

Alenka Zupančič
Biliyorum,
ama yine de...



metis

Alenka Zupančič

Biliyorum, ama yine de...

1966 Slovenya doğumlu felsefeci ve sosyal teorisyen. Lacan etkisinin hâkim olduğu Ljubljana Psikanaliz Ekolü'nün kurucularından. Yapıtlarında Kant, Hegel, Bergson gibi klasik felsefecilerin metodolojilerinden yararlanıyor. Esasen bir Nietzsche araştırmacısı olarak tanınıyor; Nietzsche ve Lacan'ın eserlerinden yola çıkarak psikanaliz ile felsefe arasındaki alanda kalan kavramları keşfe çıkıyor.

Başlıca yapıtları: *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi* (Encore, 2005), *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan* (Epos, 2010), *Neden Psikanaliz?* (Metis, 2011), *Komedi: Sonsuzun Fiziği* (Metis, 2011) ve *Cinsellik Nedir?* (Metis, 2018).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Biliyorum, ama yine de...
Alenka Zupančič

İngilizce Basımı:
Disavowal
Polity Press, 2024

© Alenka Zupančič, 2024
© Metis Yayınları, 2024
Çeviri Eser © Barış Engin Aksoy, 2024

Polity Press, Cambridge ile yapılan sözleşme
temelinde yayımlanmıştır.

İlk Basım: Kasım 2024

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Paul Klee, *Komedi*, 1921.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-404-3

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Alenka Zupančič
Biliyorum,
ama yine de...

Çeviren:
Barış Engin Aksoy



metis

METİS YAYINLARI
ALENKA ZUPANČIČ KOLEKSİYONU

•

NEDEN PSİKANALİZ? 2011
KOMEDİ: SONSUZUN FİZİĞİ 2011
CİNSELLİK NEDİR? 2018
BİLİYORUM, AMA YİNE DE... 2024

İçindekiler

Teşekkür 9

Giriş 11

1. Açılış: Yanıyorum Baba, Görmüyor musun? 15

2. Kavramsal İncelikler 29

İnanç Bilgiden Başlar 31 • Bilim mi, Otorite mi? 41
Psikanaliz ve Bilim 49 • Cogito: Varlığa Kaçış? 53
Fetiş olarak Bilgi 67 • Kazanova: Hadım Edilme
ve Kullanım Değeri 75

3. Peki ya Komplo Teorileri? 83

(Bizi) Kandırdığı Varsayılan Özne 93
Yorum Hezeyanı 98 • İnancın Bilgiye Dönüşmesi 102

4. Sonuç 107

Teşekkür

Bu kısa kitap Slovenya Araştırma ve Yenilikler Dairesi tarafından finanse edilen P6-0014 “Conditions and Problems of Contemporary Philosophy” (Çağdaş Felsefenin Koşulları ve Sorunları) adlı araştırma programının ve şu iki araştırma projesinin ürünüdür: N6-0286 “Reality, Illusion, Fiction, Truth: A Preliminary Study” (Gerçeklik, Yanılsama Kurgu, Hakikat: Bir Ön Çalışma) ve J6-4623 “Conceptualizing the End: its Temporality, Dialectics, and Affective Dimension” (Sonun Kavramsallaştırılması: Zamansallığı, Diyalektiği ve Duygusal Boyutu).

Giriş

Adamın biri karısına demiş ki, “İkimizden biri ölecek olursa ben Paris’e taşınırım.”

Freud ilk olarak 1915’te yayımlanan “Savaş ve Ölüm Üzerine Çağdaş Düşünceler” adlı metninde bu fıkradan bahseder. Bunu insanın kendi ölümüne (bilhassa bilinçdışı zihninde) inanmadığı ve kendi ölümünü hayal etmesinin imkânsız olduğu argümanını örneklendirmek için kullanır; zira kendi ölümümüzü hayal ederken dahi seyirci olarak halen oradayızdır, ölü değilizdir aslında. Ölümün var olduğunu *biliriz* elbette; başkalarının ölümünde ölümü “yaşarız” da, yakınlarımızın ölümünün getirdiği acı ve geri dönüşmezlikle birlikte. Ama bu bilgi ve ölümden doğal, reddedilemez, kaçınılmaz bir şey olarak bahsedebiliyor olmamız “gerçeklik içinde durum böyle değilmiş gibi davrandığımız” gerçeğini değiştirmez.¹ Bu formülasyon Freud’un daha sonra fetişizm üzerine yazısında geliştirdiği sahiplenme, sahip çıkmama, inkâr, bilmezden gelme gibi anlamlar

1. Sigmund Freud, “Thoughts for the Times on War and Death”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt XIV, Londra: Vintage Books, 2001, 289.

taşıyan *Verleugnung* mefhumu için şablon görevi görür.² Octave Mannoni'nin özlü formülüyle: “Biliyorum, ama yine de...”³ Bu formülden anlaşılacağı gibi bilmezden gelme, reddetmekten farklıdır: Bilmezden gelme olguları reddetmez, canı gönülden kabul eder ve hiçbir şey bilmiyormuş gibi davranmaya devam eder. İşte bu kitabın iddiası, belli bir inancı aksini bildiğini beyan ederek ayakta tutan (sapkın) bilmezden gelme'nin toplumsal ve siyasal hayatın hâkim özelliklerinden biri haline gelmekte olduğu ve kişisel psikolojinin çok ötesine uzandığı düşüncesidir.

Aydınlanma projesinin nasıl olup da örümcek kafalılığın zaferiyle sonuçlandığına hayret ediyor gibiyiz sık sık: Türlü türlü tuhaf inançların yükselişiyle, bilime duyulan güvensizlikle, rasyonel tartışmalardan tamamen uzak bir popülizmle... Lacancı psikanaliz bu soruya bir yanıt sunmaktadır: Bir takım karanlık kuvvetler, müphem dürtüler akla boyun eğdirip de bilgi ve bilginin kanıtlarına üstün çıktığı için değil, akıl ve bilginin kendisinin karanlık ve “mantıksız” bir boyutu olduğu için. Çağımızın toplumsal bilmezden gelme tarzı arkaik ve müphem bir dürtüye geri dönüş değil, bilginin, *aklın sapkın bir biçimidir*. Akla ve bilime dönük çağrılar işte bunu unutmakta ya da göz ardı etmekte ve çoğunlukla ya öfkeli bir hüsrarla ya da “bu insan-

2. Sigmund Freud, “Fetishism”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt XXI, Londra: Vintage Books, 2001.

3. Octave Mannoni, “I Know Well, but All the Same...”, *Perversion and the Social Relation* içinde, haz. Molly Anne Rothenberg, Dennis Foster ve Slavoj Žižek, Durham, NC: Duke University Press, 2003.

lar ne kadar aptal” diye şaşkınlığa düşen bir kibirle son bulmaktadır. Bu çağrılar bilgi ile inanç arasında net bir ayrım yaparak iş görmekte, bilginin en karanlık inançları ayakta tutma görevi görebileceğini göz ardı etmektedir. Bilmezden gelme kavramı işte bunu anlamamızı sağlıyor.

Şunu da gözden kaçırmamak gerekir: Bilimin kapitalizmin çağdaş biçimleriyle, kapitalizmin ilerlemesi ve “büyümesi”yle olan derinden bağları da bilime dönük bir güvensizlik doğurmaktadır. Bilime yönelik “mantıksız” güvensizliğin çoğu zaman yerinden kaymış bir mantığı vardır; kapitalizme dönük güvensizliğin yerinden kaymış halidir bu – vekâleten yapılan bir kapitalizm suçlamasıdır. Hele ki insanlar kapitalizmin toplumsal ekonominin örgütlenmesinde en iyi ya da tek muhtemel yol olduğuna inanmış (ve komünizm gibi bir şeyin adını bile duymak istemez) bir haldeyken, ama aynı zamanda bizi bu toplumsal düzenin zalim ve sarsıcı gerçekliğini yaşar haldeyken.

Bilmezden gelme kavramı, bugünkü genel toplumsal zihniyetimizi (örneğin gerçekliğin sarsıcı boyutlarıyla yüzleşmekten kaçınmayı tarif etmek için tercih edilen “inkâr” teriminden) daha isabetli bir şekilde tarif etmektedir. İnkâr da yok değil elbette; komplo teorilerini konu alan bölümde inkârın ayırt edici özelliklerini ve bilmezden gelme ile bağını ele alacağız. (Sapkın) bilmezden gelme ise çok daha ölçülüdür, çok daha makuldür. Sorunun pekâlâ farkında olduğunu iddia eder; ekonomik ve siyasi iktidar merkezlerinden başlamak üzere “liberal anaakım” ile kaynaşmış halde- dir. Nitekim siyasi düzlemde (çoğunlukla “popülizm”le

ilişkilendirilen) inkâr ile (aynı-tas-aynı-hamam anaakımla ilişkilendirilen) bilmezden gelme'nin başlıca iki rakip *siyasi* seçenek oluşturduğu, kendi patolojileriyle ikisinin de birbirini beslediği, herhangi bir toplumsal gerçeklikten ziyade birbirlerine karşılık yerir halde oldukları ürkütücü bir dansa kapılmış gibiyiz.

Bu kitap bilmezden gelme kavramının muhtelif boyutlarını ele alıyor. Kavramsal başlangıç noktasını Mannoni'nin ufuk açıcı yazısından alıp, çağımız toplumsal bağlamı içinde bilmezden gelme'nin işleyişinde meydana gelen bazı önemli değişiklikleri ifade etmeye çalışıyor. Bu tartışmayı kesinlik/eminlik, kaygı ve aldatma gibi kavramlarla da ilişkilendirdikten sonra, komplo teorilerinin nasıl ikircikli bir toplumsal rol oynadığını inceliyor. Kitabın tamamı çağımızı aşındıran bazı anahtar sorunlarla diyalog halinde ve bu sorunlarda neyin söz konusu olduğunu sıkı bir şekilde kavramlaştırma çabası içinde. Bu kavramsal örgü kitabın ortalarında yoğunlaşırken, ilk ve son kısımlar daha serbest bir dokuya sahip.

Açılış:

Yanıyorum Baba, Görmüyor musun?

Son dönemde ortaya çıkan ve artık bir tür “dizi” oluşturan muhtelif krizler içinde *kâbus* sözcüğü tekrar tekrar baş gösteren ana imleyicilerden biri oldu. Bilhassa COVID salgını sırasında kendini gösteren bu sözcük (ekonomik krizler, Ukrayna savaşı, enerji krizi, Ortadoğu krizi, iklim krizi ve bununla bağlantılı aşırı hava olayları gibi) diğer krizlere de, hele ki yetişemediğimiz bir hızla dizi dizi gelişlerine uygun düşmüş görünüyor. Gérard Wajcman diziler üzerine kitabında bu noktayı hoş bir şekilde ifade eder:¹ Dizi biçimi ya da formatı sadece estetik ya da sanatsal bir fenomen değildir. Günümüz dünyasının dilidir, daha ziyade: Krizdeki bir dünyanın dilidir. Dizi bir kriz biçimidir.

Bu kriz-olarak-diziye duygu düzeyinde yakalar görüldüğüne göre, tartışmamıza “kâbus”lardan başlayalım. Freud’un *Rüyaların Yorumu*’nda çok kısaca değindiği, ama Lacan’

1. Gérard Wajcman, *Les séries, le monde, la crise, les femmes*, Lagrasse: Verdier, 2018.

ın 11. Seminer’inde (*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*) sunduğu yorumla birlikte hak ettiği üne kavuşan bir rüya –kâbus– vardır. Bu rüyanın yapısal mantığı, içinde bulunduğu muz zamana cuk oturuyor gibidir. Freud rüyayı ve hangi şartlarda görüldüğünü şöyle aktarır:

Bir baba günler geceler boyunca çocuğunun hasta yatağının başında beklemiş. Çocuk öldükten sonra uzanmak için yan odaya geçmiş, ama etrafı uzun mumlarla çevrili olan çocuğunun naaşının bulunduğu odayı yattığı yerden görebilmek için kapıyı açık bırakmış. Çocuğun naaşının başında yaşlı bir adam bekliyor, dualar fısıldıyormuş. Birkaç saatlik uykunun ardından baba şöyle bir rüya görmüş: *Yattığı yatağın başında duran çocuğu kolundan tutup ona şöyle fısıldamış: “Yanıyorum baba, görmüyor musun?”* Uykusundan uyanan adam yan odadan bir ışık parlaması geldiğini görünce hemen oraya koşmuş ve yaşlı adamın uykuya daldığını, devrilen bir mumun çocukcağızın ölü bedenini saran örtüyü ve çocuğun kollarından birini ateşe verdiğini görmüş.²

Burada kilit soru babayı uyandıran Gerçek’in nerede konumlandırılacağı sorusudur, elbette. Tuhaftır, Freud bu rüyaya çok kısaca ve sadece rüyaların uykuyu sürdürme ihtiyacını karşılamasının örneği olarak değinir. Gerçeklikteki yangın babayı uyandırmalıdır, ama adam öyle bitkin düşmüştür ki uykusuna devam edebilmek için yangını rüyasının parçası haline getirir. Ama sonrasında Freud’un hiç konu etmediği sıradışı bir şey olur: *Bu yangın rüyasının içinde*

2. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, çev. James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt IV-V, Londra: Hogarth Press, 1958, 509.

şiddeti ve uyandırdığı acıyla babayı uykusundan uyandıran bir şey belirir: oğlunun ağzından çıkan “Yanıyorum baba, görmüyor musun?” cümlesi.

Lacan’ın bu rüya üzerine yorumunda dediği gibi, “bu cümle başlı başına kıvılcımdır – ateşi düştüğü yeri yakar, neyin yandığını da göremeyiz, çünkü alevler bizi körleştirir, ateşin *Unterlegt*’i, *Untertragen*’i, gerçeği sardığını görmemize engel olur.”*3

Babayı uyandıran şey yangının gerçekliği değil, bu gerçeklik sayesinde tetiklenen, temsil edilen, rüyanın içine sokulan o yakıcı gerçektir: oğlunun ölümü ve babanın çaresizliği. Babayı en nihayetinde uyandıran şey bu diğer gerçektir, muhtemelen babayla oğul arasındaki ilişkinin diğer güç yönlerini de içeren gerçek. Rüyanın bu noktaya kadar sahiden uykuyu sürdürme ihtiyacını karşıladığı söylenebilir de, bu noktada çerçeve kökten değişir. Gerçek yangının yapamadığını yapıp babayı uyandıracak kadar sarsıcı bir şey ortaya çıkar rüyada. Durum tersine döner: Öncesinde baba uykusuna devam edebilsin diye yangın rüyanın içine alınırken, sonrasında rüyada beliren şey, *rüya görmeye devam edebilsin diye* babayı uykusundan uyandırmaktadır. Yani, Lacan’ın da kışkırtıcı bir şekilde işaret ettiği gibi, çoğu zaman rüyalardan (bilhassa kâbuslardan) *rüya görmeye devam edebilelim diye uyanırız*. İçinde günlük gerçeklikten

* Alm. müphemlik, anlaşılmazlık, askıda olma hali. –ed.n.

3. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, New York: W. W. Norton, 1998, 59; Türkçesi: *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Güngörmüş Erdem, İstanbul: Metis, 2013, 66.

daha gerçek, daha sarsıcı bir gerçeğin belirttiği rüyalar için geçerlidir bu. Haliyle bu gerçeğe yanıt olarak (gerçekliğe) uyanır ve uyanmış olduğumuzu söyleriz – rüya görmeye devam edebilmek için, yani belirmiş olan o gerçekten zarar görmeden var olmaya devam edebilmek için. Bu yüzden gerçek kâbus tam da uyanamadığımız kâbustur. Bir rüya sadece sarsıcı içeriğinden dolayı değil, o rüyadan uyanamadığımız (gerçekliğe kaçamadığımız) için kâbus olur. Sarsıcı gerçek belirmiştir, kaçabilelim diye bizi uyandırması gerekiyordur, ama nedense uyanamayız: Sıkışıp kalırız.

Günümüz krizlerinin pek çoğunun yukarıda ele aldığımız rüyayla aynı yapıya sahip olduğunu söyleyemez miyiz? Sırf can yaktıkları ve “kâbus” gibi yaşadıkları için değil, çok daha keskin ve spesifik iki nedenden dolayı:

1. Bizi krizin doğrudanlığının (söndürmemiz gereken yangının) ötesinde bir şeyle; toplumsal, ekolojik, siyasal varoluş tarzımız içindeki son derece rahatsız edici ve huzursuz bir şeyle yüz yüze bıraktıkları için. Başka bir deyişle, acil yangının içinde düşünmemiz ve yüzleşmemiz gereken başka bir yangına işaret ettikleri için. (Yakın tarihli birkaç örneğini Kanada, Yunanistan, Hawaii ve Kaliforniya’da gördüğümüz, dünyanın dört bir yanında gitgide daha sık meydana gelen feci yangınlar bunun hem gayet doğrudan hem de gayet metaforik ifadeleridir: Bu örneklerin her birinde söndürülmesi gereken yangının dışında devam eden bir yangın daha söz konusudur – iklim değişimi.)

2. Bu çifte ya da çapraz ateş altında genellikle hemen uyanmaya meyilli olduğumuz için – rüya görmeye devam edebilelim, gerçeğe ilişkin olan yangını unutabilelim diye. Acil yangını söndürmek, kurbanlarla ilgilenmek (yahut doğru türde kurbanlar değillerse ilgilenmemek) bizim uyanışımız olduğu için. Yangının içindeki yangınla ilgilenme yönünde pek bir ilerleme yaratmadığı gibi, o diğer yangını görmezden gelmemizi de sağlıyor bu (çünkü “şimdi sırası değil”; ama o sıra hiç gelmiyor – ilgilenilmesi gereken başka bir acil durum oluyor her zaman). Hevesle harekete geçmemiz, ilgi, öfke, dayanışma göstermemiz takdir edilmesi gereken bir şey elbette; ama çoğu zaman kendi amacına ve Lacancı anlamda gerçeğe ilişkin yangını bilmezden gelme amacına hizmet eden bir boyut da taşıyor bu heves. Bu diğer yangınla ilgilenmek kolay değil tabii; bunun ancak kolektif bir şekilde mümkün olması tasavvur edilmesini daha da güçleştiriyor. Bundan dolayı, mümkün ve güç bir siyasal tasavvurdan “gerçek dünya”ya, “gerçek insanlar”ın “gerçek sorunları”na dönüyoruz ve bu da tamamen verili olanın içinde kalıyor. Oysa siyasal tasavvurun (ve buna dayalı yeni, farklı bir siyasi örgütlenmenin) *aslında* “gerçek insanlar”ın “gerçek sorunları”yla ilgilenebileceği seçeneği dışarıda kalmış oluyor böylece.

“Uyanış” tabirinin ve beraberinde getirdiği her şeyin derinden ikircikli olmasının nedeni bu. Aralarında bariz farklar olmasına rağmen günümüz krizlerinin hepsinde rü-

ya görmeye devam edebilelim diye uyandığımız bir durumla karşı karşıya değil miyiz? Çalan alarm sayesinde, “acı gerçeklik” sayesinde paçayı kurtarıyor değil miyiz? Her defasında “bundan sonra hiçbir şey eskisi gibi olmayacak”, “nihayet uyandık” deyip hiçbir şey olmamış gibi devam ediyoruz – ya da daha önceki bir duruma geri dönüyoruz, dönmek istiyoruz. Bu “uyanış” etrafında pek çok beyanda bulunuluyor, çok fazla gürültü kopuyor, ama bu gürültünün ortasında rüya görmeye devam ediyor gibiyiz.

İklim değişimi, örneğin: Bu konuda da “uyanmış” olduğumuz söyleniyor. Peki çoğu zaman nasıl kendini gösteriyor bu? Kriz sözlü, biçimsel olarak kabul ediliyor (“inkâr” hâkim yanıt olmaktan çıktı bence, bu noktaya geri döneceğiz); bu farkındalıktan koca bir jargon türüyor (“yeşil geçiş”, “yeşil ekonomi”, “sürdürülebilirlik”); bir sürü gürültü kopuyor, konferanslar, beyanlar... Şöyle bir on-on beş yıl öncesine kıyasla çoğu insanın iklim değişimini daha fazla ciddiye aldığına da şüphe yok. Ama yine de: Gayet güvenilir bilimsel hesaplamalar ve rakamlarla, etrafımızı saran yıkıcı olaylarla (aşırı hava olayları, yangınlar, seller) karşı karşıyayken, bu gürültünün ortasında ve bu gürültü yardımıyla rüya görmeye devam ediyor gibiyiz. “Büyüme”, ekonomimizin efendi imleyeni olarak iş görmeye devam ediyor gibi. Anahtar sözcük “uyum sağlamak” gibi görünüyor. Yeni gerçekliğe uyum sağlamamız gerektiğini işitip duruyoruz – peki tam olarak ne anlama geliyor bu? Evet, hemen her şeye uyum sağlayabiliyor gibiyiz, ama en iyi yol bu mu sahiden? Yeni bir gerçekliğe uyum sağlamak ya da alışmak

nispeten kolay bir iş. “Gerçekle meşgul olmak”, yangının içindeki yangınla meşgul olmak, olup bitenlerin imkânsız gerçeğini hesaba katıp bu hakikat zemininde seferber olmak, örgütlenmek ise çok daha zor. Lacan’ın da dediği gibi: “Gerçekliğe alışıyor, [her krizle birlikte ortaya çıkan] hakikatı ise bastırıyoruz.”⁴

Ya bastırıyoruz, ya da bilmezden geliyoruz – ki bilmezden gelme biraz farklı, yahut bastırmanın çok özel bir tarzı. Bastırma ile bilmezden gelme arasındaki fark basit topolojik terimlerle ifade edilebilir. Bastırmada iki boyut ya da düzey söz konusudur, bir tarafta gerçeklik, diğer tarafta gerçekliğimizden “bastırılanın” var olduğu düzey: Bastırılan şey gerçekliğimizin parçası olmaktan çıkar. Bilmezden gelme ise tek boyutludur; bilmezden gelinen şey gerçeklikten kaybolmaz: Halen orada, aynı düzeydedir, gerçekliğimizin parçasıdır (her şey ortadadır – gayet iyi biliriz ve bildiğimizi söyleriz). Yani bilmezden gelme bir şeyin ortadan kaybolmasına yol açmaz; o şeyin doğasını ve anlamını değiştirir, etkiler. O şeyi gerçek olmaktan çıkarır, diyebiliriz. Gerçek olma –yani gerçekliğimizin *sıradışı*, şaşırtıcı, sarsıcı bir parçası olma– vasfını etkiler. Algıladığımız ya da öğrendiğimiz bir şeyi bilmezden gelmemizin nedeni, o şeyin gerçekliğimizi değiştirebilecek olmasıdır; gerçekliğimizin *herhangi* bir parçası değildir yani o şey. Aynısı bastırma için de söylenebilir elbette. Ama bastırma o şeyi olağan gerçek-

4. Jacques Lacan, *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton, 2006, 433.

liğimizin dışına atıp sıradışı karakterine dokunmazken, bilmezden gelme o şeyi gerçekliğin bir parçası olarak tutup karakterini değiştirir. Dolayısıyla bilmezden gelmenin –benim için, ama belki sadece benim için değil– sıradışı olan, “ezber bozan” bir olgunun sıradan bir olguya –*ama yine de bir olguya*– dönüştürülmesi olduğu söylenebilir. Bilmezden gelen şey olgunun kendisi ya da meydana gelmiş olması değil, sarsıcı, ezber bozan boyutudur. Olgu-sonrası dünya dediğimiz şey de budur belki: Artık olgu diye bir şey olmaması değil (bilakis ortalık olgudan geçilmiyor), bunların olgudan ibaret olması, gerçeğin ağırlığından yoksun hale gelmesi.

