T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

LACANCI TUTSAK ARZUDAN DELEUZE-GUATTARİCİ ÖZGÜR ARZUYA GEÇİŞTE BİR MODEL OLARAK İRİGARAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sabahattin HİZMETÇİ

BURSA – 2026

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

LACANCI TUTSAK ARZUDAN DELEUZE-GUATTARİCİ ÖZGÜR ARZUYA GEÇİŞTE BİR MODEL OLARAK İRİGARAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sabahattin HİZMETÇİ

Danışman:

Prof. Dr. Metin BECERMEN

BURSA – 2026

TEZ ONAYI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 702343003 numaralı Sabahattin HİZMETÇİ'nin hazırladığı "Lacancı Tutsak Arzudan Deleuze-Guattarici Özgür Arzuya Geçişte Bir Model Olarak Irigaray" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 21/05/ 2026 günü 13:00-14:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı / başarısız olduğuna oybirliği / oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye

Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU

Üye

Doç. Dr. Eylem YENİSOY ŞAHİN

Üye(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Metin BECERMEN

21/05/2026

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Lacancı Tutsak Arzudan Deleuze-Guattarici Özgür Arzuya Geçişte Bir Model Olarak İrigaray” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

30.04.2026

Adı Soyadı: Sabahattin HİZMETÇİ
Öğrenci No:
Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı
Program: Felsefe
Statüsü: Yüksek Lisans

Yazar adı soyadı	**Sabahattin HİZMETÇİ**
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Felsefe**
Bilim dalı	**Felsefe Tarihi**
Tezin niteliği	**Yüksek Lisans**
Mezuniyet tarihi	**……/……/20….**
Tez danışmanı	**Prof. Dr. Metin BECERMEN**

LACANCI TUTSAK ARZUDAN DELEUZE-GUATTARİCİ ÖZGÜR ARZUYA GEÇİŞTE BİR MODEL OLARAK İRİGARAY

ÖZET

Aklın ve seçimlerin özgürlüğe dair ikna edici cevaplar vermekten uzaklaştığı günümüzde özgürlüğe dair farklı arayışlara ve anlayışlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda akıldan farklı bir kaynağa, arzuya başvurmak yeni ufuklar açmaya imkan tanıyabilecektir. Arzu, enerji olarak evrene ait kozmik bir gücü de ifade eder. Ancak bazı geleneklerde arzu sınırsız bir özgürlüğe sahipken bazısında "bastırılmıştır". Bu bağlamda arzunun özgürlüğe kapı aralayabileceği farklı yolların araştırılması gerekmektedir. Özellikle günümüzde insanların kısırdöngüler içinde yaşamalarına sebep olan kapitalist yaşamın yarattığı ve dayattığı şablonlar, dijital algoritmalar, bilincin ve düşüncenin bu araçlar eliyle hoyratça meşgul edilerek basmakalıp tekrarlar içinde yaşamalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla yaşama dair yeni ve özgür bir olanağın oluşturulması oldukça elzem görünmektedir. Bu bağlamda çalışmada üç filozof/düşünür ele alınmıştır. Burada Lacancı arzu anlayışından Deleuze&Guattarici özgür arzuya geçiş için Irigaray'ın kuramı bir model olarak alınıp Lacan ile Deleuze&Guattari arasında bir köprü kurmak amaçlanmış ve buradan yola çıkarak arzuya dayalı yeni bir özgürlüğün imkanı araştırılmıştır. Bu filozofların/düşünürlerin kavramları arzu ve özgürlük anlayışlarına göre ayrılarak sistematik bir anlatı oluşturulacaktır. Sonuç olarak epistemolojik kurgulara dayalı arzu ile ontolojik bir güç olarak arzu arasındaki tartışma üzerinden özgürlüğe dair yeni yolların izi sürülecektir.

Anahtar kelimeler: Arzu, Özgürlük, Psikanaliz, Şizoanaliz, Oluş, İçkinlik, Ontoloji, Epistemoloji

Name & surname	**Sabahattin HİZMETÇİ**
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**Philosophy**
Subfield	**History of Philosophy**
Degree awarded	**Master**
Date of degree awarded	**……/……/20…….**
Supervisor	**Prof. Dr. Metin BECERMEN**

IRIGARAY AS A MODEL IN THE TRANSITION FROM LACANIAN CAPTIVE DESIRE TO DELEUZE-GUATTARIAN FREE DESIRE

ABSTRACT

In today's world, where reason and choices are far from providing convincing answers about freedom, there is a need for different searches and understandings of freedom. In this context, resorting to a source other than reason, namely desire, may allow for the opening of new horizons. Desire, as an energy, also expresses a cosmic force belonging to the universe. However, while desire has unlimited freedom in some traditions, it is "suppressed" in others. In this context, it is necessary to explore different ways in which desire can open the door to freedom. Especially today, the patterns created and imposed by capitalist life, digital algorithms, and the ruthless manipulation of consciousness and thought by these tools, which cause people to live in vicious cycles, lead to life in stereotypical repetitions. Therefore, creating a new and free possibility for life seems quite essential. In this context, three philosophers/thinkers have been examined in this study. Here, Irigaray's theory is taken as a model for the transition from the Lacanian understanding of desire to the Deleuze & Guattari understanding of free desire, aiming to build a bridge between Lacan and Deleuze & Guattari, and from there, the possibility of a new freedom based on desire is explored. The concepts of these philosophers/thinkers will be separated according to their understandings of desire and freedom to create a systematic narrative. As a result, new paths to freedom will be traced through the discussion between desire based on epistemological constructs and desire as an ontological force.

Keywords: Desire, Freedom, Psychoanalysis, Schizoanalysis, Becoming, Immanence, Ontology, Epistemology

ÖNSÖZ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI…… i

YEMİN METNİ…… ii

ÖZET…… iii

ABSTRACT…… iv

ÖNSÖZ…… v

İÇİNDEKİLER…… vi

GİRİŞ…… 1

BİRİNCİ BÖLÜM
LACAN

1.1. Arzu Anlayışı…… 10
- ***1.1.1. İmgesel-Simgesel-Gerçek……*** 11
- ***1.1.2. Ayna Evresi, Ben, Küçük Öteki……*** 15
- ***1.1.3. Odipus Kompleksi, Fallus, Babanın Adı, Büyük Öteki……*** 17
- ***1.1.4. Eril-Dişil Fallus, Katrasyon……*** 20
- ***1.1.5. İhtiyaç, Talep, Arzu……*** 22
- ***1.1.6. Objet Petit a, Fantezi……*** 24
- ***1.1.7. Jouissance, Dürtü……*** 26
- ***1.1.8. Nevroz, Psikoz……*** 28

1.2. Özgürlük Anlayışı…… 30
- ***1.2.1. Bilinçdışı, Dil, Simgeselleştirme……*** 31
- ***1.2.2. Kapitone Noktası ve Bölünmüş Özne……*** 35
- ***1.2.3. Küçük Öteki'den Büyük Öteki'ye, Ben'den Özne'ye……*** 38
- ***1.2.4. Dişil Jouissance, Eril Jouissance, Cinsiyetlenme……*** 38
- ***1.2.5. Arzu ve Etik: Antigone Örneği……*** 39

İKİNCİ BÖLÜM
DELEUZE & GUATTARİ

2.1. Arzu Anlayışı…… 43
- ***2.1.1. İçkinlik Düzlemi ……*** 43
- ***2.1.2. Arzulama Makinesi, Organsız Bedenler, Katmanlar……*** 47
- *2.1.3.* ***Düzenleme ……*** 54

2.2. Özgürlük Anlayışı…… 56
- ***2.2.1. Fark ve Tekrar ……*** 56
- ***2.2.2. Oluş, Kadın-oluş……*** 60

2.2.3. Köksap, Kaçış Çizgisi…… 63
2.2.4. Yersizyurtsuzlaşma ve Şizoanaliz…….. 66

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IRIGARAY

3.1 Arzu Anlayışı…… 74
3.1.1 İki, "Aramızdaki", Diyalog ve Dokunmak……... 74
3.1.2 Açıklık, oluş ……... 78
3.2 Özgürlük Anlayışı…….. 79
3.2.1 *Ataerkil kapalılık eleştirisi–Psikanaliz eleştirisi*……... 79
3.2.2 Cinsel Farka Dayalı Yeni Bir Etik ……... 84
3.2.3 Geçmişe Özlem Yerine Geleceğe Vurgu……... 90

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ARZU İÇİN YENİ BİR ÖZGÜRLÜK OLANAĞI

4.1. Arzu ve Özgürlük…… 94

SONUÇ……...…… 124

KAYNAKÇA…….. 129

GİRİŞ

Arzu ile özgürlük genel olarak birbirine zıt, birarada olamayacak iki olgu olarak görülmüştür. Batı felsefesindeki etik anlayışın akla, ölçüye, logosa dayalı olması arzu gibi bedene ve doğaya ait bir boyutun ikinci plana atılmasına, dahası özgür olabilmek için arzunun ve cinselliğin, engellenmesi ve kontrol edilmesi gerektiği inancına yol açmıştır. Böylece düşünce sistemleri, devlet anlayışları, toplum kuralları bu doğrultuda şekillenerek tarihsel süreci oluşturmuştur. Platon'un "iyi ideası" fikri, Aristoteles'in "altın oran" görüşü, ardından gelen Yeni Platoncular'ın iyi ideasına göre oluşturdukları hiyerarşik varlık ve ahlak anlayışı ve nihayetinde Orta Çağın dini/ahlaki felsefe ve toplum sistemleri arzunun/cinselliğin, düzen ve sistemi bozan negatif bir unsur şeklinde görülmesini bir gelenek haline getirmiştir. Modern dönemde beliriveren aydınlanma fikri de akla olağanüstü bir ayrıcalık tanıyarak, Kant, Hegel, Descartes gibi filozoflar başta olmak üzere, akıl temelli felsefi sistemlerin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Böylece aklın mutlak ve her şeyi belirleyici güç olduğu fikri 19. yy'da önemli bir noktaya ulaşmıştır. Bununla beraber 19. yy akla yönelik bu yoğun pozitif ilginin eleştirilmeye başlandığı bir döneme de işaret eder. Nietzsche'nin Batı felsefesini ve etik anlayışını beden ve güç istemini ihmal etmesi açısından eleştirmesi, Freud'un her şeyin belirleyici koşulu olarak bilinçten çok bilinçdışını öne çıkarması ve Marx'ın materyalist süreçlerin ve emek kavramının ihmal edilerek zihnin dışına çıkamayan "idealist felsefeler" eleştirisi öne çıkan üç temel hattı oluşturur. Akla yönelik bu eleştirilere şüphesiz 17. yy filozofu Spinoza'nın ve 18. yy'da yaşamış Hume'ün bedene, arzuya ve doğaya yaptıkları vurgu öncülük etmiştir.

20. yy kıta Avrupasında özellikle Marx, Nietzsche ve Freud'un etkisini gösterdiği yapısalcı ve postyapısalcı olarak ifade edilen Fransız felsefe akımı oldukça üretken ve etkili olmuştur. Bu anlayışla ilişkili olarak ifade edilen Foucault, Lacan, Barthes, Levi-Strauss, Saussure, Lyotard, Derrida, Deleuze, Guattari, Baudrillard gibi birçok filozof ve düşünür yer almaktadır. Bu filozoflar, geleneksel felsefenin akla dayalı kesinlik iddiasına ve büyük felsefi sistemlerine karşılık yaptıkları disiplinler-arası çalışmalarla

belirsizliği, rastlantısallığı, süreci, merkezsizliği, küçük anlatıları savunmuşlardır. Bununla beraber Fransız yapısalcılığı ve postyapısalcılığı feminist teoriyi oldukça etkilemiştir ve Irigaray, Kristeva, Butler, Cixous gibi düşünürlerin fikirlerini beslemiştir. Bu feminist filozofların, bu tez özelinde Irigaray'ın, kadın ve erkeğin ne olduğu, arzu ve özgürlüğün nasıl ilişki kurabileceği gibi temalarla Lacan'ın psikanalizi, Deleuze ve Guattari'nin fark ve özgürlük anlayışı gibi yaklaşımlardan doğrudan ya da dolaylı olarak faydalandıkları ifade edilebilir.

Bir psikanalist olmasına rağmen politik kuramlardan sosyolojiye, pazarlamadan felsefeye kadar çok geniş bir alanı etkilemiş olan Freud, ortaya attığı bilinçdışı arzu fikriyle aynı zamanda oldukça eleştirilmiştir. Eleştiriler öncelikle kendisi gibi psikanalist olanlardan gelmiştir. Carl Jung, Erich Fromm, Karen Horney, Erik Erikson gibi psikanalistler Freud'un biyoloji ve cinselliğe yaptığı aşırı vurguya karşı çıkarak toplumsal ve tarihsel koşullara yer açmaya çalışmışlardır. Bununla beraber bilim teorisyeni/filozofu Karl Popper da psikanalizin yanlışlanabilmesini sağlayacak bir ölçüte sahip olmadığı için bilim sayılamayacağı yönünde eleştirisini dile getirmiştir. Ayrıca Freud'un çocuk cinselliği ile ilgili iddiaları ahlaki açıdan da çokça eleştirilmesine yol açmıştır. Bütün bu süreçler, Freud'un ve onun psikanaliz anlayışının gözden düşmeye başlamasına neden olmuştur.

Lacan bu süreçte ortaya çıkmış ve bir psikanalist olarak nihayetinde Freud'a yönelik bu eleştirileri giderecek şekilde felsefi ve bilimsel temelleri çok daha sağlam bir psikanaliz kuramı geliştirme işine girişmiştir. Bu bağlamda dilbilim, fenomenoloji, Platon, Hegel, etoloji, matematik, antropoloji, sürrealizm gibi pek çok farklı felsefe, sanat ve bilim kaynağından faydalanmıştır. Lacan'ın ifade ettiği gibi, bazılarını Freud'un kendisinin bile tam olarak açamadığı kavramları, bu alanlar aracılığıyla yeniden ele alıp açmaya, temellendirmeye ve sistematik hale getirmeye çalışmıştır. Bu amaçla 1950'lerden 70'li

yılların sonuna kadar devam eden seminer dizileri yürütmüş, her hafta Freud'un bir metnini çok farklı disiplinler aracılığıyla inceleyerek Freud'un kavramlarını derinleştirmiş ya da onlardan yola çıkarak yeni kavramlar üretmiştir. Sonuç olarak Lacan'ın kuramı için bir anlamda Freud'un felsefi ve matematiksel bir açılımı denebilir. Lacan'ın "gerçek", *objet petit a, jouissance* kavramları, "gerçek" ile simgesel arasındaki ilişki gibi pek çok nokta ontolojik araştırmalara uygun bir zemin sunmaktadır. Mobius şeridi, barromean düğümü, klein şişesi, matheme ve çok sayıda matematiksel formülleştirme gibi bunlara benzer daha pek çok unsur Lacan'ın psikanaliz kuramını oluştururken matematik, topoloji ve geometriden ne ölçüde faydalandığını göstermektedir. Özellikle dilbilim Lacan'ın bütün bir arzu anlayışını derinden şekillendirmiştir. Freud'un özellikle rüyaları ve serbest çağrışımları incelemek için kullandığı *yorumlama* yöntemi, Lacan'ın dilbilimi kullanışlı bir araç olarak görmesine neden olmuştur. Buna göre Lacan, Freud'un döneminde henüz çok gelişkin durumda olmayan dilbilimin Freud açısından oldukça merkezi olan, bilinçdışındaki materyali dışa çıkarma amacı için biçilmiş kaftan olduğunu savunmuştur. Bilinçdışı, kendini metaforik olarak sembollerle dışa vurduğu için esasında bilinçdışını ele almak için dili, simgeleri ve genel olarak simgesel sistemi kullanmak gerekmektedir. Bu bağlamda Lacan gerçek, imgesel ve simgesel olarak adlandırdığı psişik yapının üç düzlemini ortaya atmış, bu üç düzlemin iç içe geçen, birbirlerinin farklı tezahürleri olduğu topolojik bir anlayış ortaya koymuştur. Bu anlayışın gelişmesinde Freud'un ölüm içgüdüsü dediği ve her organik varlığın inorganik haline geri dönmeye eğilimli oluşunu belirten ilke temel oluşturmuştur. Buna göre her canlı varlık tam ve bütün olmayı arzular. Bu arzu ancak varlığın inorganik yani canlı olmayan boyutunda mümkündür. Dolayısıyla her canlı en derininde ölümü arzular ancak o canlı, memeli hayvanlar gibi, ne kadar karmaşık bir canlıysa ölüme ulaşması o kadar meşakkatli ve uzun süreli hale gelmektedir. Bütün bunlardan yola çıkarak Lacan, Platon'un arzu ve sevginin eksiklikle olan ilişkisine dair fikirlerinden de faydalanarak, insanın "eksik" bir varlık olduğunu, arzuyu yapılandıran en temel şeyin eksiklik olduğunu iddia etmiştir. İnsan başlangıçtaki (inorganik haldeki) tam, eksiksiz, bütün haline devamlı bir özlem duymakta, devamlı onu aramaktadır. Dünyaya gelen ve yaşayan herhangi bir insanın bu eksikliği gerçek anlamda telafi etmesi mümkün değildir, bu ancak ve ancak ölünce mümkün hale gelecektir. Bu nedenle ölümü arzular, ölüme ulaşmak ister, ölüm içgüdüsünü taşır. Bu

tamlık arzusunun asla gerçekleşememesi imgesel düzlemde insanın bir öteki ile yanılsamalı bir tamlık/bütünlük ilişkisi kurmasına, simgesel düzlemde de simgesel konumlar aracılığıyla gösterenlerin izini sürerek arzusunun peşinden koşma, *objet petit a* denen arzu eksikliğinin nedenini bulma ve o boşluğu kapatma çabasına neden olmaktadır. Bu bağlamda insan ilk doğduğunda arzusu henüz yoktur, çünkü kendini hala evrenle yekpare bir bütün olarak zanneder. İnsanda arzunun ortaya çıkması ancak odipus kompleksi yoluyla arzusunun hadım edilerek bütün olmadığını, arzusunun her şeyi kuşatamadığını ve elde edemediğini anladığı anda ortaya çıkar ki o andan itibaren simgesel düzene girer ve arzusunu kesin olarak tamamlayacak şeyin bitmek bilmez arayışına girişir. Oysaki arzuyu tatmin etme girişimleri simgesel sistemin ana unsurlarından olan *büyük öteki* ve *babanın-adı* tarafından kısıtlanır veya engellenir, böylece bitmez tükenmez suçluluk duyguları ve kaygılar yaşayan nevrotik özne ortaya çıkar. Bu anlamda geçmişteki bütünlüğe dair özlem ile bunu gerçekleştirmek için yapılan eylemlerin yarattığı pişmanlık ve suçluluk tortusu öznenin her zaman ensesinde kalırken psikanalizin geçmiş vurgusunu da ele verir. Lacan'a göre arzunun o eksikliğini dolduracak herhangi bir nesne yoktur, o kayıp bir nesnedir ve her zaman kaçar, asla yakalanamaz, o *objet petit a*'dır. Özne arzusunu asla tam olarak tatmin edemeyecektir, öznenin eninde sonunda varacağı yer, ne kadar ileriye gitmiş olursa olsun, geçmişinde simgesel konumunu oluşturan, arzusunun hadım edilme biçimidir ve bir özne için en erdemli davranış bu durumu vakur bir şekilde kabul etmekten geçmektedir. Lacan için özgürlüğün anlamı da burada gizlidir.

Deleuze ve Guattari, psikanalizi eleştiren *Kapitalizm ve Şizofreni* serisinin *Anti-Odipus* ve *Bin Yayla* adlı iki büyük eserinin ortak yazarı olarak psikanalize alternatif bir arzu anlayışı geliştirmişlerdir. Bu arzu anlayışının gelişmesinde Deleuze'ün felsefi eğilimleri ve Lacan'ın öğrencisi olan Guattari'nin bir psikanalist olarak Lacan eleştirileri ve politik arayışları etkili olmuştur. Deleuze, felsefesini oluştururken özellikle Spinoza'nın içkinlik anlayışından ve aktif olmaya dayalı etik görüşünden, aynı şekilde Nietzsche'nin neşeli/aktif arzu ve bengi dönüş anlayışından, Hume'un deneyimciliğinden, Marx'ın üretim ve materyalizm vurgusundan, Bergson'un süre anlayışından ve Freud'un

bilinçdışı arzuyu keşfetmiş olmasından faydalanmıştır. Guattari de bunlara ek olarak hasta-kurum arasındaki hiyerarşiyi yıkan anti-psikiyatri anlayışından etkilenmiştir. Deleuze ve Guattari 1960'lı yılların sonunda tanışıp ortak düşünceler ve eserler üretmeye başlamışlardır. Bunu yaparken psikanalizin kavramlarını ve arzu anlayışını kendilerine kalkış noktası yapmışlar ve derinlemesine eleştirerek özgün kuramlarını geliştirmişlerdir. Lacan'ın farklı alanları kullanarak Freud'un psikanalizini açması gibi Deleuze&Guattari de Freud ve Lacan'ın psikanaliz anlayışlarını az önce adı geçen filozoflar başta olmak üzere pek çok düşünsel kaynak eliyle inceleyerek orada hatalı ve eksik buldukları noktaları kendi perspektiflerine göre yeniden şekillendirmişlerdir. Bu bağlamda Platon'dan başlayarak psikanalize kadar gelen, arzunun eksiklikten kaynaklandığı şeklindeki anlayışa şiddetle karşı çıkmışlardır. Arzuya yönelik bu yollu belirlemelerin yerine onlar Marx'tan aldıkları üretim ve makine fikirleri ile arzunun eksiklik ya da boşluk değil üretici bir güç olduğunu ve bir fabrika gibi işlediğini iddia etmişlerdir. Bununla beraber arzunun kendinde saf bir güç olduğu, dolayısıyla aşkın bir güce bağlanarak pasifleştirilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Burada bilinçdışı arzunun odipus kompleksi ve simgesel sistem gibi aşkın yapıların elinde oyuncak haline getirilmesine yönelik bir eleştiri bulunmaktadır. Çünkü arzu kendinde saf, merkezsiz bir güç ve fark olarak içkinlik düzleminde yer alır ve pasif değil kurucu, eksikliği gidermek için nesne ve tüketim odaklı değil üretim odaklı, yeni yatay bağlantılar kuran sonsuz bir potansiyel şeklinde var olur. Psikanalizin geçmişe yaptığı vurgu sonucunda meydana getirdiği pişmanlık ve suçluluğun reaktifleştirici/pasifleştirici etkisi, arzunun üretken ve devrimci yapısını boğmakta, onu üst-kodlamaların esiri haline getirmektedir. Böylece arzu, kendi potansiyeli olan özgürlükten kaçmakta ve faşizmi ister hale gelmektedir. Bu bağlamda Deleuze&Guattari geçmiş yerine geleceğe odaklanır, çünkü özgürlük mevcut yer-yurtlarımızdan ayrılmamıza imkan tanıyan henüz gerçekleşmemiş o anlarda gizlidir.

Luce Irigaray, Guattari gibi, Lacan'dan dersler almış bir psikanalisttir. Irigaray Lacan'ın kuramını ve genel olarak psikanalizi feminist bir perspektiften eleştirmiştir. Psikanalizin cinselliğe yaptığı vurguya diğer pek çok feminist düşünür gibi Irigaray tarafından da bu sefer erkek odaklı ve fallus merkezli olması açısından itirazlar gelmiştir. Irigaray daha

spesifik olarak Lacan'ın simgesel düzen kavramına odaklanır. Toplumsal/Politik dünyanın alanı olan simgesel düzenin erkeğin dünyası olduğu, erkeğin ilkeleri ve kaygılarına göre oluşturularak ataerkil tarihin meydana getirildiğini ifade etmiştir. Bu noktada kadınların dışarıda bırakılmasının en temel sebebinin dilin yapısı olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre simgesel düzende toplumun önemli konumları, Fransızca'nın eril/dişil artikel kurallarının da etkisiyle, eril artikele göre oluşturulmuştur. Müdür, yönetici gibi kelimelerin önüne yapısal olarak dişil artikel getirilememektedir, bu durumda kadınların bu düzende herhangi bir aktif konum edinmesi daha dilin içsel yapısı tarafından engellenmiş olmaktadır. Sonuç olarak kadınlar ataerkil simgesel sistemde dilin yapısının kendisi tarafından dışlanmakta erkeklerin belirlediği kategorilere mahkum kalmaktadır. Erkeğin dünyası dilin, mantığın, kesinliğin ve belirlemelerin dünyasıdır, bu nedenle erkek sürekli geçmişe referans verir, belirlediği çerçevelerin dışına çıkarak kurduğu düzenin bozulmasını istemez. Bu bağlamda Irigaray için özgürlük dişil simgesel düzende, farkta ve gelecekte gizlidir.

Bu çalışmada Deleuze&Guattarici bir perspektifle Lacan'ın arzuyu yasaya ve yasağa mahkum eden psikanaliz anlayışından Deleuze&Guattari'nin arzuyu özgürlükleştirdiği felsefeye geçişte Irigaray'ın feminist arzu kavrayışı bir model olarak ele alınacaktır. Felsefede bir özgürlük araştırması Lacan ile Sartre arasında da yapılabilirdi. Ancak Lacan ile Deleuze&Guattari özgürlüğü seçimler ve bilinç üzerinden değil, özne merkezli olmayan bir çizgide arzu ve bilinçdışı boyutta ele almaktadır. Bu anlamda olabilecek en temel başlangıç noktasından hareketle felsefenin kavram ve düşünceleri oluşturması gerekiyorsa insanın merkeze alındığı bir felsefe yolun ortasından başlıyor demektir. Dolayısıyla Deleuze&Guattari özgürlüğe dair çok daha kapsamlı ve temel bir ontolojik çerçeve ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Deleuze'ün geliştirdiği *fark ve tekrar* kavramları Batı felsefesinin kılcal damarlarına kadar işlemiş düşünüş biçiminin kökten eleştirilmesi ile ortaya çıkmıştır. Buna göre tarihsel olarak, sürekli yapılageldiği gibi, farkın bir başka şeye dayalı ve o şeyin dolayımdaki tanımından çok *farkın kendindeki fark*ı ele almak gerekmektedir. Varlığın ne olduğuna dair araştırma insanı da

aşan bir şekilde moleküler boyutta yapılmalı ve farkın kendisine odaklanılmalıdır. Farkı bir öteki ya da aşkın bir öğe üzerinden tanımlamayı bırakmak tekrar anlayışının da değişmesini beraberinde getirecektir. Aktüel dünyada var olan ürünler ve çıktılar üzerinden tanımlanan bir tekrar anlayışı, farkın aşkın unsura göre ele alınması ile aynı hatalı sonuca götürür. Tekrar, kendinde farkın sınırsız kesişmelerinin kendisidir. Tekrar, moleküler boyuttaki kendinde farkların biraya gelerek kendinde farkları oluşturduğu sürekli bir üretim sürecine işaret eder. Bu bağlamda özgürlüğün tartışılmasında sonuç aşamasında ortaya çıktığı ifade edilebilecek bilinç, akıl, seçimler, sorumluluklar gibi olgulardan hareket edilemez. Özgürlüğün araştırılması, tarih boyunca birikerek gelen tortuların ayıklanarak saf yüzeye ulaşılması ve oradaki moleküler farkların ve tekrarların ele alınmasıyla mümkündür. Çünkü kendinde fark, özgürlüğün başat anahtarıdır. Aşkın bir unsura göre açıklanmayan fark ontolojik olarak en temel özgürlük anlayışını ortaya koyar.

