&Scott Stephens, Continuum, New York, 2006, s. 252.

47 Bkz. Machiavelli Nicolo, *The Prince*, trans. by W. K. Marriott (Danny Stone tarafından Constitution

tavsiyeler verip onu yalnızca basit kâr-zarar, verimli-verimsiz, etkili-etkisiz hesapları yapan o mahut “araçsal akıl”a tâbi olmaya davet ettiği ve bu suretle ahlakî olan üzerine teemmül eden cevherî aklı çöpe attığı için realizmin babası değildir. Onu Kıta Avrupası Felsefesi'nde realizmin babası yapan, egemenin bütün yüce ahlakî prensipleri nefyedip sürekli olarak zelil bir mühendis aklına göre hareket ettikten sonra bile mutlak bir başarıya mazhar olmasının garanti olmadığını teslim etmesidir. Peki nedir egemeni muzaffer kılacak olan sihirli formül? Machievelli buna kısaca “şansa sahip olmak” diyor. İşte realizmin başladığı ve bittiği yere ulaşmış olduk: Şans! Machievelli'ye göre şans bir kadın gibidir. Ona da ancak maceraperest, şedid ve cüretkâr bir genç (erkek) sahip olabilir. Gencin ona “sahip olabilmesi”nin esas yolu da onu suistimal etmesinden ve hırpalamasından geçmektedir. Aksi takdirde elinden kaçır gider. Ne kadar maceraperest olursanız, o kadar çok bu güzel kadını elde etme “şansı”na sahip olursunuz.⁴⁸

Machievelli'nin bu iğrenç mizojenizmi bir yana, kendisi kurduğu argümanlarda son kertede şansa sahip olmak için de şansa ihtiyaç duyduğumuzu zımnen kabul etmiş oluyor. İsteddiği kadar şanslı antropomorfize ederek temsil etmeye, yasalaştırmaya, aklileştirmeye, simgeselleştirmeye çalışsın; sonunda onu elde etmenin nihai bir formülünü geliştirmeye gücü yetmiyor. Şanslı ancak şanssız varsa elde edebilirsiniz. Ve size şans verecek bu küllî Şans'ı elde etmenin mutlak bir Yasa'sı yoktur Machievelli'nin felsefesinde. O halde Machievelli'nin farkında olmadan vardığı asıl nokta şudur: Egemen istediği kadar hesap kitap yapsın, istediği kadar soğukkanlı olsun, istediği kadar kendisinin ya da devletinin dünyevi menfaatleri için ahlakî hükümleri askıya alsın, istediği kadar dünyanın en büyük âlimlerini danışman olarak istihdam etsin, istediği kadar medyanın, sermayenin, küresel güçlerin vs. desteğini alsın ... bunların hiçbirisi sonunda onun muzaffer olmasını garanti edemez. Zira egemen iktidarın ve ona akıl verenlerin hesaplarından kaçan ve onlara tâli gibi görünen bir unsur; hiçbirinin nihai olarak nüfuz edemeyecekleri, dile dökemeyecekleri, simgeselleştiremeyecekleri mutlak bir menfilik her zaman için siyaset sahnesinde cârîdir.

İşte bu, her daim simgeselden kaçan ve geri geldiğinde de onu yerle bir eden; Machievelli'nin “şans” dediği unsura Lacan'ın verdiği isim Gerçek'tir. Realist olmanın yani

Society için Amme Hizmeti olarak PDF'ye dönüştürülmüştür), s. 80, 81, 93.
48 Bkz. s. 124.

“Gerçek”çi olmanın birinci kuralı Gerçek'e nüfuz etmenin mümkün olmadığını kabul etmektir. Ya da evdeki hesabın mutlaka çarşıya uyacağını farzetmemektir. Gerçek'e sahip olunmaz. Bilakis Gerçek sadece tebaaya değil, egemen iktidara da çoktan sahip olmuştur. O kadar ki sonunda tebaa, egemen iktidar nihai olarak tahakküm edemediği ve bu yüzden hep göz önüne almak zorunda kaldığı bir semptom -egemen iktidarın semptomu- haline gelir.] Antagonistik kavgayı saf antagonizma noktasına kadar radikalize ettiğimizde, her zaman iki momentten biri, ötekinin müspetliği vasıtasıyla menfi bir zâtî-ilişki sürdürür hale gelmektedir. Hegelci bir ıstılahla söylemek gerekirse, tebaa Leviathan'ın “refleksif-belirlenim”i (*Reflexionsbestimmung*) işlevi görmektedir.⁴⁹

3.3 Kendiyle Antagonistik Yaralı Fail

Antagonizmayı içtimai gerçeklikteki antagonistik kavgadan ayırmak mecburiyetindeyiz. Doğa durumundaki antagonizma saf antagonizmadır; (henüz insan olmayan) hayvanların birbirlerinden mutlak mânâda kopmuş, parçalanmış olduklarını, aralarında sempatik ilişkileri tesis edecek -dil de dâhil- bütün geleneksel araçlardan mahrum olduklarını ve bu yüzden birbirleriyle ancak menfi ötekiler, iflah olmaz düşmanlar olarak ilişki kurabileceklerini imâ eder. Siyasi düzendeki antagonizma ise gerçeklikteki -bir istisna/semptom olarak tezahür eden- antagonistik kavgadır. Ve Lacancı ve Hobbesçu fail nosyonu, kendi kendini engelleme, kendi kendini bloke etme, kendi (ideolojik) radikal kuvvesinin kuvvesizliği olarak saf antagonizma tecrübesini amaçlamaktadır. Faildeki bu dâhili sınır, simgesel/siyasi alanın kendi tam özdeşliğini gerçekleştirmesine mani olmaktadır. Bütün bir failleşme, farklı fail konumları üstlenme sürecinin bizlere faydası, bizlerin bu travmatik tecrübeden kaçınmamızı sağlamasıdır. İçtimainin sınırı, Laclau ve Mouffe tarafından tanımlandığı haliyle, “Cemiyetin varolmadığı” mânâsına gelen bu paradosal sınır sadece her bir fail vaziyetini, her bir tanımlanmış fail özdeşliğini/kimliğini tahrip eden bir şey değildir; aksine o aynı zamanda faili kendi en radikal veçhesinde destekleyendir: Lacancı mânâda fail, bu dâhili sınır, bu Öteki'nin, “cevher”in dâhili imkânsızlığı için bir isimdir.⁵⁰

49 Bu hükümleri Zizek'in mevzubahis metninden hareketle verdim. Bkz.: a.g.e., s. 253.

50 a.g.e., s. 254

Tamamen gerçekleştirilmiş fail artık fail değil cevherdir; fiil değil kuvve/sizliktir; mahrem değil mahrumiyettir; mukaddes değil zelildir; Yasa değil Gerçek'tir; ezcümle küçük bir “doğa durumu parçası”dır. Dolayısıyla fail, failleştirme sürecinin öncesinde ya da ötesindedir. Failleştirme, failin mânânın evreninde kendisine verili olana ilhak olması hareketidir -bu ilhak her zaman başarısızdır, her zaman için simgesel evrene ilhak olamayan belli bir nesne, failleş(tir)meye ve onu mümkün kılan bütün içtimai/ideolojik konstelasyona direnen belli bir artık kalır ve fail bu nesneye bariz şekilde mütecanistir. Başka bir ifadeyle, fail kendi sınırına, failleştiremeyen unsura mütecanistir (*homogenous*); failleştirmeyele doldurulamayan boşluğun adıdır: Fail, failleş(tir)menin başarısızlık noktası⁵¹; failleş(tir)meyi askıya alabilecek Leviathan'dır.

Simgesel düzenin işlemeyi başaramadığı bu artık nesne, failin “mevkidaşı” olan ve failin failleşirken kaybettiği küçük öteki nesnedir. Failin bu nesneyle olan imkânsız ilişkisi tam da Lacancı fantezi formülüdür: $\$ \langle \rangle a$. İçtimai fantezide antagonizma maskelendiği gibi cemiyetin dışında olduğu farzedilen ötekiye tahvil edilir. Bu haliyle içtimai fantezi, antagonizma kavramının gerekli bir mevkidaşı, kendi kurucu antagonizmasını *keyifin* (ırkçı *keyifin* mesela) doluluğuyla maskeleyen, içtimai yapının boşluklarını dolduran bir senaryodur.⁵²

Failin yasaklı olduğuna dair Lacan'ın tezini failin -kendisine, kendi Gerçek'ine- mahrem olduğu olarak okumak mümkündür. Lacancı perspektifte mahremiyet en başta ontolojiktir. Fail simgesel düzene tâbi olduğunda kendisi kendisine haram olur. Simgesel düzene angaje olmasını mümkün kılıp Gerçek'e, o antagonistik çekirdeğe dönüşü tahrim eden babanın- adı, failin Gerçek'inin faile mahrem hale gelmesine, ideolojik çağrıyla failleştirilmiş failin kendi Gerçek failliğinden mahrum olmasına sebep olur. Yasaklı fail, hem ontolojik hem de ideolojik olarak mahrem fail demektir.

3.4 İdeolojinin Mazareti Var: Asabiyiz!

İbni Haldun'un lafzileştirdiği “asabiyet”, sadece kan bağına (nesebe) dayalı somut

51 a.g.e., s. 254

52 a.g.e., s. 254

akrabalık ilişkileriyle irtibatlı değildir. Bilâkis asabiyet esas olarak ideolojiktir; Haldun'un tâbiriyle “vehmî”dir.⁵³ Zira nihâî tahlilde, akrabalık ilişkilerinin kendisi de faillerin keyfî inşâlarından âzâde ve faillere hâricî olan Gerçek ilişkiler değil; içtimai olarak şartlandırılmış mahdut faillerin vehimleriyle belli mânâlar kazanan birer *doxa*'dır. Dolayısıyla asabiyeti, gayr-ı ideolojik ya da ampirik bir muhteva olduğu farzedilen “nesep”le tahdit edilemeyecek olan ve menfi ötekiye karşı mücadele ve dayanışma iradesi olarak tahakkuk eden, cemaatin dâhili antagonizmasını haricileştiren bir vehmî/ideolojik/doxik *praxis* olarak görmek mecburiyetindeyiz. Asabiyeti böyle gördüğümüzde de onun aslında siyasi ve içtimai bir pratik olduğu kadar ontolojik bir kategori olduğunu da anlama imkânına sahip oluruz.

“Cemiyet” dediğimiz *vehmî* entitenin merkezinde, Hobbes'u ikraren Laclau'nun söylediği gibi, hiçbir zaman tam olarak simgeselleştirilemeyecek olan bir antagonizma (*mübayenet*) vardır.⁵⁴ Zira cemiyet farklı faillerden, farklı iradelerden ve farklı arzulardan oluşur ve bu yüzden her fail -kan bağına sahip olsa bile- ontolojik olarak birbirleriyle antagonisttir. Fakat failler arası antagonizmanın tek sebebi, aralarındaki ontolojik fark değil, arzu nesnelere aynılığı/müşterekliğidir. Rene Girard'ın dikkat çektiği hususlardan biri de, içtimaileşme süreçleriyle beraber arzunun *mimetik* bir karakter kazandığıdır: Cemiyet (ya da Lacancı ıstılahla “büyük Öteki”), arzunun yüzer-gezer bir halde serbestçe gezmesine müsaade etmediği gibi, failleri, muhtelif ritüeller ve örfî tanzimler vasıtasıyla aynı nesneyi arzu etmeye sevk etmektedir⁵⁵. Aynı kıt nesneyi temellük etmeyi arzu eden farklı failler, kan bağına sahip olsalar bile birbirleriyle tekrardan antagonist hale gelirler. Ve şayet birbirleriyle *kârib* olmaz, aralarında kurbet tesis edecek şekilde *akraba*⁵⁶ haline gelmezlerse, o zaman birbirleriyle sonu ölüme varacak bir savaşa girer; *asabîleşirler*.

Asabiyet, terimin bütün mânasıyla kuvve/sizliktir: Hem cemaati mümkün kılan kuvve, hem de cemaati dağıtacak olan kuvvesizliktir. Agresyon olarak asabiyetin failler arası ilişkilerden tecrit edilebilmesi için asabiyetin, birbirleriyle antagonist olan, birbirlerine

53 İbn-i Haldun, Mukaddime (1.cilt), çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara, 2004, s. 170

54 Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, Hegemony and socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, Verso, London, New York, 2001, 125.

55 Girard Rene, Violence and the Sacred, trans. Patrick Gregory, The Johns Hopkins Press, Baltimore&London, 1989, s.148-9.

56 'Karîb', 'kurbet', 'kurban' ve 'akraba' aynı kökten gelmektedirler.

karşı bilkuvve *asabî* olan faillerin dışında bir ötekiye (zenciye, Yahudi'ye, Kürt'e, Müslüman'a, Ermeni'ye, uyuşturucu kullanıcısına, hırsıza, Çingene'ye vs.) yöneltilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, cemaati mümkün kılacak asabiyet ancak cemaati imkânsızlaştıracak asabiyetin nefyiyle ve bu asabiyetin yöneleceği menfî ötekinin ispatıyla râbitalıdır. Menfî öteki karşısında içtima eden antagonist failer arasında belli bir kurbet hâsıl olur ve bu suretle cemaatleşme süreci tahakkuk eder. Bu menfî ötekinin ontolojik ismi *kurban*dır. *Akrabalığın* imkânı kurbetten, kurbetin imkânı da kurbandan geçer:

Kurban, ne hususi olarak tehlike altındaki bireyler için bir ikamedir, ne de hususi olarak kana susamışlık fitratına sahip bireyler için tayin edilmektedir. Daha ziyade o, cemaatin bütün mensupları için mensupların kendileri tarafından tayin edilmiş bir ikamedir. Kurban etme, bütün bir cemaati kendi şiddetinden korumaya hizmet eder, bütün bir cemaati kendisinin dışındaki kurbanları seçmeye sevkeder. Cemaat her yanına saçılmış ihtilaf unsurlarını kurbanın şahsında resmeder, ve onun kurban edilmesi sayesinde en azından geçici olarak bertaraf eder.⁵⁷

Failler, aralarındaki asabiyeti nefyetmek için bir ölüm kalım savaşına girerler. Savaşın *sempatik* bir ilişkiyle neticelenebildiği tek mutlu son, birinin efendi/bağımsız diğerinin köle/bağımlı olduğu durumdur. Efendinin asıl işlevi, hem kendisini köle için asimile edilip özdeşleşilemeyecek; doğruluğun ve yanlışlığın nihâî mercii olarak zuhur eden bir büyük Öteki haline getirmek, hem de köleye asabiyetini yönelteceği bir küçük öteki (kurban, zelil, patolojik, düşman, suçlu vs.) tayin etmektir. Görebildiğimiz kadarıyla Schmitt'in siyaseti dost-düşman ikiliği üzerine oturtmasının yegâne sebebi budur⁵⁸: Dost olan, en başta efendi olarak egemen iktidardır. Düşman (*hostis*, *-inimicus* değil) olansa, bu iktidarın tayin ettiği (küçük) ötekidir. Köle, asabiyetini düşman bir ötekiye yöneltmediği takdirde, derhal tâ en başından beri kendisiyle ontolojik olarak antagonist olduğu; ihdas ettiği hükümlerle arzu/asabiyet nesnelere tahrim ederek kendisini nevroतिकleştirilen efendiye yöneltecektir. Her ne kadar efendi gittikten sonra geriye içi *keyif* dolu bir doğa durumu; o antagonizmanın lavlarıyla kaplı, sadece menfinin bu lavların cılız ışığında delice rakedebildiği karanlık kaotik bir çekirdek; üzerindeki bütün ideolojik-siyasî dekorların

57 Girard Rene, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory, The Johns Hopkins Press, Baltimore&London, 1989, s.8

58 Bkz. Schmitt Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 47, 48, 49

çökmüş olduğu saf bir savaş durumu kalacaksa da, köle açısından bunun çok bir ehemmiyeti yoktur. Köle, asabiyetinin husûle getirdiği yanlısamasının (“şayet *keyif* haramsa, o zaman *keyife* ulaşmak mümkündür demektir”) peşinden koşar ve mutlak tatmini bulacağı arzu nesnesini *-keyifi-* ölümden sarfı nazar ederek elde etmeye çalışır.

Bu sebeple efendi kendisini, antagonizmayı tahrir eden transandantal kanunları ihdas eden bir egemen olmaktan çıkartarak, kendi semptomu olan kölenin asabiyetinin bilhassa arzu boyutunda bastırılmasını mümkün kılan ampirik normların bekçisine dönüştürür. Artık egemen iktidardan daha egemen olan bir iktidar ortaya çıkmıştır: Norm. Egemenin egemenliği her zaman için sınırlıdır. Egemen, hukuku askıya alabilir ama normu tek bir formel kararla askıya alamaz. Cemiyetin, etrafında içtima ettiği efendi, egemen iktidar değil, normdur; *fallus* değil, büyük Öteki'dir. Başka bir ifadeyle (ampirik) norm (transandantal) kanunun kurucu istisnası, bir türlü öldüremediği hayaleti, kendi bünyesinde asimile edemediği mülhakı, fiilinin kemale ermesine mâni olan kuvvesizliğidir. Kısaca *norm, kanunun semptomudur.*

3.5 “Evin için tuzaklarla doludur”: Kurbetteki Gurbet, Gurbetteki Kurbet

Kadının çarşaf giymemesi ve filanca normları icra etmesi gerektiğine inanların hepsi belli bir cemaat teşkil ederler ve cemaatin mensupları işbu normlara riayet ettikleri müddetçe cemaat tarafından tasdik ve takdis edilirler. Aksi takdirde zelilleştirilir, cemaatten dışlanırlar. Çünkü mevzubahis normlar, muayyen bir cemaat tesis ettiklerinde, bu cemaatin ötekilerini de otomatik olarak tayin etmiş olurlar. Kadının çarşaf giyebileceğini ve hatta giymesinin sahih (otantik) kadınlığın performansı olduğunu düşünen failer (diyelim İsmailağa Cemaati), buna mugayir düşünen faillerden müteşekkil cemaat açısından menfi ötekiler haline gelir, öteki bir cemaate dönüşürler ve bu suretle zelilleş(tiril)irler (“çarşafı kadınlar asla [çağdaş] bir Türk kadını kadar -yüce bir- “kadın” olamaz”).

Kemalist simgeselden dışlanan çarşafı zelil, Gerçek'te, paranoid bir yobaz kurgusu olarak geri döner.⁵⁹ Zelil, içi vıcık vıcık *keyif* dolu bir semptom olarak tezahür eder; Kristeva'nın

59 Bkz. Zizek, Slavoj, İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 145

ifadesiyle, “bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni, rahatsız edendir.”⁶⁰ Nasıl ki bedendeki kısmî *keyif* parçaları olarak kusmuk, tükrük, sümük, irin ve dışkı beden *içinde* kaldıkları sürece kabul edilebilir, ama bedenin *dışına* çıktıkları vakit *yadsınması* (*disavow*), bastırılması, görünmezleştirilmesi gereken iğrenç zelillere dönüşüyorlarsa, cemaatin normativitesine mugayir davranan failler de aynı şekilde cemaatin tükürdüğü zelillere dönüşürler. Zelil; simgeselin, mânânın, fantezinin çöktüğü yerdir.⁶¹ Çarşaf giymeyi arzu edebilecek kadınların mevcudiyeti, çarşafı ısrarla kurban eden küllî “Kadın” sınıfında iğrenç bir lekenin, kontrol edilemez bir kısa devrenin cârî olduğuna delâlet eder. Bir büyük Öteki olarak “Kadın”ın aslında var olmadığını, hiçbir zaman için kendisini mutlaklaştıramadığını ihbar eder. İşte zelil bu yüzden zelildir: Yüceleştirme ve mânâlandırma sürecini inkıtaya uğrattığı için; büyük Öteki'yi yarıp imkânsızlaştırdığı için; normun bile kırılğan bir doğası olduğunu ispat ettiği için; “biz”deki tekinsiz kuvve/sizlikleri îlâm ettiği için, “biz”deki kurbetin aslında gurbette olduğunu hatırlatıp “biz”i “biz”siz, yersiz-yurtsuz, *garip* bıraktığı için.

Zelilleştirilen/dışkılanan, failin/tebaanın, fail/tebaa olma statüsünün keyfini çıkartamayan, ancak fail/tebaa olma alanının ihata edilmesini gerektiren “yaşamazın” kasıtı [sign] altındaki hayatlara sahip olanlar tarafından yoğun bir şekilde nüfuslandırılmış içtimai hayat bölgelerinin “yaşamaz” ve “ikamet edilemez” yerlerini sarıhçe isimlendirir. Bu ikamet edilemez alan, failin alanının tanımlayıcı sınırlarını teşkil edecektir; bu ürkütücü özdeşleşme mevki, fail alanının kendi özerklik ve hayat talebinin sınırlarını çizmesine karşı -ve buna istinaden- kurulacaktır. Bu mânâda fail, dışlama ve dışkılanmanın/zelilleştirmenin gücü vasıtasıyla kurulur, bu güç faile “bir kurucu dış”, kendini oluşturan inkâr olarak zaten failin “içerisi”nde bulunan dışkılanmış/zelilleştirilmiş bir dışarıyı üretir.⁶²

Faildeki ve cemaatindeki yarıma ve yabancılaşmaya, Lacan'ın verdiği isim *aphanisis*'tir. *Aphanisis*, yani (failleştirilmiş) failin gözden kaybolması, büyük Öteki'nin gurbetinde

60 Kristeva Julia, Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme, çev. Nilgün Tatal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 17

61 Bkz. a.g.e., s.17

62 Butler Judith, Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex, Routledge, New York&London, 1993, s. 3

kalması.⁶³ Bu haliyle *aphanisis* tam da failin kendi *adunamis*'ine tesadüf etmektedir. Lacan da failin ancak kendi kuvvesizliği, kendi içinde yarılmaması, kendisiyle antagonistik olması, failleştirilmiş mukaddes ve müspet şeklini mahremleştirip, failleştirilmeyen zelil ve boş muhtevastan mahrumlaşması sayesinde (diyalektik bir) fail haline geldiğini; kısaca failin ancak kendisinin *aphanisis*'iyle failleştiğini belirtmektedir.⁶⁴ Failleştirilmiş failin *aphanisis*'i bizzat failin kendisi tarafından gerçekleştirilmişse, o zaman failin “simgesel intiharı” olarak isimlendirilir.⁶⁵ Simgesel düzenin askıya alınması mânâsına gelen simgesel intihar, (çarşaf giyme) *amelle* (*act*); askıya aldığı simgesel düzene tâbi olan faillerin “delilik” olarak tavsif edeceği radikal bir kararla tahakkuk eder. Bu yüzden *amel* her zaman için, o *ait* olup bir türlü *dâhil* olamadığı simgesel cemaatin sınırlarının ihlali olarak, simgesel cemaate karşı işlenmiş bir suç olarak tezahür eder.⁶⁶

Kadının çarşaf giymesini tahrim eden cemaatin mensuplarının arasındaki kurbet, tam da bu tahrim fiiliyle mümkün olmaktadır. Harama mugayir hareket edenler, harama yani norma/normale sadık kalan çoğunlukla kurbiyyet tesis edemez hale gelirler; gurbete düşerler, kurban dönüşürler, patolojikleşirler⁶⁷. Doğrusu, birilerinin cemaatin ittifak ettiği normları ihlal ederek cemaatin dışına çıkması (gurbete düşmesi), cemaat için kendi istikrarını tehdit eden bir kriz teşkil etmemektedir (öyle görünüyor olsa bile). Bilkis cemaatin mensupları arasındaki kurbet, tam da bu sayede tahkim ve teyit edilmiş olur. Normu ihlal edip cemaatin dışına çıkanlar, cemaatin sadece “biz”i tesis eden, “biz”i “onlar”dan temyiz eden ötekileri değil, aynı zamanda asabiyet nesnesi olan kurbanları, cemaat mensuplarını birbirlerine “diken” *kapitone noktalarıdır* da. *Öteki* ya da “onlar” olmadan “biz”, zelil olmadan mukaddes, patolojik olmadan normal, kurban ya da gurbet olmadan da kurbet yoktur.

Kadın cemaati kendisini, çarşaf giyen kadınlardan önce erkekten/erkeklikten temyiz ve

63 Bkz. Lacan Jacques, The Four Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan Book XI), ed. Jacques Alain Miller, trans. Alan Sheridan, W. W. Norton&Company, New York&London, 1978, s. 218

64 a.g.e., s. 221

65 <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/the-superego-and-the-act/>

66 Zizek Slavoj, Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hlooywood and Out, Routledge, New York, 1992, s. 44

67 Durkheim patolojik olan tam olarak böyle tarif etmiştir; cemiyetin çoğunluğu tarafından nefyedilip tahrim edilen fiiller patoloji, bu fiillerin failleri de patolojiktirler. Normal de tabi ki patolojik-olmayandır. Dolayısıyla norm/alın normallığı sadece çoğunluk tarafından benimsenmesine bağlıdır. Bkz. Durkheim Emile, The Division of Labour in Society, trans. W. D. Halls, Macmillan Press, China, 1994, s. 291-329

tefrik ettiği için, bu temyiz ve tefrike mündemiç kurbanlaştırma jesti vasıtasıyla başka bir cüzi cemaatin –erkek cemaatinin- teşekkül etmesine de sebep olmaktadır. Başka bir ifadeyle erkek cemaati, tıpkı bu cemaati mümkün kılan kadınlık normlarının etrafında içtima eden cemaat gibi dışlayıcı, indirgeyici ve menfi mânâda ötekileştirici bir mahiyete sahip olmaktadır. Kendisini temelde “kadın” olarak tanımlayan ve bu suretle kadın cemaatine intisap etmiş olan fail açısından, tâbi olduğu kadınlık normlarını reddeden/nefyeden bir erkekle bu hükümleri tasdik ve kabul eden bir erkek arasında kurbanlaştırma itibarıyla bir derece farkı söz konusu olmasına rağmen, bu iki “erkek” de “erkek” oldukları, kadın cemaatine intisap edemedikleri için, her ikisi de nihai tahlilde kadın cemaatinin mensuplarına nispetle zelil hale gelmektedirler. Hülasa, kendisini “kadın” ya da “erkek” olarak kimliklendirenlerin deruhte ettikleri performativite, sadece “kadın” ya da “erkek” gibi davranmak değil, ayrıca nefyettikleri, gurbete sürükledikleri ötekileriyle antagonistik hale gelmek, onları kurbanlaştırmak ve menfi, patolojik ötekiler haline getirip zelilleştirmektir de. Bununla beraber, cüzi kadın cemaati de kendi içinde başka cüzi kadın cemaatlerine bölünmekte; ideolojiler, inançlar, örfler, söylemler, sınıflar, statüler, etnisiteler, coğrafyalar vs. de bu noktada belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla bir kez başlayan kurbanlaştırma süreci, ferdin kendisine kadar devam etmektedir.

3.6 Fetiş “Ben”dir; “Ben” de Fetiş

Nitekim iç ve dış arasında bir temyiz yapılacaksa, bu en başta (ya da en sonda) “ben” ve “ben-olmayan” arasında yapılmak zorundadır. Her ne kadar “ben”in gönderme yaptığı beşeri varlığın hususiyetlerinin tamamı temsiliyet itibarıyla ben-olmayanın-cemaatin/cemiyetin/büyük Öteki'nin- kendisinden temyiz ve tefrik edilebilip paranteze alınabilecek mahiyette olmasalar da, neticede sadece her bir beşeri varlık temsil edilemez şekilde tek(il), Gerçek ve eşsiz olduğu için “ben”de başka bir “ben” daha ihtiva edilememekte ve bu yüzden diğer bütün “ben”ler bu “ben”in dışında kalmaktadırlar. “Ben” ifadesi basitçe bir dışlama ifadesidir. Ve dışlama olduğu kadar bir zelilleştirme ve tahrir ifadesidir de. “Ben ayırır, reddeder, zelilleştirir”⁶⁸ ve bütün bu dışlama fiilleri evvela “ben”in gönderme yaptığı o temsil edilemez -Gerçek'in- “ben” lafzında dışlanmasına

68 Kristeva Julia, Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme, çev. Nilgün Tatal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 27. Tatal'ın “iğrençlik” diye tercüme ettiği *abjection*'ı “zelilleştirme” olarak tercüme ettim.

taalluk etmektedir. “Ben” zamiri sadece “ben”e, o indirgenemez, elle tutulamaz, kayda geçirilemez mutlak farka gönderme yapmaz. Aksine her bir farklı “ben” kendisini bu müşterek “ben”de ifade etmekte, bu müşterek “ben”, her bir tekil “ben”in tekilliğinin üzerini örtmektedir. Bu yüzden Lacan, “ben”i lafzileştiren (şuurdışı) *benle*, *benin* lafzileştirdiği (şuurlu) “ben” arasında asla kapanmayacak bir uçurum olduğunu söylerken sonuna kadar haklıdır.⁶⁹

“Ben”in yanına getirilen her bir yüklem de “ben”in (gönderme yaptığı tekilliğin) kendisini nefyettirmektedir. “Ben kadınıym” ifadesi “ben”i ben-olmayanla, “ben”e harici olanla; içtimai, müşterek, linguistik ve tarihsel olanla -kadınla, büyük Öteki'yle- nefyeder ve örter. Ve bu nefiy ve örtme vasıtasıyla onu muayyen müspet bir muhtevayla tescil ederek onun üzerindeki örtüyü –nispeten- açar. Bu ifadenin her bir husûsileştirilişi (“Ben bir Türk kadınıyım”), hem “ben”in, hem de “ben”in bir önceki yüklemi ya da sıfatı olan küllinin nefyedilmesi mânâsına gelmektedir. Ama ifadenin husûsileşmesi, neticede “ben”e geri dönebilmek mânâsına da gelmez. Çünkü kendisi vasıtasıyla ifadenin husûsileştiği her bir ilave yüklem ya da sıfat, “ben”i ben-olmayanla nefyettirmeye devam etmektedir. İfadenin husûsileşmesi, hem “ben”in üzerinin daha fazla ben-olmayanla örtülmesine, hem de “ben”in gönderme yaptığı nesnenin (muhtevanın), kendisini “ben”de ifade eden diğer nesnelere olan farkının üzerindeki örtünün açılmasına sebep olmaktadır. “Ben”in her bir husûsileştirilişi, “ben” için yeni bir cemaate intisap etmek; yeni ötekiler, yeni kurbanlar edinmek, yeni kurbiyyetler tesis etmek mânâsına gelmektedir.

“Ben kadınıym” dendiğinde, dünyada kendisini bu şekilde kimliklendiren bütün beşeri varlıklarla özdeşleşilmiş, kimliklendiremeyenlerle de farklılaşmış, ötekileşilmiş olur. Yani bu ifadede dışlanıp kurban edilenler temelde “erkek”lerdir. Ancak ifade nispeten husûsileştiğinde ve “Ben bir Türk kadınıyım”a *inkılap* ettiğinde, kendisini “Türk” olarak kimliklendirenlerle özdeşleşilmiş, kimliklendirmeyenlerle farklılaşmış, ötekileşilmiş olur; ve böylece kurban edilenler sadece erkekler olmaktan çıkar, Türk-olmayanlar da bu gruba dâhil edilmiş olurlar. İfade böyle daha da husûsileştikçe (“Ben Kemalist, Galatasaraylı bir Türk kadınıyım”) kurban grubu da o nispete umûmileşmektedir. Kısaca, “ben”in

69 Bkz. Lacan Jacques, The Four Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan Book XI), ed. Jacques Alain Miller, trans. Alan Sheridan, W. W. Norton&Company, New York&London, 1978, s. 138, 139

husûsileştirilmesi, “ben”in kurbanlarının umûmileştirilmesidir. Umûmileştirmenin ve husûsileştirmenin nihai olduğu noktaysa “ben”in bütün ben-olmayanları nefyettiği ve sonunda kendisiyle özdeş hale geldiği o menfi yürüyüşünün son adımıdır. Lakin “ben” hiçbir zaman bu son adımı atamaz; yürüyüşü hiçbir zaman bizzat kendisiyle özdeşleşmesiyle nihayetlenemez.

Hatta “ben” bu son noktaya yaklaşamaz bile. Ve hatta “ben” hiçbir zaman sahici bir “adım” bile atamaz. “Ben”in her bir “adımı”, “ben”in ben-olmayana inkılap etmesine tevafuk etmekte, dolaysız “ben”, karşılaştığı her bir dolaylı “ben-olmayan”la dolaylı hale gelmekte ve kendisini her bir nefyedişinde yine kendisini dipsiz bir menfilikte bulmaktadır. “Ben”in her bir adımı sahtedir, illüzyoniktir; varacağı yer de sadece bir seraptan ibarettir. Oraya yaklaşmak için attığı hiçbir adım, onu oraya bir nebze olsun bile yaklaştırmamaktadır. Bilâkis her bir adımda gördüğü serap aynı yerde durmakta, adımları da bu mânâda mânâsızlaşmaktadır. Daha sarîh bir ifadeyle, nefiyler hiçbir zaman mutlak bir ispatla nihayetlen(e)mezler. “Ben” kendisini her bir ilave kimlik kategorisi vasıtasıyla husûsileştirdiğinde, kendisini, kendi vahdetini bu kimlik kategorilerine, bu kategorilerin kesretine parçalamış olur. Artık o *kesrette vahdet*dir. Farkında olmasa bile!

3.7 Mukaddesin ve Zelilin, Mahremiyet ve Mahrumiyetin Uçlarında Fetiş

*Kesrette vahdet*in mahremiyetindeki tahrîm, sırf ötekinin performanslarına yönelik değildir. En başta ontolojiktir: A sınıfının ispat edilip B sınıftan temyiz edilmesi, B sınıfının mensuplarının A sınıfına nominal/ihbârî/konstatif seviyede bile dâhil olmalarını tahrîm etmek demektir. Bu yüzden hem A, hem de B sınıftakiler birbirlerine -ideolojinin belirlediği usûller ve tertibatlar dâhilinde- mahrem olurlar. Fakat bu temyiz ve tahrîmin gerçekleşebilmesi için failin kendisiyle, kendi Varlık'ıyla; dolayısıyla Varlık'la öteki olması, kendisini Varlık'tan temyiz edebilmesi gerekir. Failin imtiyazının sudur ettiği yer, onun *temyiz kudret*idir. Fail kendisini Varlık'tan bilhassa dil vasıtasıyla temyiz edip Varlık'la öteki olduğunda, Varlık tarafından içlenerek dışlandığında, kendisi sadece fail olma özelliği kazanmaz. Aynı zamanda Varlık'tan mahrum olur, Varlık fail karşısında mahremleşir.

O kadar ki, fail her “Varlık nedir?” diye sorduğunda, bu soruya müspet bir cevap vermediğini farkeder. Burada/orada-varlık olarak fail, Varlık'la sadece öteki olmakla, Varlık'a “Varlık” demekle, “Varlık nedir?” diye sorarak Varlık üzerine teemmül (*reflexion*) etmekle fail olmaz. Onun failliğinin asıl imkân şartı, Varlık'a nüfuz edememesi, “Varlık nedir?” sorusuna müspet bir cevap verememesidir. Varlık, lafzileştiği anda teemmül ve söyleme karşı mahrem olur. Varlık, her tür tarife, tasvire ve teemmüle karşı tahrir edilmiş saf bir mahrumiyettir, saf bir Hiçliktir. Varlık'ı bütün tariflere karşı direnen sert bir kaya, tecavüz edilemez bir Haram haline getiren, kendisini bir büyük Öteki olarak vaz ettiğinde bünyesinde tebarüz edip kendisini yaran boşluktur. Varlık tam da bu boşlukla; hem dasein'in kendisine nüfuz etmesine mâni olan, hem de onu kendisiyle imha edilemez sonsuz bir ötekiliğe mahkûm eden kesif bir eksikle beraber -eksik olarak, Hiçlik olarak vardır. *Varlık'ın Varlık'tı, Varlık'ın mahremiyetidir.*

Beşerin varlığının mukaddes ve muhterem olması, diğer varolanların doğrudan değil ama dolaylı olarak zelilleştirildikleri mânâsına gelmektedir. Beşeri varlıkla diğer varolanlar arasında en başta sadece belli bir mukaddeslik derecesinden sâdır olan bir fark mevcuttur. Çünkü diğer varolanlar da büyük Öteki'nin (hukukun, örfün, devletin vs.) mülküne dâhil olabilirler. Büyük Öteki tarafından temellük edildikleri anda da mahremleşirler; failin keyfi tasarruflarının mahrumiyeti haline gelir, beşerî-varlıktan farklı şekillerde tahrirlere tâbi kılırlar. Yasa sadece failerin kendi arasındaki münasebetleri değil, failin eşya olan ile münasebetlerini de tanzim edebilmektedir. Bu tanzimat neticesinde umûmiyetle beşer, en mukaddes olarak tescil edilirken, bazen de cemaati temsil eden bir bez parçası -mesela bayrak- beşerden daha mahrem, daha muhterem ve daha mukaddes hale gelebilir. Fakat unutmamak gerekir ki, büyük Öteki'nin bir bez parçasını insandan daha fazla takdis ve tahrir etmesinin sebebi, yine büyük Öteki tarafından kendisine tâbi olan failerin kudsiyetini ispat ve ikrar etmek olarak gösterilmesidir. Bu paradoksal tâ'lil neticesinde failer, büyük Öteki'ye hürmet eder gibi onun vaftiz ve takdis ettiği bez parçasına da hürmet etmeye başlarlar.

Peki ama neden? Neden beşeri-varlıklar, gayr-ı beşerî bir varolana kendilerinden daha fazla, hatta ölümüne hürmet ederler? Cevap tabii ki fetişizmde saklıdır. Cemaati simgeleyen bez parçası aslında cemaatin dâhili antagonizmasını gizleyen içtimai bir

fetişten başka bir şey değildir. Şayet cemaatin *fallik* bir unsuru olarak Leviathan, hem cemaatin/cemiyetin zâtî-blokajının tecessüm etmiş haline, hem de cismaniliğiyle cemaatin dâhili antagonizmasını perdeleyen bir örtüye, cemaatin/cemiyetin içtimainın temsiline tevafuk ediyorsa, o zaman cemaatin içtimainı temsil eden -başta bayrak olmak üzere- her nesne kaçınılmaz olarak cemaatin zâtî-blokajını da gizliyor demektir. Cemaatin kurbetini temsil edip, dâhili gurbetini gizleyen her nesne, fallik bir nesne haline gelir; hem cemaatteki Gerçek'in/boşluğun/kuvvesizliğin/antagonizmanın hem de fantazmatik ahengin yerine geçerek fetişleşir. Burada şaşırtıcı olan nokta, zelil çarşafı kadının Kemalist için gördüğü işlevle, mukaddes Türk bayrağının gördüğü işlevin aynı olmasıdır. İkisi de Kemalist cemaati mümkün kılmaktadır. İkisi de Kemalist'in fetişidir. Bayrak Kemalist cemaatin iç antagonizmasını örten bir “çarşaf”tır; çarşaf da bu cemaatin iç antagonizmasının yöneleceği nesnenin belirginleşmesini sağlayıp cemaat iç ahengin tesis ediliyor olduğunu simgeleyen bir “bayrak”tır. Dolayısıyla *fetiş* ya en mukaddesin ya da en zelilin tarafında yer almaktadır.⁷⁰

Cemaatin mahremiyle (bayrak), mahrumiyeti (çarşafı kadın) birbirlerinin simetrik ikizidir. Kurban edilen zelil çarşafı, Kemalist cemaatin temsil edilemez zâtî-menfiliğinin, zâtî-*imkânsızlığının* güya müspet bir varoluş kazanmış halidir (hâlbuki o bir örtüdür). Aynı şekilde, takdis edilen Türk Bayrağı da, cemaatin temsil edilemez zâtî-menfiliğinin, zâtî-*imkânsızlığının* gizlenmiş ve böylece güya cemaat mensuplarının fantazmatik kurbetinin müspet ve somut bir varoluş kazanmış halidir. Bayrak antagonizmayı gizlediği ölçüde onu dolaylı/menfi bir şekilde kasteden bir Kasteden'e dönüşür. Antagonizmanın en radikal noktası doğa durumu olduğu ve doğa durumu da ölümle, kaosla ve *keyifle* dolu olduğu için, bayrak bu unsurların da kastedeni haline gelir. Bu cümleden olarak, bayrak, cemaatin kuvve/sizliği olarak *keyifin*-antagonizmanın-ölümün-doğa durumunun gizlenmesini, cemaatin bunların kendi bünyesinde câri olmadığına dair ideolojik fantezi kurmasını mümkün kılan bir fetiş olarak devre dışı bırakıldığında ya da buna teşebbüs edildiğinde, cemaat mensupları fantezilerini kaybederek bayrağın örtüsünün altındaki mezkur menfi unsurlarla yüz yüze kalırlar.

Fetişi çekmek, simgesel düzenin tıpasını çıkartmak demektir. Fetiş tıpası simgesel küvetten

70 Bkz. Zizek Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 144

çıkartıldığında, küvetteki bütün kastedenler (“devlet”, “ulus”, “mülkiyet”, “insan”, “hayat”, “özgürlük”, “bağımsızlık”, “düzen”, “medeniyet”, “kardeşlik” vs.) Gerçek'e, Gerçek'in boşluğuna açılan deliğe doğru hızlıca, serbestçe ve nihilistçe akmaya başlarlar. Onun için fetiş korumak demek; hayatı, hukuku, örfü, cemaati, insanı, medeniyeti, mülkiyeti, mahremiyeti, akli, hazzı; kısaca simgesel düzeni ve onun mümkün kıldığı faili korumak demektir. Fetişizm, narsisizmin en üst seviyesidir.⁷¹ Nitekim “ben” de zaten fetişten başka bir şey değildir: “Türk”, “kadın”, “çağdaş” vb. kimlik kastedenlerinin serbest yüzüşünü durduran ve onları belli bir kasteden zincirine ekleyen bir *kapitone* noktası, failin bütün kuvvesizliklerini -kurtuluşu, havyanılığı vs.-, failleştirilemeyen Gerçek'ini, dâhili antagonizmasını gizleyen bir *personadır*. Fetiş takdis ve tahrir etmek, lafzileştirilen (şuurlu) “ben”i takdis ve tahrir etmek; zelilleştirip tahrir etmekse, lafzileştiren (şuurdışı) “ben”i zelilleştirip tahrir etmek demektir. *Fetiş “ben”dir, “ben” de fetiş.*

3.8 Hayat Tarzı Bozguncusu Garip Zeliller

Beşeri varlığın mukaddes olmasının dolaylı da olsa diğer varolanların zelilleştirilmesine sebep olması, aslında beşeriyet tarafından diğer varolanların üstünde belli bir asabiyeenin tatbik edildiği, onların beşeri cemaatten mutlak suretle olmasa da dışlandıkları mânâsına gelmektedir. Bu yüzden beşerî varlığın mahrem olarak tasdik edilmesi yoluyla tesis edilen mahremiyetle eş-zamanlı olarak mukaddesin de tasdik edilmiş olması, belli bir iç-dış ayırımını da beraberinde getirmektedir. Beşeriyet içtir, diğer varolanlarsa dıştır; aslında hem dıştırlar, hem de zelil. Bu da demektir ki beşer kendi varoluşu için diğer varolanları kurban etmektedir. Varolanların kurban edilmesi vasıtasıyla beşerin kendi arasında belli bir kurbet hâsıl olur: Birbirlerini beşer olarak tanımalarının/hürmet etmelerinin ve birbirlerine bu şekilde muamele etmelerinin imkânı, birbirlerini mahrem, muhterem ve dolayısıyla mukaddes olarak tanımalarından geçmektedir. Birbirlerinin kutsiyetini tasdik eden beşer artık birbiriyle münasebet kurabilir *karîbler* haline gelmiştir.

Beşerin kendi arasında kurbetin hâsıl olmasının imkânı olan kurban etme hareketinin tek nesnesi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, diğer varolanlar değildir; kurbetin husûle gelmesi için *hevânın*, o *keyife* yönelmiş menfî arzu ve dürtünün de kurban edilmesi lazımdır. Zira

71 http://www.zkm.de/betweentwodeaths/pdf/FE_EN.pdf

hevâ, mahremiyetin ihlal edilmesinin öncelikli imkân şartıdır: *Hevâ*, beşerin sahip olduğu, birbirlerine karşı ârızı olarak fiile dönüşebilecek olan menfi kuvve/sizliklerin toplamına tekabül etmektedir. Beşeri, birbirinin kurdu kılabilen kuvve/sizliğin ta kendisidir. *Hevâ*: Beşerin Gerçek'idir. Bu yüzden beşerî cemaatin istikrarlı ve emniyetli bir şekilde teşekkül etmesi için *hevânın* bu cemaatten zellileştirilerek tecrit edilmesi, hatta "öldürülmesi" gerekmektedir. Doğrusu, seküler hukuk bile mahremiyeti ihlal edebilecek belli menfi kuvve(sizlik)leri -çalmak, öldürmek, tecavüz etmek vs.- nazar-ı itibara alarak müspet kanunlar ihdas ettiğinde, bu menfi kuvve(sizlik)leri, yani *hevâyı* kurban etmiş olmaktadır.

Fakat seküler hukukun *hevâyı* ve onun nesnesi olan *keyifle* paradoksal bir ilişkisi vardır: Seküler hukuk, *keyifi* tamamen tahrim ettiği, *hevâyı* bütün nesnelere mahrum ettiği anda, kitlene kitlene haddinden fazla asabîleşmiş ve artık *hevâ-asabiyet* nesnesi olarak kendisini ketleyen egemen iktidarı tayin etmiş histerik failerin yıkıcı *amelleriyle*, sonunda kendisini iptal edebilecek kaotik bir "*keyif durumu*"nun ortaya çıkmasından endişe ettiği için, *keyife* giden bütün kapıları kapatmaktan imtina ederek *hevânın* kısmî *keyiflere* (barlar, diskolar, genelevler, futbol maçları, karnavallar, [porno] filmler, defileler, plajlar, konserler vs.) ulaşmasına müsaade eder.

Her ne kadar egemen iktidar, kendini korumak için kendi altını oyacak bir karar vermiş; kendi ihdas ettiği haramların ihlal edilmesini mümkün kılacak ampirik şartları kendi eliyle tesis etmişse de,⁷² neticede kendisi, kendisini bir fetiş olarak vaz etmesine vesile olan ideolojinin imdadına yetişeceğinden; tebaanın/faillerin, *hevâlarını* belli ölçüde rehabilite eden fetişlerine rıza göstermeleri için gerekli olan söylem ve fanteziyi tahsis edeceğinden emin olduğundan, *keyfi* kararlarıyla mübahlaştırdığı *keyifleri* muhafaza etmekte hiçbir beis görmez. Nitekim öyle de olmuş; ideoloji imdada yetişip, egemen iktidarın mübahlaştırdığı kısmî *keyiflerin* toplamını, cemiyetin *hayat tarzı* olarak tescil ve tes'it etmiştir. Böylece cemiyet kendi dâhili *saf antagonizmasının* gerçeklikteki bir antagonizmaya dönüşmesine yol açabilecek *keyif alanlarına* imkân veren egemen iktidarın bu tasarrufunu "özgürlük" -

72 Futbol maçlarında hooliganların sergiledikleri vandallık çoğu zaman stadyumlarla sınırlı kalmamaktadır. İçki kazalara, tecavüzlere, cinayetlere sebep olabilmektedir. Konserler, karnavallar ve festivaller polis kontrolünün ciddi şekilde azaldığı mekânlardır. Tangayla ya da üstsüz güneşlenen plajlar, transparan kıyafetlerin teşhir edildiği defileler, para karşılığı cinsel ilişkiye girilen genelevler, hukukun temel referanslarından biri olan moralitenin çözülmesine -*anomiye*- yol açmaktadır.

ya da kolonyal bağlamlarda “ilerleme”, “medenîlik”, “çağdaşlık”, “batılılık” vb.- fetişlerle maskeleyerek hem *keyiflerin*, hem onların teşkil ettikleri, cemiyete müspet bir kimlik ve karakter veren *hayat tarzlarının*, hem de bu *keyifleri* nefyedenleri -”gericileri”, “yobazları”, “fundamentalistleri”, “totalitaristleri”- hayat tarzı bozguncusu *keyif hırsızları* olarak ilan ederek zelilleştirmenin, zelilleştirerek mukaddes bir cemiyet haline gelmenin keyfini çıkartırlar.

Bu şekilde failleşen failler, aslında egemen iktidarın hazzın değil *keyifin*, hayatın değil ölümün, kozmosun değil kaosun, kurbetin değil gurbetin, mahremiyetin değil mahrumiyetin, sağlığın değil hastalığın, normun değil patolojinin, transandantalın değil ampiriğin, hukukun değil suçun tarafında mevzilendiğini çok iyi *bilmelerine* rağmen, yine de egemen iktidar sanki böyle mevzilenmemiş; sanki kendisi hâlâ doğa durumunun siyasi düzene taşmasına mâni olan hakikî bir “tıpa”ymış gibi *davranırlar*; sinikleşirler. İdeolojik çağrıya cevap veren failler, kendilerine kısmî *keyifler* ikram ederek *keyifin* katalizörüne (işlettiği genelevlerin büyük pezevenğine, vergisini aldığı barların asıl sahibine, stadyumlarda bütün *kurtlarını* döktürdüğü taraftarları bir araya getiren organizatör vandal amigoya, belli medya kanalarında seyrettirdiği porno-erotik filmlerin nihaî prodüktörüne vs.) *inkılap* eden Leviathan'a ancak bir pezevenge, bir barmene, bir amigoya, bir porno prodüktörüne ihtiram hissedecekleri kadar ihtiram hissetmelerine rağmen, Leviathan'a dair batîni zelilleştirmelerini alenileştirmekten sonuna kadar imtina ederek zahirde, aleniyette Leviathan'ı takdis etmeye devam ederler. Hâlbuki kendi kendini kriminalize edip zelilleştiren bir egemen iktidar esas olarak mahremiyetin değil, mahrumiyetin tarafında mevkîlendiği için, failler açısından hürmetin değil, zelilleştirmenin nesnesi olur.

3.9 “Bacak Bayramı”

Meseleyi spekülâtif olmaktan çıkartmak için basit bir misâl verelim: Kürşat Bumin 19 Mayıs kutlamaları hakkında yaptığı bir konuşmada⁷³, kendi gençliğinde bu bayramın gençler arasında bir “bacak bayramı” olarak kutlandığından, Tokat'ın kadın bacağı görme *keyifinden* mahrum delikanlılarının stadyumlara, giydikleri kısa şortlarla Ataları için parandeler atıp kuleler kurarak gösteri yapan genç liseli kızların bacaklarını dikizlemek

73 <http://yenisafak.com.tr:999/gundem-haber/genc-sivillerden-19-mayis-dersi-19.05.2007-46248>

için akın ettiklerinden bahsetmişti. Arkadaşım Özgül Herdem'le yaptığımız bir sohbette kendisi, 19 Mayıs şenliklerinde stadyumda göbeği açık dansöz kıyafetleriyle dans etmek zorunda kaldığını ve seyircilerin arasındaki büyük bir sayıya sahip olan genç erkeklerin ağızlarının suyu akarak gözleriyle kendilerini “yediklerini” anlatmıştı. Bu durumda, büyük Öteki tarafından Yüce'nin, mukaddesin mekânı olarak takdim ve takdis edilen 19 Mayıs stadyumlarının aslında pornografinin, pornografik “bakışımın”, zilletin ve mahrumiyetin mekânı olduğu “bilgisi”ne muttali olan faillerin/tebaanın, kutlamaları tertip eden egemen iktidarın gerçekte pornografinin, *keyif*in, zilletin, mahrumiyetin tarafında kaldığı “bilgisi”ne de pekâlâ vâkıf olduklarını söyleyebiliriz.

Buna rağmen zâhirde, *aleniyette* cârî olan, faillerin egemen iktidarı bu özelliğinin “bilgisi”yle tescil edip zelilleştiren semptomatik söylemleri değil, bu özelliğini örterek takdis eden ideolojik söylemleri ve fantezileridir. Neden? Çünkü egemen iktidarın zilleti alenen ilan edildiğinde, egemen iktidar kendisine yapılan hürmetsizliğin hesabını baskıcı iktidar araçlarını kullanarak soracak, hürmetsiz failleri bu araçlarla gadrederek zelilleştirecektir. Bu yüzden failler, üzerlerinde egemenlik sürecinde tahakkuk edecek silahlarla, mahkemelerle, hapisanelerle ve işkencehanelerle dolu *olağanüstü* “*keyif* durumu”nun ateşinden kaçarak egemenliğin bacaklarla, göbek danslarıyla tahakkuk eden *olağan* “*keyif* durumu”nun şehvetli ateşinde yanmayı “zorunlu olarak tercih ederler”. Ancak, bu durumda, başka bir sıkıntı daha ortaya çıkmaktadır: Zelilleştirilmesi gerekeni zelilleştirmeyenin zelilleştirilmesi gerektiğini söyleyen mahremiyet yasasının ağırlığı omuzlarına çöker faillerin ve bu ağırlıktan kurtulmanın tek çaresi, hem kendilerinin, hem de egemen iktidarın “bilgi”yi inkar etmeleri, sanki stadyumlarda ve onların hegemonize ettiği aleniyyette cârî olan mahremiyetMİŞ, kudsiyetMİŞ gibi davranarak egemen iktidarı ve kendilerini takdis etmeleridir. Nitekim failler çok iyi bilmektedirler ki, kendileri egemen iktidarın *keyif* karakterini maskeleyip takdis ettiklerinde, egemen iktidar da onları “aydın”, “çağdaş”, “ileri”, “medeni”, “eğitimli” gibi kastedenlerle takdis edecektir.

Karşılıklı kazançla nihayetlenen bu takdis ekonomisini sübvans eden söylem yatırımları da bu ekonominin krize girmesine mâni olmaktadır: İffet. Kemalizm'de de, onun taklit ettiği Nazizm'de de bedenlerin bilhassa stadyumlarda pornografik bir biçimde –yarı çıplak olarak- teşhir edilmelerinin asıl amacı, tam da onların bu karakterlerini yok etmek içindir.