Bu şekilde korunan statükonun basitçe her şeyin aynı kalması anlamına gelmediğini, (kötü yöndeki) en çarpıcı değişimlerin bile bizi etkilememesi demek olduğunu vurgulamak gerekir. “Yeni gerçekliğe uyum sağlamak” da statükonun parçası haline gelebilir. Çeşit çeşit felaket tellallığı, kıyamet merakı, muhtelif kötü son tahminleri de keza. Bu tür felaket tellallığı, bilmezden gelmenin karşıtı olmak şöyle dursun, güncel işleyişinin önemli bir parçasıdır. Dünyanın sonu, aynı tas aynı hamam devam etmemizi sağlayan göz alıcı bir arka perde, bir kulis, bir sahne olarak iş görüyor, örneğin. Kıyamet imgeleri gelecekte bir yerde bekleyen değil, halihazırda devam eden asıl “kıyamet”i örten (ve bizi koruyan) fantazmatik bir perdeden ibaret oluyor çoğu zaman.

Çok rahatsız edici bir gerçekten kaçınmanın bilmezden gelme ve inkâr dışında yolları da var. Bilginin kullanılma

şekli bakımından bilmezden gelme'ye çok benzeyen *déjà vu* ya da sahte hatıra, örneğin: “Yeni bir şey değil canım bu, aynısını kaç defa gördük!” – olup bitenin *eşi görülmemişliğinin* bilmezden gelinmesi.

Freud sahte hatıra (*fausse reconnaissance*) bahsini şöyle açar: “Analiz esnasında zaman zaman şöyle bir durumla karşılaşıyoruz: Hasta hatırladığı bir olayı aktardıktan sonra, ‘*Bunu söylemiştim zaten*’ diye ekliyor – oysa analist söz konusu hikâyeyi ilk defa duyduğuna emin.”⁵ Sahte hatıra ya da *déjà vu* fenomeninde tehlikeye düşen hangi mantıktır? Şöyle diyebiliriz: Vaktinden evvel ortaya çıkan bir bilgi ya da tanımanın henüz belirmiş olan sarsıcı bir şeyin önünü kesmesi (ve onu gerçek olmaktan çıkarması); o şeye başka bir zamana (ya da zamansallığa) aitmiş gibi bakışımız. O sarsıcı şeye dosdoğru bakıyoruzdur (orada, *gözümüzün önündedir*, tamamen farkındayızdır), ama onu uzaklardan gelen, yabancı ve sıradan bir şey gibi görüyoruzdur. Yani paradoksal biçimde, sahte hatıra tam da *tanıma ve tanıdıklık hissi* sayesinde, beliren şeyin yadırgatıcı (yabancı, sıradan) karakterini korur. Ne anlama geldiği bile anlaşılmadan önce, zaten bilinen, “sıkıcı” bir şey haline getirir onu. Gerçeklik içinde şu an mevcut olan bir şey olarak ifade bulmasını önleyerek o şeyin sıradanlığını koruduğu da söylenebilir: Zira bu ifade daha ilk seferinde hatıra olarak belirir.

Déjà vu, “ben bunu daha önce görmüştüm”, güçlü bir

5. Sigmund Freud, “Fausse reconnaissance (*déjà raconté*) in psycho-analytic treatment”, çev. James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt XIII, Londra: Hogarth Press, 1955, 201.

toplumsal bilmezden gelme biçimi olarak da iş görüyor – yani, nesnel sosyo-ekonomik ilişkilerin ve bu ilişkileri ayakta tutan ideolojinin temellerine işlemiş bir bilmezden gelme olarak.⁶

Salt bireysel değil toplumsal bir yapı olarak bilmezden gelme bazı önemli değişimler gösteriyor: Sarsıcı bir gerçekliğe ilişkin *bilgi* (“Evet biliyorum” kısmı) tuhaf bir şekilde ikileniyor ya da bölünüyor ve bizi bu sarsıcı gerçekliğe karşı koruyan fetiş nesne rolünü oynamaya başlıyor. Bilmezden gelinecek bir şey olmaktan çıkıp, paradoksal biçimde (aynı bilginin gerçeğini) bilmezden gelmeye yardımcı olan bir şey haline geliyor. Bir sonraki bölümde bunu daha ayrıntılı ele alacağız.

Çağımız biyopolitikasının bizi “çıplak hayat”a indirgelediğini, salt sağ kalmanın elinde rehin olduğumuzu iştitiyoruz sık sık. Ben buna pek emin değilim. Kanıtlar sağ kalmayı pek de umursamadığımızı gösteriyor; ölüp gitme ihtimalinin keyfini sürdüğümüz (kendi kendine) zarar verici bir karnavala yakalanmış gibiyiz daha ziyade. Hayatlar (retoriğin dışında) pek de önemli değil, yahut sadece bazı hayatlar önemli. Sağ kalma saplantısından ziyade “deli cesareti”ne yakalanmış gibiyiz: Karşı karşıya olduğumuz şeyin bizi korkudan öldürmesine müsaade etmektense –düpedüz– ölmeyi yeğliyoruz. Ölümden çok bir şeyin “ödümüzü koparması”ndan korkuyoruz.

6. *Déjà Vu and the End of History* (Londra: Verso, 2015) adlı kitabında Paolo Virno bu noktayı etraflıca geliştirir.

Günther Anders'in dediği gibi, korkma kapasitemizi artırmamız, korkudan korkmayı bırakıp korkma cesareti göstermemiz gerektiği sonucuna mı varmalıyız, o halde?⁷ Belki, ama durum biraz daha karışık aslında. Korkudan duyulan korkunun ruh halimize dair en isabetli teşhis olduğuna emin değilim. En azından günümüz bağlamında, korkunun önemli bir diğer toplumsal boyutunu göz ardı ediyor olabiliriz: Kandırılma korkusunu, belki kasıtlı ve sistematik olan bir kandırmacaya maruz kalma korkusunu. Bilhassa komplo teorilerinde ön plana çıkıyor bu, ama daha da öteye uzanıyor. Saf olmamak, enayi yerine konmamak birincil önceliğimiz gibi görünüyor sık sık. Şöyle demeli belki: (Belli bir gerçek hakkında) *kandırılıyor/yanılıyor* olma ihtimalimiz söz konusu gerçeğin kendisinden ve sarsıcı boyutundan daha çok ilgilendiriyor bizi. “Korkudan duyulan korku” ile kıyaslandığında bu kandırılma korkusu daha yüzeysel ya da tek tük ortaya çıkan bir şey gibi, derinliği olmayan salt psikolojik bir şey gibi görünüyor olabilir. Ama bir sonraki bölümde bunun illaki böyle olmadığını, kandırılma korkusunun aslında *derin bir ontolojik kaygıyla* bağlantılı olabileceğini göstereceğiz. Bu noktada Clément Rosset'nin (sahte ve yanıltıcı bir öteki-ben figürü olarak görülebilecek olan) ikiz (*Doppelgänger*) figürüne dair analizinde söylediği bir şeyi hatırlamak iyi olabilir. İkizimiz gibi görünen bir şey belirdiğinde, birbirine rakip olan kurulu iki ontolojik var-

7. Günther Anders, “Theses for the Atomic Age”, *Massachusetts Review* 3/2 (1962): 493-505, s. 498'de.

lıkla (ben ve ikizim) değil, asıl figürün –benim– ontolojik varlığına dair şüphe uyandıran bir şey söz konusu olur. Rosset, ikiz karşısında beliren kaygıyı daha öncelikli olan ölüm korkusuyla ilişkilendiren Otto Rank'ın klasik teşhisini tersine çevirir. İkizin gerçekliğinin bizimkinden “daha iyi” olduğunu düşünürüz genellikle – bundan dolayı ikiz, özne ile ilişkisi bakımından ölümsüz bir versiyonun temsili gibi görünebilir sahiden (Rank'ın tezi de budur). Ama kaygının asıl kaynağı müstakbel ölümümüz değil, (şu an) gerçek olmayabileceğimiz, var olmayabileceğimiz seçeneğidir – *var değildir belki de*. Rosset'in deyişiyle: En azından yaşamış olduğumuzu kesinkes biliyor olsak ölmek o kadar zor gelmeyebilir; ama “bölünmüş kişilik” ya da ikiz belirmesi vakalarında özne işte bu (fani) yaşamın kendisinden şüphe etmeye başlar. Bu kaygı ölüm korkusundan daha derinlere uzanır. Hayali bir başkasıyla birlikte olduğum bu talihsiz çift-lik söz konusu olduğunda, gerçek benim değil hayali figürün tarafındadır: Öteki beni ikiliyor değildir, ben o ötekinin ikiziyimdir.⁸

Kandırılma korkusunda da benzer bir şeyin iş başında olduğu söylenebilir: Aptal görünme, enayi yerine konulma korkusu gibi görünen şeyin (geçmiş ve şimdiki) varlığımızın köküne kadar uzanan içerimleri vardır. Eli kulağında bile olsa müstakbel ölüm ihtimalinin şu anki varoluşumuzun, varlığımızın bir dalavere olduğu düşüncesi kadar korkutucu görünmemesini bir ölçüde açıklayabilir bu – zira gelecek-

8. Bkz. Clément Rosset, *Le réel et son double*, Paris: Gallimard, 1984, 91.

teki gerçekliğimizden ziyade bugünkü (ve geçmiş) gerçekliğimizle ilgilidir bu düşünce. Rosset'den şerhle: Gelecekte can vermek en azından yaşamış olduğumuzun kanıtı olacaktır. Kandırılmaya ilişkin kaygı bundan çok daha yakıcı olabiliyor. Aynı zamanda, kandırmacaya dair keskin bir farkındalık, kandırmacaya dair bilgi iddiaları da varlığımızı koruyan paradoksal bir can simidi olabiliyor...

Kavramsal İncelikler

1964 yılında *Les Temps modernes* dergisinde Octave Mannoni'nin bilmezden gelme üzerine halen ufuk açıcı bir psikanalitik metin olarak görülen bir yazısı yayımlanır. Yazı 1969 yılında Mannoni'nin *Clefs pour l'Imaginaire, ou l'Autre Scène* (Hayal Gücünün ve Öteki Sahnenin Anahtarları) adlı kitabında yeniden yayımlanır. Yazının başlığı bilmezden gelmenin özlü bir formülünü sunar: *Je sais bien, mais quand même*, “Biliyorum, ama yine de...” Metnin yayımlandığı dönemin içinde bulunduğumuz dönemle pek bir ortak noktası yok gibidir – en bariz ve genel ortaklık dışında, elbette: Toplumda derin tektonik kaymalar ve çalkantıların yaşandığı bir dönemdir yine. Genelliğine rağmen önemsiz ya da yüzeysel olmayabilir bu benzerlik – bu tektonik kaymalara, çalkantılara ve yanlarında gelen kafa karışıklıklarına bireyler ve toplum olarak nasıl yanıt verdiğimizi düşününce hele. Bilakis bilmezden gelmenin “sıradan sapkınlık” statüsüne ancak günümüzde kavuştuğu söylenebilir (bu terimi Catheryn Barrena Phipps'ten ödünç alıyorum).

Sapkınlık, daha doğrusu fetişizm Freud'un bilmezden gelme bahsinde başroldedir zaten. Ama Mannoni'nin metnin önemli ve değerli boyutlarından biri bilmezden gelme kavramını önemli ölçüde genişletmiş olmasıdır. Kavramı genişletip (*iman*'dan bariz bir biçimde ayırdığı) *inanç*'ın genel yapısıyla ilişkilendirir Mannoni – bir dizi toplumsal fenomende ve bu fenomenler için kurucu rol oynayan yanılsamalarda iş başındadır bu yapı. Yazılarında Mannoni'nin çalışmalarına sık sık atıfta bulunan Avusturyalı felsefeci Robert Pfaller, inanç-olarak-bilmezden-gelmenin ve bununla ilişkili “yanılsamalar”ın (Mannoni'nin de değindiği teatral yanılsamanın, örneğin) olumlu boyutlarını öne çıkarır; inanç ve yanılsamaların hangi bakımdan toplumsallığın vazgeçilmez ve kurucu bir boyutu olduğunu gösterir.¹ Mannoni'nin metnin bu boyutuna burada hiç girmeyeceğim, ama kavramı başka bir doğrultuda, bilmezden gelmenin nevrotik boyutunu da içeren ve dolayısıyla bilmezden gelmeyi sapkınlık alanı dışında da ele alan bir şekilde genişletmeye çalışacağım. Bu genişletme bilhassa önem taşıyor, çünkü toplumsal bilmezden gelme yapısının yakın zamanda geçirdiği önemli değişim ancak bu arkaplanda anlaşılabilir.

1. Örneğin bkz. Robert Pfaller, *On the Pleasure Principle in Culture: Illusions without Owners*, Londra: Verso, 2014.

İnanç Bilgiyle Başlar

Mannoni bir dizi örnek üzerinden bilmezden gelmenin farklı farklı biçimlerini ortaya koyar. Yazısında *fetişist* bilmezden gelmenin en gelişkin biçim olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Ve konu buraya gelir gelmez de yazısına son verir Mannoni – sanki bu mesele meşgul olduğu alanın dışına düşüyormuş gibi. Fetişist bilmezden gelmede esas numara bilmezden gelinen inancın (“ama yine de” kısmı) bir nesneye (fetiş) aktarılması yoluyla öznenin her türlü bilinçdışı inançtan kurtulmasıdır. Yani burada aksini *bildiğim* bir şeye bilinçsizce inanç dahi söz konusu değildir artık; tüm inançlardan, bilinçdışı inançlardan dahi arınmış durumdayımdır bir nevi, çünkü benim yerime fetişim inanmaya başlamıştır. “Biliyorum, ama yine de” tabiri bilmezden gelme’nin alameti farikası olsa da, bir fetişist “ama yine de” demeyecektir asla, zira onun “ama yine de”si fetişidir.² (Mannoni’den daha fazla üstünde duracağımız) “sapkınlık” adlı klinik yapıyla ilişkili diğer pek çok işlemde olduğu gibi, bilmezden gelme işlemi de tam bir “başarı”ya ulaşır, fetiş dışında herhangi bir iz bırakmaz. Ve Freud’un belirttiği gibi, bu çözüm fetişistleri gayet mutlu eder; fetiş ve doğurduğu sorunlar yüzünden analize girdikleri pek görülmez. Sapkınlığın çoğu zaman analize dirençli, kapalı görünmesinin

2. Octave Mannoni, “I Know Well, but All the Same...”, *Perversion and the Social Relation* içinde, haz. Molly Anne Rothenberg, Dennis Foster ve Slavoj Žižek, Durham, NC: Duke University Press, 2003, 70.

nedeni budur: Başkalarına sorun gibi görünen şey sorun ya da güçlük olarak yaşanıyor değildir: “Fetişist fetişin bir anormallik olduğunun farkındadır şüphesiz, ama ıstıraplı bir hastalığın belirtisi olduğunu hissetmez pek. Genellikle halinden gayet memnundur, hatta erotik hayatını kolaylaştırdığı için fetişine şükreder.”³

Başka bir deyişle, ortada herhangi bir çatışma kalmaz, gerilim dağılır. Nevrotiklerde ise durum farklıdır: Mannoni’nin dediği gibi, tüm hayatını “ama yine de” diyerek geçirir nevrotik. Doğru olmadığını bildiği bir şeye yine de inandığını doğrudan beyan ederek yapmaz bunu; nevrotik davranışın nüvesini oluşturan pek çok farklı yoldan ifade eder. Burada semptomların ve doğurdukları muhtemel yük ve ıstırabın alanına girmiş oluruz. Nevrozda görmezden gelinen inanç tamamen dışsallaştırılıp nesneleştiriliyor değildir; sürekli bir (bilinçdışı) çaba, tercüme ve yer değiştirme gerektirir. Dolayısıyla muhtemel bir iç ve dış çatışma kaynağı olmaya devam eder.

Mannoni’nin verdiği örneklerin en ünlüsünde herhangi bir fetiş yoktur, ama bilmezden gelmenin kalbinde yatan “sihirli inanç” oluşumu tamamen açığa vurulur. Kızılderili Hopi kabilesinin şefi olan Don Talayesva’nın Fransa’da 1959 yılında çevrilip yayımlanan, önsözünü de Claude Lévi-Strauss’un yazdığı *Soleil Hopi* (Hopi Güneşi) adlı otobiyografisinden alır bu örneği Mannoni.⁴ Burada söz konusu

3. Sigmund Freud, “Fetishism”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt XXI, Londra: Vintage Books, 2001, 152.

olan sihirli inanç Katcina adı verilen ruh ya da tanrılara duyulan inançtır. Tıpkı Noel Baba gibi, yılın belli bir mevsiminde Kızılderili köylerinde belirir Katcinalar ve yine Noel Baba gibi, çocuklara özel bir ilgi duyarlar. Anne babalarla birlik olup çocukları kandırmaları bakımından da Noel Baba'ya benzerler. Sıkı sıkıya korunan, kimsenin bozmaya cüret edemediği bir kandırmacadır bu. Talayesva, çocuklara Katcina oldukları söylenen dansçıların aslında maske takmış babaları ve amcaları oldukları ortaya çıktığı anda tam da Katcinaların sihirli varlığına inanmaya başladığını anlatır. Bu yolda ilk adım sarsıcı bir darbe diye tarif edilebilir: “Kadcinalar *kivaya* maskelerini çıkarmış olarak girdiklerinde,” der Talayesva, “şaşkına döndüm. Ruh değildi bunlar.... Hepsini tanıdım. Ve çok üzüldüm, çünkü hayatım boyunca Katcinaların tanrı oldukları söylenmişti bana. Klan/kabile babalarım ve amcalarımın Katcinalar olarak dans ettiklerini görünce iyice şaşırdım ve kızdım. En kötüsü aralarında babamı da görmektir.”⁵ İkinci adımda, yetişkinlerin getirdiği şu açıklamayla birlikte tam anlamıyla bir bilmezden gelme meydana gelir: “*Gerçek Katcinaların eski günlerdeki gibi köylere gelip dans etmediklerini biliyorsunuz artık,*” denir çocuklara. “Artık göze görünmeden geliyorlar, dans günlerinde esrarlı bir şekilde maskeleri içinde duruyorlar.”

4. Don C. Talayesva, *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*, haz. Leo W. Simmons, New Haven, CT: Yale University Press, 1942.

5. Kendi metninde *Sun Chief*'in Fransızca çevirisinden (*Soleil Hopi*, çev. Genevieve Mayoux [Paris: Plon, 1959], 84) serbestçe alıntı yapar Mannoni. Öncelikle Mannoni'nin teorisini sunmak istediğim için burada onun yöntemini takip edeceğim.

Bu noktada, çocuklar gördükleri dans eden figürlerin Katcinalar olmadığını, aslında tek bir Katcina bile görmemiş olduklarını *pekâlâ biliyor* olmalarına rağmen, Katcinaların *esrarlı mevcudiyetine* –yani ruhların gerçekten var olduğuna– dair bir inanç oluşur (bunun her durumda böyle olduğunu varsayamayız elbette, olaylar başka türlü de gelişebilir). Bu inanç mevcut toplumsal kurumlar tarafından iyice pekiştirilir. Burada toplumsal kurum ve ritüellerin fetişe benzer bir rol oynayabildiğini görebiliriz: Görmezden gelinen inancın varlığını kendi üstlerine alarak, o inancın doğmasına ve ayakta kalmasına yardımcı olurlar.

Ama Hopi olgusu başka bir şeyi daha örneklemektedir. (Dışsal olan) kurumların yaşadığımız travmatik bir deneyimi (genç Hopi'nin Katcinaların var olmadığını öğrenmesi) ve bu deneyimin ürünü olan muhtemel iç çatışmaları yatıştırmamıza yardımcı olabildiğini gösterir. Ayrıca bu sarsıcı deneyimin aslında (toplumsal) kurumlara duyduğumuz *inancın koşulu* olarak işlediğini de gösterir. Hopi çocukları kasten ve sistematik bir şekilde Katcinaların var olduğuna ve köylerde dans ettiğine inandırılmış olmasalardı, Katcinaların aslında babaları ve amcaları olduklarını anladıkları o sarsıcı hayal kırıklığını da yaşamayacaklardı. Başka bir deyişle, bu örnekte toplumsal düzeyde sarsıcı deneyimlerin kurumların ve kurumlara duyulan inancın iş görmesi için (kontrollü bir ortamda) çoğu zaman kasten tetiklendiğini görebiliyoruz. Cemaate kabul ayinleri genellikle bundan ibaret oluyor: Sarsıcı boyutu hemen hiç eksik olmayan bu ayinlerin amacı (norm-dışlılıklarıyla) baltalı-

yormuş gibi göründükleri kurumların pekiştirilmesidir aslında.⁶

Dahası, Mannoni'nin de gösterdiği gibi, inancı dünyayla kurduğumuz ilişkinin ilk, “çocuksu” safhası olarak, sonrasında yerini aydınlanmış bilgiye bırakan bir safha olarak görüp de, bu bilgi bazen nahoş ya da düpedüz sarsıcı olduğu için inanca *geri çekildiğimiz* ya da bilgidен önce inandıklarımıza inanmaya devam ettiğimiz sonucuna varmak hata olacaktır. İnanç bilgidен ve bilginin travma yaratabilen boyutundan önce var olan bir şey değildir; bilgi inancın tesis edilmesinin koşullarından biridir, inanç bilgidен sonra ya da bilgiyle aynı anda gelir. Talayesva örneği bu bakımdan da öğreticidir. Cemaate kabul öncesinde Hopi çocuklarının Katcinalara safça *inandığını* söylemek yanlış olur – hayır, burada nesnel bir kandırmaca söz konusudur. *İşin doğrusunu bilmiyorlardır*. Gözleriyle gördüklerine, kulaklarıyla işittiklerine, yetişkinlerin (yani otoritelerin) onlara söylediklerine inanıyorlardır. Kısacası, saftirik oldukları için delice, akıl almaz bir peri masalına inanıyor değildir bu çocuklar: Bu masal onlara (yetişkinler tarafından) makul ve nesnel bir doğru olarak sunulmuştur – bu yolda epey çaba harcanmıştır. Bilakis bu peri masalına ancak bilgi devreye girdikten *sonra* inanmaya başlarlar: ruhların *esrarengiz*, gö-

6. Bunun örnekleri için antik toplumlara bakmamıza gerek yoktur: modern Amerikan üniversitelerinde elit olanlar dahil olmak üzere çeşitli öğrenci topluluklarına kabul ayinleri bunun bir örneğidir. Askerlik hizmetinin anlamı da çoğu zaman oğlanları “gerçek erkek”e dönüştüren ve devlet kurumuna bağlayan travmatik bir kesikle ilişkilendirilir.

rünmez mevcudiyetine ancak o noktadan sonra inanır hale gelirler. Dolayısıyla bu örnek inançla bilgi arasında sımsıkı bir bağıntı bulunduğunu, inancın (bilgiye belli bir mesafe içinde olsa da) bilginin beraberinde tesis edildiğini hatırlatır bize. Bir bilmezden gelme biçimi olarak hakikatin açığa serilmesini gerektirir bu inanç; bilgi ve vurduğu darbe bu inancın iç koşuludur. Bu inancın –bu da hayati bir nokta– *bilgiye dirençli* olmasının nedeni de budur: Bilginin bilmezden gelmeye deva olması mümkün değildir. “Evet biliyorum” üstündeki vurgunun “ama yine de”yi dağıtması mümkün değildir, zira “‘ama yine de’nin tek nedeni ‘evet biliyorum’ kısmıdır.”⁷ Belli bir noktada çocuklarla paylaşılan bilgi, yani dans eden *Katcinaların* aslında babaları ve amcaları olduğu bilgisi gerçek anlamda inancın, (maskelerde barınan) ruhların esrarengiz mevcudiyetine duyulan inancın, gözle göremedikleri bir şeye duydukları inancın zemini haline gelir. Dini imandan farklı olarak inanç bilgiyle aynı anda tesis edilir; inanç ve bilgi aynı deneyimin parçasıdır.