Öte yandan Irigaray'ın arzu anlayışını oluştururken Lacan ile nasıl paralelikler kurduğu ve ona ne eleştiriler yönelttiği incelenecek, ardından Deleuze&Guattarici arzu anlayışına uyan noktalar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Irigaray, Batı felsefesinin ve tarihinin, unutulmuş-reddedilmiş bir kökenin (kadının ve kadın-erkek "arasındaki" ilişkinin) tarihsel süreç içerisinde yerinin doldurulmaya yönelik beyhude ve tahakkümkümcü çabadan ibaret olduğunu ifade etmektedir ki bu anlatı Lacan'ın "gerçek" dediği boyutun simgesel düzenin içine metaforik yansımalar şeklindeki belirişine benzemektedir. Yani kadın bir anlamda Lacancı "gerçek"i, Batı felsefesi ve tarihi de simgesel düzeni işaret etmektedir. Batı, başlangıçta hakikatin temel bir unsuru olarak var olan kadının (doğanın, tanrıçanın, dişinin) tarihsel süreç içerisinde yok sayılması ve kadından boşalan yere soyut felsefi kavramların/sistemlerin, logosun, mantığın, dilin-tanımlamalarının, Tanrının-dinlerin, tahakkümün ve ölümün geçmesi ile şekillenmiştir. Bu iki unsur (Kadın-Batı tarihi) arasındaki ilişki, bilinçdışının sembolik şekillerde kendini simgesel alanda dışa vurması şeklindeki Lacancı anlatıya uygun düşmektedir. İrigaray kadının unutuluşunun, erkeğin sürekli bir eksiği arama sürecine girmesine neden olduğunu ve bunun da Batı tarihini oluşturduğunu ifade etmektedir.

Bunun yerine önerdiği ise Deleuze&Guattarici arzu anlayışına uygun düşmektedir. Deleuze&Guattarici arzu anlayışında kökensel bir kayıp ve sürekli geriye dönme yoktur. Çünkü bu, arzunun geçmişe mahkum kalmasına, bir anlamda zincirlenmesine ve yeni bir şey üretememesine neden olmaktadır. Deleuze&Guattari arzunun özgür, devrimci bir harekete sahip olduğunu; arzunun harekete geçmesi için psikanalitiğin savunduğu bastırılmaya ihtiyacı olmadığını savunur. İrigaray'ın feminist kuramı bu anlayışa paralel görülmektedir. Kadının erkek tarafından unutuluşu-reddedilişi ortadan kalktıktan sonra kadın ile erkek *birbirine indirgenemez iki ayrı özne* olarak konumlanır. Bu iki birbirine indirgenemez öznenin "arasındaki" ilişki ve *diyalog*, Deleuze&Guattarici arzu anlayışına uygun bir şekilde, yeniye, gizeme, özgür arzuya, belirlenmemişliğe, oluşun kendiliğindenliğine, karşıtlıklar yerine farka olanak tanır.

Dolayısıyla bu tezde araştırılmak istenen konu özgür bir arzunun imkanıdır. Günümüz kapitalist dünyasında her şeyin çok fazla belirlenmiş, ezberlenmiş tekrarlarla yaşanıyor olması, insanların mevcut olana bilerek-bilmeyerek çok fazla sarılıyor olması yaşamda bir tıkanmaya neden olmaktadır. Deleuze&Guattarici felsefe bu tıkanıklığı açmada oldukça elverişli bakış açıları sunmaktadır. Bu bağlamda çalışmadaki amaç, Irigaray'ın ortaya koyduğu arzu ve toplum tasavvurundan yola çıkarak Deleuze&Guattarici özgür arzuya olanak tanıyacak alternatif fikirler için ilham alabilmek ve bunların imkanını araştırmaktır. Aynı zamanda tarih boyunca görülmüş olan ve günümüzde de farklı şekillerde kendini gösteren tahakküm biçimlerinden sıyrılış için mümkün olduğunca yeni ve farklı kapılar aralayabilmektir. Bu amaçla tezde şu üç sorunun cevabı aranacaktır: Lacan, Deleuze&Guattari ve Irigaray psikanaliz ve arzuya nasıl bakmaktadırlar? Lacan, Deleuze&Guattari ve Irigaray'ın özgürlük anlayışları nedir? Özgür bir arzu neyi ifade eder, imkanı var mıdır? Bu bağlamda ilk bölümde Lacan'ın arzu ve özgürlük anlayışı, Freud'un ve Lacan'ı etkileyen diğer düşünürlerin fikirlerine yer verilerek açıklanacaktır. İkinci bölümde Deleuze&Guattari'nin arzu ve özgürlük anlayışı, ilgili kavramlar ele alınarak ve genel olarak psikanalize yönelik eleştirileri içerecek şekilde ele alınacaktır. Bu bağlamda çoğunlukla Deleuze&Guattari'nin "*Anti-Odipus"* ve *"Bin Yayla"* kitaplarına bağlı kalınarak ikilinin birlikte yazdığı diğer

kitaplar ve Deleuze'ün tek başına yazdığı kimi kitaplar kullanılacaktır. Üçüncü bölümde Irigaray'ın arzu ve özgürlük anlayışı ele alınacak, belirli noktalarda Lacan ve Deleuze&Guattari ile bağlantılar kurulacaktır. Dördüncü bölümde tezin bütün bu akışının sonucunda özgür bir arzuya dair yeni fikirler oluşturulmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
LACAN

Lacan'ın kuramı, özellikle Freud'un psikanalizi, felsefi açıdan da yapısalcılık, Hegel ve fenomenoloji gibi etkilerle oluşmuştur. Freud'un metinlerini, bahsi geçen felsefi yaklaşımlarla yeniden ele alan Lacan kavramsal olarak zengin, oldukça karmaşık bir psikanaliz ve arzu kuramı geliştirmiştir (Zizek, 2021, s. 14). Lacan'da ötekinin arzusu, eksiklik, dil, simgeselleştirme, asla tamamlanamama, yapısal konum, yanılsama gibi kavramlaştırmalar kuramının ayırt edici özelliklerini ele verir.

1.1. Arzu Anlayışı

Lacan'ın arzu anlayışını ortaya koymanın yolu, geniş bir kavramsal çerçeveyi bütünleşik bir şekilde sunmaktan geçmektedir. Arzu, temelde yapısal eksiklik ile ilişkilendirilerek anlaşılabilecek bir kavramdır. Freud'un ölüm içgüdüsü kavramı öznenin daima inorganik, cansız haline geri dönmeyi arzuladığını ifade eder (Freud, 2011, s. 48). Çünkü cansız varlık orada tamdır, eksiksizdir, dolayısıyla hareket edebileceği, bir şeyden bir şeye dönüşebileceği bir alanı, bir boşluğu yoktur. Canlı varlık gelişim halinde olan, sürekli değişen nihayetinde tam ve bütün olmayan bir varlıktır. Canlı varlığın bu bir şeyden bir şeye dönüşme durumu, Sartrecı anlamda hiçliği (Cevizci, 2022, s. 1045), onun aslında yapısal eksikliğini ortaya koyan olgudur. Anne rahmine düştüğü anda insanın yapısal eksikliği de ortaya çıkar. Lacan'ın arzu anlayışı bu temel üzerine inşa edilmiştir. Arzunun bütün yolculuğu yapısal eksikliği gidermenin beyhude çabasını ifade eder, bu çaba ancak ölünce amacına ulaşır: artık hareket bitmiştir, tam ve bütün olunmuştur. Bu anlamda melankolik bir bakışı da barındırır. Lacan bu çabanın yapısını, duraklarını olabildiğince katmanlı bir kavramsal çerçeve ile ortaya koymaya çalışmıştır. İmgeseldeki yanılsamalı ben-öteki ilişkisi ya da simgeseldeki bütün simgeselleştirmeler bu çabanın farklı veçhelerini gösterir. Lacan için "gerçek" bu yapısal eksikliğin ifadesidir ve esasında bütün çaba "gerçek" ile doğrudan yüzleşmemek üzerinedir. İmgesel ve simgesel oluşumlar bunun için işlev görür. Sonuç olarak Lacan açısından arzu anlayışı bu çerçevede ortaya çıkmıştır.

Lacan için arzu ötekinin dolayımında ortaya çıkan (Lacan, 2019, s. 44, 232, 249), ortaya çıktığı anda bastırılan, her zaman eksik kalan, her türlü simgeselleştirmeye rağmen asla ulaşılamayan, sürekli devam eden bir arayıştır (Lacan, 2019, s. 162, 280). Bu anlamda arzu ile dil ve yasa arasında organik bir ilişki vardır (Lacan, 2022a, ss. 263-265). Arzunun kavranmasında mevcudiyet ve namevcudiyet kavramları oldukça önemlidir. Lacan'a göre namevcut durumdaki arzuyu mevcut duruma getirmek gerekir. Psikanalizin amacı da budur. Bunun yolu öznenin arzusunu dile getirmesi, isimlendirmesidir (Lacan, 2022a, s. 285). Arzu ile ilgili dilin bu boyutu simgeselin, yapının, yasanın önemini ortaya koyar. Arzu ancak ve ancak öznenin simgesel yasayı ve yasağı tanıdığı, dile girdiği anda ortaya çıkar (Lacan, 2019, s. 40). Özne dille damgalandığında, kendine yabancılaşır, bölünür. Dil onun, arzusuna mutlak ulaşımını engelleyen dipsiz bir delik gibi ortaya çıkar. Özne dilin içine girdiğinde bu dipsiz kuyuda gider durur. Dilin yapıları içinde arzusunu aradıkça ondan git gide uzaklaşır. Giderek temsilin temsilinin temsiline doğru bir yolculuk halini alır (Lacan, 2022a, s. 222, 292, 293, 297). Yine de arzu ancak özne bölündüğünde, eksildiğinde hareketine başlar. Bir bütün olan öznenin arzulaması mümkün değildir (Lacan, 2022a, s. 279). Arzu, *objet petit a* arayışıyla kendini gösterir. Bu da olmayan (dille temsil edilemeyen) bir şeyin arayışıdır (Lacan, 2019, s. 113). Dolayısıyla bu, sonsuz bir arayıştır. Bu arayış *objet petit a* etrafında bir dönüp durma şeklinde kendini gösterir (Lacan, 2019, s. 178, 257). Bir deliğin etrafında dolaşıp durmak ve onu asla kapatamamak, kapanması için her türlü girişime rağmen başarısız olmaya devam etmek, Lacan'ın betimlediği işte budur.

1.1.1. İmgesel-Simgesel-Gerçek

Bu üç kavram Lacan'ın kuramında en temel yapıyı oluşturur. Hem bir sürecin halkalarını hem de bir yapının bileşenlerini ifade ederler. Hem artzamanlı hem de

eşzamanlıdırlar. Bu anlamda Lacan'ın nerdeyse diğer bütün kavramları bu üç aşamanın birisiyle ilgilidir. Her bir kavram esasında bu üç aşamanın yapısal işleyişinin bir öğesidir. İmgesel-simgesel-gerçek, Lacan'a göre *barromean düğümü* gibi iç içe geçmiş, topolojik bir yapıdır (Lacan, 2020, s. 144). Bu evreler ve yapısal parçalar, insanın psişik yapısının temelini oluşturur. Dolayısıyla bu üçünün etkileşimi arzunun hareketini de açıklar. Bu üç halkadan birindeki arıza ya da bozukluk, diğer ikisinin de bozulmasına neden olur ve böylece psikoz gibi gerçeklikten kopmaya sebep olan durumlar ortaya çıkabilir (Lacan, 2020, s. 149; Akdeniz&Abedkouhi Akdeniz, 2019, s.105). Bu anlamda bu üç yapının ortak işleyişi oldukça önemlidir.

İmgesel, Lacan'ın özellikle ilk döneminde yoğunlaştığı bir evredir. Öznenin kendi kendisiyle ilk karşılaşması olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda dile de ilk giriştir. Bir anlamda bebeğin dilin içinde bir anda gözlerini açması ve etrafına bakması gibidir (Lacan, 2022a, s. 305; 2022b, s.79). Lacan buna ayna evresi der. Ayna evresi, küçük öteki, benlik, özdeşleşme, ideal benlik, yabancılaşma, talep gibi kavramlar bu evreye ilişkindir. İmgesel, benliğin kendini ilk fark edişidir, ancak bu fark ediş yanılsamalı bir şekilde gerçekleşir. Bebek, etrafındaki insanların (özellikle annenin) kabulleri ve tanımlamalarına göre kendini tanımlar. Dolayısıyla küçük ötekinin (annenin) arzusuyla bir özdeşleşme yaşar. Küçük ötekinin arzusuyla bu özdeşleşme ve bebeğin doğuştan o ana kadar getirdiği ihtiyaçların artık dil yoluyla "yabancı" bir forma sokularak "talep"e döndürülmesi bebeğin kendine yabancılaşmasına neden olur (Fink, 2020, s. 87, 94). Bebeğin ihtiyaçları, anneden gelen tepkilere ve yorumlara göre dilin müdahalesine uğrayarak öteki tarafından damgalanır. Böylece bebek yanılsamalı bir ideal benliğin içerisinde geri dönülemez bir şekilde giderek kendi benliğinden uzaklaşır (Lacan, 2022a, s. 305). Burada küçük öteki konumunda bulunan anne ile hayali bir tamlık duygusu hisseder. Bebek annenin tam, eksiksiz arzu nesnedir, annesi de bebeğin. Burada anne ile bebekten oluşan ikili bir yapı vardır (Lacan, 2022a, s. 212). Baba, bebeğin ruhsallığında henüz bir yer kaplamamaktadır (Homer, 2016, ss. 31-51).

Babanın, bebek ruhsallığında sahneye çıkışı simgeselde olur. Simgesel evre, babanın (babanın-adının), bebeğin annesiyle olan ikili imgesel ilişkisinde bir yarık oluşturduğu evredir (Lacan, 2022a, s. 70). İmgeseldeki ikili yapı, burada üçlü diyalektiğe dönüşür. Simgesel evresi, babanın-adı, büyük öteki, odipus kompleksi, hadım edilme, ensest yasağı, dil, yasa, fallus, arzu, eksiklik olarak özne, bilinçdışı, metafor, metonimi, simgesel özdeşleşme gibi kavramlarla örülür. Burada bebek, annesiyle kurduğu yanılsamalı birliğin yavaş yavaş farkına varmaya başlar. Annesinin, bütün arzularını karşılayamadığını, annesinin "bakış"ının farklı bir yere kaydığını fark eder. Bu noktada artık çocuk tam olmadığını, "eksik" olduğunu hissetmeye başlar. Aynı şekilde annesinin tam olmadığını, eksik olduğunu düşünür. Çünkü arzusunu tatmin edecek başka bir şey aramaktadır. Çocuğun, annesinin artık arzu nesnesi olmadığını, kendisinin de annesinin arzu nesnesi olmadığını kabul ettiği bu sürece odipus kompleksi denmektedir (Lacan, 1994, s. 25). Burada, babanın adı, büyük öteki olarak devreye girer ve çocuğa yasayı dayatır. Yasa hem ensest yasağını hem de toplumsal kodları ve kültürü barındırır. Çocuk annesinin arzusunun nereye yöneldiğini bulmaya çalışır. Ama asla sabit bir nokta yoktur. Eksik olduğundan arzusunun nereye yöneldiğini anne de bilemez. Çocuk bu durumda buna dair bir arayışa ve yorumlayışa girişir. Çocuğun peşinden koşmaya başladığı ama hiçbir zaman belirli ve sabit olmayan bu şey fallustur. Fallus için arzunun eksikliğinin ana göstereni denebilir (Lacan, 1994, s. 23). Bu eksiklik ve çocuk tarafından bunun kabul edilişi, arzunun hareketini başlatır. Arzu, eksikliğin kabulüyle mümkün hale gelir. Böylece özne, hayatı boyunca arzusunun peşinde koşacak ve onu bulmaya çalışacaktır. Arzunun peşinden koşmak ise dilin yapıları sayesinde mümkün olmaktadır. Arzu, gösterenler zinciri içerisinde *metafor* ve *metonimi* yoluyla kayar durur. Bu asla sonu gelmeyen ve başarılı olamayan bir arayıştır. Arzunun amacına ulaşamaması ve böylece bastırılması ile bilinçdışı ortaya çıkar. Arzu tatmin edilemedikçe dilin yapılarına benzer bir şekilde bilinçdışında kayar durur ve imgesel ya da simgesel yollarla kendini dışa vurur (Homer, 2016, ss. 51-113).

Bastırılmış arzu, asla tam olarak tatmin olamaz. Arzunun, dili aşan bir yanı mutlaka olur. İşte arzunun bastırılmış bu yanı "gerçek" alanında iz bırakır (Lacan, 2022a, s. 380). "Gerçek" imgesel ve simgeselin sınırında bulunan, her zaman dilden kaçan, simgeselleştirilemeyen bir deliktir. Dil öncesi, dil dışıdır; dile getirilemeyenin alanıdır(Lacan, 2020, s. 108, 109, 111, 153). Gerçek, her zaman orda, aynı yerdedir(Lacan, 2022a, s. 298, 367) ve çatlağı yoktur. Esasında imgeselden önce de vardır. Ayrımların, isimlendirmelerin, dil yapılarının olmadığı bir alandır. Dolayısıyla hep vardır. Ancak özne açısından onun varlığı, simgesel alanda her şeyin dile getirilemediği, simgeselleştirilemediği anlaşıldığında anlam kazanır (Lacan, 2022a, s. 126, 127, 136). Özne dilin yetmediği anlarda gerçekle karşı karşıya kalır. Travma, sanrı, halüsinasyon gibi anlar "gerçek"le doğrudan karşılaşmadır. Ölüm ve cinsellik de dille zapt edilmesi tamamen mümkün olmayan önemli olaylardır ve gerçek ile bir karşılaşmadır (Lacan, 2022a, s. 206). *Objet petit a, jouissance,* dürtü, fantezi, imkansızlık, ölüm dürtüsü gibi kavramlar "gerçek"e ilişkindir. *Objet petit a,* arzu nedenidir, arzunun motorudur, arzunun harekete geçmesini sağlayan eksiklik, öznenin doldurmaya çalıştığı boşluk, simgesel düzenin deliğidir. Bu eksiklik ve kayıp, arzuyu her zaman diri tutar. Özne bastırılmış arzularını *fantezi*ler yoluyla belirli bir süre tatmin ediyormuş gibi hisseder. Ama bu bir yanılgıdır, arzu asla tatmin olmaz; *objet petit a* asla ele geçirilemez. Bu bitmez tükenmez döngüyü sağlayan şey *dürtü*dür. *Dürtü, objet petit a*'yı doğrudan ele geçiremez ve etrafında dönüp durur. Bir çeşit kısırdöngü gibidir. Bu kısırdöngü belirli oranda bir haz verir. Arzu nesnesine yakın olmanın, ona ulaşmış gibi olmanın ama asla ulaşamamanın verdiği acıyla karışık bir haz, yani *jouissance*'tır. *Jouissance*'ın aşırı yoğunluğu, bir taşma, bir fazlalık gibidir. Simgesele sığmayan, simgeselleştirilemeyen, öznenin baş edemeyeceği bir durumdur. "Gerçek" ile bir karşılaşma, bir travma, hazdan çok acıya yakın olan bir deneyimdir. *Jouissance*'ın bu etkisini kırmak ve dengelemek, *fantezi* ile mümkün olur. Görüldüğü gibi "gerçek", bir tür perde ya da sahne arkası, "işin mutfağı" gibi benzetmelerle somutlaştırılabilir. Arzunun dil dışındaki mekanda diri kalmasını sağlayan adeta bir yanardağın en dip ve en yoğun, yeryüzüne çıkmadan önce en akıcı, en saf durumunda bulunan bir lav akıntısının kaynağı gibidir. Yanardağ patladığında, lav yeryüzüne çıkar ve böylece belirli bir şey haline gelir. Gerçek ile simgesel arasındaki ilişki de buna benzer (Lacan, 2022a, s. 94, 298, 300). Lavlar sürekli

çatlaklardan sızar ama lavın tamamı asla yeryüzüne çıkmaz. Her zaman yüzeyin altında bir şeyler kalır. Arzunun gerçek'te bıraktığı izin asla tamamen dile gelememesi gibi.

1.1.2. Ayna Evresi, Ben, Küçük Öteki

Ayna evresi 6 ila 18 aylar arasında yaşanan, bebeğin benlik algısı ile ilk karşılaşmasına imkan veren evredir (Homer, 2016, s. 41). Burada bebek aynada kendi imgesini görür ve büyülenir. Çünkü o ana kadar bedenini bir bütün olarak asla görmemiştir. Dış dünya ile bedeni arasında bir ayrım olduğunun farkında değildir. Uzuvlarının koordinasyonunu sağlayamamaktadır. Ayrıca yaşamsal ihtiyaçlar açısından yetersiz ve başkalarına bağımlı bir konumdadır (Lacan, 2022b, s. 79, 80). Böylece ayna evresinde bebek aynada kendi imgesini görerek kendini ilk kez bütün, yeterli ve "mükemmel" hisseder. Bu yanılsamalı algıyı bebek gerçek zanneder. Burada kendine dair bir idealleştirme ve özdeşleşme; hiçbir zayıflığın, yetersizliğin olmadığı, bütün ve güçlü bir benlik algısı vardır. Benlik, ayna yoluyla dış dünyada bir nesne olarak kurulur ve onunla özdeşleşilir (Lacan, 2022b, s. 82, 83). Sonuç olarak *ideal-ben* denen şey oluşmuş olur (Lacan, 2022b, s. 79). Ayna burada hem gerçek hem de metaforik bir anlamda kullanılmaktadır. Gerçek bir aynaya her zaman ihtiyaç yoktur. Burada ayna, bebeğin kendi benlik imgesini yansıtmayı sağlayan herhangi bir nesne, insan ya da başka bir şey olabilir. Bu noktada Lacan *özne-ben* ile *ben* arasında bir ayrım yapar. *Ben,* ayna evresinde bütünlük, mükemmellik gibi bir yanılsama üzerine kurulan imgesel bir kavram iken *özne-ben*, bölünmüş ve eksik oluşu ifade eder ve simgesele aittir(Lacan, 2022a, s. 60, 61).

Ayna evresinde ikili bir yapı vardır. Bebek ve bebeğin aynadan edindiği yanılsamalı imgesi olan küçük öteki. *Küçük öteki*, bebeğe göre hiyerarşik olarak üstte olmayan, onunla aynı konumda olan, kendisinden ayrı ama ona benzeyen bir ötekidir. Bu noktada ben ve öteki ayrımının farkındalığı ortaya çıkmaya başlar. Küçük öteki; bir kardeş, kuzen, arkadaş, yerine göre anne hatta bebeğin aynadaki kendi imgesi ya da

yetişkinlikte eşi olabilir. Bu ikili yapıyı karakterize eden şey ise çatışmalı bir ilişki olmasıdır. Bebek, öteki ile kendini sürekli bir karşılaştırma halindedir. Burada ya ben ya da öteki "mükemmel"dir. Bunun sonucunda *rekabet, kıskançlık, saldırganlık* gibi duygular ön plana çıkar. Çocuk, "mükemmel" addettiği kişi ya da şey ile imgesel bir bağ kurarak özdeşleşir ya da onunla rekabete girişir (Evans, 2019, s. 151).

Kendisine yabancı dışsal şeylerle özdeşleşmenin sonucu Lacan'a göre yabancılaşmadır. *Yabancılaşma,* öncelikle aynadaki imge yoluyla temsilleştirmeyle de olsa dile ilk girişten dolayı oluşur. Bebek, sonsuz çeşitlikteki ihtiyaçlarını belirli bir temsile indirgemek zorunda kalır. Bebekteki heterojenliğin ve sonsuz olanaklılığın, dışsal imge ya da öteki yoluyla homojenleştirilmesi, belirli bir kalıba sokulması bu anlamda Lacan tarafından birincil yabancılaşma olarak ifade edilir. Bu yabancılaşma bireyin kendini "bir öteki olarak" kurmasına neden olur (Lacan, 2022b, s. 81, 84).

Annenin ayna evresindeki işlevi önemlidir. Anne burada hem özdeşleşilecek dışsal bir imge hem de bakışıyla çocuğun özdeşleşeceği imgeyi onaylayan figür konumundadır. Bu bağlamda çocuğun imgesi annenin (ya da bu konumda olan bakıcı gibi başka birinin) dolayımı ve onayı ile oluşur ve özdeşleşilir (Fink, 2020, s. 69).

Ayna evresinde tanınma, yanlış tanıma, vücut bütünlüğü ve bakış kavramları öne çıkmaktadır. Tanınma mücadelesi, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinden esintiler taşımaktadır (Lacan, 2019, s. 268, 269; 2022a, s. 250, 331, 368). Özellikle Kojeve'nin Hegel yorumları Lacan'ı etkilemiştir. Bakışın öteki üzerindeki etkisi açısından Sartre (Lacan, 2019, s. 92), beden, algı ve bakış gibi kavramların ben-öteki ilişkisindeki etkisi açısından Marleu-Ponty (Lacan, 2019, s. 80, 81, 83) gibi filozofların anlayışlarından

etkilenmiştir. Ayrıca Descartes'ın tutarlı ve bilinçli, bilginin ben'i anlayışına da eleştiriler getirmiştir (Lacan, 2020, s. 29; 2022b, s. 85, 86).

1.1.3. Odipus Kompleksi, Fallus, Babanın Adı, Büyük Öteki

Lacan, Odipus kompleksi anlayışını Freud'dan almış ancak özellikle yapısalcı dilbilim ve antropoloji yoluyla kendi yorumunu katıp derinleştirmiştir. Freud'da odipus kompleksi iki açıdan ele alınabilir. İlkinde odipus kompleksi, anne, baba ve çocuğun bizzat kendileri, şahısları arasında geçen ve biyolojik referansın ve cinselliğin daha güçlü olduğu bir çerçeve sunar (Freud, 1997, s. 227). İkincisinde ise Freud'un *Totem ve Tabu* kitabında ele aldığı biçimiyle tarihsel ve antropolojik bir anlatı öne sürülür. Buna göre sürünün lideri konumunda ve bütün dişilerle çiftleşme hakkına sahip olan erbaba, bir gün gelir oğulları tarafından öldürülür ve mideye indirme anlamında yenilir. Bu olaydan sonra oğullar totem ve tabu anlayışına göre babayı kutsallaştırır ve bu kutsallığı çeşitli yasaklarla ve ritüellerle yaşatmaya çalışır. Suçluluk duyguları, ensest yasağı, takıntılı düşünceler gibi olgular bu şekilde ortaya çıkar (Freud, 2015, ss. 209-213). Lacan Freud'un bu anlayışına daha yakındır. Totem ve tabu yoluyla tarihsel ve kültürel aktarımı sağlanan yasa ve yasaklar, Lacan tarafından yapısalcı dilbilim eliyle yeni bir form kazandırılır. Böylece Lacan'da yapının öncelikli olduğu, babanın bir şahıs olarak değil (Lacan, 1994, s. 41), yapının ya da yasanın bir temsilcisi olarak kendine simgesel bir yer bulduğu (Homer, 2016, s. 75), çocuğun gerçekten annenin kendisinden öte (annenin) arzusunun eksikliğinin göstereninin peşinde olduğu bir anlayış yerleşir.