Kemalizm'e, münhasıran beden siyasalarında mihamdarlık yapacak olan Nazizm, iffetli ama çıplak (ve elbette sağlıklı, saf-kan) bedenler üretmeyi hedeflemiştir.⁷⁴ Nazizm'den önce, 20. yy'ın başında ortaya çıkan *Nackkultur* Hareketi'nin feminist kolu, bilhassa kadın bedenini özgürleştirip failleştirmek için, onu “eril nazar”ın nesnesi olmaktan çıkartmaya gayret etmiştir. Bu minvalde kadın bedenini erotikliğinden tecrit etmeye çalışmış, onu gece eğlence hayatının ve eril dikizlemenin dışında olduğu farzedilen alanlarda (mesela jimnastik sahalarında jimnastik yaparken) bütün bir “iffet”i ve “haysiyet”iyle teşhir etmeye karar vermiştir.

Sonrasında Naziler *Nackkultur*'ü temellük etmişler, bu ideolojiyi erotikliğinden tecrit edilmiş (saf-kan) çıplak Alman bedeni idealinin propagandasını yapmak için kullanmışlardır.⁷⁵ Dolayısıyla Nazizm için bedenlerin kamuda çıplak ya da yarı-çıplak teşhir edilmelerinin amacı onları erotikleştirmek/pornografikleştirmek değil, tam aksine erotikliğinden/pornografikliğinden tecrit etmektir. Aynısını Kemalizm için de söylemek mümkündür; tek bir farkla: Kemalizm çıplak değil, yarı-çıplak bedenler üretmeye çalışmış, *hevânın anestezi*sinin; anestezinin hata verdiği zaman için de, failerin sanki yarı-çıplak bedenler karşısında tahrik olmuyorlarmış gibi davranmalarını mümkün kılacak sinizmin *estetikleşmesini* tesis eden iffet söylemini kolonyal bağlamın icbar ettiği şekilde lafzileştirmeye çabalamıştır.

3.10 Fetişin Çifte-Açmazında

Klasik Şarkiyatçı perspektifte (dînî) Tesettür, Şarklılığın ve kadınların bastırılmalarının bir işaretidir;⁷⁶ “Batılı” medya için örtülü kadın resmi, hem İslami kültürün gizemini hem de onun geri kalmışlığını görsel bir şekilde tarif etmektedir. Claire Dwyer, İslam’ın fotoğrafik

74 SS Gazetesi *Das Schwarze Korps* Hitler'in *Mein Kampf*taki cemiyeti modern erotisizmin bunaltıcı parfümünden kurtarmak gerektiğine dair ifadelerini “Güzel ve Saf” başlığı altında alıntıladıktan sonra bütün bir sayfaya genç kadınların “doğal” alanlarda verdikleri çıplak pozları yerleştirir. Ona eşlik eden edisyonda -“Hakiki ve Asil Çıplaklık”- yazar “Bütün doğal durumlarda hakiki ve asil çıplaklık için mücaadele etmek zorundayız” demektedir. Aktaran: Guenther Irene, *Nazi Chic? Fashioning Women in the Third Reich*, Berg, Oxford&New York, 2004, s. 102-103. Ayrıca Nazilerin iffet ve çıplaklık düşkünlüğüyle alakalı olarak bkz. Loroff Nicole, *Gender and Sexuality in Nazi Germany*. (<https://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/constellations/article/download/16286/13074>)

75 Kolb Alexander, *Performing Femininity. Dance and Literature in German Modernism (Cultural History and Literary Imagination)*, Verlag Peter Lang, Germany, 2009, s. 205; ayrıca Nüdzizm ve Nazizm arasındaki ilişkiye dair bkz.: Ross Chad, *Naked Germany: Health, Race and the Nation*, Berg, Oxford&NewYork, 2005.

76 Bkz. Yeğenoğlu Medya, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press Cambridge, 1998, s. 41-44.

temsilleri üzerine yaptığı çalışmasında “hem Şarklı kadınların hem de Şark’ın kastedeni olarak örtünün fetişleştirildiğini” belirtmekte ve Batı nezdinde örtünün “esrarengizliğin, egzotizmin, yasaklanmışlığın, cinselliğin, içe dönüklüğün, direnişin, tahakkümün, pasifliğin ve dini köktencilüğün bütün bir konstelasyonunu temsil ettiğini”⁷⁷ ifade etmektedir.⁷⁸ Tesettüre dair bu bakışın bizzat “kendi kendini Şarklılaştırmayı” adet edinmiş “Şarklı” tarafından içselleştirilmesi, Şarklı için Tesettür'den kurtulmak minvalinde bir kendi kendini kolonize etme sürecinin başlamasına da sebep olmuştur. Batılılaşmayla beraber Tesettür ve onun ihtiva ettiği ilahi yasa devre dışı bırakıldıktan sonra geriye, Batılı kadını *taklit* etmek kalmış ve neticede Batı standartlarında bir tesettür “resmen” ithal edilmiştir cumhuriyet Türkiye’sinde.

Kate Moss Türkiye’ye geldiğinde Taksim’de göğüslerini teşhir eden transparan bir kıyafetle gezmiş ve medyanın yoğun bir ilgisine mazhar olmuştu. Günlerce pek çok gazetede Moss’un göğüslerine odaklanan fotoğraflar yayınlanıp durdu.⁷⁹ Hâlbuki Astrolabebai kıyısındaki Bongo kadınları, günlük hayatlarını göğüsleri tamamen açıkta olarak geçirmelerine rağmen, kabile erkekleri onların karşısında, medyanın Moss karşısında kapıldığı gibi infiale kapılmamaktadır.⁸⁰ Yani tahriki, arzunun cezbedilmesini mümkün kılan küllî bir tesettür biçimi ve ölçüsünden bahsetmek mümkün değildir. Bu

77 “Ninja Women: The Representation of Muslim Women in the West”, *Intertwine* (Journal of the Association International Students at Syracuse University), 1991-1992, s. 8-13

78 Enver Macit *Unveiling Traditions: postcolonial Islam in a polycentric world* (Durham: Duke University Press, 2000) isimli kitabında sözünü ettiğimiz Şarkiyatçı söylemin aksine modern öncesi dönemde bile örtülü Şarklı kadınların Batı’daki emsallerine nispetle çok daha özgür olduklarını iddia eder: “Poligamik haremelerin modern-öncesi örtülü kadınları bile Avrupalı emsallerinden hem cinsel hem de iktisadi açıdan daha özgürdü. Lady Mary Wortley Montagu on sekizinci yüzyılda Türkiye’ye seyahat ettiğinde “kadınların Türkiye’de olduğu kadar çok serbestiye sahip ve bütün ayıplamalardan azade olduğu bir ülkeyi hiç görmediğini” yazmıştı. Hakikaten on sekizinci yüzyıl gibi geç bir döneme kadar İngiliz kadınlar, Türk kadınların içtimai hayatın hijyen, iktisat ve yasal hakları da ihtiva eden neredeyse her alanındaki üstünlüğünü haber vermekteydiler. *Türkiye Kadınları ve Folklorleri*’nde (1983) Mary Lucy Garnet Müslüman kadınları methetmiş ve Hıristiyan mizojenisine, “liberal devlete” ve “evrensel oy verme hakkı hareketine” karşı oldukça sert bir saldırı başlatmıştı; hatta *Kadınların Tâbiyeti*’nde muhtelif kültürlerdeki kadınların arasındaki statüyü temyiz etmeyi başaramadığı için John Stuart Mill’in şaşırtıcı bir eleştirisini bile yapmıştı.” (112)

79 <http://www.milliyet.com.tr/kate-bunu-hep-yapiyor/caf/haberdetay/16.10.2008/1003836/default.htm>;

<http://www.haberler.com/onden-kate-arkadan-tuba-sov-yapti-haberi/>;

<http://www.mynet.com/haber/magazin/istanbulun-konustugu-gece-376990-1>;

80 Burada bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek istiyorum: Göğüslerin tamamen açıkta olduğu bu kabileden ve diğer kabilelerde bile erkeklerin göğüsleri tamamen normalize edemedikleri, arzu nesnesi olmaktan çıkartamadıkları bir vakıdır. Hans Peter Duer *Çıplak ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*’nde (Dost Kitabevi, Ankara, 1999). Bongo kadınlarının çıplak göğüslerine fazla bakılmamasına dikkat ettiklerini ve bir erkeğin kendilerine baktıklarını fark ettiklerinde arkalarını döndüklerini anlatmaktadır (125). Fakat buna rağmen Türkiyeliler olarak bizlerin göğüsler karşısında kapıldığımız infiallerle Bongo erkeklerinin kapıldığı infialler arasında ciddi bir fark olduğu kesindir.

noktada bir istitrat yapıp meseleye paralaks bir nazarla bir daha bakalım: Şayet Batılı tesettür anlayışının yerine Bongo kadınlarının tesettür anlayışlarının hegemon olduğu bir dünyada yaşıyor olsaydık, bu dünyada, göğüslerini (göğüs uçlarını) dikkatlice setr eden derin dekoliteli modern kadın, tıpkı Tesettürlü kadının Şarkiyatçılar tarafından görüldüğü gibi bastırılmış olarak görülecekti (en azından göğüslerini özgürce ve hatta “cesurca” teşhir etmek açısından).

Bununla beraber, Tesettür'ün Şark'ın bilhassa kadınlara özel bir alan bırakmayan ataerkil otoriterliğinin bir alameti olduğuna dair kanaati de yerle bir etmenin vakti gelmiştir. Zira dünyaya yine Bongo ya da Mehinaku kadınlarının zaviyesinden bakarsanız, bu ve benzeri kabilelerin dışında kalan dünyada –buna elbette “Batı” da dâhil- müthiş bir otoriteryanizmin hüküm sürdüğünü görmüş olursunuz: Bu öyle bir otoriteryanizmdir ki burada kadınların göğüslerini açıkta bırakmaları kadar “sıradan” ve “doğal” bir fiil son derece radikalize edilip, günlük hayatın en yoğun yaşandığı yerlerde –yani plajlarda değil- yasaklanmakta ve bu noktada totaliteryanizmin o mahut tarifinde olduğu gibi idari iktidar ve cemiyet arasında pürüzsüz bir çakışma söz konusu olmaktadır. Bu öyle bir otoriteryanizmdir ki, buradaki failer maruz kaldıkları otoriteryanizmin farkına bile varmamakta, bilâkis kelimenin tam mânâsıyla onu içselleştirmektedirler.

Kolonyal efendi, Batılı-olmayan karşısında her halükarda bir hâkim olarak tezahür etmektedir. Afrika'nın “çıplak” yerli kabileleriyle karşılaştığında onların edep, iffet, ahlak ve hayâ yoksunu olduklarına hükmetmiş, “çıplaklıklarının” hayvanlıklarıyla ve dolayısıyla ilkelilikleriyle kaim olduğunu farz etmişti.⁸¹ Tesettürlü Müslüman kadın içinse, onun bastırılmış, içe dönük, pasif vs. olduğuna hükmetmiş, Tesettüründen soyunmasıyla özgürleşmesi ve medenileşmesi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylemselleştirip durmuştur. Fakat hiçbir zaman kendisini Bongo kadınlarının ya da Müslüman kadının gözünden görmeyi aklının ucundan bile geçirmemiştir. “Batı”, Bongo kadınının tesettür ölçüleri açısından bastırılmışlığın, Müslüman kadının ölçüleri açınsındansa iffetsizliğin, pornografinin mekânıdır.

81 Duer, Hans Peter, *Çıplak ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s.124-125-126-127.

Hulâsa, her nasıl ki Bongo kadını “Batı” için pornografikse, görünüşü itibarıyla arzuyu cezbedecek bir mahiyete sahipse, işte (stadyumlarda kısa şortlarla parantez atan) Batılı kadın da Müslüman Şarklı için aynı şekilde pornografiktir, arzusunu cezbedecek bir mahiyete sahiptir. Tam da bu yüzden Batılı tarzda tesettüre girmiş modern kadın, sürekli “Batılı ama iffetli” ya da “modern ama iffetli” olduğunu, yani içtimaî ahlâkı tehdit etmediğini; teşhirci, müstehcen, pornografik olmadığını ispatlamak zorunda kalmıştır. Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin, Peyami Safa ve Ziya Gökalp gibi cumhuriyetin kuruluş döneminin modernist-Batılılaşmacı entelektüellerinin, yazdıkları eserlerde modern-Batılı kadının cinselliğini teşhir eden olarak telakki edilebilme riskinin çok yüksek olduğunu nazar-ı itibara alarak bunun önüne geçmeye dair belli tekliflerde bulunmaya çabalamaları boşa değildir. Yakup Kadri’nin *Kiralık Konak* ve *Sodom ve Gomora*, Peyami Safa’nın *Fatih-Harbiye* ve *Sözde Kızlar* romanları doğrudan normu kurmak yerine patolojik olanı tarif etme yoluna gitmişlerdir. Mezkûr romanlarda hafif-meşrep, rüküş, iffetsiz, Batı-özentisi, yabancılaşmış kadınlar hem tarif hem de tezyif edilmektedir. Halide Edip’in bulunduğu çözüm *Handan* gibi “kimselerin cinsiyetini pek düşünmediği erkek gibi bir kız” olmuştur. Yakup Kadri’ninkiye kamusal alanda yer alırken Anadolu kadınına benzemeye çalışmak.

Kadınların cinsel ahlaklarına dair bu dönemde neden böylesi bir söylem patlaması yaşanmıştır? Kanaatimizce bu sorunun cevabı sadece kadınların kamusal alanda varolmaya başlamalarında saklı değildir. Daha ziyade, bu varoluşu Batılı tarzda bir tesettürle yapmış olmalarıdır: İçinde var olduğumuz görsel kültürde ilk tanı(ş)manın/karşılaşmanın gözler vasıtasıyla gerçekleştiğini ve ilk mesajın da zahirden kaynaklandığını her zaman hatırd tutmamız gerekiyor. Na-mahremiyle konuşurken sesini bile mahremleştiren, burnunu göstermekten imtina eden kadınların arasında ömrünü geçirdikten sonra saç, gerdan ve ayak bilekleri açıkta olan döpiyesli kadınla Batılılaşma süreçleri esnasında karşılaşan Şarklı erkeğin arzusunun cezbedildiğini; Şarklı erkeğin böyle bir kadını kendisini sakınmayan; saçlarını, gerdanını, ayak bileklerini teşhir etmekten, vücut hatlarını belli eden bir elbise giymekten hayâ etmeyen iffetsiz ve tahrikçi bir kadın olarak telakki edeceğini tahmin etmek hiç de güç değildir (tıpkı kadınlarının göğüsleri açıkta olan Bongo ve Mehinaku kabileleriyle karşılaşan modern antropologların onları iffetsiz, hayâsız, edepsiz vs. olarak algıladıkları gibi). Fakat daha önce de söylediğimiz gibi mesele bu kadarla sınırlı

da değildir. Zira *kompleksli* Şarklı, bu “tip” bir kadının yüklendiği kasıt-değerinin (*sign-value*) fazlasıyla farkındadır.

Modern kadın bedeninin, “ilericilik”, “özgürlük”, “modernlik”, “Batılılık”, “çağdaşlık”, “sekülerlik” gibi kastedenleri diken bir fetiş olduğunu; geri kalmışlıktan ve benzeri menfi vasıflardan öte bir mânâsı olmayan Şarkı ve Şarklılığı daha doğrusu İslam’ı ve Müslümanlığı nefyeden bir mahiyetinin olduğunu, zahirinin bunu oldukça “müstehten” bir şekilde izhar ettiğini gayet iyi bilmektedir. Böylece zavallı Şarklı başa çıkılması imkânsız bir *çifte açmazla* (*double-bind*) yüz yüze kalır: Batılı tarzda tesettüre girmiş kadının Tesettürsüz olduğunu kabul ederse büyük Öteki tarafından zelilleştirilip menfi bir öteki, zelim bir kurban haline getirilecektir; kabul etmezse İslam’dan ve gelenekten neşet eden kıymet hükümleriyle tezat hale gelecek, simgesel düzene angajmanını mümkün kılan tutarlılığı kaybedecek; kendisini kolonize edilmiş, bastırılmış, disiplinize edilmiş, yani başka bir açıdan yine zelilleştirilmiş hissedecektir. Dolayısıyla hangi tercihi yaparsa yapsın, her halükarda kaybedecektir. Bu da kendisini bu iki çelişik durumun aşıldığı bir üçüncü duruma *kaldırmaya* sevk edecektir. Fakat varacağı sentez içinde rahat edeceği bir kapanımı değil aksine ucu açık bir menfiliği ihtiva edecektir.

Keyif-alanlarının-toplamı-olarak-kolonyal efendinin-*hayat-tarzının* ithal edildiği Batılılaşma süreci ekseninde işleyen ve bunu esas alan bir egemenlik süreci olarak Kemalizm, (mutlak) *keyifi* sadece kendisini muhafaza etmek için değil, aynı zamanda “Batılı” (kismî) *keyif* alanlarını açmak için tahrim etmiştir. Döpiyesli öğretmen, stadyumda gösteri yapan şortlu kız öğrenci, balolar, meyhaneler, plajlar ve futbol bu *keyif* alanlarından bazılarıdır. Bunlara rıza göstermeyen Şarklı, yeni dünyevî ulusun bir araya gelmesini sağlayan *keyifi* tehdit eden bir bozguncu, bir hırsız olmakla kalmaz; egemen iktidarın *keyifi* tahrim etme gerekçesini ve imkânını da nefyetmiş bir asi ya da hain olur çıkar. Türkiye’de Kemalistlerin şimdilerde *hayat tarzlarının* tehdit altında olduğuna dair geçirdikleri nevrotik krizlerin asıl sebebi işte burada yatmaktadır: Şayet Şarklı/Müslüman *keyif* alanlarının kapanmasına sebep olacak olursa, yalnızca keyifleri kaçırmakla kalmayacak, egemenliğin imkânını –*keyifin* tahrimini- da yok etmiş olacaktır.

“Verili bir topluluğu bir arada tutan unsur simgesel özdeşleşme noktasına indirgenemez:

Topluluk üyelerini birbirlerine bağlayan bağ her zaman bir Şey'e, cisimleşmiş Keyife yönelik bir ortak ilişki içerir. Ötekinin “hayat tarzımız”a yönelttiği tehditten bahsettiğimizde söz konusu olan şey, fanteziler yoluyla yapılanan Şey' yönelik bu ilişkidir. Örneğin beyaz bir İngiliz “yabancı”ların artan mevcudiyeti karşısında paniğe kapıldığında tehdit altında olan şey bu ilişkidir. Onun ne pahasına olursa olsun savunmak istediği şey, ulusal kimliğe dayanak olan ve değerler diye bilinen şeylerin kümesine indirgenemez. Ulusal özdeşleşme, tanımı gereği, Şey olarak Ulus'la kurulan bir ilişki yoluyla ayakta tutulur. Bu Ulus-Şey, bir dizi çelişkili özellik yoluyla belirlenir. Bize “bizim Şey”imiz (*cosa nostra* diyebiliriz belki de), sadece bizim ulaşabileceğimiz bir şey, “onlar”ın, ötekilerin kavrayamacağı bir şey olarak görünür; yine de sürekli “onlar”ın tehdidi altında olan bir şeydir. Hayatlarımıza bolluk ve zenginlik katan bir şey olarak görülür, ama onu belirlemenin tek yolu, aynı boş totolojinin farklı versiyonlarına başvurmaktır. Son kertede onun hakkında tek söyleyebileceğimiz, Şey'in “kendisi”, “gerçek Şey”, “işin esası” vs. olduğudur. Bu Şey'in mevcudiyetini nasıl tanıyacağımız sorulduğunda, verilebilecek tek tutarlı cevap, Şey'in “hayat tarzımız” denen o ne idüğü belirsiz kendilikte mevcut olduğudur. Tek yapabileceğimiz, topluluğumuzun ziyafet sofralarını, çiftleşme törenlerini, erişkinlik törenlerini düzenleme biçimine dair kopuk kopuk parçaları, kısacası, bir topluluğun *kendi keyifini örgütlerken* başvurduğu benzersiz yolun görünürleştirdiği bütün ayrıntıları sayıp dökmektir. (...)

“Ötek”ine her zaman aşırı bir *keyif* atfederiz: (Bizim hayat tarzımızı mahvederek) *Keyifimiz* çalmak istiyordur ve/veya gizli, sapıkça bir *keyife* ulaşabiliyordur. Kısacası, aslında “öteki”inde canımızı sıkan şey, tam da keyifini organize etme tarzıdır, tam da bu tarza özgü fazladır, “aşırılık”tır: “Onların” yiyeceklerinin kokusu, “onların gürültülü şarkıları ve dansları, “onların” tuhaf tavırları.”⁸²

3.11 Doğu Batı'nın Semptomudur

En başta Batı'nın Şey'iyile antagonistik olan Şarklı kendisini bir anda tam da Batıyı taklit etse de Ziya Gökalp'in “aşırı medenileşme millî harsa zarar verir”⁸³ nosyonuna uygun

82 Zizek Slavoj, *Kırılğan Temas, Metis*, İstanbul, 2006, s.212, 214, 215.

83 Gökalp Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Haz. Mehmet Kaplan. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s.

olarak kendisini Batı'nın Şey'inden temyiz etmeye çalışan ve bunu her nasılsa başardığını iddia eden ulusun Şey'iyile antagonistik bir halde buluverir. Böylece, anti-kolonyal, anti-emperyal bir figür olmaktan çıkar, ulusun ve devletin bütünlüğünü tıpkı kolonyal efendinin tehdit ettiği gibi tehdit eden menfi bir ötekiye dönüşür; rejimin selâmetini bozacak olan dış güçlerin bir kompradoru olarak kodlanır. Bu tersine çevirmeyle beraber Şarklının aslında ne denli ağır bir *çifte açmazla* yüz yüze kaldığı iyice ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir tehditkâr fazla olarak telakki edilmek, zelilleştirilip egemen iktidarın bütün keyfi tasarruflarına açık hale gelmek gibi tehlikeleri Şarklı mecburen nazar-ı itibara alır ve bu suretle “Batılı” tesettürün aslında pornografi olduğunu gösteren semptomları görmezden gelmeye, daha doğru bir ifadeyle, *idare*⁸⁴ etmeye başlar.

Doğrusu rejimin istediği şey de tam olarak budur: Rejim, dayattığı *hayat tarzının* uzantısı olan tesettür biçiminin aslında söylemselleştirdiği kadar kendisini pornografiden temyiz ve tefrik edemediğini, tebaanın bu tesettürü pornografi olarak telakki edeceğini çok iyi bilmektedir. Tebaa, tesettürü pornografi olarak algıladığı zaman, büyük Ötekiye (devlet, ulu önder vs.) atfettiği o mahut kadir-i mutlaklığa, eksiksizliğe, noksansızlığa da hanel gelecek, rejimin kendine has simgesel düzeni çatırdamaya başlayacaktır. Rejim bunu da çok iyi bilmektedir. Bu yüzden *zevahiri* kurtarmak için Şarklıdan/Müslüman'dan kendisini feda etmesini ve suçu üzerine almasını, durumu *idare* etmesini ister. Elbette rejim Şarklıdan tek taraflı bir istekte de bulunmamaktadır; Şarklı durumu *idare* ettiği sürece kendisi de Şarklıyı *idare* edecek, kamusalda (19 Mayıs stadyumlarında, plajlarda vs.) hüküm süren pornografik bakışımı birileri kristalize etmediği sürece görmezden gelmeye devam edecektir.

Bütün suçun aslında kendisine ait olduğunun da farkındadır Şarklı; “eğitimsizdir”, “bedevidir”, “ilkeldir”. Böyle olduğu için de Batılılaşmayı müdafaa edenler tarafından bir ölçüye kadar mazur görülür. Ama bir ölçüye kadar. Zira kendileri Şarklıdan ısrarla kendi içini düzeltmesini, disiplinize etmesini ve böylece azmamasını, tahrik olmamasını, arzu etmemesini talep etmekte son derece kararlıdırlar. Kendilerinin –kendi *hayat tarzlarının* ya

84 “İdare” kavramını arkadaşım Fırat Bozcalı'nın, Murat Güney'in derlediği “Türkiye’de İktidarı Yeniden Düşünmek” kitabında (Varlık Yayınları, İstanbul, 2009) yayımlanan “Kürt Sorunu’nu ‘İdare’ Etmek” başlıklı makalesinde kullandığı gibi; hem istisnanın idare edilmesi mânâsında, hem de “idare et be abi”deki idarenin ihtiva ettiği naif mânâda kullanıyorum; bu haliyle “idare” Foucault'nun “idarilik” (*governmentality*) dediği kipe de gönderme yapmaktadır.

da tesettürlerinin- özgürlüğü, Şarklının ruhunun disiplinize edilmesinden geçmektedir. Bu da pek tabii ki eğitimle olacaktır. Şarklıya verilecek eğitimin amacı, arzusunu tamamen disiplinize etmesi değildir, zira bu imkânsızdır. Eğitimin asıl amacı, Şarklının tıpkı Batılılaşmış olanlar gibi *sinik* olmayı öğrenmesidir. İşte şimdi kemerlerimizi bağlama vakti geldi, çünkü artık düşünüyoruz: Batılılaşmacılar ve kolonyal efendinin menfi olarak ötekileştirdiği, “ilkellik”, “abazanlık”, “eğitimsizlik”, “bedevilik” vb. vasıfları atfettiği Şarklı aslında kendi Gerçeklerinin ta kendisidir. Kurgusal olan, fantastik olan, ârızî olan Şarklı değil, kendileridir. Şarklıda gördükleri her patoloji, aslında söylemde ve ideolojik fantezide bastırdıkları zâtî-Gerçeklerine tekabül etmektedir. Ezcümle, *Şark(lı) Garp(lı)ın semptomudur*.

Eğitimli-Batılı “ideal tip”ler sokakta, caddede, üniversite bahçesinde, kokteyl salonlarında, stadyumlarda ve bilumum kamusal mekanlarda (Batılı tesettüre uygun olarak) mini etekli, derin dekolteli bir kadın gördükleri zaman ona karşı *patolojik-ampirik-semptomatik* “amelelerin”, “kıroların”, “magandaların” aksine kayıtsız gözükmeye, sanki “magandalar” kadar tahrik olmamışlar, kadını dikizlemeyi arzu etmemişler gibi gözükmeye çalışırlar. “Maganda”nın tacizkar nidalarını *alenen* dile getirmek yerine, bunları medeni-eğitimli insanlar olarak kendi *mahrem* erkek gruplarında yapmayı tercih ederler. “Seksi” kadın da medeni-erkeklerin Gerçekte maskelenmiş bir “maganda”, “maganda” olmadığı fantezisi kuran bir “maganda”, “maganda” değilmiş gibi davranan sinik bir “maganda” olduğunu çok iyi bilmektedir ama bilmiyormuş gibi davranır. Erkekler de kadınların kendilerinin “maganda” olduklarını bildiklerini bilirler ama bilmiyorlarmış, kadına bakmıyorlarmış gibi görünürler.

Şarkın içinde Said’in bahsettiği mânâda⁸⁵ keyfi, söylemsel ve fantazmatik olarak inşa edilen “şark”lar vardır. Kolonyal efendinin Şarkı inşa ettiği gibi, Batılılaşmış failer de bilhassa kendi ülkelerindeki şarkı menfi şekilde inşa ederler. Fakat bu inşa etme işlemini, tam da şarkın gerçeğini tanıyıp, sonra onu inkar edip, en sonunda da Batıya/Batılılığa dair kurdukları fantezinin aslında sadece bir fanteziden ibaret olduğu gerçeğini inkar ederek şarkın Gerçek’ini semptom olarak ispat etmek suretiyle yapmaktadırlar. Bunun en güzel örneğini Urfa’ya ya da Batman’a giden Batılı İstanbullu’da görmekteyiz. Özgürlüğüne çok

85 Bkz.: Said Edward, Orientalism, Vintage Books, USA, 1979, s. 3-22.

düşkün feminist bir akademisyen de olsa, şarka giderken daha tesettürlü giyinmeye gayret eder Batılı/İstanbul. Çünkü şarkta henüz medenileşmemiş, Batılılaşmamış, eğitilememiş yani kısaca *sinikçe* mesafe almayı yeterince öğrenememiş olan erkekler, kendilerine “özgürce” giyindikleri zaman “öküz” gibi, “yiyecekmiş” gibi bakmaktadırlar. Fakat İstanbul’da bilhassa “beyaz Türk” mahallelerinde böyle bir durum söz konusu olmamaktadır. İşte şarkı inşa safhası da burada başlamaktadır. İstanbul’un Batman’dan, İstanbullu’nun Batmanlı’dan öz itibarıyla farklı olduğuna dair bir fantezi kurulmaktadır. Başka bir ifadeyle, evvela İstanbul’un/Batı’nın inşa edilmesi üzerinden Batman/Şark inşa edilmekte ve Şark’taki Gerçek’in üzeri kaideyi ihlal etmeyen bir istisna gibi gösterilerek çizilmektedir. Netice itibarıyla “Batılı”, şark(lı)la, Gerçek’le yüzleşmek yerine fanteziye kaçmayı tercih edendir. Halbuki bastırılan şark(lı) kendisini sürekli Batı’da semptom olarak göstermektedir. Kimi zaman “amele”, “kıro” ya da “maganda” olarak, kimi zaman kaçamak bir bakış olarak, kimi zaman da “medenilerin” mahrem arkadaş sohbetleri olarak.

Hülasa, *çifte-açmaza* yakalanmış Şarklı, rejimin kendisini *idare* etmesine dair “reddedilemez teklifini” hiç düşünmeden kabul eder. Devletin kuşatıcı majör dünyevileştirme *stratejilerine* karşı sinisizmin minör *taktiklerini* kullanmaya başlar.⁸⁶ Günlük lakırdılarının, mahrem sohbetlerinin haricinde susar. Onun bu aşırı suskunluğu, 19 Mayıs stadyumlarında gösteri yapan şortlu kızların pornografikliğini, tahrik ediciliğini tescil etmek noktasındaki kesif sessizliği, şortlu kızın, bizzat kendisinin pornografikliğini, bu pornografinin husule getirdiği shevi antagonizmayı maskeleyen “siyasî bir fetiş” olarak egemen iktidar tarafından vaz edildiğini kulakları sağır edercesine haykıran kıyamet bir gürültüdür.

(Kemalist) Egemen iktidarın amacı cinselleştirilmiş, pornografikleştirilmiş bir kadın bedeni değil; Batılı, -retrospektif açıdan- (yarı) çıplak ama iffetli, namuslu, edepli bir kadın bedeni üretmektir. Lakin olanla olması gereken ya da olması arzu edilen arasında bir mütakabiliyet gerçekleşmemiş, aksine bunların arasında büyük bir yarıklık, asla kapanmayacak bir açıklık peyda olmuştur. “Bacak bayramı” telakkisi işte bu boşluğun ve menfiliğin resmidir. Başka bir ifadeyle, hem ritim ve harmoni içerisinde militarize edilen ve bu suretle takdis edilen, hem de yarı çıplak bir halde pornografikleştirilen ve bu suretle

86 “Strateji” ve “taktik” ifadelerini De Certeau’ya referansla kullanıyorum. Bkz. De Certeau Michel, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, 1984, s. 51-56

zelilleştirilen bedenler birbirleriyle çatışan iki farklı mesajı aynı anda vermektedirler. Ve bu iki çelişik mesaj kendilerini bir üçüncü mesaja yükseltmektedir: “Seyircilerin” siyasi ekrana yansıyan bu manzaradan aldıkları asıl mesaj, kendilerinin buradaki çelişkiyi görmezden gelmeleri, yarı-çıplak bedenleri fetişleştirmeleri ve sinikleşmeleri gerektiği yönündedir.

3.12 Ana Kasteden Olarak İçki

Son olarak, (post)modern -milliyetçi/cemaatçi- failin *keyifle* ve onu mübahlaştıran egemen iktidarla olan *sinik* ilişkisini tahlil etmek için cemiyetin en yaygın *keyif*lerden biri olan (alkollü) içkiyi ele alalım: “İçki” dediğimiz zaman sadece içkiden, belli maddi özellikleri olan bir sıvıdan bahsetmeyiz. Aksine, bilhassa Türkiye’de içki öylesine aşırı bir simgesel mânâyla yüklenmiştir ki, onu artık simgeselliğinden, mevcut aşırı-belirleniminden ayırarak tahlil etmenin hiçbir imkânı kalmamıştır. Hâlihazırdaki Kemalist simgesel düzende içki “aydınlık”, “ileri”, “modernlik”, “çağdaşlık”, “özgürlük”, “sekülerizm”, “Atatürk”, “cumhuriyet”, “Batı(lılaşıma)”, “medeniyet” gibi kastedenlerin hepsini ideolojik bir kasteden zincirine eklemleyen bir *dikiş noktası*, bütün bu kastedenlere ideolojik muhtevalar kazandırarak mânâlarını bir ölçüde sabitleyen bir *ana kasteden* ya da fetiş haline gelmiştir.

Bu yüzden içkinin arkasındaki kasteden zincirini nefyeden bir ideolojiye sahip olan bir idari iktidar (AK Parti Hükümeti), içkiye dair kısmen de olsa yasaklayıcı bir düzenleme yaptığı zaman, yalnızca içkinin -maddi- menfi kuvvelerinin fiile dönüşmesine engel olacak bir siyasa üretmiş olmaz; bilakis içkinin simgeselliğini, sabitlediği kasteden zincirini, bu zincirin ideolojisini nefyetmiş ve böylelikle de hayat tarzı bozguncusu bir “*keyif hırsızı*” olduğunu kendi eliyle tescil etmiş olur. Belli ana kastedenler öteki kastedenleri kendisine dikmeden önce kastedenler yüzergezer halde, boş kastedenler olarak ideolojik ara mekânda vücut bulurlar. Bunlar ancak belli bir zincir içine girip diğer kastedenlerle, içine girdikleri zinciri sabitleyen bir ana kastedene dikildikleri zaman sabit bir mânâ kazanırlar:

“Dikiş”, ideolojik unsurların serbest yüzüşünü durdurmaya, sabitlemeyi sağlayan bütünleştirme işlemini icra eder. Yüzer-gezer kastedenleri sözgelimi “Komünizm” gibi bir ana kastedenle dikiyorsak, “sınıf mücadelesi” diğer bütün unsurlara kesin ve sabit bir mânâ yükleyecektir: Demokrasiye (hukuki bir sömürü biçimi olarak “biçimsel burjuva

demokrasisi”ne karşı mahut “gerçek demokrasi”); feminizme (kadınların sömürülmesi sınıf temelli işbölümünün sonucudur); çevreciliğe (tabii kaynakların tahrip edilmesi, kâr yönelimli kapitalist üretimin mantıkî bir sonucudur); barış hareketine (barışın önündeki en büyük engel maceracı emperyalizmdir), vb.⁸⁷

“Aydınlanma”, “modernlik”, “Batı/lılaşma”, “ileri(cilik)”, “Atatürk”, “özgürlük”, “sekülerizm/laiklik” gibi kastedenler de ideolojik dikiş öncesinde yüzer-gezer bir haldedirler. Herkesin üzerlerinde ittifak edecekleri bir mânâya da sahip değildirler. Diyelim ki bu kastedenler “İslam” gibi bir ana kastedenle dikilirse, “aydınlanma” Allah'ın nuruyla aydınlamaya; “modernlik” modern teknolojinin ve bilimin insanlığın yararına kullanımına ve geliştirilmesine; “ileri(cilik)” cahiliyyenin karanlıklarından çıkıp ilerlemeye; “özgürlük” nefsin arzularından özgürleşmeye; “sekülerizm/dünyevilik” dünya işleriyle hakkıyla ilgilenmeye; “Atatürk”, camilerde vaaz veren, Meclisi kurbanlar ve dualar eşliğinde açan, mücahid bir “gazi”ye dönüşür. Fakat Kemalist simgesel düzende mevzubahis kastedenleri diken ana kasteden “İslam” değil içkidir. Ya da içki dediğimiz Şey bu kastedenleri diken, mânâlarını sabitleyen bir ana kasteden haline gelmiştir. Bugün artık seküleristlerin kahir ekseriyeti mezkûr kastedenleri içki olmadan düşünemez hale gelmiştir. Özgürlük, içki içme özgürlüğüdür. Modernlik, modern-öncesi Müslüman cemiyetlerin aksine içki içmek demektir. Atatürk, içen ve içtiği için bizim de içmemiz gereken yüce bir önderdir. “Batı/lılaşma”, temelde Batılı usûlde içki tüketimidir. Aydınlanma, bilime ve akla aykırı hurafelerle dolu İslam'ın karanlığından kurtularak onun “irrasyonel” bir şekilde tahrim ettiği içkiyi gönül huzuruyla içmek demektir. İçkinin bir ana kasteden haline gelmesiyle beraber daha önce de söylediğimiz gibi mezkûr kastedenler belli bir zincire eklemlenir ve bu suretle hepsi birbirlerine gönderme yaparlar. Atatürk'ü içkiden ayrı düşünemediğimiz nispette modernlikten, özgürlükten, aydınlanmadan, vs.den de ayrı düşünemeyiz. Ya da Batı/lılaşma'yı ilericilikten, sekülerizmden, Atatürk'ten ayrı bir şekilde düşünemeyiz.

İçki bir *dikiş noktası* olduğu ölçüde, kendimizi yargıladığımız merci olan bir *ego-ideali* haline de gelmektedir. Subay olan rahmetli dedemin ve anneannemin subay arkadaşlarının evine gittiklerinde ikram edilen içkiyi -hiç sevmemelerine rağmen- utanma belasına

87 Zizek Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 103, 104

içmeleri bu yüzdendir. İçki içmediklerinde onları utandıran, belli bir *keyif* maddesinden mahrum olduklarını izhar ediyor olduklarını düşünmeleri değil, içkinin arkasındaki kasteden zincirini, içkinin “kasıt-değerini” (*sign-value*; prestijini, statüsünü) nakzediyor olduklarına dair Öteki'de bir kanaat uyandıracaklarını düşünmeleri idi elbette.

Her ne kadar ana kastedenlerin, yüzer-gezer kastedenlerin mânâlarını sabitledikleri için, kendilerinin çok önceden belirlenmiş sabit bir mânâyâ, müspet bir muhtevaya sahip olduğu zannedilse de, aslında durum bunun tam tersidir. Ana kastedenler esas olarak boş kastedenlerdir; tam olarak neyi kastettikleri, mânâlarının/muhtevalarının ne olduğu belli değildir. Kurdukları zincirlerdeki bütün kastedenler kendilerini kastederken, kendileri kendilerinin dışında bir şeyi kastetmezler. Şayet belli bir kasteden zincirini husule getirdikten sonra sabit bir mânâyâ sahip olsalardı, o zaman başka kastedenleri dikmeleri, onları yeni ve farklı bir zincire bağlamaları mümkün olmazdı.

Sadece bir ana kasteden olduğu için değil, bir tür *différance* işlevi gördüğü için de bir boş kastedendir içki. İçkiyi müspet bir şekilde mânâlandırılan Kemalistler çok iyi bilmektedirler ki içki, tıpkı uyuşturucu gibi belli menfi özelliklere de sahiptir: Suça teşvik eder/edebilir.⁸⁸ İşin kötüsü bu menfi kuvve(sizlik)lerin tam olarak ne zaman, ne kadar, hangi içki içildiğinde ortaya çıkacağını tespit etmek mümkün olmadığı için kendileri nihai olarak simgeselleştirilemez, yasalaştırılamaz ve bu yüzden *garip* aporialar olarak Gerçek'in tarafında kalırlar.

Gerçek'in varlığını, kendisinin bir istisna ve kuvve/sizlik gibi tahakkuk ederek bir semptom olarak göstermesinden hareketle biliyoruz. Yani içki şöyle medeniliktir, böyle çağdaşıktır, şöyle özgürlük, sekülerliktir diyerek içkiye dair müspet söylemler kurup duralım; bizler son kertede içkinin bastırığımız, telaffuz etmediğimiz menfi kuvve(sizlik)lerinin fiile dönüşmesine mâni olamıyoruz. Lakin içki yukarıda saydığımız kasteden zincirinin ana kastedeni, menfi patolojik-ampirik özelliklerini maskeleyen bir fetiş olduğu için de, hiçbir zaman bu menfi kuvve(sizlik)lerin içkiyle etik-ahlaki ve siyasi bir ilişki kurmak, onu simgeselleştirmek minvalinde başlıca nazar-ı itibara alınması gereken belirleyici unsurlar

88 “Neden bu adama saldırdın?” ya da “Neden bu kadına tecavüz ettin?” ya da “Neden kaza yaptın?” diye sorduğunuzda hiç kimseden şöyle bir cevap almazsınız: “Abi çok muz yemiştım” ya da “Şeftali suyunu fazla kaçırmışım”.

olduğunu söyleyemiyoruz. Böylece içkinin menfi kuvvelerini bastırıyor, telaffuz etmiyor, içkiyi tanımlayan yasanın dışına atıp tâli bir unsur, basit bir kısa devre, görmezden gelinebilecek bir istisna ya da norm olarak tebarüz eden “akıllı adam”ın (malum, “akıllı adam” kararında içer) düçâr olmayacağı bir “patoloji” olarak olarak kodluyoruz. Böylece içkinin menfi özellikleri tam olarak içkinin semptomları haline geliyor. Dolayısıyla içki bir taraftan “aydınlık”, “ileri”, “modernlik”, “çağdaşlık”, “özgürlük”, “sekülerizm”, “Atatürk”, “cumhuriyet”, “Batı(lılaşıma)”, “medeniyet” gibi kastedenlerin ana kastedeni haline gelirken diğer taraftan kendisini “sarhoşluk”, “ayyaşlık”, “irrasyonelite”, “suç” (taciz, tecavüz, cinayet, yaralama, hırsızlık, vs.), “hastalık” gibi bir kasteden zincirinden de kurtaramıyor. Paradoksal bir şekilde hem “ayyaşlık”a ve “suç”a, hem de “medeniyet”e ve “özgürlük”e gönderme yapıyor. İşte tam da bu yüzden kendisini her daim yeniden “söken” bir boş kasteden, istikrarsızlığını, menfiliğini maskeleyen bir fetiş olup çıkıyor. Ve işte tam da bu yüzden Kemalist simgesel düzende içkinin mahiyetini, özünü, esasını, cevherini aramak boşunadır.

Her ne kadar içki ile uyuşturucu arasında bir farkın olduğunu müdafaa etseler de Kemalistler, bu farkın ne olduğunu ontolojik ve epistemolojik olarak gösteremiyorlar. Şayet içki ile uyuşturucu arasında bir cevher farkı varsa bile, bu fark, içkinin uyuşturucudan farklı bir etki göstermesi için yetmiyor. “Uyuşturucunun menfi özellikleri nelerdir?” diye sorsanız, “suça teşvik etmek, akıl, ruh ve beden sağlığına zarar vermek, vs.” dışında, yani tam da içkinin menfi özelliklerinin dışında bir bir cevap alamazsınız.⁸⁹ Buna rağmen egemen iktidar ve Kemalistler gayet paradoksal bir şekilde içkiyi failin ve ideolojinin mahremi, uyuşturucuyu da failin ve ideolojinin mahrumiyeti haline getiriyorlar. İçkiyi aklamak için de ara sıra belli bir dozda içkinin sağlığa ne kadar iyi geldiğini söylüyorlar. Hâlbuki bilhassa doğal hammaddelerden yapılan uyuşturucuları kararında kullandığınızda ciddi bir mânâda zarar da görmezsiniz, zarar da vermezsiniz. Kararında içki içmek mümkünken, kararında uyuşturucu kullanmak neden mümkün olmasın? Bu soruya cevap vermeyen egemen iktidar ve tebaaı son derece keyfi ve “totaliter” bir şekilde uyuşturucuyu ve kullananları zelileştiriyor, satışını yasaklıyor ve buldukları her fırsatta uyuşturucu aleyhinde propaganda yapıyorlar. İçki ve uyuşturucu arasında en azından performans itibarıyla tek bir fark olmamasına rağmen, uyuşturucuya uygulanan yasaklar

89 Bkz.: <http://www.greenfacts.org/en/alcohol/>

yasakçılık olarak yorumlanmıyor.

İçkiye, uyuşturucunun da sahip olduğu menfi özelliklerini nazar-ı itibara alarak karşı çıkan “yobazlar” sadece “içki”ye karşı çıkmış olmazlar. Onlar aynı zamanda, isteseler de istemeseler de, içkinin arkasındaki bütün bir kasteden zincirine, bütün bir simgesel/siyasi düzene de karşı çıkmış olurlar. Tam da bu yüzden Kemalistler *keyif* hırsızları olduklarından emin oldukları “yobazlara” her bir içki tartışmasında obsesif nevrotik tepkiler vermektedirler. Kemalistler içkiyi kaybettikleri zaman bütün bir simgesel düzeni de kaybedeceklerini düşündükleri için, onları içki dışında teselli edecek hiçbir şey yoktur.

3.13 Artı-Değer Olarak Mahrem

Beşerî varlığın mahremiyeti tam da onun zelilleştirilmesinin tahrimidir. ‘Zelilleştirme!’ emrinin zamansallığı fevkalade mühimdir; zira bu emir, beşerî varlığın mukaddes olduğunu vaz eden ve kendisine göre daha öncelikli olan yasayı zımnen tasdik etmektedir. Başka bir ifadeyle, ilk emir, beşerî varlığın mukaddesleştirilmesi emridir. Ancak mukaddes olan zelilleştirilemez. Mukaddes ve dolayısıyla da mahrem ve muhterem olan beşerî varlık, Öteki’yi, kendisine yönelik keyfi tasarruflarından (işkence yapmak, taciz ya da tecavüz etmek, öldürmek, üzerinde deneyler yapmak, onu toplama kampına hapsetmek vs.) mahrum da kılmaktadır. *Kişinin mahremiyeti, ötekinin mahrumiyetidir.* Mahremiyet, beşerî varlığın temellük edildiğini ve bu yüzden ihtiram gösterilmesi gereken bir nesne olduğunu ilam eder. Fail, varlığının mahrem olduğunu ilan ettiğinde, onun mülkünün aslında kendisine ait olduğunu, onu temellük ettiğini ilan etmiş olur. Mülkiyet bizatihi mahremiyetin bir tezahürüdür. Mülk mahremdir, ötekiye haramdır, mukaddestir, muhteremdir.⁹⁰

Diğer taraftan beşerî varlığın öteki varolanlardan temyiz edilmesi, onun kendi objektifliğinden, kendi objesinden, kendi “küçük öteki objesi”nden (*objet petit a*) temyiz edilmesi de demektir. Son kertede, beşerî varlık da diğer varolanlar da maddi birer

90 Bu noktada Marxistlerin mülkiyeti reddetmelerinin aslında beşerî varlığın mahremiyetini de reddetmeleri mânâsına geldiğini de ayrıca belirtmemiz gerekiyor. Çünkü yukarıda da işaret ettiğimiz gibi mahremiyet esasen bir temellük etme hareketidir. Evet, mahrem “rasyonel” bir temeli olmadığı gibi mülkiyetin de yoktur. Lâkin bu ‘temelsizlik’, beşerin ondan azade bir hayat sürebileceğine katıyen delâlet etmez. Mülkiyeti ideolojik olduğunu ileri sürerek reddedenler, beşerî varlığın mahremiyetinin mülkiyet olmadan nasıl tesis edilebileceğine dair mümkünse materyalist yeni bir izah getirmek zorundadırlar.

objedirler. Mahrem beşerî varlık, bu maddilikten temyiz edilmiş, kendisine maddi olmayan, maddi hiçbir teşkilatla tâ'lil ve izah edilmeyen ama maddi/performatif tezahürleri olan bâtinî bir *fazlanın* (Haram'ın) mündemiç olduğu tasdik edilmiş ve bu suretle kendisi kendi nesnel(1)liğinden, kendi zâhirinden temyiz edilmiştir. O kadar ki, fail, ötekiye her baktığında, bu bâtinî *muhayyel* fazlayı, beşeri varlığın bilhassa ontik-zâhirî veçhesinin gerçek bir hususiyeti olarak görür, görmek zorunda kalır. Bu *fazla*, bedene bir defa yapıştı mı, artık onu “çıplak” bir varolan olarak “değerlendirmek”, onu bu muhayyel *fazladan* bağımsız olarak tasavvur etmek, *fazlanın* nefyedildiği istisna durumlarının -toplama kampı, OHAL, seferberlik, savaş, duvar gibi tanatopolitik ve/veya biyopolitik egemenlik süreçlerinin haricinde (günlük hayatta) imkânsızlaşır. Böylece beşeri-Varlık mahrem Varlık'ın, ontolojik Yasa'nın⁹¹, dünyevileştirilemeyen, yapısökümü yapılamayan Haram'ın buradalığı-oradalığı olarak tezahür ederek binlerce ontik haramın faili ve nesnesi hükmünde günlük hayatta amel eder. Oysa bugüne kadar hiçbir kimyacının, inci ya da elmasta “değeri” -mübadele değerini- keşfetmediği⁹² gibi hiçbir biyolog da “insan” bedeninde (“öldüremezsın”, “tecavüz edemezsin” diyen) Haram'ı keşfetmiş değildir. Bu yüzden “Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar”⁹³ diye yazan “İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nin liberal müellifleriyle, “Mübadele değeri şeylerin özelliğidir”⁹⁴ diye yazan liberal iktisatçının müşterek noktası elbetteki fetişizmdir. Biri müphem ve muğlak bir ilahiyat evreninde insanı fetişleştirirken, diğeri metayı fetişleştirir.⁹⁵

Peki cârî seküler ilahiyatın vücut bulmasından önce insan hiç fetişleştirilmiyordu mu? Cevap sarihtir: Sekülerizm-öncesi fail ötekiyi, bir büyük Muhterem'in (tanrının, egemen iktidarın, ruhbanın vs.) takdis etmesi üzerinden tanır, onunla ilişkisini bu Muhterem'e ihtiram göstermek suretiyle tesis ederken, sekülerizmin faili büyük Muhterem'i nefyetmiş ve onun yerine küçük ötekiyi geçirerek onu bizatihi bir büyük Muhterem olarak tanır hale

91 Derrida'nın “Yasa” ile “Varlık”ın, birbirlerinin mecaz-ı mürselleri olabilecekleri tespitini hatırdı tutmak gerekir: bkz.: Derrida Jacques, Acts of literature; ed. by Derek Attridge, New York, Routledge, 1992, s. 206.

92 Marx Karl, Kapital: Ekonomi Politüğün Eleştirisi (1. cilt), çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2013, s.92

93 <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>

94 Aktaran Marx Karl, Kapital: Ekonomi Politüğün Eleştirisi (1. cilt), çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2013, s.91

95 Kapitalist-öncesi dönemdeki fetişizmle kapitalist dönem arasındaki fetişizmin farkına dair bkz.: Zizek Slavoj, İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 40,41

gelmiştir. Sekülerizm-öncesinde Haram, simgeselin ötesinde bâtinî bir kendiliktir. Failler zâhirî olanı fetişleştirmeden, “olduğu gibi”, “neyse o olarak” , kendi zahiriliği içinde görür, batınî olanla zâhirî olanı birbirlerinden sıkı sıkıya temyiz ettiken sonra batınî Haram'ı zahiri nesnelere tatbik ederken, sekülerizmle beraber failler, zâhirî olanı bizatihi bâtinî bir Haram olarak görür, zâhiri yalnızca bâtının zahiri olarak mânâlandırır hale gelmiştir. Sekülerizm-öncesi fail, batınî Haram'dan ziyade zahirin üstünde tefakkuh (*phronesis*) ederken, seküler fail zâhiri tefakkuh etmek yerine zâhirle ilişki kurmasını mümkün kılacak batınî Haram'ı teemmül eder hale gemiştir.⁹⁶ Mahut klişeyi tekrar etmenin tam vaktidir: Sekülerizm, ilahi olanın insanî olana indirilmesi, insani olanın ilahi olana yükseltilmesi; bâtının zâhire, zâhirin bâtına *inkılap* etmesi demektir. Bu haliyle sekülerizm olup olabilecek en karanlık ilahiyattır.

Fail, içine *fırlatıldığı* ilahiyat evreninde, bedeninden önce bu *fazlayı*; mukaddesi, muhteremi, -failleştirilemeyen- faili temellük eder: “Normal”de en çok kaçınılan; menfinin, gurbetin (*daimon*'un), tekinsizin, “kurt”un, antagonizmanın, patolojinin, Gerçek'in, şuur-dışının tarafında kalıp zelilleştirilen boş muhteva (fail), -simgesel- bedeninin takdis edilmesinin; simgesel düzene, simgesel Yasa'ya angaje olarak failleşmiş failin kendisini öteki varolanlardan temyiz etmesinin; öteki varolanlarda eksik olanı kendisine ilave etmesinin yegâne mukaddes imkân(sızlık)-şartı haline gelir. Daha önce, fetişin, ya en zelilin ya da en mukaddesin tarafına vaz edildiğini söylemiştik. Fakat failde failden *fazla* olan mahrem fail, aynı anda hem en zelil, hem de en mukaddes olarak tebarüz etmektedir. O, hem mukaddes olması itibarıyla mahremiyetin (ve dolayısıyla bütün bir simgesel düzenin) imkânıdır (*dunamis*), hem dem (tekinsizliğinden mütevellit) zelil olması itibarıyla mahremiyetin (ve dolayısıyla bütün bir simgesel düzenin) imkansızlığıdır (*adunamis*).