Şimdi Mannoni’nin verdiği sonuçlara halel getirmeden, başka ya da ilave bir vurgu getirebiliriz. Mannoni yukarıdaki örnekte bilmezden gelmenin kökeninde yatan travmayı çocukların *Katcinaların var olduğuna ilişkin kanaatlerinin* ifşaatla birlikte darbe almasıyla ilişkilendirir. Çocukların var olduğunu ve gerçek olduğunu düşündükleri bir şey aslında yoktur. Dünyalarının bir parçası olduğunu düşündükleri nesne aslında yoktur. Bu durumu Freud’un esas ola-

7. Mannoni, “I Know Well, but All the Same...”, 71.

rak hadım edilmenin bilmezden gelinmesi olarak gördüğü bilmezden gelme teorisine bağlayan nokta da budur, elbette. Bu noktada, içinde bulunduğumuz zamana epey ters düşen hadım edilme kavramı hakkında ufak bir not düşmek gerekiyor. Penis sadece (biyolojik açıdan) erkek olarak doğmuş insanlarda bulunan bir organdır; bulunmaması da mümkündür, ki penisi olanlarda da penisinin elinden alınabileceği ya da mevcut olmayabileceği tehdidini uyandırır bu. Yani bu organın “diğer cinsiyet”te var olmaması penisin –kurucu bir şekilde, *esasen*– orada olmama ihtimalinin, bir yokluğun damgasını taşımasına yol açar. Lacan’ın penisi bu “ek-si” boyutunu içeren bir şekilde *fallus* olarak adlandırması da bundandır; böylece fallus evrensel bir fonksiyon, yani (fallusu olan-olmayan) herkesin ilişki kurduğu bir şey haline gelir. Lacan’a ve Lacan’ın Freud yorumuna göre, fallusun “ayrıcalığı” ya da istisnai statüsü (bir organ olarak) mevcudiyetinden ziyade bu temel eksiklik ya da yokluktan kaynaklanır esasen. Fallusun (basitçe anatomik değil) simgesel karakteri, imleyen (“imleneni olmayan bir imleyen”) statüsü tam da muhtemel eksikliği ya da yokluğu arkaplanında görünür olmasındandır. *Arzu ve Yorumlanması* adlı seminerinde bu noktayı *Hamlet*’ten bir alıntıyla aktarır Lacan: “Beden kralla birlikte, ama kral bedenle birlikte değil. Kral dediğin... bir hiç.” Tam da bedenle ya da anatomiyle çakışmayan hali içinde fallusun tanımı da şöyledir: “Beden fallusla birlikte, ama fallus bedenle birlikte değil. Fallus dediğin... bir hiç.” Burada “hiç” terimini sadece alçaltıcı anlamda, önemsiz bir şey olarak değil, düz anlamıyla da düşün-

mek gerekir: Hiç'e ya da yokluğa belli bir biçim verir fallus; hiçliğin dayanağıdır. Fallusa simgesel statüsünü ve anlamını veren şey de kalbinde yatan bu hiçliktir, bu "eksi"dir.

Konumuza geri dönersek, Freud'a göre (genellikle) bir oğlan çocuğu diğer cinsiyette penis olmadığını ilk fark ettiğinde ya hadımın evrenselleştirici boyutunu tanıma, ya da bu eksiklik algısının etrafında duran bir şeyi (ayakkabı, çorap, iç çamaşırı vs.) fetiş haline getirerek gördüğünü bilmezden gelme yolunu seçebilir. İkinci durumda söz konusu nesne özel bir değer kazanır, zira hem penis sahibi olmanın olumsal olduğunu, penisin pekâlâ olmayabileceğini "bilme", hem de durumun böyle olmadığı inancından vazgeçmeme imkânı sağlar. (Cinsel) fetiş bizim için bu inancı ayakta tutan nesnedir.

Talayesva örneğini yorumlarken, bu fetişist bilmezden gelme kalıbından dolayı bir *nesne*'nin (Kadcınalar), o noktaya kadar var olduğu, dünyanın bir parçası olduğu kabul edilmiş olan bir nesnenin var olmadığının açığa çıkmasına odaklanır Mannoni. Ama söz konusu ifşaatın aynı ölçüde önem taşıyan sarsıcı bir boyutu daha olduğu söylenebilir.

Zira çocuklar dans eden Kadcınaların gerçek olmadığını ya da gerçekte orada olmadıklarını, aslında kılık değiştirmiş babaları ve amcaları olduklarını öğrendikleri gibi, (annelerin de işbirliğiyle) bu babalar ve amcalar *tarafından kasten ve sistemli bir şekilde kandırılmış* olduklarını da öğrenmiş olurlar. Dolayısıyla bu yeni bilginin Kadcınaların gerçekliği bakımından taşıdığı içerimle (yani muhtemel yokluklarıyla) bağlantılı olan darbenin yanı sıra, Öteki'nin

(bilgi ve otorite mahalli olarak anne babanın) yanıltıcı ve güvenilmez olabileceğinin açığa çıkması da söz konusudur burada. Bu diğer hayal kırıklığına ya da “darbe”ye odaklandığımız takdirde, bunun da iki yüzü olduğunu, birbiriyle bağlantılı iki farklı vektör içerdiğini görürüz. Bu vektörlerden biri Lacan’ın tabiriyle büyük Öteki’ye, yetişkinlerin güçlerine ya da otoritesine, babalar, anneler ve amcaların yanılmazlığına bir *sınır* getirmektedir. Bununla birlikte, çocukların da bu Öteki haline gelmelerini, o noktadan itibaren çocukların kandırılmasına iştirak edecekleri konuma geçiş yapmalarını sağlayan cemaate kabul ayini yoluyla, çocukların kendi öznel güçlerine ve yanılmazlıklarına da bir sınır getirir. Söz konusu deneyimin bu tarafına “simgesel cemaate kabul” deneyimi diyebiliriz. Simgesel hadımda fallus bir organdan ziyade simgesel bir mübadele nişanı olarak mevcuttur: Simgesel statü ve toplumsal konuma erişim kazanmak için bir şeyden vazgeçeriz. Bir organ olarak penisle ilişkili hadım edilme kaygısından farklı olarak, simgesel hadım bir açmaza getirilen bir çözümdür aslında: Kazanç sağlayan bir kayıptır. İkinci vektör ise *güveni* paramparça edip farklı bir zeminde tazeler (ya da tazeleyemez). Manonni’nin de belirttiği gibi, otorite kandırmaca ise neye inanabiliriz, kime güvenebiliriz ki? Katcinaların var olup olmadığına ilişkin bilgi ve sorulardan başka bir şey söz konusudur burada. Talayesva’nın ne dediğini hatırlayalım: “Kabile babalarımın ve amcalarımın hepsinin Katcinalar olarak dans ettiklerini görünce iyice şaşırdım ve kızdım. En kötüsü aralarında kendi babamı da görmektir.”

Burada “bilgi”nin *episteme* anlamında bilmekle ya da o bilmenin içeriğiyle pek alakası olmadığını görebiliriz. Başka bir şey ya da bundan fazlası söz konusudur. Burada açığa çıkan bilgi sadece Katcinaların gerçek olmadığı bilgisi değil, aynı zamanda bu kandırmacaya, bu ihanete ilişkin bilgidir, Öteki’ye bir sınır getiren kusurluluğa, güvenilmezliğe dair bilgidir. Başka bir deyişle, bu “darbe” hiç de yansız, hiç de önemsiz değildir; olguları bilip kabullenmeye indirgeyebilecek bir şey değildir. Bu diğer darbenin dünyadaki şu veya bu nesneye ilişkin değil, nesnel olarak doğru bilginin koşullarına ilişkin olduğu da söylenebilir. Nesnel bilginin arkasında duran otorite bir kandırmacadan ibaret ise, ne bilebiliriz ki? Burada bilgi ile inanç arasında bir yarıma oluştuğu gibi, bilginin kendi içinde de bir yarıma oluşur: Bilginin içeriği ile bu içeriğin doğruluğunu (nesnel geçerliliğini) güvence altına alan unsur arasında. Bu unsur, güvenle, belki sevgiyle ilişkisinden dolayı duygu yükü bilhassa şiddetli olan, travmatik olabilecek bir boyut taşımaya yatkındır.

Bilginin sarsıcı olabilecek boyutu dendiğinde, Freud’un bilimin insanlığa vurduğu *darbeleri* (Kopernik, Darwin ve – Freud) sıraladığı meşhur sözleri geliyor akla.⁸ Yeni, farklı bir bilginin neden bir *darbe* oluşturduğu, canımızı yakan ve sarsan bir şey olduğu sorusu sorulabilir, haklı olarak. Elbette dümdüz içeriğinden dolayı değil, içerimleri ve daha geniş anlamından dolayı böyledir bu. Bu anlamda bilgi, ço-

8. Sigmund Freud, “Fixation to Traumas – the Unconscious”, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin, 1987, 326.

ğu zaman o şekilde sunulsa da, hiçbir zaman sadece (olgusal) bilgi değildir. Freud bilimin bizdeki narsisizme ve “saf-tirik özsevgi”ye vurduğu darbeyi vurgular; bu da yukarıda güçlerimizin sınırlanmasıyla ilişkilendirdiğimiz vektörü öne çıkarır. Ama bu darbenin sarsıcı boyutu öğrenmeyle, (otoriteler tarafından gerçekleştirilen) *kasıtlı* bir kandırmacayı değilse bile en azından otoritelerin nasıl yanıltıcı olduğunu ve olabildiğini öğrenmekle de ilişkili olabilir ve bu yolla “nesnel bilgi” diye kabul ettiğimiz şeyin bile her zaman güvenilir olmadığına işaret edebilir. Bu diğer bilgi (kandırmacaya ilişkin bilgi) sadece otoritelere duyduğumuz güveni değil, nesnel bilginin kendisinin güvenilirliğini de sarsar.

Bilim mi, Otorite mi?

Bu noktada bilim ve otorite meselesine kısaca değinmek iyi olacak. Karl Popper’in terimleriyle söylersek, modern bilimin otoritesi yanlışlamanın mümkün olmasına, yani bilimsel teorilerin hepsinin yanlışlanabilir olmasına dayalıdır. Yanlışlanabilir, sınanabilir olmayan bir iddia ya da teori bilimsel de değildir.

Modern bilimin güvenilirliği (geleneksel) otoriteden çok farklı ilkelere dayanır. Ne var ki, *toplumsal işleyişi* bakımından bilimin belli bir noktada otorite statüsü kazanmış olduğuna da şüphe yoktur. Yani çoğumuz, doğrulama (ya da yanlışlama) imkânımız olmasa dahi, toplumsal olarak “bilimsel” diye tanındıkları ve böyle yaftalandıkları için,

bilimsel keşif ve teorileri doğru kabul ediyoruz (“körü körüne inanıyoruz”). Bir şeyi bilim öyle dediği için doğru kabul etmek bilimin kendisinin işleyiş şeklinden farklıdır; dışarıdan bir otoriteden ziyade şüphe ve yanlışlama ilkesine dayanır bilim. Çağımızın sosyal medya tartışmalarında çoğu zaman bulandırılan bir farktır bu: Bilimin *toplumsal* otoritesini tanımamak *bilimsel* otoritesinin yöntemi olan yanlışlama ilkesi üzerinden haklılaştırılıyor. Şöyle laflar duyuyoruz: “Körü körüne inanmayı (bilimin toplumsal otoritesine güvenmeyi) reddediyoruz, en bilimsel şekilde davranıp şüphe etme hakkımızı kullanıyoruz. Bilimin tam da her şeyden şüphe etmesi, hiçbir şeyi görüldüğü haliyle kabul etmemesi gerekmiyor mu? İktidar (siyaset, sermaye) ne isterse onu söyleyip duran yozlaşmış biliminsanlarının aksine, bilimsel ruhu asıl biz cisimleştiriyoruz.” Böylece bilime güvenmemenin gerekçesi haline geliyor bilim. Bilimin toplumsal otoritesi ile bilimsel otoritesinin birbirine karıştırılmasının tipik bir örneği bu.

Bilimsel otorite (bilimsel olarak otorite) şüpheye, yanlışlanabilirliğe ve sürekli sorgulamaya dayalıyken, bilimin toplumsal otoritesi farklı bir meseledir; (körü körüne) inanca ve güvene dayalı olması bakımından geleneksel otoriteye çok daha yakın düşer. Bu güven kısmen bilimin nasıl iş gördüğüne, yönteminin tam da dışarıdan herhangi bir otoriteye bel bağlamaması olduğuna dair bilgimizden kaynaklanır elbette. (Hiçbir şeye güvenmediği için bilime güveniriz.) Ama bilime duyulan inanç ve güvenin yine de inanç ve güven meselesi olduğu gerçeğini değiştirmez bu. Bunun

nedeni herkesin bilimsanı olmaması (ve dolayısıyla uygun bilimsel hesaplamaları gerçekleştirebilecek durumda olmaması) da değildir; zira bilimsanlarının kendileri de (araştırmalarının finansmanı dahil olmak üzere) pek çok yönden bilimin toplumsal otoritesine bel bağlamaktadır.

Dolayısıyla son dönemde bilimin toplumsal otoritesinin çökmeye başlaması, kolayca (gerici) inançların yükselişe geçmesine bağlanabilecek bir gelişme değildir; zira söz konusu toplumsal otoritenin kendisi de “gerici” inanca benzer bir şeye (bilime bilim olduğu için duyulan güvene) dayalıdır. Herhangi bir pozitif bilgiyle doldurulması mümkün olmayan ve dolayısıyla bir “inanç sıçraması” gerektiren bu yarı toplumsal ve simgesel işleyiş bakımından indirgenemez, vazgeçilemez gibidir. Toplumun –ve onun bir parçası olarak bilimin de– katıksız bir bilimsel topluluk olarak iş görmesi mümkün değildir. Bilimin toplumsal otoritesinin neden çöküşte olduğuna dair karmaşık bir tartışmanın yeri değil burası, o yüzden birbiriyle bağlantılı iki tespitte bulunmakla yetinelim.

Birincisi: Bu çöküşte modernlik öncesinin, bilimsellik öncesinin bilgi ve inanç tarzlarına bir tür *geri dönüş* görmek yanlış olur; zira söz konusu çöküş bilimsel iddialara körü körüne inanç (güven) duymayı gerektiren boşluğun günümüzdeki varoluşuna ilişkindir, her şeyden önce. Basit ifadesiyle: Bilim söz konusu olduğunda gitgide daha fazla insan, yapmaları gereken o “inanç sıçraması”nı gerçekleştirmeyi reddetmektedir. Bilimin toplumsal otoritesindeki dağılma, bilime güven konusunda ortaya çıkan gönülsüz-

lük ya da düpedüz reddetme, bilimin bilimsel iddialarının ve bilimsel otoritesinin zayıflamasının (görelî hale gelmesinin) nedenidir – *tersi değil*.

İkincisi: Bu şüpheli insanların neler dediğine, güvensizliklerini hangi nedenlere bağladığına baktığımızda tekrar tekrar karşımıza çıkan iki anahtar sözcük var: *para* (kâr, sermaye, mali çıkarlar) ve *gözetim* (para kaygısı ya da disipliner kaygılarla hayatlarımızın gözlenmesi ve yönlendirilmesi). Bu iki sözcüğün farklı komplo teorisi anlatılarını çoğu zaman aşırı pitoresk ve fantazmatik yollardan nasıl düzenlediğini şimdilik bir kenara bırakacak olursak, bahsettikleri şeyin bir kuruntudan ibaret olmadığını, toplumsal düzenin bir parçası olduğunu kabul etmemiz gerekir. Yani en basit ifadesiyle, bilimin toplumsal otoritesini kaybetmesinin nedeni kapitalist dünya düzeninin ve bu düzene ait dinamiklerin içkin ve önemli bir parçası olmasıdır. Ve bunun derecesi de gitgide artmaktadır, zira araştırmaların finansmanını çoğu zaman (kamu çıkarını temsil eden) devlet değil, özel çıkarların peşinden giden özel şirketler sağlamaktadır. Evet, sıkıcı ve tahmin edilebilir bir yanıt bu: Kapitalizm. Tam da bu kapitalist dinamik bilime duyulan güvensizliği, bilimin toplumsal otoritesinin çöküşünü beslemekte ve çoğu zaman meşrulaştırmaktadır. Ama bu nedensellikte ilginç bir nokta da yok değildir.

Bilimin kapitalist dinamiğin parçası olmasının bilimsel olarak ortaya konan olguların inkâr edilmesini nasıl kolaylaştırdığını gösteren tek bir örnek verelim. “Yeşil geçiş” projesinin belli şirketlere muazzam kâr sağlayabileceği, bu-

nun da toplumsal olarak neyin “yeşil” diye algılandığını etkileyebileceği bellidir. Örneğin son dönemde biliminsanlarının da dahil olduğu çok hararetli tartışmalardan biri yenilenebilir enerji savunucuları ile nükleer enerji savunucuları arasındadır. Sadece yenilenebilir enerji mi “yeşil enerji” sayılmalıdır, yoksa çok daha az karbon ayak izi bırakan nükleer enerji de “yeşil” midir? Karbon ayak izinin artması pahasına sadece yenilenebilir enerjinin teşvik edilmesi kimin çıkarınadır; nükleer enerjinin tek gerçek alternatif diye teşvik edilmesi kimin çıkarınadır? Her iki seçeneğin arkasında da “para ve iktidar” olduğu bellidir. O yüzden mevcut ekonomik düzen içinde bu muhtemel kuşkulardan kurtuluş yoktur. Bundan dolayıdır ki bu “kurtuluş yok” çoğu zaman *“iklim değişimi diye bir şey yok, zira bunlar hep finansal çıkar meselesi”* gibi bir düşünceyle sonuçlanmaktadır. Bu iddianın ne olduğunu ve ne olmadığını görmemiz gerekir: Cehaleti teşvik eden bir geriye dönüş değil, kapitalizmin sarsıcı gerçekliğinin bilmezden gelinmesidir bu. Kapitalizmin parçası olan finansal çıkarlar tanınıp kapitalizmin zalim gerçekliğini koruyan bir şekilde kullanılmakta, şüpheler bilime yönelmektedir burada. Sermayenin çıkarlarının tanınması dikkatimizi bu iddianın sonuçlarından, yani kapitalizmin iyi bir ekonomik sistem olmadığı yönündeki sonuçlardan uzaklaştırma işini görür. Bunun yerine, iklim değişimi diye bir şey olmadığı sonucu çıkar ortaya. Buradaki sapkın akıl yürütme şöyledir: Toplumsal hayattaki her şey para ve finansal çıkarlarla ilgilidir, dolayısıyla iklim değişimi diye bir şey yoktur. COVID krizinde de benzer bir şey

oldu. Bilimsel olguların reddedilmesi, *inkâr* edilmesi çoğu zaman kapitalizmin asıl travmatik boyutunu bilmezden gelmenin aldığı biçimlerden biridir. Söz konusu travma kapitalizmle bağlantılı toplumsal çözülme ve çevre felaketine ilişkin olduğu gibi, buradan *çıkış olmadığı* gibi bir kâbus görüntüsüne de ilişkindir. İşte tam da bu bakımdan, iklim değişiminin inkârı kapitalizmin *vekâleten* kınanmasıdır – doğrudan değil vekâleten inkâr edilen, fetişin inkâra vekâlet ettiği fetişist bilmezden gelmede olduğu gibi. Finansal çıkarlara, kâr elde eden insanlara işaret edilmesi de bu bilmezden gelmenin *aracıdır*, çünkü dikkatimizi öznel nedenlere (açgözlülük, keyif) kaydırıp çok daha travmatik bir ihtimalden, kimsenin tam denetimi altında olmayan, açgözlü ve keyif alan bir sistem düşüncesinden uzaklaştırmaktadır. Burada inkâr ile bilmezden gelme arasında çok ilginç bir bağlantı ortaya çıkar. İklim değişiminin inkârı, kapitalizmin zalim gerçekliğinin bilmezden gelinmesinin *sonucudur*. Keza diğer pek çok bilimsel olgunun reddedilmesi ya da inkâr edilmesi de böyledir.

Bilimin toplumsal otoritesini kaybetmesiyle bağlantılı bir diğer nokta, kapitalizmin ilk bakışta görüldüğünden daha ilginç ve karmaşık olan bir boyutudur. Para uzun zamandır toplumsal otorite tahtına oturmuş durumdadır – bunu ahlaki bir anlamda söylemiyorum. Para simgesel otoritenin yerini almadı; kendisinden fazlası olması, kendisinden daha büyük olması, (paradoksal biçimde) paranın satın ala-

mayacağı bir *je ne sais quoi** içermesi bakımından düpedüz bir simgesel otorite haline gelmiş durumdadır para. Noam Yuran son kitabında,⁹ diğer ekonomilerde iş gören paradan farklı olan kapitalist paranın sadece bir mübadele aracı olmadığı, aynı zamanda bir kullanım değerine sahip olduğu, niceliğin yanı sıra niteliğe de sahip olduğu düşüncesini çok iyi geliştirir. Bundan dolayı pahalılık lüks tüketim ürünlerinin sadece fiyatlarının tarifi değil niteliklerinden biridir, örneğin. Zenginlerin pahalı, aşırı pahalı şeyler satın almalarının nedeni basitçe buna imkânları olması değil, böylece satın aldıkları şeyin kendisinden daha fazlasını satın alıyor olmalarıdır: Tam da (bir mübadele aracı olarak) paranın doğrudan satın alamayacağı bir şeyi, belli bir niteliği satın alıyorlardır. Sadece o pahalı ürün için değil, o ürünün pahalı olması için, (diğer sıradan şeylerle) kıyaslanamaz olması için para ödüyorlardır. (Çok) para ödeyebilmek için para ödüyorlardır. Yine Yuran'dan devam edelim: Zenginlerin mübadelede para vermek yerine para *sahibi* olarak –yani zengin olmaları yüzünden– edindikleri bir nitelik daha vardır. Lacan'ın Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* kitabını yorumlarken kullandığı şu ifadede tam da bunu kastettiğini düşünüyorum: “İktisatçı diye bir şey ortaya çıktığından bu yana ... servetin servet sahiplerinin özelliği olduğunu söyleyen hiç kimse olmaması sıradışı bir durum.”¹⁰ *Servet ser-*

9. Noam Yuran, *The Sexual Economy of Capitalism*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2024.

10. Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, New York: W. W. Norton, 2007, 82.

vet sahiplerinin özelliğidir (niteliğidir) – daha özlü ifade edilemezdi. Servet basitçe belli miktarda para değildir, nicelikselleştirilmesi mümkün olmayan ilave bir şeydir: Bir özelliktir. Servet sahiplerinin basitçe çok fazla serveti olması değildir mesele; servet aynı zamanda servetli olma niteliğidir, servet sahiplerinde sahip oldukları paradan daha fazlası olan bir şeydir; yahut parada paradan fazla olan bir şeydir. Paranın toplumsal otoritesinin ya da *otorite olarak* paranın açıklaması da işte bu döngüselliğe, bu totolojik boşlukta yatar. Otorite olarak otorite kendikendine gönderme yapan böyle bir boşlukla ve bir fazlalıkla ilgilidir her zaman. Ve son zamanlarda sık sık görüldüğü gibi, insanların bugün “otoriteye saygılarının kalmadığı” söylendiğinde, bir daha düşünmemiz gerekir. Zira para bugün tartışmasız bir toplumsal otoriteye sahiptir ve her otorite gibi paranın otoritesinin dayanağı da makul bir açıklamadan ya da nicelikselleştirmeden farklı bir şeydir.