İmgesel evresinde çocuk, annenin arzu nesnesi olduğunu; annenin de kendisini öyle gördüğünü sandığı yanılsamalı bir imgesel bütünlük ilişkisi içindedir. Çocuk, annenin arzularını tamamen karşılayabildiğini düşünmektedir. Aynı şekilde annenin de çocuğun her arzusunu karşılayabildiği zannı içindedir. Bu anlamda hem kendisini hem de anneyi tam, eksiksiz bir varlık olarak görmektedir (Fink, 2020, s. 88; Lacan, 2022b, s. 82).

Çocuk belirli bir aşamaya geldiğinde annenin her arzusuna cevap vermediğini, farklı şeylerle de ilgilendiğini fark etmeye başlar. Böylece çocuk şu soruyu sorar: *Annem ne ister?* Bu araştırma, çocuğun bazı şeyleri fark etmesini sağlar (Lacan, 1994, ss. 59-60). *"Eğer annem arzusunu tatmin etmek için benden başka şeyler arıyorsa ben eksik bir varlığım, annem eğer bir arayış içinde ise demek ki annem de eksik."* Bu noktada çocuk annesinin bakışına odaklanır. Anne nereye bakmaktadır, arzusunu nerede aramaktadır(Lacan, 2019, s. 81). Burası kritik bir noktadır. Çocuğun simgesel evreye geçmesi için eksikliğini kabul edip annesinin arzusunun gösterenini aramaya başlamalıdır. Annenin baktığı yer baba, meslek, herhangi bir takıntı, hobi, tutku ya da komşunun çocuğu olabilir. Ama anne de eksik bir özne olduğu için annenin kendisi de tam olarak arzusunun ne olduğunu bilmez. Bu durumda çocuk için bunu anlamak büyük bir bulmacaya dönüşür. Annenin arzusunun ne olduğu tam olarak asla bilenemeyecektir. Bu noktada fallus kavramı devreye girer (Fink, 2025, ss. 50-51). *Fallus,* ötekinin (burada annenin) arzusunun eksikliğinin göstereni anlamına gelir. Öznenin arzusunun bu şekilde öteki dolayımında şekillenmesi ve öznenin kendi arzusunun mutlak olarak bastırılmasından dolayı fallus kökensel bastırmanın göstereni (Lacan, 1994, s. 35), asla bulunamayacak olan arzunun eksikliğidir. Arzu, ancak ikame yoluyla ve sürekli yer değiştirerek kısmen tatmin edilir(Lacan, 1994, s. 51, 56). Gösterenler zincirinin başında yer alır ve arzu, bu gösterenler aracılığıyla bir gösterenden diğerine taşınır (Lacan, 2019, s. 93). Ama bunun bir sonu yoktur ve bu sonsuza kadar devam eder (Fink, 2020 ss. 157-158). Çünkü fallus asla doldurulamayacak bir eksikliktir (Lacan, 1994, s. 36) ve arzunun hareketini sağlama işlevi görür (Lacan, 1994, s. 58). Arzu da ancak çocuğun eksikliğini kabul etmesi halinde başlayabilir. Eksikliği kabul etmek fallus arayışının zeminini hazırlar.

Odipus kompleksinde çocuk ile anne arasına giren ve simgeselin kapısını açan *Babanın-Adı*'dır. Bu kavram Freud'un anne-baba-çocuk üçgenindeki fiziksel baba anlayışından

farklıdır. Lacan *Babanın-Adları* adlı kitabında Freud'un *Totem ve Tabu*'daki anlatısını dikkate alarak "*Babanı-Adı*" kavramına varmış olduğu görünmektedir. Buna göre kültürün ve simgesel düzenin bütün içeriği esasında oğulları tarafından öldürülen "erbaba"nın *adı*ndan, yani ikamesinden ibarettir. Bu anlamda babanın-adı; dili, yasayı, yasağı temsil eden bir kavram halini alır (Lacan, 2014, ss. 78-81). Dolayısıyla ortada fiziksel olarak bir baba olmasa bile odipus kompleksi gerçekleşebilir. Burada anne ile çocuk arasına giren üçüncü öğe babanın kendisi değil, annenin ilgilerini celp eden simgeselin ve dilin alanına ait olan gösterenlerdir. Çocuk tam bir birey olmadığını kabul edip annenin arzu eksikliğinin göstereninin (yani fallusu) simgesel içinde aramaya başladığında *Babanın-adı* başarılı olmuş demektir (Homer, 2016, s. 78, 84).

Öznenin, gösterenler zincirindeki arayışını düzenleyen yapı Lacan'da *Büyük Öteki* olarak ifade edilmektedir. *Büyük öteki* dilin, yasanın, kültürün ve arzunun kurucusu olan simgesel düzenin temsilidir. Özne var olmadan önce vardır. Özne, bu düzenin içine doğar ve arzuları büyük ötekiye göre şekillenir (Evans, 2019, s. 202). Lacan'ın "Arzu, ötekinin arzusudur"*(*Lacan, 2019, s. 227, 249; 2022a, s. 69) derken kastettiği özellikle budur. Büyük öteki, çocuk ile anne arasında büyük bir yarık açar ve içine kültürün ve dilin bütün materyallerini, gösteren biçiminde doldurur. Çocuk, annenin arzusundaki eksikliğin gösterenine ulaşma gayesinde nafile bir çabayla simgesel sistemin içinde dolanıp dururken bir yandan da kendini şekillendirir.

Odipus kompleksi, Freud tarafından Sofokles'in *Kral Odipus* adlı tragedyasından esinlenilerek oluşturulmuştur. Öyküde, Odipus babasını öldürüp tahta çıkar ve annesiyle evlenir. Binlerce yıl önce önce yazılmış tragedyada geçen şu dizeler özellikle Freud'u etkilemiştir: "Annenle evlenmek korkusunu yüreğinden at. Birçok erkek böylesi ilişkileri düşünde görür. Bunu abartmayan erinçli bir yaşam sürer" (Sofokles, 2017, s. 60). Freud bunlardan yola çıkarak anneye duyulan arzunun ve babaya duyulan nefretin

evrensel bir durum olduğu sonucunu çıkarmış ve ismini de *Odipus kompleksi* şeklinde belirlemiştir.

1.1.4. Eril-Dişil Fallus, Kastrasyon

Fallus, Lacan'ın yapısalcı psikanalizinde çok önemli bir yer tutar. Fallus, özne açısından simgesel sistemde edinilecek konumun kavşak noktası gibidir. Fallusa erişim nevroz-psikoz ayrımını, fallusla ne şekilde ilişki kurulduğu ise eril-dişil konumları belirler. Erkek, fallusa *sahipmiş gibi* konumlanır. Kadın ise *fallusmuş gibi* konumlanır. Erkek sahiplikle kadın ise fallus olmakla konumlanır (Lacan, 2020, s. 93). Lacan'a göre ne fallus olunabilir ne de ona sahip olunabilir. Ancak *-mış gibi* yapılabilir. Çünkü fallus, arzu edilen şeydir. Fallusa sahip olmak ya da fallus olmak, arzunun hareketini durdurur. Erkek, fallusa sahipmiş gibi yaparak toplumda *iktidar, yasa, bilgi, anlam, otorite* gibi konumları üstlenir. Aynı zamanda fallusun gösteren olarak temsil ettiği değerleri (otorite, güç, "sahip olma") taşır. Burada Freud'un organ anlamındaki fallus anlayışının izleri görülür. Kültürün erkek olmaya, penise, güce yüklediği anlamlar, Lacan'da simgesel bir işlev olarak ele alınır (Lacan, 2020, s. 124). Sonuç olarak erkeklik toplumda "norm" konumuna, kadınlık ise eksiklik konumuna itilir. Dolayısıyla ataerkil düzenin simgesel temeli kurulmuş olur (Lacan, 2022a, ss. 326-327). Erkeğin kadına bakışı açısından bakıldığında ise erkek kadını fallus yoksunluğu üzerinden fantezileştirir. Ve kadını teker teker ele geçirilecek bir birim olarak görür (Lacan, 2020, s. 14). Bu bağlamda Lacan'ın Don Juan örneği oldukça dikkat çekicidir. (Lacan, 2020, s. 16). Don Juan, kadınları elde edip ondan sonra onları terk eden ve yeni "fetihler" peşinde koşan, dolayısıyla kadınları bir sayı ya da bir birim olarak gören eski zamanlara ait kurgusal bir karakterdir. Bu bağlamda *birimleştirme* simgeselin dil ile iç içe oluşunun ve fallik düzenin bir sonucudur. Kadını fallik düzende temsil edebilecek bir gösteren olmadığı için erkek onu fallik düzene "uygun" hale getirmek üzere adlaştırma yoluyla kodlar (Lacan, 2020, s. 41, 48). Erkek fallusa sahip olmayı, kadının buna sahip olmaması üzerinden kurar. Böylece kadın arzu nesnesine, erkek de onun eksikliğini tamamlayan, fallus sahibi haline gelir. Böylece cinsel fark fantezi düzeyinde kurulmuş

olur (Lacan, 2020, s. 74, 93). Fallik düzen erkeğe, fallusa göre kurulduğundan dolayı eril konumun bu simgesel-fallik düzenin dışına çıkma şansı yoktur. Fallik düzen erkeği merkeze alarak ve erkeğe göre oluşmuştur (Lacan, 2022a, ss. 338-339). Dolayısıyla kadını fallik düzende tam olarak temsil edebilecek, simgeselleştirebilecek bir yapı mümkün değildir. Bu, kadın konumunun fallik düzenin dışına çıkmasına olanak tanır. Bunu yapmasını, erkek için bir bilinmez olan *dişil jouissance* sağlayacaktır (Lacan, 2020, s. 70).

Odipus kompleksinde çocuğun anne ile olan simbiyotik ilişkisinin sona ermesi, araya babanın-adının girmesiyle ve çocuğun annesinin bütün arzularını karşılayamadığını kabul etmesiyle mümkün olabiliyordu. Bu bağlamda bu süreç, çocuğun annenin arzusundaki eksikliğin göstereni olan fallusa sahip olmadığını fark etmesi şeklinde ifade edilebilir. Çocuğun tam ve eksiksiz olmadığını, ötekinin arzu nesnesi olmadığını kabul ettiği bu duruma Lacan'da *kastrasyon (hadım edilme-iğdiş)* denmektedir (Lacan, 1994, ss. 23-24). Freud'da kastrasyon korkusu, çocuğun annesine duyduğu cinsel arzudan dolayı babanın onu hadım etme korkusunu ifade etmektedir. Bu korku, annesinde penis olmadığını fark etmesiyle ortaya çıkar. *Annede penis vardı ancak cezalandırıldığı için kesildi*. Çocuk hadım edilme korkusundan dolayı anneye olan arzusundan vazgeçer. Böylece odipus kompleksi başarıyla tamamlanmış olur. Freud'a göre ensest yasağını sağlayan süreç de budur. Görüldüğü üzere Lacan'da kastrasyon gerçek bir organın kesilme riskini değil, çocuğun arzu konumundaki eksikliğini kabul etmesi ve böylece simgesel sisteme girmesini ifade eder. Kastrasyon, *jouissance*ın (sınırsız ve yoğun haz) hadım edilerek dil sistemine uygun olan arzuya dönüştürülmesini ifade eder (Lacan, 2020, s. 89, 135). Arzu temsil edilebilir, simgeselleştirilebilir, fantezileştirilebilir ve simgesel düzen içinde metafor-metonimi yoluyla hareket ettirilebilir.

Lacan, *Odipus kompleksi, fallus, babanın-adı, jouissance* gibi kavramları geliştirirken özellikle Fred'un *Totem ve Tabu* kitabından etkilenmiştir. Kitapta, ensest yasağı ve insan medeniyetinin nasıl başladığı, baba ve oğullar arasındaki ilişkiler üzerinden antropolojik bir şekilde anlatılmıştır. Odipus kompleksi ve simgesel evre ile ilgili de özellikle Levi-Strauss ve Saussure yapısalcılığından etkilenmiştir. Biyolojik değil de simgesel-dilsel yapıların belirleyiciliğine verdiği öncelik bu düşünürlerin etkisine dayanmaktadır.

1.1.5. İhtiyaç, Talep, Arzu

Bu üç kavram birbiriyle oldukça iç içe geçmiş ve ancak birbirleriyle ilişkileri bağlamında anlaşılabilecek kavramlardır. Aralarındaki ilişkiler ve farklar onların tanımlanmasını mümkün kılar. Öncelikle ihtiyaç vardır, ardından talep ve sonrasında arzu ortaya çıkar. Bu süreç ve aralarındaki bağlantılar aşağıda ifade edilmiştir.

Lacan'a göre *ihtiyaç* bebeğin doğum anından dile girişine kadarki sürecinde var olan olgudur. Burada bedensel itkiler ön plandadır (Fink, 2025, s. 17; Lacan, 2022a, s. 137). Bebek dünyayla etkileşimini bedeni aracılığıyla sağlar. Dolayısıyla ihtiyaç, dille henüz tanışmadığı için sınırsız bir içeriğe sahiptir (Lacan, 2022b, s. 81). Bebeğin ne ihtiyacı olduğu, bebeğin kendisi tarafından da öteki tarafından asla tam olarak bilinemez (Lacan, 2022a, 282). Bebek, bir ihtiyaç hissettiğinde genelde ağlar. Bu ağlama öteki tarafından çeşitli şekillerde yorumlanır ve bu yoruma göre bebeğe müdahale edilir. Diyelim ki anne, bebek ağladığında onun acıktığını, gazı olduğunu, hasta olduğunu düşünebilir. Böylece bebek ihtiyacını annenin yorumunun müdahalesiyle karşılamış olur. Bebeğin gerçekten neyi istediği tam olarak belli değildir, annenin müdahalesiyle ihtiyaç belirli bir forma dönüştürülmüş olur. Sonuç olarak bebek kendi ihtiyaçlarına yabancılaşır (Lacan, 1994, s. 52; Fink, 2025, s. 18).

İhtiyacın sınırlandırılarak belirli bir forma sokulması ve bebeğin dile girişi ile birlikte talep devreye girer (Lacan, 1994, ss. 53-54). *Talep*, bebeğin çeşitli dilsel ifadeleri kullanarak ihtiyacını dile getirmesidir (Fink, 2025, s. 22). Bebek, annesinin müdahalesi sonucu neye ihtiyacı olduğunu "öğrenir". Bu elbette ki eksik ve yanılsamalı bir durum doğurur (Fink, 2025, s. 80). Çünkü talep her zaman eksiktir (Lacan, 2019, s. 283). Tam olarak ne istendiğini ifade edemez. Burada dil öncesi-dışı gibi sonsuz ve sınırsız bir alanın dil gibi belirli ve sınırlı bir referans çerçevesine sığdırılmaya çalışılmasının yarattığı uyumsuzluk ve çelişki vardır. Bebek talebine verilen her cevabın eksik olduğunu hissettiği için, Lacan "her talep aynı zamanda sevgi talebidir" der (Lacan, 1994, s. 54, 55, 61). Talepte yer alan boşluğu, eksikliği ötekinin tanıması, sevgisi ile telafi etme girişimi söz konusu olur. Burada Platon'un *Şölen* diyaloğunda geçen şu cümleyle de bir paralellik görünmektedir: "Sevgi dediğimiz şey yaradılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır" (Platon, 2000, s. 40). Bu anlamda Lacan'ın bu anlayıştan etkilendiği bizzat şu cümlesinden anlaşılmaktadır: "..Platon'un Şölen'inde, aşkın doğasına dair Aristophanes'in ağzından söylenenleri kendime tarihsel destek olarak alacağım" (Lacan, 2019, s. 207).

Talebin ihtiyacı tam olarak ifade edememesi, bastırılan bir içeriğin de kalmasına neden olur. Bu bastırılan içerik arzunun ortaya çıkmasını sağlar (Lacan, 1994, s. 52). Bu bağlamda gösteren olarak fallus arzunun mantığını verir (Lacan, 1994, s. 58). Lacan'a göre arzunun ortaya çıktığı an, talep yoluyla sınır çekilmiş ve asla tam olarak ne olduğu tespit edilemeyecek ihtiyacın giderilmesi için hayat boyu devam edecek arayışın başlangıcıdır (Lacan, 1994, s. 55). Arzu hiçbir zaman tam olarak bilinemez ve tatmin edilemez (Fink, 2025, s. 39). Lacancı psikanalizin araştırma nesnesi de bu bastırılmış arzulardır. Bu arzuların imgesel ve simgesel temsillerinin analiz edilmesi ve aralarındaki ilişkilerin ortaya çıkarılması amaçlanır.

Kabaca ifade edilecek olursa *ihtiyaç*, imgesel öncesi ve gerçek evrede; *talep* imgesel ve simgesel evrede ve *arzu* da simgesel ve gerçek evrede kendine yer bulur.

1.1.6. Objet petit a, Fantezi

Objet petit a, arzuyu harekete geçiren, arzunun nedeni olan deliktir (Lacan, 2020, s. 36). Biyolojik ya da doğal bir nesne değildir. Özne bu deliği doldurmak için çabalar, ama asla dolduramaz. Burada Lacan'ın yine arzu-eksiklik ilişkisi görülmektedir (Lacan, 2019, s. 282, 284). *Objet petit a (küçük a nesnesi)*, odipus kompleksinden sonra simgesel evreye geçildiğinde ortaya çıkar. Özne kendisinin ve ötekinin tam-eksiksiz olmadığını fark ettiğinde, arzusunda asla kapatamadığı, dolduramadığı bir delik oluğunu anlar (Fink, 2020, s. 101). Arzunun nedeni olan *objet petit a* böylece özneyi etrafında döndürmeye başlar. Bir boşluğun/deliğin etrafındaki bir girdap gibi özne bu nesneyi ele geçirmek için uğraşır (Lacan, 2019, s. 271). Ancak ele geçirilecek hakiki bir nesne yoktur. Özne bu boşluğu dolduracak gösterenler bulur. Ancak hiçbir gösteren bu deliği kapatamaz (Lacan, 2019, s. 85). Bu şekilde simgesel düzendeki gösteren zincirinin akışı sağlanır (Lacan, 2020, s. 147). *Yine dene, yine yenil!*

Objet petit a, arzu eksikliğinin bir ifadesi olduğu için fallus ile karıştırılabilir. Ancak aralarında önemli farklar vardır (Lacan, 2019, s. 112). Fallus simgesel sistemde yer alır ve öznenin simgesel düzen içindeki konumunu belirler. Arzu eksikliğinin göstereni/ana göstereni olarak, simgesel bir temsil şeklinde işlev görür. *Objet petit a* ise gerçek düzenine aittir, arzunun nedenidir ve temsil edilmesi mümkün değildir. Özne *objet petit a*'yı simgesel sistemin sunduğu içeriğe göre doldurmaya çalışır, dolduramaz. Özne, bu girişimi yeni gösterenlerle devam ettirir. Fallusun buradaki işlevi, *objet petit a*'yı bulma

tarzını belirlemek şeklindedir. Eril fallus konumu eksikliğini kabul eden ama bu eksikliğini dolduruyormuş gibi yapan bir konumdur. Dolayısıyla *objet petit a*'sını çeşitli şekillerde bulmuş gibi yaparak fallusa sahip olduğunu zanneder. Dişil fallus ise fallus olmak üzerinden konumlandırılır. Bu da kadının erkeğe göre arzu nesnesi, arzu edilecek şey yani arzunun eksikliğini dolduracak olan *objet petit a* olarak konumlanmasına neden olur(Lacan, 2020, s. 59, 74, 84, 93). Bütün bunlar –mış gibi olan süreçlerdir. Hiçbir özne ne fallus olabilir ne fallusa sahip olabilir ne de *objet petit a*'yı bulabilir. Burada tüm olup biten arzunun hareketini sağlayacak düzeneğin işlerliğini sağlamaktır. Burada doğal, biyolojik bireyler yoktur. Simgesel sistemin belirli konumları ve bu konumların simgesel sistemin sunduğu gösterenler vasıtasıyla arzularının eksikliğini araması vardır.

Fantezi, arzunun sahnelendiği, özne ile *objet petit a* arasında bir sahne gibidir. Özne, *objet petit a*'yı bulmuş gibi yapmak için fanteziyi kullanır. Daha doğrusu fantezi yoluyla *objet petit a*'yı bulmuş gibi yapar (Lacan, 2019, ss. 194, 195, 300). Lacan'da fantezinin formülü $\$\lozenge a$*'dır* (Lacan, 2019, s. 221). "$" bölünmüş özneyi, "a" *objet petit a*'yı, "◊" ise bunların ilişkilenmesini ifade eder. Bu formülde öznenin *objet petit a* ile ilişkilenmesinin fantezi ile mümkün olduğu ifade edilmektedir. Fantezi burada simgesel bir işlevdir. Öznenin, arzusunu kurarken *objet petit a*'nın etrafında inşa edilen bir yapıdır ve bir temsil görevi görür. Arzunun yöneldiği yeri ve yapılanma şeklini organize eder (Lacan, 2022a, s. 265, 267). Fantezi adeta bir tampon bölge gibi işlev görerek gerçek ile doğrudan karşılaşmayı önler, bir çeşit uyum stratejisidir (Lacan, 2019, s. 47; Zizek, 2021, 61); öznenin simgesel sistem içinde kalmasını sağlar. Fantezinin çökmesi durumunda öznenin simgesel düzendeki bütünlüğü bozulur, bu, gerçek ile doğrudan bir karşılaşmaya sebep olur ve sonucunda psikotik ve nevrotik semptomlara neden olabilir. Örneğin, bir babanın çok iyi bir baba olduğu, çocuklarına ve eşine karşı tüm sorumluluklarını yerine getirdiği, onları mutlu ettiği ve güvende tuttuğu yolunda bir fantezi üzerinden konumlanarak *objet petit a*'nın etrafında döndüğünü varsayalım. Babanın, çeşitli vesileler ve yüzleşmeler sonucu iyi bir baba olmaklık konumu üzerinden kurduğu fantezi çökerse Lacancı gerçek ile doğrudan yüzleşmek durumunda

kalır. Sonuç olarak simgesel düzende tutarlı bir şekilde oluşturduğu öznelliği ve gerçeklik algısı çöker.

1.1.7. Jouissance, Dürtü

Jouissance, özellikle Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı kitapta söz ettiği ölüm dürtüsü ve tekrarlama zorlantısı ile ilişkili Lacan'ın özgün kavramlarından biridir. Freud, öznenin her zaman haz peşinde koştuğunu, eylemlerinde, rüyalarında, fantezilerinde amacının her zaman haz duymak olduğunu düşünürken klinik tecrübeleri ona, bu savın gözden geçirilmesi gerektiğini gösterdi. Özne her zaman haz peşinde koşmuyordu. Ona haz yerine acı veren anıları tekrar tekrar rüyasında görüyor ya da davranışlarında tekrar ediyordu (Freud, 2011, s. 35, 43). Freud bunu canlı organizmadan cansızlığa bir geri dönüş olarak ve öznenin bu yolla gerilimsiz, sabit, ölüm haline geri dönmesi şeklinde yorumladı. Freud'a göre ölüm dürtüsü -Lacan'ın "ısrar" olarak ifade ettiği (Lacan, 2022a, s. 81)- tekrarlama zorlantısı vasıtasıyla ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla insanın içinde yaşam dürtüsü kadar ölüm dürtüsü de vardı. Ölüm dürtüsü insana bir "tamlık", "bütünlük", kararlı ve sabit bir yapı sunabilirdi (Freud, 2011, s. 35, 48). Bu anlamda Lacan'da "gerçek" ve *jouissance* ile doğrudan karşılaşmanın, ölümle ve eksiklik ile arzunun ortadan kalkmasıyla nasıl bir bağlantı içerdiği görülebilir. Freud, bunları biyolojik bir temelde ele alırken Lacan yapısal ve simgesel bir anlayış kazandırır.

Jouissance, acı ile hazzın iç içe geçtiği, öznenin doğrudan deneyimleyemediği, simgesel dışında yer alan, "gerçek" düzenine ait bir durumdur (Homer, 2016, s. 124). Haz ilkesinin ötesindedir. Bir dürtü tatminidir, sonuç olarak imkansızdır (Lacan, 2019 s. 193). Bedensel deneyimle ilişkilidir (Lacan, 2020, s. 12). Öznenin özellikle tekrarlar yoluyla eksik olan şeyi bulma çabası *jouissance'ı* üretir (Lacan, 2020, s. 131; 2022a, s. 380). Bu tekrarlayan deneyimler özneye bir yandan haz verirken bir yandan da acı verir.

Özne genelde bilinç düzeyinde şikayet eder, acı çeker ancak bilinçdışı düzeyde bundan haz duyar ya da tersi şekilde görünürde haz duyar vaziyetteyken bilinçdışında acı yaşıyor olabilir (Leader, 2022, s. 12). Buna örnek olarak bağımlılıklar, sürekli aynı sorunların ortaya çıktığı aşk ilişkileri verilebilir. Özne alkol bağımlısı olabilir, bundan şikayet edebilir, pişman olabilir, alkolü bırakmak isteyebilir. Ancak bilinçdışında bedeninin yaşadığı bir haz vardır. Aynı şekilde her ilişkisinde mutsuz olan, hor görülen, sevilmeyen birinin yine kendisine bunları yaşatacak kişileri bulması ya da ilişkiyi istemsizce bu forma sokması gibi örnekler verilebilir. Burada bu acı dolu hazzın öznede yarattığı bir tamamlanmışlık hissinin, davranışın döngüselliğini sağladığı ifade edilebilir. İlk örnekte alkol, ikincisinde ise belki anne ya da babanın göstermediği sevginin tekrarlanması *objet petit a* etrafında döngüyü sağlamıştır. Bebeğin anne karnında, doğumdan sonra meme ile ilişkisinde, imgesel simbiyotik ilişkisinde sınırsız bir *jouissance* vardır. Dolayısıyla öznede tamlık hissi yaratan her durum bir *jouissance* halidir (Fink, 2020, s. 102); bu anlamda *objet petit a* ve fantezi ile oldukça bağlantılıdır (Homer, 2016, s. 127). Aşırı *jouissance* üretimi, simgesel sistemi aşıp gerçek ile doğrudan bir temasa neden olacağı için simgeselleştirilebilir sınırlar içinde *jouissance* üretmek özne açısından önemlidir. Öte yandan *jouissance* doğumdan itibaren hep vardır. Odipus kompleksi deneyimine kadar da sınırsız bir şekilde yaşanır (Fink, 2025, 59). Öznenin simgesele girişiyle bölünmesi ve yabancılaşması sonucunda eksikliğini kabul ettiğinde *jouissance* da sınırlanır ve arzu halini alır (Homer, 2016, s. 125). Dolayısıyla sınırsız *jouissance* dil ve yasa tarafından hadım edilmiş olur. Sınırı belirlenmemiş *jouissance* özne için tehlikelidir. Deliliğe, ölüme, bedensel acılara neden olabilir. İki tür *jouissance* vardır: *fallik jouissance* ve *başka(kadınsı) jouissance*.