Mahremiyette, Marx'ın artı-değer teorisini nakzededen bir durum söz konusudur: Kapitalizm öncesi dönemde zanaatkârlar, ürettikleri metaları satarlarken, hammadde maliyetine emeklerine karşılık gelecek bir kâr ilave ediyorlardı. 2 liralık hammadde maliyeti olan bir kaşığın fiyatının 4 lira olmasının sebebi, kaşık zanaatkârının emeği idi. Zanaatkârların

96 Bugünün fıkıhçıların öncelikli meselesi -seküler teorisyenlerin aksine- katiyen Tanrı, melek, öteki, ruh (şuur), ölüm, cemaatleşme, hukukun imkân(sızlık)ları, hakikat, yüce ya da sonsuzluk değildir. Bilakis onlar endüstriyel gıdaların kimyevi yapısıyla, borsanın nasıl işlediğiyle, tıbbi ölümün ne zaman gerçekleştiğiyle, güneş ve ayın hareketlerinin nasıl olduğuyla ilgilenmektedirler. Zira bu zâhirî-maddî unsurlara dair ilâhî Hükmü tatbik edebilmek için bu unsurların zâhirî-maddî özellikleri tespit edilmelidir.

yerini fabrika işçilerinin aldığı kapitalist dönemde ise, 4 liraya satılan kaşıktaki 2 liralık maliyet ve 4 liralık fiyat değişirse de, 2 liralık kâr, işçinin emeğinin karşılığı olarak tahakkuk etmez. İşçi, 2 liralık kârın 1 lirasını alırken, 1 lirasını da kapitalist temellük eder. Buradaki soru(n) vâzıhtır: Şayet kâr, emeğin karşılığı olarak belirleniyorsa, o zaman 1 lira değer biçilen işçinin emeğinin üstüne, üretimde neredeyse hiçbir payı olmayan kapitalistin temellük etmesi için neden 1 lira daha ilave edilmektedir? Şayet işçinin emeğinin karşılığı 2 lira ise, neden işçiye 2 lira verilememekte, kapitalistin 1 lirayı “gaspemesine” müsaade edilmektedir? Bu sorulara cevap vermek bu tezin konusu olmadığı için biz, Marx'ın dikkat çektiği noktaya⁹⁷; proleter emeğinin her zaman için kendisine biçilenden *fazla* bir değer (*artık-değer*) üretişindeki mistikliğe, büyüye ve bunlarla dolu ilahiyat evrenine dikkat çekmek istiyoruz.

Metalara soyut bir (mübadele) değer(i) biçildiği anda, metalara bir mahremiyet de tahsis edilmiş olur. Kaşığın değeri 4 lira olduğunda, kaşık 3 liralık metalden daha muhterem ve 3 liranın alım gücüne göre daha mahrem olur. 4 liralık kaşık, 3 liranın mahrumiyetidir, 4 liranınsa mahremi. 4 lira, bu parayı veremeyenlere 4 liralık kaşığı temellük etmeyi tahrim eder. 4 liradan mahrum olanlar için 4 liralık kaşık, tabiri caizse, saf bir teori nesnesine dönüşür, hiçbir pratik hükmü kalmaz. Böylece 4 lira, bu soyut muhayyel değer, faileri 4 liraya sahip olanlar ve olmayanlar olarak birbirlerinden temyiz ederek iki asimetrik cemaat ihdas eder. Dahası 4 lira etiketini tanımayıp kaşığı “çalanlar” ya suçlu, ya da psikotik olarak kimliklendirilerek zelilleştirilir. 4 liraya hürmet edenlerse, 4 liraya sahip olmasalar da takdis edilir. Kısaca mübadele değeri takdis eder ve zelilleştirir. Son olarak, 4 liralık fabrika ürünü kaşık, işçinin emeğinin karşılığı olarak değer kazanmadığı, bilâkis tamamen “ilahî” bir şekilde ona ilave edilen bir *fazlayla* 4 lira haline geldiği için, hem ardındaki emek failini, hem kullanım değerini, hem de kendindeki bu *fazlayı* ve bu *fazlanın* ilahiyat ekonomisini karartır.

İnsan bedenine parasal olmasa da manevi (içtimaî) bir *değer* biçen, onu muhterem ve mahrem kılan *fazla* (Haram) ise, bedeninin performanslarından ve maddi özelliklerinden kaynaklanmaz. “İnsanı” insan yaptığı farzedilen hiçbir özellik -konuşmak, düşünmek, üretmek (“*techne*”, *poiesis* değil), canlı olmak vs.- onun takdis edilmesinin gerekçeleri

97 Bkz. Marx Karl, Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi (1. cilt), çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2013, s. 179-228

olarak *değerlendirilmez*. Peki bu kutsiyet *fazlası* nereden kaynaklanır? Seküler simgesel düzende verilebilecek tek cevap: “Kendinden”, “zâtından” olacaktır. Metalarda işçi emeğinin ürettiği, ama sanki bu emeğin üretmeyip ilahi bir şekilde kendisini metaya vaz etmiş olduğu, emeğin mistik bir şekilde kendisinin *ötesinde* üretmiş olduğu bir artı-değer söz konusuysen, “insan” bedeninde, bedenin hiçbir performansı ile üretmediği halde ona içtimaî bir şekilde ilave edilen bir artı-değer mevcuttur. Bu “ilahi” artı-değer olmadan, bedenin dünyevî ve maddî varoluşundan, simgesel düzendeki performanslarından bahsetmek imkânsızdır.

Zira bu “ilahi” artı-değerin olmadığı yerde beden, kendi gerçekliğinden temyiz edilerek kendi Gerçek'ine indirgenir; böylece kendisi saf bir *keyif*, içinde bulunduğu durumsa ölümle kaim saf bir doğa durumu haline gelir; beden hiçleşir. Nasıl ki artı-değer kapitalisti kapitalist, mevcut ekonomiyi de kapitalizm olarak mümkün kılan esas unursa, aynı şekilde, bedendeki muhayyel “ilahî” artı-değer de faili (hem failleştirilen hem de failleştirilemeyen) fail, mevcut ontik dünyayı da ontik-ontolojik bir muhit (*umwelt*), simgesel bir düzen olarak mümkün kılan esas unsurdur. Bedendeki artı-değer olmadığı, fail bu artı-değeri temellük edip onunla özdeşleşemediği takdirde bütün bir simgesel çöker. İşte tam da bu yüzden *ontolojinin ve siyasetin kalbinde mahremiyet yatmaktadır*.

Burada enteresan olan nokta, fetişizmin aksine mahremiyetin Gerçek'i görünmezleştirmesi değil, tam aksine “görünür” hale getirmesidir. Fail kendisini mahremleştirdiğinde, kendinde kendinden *fazla* olan, mahremiyetin hem nesnesi hem de nedeni olan -Gerçek-faili görünür hale getirmektedir. Mahremiyetin failiyle mahrem fail arasındaki yarıklık, mahremiyetin en cüzî sahalarını ihata edecek şekilde her geliştiğinde ve genişlediğinde daha da açılır. Çünkü mahremiyet, her seferinde, mahremiyetin failinden önce, mahremiyet failinin mahrum olduğu mahrem faili mahremleştirmektedir. Fakat bunu, mahremiyet failini *ontik-existentiell* teşkilatını mahremleştirmesiyle gerçekleştirmektedir: Failin *ontik-existentiell* mevcudiyeti sadece bedenle değil, aynı zamanda bu bedenin mahremleştirilmesiyle mümkündür. Beden, öteki bedenlerin mahrumiyeti haline gelen bir mahrem olarak ispat edildiğinde, bedenle öteki bedenler arasındaki ontolojik mesafe simgeselin nüfuz edemeyeceği ölçüde açılır. O kadar ki, sonunda bu mesafe, içinde ontolojik-Gerçek-mahrem failin -muhayyel makamda- görünür hale geldiği saf bir boşluğa

dönüşür. Boşluk ne kadar geniş, tahrir ne kadar *sıkı* olursa, mahrem fail o denli vücut bulur. *Mahrem failin sırrı, kendisinin sırta kadem basmasındadır.*

3.14 Çıplaklık ve Örtü

Bildiğimiz bütün kültürlerde beden ontik bir tertibat içinde örtülmektedir. Kimi zaman elbiseyle, kimi zaman dövmeyle, kimi zaman boyamayla, kimi zaman bedenin bizzat kendisiyle (mesela, bacaklarla apış arasını kapatmak gibi⁹⁸), kimi zaman da belli bir jestle (penisleri açıkta olan yerlilerin penislerinin ereksiyon olmuş hallerini saklaması, çıplaklar kampında kabinlerde soyunarak bedenin erotize edilmesinin önüne geçilmeye ve bu suretle bedenin erotikliğinin üzerinin örtülmeye çalışılması gibi⁹⁹). Peki ama örtünmenin bu külliliğini nasıl izah edebiliriz? Niçin örtünüyoruz? Örtülü bedeninin görselliğinin mânâsı nedir? Bu sorulara cevap verebilmek için bu sorulardan daha temel olan başka bir soruya daha cevap vermek gerekiyor: Beden nedir? Daha doğrusu “insan” bedeni nedir?

Beden, bizlerin dünyaya olan angajmanımızın canlı pratik kapasitesidir. “Ben”in ben-olmayanla irtibat kurmasının imkânıdır; kendilikle ötekinin, iç ile dışın sınırı, şuurla mekânsal maddiliğin *uç noktasıdır*. “Ben”in “ben” demesini mümkün kılan transandantal muhtevayla, ampirik dünya arasındaki ilişkinin kurulmasına tavassut etmektedir. Transandantal muhtevayı kendi açısından iç, maddi dünya açısından dış olarak konumlandıran bir “yok-merkez”dir. Beden, bir taraftan maddi dünyanın bir parçasıdır, fakat diğer tarafıyla kendisini maddi dünyadan temyiz ve tefrik eden, maddi dünyayı ben-olmayan olarak nefyeden transandantal muhtevanın temellük ettiği ve “ben”e dâhil ettiği bir mekân olması hasebiyle maddi dünyadan ayrıdır. Hem içtir, hem de dıştır. Ya da daha doğru bir ifadeyle iç-dış, transandantal-ampirik, şuur-madde karşıtlıklarının aşıldığı bir *aufhebung* noktasıdır.¹⁰⁰ Dolayısıyla diyalektik *kaldırma*, bedenin gerçekliğinin ta kendisidir. Beden; kendisini aşan, kendisine yabancı olana ulaşan ve bu yolla hem kendisini, hem de yabancısını yeni bir ahenge dönüştürendir. Onun kendisini aşması, beni aşan bir dünyanın tezahür etmesine imkân vermektedir. O “ben”in dünyaya olan

98 Duer Hans Peter, Çıplaklık ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti, çev. Tarhan Onur, Dost Yayınları, Ankara 1999, s.137

99 a.g.e., s. 135

100 Rosson John, Reading Hegel’s Phenomenology, Indiana University Press, Bloomington&Indianapolis, 2004, s. 55.

açıklığıdır. Bu yüzden zihinden, müdrikeden, şuurdan ayrı bir şekilde düşünülemez.

Bedendeki örtü bir görünen bir de görünmeyen husule getirmektedir. Görünen, örtünün kendisidir; görünmeyense bu örtünün altındaki beden ve bu beden içindeki *ruhtur*. Dolayısıyla örtünün altındaki beden görüldüğünde de bir görünen ve bir görünmeyen husule gelmektedir: Görünen, bedeninin kendisidir, görünmeyense bu beden örttüğü *ruhtur*. Beden bizatihi örtüdür. Görünen (çıplak) bedenle görünmeyen *ruh* (“ben” diyen transandantal muhteva) arasında belli bir mesafe mevcuttur. *Ruh* kendi tekilliğini bedende, *yüzde* gösterebilmektedir ama yine de görünen tekillik, görünmeyen tekilliğe tevafuk edemez; aradaki mesafe hiçbir zaman kapatılamaz. Zira mesafe, iki farklı makam olan ampirik (gerçeklik) ve transandantal (Gerçek) arasındaki makam mesafesinden kaynaklanmaktadır. Yine de failde *ruhu* bedene indirgemek gibi bir temayül söz konusudur. Çünkü *ruhun* bütün fiillerini icra eden, onun fiilliğini ifşa eden bizzat bedendir. Görünmeyen *ruh*, görünür yaşayan bedenle görünürlük kazanır. Ne var ki, günlük hayatta tıpkı *ruh* gibi görünmeyen çıplak beden, *ruhu* bütün çıplaklığıyla kendinde gösteriyormuş, beden Gerçek'ini izhar ediyormuş gibi görünür.

Gerçek kendini her gösterdiğinde faili, tabiri caizse trene bakan bir öküze dönüştürür: 40 sene boyunca bize dürüst ve müşfik davranan bir dostumuz, 40 senenin sonunda bize bir kez bile yalancılık ve gaddarlık yapsa, bizim için artık o yalancı ve gaddar biri haline gelir. Dostumuzun 40 sene boyunca kendisini, kendi Gerçek'ini örttüğünü düşünür, dostumuzu bu menfi Gerçek'ine indirger, dostumuzun ruhunda önceleri seçemediğimiz bu lekeyi dostumuzun hakiki ruh boyası olarak ispat ederiz... Deprem olmadan önce hepimiz, depremin kuvvetli bir imkân-ihimal olduğunu çok iyi bilmemize rağmen, depremin âdem olduğu “olağan” durumu, muhitimizin yegâne gerçekliği olarak ispat eder, muhitimizi yaşanılabilir bir yer, depremi de bu kaideyi bozmayan basit bir istisna olarak tahayyül eder, depremi (şuurdışımıza) bastırır, örter, maskeleriz. Deprem ansızın ortaya çıktığındaysa, bizler için tek Gerçek, muhitimizin bir deprem mekânı olduğudur. Depremi tecrübe eden failler, hem kendi muhitlerine, hem de öteki muhitlere depremi nazar-ı itibara almadan (oturdıkları evlerin depreme dayanıklı olup olmadıklarını soruşturmadan), yeniden fanteziye kaçmayı başaracakları *gaflet* vaktine kadar uzun bir süre boyunca bakamaz olurlar.

Deprem, yangın, sel, savaş, cinayet, tecavüz, taciz, yalan, işkence, salgın hastalık, ölüm. Simgesel düzenin bu kuvve/sizlikleri kendilerini her gösterdiğinde, fail de simgesel düzene ve onun dayanağı olan ideolojik fanteziye angaje olmada kuvvesiz hale gelir, *keyif* dolu Gerçek'le, kuvvesizlikle psikotikçe ve paranoyakça baş başa kalır. İşte gözlere tahrir edilip bastırılan, saklanan, örtülen çıplak beden de, diğer örtülü “Gerçek”ler gibi, *keyif*in eşliğinde şuur dışının fantazmatik denizinde sessizce dalgalanırken bir anda kendisini bakışa sunduğunda, kendisinin mâliki olan, kendisini bu bedenin örtülü şeklindeki alenî amellerinin âmili olarak gösteren örtülü mahrem failin yerine kendisi geçer. Böylece örtülü bedendeki, Gerçek'in, *keyif*in, küçük ötekinin mekân(sızlığına yerleşmiş iki arzu ve fantezi nesnesinin-mahrem fail ve çıplak bedenin- ikisi de *bedenlenir*, çıplak beden kendisini bunların -failin örtülü Gerçek'inin- yerine geçirir.

Bu yüzden insanın tek temayülü sadece *ruhu* bedene indirgemek değil, ayrıca çıplak bedenin kendisine bakmaktır da. Çıplak beden bizatihi *hevâ* nesnesidir. Çünkü “simgesel”, “ideoloji” ya da “fantezi” başlı başına birer örtüdür; Gerçek'i örten örtülerdir. Örtünün (tahririnin) sınırının ötesinde olan her şey, nevrotik yanılısamanın etkisiyle *keyif*in tarafında kalır. Bu yüzden çıplak bedenin “güzel” ya da “çirkin” olmasının, kendisine baktırmak açısından çok fazla bir ehememmiyeti yoktur. Çıplak bedende bakışı en çok cezbeden kısımlar, en çok örtülen, bakışa en çok tahrir edilen *keyif* dolu kısımlardır elbette: Cinsel organlar ve anüs. Hazdan ziyade *keyif*in tarafında konumlanan porno filmlerde cinsel organlara abartılı şekilde zoom yapılmasının asıl sebebi, onların bedenin diğer kısımlarına göre çok daha “güzel” olmaları değil, onların bakışa en fazla *keyif* veren, günlük bakışın mahrumiyetini en çok telafi eden mahrem kısımlar olmalarıdır. Nitekim “kadim” porno filmlerde, anüsü ve cinsel organları teşhir etmek bir *kanon* haline geldikten sonra, *keyif* kendisini bu kanonun ötesinde vaz etmeye başlamış ve artık günümüz porno filmlerinde anüsten ziyade elle ya da muhtelif aletlerle 10 santime kadar açılan anüsün içindeki kalın bağırsak ucuna zoom yapılır olmuştur.

Bedenlerimizi örtmemizin pek çok sebebi olabilir: Sıcaktan veya soğuktan korunmak, seksi görünmek, prestij sahibi olmak, belli bir kimlik sahibi olmak vs. Fakat asıl sebep bizlerin bedenlerimizden fazla bir şey olduğumuzu, bizde maddî/ampirik/ontik bir

muhtevaya indirgenemeyecek transandantal bir hususiyet olduğunu izhar etmek istememizdir. Bedenlerimizi örtmek vasıtasıyla, görünenle görünmeyen arasındaki mesafeyi arttırırız. *Ruhun* görünürlük kazandığı beden örtüldüğü zaman, *ruh* da bir kez daha örtülmüş olur. Böylece bizleri (*ruhlarımızı*) bedenlerimize indirgemek isteyen gözlerden kendimizi muhafaza etmiş oluruz. Buradaki şaşırtıcı olan nokta, *ruhun* ve bedenin iki farklı makam olmasına rağmen, birisine dair yaptığımız tertibatın diğerinin algılanmasını doğrudan etkiliyor olmasıdır. Ampirik bedenün üzerini örttüğümüzde, transandantal *ruhun* da üzerini örtmüş oluyoruz. Nitekim *ruh* kendisini, makamı itibarıyla nefyettiği bedende gösterebiliyor. Gösterebiliyor çünkü “*ruh*” dediğimizde, “ben” diyen tekilliği kastediyoruz ve bu “ben” diyen tekilin vücut bulduğu bedenün kendisi de tekillik arz ediyor. Başka bir ifadeyle, failin tekilliği kendisini sadece transandantal muhtevada değil, aynı zamanda ampirik muhtevada da gösteriyor. Tekillik (ya da daha günlük kullanımıyla “kişilik”) transandantal ve ampirik olanı birbirleriyle mezcediyor; aralarındaki farkı sadece spekülâtif/analitik bir farka indiriyor.

Bununla beraber tekilliğin muhafaza edilebilmesi için ampirik ve transandantal arasındaki spekülâtif farkın bilhassa transandantalın lehine muhafaza edilmesi gerekmektedir: Ampirik olan sadece bedene değil, ayrıca -bedeni fiillerinden ayrı düşünmek mümkün olmadığı için- bedenün fiillerine de tevafuk eder. Bedenün fiilleri belli normlara göre tahakkuk eder ve normlar “Türklük”, “erkeklik”, “akademisyenlik” gibi kimlikleri inşa ve tekrar eder. Ancak bu kimlikler, bedeni değil, “ben” diyen, “ben”i lafzileştiren mahrem faili tarif etmektedirler. Her ne kadar beden, görüntüsü itibarıyla tekilliği îlâm ediyor olsa da, *mimetik* fiilleri itibarıyla da tekilliği ihlal etmektedir. Bu yüzden tekillik, daha ziyade transandantalın tarafında mevzilenir. Tekillikün ilâmı için transandantalın gösterilmesi, daha doğrusu “kastedilmesi” gerekmektedir. Fakat transandantal kendisini ampirik bir şekilde gösteremediği için, onun kastedilmesi, onun yine transandantal olarak kastedilmesi, yani ampirik olarak gösterilmemesi, kendisini ampirik olarak gösterdiğinde aslında kendisini gösteremediğinin teyit edilmesi mânâsına gelir. Bu da ancak ampirik olana - içinde transandantalın muhayyel bir şekilde zuhur etmesine imkân verecek şekilde- ampirik bir mesafe almakla, ampirik olanın üzerini ampirik olarak örtmekle mümkün olur.

Çıplak beden kendi dolaysızlığı içinde Antik Yunan'daki ismiyle bir "zoe"dir. Hayvanlar ve bitkiler gibi bir canlıdır. Fakat simgesel düzenin ve failin inkişaf edebilmesi için, onun zoeden tefrik edilmesi, zoeden daha yüce olduğunun ikrar edilmesi lazımdır. Aksi takdirde hayvanlara ve bitkilere yapılan muamele "insan" bedenine de yapılabilir. Zoeden tefrik edilen beden *bios* kimliği kazanır. Siyasi, içtimai, beşerî bir varlık haline gelir, mahremleşir. Çıplak beden mahrem olmadığı söylenemez ama çıplak bedeni ötekiye, ötekinin bakışlarına tahrim edecek bir tertibat yapılmadığı için bu beden en azından gözlere tahrim edilmemiş, gözler açısından mahremleşmemiş olur. Bu da onu tahrimin, cemaatin ve simgeselin gurbetine tehcir ederek zelilleştirir. Tahrimin ihtiva ettiği takdisten ve bu takdisin ihtiva ettiği ihtiramdan mahrum kalarak kurbanlaşır, bayağlaşır, âdîleşir. Bu da demektir ki çıplak beden kişinin mülkü olması açısından büyük Öteki'ye göre mahrem olmasına rağmen, örtünmenin husule getirdiği tahrimden ve ihtiramdan mahrum olduğu takdirde mahremiyetini kaybetmektedir.

Bedenin örtü sayesinde sahip olduğu mahremiyet, ötekinin gözlerinin, örtü altındaki bedenden mahrum olması demektir. Mahremiyeti tesis eden örtünmenin ilam ettiği haram ("örtünün altındakine bakamazsın" diyen ampirik ve transandantal yasak) bedeni takdis ettiği için¹⁰¹ ötekinin ihtiramını kazanır, muhteremleşir. Öteki, örtülü bedeni mahrem olarak tasdik ettiğinde, ona ihtiram göstermiş olur. *Başka bir ifadeyle örtü, bir tahrim tertibatı olduğu nispette bir takdis ve ihtiram tertibatıdır da. Hevâyı kastre edici bu tertibatların terkip ettiği kategoriye "insan"dır.*

Bedenlerimizi örtmek suretiyle "*ruhlarımızın*", "*insanlığımızın*", "*tekilliğimizin*", yani bizi biz yapan ontolojik-transandantal muhtevanın üzerindeki örtüyü açmaya çalışırız. Yani örtünürken açılırız. Dolayısıyla "açıldıkça", pornografikleştikçe de örtünmüş oluruz. *Aleniyetteki çıplaklığımız bâtinî hakikatimizin örtüsüdür.* Pornografinin temel sıkıntısı da işte burada yatmaktadır. Pornografide bedenler Zizek'in ifadesiyle "kendi çıplaklıkları ardında bir şey yokmuşçasına kendilerini teşhir ederler." Görünenle (beden) görünmeyen (*ruh*) arasındaki mesafe kaybolur. Haram ihlal edilir, mahrem alenîleşir, mahremiyet yok edilir; ihtiram yerine şeyleştirilmeye, mukaddes yerini zillete bırakır. Görünenle görünmeyen arasındaki mesafenin kaybolmasıyla gözle (bakışla, görüşle) *nazar (gaze)*

101 Sokaktaki taş bakabilip kişinin çıplak bedenine bakamıyorsam kişinin bedeni sokaktaki taş göre yüceleştiriliyor, taş da bu bedene göre zelilleştiriliyor demektir.

arasındaki karşıtlık da ortadan kalkar.¹⁰² Neden?

“Çünkü pornografi tabiatı gereği sapkıncadır, sapkınlığı o bariz “sonuna kadar gidip bize bütün kirliliği göstermesi” olgusundan sâdir olmaz; sapkınlığı daha ziyade kat’î bir biçimsel usûlde kavranmalıdır. Pornografide, seyirci apriori olarak sapkınca bir konum işgal etmeye zorlanır. Nazar, görülen nesnesinin tarafında olmak yerine, bizim, seyircilerin üzerine düşer, perdede gördüğümüz görüntünün bize baktığı hiçbir yüce-esrarlı nokta içermemesi de bu yüzdendir. “Her şeyi gösteren” görüntüye salak salak bakan sadece bizizdir. Pornografide ötekinin (perdede görünen kişilerin) bizim röntgenci hazzımızın bir nesnesi derekesine düşürüldüğünü ileri süren beylik görüşün hilafına, nesne konumunu fiilen seyircinin kendisinin işgal ettiğini vurgulamamız gerekir. Gerçek failer bizi cinsel açıdan uyarmaya çalışan perdedeki aktörlerdir; biz seyirciler ise felç olmuş bir nesne-bakışa indirgeniriz. Böylece pornografi ötekiindeki nesne-nazar noktasını gözden geçirir, indirger.”¹⁰³

Örtünmede ise gözle *nazar* arasındaki karşıtlık kurulur, görünen ve görünmeyen arasındaki mesafe açılır ve içine failin hayali (*image*) yerleşir. Örtüdeki sınır, muhayyilenin sınırsız işlemesi ve bu suretle failin fail olması için bir alan açmaktadır. Nitekim en hermetik/kapalı/örtülü metinler –beden de metinlerden bir metindir- görünenle (şekille) görünmeyen (muhteva) arasındaki mesafenin olabildiğince açıldığı ve böylece mânâ imkân(sızlık)larının görünür hale geldiği, muhayyilenin bütün gücüyle çalışabildiği bizleri fail kılan *açık* metinlerdir. Dolayısıyla açık/anlaşılır olarak tavsif ettiğimiz metinler de, görünenle görünmeyen arasındaki mesafenin kapandığı, mânâ imkânlarının üzerinin örtüldüğü, mânânın müstehcen îmâlara indirgenmediği, muhayyilenin gücünü yitirdiği, bizleri nesneleştiren kapalı metinlerdir. Örtülen (metin/beden), tam mânâsıyla bir (küçük öteki) nesne(si)dir. Fakat bu nesne kendi maddiliğine indirgenmiş zelil bir nesne değil, tam tersine üzerinde muhayyilenin ilanihaye işleyebileceği yüce bir nesnedir.

102 Lacan’a göre şeyler bize nazar ederler ama biz onları görürüz. Yani göz (bakış, görüş) failin, nazar ise nesnenin, küçük öteki nesnesinin tarafındadır. Diyebiliriz ki failleştirilmiş fail “bakar”, failleştirilemeyen fail ya da küçük öteki ise failleştirilmiş faille *nazar* eder. Bkz. Lacan Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, çev. Alan Sheridan. London, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1977, s. 103-109

103 Zizek, Slavoj, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, The MIT Press, London, 1991, s. 110

3.15 Hakikat Mahrem midir?

Metin/beden “açıldıkça”, sarıhleştirikçe, kendi muhtevasını teşhir ettikçe, mahrem hakikatini müstehcen bir şekilde gösterdikçe, “aşıkâr” hakikat, hakikat olmaktan çıkar, muhayyileyi iğdiş edici bir fetişe dönüşür. Metnin hakikati, metnin Gerçek'idir. Gerçek hem metnin içindedir, hem de dışında. Hem zahirîdir, hem de batınî. Bir taraftan metni kurandır, fakat diğer taraftan metin tarafından nüfuz edilemeyendir. Şayet metin için “Hüküm”dür ya da “mânâyı izhar eden Hüküm'ün tebarüz ettiği mekândır” dersek, Gerçek için verebileceğimiz ilk hüküm, onun bu Hüküm'ün istisnası olduğu olacaktır. Malumdur ki istisna, hem Hüküm'ün içindedir hem de dışında. Ait olduğu sınıfa dâhil olamayan ya da dâhil olduğu sınıfa ait olamayandır.¹⁰⁴

Mesele daha iyi anlaşılın diye şöyle bir Misal verelim: (Seküler) hukuk, muayyen bir kısa devre ile mâlûldür: Bünyesinde “olağanüstü hal” (OHAL) gibi menfî ve kaotik bir asalak imkân ihtiva eder. OHAL'de hukuk askıya alınır. Peki, hukukun müsaadesiyle hukuku askıya aldığımızda hukukî bir karar vermiş ve bu karara uygun olarak hukukî tasarruflar da mı bulunmuş oluruz? Yoksa hukukun dışına çıkmış ve suç mu işlemiş oluruz? Bu soruya seküler hukukun kendi referansiyel sistemi içinde *mutlak* bir cevap vermek imkânsızdır. Belki ancak şöyle diyebiliriz: OHAL hem hukukun içindedir, hem de dışında: Hukukîdir, zira hukuk tarafından vazedilmektedir. Gayr-ı hukukîdir (suçtur), zira hukukun âdem olduğu ve keyfiliğin hüküm sürdüğü cüzi bir tabiat durumuna tevafuk etmektedir. Ezcümle, OHAL hukukun istisnasıdır; ait olduğu hukuka dâhil olmamakta ya da dâhil olduğu hukuka ait olamamaktadır. Hukukun *garip* mülhakı olarak mevcudiyetle ademiyet arasında, ne zaman fiile dönüşeceğine nihâ olarak karar veremediğimiz; kayıtlandırılmaz, şartlandırılmaz menfî bir kuvve(sizlik) olarak hüküm sürmektedir. Gerçek mevzuuna geri dönecek olursak, OHAL hukukun Gerçek'idir diyebiliriz: Kendisi bir taraftan hukuku kurar, bir taraftan da onu yıkar. Kurar; zira hukuk ancak, onun hukukun bünyesine bastırılmasıyla (yok edilmesiyle değil), tekrar ve tekrar iptal edilmesiyle; olabildiğince tehir edilmesiyle; kuvvesizliğe, imkânsızlığa, kudretsizliğe kalbedilmesiyle inkişaf etmektedir. Yıkar; zira o ortaya çıktığı zaman hukuk, kendisinin âdemiyetine kalbeder. Ve (seküler) hukuk ancak OHAL'in tahakkuk etmesiyle ve sonra bastırılmasıyla ve sonra

104 Bkz. Agamben Giorgio, Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı

Yayımları, İstanbul, 2001, s. 28, 34

yeniden tahakkuk etmesiyle ve sonra yeniden bastırılmasıyla devam eden, hiçbir zaman mutlaklaşıp -mutlak ve müspet bir senteze varıp- kemâle eremeyen, ucu açık menfi bir diyalektiğin içinde kendisini hem mümkün kılmakta, hem de imkânsızlaştırmaktadır.

İşte Gerçek'in metinle ilişkisi, OHAL'in hukukla ilişkisi gibidir. Gerçek, metnin hem içindedir hem de dışında. Gerçek; hem metnin kendisini nihâî olarak muayyen bir mânâyâ ircâ edemediğini; tek, mutlak ve müspet bir mânâ ile tezahür edemediğini, hem de “yanlış” diyebileceğimiz yorumlara ve onun ideolojisi olan relativizme karşı direndiğini gösteren sert bir çekirdektir. Öyle bir çekirdektir ki bu, bütün bir metne yayılmıştır ve fakat dönüp ona dolayısızca bakmak, onu doğrudan işaret etmek imkânsızdır. Mahrem Gerçek'i her teşhir etmeye, pornografikleştirmeye teşebbüs ettiğimizde, onu metinselleştirir, simgeselleştirir ve dolayısıyla onu kendisinden kastre ederek fetişleştiririz.

Bununla beraber onu doğrudan işaret edememeniz, onun yok olduğu mânâsına da gelmez. Neden mi? Mesele iyice tavazzuh etsin diye basit bir misal vereceğiz: Marx'ın “Kapital” metnini okuduktan sonra muhtelif yorumlar yapabiliriz. Lâkin bu yorumların çokluğu, onların sınırsız olduklarına delâlet etmez. Belli yorumların yorum olmaktan çıkıp metne şedid bir ihanet haline geldikleri bir Nokta vardır. Diyelim ki biri şöyle dedi: “Bence Marx'ın Kapital'deki en temel iddiası; kapitalizmin hiçbir zaman yıkılmayacağı, kendi içinde kısa devreler taşımadığı ve de komünizmin dünyada olup olabilecek en kötü sistem olduğudur.”. Bu türden bir “yorum” karşısında başta Kapital âlimleri olmak üzere dünyada ne kadar Kapital okumuş insan varsa, hepsi hararetle itiraz beyan edecektir. Kapital dediğimiz cüzî metin, “Simgesel düzen” (siyasî-içtimâî-iktisadî-örfî-dinî-mantıkî-dilsel-kültürel düzen) dediğimiz küllî metnin içinde vücut bulmaktadır ve bu düzene ilhak olmuş, düzenin (mantıkî ve linguistik) hükümlerini paylaşan bütün “normal” failerle, onların ittifak ettikleri Kapital'in bütün *muhkem* mânâlarını inkâr ve ihlal eden “patolojikleşmiş” fail arasında aşılmaz bir duvar örülür. Mezkûr söylemin “patolojik” faili, başta simgesel düzen olmak üzere, her Öteki'nin psikotiği haline gelir; irtibat kurulamaz, konuşulamaz, tartışılmaz; Simgesel'in gurbetindeki *garip* ve psikotik bir öteki olur çıkar.

Hülâsâ, metne dair muhtelif yorumların yapılabilmesi, metnin bütün keyfi söylemlere açık olduğu mânâsına katiyen gelmez. Her metin, psikanalizde “büyük Öteki” dediğimiz,

ifadelerin inşa edilmesini mümkün kılan “kural”larla¹⁰⁵ kurulur. O kadar ki, sonunda metni bu kurallardan ayıramaz hale gelirsiniz. Her bir kural simgesel (lafzî ya da lafzîleştirilebilir) olduğu için, her biri tabiri caizse birer metindir, birer büyük Öteki'dir. Başka bir ifadeyle, metin, bizatihi büyük Öteki'dir. Tıpkı küllî metin olan simgesel düzenin büyük Öteki olduğu gibi.

Büyük Öteki'nin en *mümeyyiz* vasfı, onun doğruyu ve yanlışını birbirlerinden temyiz eden yegâne merci olmasıdır. Nasıl yemek yediğimizde doğru yemek yemiş olacağımıza, nasıl giyindiğimizde doğru giyinmiş olacağımıza, nasıl konuştuğumuzda doğru konuşmuş olacağımıza büyük Öteki (örf, cemiyet, devlet, hukuk vs.) karar verir. Amellerimizin ve hatta fikirlerimizin doğruluğunu ve yanlışlığını büyük Öteki'den hareketle biliriz. Nitekim Kapital ya da Şerh'ul Akâid gibi cüzi büyük Öteki'ler (metinler) de hem onların, hem de onların okuyucuları olarak bizlerin içinde varolduğu küllî büyük Öteki'nin ihdas ettiği mantikî ve linguistik kurallarla/Hüküm'lerle inkişaf etmektedir. Bu kurallar (büyük Öteki) olmadan veya bu kuralları göz ardı ederek metnin hakikatine dair bir şey söylemek mümkün değildir. Metnin hakikatine dair bir yorumda bulunabilmek için, içinde metnin kurulduğu “dil oyunu”nun kurallarını (gramer, mantık, retorik, etimoloji, bağlam vb. kurallarını) takip etmek mecburiyeti vardır, şayet bu kurallar vasıtasıyla birbiriyle irtibat kuran faillere hitap edip onlarla irtibat kurmak gibi maksad söz konusuysa.¹⁰⁶

Her ne kadar metin, kurulduğu dil oyununun kurallarıyla, büyük Öteki'yle mânâ kazanıyor (ve mânâ bir büyük Öteki haline geliyor), muayyen bir hakikati fâş ediyor gibi görünse de, aslında “mânâ” ya da “hakikat” dediğimiz Şey, büyük Öteki'nin değil, faille aynı ontolojik statüye sahip olan küçük öteki'nin tarafında tebarüz eder. O kadar ki, hakikati sonunda küçük öteki'den temyiz ve tefrik etmek muhal olur. *Hakikat, failin muhayyilesine tahvil edilmiş bir küçük öteki'dir.* Daha sarıh bir ifadeyle, metni büyük Öteki'nin (dil oyununun kurallarının) çağrısına uygun olarak okuduğumuzda, onun mutlak hakikatine muttali olma

105 Bkz. Foucault Michel, The Archeology of Knowledge, Routledge, London, 2004, s. 21

106 Burada bir istitrad yapıp, fıkıh ilminin esas maksadının ve bu maksada mâtuf fiilinin, Kur'an-ı Kerim'in ve hadislerin, içinde vücut buldukları dil oyununun kurallarını tespit etmek olduğunu belirtelim. Ayrıca günümüzde kendilerine 'tarihselci' diyen ilahiyatçıların ve ulemânın hemen hepsinin ittifak ettikleri başörtüsü, mülkiyet, çok-eşlilik gibi mevzularda inkarcı açıklamalar yapanların mümeyyiz vasfının, bu mukaddes metinlerin büyük Öteki'sini nazar-ı itibara almadan yorum yapmak ve bunun için de büyük Öteki'nin tarihsel ve geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışmak olduğunu; böyle bir çalışmanın da onları kâdim ve yaşayan ulemanın ve ayrıca ümmetin kahir ekseriyetiyle irtibatsız hale getirdiğini, onların karşısında *garip psikotikler* olarak zuhur etmelerine sebep olduğunu da ilave edelim.

imkânına sahip olmuyoruz. Yukarı da verdiğimiz misale dönecek olursak, Kapital'de komünizm karşıtı bir fikir olmadığı “hakikat”ini teslim ettikten sonra onun mutlak, objektif Hakikat'ine isabet edecek şekilde, yorumu aşip saf bir ilme inkılap edecek müspet bir tespitte bulunamıyoruz. Kapital'in Gramsci, Althusser, Zizek gibi büyük yorumcuları, bu metnin büyük Öteki'sinin çağrısına cevap verip metnin belirlediği failer haline gelerek metni okuyorlar, ama yine de her biri metinde birbirlerinden farklı hakikatler tespit ediyorlar. Bunun en temel sebebi, büyük Öteki'nin mutlak ve eksiksiz olduğu farzedilmesine rağmen, aslında mutlak ve eksiksiz olmayışıdır. Büyük Öteki yarılmıştır, yasaklanmıştır, engellenmiştir; hiçbir zaman kendisini mutlaklaştıramaz (Hegelci bir ifadeyle şöyle diyebiliriz: Dünyevî düzlemde mutlak diye bir Şey varsa, o da mutlak dediğimiz şeyin imkansızlığıdır). Zira büyük Öteki küllinin tarafındadır ve küllî dediğimiz Şey, gönderme yaptığı bütün cüzîleri câmi gözüktür ama aslında kendisi kendi muhtevasının mutlak olarak tespit edilmesine mânîdir. Küllî; fantazmatik bir nesnedir, Gerçek'te hiçbir karşılığı yoktur.

“Masa”nın hiçbir zaman nihâî (küllî) bir tarifini yapamamızın asıl sebebi budur. Dünya üzerinde “masa” tesmiye ettiğimiz bütün nesnelere câmi olacak (küllî) bir “Masa” yoktur. Varsa bile lafzileştirilemez, simgeselleştirilemez. Ancak biz yine de böyle bir Masa varmış gibi, sanki mutlak bir “Masa” kavramı varmış da biz onunla cüzi masalara “masa” diyormuşuz gibi davranırız. Böylece muayyen bir masa fantezisi bizlere rehberlik eder ve bu sayede bizler nesnelere dair muayyen bir gerçeklik inşa ederiz. Hâlbuki “Masa” diye bir Şey yoktur. O saf bir fantezi nesnesidir. Bütün cüzîleri câmi olamayan bir “Masa”, kendini gerçekleştirmekten men edilmiş ve bu suretle kendi içinde yarılıp yasaklı ve imkânsız bir kendilik haline gelmiştir. Küllî “Masa” büyük Öteki'dir, cüzi masalarsa küçük öteki. Cüzi masalarla amelî ve nazarî ilişkimizi kuran, o büyük Öteki küllî Masa mefhumunun ve onun içini dolduran içtimaînin (büyük Öteki) yaptığı çağrıya verdiğimiz cevaptır. Şayet bu çağrıya cevap vermez de herkesin (das mann'ın, büyük Öteki'nin) “masa” dediği bir nesneye “hayır öyle değil” diyerek mesela klozet muamelesi yaparsak, failleşme şansımızı da elimizden kaçırmış olur, irtibat kurulamayacak psikotiklere dönüşürüz. Fakat bu çağrıya cevap vermek için çağrının Faili olan büyük Öteki'nin mutlak ve eksiksiz olduğunu farzetmemiz ve doğruluğun ve yanlışlığın mutlak mercii olarak büyük Öteki diye Şey'in câri olduğu fantezisini kurmamız gerekir. Bu noktada bize düşen, fantezimizi yok etmek

değil onu *katetmektir*. Büyük Öteki'nin cârî olduğu fantezisini yok edersek elimizde bir gerçeklik kalmaz, psikotikleşiriz. Fakat katedersek, fantezinin Gerçek değil zarurî bir yanılmasa olduğu ilmîne vâkîf olur, *mağaranın*, *matrixin* dışında olmasıyla beraber tanrı da olmadığı iddia edilen bir büyük Öteki aramak gibi psikotik pozitivist ve/veya idealist bir fiilden kendimizi muhafaza etmiş oluruz. Geriye kalansa, ideolojikritiktir.

Büyük Öteki mutlak olmadığı için, kendisi doğrudan mutlak bir hakikate işaret etmez, objektif bir hakikati izhar etmez. İşte onun bu *dâhili* imkânsızlığı, antagonizması, kuvve/sizliği olan Gerçek'in/Hakikat'in *hâricî* imkâmıdır. Metnin büyük Öteki'sinin (gramer, mantık, retorik vs.) ilmîne vâkîf olan okuyucu, büyük Öteki'nin çağrılarına cevap verip failleşerek büyük Öteki'deki boşluğun, yarığın içine girer ve kendi narsisistik yansıması olan hakikati ortaya çıkarır. Büyük Öteki'nin çağrısına uygun yapılmış bütün yorumlar hakikattir. Fakat bu hakikatler lafzileştirildikleri, dil ile işaret edilip simgeselleştirildikleri anda büyük Öteki'nin tarafında konumlanacakları için Gerçek olmaktan çıkıp gerçekliğe doğru yelken açarlar.

“Ben”, Gerçek'in ta kendisidir. Onu simgeselleştirmek, şartlandırmak, karara bağlamak mümkün değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi “Ben”in her bir tanımı (“Ben erkeğim, Mekkeliyim, akademisyenim, Müslüman'ım, Türk'üm, orta sınıfım, Galatasaraylıyım”), tanımı bütün lafızları büyük Öteki'nin tarafında olup Ben-olmayan pek çok ötekiyle “Ben”i özdeşleştirdiği, müşteregin girdabı içinde indirgenemez mutlak farklarını tevsîye ettiği için “Ben”in üzerini örter. “Ben”, temsil edilemez bir tekilliktir yalnızca. Hakk'ın, Hakikat'in, Gerçek'in ta kendisidir. Onun nasıl amel edeceğini, büyük Öteki'nin çağrısına ne zaman cevap verip ne zaman vermeyeceğini de hiçbir zaman yasalaştıramayız. “Ben”, bütün bir simgesel düzenin OHAL'idir. Metinde büyük Öteki'nin çağrısına uygun olarak bulunduğu hakikat de aslında kendisinden başkası değildir. Metin, küçük öteki olan “ben” kendisini bulsun diye vardır; haricî ve objektif bir hakikat ortaya çıksın diye değil!¹⁰⁷

107 Hegel'e referansla Zizek de bu noktanın altını çizer: Şayet büyük Öteki (bilhassa disiplinin bütün kuralları ve talimatları) faili baştan sona ihata etmiş, ona, karşısında direnemeyeceği müspet ve mekanik bir Mânâ ibraz etmiş olsaydı, o zaman fail kendi cevherine (Gerçek'ine) gömülmek yani psikotikleşmek zorunda kalırdı. Bu yüzden fail, büyük Öteki'nin ibraz ettiği mekanik Mânâ'ya karşı bir mesafe almak ve Mânâ'nın cevheri bütünlüğüne kendinden menkul şekilde gömüştüğünden çıkarılmak, saf menfilik boşluğuyla, ondaki keyfîlikten, ârizîlikten ve tesadüfîlikten kaynaklanan aşırı-*keyifle* yüzleştirilmek zorundadır ki hem mekanik Mânâ tebarüz etsin, hem de büyük Öteki (mekanik Mânâ) karşısında özerkliğini kazanmış fail. Paradoksal olan odur ki tam da büyük Öteki'nin talimatları faili bu talimatlara

Failin -hakikatin, Gerçek'in, mahrem-in- imkânı metnin imkânsızlığıdır. Failin *görünürlüğü*, zaten örtülü olan metnin kendisinin ve failin örtülü olduğunu faile îlam edecek *koyu bir örtünün* (istiarenin, mecaz-ı mürselin vs.) metni tekrar ve tekrar örtmesiyle kâimdir. Örtülü metin, örtüsü açılan fail demektir. Dolayısıyla beden-in örtülmesi, *ruhun* bedenden temyiz ve tefrik edilmesini, *ruhun* bedene indirgemeyecek şekilde ilânihaye tehir edilmesini sağlamaktadır. Bu haliyle örtü, tefrikle tehirin ittihadıdır, beden-ruh farkının *différance*'ıdır. Örtüyle beraber “ben”in hayali *différance*'a tahvil edilmiştir, bu yüzden hiçbir zaman tam olarak ele geçirilemez, sabitlenemez, karar verilemez. *Örtülü* “ben” hem kendisini sürekli olarak ben-olmayandan tefrik eder, hem de kendisini, kendi mutlak mânâsını/muhtevasını/kimliğini sürekli olarak tehir eder. Örtüyle beraber fail; kuvvesizlikle kuvve arasında, failleştirilemeyen faille failleştirilmiş fail arasında, köle ile efendi arasında, Gerçek'le gerçeklik arasında, *keyifle* ideoloji arasında, şuur dışıyla şuur arasında, *ruhla* beden arasında, transandantalle ampirik arasında, ontolojikle ontik arasında, ademiyetle mevcûdiyet arasında, mukaddesle zelil arasında yarılr, bölünür, mahremleşir; hem kendine hem de ötekiye mahrem olur, hem kendisinin hem de ötekinin mahrumiyeti olur. Fail, mahrumiyetiyle mahrem, fakirliğiyle zengin, boşluğuyla dolu, kudretsizliğiyle kâdir, görünmezliğiyle görünürdür. Postmodern süperegonun, bütün bir siberuzayıyla beraber cârî simgesel düzeni hegemonize etmiş; failin varoluşunu, örtüsünden sıyrılarak pornografikleşmesine, mahremiyetini olabildiğince tahrim etmesine indirgeyen kategorik emirleri “Soyun!” “Görünür ol!”, “Alenileş!”, “Kamusallaş!”, “Seksi ol!” (-ki varolasın, *keyif* alasın) sadece kendisini pornografiye ve panoptikona vaz etmiş olan Leviathan'ın bu biyosiyasî ve dikizci vaziyetini yeniden ve yeniden teyit eden etik-siyasî bir kriz teşkil etmekle kalmaz, aynı zamanda failin psikotik doğa durumuna avdet etmesine sebep olacak ontolojik bir krizi de husule getirir.

Mottosu “Soyunuyorum, o halde varım” olan bir fail, tam da faildeki Gerçek boyutunu, Kantçı saf “Düşünüyorum” formunu ıskalayan, simgeselin solipsizminde hapsolmuş Kartezyen bir faildir: Kartezyen fail, bütün her şeyden (“Deli miyim?”, “Algılarıma güvenebilir miyim?”, “Rüyada mıyım?”, “Var mıyım?”, “2+2=5 olduğu halde zihnimin yanlış işleyişini de belirleyen kadir-i mutlak bir kötü cin yüzünden 2+2=4'tür mü

ve kendi cevherine mesafe almaya icbar etmektedir. Bkz. Zizek Slavoj, Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 134.

zannediyorum?") şüphe ettikten sonra, şüphe edemeyeceği tek şeyin şüphe etmesi olduğu hükmüne varıp, "şüphesini" (düşünmesini, fiilini, simgeselliğini) kendi varlığı olarak ispat eden bir faildir ("Düşünüyorum, o halde varım"). Kartezyen failin düşünmesi saf bir teemmül olmadığı, bilâkis her zaman için belli bir nesnenin (delilik, rüya, kötü cin, şüphe vs.) düşünülmesi olduğu için, Kartezyen fail ancak Öteki'yi düşünmekle özdeşleşmiş simgesel bir faildir. Bu da onun, meditasyonlarının başından sonuna kadar -her ne kadar öyle gözükse de- Öteki'yi bir türlü nefyedemediğine, kendisini hep Öteki'nin düşündürdüğü ve bu minvalde belirlediği bir "nesne" olarak Öteki'de kaybettiğine delâlet etmektedir. Kartezyen fail kendisini Öteki'yi düşünen bir "cevher" olarak ispat ettiğinde, aslında kendisini açıklamak için kendinden başka hiçbir referansa muhtaç olmadığı farzedilen "hakiki" bir "cevher" olmaktan çıkar, Öteki'de tesadüfî ve ârızî bir şekilde zuhur eden bir "ârâz"a dönüşür.

Kartezyen fail kendisini Öteki'de ne kadar ispat etmeye çalışırsa, kendisini o kadar nefyeder. Fantezinin mantığı hakkındaki yayımlanmamış seminerinde (1966-67) Lacan'ın dediği gibi, fail/ben "düşündüğü yerde [bir cevher, saf bir Gerçek olarak] *var değildir*".¹⁰⁸ *Res cogitans*'ta varlığı icap eden fail mahrem fail değil, failleştirilmiş faildir; Öteki'dir. Büyük Öteki'nin olduğu yerde küçük öteki yoktur. Kartezyen düşünme, büyük Öteki'nin mahremiyetine (*hexis*) karşılık geldiği kadar, küçük ötekinin mahrumiyetine (*steresis*) de karşılık gelmektedir. Bu çıkmaz sokaktan çıkmanın tek yolu, failin kendisini kendi fiillerinden, kendi simgeselliğinden, kendisinin büyük Öteki'nin çağrısına verdiği cevaptan önce, Kantçı bir usulde, Öteki'nin mahrumiyeti olan mahrem bir fail olarak ispat etmesi; "ben" in, "düşünen Şey'in" varlığının ulaşılamazlığında kurulmuş olan, intikalin (*apperception*) saf formu olarak o gayr-ı cevherî "Düşünüyorum"u, simgeselleştirilemeyen Gerçek mahrem faili ispat etmesidir.¹⁰⁹

Kantçı fail, kendi mahremini/mahrumiyetini ispat etmeye çalışırken, Kartezyen fail kendisini Öteki'nin mahremi olarak ispat etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle, Kantçı fail "Ben ancak örtülü olduğum, mahrem olduğum, Öteki'nin mahrumiyeti olduğum kadar

108 <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XIV.pdf>

109 Descartes, Kant ve Lacan arasındaki ilişkiye dair bkz. Zizek Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, 1993, s. 57-60.

varım”, kısaca “Örtülüyüm o halde varım” diyerek varlığı(nı) mahrumiyetin, âdemiyyetin, bâtının, görünmeyenin, Gerçek'in mekânsızlığına vaz ederken, Kartezyen fail mahremini silip göz ardı ederek, “Öteki için görünür olduğum, Öteki için alenî olduğum, Öteki için soyduğum, Öteki olduğum kadar varım” diyerek varlığı(nı) Öteki'nin mahremi olan fillere, Öteki'nin zahirine/aleniyyetine/simgeselliğine vaz eder. *Kantçı fail tesettürlüdür; Kartezyen failse pornografik.*

Kartezyen pornografik fail her soyduğunda bedenini, onun kastettiği Gerçek'i örtüp bir “kasteden çöplüğü”ne dönüştürerek içtimaî bir fetiş haline getirir. Pornografik fail her soyduğunda, ötekinin bakışlarını, kendisinden *keyif* almaya yönelmiş *hevâsını* hem tahrik eder, hem de iğdiş. Zira soyunan fail, mahremini teşhir ederek nefyetmiş olmasına rağmen, ötekinin *laissez faire* bir nihilizmin körüklediği vandal bir hedonizmle bedeninde *keyfi* tasarrufta bulunmasını da tahrim etmeye devam etmektedir (ki varolabilsin). Soyunukluğu, pornografikliği bir taraftan ötekiyi kendisinden *keyif* almaya sevkederken, diğer taraftan onun *hevâsını* bastırmasına, ketlemesine, iğdiş etmesine de sebep olmaktadır. Görünen ama bakılamayan, *keyif* verdiği halde *keyif* alınması haram olan, görüntüsüyle ötekinin faili kendisine indirgemesine vesile olan ama ötekiyi böyle bir indirgmeden sonuna kadar men eden, zelilleşmesine rağmen takdis edilmesi gereken, çifte açmazlarla dolu bir fetiş olarak pornografik (erotik, seksi vs.) bedenin ötekideki tezahürü şizofrenidir sadece. Soyunarak varolan failin ötekisi, tutarlı bir simgesel düzenden men ve mahrum edilmiş şizofrenik bir kurbandır.