Bununla birlikte paralı olmak, servet sahibi olmak olumlu bir nitelik ya da en azından saygı duyulması gereken bir şey olarak görülürken, para uğruna bir şeyler yapmak hiç de asil bir şey değildir, (yine Yuran’ın pek güzel bir şekilde gösterdiği gibi) halen bir tür fuhuş damgası taşımaktadır. Edepsizlik ya da yozlaşmışlık kokusu verir ânında. Zenginler zengindir. Acayıplikleri olabilir, acımasız olabilirler, ahaksız olabilirler, ama para uğruna bir şeyler yaptıkları söylenemez hiç değilse. Kulağa tuhaf gelebilir, zira sahip oldukları güçleri sadece daha fazla para elde etmek için kullanıyor değil midir zenginler? Ama bu tespit doğrudur:

Zenginler için çalışan insanların para uğruna bir şeyler yaptıkları söylenebilir, ama her nasılsa zenginlerin tek derdi para değilmiş gibidir. HBO dizisi *Succession* zenginlerin bu boyutunu çok güzel bir şekilde gösterir – dizinin sonundaki sürprize kadar. Son sürpriz servetin kökeninin ve özünün paradan fazlası olan bir şey, pek de göz alıcı olmayan mübadele alanı ve mantığının dışında kalan, para uğruna iş görmenin dışında kalan bir şey olduğu mitini geriye dönük olarak bozar. Kapitalizmin bu mite ihtiyacı vardır, her şeyin para olduğunu seve seve, açıktan “itiraf” ederken dahi bu miti devam ettirir. Yine bilmezden gelmenin tipik örneğidir bu. Zenginler her şeyin para olduğunu seve seve itiraf ederken buna inanmazlar aslında (zenginin varlığı olarak varlıklarının tamamen parayla ilgili olmadığına, kendilerinin bir şekilde özel olduğuna inanırlar). Aslında tüm mesele paradır; ama bu “tüm” hayaletsi bir boyut içerir; kökünün parada yattığının açığa çıkmasına ne pahasına olursa olsun izin verilmemesi gereken bir otorite hayaleti içerir – aksi takdirde para, otorite olarak çökecektir.

Psikanaliz ve Bilim

Bilginin bize indirebildiği darbenin iki boyutuna geri dönelim ve kandırmacanın ifşasıyla, dolayısıyla güven meselesiyle ilişkili olan boyutunun üstünde biraz daha duralım şimdi. Mannoni’nin ele aldığı Hopi örneğinde, kandırmacının ifşa edilmesinin ardından güvenle ilişkili bariz bir *salınım* ve *risk* uğrağı ortaya çıktığını görebiliriz – rahatsız edi-

ci bir gerçeklikle karşılaşmanın doğurduğu bir kriz uğrağı. Bu noktadan itibaren soru şudur: Güven (bilmezden gelen bir inancın da dahil olabileceği) başka bir zeminde yeniden tesis edilecek midir, verili toplumsal bağ ve inancı pekiştirecek midir, yeni bir toplumsal bağ doğuracak mıdır; yoksa daimi bir şüphe, sorgulama, merak, güvensizlik, hatta paranoya kaynağı mı olacaktır?

Modern bilimin doğuşuyla en yakından ilişkilendirilen filozof olan Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına her şeye gücü yeten bir kandırıkçı, bir "kötü ruh", her konuda bizi kandırıp duran bir Öteki varsayımıyla başladığını hatırlayalım.

Dolayısıyla, kusursuzca iyi olan ve doğruluğun kaynağı olan Tanrı'nın değil, son derece güçlü ve kurnaz bir kötü ruhun beni kandırmak için elinden geleni yaptığını varsayacağım... Ama Tanrı'nın üstün gücüne dair bu peşin hüküm her aklıma geldiğinde, O öyle istediği takdirde zihin gözüyle en bariz şekilde gördüğümü düşündüğüm hususlarda dahi rahatlıkla yanılmamı sağlayabileceğini kabul etmek durumunda kalıyorum.¹¹

Modern bilim ve modern bilimin felsefi kesinlik zemini ile (Hopi örneğindeki yetişkinlere benzeyen) yanıltıcı, kandırıkçı bir büyük Öteki (otorite) düşüncesi bu Kartezyen figürde birbiriyle çakışır. Önemli bir noktadır bu. Bilimsel yöntem, (argümanın sonraki adımında Descartes otoriteye/Tanrıya güveni yeniden tesis edecek olsa da) her türlü dışsal otoriteyle bağlarını koparıp kesinlik noktasını başka

11. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, çev. Michael Moriarty, Oxford: Oxford University Press, 2008, 16, 26; Türkçesi: *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa, 2015.

yerde arayan bir bilginin tesis edilmesine zemin hazırlayan tam da bu aldatıcı ruh önkabulüdür.

Şunu da sorabiliriz: Matematikselleşen, evrensel olarak aktarılabilir olan modern biçimiyle bilimsel bilgi nedir ki en nihayetinde? Kandırmaca ve hadım edilmeye/sınırlılığa ilişkin bilgi değil, bilginin diğer iki (duygulanımsal) boyutunu paranteze alan belli bir olgusal içeriğe ilişkin bilgidir.

Psikanalizin bilimden, Freud'un Kopernik ve Darwin' den hangi bakımdan farklı olduğu da bu noktada açıklık kazanır: Psikanaliz bilgi dışındaki şeyleri öne çıkarıyor değildir; bilimin hem ürettiği hem de kesip attığı, devamındaki hesaplama ve adımların dışında bıraktığı *bilgiyle* ilgilidir. Kısacası, *istenmeyen bilgiyle* ve bu bilginin sarsıntı yaratabilecek boyutuyla ilgilidir psikanaliz. Lacan'ın Freudcu bilinçdışının öznelliğin bilgiden kaçan ya da bilgi için heterojen olan romantik bir boyutu olmadığı, tam da bilgi hakkında olduğu yönündeki ısrarının kalbinde yatan düşünce budur. Bilinçdışı bir bilgi biçimidir, “kendini bilmeyen bilgi”dir. Bununla ilişkili iki Lacancı iddia daha vardır: “Bilinçdışı *düşünür*” (ve asla tamamen akıldışı değildir) ve “bilinçdışının öznesi Kartezyen öznedir”. Bu iki iddia ve bunlara benzer diğer Lacancı iddialar psikanalizi, duygu boyutunu feda ederek fazlasıyla akılcı, fazlasıyla zihinsel kıldıkları gerekçesiyle sık sık eleştiriye maruz kalmıştır. Oysa tam da bilginin kendisinin duygulanımsal (travma yaratması mümkün olan) boyutundan, bu iki boyutun birbirinden ayıramaz olduğu düşüncesinden türeyen iddialardır bunlar.

Bu bakımdan Lacan'ın suçlu olabileceği tek şey, söz konusu iki boyutu –beden/ruh, his/zihin, duygu/bilgi– birbirinden ayırıp bir tanesini öne çıkarmaya çalışan ikici görüşe kapılmamasıdır.

Özetleyecek olursak: Bilmezden gelmenin sonucunda bilgi oyun alanında kalır; hakkında sakın sakın konuşmak, içeriğini inkâr etmemek mümkündür, ama (söz konusu bilginin) gerçekliği kaybolur. Öznenin (bastırmaya maruz kalan bilginin aksine) bu (bilmezden gelinen) bilgiye erişmesi mümkündür, ama özne için normalde taşıdığı anlama sahip değildir bu bilgi. Böyle de diyebiliriz: Bilmezden gelmede belli bir bilgi farklı bir anlam kazanır ya da (içerimleri bakımından) anlamından yoksun kalır. Talayesva'nın ortaya koyduğu akıl yürütmeyi bu zeminde ifade edecek olursak: “Kadcınalar aslında köylerde dans ediyor değiller (biliyorum), ama orada olmadıkları *anlamına gelmiyor bu.*” Yahut: “Kadcınalar aslında köylerde dans ediyor değiller (biliyorum), ama öyle olduğunu söyleyen yetişkinlerin beni kandırdığı, bana yalan söylediği *anlamına gelmiyor bu.*”

Bu noktalara ileride daha ayrıntılı olarak değineceğiz, ama şu kadarını şimdiden söyleyebiliriz. Bilmezden gelme ve inkârın güncel biçimlerinde (kandırmacada söz konusu olan *gerçeklik* yerine) kandırmacanın kendisi üstündeki mutlak vurgu ön plana çıkar. Asıl önem taşıyan nokta Kadcınaların var olup olmaması değil, bu konuda kandırılıyor olabileceğimiz gerçeğidir artık. Bu vurgu kayması, komplo teorilerinde olduğu gibi, bizi sürekli kandırıp manipüle eden bir Öteki saplantısı biçimini alabilir; bilginin içeriği-

nin göreceli hale geldiği, bu içerikle *ilişkimizin* kendisinin bir nesne statüsü kazandığı ve diğer her şey gibi “nesnel” olarak kabul edildiği “olgu-sonrası” bir dünya görüşü biçimini alabilir (“yanlış” olsa bile, hesaba katılması gereken bir gerçektir bu); aynı zamanda en yaygın gündelik korkumuz olan aptal yerine konma, naif olarak algılanma, dışarıda bırakılma ve dolayısıyla “sosyal sermayeden” yoksun kalma korkusu biçimlerini de alabilir. Başka bir deyişle, bilmezden gelmenin komplo teorisi gibi ciddi bir biçim alması şart değildir. Çok daha “makul”, ılımlı, ama daha sapkın bir biçim, (Nietzsche’nin tabiriyle) bir tür “şüphecilik afyonu” biçimini alması da mümkündür.¹² Hiçbir şeyin bize sahiden dokunmasına izin verecek kadar *enayi değildir*.

Bu fenomenler çok yüzeysel görünüyor olabilirler; ama son zamanlardaki “dolambaçlar”la ilişkili mantığı anlamamızı sağlayabilecek önemli bir felsefi arkaplanı da olan derin tektonik kaymaların parçalarıdır aslında.

Cogito: Varlığa Kaçış?

Descartes’a başvurduk: Her şeye gücü yeten bir kandırıkçı hipotezinden ve kesinliğin tesis edilmesinde oynadığı rolden bahsettik. Kartezyen prosedür ile klasik bilmezden gelme mekanizmasını yan yana koyduğumuzda Descartes’ın hangi yönden farklı ve daha radikal olduğunu görebiliriz.

12. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Marion Faber, Oxford: Oxford University Press, 1998, 99; Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür Yay., 2016.

Aralarındaki farkı tarif etmenin en kolay yolu şu olabilir: Descartes'ta bilgi içinde değil, bilgi ile varlık arasında bir yarık söz konusudur. Ama bu iki yarığın birbiriyle bağlantılı olduğunu göreceğiz.

Kartezyen prosedürün kalbinde, bildiğim her şeye dönük sistemli, abartılı şüphenin varlığı(ım)a dair kesinlik ürettiği nokta durur. Beni en bariz rasyonel doğrular dahil olmak üzere her konuda yanlış yola saptırması mümkün olan kötü ruh hipotezi, yanıltıcı Tanrı hipotezi, sistemli şüphenin bir parçasıdır. (Bunu görmüştük zaten: “Ama Tanrı’nın üstün gücüne dair bu peşin hüküm her aklıma geldiğinde, O öyle istediği takdirde zihin gözüyle en bariz şekilde gördüğümü düşündüğüm hususlarda dahi rahatlıkla yanılmamı sağlayabileceğini kabul etmek durumunda kalıyorum.”) Bu sistemli şüphenin neticesinde, en bariz şekilde doğru kabul ettiğim şeyler dahil olmak üzere bildiğim her şeyden şüphe edebileceğim ve etmem gerektiği sonucuna varır Descartes. İşte tam bu noktada, ne *bildiğime* dair kesinliğin tamamen kaybolduğu bu baş döndürücü noktada, başka türlü bir kesinlik, varlığa ilişkin kesinlik belirir: ... *demek ki varım*. “*Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*”: “Şüphe ediyorum; demek ki düşünüyorum, demek ki varım.” Başka bir deyişle: Bildiğim her şey yanlış olsa dahi, kandırmaca ve yanılsamanın ürünü olsa dahi, ben bu (yanlış) bilginin öznesiyim; bu (yanlış) düşüncelere sahibim, o halde varım.

Burada bir duralım. Zira bu sürece rehberlik ettiği farz edilen sürekliliğin, Descartes’ın bilgide konumlandığı

sürekliliğin sorgulanması mümkündür. Şeylere, rasyonel fikirlere ve kendimize dair bilginin tamamı şüpheli hale geldiğinde, elimizde kesin olan tek bir şeye dair bilgi kalır: kendi varlığımıza dair bilgi. Bu gerçekten bilgi midir peki? Bu kesinlik bilgi midir? Kesinlik ile bilgin aynı kumaştan mıdır? İkisi aynı şey midir? Düşündüğümü düşünmek ile bilmek aynı şey midir? Kesinlik geriye kalan son (ve tek) bilgi midir, yoksa burada bir süreksizlik ve boşluk mu söz konusudur?

Kartezyen (sistemli) şüphenin sadece varlığa dair kesinlik üretmekle kalmayıp, *bilmek ile olmak arasında bir yarık açtığını* savunmak mümkündür. Öyle ki *cogito* argümanının en uç noktasında bilmek ile olmanın birbirini dışladığını da görürüz. Kesinliğin bedeli bilmek ile olmak arasındaki süreksizliktir. Sistemli şüphe bizi adım adım köşeye sıkıştırır; ya “olduğumuz” ya da “bildiğimiz” bir konuma yerleştirir. İkisi arasında doğrudan bir süreklilik yoktur; var olduğumu bilirken var olmanın kesinliği içinde değil, artçı etkisi içindeyimdir artık.

Dahası bu noktayı biraz daha ileri götürüp şu soruyu sormak mümkündür: “*cogito ergo sum / demek ki varım*” varlığımın nihai *kanıtı* mıdır, yoksa (muhtelif şüpheli düşüncelerden) varlığa *kaçış* gibi midir, daha ziyade? Descartes’ın argümanı (yanlış dahi olsalar) tüm bu düşüncelere *sahip* olan bir töze ya da varlığa işaret eder. Yani önceden var olan bir töz ya da varlığa. Peki ya bu töz, saf varlık olarak beliren bu şey ancak kendini söz konusu düşüncelerden *kurtarma* hamlesinde, dolayısıyla her türlü bilgiden ya da

bilginin kendisinden ayrılarak “saf varlık” ya da töz haline geliyorsa? Kartezyen prosedür, Ben’in var olmak uğruna şüphe yoluyla kendini her türlü bilgiden kopardığı bir prosedür olarak tarif edilemez mi? Bir soru daha ekleyebiliriz: *cogito*’nun (Michel Foucault’nun öne sürdüğü gibi¹³) delilikten kaçış olduğu anlamına mı gelir bu, yoksa yapısı bakımından bilinçdışının başlangıç noktasına, kuruluş noktasına denk düşmesiyle deliliğin başlangıç noktası olduğu anlamına mı? İkinci durumda *cogito*’nun bilinçdışı *olduğunu* savunmak mümkündür.

Lacan 11. Seminer’de (*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*) *cogito*’yu bilinçdışının ters yüzü olarak okuyan yorumunu tersine çeviren 14. Seminer (*Fantazinin Mantığı*, 1966-67) ile birlikte *cogito*’yu bilinçdışının kendisi olarak görmeye başlamıştır.¹⁴ Bu ilginç değişime daha yakından bakalım. İki yorumun ortak noktası *cogito* argümanının Lacan’ın “yabancılaşma” adını verdiği yapıya, yani *ya/ya da* yapısına sahip olduğu iddiasıdır: Ya düşünüyordumdur, ya da varımdır; ikisine birden sahip olmam mümkün değildir, zira kesişimleri imkânsızdır ya da boş kümedir. Varlığın kanıtı olarak *cogito*’nun söze döküldüğü uçucu ânın ötesinde tesis edilmesi mümkün değildir; sadece söyleyiş ânında doğrudur. Kesinlik bütünüyle “düşünüyorum”, “varım” de-

13. “The Great Confinement”, *History of Madness* içinde, Londra: Routledge, 2006.

14. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XIV: La logique du fantasme*, Paris: Seuil, 2023. Burada Jacques-Alain Miller’in 1984/85’te verdiği 1, 2, 3, 4 adlı (yayımlanmamış) seminerde bu seminer üzerine yaptığı okumadan da faydalanıyorum.

diğim noktada konumlanmış durumdadır aslında.¹⁵ O noktanın ötesinde başka bir şeye, bu iki bilgi uğrağı arasındaki devamlılığın ve (içinde var olduğumu söyleyebileceğimiz anlam dahil olmak üzere) anlamın teminatı olarak Öteki'ne bel bağlamak zorundayımdır. Bu da burada sahiden yabancılaşma yapısının söz konusu olduğunu açığa vurur. Ve bu yapının bir özelliği de aslında iki seçenekten birini seçmemize izin vermektense, *zoraki bir seçim* dayatıyor olmasıdır. (Bu noktayı “ya paran, ya canın” örneğiyle ortaya koyar Lacan: Burada parayı seçecek olursam her ikisini de kaybedeceğim için, olsa olsa (parasız) hayatı seçebilirim.) Olmak ile düşünmenin kesişimi (*cogito* dediğimiz uçucu an dışında) boş küme olduğu gibi, (Lacan'ın 11. Seminer'de anlamla özdeşleştirdiği) düşünmeyi seçmekten başka çarem yoktur. Anlamı (imleyenlerin mahalli olarak Öteki'nde var olmayı) seçmek zorundayımdır, ama bu seçimle birlikte varlığıma dair doğrudan kesinliği kaybederim: Varlığıma Öteki aracılık etmektedir artık; benden önce var olan, benim var olduğumu ve ne olduğumu belirleyen mahaldir, simgesel yapıdır Öteki. Başka bir deyişle: Sadece Öteki'nde, “simgesel” içinde ve aracılığıyla var olmaya başlarım.

Bu yorumun Descartes'ın bilincinde olduğu bir soruna getirdiği çözümden yankılar taşıdığını da belirtmek gerekir: Tek kesin bilgi olan kendi varlığımın sınırlarının dışına nasıl çıkabilirim, kendi varlığıma dair bilgi (o olduğum “bil-

15. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, New York: W. W. Norton, 1998, 224; Türkçesi: *Psikanalizin Dört Temel Kavramı, Seminer 11. Kitap*, 1964, çev. Nilüfer Erdem, Metis, 2013.

me”) ile *ne* olduğuma ve diğer her şeyin *ne* olduğuna dair doğru bilgi arasındaki gedik nasıl kapanabilir? Descartes’ta bu gedik yanıltıcı olmayan, sonsuz ve her şeyi bilen bir Tanrı üzerinden kapanabilir ancak. Kesinliğini sıfırdan türetemediğim ya da sürekli onu düşünmediğim zamanlarda dahi bilgimin doğruluğunun teminatı olarak iş görür bu Tanrı. Malum, bu noktada (yanıltıcı olmayan bir) Tanrı’nın varlığına ilişkin ontolojik kanıtlamaya başvurur Descartes. En basit ifadesiyle: Öteki’ne dönük *güven*’in *bilgi*’min koşulu haline geldiği söylenebilir.

Dış dünyayı ve *res extensae* (yani duyulur niteliklere sahip) olarak kendimizi konu alan bir bilim (doğru bilgi) tesis edilebilmesi için, yanıltıcı olmayan, ebedi doğrular yaratmış ve (Descartes’ın tabiriyle) ruhlarımıza bu doğruların tohumlarını atmış olan bir Tanrı’nın var olduğunun varsayılması/kanıtlanması şarttır. Pascal’ın “İbrahim, İshak ve Yakup’un Tanrısı” ile “filozofların ve bilimcilerin Tanrısı” arasında yaptığı ayırım üzerinden söylersek, dindar bir Tanrı değil, filozofların ve bilimcilerin Tanrısıdır bu. İnsan bu yolla bilginin öznesi ve dünyanın hâkimi haline gelir, ama Öteki’ne ait doğruların emanetçisi olarak.¹⁶ Hikâyenin devamı malum: Ampirizmin Descartes’ın rasyonalist hamlesine yönelttiği sorgulamayla birlikte devam eden felsefi tartışma Hume’un nedensellik fikrine karşı çıkmasıyla doruk noktasına varmış, bu da Kant’ı “dogmatik uyku”sundan

16. Alain Grosrichard, “Une expérience psychologique au dix-huitieme siecle”, *Cahiers pour l’Analyse* 2: 104.

uyandırıp *kendinde* şeylere dair bilgiyi bilgi alanının dışına çıkaran transandantal felsefeyi doğurmuştur. Bundan sonrası da malum: *After Finitude* (Sonluluktan Sonra) adlı kitabında bu gelişmeyi yeniden sorgulayan Quentin Meillassoux'ya kadar varan uzun bir yol.

Cogito argümanının çekirdeğine geri dönersek, tüm bu gelişmelerin varlık ile bilgi arasındaki yarığın (karşılıklı dışlamanın) bilgi *içindeki*, bilgiye içkin bir yarığa dönüştürülmesi (Descartes düşüncesinde bile iş başında olan bir dönüştürme) sayesinde gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. “Kendini bilmeyen bilgi” olarak bilinçdışı bilgi kavramıyla psikanaliz de aynı düşünce çizgisini takip ediyor gibidir.

Ama Lacan'ın *Fantazinin Mantığı* üzerine seminerini okuduğumuzda bundan biraz farklı ve çok daha ilginç bir manzarayla karşılaşırız. Bu seminerde cüretkâr bir spekülâtif iddiayla doğruca modern felsefenin kalbine dokunur Lacan: Bilgi içindeki yarık *cogito*'da olmak ile bilmek arasında zımnen mevcut olan yarığın *sonucudur*. Bu sefer şöyle bir iddiada bulunur Lacan: *cogito* argümanına daha yakında baktığımızda, düşünmek ile olmak arasındaki yarığın *ego cogito, ego sum deme ânında dahi* aslında hiç kaybolmadığını görürüz. Bilakis bu yarığı bilinçdışının kuruluş zemini olarak görmeye başlar Lacan. Nasıl olur bu?

Daha önce bahsi geçen bir noktaya geri dönüyoruz: (varlıktan) emin olmak bilgi demek değildir. Lacan'ın *cogito* üzerine yeni yorumunun kalbinde tam da bu noktanın yattığını öne süreceğim. Ana fikri bakımından çok basit bir okumadır bu aslında. Lacan önceki perspektifi tersine çe-

virip Kartezyen *cogito* ile birlikte aslında zoraki seçim olarak *varlık* seçiminin –yani ancak düşünme pahasına meydana gelebilen bir zoraki seçimin– ön plana geçtiğini iddia eder (önceki perspektifte zoraki seçim anlam/düşünme seçimidir). Aslında bu sefer Descartes’ı daha düz okur Lacan; ilk okumanın aksine, Descartes’ın başlangıç argümanını tersine çevirmek yerine daha güçlü bir şekilde tekrar eder. “Daha güçlü bir şekilde” derken: Descartes’ın kesinliği tesis etme sürecinde uyguladığı prosedürü, muhtemel (ve yanıltıcı olması da muhtemel) bilginin tamamını tahliye etme prosedürünü “*düşünceyi çöpe atmak*” diye tarif etmesini kastediyorum.¹⁷ Düşünme yoluyla düşünce(ler)den kurtulmak, hiçbir şey düşünmez hale gelmek de denebilir buna. Descartes *cogito*’ya (ya da düşünmeye) “çöp” muamelesi yapar; varlığın kesinliğini ya da basitçe varlığı tesis etmek için düşünmeyi dışarı atar. Başka bir deyişle, daha önce işaret ettiğimiz gibi, saf varlık (ya da varlık olarak varlık) olarak beliren şey ancak dolaşık olduğu *düşüncelerden kendini kurtarma* hamlesinde, bütün bilgiden ya da bilginin kendisinden ayrılma hamlesinde varlık ya da töz haline gelir. Varlık kesinliği düşüncelerin dışarıda kaldığı bir andır.

Bu yeni perspektifin sonucunda, *cogito* (düşünme) bilinçdışının karşıtı ya da diğer yüzü değil, *bilinçdışı olarak* görünmeye başlar. Kartezyen *cogito* bilinçdışının mantıksal kuruluş ânıdır. Kesilip çöpe atılan düşünme tam da bilinçdışıdır.