Dürtü dendiğinde *objet petit a* ve *jouissance*'ın birlikte düşünülmesi gerekir. Dürtü vasıtasıyla *objet petit a* denen deliğin etrafında dönüp durulur (Lacan, 2019, 178). Bu, öznede *jouissance* üretir. Bu süreç döngüsel ve tekrarlayıcıdır (Lacan, 2022a, s. 36). Doğrudan nesne hedef alınmaz, nesneye ulaşmanın doyumu amaçlanmaz. Amaç arzunun hareketini sürdürmek ve *jouissance*'tır (Evans, 2019, s. 89). Bütün bu süreçler Lacan'da dürtünün ne olduğunu gösterir. Dürtünün hedefi *objet petit a*'dır. Ancak ona

doğrudan ulaşmak değil etrafında dönmek. Bu anlamda dürtünün amacı tatmin değil, tatminsizliğin düzenleyiciliğini üstlenmektir. Dürtü devreye girdiğinde özne pasif hale gelir (Lacan, 2019, s. 187, 190, 194). Öznenin kontrol edemediği bir süreç söz konusudur. Dört temel dürtü vardır ve bunlar kısmi dürtülerdir: oral, anal, skopik(görsel), işitsel. Bunlar bedenin açıklıklarıdır. İç ve dış arasındaki sınırda bulunurlar (Lacan, 2020, s. 147).

1.1.8. Nevroz, Psikoz

Bu noktaya kadar anlatılan bütün başlıklar nevroz yapısının işleyişini ortaya koymuştur. Çünkü nevroz babanın adının müdahalesiyle yasaya boğun eğmeyi ve yapısal eksikliği kabul etmeyi ifade eder. Nevrozda yasayı kabul etmek, arzunun bilinçdışında bastırılmasına neden olur. Dolayısıyla nevrotikler, Öteki'nin arzusuna takılı kalmıştır (Fink, 2016, s. 95). Bireyin iç çatışmalarına da bilinçdışı bu arzu ile yasa arasındaki gerilimler neden olur. Bastırılan arzu semptom, rüya, dil sürçmeleri, kazalar, fobiler gibi simgesel biçimlerde geri döner (Fink, 2016, s. 170). Bu bağlamda nevroz bir hastalık ya da bozukluk değil, simgesel düzende bir konum, arzunun eksik olduğu/kalacağı gerçeğiyle başa çıkmaya dair yapısal bir durumdur. En temel nevrotik yapılar histeri ve obsesyondur. Bu iki durumu belirleyen, arzu ile ilişki kurma biçimidir. Histeride özne, ötekinin arzusuna odaklanır, onun peşine düşer ve onu kışkırtarak ne arzuladığını anlamaya çalışır. Kendini ötekinin arzusuna göre konumlamaya çalışır. Bu şekilde kendi arzusundan, dolayısıyla arzusunun eksik olduğu/asla tamamlanamayacağı gerçeğinden kaçar. Obsesyonda ise yasa kutsallaştırılır, arzu tehlikeli görülür. Özne arzuyu kontrol edebilmek için düşünsel takıntılar üretir ve arzuyu erteleyip durur. Böylece hem kendi arzusunu hem de ötekininkini kontrol altında tutmaya çalışır. Bu iki konumdaki ana mesele, öznelerin arzularıyla yüzleşmekten kaçınmaları ve bunu sağlayacak semptomlar üretmeleridir (Fink, 2016, s. 90). Histeri dişil fallus konuma, obsesyonel nevroz ise eril fallus konuma denk düşer. Dora vakası histeri, Fare Adam vakası ise obsesyona örnek vakalardır. Dora vakasında, Dora henüz ergenlik çağındaki bir kızdır. Babasının, Bayan K. denen bir kadınla ilişkisi vardır ve Dora bunu fark

etmiştir. Dora bu noktada babasının arzusunu benimseyerek Bayan K.'ya hayran olmuş ve babasının ona neden aşık olduğunu anlamak için onu incelemeye başlamış, böylece onu dişiliği model alınacak kadın olarak benimsemiştir (Freud, 2022). Bu şekilde kendi arzusundan kaçmış ve başkalarının arzusunda temsili bir konum edinmiştir. Fare adam ise babası ve sevdiği kadınla ilgili zihninden atamadığı, her ikisine de hem sevgi hem de şiddetli nefret duyduğu ikili duygular ve korkunç ölüm fantezileri yaşamaktadır. Fare işkencesi gibi korkunç düşüncelerin yarattığı yoğun kaygıyı dindirmek için mantıksız olduğunu bildiği halde yapmadan duramadığı ritüeller ve önlemler geliştirmiştir. Fare adamın zihni, suçluluk duygusundan kaçmak için sürekli bir borç ödeme ya da telafi etme döngüsüne girmiş, bu durum gündelik hayatını felç eden sürekli bir kararsızlığa ve düşünce sarmalına dönüşmüştür (Freud, 1996). Bu şekilde kendi arzusundan kaçmayı başarabilmiştir. Dolayısıyla nevrotikler arzunun eksik olduğu gerçeğinden kaçmanın yolu olarak ötekilerin arzusu ile meşgul olmayı yöntem olarak benimsemişlerdir. Lacan'ın burada önerdiği; eksikliği kabul etmek, imgesel yanılsamalardan kurtulmak ve arzunun asla tatmin edilemeyeceği hakikati ile yüzleşmiş olmanın yaratacağı güçlü ve olgun özneler olarak simgesel düzen içerisinde belirli gösterenlere saplanıp kalmak yerine onun bütün gösterenlerine açık bir tavırla bir konum edinmektir. İnsanın varoluş acısı, arzunun bu hakikatinden kaçarak değil onunla yüzleşerek bir nebze dindirilebilir.

Psikoz ise babanın-adının müdahalesinin öznede işlemediği, arzunun bastırılmadığı, öznenin simgesel yasayı, dilin düzenleyici işlevini ve kastrasyonu kabul etmediği durumda oluşan yapısal konumdur. Psikozun bu durumu "babanın-adının dışlanması" olarak tarif edilebilir (Fink, 2016, s. 124). Bu anlamda psikoz için eksikliğin eksikliği durumu da denebilir. Babanın-adı öznenin, yapısal eksikliği anlamlandırmasını sağlayan bir işlevdir. Babanın-adı yoluyla simgeselleştirilmesi, dille işlenmesi gereken yapısal eksiklik, bu işlem yapılamadığı için anlamlandırılamaz ve "gerçek"in içinde boş bir delik haline gelir (Tura, 2021, s. 136). Nevrozda arzu bastırılır ve gösteren zincirinde belirli bir hat oluşturarak semptom, dil sürçmeleri, rüyalar, alışkanlıklar, fobiler şeklinde belirli formlar oluşturup anlamlandırılarak açığa çıkar. Böylece "gerçek" ile doğrudan ve tekinsiz bir karşılaşmanın önüne geçilmiş olur. Psikozda ise arzu

bastırılmadığı için bu mekanizma işlemez. Psikotik özne, arzuyu gösterenler zinciri boyunca işletemez, dolayısıyla bir anlam oluşturamaz. Dil onun için taklit ve kopyalama yoluyla edinilen bir nesne biçimindedir, bu nedenle dille yapısal bir bağ kuramaz. Bu şekilde özne dilin ve yasanın düzenleyici işlevine sahip olmadığı için gösterenler zincirinde sürekli kopukluklar yaşar ve böylece simgesel sistemin arzuyu metafor ve metonimi yoluyla taşıdığı o hattan kopar. Psikotik özne arzuyu gösterenler zinciri üzerindeki hatta düzenli bir şekilde işleyemediği için sonuç olarak "gerçek" ile doğrudan karşı karşıya kalır ve dilin/mantığın/anlamın sınırları içinde olmayan halüsinasyon, sanrı, paranoya gibi travmatik deneyimlere maruz kalır. Özetle psikoz da nevroz gibi eksiklikle başa çıkmanın kendi tarzında yapısal bir konumudur. Paranoya ve şizofreni, iki temel psikotik yapıdır. Schreber vakası, psikoz için örnek verilebilir (Evans, 2019, s. 212). Schreber, güneş ışınları yoluyla Tanrı ile iletişim kurduğunu ve Tanrı'nın yeni bir insanlık yaratmak için kendisini kadın yapıp evlendiğini iddia etmektedir. Schreber'in burada dış dünyanın gerçekliği yerine iç dünyasında bir gerçeklik kurduğu görülmektedir (Freud, 2012). Lacan açısından bu, babanın-adını reddedip simgesel sisteme giremeyişin ve "gerçek"le doğrudan karşılaşmanın yarattığı sanrı ve halüsinasyonun bir örneğidir.

1.2. Özgürlük Anlayışı

Lacan'da özgürlük anlayışı, geleneksel seçme özgürlüğü gibi yaklaşımlardan oldukça farklıdır. Öncelikle Lacan'da arzu, ötekinin arzusudur. Bu öteki de hem kişisel olarak öteki(ler) hem dil hem de simgesel düzendir. Bu anlamda öznenin kendine ait bir arzusu olmadığı gibi bildik anlamda bir özgürlüğü de yoktur. Özneyi belirleyen ve yönlendiren, onun simgesel konumlarıdır (Lacan, 2022a, s. 256). Arzu ise özneden bağımsız bir şekilde dürtü, *objet petit a*, bilinçdışı, gösterenler zinciri, metafor, metonimi yoluyla kendi hattında ilerler. Özne, derenin akışına kapılıp giden bir yaprak misali simgesel sistem ve arzunun elinde salınır durur.

Lacan'ın kendine has *özgürlük* anlayışı, öznenin kendi arzusu ile yüzleşmesi ve kendi arzusunun öznesi olmasına dayanır. Özne, arzusunun eksik olduğunu kabul ederek, bu eksikliği reddetmeyerek, bununla yaşamayı öğrenerek özgürleşebilir. Bu anlamda nevrotik konumun özgürleşebilme şansı daha yüksektir. Görüldüğü üzere Lacan'da özgürlük, tam bir özgürlük değildir. Esasında özgür olmadığını kabul etmek gibi bir şeyi anlatır.

Bu bölümde ele alınacak başlıklarla özellikle öznenin simgesel düzen içindeki hareketine ışık tutmak amaçlanmıştır. Simgesel düzen; eylemselliğin, yapıp etmelerin, kültürün, toplumun alanıdır. Dolayısıyla özne ve özgürlük gibi etik bir konuyu simgesel sistem ile birlikte ele almak, zengin bir tartışma imkanı verebilecektir.

1.2.1. Bilinçdışı, Dil, Simgeselleştirme

Lacan'da *bilinçdışı*, öznenin simgesel düzene girmesiyle oluşur (Lacan, 2022a, s. 70). Babanın-adının müdahalesiyle eksikliği fark eden özne, her şeyi arzulayamayacağını anlar. Simgesel düzenin yasa ve yasakları özneyi arzularını bastırmaya iter. Öznenin arzularını bastırdığı bu yer bilinçdışıdır. Aslında Lacan için bilinçdışı bir "yer" değil, işleyen bir düzen, bir yapıdır. Lacan "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" (Lacan, 2019, 26) derken bunu ifade etmeye çalışmıştır. Bilinçdışının dille oldukça yoğun bir ilişkisi vardır. Bu aynı zamanda bilinçdışının simgeselle de oldukça ilişkili olduğunu gösterir. Lacan'a göre bilinçdışı söylem, ortak söylemdir (Lacan, 2022a, s. 262) ve insan ilişkileri de bilinçdışı arzuya göre şekillenir (Lacan, 2022a, s. 280). Lacan'ın bilinçdışı, dil, yapı ve söylem arasında kurduğu bu ilişkilerde Levi-Strauss'un etkisi büyüktür. Buna göre insan ilişkilerine dair pek çok şey insanın belirleniminden bağımsız olarak

çok önceden oluşmuştur (Levi-Strauss, 2012, s. 293; Lacan, 2022a, s. 202). Totem ve tabu anlayışı bunu ortaya koyar (Lacan, 2019, s. 26, 155).

Lacan bilinçdışının dille ilişkisini ortaya koymak için yapısalcı dilbilimciler Jakobson ve Saussure'den oldukça etkilenmiştir. Jakobson'dan metafor ve metonimi, Saussure'den gösteren ve gösterilen kavramlarını kuramına katmıştır.

Metafor, arzunun bilinçdışında bastırılmasını, yerine başka bir şey konmasını ve böylece arzunun yer değiştirmesini ifade eder (Lacan, 2019, s. 52, 263; 2020, s. 72; 2022a, s. 159). Örnek olarak öznenin sevdiği birini görünce "buralar hep papatya açtı" demesi söylenebilir. Özne mutluluk hissini, çiçeğin açması üzerinden metaforik olarak ifade etmiştir. Aynı şekilde Lacan'a göre babanın yasası metaforik bir işlev görerek annenin arzusunun yerine geçer (Lacan, 2019, s. 290). *Metonimi* ise gösteren zincirinde arzunun yan yana kaymasını ifade eder (Homer, 2016, s. 65; Lacan, 2019, s. 227). Herhangi bir şey onunla ilişkili başka bir unsurla ardışıklık, süreklilik ve çağrışım yoluyla temsil edilir (Lacan, 2020, s. 147). Özne rüyasında sevdiği ve şu an yaşamadığı bir şehri görerek içindeki kaçış arzusunu ortaya çıkarabilir. Burada şehir, özgürlük, kaçış arzusu arasında kurulan gösteren zinciri ile arzunun kayması söz konusudur. Metaforda arzunun bir yerden başka bir yere sıçraması vardır. Metonimide ise sıçrama yoktur, yan yanalık ve yoğunlaşma öne çıkar (Homer, 2016, s. 65; Lacan, 2022a, s. 202).

Gösteren bir ifadenin ses ya da yazı boyutunu gösterirken, *gösterilen* zihinsel temsil, kavram boyutunu ifade eder. Gösteren ve gösterilen ilişkisine bakıldığında Saussure'de gösteren ile gösterilen arasında bir karşılıklılık ve eşzamanlılık vardır. Her gösterenin

bir gösterileni, her gösterilenin göstereni vardır ve gösterilen Saussure'de önceliklidir. Bu şekilde gösterge ortaya çıkar. Dil sistemi göstergeler arasındaki etkileşimlerle, anlam da göstergeler arasındaki farkla ortaya çıkar (Homer, 2016, ss. 59-61). Lacan bu yapıyı bilinçdışı ve arzunun işleyişini göstermek için kendine göre değiştirir. Lacan'da sistem göstergeler arası ilişkilerde yürümez. Lacan göstergenin içini açar ve gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi tersine çevirerek gösterilenin -haliyle göstergenin- yani anlamın sabit olmadığı bir yapı ortaya koyar. Gösterenler arasında bir zincir kurulur ve anlam (gösterilen) bu zincirde metafor ve özellikle metonimi yoluyla sürekli hareket eder. Böylece temsilin temsili yoluyla gerçek olandan git gide uzaklaşılır (Lacan, 2019, ss. 68-69). Bu anlamda paradoksal bir durum ortaya çıkar: özne arzusunun peşinden koştukça aslında ondan uzaklaşmaktadır (Lacan, 2022a, s. 263). Sonuç olarak Lacan'da gösterilen-gösteren arasındaki bir eşzamanlılık ve karşılıklı ilişki yoktur, gösteren daha öncelikli bir kavram olarak öne çıkar (Lacan, 2020, s. 42). Arzu gösterenler arasındaki zincirde kayar durur ve bir yerde sabitlenmez (Lacan, 2020, s. 45).

Saussure: Gösterilen←→Gösteren=Gösterge

Lacan: Gösteren1→Gösteren2→Gösteren3…/gösterilen

Lacan simgesel sistem-özne ilişkisini ve gösteren zincirini açıklamak üzere Edgar Ellan Poe'nun *Çalınan Mektup* öyküsünü örnek verir. Öyküde kraliçeye bir mektup gelir ve mektup odada bir yere bırakılır. Kraliçe mektubu kralın fark etmesinden endişelenir ve bu nedenle mektubu kimsenin görmediği varsayımı ve rahatlığıyla, almak yerine olduğu yerde bırakır. Bütün bunları gören ve farkına varan bakan ise kraliçeye karşı kullanabileceğini düşünerek mektubu çalar. Bu esnada orada kral da bulunmakta ama durumdan tamamen habersizdir; ne mektubun geldiğinden ne de onun çalındığından haberi vardır. Ardından bir başka sahnede, bu sefer mektubu bulmak için görevlendirilen dedektif, birkaç haftadır polis tarafından bulunamayan mektubu

sonunda bulur. Bakan mektubu salonunun ortasında, alalede bir şekilde koyarak fark edilmemesini, sıradan bir şey olarak algılanmasını sağlamaya çalışmıştır ve dedektif bunu fark edene kadar belirli bir süre başarılı da olmuştur. Burada mektup Lacan açısından öznenin işlevini ve anlamını belirleyen bir gösteren olarak vardır. Her bir özne mektuba göre simgesel konumunu edinmiştir. İşin ilginci mektup hiç açılmamıştır, içinde ne olduğu bilinmemektedir. Buna rağmen etrafındaki öznelerin konumlarını belirlemiştir. Bu, tam olarak Lacan'ın gösteren dediği şeyi ifade eder. Burada özneler-arası ilişkiler, mektubun sürekli kaymakta olan konumu etrafında dönmüştür. Bu anlamda simgesel mübadele süreci boyunca mektubun içinde ne olduğu bilinmediği için mektuba "gösterilensiz bir gösteren" de denebilir. Yani mektubun kendinde bir anlamı yoktur, anlamlama zinciri içerisinde kayıp dururken farklı anlamlara bürünmüş ve öznelerin konumlarını da belirlemiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan sonuç, özneyi simgesel sistem içine kaydeden şeyin gösteren olduğudur. Burada özne konumları açısından şöyle bir çıkarım da yapılabilir: İlk sahnede kral her şeye kör, hiçbir şeyin farkında olmayan tam bilgisizlik konumunda yer alması açısından "gerçek" konumunu ifade eder. Kraliçe mektup geldiğinde durumun sadece kendisinin farkında olduğunu ve bu konudaki bütün hakimiyetin ve gücün kendisinde olduğunu zannetmesi anlamında yanılsaması açısından imgesel ve bütün bu durumların yanı sıra yapının durum içindeki rolünün de farkında olarak stratejik bir hamle yapan bakan ise simgesel konumu ifade eder. İkinci sahnede ise aynı mantıkla bakıldığında polis "gerçek", bakan imgesel, dedektif simgesel konumda yer alır (Homer, 2016, s. 69-73).

Lacan'da simgesel düzene ait bir diğer önemli kavram *simgeselleştirme*dir. Levi-Strauss'un "*simgelerin etkililiği*" adlı yazısında da belirttiği gibi simgeler insanlar için kurucu unsurlardır. Biyolojik durumların düzenlenmesinde simgelerin ve simgeler arasında kurulacak bağlantıların etkisi oldukça büyüktür (Levi-Strauss, 2012, s. 271). Aynı yazıda Levi-Strauss şaman tedavisi ile psikanaliz arasında simgelerin kullanımı açısından ortak noktalar tespit etmiştir. Şaman tedavisinde toplumsal efsanenin simgesel unsurları söz konusuyken psikanalizde bireysel efsanenin simgeleri vardır (Levi-Strauss, 2012, s. 292). Bu anlamda simgeselleştirme bireyin kendi yaşam akışında bir

tür düzenleyici unsur işlevini alır (Levi-Strauss, 2012, s. 282). Lacancı kavramlarla ifade edilecek olursa "gerçek" ile simgesel arasındaki etkileşimi sağlamada ve öznenin psişik yapısını düzenlemede simgeselleştirme oldukça önemli bir yer tutar. Simgeselleştirme için öznenin öncelikle dilin yapısına girmesi, babanın adını kabul etmesi ve dilin düzenleyici işlevini benimsemiş olması gerekir. Özne böylece arzusunu simgesel yapılar ve yasalar yoluyla taşımış olur (Lacan, 2022a, s. 292). Simgeselleştirmenin olmadığı bir senaryoda özne gerçek ile doğrudan karşılaştığı psikoz konumuna yerleşebilir. Bu durum, yapısal eksiğin halüsinasyon ve sanrılar şeklinde geri dönmesi anlamına gelmektedir. İçinde bulunulan bir durum veya olay simgeselleştirme yoluyla yapılandırılmalı ve düzenlenmelidir. Bu olmadığında ise düzensiz ve dile göre yapılandırılmamış içerik öznenin baş edemeyeceği bir formda (halüsinasyon, sanrı) ortaya çıkar. Bunun yanında yaşanan travmatik olayların da simgeselleştirilmesi, dile dökülmesi, anlamlandırılması yani dilin düzenleyici işlevine tabi tutulması elzemdir (Lacan, 2022a, s. 285). Aksi takdirde travmalar doğrudan bedensel ya da sanrı vb. gibi semptomlarla geri dönecektir. Bunun tedavisi, özellikle nevroz vakaları açısından, yaşanan travmatik olayın dile dahil edilmesini sağlamaktır. Burada simgeselleştirme, gerçek ile simgesel arasında bir tampon bölge yaratmakta, doğrudan gerçek ile karşılaşmayı ve bunun yaratacağı bedensel ve zihinsel semptomları önlemeyi sağlamaktadır. Bu anlamda Lacan, insan için "*konuşan varlık"* tanımlamasını kullanırken bu duruma da işaret etmektedir (Lacan, 2020, s. 64). Arzunun asla olduğu gibi yaşanamayacağını, her zaman bir temsile ihtiyacı olduğunu ancak yine de hiçbir zaman tam ifadesini bulamayacağını ifade etmektedir (Lacan, 2022a, s. 264). Arzu eksik olduğu, asla tam olarak ifade edilemeyeceği için özne sürekli konuşmak, anlamlandırmak, arzuyu ortaya çıkarmaya çalışmak zorundadır (Lacan, 2020, s. 67). Bu anlamda Lacan için *var olmak dile getirilmiş olmaktır*, denebilir (Lacan, 2022a, s. 380). Arzuyu dile getirecek ifade mekanizmaları ne kadar çeşitli ve esnek olursa öznenin kendi arzusunu yaşayabilme ihtimali o kadar artar (Lacan, 2022a, s. 263).

1.2.2. Kapitone Noktası ve Bölünmüş Özne

Gösterenler zincirinde sürekli kayan arzu, özne için asla sabitlenmez ve tam bir temsile kavuşmaz. Ancak öznenin dille ve toplumun anlam dünyalarıyla bir şekilde kesişmesini sağlayarak kimliğini edinmesine hizmet eden bir kavram bulunmaktadır (Zizek, 2004, s. 118). Bu kavram, gösteren zincirinde kayan anlamı sabitleme ve Lacan'ın ifadesi ile düğümleme işlevi olan kapitone noktalarıdır. Bu sayede anlam üretimi mümkün hale gelir. Şeylerin, tanımlanmaları, adlandırılmaları, aralarında anlamlı ilişkilerin kurulması mümkün olur (Fink, 2016, ss. 144-145). Bu bağlamda kapitone noktası ana gösteren (S1), gösteren zinciri de (S2) şeklinde ifade edilir. S2, S1'e göre ve S1 sayesinde kayabilir. Gösteren zincirinin nasıl oluşacağı, neleri içereceği ana gösterenin ne olduğuna bağlıdır. Örneğin bir kadının "Ben iyi bir anneyim" inancı merkezi bir konumda yer alırsa ve ana gösteren olursa S2 bu düğüm noktasının (kapitone noktası) dolayımında "ilgili olmak", "fedakar olmak", "bilinçli olmak", "sevgi dolu olmak" gibi gösterenlerle kurulur. Böylece bu şekilde bir kimlik kurulur. Ya da bir kişi "vatanı tehdit eden çok unsur var, vatanım için her şeyi yaparım" şeklinde bir kapitone noktasına sahipse bu ana gösterenin dolayımında "saldırganlık", "düşmanlık", "kahramanlık", "tehdit" vb. gösterenlerle zincir kurulur. Burada bu anlamlar, simgesel düzenin kodlarına/Ötekiye bağlı olarak ortaya çıkar ve benimsenir. Ancak elbette ki Lacan'ın kuramının hiçbir yerinde bir tamamlanmışlık, bitmişlik yoktur. Özne için bu kimlikler arzuyu tam olarak temsil edebilecek kapasitede değildir. Burada *kapitone noktası* ile *fallus* arasındaki ilişkiye bakılabilir. *Fallus* arzunun eksikliğinin göstereni olarak *kapitone noktaları*nın altında durur ve anlam sabitlense de arzunun sabitlenmesine, eksikliğin tamamen ortadan kaldırılmasına izin vermez. Bu anlamda özne bütün bu düğüm noktalarına, kimliklerine rağmen kendini yine de eksik, başarısız, bir noktada yetersiz hisseder. Lacan'a göre bundan kaçış yoktur; eksikliğin eksikliği, yapısal duruma uygun değildir.

Lacan'ın özne anlayışı geleneksel Batı felsefesinin özne anlayışından tamamen farklıdır. Bir bütün, özerk ve bilinç sahibi olarak seçim yapabilen, karar verebilen özne anlayışı Lacan'da tam tersi bir içerik kazanır (Lacan, 2022a, s. 211-212). Lacan'da öznenin bir bütünlüğü varsa bile bu bir yanılsamadır(Lacan, 2022a, s. 62, 70, 112; 2020, s. 29).

Ayrıca bir şeylerin akışını ve yönünü belirleyen şey özneden öte yapı ve bilinçdışıdır (Lacan, 2022a, s. 202). Özne, Lacan'da arzu ve eksiklik ile kurulan ilişkiye göre oluşan yapısal bir konumdur (Lacan, 2022a, s. 172). Bu anlamda özne büyük oranda yapının belirlenimlerine göre eylemde bulunur, tefekkür eder (Lacan, 2022a, s. 128, 193). Özne fallus konumuna göre simgesel düzende bir gösteren olarak yer edinir. Eksikliği nasıl yapılandırdığı, eksiklikle nasıl ilişkilendiği onun gösteren zincirini kurma biçimini şekillendirir. Böylece belirli bir hat üzerinde yaşamdaki çizgisini devam ettirir.