3.16 Mahremiyet: Kendi Biçiminden Ayrılmayan *Bir-Hayat-Biçimi*

Mahremin mahremiyeti, farklı tahrim şekilleriyle mümkün olur. Mesela giyinmek, bacakları, popoyu, avret mahallini, göğüsleri, saçları örtmek, bedeni toplama kampından ya da böyle bir düzenden muhafaza etmeye çalışmak, diğer beşeri varlıklara karşı mesafeli olmak, psikanalizde ya da günah çıkartma ayinlerde mevcut olan o malum itiraf etme fiilinden imtina etmek, herhangi bir mülkün tapusunu almak, kapıyı kapatmak vs. birer tahrim hareketi ve biçimidir. Bu cüzî mahremiyet biçimlerinin hitap ettiği öteki hiçbir zaman istikrarlı ve mutlak bir öteki değildir. Kişi sokağa çıktığında bedeninin farklı yerlerini, evde çocuklarıyla beraberken farklı yerlerini örtebilir ve eşiyile yatak odasında

beraberken de hiçbir yerini örtmeyebilir. Bu yüzden mahremiyet bağlamsaldır; “genel bağlam” ise bir bütün olarak hayatın ta kendisidir. Mahremiyet, her bir farklı bağlamda, farklı tahrimler üzerinden tesis edilir. Ancak bu tahrimleri hiçbirini bir diğerinden temyiz etmek mümkün değildir: Zira hepsi tek bir şeyi; beşeri varlığı diğer varolanlardan daha fazla takdis etmek ve onları diğer varolanlardan temyiz etmek için tahakkuk eder. *İçle dış arasındaki sınır tek bir tahritle çizilebilecek gerçek bir sınır değildir. Bilakis birbirlerini yeniden ve yeniden çizen Escherici tahrimlerle yeniden ve yeniden çizilmesi gereken fantazmatik bir sınırdır.*

Mahremiyetin tesis edilebilmesi için, onun bütün cüzi tezahürlerinin titizlikle muhafaza edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde mahremiyet ihlal edilmiş olur: Mesela sokakta yürüyen bir kişinin poposunu ya da saçını açtığınız zaman onun bütün bir mahremiyetini yok etmiş olursunuz. Bu kişiye “ama biz senin mahremiyetini poponu ya da saçını açmak dışında bir fiille ihlal etmiyoruz; vücuduna işkence yapmıyoruz, onu toplama kampına sokmuyoruz, ona tecavüz etmiyoruz, evine girmiyoruz, telefonunu dinlemiyoruz, arabana el koymuyoruz; biz sadece poponu –ya da saçını- açtık o kadar, neden bütün mahremiyetin ihlal edilmiş olsun ki?” demenin hiçbir mânâsı yoktur. O, poposu ya da saçını açıldığı anda sadece popoya ya da saça değil, onlarla vücut bulan bütün bir beşeri varlığa da mündemiç haram nefyedilmiş olur. Bu durumda geriye kalansa, kendi maddiliğine, *zoesine*, *keyifine* indirgenmiş ve dolayısıyla zelilleştirilmiş bir *homo sacer* olacaktır. Mahremiyet aşama aşama, kısım kısım tesis edilir ve bu aşamaların ve kısımların hiçbirisi birbirlerinden temyiz edilemezler. Bu sebeple de mahremiyetin tesis edilebilmesi için bütün bunların hep beraber muhafaza edilmesi kati suretle zaruridir.

Kaldı ki birileri mahremiyetin tezahür ettiği cüzi tezahürlerin birbirlerinden temyiz edildiğinde, bütün bir mahremiyetin ihlal edilmiş olmak zorunda olmadığını iddia ederse, bunlara karşı verilecek cevap şudur: Mahremiyet hayat içinde vücut bulur. Hayat ise bir bütündür; özel-kamusal, *zoe-bios*, siyasi-gayr-ı siyasi, doğal-kültürel, dinî-dünyevî, hukukî-gayr-ı hukukî gibi parçalara ve biçimlere ayrılamaz. Bu yüzden mahremiyet de parçalanamaz, biçimlerine ve parçalarına indirgenemez. O bütün-bir-hayatta tezahür etmektedir. *Mahremiyet bir-hayat-biçimidir: Kendi biçiminden ayrılmayan bir-hayat-*

biçimi (a-form-of-life).¹¹⁰

Hayatı bölen, parçalayan, biçimlere ayıran; bunların aralarındaki sınırlara dair ilânihaye karar veren mekanizma, egemenlik sürecinin ta kendisidir: Egemen, Schmitt'in söylediği gibi hukuku askıya alabilen; olağanüstü hale, istisnaya kara veren¹¹¹; toplama kampını kurandır; egemenlikse bir süreçtir ve bu süreç içinde egemenin mevzubahis keyfi kararları tahakkuk eder. Egemen iktidar istisnaya karar vermeden çok önce bu kararı verebilmesini sağlayacak olan şartı zaten tesis etmiştir; hayatı evvelâ iki ayrı biçime bölmüştür: Hukukî ve gayr-ı hukukî (hayat). Fakat bu ayrılmış biçimlerin arasındaki nihai sınırın ne olduğuna dair nihai bir karar vermemiş, Hukukî olanla olmayan arasındaki sınırı bir muğlaklık mıntikasına terk etmiştir. Ve bütün gücünü de bu muğlaklıktan almıştır. Ona dair keyfi bir şekilde yeniden ve yeniden, tabir-i caizse *yapısökümcü* bir şekilde karar verebilmiştir.

İşte bu sayede hukukî olan-olmayan dikotomisinden neşet eden diğer dikotomilerin (özel-kamusal, *zoe-bios*, siyasî-gayr-ı siyasî, yasa-istisna, hukuk-OHAL, hukuk-toplama kampı) kendi iç sınırlarını da yeniden ve yeniden tayin edebilme imkânına kavuşmuştur. Yani hayatı biçimlere ayırmış ve bu suretle hayatı kendi biçiminden temyiz etmiştir. İçinde beşerî varlığın saf bir biyolojik yığın olarak muamele gördüğü, biyosiyasetin nihai mânâsını gözler önüne seren toplama kampları, hayatın –mesela *zoe* ve *bios* gibi- iki ayrı biçime ayrıldığında nasıl da feci bir neticenin ortaya çıkacağını ifşa etmektedirler. Toplama kampları (ve diğer bütün OHAL mekânları) mahremiyetin ihlâl edildiği mekânlardır. Ya da mahremiyetin her bir ihlâli bir tür kamp düzeni kurulması mânâsına gelmektedir. Dolayısıyla mahremiyet hayatı biçimlere bölmeme, onu bir bütün olarak muhafaza etme çabasıdır ki bizleri kamp düzeninden muhafaza edebilecek yegâne imkân da ancak budur.

110 Agamben'e göre, Batılı biyosiyasi ufuk içinde, hayat geri dönülmez bir şekilde biçimlere (*zoe* ve *bios*), içinde egemen iktidarın kendi gücünü uygulama imkânı bulduğu indirgenemez bir belirsizlik mıntikasına ayrılmıştır. Bu ayırım yüzünden kaybolanın açıkça "mahremiyet" olduğunu *Kutsal İnsan*'da telaffuz etmemiş olmasına rağmen Agamben nihayet, ta en başından beri tam da bu noktayı meseleleştirdiğini *Alman Hukuk Dergisi*'nde itiraf eder. Buradaki röportajında Raulff, çalışmasının mahremiyeti konu edinip edinmediğini sorduktan sonra Agamben şöyle cevap verir: "En başta da söylediğim gibi, *Kutsal İnsan*'ın toplamda dört ciltten ibaret olması gerekir. Sonuncusu ve benim için en ilginç olanı tarihsel bir tartışma için tahsis edilmemiş olacaktır. Ben hayat-biçimleri ve hayat tarzları mefhumları üstünde çalışmak istiyorum. Bir hayat-biçimi olarak isimlendirdiğim, kendi biçiminden hiçbir zaman ayrılamayan bir hayattır; içinde çıplak hayat gibi bir şeyi ayırmanın asla mümkün olmadığı bir hayattır. Ve burada "mahremiyet" mefhumu devreye girmektedir."

(http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol05No05/PDF_Vol_05_No_05_609614_special_issue_Raulff_Interview.pdf)

111 Schmitt Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab, Önsöz Tracy B. Strong, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2005, s. 1.

Beden örtüsüz haliyle keyiftir. Örtü keyifi örter. Mahremiyet kendi tezahürlerinden biri ya da bazıları içinde tahrip edilmiş olmasına rağmen onun diğer cüzi imkânlarını tahayyül etmek, hayatı onun tezahürlerinin cüziyetlerine uygun olarak cüzi biçimlere bölmek, ayırmak demektir. Yukarıda da işaret ettiğimizi gibi, hayatı biçimlere bölmenin ya da ayırmanın kendisinin, egemen iktidarın bu ayrık cüzi biçimleri (biyolojik hayat ve siyasi hayat gibi) birbirlerinden ayıramaz hale getirebilmesinden ötürü, mahremiyetin ihlalinin siyasi-ontolojik şartı olduğunu hatırd tutmak gerekmektedir. “Egemen istisnaya karar veren” olduğu için, egemenlik süreci için temel olan şey kararın kendisidir.

Agamben’e göre, “egemenin kararı kararlaştırılmayanın konumlandırılmasıdır”.¹¹² Egemenin karar verebilmesi için önceden bir kararsızlığın mevcut olması gerekir. Nitekim hayatın bölünmüş biçimleri arasındaki farklar ta en başından beri, lafzileştirildikleri andan beri metafizik bir kararsızlığa mahkûm edilmişlerdir. Fakat egemenin bunlara ve aralarındaki sınıra dair verdiği kararlar farklar -geçici- bir kesinlik ve somutluk kazanırlar. Şayet egemen bir kez karar verdikten sonra karar verme kudretini kaybetmiyorsa, o zaman kararını bozabilme ve yeniden karar verebilme imkânının olması gerekir. Bu imkân da egemenin “çocukça” oynadığı farkların arasındaki sınırın, bizzat egemen tarafından imkânsızlaştırılmasından geçmektedir. İşte bu sonsuz sürecin (ya da oyunun) kendisi, tam da farkları, haramları, sınırları muğlaklaştırıp, kararsızlaştıran *yapısökümün* ta kendisidir. Mahremiyet, yapısökümü yapılamayacak olan, şartlandırılmaz, karar verilemez, askıya alınamaz, dünyevî hiçbir unsurla sınırlandıramaz, tahrir edilemez, müteal ilâhi bir Yasa(k) olarak ihdas edilmediği, bu minvalde vaz edilmediği müddetçe egemenliğin *fort-da* oyununda fütursuza oynanan mahrem bir oyuncak hükmünde kalmaya devam edecektir.

3.17 Mahremiyetin Mahrumiyeti

Mahremiyetin en büyük mahrumiyeti, kendisidir. İçtimaî-siyasî mahremiyet kendisini ilahî bir hükümler/haramla transandantal olarak mutlaklaştırabilse de ampirik olarak mutlaklaştırmaktan *fazlasıyla* mahrumdur. Çünkü mahremiyet, transandantal-normal *karîb* bir ötekiye değil, ampirik-patolojik *garip* bir ötekiye karşı ihdas edilmektedir ki bu öteki,

112 Agamben Giorgio, Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s.41.

mahremiyet failinin mahrumiyeti olduğu nispette mahremiyetin kemâlinin de mahrumiyeti olarak tezahür etmektedir. Bu *garip* öteki, mahremiyetin “ev”i olan *haremi* mutlak-ilâhî bir kurbet mekânı olmaktan çıkartır, her yanı *gurbet* okyanusuyla çevrili, fantazmatik dünyevî bir adaya dönüştürür. *Harem* muhayyel makamda, *komşunun* fantezileriyle duhûl ettiği bir küçük öteki nesnesidir. *Harem*, komşusunun komşusu olan bir “dış” olduğu kadar, komşusunun *gurbeti*, komşusunun *garibi* (*unheimlich*) ve dolayısıyla komşusunun istisnası, komşusunun misali, komşusunun -cüzi- Leviathan'ı, komşusunun semptomu, komşusunun kurbanı, komşusunun zelili, komşusunun düşmanı, komşusunun şeytanı, komşusunun canavarıdır da. Ezcümle komşu; zâhire tahrir edilmiş, fenomenal alanın nüfuz edemediği *hareminde* varolduğu (*ex-ist*) müddetçe, komşusunun şuur dışında Freudçu-Lacancı “Şey” hükmünde¹¹³ tahakkuk eder.

Şey'in ontolojik statüsü Gerçek olduğu için, Şey daima şuur dışınının *keyifle*, doğa durumuyla, “kurt”la, ölümlle, antagonizmayla doldurduğu menfî bir fantezi nesnesi olarak tebarüz eder. Bu noktada unutulmaması gereken, Zizek'in ısrarla vurguladığı gibi, *haremin*, sadece komşusunun simetrik ikizi olan muhayyel bir nesne olmadığı, aynı zamanda bütün bir simgesel düzenden -içlenerek- dışlanan travmatik bir Şey olduğu için, sadece komşusuna değil, büyük Öteki'ye karşı da esrarlı, nüfuz edilemez, tekinsiz ve neredeyse büyük Öteki'nin muadili olan bir Öteki olarak zuhur ettiği'dir.¹¹⁴ Bu yüzden harem, benim aynadaki hayâlim olan bir simetrik öteki olmasının ötesinde, kendimde hiçbir zaman tahayyül edemeyeceğim, beni her zaman için aşan radikal bir Öteki, asla mutenalaştıramayacağım bir canavar-Şey'dir. Böyle gayr-ı insanî bir canavarla, insanî bir karşılıklılık ilişkisinin kurulması mümkün değildir. Komşular arasında insanî bir ilişkinin tesis edilebilmesi, komşuları, birbirlerinde gördükleri Şey'in dayanılmazlığından kurtaracak bir üçüncünün, ikisinin de özdeşleşemeyeceği, kendilerine asimile edemeyecekleri bir büyük Öteki'nin devreye girmesiyle sağlanır.¹¹⁵

Büyük Öteki'nin olmadığı yerde, iki harem birbirini nefyedemeyen iki mahreme, iki kuvvesizliğe dönüşür. Büyük Öteki'nin işlevinin askıya alındığı tabiat durumunda,

113 Şey'in tarifine dair bkz. Lacan Jacques, The Seminar Book VII The Ethics of Psychoanalysis 1959-60, ed. Jaques-Alain Miller, trans. Dennis Porter, Tracistock&Routledge, New York, 1992, s. 125.

114 Zizek Slavoj, Santner Eric L., Reinhard Kenneth, The Neighbour: Three Inquiries in Political Theology, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2005, s. 140

115 a.g.e., s. 144

haremler dolaysız olarak canavar Şey'e tevafuk ederler. Ve şayet benim, saf antagonizmayı nefyedecek şekilde insani bir ilişki kurabileceğim bir komşum olmazsa, bu sefer de simgesel düzen beni doğrudan kontrol eden, bana doğrudan nüfuz edip üzerime bütün bir *keyifini* boşaltan bir canavar Şey haline gelir. Ve şayet hergünkü ilişkilerimizin altını oyan hiçbir Şey olmazsa, o zaman bizler, bütün tutkularından ve korkularından mahrum, cansız otomatlara dönüşürüz.¹¹⁶

Haremlerin, içinde birbirlerini ispat edebilecekleri ontolojik asimetri, büyük Öteki'nin mevcûdiyetiyle inşa edilir. İki harem de aynı büyük Öteki'ye (ve ondaki boşluğun - Gerçek'in- yerine geçen Leviathan'a) tâbî olduğunda, birbirlerini aynı Büyük Öteki'nin, birbirleriyle *karîb* tebaası, aynı cemaatin birbirlerine *sempatik* mensupları olarak telakki ederler. Yine de bu, onların birbirlerine mutlak bir muhabbetle bakacakları, aralarında mutlak bir kurbetin tesis edildiği mânâsına katiyen gelmez. Daha ziyade, içinde birbirlerindeki Şey boyutunu *idare* edebilecekleri, maskeleyebilecekleri, şuur dışlarına bastırabilecekleri “normal şart”ların ihdas edildiği mânâsına gelir. Hulâsâ, haremdeki mahrem hem “iç”te, hem de “dış”tır. İçtedir, çünkü dışarının maddiliğine ve zâhirine tahrim edilmiş, ötekinin ampirik mahrumiyeti olarak ispat edilmiştir. Dıştıdır, çünkü ötekinin fantezilerinde ve şuur dışında dalgalanmaktadır. Haremdeki mahrem, Gerçek statüsünde olduğu için, tıpkı Gerçek gibi hem failin en iç-mahrem (*in-timate*) çekirdeğine, hem de bütün bir simgesel düzenin -her tarafına yayılmış- en dış-mahrem (“*ex-timate*”)¹¹⁷ çekirdeğine tevafuk eder. “Neden çarşaf giyiyorsun?” sorusunu utanç yaratır.

“Çünkü “Freud'un *Kern unseres Wesens*, Lacan'ın *das Ding* dediği en iç, en mahrem çekirdeğimi hedefler: “Bende benden fazla olan”, radikal biçimde derûnî ve aynı zamanda çoktan dışsallaşmış olan ve Lacan'ın adlandırmak için *dış-mahrem* gibi bir sözcük uydurduğu, içimdeki o yabancı beni hedefler. Sorunun gerçek nesnesi/hedefi Platon'un *Şölen*'de Alkibiades'in ağzından *agalma*, “gizli hazine” adını verdiği şeydir; içimdeki nesneleştirilemeyen, hükmedilemeyen aslî nesnedir. Bu nesnenin Lacancı formülü şüphesiz *objet petit a*'dır; *objet petit a* failin tam kalbindeki simgeselleştirilemeyen, her türlü

116 a.g.e., s. 144

117 Dış-mahrem (*extimate*) kavramsallaştırmasıyla alakalı olarak bkz. Lacan Jacques, The Seminar Book VII The Ethics of Psychoanalysis 1959-60, ed. Jaques-Alain Miller, trans. Dennis Porter, Tracistock&Routledge, New York, 1992, s. 139. Daha geniş bir izah için bkz. <http://www.lacan.com/symptom/?p=36>

mânâlandırma işleminin artığı, kalıntısı olarak üretilen bir Gerçek noktasıdır, korkunç *keyifî* cisimleştiren sert bir çekirdek ve bu yüzden de bizi aynı anda hem çeken hem de iten -arzumuzu bölen ve böylece utanç yaratan- bir nesnedir.”¹¹⁸

118 Zizek Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 195.

BÖLÜM 4

SİYASETİN MUHTEŞEM DÖRTÜLÜSÜ: DOĞA DURUMU, LEVIATHAN, SİYASİ DURUM, İÇTİMAÎ SÖZLEŞME

Hobbes'un siyaset teorisi Aristotelesçi olduğu kadar Kantçı'dır da. Kant'ın felsefesini bir cümle ile izah etmek gerekseydi, “fenomenin (zâhirin) fenomen olmasının imkân-şartlarının tavzih edilmesidir” derdik. “Transandantal idealizm”in en kısa mânâsı budur belki de: Fenomenal olanın imkân-şartı olan -transandantal- failin üzerindeki örtünün transandantal dedüksiyonlarla kaldırılması. Mademki Kantçı felsefe imkân-şartlarının muhasebesini yapmaktadır, o zaman imkân-şartlarının muhasebesini yapan her teorik mezhebin bir tür Kantçı felsefeye tesadüf ettiğini ya da bu felsefeden beslendiğini söyleyebiliriz. Bu minvalde Derrida, Rodolphe Gasche'nin iddia ettiği gibi, baştan sona bir “transandantal felsefeci”dir.¹¹⁹

Différance, mülhak gibi kavramlar, felsefi söylemin “imkân/sızlık-şartları”nı izah etmek üzere icat edilmişlerdir. Varlık'la öteki olmanın “imkân-şartları”nı araştırarak Kant'la beraber Derrida'ya rehberlik etmiş olan Heidegger de transandantal bir filozoftur. Aynı şekilde, bütün eserlerinde arzunun “imkân-şartları”nı bilhassa fallus, *objet petit a* gibi kavramları icat (ya da radikalize) ederek tavzih etmeye çalışan Lacan da, Zizek'in belirttiği gibi, “transandantal felsefeci” ünvanını haketmektedir.¹²⁰ Yayımlanmamış seminerlerinde Ferda Keskin'in tespit ettiği üzere, nesnenin (nesneleştirilmesinin) ve (tarihsel) failin (failleşmesinin) “imkân-şartları”nı araştıran Foucault da Kantçı bir felsefecidir. Bu cümleden olarak, siyasetin ve/veya cemiyetin “imkân/sızlık-şartları”nı, Leviathan ve içtimaî sözleşme gibi kavramlarla tahlil

119 Aktaran: Zizek Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, 1993, s. 2. Transandantal ve Derrida felsefesi arasındaki rabitalara dair bkz.

Gasche Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

120 a.g.e., s. 2

etmeye çalışmış Hobbes için de rahatlıkla bir “transandantal felsefeci”dir diyebiliriz. Ya Aristoteles? Herhangi bir şeyin “imkân-şartları”nı araştırmadan çok önce, imkânın “imkân/sızlık-şartlarını” izah eden Aristoteles, transandantal felsefenin başlı başına bir büyük Ötekisidir elbette.

İlk bölümde imkânın (kuvvenin) her zaman için bir imkânsızlık olarak tezahür ettiğini söylemiştik. Dolayısıyla imkân-şartlarının muhasebesini yapan herkes, ister istemez imkânsızlık-şartlarının muhasebesini de yapmak mecburiyetinde kalmaktadır. Bu da, her transandantal felsefeciyi, imkânı ve imkânsızlığı, mevcûdiyeti ve âdemiyeti, zâhiri ve bâtını bir arada meseleleştirmeye icbar etmiş, ve sonunda bu ikilikleri kendi bünyesine alarak *kaldıran*, bu ikilikler tarafından şartlandırılmadığı gibi bu ikilikleri şartlayan, böylece bu ikiliklere biraz *tepeden bakan*, yapısökümü-yapılamaz bir transandantal unsuru -energia, Leviathan, transandantal fail, geist, dasein, fallus, différance, tarihsel fail-mevzulaştırmaya sevketmiştir.

Kant, fenomenanın imkân-şartlarının muhasebesini yaparken, kaçınılmaz olarak onun imkânsızlık-şartının da muhasebesini yapmak zorunda kalmıştır: “Numena”.¹²¹ Failin duyuları yoluyla da değil de, ancak saf müdrikesi yoluyla, “kendinde” olarak ispat edebileceği Şey’in ta kendisidir numena. İşte Hobbes da siyasetin/cemiyetin imkân-şartları üzerine düşünürken, onun imkânsızlık-şartını hesaba katmak zorunda kalmıştır: Doğa durumu. Hemen belirtmek gerekir ki, her ne kadar Hobbes'un doğa durumu nosyonu, fenomenal olanlar içinde en çok siyasî olanların -devletin, hukukun, ahlakın, ailenin, mülkiyetin vs.- âdemiyetine gönderme yapsa da, nutkun ve transandantal failin (insanın) âdemiyetine de gönderme yaptığı için, bütün bir fenomenal düzenin âdemiyeti olarak Kantçı numena nosyonuna sarıh bir gönderme yapmaktadır.

Kant'la Hobbes arasındaki rabitaları ileriki bölümlerde tafsilatlı irdeleyeceğiz. Bu noktada bizim temas etmek istediğimiz husus şu: Nasıl ki numena, fenomenanın radikal Ötekisi olarak tescil edildiğinde, fenomenal ve numenal olanı asimetricleştirerek kendi bünyesinde *kaldıran*, fenomenal düzenin ve onun numenayla olan radikal Ötekiliğinin imkân-şartı olarak tezahür eden bir transandantal failden bahsetmek icap ediyorsa, aynı şekilde siyasî

121 Kant Immanuel, Critique of Pure Reason, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York, 1998, s. 349, 350.

durumun radikal Ötekisi olarak doğa durumu tescil edildiğinde de, bu iki kendiliği kendi bünyesinde *kaldıran*, bu iki kendiliği birbirlerinin nefyi olarak ispat eden, aralarındaki fark oyununu mümkün kılan bir transandantal failden -Leviathan'dan- bahsetmek icap etmektedir. Diaylektik bir *kaldırma* Noktası, asılsız bir esas olarak Leviathan mevzubahis edildiğindeyse, mesele siyaset teorisi olsa bile, kaçınılmaz olarak Kantçı transandantal felsefenin (transandantal idealizmin) metafizik-ontolojik alanına girilmektedir.

Siyasî-içtimaî düzenin imkân/sızlık-şartı olan transandantal bir fail olarak Leviathan'ın ontolojik (daha doğrusu ön-ontolojik) karakterini bihakkın tahlil edebilmek için, Leviathan'ın varlığıyla tebarüz edip Leviathan'ın varlığında muğlak bir şekilde mezcedilmiş olarak tebarüz eden “doğa durumu-siyasi durum” dikotomosinin başka hangi dikotomilerle irtibatlı olduğunu tespit etmemiz lazım. Bunun için de evvelâ doğa durumunun ne olduğunu *şu anki* transandantal-ampirik nokta-i nazarımızdan hareketle tarif etmeliyiz:

- 1- Doğa durumu, “kültür”ün, “medeniyet”in ve “cemiyyet”in âdem, “doğa”nın kendisiyle özdeş olduğu bir “hiçlik” durumudur.
- 2- Doğa durumu, içinde herkesin birbirinin “kurdu” olduğu bir durum olduğu için, kendisi doğrudan “hayvanlık”la *-zoe-* rabıtalıdır.
- 3- Herkesin birbirinin kurdu olduğu bir durum “kozmolojik” değil, “kaotik” bir durumdur elbette.
- 4- Kaotik olduğu kadar, içinde herkesin birbirini öldürme kudretinde “eşit” olduğu mutlak bir “savaş durumu”dur da doğa durumu.
- 5- Mutlak bir savaş durumunun tek getirisiyse “ölüm” ve “koru”dur.
- 6- Kozmosu tesis etmeye dair her türden geleneksel aracın -nutkun, hukukun, ahlakın vs. âdem olduğu bir durum, sempatinin ve ahengin yerinde “saf antagonizma”nın cârî olduğu dipsiz bir “menfilik” durumudur.
- 7- İrtibat araçlarının mahrumiyetinin husule getireceği tek şey, ötekiliğin ortadan kalkması olduğu için, doğa durumu saf bir “psikoz” durumudur.
- 8- Saf antagonizmanın müsebbibi ise, geleneksel irtibat araçlarından “mahrum” hayvanların yalnızlaşarak “bencil”leşmeleridir.
- 9- Ötekiyle irtibat kuramayan kurtların, kendilerini ötekinin hürmet göstereceği bir öteki

olarak takdim etmeleri mümkün olmadığı için, doğa durumu saf bir “zillet” durumudur.

10- Doğa durumunda Haram âdem olduğu için, mahremiyet de âdemdir. Bu da doğa durumunu saf bir “pornografi” kılar.

11- Saf Pornografi, henüz hayvan olan faillerin, hiçbir sınırlama olmadan birbirlerinin *keyifini* çıkartabilecekleri, “tecavüz”, “gasp”, “cinayet” gibi “acı” dolu “haz”larla kâim, haz ilkesinin ötesindeki saf bir “*keyif*”tir.

12- Dolayısıyla doğa durumu, Haram'ın âdemiyetiyle inkişaf eden saf “özgürlüğün” ve saf “tahakkümün” ârız olduğu bir “*keyfi*”lik durumudur.

13- Saf keyfilik, saf özgürlük ve saf bencillikle dolu olan doğa durumu, büyük Öteki'nin müdahalesinden bağımsız, tenhalaşmış saf bir “özel alan”dır, saf bir “istisna” mekanıdır.

14- Doğa durumu nutkun ve onunla kâim simgesel/siyasi düzenin âdemiyetine tevafuk ettiği için saf bir “Gerçek”tir.

15- Şu anki transandantal-ampirik nokta-i nazarımızda istisnanın tarafında tahakkuk eden doğa durumu, istisna ile aynı makamda yer alan “küçük öteki”nin, “cüzi”nin, “semptom”un ve “patoloji”nin tarafında da tahakkuk etmektedir.

LEVIATHAN

Doğa durumu

Doğa

Hayvan

Vahşî

Zoe

Kaos

Daimon

Dike

Poiesis

Antagonizma

Bencillik

Antipati

Siyasi durum

Kültür-Medeniyet

İnsan

Ehlî

Bios

Kozmos

Ethos

Techne

Techne

Cemiyet

Diğergâmlık

Sempati

Eşitlik	Hiyerarşi
Özgürlük	Tâbiyet
Tahakküm	İktidar
Direnış	İktidar
Savaş	Barış
Düşman	Dost
Ölüm	Hayat
Korku	Muhabbet
Terör	Düzen
Anomi	Nomos
Devrim	Status quo
Hiçlik	Varlık
Varlık	İdea
Varolan	Varlık
Dış	İç
Keyif	Haz
Pornografi	Tesettür
Sapkın	Normal
Beden	Siyaset
Ruh	Beden
Keyfî	Hükmî
Arızî	Zorunlu
İstisna	Yasa
Menfi	Müspet
Kuvve/sizlik	Fiil

Gerçek	Simgesel
Semptom	Fantezi
Fer	Asıl
Asıl	Simulakra
Köle	Efendi
Kadın	Erkek
Biyolojik Cinsiyet	İçtimai Cinsiyet
Mâdun	Mümessil
Doğu	Batı
İrrasyonel	Rasyonel
Delilik	Akıl
İlkel	Gelişmiş
Numena	Fenomena
Şey	Simgesel-düzen
Muhayyile	Müdrike
Arke	Tarih(sel)
Apriori	Tarihsel
Mağanda	Medenî
Mülteci	Yerli
Tâlî	Aslî
Mülhak	Esas
Cüzî	Küllî
Patoloji/k	Norm/al
Misal	Sınıf
Ontik	Ontolojik

Existentiell	Egzistansiyel
Muhteva	Şekil
Âraz	Cevher
Kasteden	Ana Kasteden
Gerçek	Fetiş
Gerçek	İdeoloji
Rüya	Gerçeklik
Gerçek	Gerçeklik
Gerçek	Dil
Hakikat	Metin
Yazı	Konuşma
Olgu	Söylem
Performatif	Konstatif
İman	Bilgi
Tekillik	Temsiliyet-Kimlik
Taktik	Strateji
OHAL	Hukuk
Egemen iktidar	Hukuk
Toplama Kampı	Ahlak
Fiil	Amel
Hadise	Varlık
Leviathan	Hukuk
Suç	Hukuk
Dünyevî(lik)	İlahî(yat)
Kenar Mahalle	Şehir

Ekonomi	Politika
Oikos	Polis
Özel	Kamusal
Ampirik	Transandantal
İdeal	Nominal
Polemos	Logos
Mitos	Logos
Retorik	Hakikat
Mülhak	Esas
Basiret	Kavram
Talep	Arzu
Güdü	Dürtü
Eros	Ölüm dürtüsü
Hevâ	Logos
Kuvvesizlik	Kuvve
Mahrumiyet	Mahremiyet
Âdemiyet	Mevcûdiyet
Farklılık	Aynılık
Ferdî	İçtimaî
Gurbet	Kurbet
Garîb	Karîb
Hayalet	Canlı
Maddî	Manevî
Zelil	Mukaddes
Kurban	Cemaat

Fail	Yapı
Subjektif	Objektif
Failleştirilemeyen Fail	Failleştirilmiş Fail
Şuurdışı	Şuur
Ben	Öteki
Küçük öteki	Büyük Öteki

4.1 Energia-Leviathan-Transandantal Fail-Geist-Dasein-Différance-Fallus-Kapitone Noktası

İleride izah edeceğimiz, birbirini telmih eden karşıtlıkları da ilave ettiğimiz bu tabloda ilk göze çarpan, Leviathan'ın dikotomide yer alan kendiliklerden sol tarafta kalanları kendi bünyesinde tüketip, sağ taraftakileri yine kendi bünyesinde radikalize ederek üreten bir “energia”; kendiliklerin birbirlerinden tefrik ve temyiz edilmesini mümkün kılan bir “transandantal fail”; kendiliklerin aralarındaki fark ve nefiy oyununu husule getirip onları kendisine diyalektik olarak *kaldıran* bir “Geist”; farkları kendi bünyesinde toplayıp kendi içinde farklara yarılmış ontik-ontolojik bir “dasein”; ihdas ettiği farkların aralarındaki sınırı ilânihaye tehir edip, farkları kararsızlığa sevk ederek dikotominin sonsuz yapı sökümünü yapan özsüz, esassız, cevhersiz bir “*différance*”; farkları cinselleştiren bir -muhayyel- “fallus”, kendilikleri zâtına diken bir “kapitone Noktası” oluşudur.

Leviathan, mevzubahis zıtlıkların hükümetinden uzak olarak, sınırlarını kendisinin çizdiği kavramlar tarafından sınırlandırılıp sınıflandırılmayarak, kendisini tamamen ele geçirmesine müsaade etmediği bir zıtlıklar -ve dil- oyunun vücut bulmasını “mümkün kılar”. Leviathan tahrir ettiğini üretir, imkânsızlaştırdığını mümkün kılar.¹²² Leviathan'ın istikrarlı bir özü, esası ya da kelimenin tam mânâsıyla bir cevheri yoktur. Leviathan daha ziyade, içinde farklılaşmanın üretildiği bir vasıta; zıtlıkları kendi içinde bir araya getiren bir mevki, bir hareket, bir oyundur; farklılığın üretimidir; farkın *différance*'idir. Bu kararverilemezlik içinde Leviathan, diyalektiğin dışında kalmadığı gibi farklılık oyunun üstüne de çıkmaz; bilâkis bu oyun tarafından nüfuz edilmektedir. *Leviathan öteki için bir isim bir*

122 Derrida *différance* için aynısını söylemektedir. Bkz. Derrida Jacques, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore, 1997, s. 143.

değildir, ötekinin çağırıldığı saf bir iz, saf bir boşluk, saf bir boşluğun izidir.

4.2 Ana Kasteden Olarak Leviathan

Zizek, Monark'ın asıl işlevi danışmanlarının tavsiyeleri ve anayasanın çizdiği çerçevede “Yapacağım”, “Karar veriyorum”, “Evet” demektir” diyen Hegel'den hareketle, monarkın aslında “saf” bir kasteden, kastedileni olmayan bir kasteden olduğunu; onun bütün gerçekliğinin (*actuality*), yalnızca İsminden ibaret olduğunu, onun bütün bir fiziksel gerçekliğin *keyifi* olduğunu ve bu yüzden nesebin biyolojik ârıziliğine terk edilemeyeceğini ileri sürmektedir.¹²³ Zizek'in Hegel'e referansla Monark hakkında yaptığı bütün tahliller, Leviathan'ın ontolojisini tavrız etmektediir: Açıktır ki Monark tam da Leviathan'ın konum(suzluğ)una yerleşmiştir. Monark, tıpkı Leviathan gibi, en saf haliyle bir ana kastedenin işlevini görmektedir; kurucu istisnadır; amorf halk kitlesini gelenek ve göreneklerin somut toplamına dönüştüren içtimaî binanın “irrasyonel” tümseğidir. Zizek'e göre Monark (ve Hobbes'a göre Leviathan), kasteden/kastedilen ikiliğinin organik bütünlüğünün, rasyonel totalitenin irrasyonel imkân-şartıdır. Başka bir ifadeyle Monark, sadece cemaatin bir simgesi değildir. Onun vasıtasıyla cemaat, *kendi-için-varlık* olmaya ulaşır. Monark ya da Leviathan, kendisi vasıtasıyla simgelediği muhtevanın kendisini fiile dönüştürmesini sağlayan paradoksal bir simgedir.

Monark'tan bahsettiğimiz zaman, ister istemez doğadan bahsetmek zorunda kalıyoruz. Neden? Çünkü Monark, neseb yoluyla egemen konumunu işgal ettiği için, kendisi “doğal” olarak egemen olduğunu iddia ediyor. Devlet bünyesinde çalışan herkes kendisinin, memuru olduğu vazifelere lâıyk olduğunu ispat etmek mecburiyetindeyken, liyâkatını doğadan (nesepten) alan Monark için böyle mecburiyet söz konusu olmuyor. Dolayısıyla Monark'ın bir ayağı her zaman için doğanın içindedir. Fakat sadece bir ayağı. Diğer ayağı ise siyasetin, kültürün, cemaatin, hukukun içindedir. Kastedenin saf otoritesi olarak Monark/Leviathan, dolaysız olandır; her türden rasyonelizasyonun, tarihselleştirmenin, kısaca simgeselleştirmenin dolayımından kaçır ve bu haliyle dolaysız olan doğanın ta kendisine dönüşür. Leviathan doğadır; bütün bir medeniyetin içinde, kendisine bir yer

123 Zizek Slavoj, *For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London&New York, 2008, s. 83

bulamayan doğanın nihaî sığınağıdır. Leviathan, doğanın bütün bir simgesel düzen (medeniyet) tarafından katledilen Gerçek'inin son müspet kalıntısıdır.

Diğer taraftan Leviathan'ın saf Kültür'le Doğa'nın artığı arasındaki tesadüf noktası olması, onu Wittgenstein'in “skeptik paradoks” olarak isimlendirdiğinin kişileşmesi olarak görülmesine sebep olur. Kültürle senkronik olan Hukuk (Yasa) Leviathan'la vücut bulduğu için, Leviathan'ın onu ihlal etmesi, onu gerçekten ihlal ettiği mânâsına gelmez. Zira Leviathan'ın her bir fiili hukuktur; hukuku (yeniden) tanımlar. Diğer bütün failler, kendilerinin patolojik gerçeklikleriyle, yani etkin bir biçimde oldukları ve yaptıklarıyla, içinde yapmaları gerekenlerin tanımlandığı ideal düzeni birbirlerinden ayıran boşlukla nişanlanmışlardır -hiçbir zaman kendi Kavram'larına tevafuk edemezler ve bu yüzden ona olan yeterlilikleri ya da yetersizlikleri üzerinden yargılanırlar. Leviathan ise kendi Kavram'ının fiile dönüşmüş halidir:

“Kantçı ıstılahla konuşacak olursak: Kral fenomenal bir varoluş kazanan bir Şey'dir; özgürlüğün numenal düzeniyle (moral yasa) fenomenal tecrübe arasındaki bir kısa devre noktasıdır -daha sarıh bir ifadeyle: Kral, o olmamasına rağmen, biz failer/tebaa o sanki Şey'in cisimleşmişiymiş gibi amel etmeye mecburuzdur.”¹²⁴

4.3 Leviathan Bıyıktır

Leviathan'ın *yapısını* anlamamanın en kestirme yolu, içinde Kemalizm'in otantik bir Müslüman temsiliyetini tahrir etme stratejilerinin tahakkuk ettiği aleniyette, yine de Müslüman temsiliyetine -Kemalist stratejilerin boşluğunu doldurmaya teşebbüs edecek şekilde bir taktik geliştirerek- sahip olmak isteyen failerin, sonunda çareyi dinî temsiliyetlerini (sakallarını) “budamalarında” bularak bıraktıkları bıyığın ontolojikleştirilemeyen *yapısını* anlamaktan geçmektedir. İslam'da bilhassa sakalsız bıyık bırakmanın hiç yeri olmadığı halde,¹²⁵ münhasıran modern Türkiye'nin Müslüman erkekleri (aleniyette Müslüman temsiliyetiyle varılmaya çalışan ilahiyatçılar, hegemonyayla flört eden İslami hareket mensupları, İslami cemaatler, siyasetçiler vs.) dinî

124 a.g.e., s 84

125 Bkz. <http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=b%C4%B1y%C4%B1k>

temsiliyetlerini bıyığa indirgemişlerdir. Neden? Çünkü Türkiye'de Kemalizm'in temsiliyetinde bir büyük Öteki haline gelmiş erkeklerin (Atatürk, askerler, Koç grubu vs.) ezici çoğunluğu sakalsız ve bıyiksız oldukları ve sakala resmî alanlarda ve kendilerine ait büyük şirketlerde kesinlikle müsaade etmedikleri için, Müslümanlar açısından Kemalizm'i -onun resmi ve özel alanlarına dâhil olmayı mümkün kılacak şekilde nefyeden tek “otantik” şekil olarak bıyık kalmıştır. Böylece bıyık, görsel bir Müslüman temsiliyetine sahip olmak isteyen, karşıt-hegemonik siyasa ihdas etme iddiasındaki tüm Müslümanların yegâne dayanak noktası haline gelmiştir.

Şimdi bu paradoksun üstünde biraz daha yoğunlaşalım: Bıyık en başta gayr-ı İslami bir kendiliktir. Tıpkı Kemalizm gibi. Fakat sonra Kemalizm bıyığı majör temsillerinde nefyettiği için, bir anda İslam'ın nefyi olan Kemalizm'in nefyine dönüşür. Her ne kadar Kemalizm'in her nefyi, İslam'ı ispat eden müspet bir senteze tesadüf etmese de, Müslüman failer yine de kendilerini Kemalizm'e karşı minör de olsa belli bir mesafe almak nâmına bıyık bırakmaktan; ve bıyığın dünyevi menfiliğinin minörlüğünü, dinin siyaset ayağındaki majör menfi bir ötekisi olarak tebarüz eden Kemalizm'i boşa çıkartacak *müstesna* bir taktik olmasını göz önüne almak suretiyle majörleştirerek dinin lâ-din'i olana karşı direnişini ima eden menfi bir siyasası olarak tasdik etmekten kendilerini kurtaramazlar. Bıyık, majör bir anti-Kemalist temsiliyet haline geldiğinde, İslam'ı nakzeden dünyevi karakteri Müslümanlar tarafından maskelenir, Müslüman kimliğinin görsel temsiliyetinin bir fetiş nesnesine, bir dikiş noktasına, bir ana kastedenine *inkılap* eder. Bıyık epistemolojik olarak İslam'ı kastetmediği için, Kemalizm tarafından bütün içtimaî alanlarda *de jure* tahrir edilmez. Fakat ideolojik olarak kastettiği için *de facto* tahrir edilir. Bu da, *de jure*'nin ihata ettiği alanlarda *de facto* varolmak için çırpınan Müslüman açısından lüzumlu olan “mübah” alanın inkişaf etmesi için yeterli olmuştur. Ve artık bıyık, Müslüman için, kendisinin yegâne görsel temsiliyetini mümkün kılan (Kemalist içinse, Müslüman temsiliyetini imkânsızlaştıran) yüce bir nesne olup çıkmıştır.

Bütün bu ideolojik maskelemelere rağmen bıyık, epistemolojik olarak hâlâ İslam'ı nakzeden dünyeviliğin bir parçası olmaktan kurtulamadığı için, kendisi -Kemalist simgesel düzende- bir ayağı dinin, bir ayağı da dünyeviliğin içinde olan bir egemen istisna haline gelir. Bıyık bir taraftan mecazî karakterinin etkisiyle, âdem olan sakalın ve onun kastettiği

-âdem olan- İslam'ın, yani âdemin kastedeni olurken, diğer taraftan mevcut dünyevi teşkilat olarak Kemalizm'in kastedeni olmaya da devam etmektedir. Bıyık, Müslümanlar için, Kemalist simgesel düzende âdem olan sakalın burnun altına fişkırılmış halidir sanki. Sanki âdemiyyetin mevcûdiyete *inkılap* etmiş halidir. Bu yüzden bıyık tam olarak ne İslam'ı ve dünyeviliği, ne de âdemiyyeti ve mevcûdiyeti ispat veya nefyeder. Hem dinîdir, hem de dünyevi. Ya da ne dinîdir, ne de dünyevi.

Daha ziyade dinî ve dünyevî olanı birbirlerinden temyiz ettikten sonra kendisine *kaldıran*, paradoksa, *keyife* ve mânâsızlığa boğulmuş diyalektik bir momenttir. Diyalektik *kaldırma* Noktası olarak bıyıkta, birbirini nakzeden iki kendiliğin -dinin ve dünyeviliğin- birbirleriyle şiddetle çarpışmaları neticesi ortaya çıkan metafizik bir enkaza şahit oluruz. Bu enkazda geriye bu iki kendilikten hiçbir şey kalmamış olmasına rağmen, failer ideolojik konumlarının icap ettiği şekilde mevcut enkazı bu iki kendilikten birinin îmarı olarak görürler. Kemalistler için bıyık, Kemalizm'in Müslüman temsiliyetini “budama” zaferine, Müslümanlar içinse Kemalizm'e karşı sürdürülen karşıt-hegemonik mücadelenin siyasî tecessümüne tekabül eder. İki perspektifte de değişmeyen tek şey vardır: Bıyığın, âdem olanın (Kemalizm'in ve/veya İslam'ın) yerine geçerek aslîleşmesi. Bu yüzden bıyık herhalükârda, İslam'ın ve Kemalizm'in, âdemiyyetin ve mevcûdiyyetin imkânsız bir kavşak Noktasıdır.

Tasvir ettiğimiz haliyle bıyık, tam da Harikalar Diyarı'nın “sırıtan kedisi” gibidir. “Normalde” bıyıklı Müslüman'ın olamayacağı gibi, sıritan bir kedi de olamaz. Şayet bıyıkla hem *keyif* hırsızlıktan çıkıp hem de İslamî bir temsiliyet kazanan failerle inkişaf eden bir simgesel düzenden bahsediyorsak, artık bu simgesel düzenin küllî bir delilikten ya da irrasyonel bir masaldan başka bir şey olmadığını kabul etmek zorundayız demektir. Alice tavşan deliğinden geçip Harikalar Diyarı'na girdikten sonra bir kediyle karşılaşır. Fakat bu kedi, bildiğimiz hiçbir kediye benzememektedir: Sırıtıp durmaktadır. Dahası, sırita sırita, sonunda geriye sadece sıritişinin kalacağı şekilde de gözden kaybolmaktadır.

“Doğrusu, sıritişi olmayan kedilerden çok gördüm” diye düşündü Alice; “ama kedisi

olmayan bir sırtış! Bu hayatım boyunca gördüğüm en tuhaf şey!”¹²⁶

Kedi(lik) en başta külli bir kendiliktir. Metafizikte “cevher” olarak isimlendirilen bu kendilikte, “sırtma” ârazı yoktur. Peki, buna rağmen “kedi”, sırtmayı kendi içine alırsa ne olur? El-cevâb: Bir taraftan kendisini; kendi kavramını nefyederken, diğer taraftan kedilik kavramıyla olan muhayyel râbitalarını bir şekilde korumaya devam ederek bir “butlan kedi” haline gelir. Sırtan bir kedi hem kedidir, hem de değildir. Kedidir, zira sırtma fiili, “kedi” diye ispat ettiğimiz hayvanda tahakkuk etmektedir. Değildir, zira kediler sırtmaz! Kediliğin gerçekliğinde sırtma yoktur. Tam da bu yüzden, karşısında idrakin âciz kaldığı böyle bir kedi, ancak masallarda olur. Masallar, gerçek hayatta bir araya gelemeyecek, birbirinin mübâyini olan hususiyetleri, muhayyilenin edepsizliğiyle bir araya getirir; cevherin kendi bünyesinden tehcir ettiği âraziları akıldan, mantıktan hiç utanmadan cevhere dâhil eder. Kedi sırttığında, hem kendi gerçekliğini, hem de sırtmanın gerçekliğini nakzeder. Kediler sırtmayacağı gibi, sırtma da kedilerde olmaz. Ezcümle, “sırtan kedi” kavramı, ancak sırtışın ve “kedi”nin birbirleriyle şiddetle çarpışması neticesi ortaya çıkan metafizik enkazda ve bu enkazın bütününe şâmil *keyif* yüklü tenakuzda, hem kediyi/kediliği hem de sırtışı nakzederek, gerçek dünyanın o kendisine bir türlü yer bulunamayan garip mültecisi olmasına mukâbil; ontolojik sınıflar, transandantal kategoriler ötesi muhayyel “diyâr”ın ev sahibi hükmünde isimsiz, cisimsiz bir *butlan* olarak vücut bulabilir.

Masaldaki kedi, geride sırf sırtışını bırakarak, tekinsiz ve esrarengiz bir şekilde gözden kaybolmamış olsaydı bile, aslında onun metafizikte ispat edildiği anın başlangıcına tesadüf eden hitâmında derhal gözden kaybolduğunu, ansızın hiçlikte berhava olduğunu teslim etmek mecburiyetinde kalırdık. “Sırtma”, “kedi”ye dâhil olduğu anda, “kedi” sınıfının, bu tip bir fiilin kendisine intisap etmesine izin vermesi ontolojik açıdan muhal olduğu için, derhal “kedi”nin (sınıfının) dışına çıkar. Bununla beraber, sırtma -fantazmatik bir şekilde olsa da- bir kere kediyeye dâhil olmuştur artık. Ve dâhil olmasıyla, kediyi nefyetmesi, nakzetmesi, hiçlemesi bir olmuştur. Kediyi nefyederek kedinin dışına çıktığındaysa, geriye yalnızca kendisi kalır. Hiçbir bünyede, hiçbir bedende ihtiva edilmemiş tekinsiz, failsiz, ıssız, saf bir fiil (ya da organ) olarak. Bedensiz (kedisiz) bir sırtma ontolojik bir

126 <https://www.cs.cmu.edu/~rgs/alice-VI.html>

imkânsızlık olduğu için, kedinin dışında, tek başına tebarüz eden bir sırtma da artık bir sırtma değildir. Sadece cevhersiz *garip* bir ârazdır, o kadar. Sırtmanın diyalektik serüveni, bizzat kendisinin nefyedilmesiyle nihayete erer. Fakat bizim ontik-ontolojik gözlüklerimizle gördüğümüz yalnızca tekinsiz, kedisiz bir sırtmadır.

Daha tuhaf olansa, “ancak masallarda olur” dediğimiz sırtan kedilerin, geride sadece sırtışlarını bırakarak gözden kaybolmalarının, farklı cevherler ve ârazlarla gerçek dünyada da tebarüz etmesidir. Elbette ki, sırtan kedilerin cirit attığı bir dünya, gerçek olma hüviyetini büsbütün kaybetmiş, akıl-dışı bir masala, bir tür harikalar diyârına inkılap etmiştir. Bıyıklı Müslüman faillele teşekkül eden bir simgesel düzen, Gerçek'le hayalin, mümkünle muhalin paradoksal inzımamının bunaltıcı tuhaflığıyla sislenmiş fantastik bir siyaset “diyâr”ıdır sadece. Bıyıklı Müslüman, sırtan kedi hükmündedir. Lâkin yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, kedi sırtırsa, geriye kedi diye bir şey de kalmaz; kedi, sırtışını arkasında bırakarak gözden kaybolur. Müslüman, bıyığın “içine girdiğinde” bu iki asimetric kendiliğin şiddetli metafizik çarpışması neticesi ortaya çıkan enkazda, geriye sadece, o bir türlü kurtulamadığımız ontik-ontolojik gözlüklerimizde ısrarla zuhur eden canavar, plastik bir sırtma olarak bıyık kalır. Müslüman, dünyevî cevherin -bıyığın- içine girdiği anda dışına çıkar. Müslüman cevherini nakzetmiş ve Müslümansız bir bıyık olarak siyaset Ekranında yapayalnız tebarüz etmiştir. Daha önceden Müslüman temsiliyeti olsun, dünyeviliğe karşı bir direniş teşkil etsin diye bıyık bırakmış “bıyıklı bir Müslüman” görmemiştik. Şimdi ise Müslümansız bir bıyık görüyoruz.

“Müslüman bıyığı”na Lacan'ın verdiği isim “*lamella*”dır: Freud'un “kısmî nesne” dediğinin bir versiyonu olarak *lamella*, “sihirli bir şekilde özerkleşen, bedensiz hayatta kalabilen *garip* bir organdır.”¹²⁷ Nasıl ki *lamella* bölünüp parçalanamayan, tahrip edilip yok edilmeyen ölümsüz bir hortlak, simgesel bir libido olarak her daim hayatta kalmayı başarıyorsa,¹²⁸ aynı şekilde bıyık da, onu Kemalîst simgeseldeki temsiliyetinin İslamî epistemolojide yeri olmayan bir saçmalık olarak tescil edip öldürdüğümüzde bile, siyasi bir Müslüman temsiliyeti olarak tekrar geri dönmeyi, hayatına bir “hortlak” olarak devam etmeyi başarmaktadır. Bir *lemella* varyantı olarak bıyık, âdemiyetin ve mevcûdiyetin, hayatın ve ölümün, inkişafın ve inkırazın ötesinde olup, hayatı-mevcûdiyeti-inkişafı

127 Zizek Slavoj, How to Read Lacan, W. W. Norton & Company, New York&London, 2007, s.62

128 Bkz. a.g.e., s. 62.

mümkün kılan “ölüm dürtü”sünün mücessem halidir. Bütün ontolojik ve epistemolojik sınırlamalara rağmen, Kemalist simgeselde Müslüman'ı Müslüman olarak var etme iddiasındaki siyasî bir varoluş (ölüm) dürtüsünün neticesidir bıyık.¹²⁹ Müslüman failin (temsiliyet itibarıyla) ölümüne yol açmasına rağmen, Müslüman faili, siyasi olarak hayatta kalabilmesi için *ölümüne* tahrik eden dürtünün bu faili sürüklediği mekanik açmazın ta kendisidir bıyık:

Her ne kadar maddi-somut bir mevcudiyeti olsa da, baştan sona muhayyeli işgal eden fantazmatik (kısmî) bir nesnedir. Gerçek'le (âdemle) muhayyelin kesişim noktasıdır;¹³⁰ “gerçek” Müslüman'ın yerine geçerek, Müslüman kimliğini parçalayan, yutan, sonra da onu siyasî bir temsiliyet olarak kusan bir canavardır. Kısaca bıyık, ancak Kemalist simgeseldeki Müslüman (temsiliyetinin) sınırlılığın ufkunda, ancak sınırlı bir Müslüman failin mevcûdiyetiyle teşkil edilebilecek olan Kemalist gerçekliğin dokusundaki Boşluk'un yerine geçer. Kemalist simgeselde Müslüman ancak bıyığıyla “var”olabildiği gibi, Kemalist simgesel de ancak “bıyıklı Müslüman”larla “var”olabilir. *Egemen iktidar bıyık misali bir Leviathan olarak tezahür ettiğinde, failer de -ontik seviyede- bıyığa dönüşerek ona karşı imkansız bir direniş tesis etmeye çalışırlar.*

“Ama ben deli insanların arasına girmek istemiyorum” dedi Alice.

“Bu konuda yapabileceğin hiçbir şey yok” diye cevap verdi Kedi: “Burada hepimiz deliyiz. Ben de deliyim. Sen de delisin.”

“Deli olduğumu nereden biliyorsun?” diye sordu Alice.

“Olmak zorundasın,” dedi Kedi, “yoksa buraya hiç gelmemiş olurdun.”

129 Ölüm dürtüsü ve lamella arasındaki ilişkiye dair bkz. a.g.e., s. 63. Şayet ölüm dürtüsü Freud'un söylediği gibi o travmatik tecrübelerin tekrarlanmasıysa, Leviathan'ın failer/teba tarafından tasdik edilmesinin tescilli manasına gelen içtimai sözleşme tam da ölüm dürtüsünün bir neticesidir denilebilir. Leviathan, doğa durumundaki tecrübeleri ve bu suretle ölümü temsil ettiği halde onun tekrar(en ispat) edilmesi aslında doğa durumundaki travmatik menfi tecrübelerin tekrar edilmesi mânâsına gelmektedir. Dolayısıyla medeniyetin sonu değil başlangıcıdır ölüm dürtüsü. Şayet ölüm dürtüsü olmasaydı, içtimai sözleşme yapılmazdı.