Bilinçdışının kuruluşu şu veya bu unsurun *bastırılma*-sına değil, bir şeyin düşmesine ya da hariç bırakılmasına, atılmasına denk düşer. Önemli bir farktır bu; zira burada psikoloji düzeyinde değil (ontolojik) kuruluş düzeyinde, beraberinde görüldüğü düşünce(ler)den koparıldığı, ayırıldığı bir hamleyle kesin olarak tesis edilen varlık düzeyindeyizdir. Varlık olarak varlık beraberinde ortaya çıktığı düşüncelerden budanmış varlıktır. Ne var ki –Lacan burada hayati bir ekleme yapar– orada olmayan, kesilip atılan bu parça kaybolurken geride bir iz bırakır, bir boşluk bırakır: İşte bu *boşluk* tam anlamıyla bilinçdışıdır, bilinçdışı bir boşluk kıvamındadır. Bilinçdışı varlığın içindeki bir boşluktur ve bu boşluğun olumlu ama “hayaletimsi” bir kıvamı vardır: Tabiri caizse, var olan bir na-varlıktır (*it exists*).

Burada iki noktaya dikkat etmek gerekir. Birincisi, olmak ile düşünmek arasındaki bu ayrılıkta psikoloji ikincilidir. Psikolojik zemine ters düşüyor diye şu veya bu düşünceyi bastırmam (ya da kendi düşüncem olarak görmeyi reddetmem) mümkündür, ama burada daha temel bir şey söz konusudur: Öznelliğimiz *tarafından* tetiklenen bir yarılma değil, öznellik için kurucu rol oynayan bir bölünme. İkincisi ve daha önemlisi, bilinçdışı düşünceler (tüm bilinçdışı düşüncelerin mahfazası gibi olan) bu diğer bölgeden zaman zaman zorla giriş yapıyor degillerdir. Hayır, bir mahfaza değil, öncelikle bir *düşünme süreci*dir bilinçdışı. Öylece orada duran bir şey değil, kendi içinde zamansal ve iş gören bir şeydir. Lacan’ın Freud’un keşfinin esasını ifade

etmek için kullandığı “Bilinçdışı düşünür” tabiri tam da bu anlama gelir. Başka bir yerde sıkışıp kalmış değildir, bir faaliyettir bilinçdışı.

Ve (çoğu zaman şaşırtıcı bir) düşünmenin meydana geldiği yer olan bu bilinçdışı benim olmadığım yerdir: “Bilinçdışı benim olmadığım yerdir.”¹⁸ Bilinçdışının damgasının *ben-değil* olmasının nedeni budur: “Bu ben değilim”, “Ben öyle demedim/demek istemedim”. (*Jouissance* bakımından) *varlığımı* beni manzaradan çıkarıp ifade eden fantazinin kişisiz gramatik yapısında bilhassa göz önündedir bu. Fantazi nesnel bir betimleme ya da yansız bir cümle biçimi alır her zaman – Freud’un ele aldığı meşhur fantazide olduğu gibi: “Çocuğun biri dayak yiyor.”

Yani yalnızca bir mahal ya da sahne (*der anderer Schauplatz*, “Öteki sahne”) değil, aynı zamanda orada devam eden ve beklenmedik *şeyler gerçekleştiren* bir düşünmedir bilinçdışı. Ve orada bir şeyler gerçekleştiğinde –*ki her zaman bir şeyler gerçekleşir*– kendimi (başlangıçtaki) zoraki seçimin zıt versiyonu içinde, yalnızca varlığı seçmemin mümkün olduğu bir seçim içinde bulurum. Bilinçdışını, örneğin dil sürçmesini seçmem diye bir şey mümkün değildir. Bu sefer *o beni seçer*, bir bakıma.¹⁹ Dil sürçmeleri ya da rüyalar daha derin ya da güvenilir bir hakikati değil, öznesi olarak *ben orada olmasam dahi düşünmenin devam ettiğine* dair kesinliği aktarırlar: düşündüğüm yerde ben yoksam da-

18. Lacan, *La logique du fantasme*, 72.

19. Miller’in 1, 2, 3, 4 adlı seminerinin 24 Nisan 1985 tarihli oturumunda geçen sözleri ödünç alıyorum.

hi ya da olmadığım yerde düşünüyor olsam dahi. Psikanaliz de bunun meydana geldiği ânı yakalamak ve ona kulak kabartmak içindir. Ve olmadığım yere, düşünmenin yerine gitmem için bana eşlik edebilir.

Varlık kesinliği kesinliğin tek biçimi değildir. Bir şeyi varlık pahasına kesin olarak bilmek de vardır. Buradaki farka dikkat etmek gerekir: Bir şeyi kesin olarak bilmek bildiğimiz şeyin doğru olduğu anlamına gelmez; kesinlik epistemik değil varoluşsal bir kategoridir. “O an kesinkes anladım ki” gibi ifadelerle bahsettiğimiz önemli anlar derin varoluşsal kaygı anlarıdır genellikle; son derece rahatsız edici bir duygu aktarırlar çoğu zaman.

Psikanaliz kaygıyı paradoksal bir kesinlik biçimi olarak görür, reddetmeye ya da hemen ortadan kaldırmaya (ilaçlamaya) çalışmaz. Kaygıyı belirsizlikle ilişkilendiren bazı psikolojik teorilerin aksine, Lacancı perspektifte kaygı (na-hoş) bir belirsizliğe karşı bir tepki ya da savunma olarak değil, “korkunç bir kesinlik” biçimi olarak, gerçeğin “sinyali” olarak, “kandırmayan” bir his olarak düşünülür; şüphenin dışıdır, ötesidir kaygı: *le hors de doute*.²⁰ Ama burada söz konusu olan kesinlik varlık kesinliği değil, orada, benim olmadığım yerde devam eden düşünmeye ilişkin kesinliktir ve bu anlamda na-varlık kesinliğidir. Korkudan farklı olarak, kaygının varlık-eksikliğini bastırma ya da bilmezden gelme olmaksızın deneyimlemeye en yaklaştığımız nokta olduğu söylenebilir. Kesinlik-olarak-kaygı için varlık ek-

20. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X: L'angoisse*, Paris: Seuil, 2004, 92.

sıklığının *duygusu* denebilir. Psikanalizde kaygının önemli bir rol oynaması bundandır: Analiz esnasında yol gösterici olabilir ve Lacan'ın dediği gibi, uygun dozda kullanılması gerekir. Kısacası kaygıyla iş görmemiz, kaygı yoluyla hareket etmemiz gerekir. Kaygıyla iş görmemiz gerekir, çünkü na-varlığa ilişkin bir duygu olduğu için düşünmeye, bilmeye yakın tutar bizi kaygı. Ve Lacan'ın analizin sonuna/amacına dair formülasyonlarından biri olan “fantazinin kat edilmesi” hareketinde yol gösterir bize.

Psikanalizin son noktası kaygı değildir, genellikle felç edici olan bu na-varlık kesinliği hiçbir şekilde son adım değildir. Daha ziyade analizin sonunda bu felç edici na-varlık boyutunun varlığın bir dışlisine, bir hareketine, bir dürtüsüne dönüştürülmesi söz konusudur. Na-varlığın ne ise ve ne idiyse o, yani varlığın ya da tözün kalbindeki boşluk ve *bu boşluk olarak* varlığın öznesi haline gelmesini sağlar.

Freud'un meşhur *Wo es war, soll Ich werden* (Nerede bir id varsa, orada bir ben oluşmalıdır) düsturunu böyle okumaya başlar Lacan: Mesele rasyonel ve bilinçli bir failliğin (Ego ya da Ben'in) *Es*'in (bilinçdışı ve dürtülerin) yerini alması değil, aralarında spekülâtif özdeşlik doğuran bir harekettir. Burada “tanıma”dan, bir şeyde “kendini tanıyabilir olmak”tan bahsetmediğimizi belirtelim. Örneğin dayak yiyen çocuk fantazisinde mesele analizin sonunda çocuğa dayak atanın (ya da dayak atmak “isteyen”in) ben olduğumun, yahut dayak yiyen (ya da dayak yemek “isteyen”) çocuğun ben olduğumun açığa çıkması değildir – fantaziye dair analizin vardığı nokta burası değildir. Mesele benim (gizlice,

bilinçsizce) ne istediğim ya da düşündüğüm değil, yapı içinde *nerede konumlanmış olduğum*'dur. Ben o düşünceye sahip değilimdir; o düşünceyimdir ben. Lacan öznenin bu düşünce ya da fantazilere sahip olan kişi olmadığı gibi, söz konusu fantazilerin nesnesi de (dayak yiyen çocuk, örneğin) olmadığını söyler burada; düpedüz bu fantazileri, bu düşünceleri yapılandıran “o”dur (ça) aslında özne. Gramer açısından, “nasıl yağıyor” ya da “nasıl gidiyor” gibi cümlelerdeki öznenin aynısıdır bu “o”; gizli olduğunda dahi, “bir çocuk dayak yiyor” gibi öznesiz yapıları ayakta tutar bu kişisiz “o”.

Descartes ve *cogito*'dan başladığımız bu sapakta uzun bir yol geldik. Bilmezden gelme ve inkâr tartışması bakımından esas noktaları tekrar belirtelim. Descartes yanıltıcı bir Öteki hipotezi üzerinden tek bir kesinlik noktasına ulaşır; sonrasında (bir inanç sıçraması meselesi olarak) Öteki'nin yeniden işin içine sokulmasını gerektirir bu nokta. İşte bu inanç sıçraması ve bununla ilişkili Öteki bir süredir ciddi bir kriz içinde. Büyük Öteki figürünün *kendisinin* çökmüş olduğu anlamına gelmiyor bu; yerini her şeye gücü yeten bir Yanıltıcı ve Manipülatör olarak Öteki figürüne ya da başlıca rolü bilmezden geldiğimiz inançlarımızı ayakta tutmamızı sağlamak olan Öteki figürüne bırakıyor, daha ziyade. Lacancı versiyonunda psikanaliz farklı bir yol önerir: Kesin olmayan düşüncelerin hakikati doğuracağına güvenmeyi – yani kendi imkânlarıyla hakikat olarak bilgiyi üretmeğine güvenmeyi. *Cogito*'nun Lacancı versiyonu budur: Olmak ile bilmenin çakışması burada başlangıç noktası de-

ğil, bir hareketin sonucudur – ancak dolayımli olabilir, bir yoldan varılabilir. Öznelliğın başlangıç noktası řu veya bunun bastırılması değıl, na-varlığın bastırılmasıdır – bilgi içinde bir yarık olarak geri dönen ve kendini gösteren na-varlığın. Elimizde bu yarıktan başka bir şey yoktur; na-varlığa doğrudan erişmemiz mümkün değıldir. Bilgi içindeki bu yarığın –en hafif tabiriyle– işimize gelmeyen pek çok boyutu olabilir, ilginç ve afallatıcı bir sürü “oluşum” yaratır. Ama bilmezden gelme örneğinde olduğı gibi, gayet işimize gelmesi de mümkündür (“Evet biliyorum, ama yine de”; yani: “Biliyorum, ama aslında bilmiyorum.”)

Bilinçdişının kuruluşuna denk düşen ve öznellik için kurucu rol oynayan bu bastırma (na-varlığın bastırılması) “yapmamayı” seçebileceğim bir şey değıldir – burada gerçek bir seçim şansım yoktur: Zoraki bir seçimdir bu, ama en nihayetinde yineleyebileceğim, geri dönüp (fark yaratan bir farkla) tekrar edebileceğim bir seçimdir. Bilmezden gelme ise tam da bu noktaya geri dönmeyi reddedip “Var olmak (ve keyif almak) için düşünmüyorum” konumuna tutunmakla ilgilidir. Bilişsel yetilerimi kullanmamak anlamında hiç düşünmediğim anlamına gelmez elbette bu – bu anlamda herkes “düşünür”. Daha ziyade: Bilişsel yetilerimi *düşünmemek* için (ve fazlasıyla) kullandığım anlamına gelir. Düşünecek kadar aptal değılimdir. Düşünmemek gerektiğini biliyorumdur.

Fetiş olarak Bilgi

Talayesva örneğine ve (bilmezden gelmenin Freudcu biçimsel şablonu olarak) hadım edilmenin bilmezden gelinmesi meselesine bu perspektiften geri dönelim şimdi. İki farklı hadım edilme anlayışını ayırt etmiştik: ampirik hadım ve simgesel hadım. Cemaate kabul ayinlerinde de kilit rol oynayan simgesel hadım için dolaysız *fiziksel* fark ve sınırlamalara ilişkin sorunları simgesel'in dolayımından geçmiş diyalektik meseleler haline getirdiğini söylemek mümkündür. Fiziksel güçsüzlüğü (çaresizlik, acz) mantıksal (ve mantıksal ya da simgesel olduğu ölçüde *baş edilebilir*) bir *imkânsızlık* “mertebesine” çıkarır simgesel hadım. Lacancı perspektiften bakıldığında hadımın çift değerli olmasının nedeni budur: Kaygı doğuran bir tehdit olarak iş gördüğü gibi, bir tehdide karşı çözüm olarak da iş görür hadım edilme.

Talayesva'nın hikâyesine biraz ters bir açıdan, Freud'un *Totem ve Tabu* kitabında oluşturduğu perspektiften baktığımızda bunu çok net görebiliriz.²¹ “Hadım edilme” işleminin öncelikle keyifle (benim keyfim ve Öteki'nin keyfiyle) ilgili olduğunu düşündüğümüzde, Freud'un bu denemesinde öne sürdüğü miti es geçmek mümkün değildir. Bu denemede bize ilk(s)el bir baba imgesi (ilkel hordanın babası)

21. Sigmund Freud, *Totem and Taboo and Other Works*, çev. James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt XIII, Londra: Hogarth Press, 1955; Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul: Say, 2021.

sunar Freud: Her şeye gücü yeten, doymak bilmez ve kaprisli bir Öteki imgesidir bu – herhangi bir yasa tarafından sınırlanmış olmayan ve sınırsız keyfe erişimi olan (tüm kadınlara tek başına hakkı olan) bir Ötekidir bu. Oğullar bir araya gelip bu babayı öldürüp yer ve böylece eşitlerden oluşan bir kardeşler topluluğu, hiç kimseye “tam”, sınırsız keyif hakkı vermeyen bir topluluk oluştururlar. Kısacası toplumsal oluşumun ya da topluluğun zemini olarak iş gören ve Öteki’nin mitik (ve tehditkâr, boğucu) tam keyfi üzerinden meydana gelen bu “hadım”a (keyif sınırlaması) herkes razı olmak zorundadır. Bu hadım edilmemiş Öteki sadece retroaktif fantazide mevcut olsa dahi, kadiri mutlak ve sınırsız bir Öteki’nin boğucu, sinsî keyfine dair imgelerin günlük gerçeklik içinde kendilerini gösterip şiddetli bir kaygı doğurmaları mümkündür elbette.

Talayesva’nın hikâyesine bunu akılda tutarak geri döndüğümüzde, “hadım edilme” meselesinin bu örnekte de çok daha ilginç ve karmaşık olduğunu görebiliriz. Hikâyenin asıl dehşet verici ânı, krizin doruk noktası hangisidir? Tam da Talayesva’nın etrafındaki yetişkinlerin birdenbire kendilerini gösterdikleri an – ne olarak gösterdikleri an peki? “Hadım edilmiş” (zayıf, sınırlı) Öteki olarak değil, her şeye gücü yeten, kaprisli Öteki olarak, ayinlerinde çocukları oyuncak olarak kullanan, saflıklarıyla eğlenen, onları bile isteye kandıran Öteki olarak gösterdikleri an. Ki burası hayatidir! – ortada bu duruma son verecek, yetişkinleri bağlayacak, “hadım” edecek *gerçek bir Katcina dahi olmaksızın*. İfşa ânında ortaya çıkan bu anlık görüntünün, Öteki’nin po-

tansiyel sınırsız keyfinin bir anda belirivermesinin Talayesva'nın hemen hadım büyüüne tutunmasına zemin hazırladığı söylenemez mi (“Kalcinalar var aslında; sadece annem babamla, diğcr yetişkinlerle ilgili bir mesele değıl bu”)? Düpedüz büyü kurtarır Talayesva'yı: Büyü yoluyla değıl, büyülü inanca adım atarak kurtulur. Köylerde dans etmiyor olsalar da Kalcinaların *yine de var olduğı* inancının oluşması sayesinde kurtulur. Yetişkinler de doğru anda bu çözümlü çocuklara altın tepside sunarlar adeta. Dolayısıyla, belki paradoksal olacak ama, Kalcinalara duyulan inancın bu örnekte hadım edilmeyi bilmezden gelmek yerine, Öteki'nin ya da bir bütün olarak topluluğun simgesel hadımını gerçekleştirip ayakta tutmaya yardımcı olduğunu söylemek gerekiyor. Şöyle bir şey der bu inanç: Onların “üstünde”, güçlerini sınırlayan bir şey var *yine de*. Öteki'nin Ötekisi burada hadım edilmenin dayanağı olarak iş görür.

İnsafına kalmış olduğumuz kadiri mutlak, boğucu Öteki figürü şiddetli bir kaygı anı doğurur. “Hadım kaygısı” mıdır bu kaygı? Öteki'nin sınırsız keyfine dair imgenin, hadım edilmemiş Öteki imgesinin özne için “hadım edici” olduğunu söyleyebilir miyiz? Kısacası burada durum “ya sen, ya ben”, “ya senin keyfin, ya benim keyfim” gibi midir? Hayır, durum böyle simetrik değildir, çünkü özne hali hazırda Öteki'nin sahasında, onun zemininde belirir, meydana gelir. Bundan dolayı, Öteki'nin “hadım edilmesi”, sınırlanması için öznenin kendi keyfinden vazgeçmesi şarttır. Öteki'nin “hadım edilmesi” (sınırlanması) ancak kendi sınırlanmamız bahis konusu olduğu takdirde meydana gelebilir.

Totem ve Tabu'daki mit ile bunu söyler Freud, Lacan da yabancılaşma kavramıyla bunu formalize eder. Daha önce gördüğümüz gibi, yabancılaşma da simetrik değildir: Bir *ya/ya da* içerdiği gibi, zoraki bir seçim de içerir.

Gelgelelim (Lacan'ın bu simgesel değiş tokuşa getirdiği hayati ilave de buradadır): (en yaygın, olağan hal olarak) nevroz öznenin belli bir keyfi –*gizlice, Öteki'nin haberi olmadan*– korumaya, Öteki'nden saklamaya, kısacası keyfin bir kısmını kendine saklamaya, bu değiş tokuşun dışında tutmaya çalışma yoludur. Ama tam da bu aşırma (öznenin Öteki'nden ya da Öteki'nin bilgisinden bir şeyler çalması) özneyi Öteki uğrağına tamamen bağımlı kılar. Sadece (bilinçdışı) suçluluk duygusu bakımından değil, daha şaşırtıcı ve paradoksal bir şekilde kendi keyfi bakımından da: Öznenin (*biraz olsun*) *keyif alabilmesi için* Öteki'nin öznenin keyfinin imkânsızlığını ayakta tutması şart olur. Zira öznenin (tam, sınırsız keyif seçeneğinin tetiklediği) kaygıya kurban olmadan katlanabileceği keyif bu kadardır.

Öte yandan ve belki beklentilerin aksine, sapkınlık hadım edilmişliği tamamen kabullenene bir öznel yapıdır;²² sapkınlıkta hadımı gizli bir artığı olmaksızın kabullenirim. Ama bunu ikili bir değiş tokuş içinde yaparım: Bu sefer Öteki'nin keyfini kendi keyfim kılarım – daha doğrusu, Öteki'nin keyfini kendi hareketlerime bağımlı kılar, kendi kontrolüm altına alırım. Aksiyon tamamen Öteki'nin sah-

22. Burada Mohamed Tal'in *The End of Analysis: The Dialectics of Symbolic and Real* (Cham: Palgrave Macmillan, 2023, 56) adlı kitabına atıfta bulunuyorum.

nesine kayar. Kendimi ya (sadizmde olduğu gibi) Öteki'nin keyfinin aracı olarak, ya da (mazoşizmde olduğu gibi) anlaşılmış, sözleşmeli bir senaryoyla önden çerçevelediğim Öteki'nin keyfinin nesnesi olarak konumlandırırım. Sapkınlıkta hadım edilmesini tamamen kabullenilmesinin “aslında hadımın en ulaşılmaz bilmezden gelinişi” olup olmadığı sorusunu doğurur bu.²³ Nitekim bilmezden gelme ile “hadım edilme” arasındaki, hiç de basit ve düz olmadığını gördüğümüz ilişki kadar sapkınlığa dair hayati mesele de burada yatmaktadır.

Hadım edilmişliği “kabullenme”nin nevrotik tarzı ile sapkın tarzı arasındaki fark şurada görülebilir: Nevrotik tarzda bir parça bastırma varlığını sürdürürken (Öteki bendeki gizli keyif parçasını bilmiyordur, bilemez/bilmemelidir), sapkın bilmezden gelmede her şey ortalıktır, ortada en ufak bir sır yok gibidir. Her şeyi sakince, açık açık söyleyip Öteki'ni mahcup edebilirim (ama kendim asla mahcup olmam). Keyfin girdisini çıktısını biliyorumdur; bu bilgiyi Öteki'nin keyfini kışkırtmak, sonra da Öteki'nin bu keyif içinde boğulması için kullanırım. Öteki aracılığıyla keyif alırım, Öteki aracılığıyla bastırırım, ama bu yabancılaşmanın teşrifatçısı benimdir – ki bundan dolayı bu yabancılaşma da (bir *ya biri / ya diğeri*, *ne biri / ne diğeri* ve zoraki seçim içeren) yabancılaşma olarak iş görmeyi bırakır: Keşişim kümesinin imkânsızlığı askıya alınır, ne yardan ne serden geçerim.

Fakat bu çifte sapkın yapının bilmezden gelme biçimlerinin hepsi için, hatta fetişist (yani gerçek bir fetiş içeren) bilmezden gelme biçimlerinin hepsi için dahi geçerli olmadığı tekrar vurgulayalım. Bu yapının can alıcı noktası fetişlerin varlığı değil, fetişlerin Öteki karşısında nasıl kullanılacağını belirleyen artı bilgidir. Bir bakıma fetişist bilmezden gelmenin işleyişine dair bir bilgidir bu. Şöyle formüle edilebilir: “‘Biliyorum, ama yine de...’ olduğunu biliyorum.” Yani burada sadece bilmezden gelme değil, bilmezden gelmenin işleyişine dair bilginin kendisinin de fetişist bir araç olarak kullanıldığı bir konfigürasyon söz konusudur. Açıklayalım.

Slavoj Žižek fetişin nasıl iş gördüğünü örneklemek için, karısını göğüs kanseri teşhisi konduktan üç ay sonra kaybeden bir adamdan bahseder. Karısının ölümü adamı hiç etkilememiştir, birlikte geçirdikleri son anlardan sakın sakın bahsedebiliyordur – peki ama nasıl? Soğuk, mesafeli, duygusuz bir canavar mıdır bu adam? Çok geçmeden adamın arkadaşları bir şey fark eder: Merhum karısından bahsederken adam sürekli elinde bir hamster tutuyordur – karısının evcil hayvanı olan bu hamster adamın fetişi haline gelmiştir. Bundan birkaç ay sonra hamster ölünce adam kendini kaybeder ve uzun süre hastanede yatmak zorunda kalır. Žižek bu hikâyeden şu sonucu çıkarır:

Çağımızın ideoloji-sonrası, sinik bir çağ olduğu, hiç kimse-
nin ideallere inanmadığı iddialarıyla karşılaştığımızda, her türlü
inançtan arınmış olduğunu, toplumsal gerçekliği ne ise o olarak
kabul ettiğini iddia eden biriyle karşılaştığımızda, şu soruyla ya-

nıt vermemiz gerekir: Peki hamster'ın nerede – gerçekliği “ne ise o olarak” kabul etmeni (kabul ediyormuş gibi yapmanı) sağlayan fetiş nerede?²⁴

Bilmezden gelmenin (çifte) sapkın tarzını şöyle konumlandırabiliriz: yukarıdaki soruya, “Elbette bir hamster'ım var, nasıl iş gördüğünü de *biliyorum*, ne var ki?” diye verilen bir yanıt. Ne var ki, bu bilgi ve kullanılma şekli bizi “ne ise o olarak” gerçekliğe yakınlaştırmaktan ziyade gerçeklikten iyice uzaklaştırır, gerçekliği iyice erişilmez kılar. Neden peki? Çünkü bu konfigürasyonda bilginin kendisi (gayet iyi “bildiğimiz”) *bilmezden gelmenin kendisini bilmezden gelmeyi* mümkün kılan bir fetiş/nesne olarak iş görmeğe başlar. Böylece ham gerçeklik yerine, “olduğu gibi” gerçeklik yerine, aslında iki hamster birden çıkar ortaya.