Öznenin bölünmüşlüğü özellikle dil ile ilgilidir. Bebek dille ilk karşılaşmasıyla beraber bir organizma olarak sınırsız ihtiyaçlarını dilin belirlenimlerine göre kodlar. Dile bu ilk giriş birinci yabancılaşma sürecini ve bölünmeyi ifade eder (Fink, 2025, s. 20). Ardından annenin arzusunu anlama sürecinde kendi arzusuna yabancılaşır ve ötekinin arzusunu arzular. Burada ikinci yabancılaşma süreci yani ayrılma yaşanmış olur (Fink, 2020, ss. 87-88). Sonuç olarak birinci yabancılaşmada dilin kodlamaları ve imgeler öznenin bölünmesine neden olurken ikinci yabancılaşmada ötekinin arzusu, babanın-adı, simgesel düzen gibi unsurlar öznenin bölünmesine yol açar. Öznenin bölünmüşlüğü demek, özneyi herhangi bir dilsel yapının, kodun ya da arzunun tamamen kapsayamaması; bunlar ile özne arasında tamamen bir örtüşme olamamasıdır (Lacan, 2019, s. 231). Eksikliğin her zaman devrede olması, eksikliğin etrafında dönüp durmak demektir (Lacan, 2019, s. 198). Özne bu bölünmüşlükle başa çıkabilmek için imgesel düzlemde ayna-yansıtma-özdeşleme yoluyla bir bütünlük imgesi kurar ya da simgesel düzende babanın-adı yoluyla dilsel/toplumsal bir yer edinir. Özne gösteren zincirinde, simgesel düzlemde özne olarak değil bir gösteren yoluyla kendine yer edinir. Özne, bir gösteren tarafından başka bir gösteren için temsil edilir (Lacan, 2020, s. 166). Ancak hiçbir gösteren özneyi tam olarak temsil edemez. Böylece bu süreç ömür boyu devam eder. Bu bağlamda fantezinin de buna hizmet eden bir işlevi olduğu söylenebilir.

1.2.3. Küçük Öteki'den Büyük Öteki'ye, Ben'den Özne'ye

Lacan için analizin amacı ben'siz özne'yi sağlayabilmektir. Lacan için *ben* imgesel bir işlevdir. Yanılsamalı ilişkiler yoluyla yansıtma ve özdeşleşme ile kendini var eder. Kendini de ötekini de narsistik bir bakışla kurar (Lacan, 2022a, s. 125). Burada iki kişilik bir dünya vardır ve her şey bellidir. Her şey *ben*in imgeleminde oluşturduğu biçimiyle, benin kendi duygu ve ihtiyaçları ekseninde var olur. Çünkü öteki, ben için vardır ve ortada bir boşluk yoktur. "Ben onun arzu nesnesiyim, o benim arzu nesnem." Bu da "*ben*in, ötekinin cevabını bildiği" anlamına gelir. Bu anlamda *ben*in ilişki kurduğu şey *küçük öteki*dir (Lacan, 2022a, s. 305). Lacan psikanalizin bu durumun üstüne gitmesi gerektiğini ifade etmiştir. *Özne, ben*inden ne kadar kurtulabilirse "cevabını bilmediği ötekiye" (büyük ötekiye) o kadar çok açılabilir. Burada hedeflenen, öznenin zihninin içinde imgesel boyutta kurduğu ilişkinin aşılarak dış dünyaya açılması simgesel düzenle, çoklukla, çeşitlilikle temas kurulmasıdır. Özne bölünmüşlüğünü ve eksikliğini, beninden kurtulabildiği ölçüde fark edebilecek, bu da öznenin etik bir duruş sergileyebilmesine olanak tanıyacaktır. Lacan için etik duruş arzusunun ve eksikliğinin farkına varabilen ve bununla yaşamayı başarabilen, arzusuna sadık kalabilen öznenin duruşudur. Bunun öncelikli yolu benin etkisini olabildiğince azaltarak özneyi güçlendirmektir. Sonrasında ise özne ile "vereceği cevabı bilmediği" *Büyük Öteki*nin ilişkisini güçlendirmektir (Lacan, 2022a, s. 308).

1.2.4. Dişil Jouissance, Eril Jouissance, Cinsiyetlenme

Lacan'a göre *cinsiyetlenme* biyolojik bir süreç değildir. Simgesel düzenle kurulan ilişkiye göre alınan bir konumdur. Lacan'da gerçek düzenine ait süreçler, simgesel düzendeki belirli konumlar ve yapılar aracılığıyla yaşanır. Aynı şekilde hazzı, *jouissance*'ı yaşama biçimi de öyle rastgele değil, simgesel sisteme bağlı olarak oluşur. Burada *jouissance*'ın deneyimlenmesi iki model şeklinde formüle edilmiştir: eril *jouissance ve dişil jouissance* (Lacan, 2020, s. 92).

Eril jouissance ya da *fallik jouissance* fallik yasaya, simgesel düzene uygun şekilde ve bunların içerisinde kalarak *jouissance*'ı yapılandırır (Lacan, 2020, s. 95). *Dişil jouissance* ya da *öteki, ilave jouissance'ın* ise fallik yapıya uyan bir tarafı olduğu gibi bunu aşan bir yanı vardır (Lacan, 2020, s. 86, 94). Dişil *jouissance* daha yoğun, bedensel, dilin ifade edemeyeceği ancak sadece yaşanabilecek bir *jouissance*'tır. Bu anlamda Lacan *dişil jouissance* için *Tanrısal/mistik jouissance* da demektedir (Lacan, 2020, s. 89). Fallik sistem eril konuma göre oluşturulduğu için dişiyi tamamen temsil edebilecek bir gösteren yoktur. Bu bağlamda Lacan'ın ünlü "Kadın mevcut değildir." (Lacan, 2020, s. 85) ifadesi akla gelebilir. Burada kadının, fallik sistemde tam olarak temsil edilemeyen bir konum olduğu ifade edilmektedir. "Kadın eşyanın tabiatı gereği dışlanmış olarak vardır" (Lacan, 2020, s. 85). "Kadın cinsel ilişkide ancak anne olarak iş görür" (Lacan, 2020, s. 43). *Dişil jouissance* ile *eril jouissance* arasındaki ve esasında bütün özneler için de geçerli sayılabilecek bir durum da bir öznenin bir başka öznenin arzusunu asla tam olarak bilememesi, onu karşılayamaması, tatmin edememesidir. Lacan bu durumu yine ünlü bir ifadesi olan "Cinsel ilişki yoktur" (Lacan, 2020, s. 43) ile dile getirmiştir. Dil de cinsel ilişkiyi telafi etmek için işleyen bir aygıttır (Lacan, 2020, s. 57). Bir diğer önemli nokta, *dişil jouissance*'ın yalnızca kadınlar tarafından deneyimlenmiyor oluşudur. Biyolojik olarak erkek olan özneler de *dişil jouissance* yaşayabilir (Lacan, 2020, s. 84, 88). Dişil *jouissance*, fallik sistemden belirli bir süre kaçışın bileti gibidir. Meditasyon, esriklik, sanat, ayinler, ritüeller buna imkan tanıyabilir ve bu anlamda metafiziğin araştırma alanı içinde olan kimi olgulara kapı açar.

1.2.5. Arzu ve Etik: Antigone Örneği

Lacan'ın etik anlayışı akla ve dış dünyanın ideallerine ulaşmak üzerine kurulu değildir. Herhangi bir kılavuzu izleyerek belirli bir etik hedef noktasına ulaşılabileceğini de kabul etmez. Bu görüşü onun özne ve arzu anlayışıyla ilgilidir. Lacan'da özne bölünmüş ve eksiktir. Asla da tamamlanamaz, eksiği giderilemez, arzusuna ulaşamaz.

Bunu sağlayacak herhangi bir akıl yasası ya da etik güzergah mümkün değildir. Lacan'ın etiği tahmin edileceği üzere arzu üzerine kuruludur. *"Sade ile Kant"* yazısında ifade ettiği gibi yasa ahlak yasası değil arzu yasasıdır (Lacan, 2009, s. 805, 809, 810). Öznenin kendi arzusunu fark ederek, ondan kaçmayarak ve onu ortaya çıkararak arzusuyla yüzleşmesidir (Lacan, 2022a, s. 335). Burada kritik nokta, Lacan'ın "arzu, ötekinin arzusudur" (Lacan, 2009, s. 803) anlayışı ile ortaya çıkacak paradoksal durumdur. Eğer arzu her zaman ötekinin arzusu ise özne nasıl kendi arzusuna sahip çıkacaktır? Lacan'ın burada özneden beklediği şey aslında arzu ile ilgili bu hakikati yani arzunun eksik, ertelemeli ve öteki dolayımı ile kurulan, her zaman bir boşluk barındıran yapısını fark etmesidir. Aynı şekilde "gerçek" düzlemin rüya, tekrarlayan davranış, semptom gibi simgesele sızma araçlarını gözlemleyerek arzusunun izini sürmesi, öznenin etik duruşu olacaktır. Lacan'ın bu bağlamdaki düsturu *"Arzuna göre davran!"* şeklinde ifade edilebilecek şu cümlesidir: "Have you acted in conformity with desire that is in you?" (Lacan, 1992, s. 314). Kısacası Lacan'da erdem, fayda, haz, akıl, din ya da ahlaki yasa üzerine kurulu bir etikten bahsedilemez. Bu etik görüşlerin ortak noktası, öznenin dışındaki bir öğe ile ilişki içerisinde oluşmasıdır. Başka bir deyişle dış dünyadaki bir hedefe ulaşmayı hedeflemesidir. Ancak Lacan'da aslolan öznenin kendi arzusu ile kurduğu ilişkidir. *Arzu*su ile yüzleşmesi, onu tanıması, bir anlamda kendi hikayesini öğrenmesi ve ona göre bir *etik* konum edinmesidir (Lacan, 2022a, s. 59). Buradaki ana mesele öncelikle öznenin arzusunu tanımasıdır. Sonrasında da ondan vazgeçmeyerek, ona göre davranarak, büyük ötekinin arzusundan çok kendi arzusunu benimsemeye çalışarak etik konum almasıdır. Özne imgesel yanılsamalarından ve simgesel saplantılarından kurtulduğu ölçüde özgürleşebilir. Bu anlamda simgesel sistemin tanımlamalarını benimseyerek "ben"inde yaratacağı imgeler saf arzu haline gelmesine engel olur. Özne imgesel ve simgeseldeki tamlık yanılsamalarından, arzunun eksik olduğu hakikatine doğru yaklaştıkça saf arzunun öznesi haline gelir. Dolayısıyla özne arzusuna göre davranıp onu sahiplendiğinde arzusunun temsillerini değiştirebilen daha aktif bir konum elde edebilir. Arzusunu farklı yollarla simgeselleştirebilir. Bu yaklaşım, gösteren zincirinin bir yerde tıkanıp sabitlenmesindense kaymasına imkan tanıması açısından da önemlidir. Çünkü bir yere sabitlenmek arzunun eksik olduğu hakikatiyle bağdaşmaz, yanılsamaya sebep olur. Ancak bu etik anlayışı kurtuluş ya da mutluluğu vaat etmez. Tam tersine bunların hiçbir zaman tam olarak yaşanamayacağını

kabul etmeyi önerir. Bu anlamda Lacan'ın ego psikolojisine yönelik eleştirileri vardır. Egonun güçlendirilerek ve toplumla entegrasyonu sağlanarak mutluluğu sağlayacağı yönündeki yöntemsel anlayışa şiddetle karşı çıkar (Lacan, 2022a, s. 59).

Lacan'ın arzu etiğini bir benzetme ile şu şekilde ifade edebiliriz: Özne bir salın üstünde kuvvetle akan bir nehirde gidiyor. Salı durdurması imkansız, ondan inmesi de. Suyun akış hızı ve serinliği de öznenin tekelinde olan şeyler değil. Özne salın üzerinde giderken tüm bunları gözlemlemeli, reddetmek ya da yok saymak yerine anlamaya ve kabul etmeye çalışmalı. Bu sahiplenme ve durumu kabul ediş, öznenin daha aktif bir rol edinmesine yardımcı olabilecek. Belki salı nehrin nispeten daha sakin akan taraflarına doğru yönlendirebilecek ya da bir noktaya gelindiğinde nehir çatallanacak. Öznenin "etik duruşu" ne kadar güçlü ise bu çatallanan noktada gideceği yön ile ilgili ötekinin değil de kendi arzusunun izinden devam edebilmesi muhtemel olacak.

Bu anlatı bağlamında Lacan'ın Antigone incelemesi daha anlamlı hale gelebilir. Antigone, Sofokles'in bir tragedyasıdır. Antigone, Kral Odipus'un kızıdır. Babası öldükten sonra krallığa dayısı Kreon geçer. Kreon, savaşta ölen Antigone'nin abisi Polyneikes'in cesedini vatana ihanetten dolayı gömmeyi reddeder. Antigone ise hiçbir toplumsal yasayı ya da kralın buyruğunu dinlemeden abisini gömmeye çalışır. Bu tercih "bile bile lades"tir. Kreon, sonunda Antigone'yi mağarada ölüme terk eder. Antigone kendini asarak yine Kreon'u çiğnemiş olur (Sophokles, 2019). Lacan, bu hikayede Antigone'nin ötekinin arzusu (yasalar ve Kreon) yerine kendi arzusunun peşinden gitmeyi seçtiğini savunarak bu anlamda kendi arzusuna göre davranma ile etik bir duruş sergilediğini ifade eder (Lacan, 1992, s. 314). Antigone'nin kral tarafından kentten kovulması ve diri diri mağaraya, ölüme terk edilmesi Antigone'nin simgesel sistem ile ölüm arasındaki o arafta saf arzunun temsilcisi haline gelmesini sağlamıştır. Çünkü biyolojik olarak ölü değildir, ancak elinden vatandaşlığı alındığı için simgesel olarak da

yaşıyor değildir. Kreon onun simgesel ölümüne neden olmuştur, dolayısıyla simgesel temsilleri (ölen kardeşinin yerine koyması için kendisine sunulan "vatanseverlik", "kardeşin vatan haini olarak anılması" gibi gösterenleri) reddederek arzunun eksikliğinin doldurulamayacağını göstermiş olması onu, büyük ötekinin arzuyu sabitleyici gösterenleri karşısında arzunun nasıl yaşanabileceğinin örneği haline getirmiştir: İmgeselin ve simgeselin sınırında bir arzu, saf arzu figürü. Ayrıca ana karakterin bir kadın oluşu ve hikayede simgesel düzenin dışına itilmiş olması *dişil jouissance* ile ilgili de işaretlere referanslar verildiği izlenimi uyandırmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

DELEUZE & GUATTARİ

Deleuze, Lacan'ın öğrencisi olan Guattari ile tanışıp 1960'lı yılların toplumsal olayları ve özgürlük arayışı üzerinden arzunun nasıl ve ne zaman zincirlendiğini göstermek suretiyle birlikte bir psikanaliz eleştirisi, bir arzu ve özgürlük felsefesi geliştirmişlerdir (Buchanan, 2014, ss. 15-17). Bunun sonucunda birlikte *Kapitalizm ve Şizofreni* serisi ve *Felsefe Nedir* başta olmak üzere ortak birçok kitap yazmışlardır.

2.1. Arzu Anlayışı

Bu iki filozofun arzu anlayışları, temelde geleneksel felsefenin dolayımında oluştuğunu iddia ettikleri psikanalizin arzu anlayışına bir eleştiriden yola çıkarak oluşturulmuştur. Buna göre, arzu bir temsil değil, üretici bir güçtür. Lacan'daki dil ve temsil vurgusu Deleuze&Guattari'de yerini üretici makine anlayışına bırakır. Bu anlamda arzu simgesel sistemin ve odipusun kısır döngülerinin basit bir temsilinden ibaret olamaz. Arzu, makinelerin kesilmelerinden doğan ve sonsuz bir potansiyel barındıran bir üretim sahasıdır. Kısacası "bilinçdışı arzu bir tiyatro değil, fabrikadır" (Deleuze&Guattari, 2017, s. 44).

2.1.1. İçkinlik Düzlemi

İçkinlik düzlemi, Deleuze tarafından temsil ve aşkınlık fikrine karşı doğrudan geliştirilmiş bir kavramdır. Bu kavramın geliştirilmesinde, Spinoza'nın doğayı tek bir töz olarak alması ve varlığı, doğanın içindeki birlikli olmayan öğelerin, hızların, yoğunlukların etkileşimleri şeklinde ortaya koymuş olması oldukça etkili olmuştur. Spinoza'nın Deleuze etkisini, Deleuze'ün *Spinoza ve Pratik Felsefe* kitabında düşünürleri içkinliğin içinde kalmaları bağlamında "Spinozacı" olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma tutmasından da görmek mümkündür (Deleuze, 2005, s. 139).

Deleuze'ün felsefe anlayışının temelini oluşturan bu kavramın ne olduğuna bakıldığında karşılaşılacak ilk şeyin, belirli bir oluşumun/içkinliğin kendisine bağlandığı Tanrı, töz, ben, devlet, özne, baba, fallus vs. gibi aşkın bir özün veya nedenin olmayışıdır. Guattari ile birlikte yazdığı *Anti-Odipus* kitabı buna gösterilebilecek en somut örneklerden biridir. Kitapta psikanalizin içkin bir kavram olarak bilinçdışı arzuyu keşfedip ardından bunu aşkın bir yapı olan *odipus kompleksi*ne, *baba'nın yasası*na bağladığı ifade edilmektedir (Deleuze&Guattari, 2017). *Kafka-Minör Bir Edebiyat İçin* adlı kitabında suçluluk ve yasanın aşkınlık açısından işlevini irdelemiştir. Suçluluk ve yasa, biçimsel ve içeriksiz, içkinlik düzleminin arzu akışlarını baltalayan ve özgürlüğe engel olan bir işlev olarak tarif edilmiştir. Yasanın ne olduğu bilinmez, yasaya dair bilgi yoktur. Yasa sadece yargıçların ve avukatların, kişiyi özerk bir şekilde hareket etmekten alıkoymasını sağlayan, suçluluk hissettirerek kendi tahakkümleri altında davranmasına imkân tanıyan bir aygıttır (Deleuze&Guattari, 2000, s. 67). Dolayısıyla burada suçluluğa ve bu belirsiz yasaya göre bir içkinlik söz konusudur. Eylem alanı ve arzu akışları bu kodlara göre oluşmaktadır. Bu nokta oldukça önemlidir: İçkinlik düzlemi, bir şeyin içkinliği ya da "-e içkinlik" değildir (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 51). İçkinlik kendinde var olan, kendisi bir yaşam olan; örgütlenmiş, yapılandırılmış moler unsurlardan ziyade moleküler unsurların, parçacıkların, hızların, yoğunlukların sürekli bir devinim halinde olduğu bir akış ve oluş sahasıdır (Deleuze, 2009, s. 394). Bireylerden öte tekilliklerin sahasıdır. Bir ve çokluk ayrımı ya da ilişkisi gibi hiyerarşik ilişkiler kuran yapılar yerine yalnızca yatay olarak çoklukların var olduğu bir çöldür. Dolayısıyla özgürlüğün imkanıdır. Bu nedenle "bir şeyin içkinliği" dendiği anda içkinlik düzlemi, aşkın bir unsur tarafından ele geçirilir ve özgürce akışlar kodlamaların hizmetine girer (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 52).

Akışların kodlardan kurtarıldığı bir içkinlik düzlemi arzunun dolaysızca aktığı, makinelerin birbirini keserek ve bağlanarak önceden bilinmeyenin, tanımlanmamışın

ortaya çıktığı materyalist bir düzlemdir. Zihinsel bir tasarım ya da proje değil, geometrik bir kesit veyahut bir diyagramdır (Deleuze, 2005, s. 132). Enlem ve boylamlarıyla bir haritadır. Boylamlar, biçimlenmemiş parçacıklar arasındaki hız ve yavaşlıkları, hareket ve durağanlığı ifade eden diyagramsal çizgilerdir (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 47). Enlemler ise anonim bir kuvvetin varolma ve duygulanım gücü olarak yeğinliklerini, etkileme ve etkilenme kapasitesini anlatan yoğunluk çizgileridir (Deleuze, 2005, s. 138). Enlem ve boylamlar birbirlerinin nedeni ya da sonucu değillerdir. Her biri bir fark olarak vardır ve aralarındaki tınlamalar yoluyla sonsuz bir üretim söz konusudur. Böylece içkinlik düzlemi kavramın, düşüncenin, maddenin, algının, yaşamın ortak zeminidir. Bu zeminde herhangi bir unsurun diğeri üzerinde bir konumu veya ayrıcalığı, üstünlüğü yoktur. Yalnızca karşılaşmalar ve yeniden yeniden oluşmalar söz konusudur. Bu anlamda içkinlik düzlemi, virtüelin alanıdır. Virtüel, şu anda mevcut durumda aktüel olarak bulunan şeylerin oluşum süreçlerini içeren her türlü öğenin, tekilliklerin, *hecceite*nin, bağlantının, kesişmenin genel adıdır. Virtüel, devamlı oluşun materyalist bir ifadesidir. Olmakta olanın, şimdiye doğru akarken olayları kurmasının ifadesidir. Deleuze'e göre virtüel olan gerçektir. İçkinlik düzlemi, virtüele gerçeklik verir, virtüel de tekillikler ve olaylar yoluyla içkinlik düzleminin dinamizmini sağlar (Deleuze, 2009, s. 397). Bu anlamda içkinlik düzleminde olanlar önceden bilinebilir değildir. Potansiyel her zaman çokludur, sonsuz ihtimallere sahiptir. Deleuze belki de özellikle bu noktada aşkınlık fikrine karşı konum almaktadır. Çünkü bir şeyin önceden belirlenebilmesi, bir tahakküm imkanı yaratır. İçkinlik düzlemindeki sonsuz akışların aşkın bir ilkeye bağlanmaya çalışılması, bir denetim ve iktidar kurma yöntemidir. Serbestçe dolaşıp önceden tahmin edilemeyecek bağlantıların kurulması; birey, öz, aile, odipus, simgesel sistem gibi kodlanmış ve işlem yapılmaya dolayısıyla da denetlenmeye müsait moler yapılara göre özgürlüğü sağlamaya daha elverişlidir. Sonuç olarak içkinlik düzlemi moleküler bileşimleriyle, belirlenimliliği her zaman aşabilecek kapasiteye sahiptir.

Deleuze&Guattari'ye göre içkinlik düzlemi bir elek işlevi görür (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 49). Her düşünce biçimi, her felsefi anlayış, kaosun sınırsız içeriğinden

elemeler yaparak kendilerine bir içkinlik düzlemi oluştururlar. Bu şekilde felsefe yoluyla kavramlar üretilir. Aşkınlığın olduğu yerde din ve devlet var olurken felsefenin yapılabilmesi için içkinlik gereklidir (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 50). Bu bağlamda bütün bir felsefe tarihinin "*bir içkinlik düzleminin çatılması*" olarak ele alınabileceği de söylenebilir (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 51). İçkinlik düzlemi bu bağlamda dünyaya yönelik farklı kavrayışları ifade edebilir. Bu durumda birden fazla içkinlik düzlemi olabilir, bu düzlemlerin boşlukları, geçirgenlikleri olabilir ve bu yolla farklı felsefi kavrayışlar birbirinin içine geçebilir ya da birbirini etkileyebilir. Burada önemli nokta bu düzlemlerin dikey değil yatay konumlandığını bilmektir. Birer yayla olarak, belki "*Bin Yayla*" olarak yayılırlar. Deleuze bu bağlamda içkinlik düzlemine, kendi içinde tutarlı, kendinden makul bir düzlem anlamında tutarlılık düzlemi de demektedir (Deleuze, 2005, s. 138). Dolayısıyla içkinlik/tutarlılık düzlemi, *Bir-Bütün*'dür. Her şey onun içinde ve onunla ilişki halindedir. Altı-üstü, içi-dışı yoktur. Hiyerarşik bir yapı göstermez. Bir kavram, kavramların kavramı ya da düşünülebilir bir kavram değil, düşüncenin imgesi, düşüncenin içindeki düşünülmemiş şeydir. Kavramların türediği bir üretim alanıdır. İç ile dışın, alt ile üstün iç içe geçtiği devingen bir fabrikadır. Sınırsız, olayların mutlak ufku, düzenlemelerin parçalarını var ettiği soyut makinedir (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 42-43). Burada düşünmek ve olmak birdir, varlığın maddesi ile düşüncenin imgesi birlikte var olurlar. Düşünce ile madde her an etkileşim halinde içkinlik düzlemini dokuyan sonsuz bir devinim çiftidir. Ancak içkinlik düzleminin bu üretimselliği beraberinde üretilen herhangi bir kavramın aşkın hale getirilmesi riskini taşımaktadır. Feurbach'ın teolojik yabancılaşma süreci ile ilgili anlattığı sürece benzer bir durum söz konusu olabilmektedir. Buna göre insan kendine ait öğeleri, becerilerini, üretimlerini olabildiğince abartarak ve yücelterek bir Tanrıya veya puta aktarmaktadır. Bu şekilde içkin olarak üretilen, ortaya çıkarılan unsurlar aşkın bir varlık icat edilerek ona aktarılmakta, ardından ilişki tersine döndürülmektedir. Bu tersine ilişkide artık insanın kendi becerileri, yetenekleri, üretimleri Tanrıdan gelmiş gibi aşkın bir ilişki modeli ortaya çıkmaktadır (Cevizci, 2022, 772). Deleuzecü kavramlarla ifade edilecek olursa içkin arzu akışları, aşkın bir koda yönlendirilmektedir. Deleuze buna dair "Aşkınlık her zaman içkinliğin bir ürünüdür" demiştir (Deleuze, 2009, s. 397). Bu risk, içkinlik düzleminin kaosla etkileşimini sürdürmesi yoluyla bertaraf edilebilir (Deleuze&Guattari, 2023b, s. 57). Dolayısıyla içkinlik düzlemi,

düşüncenin üzerinde hareket ettiği sınırsız ve hiyerarşisiz bir zemin olup her türlü sabit kimliğin ötesinde saf bir oluş alanıdır. Bu düzlem eğer kendi içine kapanıp dışarıyla bağını keserse özgürleştirici yapısını yitirerek donmuş bir "yurt" ya da sorgulanamaz bir dogma haline gelir. Düşüncenin canlılığını koruması için düzenin sınırlarını sürekli sarsan kaosun sınırsız potansiyeliyle her an temas halinde kalması gerekmektedir. Bu dinamik ilişki sayesinde içkinlik düzlemi yerleşik kalıpları yıkan bir yersizyurtsuzlaşma süreciyle kendisini durmaksızın yeniler. Özetle içkinlik düzlemi, kaostan süzülen ancak kaosa kapılarını asla kapatmayan, yaşayan ve sürekli genişleyen bir yaratım sahası şeklinde betimlenebilir.