130 a.g.e., s. 64.

4.4 Hobbes Semptomu Nasıl İcat Etti?

Leviathan'ın tahakkuk ettiği yerde, doğa (durumu) her zaman için, siyasi durumun ona ait olup dâhil olamayan ya da dâhil olup ait olamayan bir mülhakı olarak tezahür eder. Tıpkı Leviathan gibi. Esasî bir *différance* olarak Leviathan, kurduğu ve askıya aldığı siyâsî-hukukî-hükâmî durumun kurucu istisnası olarak tahakkuk ettiğinde, içinde “doğa durumu-siyasî durum” dikotomisinin tamamında yer alan farkların aralarındaki oyunu şekillendirerek ya da kaydırarak metafiziği üreten, ve fakat metafizik tarafından düşünülmemeyen indirgenemez bir kompleksite, bu kompleksitenin indirgenemez *yapısı*, yani içeriği ve dışarıyı indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına vaz eden saf bir mülhaklık, ne içeride ne de dışarıda olan saf bir ekstatiklik *hareketi* olarak tezahür eder.¹³¹

Leviathan'ın mülhaklığının psikanalizdeki ismi *sinthome*'dur: Doğa durumunda, ötekilik ilişkisinden mahrum bir şekilde yaşayan “kurt”ların, içtimai sözleşmenin âdemiyyetinden kaynaklanan bu psikozdan kaçabilmek için, içinde *keyiflerini* müştereken örgütledikleri, siyasî durumun doğa durumunu istilâ etmesiyle nihayetlenen, kendilerini failler olarak inşa ettikleri tahripkâr (yapısökümcü) bir süreçtir. Sinthome; Gerçek'in makamı olan doğa durumunu, simgeselin makamı olan siyasi durumu ve muhayyelin makamı olan Leviathan'ın ortaya çıkış sürecini birbirlerine düğümleyip birbirlerinden çözen yegâne imkân/sızlık-şartıdır.¹³² Faillerin müşterek *sinthome*'u olarak Leviathan, bir taraftan “kurt”ların doğa durumundan çıkmalarını ve böylece failleşmelerini mümkün kılarken, diğer taraftan faillerin o angaje oldukları siyasi durumun asla telafi edilemeyecek bir eksikle (bastırılan doğa durumuyla, herkesin birbirinin kurdu olmasına sebep olan saf antagonizmayla) malûl olduğunu *kastederek*, faillerin kendilerinde de vücut bulduğunu şuur dışı olarak bildikleri bu tekrar ve tekrar bastırılan boşluğun, Gerçek'in, *keyifin*, yani kısaca Leviathanlığın geri dönüşü olan müstena *amellerle* özdeşleşmelerini ve bu suretle siyasi durumun bir otomatına dönüşmekten kurtularak kendilerini yeni baştan üretmelerini (*techne*) sağlamaktadır. Her ne kadar babanın-adı olarak “içtimai sözleşme”, siyasi durumdaki boşluğun yerine geçip doğa durumunu, doğa durumundan kastre olma sürecini ve siyasi durumu birbirlerine *keyifî* tahrir edecek şekilde düğümleyen bir kasteden olarak

131 Bunları yazarken ilham kaynağım olan pasaj için bkz. a.g.e., s. 167

132 Sinthome'un Gerçek-muhayyel-simgesel arasındaki ilişki(sizlik)leri kuran bir unsur olmasına dair Lacan 23. seminerinde izahat vermiştir. Bkz. <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XXIII.pdf>

tebarüz etse de, Leviathan içtimai sözleşmenin yerini alabilmekte ve siyasi durumdaki boşluğun yerine geçebilmektedir. Leviathan'ın vücut bulmasıyla (geri dönmesiyle), faillerin *keyif*leriyle kısmî bir ekstatiklikle de olsa ilişki kurması mümkün olur. Bunu müştereken yapıp *keyifle* ilişki kurma şekillerini müşterekleştirdiklerindeyse kendilerini, kendi cemaatlerini tanımlayacak bir “hayat tarzı”na sahip olurlar.

Leviathan doğada-doğa durumunda hem mevcut, hem de âdem olandır. Mevcuttur, zira doğa durumunda herkes *keyfi* davranabilen ve *keyif* içinde yüzen birer Leviathan'dır. Âdemdir, çünkü doğa durumunda doğa durumunu askıya alabilecek, doğa durumuyla ötekileşebilecek ekstatik bir fail yoktur. Dolayısıyla Leviathan siyasi durumdan önce, bir bakıma doğanın (doğa durumunun) eksigidir. Fakat Leviathan'ın doğa durumunun bir eksigi olarak tezahür edebilmesi için, doğa durumunun tıpkı kuvvenin kendi içinde kuvve ve kuvvesizlik olarak bölündüğü ve kendi kendiyile, kendi eksigi-mahrumiyetiyle diyalektiğe girdiği gibi, kendisinin de doğa ve Leviathan olarak kendi içinde bölünmesi ve kendi kendiyile diyalektiğe girmesi lazımdır. Ne zaman mı? Hiçbir zaman başlamamış olan başlangıcından itibaren. Doğa durumunun dâhili diyalektiğinde tebarüz ettiğinde, Leviathan çoktan siyasi durumu ve onun nosyonu/kemâli olan içtimai sözleşmeyi kendi içine almış ve dışına bırakmıştır. Leviathan doğa durumunun eksigi olarak tezahür ettiğinde ekstatik, muhayyel bir fallus olarak tahakkuk eder. Siyasi durumdaki (boş) bir (ana) kasteden haline geldiğindeyse, faillerin *sinthome*'una inkılap eder; faillerin kimliklerini tesis etmelerini, belli bir mânâyâ sahip olmalarını mümkün kılar. Bu da demektir ki *différance* fallus olduğu kadar, tam da mânâyâ sahip olmanın (*jouis-sense*), mânâdaki-*keyif*in (*jouissance*) ya da “mânâlı *keyif*in” -*sinthome*'un- ta kendisidir.

Leviathan, bizlerin doğa durumundan/Gerçek'ten ve ondaki delilikten, radikal psikotik otizmden kaçmamızı sağlayarak, doğa durumunu (“hiçbir şeyi”) değil de onun siyasi durumu ihlal eden geri dönüşlerini (“bir şeyi”; istisna-*keyif* durumlarını) seçme şeklimiz, siyasi durumu şekillendirme şeklimizdir. Bu yüzden Leviathan, faillerin tek “cevher”i, onların *keyif*lerini belli bir mânâlandırıcı siyasî şekillenmeye bağlayarak onlara asgari bir tutarlılık veren tek Noktadır.¹³³ Leviathan, siyasi durumda tahakkuk eden cüzî istisnalar olarak semptoma tevafuk eder. Fakat bütün bir siyasi düzeni askıya almaya teşebbüs eden

133 Zizek'in *sinthome* hakkında söyledikleriyle karşılaştırınız: Zizek Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 90.

kurucu bir istisna, siyasi durumun sınırını teşkil eden bir OHAL ('e karar veren) olarak *sinthome*'a tevafuk eder. Semptomla *sinthome* arasındaki fark, “kurucu bir semptom” olarak OHAL'le, hukukun sıradan bir semptomu (mesela polisın kırmızı ışıktaki geçme imkânı) arasındaki fark gibidir. OHAL de, polisın kırmızı ışıktaki geçmesi de, hukukun semptomudur ama OHAL bütün bir hukuka kimliğini veren, onun bütün bir *keyifini* örgütleyip onun nihai imkan/sızlık şartını teşkil eden bir semptom olarak, polisın kırmızı ışıktaki geçmesinden farklı -külli- bir karakter kazanır, *sinthome*'a dönüşür. Kısaca, semptom istisna ise, *sinthome* da kurucu istisnadır: “*Sinthome* ise tam tersine, basit bir semptomdan çok daha öteye gider: O, 'şeyin kendisini' bir arada tutan unsurdur -o 'çözöldüğünde', 'şeyin kendisi' kopar, parçalanır.”¹³⁴

“Bu yüzden psikanalizde olduğu gibi *politikanalizde* de temel analiz nesnesi, âdî semptomlardan (cinayet, intihar, tecavüz, darbe, işkence, savaş vs.) ziyade *sinthome* (*Leviathan*) olmak zorundadır. “*Leviathan* apriori külli çerçeveyi (siyasi durumu) daim kılan patolojik arızî bir oluşumdur. Hobbesçu *Leviathan*, tam da bu katî mânâsıyla bir tür “dügüm”dür: Varlığını arızî bir şekilde tecrübe ettiğimiz, iç dünyaya (doğa durumuna, kurda) ait cüzî bir fenomendir, ancak düğüm, ona dokunduğumuz veya yanına fazla yaklaştığımız an çözölüverir ve onunla beraber tüm evrenimiz -yani içinde konuştuğumuz ve gerçekliği algıladığımız siyasi mekânın kendisi dağılır gider; kelimenin tam mânâsıyla ayağımızın altındaki yeri kaybederiz.”¹³⁵

Leviathan, doğa durumunun (*keyifin*) kastedenle olan imkânsız kavşağıdır. Siyasi durumda onun mutlak mahrumiyeti olan doğa durumunun örtöldüğü ve onun ehlileştirilmiş olduğuna dair içtimai bir fantezi kurulduğu için, failer siyasi durumun ötesine geçip ideolojik fantezilerini kaybettiklerinde, nesnelere siyasi durumun tayin ettiği arzu için artık yönelecek bir (küçük öteki) nesne kalmaz. Peki ne kalır? İçi vıcık vıcık *keyif* dolu bir doğa durumu ve *keyifin* “karanlığında hepsi birbirinin aynıymış gibi gözükken”, gözleri ve dişleri parlayarak hırlayan kurtlar. İçtimai fantezilerini yok edip doğa durumuyla dolaysız bir ilişki(sizlik) içine girmek yerine fantezilerini kateden failerle, siyasi durumun eksisine

134 Zizek Slavoj, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 212.

135 Zizek'in *sinthome* üzerine yazdıklarının parafireyzini yaparak yazdığım bu kısmın orijinali için bkz. a.g.e., s. 333.

tevafuk eden müşterek kurtlarını -Leviathan'-i- eksisi telafi eden, cüzi faillerin *keyfliğinden* bağımsız, gayr-ı içtimai, gayr-ı siyasi, gayr-ı ideolojik *müstesna* fallik bir ikame olarak ispat ederler. Ancak, Leviathan böylece siyasi durumun *sinthome'u* olarak tezahür ettiğinde, siyasi durumdaki içtimai fantezi boyutu ortadan kalkmış olmaz. Fanteziyi katetmek demek, fanteziden kurtulmak demek değildir. Bilâkis sürdürülebilir bir fantezi tesis etmek, siyasi durumun Leviathan'ın semptomatik amelleriyle sonsuzca ihlal edilen ve sonra tekrar kendisine iade edilen tutarsız bir büyük Öteki olduğunu kabul ederek onun tutarsızlığını yeniden gizlemek, onu olabildiğince *idare* etmek demektir. Leviathan'ın vücut bulmasıyla beraber siyasi durumdaki eksik tam mânâsıyla telafi edilmez, belli bir artık kalmaya devam eder. Bu “artık” sadece Leviathan'ın semptomatik amellerine de tevafuk etmez; aynı zamanda faillerin/tebaanın siyasi duruma karşı belli bir mesafe almalarına da, her zaman için onu ihlal edebilecek kudrette olmalarına da, tâbiyetin kuvvesizliği olarak tahakkuk etmelerine de tevafuk eder.

Nitekim faillerde böyle bir menfilik cârî olmadığında, failer doğa durumundaki doğa durumuna mesafe alamayıp onunla ötekileşemeyen “psikotik” kurtlara benzer şekilde, siyasi duruma mesafe alamayan, siyasi durumun kukllarına dönüşürler. Faile fail olma kuvvesini veren, failin, kendinde, siyasi durumun çağrısına cevaben tahakkuk eden failleştirmenin kuvvesizliği olması, failleştirmenin kurucu semptomu olan kurtluğu cüzi olarak geri döndürmek üzere kendi içine külliyen bastırmasıdır. Bu haliyle Hobbes'un “kurt”u, tam da Lacan'ın “şuurdışı” dediğine, failleştiremeyen faile tekabül etmektedir. Fail, siyasi durumun bütün çağrılılarıyla özdeşleşmek yerine siyasi durumun tahrir ettiği *keyifle*-kurtlukla- kendine has, müstesna, *sinthomatik* bir ilişki kurduğunda, yani kendi içinde yarılarak bir tür cüzi Leviathan haline gelip kendi *sinthome'u*yla özdeşleştiğinde, faile inkılap eder. Hülâsa, Leviathan siyasi durumun fallusu olarak ispat edildiğinde, hem derhal siyasi durumun küllî *sinthome'u* olarak siyasi durumun bütününde, siyasi durumu mümkün kılıp imkânsızlaştıracak şekilde tahakkuk eder; hem de içtimai sözleşmenin, failin kendisiyle (Leviathan'la) kendi külliliği içinde özdeşleşmesini tahrir etmesinden ötürü failde cüzileşerek, faile cüzi bir kimlik veren cüzi bir *sinthome* olarak tahakkuk eder.

4.5 Asimetrik İkizler: Leviathan ve Fail

Leviathan bir üçüncü olarak devreye girmeden ve bu sûretle henüz hayvan (*zoe*) olan “insanı” tabiattan/tabiat durumundan temyiz etmeden önce doğa (durumu) “insan” için bir öteki değildir. İnsanın kendisini tabiattan temyiz etmesi, Leviathan’ın ortaya çıkmasıyla ve insanın kendisini evvela Leviathan’dan temyiz etmesiyle gerçekleşir. Bu temyizlerin neticesinde, temyizden önceki unsurlarının hepsinin bir vahdet içinde oldukları bir teslis ortaya çıkar: Leviathan, doğa (durumu) ve insan (fail). Bu teslisin tescili mânâsına gelen içtimai sözleşmeyle beraber nutuk da vücut bulur, siyaset, cemiyet, hukuk ve diğer kanonik yapılar da. Neticede siyasi durumun içine giren insan, bu sefer de kendisini tam da kendisinden temyiz ettiği doğa durumunun haricinde bulur. Doğa durumuyla öteki haline geldiği an, yani doğa durumunun kapısı kendisine açıldığı an, kendisini birden bire bu kapının önünde beliriveren bir kapıcıyla, Leviathan’la karşı karşıya bulur. Leviathan da tıpkı insan gibi doğa durumunun dışında, kapının önündedir; doğa durumuna karşı *ekstatik* bir konum(suzluk)dadır.

Leviathan’ın bir *eksistansiyeli* olarak içtimai sözleşme, insana hem kapıdan içeri girmesinin yani doğa durumuna geri dönmesinin hem de Leviathan’la özdeşleşmesinin haram olduğunu söyler. Dolayısıyla insan için tahrir edilen tek şey, doğa durumuna geri dönmek değil, aynı zamanda Leviathan’la özdeşleşmektir de. Doğa durumu kendisini Leviathan vasıtasıyla insana tahrir ettiği noktada, insanı kendi içine almış da olur. Zira sınırı çizilen dış, iç haline gelmiştir. Doğa durumu kendisini bir tahrir olarak gösterdiği zaman kendisini, kendi içini de bir noktaya kadar ifşa etmiş olur. Bu sebeple insan tam da kendisini saf bir tahrir kipi olarak gösteren doğa durumunun dışına çıktığında, yine doğa durumuna dâhil edilmiş ve dâhil edildiğinde de buradan derhal tehcir edilmiş olarak bulur. İnsan doğa durumunun hem içine girmiştir hem de girememiştir; hem haricinde, hem dâhilinde olduğu bir muğlaklık mıntıkasında ikamet etmektedir.

İçtimai sözleşmenin esası, Leviathan’ın bu sözleşmeye iştirak etmemesi, sözleşmeye *ekstatik* olması (ve bu sayede sözleşmeyi kendisinin bir *eksistansiyeli* kılması), kendisinin doğa durumuna terk edilmesi üzerinedir. İçtimai sözleşmeye dâhil olmamak suretiyle dâhil olan Leviathan, siyasi duruma da dışlanmak suretiyle dâhil edilmiş olur. Her ne kadar doğa

durumu da Leviathan da siyasi duruma ve bu durumda ikamet eden insanlara harici ve mahrem olsalar da, ikisinin haricilikleri ve tahrimleri arasında, siyasi durumda yaşayan insan açısından kati bir fark mevcuttur: Doğa durumu kendisine terk edilmişken, Leviathan hem kendisine hem de doğa durumuna terk edilmiştir. Bu yüzden insan doğa durumuyla ancak, bu duruma terk edilmiş ve bu suretle siyasi duruma dâhil edilmiş Leviathan üzerinden dolaylı-sinthomatik bir ilişki kurabilmektedir. Doğa durumundaki her bir hayvan-olan-insan cüzî bir Leviathan olduğu için, siyasi duruma giren insanlar kendilerini Leviathan'a, Leviathan'ı doğa durumuna, doğa durumunu da kendine terk etmiş olurlar. Kendilerini Leviathan'a terk etmeleriyle, "kendilerini" siyasi duruma dâhil etmiş olurlar. Kendilerini (kendi Leviathanlıklarını) içtimai sözleşmeyle beraber iptal etseler de imha edemezler. Kendi Leviathanlıklarının iptal edilmesi demek, kendi Leviathanlıklarıyla yani kendileriyle özdeşleşmelerinin tahrir edilmiş olması demektir. Zaten tam da özdeşleşme mümkün olduğu, Leviathanlık imha edilememiş bir kuvve/sizlik olarak hüküm sürdüğü için özdeşlemeye dair bir tahrir söz konusudur. Tekrar etmek gerekirse, insanların Leviathan'la özdeşleşmelerinin haram olması, aslında kendi kendileriyle, kendilerinin kurtluklarıyla özdeşleşmelerinin haram olması mânâsına gelmektedir. Siyasi duruma giren insanlar, sadece doğadan/doğa durumundan değil, kendilerinden de yabancılaşırlar, yarılırlar; kendilerine mahrem olurlar, kendilerinden mahrum olurlar.

Doğa durumu, siyasi durumdan ve bu durumda yaşayan insandan içtimai sözleşme vasıtasıyla temyiz edildiği anda imkânsız bir temsiliyet haline gelir. Doğa durumu, siyasi durumun âdemiyyetini temsil etmektedir; fakat siyasi durum zaten bir temsiliyet durumu ya da daha doğru bir ifadeyle temsiliyetin mümkün olduğu yegâne durum olduğu için temsiliyetin âdem olduğu bir durumun temsiliyetinin neyi temsil ettiğini temsil etmek mümkün değildir. Bu imkânsız temsiliyetle temsil edilen Leviathan, siyasi durumda hem kendisinin hem de doğa durumunun *misali* haline gelir. Onun her bir fiili, doğa durumunun bir misali, bu misaldeki temsilidir; doğa durumunun simulakrumudur. Leviathan, doğa durumuyla bir ve aynı değildir. Aksine doğa durumu Leviathan'ın ait olduğu bir sınıftır; Leviathan da ancak bu sınıfın bir misali olarak tasnif edilir. Kendisini siyasi durumda gösterdiği anda, hem bu duruma dâhil olduğunu, hem de bu durumu askıya aldığı, ihlal ettiği için bu duruma ait/mensup olmadığını göstermek suretiyle ait olmadığı noktada nereye ait olduğunu da göstermiş olur; doğa durumunun bir misaline dönüşür. Zira misal

kendisinin bir sınıfa ait olduğunu gösterir.¹³⁶ Ancak tam da bu sebepten ötürü, sınıfını (doğa durumunu) gösterdiği ve böylelikle doğa durumunun sınırını çizdiği anda, doğa durumunun dışına çıkmış olur. Doğa durumunun dışına çıktığı andaysa, siyasi duruma girmiş olur. Fakat siyasi duruma girişi siyasi durumu askıya aldığı, ihlal ettiği için bu durumun bir misali değil bir istisnası olarak tezahür eder ve böylelikle siyasi duruma dâhil edilmiş olur. Hulâsâ Leviathan, mensubu olduğu doğa durumu tarafından dâhil edilememekte ve dâhil edildiği siyasi duruma mensup olamamaktadır; doğa durumunun misali, siyasi durumun istisnasıdır.

Bununla beraber Leviathan'ın ortaya çıkabilmesi için içtimai sözleşmenin gerçekleşmesi şarttır. Kantçı ıstılahla konuşmak gerekirse, içtimai sözleşme Leviathan'ın apriori şartıdır; Leviathan ise içtimai sözleşmenin tahakkuk etmesinin transandantal şartıdır. İçtimai sözleşme doğanın ötekisidir; doğanın kavramı (*begriff*), doğanın kemâlidir (*entelechia*); doğayı/doğa durumunu nüfuz edilemez, mahrem ve “kendinde” Varlık olarak kavramlaştırır. Bu kavram sayesinde “doğa durumu-Leviathan-siyasi durum” şeklinde bir teslis zuhur eder. Hem teslisin unsurlarının kendi aralarındaki farkı, hem de kendi ferdiyetini en başta, *kasteden* seviyesinde tesis ve tescil eden, içtimai sözleşmenin kendisidir. Bu yüzden içtimai sözleşme kendisinin de içtimai sözleşmesidir (kavramıdır, kemâlidir). Siyasi duruma giren failin “ben” diyebilmesini mümkün kılar. Dolayısıyla “ben”in her bir ifadelenişi, her bir lafzilenişi, içtimai sözleşmenin tahakkuk etmesi mânâsına gelmektedir. “Ben” ve “ben”in şuuru, içtimai sözleşmeye tâbîdir.¹³⁷

“Ben”de tahakkuk eden içtimai sözleşme sübjektiftir, fakat “ben”ler-arası ve “ben”den önce-öte bir kavram olması itibarıyla da objektiftir. İçtimai sözleşme, mezkûr teslisin boş bir teslis olmasına mâni olmaktadır; teslisin unsurlarını birbirlerinden tecrit eder; her birini tek tek mücerretleştirir; kendi dolaysız zuhur edişi içinde¹³⁸ kendisini kendisinden ve teslisin unsurlarından tecrit eder; soyutlaşır (mücerretleşir). Şuur, siyasi durumda muayyen

136 Agamben Giorgio, Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34

137 Hobbes'a göre şuurun ancak içtimai olarak tebarüz edebileceğine dair daha mufassal bir tahlil için bkz. Feldman, Karen S., Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes Hegel and Heidegger, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, s. 29-36.

138 İlk bakışta içtimai sözleşmenin dolaylı olarak zuhur ettiği, insanların içtiması yoluyla tesis edilebildiği düşünülebilir. Ancak faillerin içtimai sözleşme yapabilmeleri için, içtimai sözleşmenin kavramına sahip olmaları gerekmektedir. Bu yüzden içtimai sözleşme hep kendisinin de içtimai sözleşmesidir/kavramıdır; dolaysız olarak zuhur eder.

ontik/somut nesnelere, soyut içtimai sözleşme vasıtasıyla müşahede eder. Sadece kendisi değil, müşahede ettiği somut nesnelere de içtimai sözleşmenin tahakkuk ettiği minvallerdir; kendi içtimai sözleşmeleri/kavramları mevcuttur ve *praxis*leri kendi hükümlerini ihdas eder. Şuurun onlara dair hüküm verebilmesi için, onların kendi ihdas ettikleri hükümlerin içtimai sözleşmesini kavraması lazımdır. Şuur, nesneyi kendi içtimai sözleşmesi tarafından empoze edilen hususi özellikleri içinde müşahede ettiği için, ona dair sübjektif bir şekilde hareket etmiş olmaz. Ezcümle işbu soyut, somut olandan bağımsız değildir; bilakis somut olandan sadır olur ve somut olan objektif gerçekliği yansıtır. Somut olan objektif gerçeklik de işbu soyuttan bağımsız değildir; bilakis onun tarafından inşa edilmektedir.

4.6 Hegel'in Bir Okuyucusu Olarak Derrida ve Hobbes'un Bir Okuyucusu Olarak Hegel

Zizek'in dediği gibi, Derrida'nın “yapısöküm” olarak vaftiz ettiği jestle yapmak istediği şey, mesela birbirine karşıt olarak düşündüğümüz hakikatle retoriğin aslında mutlak bir karşıtlığa sahip olmadıklarını, ve aslında hakikatin belli bir retorik etkiden başka bir şeye tevafuk etmediğini ispat etmek değildir. Daha ziyade Derrida, hakikat-“saf retorik” karşıtlığının kendisinin tam da radikal bir retorik jestle kurulduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.¹³⁹ Diğer meşhur karşıtlıklar için de aynı durum söz konusudur: Felsefi *logos* (rasyonel düşünce) tersine çevrilmiş bir “beyaz mitoloji”yi ima etmektedir. Bu yüzden Derrida baştan sona bir Hegelcidir. “Hegelci”likten kasıt, başlangıç noktasını nefyeden momentin, kendi en uç noktasına götürülmüş bu başlangıç noktasına tevafuk etmesiyle sonuçlanan bir tersine çevirmedir.¹⁴⁰ “Saf retorik”e karşıt olarak “hakikat” kendi en uç noktasına, kendi kendini nefyettiği noktaya kadar götürülmüş bir retorikten başka bir şey değildir; *logos* kendi kendini nefyeden mitten başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, hakikat ve retorik arasındaki fark, tam da retoriğin alanın içine düşmektedir; *mitos-logos* farkı *mitos* alanına mündemiçtir. Aynısını insan-kurt karşıtlığı için de söylemek mümkündür: İnsan kendi kendisini nefyetmiş, en uç noktasına kadar götürülmüş bir kurttur ve bu sebeple de kurtun alanının içine düşmektedir.

139 Zizek Slavoj, *For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London&New York, 2008, s. 31.

140 a.g.e., s. 33

Cüzi suçlar ve külli hukuk arasındaki harici karşıtlık, suçun dâhili antagonizmasında çözülmek zorundadır: “Hukuk” dediğimiz şey, küllileşmiş bir suçtan başka bir şey değildir -yani (seküler) hukuk suçun kendi kendisiyle menfi ilişkisinden hâsıl olmaktadır.¹⁴¹ Tıpkı fiilin kuvvenin kendi kendisiyle olan menfi ilişkisinden, dâhili diyalektiğinden hâsıl olduğu gibi. Nitekim Hobbes da tam bu noktaya işaret etmeye çalışmıştır: Leviathan ve onunla beraber vücut bulan hukuk ve siyasi-içtimai durum, aslında doğa durumunun radikalize olmuş, kendi kendisini nefyetmiş, en uç noktasına götürülmüş halinden başka bir şey değildir. Leviathan, doğa durumundaki bir *kurt* gibi hareket etmekte, ve fakat siyasi durumdaki faillerin kendisi gibi hareket etmesini suç haline getirmektedir. İnsanların cüzi suçlarını nefyedip onları en uç noktalarına kadar götüren, Leviathan'ın ihdas ettiği (külli) hukukun ya da bizzat Leviathan'ın fiillerinin ta kendisidir. Leviathan ancak bir suçlu gibi davrandığı, hukuka bağlı kalmayarak bağlı kaldığı müddetçe hem kendisi, hem de hukuk vücut bulmaktadır. Hobbes açısından da hukuk ancak suçun küllileşmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Hobbes, hukuk ve suç arasındaki karşıtlığa mündemiç diyalektiği Hegel gibi göstermiş ve/veya Derrida gibi kendi kendisinin yapısökümünü yapan bu karşıtlığın yapısökümünü yapmıştır. Nitekim Schmitt de Hobbes'un izinden giderek, hukukun aslında küllileşmiş bir OHAL olduğunu göstermiştir. Zizek'e göre, içinde bir entitenin kendi zıttına dönüştüğü bu yapısökümcü küllileştirme jesti *kapitone noktasının* ta kendisidir.¹⁴²

Bu noktada Derrida'nın, öteki kastedenlerin referans yaptığı, bu kastedenlere belli bir ideolojik zincir içinde müspet bir muhteva verdiği halde, kendisi bu kastedenlerin dışında kalan -müspet- bir kimliği, transandantal bir kastedeni söylemselleştirmenin bizzat o kadim fallogosantrizmin tuzağına düşmek demek olacağını bahane ederek Lacancı Ana Kasteden, Hobbesçu Leviathan ve Hegelci *aufhebung* nosyonlarını kıyasıya tenkit etmesine rağmen, yine de kendisinin bütün teorik çalışmalarında bu nosyonları -çoğu kez zımmen- tasdik ettiğini teslim etmemiz lazım. Bu minvalde, Derrida'nın ısrarla gözardı etmekle kalmayıp kimi zaman da mistifiye ettiği, o kendisiyle Lacan (Zizek) arasında hep varolmuş olan paralellikleri, Hegel yoluyla Hobbes üzerinden göstermek için ele almamız gereken son mevzu “nişan”dır (*mark*).

141 a.g.e., s. 33

142 a.g.e., s. 34

Derrida'nın, *aufhebung* nosyonunu ve dolayısıyla Hegelci ontolojiyle Lacancı psikanalizi alenen tasdik etmesine vesile olan mevzudur nişan.¹⁴³ Derrida'nın mânâbirimi olarak Saussurecü “kasıt” yerine, “nişan” (*mark*) dediği şey, hem ontik-vasatî-gündelik mânâdaki alâmet, işaret, haslet ve markaya; hem semantik birliklere ve onların teşkil ettiği zincir ve dizilere; hem kendisinin bu dizilerin muhtevası/kavramı haline gelmesini mümkün kılacak *lâhika* (*supplementary*) bir mecaz hareketine; hem de nişanların dâhil olacakları fark sisteminin asgarî bir kimlik kazanabilmesi için gerekli olan *müstesna* bir nişana, bu sisteme dâhil olduğu halde ait olamayan bir “arke-iz”e gönderme yapar.¹⁴⁴

Hâsılı, her bir nişan, başka nişanlarla olan fark ilişkisi içinde vücut bulur. Nişanlar bu farklılık oyunu içinde, farklı nişanları birbirleriyle irtibatlandıran nişanlar arasındaki bir boşluğa gönderme yapan, mânâbirimsel nişanın gönderme yaptığı o nişanları sonsuzca dallandırıp budaklandıran ilave bir mecâzi hareketi, bir yeniden-nişanlamayı (*re-mark*) içermek zorundadırlar:¹⁴⁵ “Mülhaklığın yapısına göre, ilave edilen, her zaman için bir mânâsızlık, bir katlamadır. İlave etme olgusu, sınırsıza doğru nefes almadan yarışırken kendisini sıfırlarla zenginleştiren bir tür çoklu bölme ya da çıkarmaya yol verir. 'Daha çok' ve 'daha az', ancak sonsuz derecede küçük, *hymenin* hiçliğine bitişik uyumsuzluk tarafından ayrılır/birleştirilir.”¹⁴⁶

Her bir nişan dizisinde “boş”, “gayrı-mânâbirim” bir nişan; nişanların tescilini, farklılık sahasını yeniden-nişanlayan bir (ana) nişan vardır. Nişan ancak kendisini söken ve diken bir yeniden-nişanlama jestiyle bir nişan haline gelmektedir, zira içinde nişanın belli bir nişan zincirine tescil edildiği mekânı açıp destekleyen, yalnızca yeniden-nişanlamadır.¹⁴⁷ İmdi, yeniden-nişanlama hareketini gerçekleştiren nişanın, bir *aufhebung* noktası olarak Ana/boş kasteden olduğunu teslim etmeden önce, kuvve ile nişan arasındaki özdeşliği tescil etmemiz lazım. Nişan hem kasteden (mevcûdiyet) hem de kastedilen (âdemiyyet) tarafında tebarüz ettiği, ve aynı zamanda kendisiyle nişanlanan öteki nişanların nüfuz edip

143 Bkz. Derrida Jacques, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson, The athlone Press, London, 1981, s. 248.

144 Bkz. Gasche Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, s. 218, 219.

145 Zizek Slavoj, *For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London&New York, 2008, s. 75.

146 Derrida Jacques, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson, The athlone Press, London, 1981, s. 262. Gasche de aynı kısmı alıntılanmıştır: *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, s. 217.

147 Zizek Slavoj, *For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London&New York, 2008, s. 75.

nişanlayamadığı bir hiçlik olarak tahakkuk ettiği için, kendisinin hem âdemiyeti hem de mevcûdiyeti olarak tebarüz eden kuvveye (ve onun radikalize olmuş hali olan fiile) tevafuk eder. Dolayısıyla radikal kuvve, Leviathan'a tevafuk ettiği kadar yeniden-nişanlamaya ve mahrem/transandantal faile de tevafuk eder. Bu da demektir ki diyalektiğin son adımı olan, farklılıkların *kaldırılması* süreci, müspet bir sentezle, kadük bir fallogosantrizmle nihayetlenmediği gibi, *kaldırma* fiilinin kendisinde de gerçekleşmez; bilâkis farklılık dediğimiz şeyin, Hegel'in söylediği gibi, zaten çok *kaldırılmış* olduğunu, etkin bir şekilde hiçbir zaman varolmadığını tecrübe etmede gerçekleşir.¹⁴⁸

Kendi kendisini kuşatan simgesel sistemle onun dışı arasındaki asıl fark, sistem tarafından dışlanan için sistem dâhilinde bir vekil olarak işleyen paradoksal bir ilave, kasteden kılığında sisteme dâhil edilmelidir.¹⁴⁹ Bu gösterene Hobbes'un verdiği isim “Leviathan”dır. Kurtları doğa durumundan temyiz eden siyasî kastrasyonun kastedenidir. Hobbes'a göre Leviathan da *point de capiton*'dur; içtimai totaliteyi “dikme” noktası; müdahalesi, bireylerin ârızî ve rastgele birlikteliğini rasyonel bir totaliteye dönüştüren boşluğun nişanı olan bir simulakrumdur. Leviathan; doğa ve kültür arasında bir dikiş yapmaktadır: Kültürel-siyasi işlev (egemen olmak), derhal bir doğal belirlenimle inzimam eder (Leviathan olacak olan fail doğa tarafından, yani doğa durumunun icbarı neticesi ortaya çıkan bir sözleşme yoluyla belirlenir). Fakat Leviathan aynı zamanda diğer bütün failleri sökmekte (*de-suture*), onları geleneksel birlik ve beraberlik bağlarından koparmakta ve bu suretle olanları, tabiri caizse, kendilerini yeniden yaratmak zorunda oldukları bir boşluğun, ve bu boşlukta varolmalarını mümkün kılacak bir sinthome diyarının içine atmaktadır.¹⁵⁰

'(Yapı)Sökümü' yapan asıl şey, dikişin (Leviathan'ın) ta kendisidir. Bunu anlamak için, Zizek'in dediği gibi, modern ulusa bakmamız gerekiyor: Ulus bir taraftan, içinde geleneksel, “organik” bağların (emlak, aile, din vs.) çözüldüğü ve insanların soyut bireylere dönüşerek ulus-devlet içinde vatandaş haline geldikleri modern bir cemaat iken, diğer taraftan kendisi sadece simgesel bağlara indirgenecek bir şey de değildir: Her zaman kendisinin dayandığı bir “Gerçek artığı” vardır: Ulusal kimlik kendisini tanımlamak için, “ortak köklerin” ve “kan ve toprağın” ârızî maddiliğine, modern-öncesinin mitlerine

148 a.g.e. s. 62.

149 a.g.e. s. XX-XXI

150 Zizek'in Hegel'den hareketle monark için yazdıklarıyla karşılaştırmız: a.g.e. s.19-20.

müracaat etmek zorundadır. Bu haliyle “ulus”, hem modernitenin failleri cüzî organik cevherlerinden, modern-öncesinden tevarüs eden geleneklerinden arındırarak onları külli bir failliğe (vatandaşlığa) terfi ettirmenin, hem de failleri küllî failliklerinden arındırarak modern-öncesinin cüzî mitlerine indirgemenin -boş- kastedenidir.¹⁵¹

4.7 Oyun Teorisi: Kurtların İkilemi, Doğanın Kodu

Yapısöküm ya da diyalektik sürecinin aslında saf bir istikrarsızlık süreci olmadığını, bilâkis en istikrarsız durumla en istikrarlı durum arasında kalan *ekonomik* bir dengeyi (“Nash Dengesi”) husule getirdiğini anlatan “Oyun Teorisi” de Hobbes'un siyaset teorisinde köklenmektedir. Doğa durumunun kurtları nasıl failleştirdiğini ve bir denge durumu olarak siyasî durumu nasıl meydana getirdiğini Oyun Teorisi'yle irtibatlı olarak izah etmeden önce, doğa durumunu biraz daha izah etmemiz gerekiyor.

Doğa durumu mevzubahis edildiğinde kafa karıştırıcı olan, doğa durumunun temsiliyetin âdem olduğu bir hiçlik durumu olarak lafzileştirilmesine rağmen, içinde kurtluğun, antagonizmanın, *keyifin*, ölümün, bencilliğin, savaşın ve pornografinin tahakkuk ettiği iddia edilen bir durum olarak tarifi ve tasviri belli bir resim, menfiliği temsil eden müspet bir temsiliyet olarak zuhur etmesidir. Bu kafa karışıklığını izale etmenin en kestirme yolu, doğa durumunda lafzileştirilen her bir unsurun aslında kendi içinde müspet bir cevhere ve mevcûdiyete sahip olan entiteler olmadıklarını, aksine siyasi durumda mevcut olduğu tahayyül edilen unsurların âdemiyyetine tesadüf ettiklerini tespit etmektir. Doğa durumunun müspet ve bir o kadar dolu gibi görünen muhtevası, ancak siyasi durumun âdemiyyetini tarif ettiği nispette tebarüz eder. Bu yüzden doğa durumu hiçbir zaman için müspet bir muhtevaya, müspet bir temsiliyete sahip olamaz -öyle görünüyorsa bile. O saf bir âdemiyyet Noktasıdır. Böyle olduğu için de diyalektikte hep ötekisine, siyasi duruma dönüşmekte, siyasi durum gibi temsiliyet kazanmaktadır. Siyasi durumla doğa durumu arasındaki en temel fark, doğa durumunun bir âdemiyyet ve boşluk durumu olmasına mukabil, siyasi durumun, ardında bir boşluk yokmuş gibi görünen, ardındaki boşluğu maskeleyen bir simulakrum olmasıdır.

151 a.g.e. s. 20

İşte (Nash'in) Oyun Teorisi'nde yakalanmaya, hesaplanmaya çalışılan şey, faillerin müşterek maslahata biat etmedeki kuvvesizliklerinin toplamı olarak doğa durumudur. Bu teorinin isabet ettiği hakikat, faillerin semptomlarını matematiksel soyutlamalarla simüle etmenin mümkün olduğu fikri değil, faillerin hep semptomları göz önüne alarak hareket ettikleridir. O kadar ki, failin semptomu göz önüne almayabileceği ihtimali bile failin bir semptomu haline gelir ve bu sebeple fail, semptomun muhasebesini yaptığında da yapmadığında da semptomun muhasebesini yapmış, semptom olmuş olur. Ve neticede her bir fail, ne mutlak bir doğa durumunu, ne de mutlak bir siyasi durumu husule getiren, yalnızca siyasi durumla doğa durumunun birbirleriyle dönüşü olmayan bir diyalektiğe girmeleriyle hâsıl olan bir denge durumuna tâbi olur. Bu durumun nasıl teşekkül ettiğini temsil eden meşhur misal -Mahkûmların İkilemi- Alber T. Tucker tarafından verilmiştir: Polis, birbirleriyle görüşmeleri, “kooperatif bir ilişki” kurmaları sonuna kadar engellenmiş olan iki hırsıza, işledikleri suçu itiraf etme ya da etmeme durumlarına dair “Faustçu bir anlaşma” teklif eder:

-Şayet her ikisi de birbirine ihanet ederse, ikisi de 2'şer yıl hapse mahkûm olur.

-Şayet biri itiraf eder, diğer etmezse, itiraf eden serbest kalır, etmeyen 3 yıl hapse mahkûm olur.

-Şayet her ikisi de sessiz kalırsa, her ikisi de 1 yıl hapse mahkûm olur.

Birbirleriyle *sempatik* bir ilişki kurmaktan mahrum olan hırsızlar, çareyi birbirleriyle *empati* kurmakta bulurlar. Büyük Öteki'nin (kooperasyonun ve onu mümkün kılan bütün temsillerin, bütün protokollerin, bütün kuralların) gurbetinde birbirlerine uzaktan baktıklarında, tekinsiz bir küçük ötekiden, hain bir *garipten*, *keyif* dolu bir Gerçek'ten başka bir şey göremezler. Bu da onları kendi semptomlarıyla özdeşleşerek birbirlerine ihanet etmeye sevkeder. Böylece hiçbirisi âzami faydaya (serbest kalma) ulaşamadığı gibi, âzami zarara da (3 yıl hapis) mâruz kalmaz. Bilakis her ikisi de, kendi faillik ekonomilerinin onları sürüklediği ekonomik bir denge durumuna -Nash Dengesi'ne- tâbi olurlar.

Nash'ten önce Oyun Teorisi, von Neumann tarafından kooperasyonun neticesinde ulaşılan *de jure sözleşmenin* imkân-şartlarının formülleştirmesini mevzu ediyordu. Bu minvalde,

daha ziyade Robinson ile Cuma'nın kooperatif ekonomik ilişkilerine dair, içinde faydanın azamileştiği fantezi senaryolarının yazılmasıyla iştilal ediyordu.¹⁵² Nash'le beraberse, kooperasyonun âdemiyyetinde dâhi ulaşılabilir olan *de facto sözleşmenin* resmi çizilmeye çalışmıştır.¹⁵³ Von Neumann'ın Oyun Teorisi, âdem olan azamî faydayı mümkün kılacak bir sözleşmeyi prospektif olarak mevzu ederken, Nash'in Oyun Teorisi mevcut sözleşmenin -denge noktasının- retrospektif olarak nasıl izah edilebileceğini araştırıyordu. Böylece von Neumann *de jure* sözleşmenin semptomlarını, Nash ise *de facto* sözleşmedeki fantezi boyutunu ihmal ediyordu. Nash'le von Neumann arasındaki en temel fark, Von Neuman için kaotik durumdan çıkışın imkân-şartı, antagonizmayı bastırarak sempatik bir sözleşmeyi, Nash için antagonizmanın bizatihi filî bir sözleşmeyi icap etmesidir. Von Neumann'ın sözleşmesi Kantçı etik bir perspektife ve Humecu-Smithçi-Lockeçu liberal bir ideolojiye sahip olmasına mukabil, Nash'in sözleşmesi Hegelci-Hobbesçu bir ontolojinin ufkuna sahiptir.

Doğa durumundaki failler ötekiden hiçbir zaman emin olamazlar. Zira öteki, ölümcül bir semptomdan başka bir şey değildir. Nitekim siyasi durumundaki failler de ötekiden mutlak suretle emin olamamaktadırlar. Zira siyasi durumda kurtlar imha edilmezler, yalnızca insan maskeleriyle maskelenir, bastırılırlar. Peki o zaman doğa durumuyla siyasi durum arasındaki asıl fark nedir? Ya da neden kurtlar doğa durumundan çıkmaya ve içinde, doğa durumundaki her türden kuvve/sizliğin cârî olduğu siyasi duruma avdet etmeye karar vermişlerdir? Doğa durumu, senaryoların en kötüsüdür. Hikâye, hep ölümlle nihayete erer. Böyle bir menfiliğin mutlak ötekisi ise, kurtların mutlak faille dönüşerek, birbirlerine birbirlerini öldürmemeye dair söz vermeleri ve bu sözden kesinlikle caymamalarıdır. Nitekim bu Fikir sayesinde içtimai sözleşme tesis edilir. Fakat kurtlar sözleşme vasıtasıyla faile dönüşüp kendi kurtluklarıyla öteki haline geldiklerinde, kurtluğun yok olmadığını, bunun yerine cüzî semptomlar halinde geri dönmek üzere şuur-dışına bastırıldığını fark ederler. Sözleşme kurtluğun yok edilmesi değil, bastırılması ve maskelenmesi üzerine yapılan bir sözleşmedir. Sözleşmenin sebebidir kurtluk; ya da kooperasyonun sebebidir âdem-i kooperasyon. Şayet kurtluk imha edilebilseydi, o zaman sözleşme yapmaya zaten

152 Von Neumann John, Morgenstern Oskar, Theory of Games and Economic Behavior, Princeton University Press, Princeton, 1953, s. 10.

153 Bkz. Nash D. John, Non-Cooperative Games (Doktora Tezi, Princeton University), 1950, özet ve giriş bölümleri.

gerek kalmayacaktı. Neticede, sözleşmeyle beraber sanki failler kendi kurtluklarını nefyetmiş, kurtluktan çıkmış gibi görünürler. Fakat nihayette her bir fail bilkuvve kurt olduğu, ve her bir fail empatik bir şekilde bunun farkında olduğu için, bütün failler birbirlerinin sözleşmeyi ihlal edebilecekleri, sözleşmeye ihanet edebilecekleri ihtimalinden korkar hale gelirler. Böylece kendilerini bir anda doğa durumunun terör iklimi içinde bulurlar.

İstisnanın sürekli yasaya dönüştüğü bu dünyada, ahlaki yasalar da istisnaya dönüşmüş haldedir. Bugün birisinin -dünyevi çıkarının hilafına- ahlaki yasayı tatbik etmesi, neredeyse bir simgesel intihar mânâsına gelmektedir. Ekonomi biliminin en zayıf tarafı, istisnalara dair yasa çekip, onları hesaplanabilir nesnelere olarak ispat etmeye çalışmasıdır. Hâlbuki ekonominin adilâne işleyebilmesi için, ekonomi biliminin hesaplamaya çalıştığı istisnaların istisnası olan ahlaki yasanın tahakkuk etmesi gerekir. Bu yüzden ekonominin, istisnaların nasıl tahakkuk edeceğini araştırmak, onları matematiksel olarak simüle etmeye çalışmak yerine, istisnaların istisnası haline gelmiş olan ahlaki Yasa'nın imkân(sızlık)-şartlarının muhasebesini yapması lazımdır. Teolojiye angaje olamayan bir ekonomi bilimi, doğa durumunun resmini çizmeye çalışan çaresiz ressamın, doğa durumunu bastıra bastıra karaladığı fantazmatik manzaraların ismi olmaya mahkûmdur.]

Bununla beraber, içindeki bilkuvve ve bilfiil teröre rağmen siyasi durum, doğa durumunun aksine, herhalükârda kooperasyonun, irtibatın cârî olduğu bir *Oyun*'dur. Küllî bir *Oyun* olarak siyasi durum, oyuncular çoktan büyük Öteki'yle -kooperasyonun kuralları, protokolleri, stratejileri, grameri vs. ile.- tanıştırmıştır. Fakat oyuncular büyük Öteki'nin mutlak olmadığını, bilâkis engellenmiş ve eksik olduğunu bildikleri için, her biri gayr-ı kooperatif şekilde hareket edebilmektedir. Diğer taraftan *Oyun* hep bir “oyun kurucu”yla, kooperasyonun içinde ve dışında olan bir Leviathan'la mümkün olduğu için, oyuncular *Oyun*'da hile yapmaya, hatta *Oyun*'a başkaldırmaya karar verseler bile, hem hilenin ve başkaldırının yöneleceği Öteki'nin, hem de bu Öteki'nin bertaraf edilmesinden sonra doğa durumuna geri dönmek bâbında tesis edilmesi gereken yeni *Oyun*'un imkânının öyle ya da böyle imkânsız bir oyun kurucusuyla kâim olduğunu (şuur-dışı olarak) bilirler. Bu bilgidir hareketle, hem kendileriyle kumar oynayıp hem de kendi aralarında ikilemlerle dolu kumarlar oynamaya sevkeden *Polis*'i, bütün o şantaj ve mükafaatlarıyla beraber kendi

üzerlerine *kavvam* kılmada anlaşılır. Hulâsâ, siyasi durum tam da bir ekonomik denge durumudur. Leviathan ise, faillerin oyunculara inkılap ederek faillik kazanmaları için ödemeleri gereken bedel, kendisiyle özdeşleşmeleri tahrir edilen kaçınılmaz denge Noktasıdır.

Bourdieu'nun -tıpkı Althusser gibi- “oyun” istiaresinde gözden kaçırdığı şey, faillere *habitus*larını (“oyun”u oynarken sahip oldukları yatkınlar toplamını) tesis edecek olan “oyun”un yalnızca büyük Öteki'yle (kurallarla) beraber inkışaf etmediğidir. Oyun, daha en başından, kendisini imkânsızlaştırıp mümkün kılan o sonsuz iç diyalektiğinin “kural”larıyla inkışaf etmiştir. Oyuncular oyunun müstehcen kurallarından önce bu mütesettir kurallarını öğrenirler ve tam da bu sebeple “oyun”la -oyunun müstehcen kurallarıyla- kendi aralarına her zaman için sinik bir mesafe koyarlar.

Bizler ne zararın âzamî olduğu mutlak bir doğa durumunu -savaş zamanlarında bile- yaşıyoruz, ne de faydanın âzamî olduğu mutlak bir sözleşme durumunu -tanrıyla sözleşme yapıldığı zamanlarda bile- tecrübe edebiliyoruz. Fail olduğumuz andan itibaren, içinde faydanın ve zararın, *keyif*in ve hazzın, semptomun ve fantezinin, istisnanın ve yasanın, savaşın ve barışın bir arada kaldırıldığı bir diyalektik sürecin kendi iç dengesizliğini maskeleyen bir denge simulakrumunda varoluyoruz. Bütün failler tecavüze uğramadıkları gibi tecavüzün tekinsiz bir ihtimal olmadığı bir hayat da süremiyorlar. Tecavüze uğrayan kadınlar da mütecaviz erkekler de, nicelik açısından azınlık oldukları için istisna hükmünde kalıyorlar. Ve *Oyun* bize tecavüz etmemenin içtimaî bir kaide olduğunu söylediğinde, bizler derhal istisnaların bu kaideyi bozmadığı hükmünü ideolojik fantezi vasıtasıyla verebiliyoruz. Belli bir niceliğe ve müstehcenliğe kadar tecavüze tahammül ediyor, denge durumunda huzur buluyoruz. Bizi histerikleştiren hiçbir zaman dengedeki dengesizlik olmuyor. Çünkü şuur dışı olarak çok biliyoruz ki bizi faillik dengesinde tutulan, bu dengesiz dengedir. Bu yüzden, câri dengenin bozulduğu, tecavüzlerin fantezi tarafından maskelenemediği, tecavüzün orada, *gurbette* olan *garip* bir amel olmaktan çıktığı yeni bir denge/sizlik durumu ortaya çıktığında, yani tecavüz haberlerinin sayısı kayıtsız kalamayacağımız kadar arttığında, dengemizi kaybediyor, histerikleşiyoruz. Statu-quoocu pasif failer olmaktan çıkıp, *Oyun*'u devirmeye çalışan devrimci aktif faillere inkılap ediyoruz. Tâ ki yeni bir *Oyun* kurulana, yeni bir denge durumu ortaya çıkana, bizler

yeniden gönül huzuruyla fantezi kurana dek...

BÖLÜM 5

ONTOLOJİNİN MUHTEŞEM DÖRTLÜSÜ: *SEIN, DASEIN, SEIENDE, WELT*

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da 'Varlık (*Sein*) nedir?' diye sorduktan sonra bu soruya doğrudan bir cevap vermek yerine –ki bu imkânsızdır- neden bu soruya cevap verilemeyeceğini izah etmeye gayret etmiştir sadece. Ve bu gayreti sırf *Varlık ve Zaman*'la sınırlı kalmamış, bilâkis gerçekleşip gerçekleşmediği noktasındaki ihtilafının halen hitama ermediği o meşhur *kehresinden* sonra da devam etmiştir. Dolayısıyla Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonraki bütün felsefi çalışmalarında müşterek olan ve bu çalışmalarının çıkış noktasını teşkil eden bir husus varsa, o da kendisinin bizzat Varlık'ın ne olduğunu tarif etmenin imkânsızlığına dair yaptığı tespittir. Yani Varlık sorusuna cevap vermeye çalışmak yerine bu sorunun sorulabilmesinin imkân şartlarını araştırmanın, soruyu sorabilme salâhiyetine sahip olanın (*dasein*) bu salâhiyete nasıl sahip olduğunu, Varlık'la nasıl öteki haline geldiğini, kendisini Varlık'tan –nihai mânâda olmasa da- nasıl temyiz ve tefrik edebildiğini tavzih etmenin bizatihi yeni bir yaklaşım olduğu zannedilmektedir.

Böylece, bilhassa erken Heidegger'in spekülatif metafiziğinin bünyesinde neşvünema bulan Varlık, varolan (*seiende*), *dasein* ve dünya (*welt*) gibi ayrımların kendi aralarındaki diyalektik ilişkilerin, bunların ontolojik topografilerinin -Heidegger tarafından- tespit edilme şeklinin yeni bir felsefeyi ve usulü ("hermenotik fenomenolojik fundamental ontoloji") müjdelediği düşünülmektedir. Hâlbuki Heidegger'den çok önce, isminin Heidegger'le anılmasına pek de alışık olmadığımız bir filozof, Thomas Hobbes, meşhur eseri *Leviathan*'da doğa durumu ve devletin nedeni ve tarifinin tahliline tahsis ettiği bölümlerde bilhassa *Varlık ve Zaman*'nın metafiziğini ve usulünü farklı kavramlarla da olsa genel olarak tesis etmişti. Aynısını Heidegger'in akranı olan Kafka için de söylemek

mümkün; kendisi, *Dava* isimli kitabında geçen *Yasa'nın Önünde* başlıklı o bir sayfalık hikayesinde *Varlık ve Zaman*'ın bütün bir meselesini nefes kesici bir şekilde özetlemişti. Dolayısıyla Heidegger'in bütün bir felsefesi Hobbes'un ya da Kafka'nın meselesinin bir adım bile ötesine gidememiş, bilâkis bu meseleyi ikrar eden bir tekrardan ibaret kalmıştır diyebiliriz. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in tekrar ettiği şey sadece Varlık sorusu değil, bu soruya çok önceden verilmiş olan kadim cevabın ta kendisidir de.