Travmatik bir gerçekliğe ilişkinin *bilginin ta kendisinin* (“Biliyorum” kısmı) tuhaf bir şekilde ikilenip ya da bölünüp bizi bu travmatik gerçeklikten koruyan nesne rolünü oynamaya başladığı bir konfigürasyon söz konusudur burada. Böylece yeni ve farklı bir rol üstlenir “bilgi”: Basitçe bilmezden gelinmesi gereken bir şey olmaktan çıkar ve paradoksal bir şekilde, (aynı bilginin gerçeğini) bilmezden gelmeye yardım eden bir şey haline gelir. Bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi, burada hadım edilmenin bilmezden gelinmesi değil, muhtemel kullanım değeri ve kontrol-lü bir şekilde kullanılması söz konusudur.

24. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, New York: Verso, 2008, 299.

Klasik bilmezden gelmenin aksine, burada ortaya çıkan soru şu değildir artık: Belli bir bilgi, “kral çıplak” şeklindeki ifşaatlar neden işe yaramıyor, neden bilmiyormuş gibi yapmaya ve inanmaya devam ediyoruz? Burada bu tür bilginin ve bu tür ifşaatların yok etmeleri gereken yanılsamanın korunmasına *yardımcı olduğu* ortaya çıkmaktadır.

Yani belli bir karışıklık, bir çelişki varsayan “ama yine de” düzeyinde de bir değişim meydana gelmiş olur: “Biliyorum, ama yine de (ya da *buna rağmen*) aksine inanmaya devam ediyorum,” yerine, “Biliyorum ve *bu sayede* inanmaya ve bu inançtan keyif almaya devam ediyorum,” ortaya çıkar. Ya da: Görüyorum, kabul ediyorum ve bu sayede unutabilirim artık.

Dolayısıyla bilginin fetişleşmesini burada metaforik değil, klinik anlamda düşünmek gerekir: Burada bilginin aşırı değer görmesi, fazla vurgulanması ve bu anlamda “fetişleştirilmesi” değil, (bir nevi üst üste gelme şeklinde) bilginin bu bilgiye ters düşer görünen şeyleri yapmaya, bunlardan keyif almaya devam etmemizi ya da bunları görmezden gelmemizi sağlayan fetiş konumuna yerleşmesi söz konusudur. Önemli olan tek şey “her şeyi biliyor” olmamız ve kimsenin enayisi olmamamızdır. Ama bu yapı içinde kriz anları olamayacağı anlamına da gelmez bu.

Kazanova: Hadım Edilme ve Kullanım Değeri

Mannoni'nin yazısında analiz ettiği diğer önemli örnekte (çifte) sapkın bir yapı içinde beliren tam da böyle bir kriz ânı tasvir edilir. Yukarıda geliştirdiğimiz iddiaların daha somut bir yankı bulmasını sağlayabilir bu örnek: Kazanova ve *Hayatının Tarihsel Öyküsü* adlı eseri.²⁵ Mannoni'nin ele aldığı bölümün ayrıntılarını tekrar etmeden, buradaki yorumumuz açısından esas rol oynayan temel parametreleri hatırlamakla yetinelim. Kazanova sihirbaz rolü oynamaya, başkalarının saflığını ve batıl inançlılığını kaşımaya bayılı-yordur. Tesadüf eseri Kazanova'nın madrabazlıklarını aşıp geçen bir gerçeklik ortaya çıktığında, saftirik bir Öteki'nin (Genoveffa) bakışı için sahnelediği ama kaza eseri bu Öteki orada değilken gerçekleştirdiği sihir gösterisinin ortasında fırtına kopunca kriz ortaya çıkar. Paniğe kapılan Kazanova içinde durduğu tebeşirle çizilmiş dairenin sahiden sihirli olduğuna ve onu çakan şimşeklerden koruyacağına inanmaya başlar. "O an kapıldığım dehşetin içinde gördüğüm şimşeklerin dairenin içine giremedikleri için bana dokunmadıklarına kani oldum. Bu yanlış inanç olmasa ... o dairenin içinde bir dakika durmazdım."²⁶

Kazanova'nın hikâyesini Talayesva'nın hikâyesiyle yan yana koyduğumuzda ne görürüz? Kazanova'nın konumu

25. Giacomo Casanova, *History of My Life*, çev. Willard R. Trask, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

26. Aktaran Mannoni, "I Know Well, but All the Same...", 86.

bir bakıma Talayesva'nın hikâyesindeki yetişkinlerin, Kacinaların ruhlarıymış gibi davranan anne babaların konumuna benzer (bir farkla: Kazanova'nın hikâyesinde çocukların yerinde diğer saf yetişkinler vardır). Peki Kazanova'nın hikâyesindeki kriz ânının Talayesva'nın hikâyesindeki karşılığı ne olurdu? Dans ayini esnasında yetişkinlerin ruhların gerçek olduğunu zannetmesine neden olacak bir olay, ruhların gerçekliğini pekiştirebilecek beklenmedik bir olay – başka bir deyişle, yetişkinlerin kandırmacasını aşan, onları da şaşırtan bir artı-gerçekleşme. Kısacası: Yetişkinlerin sahneye koyduğu hilenin onların inandığından daha gerçek hale gelivermesi. Kazanova'nın başına gelen tam da budur zira. Tesadüfi bir olay (doğru anda patlak veren bir fırtına ve sahnede o an kandıracağı herhangi bir saf Öteki olmaması) yüzünden (hiç inanmadığını söyleyip durduğu) kendi büyüüne kapılır Kazanova. Bir an için hilenin gerçek olduğunu düşünür ve kendisini şimşeklerden koruduğuna inanmaya başladığı dairenin dışına çıkamaz.

Ama bu krizin aynı zamanda Kazanova'nın savunması olduğunu da unutmamak gerekir. Sihrin ürkütücü bir şekilde gerçek haline gelmesi (daha da ürkütücü) bir gerçek haline gelişin, fırtına koptuğu anda Öteki'nin imkânsız, sınırsız, dizginsiz keyfinin belirişinin ters yüzüdür – en azından Kazanova fırtınayı böyle yorumlar: “Tüm kabahatlerimi cezalandırmak ve inançsızlığımı ölüm yoluyla son vermek için pusuda beklemiş intikamcı bir Tanrı gördüm.” Kazanova'nın kontrolü altında olmayan bir Öteki'nin keyif ve gazabının bu şekilde zuhur etmesi bir kriz yaratır. Ve kriz

ânında neye başvurur Kazanova? Tam da *hadım edilme büyüüne*. Bir savunma stratejisi olarak düpedüz şapkadan hadın edilme çıkarır. Bu olayın kandırmayı planladığı saftirik Öteki olan, sonrasında yanına döndüğü Genoveffa ile ilişkisini nasıl değiştirdiğini anlatırken bunu açık açık belirtir: “Artık benden farklı bir cinsiyet olarak görünmüyordu, *zira cinsiyetimin onunkinden farklı olduğunu hissetmiyordum artık*. O an batıl olması gücünden hiçbir şey götürmeyen bir fikre kapılıp kızın masumiyetinin koruma altında olduğuna, ona dokunmaya kalkacak olursam çarpılacağıma inandım.”

Burada ne olmaktadır aslında? Sihirli inanç bir anlığına hadım edilmenin kapısını açar. Bu durumu şöyle tarif edebiliriz: Kazanova intikamcı bir Tanrı’yı yatıştırmak için kendi keyfinden vazgeçer, hadımı bu kriz ânında ya da ihtiyaç duyduğunda başvurup sonrasında yeniden unutabileceği bir araç olarak kullanır – ki sonrasında unuttur nitekim, çekmeyeceye geri koyar adeta. “Hadım edilme büyüüne inanmıyorum, ama yine de gerektiğinde başvurabilirim” gibi bir şey söylemektedir değil mi? Burada hadım edilmeyi bilmezden gelmekten ziyade “kendine mal etmek” söz konusudur. Hadım edilmenin hayati bir unsurunu oluşturan, “kontrolümüz altında olmayan” boyutu ortadan kalkar böylece. Ve (sapkın) bilmezden gelmenin tam da bu “kendine mal etme” ile ilgili olduğu, bastırmadan ya da inkârdan farkının bu olduğu söylenebilir. Bilmezden gelinen şey bizatihi hadım edilme değil, onun travmatik boyutu ya da gerçeğidir ve bu gerçek tam da hadım edilmenin bir araç olarak “icat” edilmesi yoluyla bilmezden gelinir. Bu bakımdan hadım edilmenin bu-

rada hadım edilmeye karşı bir savunma olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

Patlak veren fırtına Kazanova'yı korkutan gerçek zerresidir; (kendi deyişiyle) "felsefi sistemi"ndeki çatlağı, yadsıdığı çatlağı gün ışığına çıkarır. Hadım edilme ise onun için sistemin, felsefi sisteminin bir parçasıdır. Kazanova'nın konumunu şöyle ifade etmek mümkündür: "Hadım edilme büyüüne inanmıyorum, ama yine de gerektiğinde başvururum." Permutasyon ya da ikileme de meydana gelir: Görmezden gelinen inancın kendisi (gerektiğinde başvurulmuş ve hayatı kolaylaştıran) kullanışlı bir araç olarak iş görür. Batıl inanç ve bilmezden gelinmesi söz konusu olduğunda da benzer bir şey söz konusudur. Niels Bohr'u görmeye giden bir gazeteci kapısının üstünde asılı duran (ve koruyucu bir tılsım olarak kabul edilen) at nalını görünce, "Profesörün batıl inançları mı var acaba?" diye sorar. "Tabii ki hayır," diye yanıt verir Bohr, "ama at nalının ona inanmayanlara bile şans getirdiğini duydum." Bohr'un verdiği yanıtın muzipliğini göz ardı edersek, düz anlamıyla Kazanova'nın tavrını özetlediğini söyleyebiliriz: *Gücüne inanmıyor olsan bile at nalı seni korur*. Güçleri olduğuna gizliden gizliye inanmıyor değildir; söz konusu "gizli inancı" gerektiğinde aktive edebiliyor, üretebiliyordur. Bu bağlamda şuna da dikkat çekelim: Büyü şimdilerde inanmıyor olsak *dahi* değil, ancak güçlerine *inanmadığımız* takdirde iş görmektedir. Gerçekten batıl inançlı olan insanlar sürekli korku içinde, tehdit altındadırlar. Batıl inanç onları kaygıdan korumaz, aksine kaygı doğurur; öte yandan, aslında inanmayan ya da inancı-

nı yadsıyan insanlar “cool” görünürler, sihir onlar için daha iyi iş görüyor gibidir. Batıl inanç ve bilmezden gelme ile (sihirli) *inanç* arasındaki fark tam da budur.

Kazanova’nın bir fetişi yoktur, ama tekrar tekrar gerçekleştirildiği başkalarını kandırma, saflıklarından istifade etme ayininin fetiş rolü oynadığı söylenebilir. Başkalarında sihirli bir inanç uyandırıp saflıklarını açığa çıkarmaktan sonuna kadar *keyif* alır Kazanova; sihirbaz rolünden keyif alır. Bunu yaparken –ki bu nokta hayatidir– başkaları aracılığıyla inanmanın, bilmezden gelinmiş olan kendi inancını başkaları aracılığıyla devam ettirmenin yolunu arıyor değildir (ki Mannoni’ye göre her inancın yapısı budur). Hepimizin başkaları aracılığıyla (safça inanan başkaları olduğunu varsayarak) inanıyor olduğumuz söylenebilir sahiden, ama Kazanova’nın oyunu bu değildir, onda ilave bir unsur vardır. Başkalarının *kendi inançlarından keyif almalarını* sağlamaya çalışır Kazanova. İstemeseler dahi başkalarını inandırmaktan, onlara keyif aldirmaktan keyif alır o – sapkınlığın özelliklerinden biri de budur: keyiften alınan keyif, keyfin ikilenmesi, keyfe dair bilgidен alınan keyif. Bu keyif (ve ona dair bilgim) hadım edilmenin gerçekliğini de şüphe altında bırakır (yani: Başkası benim çevirdiğim dolaplar sayesinde keyif alıyorsa, “hadım edilmiş” değildir; keyif almasını sağlayabildiğim ölçüde hadım edilmesi benim kontrolüm altındadır.) Dolayısıyla sapkınlığın sadece bilmezden gelme ile değil, her zaman *bilmezden gelmeden alınan keyifle* –daha doğrusu, bilmezden gelmenin kendisinin doğrudan keyif kaynağı haline gelmesiyle– ilgili olduğu söyle-

nebilir. Birincil amacın nahoş bir gerçeklikten korunmak olduğu klasik bilmezden gelme yapısından farklıdır bu. Bu ikilenmenin cinsel fetişte nasıl nesneleştiğini de görebiliriz: Fetiş belli bir gerçekliği görmezden gelmemizi sağladığı gibi, bu görmezden gelme aracından, yani fetiştan keyif almamızı da sağlar. Fetiş arzu ile keyif arasındaki ilişkinin (“hadım” diyalektiğinde arzu hadım edilme tarafındadır) düzenlenmesini sağlayan (sihirli) bir aygıt olarak iş görür. Bu durumda “hadım edilmenin bilmezden gelinmesi” tam da bu demektir belki de: Varlığına inanmamak ya da onu “kabul” etmemek değil, hadımı kendi yanımıza çekip, kontrolümüz altına alıp gerektiğinde kullanabilmek. Mannoni’nin Kazanova’nın hikâyesine dair şu gözleminin açıklaması da *hadım edilmenin bu kullanışlılığı* olabilir:

Herkesin bildiği gibi, yirmi üç yaşındaki bu genç adamı bu çetin sınavın ardından gelecekte neler beklediği konusunda endişeye mahal yoktur: Kefaret kabilinden belli seremoniler gerçekleştirerek herkesten özür diler, Genoveffa’dan vazgeçer ve kendini başladığı noktada, eskisi gibi hayat dolu, her zamankinden daha sihirbaz bir Kazanova olarak bulur. Şaşırtıcı değildir bu. Analiz esnasında sapkınlarda benzer panik anlarına sık sık rastlarız; illaki iyileştirici bir etkisi olmaz bu anların. Panik geçtikten sonra statükoya geri dönülür.²⁷

Talayesva ile Kazanova arasındaki fark budur: Zoraki seçim yapısı içinde Talayesva Öteki’yle bir tür takas halinde kendi hadım edilmesini “kabul” eder: Tüm keyfin sahibi olan tehditkâr Öteki’nin hadım edilmesini ayakta tutmanın

27. Aktaran Mannoni, “I Know Well, but All the Same...”, 87.

zorunlu bir koşulu olarak kendi hadımını kabul eder. Ama bir boyutunu da yadsır hemen ve inanç tesis edilir – sahici bir inançtır bu adeta.

Kazanova'nın hikâyesi ise farklıdır. Doğrudan, açıktan bir bilmezden gelme parodisi (inanç) olarak sahnelenir. Kazanova hadım *numarası hakkında her şeyi bildiğini* iddia eder. Bilmezden gelme büyüünün nasıl işlediğini biliyordur Kazanova. İnançsızlığını şişine şişine ortaya koyar – yani inancın (bilmezden gelmenin) kendisine saldırır. Ama kriz ânında ve bu ânın Kazanova'ya gerçekten dokunamayışında, bir değişim yaratamayışında gördüğümüz gibi, bunu yaparken olsa olsa bilmezden gelmeyi pekiştirir, güçlendirir.

Dolayısıyla Kazanova'nın hikâyesinden şu dersi çıkarmak mümkündür: Bilmezden gelme sadece hadım edilmenin değil, *bilmezden gelme biçiminin kendisinin* (=inanç) bilmezden gelinmesiyle “tam teşekküllü” haline ulaşmaktadır.

Kazanova kriz geçtikten sonra eski haline döner, hiçbir şey değişmez. Farklı krizlere verilen genel toplumsal yanıta da sık sık bunu görmüyor muyuz? – fazla sarsılmadan mutlu mesut yolumuza devam edebildiğimizi? Ve bu “dayanıklılık”tan, bunu elde etme stratejilerimizden gururlandığımızı? Toplumsal (ve “doğal”) akış içinde meydana gelen bir olay yüzünden halen sahiden sarsılabilen, kaygıya kapılabilen ya da “histerikleşebilen” insanları küçümsemiyor muyuz? Bu dayanıklılığın büyük ölçüde sadece kendimizle ilişkimiz içinde, bu baloncuk içinde var olduğunu

unutuyoruz elbette; gerçekte bir fırtına kopmakta olduğunu ve üzerimize yıldırımlar düşebileceğini unutuyoruz. En azından bazı şeylerin kontrolümüz altında olmadığını kabul etmiş olduğumuz için değil, aksine, *tam da inançsızlığımız sayesinde* kontrolün halen bizde olduğuna inanmaya devam ettiğimiz için sakın kalıyoruz. Ve bu büyü bizi koruyabiliyor – bilhassa buna “aslında” inanmadığımız, inanacak kadar enayi olmadığımız takdirde.

Peki ya Komplo Teorileri?¹

Anaakım toplumun “rasyonel” aynı-tas-aynı-hamam tavrı ile komplo teorisyenlerinin “çılgın” tavrı arasında tuhaf bir işbirliği var. İlki büyük ölçüde bilmezden gelme mekanizmalarına yaslanıyor, ikincisi inkâra daha yakın düşmekle birlikte, yine de toplumsal işleyişlerinde aralarında belli bir diyalektik de mevcut. Komplo teorilerini “rasyonel elitler” in grotesk bilinçdışının bir semptomu ve cisimleşmesi olarak görmek mümkün. Mesela: Rasyonel elitler iklim değişimi olduğunu “biliyor” (ve söylüyor), ama aynı zamanda buna inanmıyormuş gibi davranmaya devam ediyorlar. İklim değişimini inkâr etmiyorlar, ama günlük davranışları bilinçdışı inançlarının komplocuların açıktan inkârından hiç de farkı olmadığını gösteriyor. Aynı zamanda rasyonel elitlerin komplocuları hedef göstermek için, komplocuların “çılgınlığı”nı kendi sözümona rasyonelliklerinin karşısına

1. Bu bölümde komplo teorileri üzerine daha uzun bir metinde geliştirdiğim argümanlardan bazıları tekrar edilmektedir. Bkz. Alenka Zupančič, “Short Essay on Conspiracy Theories”, Adrian Johnston, Boštjan Nedoh ve Alenka Zupančič (haz.), *Objective Fictions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

koyup (gidişatın az çok olduğu gibi devam edebileceği inancıyla “rasyonel” bilmezden gelme biçimini alan) kendi çılgınlıklarını örtmek için komplo teorisyenlerine ihtiyacı var. Başka bir deyişle, birbiriyle karıştırılmaması gereken iki farklı kavram olsalar da bilmezden gelme ve inkâr toplumsal bir vakum içinde var oluyor değiller ve içinde belir-dikleri bağlam aralarında bir diyalektik doğurabiliyor – içinde bulunduğumuz toplumsal ve ekonomik bağlamda olduğu gibi.

Önceki bölümlerde büyük ölçüde bilmezden gelmeye odaklandık, gelin şimdi komplo teorilerine bakalım. Komplo teorilerinin toplumsal etkisi gitgide artıyor, marjinal ve ücra “yeraltı”ndan altkültüre ve kamusal alana, hatta resmi siyasete kayıyor gibiler. (Bunun en çarpıcı örneği QAnon* ile Donald Trump’ın siyaseti ve şahsı arasındaki bağlantıdır muhtemelen.) Burada söz konusu olan toplumsal dinamiğin analiz edilmesi gerekiyor kesinlikle.

Öncelikle şu âna kadarki tartışmamız ile komplo teorileri arasında doğrudan denebilecek bir bağ oluşturan unsuru belirtmemiz gerekiyor: her şeye gücü yeten bir Yanıltıcı figürü. Bu figürle bağlantılı olarak Öteki’nin (keyif ve tatmininin) oyuncağı olma hissi var; bu da ona karşı bir isyan doğuruyor, çoğunlukla Öteki’nin kötücül entrikalarının açığa vurulması ve kınanması biçiminde. Bu fenomenin birbi-

* 2017’de ortaya çıkan aşırı sağcı Amerikan siyasi komplo teorisi ve siyasi hareketi. QAnon, “Q” denen anonim birey ya da bireyler tarafından yapılan uydurma iddialara odaklanır. Bu iddialar dijital medyada çevrimiçi topluluklar ve etkili kişiler tarafından iletilerek yayılmaktadır. –ed.n.

rinden ayrılması güç iki tarafı var: *hakikat tarafı* ve bu hakikati örten *keyif tarafı*.

1. *Hakikat tarafı* derken şunu kastediyorum: Öteki'nin keyfi ve entrikalarına, kötücül ve zulmedici karakterine dönük saplantı “açık bir delilik”ten, kişisel bir patolojiden ibaret değil; toplumsal gerçeklikte ve bu gerçekliğin *kendi* patolojisinde güçlü bir zemini var. Toplumsal altyapının çöküşü, toplumsal bağların çözülmesi, prekaryalaşma, gitgide daha fazla insanın toplumsal sistem ve alt sistemlerin dışında kalması (hatta bu sistemlere giriş dahi yapamaz hale gelmesi), hayatımızı etkileyen önemli kararlar söz konusu olduğunda hissedilen acz, başkalarının bizim yerimize keyif aldığı inancı – bu gibi unsurlar basitçe “büyük Öteki'nin çöküşü”ne değil, adeta kafayı bize takmış bir Öteki biçiminde güçlü bir şekilde ortaya çıkışına da yol açmış durumda. Bizi çok umursadığı için değil, bizden bir şey istediği, bizi kendi amaçları (öncelikle keyif ve iktidar: servetini, kontrolünü vb. artırmak) için kullanmak ve suistimal etmek istediği için kafayı bize takmış bir Öteki bu.

Geç kapitalizmin gerçekliğine dair fazlasıyla basit ama yanlış olmayan bir tarif bu: Servet ve iktidar (karar alma gücü) akıl almayacak ölçüde bir avuç insanın elinde toplanmış, büyük çoğunluğun toplumsal ve ekonomik gelişmeler üzerinde ciddi bir etkisi kalmamış durumda. Dolayısıyla son dönemde komplot teorilerindeki artışın, komplocu düşünmenin hızla yaygınlaşması-

nın zamanımızın bir nevrozu olup olmadığı sorulabilir – daha en başından *toplumsal* boyutunu fark etmesiyle Freud’un nevroz sözcüğüne kazandırdığı saygınlıkla birlikte. Öteki’nin tatmin nesnesi olmaya karşı koyma pek çok farklı biçim alıyor, en pitoresk ve grotesk komplo teorileri de buna dahil. (Örneğin QAnon teorisine inananlara göre dünya şeytana tapan, sübyancı, insan ve bilhassa çocuk ticareti yapan bir elitler grubu –Demokratlar, Hollywood figürleri ve milyarderler²– tarafından yönetilmektedir – satılan çocukların kanları alınıp plazma haline getirilmekte, plazma da güya insan ömrünü uzatmaktadır.)