*2.1.2. **Arzulama Makinesi, Organsız Beden, Katmanlar***

Deleuze&Guattari'nin arzulama makinesi kavramını anlayabilmek için öncelikle psikanalize yönelttikleri bazı eleştirileri bilmek gerekmektedir. Psikanalizin arzuyu eksikliğe ya da boşluğa bitiştirerek onu çileci bir anlayışa mahkum etmesi başlıca eleştirilerden biridir (Goodchild, 2005, s. 136). Bu bitiştirme durumu arzuyu nesne ya da sonuç odaklı bir çerçeveye sıkıştırır. Böylece arzunun esas potansiyeli olan özgür üretimini örseler. Deleuze&Guattari'ye göre eksiklik Lacan'ın kuramında olduğu gibi temel ya da kurucu bir unsur değildir. Eksiklik, pazar ekonomisi tarafından ekonomi-politik amaçlar için üretilen ikincil bir süreçtir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 49). Bu bağlamda arzu Lacan bölümünde anlatıldığı gibi eksiği gidermek için fantezi üreten bir aygıt da değildir. Deleuze&Guattari'ye göre fantezi varsa bu grup fantezisidir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 52). Grup fantezisi ideolojiler ya da odipusçu arzu anlayışı gibi kodlanmış süreçlerin ürünü olan toplumsal üretimleri ifade eder. Dolayısıyla bunlar ikincil süreçlerdir. Psikanalizin arzu anlayışına bir diğer eleştiri de arzunun simgeler, gösterenler ya da yorumlamalar yoluyla ancak temsili bir biçimde ortaya çıkabileceği şeklindeki kabuldür (Deleuze&Parnet, 1990, 134). Bu anlayış bilinçdışının yalnızca bir ifade aracı ya da mitolojilerin sahnelendiği bir tiyatro haline gelmesine neden olmaktadır. Odipus kompleksine bu bağlamda çok sert şekilde karşı çıkılır. Arzunun anne-baba-çocuk üçgenine ya da Lacan'daki versiyonunda *simgesel sistem*, *babanın-*

adı, fallus, kastrasyon gibi mekanizmalara hapsedilmesi kabul edilemezdir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 81). Çünkü arzu bir tiyatro değil, bir fabrikadır, arzu yorum değil deneydir (Deleuze&Parnet, 1990, s. 132). Dolayısıyla arzunun politik ve çok boyutlu yönünü görmezden gelip yorumlamaların, arzunun bu saçılmışlığının belirlenmiş tek bir hat olan odipus anlayışı üzerine yönlendirmeye çalışmak arzunun devrimci potansiyeline bir ihanettir. *Anti-Odipus* kitabında Lacan'ın *jouissance* kavramı da bu çerçevede eleştirilmiştir. Arzunun eksiklik ve temsil olarak ele alınması, öznenin her zaman eksiğini tamamlama, bir ya da bütün olma motivasyonuyla harekete geçtiğini ifade eder. Bu da Lacancı *jouissance* kavramını hatırlatmaktadır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 68). Deleuze&Guattari'ye göre ne gerçek ne de idealize edilmiş bir birlik-bütünlük, bir son bütünlük vardır. Ayna evresi bu açıdan örnek verilebilir. Lacan'a göre çocuk ayna evresine kadar bedenini bir bütün olarak bilmez, uzuvlarının "ben"e ait olduğunun farkında değildir. Ayna bu bütünlük hissini sağlayan bir araçtır. Deleuze&Guattarici bir bakışla bakıldığında Lacan çok önemli bir şey keşfetmiştir. Ancak onu ayna evresi ile yeniden bozmuştur. Var olan yalnızca parçalardır, bütün olan ise bir kodlamadan ibarettir.

Deleuze&Guattari'de arzu en temel ve kurucu, gerçek olan güçtür. Arzu, tarihsel, toplumsal ve kozmik bir oluştur, cinsellikten ibaret değildir. Batı felsefesi geleneğinde temel olarak kabul edilen anlam ve bilinçten önce var olan ve bunları üreten şey arzu ve üretken bilinçdışıdır (Goodchild, 2005, s. 33). Bu bağlamda var olan her şey bir arzu akışıdır. Buna dil, düşünce gibi soyut olgular da dahildir. Arzu gerçektir, temsili olarak değil en gerçek şekilde ortaya çıkar. Bu nedenle arzulama-makineleri kavramı kullanılır. Arzu önceden bilinebilecek, hesaplanabilecek bir şey değildir, sürekli oluşum halinde olan içkinlik düzlemi üzerinde düzenlemeler yoluyla akışını sürdürür (Deleuze&Parnet, 1990, ss. 132-133). Bu kavramı anlayabilmek için makro ya da moler oluşumları bir kenara bırakıp mikro ya da moleküler bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekmektedir. Evrendeki tüm moler yapılar esasında moleküler arzulama-makinelerinin bir araya gelmesinden oluşur. Bununla ilgili en yaygın örnek meme ile ağzın bir araya gelmesi ile emzirme makinesinin ortaya çıkmasıdır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 18). Buradaki ilişki

anne-bebek ilişkisi ya da psikanalizci temsil ilişkisi gibi bir şey değil, memenin ve ağzın bir arzulama makinesi olduğu üretim ilişkisidir. Dolayısıyla temelde özneler-arası ilişkiler ya da insan ilişkileri gibi bir şey söz konusu değildir. Arzulama makineleri vardır ve onlar biraraya gelerek gerçeği üretirler. Bu bağlamda Deleuze&Guattari *objet petit a* ya da kısmi nesne kavramından faydalanmışlardır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 19). Mikro anlamda nesnelerin olduğu gibi organların da bedenden ayrı özgül bir varlığı olduğu fikri benimsenmiştir. Ancak psikanalizden farklı şekilde eksiklik-temsil ya da bir metafor olarak değil tamamen gerçek ve materyalist bir anlayışla bu kavramlar ele alınmıştır. Arzulama-makineleri sonsuz şekilde kesişmeye, yenilenmeye, üretmeye devam ederler. Arzu bir makinedir, arzunun ürettiği nesne de bir makinedir, bunların tekrar kesişerek üretilen şey de bir makinedir ve hepsi gerçektir, metafor ya da temsil değildir; bu makineler devamlı kesişerek üretimi sağlarlar. Burada sürecin kendisi, sonuçtan çok daha önceliklidir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 62). Süreç boyunca parçalar biraraya gelir ve bir artık olarak bütünü ya da sonucu oluşturur. Bütün ya da sonuç, arzu üretimine engel olabilecek tıkanıklara sebep olabileceği için sürecin devam etmesi gerekir. Bu anlamda döngüsel bir ilişkiden söz edilebilir. Ancak aynı noktaya dönen bir döngüsellikten öte spiral şeklinde bir döngüsellik kast edilmektedir. Önemli bir diğer nokta, bir arzulama makinesinin Hegelci süreç anlayışındaki gibi bir başka arzulama makinesinin olumsuzlaması, nedeni ya da amacı olmadığıdır (Deleuze&Parnet, 1990, s. 30). Her bir arzulama-makinesinin temel niteliğini tayin eden, fark kavramıdır. Her makine farklıdır, kendinde bir fark olarak var olur. Dolayısıyla burada kendinde fark olan çoklukların evreni söz konusudur (Deleuze&Guattari, 2023a s. 18). Bu bağlamda toplumsal üretim de arzulama üretiminin bir parçasıdır (Buchanan, 2014, s. 74). Arzulama üretimi belirli bir erek ya da nedensellik barındırmaz yalnızca ikincil bir süreç olarak kodlanabilir. Öznenin ya da kurumların ortaya çıkmasına neden olan esasında kodlama denilen arzunun bu bastırılmasıdır.

Arzunun üretimi ve kodlanması sürecini netleştirmek için arzulama üretiminin üç sentezini ele almak yerinde olacaktır. Bu üç sentez: 1) üretmenin bağlayıcı sentezi 2) kaydetmenin ayırıcı sentezi 3) tüketimin birleştirici sentezi.

Üretmenin bağlayıcı sentezi, içkinlik düzlemi başlığında ifade edilen düzlem öncesi kaos evresi gibidir. Henüz bir zemin yoktur, yalnızca arzu akışları, kesilmeler ve üretim vardır. Makinelerin-kısmi nesnelerin ikili kesilmeleri söz konusudur. Biri, bir diğerine eklenir, sürekliliği olan bu akışlar "ve, ve, ve…." şeklinde yatay yönde birbirine eklene eklene devam eder gider. Bu anlamda üretimin üretimidir. Arzu devamlı akar, keser, üretir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 18, 19). Her bir sentezin gayrimeşru kullanımı da mümkündür. Bu sentezin gayrimeşru kullanımında yani arzunun ve özgürlüğün akışını engelleyen tarzında eksiklik söz konusudur. Kısmi nesnelerin birbirini keserek dinamik bir süreç yürütmesi farklı bir şekilde anlaşıldığında ya da kodlandığında bu kesilmeler görülmez ve kısmi nesneler eksiklik olarak tanımlanır ya da sadece sistemin meşru olarak kodladığı nesnelere arzu hapsedilir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 113). Böylece arzunun özgür akışı sabote edilmiş olur.

Kaydetmenin ayırıcı sentezine gelindiğinde kesilip duran makinelerin nihayetinde bir harita, bir diyagram oluşturmaya başladığı görülür. Böylece *organsız beden* denilen bir kayıt yüzeyi oluşmuş olur. "Görünürde, bir süreç fikri olan "üretim", bir bedene dönüşür" (Goodchild, 2005, s. 142). Arzu akışları ve kesilmeler artık bu yüzeyde kaydedilmeye başlanır. Bu kayıtlar Lacancı gösterenler zinciri gibi temsili ve içeriksiz değil, gerçek bir üretimdir. Burada kaydetmeler "ya-ya da" şeklinde yapılır. Sınırsız kesilmeler bir elemeden geçer ve belirli bir arzu bloğu ortaya çıkar. Bu blok sabit ve mutlak bir yapı değildir, arzu-makineleri kesilmeye devam ettikçe bloklar da değişir, güncellenir. Bloklar arasında zincirler oluşur ve arzu üretimleri bu şekilde kaydetmenin üretimi yoluyla devam eder (Deleuze&Guattari, 2017, s. 27, 28). Bu sentezin gayrimeşru kullanımında Odipusçu anlayış ortaya çıkar. Oluşan kaydetmeler kodlama yoluyla sabitlenmeye ve moler bir yapıya dönüştürülmeye çalışılır. Böylece arzunun özgür akışı engellenmiş olur. Örnek olarak "ya erkeksin ya da kadın", "ya ağızsın ya da göz" *dışlayıcı ayrımı* ifade eder. Burada belirli bir seçeneğe indirgeme ve hapsetme söz

konusudur. *Kapsayıcı ayrım*da ise "ya ya da" derken akış sabitlenmez, aynı anda bütün oluşlar yan yana orda durur ve her an başka bir oluşa geçilebilir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 166).

Üçüncü sentez tüketimin birleştirici sentezi, bu iki sentez sürecinde ortaya çıkan üretim ve kayıtların bir kalıntı, arta kalan bir kesilme şeklinde özne olarak bir sonuca dönüştüğü sentezdir (Holland, 2013, s. 78). Özne burada sürece etkide bulunabilen bir konumda değildir, yalnızca sürecin bir kalıntısıdır ve sürecin kenarında durup bundan haz alır. Kendini tanımlaması, süreci izleyerek "işte bu benim" diyerek bir çıkarsamada bulunması yoluyla gerçekleşir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 35, 38). Bu sentezin gayrimeşru kullanımında özne kendini tek bir kimliğe sabitler, diğer oluş ihtimallerini dışlar ve dolayısıyla onlar üzerinde hegemonya uygulayarak faşistleşmiş olur. Meşru kullanımında özne bütün oluşlara açıktır ve kendini sabitlemez.

Arzulama makinelerinde bu sentezler aynı anda çalışır. Üretim her zaman parçalarını asla biraraya getirmeyen bir toplam içinde bozulmalar, tökezlemeler, boşluklar, mesafeler şeklinde devam eder. Burada bir ve çok ikilisinin karşılıklı mütekabiliyeti yoktur, yalnızca yatay düzlemde bitimsiz ve belirlenime direnen çokluklar vardır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 67).

Organsız beden, az önce de ifade edildiği üzere, arzulama makinelerinin kesilmelerinin üzerinde gerçekleştiği bir yüzeydir. Saf bir yüzeydir, bir çöl ya da bir yumurta gibidir (Deleuze&Guattari, 2023a s. 177). Bu bağlamda her türlü yeniliğe ve oluşa açıktır. Organsız beden ifadesi esasında organizma fikrine karşı üretilmiş bir kavramdır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 172). Organizma belirli bir kılavuza göre hareket eden

şablonları barındırır. Her organın ne yapacağı önceden belirlenmiştir, her biri bu kodlamalar ve sınırlamalar içerisinde çalışır. Ağız konuşmak ve yemek için, ayaklar yürümek için, gözler görmek içindir. Vücudumuzun nasıl duracağı, nasıl yürüyeceği, hangi eylemleri yapıp yapamayacağına kadar her şey büyük oranda belirlenmiştir. Organsız beden işte bu belirlemelerin bertaraf edildiği ve hiçbir organın işlevinin önceden belirlenemediği özgür bir yüzeydir. Bu anlamda organsız beden ile organizma eşzamanlıdır. Aralarında bir öncelik sonralık ilişkisi yoktur (Deleuze&Guattari, 2023a s. 178). Hepsi içkinlik düzlemi üzerinde bulunur ve birbirini etkiler. Organsız bedenin işleyen, praksis odaklı yapısı sürecin dinamizmini sağlar. Bu şekilde saf arzu akışlarının, devamlı pratiklerin ve etkinliklerin zemini olur. Buna karşılık organsız beden bir anti-üretim yüzeyi olarak işlev görür. Böylece organ-makine bağlantılarını zayıflatır, arzuyu cinsiyetsiz hale getirir ve böylece bağlantıları üreten değil bağlantılar arasındaki ilişki ağlarını kaydeden bir yüzey hali alır (Holland, 2013, s. 69). Bu kayıt yüzeyinin çok fazla dolarak sonunda donması organizma gibi katılaşmış katmanların oluşmasına neden olur. Üst üste yığılan arzu üretimleri kodlanarak katmanlar haline gelir ve organsız bedenin arzu akışlarını yönlendirir. Anlamlar, kurallar, kaideler, özneler, devletler, odipuslar vs. katmanlardır. Esasında organizma dışında başlıca iki katman vardır: özneleşme ve imlemlilik (Deleuze&Guattari, 2023a s. 173). Özneleşme, bir insanın sabit tanımlamalara göre kodlanıp buna göre yönlendirilmesi sürecidir. Bunun için mesleki, duygusal, inanca dair, yaşa dair, cinsiyete dair ya da ailevi bir sürü bireyleşme noktası kullanılır. Sonuç olarak bunların dolayımında ortaya kendine "ben" diyen sabit bir özne çıkar. Dolayısıyla özneleşme, *özneleştirerek-tabi-kılan* kurulu düzenin organsız beden üzerindeki bir katmanlaştırma sürecidir. İmlemlilik de benzer bir süreci ifade eder. Burada, evrende var olan her bir olgunun belirli bir imle, gösterenle bir anlamın içine hapsedilmesi söz konusudur. İmlemek ve bir anlam vermek, o şeyin tanımlanmasına ve sabitlenmesine, böylece üzerinde işlem yapılabilecek bir birim haline getirilmesine neden olur. Bu anlamda imlemlilik ve özneleşme ve aynı zamanda organizma, Deleuze&Guattari'nin kapma aygıtı (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 463) dedikleri ve özgür arzu akışlarının yakalanıp belirli bir çerçeveye hapsedildiği süreci ifade eder. Bu katmanlar bir düzen ve istikrar kurarlar belki ama saf arzu akışını tıkarlar, bir anlamda toplumsal enerjinin depolanmasına neden olurlar. Organsız beden işte bu enerjinin geri çekilerek arzulama üretiminin

serbest bırakılmasını sağlayan bir öncel yüzey, katman öncesi saf bir zemindir (Due, 2025, s. 83). Dolayısıyla özgürleşmenin yolu katmanları dağıtıp organsız beden haline gelmekten geçmektedir (Deleuze, 2009, s. 137). Burada yine ayna evresi öncesi bebeği örnek olarak verebiliriz. Orada bir bütünlük ve işlevleri tanımlanmış bir organizma anlayışı yoktur. Bebek bedenini saf bir oluş halinde deneyimler, arzu akarken takılacak katmanlar, engeller yoktur. Bebeğin bedeni dil ve toplumsal normlar tarafından kodlandığı andan itibaren organizmaya, özneye ve belirli bir "anlam"a dönüşmeye başlar.

Organsız beden üzerinde hareket eden şeyler; nesneler, özneler gibi moler yapılar değil yeğinlik denen yoğunluklardır (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 166). Bunlar bir kuvvet ya da derece şeklinde ifade edilebilecek, organsız bedenin kaygan zemininde kayan ve başka yeğinliklerle titreşerek arzuyu üreten kendiliklerdir. Nicel ya da nitel değildir, daha ziyade akış halindeki bir enerjidir. Ölçülebilecek, hesaplanabilecek bir varlık değildir. Bu olursa belirlenmiş moler bir oluşum haline gelir. Bütün anlam ve kodlama katmanlarının altında bulunan, kodlanmamış, saf bir oluştur. Katmanlardan kurtulmak yeğinliklerle karşılaşmayı sağlar. Mesela herhangi bir konuşmayı kelimelerin ve cümlelerin anlamı ve toplumsal bağlam dolayımında algılamaktan öte onun ses olarak, duygulanım olarak, titreşim ve moleküler bir etkileşim olarak hissedilmesidir. Burada bir nebze fenomenolojik epokhe kavramı akla gelebilir (Lewis&Staehler, 2020, s. 28). Bir sıfır noktasına dönüş girişimi gibidir. Ancak burada bilinç ve özne-nesne önemli değildir, aslolan beden ve dünyanın yoğunlukları arasındaki rezonans yani tınlaşımdır. Bu ortak tınlamanın, karşılıklı titreşimin kurulabilmesi için katmanlardan kurtulup bir organsız beden haline gelmek gerekir (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 175). Dolayısıyla bu bakış açısı dünyayı anlamayı değil, dünya ile birlikte "titreşmeyi" önerir. Bir sanat eserine bakarken onun ne anlattığını düşünmek (bilinç), o eserin renk dalgalarının bedene çarpıp sarsmasının (rezonans) yanında ikincil kalır. Aslolan, kimliklerden soyunup bu kozmik koro ile birlikte tınlayabilmektir.

2.1.3. Düzenleme

Düzenleme insan, hayvan, nesne, ifade, simge, duygu gibi her türden heterojen arzu akışlarının biraraya gelip bir yurdun kurulmasını anlatır. Düzenlemedeki unsurlar bir şey değildirler, bir karşılaşma ya da bir kesilme durumundadırlar. Dolayısıyla hareketli ve değişken bir oluşumdur. Bir anlamda "arzunun mantığı" denebilecek bir süreç içerisinde duygulanım ve cinsel enerji düzeyinde çevreyle sürekli bir bağlantı halinde olmayı ifade eder. Bu bağlantı, söylenebilir ve düşünülebilir olanın değil insan ve diğer varlıklar açısından moleküler olanın bir düzenlemesidir (Due, 2025, s. 83). Düzenleme kavramı öznenin, bilincin, aklın ya da herhangi başka bir şeyin kurucu rolünü devre dışı bırakır. Burada arzu akışları yatay düzlemlidir ve birinin diğeri üzerinde bir üstünlüğü ya da belirleyiciliği yoktur. Düzenlemede yer alan herhangi bir öğedeki değişim, bütün düzenlemede bir değişime neden olur. Burada önemli olan bu öğelerin bir arada oluşunun ne ürettiği, nasıl çalıştığıdır. Bu anlamda arzulama makinelerinin kesilme, kaydedilme ve tüketilme süreçlerine benzer. Dolayısıyla düzenleme de arzulama makineleri gibi libidinal ve bilinçdışıdır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 47). Heterojen pek çok arzu makinesinin birlikte işlemesi açısından *düzenleme*ye kolektif arzu düzenlemesi de denmektedir. Düzenleme, organsız beden ile katmanlaşma arasında yer alır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 51), organsız bedenden dinamik yönünü, katmanlaşmadan da statik yönünü alır. Bu anlamda buna çift eklemlenme ilkesi denir. Kimi düzenlemeler organsız bedene yaklaşır ve arzu akışları daha serbest, moleküler ve hızlı olur kimisinde ise katmanlaşma başat bir rol oynar ve daha durağan, moler, kodlanmış bir düzenleme söz konusu olur (Due, 2025 s. 161). Düzenleme, varlığı bir algılama biçimidir. Tek başına bir olgunun açıklayıcılığından ziyade birbirinden farklı olguların tutarlılık düzleminde kesişerek bir arzu akışı oluşturmasını anlatır. Bir Ortaçağ savaşçısı ya da askeri dendiğinde bu bir özne ya da bir kişi değildir, silah+at+insan+kalkan+dönemin savaş yasası+savaşa/askere yüklenen anlam+kahramanlık duygusu gibi akışların oluşturduğu bir arzu akışıdır. Veyahut psikanalizin babanın-adını tanımama şeklinde kabul ettiği psikotik özne de esasında heterojen pek çok akışın bir düzenlemesidir. Psikanaliz açısından önemli bir örnek olan Schreber vakası burada ele alınabilir. Schreber, Tanrı ile güneş ışınları ve kadınsılaşma yoluyla etkileşim halinde olduğunu

söyleyen bir yargıçtır. Psikanalize göre Schreber'in bu hezeyanları odipusçu bir anlayışla babası ve erkek kardeşi ile ilgili bir özleme ve eşcinsel arzulara dayalı bir paranoya ve psikoz vakasıdır (Freud, 2012, s. 84). Deleuze&Guattari açısından ise yargıcın durumu sadece aile ilişkileri ile açıklanamaz. Toplumsal, ekonomik, tarihi pek çok akışın etkisi söz konusudur. Bu bağlamda düzenleme, teolojik akış+güneş ışınları+politik durum+tarih birikimi+kadın-oluş şeklinde bir oluşumdur. Akımların birbirini kesmesi ve organsız beden üzerinde özgürce bir kayma durumudur (Deleuze&Guattari, 2017 s. 32, 89). Düzenlemede aşkın ya da dışarıdan bir neden ve açıklama yoktur, tamamen içkin bir süreçtir. Düzenleme, kaçış çizgileri yoluyla özgürleştirici potansiyel taşısa da fazla kodlandığında, bir unsur diğerleri üzerinde baskıcı olmaya başladığında ya da içe kapanık hale geldiğinde despotik bir hal alabilir (Deleuze&Parnet, 1990, 124). Felsefe tarihindeki aşırı kapalı metafizik sistemler, mikro-faşizmler ya da politik alanda düzenlemelerin ideolojik olarak katı şekilde kodlanarak hareket imkanının yok edilmesi buna örnek verilebilir. Nazi Almanyasında halkın kandırılmadığı, halkın faşizmi arzuladığı şeklindeki iddia bununla bağlantılıdır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 228). Bütün bunlardan yola çıkıldığında düzenleme kavramı Lacancı metonimi kavramının temsil, eksiklik ve aşkınlık anlayışından soyundurularak makine olarak yeniden formüle edilmiş bir versiyonu gibi görünmektedir. Özetle düzenlemenin, birbirinden tamamen farklı unsurların (insanlar, nesneler, diller ve arzular gibi) belirli bir bağlamda bir araya gelerek oluşturduğu dinamik ve geçici bir bütünselliği ifade ettiği ifade edilebilir. Bu yapı hem maddi bedenlerin etkileşimi hem de bu etkileşimleri anlamlandıran söylemsel ifadeleri içermektedir. Düzenleme, kendisini belirli bir alana sabitleyen "bölgeselleşme" ile bu sınırları aşarak yeni formlara dönüşmesini sağlayan "yersiz-yurtsuzlaşma" güçleri arasındaki sürekli gerilimle var olur. Özneyi merkeze alan klasik yaklaşımların aksine, düzenleme kavramı parçaların birbirleriyle kurduğu yatay ve işlevsel ilişkileri öne çıkararak varlığın sabit değil, akışkan bir oluş hâlinde olduğunu savunur. Sonuç olarak her düzenleme, bireysel özneden ziyade kolektif bir düzlemde işleyen ve toplumsal gerçekliği sürekli yeniden üreten devasa bir arzu makinesi gibi çalışır.

2.2. Özgürlük Anlayışı

Deleuze ve Guattari'nin özgürlük anlayışı klasik özgürlük anlayışından tamamen farklıdır. Özgürlük sahip olunan bir hak, seçim serbestliği, edinilmiş bir kazanım gibi sabit, kimliğe dayalı ve ekonomik temelli bir durumu ifade etmez. Onlara göre özgürlük bir süreçtir. Edinilmiş, bitmiş bir şey değildir. Özgürlük, şimdi ile gelecek arasındaki o eylem anında tekrar tekrar ortaya çıkması gereken bir oluş halidir. Dolayısıyla "özgür kadın" ya da "özgürlük hakkı tanınmış mülteci" gibi ifadeler Deleuze&Guattari'ye çok uzaktır. Özgürlüğü mümkün kılan öncelikle mevcut durumda var olanlara bir mesafe almak ve oradan, daha önce var olmayana doğru her bir tekil anda bir uzanımda bulunmaktır. Çünkü onlara göre geçmişte kalan ne kadar özgürleştirici görünürse görünsün kodlandığı için artık özgürlük potansiyeli kalmamıştır. Bu nedenle her seferinde, o anın arzu akışlarının dolaysızca akmasını sağlayacak düzenlemelerin oluşturulması gerekmektedir. Bu bağlamda özgürlük, bir şefin yönlendirdiği bir senfonideki düzenli ve belirli notaların akışından öte sürekli doğaçlamaların ve çeşitlemelerin yapıldığı caz müziğin sürprizli hallerinde ortaya çıkar (Holland, 2013, s. 15).