Doğa (durumu) o kadar şümulü bir kavramdır ki, üzerine düşünülen her şeyi kendisinin bir misali olarak tayin edebilir. Yani herhangi bir varolan Doğa'nın bir misalidir ve Doğa'nın misali olduğu için Doğa'nın dışına çıkmakta ve çıktığında da içtimai sözleşmeye dâhil olmaktadır. Doğrusu, bunun tam tersini düşünmek de mümkündür. Zira içtimai sözleşme sadece ontik değil ontolojik bir mahiyettedir ve Leviathan'ın dışındaki diğer varolanlar içtimai sözleşmenin ontolojik/transandantal teşkilatından mahrum oldukları için, bu sözleşmenin bir mensubu değil istisnası olarak zuhur ederler. Varolanlar, içtimai sözleşmenin ontolojik teşkilatını ihlal etmekte ya da bu teşkilata mensup olamamaktadırlar. Diğer taraftan Leviathan haricindeki varolanlar içtimai sözleşmenin misalidirler, zira içtimai sözleşme aynı zamanda ontik bir veçhede de sahiptir ve varolanlar içtimai sözleşmenin ontik teşkilatına aittirler. İçtimai sözleşmenin misali oldukları zaman içtimai sözleşmenin dışına çıkarlar ve Doğa'ya dâhil olurlar. Fakat Doğa'ya dâhil oluşları, Doğa'nın ontolojik-transandantal veçhesini ihlâl ettiği için, kendileri Doğa'nın istisnası olarak tezahür ederler.

Hobbes'un felsefesinde sadece Leviathan ve içtimai sözleşme değil, Doğa ve varolan da ontik-ontolojik mahiyettedirler. Varolanlar, ontik-eksistentiel bir bulunuşa sahip olsalar bile, kendileri hem *elde-hazır-olan* (teorik) hem de *ele-hazır-olan* (pratik) olarak bulundukları; ve bilhassa onların ele-hazırlığı referansiyeliteye, ilintililiğe, anlamaya, tefsire vd. bağlı olduğu; ve bunlar da içtimai sözleşmenin ontolojik teşkilatını teşkil ettikleri ve doğrudan Leviathan'da zeminlendikleri için, neticede ontolojik bir mahiyete sahip olmaktadır. Aynı şekilde Doğa da en başta ontolojik/transandantal bir mahiyete sahip olsa bile, bu mahiyeti her zaman için ontik olanda tezahür ettiği, ontik-ortalama telakkiye bağımlı olduğu için, onun ontolojikliğini ontikten temyiz etmek mümkün değildir. Bu yüzden Doğa için bile ontolojik olanın misali, ontik olanın istisnası dediğimiz

gibi, tam tersine ontik olanın misali ontolojik olanın istisnasıdır da diyebiliriz. Burada kafa karıştırıcı olan şey ontik olan ile ontolojik olan arasındaki farktır. Ve doğrusu aralarındaki nihai farkı tespit etmek linguistik açıdan imkânsızdır; bu fark diğer bütün farklar gibi *différance*'a tahvil edilmiş vaziyettedir. Başka bir ifadeyle ontik olan ontolojik olanın misalidir, ontolojik olan da ontik olanın istisnasıdır; ya da ontik olan ontolojik olanın istisnasıdır; ontolojik olan da ontik olanın misalidir.

Hobbes'a göre Doğa'dan kendisini temyiz edebilen ve bu suretle Doğa ile ötekileşebilen Doğa'yı lafzileştirebilen tek (siyasi) varolan (*seiende*) Leviathan'dır. Dolayısıyla Leviathan sadece Doğa'yı değil, (siyasi) varolanı da kendisinden temyiz etmektedir (etmelidir). Böylece Leviathan, evvela belli bir teslis içinde zuhur eder: Doğa-Leviathan-siyasi (varolan). Leviathan'ın bir üçüncü olarak tebarüz etmesiyle beraber Doğa ile siyasi (varolan) arasında bir temyiz mümkün olmaktadır. Heidegger'in Varlık'ı düşünceye indirgememek noktasında ciddi bir ihtimam gösterdiğini nazar-ı itibara alırsak, aslında *dasein*'ın zuhur etmesinden *önce*,¹⁵⁴ içinde Varlık'ın varolanla olan ontolojik farkının kaybolduğu tabiri caizse bir “Varlık durumu”ndan bahsedebiliriz. Zira bu durum, ileride *dasein* olma imkânına/kabiliyetine/kudretine sahip (*seinkönnen*) olan da dâhil olmak üzere hiçbir varolanın kendisini Varlık'tan temyiz edemediği bir vahdet olarak tezahür etmektedir. Varlık'ın bu durumundan çıkmak için bazı varolanların Varlık'la öteki olmalarını mümkün kılan dil, *dünya* ve zaman gibi transandantal ve apriori şartların ortaya çıkması lazımdır. Bu şartların “imkân-şartı” olansa *dasein*'ın (yani Leviathan'ın) ta kendisidir¹⁵⁵. *Dasein* mevzubahis şartların imkân şartı olduğu nispette, sadece Varlık'a değil, bu şartlara karşı da *ekstatik* bir konumda olur, Varlık'ın *sinthome*'una dönüşür.

Mademki Leviathan kendisini Doğa'dan temyiz etmektedir, o zaman Leviathan Varlık'a karşı *ekstatik* bir vaziyete sahiptir demektir. Hayvanlar da dâhil olmak üzere diğer varolanların mahrum olduğu şey işte bu ekstatik vaziyettir. Heidegger Leviathan'ın diğer varolanlar arasındaki bu imtiyazını “varoluş” (*existenz*) olarak tabir eder. Leviathan'ın özü

154 Buradaki öncelik lineer zamansal bir “önce”lik değildir. Hiçbir zaman olmamış bir hadisenin kendinde değil simulakrumunun anlatısında söz konusu olan lineer zamansallıktan sâdır olan bir “önce”liktir.

Hobbes'un anlatısı da bu şekilde düşünülme zorundadır. Doğa durumunun var olması, Leviathan'ın tebarüz etmesi, siyasi durumun gerçekleşmesi, insani şuurun ortaya çıkması, içtimai sözleşmenin gerçekleşmesi ve dilin ortaya çıkması tamamen senkronik süreçlerdir. Fakat bu senkronizasyonun anlatısı ancak diyakronik olarak ifade edilebilmektedir. Tıpkı Hegel'in *Geist'in Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi

155 Heidegger Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kant H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 89, 90, 91.

onun varoluşunda yani ekstatikliğinde, Doğa (durumu) ile öteki olmasında yatmaktadır. Doğa Leviathan'ın ötekisidir, fakat Leviathan'dan kopartılamaz, bilakis Leviathan Doğa'yla kompartmantal bir ilişki içinde zuhur eder -burada/orada Doğa'dır-. Başka bir ifadeyle Doğa (durumu) Leviathan'ın ait olduğu sınıftır ve Leviathan bu sınıfın bir misalidir. Leviathan Doğa'nın (doğa durumunun) misali olduğu noktada Doğa'nın dışına çıkar; Doğa'nın kapısının önünde durmaya başlar. Diğer taraftan Leviathan, daha önce de belirttiğimiz gibi, sadece Doğa'ya değil içtimai sözleşmeye karşı da ekstatik bir konumda olduğu için –yani kendinde zeminlendiği içtimai sözleşmeye zemin teşkil ettiği için- içtimai sözleşmeye dâhil edilmekte ama ona mensup olamamaktadır.

Leviathan'ın Doğa'ya nüfuz edememesinin, “Doğa (durumu) nedir?” sorusuna doğrudan bir cevap verememesinin sebebi, içtimai sözleşmeye dâhil olmayarak dâhil olmasından kaynaklanmaktadır. Leviathan'ın Doğa'nın kapısından içeri giremez; “Doğa (durumu) nedir?” sorusuna müspet bir cevap veremez. Doğa'nın kapısı açıktır yani Leviathan Doğa (durumu) hakkında ön-ontolojik bir fikre, teori-öncesi bir ortalama her günlük telakkiye sahiptir. Onu tanıması zaten tam da bu sayede mümkün olmaktadır. Fakat diğer taraftan onu kapının içine sokmayan, Doğa'nın ontolojik hakikatinin üzerini örten de bu telakkinin kendisidir. Her günlük vasati telakki, Leviathan'ın eksistansiyeli olan içtimai sözleşmeden sâdır olur. Leviathan boşlukta varolmaz, aksine o içtimai sözleşmede (*welt*), kendisini ihata eden bir içtimai sözleşmede, içinde ortalama her günlük telakkinin tebarüz ettiği ve bu suretle kendisinin Doğa (durumu) hakkında ön-ontolojik bir fikre sahip olduğu tarihî ve cüzî bir içtimai sözleşmede yani siyasî bir muhitte (*umwelt*) varolmaktadır. Leviathan ve içtimai sözleşme arasında yapılan ayırım yalnızca spekülâtif bir ayırımdır, çünkü Leviathan'ı içtimai sözleşmesiz, içtimai sözleşmeyi de Leviathansız düşünmek mümkün değildir. Leviathan içtimai sözleşme içredir (içtimai sözleşme-içindedir); içtimai sözleşme de Leviathan içre.

İçtimai sözleşmeyle tebarüz eden dünya sadece bir varolanlar toplamından ibaret de değildir; sadece somut maddi bir hal de arz etmez; aksine bu (siyasi) *dünya*, kelimenin tam mânâsıyla “fenomenolojik” bir dünyadır; ontolojik/transandantal bir mahiyettedir. Fenomenolojik olmayan dünya varolanların kendilerini Varlık'tan temyiz edemedikleri Doğaya/doğa durumuna tekabül eder. İşte bu hayvanların (ve cansız varlıkların) dünyasıdır.

Heidegger'e göre taşlar *dünyasızdırlar* (*weltlos*); hayvanlar *dünya* fakiridir (*weltarm*), insansa *dünya*-teşkil edicidir (*weltbildend*).¹⁵⁶ Hayvanlar *dünya* fakiridirler zira bir şeyi bir şey olarak yani bir varlık olarak algılayamamaktadırlar:¹⁵⁷ şeyin kavramını kavramayamamaktadırlar; kendilerini Varlıktan temyiz edememekte ve bu yüzden *dünyadan* mahrum olmaktadır. Ya da *dünyadan* mahrum oldukları için Varlık'a karşı açık olamamakta, kendilerini Varlık'tan temyiz edememektedirler. Bu da onlarla insan (*dasein*) arasında hiçbir zaman kapanmayacak dipsiz bir uçurumun (*abgrund*) peyda olmasına sebep olmaktadır. İnsanın dünya-içinde-varolmasının temel belirlenimi dildir ve insanları hayvanlardan ayıran temel olarak dünyada-içinde-varolmanın bu şeklindedir.¹⁵⁸ Dolayısıyla tıpkı Leviathan gibi *dasein* da ancak dil vasıtasıyla ekstatik bir konuma terfi edebilmektedir.

5.1 Dasein Varlık'ın semptomudur

İçtimai sözleşme, hem maddi (ve elde-hazır-olan) olması mânâsında bir ontik husûsiyete ve transandantal olması mânâsında bir de ontolojik husûsiyete sahiptir. Bu da demektir ki, içtimai sözleşme ontik olan ile ontolojik olanın menfi ittihadıdır (*aufgehoben*). Leviathan'a hem Doğa kavramını tevdi eden, hem de Leviathan'ın Doğa'nın hakikatine vâkıf olmasına mâni olan, içtimai sözleşmenin kendisidir; içtimai sözleşmenin transandantal teşkilatıdır. Dolayısıyla Doğa'nın kendisini saf bir tahrir kipi olarak göstermesine ve kendisine Doğa kavramını tahsis ettiği Leviathan'ın Doğa'ya nüfuz edememesine vesile olan içtimai sözleşme Leviathan'ı ihata eden bir muhit olması itibarıyla siyasi duruma tekabül etmektedir: Bu mânâda içtimai sözleşme hem şeylerin kavramını kavradığımız Kavram'a (*begriff*) hem de Kavram'ın tesis edilmesiyle beraber ortaya çıkan içtimai temsilîyet dünyasına –siyasi duruma- tekabül etmektedir.

Doğrusu içinde Leviathan'ın âdem olduğu “Doğa durumu”yla Leviathan'ın ötekisi olan Doğa arasında lafızlarının ötesinde ontolojik bir fark mevcut değildir. Zira içinde

156 Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1992. Translated by William McNeill & Nicholas Walker as *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington: Indiana University Press, 1995, s. 176. Ayrıca Heidegger *Varlık ve Zaman*'da da “dünyasız” kavramını kullanmıştır. Bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 57.

157 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 383-384.

158 Heidegger Martin, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, 2002, s. 17-18, 49.

Leviathan'ın âdem olduğu “Doğa durumu” Leviathan için ne kadar nüfuz edilemez bir şeyse, aynı şekilde Leviathan'a öteki olan Doğa da dasein için o denli nüfuz edilemez bir şeydir. Kaldı ki, doğa durumu Leviathan’ı Leviathan olarak; Varlık ise dasein’ı dasein olarak belirlediği için, doğa durumunun tıpkı Varlık gibi transandantal bir mahiyete sahip olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Siyasi durumda Doğa yeni bir kimlik kazanmaz; sadece nüfuz edilemez bir kavram olduğu tescil edilmiş olur, o kadar. Nitekim Doğa'yı ve siyasî (varolanı) Leviathan'a indirgemek caiz değildir.

Mamañih Leviathan varolduğu müddetçe, yani doğa anlayışının ontik imkânı sürdüğü müddetçe, doğa ‘vardır’. Leviathan varolmadığında ‘bağımsızlık’ ve ‘bizatihilik’ de varolmayacaktır. Bu durumda onları ne anlamak ne de anlamamak mümkün olacaktır. Bu durumda içtimai sözleşme içindeki (siyasi) varolanlar ne keşfedilebilir olacak ne de mahfuz kalacaklardır. Bu durumda (siyasi) varolanların ne var oldukları ne de var olmadıklarından söz edilebilir olacaktır. Şu anda, yani Doğa anlayışı ile birlikte mevcut-olmaklık [elde-hazırlık-vorhanden] anlayışının da var olduğu bir durumdayken biz o zaman (siyasi) varolanların var olmaya devam edeceğini söylüyoruz.¹⁵⁹

Bu pasajdan yapacağımız istihraç, William Blattner’in hilâfına, Heidegger’in (Hobbes'un) baştan sona bir Kantçı idealist olduğu olacaktır. Her ne kadar Blattner, Heidegger'in Kant’ın yapmadığını yapmış; Varlık ve varolan arasında bir temyizde bulunmuş olduğunu¹⁶⁰ ileri sürerek Kant'la Heidegger arasında belli bir fark vaz etmeye çalışsa da, yaptığımız ve yapacağımız bütün tahliller Varlık'ın son kertede Kant'ın o tam olarak “ne anlamının ne de anlamamanın mümkün olduğu” numena nosyonunu nefyeden bir nosyon olmadığını hakikatini ispat etmektedir: Leviathan'ın (siyasi) varolanları algılama imkanı olarak Doğa (ve onun muvakkatlığı/temporalitesi) Leviathan'a bağlıdır ama (siyasi) varolanın mevcûdiyeti Leviathan'a bağlı değildir. Bilhassa güneş ya da ay gibi elde-hazır (vorhanden) olanlar değil, çekiç gibi ele-hazır (zuhanden) olanlar yani *techne*'nin bir

159 Metnin aslı şu şekildedir: “Mamañih Dasein varolduğu müddetçe, yani varlık anlayışının ontik olanağı sürdüğü müddetçe, varlık ‘vardır’. Dasein varolmadığında ‘bağımsızlık’ ve ‘bizatihilik’ de varolmayacaktır. Bu durumda onları ne anlamak ne de anlamamak mümkün olacaktır. Bu durumda dünya içindeki varolanlar ne keşfedilebilir olacak ne de mahfuz kalacaklardır. *Bu durumda* varolanların ne var oldukları ne de var olmadıklarından söz edilebilir olacaktır. *Şu anda*, yani Varlık anlayışı ile birlikte mevcut-olmaklık [elde-hazırlık-vorhanden] anlayışının da var olduğu bir durumdayken biz o zaman varolanların var olmaya devam edeceğini söylüyoruz.” (Heidegger, Varlık ve Zaman, s. 224).

160 Blattner, William, Heidegger Reexamined Vol. 2, *Is Heidegger a Kantian Idealist?*, ed. Hubert Dreyfus, Mark Wrathall, Routledge, New York, 2002, s. 244

nesnesi olanlar Leviathan'a bağılıdır. (Siyasi) varolanları (siyasi) varolanlar olarak belirleyen olarak Doğa'nın¹⁶¹ bu transandantalitesi, Leviathan'ın transandantalitesinden kopartılamaz, fakat (siyasi) varolanın elde-hazırlığı tamamen Leviathan'a bağılı da değildir.

Bu da demektir ki Leviathan'ın ve dolayısıyla zamanın –ve dolayısıyla *techne*'nin- âdem olduğu durum, (siyasi) varolanların Doğa'yla bile öteki olamadıkları bir doğa durumu ya da *şu andaki* transandantal nokta-i nazarımızdan hareketle söyleyebileceğimiz gibi ontolojik farkın ortadan kaybolduğu, Varlık'la varolan arasındaki ontolojik farkın gözden yitiverdiği, Varlık'la varolanın psikotik bir vahdet olarak zuhur ettikleri bir “Varlık durumu” olacaktır. Elbetteki bu duruma Leviathan'ın nüfuz etmesi mümkün değildir. Bu şekilde lafzileştirdiği “Varlık durumu” karşısında Leviathan (dasein=, tıpkı Varlık (Doğa) karşısında tereddüde düştüğü gibi tereddüde düşecektir (her ne kadar doğa durumu varolanların toplamı olarak tarif edilebilse de, transandantalın âdemiyyetinin neye tevafuk ettiğine dair –şayet Hobbes'un spekülasyonunu bir kenara bırakırsak- nihai mânâda bir müspet bir hüküm veremediğimiz için, doğa durumu aslında Kantçı ısıtılahta numenaya tevafuk etmekte ve bu haliyle hâlâ transandantal bir mahiyet arz etmeye devam etmektedir.

Zira ilk bakışta numenanın ve doğa durumunun transandantal değil transandan (müteal) oldukları söylenebilse de, fenomenal olanı-siyasi durumu mümkün kılan ilk unsur olmaları itibarıyla aslında transandantal oldukları da söylenebilmektedir. Unutulmamalıdır ki şimdiye dek hep müteal olarak tavsif edilegelmiş olan doğa durumu ve numena nüfuz edilebilir kavramlar değildir; tıpkı Heidegger tarafından transandantal olarak tavsif edilen Varlık'ın da nüfuz edilebilir olmadığı gibi. Belki de açıkça şöyle söylememiz gerekiyor: Transandan ile transandantal (ve hatta Derridacı yarı-transandantal) arasında bir fark olduğunu ileri sürmek aslında kötü bir üçkâğıtçılıktan başka bir şey değildir. Lâkin Varlık'ın ya da “Varlık durumu”nun nüfuz edilemez olması, onunla dasein arasındaki ilişkinin tavsif edilemeyeceğine delâlet etmez. Nitekim dasein ölüme de nüfuz edememektedir ama onunla nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair düşünebilmektedir: Heidegger'e göre dasein ölüme-doğru-varlıktır.¹⁶² Bu yüzden biz “varlık durumu” derken zaten “Varlık” denilen şeyi kast ediyoruz ama dasein'ın âdemiyyeti ile mevcûdiyeti arasındaki farkı spekülatif seviyede izah edebilmek için “varlık durumu” ile “varolan

161 Krş., Heidegger, Varlık ve Zaman, s. 5.

162 a.g.e. s. 68

durumu” arasında bir tefrikte bulunuyoruz.¹⁶³

Leviathan kendisini yani Doğa'ya (doğa durumuna) terk edilmişliğini temsil edemez. O hep kendisinin bir misali olarak tezahür eder. Âdemiyyet olan doğa durumuyla (Varlık'la) âdemiyyetin âdemiyyeti olan siyasî durum (*dünya*) arasında lafızlarının yani ispat edilmelerinin ötesinde ontolojik bir fark mevcut değildir. Aralarındaki farkı tesis edecek ve bu suretle hakikatlerini tavrız edecek olan, bu ikisinin asimetrikleştirilerek kaldırılması olabilir ancak. Başka bir ifadeyle, bunların hakikati birbirlerinin kaldırılmasıdır. Bu ise Leviathan'dır. Leviathan doğa durumunun ve siyasî durumun kaldırılması olduğu anda, bu ikisini de kendinde muhafaza ederek aşar; ne doğa durumu tarafından ne de siyasî durum tarafından tamamen nüfuz edilir. Bir taraftan ikisinin arasındaki tefriki mümkün kılarken, diğer taraftan bunların arasındaki nihai farkı ilânihaye tehir eder. Bu haliyle Leviathan tefrik ve tehiri ittihadıdır; *differance*'tır;¹⁶⁴ ontik ile ontolojik olanın, Varlık ile varolanın, Doğa ile siyasînin, *zoe* ile *biosun*, elde-hazır olan ile ele-hazır olanın, doğa durumu ile dilin fark mevkiidir. *Leviathan Doğa'nın sinthome'dur*.

5.2 Polemos-Logos ya da Polemos Olarak Varlık

Doğa durumu Yasa'nın ya da Varlık'ın âdemiyyetine tevafuk ettiği için, kendisi ayı zamanda *polemos*'a da tevafuk etmektedir. Bu ise siyasî durumda tebarüz eden *logos*'un özünde *polemos*'un olduğuna delâlet eder. Zira Leviathan doğa durumuna terk edildiği için o da bizzat *polemos* olarak tezahür etmekte ve Leviathan'ın siyasî durumda tahakkuk etmesi *polemos*'un *logos*'ta tahakkuk etmesi mânâsına gelmektedir. Nitekim *logos*'un/siyasî durumun tahakkuk etmesi Leviathan'a bağlı olduğundan, *logos*'un tahakkukunun *polemos*'a bağlı olduğunu da söyleyebiliriz. *Logos* ancak *polemik* bir şekilde yani *polemos* olarak tahakkuk etmektedir. Bu da demektir ki dille –*logos*'la- mümkün olan siyasî durum ve tarih (Leviathan'ın köksüz tarihi) ancak *polemos* olarak tahakkuk etmektedir.

Her ne kadar siyasî durumda *polemos* bastırılmış, iptal edilmiş olsa da, yine de *polemos*

163 Dolayısıyla tezin bundan sonraki kısımlarında “Varlık durumu”nun “varlık” kavramından ayrı olarak okunmaması son derece önemlidir.

164 Dasein kelimesinin kendisi bile dasein'in *aufhebung* mertebesi olduğuna delalet etmektedir: Dasein; “da”- “sein”dir.

siyasi durumda imha edilememekte, insanların arasındaki kurt olma kuvvesi (antagonizma/*polemos*) yok olmamakta ve Leviathan bu durumun bir semptomu olarak tezahür etmektedir. Bu yüzden *polemos* ve *logos*, bastırma olarak da tabir edebileceğimiz bir diyalektik¹⁶⁵ ilişki içinde tezahür etmektedirler; *polemos logos*'a bastırılmakta ve kendisini yine *logos*'ta göstermektedir. Leviathan siyasi durumla doğa durumunun kaldırılma Noktası olduğu nispette *polemos* ve *logos*'un da kaldırılma Noktası da olmaktadır. Fakat kendisi hem *logos*'la hem de *polemos*'la *polemik* bir ilişkiye girmektedir: Leviathan doğa durumunun misali olup doğa durumunun dışına çıktığında, doğa durumuna ekstatik hale geldiği ve bu suretle doğa durumunu kendisine öteki haline getirebildiği için, doğa durumuyla *polemik* hale gelmektedir.¹⁶⁶ Başka bir ifadeyle Leviathan'ın varlığı, kendi diyalektik momentlerinin (doğa durumu-siyasi durum, *polemos-logos*) aradallığıyla irtibatlıdır ki burası -bu ara- yine *polemos*'un mekânı hatta *polemos*'un ta kendisidir.

Doğa durumunda insan-olma-kuvvesine-sahip-kurtlar arasında *polemos* olmasına rağmen, bu kurtlar *polemos*'la polemik bir ilişkiye giremedikleri, yani *polemos*'u kendilerinin bir ötekisi haline getiremeyip ona ekstatik olamadıkları için, *polemos* kendisini esas olarak siyasi durumda gösterebilmektedir. Gösterebilmektedir ama burada kendisini doğa durumundaki haliyle de gösterememektedir. Siyasi durumda/*logos*'ta zuhur ettiği haliyle *polemos* kendisinden kastre edilmiş ve bu sûretle kendisiyle polemik hale gelmiş bir *polemos*'tur. Doğa durumu temsil edilemez olduğu nispette doğa durumundaki *polemos* da temsil edilemezdir. Bu yüzden siyasi durumda tahakkuk eden *polemos*'la doğa durumundaki *polemos* arasında *polemos* söz konusudur.

Polemos ne sırf doğa durumuna ne de sırf Leviathan'a aittir. Aksine hem doğa durumu hem de Leviathan *polemos*'a aittir; *polemos*'sa siyasi duruma dâhildir, kendisi burada tahakkuk etmektedir. Leviathan'ın tebarüz etmesiyle sadece Yasa ya da Varlık değil, zaman¹⁶⁷ da

165 Diyalektik *polemos*'un ta kendisidir: Diyalektikte *polemos logos*'la nefyedilmekte ve sonra bu nefyin kendisi de *polemos* tarafından nefyedilmektedir. Diyalektik, nefyin/menfinin ve dolayısıyla uzlaşmazlığın, mübânenin mekânıdır ki bu zaten *polemos*'un asli mahiyetine tekabül etmektedir. Ve unutmamak gerekir ki Leviathan ya da *geist* daha önce de belirttiğimiz gibi nefyin nefyidir ve bu haliyle onlarda da birer *polemos*'tur.

166 “*Polemos*” kelimesini tıpkı Heidegger gibi “*Auseinandersetzung*” kelimesinin karşılığı olarak kullanıyorum. *Auseinandersetzung* Almanca'da hem *logos* ve *polemos*, hem de *Mitteilung* (iletişim), *Kampf* (mücadele) ve karşılaşma (*confrontation*) mânâsına gelmektedir. Bkz. Gregory Fried, *Heidegger's polemos, from being to politics*, New Haven, Yale University Press, 2000, s. 15.

167 “Zaman” derken klasik metafiziğin bahsettiği “zaman”a değil, Heidegger'in tarif ettiği *zamana*

tebarüz ettiği ve bu haliyle zaman zaten Leviathan olduğu için, Leviathan kendi varoluşunun zamansal yapısında *polemos*'a angaje olmaktadır. Leviathan'ın siyasi durum tarafından kendisine tevdi edilmiş imkânlar arasından verdiği bütün kararlar, zamanda verili olanın nefyedilmesi ve yeniden-inşa edilmesi mânâsına gelen bir *polemos*'tan başka bir şey değildir. Siyasi durumda mevcut insanlar kendilerini doğa durumuna sokmayan kapıcıyla -Leviathan'la- *polemik* bir halde bulurlar. Nitekim insanlar tam da bu *polemik* halleri sayesinde varolmaktadırlar. Dolayısıyla varoluş *polemik* bir mahiyet arz etmektedir; [siyasi durumdaki] insanlar ancak *polemik* bir şekilde varolurlar ve aralarında *polemik* bir ilişki tebarüz eder.

gönderme yapıyorum. Heidegger'e göre zaman, kabaca *dasein*'dan sadır olan imkânların “düşkünlük”, “fiililik” ve “eksistansiyete” minvallerindeki (bu minvallerin her biri birbirine ekstatiktir ama zaman bunların ittihadıdır) tahakkuk etmesi sürecine tekabül etmektedir. Bu da demektir ki *dasein* zamanın ta kendisidir.

BÖLÜM 6

EPİSTEMOLOJİNİN MUHTEŞEM DÖRTLÜSÜ: NUMENA, TRANSANDANTAL FAİL, ZAMAN-MEKÂN, FENOMENA

İçtimaî sözleşme Leviathan'a hâricî olan bir gerçeklik olarak mevcut değildir; bilâkis Leviathan'ı ve onunla kâim olan siyasi düzeni mümkün kılan transandantal temsilîyetlerin başında içtimaî sözleşme gelmektedir.¹⁶⁸ İçtimai sözleşme “kendinde” bir şey değildir. Zira cârî siyasî durumda karşılaştığımız bütün nesnelere ihata etmektedir. Fakat ampirik bir kavram da değildir. Zira içtimaî sözleşmeyi ne geçmişte ne de şimdide ampirik olarak göstermek mümkündür. Nitekim cemiyeti teşkil eden faillerin bir araya gelip birbirleriyle sözleştikleri bir andan bahsedemiyoruz. Buna mukabil failleri fail, nesnelere nesne haline getirip onları doğa durumunun kaosundan temyiz eden; linguistik, dinî, ahlakî, siyasî, iktisadî vb. kanun ve normların içinde tanzim ederek onlara kimlikler ve temsilîyetler tahsis eden apriori bir temsilîyeti farzetmediğimiz zaman da, siyasî durumla doğa durumu arasındaki farkın nasıl tebarüz ettiğini izah edemez hale geliyoruz.

Siyasî durumdaki faillerin amel etmelerinin imkânı, onların muhayyileye, müdrikeye, hafızaya ve akla sahip olmalarından geçmektedir. Ancak tüm bu unsurlar, siyasi durumun tevdi ettiği nesnelere kaim oldukları için, siyasî duruma sâbık olduğu halde siyasi durumda tahakkuk eden, siyasî durumun faillere nesnelere ve sentetik hükümler tevdi etmesini mümkün kılan küllî ve apriori bir hükümden, siyasî olarak tecrübe edilemediği halde her tecrübeyi ihata ederek siyasî tecrübeyi temsil eden saf bir basiret (*anschaaung*) formundan söz etmek zorunda kalıyoruz. İçtimaî sözleşme, algılanabilir basiret nesnelere apriori formudur. İçtimai sözleşme Leviathan'ın siyasi durumdaki belirîşleri

168 Kant'ın zaman-mekân felsefesini Lacan-Zizek'le irtibatlı olarak ele aldığım kısma kadar (s. 154) içtimai sözleşme hakkında yazdıklarımın hepsi Kant'ın Kritik kitabındaki “Transandantal Estetik” başlıklı bölümden ilhamla yazılmıştır. Karşılaştırma için bkz.: Kant Immanuel, Critique of Pure Reason, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York, 1998, s. 174-185.

kendisine hârici belirişler olarak algılamasının ve onlara dair hüküm ve istisna vaz etmesinin, onlar tarafından belirlendiği kadar onları belirlemesinin imkân-şartıdır. Bu imkân-şartı Leviathan'a bağlı olsa da Leviathan'dan bağımsız gözüktür. Leviathan'ın transandantal bünyesine dâhil olsa da siyasi durumun bünyevi bir unsuru olarak gözüktür. İçtimaî sözleşmeyle tanzim edilmiş siyasi varolanlar ancak Leviathan'ın perspektifinden hareketle ispat edilebilirler. Şayet içtimaî sözleşmenin altından Leviathan'ı çekip çıkartırsak, geriye, hiçbir şeyi kastetmeyen boş bir içtimaî temsiliyet kalır ki böyle bir temsiliyet, temsiliyetin âdem olduğu doğa durumunun temsiliyetine tevafuk eder sadece. Siyasi durumun Leviathan'a -ve dolayısıyla doğa durumuna- tekabül etmesine mâni olup Leviathan'a haricî bir teşkilat olarak zuhur etmesine vesile olan içtimaî sözleşme tam da Leviathan'ın -kendisinden sâdır olan- hârici sınırır. İçtimaî sözleşme, Leviathan'ı siyasi durumdan tamamen tehcir etmediği, onu tamamen doğa durumuna terketmediği gibi, onun siyasî duruma asimile edilmesine de mâni olur. Bu yüzden Leviathan'ın hem mahremiyeti hem de mahrumiyetidir.

İçtimaî sözleşme hem ampirik bir gerçekliğe sahiptir hem de transandantal bir idealiteye. Kendisi ideal bir Hüküm olarak olarak tahakkuk ettiğinde, siyasi durumdaki nesnelere siyasî-fiilî hallerini ihata eder. Fiilî ihata ettiğinde, fiilin doğa durumundaki boş bir kendilik, ardında hiçbir Şey olmayan zamansız bir beliriş olarak tahakkuk etmesine mâni olmak için, onun kendisini gerçekleştirme sürecini de ihata etmek zorunda kalır. Kuvve, kuvvesiz ve fiil ya da doğa, doğa durumu ve siyasi durum arasındaki ilişkileri, tıpkı kemâl gibi temsil eder. Siyasi durumdaki fiilî belirişleri resimden çıkartmak mümkün olsa da, bu belirişlerin belirmesini mümkün kılan, doğa durumunun külliyyen bastırılması ve sonra cüzî semptomlar halinde geri döndürülme sürecini resimden çıkartmak mümkün değildir.

İçtimaî sözleşmenin her bir cüzî formu (filanca norm ya da kanun), içtimaî sözleşmeyle eşzamanlıdır. Her bir cüzî sözleşmede küllî içtimaî sözleşme tahakkuk eder. Üstünde içtimaî sözleşmenin tahakkuk ettiği cüzî sözleşmeler olmadığı takdirde, içtimaî bir sözleşmeden bahsetmek de imkânsız hale gelir. Bu yüzden cüzî sözleşmeler, İçtimaî Sözleşme'den başlayarak birbirini takip eden formlar değildir. Fakat diğer taraftan belirişlerin belirme süreci, doğa durumunun ve onun bastırılmasının önceliğini, siyasi durumun teşekkül etmesinin sonralığını husule getirdiği için, her bir cüzî sözleşme, geri

dönmek üzere bastırılan cüzî bir doğa durumunun önceliğini ve cüzi bir siyasileşmenin sonralığını husule getirir. Böylece içtimai sözleşme ve onun tahakkuk ettiği bütün cüzî sözleşmeler birbirlerini takip etmeseler de, birbirini takip eden doğa durumu ve siyasi durumu öncelik ve sonralık olarak ispat ederek ardışıklığı içine alır. Bununla beraber doğa durumunun bastırılması ve cüzî semptomlar halinde geri dönerek siyasi durumun hâsıl olması süreci, görünenin aksine eş-zamanlı olduğu için, içtimai sözleşme ardışıklıkla beraber eş-zamanlılık olarak da tahakkuk eder.

Şayet Leviathan/fail nesnelere birbirlerinin mübayini olan hükümler (“zina suçtur”, “zina suç değildir”) verdiği halde siyasi durum iç tutarlılığını kaybetmiyor, kendi içine çökmüyorsa, hükümler arasındaki mübayenet, öncelik-sonralık ve/veya oradalık-buradalık ilişkisinde nefyediliyor demektir. Her ne kadar Leviathan, o ihdas ettiği cüzî hukuk da dâhil olmak üzere bütün cüzî hükümleri askıya alabilme kudretini haiz olsa da, küllî-apriori Hüküm olarak içtimaî sözleşmeyi askıya alma kudretini haiz değildir. Zira onu askıya aldığı anda kendisini de askıya almış, kendisini de nefyetmiş, kendisini hiçleştirilmiş olur. Leviathan içtimai sözleşmeyi askıya almadığı müddetçe, cüzî sözleşmelerin hepsini ister tatbik eder, ister ihlâl. Leviathan, cüzî sözleşmeleri tatbik ettiğinde de, ihlâl ettiğinde de içtimaî sözleşme tahakkuk etmiş olmaktadır. Leviathan'ın birbirini nefyedip birbirleriyle çelişen cüzî ve *keyfi* hükümleri, içtimaî sözleşmenin onları öncelik-sonralık ve oradalık-buradalık ilişkisine sokmasıyla, aralarında mânânın tebarüz ettiği “tutarlı” hükümler haline gelir.

Leviathan bir taraftan liselerde kızların etek boylarına karışıp, onları diz kapağının hizasında sabitler, ispatıyla diz kapağını ahlakî bir norm olarak ihdas etmeye çalıştığı bu kanununu ihlal edenleri iffetsiz-hayâsız-edepsiz-ahlaksız olarak tavsif ederek zelilleştirir. Diğer taraftan, İstiklâl Caddesi'ndeki liseli kızların sivil eteklerinin diz kapaklarının üstüne çıkmasını, bacakların değil de “aydınlık” Türkiye'nin teşhiri olarak tavsif ve tes'it etmeyi başarır. Nasıl mı? İçtimai sözleşme, Leviathan'ı her bir kararından temyiz ederek, onu hükümlerine ekstatik hale getirir. Birbirleriyle çelişen hükümleri Yasa-istisna, okul-cadde, orada-burada, okul saatinden önce-okul saatinden sonra, önce-sonra, resmi alan-özel alan dikotomisinin karşıt taraflarına yerleştirerek, onları hem mekânsallaştırır hem de zamansallaştırır. Böylece Leviathan'ın hem mini eteği zelilleştirmesi hem de takdis

etmesiyle ortaya çıkan çelişki, önce “masanın üzerinde çay vardır” hükmü verdikten sonra çay bardağının masadan kaldırılmasıyla “masanın üzeri boştur” hükmü veren failin bu iki hükmün arasındaki çelişkinin zamansallıkla silindiği gibi silinir. Hulâsâ, içtimaî sözleşme, Leviathan'ı zamansızlıktan ve mekânsızlıktan kurtararak onu tarihin ve coğrafyanın hem faili hem de nesnesi kılar.

İçtimaî sözleşme Leviathan'ın derunî ve haricî basiretidir; zamanla mekânın zorunlu inzimamıdır. İçtimaî sözleşme saf basirete bağlıdır, çünkü şeylerin sınıflarından ziyade münferit fertleri temsil etmektedir. Cüzî sözleşmeler, her daim münferit, sınırsız bir içtimaî sözleşmeye sınırlar tayin ederek kendilerini temsil etmektedirler; ama içtimaî sözleşme, cüzî sözleşme parçalarından ibaret de değildir. Apriori bir basiret formu olarak içtimaî sözleşme, genel kavramlar gibi belirsiz sayıda misale değil, sınırsız sayıdaki mümkün parçalara sahiptir. İçtimaî sözleşme hakkındaki apriori bilgimiz, ancak onun Leviathanik bir kökeni olduğunu farzettığımız durumda açıklanabilir. Bu yüzden içtimaî sözleşme, cüzî sözleşmelerin (nesnelerin ve onların nesneleştirilmelerinin) tecrübelerinden bağımsız bir şekilde (apriori), cüzî sözleşmelerin küllî *sınırı* olan bir temsiliyet olarak bilinebilir. İçtimaî sözleşmenin âdemiyetinde, şeylerin kendilerindeki özellikleri beliremeyeceği için, içtimaî sözleşme ancak, içinde nesnelerin bizlere belirledikleri, ve numenal doğa durumuyla fenomenal siyasi durumu birbirlerinden tefrik edip aralarındaki farkı ilânihaye tehir eden saf bir form olarak tebarüz edebilmektedir.

6.1 Numena'dan kaçış Mümkün mü?

Mevzu Kant olduğu zaman, ona yönelik getirilen standart tenkit; kendisinin müdrikenin nüfuz edemeyeceği gayr-ı fenomenal bir alandan -numena- bahsederken, tam da bu alanı asimile etmiş olduğu, bu alanı fenomenal alandan dışladığı anda, öyle ya da böyle fenomenal alana içlemiş olduğu, bu alanın bilginin sınırlarının ötesinde olduğunu söylediğinde bile onu paradoksal bir şekilde bilginin nesnesi haline getirmiş olduğudur. Fakat bizim kanaatimize göre bu tenkitler fazla aceleci ve fazla basitleştiricidir. Çünkü numenal alan sadece her türden simgeselleştirmeden kaçan kendinde-şeylerin, gayr-ı fenomenal unsurların vücut bulduğu *hükümsüz* bir alan değildir. Bilâkis fenomenal belirleşlerin kapitone noktası olan her küllî başlı başına numenal bir kendiliktir: “Masa” dediğimiz küllînin hiçbir zaman *efradını câmi ağyarını mânî* bir tarifini yapamıyor

olamamızın sebebi, bu kastedenin her tür tarifi, her tür ampirik masayı yutan boş bir (ana) kasteden olması, fenomenal-cüzî masalardan hareketle kendisine dair kat'î bir hüküm veremediğimiz bir butlan olması, kendisini ampirik olarak tecrübe edemediğimiz hissiyat-üstü numenal bir kendilik olması değil de nedir? “Masa” diye bir şeyin olmadığını söyleyen Nietzsche, ya da büyük Öteki diye bir şeyin var olmadığını söyleyen Lacan, (var)olmayana ve dolayısıyla fenomenalleştirilemeyecek olan numenal entiteye dair paradoksal bir hüküm vermiş değil midir?

Numenal olan aynı zamanda bir büyük Ötekidir. Doğruluğun yanlışlığın yegâne merciidir. Bu yüzden Kant özgürlüğü numenada temellendirir.¹⁶⁹ Fakat bunu fanteziyi katetmiş olarak yapar: Özgür olup olmadığımızı hiçbir zaman bilemeyiz. Yani bir büyük Öteki olarak özgürlük, her zaman belli bir meçhulle, belli bir boşlukla, belli bir yarıkla, belli bir iç kısa devreyle malûldür. Ama özgür iradeyi farzetmeksek, o zaman ahlak, siyaset, hukuk, kısaca bütün bir simgesel düzen çöker, psikotik doğa durumuna çekiliriz. Elbetteki özgür iradeyi ispat etmeye yönelik verdiğimiz “normal” karar da, hiçbir rasyonel temeli olmayan bir tür psikotik karardır. Tam da bu sebeple Lacan, normallığın ya da nevrozun, psikozun bir alt kategorisi olduğunu söylerken sonuna kadar haklıdır.¹⁷⁰ Simgeseli mümkün kılan küllî bir psikoza angaje olmadan simgeseli, failer-arası ilişkileri külliyen yok edecek cüzî bir psikozdan kaçmak mümkün olmaz. Descrates'in başarısı, psikozun (deliliğin) bütün bir meditasyonlara mündemiç olduğunu -olmak zorunda olduğunu- tevîlen de olsa göstermesidir. Deliliğin meditasyonlardan dışlanması sayesinde¹⁷¹ şüpheli meditasyonlar mümkün olmaktadır. Fakat bu dışlama, aynı zamanda deliliğin bütün meditasyonlara içlenmesi mânâsına da gelmektedir.

Böylece Derrida ile Foucault arasındaki tartışmanın çekirdeğini teşkil eden meseleye gelmiş olduk: Kimlik/özdeşlik, tarihin icaplarına göre kimliklenen belli bir dış kurucu ötekiye referansla mı ispat edilmektedir? Yoksa kimliğin ötesinde bir dış kurucu ötekiden bahsetmek muhaldir de kimlik bu dışta olduğu farzedilen ötekiyi, kendini (zâtını) ispat

169 Bkz. Kant Immanuel, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, çev. James W. Ellington, Hackett, Indianapolis&Cambridge, 1993, s. 50-54.

170 Aktaran Zizek Slavoj, *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski between Theory and Post-theory*, bfi, London, 2001, s.145.

171 Descartes Rene, *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 16. Meditasyonların başında Descrates deli olup olamayacağını sorgular, sonunda böyle bir sorgulamanın son derece saçma (delice) olduğuna kanaat getirerek diğer meditasyonlara geçiş yapar.

ettiği anda zaten kendi içine almış olduğu halde onu dışa atmış gibi mi gözük müştür? Foucault'ya göre *cogito*, deliliğin dışlanması zeminlenirken¹⁷², Derrida'ya göre delilik, meditasyonlar tarafından hiperbolik şekilde dışlanmasına rağmen, bütün bir *cogito*'yu yutup *cogito*'nun en uç sınırına kadar yuttuğu aşırı bir cevherdir.¹⁷³ Başka bir ifadeyle, *cogito* ancak küllileştirilmiş bir şüphe olarak, küllileştirilmiş bir delilik olarak ispat edilebilir.¹⁷⁴

Kant'ın numena-fenomena karşıtlığında câri olan diyalektik, Kartezyen delilik-akıllık karşıtlığında câri olan diyalektikle aynıdır: Bize göre Kant numenayı, fenomenadan tecrit edilmiş, fenomenanın ötesinde, fenomenanın dışında bir kendilik olarak ispat etmekten ziyade, fenomenadan dışlandığı anda fenomaya içlenen, bütün bir fenomaya vücut verdiği halde numena tarafından nüfuz edilemediği için âdemiyyete terk edilen bir Gerçek çekirdeği olarak ispat etmiştir. Nitekim zâhir-olarak-zâhir bizatihi bâtındır. Zâhir, hep bir ampirik nesnenin zâhiri olarak tebarüz ettiği, bunun ötesinde kendi çıplaklığı içinde zâhirleştirilemediği için, sonunda kendisi büsbütün bâtınî bir kendiliğe inkılap eder. Tecrübe edilemeyip yalnızca *nous*'un nesnesi olabilecek olan bir Şey varsa, bu, zâhirin ötesinde olan (olduğu farzedilen) bâtından önce bizzat zâhir-olarak-zâhirdir.¹⁷⁵ Numena ve numena arasındaki uçurum, fenomenaya mündemiçtir.

6.2 Cinsel Tacizin “Sebebi”

Aynısı, “cinsel tacizin -ampirik- sebebi” meselesi için de geçerlidir. Ne İslam ne de günümüz seküler etik anlayışı açısından, cinsel tacizi haklı ya da meşru gösterebilecek ampirik bir sebepten bahsetmek mümkündür. Neredeyse hepimiz, cinsel tacizin haram olduğunu buyuran transandantal hüküm üstünde ittifak etmekteyiz. Buna rağmen bu hükmü ampirik dünyada nasıl tesis edeceğimiz noktasında ihtilaf etmekten de kaçınmıyoruz. Her ne kadar tacizin ardında öyle ya da böyle belli bir ampirik sebep olabileceğini (gece yarısından sonra Taksim'in tekinsiz arka sokaklarında yalnız başına

172 Foucault Michel, *History of Madness*, ed. Jean Khalfa, çev. Jonathan Murphy, Jean Khalfa, Routledge, London&New York, 2006, s. 139.

173 Bkz. Derrida Jacques, *Writing and Differance*, çev. Alan Bass, Routledge, London&New York, 1978, s. 36-77.

174 Bkz. Zizek Slavoj, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London&New York, 2012, s. 327-359.

175 a.g.e., s. 37

gezmek, ampirik normu ihlal edecek şekilde pornografik *giyinmek*, tahrik edecek şekilde cinsel konuşmalar yapmak vs.) düşünüyor olsak da, bu ampirik sebebi ya da normu, cinsel tacizi tahrim eden transandantal hükmü ontolojik seviyede nefyedebilecek bir menfilik olarak değil, bilâkis transandantal hükmün ampirik tesisini zorlaştıracak ontik bir açmaz olarak ispat ederek transandantal hükmün özerkliğini sonuna kadar muhafaza etmeye gayret ediyoruz.

Mesela mini etek giyen bir kadın taciz edildiğinde, mini etek giymenin tacizi meşrulaştıracak transandantal bir sebep/norm olarak takdim edilmesini şiddetle tahrim ediyor, mini eteğin “Taciz edemezsin!” diyen o yapısökümü yapılamaz transandantal hükmü nefyedebilecek mahiyete sahip olan ampirik bir nesne olarak ispat edilmesine hararetle karşı çıkıyoruz. O kadar ki, sonunda cinsel tacizin önüne geçmek bâbında mini eteği mevzubahis eden ilahiyatçıları, ampirikle transandantali birbirine karıştıran zalimler olarak tescil etmeye başlıyoruz. Böylece kendisine tâbi olduğumuz transandantal hükmün ihlâlinin ardında yatan yegâne sebep, sadece tacizci failin menfi -ataerkil- failliği olmaktan çıkıyor, bu failliği transandantal hükmü ampirik normla -retorik seviyede de olsa- birbirine karıştıran canavar “yobaz”a inkılap ediyor.

Cinsel taciz tahakkuk ettiğinde, onu mümkün kılan herhangi bir ampirik normdan -“mini etek giyersen taciz edilirsin”- bahsetmek, bizim için, cinsel tacizi tahrim eden transandantal hükmü askıya almaya mâtuf yeni bir transandantal hüküm ihdas etmek mânâsına geliyor. Hâlbuki tacizin sebebi olarak mini eteği söyleselleştiren “yobaz” ilahiyatçıya, “kadın mini etek giydiğinde taciz edilmesi meşru olur mu?” diye sorduğunuz zaman, o da bunun, transandantal hükmü ihlâl etme kudretini haiz olan Öteki bir transandantal hükme karşılık gelmeyeceğini, yalnızca tacizcinin tahrik olmasına sebep olabilecek ampirik bir şart olduğunu teslim etmede bir an olsun tereddüt etmiyor. Sorun şu ki, mini etekle taciz arasında rabıta kuran “yobaz” ilahiyatçıya öfkelenen feministlere “Peki bir kadın çıplak sokakta geze, taciz edilir mi?” diye sordüğümüzde, her birinin “yobaz” ilahiyatçıyla aynı cevabı vermek zorunda kaldığını müşahade ediyoruz: “Taciz edilmemesi lazım, ama edilir.”¹⁷⁶ Daha sarih bir ifadeyle: “Transandantal hüküm

176 Bu soruyu içinde tebliği olarak yer aldığım “Şiddet, Taciz, Tecavüz Karşısında Sorumlulukları Bağlamında İslam'da Erkek” (19 Mayıs, 2013) başlıklı panelde, sayıları yüze varan feministe sorduğumda bana aynen bu şekilde cevap vermişlerdi.

mucibince taciz edilmemesi lazım, ama ampirik norm mucibince taciz edilir”. Yani kadının çırılçıplak sokakta gezdiği, hatta striptiz yaptığı durumda dahi taciz edilmesinin haram olduğunu söyleyen müşterek transandantal hükmümüz, feminist için dahi, çıplaklığın husule getirdiği ampirik şartlar karşısında öyle âciz kalıyor ki, sonunda kendisini ampirik makamda tesis edemez hale geliyor.

6.3 Feminist ile “Yobaz”,

Bu noktada bizim göstermek istediğimiz hakikat, feministlerin “yobaz” olmadıkları fantezisi kuran “yobaz”lar, “yobaz” oldukları gerçeğini inkâr eden sinik “yobaz”lar, kendi “yobazlık”larını cinsel taciz hakkında kurdukları söylemlerde geliştirdikleri retorik sayesinde maskeleyen gizli “yobaz”lar oldukları değildir. Bizim asıl göstermek istediğimiz, transandantal hükmün ampirik fenomenal düzendeki tahakkukunu imkânsızlaştıran menfi ampirik şartları (normları) tespit etmediğimiz, onları imkansızlaştıracak ampirik şartlar tesis etmediğimiz takdirde, bu transandantal hükmün -bizim muhayyilemizden olmasa da- içinde var olduğumuz fenomenal alandan dışlanmaya mahkum kalacağıdır.¹⁷⁷ Elbette ki fenomenal-simgesel düzene “düzen” olma kimliğini vererek, onu numenal-doğa durumunun *keyif* dolu kaosundan temyiz eden, fenomenal seviyede tâ'lil edilemediği için ancak doğa durumunun o yüce irrasyonelitesinde temellendiren şey, transandantal hükmün ta kendisidir. Bu yüzden transandantal hüküm zaten en başından beri ampirik-fenomenal düzlemde etkindir. Buna rağmen, o kurduğu fenomenal düzende fenomenal hale getirelemeyen, her ampirik şart dâhilinde mutlak surette tesis edilemeyen de yine bu transandantal hükmün kendisidir. Transandantal hüküm her halûkarda, kendisini askıya alabilecek egemen bir istisna ile, patolojik bir semptom ile, ampirik bir norm ile yüzyüze kalmaktadır. Daha sıkıntılı olan ise, her seferinde fenomenal seviyede müşahade edebildiğimiz bu ihlalleri yasalastırıp karar verilebilir hale getirmek, “filanca ampirik şartlar ortaya çıkarsa mutlaka taciz olur” diyerek simgeselleştirmek de imkânsızdır. Taciz

177 Tıpkı arabanın çalınmasını tahrim eden transandantal hükmün kendisini yürürlüğe koyabilmesi için arabanın kapısını kitlememiz gerektiği gibi. Kapıyı kilitlemediği için arabası çalınan birisine “sen de arabayı kilitleseydin” dedüğümüzde, kapıyı kilitlememenin arabanın çalınmasını meşrulaştırdığını, transandantal hükmü geçersizleştirdiğini söylemek istemiyoruz aslında. Nitekim araba hırsızlığının fevkalâde yaygın hale geldiği günümüzde, arabanın kapısını kitlemek, hırsızlığı engelleyecek bir tedbir olarak gözüküyor. Peki nasıl bir tedbir almamız, araba hırsızlığının ampirik normlarına direnmemizi mümkün kılacak ne tür ampirik tertibatlar yapmamız gerekiyor? Sormamız ve cevap aramamız gereken soru buyken, bizler daha ziyade arabanın çalınmasını tahrim eden transandantal hükmün dedikodusunu yapmakla iktifa ediyoruz.

(imkânı), tıpkı tacizi tahrim eden transandantal hüküm gibi, kendisini numenal doğa durumunun (ön)ontolojik makamına vaz etmektedir. Dolayısıyla hiçlik olarak transandantal hükümle hiçlik olarak ampirik norm (septom) arasındaki müdrikenin masalsı diyarında bize düşen, ampirik normu dışa atıp, doğa durumuna sürgün etmek; transandantal hükmü de siyasi-simgesel düzende asimile etmek olmaktadır.