2. Bu “fantazi salgını” tam da toplumsal patolojinin *haki-katinin* (hakikat olarak semptom) üstünün bu fantazilere ilişik olan artı keyif tarafından örtülüverdiği nokta. Binbir türlü kandırmaca ve suistimal senaryosu uydurmanın –yani Öteki’nin bize ve “çocuklarımıza” neler neler yapabileceğini tutkuyla hayal etmenin– kendisi güçlü bir keyif ve cazibe haline geliyor. Acımasız bir Öteki’nin insafına kalmış olduğumuz bu konfigürasyon en azından bir ölçüde mazoşist sapkınlıkla ilişkilendirilebilir; bundan farklı olarak sadist sapkınlıkta mesele Öteki’nin keyfi için didinmek, kendini Öteki’nin keyfinin (nesnesi değil) aracı rolüne yerleştirmektir.

2. Sürekli bahsi geçen isimlerden bazıları: Hillary Clinton, Barack Obama, George Soros, Bill Gates, Tom Hanks, Oprah Winfrey, Chrissy Teigen ve Papa Francis.

Bir tarafta semptomatik hakikat, diğer tarafta bu tür sustimal senaryoları hayal edip bunları tekrar tekrar canlandırarak söz konusu hakikati sapkın bir keyfin aracı haline getirmeye dönük obskürantist istem. Bu ikili oyun, komplo teorileri söz konusu olduğunda Lacan'ın kıskançlık hakkındaki malum yorumunu paradigma olarak kullanabileceğimiz anlamına geliyor: Partnerimiz bizi sahiden aldatıyor olsa dahi, kıskançlığımızın patolojik bir tarafı vardır; “ol-gulara karşılık gelme”nin tam olarak özümseyemeyeceği bir fazlalık vardır kıskançlıkta. Aynı şekilde, bazı komplo teorileri sahiden doğru olsa dahi, içlerinde semptomatik bir hakikat taşıyor olsalar dahi, bu teorilerde patolojik bir taraf, şu veya bu olguya ya da hakikate indirgenebilir olmayan fazladan bir yatırım var. Öte yandan, burada söz konusu olan “patoloji”nin nadiren bireysel, daha ziyade toplumsal bir patoloji olduğunu vurgulamak gerekir. 1970’ler ve 80’lerdeki komplo filmlerine dair ufuk açıcı çalışmasında Fredric Jameson’ın savunduğu gibi, geç kapitalizmde komplocu düşünme çoğu zaman önemli bir bilişsel haritalama aracı olarak iş görüyor – toplumsal olan hakkında bir *bütünlük* olarak düşünmenin ve bireysel olandan ziyade kolektif olanı düşünmenin geriye kalan neredeyse tek yolu olarak görülebilir komplocu düşünme.³

Ama burada komplo teorilerinin muhtemel tahrip edici estetiğinden ziyade epistemolojik tutkularına ve bunun sı-

3. Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, Bloomington: Indiana University Press, 1992.

nırına –yani “teori” ya da bilgiye– odaklanacağız. Toplumsal bütünün olanak-lı/sız ifadeleriyle bağlantılı olan daha genelleşmiş bir kaygı duygusu içinde, komplo teorilerinde algılanması çok zor bir vurgu kayması meydana geliyor: Vurgu birilerinin tarif ettiği gerçeklikten (“aslında durum şöyle şöyle”) kandırma faaliyetine kayıyor. Komplo teorilerinin “paranoid” boyutu bundan kaynaklanıyor: Birileri bizi kasten manipüle ediyor, sırf kazanç sağlamak için değil bizi *kandırmak* için, bizi gerçek durumdan uzaklaştırmak için her şeyi yapıyor. Bunun pek çok farklı rengi var; ciddi patoloji olarak sınıflandırılabilir bazılarında tutarlı tek hat olarak “Onlar” göndermesi kalıyor, diğer her şey karman çorman bir yığın halinde dağılıp gidiyor. *Behind the Curve* adlı Netflix belgeselinde fikirlerini açıklama fırsatı bulan tutkulu bir düz-dünyacının söyledikleri buna güzel bir örnek:

Sonra İncil’deki kozmolojinin aslında yermerkezli bir kozmoloji olduğunu öğrendim. Sonra da gerçeği neden sakladıklarını anladım. Kimsenin bir şey bilmesini istemiyorlar çünkü. İnsanlar aptal, kör, sağır olsun istiyorlar. Bu sayede onlara aşılarını enjekte edebiliyor, kamu eğitimini, bu güneş merkezli modeli enjekte edebiliyorlar – ki esasen zorla dayatılan güneş-tanrı inancı bu.

Çok geçmeden her şey “aptal, kör, sağır” olmamızı, ne istiyorlarsa onu yapmamızı, ona inanmamızı isteyen *Onlar* ile ilgili hale geliyor. Komplonun faili –muğlak ve tanımsız kalsa da– ön planda, her yerde ve içeriğe dair bir dizi tuhaf metonimik kaymanın (aşılama, kamusal eğitim, paganizm) parçası; bu unsurlar arasındaki mantıksal bağlantı konuşan

taraf için çok net, dinleyen taraf için hiç değil gibi (bu örnekte evangelist repertuvardan gelişigüzel alınmış görünüyor). Bu bakımdan komplo teorisi anlatıları rüyaların mantığına ve (Freud'un tabiriyle) rüya çalışmasının kurduğu bağlantılara yakın düşüyormuş gibi görünebilir: Rüyalar da görülürken gayet mantıklı ve aşikâr görünür, ama uyandıktan sonra tuhaf ve mantıksız bir görünüşe bürünürler. Ve rüya çalışmasında yine de bir mantığın söz konusu olduğunu vurgulayan Freud haklıdır kuşkusuz.

Komplo teorilerinde yine rüyalara benzeyen ilginç bir nokta daha var. Büyük ölçüde, belli bir gerçek içerdikleri ya da gerçeğe dokundukları, yahut sundukları olağanüstü hikâyelerle Lacan'ın tabiriyle bir gerçeklik zerresiyle (*le peu du réel*) ilgili çarpılmış ve yerinden kaymış bir ifade getirdikleri söylenebilir. Çok popüler bir komplo teorisine, aya inişin aslında hiç gerçekleşmediğine, bir film stüdyosunda sahnelendiğine ilişkin teoriye bakalım örneğin. Jodi Dean'in göstermiş olduğu gibi,⁴ Soğuk Savaş döneminde Amerikan uzay programı televizyon ekranlarında nasıl sunulduğuna göbekten bağlı olmuştur. Televizyon kültürü (yeni bir büyük Öteki, modern bir odak noktası, her ailenin "ocak ateşi" olarak televizyon) uzay programının gelişimiyle aynı anda ve yakın ilişki içinde köklenmiş ve oturmuştur; uzay programının sunuluş şekli daha en başından itibaren televizyon izleyicilerini hedef almıştır – baş kahra-

4. Jodi Dean, *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*, New York: Cornell University Press, 1998.

manların, yani astronotların ve ailelerinin seçilme ve sunulma ölçütleri de buna dahildir. Buradan yola çıkarak, aya iniş ile televizyonun sahiden bir tür fazladan örtüşme ya da füzyon ilişkisi içinde birbirine bağlı olduğu, aya inişin aslında tamamen stüdyoda sahnelendiğini öne süren teorilerde bu füzyon gerçeğinin kaydırılmış bir biçimde kendini gösterdiği sonucuna varamaz mıyız? NASA'nın ay yolculuğunda iş başında olan bu fazladan televizyon sahnelemesinin söz konusu komplo teorisini “açıkladığı” ya da teorinin buna indirgenebileceği anlamına gelmez bu. İş başında olan daha pek çok faktör vardır, ama televizyon sahnelemesine ve bu yolculuğun muteber bir şekilde sunulmasına dönük yatırımın komplo teorisinde işlerlikte olan –muhtemelen tek değil ama– bir “ufak gerçek” olarak iş gördüğünü söylemek mümkündür.

Daha önce belirttiğimiz gibi, komplo teorileri günümüzde marjinal ve karanlık “yeraltı”ndan ve altkültürden çıkıp daha merkezi bir kamusal alana, hatta resmi siyasete doğru hareket ediyor gibidir. Bunun pek çok nedeni var ve bu nedenler pek çok farklı düzeyde konumlanmış durumda.

Örneğin, bundan çağımız Batı toplumundaki genelleşmiş ve bayağı bir postmodern Nietzschecilik sorumlu tutuluyor genellikle: Nesnel doğrunun bir değer ve epistemolojik kategori olarak inişe geçmesi. Bu doğrultuda, “artık hakikati kurmacadan ayırt etmenin mümkün olmadığı” gerçeği, modern ve postmodern teorisinin etkisine, “orijinallik” anlayışının yapıbozuma uğratılmasına, muhtelif otoritelerin baltalanmasına, görecilik ve nominalizmin pohpohlan-

masına vb. atfediliyor. Ama bu yeniden keşfedilen gerçekçilik hevesi içinde çoğu zaman unutilan gayet gerçekçi bir nokta var: Hakikati kurmacadan ayırmak gayet *nesnel* bir şekilde zor, hatta imkânsız çoğu zaman. Sahte ve “çakma” olan gitgide geliyor sahiden; teknoloji, örneğin yapay zekâ bu bakımdan şaşırtıcı ve rahatsız edici bazı sonuçlar doğurmuş durumda – gerçeğinden ayırt etmenin mümkün olmadığı, yapay yoldan üretilmiş “kamera görüntüleri” örneğin. Geç kapitalizmde sermayenin zalim *gerçekliği* rotasını takip edebilsin diye toplumsal ilişkilerimizin de fazlasıyla kurmacalaşması da cabası. Bu teoriyle ilgili değil, bu tür kurmacalar içeren ve gerektiren gerçek maddi konfigürasyonlarla ilgili bir mesele.⁵ Asli olana dönük postmodern sorgulama ve baltalama uzun zaman önce gerçekliğin bir parçası haline geldi; sadece “bir perspektif meselesi”, perspektif çokluğuna dair bir teori ya da “ideoloji” değil artık.

Komple teorileri arasındaki farklara, yani günlük hayatlarımızla ne ölçüde ilişkili olduklarına dair farklara baktığımızda bu teorilerin yeraltından daha merkezi bir kamusal alana kaymalarını açıklayabilecek başka bir nokta ortaya çıkıyor. Düz-dünya teorisi ve aya inişin sahte olduğuna ilişkin teori çoğunlukla soyut zihin egzersizleri olarak kalıyorlar, neredeyse büsbütün kandırmaca düşüncesine bağlılar. Öte yandan iklim değişimi ya da COVID-19’a ilişkin komple teorileri çoğu insanın günlük pratik hayatını etkileyen şey-

5. Bkz. Slavoj Žižek’in *Surplus-Enjoyment: A Guide for the Non-Perplexed* (Londra: Bloomsbury, 2022) adlı kitabında “Gerçeklik ve/içinde Kurmaca” başlıklı bölüm.

ler içeriyorlar. Bu mevzularla baş etmek için yaşam tarzımızı değiştirmemiz gerekiyor ve genellikle külfetli bir değişim bu. Tehlikenin kendisi görece soyut kalırken, bu tehlikeyi önleme çabaları gayet somut biçimler alıyor ve bu biçimlere daha doğrudan tepki veriyoruz genellikle. “Siyasi” komplo teorileri için de benzer bir şey söylenebilir: Kesinlikle gerçek insanların gerçek sorunlarına (iktisadi ve toplumsal güvencesizliklere) bir yandan bu sorunları türlü türlü hayali yollardan büyüten bir şekilde, diğer yandan (“büyük yer değiştirme” teorisinde olduğu gibi) günah keçisi göstererek yanıt veriyor bu teoriler. Başka bir deyişle, beklenilebileceği gibi, komplo teorilerinin yükselişe geçmesi ve “normalleşmesi”nin toplumsal nedenleri var: Krizin normalleşmesi, yeni bir yaşam tarzı olarak normalleşmesi.

Resmi olarak iktidarda olan siyasetçiler tarafından desteklendiklerinde dahi her türden farklı komplo teorisinin ortak noktası şu: Hayati olaylara ilişkin resmi anlatılara gösterilen güvensizlik, bu anlatıların “yanlış” bulunması. Şüphecililiğin bu komplocu biçiminde hâkim olan yaklaşım basitçe bir görececilik ve her türlü nihai doğruya karşı çıkış değil. Aksine, komplo teorilerini savunanlar Hakikat diye bir şey olduğuna inanıyorlar: Sadece bu hakikatin resmi hakikatten farklı ya da başka olduğunu düşünüyorlar. Komplo teorilerinde işlerlikte olan paradigmatik düşünce pek çok doğru olduğu (ya da doğru diye bir şey olmadığı, sadece farklı yorumlar olduğu) düşüncesi değil, *başka bir Doğru olduğu düşüncesi*.

(Bizi) Kandırdığı Varsayılan Özne

Kendini resmi olgu olarak sunan her şeyden şüphe etme refleksiyle, yani ilkeli ve belirgin bir şüpheci tavırla başlayalım. Şüphencilik öncelikle simgesel otoritelerle, “iktidar” la, genel fikir birliğinin sözümona kendinden menkullüğüyle, ya da düpedüz “resmi” olan her şeyle ilişkili olarak baş gösteriyor. Gelgelelim diğer eleştirel yaklaşımların aksine komplo teorileri ideolojinin işleyişini ve “rıza üretimi”ni analiz etmekle uğraşmayıp doğruca arkada neyin yatığına, gizli derinliklere, başka bir gerçekliğe sığıyorlar. İç yapılarına dair (eleştirel) bir analize hiç girişmeyip olguları ve gerçekliği yanlış ve *dolayısıyla alakasız* diye, konu dışı diye bir kenara atıyorlar. Nitekim olguların ve gerçekliğin sorunlu karakterinden yola çıkıp *alakasız* oldukları sonucuna varan bu temel hamle –gayet düz anlamda– komplo teorilerinin tipik özelliği olan “gerçeklik kaybı”na giden ilk adımı temsil ediyor. Yanılsamaların neden ve nasıl belirdiğine ve gerçekliğimizi yapılandırıldığına ilişkin sorgulama, her şeyi tek hamlede “açıklayan” sözümona komplonun failinin öne atılmasıyla hemen çözülüyor/dağıtılıyor. Çoğu zaman gayet karmaşık entrikalar içinde olan bu failin tek bir temel amacı var gibi görünüyor: Bizi kandırmak, yanıltmak – bizi şu veya bu konu *hakkında* kandırmaktan ziyade sadece kandırmak, o kadar. Bunu neden yaptığı da pek açık değil genellikle: Kandırmaca kendi başına temel ve yeterli bir güdü olarak görünüyor. Bundan “çıkarları olduğunu”,

“kâr sağladığını” filan duyuyoruz elbette. Ama bu çıkarlar, söz konusu kârlar gayet muğlak, soyut, hatta şüpheli kalıyor genelde; hele ki söz konusu kandırmacanın gerektirdiği onca uğraş ve masraf hesaba katıldığında. Yuvarlak bir dünyanın güneşin etrafında döndüğü yanılışmasını ayakta tutmak için gereken çaba ve masrafı düşünelim örneğin: Her türlü muhtemel çıkar, kâr, kazanç çok daha güçlü ve öncelikli bir çıkar ya da istem karşısında kaybolup gidiyor burada: bizi kandırma istemi karşısında.

Komplo teorisyenlerinin Lacan’ın büyük Öteki adını verdiği şeyle çok ilginç ve alengirli bir ilişkisi var. Bir yandan, bir büyük Öteki’nin pekâlâ var olduğuna eminler (kendi içinde tutarlı olan, amaçlı bir şekilde hareket eden, ipleri elinde tutan ve her şeyi ayarlayan bir failin varlığına inanıyorlar). Öte yandan bu failin temelde bile isteye kötü ve yanıltıcı olduğuna da inanıyorlar. Descartes’ın *Meditasyonlar*’ının başlangıcında karşımıza çıkan ve her konuda bizi kasten kandıran farazi kötü ruhun gerçekliğine inandıkları söylenebilir. Buradan yola çıkarak karşımızda, genelleşmiş bir görecilik biçiminde çözülüp gittiği bir zamanda büyük Öteki’nin failliğini muhafaza etmek için çırpınan bir tavırla, ancak büyük Öteki’ni kötücüllük mahalline kaydırarak başarılı olabilen bir girişimle karşı karşıya olduğumuz sonucuna varabilir miyiz? Tutarlı (Lacancı teoride olduğunun aksine, “üstü çizili” olmayan, herhangi bir eksiği olmayan) bir büyük Öteki, artık bizi sürekli kandırmayı başaran bir Öteki’nde kendini gösterebiliyor ancak. Tutarlı bir büyük Öteki büyük bir Yanıltıcı (büyük bir Düzenbaz, Hile-

kâr), kötü bir Öteki olabilir ancak. Tutarlı bir Tanrı kötü bir Tanrı olabilir ancak; başka türlü tutmuyor. Ama hiç yoktan iyidir.

Bunun önemli bir rol oynadığına şüphe yok; ama bu Yalnız Ruh'un dirilişinin “bir büyük Öteki ihtiyacı” ile açıklanması, tüm komplo teorilerinin paylaştığı varsayımı ve bu varsayımın anlamını tam olarak açıklamıyor gibi: bizi kasten kandıran bir Özne ya da Fail bulunduğu varsayımını. Burada libidinal vurgu sadece Öteki'nin varlığı üstünde (hiç Öteki olmamasındansa kötü bir Öteki olsun) değil, aynı zamanda bu varlığın *bizim varlığımız için* taşıdığı içermeler üstünde. Daha yakından bakarsak, bir komploya dair (beyan edilen) bilginin aslında kendi na-varlığımıza ilişkin travmatik kesinliğin-kaygının önünü kestiğini görebiliriz. Öteki'nin tam da sistematik bir şekilde sürekli beni kandırmaya çalışarak varlığımın teminatını oluşturduğu sonucuna varmayı mümkün kılıyor bu bilgi. Descartes'ta olanın aksine, kandırma faaliyetinin kendisi *cogito*'nun (varlığımdan emin olmamın) içsel bir koşulu haline geliyor burada: Öteki beni kandırmaya çalıştıkça, kafayı bana taktıkça, var olduğum da o ölçüde tescilleniyor. Burada bir bakıma *cogito* argümanı yinelenip farklı bir yöne götürülüyor – daha doğrusu, ilk adımında, ilk kesinlikte kalıp bunun tekrar tekrar yinelenişi söz konusu: O halde varım, o halde varım, o halde varım. ... Descartes'ın argümanına göre, sahip olduğum tüm düşünceler yanlış olsa (kötü bir ruhun eseri olsa) dahi, bu (yanlış) düşüncelere sahip olduğum gerçeği baki olduğu için varımdır. Bu doğruca “komplo *cogito*”suna tercüme

edilebilir: Sürekli kandırılıyorum, ama bu kandırılan özne benim, o halde varım. Kandırılıyorum, o halde varım. Kandırmaca varlığım için zorunlu hale geliyor böylece. Descartes için ön planda olan doğru-yanlış bilgi meselesi arka planda kayboluyor. Önemli olan şu: Ortada beni kandırma-ya dönük bir girişim olduğu sürece, Öteki'nin entrikalarının ya da keyfinin bir nesnesi olduğum sürece varım. Bu şekilde komplo teorisi varlığımın bir kanıtı haline geliyor.

Komplo teorilerinin diğer bir geribesleme döngüsü de bununla bağlantılı: İç sınırları olarak görünen kör noktaları. Bir komplo teorisi “doğru” çıkıp da olayların resmi versiyonu haline gelecek olursa, her şeye gücü yeten Yanıltıcı figürüne ve dolayısıyla kendi varlığımıza gölge düşürecek- tir. Kandırmaca ortadan kalkacak olursa ben ne olurum – hatta var olur muyum? Komplonun varoluş koşulu asla olayların resmi versiyonu haline gelemeyecek olmasıdır, bir bakıma; zira aksi takdirde, varlığım şüphe altında kalacaktır. İşte bundan dolayı komplonun bir parçası resmi olarak tanındığı takdirde, bunun kendisi hemen yeni şüphelere zemin hazırlayacaktır: Daha derin ya da ikinci bir komplo içeren daha da haince yeni bir taktik (ikili oyun) olacaktır belki de bu tanıma...

Nesnel bir soruşturma neticesinde aya inişin bir stüdyoda sahnelenip çekildiğinin doğrulandığını hayal edelim bir an. Bu teoriyi destekleyenler zafer sarhoşluğu içinde kampanyalar başlatır, teorilerinin doğru çıkmasını, başından beri *haklı* olduklarının ortaya çıkmasını mı kutlarlardı acaba? Pek de böyle olmayacağını varsayabiliriz, sanırım.

Çünkü “haklı” çıkmak istedikleri nokta insanın sahiden aya ayak basıp basmadığı sorusu değil, bu konuda “Onlar” tarafından sistematik bir şekilde kandırılıyor olduğumuz iddiasıdır. Komplo teorileri “haklı” çıktıkları anda haksız da çıkarlar, çünkü (başarılı) kandırmaca bitmiş, dolayısıyla her şeye gücü yeten Yanıltıcı’nın varlığı da son bulmuş olur. En uçuk ve tuhaf komplo anlatılarında dahi temel mesaj çarpıcı içerikte değil, kandırmaca ve suistimal boyutunun vurgulanmasındadır: Dünyanın düz olduğu inancı aslında dünyanın şekline dair bir münakaşa değil, yüzyıllardır devam eden *sistematik, devasa bir kandırmaca olduğunu* gösterme girişimidir. Bu teoriyi savunanların asıl kanıtlamaya çalıştıkları şey budur; dünyanın şekli burada pek çok muhtemel örnekten biri olarak iş görmektedir.

Komplo teorilerinin otoritelerin bizi sistematik bir şekilde kasten kandırdıkları hususunda haklı olabilmeleri için, kandırmanın sorunsuz işlemesi ve resmi olarak kabul görmemesi şarttır. Komplo teorisyenlerinin ayırt edici özelliklerinden bir diğeri de en azından kısmen bununla ilişkilidir: Bir komplo teorisini rahatlıkla terk edip bir diğere sarılabilmeleri – farklı komplo teorileri arasında dönüşümlü olarak gezinme eğiliminde olmaları (çoğu zaman aynı anda birkaçına birden inanarak). Burada vurgu komploğun içeriğinden ziyade, ortada devam eden bir komplo olması üstündedir. Bunun sonucu olarak, *başka bir hakikat* olduğunda ısrar etmelerinde de asıl vurgu hakikat kısmında değil “başka” kısmındadır. Daha doğrusu, başkalık burada hakikatin bünyevi bir uğrağını oluşturmaktadır: Hakikat

her zaman (resmi olandan) başkadır – esnekliği ve ele avuca sığmazlığı da bundandır. Burada tek bir hakikat vardır, o da hakikatin başka bir şey olduğudur.

Yorum Hezeyanı

Komplo teorilerinde iş başında olan belli bir “yorum hezeyanı” da bununla ilişkilidir. Paradoksal bir şekilde burada yorum çözüme, nihai sonuca dair bilgiden beslenir: Temel mesele, bu dünyada olup bitenleri ve görünenleri bariz açıklamadan farklı ve önden verili bir sonucu (komplo teorisinin temel iddiaları içinde bulunan bir sonucu) elde edecek şekilde okuyup yorumlamaktır. Bu bakımdan bilim tarihinde (bilhassa astronomide) “fenomenleri kurtarmak” diye bilinen şeye benzer komplo teorileri. Bunun en meşhur örneği yermerkezli sistem ile güneşmerkezli model arasındaki salınımdır. Dünyanın evrenin merkezi olduğu, diğer gezegenlerin dünyanın etrafında döndüğü önkabulüne dayalı olan yermerkezci sistem bir noktada gezegenlerin (dairesel görünmeyen) hareketlerine ilişkin gitgide artan ampirik teleskop gözlemleriyle karşı karşıya kalmaya başlamıştır. Buna yanıt olarak yermerkezci astronomlar söz konusu gözlem sonuçlarını temel varsayımla (Dünya’nın hareketsiz durduğu, gezegenlerin onun etrafında döndüğü varsayımı) uzlaştırıp uyumsuz olguları açıklayabilecek olan (dış çemberler ve dışmerkezli yörüngelerden oluşan) karmaşık bir teori geliştirmişlerdir. Güneşmerkezli hipotez söz konusu olguları daha iyi ve çok daha sade bir şekilde açıklayabilir-

ken, en temel kozmolojik önkabullerde köklü bir değişim gerektirir. Komplo teorileri de işte bu “fenomenleri kurtarma” pratiğini anımsatıyor çoğu zaman: İnanışları ve başlangıç noktası olarak aldıkları kendi gerçeklik versiyonlarını gerekçelendirmek için aynı olaylara dair ilave hipotezler ve çok daha karmaşık açıklamalar getiriyorlar.