2.2.1. Fark ve Tekrar

Fark ve tekrar, Deleuze için birbiriyle ilintili kavramlardır ve bu ilişki özgürlüğe imkan tanır. *Fark ve Tekrar* kitabının son bölümünde görüldüğü üzere Deleuze, geleneksel fark ve tekrar kavramlarını bir dizi eleştiriden geçirmiştir. Buna göre fark, merkezi konumda bulunan bir öğeye göre açıklanabilecek bir şey değildir. Platon'daki idea-kopya ayrımı, burada geleneksel felsefe anlayışındaki farka dair bir fikir verir (Deleuze, 2017, s. 346). Kopya, ideaya benzemek, onun bir parçası olmak, ondan türemiş olmak durumundadır. Bu anlamda aralarında organik bir bağ, bir ilinek olmalıdır. Bu şekilde fark, asıl olandan ne kadar farklılaşıldığı üzerinden tanımlanır (May, 2017, s. 73). Burada yine odipusçu aşkınlık anlayışına yönelik bir eleştiri görülmektedir. Aynı zamanda Batı felsefesinin temeli sayılabilecek logos merkezli anlayışa da bir karşı çıkış olarak görülebilir. Logos merkezli anlayış akıl ve ölçüyü temel alarak düşünce

sistemlerini oluşturur (Cevizci, 2016, s. 74). Bu durumda duygu, beden ya da belirsizlik, ölçüsüzlük gibi geri kalan her kavram bunlara göre yanal ya da ikincil bir şekilde konumlanır. Bu bağlamda Deleuze Platon'un idea-kopya ikilisinden çok *simulakra* kavramına önem verir. *Simulakra* ona göre "ideaya bağlılığını veya benzerliğini kanıtlayamamış olandır" (Deleuze, 2017, s. 355). Bu anlamda kendinde farktır. Deleuze'ün *yeğinlik, tekillik* olarak ifade ettiği şeyi de ifade eder. "Yeğinlik, farklının farklıya göndermesine olanak veren duyumsalın varlığıdır" (Deleuze, 2017, s. 348). Bu şekilde algı düzeyinde benzerlik olarak alınan farkın duyumsallıkta kendinde fark olarak ortaya çıkması mümkün hale gelebilir. Kendinde fark, farklılığını üstün bir referans noktası üzerinden belirlemez. Hiyerarşik belirlenme söz konusu değildir. Her bir moleküler şey diğer her şeyden bağımsız olarak ve edimselleşmeden önce gelen kendinde bir farktır. Farklılığa dair negatif belirlemeler ikincil süreçlerdir ve kodlamalardan ibarettir. Düzenlemeler de bu kendinde fark olan şeylerin ve makinelerin kesilmelerinden meydana gelir (May, 2017, s. 165). Geleneksel felsefedeki fark anlayışına dair bir başka eleştiri de Hegel'in olumsuzlanma fikrine yöneltilmiştir.

> Diyalektik an, problemlerin ve soruların varlığı olarak bir varlık-(olmayan) ile tanımlanmak yerine, artık olumsuzun varlığı olarak bir varlık-olmayan ile tanımlanır. Olumlu ve olumlayıcı ile diferansiyel konum ve farkın olumlanması arasındaki tamamlayıcılığın yerini olumsuz tarafından ve olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak üretilen olumlamanın sahte doğuşu alır (Deleuze, 2017, s. 350).

Buna göre devinimi sağlayan şey olumsuzlamanın olumsuzlanma ile çatışması değildir. Devinim, kendinde fark olan arzulama makinelerinin kesilmeleri yoluyla sağlanır. Bu bağlamda bu olumsuzlama fikri en saf zemini görmekten ziyade bir yorumdan ibarettir. Hegel'in bütün gerçekliği açıklayabildiğini iddia ettiği kendi içinde kapalı ve rasyonel

yapı anlayışının karşısında bu anlamda türeyimsel bir fark görüşü vardır (Due, 2025 ss. 205-206). Sonuç olarak fark, kendinde bir farktır ve kendini kendinden üretir. Başka bir referans noktasına göre farklılık tanımlanamaz. Bu olduğu anda merkeze alınan kavramın tahakkümü başlar. Ve gerçek anlamda fark ve özgürlük süreci baltalanır. Farka dair bu tarz ikincil yorumlamalar, gerçek farkın üzerinde katmanların oluşumuna ve farkın bastırılmasına neden olur. Böylece gerçek fark ortaya çıkamaz, ancak aktüel alanda yer alan çıplak tekrar kendini gösterebilir. Çıplak ya da maddi tekrar kavramı, çeşitlenme potansiyelini kaybetmiş ve bir kopyadan ibaret hale gelmiş tekrarı ifade eder (Deleuze, 2017, s. 375). Bu noktada Deleuze'ün tekrar kavramı daha iyi anlaşılabilir. Deleuze'e göre tekrar aynının ya da benzerin tekrarı değildir. Deleuzecü tekrar kavramını anlamak için virtüel ve aktüel kavramlarına bakmak gerekmektedir. Virtüel, varlığın ortaya çıktığı bir üretim alanıdır, devamlı üretimin mekânıdır. Virtüel, varlığın ortaya çıkmasını sağlayan potansiyel oluşlar alanıdır. Bu noktada potansiyel oluş anlayışının Aristotelesçi potansiyel kavramından farklı olduğu vurgulanmalıdır. Aristoteles'te bir varlığın potansiyeli gelecekte zaten ne olacağının içinde barındırır, bu bağlamda oluş belirli ve bilinen bir çizgi üzerinde devam eder. Bir tohumun ilerde ne olacağı, neye dönüşeceği bellidir Aristoteles'e göre. Ancak Deleuze'de virtüel türeyimsel bir oluş hareketidir. Her an başka bir şey üretme ve dönüşme potansiyeli ile yoluna devam eder (Due, 2025 s. 59). Aktüel şu an var olan, virtüelin ve üretimin bir artığı şeklinde sürecin sonunda ortaya çıkmış bir üründür. Aktüel bir anlamda artık donmuş olandır ve bundan dolayı kendinde farkın üretimine imkân vermez. Aktüel, idea-kopya ikilisinin mekânı olabilir ancak simulakranın mekânı olamaz. Bu bağlamda virtüel daha iyi anlaşılabilir. Virtüel kendinde farkın kendini devamlı olarak ürettiği giyinik tekrarın zeminidir. Giyinik tekrar, çoklukları içinde barındıran ve çeşitlenme, saçılma potansiyelini taşıyan dinamik ve dolu tekrardır (Deleuze, 2017, s. 373). Dolayısıyla çıplak tekrarın nedenidir de. Deleuze'de tekrar, aynının ya da benzerin değil, virtüelin ve üretimin tekrarıdır. Ortaya çıkan ürünün ve artığın değil, üretim sürecinin tekrarıdır. Buna problematiğin tekrarı da denebilir (Deleuze, 2017, s. 363, 364). Geleneksel tekrar anlayışı çözümün ve ortaya çıkan ürünün tekrarına odaklandığı için asıl tekrarın farkına varamamaktadır. Tekrar, problematiğin kendini yenileyip durmasıdır. Bu anlamda her zaman yeniyi ortaya çıkaran dinamik bir süreçtir. Arzu akışlarının, kesilmelerin, üretimin alanıdır. Dolayısıyla düşünce verili ve aktüel olanın

bir temsili değil, devamlı bir sorunsallaştırmadır (Due, 2025 s. 66). Burada virtüelin zaman ile ilişkisi de önemli bir noktadır. Aktüel, *oluşmuş olan* olması itibariyle geçmişe dair bir kategoridir. Virtüel ise geçmiş, şimdi ve geleceğin iç içe geçtiği, varlığın oluşumuna dair bütün bağlantıların birbirine bağlandığı, yeniyi üretmenin imkanı olması bağlamında şimdi ve geleceğin öncelikli olduğu bir varlık sahasıdır (Zourabichvili, 2011, s. 66). Sonuç olarak Deleuze'ün geleneksel felsefedeki fark ve tekrar anlayışına eleştirisi esasında oluşun, akışın, üretimin sahası olan virtüeli görmezden gelip bu oluş ve üretim sürecinin sonucunda ortaya çıkan ürünlerin yer aldığı aktüele odaklanmasıdır. Burada Heiddeger'in, varlığın kendisini araştırmak yerine tek tek varlıkları araştıran geleneksel metafiziğe eleştirisi de bu bağlamda hatırlanabilir (Cevizci, 2022, 1012). Bu durum kendinde farkın yok sayılmasına ve tekrarın aynı ya da benzerin tekrarı olarak görülmesine neden olmuştur. Şüphesiz bunda, bu anlayışın egemen güçler açısından sağlayacağı politik ve ahlaki avantajlar da oldukça etkili olmuştur (Deleuze, 2017, s. 347). Fark ve tekrara dair geleneksel felsefi anlayış, iktidar odaklarının, merkezi olarak konumlandırdıkları değerleri ve olguları ontolojik olarak temellendirmesini sağlamış, bu da despot anlayışların yüzyıllarca sürüp gitmesine olanak tanımıştır. Bu bağlamda fark ve tekrar anlayışına "izleyici/gözlemci" ile "deneyimleyen" açısından da bakılabilir (Deleuze, 2017, s. 376). Buna göre geleneksel felsefede gözlemci odaklı bir anlayış vardır. Varlığa dışarıdan ve insan-odaklı bir gözle bakılır. Dolayısıyla bütüncül ama sınırlandıran ve kabataslak bir tasarım şeklinde varlığın tekrarı ve farkı ifade edilmiş olur. Oysa deneyimleyenin kendisi ya da oluşun kendisi açısından düşünüldüğünde moleküler bir sürü değişim ve fark gerçekleşmekte, dışarıdaki izleyicinin "yorumu" nispetinde sınırlandırılmış olan şey, içkinlik düzleminde sınırlı yorumlamaları aşan sınırsız bir akış halini almaktadır. Bir dansçıyı düşünelim, dansçı dansını yaparken tamamen bir oluş halinde, dans-oluş halindedir ve bedeni yoluyla, belirlenmiş bütün duruşlardan, hareketlerden yersizyurtsuzlaşarak kendinde farkı tekrar eder. Bunu dışarıdan izleyen biri eğer dansçı ile bir oluşa girmiyorsa, sadece bunu yorumlamaya, kavramsallaştırmaya ya da simgeselleştirmeye, dolayısıyla da temsili hale getirmeye çalışıyorsa o moleküler oluşları, fark ve tekrarları idrak edemez.

2.2.2. Oluş, Kadın-Oluş

Oluş kavramı Deleuze'ün bütün kavramları arasında bir köprü işlevi gören bir bağlantı noktası gibidir. Sabit, donmuş, genelleşmiş varlıklardan moleküler, hareket halinde ve üretim durumunda olmaya geçişi sağlayan bir motordur. Deleuze için oluş belki de daha da temel bir konumdadır. Varlığın özü denilebilecek bir şey varsa o ancak oluş olabilir. Çünkü varlık herhangi belirlenim ve tanımlamaya imkan tanıyamayacak denli hareketlidir. Sürekli bir devinim ve değişim, önceden olmayan şeylerin ortaya çıktığı ve bu halin devam ettiği bir süreçtir (Goodchild, 2005, s. 75). Burada oluş belirli iki durak arasında meydana gelen sınırlı bir devinim hali değil, moler duraklar arasındaki ara bölgede sonsuz moleküler dilimliliklerde, oluşa girdiğimiz şeye en yakın hareket ve durağanlık, hız ve yavaşlık ilişkileri oluşturduğumuz parçacıkların çekip çıkartılmasıdır. Bu bağlamda bu yakınlık/yaklaşıklık ilkesi parçacığın komşuluk ve birlikte-bulunuş bölgesindeki durumunu anlamayı sağlar (Deleuze&Guattari, 2023a s. 288). İki parçacık komşuluk bölgesinde ilişkiye girerek arzunun kesilmesini ve oluş bloklarının gerçekleşmesini sağlar. Arzunun, devrimci potansiyelini yaratan bu bağlamda oluşun bu özelliğidir. Kurulu bir düzenden, tanımlanmış bir kimlikten uzaklaşmayı sağlayan oluşun kod kırıcı faaliyetidir. Öte yandan oluş bir yandan yeni bir moler yapı da oluşturmaya başlar. Bu bağlamda ikili bir harekete sahiptir. Oluşun yeniyi kurarken katmanlaşması ve donmaya mahkum olmaması yeni oluşların kaçış çizgisi yoluyla sağlanmasını gerektirir. Bu anlamda neye doğru bir değişim ve dönüşüm olacağı önceden kestirilemez. Ulaşılacak sonuçtan öte oluş halinde olmanın kendisi önemlidir. Bir başka bağlamda söylenecek olursa oluş, aktüel varlığın değil, farkın tekrar etmesidir. Bu anlamda moler yani katı, sabit, büyük yapıların büyük değişimlerini değil daha moleküler, akışkan, gündelik pratiklerin ve arzu akışlarının düzenlemesini ifade eder. Oluş sırasında özne ve nesne gibi ayrımlar da yoktur. Böylece arzu akışlarının kesişmesiyle oluşun kendisi, atı ve ata binen insanı, arıyı ve orkideyi birbirine katarak, makineler oluşturarak yoluna devam eder. Bu bağlamda bilinçli bir karara ya da akla dayalı değil etkilenme ve etkileme kapasitesi bağlamında duygulanımsal olarak ilerler (Due, 2025 ss. 172-175). Bu noktada olmak ile sahip olmak kavramlarını ele almak konuyu netleştirmek için faydalı olabilir. Sahip olmak bir birim haline getirilmiş oluşun

edinilmesi ya da tüketilmesidir. Sahip olmak, Deleuzecü anlamda oluşun donması ve onun moler yapılar şeklinde sosyal ve ekonomik bir dolaşım aracı haline getirilmesi demektir. Erich Fromm'un *Olmak ve Sahip Olmak* kitabında Freud'un psikanalizine getirdiği bir yorum oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Freud'un totem ve tabu anlayışına dayanarak totem hayvanının, yani babanın ya da tanrının yenilip yutulması sembolik bir sahip olmayı da beraberinde getirir. Bundan böyle yutulan şeyin kuralları – babanın/tanrının kuralları- sindirilir ve içselleştirilir, böylece sembolik bir sindirim süreci yaşanır. Aynı yolla kişilere otorite, yasa, yasak ve kısıtlama aşılamak da mümkün hale gelir (Fromm, 2019, s. 48). Bu da Deleuze'ün kodlama ya da yerliyurtlanma dediği süreci ifade eder. Bu şekilde mutlak anlamda bir sahip olma ve onun içselleştirilmesi, oluş karşısındaki en büyük engelin ortaya çıkması demektir. Benzer bir süreç kapitalizm için de söylenebilir. Kapitalizmde oluş, satın alınıp tüketilecek metalar şeklinde birer sahip olmaya indirgenerek Deleuze&Guattari'nin yeniden yerliyurtlulaştırma dediği sabit bir kategoriye dönüştürülür.

Oluşlar her zaman moleküler, her zaman azınlık-oluşlardır. Çoğunluk-oluş diye bir şey söz konusu değildir. Buradaki azınlık niceliksel değil niteliksel bir ifadedir (May, 2017, s. 196). Bu bağlamda beyaz-avrupalı-hetereseksüel-orta yaşlı-erkek oluş diye bir oluş mümkün değildir. Bu niceliksel olarak bir çoğunluk olmasa da nitelik olarak despotik bir çoğunluğu ifade eder. Çünkü bir sabiti, bir standart ölçüyü belirtir (Deleuze&Guattari, 2023a s. 117). Böcekler, kadınlar, Asyalılar, Afrikalılar vs. sayıca daha büyük olsa da erkek ya da çoğunluk, isimlendirmelerin ve değerlendirmelerin kendisine göre yapıldığı homojenleştirici bir iktidar odağını varsayar. Bu bağlamda oluş yalnızca azınlık-oluşlardır. Bunu da sağlayan esas unsur onun kontrol edilmesini zorlaştıran *sürekli çeşitlenme* halinde olmasıdır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 118). Burada *"Fark ve Tekrar"* başlığında anlatılan Platon'un idea-kopya, simulakra ayrımı akla gelebilir. Deleuze-Guattari burada çoğunluğun idea gibi standart bir ölçü, bir referans noktası oluşturduğunu ve amacının bu ölçüye uygun kopyalar üretmek olduğunu ifade ediyor, görünmektedir. Azınlık oluş bu anlamda simulakradır. Kendinde farka sahip ve moleküler olarak oluş kapasitesi barındırır. *Azınlık-oluş* bağlamında

Deleuze&Guattari en önde gelen oluş türünün *kadın-oluş* olduğunu savunur (Deleuze&Guattari, 2023a s. 293). Tarihsel olarak en merkezi despot ve iktidar odağı olan erkekten sıyrılıp oluşa geçebilmek, erkek karşısında başat azınlık olan *kadın-oluş*a girmekle mümkün olur. Ardından *hayvan-oluş, çocuk-oluş, algılanamaz-oluş*un kapıları da açılmış olur. Burada temel mesele bir yerde iktidar sabitini kırmak, surun bir yerinde gedik açmak ve oradan ilerleyerek minör oluşlar yaratabilmektir. Bu bağlamda *kadın-oluş* tüm oluşların anahtarıdır. Bu arada *kadın-oluş* ile bilinen anlamda, tanımlanmış kadınlık aynı şey değildir. Burada bu ayrımı yapmak gerekir. Tarihsel-toplumsal anlamda kadının tanımlandığı, erkeğe göre konumlandırıldığı moler bir yapı olarak kadınlık bir oluş değildir (Deleuze&Guattari, 2023a s. 291). Aslolan *kadın-oluş* erkeğin tanımladığı ve belirlediği o surun gediğinden girebilecek moleküler ve akışkan, kadının yakınlık bölgelerindeki dilimlerde, ara bölgede başlayan devinimler, hızlanmalar ve yavaşlamaların sağlanmasıdır. Bu bağlamda yalnızca kadın ya da azınlık olmak oluş için yeterli değildir (Deleuze&Guattari, 2023a s. 306). Kadın ya da azınlık da kendi etki alanında despotik bir varlık haline gelebilir. Bir hal olarak azınlık kendini yerliyurtlulanmaya/yeniden-yerliyurtlulanmaya bırakabilir, "neyin nasıl olması gerektiğini" ilan eden bir koda dönüşebilir (May, 2017, s. 198). Dolayısıyla azınlık olmak oluşa geçmek için belirli bir potansiyeldir, bir direniş noktasıdır, bunun harekete geçirilmesi gerekir ki yersizyurtsuzlaşmayı sağlayabilsin. Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta *kadın-oluş*un kadına benzemek, onu taklit etmek ya da ona dönüşmek demek olmadığıdır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 291). Oluş belirli bir sabitin peşinden gitmek ve ona ulaşmaya çalışmak değildir. *Kadın-oluş*a ya da *hayvan-oluş*a geçmek, kadın ya da hayvanın yakınlık bölgelerindeki dilimlerde yer alan parçacıklarla moleküler ilişkilere girebilmektir. Burada tanımlanmamışa, önceden bilinmeyene doğru bir oluş söz konusudur. Öyle ki *kadın-oluş, hayvan-oluş* ve de *çocuk-oluş*un sonucunda varılan nokta *algılanamaz-oluş*tur (Deleuze&Guattari, 2023a s. 294). Burası iktidarın kodlayamayacağı ve arzu akışlarını kapamayacağı, organsız beden üzerindeki saf akışların en yalın örneğidir. *Kadın-oluş*la ilgili bir diğer önemli nokta: yalnızca kadınların girdiği bir oluş değildir, erkekler de *kadın-oluş*a girebilir ve yalnızca iki cinsiyet yoktur, *n sayıda cinsiyet* vardır. Oluş halinde olmak n sayıda (yani sayısız) moleküler cinsiyetli olmayı sağlar (Deleuze&Guattari, 2023a s. 292, 307). Aynı şekilde yetişkinler *çocuk-oluş*a; insanlar, *hayvan-oluş*a geçebilir. Deleuze&Guattari için bu tarz

sabit kimliklerin bir önemi yoktur. Yalnızca *oluş* vardır ve bu akışta her şey, her şeye dönüşebilir. Bir yaban arısı orkideye konup polenlerini aldığında yaban arısı *orkide-oluş*a, orkide de *yaban arısı-oluş*a geçer. Her biri, bir diğerinin yakınlık bölgesindeki bir parçacığı haline gelir ve artık iki ayrı şey olmaktan çıkıp ortak bir oluşa girerler. Burada ne biri özne diğeri nesne oluyordur ne de biri diğerini taklit ediyordur (Deleuze&Guattari, 2023a s. 20). Doğanın bütün işleyişi bu şekilde açıklanabilir. Burada iki makinenin kesilerek yeni bir makine oluşturduğu saf bir oluş durumu söz konusudur. Dolayısıyla insanlar açısından da sabit kimliklerden, organizmalardan, özneleşmelerden, anlamlardan sıyrılmak ve oluşa geçmek mümkündür ve amaç da budur. Düşünce ve dilin kodlayıcı ve sabitleyen boyutunu devre dışı bırakarak arzuların akışına izin vermek gerekmektedir. Deleuze&Guattari'nin felsefi kaygısı da temelde budur. Genel olarak bakıldığında *oluş* ve özellikle *kadın-oluş* kavramı ile Lacan'ın *dişil jouissance* kavramı arasında bir bağlantı kurulabilir. *Dişil jouissance,* simgesel sistemin gösterenleri tarafından tam olarak temsil edilemeyen bir deneyimi ifade eder. Bir deneyim olarak yaşanabilir ama epistemolojik olarak ortaya konulamaz. Bir tanıma, bir açıklamaya dolayısıyla bir bilgiye dönüştürülemez, *algılanamz-oluş* durumundadır. Esasında Deleuze'ün de *kadın-oluş* ve diğer *oluş*lar ile varmaya çalıştığı nokta budur.

2.2.3. Köksap, Kaçış Çizgisi

Köksap fikri, Deleuze&Guattari'nin Batı felsefe anlayışına getirdiği bir başka eleştiriyi ifade eder. Buna göre Batı felsefesinin sistemleri ağaç yapılıdır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 29). Her şeyin kendisine bağlandığı merkezi bir kavram kökü, bu kökten türeyen aksiyomlar, önermeler gövdeyi ve bu düşünce sisteminin sonucunda gündelik yaşam pratikleri dalları, yaprakları temsil eder. Bu anlamda yapısal olarak bu sistem anlayışı hiyerarşik ve despotik bir çerçeve sunar (May, 2017, s. 176). Ortaya çıkan sonuç kendinde farkın olmadığı, belirli bir odağa bağımlı olguların yarattığı basamaklı sistemlerdir. Bunu her şeyde görmek mümkündür. Başlıcası tek tanrı anlayışıdır, bir başkası devlet yönetimin belirli bir zümrede ya da tek bir kişide olması, bürokrasi sistemindeki hiyerarşi vb. söylenebilir. Sanat eserleri söz konusu olduğunda sanatçının

merkezi bir konumda yer alması örnek olarak verilebilir. Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'yı yazarken bu anlayışa eleştiri olarak kitabı belirgin iki kişi olarak yazmadıklarını çokluklar olarak çoklukları-yaylaları yazdıklarını ifade etmişlerdir (Deleuze&Guattari, 2023a s. 13). Felsefe açısından en belirgin örnek töz metafiziğidir. Bu tarz sistemlerde bütün kavramlar, töz olarak belirlenen merkezi kavrama göre konumlandırılır ve değer verilir (Cevizci, 2017, 63). Özellikle ahlak ve teoloji alanında ağaç yapılı sistemler otoriteyi dayatmak için çok elverişli araçlar sunar. Bu yaşam pratiğine sahip toplulukların politik olarak tahakkümü de daha kolay hale gelir. Bütün bunlara karşılık Deleuze&Guattari *köksap* kavramını geliştirmişlerdir. *Köksap*, ağaçtan farklı olarak dikey değil yatay ve merkezsiz bir yayılım sergiler (Due, 2025 s. 158). Dolayısıyla kendisinden başlanması ve sürekli kendisine referans verilmesi gereken despotik bir merkezi figür burada söz konusu olmaz. Bu iddia esasında herhangi, alelade bir alternatif sunmak için değil, ontolojik olarak varlığın bu şekilde olduğunu ve oluştuğunu ortaya koymak için ortaya atılmıştır. Buraya kadar anlatılan başlıklar aslında köksap mantığını ortaya koymuştur. Kendinde birer fark olan arzulama makinelerinin kodlanana kadar "ve..ve..ve.." şeklinde yatay olarak kesilmesi ve düzenlemeler oluşturması köksap tarzı varlık anlayışını yansıtır. Köksapın ayrıca bir başı ve sonu yoktur, köksap daima ortadan başlar ve çoklu giriş çıkışlarla çoklu bağlantılar kurarak yayılır (May, 2017, s. 176). Buradan çıkacak sonuç; varlığın, kodlamalar ve ağaç yapılı sistemler üreterek her bir moleküler parçayı bir merkez etrafındaki bir bütün ve anlam yüklü çarpıtılmış bir birim haline getiren insan müdahalesinden önceki esas durumunun ortaya konduğudur. Köksapta politika, sanat, dilbilim, felsefe gibi her türlü heterojen alan, aynı alanın birliği içinde sıkıştırılmaksızın çapraz ve yatay şekilde birbirine bağlantılı durumdadır. Birinin diğeri üzerinde despotik bir etkisi olamaz. Eğer bu varsa despotik bir kodlamanın sonucunda o hale getirilmiştir. Bu anlamda bir-çok ilişkisi değil, *çokluklar*ın varlığı söz konusudur (Sauvagnargues, 2010, 141). Çokluklar heterojen ve birbirinden bağımsız çokluklardır ancak birer nokta ya da konum değil, birer çizgidirler ve bu çizgiler kesişerek bağlantılar oluştururlar. Bu şekilde düzenlemeler meydana gelir. Bunlar sabit ve durağan değildirler, sürekli yeni kesişmelerle düzenlemeler güncellenir. Bu çokluklar ve çizgiler, *Bin Yayla*'da "ızgara" da denilen içkinlik ya da tutarlılık düzlemi üzerinde bulunur (Deleuze&Guattari, 2023a s. 19). Bu bağlamda derin bir yapı, altyapı-üstyapı gibi ayrımlar yoktur. Yalnızca yüzey

vardır ve her şey bu yüzeyde vuku bulur. Bu yüzeyi açıklayacak örneğin psikanaliz gibi bir model, bir teori veyahut bir şablon yoktur. Yalnızca harita vardır ve ön-kestirilemez bir oluş durumu devam eder. Şablonlar belirli bir yerden sonra yeni bir şey ürettiğini zannedip kendini tekrar etmeye, çizgileri noktaya, köksapı kökçüklere dönüştürmeye, aslında değişken olan olguları üst-kodlama yoluyla belirli bir çerçeve içinde ele almaya başlar. Bu şekilde arzu akışları engellenir, tıkanır, üst-kodlama yoluyla ağaç yapılı bir modele dönüştürülmeye çalışılır. Ağaç yapılı şablon içe dönük bir modelle arzunun belirlenen çerçeve içinde (fallus ya da baba gibi) "aynı olan"a dönüp durmasına neden olur. Köksap ise çok girişli yapısı sayesinde yeni çizgilerle dışa dönük bir hat çizer ve haritanın ön-kestirimsiz oluşum sürecini sağlayarak önceden çizilmiş bir yazgı fikrini reddeder (Deleuze&Guattari, 2023a s. 23). Bu bağlamda köksap despotizme karşı özgürlüğün hayat bulduğu en temel ontolojik zemindir.