Daha garip olansa, cinsel tacizin muhtemel ampirik sebeplerini zikretmeyi, transandantal hükmü hükümsüzleştirmeye mâtuf yeni transandantal hükümler ihdas ettiğini öne sürerek tahrim ettiğimizde, tacizi tahrim eden transandantal hükmü, cüzî-ampirik-içtimaî normlardan azâde tesis edilebilecek, fenomenal hiçbir unsurla herhangi bir alakası olmayan numenal bir kendilik olarak ispat etmiş oluyoruz aslında. Bu da, simgeselin dışında temellendirdiğimiz transandantal hükmün simgeselde etkin şekilde tahakkuk etmesine mânî olarak, onun kendi numenal temeline gömülmesi ve siyasi düzende bastırılmış olan *keyif* dolu doğa durumunun *patolojik* semptomlar halinde geri dönmesiyle neticeleniyor. Transandantal hüküm ve ampirik-içtimaî norm arasındaki rabıta üzerine tefakkuh etmeyi her reddettiğimizde, hem transandantal hükmü hem de ampirik normu dışa atmış oluyor, seküler simgesel düzenimizi tam da bu boşluk ve onun ideolojik fanteziyle maskelenmesi sayesinde tesis etmiş oluyoruz. Yine de siyasi mücadelemizde aslileştirip içe, siyasi-fenomenal düzene dahil ettiğimiz unsur, transandantal hüküm; tâlileştirip dışa, doğa durumuna tehcir ettiğimiz unursa, ampirik norm (patolojik istisna) olmuş oluyor. Böylece tacizi tahrim eden transandantal hükümden daha çok, tacizin ampirik sebeplerini tefakkuh etmeyi tahrim eden Kemalist transandantal hükme angaje olmuş oluyoruz. *Ancak ve ancak ampirik normların tefakkuhunun âdemiyeti sayesinde feminist ya da seküler/dünyevî failliğimiz vücut bulabiliyor.*

Şayet “yobaz” ilahiyatçının nevroitik tepkilere yol açan söylemlerinin, tacizin ampirik normlarının, *nous*'un dâhi nesnesi olmalarına müsaade etmeyen nevezhur Kemalist-feminist transandantal hükmün ve bu hükümle inkişaf eden failliğinin tamamen dışında, feminist büyük Öteki'nin gurbetindeki ahlaksız bir doğa durumunda kaldığını, ve bu yüzden feminist-seküler faillikle yobaz-Müslüman faillik arasında, tıpkı numena ve fenomena arasında farzedilen radikal kopuş gibi bir kopuşun yaşandığını, feministin “yobaz”ı kendi failliğinden dışlayarak, kendi failliğinin dışına bastırarak failleştirdiğini iddia

edersek, Foucault'nun düştüğü hatayı tekrar etmekten başka bir şey yapmamış oluruz. Bunun yerine bizim tespit etmemiz gereken, feminist failliğin vücut bulduğu andan beri o dışa attığı yobazla özdeşleşmek zorunda olduğu, yobazın söylemlerinin taciz-karşıtı bütün feminist meditasyonların sessiz sıfır noktasını teşkil ederek feminist meditasyonların tamamına sinmiş olduğudur:

Mini etekle (çıplaklıkla, müstehcenlikle, pornografiklikle vs.) taciz arasındaki rabıta üzerine tefakkuh etmeyi reddeden, böyle bir rabıta kurmayı sadece akıl-dışılıkla ya da delilikle değil, aynı zamanda ahlâksızla da itham eden feminist meditasyonların sonunda ulaşılan “kesin” bilginin -“cinsel tacizin asıl sebebi ataerkil düzendir”- ve bu bilginin icap ettiği feminist fail(liğ)in nasıl da “ataerkil düzen varsa, taciz edilirsin!” diye “delice” hükmeden, ataerkilliği tıpkı mini etek gibi tacizin meşru sebebiymişçesine “ahlâksızca” takdim eden bir “yobaz(lık)” olduğunu teslim etmemiz gerekir. Tacizi mümkün kılan bütün ampirik şartları tek bir ana kastedene -“ataerkillik”- dikip, hepsini tacizi icap eden tek bir transandantal hükme irca eden feminist söylem, o hiperbolik üslubuyla -“tacizle mini eteğin ne alakası var?”- kaçıyor, bastırıyor, göz ardı ediyor gibi görüldüğü yobazlığın, canavarlığın, deliliğin radikalize edilmesinden, küllileştirilmesinden, cevherleştirilmesinden başka bir şey değildir. Feministin saçma addettiği “yobaz” söylem, feminist ideolojiyi baştan sona hegemonize edip bu ideolojiye belli bir tutarlılık ve hayat veren yegâne semptomatik fazladır. O halde şöyle söyleyebiliriz: Yobaz ve feminist arasındaki uçurum feministe mündemictir. *Yobaz, feministin kurucu imkân(sızlığı)dır.*

6.4 Tacizin transkritiği

Tacizciyle taciz karşıtının faillikleri arasındaki paradigmatik kopuş, faili, tacizcinin ve taciz-karşıtının vaziyetlerinden (nokta-i nazarlarından) sadece birine vaz etmek mecburiyetinde bırakarak öteki vaziyete ve bu vaziyetin terettüp ettiği faile karşı körleştirir. Böylece fail ya transandantal yasayla irtibatsız tekinsiz bir histeriğe dönüşür ya da transandantal yasanın ispat edildiği anda mutlaka tahakkuk edeceğini vehmeden bir psikoitiğe. Başta cinsel taciz olmak üzere her türden pornografik amele karşı failleri muhafaza edebilmenin tek yolu, faili hem transandantal yasanın hem de ampirik-patolojik normun nokta-i nazarından bakmaya sevkedecek, bu iki nokta-i nazar arasında sürekli

becaîş yapmasına vesile olacak bir *transkritik*¹⁷⁸ yapmaktır. Failin evvelâ tacizcinin nokta-i nazarıyla özdeşleşmesi gerekir. Fail, tacizciyi hangi ampirik şartların harekete geçirebileceğini olabildiğince *tefakkuh* etmeli ve bu suretle bu şartları mümkün mertebe bertaraf etmeye çalışmalıdır. Sonra da transandantal yasanın nokta-i nazarıyla özdeşleşmeli, transandantal yasayı her türden ampirik şartta cârî olabilecek bir mutlak olarak ispat etmelidir. Tıpkı Kant gibi:

Eskiden insan ortak duyusuna yalnızca kendi durduğum noktadan bakardım; şimdiyse kendimi, kendi dışındaki birinin aklına yerleştiriyor ve şahsî yargılarımı en esrarlı sebepleriyle birklikte başkalarının bakış açısından yargılıyorum.¹⁷⁹

6.5 Leviathan Pornografiye Karar Verendir

Leviathan'ın içtimai sözleşmeyle beraber kendi içinde doğa durumu ve siyasi durum arasında yarılması, onun siyasi durumun simgesel zorunluluğuyla doğa durumunun Gerçek özgürlüğü arasında yarıldığına da delâlet etmektedir. Leviathan'ın fiillerini belirleyen doğa durumundaki özgürlük mü, yoksa siyasi durumdaki zorunluluk mu olduğuna karar vermek mümkün olmasa da, onun siyasi durumdaki içtimaî sözleşmenin, üstlerinde tahakkuk ettiği nesnelere hükümlerini askıya alabilme salâhiyetini her daim hâiz olması, siyasi durumun zorunluluk kipinde takdim ettiği nesnelere tesadüfleştirip keyfileştirebilmesi; siyasi durumun mantık, dil, din, ahlak, kültür, örf hükümlerini parçalayabilmesi, yani büyük Öteki'yi askıya alarak onun yerine geçebilmesi, onun siyasetle doğa durumu arasındaki muhayyel ara-mekânda sonuna kadar özgür, sonuna kadar kudretli olduğu mânâsına gelmektedir. [Muhayyile, müdrike, akıl: Bunlar Leviathan'ın üç momenti değil de nedir? Leviathan istisnaya karar vererek, Yasayla inşa edilmiş olan mevcut organik bütünü parçalar (muhayyile), sonra yasayı ihdas edip dağılan parçaları bir araya getirerek parçalılığa -kaosa- karşı sınır çeker (müdrike), en sonunda da kendi çektiği sınırın -siyasi düzenin sınırının- ötesine geçip bütün bir siyasi düzeni askıya alarak verili siyasi düzen içinde daha önce hiç tecrübe edilmemiş olana dair karar verir -

178 Transkritğin daha geniş bir izahı için bkz.: Kojin Karatani, *Transkritik: Marx ve Kant Üzerine*, çev. Erkan Ünal, Metis, İstanbul, 2008, s. 28, 76, 103, 104, 111, 128, 129, 131ç

179 Kant, *Critique of Pure Reason*, 99 Avii; aktaran Karatani, *Transkritik: Marx ve Kant Üzerine*, çev. Erkan Ünal, Metis, İstanbul, 2008, s. 76.

devrim yapar (akıl).]

Mevzu pornografi olduğunda, bunaltıcı bir metafizik açmazla karşı karşıya kalırız: Pornografiye yönelik etik, estetik ya da siyasî bir karar vermeden önce pornografinin ne olduğuna, ontolojik hakikatin neye tevafuk ettiğine karar vermemiz lazımdır. Lâkin “Pornografi nedir?”, “Pornografik olanla olmayan arasındaki sınırı nasıl tespit edebiliriz?” türünden ontolojik sorulara mutlak ve kat’î bir cevap vermek, transandan bir Âlim-i mutlakı merkezine koyan kadim teolojinin âdemiyyetinde imkânsız hale geldiği için, neticede bizler pornografiyi keyfi şekilde tarif etmeye başlarız. Günümüzde pornografinin muhtelif veçheleri üzerine yazılmış yüzlerce akademik kitap olmasına rağmen, hiçbirinde pornografinin ontolojik soruşturmasına rastlamadığımız gibi her birinin ontik-ortalama telâkkinin “pornografi” olarak tavsif ve tesmiye ettiği nesneye yönelik söylemler üretmekle iktifa ettiğini müşahade etmekteyiz.¹⁸⁰ Bizim pornografinin ontolojik soruşturmasını yapmak noktasındaki ihmalimiz, Leviathan'a pornografiye dair keyfi-yapısökümcü kararlar vermesi için epeyce mühlet vermektedir. Pornografinin ne'liği hakkındaki ihtilafımız, Leviathan'da ve onun mahremiyeti âdî bir oyuncağa çeviren pornografik kararlarında ittifak etmemizle nihayet bulmaktadır.

180 “Pornografi mefhumu lafzileştiği ve tedavüle girdiği andan beri kendi günlük hayatlarımızın, pratiklerimizin, kurumlarımızın ve söylemlerimizin pornografik olmadığını –zımmen de olsa- iddia ediyoruz. Hem hukuki hem de ahlâki olarak pornografiyi yasaklıyoruz. Fakat pornografinin aslında ne olduğunu, pornografik olanla olmayan arasındaki sınırı nasıl tespit edebileceğimizi bilmediğimiz için de aslında tam olarak neyi yasakladığımızı bilmiyoruz. Pornografi sadece bizim “bakınca tanıdığımız” bir şey: “I know when I see it”; bu ifade 1964 yılında Birleşik Devletler Yüksek Mahkeme üyesi Justice Stewart Potter tarafından (hardcore) pornografiyi tarif etmedeki güçlüğün ifadesi olarak dile getirilmiş ve sonrasında da bilhassa pornografi üzerine yapılan tartışmalarda bir klişe olarak tekrar edilmiştir. Onu bu kadar “iyi tanımamıza” rağmen, hem hergünkü lakırdılarımızda hem de akademik tahlillerimizde ona dair tereddütsüzce mülâhazalarda bulunmamıza rağmen, bir türlü efradını cami ağyarını mâni bir pornografi tarifi yapamıyoruz. Tarif ettiğimiz zamanlarda da ancak keyfi bir tespitten hareketle bunun mümkün olduğu şerhini düşünüyoruz.” [Öğüt Suheyb, Pornografi ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli (Yüksek Lisans Tezi, Bilgi Üniversitesi), 2010, s. I]. Bu konuya dair mesela bkz. Williams, Linda, Power Pleasure and the “Frenzy of the Visible”, University of California Press, Berkeley, 1999, 5-6-7; Moulton, Ian Frederick, Before pornography: Erotic Writing In Early Modern England, Oxford [England] ; New York: Oxford University Press, 2000, 3-4-5; Peakman, Julie, The Development of Pornography in Eighteenth Century England, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2003, 5-6-7; Toulalan, Sarah, Imagining Sex: Pornography and Bodies in Seventeenth Century England, Oxford University Press, 2007, 1; Kaite, Berkeley, Pornography and Difference, Indiana University Press, 1995, 1; Hunt, Lynn, Erotizm ve Politika, çev. Ayşe Lahur Kurtunç, Kabalcı, İstanbul, 1996, 9-10; Hunt, Lynn, The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800, New York: Zone Books; Cambridge, Mass. : 1993, 9-45; Sarracino, Carmine ve Scott, M. Kevin, The Porning of America: The Rise of Porn Culture, What It Means and Where We Go from Here, Beacon Press, Baston, 2008, XIV, XV; Schneider Rebecca, The Explicit Body in Performance, Routledge, London; New York, 2002, 20; Pease, Allison, Modernism, Mass Culture, and the Aesthetics of Obscenity, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2000, 3-10; Cornell Drucilla, Feminism and pornography, Oxford, UK; New York, Oxford University Press, 2000.

Nitekim Leviathan'ı Leviathan yapan; onu özgür ve egemen kılan da pornografiye keyfi şekilde karar verebilmesidir. Kendisi bir taraftan cinsel organların medyadaki teşhirini “pornografi” olarak tescil edip tahrir ederken, diğere taraftan aleniyette cinsel organların teşhir edildiğı heykelleri ve resimleri “gayri pornografik” (“erotik”, “sanatsal” vs.) olarak tescil edip serbestleştirebilmektedir: Mini etek okulda “pornografiktir”, okul dışında değildir; iç çamaşırıyla denize girmek pornografiktir, mayoyla girmek değildir; caddede mayoyla gezmek pornografiktir, plajda gezmek değildir; göğüs uçlarının “kamu alanları”nda görünmesi pornografiktir, göğüs uçlarına kadar dekolte bırakmak ya da plajda üstsüz gezmek değildir; dekolte kıyafetler mecliste pornografiktir, baloda değildir; ve bugünkü “çağdaş” tesettürümüz, dünün “çağdaşlaşan” Atatürk rejiminde bizzat pornografiye (hayâsız, edepsiz, iffetsiz, müstehcen) tekabül etmekteyken bugün etmemektedir. Ezcümle Leviathan, dünyevileşme süreçleriyle beraber siyasi düzene müstehcen şekilde tescil edildiğı andan itibaren, kendisini rasyonel tutarlılığın (müdrikenin) zerresiyle dâhi mesûl ve mahdut hissetmeden, neyin pornografik neyin gayr-ı pornografik olduğuna yeniden ve yeniden karar verebilmektedir (muhayyile). Sâbık siyasi düzenin, kendisinin -Yasa'nın- dışındaki *keyif* dolu bir doğa durumunun ismi olarak tahrir ve tahdit ettiği pornografiye, Leviathan, onun başlı başına yeni bir siyasi düzene *inkılap* edeceği şekilde *inkılap* yapıp, onu tesettür olarak ilan edebilmektedir (akıl). Herhalukârda, *Leviathan pornografiye karar verendir*.

6.6 Dünyayı Kaplayan Gece Olarak Leviathan

Leviathan sadece siyasi durumun kuvvesizliğı olarak tahakkuk etmez. Aynı zamanda bu durumdaki hükümlerin müdrikedeki belli bir düzen dâhilinde inkişaf etmelerinin muhayyel(ideki) kuvvesizliğı olarak da tezahür etmektedir. Muhayyile, müdrikenin kuvvesizliğıdir (semptomudur, istisnasıdır). Leviathan'ın belirsizlik mıntukasında temerküz ve tahakkuk eden tesettürle pornografi arasındaki siyasî diyalektiğın husule getirdiğı irrasyonel *inkılap* (tesettürün pornografiye, pornografinin tesettüre inkılap edişisi; sınırların belirsizleşip Leviathan'ın müstehcen şekilde belirişisi), tebaayı Leviathan'ın muhayyilesine, hatta kaotik muhayyelin ta kendisine hapsedmekte, tebaayı Leviathan'ın siyaset-öncesi, gayr-ı simgesel, solipsistik bir hayaline irca etmektedir. İçinde Leviathan'ın, siyasî Yasa'nın

(Tesettür'ün) sınırının ötesine bu kadar rahat geçtiği ve bu sayede hiçbir -rasyonel- sınıra bağlı kalmadan bölen, parçalayan, eksilten ya da ilave eden muhayyilenin menfi gücü olarak işlediği bir siyasi düzen, kendisi bizatihi kapkaranlık bir gece olan Leviathan'ın, o *keyif* alameti kırmızı ışıklarla yarım yamalak aydınlanan kara gecesidir artık.

“İşte bu kapkara gecedir kendi basitliği içinde her ama her şeyi barındıran bu boş hiçliktir insanoğlu; sonsuz bir temsiliyetler ve hayaller zenginliğidir- ancak bunlardan hiçbiri olmaz ki nihayetinde kendine ait, veyâhut da kendi elinde mevcut olsun. Bu gece -doğanın tam burada, fantazmagorik temsiller içinde varolan bu iç yüzü, saf benlik -kendini aşarak kendi etrafını kaplayıveren o kapkara gecedir; içinde bir yerde kanlı bir baş düşer, başka bir yerde ise ölü gibi bembeyaz bir silüet ansızın peydâ olur, düşen başında dibinde yine ansızın bitiverir ve bir anda yok olur. Bu geceyi görebilmenin tek yolu, insanın gözlerinin içine, korkunç ve dehşetli bir karanlığa dönüşen bu kara geceye dolaysızca bakmaktır.”¹⁸¹

Şu anki transandantal nokta-i nazarımızdan baktığımızda, doğa durumunun o yerinden edilmiş, çözülmüş, parçalanmış antagonistik çoğullukla; karşısında idrakin aciz kaldığı bedensiz (bütünlüksüz, şekilsiz, hükümsüz) organlarla; siyasi düzenin ötesinde mevzilenen menfinin en radikal hali olan ölümle (düşen kanlı başlarla); siyasînin ve içtimaînin ışığının âdemiyetiyle ışıldayan tekinsiz bir karanlıkla; bir görülüp bir kaybolan, mânâdan ırak hayaletsi nesnelere; kendisini “hiçlik” olarak ispat dâhi edemeyen kesif bir hiçlikle nasıl da kâim olduğunu mükemmelen tasvir eden Hegel'in bu az bilenen pasajı, Zizek'e göre muhayyilenin müdrikeyi taciz eden menfi gücünü tasvir etmektedir.

Nitekim bizim işaret etmek istediğimiz husus da, Leviathan'ın cüzî bir doğa durumu parçası olarak tebarüz ettiğinde, siyasî düzenin bütünlüğünü tesis eden müdrikesi olmaktan ziyade, bu düzeni doğa durumunun karanlık gecesine gerileten tekinsiz muhayyilesi olarak tahakkuk ettiğiidir. Leviathan, bu saf benlik, doğa durumunun bu iç yüzü, kendini aşarak kendi etrafını, bütün bir siyasi düzeni kaplayıveren kapkara bir gecedir. Bu kara geceyi görmek için, çok uzağa; Atatürk, İnönü, Madanoğlu, Kenan Evren ya da Çevik Bir gibi objektif Leviathanların gözlerinin içine dolaysızca bakmaya gerek yoktur. Zira, kendisi

181 Hegel, G.W. F., “Jenear Realphilosophie”, Frühe Politische Systeme, Frankfurt, Ullstein, 1974, s. 204; aktaran: Zizek Slavoj, Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 43.

zaten subjektif bir Leviathan olan, o tebaalaşmış failin gözlerinde de bu karanlık gece dolaysızca ışıldamaktadır.

6.7 Transandantal Nesne

Leviathan ne doğa durumunda ne de siyasi düzende ikamet etmektedir. İkisinin arasında bir *ara-mekânda*, ikisini içine alıp kendi içine *kaldıran* bir belirsizlik mntıkasında tebarüz etmektedir. Her ne kadar ilk bakışta bu ara-mekânı ve burada ikamet eden Leviathan'ı, simgeselleştirilebilir olmamaları hasebiyle numenal doğa durumuyla özdeşleştirmek mümkün görünse de, durum bundan biraz farklıdır. Zira siyasi durumu mümkün kılan transandantal fail olarak Leviathan'ın muhtelif zaman ve mekânlarda (muhtelif cüzî içtimai sözleşmelerde) zuhur eden farklı yüzleri, farklı simgesel kimlikleri, farklı fiilleri olsa da, bizler hukuku askıya alma kudretini haiz olan her figürü transandantal bir birlik olarak tasavvur eder, hepsini “Leviathan” (egemen iktidar, devlet) gibi bir kapitone noktasında zapt ederiz. Böylece siyasi-fenomenal düzende ampirik bir karşılığı olmadığı halde bize muhayyel-fantazmatik makamda zuhur eden bir entiteyle karşılaşmış oluruz.

Hâlbuki Kant'a göre bizde bir nesnenin zâhirine dair bir intiba olabilmesi için, bu intibanın arkasında zuhur eden bir nesne olması gerekmektedir.¹⁸² Fakat mevzubahis olan Leviathan olduğunda, gayr-ı ampirik bir nesnenin zâhirinin intikali (*apperception*) gibi epistemolojik açıdan izahı güç bir durum ortaya çıkmaktadır. Bunun sebebi, elbette ki Leviathan'ın “hakiki” ikametgâhı olan *differance*'ın (ya da paralaksın) bir taraftan doğa durumuyla siyasi durumu birbirlerinden tefrik ederken diğer taraftan bu iki antagonistik kendilik arasındaki farkı ilânihaye tehir etmesi; Leviathan'ı da bu operasyonu *garip* ve girift bir aporiaya yani bizâtihi kendine *kaldırması*dır. Neticede Leviathan transandantal bir birlikten ontolojik açıdan sonuna kadar *mahrum* olmasına rağmen, bu birliği kendi *mahremi* (ve dolayısıyla kendisini de mahrem) olarak tasavvur edebilmektedir. İşte Leviathan'ı bu şekilde transandantal bir fail haline getirdiği halde Leviathan tarafından ne adı konabilen ne de o gayr-ı siyasi doğa durumuyla da özdeşleştirilebilen nesnenin Kant'taki tâbiri “transandantal nesnedir”.

182Kant Immanuel, Critique of Pure Reason, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York, 1998, s. 115.

Bu nesne sayesinde Leviathan, kendisini siyasî (ampirik) ve doğal (numenal) iki “ben”e bölebilmekte ve bu suretle siyasî (ampirik) temsiliyetlerinin ötesinde kalan transandantal-numenal bir benliğinin olduğunu farzedebilmektedir. Bu yüzden transandantal nesne ile transandantal fail (Leviathan) özdeş kendilikler değildir. Bilâkis transandantal nesne, transandantal failin transandantalitesinin en temel transandantal şartıdır.¹⁸³ Transandantal nesne numenal bir kendilik, bir kendinde-şey değildir; hiçliktir. O inşa ettiği objektif siyasi-fenomenal gerçeklik tarafından nüfuz edilemediği, siyasi düzende bir türlü Leviathan'ın karşısına çıkmadığı için, Leviathan'a karşı duran bir boşluk olarak tahakkuk edendir. İçinde cüzî objelerin Leviathan'a belirlediği objektifliğe açılan ufuk, algılarımıza vesile olan ulaşılamaz X olarak, fenomenal belirişlerin ötesindeki boşluğun ta kendisidir.

Peki o zaman transandantal nesnenin transandantal faille olan farkı tam olarak nedir? Transandantal fail ötedeki bir boşluk değildir; bizâtihi boşluk olarak belirir.¹⁸⁴ Yani transandantal nesne hem Leviathan'dan kaçan, Leviathan'ın ötesinde olan bir boşluktur, hem de Leviathan'ı, kendisinden (kendi siyasileştirmelerinden) ve bütün bir siyasi düzenden kaçan saf bir boşluk olarak ispat edip sonra da onun bu numenal boşluğunun ötesinde siyasi bir kimlik ve birlik kazanmasını garanti eden dâhilî bir boşluktur; Leviathan'ın imkân(sızlığı)ıdır. Transandantal nesne, Leviathan'ın fiillerinin ve onların icap ettiği kimliğin hem nesnesi hem de nedenidir. Geçmişte Platon'un *chora*, gelecekte Fichte'nin “*Anstoss*” diyeceği, Leviathan'da Leviathan'dan fazla olan bu nesnenin Lacan'daki karşılığı *objet a*'dır.¹⁸⁵ Ve Leviathan'ın aktif katılımıyla inşa edilen siyasi gerçekliği önceleyen bu küçük öteki nesnesini bulabileceğimiz tek bir yer vardır: Doğa durumunun Leviathan'daki çökelişinde: *Dünyayı kaplayan gecede*.

6.8 Başka Bir İfadeyle, Tebaa (Halk)

Bizim iddiamıza göre Leviathan'ın nesne-nedeni olan transandantal (X) nesnenin siyaset sahnesindeki karşılığı tebaadır (halktır, cemiyettir). Tebaa, kendisine muğlak bir isim

183 Bkz. a.g.e., s. 233.

184 Zizek Slavoj, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London&New York, 2012, s. 151.

185 Bkz. Zizek Slavoj, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 61, 74; *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London&New York, 2012, s. 151-2.

verilmesinin dışında aslâ simgeselleştirilememekte, aslâ ampirik olarak zuhur edememektedir. Ama bu, onun numenal doğa durumunun boş bir temsili olduğuna da delâlet etmez. Tebaa, Leviathan'ın yegâne imkân(sızlığı)dır. Hem onun (sarsılmaz egemenliğinin) önündeki yegâne engel, hem de ona kimlik (Leviathan olmak) veren yegâne araçtır. Halk/tebaa/cemiyet diye bir şey olmadığı için Leviathan vardır. Daha sarih bir ifadeyle, tebaa müspet bir kendilik olarak tezahür edemediği, hiçbir müspet muhtevayla tescil edilemediği için Leviathan vardır. Tebaa kendi yokluğu, kendi boşluğuyla Leviathan'ı var etmektedir. Leviathan bu boşluğu (tebaadaki boşluğu; tebaayı) nâ-mütenahî doldurmaya, müspet bir kimlikle yeniden ve yeniden tescil etmeye (“Türk Halkı”, “Türk Ulusu” vs.), onu organik bir bütüne nâfile dönüştürmeye çalışarak kendisini ve tebaayı - muhayyel da olsa- ispat edebilmektedir.

“Bizim 'halk' dediğimiz şey, gerçekte üniter bir fail değil, iki karşı kutup arasındaki diyalektik bir salınımdır sanki: Bir tarafta bütün bir siyasi beden olarak Halk kümesi, öte tarafta ise muhtaç ve dışlanmış bedenlerin parçalı çoğulluğu olarak halk alt-kümesi bulunuyor; ya da tekraren ifade etmek gerekirse, bir tarafta herkesi içine aldığı iddia eden bir işleme, öte tarafta ise bariz şekilde umutsuzluk olan bir dışlama; bir uçta total olan, egemen ve birbirleriyle bütünleşmiş vatandaşların hali, öteki uçta ise sadece sefillerin, ezilmişlerin ve yenilmişlerin konservesi (mucizevi sarayı ya da kamp). (...) İnsan türlerinin siyasi bir bedendeki teşekkülü, temel bir bölünmeden geçiyor; ve biz, aslî siyasî yapıyı tarif etmek için bu kitapta gördüğümüz kategori çiftlerini 'halk' kavramında kolaylıkla görebiliriz: Çıplak hayat (halk) ve siyasî varoluş (Halk), dışlama ve işleme, *zoe* ve *bios*.

Böylece, 'halk', temel biyosiyasî yarılmayı zaten daima kendi içinde taşımıştır. 'Halk' parçası olduğu bütünün içine giremeyen ve zaten daima içlendiği kümeye ait olamayan bir şeydir. Aynısı, siyaset sahnesine çağırıp burada oynattığı o kendisinin sebep olduğu çelişkiler ve aporiarlar için de geçerlidir. *'Halk' zaten her daim [mevcut] olandır, ancak yine de gerçekleştirilmemek zorunda olandır. Bütün kimliklerin saf kaynağı olan; fakat, buna rağmen, sürekli olarak dışlama, dil, kan ve toprak aracılığıyla yeniden tanımlanmak ve arındırılmak zorunda olandır. Ya da karşı kutupta, 'halk' kendi özü itibarıyla kendisinden mahrum olandır, ve bu yüzden kendi gerçekleşmesi kendi ilgasına tesadüf edendir. [Var]*

*Olmak için, zıddı ile birlikte kendisini nefyetmek zorunda olandır.*¹⁸⁶

Agamben'in bu pasajının Hegel'in "Dünyayı Kaplayan Gece"siyle, Zizek'in (Lacan'ın) küçük öteki nesnesi ve Kant'ın transandantal nesne tarifıyla olan muhteşem uyumu gözlerden kaçacak gibi değildir. Bilhassa italikli son kısım, küçük öteki nesnesini ve transandantal nesneyi, bütün ontolojik paradokslarını câmî olacak şekilde mükemmelen tarif ettikten sonra bu iki nesnenin transandantal failin -Leviathan'ın- nokta-i nazarında nasıl da ancak *dünyayı kaplayan gecenin* radikal menfiliğinde ("dışlama, dil, kan ve toprak") (muhayyel) zuhur etmek zorunda kaldığını eksiksiz tasvir etmekte değil midir? O halde bir kez daha söyleyelim: *Leviathan bizâtihi boşluktur, halk ise Leviathan'ın ötesindeki (ya da berisindeki) boşluktur.*

186 Agamben Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Rozen, Stanford University Press, Stanford, 1998 s. 100 (İtalikli vurgu bana ait) (Bu kitabın İsmail Türkmen tarafından yapılan tercümesinde (Ayrıntı, 2001) pek çok hata tespit etmiştik. Fakat bilhassa alıntısını yaptığımız bu pasajda haddinden fazla tercüme hatası bulunmakta. Mânâ baştan sona tahrif edilmiş maalesef. Okuyucunun dikkatine sunarız).

BÖLÜM 7

JENEOLJİNİN FANTASTİK DÖRTLÜSÜ: DİRENİŞ, FAİL, İKTİDAR, DİSPOZİTİF

Foucault'nun klişeleşmiş cümlesi; “İktidarın olduğu yerde direnme de vardır -ya da daha doğrusu bu yüzden- direnme hiçbir zaman iktidara dışsal bir konumda değildir.”¹⁸⁷ doğrudan istisna ile yasa arasındaki paradoksal ilişkiye gönderme yapmakta değil midir? Her ne kadar Foucault direnişin iktidara harici olmadığını iddia etse de, kendisi “direnmiş” diye iktidardan *başka*, iktidara öyle ya da böyle *öteki* olan bir kavramdan bahsettiği anda, bu kavramı ister istemez iktidarın haricine, iktidara ekstatik bir kendilik vaz etmiş olmaktadır. Ne iktidara haricî olan ne de bizâtihi iktidar olan bir şeyin hem iktidar olduğuna hem de olmadığına hükmetmek mecburiyetinde kalırız. Bu da bizi, direnişin iktidarın hem içinde hem de dışında olduğunu iddia etmeye sevkeder. Foucault'nun formülasyonunda direniş, iktidarın bir alt-sınıfı olmasına mukabil, iktidara ekstatik olan ve iktidarı en başta ontolojik olarak nefyeden bir mahiyet arz etmektedir: Hem iktidarın ötekisidir -“İktidar bağlantılarındaki öteki mercîdirler”¹⁸⁸- hem de iktidarın içindedir -“İktidar şebekesinin her yanında mevcuttur”-¹⁸⁹. Şayet direniş, Foucault'nun söylediği gibi, iktidarın dışından değil, bizzat içinden çıkıyorsa; ve şayet iktidar ancak direniş imkânı olduğunda, yani direnişi sıfırlayan bir tahakkümün (kölenin zincire bağlanması gibi) âdemiyyetinde vücut bulabilecek belli bir özgürlük imkânı (iktidara “hayır” diyebilmenin, iktidara tuzak kurabilmenin, iktidarı bertaraf etmeye çalışabilmenin, iktidarı manipüle edebilmenin, kısaca iktidarı nefyede bilmenin imkânı) olduğunda kendini mümkün kılıyorsa;¹⁹⁰ ve şayet iktidar direniş imkânlarını nazar-ı itibara alıp hep onları nakzetmeye yönelik tahakkük ediyorsa, o zaman direniş tam da iktidarın *a/dunamisidir* ya da

187 Foucault Michel, Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, İstanbul, 2007, s. 73.

188 a.g.e., s. 74.

189 a.g.e., s. 74.

190 Bkz., Foucault Michel, The Subject and Power, Critical Inquiry, Vol. 8, No. 4 (Summer, 1982), s. 790.

septomudur demektir. Başka bir ifadeyle, direnişin imkân-şartı olarak özgürlük, iktidarın karşısında duran, iktidarın haricinden gelip iktidarla *polemos*'a giren, iktidarın aslâ özdeşleşemeyeceği, asla kendisine asimile edemeyeceği bir büyük Öteki değildir; daha ziyade iktidarın tahakkuk etmesiyle beraber bu tahakkuka karşı bir “inatçılık” ve “aksilik” olarak tezahür eden, iktidar tahakkuk etmeden önce “orada” olmasına mukabil, iktidar tahakkuk ettiğinde görünür hale gelip iktidarla *agonistik* bir ilişkiye giren gayr-ı esasî, gayr-ı cevherî bir küçük ötekidir.¹⁹¹ Bu da demektir ki, direniş, iktidarın nüfuz edemediği ve nüfuz edemediği için de nakzetime yönelik tahakkuk ettiği, tahakkuk etmesiyle onu zahirleştirmesinin bir olduğu, âdemiyle mevcûdiyet arasında ikamet eden cüzî bir Leviathandır. İktidar kendi *entelechia*'sına (nesnenin yerini yönünü değiştirmek) ulaşamadığı, kendi *entelechia*'sına öteki olduğu müddetçe (nesnenin yerini yönünü mükemmelen değiştiremediği müddetçe) kendisini ve direnişi ispat edebilmektedir.

İktidar kendi *entelechia*'sına ulaştığı takdirde, kendisinin dışına çıkıp, Ötekisine -Tahakküm'e- dönüşeceği için, kendisi kendi icraatlarının kusurlu olmasına yol açabilecek, o en başından beri nefyetmek üzere yola çıktığı ötekisini -direnişi- sonunda kendi içine almak zorunda kalır. Direniş evvela iktidarın tahakküm olmaya karşı gösterdiği direniştir. “Direniş olmaksızın iktidar da yoktur (İktidarın işleyebilmesi için ilânihaye elinden kaçıp giden bir X'e ihtiyacı vardır); İktidar olmaksızın Direniş de yoktur (tahkim edilen failin İktidar'ın pençesine direnebilmesini sağlayan çekirdeğin ta kendisi İktidar tarafından kurulmaktadır)”.¹⁹² Direniş iktidarın hem nesnesi hem de nedenidir; direniş iktidarın nesne-nedenidir. Bu yüzden direnişle iktidar arasındaki *agonizm* efendi ile köle arasındaki antagonizmayla (diyalektikle) aynı şekilde tahakkuk etmektedir. Peki direnişle iktidar arasında tahakkuk eden bu diyalektikte failin hâli nicedir?

7.1 Tarihsel Transandantal Fail

İktidarın ürettiği ve iktidarı üreten üç moment bulunmaktadır: Söylem, kurum, pratik. Foucault'nun tüm çalışmalarına şâmil olan üç mesele de bu üç momentle rabitalıdır: Bilgi, iktidar, etik. İşte fail insan olmaktan çıkıp iktidarın icra ettiği nesneleştirme neticesinde

191 Bkz., a.g.e., s. 790.

192 Zizek Slavoj, Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 302.

aynı anda hem fail hem de tebaa (nesne) haline gelmeye, bu momentlerin kendilerini failleştirmenin/tebaalaştırmanın -tabiri caizse- temel egzistansiyelleri olarak vaz etmeleriyle başlamıştır. Dolayısıyla fail, iktidarın kendisini nesneleştirmeyle failleşen (tebaalaşan) bir faildir. Bununla beraber iktidarın nesneleştirebileceği bir kendiliğin mevcûdiyeti; nesneleştirmeden kaçabilen, nesneleştirmeye karşı direnebilecek olan, nesneleştirmeyi tanıyıp, nesneleştirmeye ötekileşip pasif bir nesne olmayı kabul ya da reddedebilecek olan indirgenemez bir menfilğin mevcûdiyetiyle kaimdir. Onun için, failleştirilecek kendiliğin evvelâ iktidarın “çağrı”sına menfî ya da müspet cevap verme kudretini haiz bir direniş olması icap etmektedir.

Tekrar etmek gerekirse, iktidarın dış-mahrem bir unsuru olarak fail, iktidarın hem nesnesi hem de nedenidir; iktidarın nesne-nedenidir, iktidarın *objet petit a*'sıdır. Yalnızca iktidarın inşa ettiği bir kendilik değil, aynı zamanda bu inşayı nefyedip reddedebilecek bir karşı-iktidardır. Diğer taraftan, fail ancak iktidarın maddî ve manevî şekillendirmesiyle failleştiği için, kendisini simgesel makamda ancak iktidar ağına yakalanmış, iktidara tâbî olmuş formel bir tebaa olarak gösterebilmektedir.¹⁹³ İktidarı failsiz düşünemediğimiz gibi, faili de iktidarsız düşünemeyiz: Fail iktidar tarafından inşa edilmekle kalmaz, aynı zamanda kendisi de iktidar üretmektedir. Fail sadece küçük bir direniş parçası, iktidar resmindeki küçük bir menfilik lekesi olduğu için iktidara ekstatik değildir; daha ziyade, iktidar tarafından inşa ediliyor olmasına rağmen bizzat kendisi iktidar üretebilecek yegâne mercî olduğu için de iktidara ekstatik bir vaziyettedir. Herhalukârda fail, iktidarın hem içindedir, hem de dışında: Dâhil olduğu iktidar ilişkilerine ait olamamakta, ya da ait olduğu iktidar ilişkilerine dâhil olamamaktadır. Bu da onun bütün bir tarihselliğine rağmen, iktidar ve direniş arasındaki fark oyununu, mutlak bir senteze varamayacak şekilde devam eden diyalektik ilişkiyi mümkün kılan, ne iktidara ne de direnişe irca edilebilecek, bilakis her ikisini de kendi bünyesine *kaldıran* transandantal bir form olduğuna delâlet etmektedir.

Fail transandantal bir form olduğu müddetçe cevhersiz bir menfilik olarak vücut bulmaya mahkûm olduğu için, ona fail olma kimliği veren unsurun (failliğin) müspet bir cevhere sahip olduğunu söylemek mümkün olmaz. Fail, başlı başına bir form (nosyon, kemâl) olan, cemiyet ve tarih gibi arızî şartlarla belli muhtevalar kazanan “faillik” (*subjectivity*)

193 Bkz. Foucault Michel, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, çev. Alan Sheridan, Vintage Books, New York, 1991, s. 29-30.

esasında failleşmektedir. Faillik failin kemâlidir. Faili vücuda getirip failin vücut verdiği iktidar ve direniş, faili tarihsel bir nosyona göre failleştirecek olan tarihsel bir failliğe bağlı olarak tahakkuk ederler. Failliği Aristotelesçi *entelechia*'yla, Hobbesçu içtimai sözleşmeyle ya da Hegelci *begriff*'le özdeş bir kendilik olarak düşünebilmemiz için, onun, kendi içinde cereyan eden kısa devrelerle, bir görülüp bir kaybolan semptomlarla, aslâ doldurulamayacak boşluklarla malûl olduğunu, ve bu minvalde kendisini gerçekleştirmeyerek gerçekleştirdiğini ispat etmemiz lazım. Bunun için de failliğin hakikate -tarihsel hakikat rejimlerine, hakikat oyunlarına, *episteme*'ye, “tarihsel apriori”ye, dispozitiflere- göbekten bağlı olduğunu¹⁹⁴ teslim edip, Foucault'nun tahlillerinin nesnesi olan tarihsel “hakikat”i transandantal olmaktan men etmekle beraber onu tarih içinde teşekkül eden ampirik düzene *tarihsiz* şekilde hapseden transandantal unsurun ne olduğunu tespit etmemiz lazım.

7.2 Pozitivite ve Dispozitif

Faillik evvela *idarilikle* (*governmentality*) râbitalıdır. Birinin tarihi aynı zamanda ötekinin de tarihidir. Neden? Çünkü idarilik, pastoral bir otoritenin, münhasıran öldürme gücünü temsil eden müstehcen bir egemen iktidarın cebrine ihtiyaç duymadan, failin kendi kendisini (arzularını, pratiklerini, bedenini, fikirlerini vs.) içinde bulunduğu objektif idari yapıya uygun olarak güvenlik, nüfus ve ekonomi gibi sahaların icaplarına göre idare etmesiyle, yani failin “kendilik teknolojileri” vasıtasıyla failleşmesiyle doğrudan irtibatlıdır.¹⁹⁵ Failin kendi kendisiyle ilişki kurma formlarını belirleyen “kendilik-teknolojileri”, içinde onun kendi fikirlerini ve gidişatını (*conduct*) idare ettiği formlara da iştirak ederler.¹⁹⁶ Bizler kendimizle, kendilerini belli usüllerde idare eden hususî türde failler olarak ilişki kurarız; ve içinde, bu usüllerin devleti de ihata edecek şekilde tebarüz ettiği idarilik, her zaman için belli bir “hakikat rejimi”ne göre tahakkuk etmektedir:

194 Bkz. Foucault Michel, *Dits et Ecrits*, vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, s. 632; aktaran; Han Beatrice, “The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity”, *The Cambridge Companion to Foucault* (Second Edition), ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 177.

195 Bkz. Foucault Michel, *Güvenlik Toprak Nüfus* (College de France Dersleri), çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 97, 99, 101, 102, 108, 119, 143, 145, 165, 169, 170, 175, 177, 208, 210, 211, 302, 310.

196 Bkz. Foucault Michel, *Ethics: Subjectivity and Truth* (Vol 1), ed. Paul Rabinow, çev. Rubert Hurley ve Diğerleri, The New Press, New York, s. 225; Davidson Arnold I, “Ethics as Aesthetics”, *The Cambridge Companion to Foucault* (Second Edition), ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 127.

“Hakikat rejimi dediğimde, şu andaki siyasetin ya da idare sanatının nihai olarak rasyonel hale geldiğini söylemiyorum. Şu anda idare sanatını daha bilimsel hale getirebilecek bir epistemolojik eşiğe ulaşıldığını da söylemiyorum. Hâlihazırda işaret etmeye çalıştığım şeyin, cüzî bir söylem tipinin ve belli bir pratikler kümesinin ifadelendirilişiyle nişanlı olduğunu demek istiyorum. Bir taraftan tasavvur edilebilir bir irtibat tarafından sınırlandırılan bu pratikleri hep beraber bir küme olarak teşkil eden, diğer taraftan kanunlaştıran ve bu pratikler üstünde doğru ve yanlış minvalinde kanun çıkartabilen bir söylemi kastediyorum.”¹⁹⁷

Belli zaman ve mekânlarda “doğru” olarak vazife görecek olan söylemleri üreten hususi tarihsel mekânizmaların bütünü olarak “hakikat rejimleri”ne dayanak teşkil eden esas unsurda “dispozitif”tir:

“[dispozitif] adı altında araştırdığım, her şeyden önce söylemler, kurumlar, mimari yapılar, tüzel kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel önermeler; felsefe, ahlâk ve insanseverlik düsturları gibi son derece heterojen unsurları içeren bir bütündür. Yani hem sözel unsurları var dispozitifin, hem de sözdışı. Dispozitif bu unsurlar arasında örülen bir ağıdır...”

“(…) dizpozitif ifadesinden ne mi anlıyorum? Belli anlarda acil bir duruma tepki vermek gibi temel bir işlevin biçimlendirdiği 'oluşum' diyelim. Yani dispozitifin önemi temelde stratejik olmasından gelir...”

“(…) dispozitifin doğası aslen stratejik dedim. Bunu söylerken de şöyle bir varsayımım vardı: Dispozitif, iktidar ilişkilerinin belli bir doğrultuda güdümlenmesidir; hesaplı kitaplı, akılcı bir müdahale şeklidir. Bu güdümlenme ve müdahale, bazen iktidar ilişkilerinin belli bir istikamette gelişmesini sağlamak, bazen önlerini kesmek, bazen de ilişkileri istikarara kavuşturup kendi yararına çevirmek maksadını güder. Bu yüzden dispozitif her zaman bir iktidar oyunu çerçevesinde yer alır. Ne var ki aynı zamanda bilme biçimlerimizi sınırlayan kurallara da işaret eder. Bilgiye şeklini dispozitif verir, fakat bilgi de dispozitifi biçimlendirmekten geri durmaz. Hah, işte dispozitif budur, yani bazı bilme biçimlerine

197 Foucault Michel, *The Birth of Biopolitics (The Lectures At the College de France 1978-79)*, ed. Michel Senellart, Michel Foucault, çev. Graham Burchell, Palgrave McMillan, New York, s. 18.

dayandığı gibi bu bilme biçimlerine dayanak da teşkil eden iktidar ilişkisi stratejileridir.”¹⁹⁸

Agamben, dispozitifle akraba olmakla kalmayıp bu ıstılahın bütün mânâ zenginliğini de ihtiva eden -Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* kitabında zikrettiği- “pozitivite” kavramının genç Hegel'de “kuralların, âdetlerin ve kurumların yükünü taşıyan bireye dıştan bir iktidarın dayattığı, fakat bireylerin inanç ve duygu dünyalarında adeta içselleştirdikleri tarihsel unsur”¹⁹⁹ tevafuk ettiğini iddia etmektedir. Bizim iddiamıza göreyse, dizpozitif kavramı böyle bir etimolojik râbitaya sahip olmasaydı bile baştan sona Hegelci bir ıstılah olmaya mahkûm olacaktı. Zira Hegel'in “*begriff*” dediği şey, tıpkı dispozitif gibi, ne bir küllilik ima eder ne de ampirik bir temsiliyete (araba, hastane, çocuk vb.) tekabül eder; o mümkün ve aktüel kıldığı objeye ve objektifliğe de irca edilemez; soyut bir hüküm ya da mantıkî bir istihraç da değildir. En anlaşılır misaliyle *begriff*, numenal failin tarihsel bir “Ben”e dönüşmesini mümkün kıldığı gibi külliye, cüziye ve tekili aralarındaki boşluklarla beraber bir arada yansıtıp ampirikte tahakkuk eden bir normatif idealdir.²⁰⁰

Dizpozitifin faille olan irtibatına gelince, Agamben mevzuyu Hıristiyan teolojisiyle irtibatlı olarak ortaya koymaktadır: Tertullianus, Hippolitos, Eirenaios ve daha nice Hıristiyan teologlar teslisteki mantıkî krizi aşmanın yolunu *oikonomia* kavramına müracaat etmekte bulmuşlardır. “Tanrı, varlığı ve özü itibarıyla birdir; fakat *oikonomia*'sına, yani hanesini, hayatını ve yarattığı âlemi nasıl yönettiğine geldiğinde üçlüdür.”²⁰¹ İskenderiyeli Clemens'ten itibaren bu kavram ilahi takdir kavramıyla kaynaşarak kâinatın ve insan tarihinin kurtuluş doğrultusunda yönetimi mânâsına gelmeye başlamış, Latince'ye de *dispositio* şeklinde tercüme edilmiştir.²⁰² Agamben'e göre Tanrı'da ve onun yarattığı Varlık'ta temeli olmayan saf bir yönetme eylemi x'te ya da x yoluyla gerçekleşiyorsa, o zaman dispozitif o x'in adı olur. Bu yüzden dispozitifler her zaman bir failleştirme süreci gerektirirler. Çünkü kendi faillerini yaratmaları şarttır.²⁰³

198 Dits et Ecrits, III. Cilt, s. 299-300, aktaran; Agamben Giorgio, *Dizpozitif Nedir*, çev. Ekin Dedeoğlu, Monokl, İstanbul, 2012, s. 14-15.

199 a.g.e., s. 19.

200 Bkz. Hegel George, “The Doctrine of the Notion”, *Science of Logic*, Blackmask Online, 2001.

201 Agamben Giorgio, *Dizpozitif Nedir*, çev. Ekin Dedeoğlu, Monokl, İstanbul, 2012, s. 24.

202 a.g.e., s. 25.

203 a.g.e., s. 26.

7.3 (Post)Modernitenin Dizpozitif: Pornografi

Genelde (post)modernitenin, özeldyse Kemalizm'in dizpozitifinin neden pornografi olduğunu izah etmeden önce pornografinin ne olduğunu, siyasi ontolojik hakikatinin neye tevafuk ettiğini izah etmemiz gerekiyor. Görebildiğimiz kadarıyla, pornografi üstüne yapılan tüm çalışmalar, pornografinin *ne*'liğinden ziyade *nasıl*'lığı üstünde durmuşlar, bu mânâda ontolojik değil ontik bir seviyede inkişaf etmişlerdir. Pornografi üzerine yapılan çalışmaların hepsinde, pornografinin bütün ontik tezahürlerinin imkânı olan ontolojik yapısının açıklaması eksik kalmıştır. Hâlbuki pornografinin hakikatine muttali olmanın yolu, pornografinin ne türden bir şey olduğunu tasvir etmekten değil, onun var olmasının ne mânâyâ geldiğini araştırmaktan geçmektedir. Başka bir ifadeyle, pornografinin ontik-egzistentiel yapısını anlamaya dair yapılan çalışmalar onun ontolojik-varoluşsal yapısını anlamaya doğru kararlı bir adım atmadıkları için pornografinin hakikatini ıskalamaktadırlar.

Günlük ortalama telâkkinin ışığında yapılan ontik tahlillerin genellikle “pornografik” olarak tavsif ettiği nesnel penetrasyonu ya da cinsel organların uyarılmış hallerini teşhir eden görsel(lik)lerdir. Pornografiye yönelik verdiğimiz günlük hükümlerin altında yatan *sub-jectum*'u ve pornografiye yönelik vaz edeceğimiz her türden ontolojik hükmün altında yatan *hipo-tezi* teşkil eden bu tasvir, pornografinin siyasi ontolojik araştırmasında soruşturacağımız temel performansın hatlarını da belirlemektedir.

Tezimizin ikinci bölümünde mahremiyetin en temel varoluş şartı olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla pornografinin varoluşsal/performatif soruşturmasında mevzu edeceğimiz ilk minval mahremiyettir. Pornografiye radikallik veren mahut teşhirler (penetrasyonun, cinsel organların vb. teşhiri) günlük hayatta ve gayr-ı sanal aleniyette mahrem olarak tasdik edilen teşhir edilmemiş teşhir etmektedir. Penetrasyonun teşhir edilmemesi vasıtasıyla mümkün olan mahremiyet pornografi tarafından yok edilmektedir. Pornografi mahremiyeti ihlal eder. Pornografi, mahremiyetin ihlal edilmesidir. Böyle bir tarif, pornografinin sınırlarını tayin etmenin neden zor olduğunu da açıklamaktadır. Zorluk, mahremiyetin sınırlarının, teolojiye inkılap etmemeye ahdetmiş bir dünyevilikte verilecek her türden rasyonel hükümde ilânihaye mahremleşmeye, her daim karanlıkta kalmaya mahkûm olmalarından kaynaklanmaktadır. Pornografik olan ve pornografik-olmayan arasındaki

sınır muğlaktır zira mahremiyetin nasıl tezahür etmesi gerektiği sorusunun cevabı dünyevi/seküler fail için vâzıh değildir.

Mahremiyet hayatın her sahasını ihata eden bir tertibat olduğu için, mahremiyetin ya da onun ihlâlinin kanon haline geldiği her durumun belli bir dispozitive işaret ettiği söyleyebiliriz. Nitekim Foucault'nun neredeyse bütün eserleri mahremiyetin (bilhassa beden ve yatak odalarının mahremiyetinin) nasıl da ihlâl edildiğini, bu ihlalin kendisini “biyosiyaset”, “idarilik”, “panoptikon” gibi modern tertibatlar dâhilinde nasıl da bir kanunlaştırdığını gözler önüne sermektedir. Şayet Foucault'nun (ve Agamben'in) iddia ettiği gibi, günümüz siyasetinin temel paradigması, mahrem bedenleri mahremiyetlerinden tecrit ederek saf biyolojik yığınlara, mahrumiyet kokan çıplak hayatlara indirgeyerek mahremiyetin müstehcen ihlâli olarak zuhur eden biyosiyasetse, o zaman çağımızın dispozitifinin pornografi olduğunu ilan etmek mecburiyetindeyiz demektir.