Komplo teorilerinde büyük Yanıltıcı olarak büyük Öteki figürünün yanı sıra bir başka büyük Öteki figürü daha mevcut: Bizim tarafımızda olan, hakikat ve ışığın taşıyıcısı olan iyi bir büyük Öteki. Bu teorilerin bazılarını dine yaklaştıran bir özellik bu. Bu iyi, dürüst Öteki ile sürekli aldatan büyük Öteki figürü arasında bünyevi yapıları bakımından önemli farklar var. İyi Öteki varlığımız için (en azından doğrudan) teminat oluşturmuyor; daha ziyade aldatıcı Öteki’nin varlığı için teminat oluşturmuyor, bu Öteki de bizim varlığımız için. Daha doğrusu, bu diğer (“iyi”) büyük Öteki kandırmacaya dair *bilgimiz* için teminat oluşturmuyor, o bilgiye kefil oluyor. Aldatmacayı, aldatıcı Öteki’ni *bildiği varsayılan Öteki* bu. Henüz tutarlı bir anlatı oluşturmayan esrarlı mesajlar gönderen bir tür kâhin gibi, gizli bir otorite figürü gibi iş görüyor. Söz konusu anlatıyı oluşturmak bize düşüyor. Günümüzün muhtemelen en popüler siyasi komplo teorisi olan QAnon’da karşımıza çıkan büyük Öteki figürü bu, örneğin.

“Q” figürü 28 Ekim 2017’de internet bataklığındaki “4chan” adlı bir mesaj panosunda ortaya çıkmış ve en yüksek erişim yetkisine (“Q-seviyesi”) sahip, içeriden bilgi veren, Trump ile “derin devlet” arasındaki gizli iktidar savaşı-

nın aslını bilen bir hükümet görevlisi olarak hemen efsane haline gelmiştir. O günden bu yana 4000'den fazla mesaj göndermiştir. Kasım 2017'de 4chan'den 8chan'e geçmiş, 8chan'in Ağustos 2019'da kapanmasının ardından birkaç ay sessiz kaldıktan sonra 8chan'in sahibi olan 8kun'un kurduğu yeni bir sitede yeniden belirmiştir.⁶ Q isimsiz mesajlar göndermesine rağmen takipçilerin onun mesajlarını ("Anonlar" diye bilinen) diğer isimsiz kullanıcılardan ayırt etmelerini sağlayan bir "trip kod" kullanmaktadır. Q'nun mesajları üstü kapalı ve eksiltilidir, esrarlıdır. Çoğunlukla okuyanları "araştırma" yoluyla "hakikat"i kendileri bulmaya yönlendirecek şekilde tasarlanmış bir dizi sorudan oluşmaktadır. Bu yöntemin güzelliği şudur elbette: Somut bir tahmin doğru çıkmadığı takdirde (ki gayet sık gerçekleşen bir durumdur bu), gerçek inananlar hemen anlatılarını bu tutarsızlıkları açıklayacak şekilde uyarlamaktadırlar. QAnon'un yakın takipçileri için söz konusu mesajlar (ya da "ipuçları") "kanıtlar" halinde "fırına verdikleri" istihbarat "kıyıntıları"dır. Bu "fırıncılar" için QAnon hem eğlenceli bir hobi, hem de son derece ciddi bir görev oluşturmaktadır.

Pek çok kişinin bir komplo teorisinden fazlası (yeni bir dini ya da siyasi harekete benzeyen bir dünya görüşü) olduğunu düşündüğü bu teoride hiyerarşik bir yapı söz konusudur: Merkezinde duran "bizim" iyi büyük Öteki, dünyayı

6. Julia Carrie Wong, "QAnon Explained: The Antisemitic Conspiracy Theory Gaining Traction around the World", *The Guardian*, 25 Ağustos 2020; www.theguardian.com/us-news/2020/aug/25/qanon-conspiracy-theory-explained-trump-what-is.

yöneten ve bizi türlü türlü yanılsamalara hapseden kötü büyük Öteki'ne karşı yer altından savaş vermektedir. En gerici komplo teorilerinden birinin kalbinde böyle bir direniş hareketi ikonografisinin durması başlı başına çok ilginç ve öğreticidir. *Matrix* filmi çok benzer bir konfigürasyonun bir tür solcu versiyonunu sunar: Özgürlük savaşçılarından oluşan ufak bir grup dünyayı devasa bir yaşam ve gerçeklik yanılsaması içinde tutan büyük Öteki'ne karşı durur; özgürlük savaşçıları yer altından bu büyüğü bozmaya çalışır, özgürlük için savaş verirler. Bu mücadelenin başarısında anahtar figürün adı Kâhin'dir.

QAnon'daki "Q" da bir kâhin gibi iş görmektedir nitekim: Güya en gizli sırlara erişimi olduğu için mutlak artıbilginin cisimleşmiş halidir; bu bilginin kırıntıları takipçilerine dağılmakta, onlar da bu kırıntılardan hikâyeler pişirmektedir – bu anlatıları kendi araştırma ve yorumlarına dayanarak pişirip oluşturmaktadırlar. Bu araştırmada söz konusu olan tutkunun kendisinin önemli bir doyum sağladığını, dolayısıyla fırıncıların çabalarının mükâfatını oluşturduğunu söylemeye bile gerek yok muhtemelen. Kimi yönlerden pek çok oyundakine benzer bir mücadele ve tutku söz konusudur burada, ama oyun ile gerçeklik arasındaki sınırlar baştan silinmiş durumdadır ve bahisler çok daha yüksektir. Zira bu oyunda iyi olmak dünyanın (hakiki) gerçekliği hakkında daha bilgili olmak demektir. Fırıncılar ve en ateşli takipçiler dışında, bu anlatıları, bu *devam eden çalışmayı* (komplo teorisi çalışmasını) ciddiye alan sıradan inananlardan oluşan büyük bir kitle daha vardır. Ama bu sı-

radan insanlarda dahi bariz bir yorumlama tutkusu olduğunu, araştırma yapma ve türlü türlü bağlantılar kurma konusunda ciddi bir çaba olduğunu görmek mümkündür – ki (genel QAnon anlatısı içinde) bu bağlantılar yerel şartlara ve kişisel saplantılara bağlı olarak ciddi değişimler gösterebilmektedir.

Yani bu komplo teorisinde komplonun faili olan büyük Öteki figürünün, büyük Yanıltıcı'nın karşısında yorum talep eden ve yorum hezeyanını ayakta tutan kâhin bir büyük Öteki durmaktadır; ikinci figür bize Doğru'yu söylüyor değildir (olsa olsa muğlak anahatlarını veriyordur); doğruyu *bizim* tahmin etmemizi, kazıp çıkarmamızı ya da oluşturmamızı, bizim açığa vurmamızı sağlıyordur – böylece o doğruyu öznelletirmemizi, kendimize ait bir şey haline getirip gerektiğinde tutkuyla savunmamızı sağlar.

Komplo teorisyenlerinde görebildiğimiz yatırımın, hevesin açıklaması da buradadır – herhangi bir kâhin figürü içermeyen, bulmacanın dünyanın farklı parçalarının alternatif bir gerçeklik/hakikat (örneğin, düz bir dünya) belirten bir ifadeyle örtüşecek şekilde bir araya getirilmesinden oluştuğu komplo teorileri de buna dahildir.

İnancın Bilgiye Dönüşmesi

Yani kendi yaptığımız araştırmaya dayanarak (ve/veya kehanetimsi esrarlı mesajları deşifre ederek) belirlediğimiz hakikat çok daha güçlü bir şekilde öznelletirilir; bu hakikate karşı yansız, kayıtsız bir tutum takınmak mümkün de-

ğildir. Aynı zamanda, öylece söylenen ya da ifşa edilen bir hakikate kıyasla çok daha tutkulu bir şekilde etkilidir. Çünkü saatler, günler, yıllar boyunca belli bağlantılar arayıp kurmuşuzdur; bu süreçte bilgimiz sözümona “daha iyi bilgi” düzleminden ciddi bir duygusal yatırım (Freudcu *Be-setzung* anlamında) taşıyan bilgi düzlemine geçiş yapmış durumdadır. Bu bilgiye kişisel bir yatırım yapmış durumdayızdır, zira bu bilgi bilgiyi bizatihi varlığımıza bağlamaktadır.

Farklı komplo teorilerinin ateşli takipçilerinden çoğunun ifadelerinde görülebilen döngüsel bir ikilenmeye de dikkat etmemiz gerekir. Pek çoğu ilk adımın inanç olmadığını vurgulamaktadır. İlk adım genellikle inançsızlıktır: Bir komplo teorisinden bahsedildiğini duymuş, gayet şüpheyle yaklaşmış, teoriyi sıklıkla abes bulmuşlardır. Ama bir tarafı (kimi zaman tam da abesliği) onları cezbetmiş, biraz daha araştırma yapmaya ve –çoğu zaman inançsız bir cezbolmuşluk içinde– ilgili literatürü ve internet sitelerini okumaya koyulmuş, böyle böyle tavşan deliğinden aşağı yuvarlanmışlardır. Bu süreçte şüphecilik ve inançsızlık yavaş yavaş yerini edinilen bilgiye dönük ateşli bir inanca bırakmıştır – başlangıçtaki şüpheciliklerine rağmen söz konusu bilgiye kendi araştırmaları yoluyla ve doğru bağlantıları kurarak ulaşmış oldukları için daha da mutlaklık kazanan bir inanca.

Şüphecilik –sadece olayların resmi versiyonlarına ve resmi otoritelere ilişkin değil, komplo teorisinin kendisine de dönük olan şüphecilik– *gerçek inancın bünyevi koşulu-*

dur; bilgi ve inancın bir haline gelmesinin bünyevi koşuludur. Zira burada tam da böyle bir füzyon meydana gelir. Şöyle bir akıl yürütme söz konusudur: “(Bu komplo teorisinin iddialarına inanacak kadar) aptal olmadığım için şimdi bu iddiaların doğru olduklarını biliyorum.” Bu örnekte bilmezden gelmenin tam olarak hangi noktada konumlandığını, inkârın oluşumunda aslında bilmezden gelmenin iş başında olduğu noktayı da görmek mümkündür: Şüphecilik (daha iyi biliyor olmak) bildiğimin tam aksini önce dikkate almamı, “araştırmamı”, sonra da kabul etmemi sağlayan kalkan/tekzip görevi görmektedir burada. (Saçma görünüyor biliyorum, ama yine de bir bakayım) Ama bilmezden gelme burada bir adım daha ileri götürülür ve son noktada adeta bilmezden gelme olmaktan çıkar. İnanç düpedüz (alternatif) *bilgi* haline gelir. İnanmışım şeyi *olgusal olarak doğru* kabul etmeye başlarım; sapkın bilmezden gelme ise durumun böyle olmadığını “bildiği” iddiasındadır halen. Artık “bunun tam bir saçmalık olduğunu biliyorum, ama yine de düşünmesi ilginç” demekten çıkmışsınız; bilmezden gelmenin ayırt edici özelliği olan bölünme “Kesinkes biliyorum (bunun doğru olduğunu)” şeklinde pıhtılaşmıştır.

Bu bakımdan, komplo teorileri “kendini bilmeyen bilgi” olarak bilinçdışı bilginin nesneleşmesine yol açarlar: Bilinçdışı inanç doğru bilgi olarak alınır, *çünkü dışarıda karşımıza çıkmıştır*, çünkü kaynağı biz değildir. Komplo teorilerine destek verenler daha en başında *bilmeden biliyorlardır* adeta, bildiklerini bilmeden biliyorlardır. Şüpheciliklerine rağmen bir komplo teorisinde onları çeken ve

cezbeden şey en nihayetinde “bilinçdışı bir şekilde” bir bakıma çoktan inanıyor ya da biliyor olmalarıdır: Başka bir deyişle, toplumsal uzamda gezinen, bizden bağımsız, nesnel bir varlık olarak kendi bilinçdışımızla karşılaşırız. Böylece şüphencilik “İklim değişimi diye bir şey olmadığını hep biliyordum” şeklinde, zaten hep biliyordum şeklinde pıhtılaşır. Şüphelerimiz nesnel olarak tasdik edilir – burada söz konusu olan nesnellik dışarıdan gelen ve nesneleşmiş halde kendi bilmezden gelinmiş inancımız olsa da. Burada fetişizmin ve fetişleştirmenin ötesine geçilir; komplo teorileri toplumsal uzamda serbestçe gezinen ve benimseyebileceğimiz fetişler gibidir. Benimsediğimiz takdirde o teoriye kendimizden bir şey katmış olduğumuzu keşfederiz, ama paradoksal bir şekilde, bu kattığımız şey bize tek “gerçek Dış” olarak, (bilim dahil) İktidar’ın entrika ve manipülasyonlarının ötesinde, *kendi içinde* ne ise o olarak gerçeklik şeklinde görünür. Diğer tüm nesneler görünüşten ibarettir, bu ise biriciktir ve şeylerin hakiki halini verir. Sapkın özne fetişin diğer görünüşler arasında (ayrıcalıklı da olsa) bir diğer görünüş olmasından memnunken, komplo teorisi bunu bir adım ileri götürür ve aynı anda, bilmezden gelmeye dayalı olan “olağan sapkınlığımız”ın nasıl işlediğini açığa vurur. Hangisi daha kötüdür peki? Bu sorunun Leninist bir yanıtı olabilir ancak: İkisi de daha kötüdür.

Sonuç

Komplo teorilerinde ifade bulan inkâr ile önceki bölümlerde tartıştığımız bilmezden gelme arasındaki fark ve diyaletik ilişkinin toplumsal ifadesi nasıl olabilir peki? Öne çıkan özelliklerden biri komplo teorilerinin kolektif oluşturma kapasitesidir. Şu veya bu teoriye bulaşmış olan insan sayısından bahsetmiyorum. Sayısal açıdan bilmezden gelmenin hâkim olduğuna şüphe yok. Giriş bölümünde işaret ettiğim gibi, bilmezden gelmenin de kendi toplumsal biçimleri ve kurumları var, ama bu toplumsal boyut onu bir tür kolektife dönüştürmeye yetmiyor. Sapkın bilmezden gelme tabiri caizse bireysel bir kitle fenomeni. Ne kadar yaygın ve bu anlamda “evrensel” olabilse de, bireyselliğin, bireyciliğin tepe noktası. Genellikle spesifik kolektifler oluşturan komplo teorilerinde ise durum farklı. Paradoksal gelebilir ama, bu kolektiflerin birçoğu “kolektif” olan herhangi bir şeyin açıktan reddedilmesinden (kendi tabirleriyle, “koyun” gibi davranmanın ve var olmanın reddedilmesinden) oluşuyor. Bu kolektifler “güruh”, “popülist kalabalık”, “faşist kitleler” gibi olumsuz terimlerle adlandırılıyorlar ge-

nellikle. Ama “rasyonel” bireyci anaakım ve bu anaakımın aynı-tas-aynı-hamam tavrı kolektif bir oluşumu uzaktan dahi andıran en ufak bir şey içermediği için, bu kolektifler ister istemez üstün çıkıyorlar. Bu “kitle oluşumları”ndan tiksinen Aydınlanmış Batılı liderlerin bunlara tek bir yanıtı var: Krizlerle meşgul olmanın bir yolu olarak bilmezden gelmenin bireysel düzeylerini desteklemek ve teşvik etmek. Bir süre işe yaramış olan bu strateji şimdilerde feci başarısız oluyor, çünkü geniş ve görece rahat bir orta sınıf içeren görece stabil bir toplumsal ortam gerektiriyor bu strateji. Şu an içine çekildiğimiz türde seri krizler değil.

Kazanova’nın karşısına da her gün yeni bir fırtına, yeni bir kriz çıksaydı, onun da “diğer uçta bilmezden gelmeden dışarı adım atma” ayartısı duyacağını tahmin edebiliriz. O da toplumsal uzamda karşısına çıkan ilk fetişe, bilinçdışı inançlarını nesnel bilgi olarak apaçık ve tanınmaz biçimde cisimleştiren bir fetişe sarılabilirdi. Bir komplo teorisini haline gelebilirdi. Toplumsal koşulların kötü olması illaki ve doğruca patolojiler yaratmaz ya da vahşeti tırmandırmaz, ama bunlara katkıda bulunur kesinlikle. Önemli olan nokta, solda konumlanan pek çok kişinin paylaştığı küçümseyici “anlayışlılık” tutumundan, (“biz” o koşulların üstüne çıkıp, çıkamayanları “anlarken”) “halk”a toplumsal koşullarının doğrudan ifadesi olmak dışında bir faillik tanımayan tutumdan kaçınmak. Kriz, “etrafımızda korkunç olaylar oluyor” ve biz de elimizden geleni yapıyoruz şeklinde anlaşıldığı sürece, bastırmanın diyalektiğine ve inkâr ile bilmezden gelmenin renkli ama bir o kadar ürkütücü dansına

hapsoluyoruz. Asıl anlamamız gereken şey (“bizim kadar şanslı ya da farklı olmayan”) diğer insanlar değil, krizin diğer yüzü – yani krizin diğer yüzünün devam eden, *süreğen bir mücadele* sahnesi olduğu. Krizlerin gerçek ya da daha derin nedenlerini ortaya koymaktan bahsetmiyorum. Gerçek bir özgürleşme mücadelesi nihayetinde bu krizleri açıklayabilen doğru nedenselliğin ortaya konmasıyla ilgili değildir. Psikanaliz de keza. Toplumsal mücadelelerin psikanalizden alabileceği tek bir ders varsa, o da şudur: *Il n’y a de cause que ce qui cloche* (Yanlış olanın dışında neden yoktur – Lacan); ancak aksayan bir şeyin, tökezleyen ve bir gediğe, bir sıçramaya, bir soruna işaret eden şeyin nedenleri vardır. Özgürleşimci düşünmenin görevi gediği açıklayarak ortadan kaldırmak ve her şeyin doğal görünmesini sağlamak değildir – ideolojinin görevidir bu. Özgürleşimci düşünmenin görevi nedensellik içindeki bu gediği, bu arazi, sorumluluğun, failliğin ve evet, siyasetin devreye girdiği bu karar ânını tespit etmek ve konumlandırmaktır. Rotanın değişebileceği ya da değişmesi gereken noktayı.

Devam eden mücadele krizin diğer yüzü ise, bunun farkına varıp mücadeleye katılmak da farklı bir kolektif oluşturma eylemi olabilir. Mücadeleye katılmak sizi içine çeken hareketin dolaysızlığına teslim olmak değildir. Ortak bir mücadeleye girişmek için komşunuzu sevmeniz ya da anlamanız da gerekmez. Bunun için komşularınıza dair tüm önyargılarınızdan kurtulmanız dahi şart değildir. En ufak bir önyargı işaretinden tetiklenip bize göre bu işaretlerden herhangi birini gösteren insanları hemen ıskartaya çıkarma-

ya alıştırdık. Bu bir çözüm değil, sorunun bir parçası. Bilmezden gelmenin ve komplocu düşünmenin gücünü kırmak için, tüm bu dolaysızlığın ortasına biraz yabancılaşma ve olumsuzluk sokmamız gerekiyor olabilir. Çünkü bilmezden gelme de komplocu düşünme de en nihayetinde bundan besleniyorlar: *Dolaysızlıktan*. Burada bastırılan şey bastırmanın, olumsuzluğun ta kendisi: Şu veya bu unsur değil, bastırmanın zırhı olan yabancılaştırıcı gediğin kendisi. Bastırmanın bastırılması bastırmanın kaybolmasına yol açmıyor; bastırmayı daha da erişilmez kılıyor, kendi oluşumlarıyla korunur hale getiriyor. Başkalarının da savunduğu gibi,¹ en tehlikeli sorunumuz dolaysızlık aslında: Toplumsalın tüm biçimlerine sızmış ve *bir biçim olarak* toplumsalı parçalamış durumda dolaysızlık.

Bu denemeye yanan çocuk rüyasıyla ve bu tezahürün travmatik boyutuna maruz kalmamak için uyanmaya hevesli oluşumuzla başlamıştık. Doğru yanıt uyanmamak ve travmayla dolaysızlığı içinde doğrudan yüzleşmek olabilir mi? Hayır. Travmayla doğrudan yüzleşmek mümkün değildir, onu travma yapan nokta budur – bizi tüketen ve üzerimizdeki etkisinden ayırt edilmesi mümkün olmayan bir şey. Bir travma ne kadar travmatikse, biz de o kadar uyuşuruz genellikle. Uyanmamız gerekiyor – travmayı unutup “rasyonel yollar”dan savunmamızı güçlendirmemiz değil, normal, günlük gerçekliğin çatlaklarında travmanın ve doğur-

1. Bkz. Anna Kornbluh, *Immediacy, or, The Style of Too Late Capitalism*, Londra: Verso, 2023.

duğu sonuçların izini sürmemiz gerekiyor. Krizlerin “gerçek ve daha derin nedenleri”ne eğilmek için yüzeye ve biçime dikkat etmemiz şart. Yüzey perdesini yırtıp atmak ise olsa olsa savunmaları güçlendiriyor, söz konusu nedenleri düşünmeyi, onlarla mücadele etmeyi ve meşgul olmayı ön-lüyor aslında.

Alenka Zupančič

Biliyorum, ama yine de...

Öyle görünüyor ki günümüzdeki büyük ve küçük suçların, kayıtsızlıkların, görmezden gelmelerin, yok saymaların şifresi Octave Mannoni'nin özlü formülünde yatıyor: "Biliyorum, ama yine de..."

Bu cümleyi kalkış noktası yapan Zupančič kitabı için şunu söylüyor: Bilmezden gelme kavramı, bugünkü genel toplumsal zihniyetimizi (örneğin gerçekliğin sarsıcı boyutlarıyla yüzleşmekten kaçınmayı tarif etmek için tercih edilen "inkâr" teriminden) daha isabetli bir şekilde tarif etmektedir. Inkâr da yok değil elbette; komplo teorilerini incelerken inkârın özelliklerini de ele alıyoruz. Sapkın bilmezden gelme ise çok daha ölçülüdür, çok daha makuldür. Sorunun pekâlâ farkında olduğunu iddia eder; ekonomik ve siyasi iktidar merkezlerinden başlamak üzere "liberal anaakım" ile kaynaşmış haldedir. Nitekim siyasi düzlemde (çoğunlukla "popülizm" ile ilişkilendirilen) inkâr ile (aynı-tas-aynı-hamam anaakımla ilişkilendirilen) bilmezden gelme'nin başlıca iki rakip siyasi seçenek oluşturduğu, kendi patolojileriyle ikisinin de birbirini beslediği, herhangi bir toplumsal gerçeklikten ziyade birbirlerine karşılık verir halde oldukları ürkütücü bir dansa kapılmış gibiyiz.

Ve bitirirken: Uyanmamız gerekiyor – travmayı unutup "rasyonel yollar" dan savunmamızı güçlendirmemiz değil, normal, günlük gerçekliğin çatlaklarında travmanın ve doğurduğu sonuçların izini sürmemiz gerekiyor.



Metis Edebiyatı
ISBN-13:978-605-316-404-3



Metis Yayınları
www.metiskitap.com