Kutsal İnsan'ın başında Agamben doğal hayat (*zoe*) ve hayatın cüzî bir şekli (*bios*) arasındaki Antik Yunan ayrımını vurgulayıp bunların Aristoteles'in muhasebesinde *polis*in kuruluşu anında nasıl konumlandırıldıklarını gözler önüne serer. Aristoteles basit doğal hayatı *polisten* kat'î mânâda dışlamakta ve *oikosun* (evin) alanı içine hapsedmektedir, ve *polisi* hayat (*zen*) ile iyi hayat (*eu zen*) arasındaki karşıtlık olarak tanımlamaktadır. Aristoteles *zoeyi* siyasetin sahasından dışladığında, onu kendi siyasi muhasebeleri için nesneleştirerek aynı zamanda siyasete içlemiş de olmaktadır.²⁰⁴ Bu da, devlet iktidarının doğal hayat (*zoe*) üstündeki hesaplarını ihtiva eden biyosiyasi mekanizmaların Aristoteles'in siyaset muhasebesine kadar geri götürülebileceği mânâsına gelmektedir. Agamben'e göre, doğal hayatın hâlihazırdaki içlenişi, iktidarın hukukî-kurumsal ve biyosiyasi modelleri arasındaki, egemen iktidarın asıl çekirdeğini teşkil eden kesişim noktasıyla irtibatlıdır. “Hatta denilebilir ki egemen iktidarın ilk hareketi biyosiyasi bir beden yaratmaktır.”²⁰⁵ Fakat her ne kadar Batılı biyosiyasi ufuk Antik Yunan'a kadar geri götürülebilse de biyosiyasetin iki ayrı biçimi olan modern ve klasik demokrasiler arasında kat'î bir fark mevcuttur:

204 Agamben Gorgio, *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 9-10-11

205 a.g.e., s. 15

“Siyasi düzenin sınırları muğlaklaşmaya başlayınca, bu düzende ikamet eden çıplak hayat kendisini bütün kente özgürce salıveriyor ve siyasi düzendeki çatışmaların hem nesnesi hem de öznesi haline, hem devlet iktidarının örgütlendiği hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekân haline geliyor... Modern demokrasi ta en başından beri kendisini *zoenin* doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunuyor ve sürekli olarak da kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, *zoenin biosunu* bulmaya çalışıyor.”²⁰⁶

Modern demokrasinin *zoenin biosunu* bulmayla alakalı olan bu husûsiyeti, pornografiyi modern siyasetin eşiği olarak teşkil etmektedir. Başka bir ifadeyle, pornografi *zoenin biosunu* bulma yolunun ta kendisidir. (Bütün gay/lezbiyen ve feminist hareketleri, karşısında direniş tesis etmeye çabaladıkları o biyosiyasi ufukla kaçınılmaz şekilde çakışan, *zoenin biosunu* bulmaya dair pornografik siyasetin misalleridirler). Bu da demektir ki, pornografi modern demokrasiden önce zaten var olmasına rağmen, sonraları modern dönemle beraber Batı (Avrupa) siyasetinin ana kategorisi haline gelmiştir. Lynn Hunt’a göre pornografi, sekülerleşme ve bireyselleşme süreçlerini hazırlayan Rönesans, materyalist felsefe, bilim devrimi ve mektup roman (epistolary novel) gelişmeleri dâhilinde tezahür etmiş; siyasi eleştiriye tavassut ederek Fransa’daki *Ancien Régime*’in çöküşüne katkıda bulunmuştur. Modern demokrasinin müjdecisi olan Fransız İhtilâli daha ziyade, kendisini kadim siyasi yapılardan ve ruhbanlık ve monarşi gibi anahtar figürlerden bir tür özgürleşme biçimi olarak takdim eden pornografi tarafından (kadınların bedenlerinin ve hayallerinin yayınlaması vasıtasıyla ve bilhassa pornografik yazım yoluyla yazılı medya ve görselleştirme etkisi vasıtasıyla) şekillendirilmişti.²⁰⁷

Hulâsa, Fransa’da siyasetin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca, burada yaşayan çıplak hayat kendisini pornografi vasıtasıyla bütün kente (*polis*) özgürce salıvermiş, ve siyasi düzenin hem faili hem de nesnesi haline, hem devlet iktidarının hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekân haline gelmiştir. Modern demokrasi kendisini cinselliğin kurtuluşu ve özgürleşmesi olarak takdim etmekte ve daimi surette kendi çıplak hayatını bir *hayat tarzına* ya da tabir-i caizse bir cinsellik ya da yatak odası siyasetine

206 a.g.e., s. 18-19

207 Hunt, Lynn, *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity*, Zone Books, 1993, s. 329.

dönüştürmeye çabalamaktadır. Fransız İhtilali'nin işte bu biyosiyasi süreçleri içinde cinsellik, hayat-biçiminden ayrılmış ve mahremiyetini kaybetmiştir. Doğrusu, pornografi ve egemenlik arasındaki ilişki, Marquis De Sade'ın *Yatak Odasında Felsefe*'sinde libere Dolmance tarafından okunan *Fransızlar! Cumhuriyetçi Olmak İstiyorsanız Daha Çok Çalışmalısınız* isimli kitapçığı modernitenin ilk ve en radikal biyosiyasi manifestosu olarak ortaya koyan Agamben tarafından zaten fark edilmişti:

“Tam da (Fransız) İhtilâlin(in) doğumu –yani çıplak hayatı- egemenlik ve hakların temeli olarak ilan ettiği sırada Sade (genel olarak bütün yapıtlarında; ama özellikle de Sodom'un 120 gününde...), bedenlerdeki fizyolojik hayatın, cinsellik yoluyla, saf siyasi unsur olarak ortaya çıktığı bir çıplak hayat tiyatrosu olan *theatrum politicum*'u (siyasi tiyatroyu) sahneliyordu. Ancak Sade'ın eserlerinin siyasi anlamının en açık sergilendiği yer bu kitapçığıdır: (Burada) her vatandaşın, zorla kendi isteklerin yerine getirmesi için başka bir vatandaşın herkesin gözü önünde içeriye alabildiği *maisons* (evler), mükemmel bir siyasi alan örneği olarak ortaya çıkıyor. Yatak odasından sadece felsefe değil (Lefort, *Écrire*, s.100-101); aynı zamanda ve her şeyden önemlisi de siyaset akıyordu. Gerçekten de, Dolmancé'nin projesindeki yatak odası, kamusal ile özeline, siyasi varoluş ile çıplak hayatın yer değiştirdiği bir boyutta, tam olarak *cit 'nin* (şehrin) yerini alıyordu.”²⁰⁸ Aslında pornografiyi (post)modernin dispoziyonu haline getiren sadece cinselliğin bütün kadim mahremleştirme tertibatlarını ihlal etmek suretiyle her daim siyasî ya da iktisadî bir nesne olarak âleniyette zuhur etmesi, ya da bedenleri *zoe*'lerine indirgeyen toplama kamplarının câri siyasî düzenin nihai paradigmasını teşkil ediyor olması değildir.

Bilhassa fakir gözlerin tahrik olmalarına mâni olmak için, bir otuz sene öncesine kadar kalın perdelerle yemeklerini ve müşterilerini setreden lokantaların hepsinin perdelerini atmalla iktifa etmeyip artık masalarını da sokağa  kartıyor olması; Osmanlı'nın “kapalı”  arşılarının tamamen yerini alan, gözleri tahrik etmek için türlü türlü  ıklandırılmış çıplak vitrinli mağazalar; pazardan eve girecek metaları sıkı sıkı setreden hasır çantaların yerine geçen Őeffaf poŐetler, fileler; haremlik-sel mlık müstakil evlerin yerini alan, komŐumuzun bütün mahremiyeli hanemize  okmesine sebep olan apartmanlar; bu apartmanlardaki dairelerin artık kapanmak bilmeyen perdeleri; evdeki, yatak odasındaki, banyodaki hallerin

208 Agamben Giorgio, *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve  ıplak Hayat*, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s.176-7.

sosyal medyada ihbar edilmesinin sosyalleşmenin temel kanunu haline gelmesi; sadece uyuşturucu satıcılarının değil, uyuşturucu kullanıcılarının da medya da afişe edilmesi; karşı cinste bir hekime soyunmaktan hayâ etmenin bizatihi hayâ edilmesi gereken bir aptallık ya da gerilik olarak telakki edilir hale gelmesi (Cem Yılmaz'ın “doktor beni ellemesin” espirisini hatırlayın); çok yakın bir zamana kadar son derece mahrem kabul edilen aile içi kavgaların realite programlar vasıtasıyla çok rahat ekrana taşınmasının artık zerre kadar yadırganmıyor olması vb. pek çok unsur cârî düzenin dizpozitifinin pornografî olduğunu ilam etmektedir.

BÖLÜM 8

FENOMENOLOJİNİN FANTASTİK DÖRTLÜSÜ: DOĞA, GEIST, İDEA, NOSYON

Daha önce Aristoteles'in *oikos*'la *polis* ve *oikonomia*'yla *politika* arasındaki ayrımı titizlikle muhâfaza etmeye gayret ettiğini söylemiştik. Zira *oikos*, *polis* öncesinde vücut bulmuş olan o biyolojik üretim-tüketim merkezli köy hayatının (*zoe*) *polis*'te yerleştirildiği semptomatik mekâna tekabül etmektedir ve bu haliyle köyün; felsefeden, politikadan ve etikten mahrum köylülüğün; içinde *dasein*'in, *eudaimonia*'nın gurbetindeki muammalarla, aporialarla, antagonizmalarla, (*dike*'nin ihdas ettiği) mecburiyetlerle dolu hayvani bir hayat sürdüğü *unheimlich daimon*'un²⁰⁹ *polis*'teki müstesna mevzilenişinden başka bir şey değildir. Şayet *oikos* *polis*'e taşar, *polis* *oikonomia* ile işgal etmeye başlarsa, işte o zaman *polis* “*polis*” olma hüviyetini kaybetmiş, o aşığı köy hayatına rücû etmiş olacaktır. Bu yüzden Aristoteles'e göre *oikos*'un *polis*'ten sıkı sıkıya dışlanması, politikanın ve etiğin *oikonomia*'dan tamamen tecrit edilmesi lazımdır.

Oikos, kendinde *dike*'nin-*physis*'in-*daiomon*'un-*polemos*'un *polis*'teki cüzî tezahürü olan *zoe*'nin mekânına tekabül ettiği ve bu minvalde *zoe*'yle hemen hemen özdeş hale geldiği için, *oikos* ve onun bütün bir kaotik-antagonistik iç işleyişi olarak *oikonomia*, cüzi bir “*physis* durumu”nun *polis*'teki imkânsız topolojikleştirilmesi olarak zuhur etmektedir. Dolayısıyla *oikos*'un *polis*'e taşması demek, *zoe*'nin *bios*'unu bulmak minvalinde inkişaf eden biyosiyasetin ve idariliğin dizpozitifleşerek tahakkuk etmesi demek değildir sadece. Aynı zamanda, *dasein*'in *polis*'te teşekkül eden o transandantal nokta-i nazarında hep “istisna” ya da “semptom” olarak tebarüz eden doğanın (doğa durumunun) bütün bir

209 Yunan'da *daimon* insanın kâinatla kurduğu varoluşsal ilişkiye vasıtalık yapan, ruha mündemiç bir cindir. Felsefî ıstılahta ise kâinatın ve onun ontolojik, epistemolojik ve etik muammasının mecaz-ı mürseli olarak kullanılmaktadır. Bkz., Vernant Jean-Pierre, *Myth and Thought among the Greeks*, Zone Books, New York, 2006, s. 133.

Yasa'yı hegemonize etmesi; doğa ile *etos*, çıplak (saf, kendinde) hayat ile hukuk, mahrumiyet ile mahremiyet, ampirik norm ile transandantal kanun, pornografi ile tesettür arasındaki farkın telafi edilemezcesine tesviye edilmesi, indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına tahvil edilmesi de demektir. *Oikos*'la beraber bütün bir *polis*'i işgal eden neo-liberalizmin, pornografiyi yeni tesettürümüz (ya da dizpozitifimiz) haline getiren “*Dünyanın Yeni Aklı*”nın²¹⁰ nihai mânâsı, *polis*'in külli bir *oikos*'a, politikanın da baştan sona *ekonomiye* inkılap etmiş olmasıdır. Deleuze'un “*megalopolis*”²¹¹, Negri ve Hardt'ın “*İmparatorluk*”²¹² diye tabir ettiği cârî küresel düzen, *oikos*'la hegemonize edilmiş cüzî polislerin ittihat ederek küresel bir *Polis*'i, yani küresel bir *Oikos*'u teşkil ettikleri *keyif* yüklü bir egemenlik ekonomisinden başka bir şey değildir. *Kapitalizm, oikos'un dünyayı kaplayan gecesidir.*

8.1 Rûhu'l Kudüs

Bizler ölümü/öldürme gücünü temsil eden monarkı çarmıha gerdikten sonra, “doğanın/doğa durumunun oğlu”, doğanın zâtî-yabancılaşmasının dışavurumu olan bu *fallik* iktidar, bütün bir siyasi cemaatizin içtimânını tesis ve temsil eden *hegemonik* bir rûhu'l kudüs olarak yeniden doğmuştur. Bu yüzden neo-liberalizm, bütün bir *polis*'in külli bir monarka, bedenlerimizin ve ruhlarımızın her yerine nüfuz eden objektif bir Leviathan'a inkılap etmesidir. Neo-liberal *polis*, içinde failerin fallik iktidarlardan (baba, rahip, monark vs.) hakikaten özgürleştikleri, tüm tebaalık zincirlerinden boşandıkları dünyevî bir cennet değil, bilakis içinde failerin fallik iktidarın simgesel etini yiyip simgesel kanını içtikleri, her tarafı fallik iktidarın simgesel eti ve kanyla örülü cehenemmî istisna bir kilisesidir. Modernite-öncesinin pornografik-subjektif-fallik iktidarı, modernite-sonrasında hayaletleşerek bütün failerin O olduğu, bütün failere vücut veren objektif bir Leviathan'a, kendisini her daim setreden objektif bir *Geist*'a dönüşmüştür.

Pornografik bir egemen iktidarın, doğa durumu ile siyasî durum arasındaki o “gözden kaybolan arabulucu”nun, siyasî durumda tezahür eden bütün siyasî menfilikleri kendisine

210 Bkz. Dardot Pierre, Laval Christian, *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

211 Bkz. Deleuze Gilles, Guattari Felix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 2005, s. 434-5.

212 Bkz. Hardt Micheal, Negri Antonio, *Empire*, Harvard University Press, London, 2000, s. ii-xvi.

diken kapitone noktasının âdemiyyetinde failler, doğa (*daimon, phusis, unheimlich, dike, oikonomia*) durumunun radikal menfiliğiyle -ölümle- dolaysızca karşılaşmışlar, ölümle başbaşa kalmışlardır.

“Beni nihâi şekilde tahakkümü altına alarak ezen Efendi'ye dair o pozitif figür, aslında en mutlak Efendi olan Ölüm'ün radikal negativitesinin yerine geçmiştir -bu durum, tüm hayatını Efendisi'nin öleceği, artık en nihayetinde tümüyle canlı olabileceği, 'hayattan keyif alacağı' o anın beklentisiyle geçiren takıntılı nevrotiğin içine düştüğü darboğazı açıklar; Efendi fiilen öldüğünde bunun yarattığı etki doğal olarak beklenenin tam tersidir: Takıntılı nevrotik, fiiliyattaki Efendisi'nin ardında yatmakta olan mutlak Efendi'yle, Ölüm'ün boşluğuyla yüzyüze gelir.”²¹³

Bu durum, “neo-liberal cemiyet”in neden tâ en başında beri bir “risk cemiyeti” olarak teşekkül etmek mecburiyyetinde olduğunu da tavzih etmektedir: Risk cemiyetini inşa eden refleksif modernitede failler, *oikos*'larına, *oikonomia*'larına normatif olarak tecavüz eden ya da edebilecek olan fallik bir egemen iktidarla mücadele etmekten âzâde hale geldikleri için, 19. asrın ikinci yarısından itibaren başlayan asit yağmurlarının, 20. asrın ilk yarısından itibaren başlayan nükleer feâaketlerin ve modernitenin diğer tüm menfi neticelerinin, insanların, doğanın ve en kötüsü de kapitalizmin (!) ölümüne yol açabilecek olan tüm risklerinin artık muhasebesini yapmaya kâdir ve mecbur hale gelmişlerdir.²¹⁴ Böylece daha önceden göz ardı edilebilir tâli istisnalar, yalnızca kapitalistin *oikos*'una has, cüzî gayr-ı siyasî semptomlar olarak telakki edilen modern katastrofiler, sonraları (biyo)siyasetin esas meselesini teşkil etmiş, siyasî normu tayin eden asıl âmillere dönüşmüşlerdir:

“Böylece risk cemiyetinde daha küçük ya da büyük artışlarda -kirli hava alarmı, zehirli atıklar vs.- ortaya çıkan, *katastrofilerin siyasî kuvvesidir*. Bunların telafi edilmesi ve yönetilmesi, *iktidarın ve otoritenin yeni bir örgütlenişini* ihtiva edebilir. Risk cemiyeti *katastrofik bir cemiyettir*. İçinde, istinaî şart, norm haline geldiğini ihbar etmektedir.”²¹⁵

213 Zizek Slavoj, Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 135.

214 Bkz., Beck Ulrich, Risk Society: Towards a New Modernity, çev. Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, s. 13, 19, 22, 23 vs.

215 a.g.e., s. 24Bkz. Dardot Pierre, Laval Christian, Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme, çev. Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 386.

Dardot ve Laval'ın bu tabloya yapacağı tek ilave vuruş, B. Aubrey'in tespitidir: “Risk çok kişiselleşmiş bir mikro-risk halini aldı: Bir işim olduğu andan itibaren bu iş risk altındadır; sağlıklı olduğum andan itibaren bu halim risk altındadır; bir eşim olduğu andan itibaren bu ilişki risk altındadır.”²¹⁶ Ezcümle risk cemiyeti içinde risk altında olan, bütün bir varoluşumuzdur; bıkıp usanmadan muhasebesini yaptığımız asıl unsur da varoluşumuzun ölümüdür: Ölümdür!

Risk cemiyetinin “neo-fail”inin mevcut neo-liberal idariliğin icaplarına göre failleşmesinin, kendisini hiçbir müstehcen fallik otoritenin icbarına ihtiyaç duymadan disiplinize etmesinin ardındaki asıl sebebin, Devrim'in çarmihına gerilmiş kadim Efendi'nin objektif bir Geist'a dönüşmesi, kadim Efendi'de temerküz eden *keyifin* faillerin *oikos*'larına tahvil edilmesi olduğunun farkındadır Dardot ve Laval: “Herkes efendidir ya da -en azından- efendi olabileceğine inanır. Böylece hayali düzende benlik hazzı [*keyif*] ile sınırın inkârı aşırı-özneleşmenin yasası olur.”²¹⁷ İçinde herkesin efendi olduğu bir *polis*'te *dike*, egemen Efendi'nin cemiyette tahakkuk etmesine tavassut ettiği *folklorik* bir büyük Öteki olmaktan çıkar; bireyselleşir, yalnızca bireyin bertaraf etmeye çalıştığı *unheimlich* ve bir o kadar *daimonik* risklerin ismi haline gelir: “Risk hususundaki yeni norm, kaderin [*dike*'nin] bireyselleşmesidir.”²¹⁸

8.2 Ama Aptallık Bu!...

Peki bizleri neo-liberal iktidara bile isteye tâbî kılan, kendi kendimizi disiplinize ve idare etmemize sevkeden âmil tam olarak nedir? Ne Dardot-Laval ikilisinin ne de Foucault'nun cevap verebildiği bu soruya en esaslı cevabı veren Hegel olmuştur: Failin, müstehcen bir otoritenin cebrinin âdemiyyetinde, -bu âdemiyyette vücut bulan bütün rûhî depresyonlara²¹⁹ ve performans çilelerine²²⁰ rağmen yine de- Yasa'ya tâbî hale gelmesinin ve bu suretle failleşmesinin Hegel'e göre tek bir sebebi vardır; ölüm korkusu. Ölümü simgeleyen Efendim öldüğünde, ölümün serbest yüzüşünü sabitleyen fetişim de ölmüş olur. Böylece

216 Beck Ulrich, Risk Society: Towards a New Modernity, çev. Mark Ritter, Sage Publications, London, 1992, s. 24

217 a.g.e., s. 405 (köşeli parantez bana ait)

218 a.g.e., s. 385 (köşeli parantez bana ait)

219 Bkz. a.g.e., s. 400-1,

220 Bkz., a.g.e., s. 376-7

Ölüm her tarafımı istilâ eder: Eskiden hayatı simgeleyen bedenim, bir anda -o Efendi'ye izafe ettiğim- ölümü simgelemeye başlar. Ölümle nihayetlenecek doğal çürüme sürecine tâbî olan bedenimden kurtulmam, onu tümüyle yadsımam mümkün olmadığı için, yapabileceğim tek şey menfiliği bedenlendirmektir.²²¹

“Kendi bedenimi direkt olarak yadsımak yerine, kendi bedenî varoluşumu bedenimin mütemadî bir negatifleşimi, tâbiyeti, aşağılanması, disiplini olarak yaşarım... Bu anlamda, kurucu disiplinin hayatı -Hegel'in *Bildung* dediği şey- içimdeki o hayatsal-tözü etkisizleştirme, kendi hayatımı zaten ölüymüşüm gibi yaşama ve 'bana kendimi canlı hissettiren' arzuyu bertaraf etme çabasıdan oluşur.”²²²

Böylece, ampirik bedenle transandantal fail arasındaki yarıktan mevzilenen kadim Efendi, neo-liberalizmin faillik iktidarları bir bir yok eden *ekonomik* süreçleri esnasında bu yarıktan tehcir edildiğinde, beden dolaysızlaşır, pornografikleşir; müstehcen subjektif bir Leviathan'a inkılap eder. Fail, kadim müstehcen Efendi'yle değil de bedeniyle dolaysızca karşılaştığı zaman, beden, faili nesneleştirilen bir Efendi, doğadan (doğa durumundan; Gerçek'ten, ölümden, *keyiften*) kastre oluşumuzu maskeleyen ve doğanın simgeselden kaçan serbest yüzüsünü sabitleyen bir fetiş haline gelir. Ölüm dürtüsüne teslim olmuş olan narsisistik “neo-fail”in yoga, sabah sporu, pilates, makyaj, diyet, düzenli check-up, solaryum, (jimnastik egzersisi olarak yapılan) strip-tease, kas geliştirme, organik ürünlerin tüketimi, plastik cerrahi, piercing ve dövme gibi vasıtalarla kendi bedenine yönelik gerçekleştirdiği tapınma pratiğinin asıl amacı kendi bedenini ölümü maskeleyen bir fetiş olarak tesis etmektir.²²³ *Netice itibarıyla neo-failin bedeni, ölümün yadsınmasının*

221 Zizek Slavoj, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 134.

222 a.g.e., s. 134-5

223 “Burada geçtiğimiz asır boyunca failin libidanal yapısının kapitalist cemiyette segilenecek üç ardışık formu mevzu ederek, biraz hızlı bir cevap vermeye yelteneceğiz: Protestan ahlakının 'otonom' bireyi, heteronom 'örgüt adamı', ve bugün yaygınlık kazanan tip, 'patolojik narsist'. Burada vurgulanması gereken en hayati şey, mahut 'Protestan ahlakının çöküşü'nün ve 'örgüt adamı'nın ortaya çıkışının, yani bireysel mesuliyet etliğinin yerine başkalarına yönelmiş heteronom birey etliğinin geçişinin, temeldeki ego-ideali çerçevesini aynen olduğu gibi bırakmasıdır. Değişen sadece muhtevasıdır: Ego-ideali, bireyin ait olduğu içtimai grubun beklentileri şeklinde 'dışsallaşmış' hale gelmektedir. Ahlakî tatmin kaynağı, artık ortamımızın baskısına direnir kendimize (yani babadan gelen ego-idealimize) sadık kaldığımız hissi değil, gruba bağlılık hissidir. Fail kendine grubunun gözleriyle bakar, onun sevgi ve saygısını hak etmeye çabalar. 'Patolojik narsisist'in ortaya çıktığı üçüncü aşama, tam da ilk iki formda müşterek olan temel ego-ideali çerçevesinden kopar. Simgesel bir *yaşamın* bütünlüğünün yerine, takip edilecek birçok *kuralımız* vardır - bize 'nasıl başarılı olunacağı'nı anlatan intibak kuralları. Narsisist fail sadece başkalarını manipüle

bedenlenmesidir.

Nasıl ki kendinde kapitalizm komünizmle karşılaştıktan sonra komünizmi nefyedip kendisini ispat edebilmek için kendisini (içten) nefyetmek ve böylelikle faşizme dönüştürmek zorunda kaldıysa²²⁴, işte aynı şekilde kadim Efendi'nin (*keyifinden kaçan*) tebaaı ve sürekli yadsıdığı harici bedeni olan kendinde fail de, Efendi'nin ölümüyle beraber doğa durumuyla dolaysızca karşılaştıktan sonra, doğa durumunu nefyedip kendisini ispat edebilmek için kendisini (içten) nefyetmek ve böylelikle tezyin ve disiplinize edilmiş *keyif* yüklü bir bedene, bir tür doğa durumu kalıntısına dönüştürmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple, neo-fail tam mânâsıyla bir aptaldır: Efendisi'yle (onun disiplinine karşı belli bir mesafe, arzu nesnesini bu disiplinin ötesine vaz ederek) sinik-metonimik bir ilişki kuran kadim failin²²⁵ aksine neo-fail, Efendi'nin (Ölüm'ün) disipliniyle samimi-literal-mesafesiz bir ilişki kurmakta, arzu nesnesini Efendisi'nin tayin ettiği şekilde tayin etmektedir.

Neo-failin bedeni doğaya karşı, doğa (durumu) dışında bir beden değildir. Bilâkis -bütün o sünîliğine rağmen- fazlasıyla doğaldır; doğanın (*keyifin*) dibine kadar gömülmüştür, doğada doğal-olmayan bir şekilde maddileşmiştir. Doğadaki maddileşmesini de yegâne siyasileşmesi (simgeselleşmesi) olarak ibraz etmiştir. Başka bir ifadeyle, *neo-beden* kendi siyasiliğini doğada bulan, içine gömülerek “sırıttırdığı” doğayı arkasında bırakarak siyasi düzende “doğasız bir sırtış” olarak tekensizce tebarüz eden bir Leviathan'dır. Bu beden fetişleşip, doğa durumunun en radikal menfiliği olan ölümü cârî neoliberal-biyosiyasetin

etmesini sağlayan '(içtimai) oyunun kuralları'nı bilir; içtimai ilişkiler onun için uygun simgesel görevler değil, çeşitli 'rollere' büründüğü bir oyun alanı oluşturur; uygun bir simgesel özdeşleşme iması taşıyan her türlü bağlayıcı taahhütten, angajmandan uzak durur. Radikal bir *konformisttir*, ama paradoksal bir biçimde kendini bir *kanun kaçağı* olarak tecrübe etmektedir. Tüm bunlar çoktan sosyal psikolojinin klişeleri haline gelmiştir elbette; ancak genelde farkına varılmayan şey, ego-idealinin bu çözülüşünün, keyfi yasaklamayan, bilâkis keyfi dayatan ve 'içtimai başarısızlığı' çok daha keskin ve gaddar bir biçimde, dayanılmaz ve tahripkâr bir endişe yoluyla cezalandıran bir 'maternal' süpergonun tesisini icap ettiği'dir. 'Paternal otoritenin çöküşü'yle ilgili bütün o laf salatası, bu kıyaslanmaz ölçüde daha baskıcı failin dirilişini gizlemektedir yalnızca. Bugünün 'müsamahakâr' cemiyeti, bürokratik kurumun o obsesif uşağı 'örgüt adamı'nın çağından daha az 'baskıcı' değildir kesinlikle: Aradaki tek fark, 'sosyal ilişki kurallarına itaat talep eden, ama bu kuralları bir ahlâki davranış kodu içinde temellendirmeyi reddeden bir cemiyetten, yani içtimai talebin ego-ideali içinde katı, cezalandırıcı bir süperego biçimine bürünmesinden kaynaklanır." Zizek, Slavoj, Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture, The MIT Press, London, 1991, s. 102-3.

224 Zizek Slavoj, For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor, Verso, London&New York, 2008, s. 186.

225 Kadim Efendi'nin asıl vazifesinin tahrir etmek olmadığını, bilâkis tebaaı olan failin arzusunu, ihdas ettiği haramlarla tahrik etmek olduğunu, yani failin arzusuna belli bir sınır çekerek onun nesnelere bu öteye vaz etmek olduğunu hatırd tutmak gerekir. Nitekim efendisini kaybeden histerik failin ne arzu ettiğini bilmemesinin sebebi de tam olarak budur.

ekonomik ritüelleri vasıtasıyla maskeleydiğinde, kendisi doğa durumuyla siyasi durum arasında ikamet eden saf bir form, saf bir boşluk haline gelir. *Neo-bedeni zoe'nin* diğer misallerinden temyiz eden, onun kendisini *zoe'nin bios'u* olarak, *zoe'deki bios* olarak, *zoe'ye* gömülerek hem *zoe'yi* nefyeden hem de kendi *zoe'sini* ispat eden bir *bios* olarak ispat etmesidir. Onu Leviathan kılan işbu formel ispat jestidir, ispatın -maddî- nesnesi değil.²²⁶ Bu yüzden *neo-bedenin* formel bir şekilde maskeleydiği mütesettir hakikatten (ölümden) daha mühim olan bir şey varsa, o da bu maskeyle/maskede vücut bulan mütesettir formel hakikattir.²²⁷ Pornografi (nâm-ı diğer neo-liberalizm). O halde artık ağzımızdaki baklayı çıkartabiliriz: Pornografik pratikler tarafından inşa edilen *neo-beden*, Foucaultcu klişede ifade edildiği gibi (neo)failin “ruh”una hapsedilen bir mahkûm değildir; daha ziyade ruhsuz bir faildir, ruhun derinliğinden mahrum bırakılmış [formel] bir faildir.²²⁸

8.3 Neo-Geist

Neo-beden Doğa ile İdea, ya da doğa durumu ile siyasî durum arasında Neo-liberalizm Nosyonu temelinde arabulucuk yapan bir neo-Geist'tir.²²⁹ Hegel'e göre Doğa, kendisini bir ötekilik formundaki siyasi/simgesel düzen olarak (İdea) olarak sunan canlı bir bütündür.²³⁰ Peki nedir İdea? Fiilî/mevcut olan her şey, İdea'ya (siyasi duruma) sahip oldukları ve İdea'yı (siyasi durumu) ifade ettikleri sürece vardırırlar. Bu yüzden İdea, içtimai sözleşmenin (Nosyon'un) ve gerçekliğin inzimamıdır; Nosyon'un (içtimai sözleşmenin) gerçekleşmesi, Leviathan'ı (Geist'ı) şartlandırarak olan Doğa'nın şartlandırılmasıdır.²³¹ İdea (siyasi durum) Doğa'da bir ötekilik formunda tezahür edip, Leviathan'da (Geist'ta) bu ötekilik formundan çıkarak kendisine geri dönendir. Nosyonsa (kavram; *begriff*) ne bir ampirik temsiliyettir (*vorstellung*), ne içinde çatallandığı bir hükümdür, ne kendisini hükümdeki çatallılıktan

226 Bu hükmü verirken ilham aldığım metin için bkzç: Zizek Slavoj, *The Parallax View*, MIT Press, London, 2006, s. 44.

227 Bu son hükmü verirken ilham aldığım metin için bkz.: Zizek Slavoj, *For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London&New York, 2008, s. 247.

228 Disiplin-failleşme mevzuuyla alakalı olarak Foucault ve Hegel arasındaki farka dair bkz.: Zizek Slavoj, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Epos, Ankara, 2007, s. 133.

229 Bütün tez boyunca bu dört Hegelci ıstılahı farklı versiyonları üzerinden izah etmeye çalıştığım için bu kısımda yeniden mufassal bir izahat vermeyecek, sadece bunların resmî mânâlarını tavzih etmeye çalışacağım.

230 Bkz., Hegel Georg, *The philosophy of Nature*, Blackmask Online, 2001, s. 1.

231 Bkz., Hegel Georg, *The Science of Logic*, s. 134-5.

kurtaran bir istihraçtır, ne objedir, ne objektif gerçekliktir, ne Varlık'tır, ne de Öz'dür. Daha ziyade, bütün bu unsurları kendi momentleri olarak vaz ve tahakkuk edendir. Buna dair en kestirme izah, Nosyon ve obje arasındaki farkın bile Nosyonel olmasıdır.

Mevcut her şeyin, hatta Nosyon'un bile bir Nosyon'u vardır ama şeyler kendi Nosyon'larına tamamen tekâbül edemezler. Hiçbir araba araba Nosyon'una birebir tekâbül etmez. Bilâkis her bir araba ve bizim arabalara verdiğimiz hüküm küllî bir Araba Nosyon'undan sâdır olur. Nosyon'un esas vazifesi, başta 'Ben' diyecek olan Geist olmak üzere şeylerin yüzergezer nihilist yüzüşünü sabitlemek ve onlara normatif idealler temin etmektir. Geist'a gelince, o, subjektif haliyle, kişinin irade ve fikirlerini ihata eden bir ruha tevafuk eder. Objektif haliyle, içtimai âdetler ve yasalara tevafuk eder. Mutlak haliyleyse Felsefe, Sanat ve Dini ihata eden Tanrı'nın zâtı-şuurudur. Geist en başta Doğa'nın karşısında görünür. Fakat Geist'ın tahakkuk ettiği bütün minvaller, Doğa'nın kendisini sunduğu İdea'ya mündemiç olduğu için Doğa ile mutlak bir ötekilik ilişkisine giremez. Hem Doğa'nın içindedir hem dışında. Ayrıca İdea doğadaki ötekiliğini Geist'ta telafi edebildiği için Geist bir taraftan İdea'ya mündemiçtir. Ama İdea'yı kendisine iade eden harici bir mevki olduğu için de İdea'ya ötekidir. Hem İdea'nın içindedir hem de dışında. Doğa ile onun kendisini ifade ettiği İdea arasındaki bir arabulucudur. Ve bu arabulucuğun çerçevesini tayin eden de Nosyon'un ta kendisidir.

ÇIKIŞ

Platonik nokta-i nazarda *doxa*'yı, o içinde gölgelerin mutlak hakikatlermiş gibi muamele edildikleri ideolojinin yanılısamalı dünyasını teşkil eden esas unsur, *logos*'un (ya da *eidōs*'un) nakîzi olan *eros*'tur. Büyük Öteki olarak *doxa*, faillere belli zan ve vehimler empoze etmeden evvel, *ekonomik-erotik* nesnelere tayin eder. Fail *eros*'un, *erotik* nesnenin peşinden ne kadar koşarsa, kendisi o denli *doxa*'nın karîbi, *logos*'un garîbi olur. *Logos*'un merkez olmadığı bir dünyada, *eros* tek merkez olur. Fakat *doxa*'nın dışından *doxa*'ya nâzil olduğu iddiasına sahip bir vahiy olarak zuhur etse bile *logos*, kendisini *doxa* içinde failleşmiş “erosantrik” faillere *doxa*'nın ya da *eros*'un ötesinde, tüm o transandan hüviyetiyle teşrih etmesi mümkün değildir. Bilâkis kendisini her daim *doxa* ve *eros* boyunca, *doxa* ve *eros* vasıtasıyla teşrih etmeye mecburdur. Peki o zaman, kendisini *doxa*'dan, ancak onun tayin ettiği erotik nesnelere nefyedip yerlerine bizzat kendisini ya da kendi muhdisini ispat ederek temyiz etmeyi başaran *logos*'un merkez olmasının, *eros*'un merkez olmasından farkı nedir? “Logosantrik” dünyayla *erosantrik* dünya arasında hakikaten bir fark vardır diyebilir miyiz?

Şayet *logos* hâlihazırdaki *doxa*'yla ve onun tayin ettiği erotik nesnelere amansız bir *polemos* içinde değilse, o zaman bu *logos*'un *logos* olma, *doxa*'yı aşma iddiası bâtil olur. Buna mukabil *logos* *doxa*'yı ve *eros*'u büsbütün reddetmek minvalinde tezahür ederse, bu sefer de kendisini doğa durumunun psikozuna tehcir edilmiş olarak bulur. İlahi *logos*'un mevcûdiyet ve hüviyet kazanmasının tek bir imkân şartı vardır: *Eros*'la diyalektiğe girmek. *Eros*'u kendi içine kaldırmak. Böylece *logos* kendisini nihai erotik nesne olarak ispat eder. Dolayısıyla *logos*'un merkez olması demek, cârî *doxa*'nın tayin ettiği erotik nesnelere arzu ederek failleşen faillerin, bu nesnelere yerine *logos*'u ikame etmesi, *logos*'un haricindeki nesnelere erotik değil hayvanî seviyede bir “ihtiyaç” ilişkisi tesis etmesi demektir. “Logosantrik” bir dünyada failler *doxa*'nın tayin ettiği erotik nesnelere yine de arzu edebilirler. Ama amellerini belirleyen, *doxa*'yla nefes alagelen *eros* olmaz; bilakis *doxa*'yı ve *eros*'u tekrar ve tekrar, ilânihaye nefyedip kendisini yegâne *doxa* ve erotik nesne olarak

ispat eden *logos* olur. Bu yüzden “logosantrizm”in tenkidini yapan Derrida'nın ıskaladığı nokta, logosantrizmin *erosantrizm*le olan amansız kavgasıdır. Şayet modern-öncesinin nişanı logosantrizmse, cinsellikten dini inançlara kadar her türden nesneyi tüketim metalarına dönüştüren “kültür endüstrisi”yle, keyfilik dışında herhangi bir *nomos* tanımayan ve böylelikle toplama kamplarını yegâne paradigması haline getiren “egemenlik süreçleri”yle kaim olan (post)modernitenin nişanı da *erosantrizmdir* diyebiliriz.

(Post)Modernitenin *erosantrizmini* yalnızca câri kapitalizm ve onunla teşekkül eden pornografik sanal âlem merkezinde tasavvur etmek, egemenliğin erotik ekonomisini ıskalamakla neticelenecektir. Üzerinde durulması gereken nokta, *logos*'un nefyi olan *eros*'un yalnızca şehvet ve ihtirasla ya da eğlence ve *keyifle* alakalı olmadığı, bilâkis doğa durumunun ölüm de dâhil bütün menfi hususiyetlerini ihtiva ettiği. Nitekim modern dünyevileşme süreçleriyle beraber egemen, kendisini *logosun* (vahyin) dışına koyma imkânı bulmuş, kendisini yapısökümü-yapılamaz bir ilah olarak ispat etmiş ve bu sayede *logos*'a ve onun tasdik ettiğine -yani tesettüre- istediği gibi yeniden ve yeniden karar verme salâhiyetine haiz olmuştur. Böylece, dünyevileşme süreci öncesinde pornografik olarak tavsif edilen durumlar, faillikler, olaylar, mekânlar sonraları bu mânâlarını kaybetmişler ve –tamamen olmasa da- tesettür boyutu içinde (her ne kadar başarılı olunamasa da) algılanmaya ve konumlandırılmaya başlanmışlardır. Ve kimse de buna karşı çıkamamıştır; *logos* bir referans olamazken, sınırların ne olduğunu egemenden başka kim söyleyebilir ki?

Egemenliğin en kesif misali olan Kemalizm'in bütün operasyonları tamamen yapısökümcüdür. Kemalizm ne *logosu* tasdik eder, ne de onu tamamen reddeder. Sadece *logosun nomos* olduğu durum onun için tehlikelidir (“Kahrolsun Şeriat!"). Tesettürün logosantrik bir zeminden ayağının kaydırıldığı yerde artık egemen iktidar bütün o keyfi gücünü tatbik etme imkânını bulmuştur. Zira pornografik olanın da logosantrik (fikhi) bir biçimde tespit edilen sınırı, yerini bu yeni durumda muğlaklık ve müphemliğe bırakmıştır. Kemalizm, tesettür ve pornografi arasındaki sınırın egemen iktidarın istisnaya karar verme imkânı bulduğu bir belirsizlik mıntikasına sürüklendiği yeni bir egemenlik biçimi anlamına gelmektedir. Bu yeni egemenlik biçimi yüz elli yıllık Avrupa-merkezci hayat tarzı değişimleri vasıtasıyla vücut bulmuştur.

Avrupamerkezcilik külli-merkezcilik demektir. Zira Avrupa kendisini, 'rasyonel', 'düzen', 'hukuk', 'insanlık', 'medeniyet', 'seküler', 'norm(a)', 'özgürlük' gibi (boş) küllilerin tarafında dalgalanan kastedenler zincirinin ana kastedenin konum(suzluğun)a vaz etmiştir. Avrupa'nın böylesi bir tarifi elbette menfi, cüzî, kurucu bir ötekiye; Avrupa'nın muhtevasının tersine çevrilmiş haline ihtiyaç duymaktadır: Şark ve/veya İslam. Şayet Edward Said haklıysa, Avrupa'nın Şarkiyatçı söylemlerine göre (irrasyonelitenin, kaosun, istisnanın, kadının, hayvanın, bedeviliğin, diniliğin, patolojinin, bastırılmışlığın temsili olarak) Şark/İslam tam da Avrupa'nın olmadığı Şey'e tekabül etmektedir. Kısaca, Şark ve/veya İslam, Avrupa'nın/Garb'ın semptomudur. Avrupa sadece Şark'ın değil, aynı zamanda İslam'ın da nefyi olduğu için, kendisi zorunlu olarak (aydınlanmış bir) sekülerizmin ispatı haline gelmektedir. Avrupa ve İslam arasındaki menfi ötekilik ilişkisi, Avrupa'nın sekülerizmle aynileşmesine yol açmaktadır. Başka bir ifadeyle, Avrupa'nın kurucu ötekisi/nefyi olarak İslam, Avrupa'nın ele geçirmek istediği mezkûr yüzer-gezer boş kastedenlerin 'sekülerizm' ana kastedeninde (kapitone noktasında) 'dikilme'sine sebep olmaktadır. Dolayısıyla, Avrupa'yı sekülerizmle olan aynileşmesinin ötesinde tasavvur etmek imkânsızdır, ve bu mânâda Avrupamerkezcilik külli-merkezci bir seküler-merkezciliktir.

Avrupamerkezci nokta-i nazarda, İslami ülkelerin kültürleri ve siyasetleri Avrupalı sekülerizmin ilkeleri ve değerleri ekseninde yargılanmaktadır. Fakat İslami ülkelere dair bu türden bir yaklaşım sadece sekülerizm ve din arasındaki kat'î paradigmatik kopuşu karartmakla kalmaz, ayrıca İslamî'nin radikal ötekiliğini bastıran o mahut kolonyal-totaliter siyaseti tekrar ve ikrar eder. Şarkiyatçılığa yaslanmış Avrupamerkezciliğin gaddar süreçleri dâhilinde tahakkuk eden Avrupa ve İslam arasındaki efendi-köle diyalektiğinin, Avrupa'nın aslında fanteziden başka bir şey olmadığı gerçeğinde neticelendiğini görmek için, boş küllinin (efendi, Avrupa) müşahhas cüzî (köle, Şark/İslam) tarafından nasıl da hegemonize edildiğini ispat eden Hegelci tenkit istikametine gitmek yerine, Avrupa'nın/sekülerizmin nasıl da pornografi (mahremiyetin ihlâli) mânâsına geldiğini, pornografinin nasıl da Avrupa'nın *nomos*'unu (dispozitifini) teşkil ettiğini tespit etmeliyiz.

(Avrupalı) Sekülerizm, tesettürün (mahremiyetin/mülkiyetin tesisi) şartlandırılmaz yasasını reddettiğinde, kendisi kaçınılmaz olarak pornografinin (toplama kampının) ortaya

çıkmasına yol açarak tesettür yasasını askıya alan egemenin keyfi ve istisnâî kararlarından mürekkep olan saf bir zalim egemenlik sürecine kalbilmektedir. Böylece Avrupa/sekülerizm (siyasi) ontolojik olarak cüzinin, istinâînin, patolojiğin, menfinin, kaotiğin, isrrasyonelin, tabiat durumunun yani pornografinin tarafında olmaktadır. Avrupamerkezciliğin ıskaladığı şey, kendisinin kendinde ve kendi için, ancak egemenliğin ideolojisi olan bir *Pornografi-merkezcilik* olduğu gerçeğidir.²³²

232 Avrupamerkezci değişimlerden birisi de tesettürün önemli bir ayağı olan kıyafette gerçekleşmişti. Kıyafet, Richard Sennett'in de gösterdiği gibi, özel (mahrem) ve kamusal alanlar arasındaki ilişkinin teşekkül etmesi sürecindeki temel unsurdur. Sennet, "Kamusal İnsanın Çöküşü"nde 17. yüzyıl Paris'inin, şehrin meskûnlarının meslek ve sınıflarını belirleyen elbiseler giymelerini mecburi kılan kanunlarla idare edildiğini fakat bu kanunların 18. yüzyılda hemen tüm sınıfların, evlerinin içinde rahat ve bol elbiseler tercih etmeye başlamalarıyla kısmi de olsa ihlâl edildiklerini anlatır ve ilave eder: "İşte burada özel ve kamusal alanlar arasındaki bölünmenin ilk koşulu ortaya çıkar: Daha doğal olan özel alan dâhilinde beden kendi içinde bir anlamı vardır. Sequire, Regence dönemi için şuna işaret eder: "Paris tam anlamıyla özensiz bir dış görünüşün kabulünü yaşadı. Yatak odası kostümleri salona taşıdı." (Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, London, faber and faber, 1993, s. 66-67). Osmanlı'nın ve cumhuriyet Türkiye'sinin modernleşme süreçleri içinde de yatak odalarının oturma odalarına taşması süreci meydana gelmiş gibi gözükmektedir: Bugün plajlarda, sokaklarda, gece kulüplerinde, okullarda vs giydiğimiz kıyafet tipi, birkaç yüzyıl öncesine kadar, hatta pek çok Anadolu şehrinde bir elli sene öncesine kadar, ancak yatak odalarına dâhil olabilirdi. Ve bu yatak odalarının "dışarıya" taşması süreci bir taraftan modern Türkiye'nin egemenlik sürecine mündemiç olarak bütün hızıyla devam etmektedir. Ve bu süreç, belli kıyafet türlerini ve davranış biçimlerini yatak odalarının içine hapseden ahlaki kaideler üstünde ısrar eden eski siyasi yapılardan özgürleşme olarak telakki edilmektedir. Bu anlamda bu süreç, bir yatak odası siyaseti ya da tabir-i caizse *zoenin biosudur*. Zaten her geçen gün, bir önceki günde mahrem olarak tasdik ettiklerimizin kamusallaşmasına şahit olmuyor muyuz? Artık bir önceki gün pornografik olarak tasdik ettiğimizi bir sonraki gün tesettürlü olarak kabul ediyoruz. Ya da ediyor gibi gözüküyoruz. Çünkü bir önceki gün pornografik olarak telakki edilenin bir sonraki gün tesettürlü olarak muamele edilmesi mümkün değildir. Elbette bir normalleş(tir)me süreci söz konusudur ama yine de bu, o kadar da başarılı ve hızlı bir süreç değildir zira duygular/arzular mahrem istikrarsız manasını her seferinde normalleştirip kendisine adapte edemez. Günlük hayatın kendisi bu sürecin nasıl başarısızlığa uğradığını ve ne türden mekanizmaların pornografinin kişisel ve kamusal tanımlarının arasındaki çelişkiyi kararttığını gözler önüne sermektedir.

REFERANSLAR

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

———. *Potentialities: Collected Essay in Philosophy*. Translated by Daniel Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

———. *What is An Apparatus?*. Edited by Werner Hamacher. Stanford: Stanford University Press, 2009.

Aristotle. *Metaphysics*. Translated by William David Ross.

Austin, John L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Translated by Mark Ritter. London: Sage Publications, 1992.

Bin Khaldun, *Mukaddime*. Translated by Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.

Blattner, William. *Heidegger Reexamined Vol. 2: Is Heidegger a Kantian Idealist?*. Edited by Hubert Dreyfus and Mark Wrathall. Routledge, New York, 2002.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge, 1993.

———. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 1990.

Critchley, Simon. *Kıta Felsefesi*. Ankara: Dost, 2013.

Cutrofello, Andrew. *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2005.

Derrida, Jacques. *Acts of Literature*. Edited by Derek Attridge. New York: Routledge, 1992.

———. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. London: The Athlone Press, 1981.

———. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

———. *Writing and Differance*. Translated by Alan Bass. London and New York: Routledge, 1978.

Dardot, Pierre and Christian Laval. *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. Translated by Gregory Elliot. London: Verso, 2013.

Davidson, Arnold I. "Ethics as Aesthetics." in *The Cambridge Companion to Foucault* (Second Edition). Edited by Gary Gutting. Cambridge University Press: New York, 2005.

De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. California: University of California Press, 1984.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2005.

Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. Translated by Michael Moriarty. New York: Oxford University Press, 2008.

Duerr, Hans Peter. *Çıplaklık ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*. Ankara: Dost Kitabevi,

1999.

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Translated by W. D. Halls. China: Macmillan Press, 1984.

Dwyer, Claire. "Ninja Women: The Representation of Muslim Women in the West." *Intertwine* (Journal of the Association International Students at Syracuse University). 1991-1992: 8-13.

European Graduate School. "The Superego and the Act: A Lecture By Slavoj Žižek August 1999." EGS.edu. <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/the-superego-and-the-act/> (accessed January, 2014).

Feldman, Karen S. *Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes Hegel and Heidegger*. Illinois: Northwestern University Press, 2006.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1991.

———. *Dits et Ecrits*, vol. IV, Gallimard, Paris, 1994.

———. *Ethics: Subjectivity and Truth (Vol 1)*, Edited by Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997.

———. *Güvenlik Toprak Nüfus (College de France Dersleri)*. Translated by Ferhat Taylan. Istanbul: Bilgi University Press, 2013.

———. *History of Madness*, Edited by Jean Khalifa. London and New York: Routledge, 2006.

———. *The Archeology of Knowledge*. London: Routledge, 2004.

———. *The History of Sexuality: Volume 1*. Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.

———. “The Subject and Power.” *Critical Inquiry*. 8 (1982).

Fried, Gregory. *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Gasche, Rodolphe. *The Tain of the Mirror*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Gearhart, Suzanne. “The Remnants of Philosophy: Psychoanalysis after *Glas*.” in *Hegel After Derrida*. Edited by Stuart Barnett. London and New York: Routledge, 1998.

Girard, Rene. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

Green Facts. “Scientific Facts on Alcohol.” Accessed December 1, 2014. <http://www.greenfacts.org/en/alcohol/>.

Guenther, Irene. *Nazi Chic? Fashioning Women in the Third Reich*. Oxford and New York: Berg, 2004.

Günay, Murat. *Rethinking the Economy in Turkey*. Istanbul: Varlık Yayınları, 2009.

Han, Beatrice. “The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity.” in *The Cambridge Companion to Foucault (Second Edition)*, 176-210. Edited by Gary Gutting. Translated by Edward Pile. Cambridge University Press, New York, 2005.

Hardt, Michael and Antonio Negri. *Empire*. London: Harvard University Press, 2000.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford, New York, Toronto, and Melbourne: Oxford University Press, 1997.

———. “Jenaer Realphilosophie.” in *Frühe politische Systeme*. Frankfurt: Ullstein, 1974.

———. *Science of Logic*. Blackmask Online, 2001.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford and Cambridge: Blackwell, 2001.

———. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. 2002.

———. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Hunt, Lynn. *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity*. New York: Zone Books, 1993.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press, 1998.

———. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Translated by James W. Ellington. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1993.

Karatani, Kojin, *Transkritic: Marx ve Kant Üzerine*, çev. Erkan Ünal, Metis, İstanbul, 2008

Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Translated by Alan Sheridan. London: Tavistock Publications, 1977.

———. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955 (The Seminar Book II)*. Translated by Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. *The Ethics of Psychoanalysis 1959-60 (The Seminar Book VII)*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Dennis Porter. New York: Tracistock and Routledge, 1992.

———. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan Book XI)*. Translated by Jacques-Alain Miller. Edited by Alan Sheridan. New York and London: W. W. Norton & Company, 1978.

Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso, 2001.

Locke, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited by Ian Shapiro. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

Loroff, Nicole. "Gender and Sexuality in Nazi Germany." *Constellations* 3 (2011). <http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/constellations/article/view/16286/13074> (accessed February 12, 2014).

Kolb, Alexandra. "Performing Femininity: Dance and Literature in German Modernism." *Cultural History and Literary Imagination* 12 (2009).

Machiavelli, Niccolo. *The Prince*. Translated by William K. Marriott. (converted to PDF by Danny Stone for the Constitution Society as a public service)

Marx, Karl. *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi* (vol. 1). Translated by Mehmet Selik and Nail Satlıgan. Yordam Kitap, 2013.

Majid, Anouar. *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*. Durham:

Duke University Press, 2000.

Nash, John D. "Non-Cooperative Games." PhD diss., Princeton University, 1950.

Öğüt, Suheyb. "Pornografi ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli." Master's thesis, Bilgi University, 2010.

Raulff, Ulrich. "An Interview with Giorgio Agamben." *German Law Journal* 5 (2004): 609-614.

Ross, Chad. *Naked Germany: Health, Race, and the Nation*. Oxford and New York: Berg, 2005.

Rosson, John. *Reading Hegel's Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

Rousseau, Jean-Jacques. *A Discourse on Inequality*. Translated by G. D. H. Cole. Pennsylvania: Franklin Books, 1982.

Said, Edward. *Orientalism*. USA: Vintage Books, 1979.

Schrift, Alan D. *The History of Continental Philosophy*. Edited by Thomas Nenon. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Scmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Edited by George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

———. *Siyasal Kavramı*. Translated by Ece Göztepe. Istanbul: Metis Yayınları, 2005.

Sennet, Richard. *The Fall Of Public Man*. London, Penguin Books, 2002.

Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books, 2006.

Volkart, Edmund H. *Social Behavior and Personality: Contributions of W. I. Thomas to Theory and Social Research*. New York: Social Science Research Council.

Von Neumann, John and Oskar Morgenstern. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press, 1953.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Translated by Ahmet Cevizci. Istanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Yeğenoğlu, Meyda. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Žižek, Slavoj. *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*. New York: Routledge, 1992.

———. *For They Know Not: Enjoyment as a Political Factor*. London and New York: Verso, 2008.

———. *How to Read Lacan*. New York and London: W. W. Norton & Company, 2007.

———. *Interrogating the Real*. Edited by Rex Butler and Scott Stephens, New York: Continuum, 2006.

———. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London and New York: Verso, 2012.

———. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. London: The MIT Press, 1991.

———. *On Belief*. London and New York: Routledge, 2001.

———. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham,

Duke University Press, 1993.

———. *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski between Theory and Post-theory*. London: bfi, 2001.

———. *The Parallax View*. London: The MIT Press, 2006.

———. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

———. *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*. London: Verso, 2000.

Žižek, Slavoj, Eric L. Santner, Reinhard Kenneth. *The Neighbour: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

EKA

TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

EK B

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİ

Soyadı, Adı: Öğüt, Süheyp

Uyruğu: TC

Doğum Tarihi: 22.12.1982

Doğum Yeri: Mekke

email: suheybogut@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Yüksek Lisans	Bilgi Üniversitesi / Kültürel Çalışmalar	2010
Yüksek Lisans Tezi: Tesettür ve Pornografi: Egemenliğin İki Diferansiyeli		
Lisans	Bilgi Üniversitesi / Siyaset Bilimi	2006

Eylül 2006 – Eylül 2007: Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar yüksek lisans öğrencisi (Onur bursu)

YABANCI DİL

İngilizce

YDS: 83.75