Bununla beraber köksap çizgileri kodlanarak, yerliyurtlulaştırılarak, katmanlaşarak, organizasyonun bir parçası haline gelerek kalın dilimlilikleri meydana getirebilir (Deleuze&Guattari, 2023a s. 19). Köksapın çok girişli oluşu, ona şablonlar ve kök-ağaçlarla girişi de mümkün kılar. Bu bağlamda kişi bir özneleşme, ödipalleşme, mikro-faşizanlaşma sürecine girebilir. Arzu bu durumda belirli bir kısırdöngü içinde kalır ve tıkanır. Arzu akışının devam etmesi ve özgürleşme, kaçış çizgilerinin çizilmesi ile mümkün olur (Due, 2025 s. 170). Kaçış çizgileri köksapın az önce ifade edilen kalın dilimlikleri arasından çıkan ve kökleri kırarak, katmanları parçalayarak, yeni bağlantılar kurarak arzunun yeniden akmasını sağlayan bir yersiz-yurtsuzlaşmadır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 25). Bu bağlamda kaçış çizgisi simgesel ya da hayali, metaforik bir kavram değildir, tamamen gerçek ve materyalisttir. Çok farklı şekillerde de kendini gösterir. Her oluşun kendi komşuluk bölgeleri ve dilimliliğinde farklı parçacıklarla kesişerek ortaya çıkar. Bu anlamda okul çıkışı çocukların koşmasıyla, eylemlerde polisten kaçan eylemcilerin koşması farklıdır. Kaçış çizgisi sınırlı bir bireyin eylemi değil esasında dünyanın oluşa sokulmasıdır (Deleuze&Guattari, 2023a s. 216). Çünkü *oluş* hattızatında birey gibi moler yapıların değil moleküler parçacıkların yaptığı bir şeydir ve *oluş*a her bir geçiş, dünyanın tamamının o potansiyelinin açığa çıkması ve

hakiki ontolojik durumunu ortaya koyması anlamına gelmektedir. Bu anlamda *kadın-oluş* veyahut genel olarak *azınlık-oluş*un bir kaçış çizgisi olduğu, bu kaçış çizgilerinin moler yapıların belirlenmişliğinden kurtulup *algılanamaz-oluş*a geçişi sağladığı da söylenebilir.

*2.2.4. **Yersizyurtsuzlaşma ve Şizoanaliz***

Deleuze&Guattari'nin arzu akışlarını ve akışların engellenme süreçlerini ifade ettikleri üç kavram seti daha bulunmaktadır: yerliyurtlulaşma, yeniden-yerliyurtlulaşma ve yersizyurtsuzlaşma. Yerliyurtlulaşma, içkinlik düzlemi başlığında anlatılan sürece benzer bir şekilde kesilip duran dağınık arzu akışlarının (bir anlamda kaosun) belirli bir çerçeve içerisinde bir düzen oluşturması sürecidir. Deleuze&Guattari bu sürecin tarihsel-toplumsal olarak ilkin ilkel dönemlerde cereyan ettiğini ifade eder. Arzu akışları, toplumsal beden olarak adlandırılan *socius* üzerinde kabile ve toprağa yerliyurtlulaştırılmıştır (Due, 2025, s. 130). Burada arzu akışları hısımlık ve ittifak ilişkileri ile mitler tarafından kodlanır ve bastırılır. Kodlanmamış saf bir yüzey olan *organsız beden* üzerinde *socius* denen kodlanmış toplumsal beden oluşturulur. İlkel makinenin *soicus*u bu bağlamda yerliyurtlulaştırma yoluyla oluşturulur (Deleuze&Guattari, 2017, s. 214). Ardından tarihsel-toplumsal olarak despotik dönem gelir. Despotik makinede arzu akışları despota/krala doğru olacak şekilde tek bir noktaya kanalize edilir. Böylece arzu akışları bir *üst-kodlama* sürecinden geçerek yersizyurtsuzlaştırılır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 291). Dolayısıyla arzu akışları kralın/despotun kodlamaları lehine dondurulmuştur. Herhangi bir kaçış çizgisi çekilme şansı oldukça düşüktür. Bu iki sürecin ardından kapitalist dönem gelir. Kapitalist makinede tarihte daha önce görülmemiş bir şekilde donmuş arzu akışları *yersizyurtsuzlaştırılır*. Kapitalizm, feodal aile bağları, dini inançlar, yerel ritüeller gibi o zamana kadarki bütün yeryurtları dağıtır ve arzunun akışına imkân verir. Ancak hemen ardından arzunun para, sermaye ve kâr lehine akmasını sağlayacak şekilde *yeniden-yerliyurtlulanması*nı organize eder (Deleuze&Guattari, 2017, s. 58). Kapitalist makine *aksiyomlaştırma* denilen yöntemle arzu akışlarının önceki iki makinede niteliksel ve

dolaylı olan ilişkilerini doğrudan ve niceliksel hale getirir (Holland, 2013, s. 132). Dolayısıyla arzu akışlarının niteliği, kodlama sırasında amaca göre belirlenerek para ve kârı önceleyecek niceliksel bir üst kodlama ile ancak varolabilir. Bu uğurda kapitalist makine devlet ve odipus gibi yeryurtları arzu akışlarını yönlendiren bir çoban gibi kullanır. Deleuze&Guattari'nin hala içinde bulunduğumuz kapitalist dönemde psikanalizci ödipus anlayışını neden şiddetle eleştirdiği tamamen bununla ilgilidir. Freud bilinçdışı arzuyu keşfedip büyük bir devrim yapmıştır ancak onu odipal anne-baba-çocuk üçgenine kapatarak kapitalist makinenin değirmenine su taşımıştır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 177). Lacan buna getirdiği dilbilimsel yorumla *gösteren, fallus, babanın-adı* gibi kavramları öne sürerek odipusçu bastırmayı çok daha sistematik hale getirmiştir. Buradaki temel eleştiri arzu akışlarının dışa dönük/devrimci politik, toplumsal, ekonomik gücünün ehlileştirilerek onun aile ve ego ya da bir temsil sürecinden ibaret olan simgesel sistemin içine hapsedilip pasifleştirilmesi ve kısır döngülerin içine kapatılmasıdır. Arzunun evrensel olarak yalnızca ödipusçu bastırma sonucunda ortaya çıkabileceği şeklindeki psikanalizci yorum, arzunun gerçek doğasını çarpıttığı gibi kapitalist makinenin arzuyu *yeniden-yerliyurtlulaştırarak* özgür arzu üretiminin engellenmesine neden olmaktadır.

Yersizyurtsuzlaşma, moler/katı sistemlerden moleküler/akışkan oluşlara geçişin anahtarıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için o yeryurdun olabildiğince gözenekli, köksap gibi çok girişli olması gerekir ki kaçış çizgileri çekilebilsin. Gözenekli yapı, o yeryurdun oluşlara ne kadar açık olduğunu belirler. Bu bağlamda *yersizyurtsuzlaşma* ile *yeniden-yerliyurtlulaşma* arasında sürüp giden ikili bir ilişki vardır. Bir kaçış çizgisi ile *yersizyurtsuzlaşıldığında* bu çizgi bir yerde mutlaka *yeniden-yerliyurtlulaşır,* bu döngü kaçınılmazdır (Due, 2025 s. 95). Burada *yersizyurtsuzlaşma*nın birkaç farklı türü esasında *yeniden-yerliyurtlanma*ların özgürlüğe imkan tanıyıp tanımayacağını da gösterir. *Mutlak* ve *göreli yersizyurtsuzlaşma* ile *pozitif* ve *negatif yersizyurtsuzlaşma* üzerinden ele alındığında arzu akışlarının serbest akışı ve saf oluşlar üzerine konuşulabilir. Buna göre *mutlak yersizyurtsuzlaşma*da radikal bir kopuş, mutlak bir kod çözümü, yepyeni bir *oluş* ortaya çıkar. Burada *organsız beden* üzerinde arzu serbestçe

akabilir. *Göreli yersizyurtsuzlaşma*da ise kod çözümü olur ama bu, sistemin sarsılmasını ve sistemden çıkmayı sağlayan radikal bir kopuş olmaz. Aynı kodlama içerisinde yalnızca bir güncelleme, bir versiyon değişimi söz konusudur (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 67). Esasında kapitalizmin yersizyurtsuzlaşması da bu gruba girer. Arzu akışlarını serbest bırakıyor gibi yapar ama her zaman o akışların içerisinde bulunacağı göreli bir sınır da inşa eder. Arzu ne kadar yersizyurtsuzlaşmış, dörtnala akıyor gibi görünse de esasında orada *sermayenin ve paranın göreli sınırı* söz konusudur. Bu anlamda psikanaliz de ele alınabilir. Serbest çağrışım yoluyla arzu akışları ifade boyutunda serbest bırakılır ama bu akışlar ancak odipusun göreli ve yerinden edilmiş sınırına kadar akabilir. Bu bağlamda mutlak yersizyurtsuzlaşmada göreli sınır yoktur, mutlak ufuk vardır ve arzular oraya doğru sınırsızca, engel tanımaksızın yol alır. *Göreli yersizyurtsuzlaştırma* kapitalizmin ile ilgili ise *mutlak yersizyurtsuzlaştırma* da şizofreniye dairdir ve Deleuze&Guattari açısından kapitalizm ile şizofreni arasındaki ilişki de burada ortaya çıkar (Goodchild, 2005, s. 167). Burada temel amaç kapitalizmin göreli hale getirdiği yersizyurtsuzlanmayı, şizofrenleşerek mutlak boyuta taşımaktır. Yersizyurtsuzlaşmanın pozitif ve negatif boyutları da vardır. *Pozitif boyutunda yersizyurtsuzlaşma* ile çizilen kaçış çizgileri daha da çeşitlenmeyi ve yeni yeni oluşlara girmeyi sağlayan yeryurtlara doğru uzanmayı sağlar. *Negatif boyutunda* ise *yersizyurtsuzlaşma* çizgisi despotik bir yeryurda varır ve parçalanmaya ya da faşistleşmeye neden olur. Diyelim ki aile yeryurdundan kaçış çizgisi çizen biri sonunda uyuşturucu bağımlılığı ya da baskıcı bir tarikat yapılanmasına *yeniden-yerliyurtlulandığı* bir senaryo düşünüldüğünde burada yersizyurtsuzlaşma negatif bir yönde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda *Bin Yayla* kitabında yersizyurtsuzlaşma ve organsız beden olma sürecinin temkinli ve yavaş götürülmesi gerektiği ve her zaman gözenekli bir yeryurt içinde olmanın önemi ifade edilir (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 164).

Yersizyurtsuzlaşma ile yeniden-yerliyurtlulanma arasındaki ilişki bir başka açıdan şöyle alınabilir. Yaban arısı ile orkide örneği üzerinden bakıldığında; yaban arısı kendinden yersizyurtsuzlaşarak orkideyi yurt edinir. Böylece orkidenin üreme sisteminde bir parça

haline gelir. Aynı şekilde orkide de yaban arısına yurtlanır. Böylece orkide yaban arısının üretim/tüketim sürecinin bir parçası olur. Her biri için bu yeni bir oluş imkânıdır. Orkide, yaban arısı-oluş ile yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yerliyurtlulanma sürecini yaşar, yaban arısı da tersi şekilde. Bu şekilde sonu gelmeyen bir döngü içinde arzu akımlarının kesilmeleri devam ettikçe yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yerliyurtlulanma da devam eder (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 20). *Yerliyurtlulanma*, sürecin doğal bir durumudur. Aslında özgürlüğe bir engel değildir. Az önce ifade edildiği gibi gözenekli ve moleküler yeni oluşlara imkân tanıdığı sürece yeryurtlar pozitiftir. Bir baskı ve tahakküm aracına dönüştüğü sürece ise negatiftir. Buradaki temel sorun yeryurtların aşırı kodlanmasından ortaya çıkar. Yoksa kendi halinde hiçbir yurt despotik değildir, oluşlara açıktır. Toplumsal sistemler arzu akışlarının ipe sapa gelmez yersizyurtsuzlaşma süreçlerinin belirsizliğinden korktukları için onları kontrol altına almak ve ehlileştirmek için sınır çekerler. *Anti-Odipus* kitabında beş tür sınır olduğu ifade edilmiştir: mutlak sınır, göreli sınır, gerçek sınır, imgesel sınır, yerinden edilmiş sınır (Deleuze&Guattari, 2017, ss. 258-259). Bu sınırlar, az önce ifade edilen yersizyurtsuzlaşma türleri ile bağlantılı bir şekilde toplumların arzu akışlarını neden ve nasıl durdurduğunu anlamaya yarar. Bu sınır fikri Lacan'ın *gerçek* evresinin insanın psişik yapısının sınırı olduğu şeklindeki savını hatırlatmaktadır. Buna göre *gerçek* ile doğrudan, simgeselleştirme olmadan karşı karşıya gelmek öznede travma ve psikoz gibi ağır ve sarsıcı psişik süreçler yaratır. Lacan bunu en temel gerçeklik olarak ortaya koyar: *gerçek* aşılmaması gereken sınırdır. Deleuze&Guattari içinse *gerçek* arzuların kodlanmadan, sınırsızca aktığı bir düzlemdir, sınırlar arzu akışlarından sonra reaktif bir işlevde ortaya çıkar, dolayısıyla ikincil bir süreçtir. Buradan Lacan'a yönelik Deleuze&Guattarici şöyle bir eleştiri çıkabilir: Lacan'ın *gerçek*'i aşılmaması gereken bir sınır olarak görmesi, arzu akışlarının *yersizyurtsuzlaştırılması* sürecine getirilen tarihsel-toplumsal sınırların psikanaliz eliyle kurumsal hale getirilmesidir. Bu da kapitalist makinenin arzu akışlarını kontrol etmede kazandığı bir başka mevzi olarak görülebilir.

Deleuze&Guattari'nin psikanaliz ve odipus eleştirilerinden şizoanaliz yöntemi ortaya çıkmıştır. Şizoanaliz şu ana kadar anlatılan başlıkların harmanlaşmış halidir ve psikanalize karşı öne sürülmüştür. "Şizoanalizin bilinçdışı, kişilerden, toplanışlardan ve yasalardan, imgelerden, yapılardan ve simgelerden habersizdir. O bir yetimdir, aynen bir anarşist ve bir ateist olduğu gibi" (Deleuze&Guattari, 2017, s. 446). Dolayısıyla şizoanalizde moleküler yeğinliklerin ve arzu akışlarının makineler tarafından nasıl kesildiği ve yönlendirildiği, tıkanmışsa nasıl tıkandığı üzerinde durulur. Psikanalizdeki gibi arzunun temsilleri üzerinden geçmişe yönelik bir kazı yapılarak odipusçu, simgesel, aşkın şablonlar bulunmaya çalışılmaz (Buchanan, 2014, s. 178). Şizoanalizde arzulama makinelerinin akış ve engellenmelerinin tespiti için haritalama yapılarak şimdiden geleceğe doğru kaçış çizgileri çekilmeye ve arzunun yeni oluşlar için akmaya devam edebilmesi sağlanmaya çalışılır (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 178). Bu anlamda önceden bilinen herhangi bir yazgı söz konusu değildir (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 23). Psikanalizde, filmin sonu bellidir: Her özne kendi simgeselleştirmeleri ile gidiş yolunu özgün hale getirir ancak varılan nokta her zaman anne/baba temsili ya da odipus kompleksidir. Şizoanalizde ise amaç sonu asla bilinemeyecek, sürekli devam edecek bir film yaratabilmektir. Bu bağlamda arzu ile toplumsal alan arasında bir ayrım yoktur (Deleuze&Guattari, 2017, s. 491, 500). Arzu aile ilişkilerinden ibaret değildir, sokakta, meydanlarda, politik olanda, toplumsal olanda her an akmaya devam eder. Dolayısıyla bir psikolojik sorun varsa bu ailede değil genel bir toplumsallıkta aranmalıdır (Holland, 2013, s. 169). Çünkü Deleuze&Guattari'ye göre fanteziler dahi bireysel değil toplumsaldır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 52). Arzunun içinde akmasına neden olan grup fantezileri vardır. Bu, çeşitli toplumsal kimliklerin bireyin arzularını ve eylemlerini nasıl yönlendirdiğini gösterir. "Savaşçı bir millet", "özgürlüğüne düşkün bir ülke", "dini inancından ödün vermeyen cemaat" gibi morel kimlikler, grup fantezilerini de belirler ve arzunun nasıl kodlandığını, nasıl tıkandığını göstermeye yarar. Bu anlamda kişisel bir fanteziden çok grup fantezisinden bahsedilebilir ve şizoanalizde bunun üstüne gidilir. Bu yapılırken moler kimlikler olan özne, vatandaş, anne, baba, çocuk, çalışan, amca, teyze, patron, öğretmen, dansçı vs. gibi arzu akışlarının belirli bir bedende donduran ve moleküler yeni akışlara engel olan kodlamalar üzerinden şizoanaliz yapılmaz. Çünkü birey toplumsal, teknik, politik birçok farklı makinenin montajı ile oluşan çokluklar, arzulama makineleridir (Deleuze&Guattari, 2017, s. 414). Dolayısıyla

birey sabit değildir, bu montajların birbirine eklenişi ile oluşur ve bu makinelerin kodlamaları ile bile olsa aslında sürekli bir oluşum halindedir. Bu oluşum halinin kodlardan arındırılarak saf arzu akışlarına yöneltilmesi mümkündür. Bunun için moleküler yani gündelik alışkanlıklar, ilişkiler, düşünme tarzları gibi konularda çok daha minimal değişimler ve köksapsı çoklu ve yatay bağlantılara açıklık sağlanmaya çalışılır (Buchanan, 2014, s. 28). Bu bağlamda bireyin kendi içindeki "mikro-faşisti" de (kendine ve başkalarına karşı baskıcı düşünce/davranışlarını da) tespit edip onu ortadan kaldırması gerekir (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 229). Bu süreçte şizoanalist, psikanalist gibi nötr olmaya çalışmaz, aksine sistemin ve toplumun yarattığı baskı durumunu danışana göstermeye çalışır. Arzu akışlarının nerede ve nasıl donduğunun tespit edilmesi için örneğin kaygının ve takıntılı/saplantılı davranışların ortaya çıkmasına sebep olan işleyişin haritalandırılması yapılmaya çalışılır (Holland, 2013, s. 183). Böylece toplumsal, politik, ekonomik makinelerin haritalaması yoluyla mevcut durum ortaya serilmeye ve ordan yeni çizgiler çekmenin yolları bulunmaya çalışılır. Bu işlem psikanalizdeki gibi yorumlamayla değil deneyleme ile yürütülür (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 266). Şizoanaliz, pratik ve pragmatik bir anlayışı savunur. Bu nedenle eylem ve uygulama, yorumdan da temsilden de çok daha önemlidir. Çünkü arzu sokakta ve alanlardadır; ev ve ailenin temsili dünyasının yorumlamalarına hapsedilemez. "Şizoanaliz yersizyurtsuzlaşmanın makinesel belirtilerini takip ederken, psikanaliz yeniden-yerliyurtlulaşmanın imgesel ve yapısal temsilcileri üzerine konumlanır" (Deleuze&Guattari, 2017, s. 454). Dolayısıyla çocukluktaki anılar gibi olguların anlamlarını yorumlayıp anlamaya çalışmak yerine, dışarı çıkıp yeni şeyleri denemek, yaşamı dönüştürebilecek denemeler yapmak gerekir. Bu anlamda katmanları çürütmek ya da devirmek yerine onlardan kaçmak, birleşmeler yerine bağlantıları geçirmek şizoanalizin esas amacıdır (Goodchild, 2005, s. 239). Özellikle de kapitalist makinenin bütün akımları yersizyurtsuzlaştırarak tüketime yönlendirdiği bir işleyişte, mutlak ve pozitif yersizyurtsuzlaştırmaları gerçekleştirerek organsız beden haline gelebilmek şizoanalizin en büyük hedefidir.

Şizoanaliz ile psikanaliz arasındaki en büyük farklardan biri de şizoanalizin psikoza/şizofreniye, psikanalizin ise nevroza odaklanmasıdır (Deleuze&Guattari, 2017, s. 43; Holland, 2013, s. 214). Şizo ve şizoanaliz kavramları şizofreniden yola çıkılarak oluşturulmuştur. "*Nevroz, Psikoz*" başlığında anlatıldığı gibi, nevroz odipusçu mekanizmalarla arzunun ehlileştirilmesi ve toplumla uyumlu hale getirilmesi sürecidir. Burada arzunun bastırılması olağan ve gerekli bir süreç olarak görülür. Arzunun ancak bastırıldıktan sonra ortaya çıkacağı ve bastırılan bu arzunun gösteren zincirinde kaymaya devam edebileceği uygun simgeselleştirmeler yoluyla ortaya konulabileceği ifade edilir. Bu anlamda geçmişe, kapalı simgesel sistemlere, suçluluk hissine, kastrasyona, eksikliğe ve ihtiyaca dayalıdır. *Şizoanaliz* ise arzuların *babanın-adı* yoluyla bastırılıp ödipalleştirilemediği ve bu nedenle psikanalizin arka plana ittiği ve nevroz kadar odaklanmadığı *psikotik/şizofrenik* sürece odaklanır. Burada psikolojik bir hastalık tanısı anlamındaki şizofreni değil "*süreç olarak şizofreni*" söz konusudur. "O küçük neşe süreç olarak şizofrenidir, klinik vaka olarak şizo değil" (Deleuze&Guattari, 2017, s. 170). Dolayısıyla klinik vaka olan şizofreniden öte babanın-adı tarafından bastırılamayan ve odipalleştirilemeyen arzunun özgür akışının bir modeli olarak şizofreni ele alınır. Nevrozda arzunun baskıcı sistemlerle engellenmesi ve ehlileştirilmesinin, aşkın bir ilke olarak gösteren ve fallusa bağlanmasının tersine şizofrenik süreçte arzu yersizyurtsuzlaştırılır ve her şeyin her şeyle bağlantı halinde olduğu bir köksap ve arzunun özgürce kaydığı bir organsız beden haline gelinir. Psikotiğin dille olan ilişkisi burada önemli bir rol alır. Dilin ve simgesel sistem tarafından dayatılan despotik anlamın psikotik üzerinde belirleyici bir etkisi yoktur. Psikoz dil öncesi, arzunun belirlenmiş şablonlarının dışındaki bir deneyimdir. Bu bağlamda Deleuze&Guattari, psikozun/şizofreninin dille ve ahlakla hadım edilmiş arzu yerine sınırsız çeşitlenme ve akma potansiyeli barındıran bir arzu olarak özgürleştirici bir sürece imkan tanıdığını ifade eder. Sonuç olarak Spinozacı sonsuzluk, güç ve çaba kavramlarının da işaret ettiği gibi, kişi aktüel olarak var olan tanımlı ve engellenmiş bütünlükler yerine ona kuvvet ve yaratıcılık veren sonsuzca bağlantılar kurabildiği, *bireye dayanmayan öznellik biçimleri* kurabilir (Türkmen, 2018, s. 80). Burada işlev olarak uyum, pişmanlık ve suçluluk duyguları yerine Nietzsche'nin geçmişte olanlara dair unutkanlığın pozitif etkisi, neşe ve aktivite seviyesindeki artış vurgusu önemlidir (Nietzsche, 2011, s. 52). Arzunun eksikliği ya da tatmin edilme arayışı değil arzunun

üretici potansiyeli devrededir. Bu bağlamda daha önce ele alınan Schreber vakası tekrar örnek olarak gösterilebilir. Schreber, Lacancı *babanın-adı*nı reddederek ve simgesel sistemin dışına çıkarak kendi gerçekliğini ve inanç sistemini yaratır (Due, 2025 s. 116). Tanrı-kadın olmak-güneş ışınları-aryan ırkı-moğollar-organların işlevleri gibi bambaşka kodlamaların yarattığı makinelerin birbirini kesmesini sağlayarak arzuyu olabilecek en özgür haline getirir. Süreç olarak şizofreni, tam olarak bu kodlamaların çözülüp her şeyin her şeyle bağlantı içine girebildiği bir arzu akışını yaratmayı amaçlar. Bu model şizoanalize gelen birinin, arzu akışlarını engelleyen kodlanmış makinelerin kod çözümünü yapmaya, yeni bağlantılar kurarak arzuya yeni yollar açmaya ve böylece kişinin kaygısına/saplantısına, duygusal/düşünsel sorunlarına çıkış yolları bulmaya çalışır. Bunu yaparken aile içindeki üçgen ya da dilin/düşüncenin dayattığı şablonlar yerine, Schreber vakasında olduğu gibi tarihsel-politik, biyolojik ya da teknik bütün makineler devreye sokulur ve arzuya "*dışarıda*" yeni yollar aranmış olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IRİGARAY

Belçikalı psikanalist, dilbilimci ve feminist düşünür, bir süre Lacan'dan dersler almıştır. Ancak yoğun olarak psikanaliz eleştirisi barındıran doktora tezi nedeniyle Lacan'dan ders aldığı kurumdan uzaklaştırılmıştır. Irigaray'ın fikirleri, Batı felsefesinin ve psikanalizin ataerkil düşünce temellerini açığa çıkarmak ve sonrasında kadın için kadına özgü bir dil ve öznellik inşa etme sürecini barındırır.

3.1. Arzu Anlayışı

Irigaray'ın arzu anlayışı belirli bir merkezden belirli temaları dayatarak ve kadını yok sayarak kontrolü elinde tutmak isteyen ataerkil düşünce tarzına bir antitez şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda arzu yalnızca erkek özneye ait, onun bakışıyla tezahür eden tekil bir deneyim olmaktan ziyade çoğul, etkileşime ve diyaloga dayalı, yeniyi ve gizemi barındıran, dil ve mantık tarafından belirlenmemiş bir oluş halidir.

3.1.1. "İki", "Aramızdaki", Diyalog ve Dokunmak

"İki" kavramı Irigaray'ın kavrayışında hem kadın bedenine dair bir işleyişe hem de özneler-arası ilişkiye işaret eder. Kadın bedeni açısından bakıldığında özellikle Freud ve Lacan'daki fallus merkezli erkek cinselliği ve haz anlayışına bir tepki ve karşıtlık üzerinden kadının cinsel organı "birbirine sürekli değen, öpüşen iki dudak" metaforu üzerinden ifade edilir (Irigaray, 2024, s. 22). Buna göre kadın cinselliği ve hazzı erkekten farklı olarak dışarıdan herhangi bir referansa ihtiyaç duymadan karşılıklı etkileşim yoluyla içkin olarak işleyebilir ve zevk üretebilir. Bununla beraber erkek cinselliğinde penis/fallus odaklı tek bir merkezde toplanan ve ereksiyon-boşalım-haz şeklinde sonuç odaklı lineer bir süreç izleyen anlayıştan farklı olarak kadın cinselliği belirli tek bir organa endeksli olmayan, çok merkezli ve süreç odaklı, döngüsel bir

zaman anlayışı sunar (Irigaray, 2024, s. 28). Bunda kadın ve erkeğin morfolojik yapılarının etkisi önemlidir. Ancak bu mutlak bir ön koşul değildir. Erkeğin de cinselliğini çok merkezli ve süreç odaklı yaşama imkanı vardır. Çünkü biyolojik faktörler toplumsal ve tarihsel şartların yönlendirmesiyle daha kararlı gelir ve birer pratiğe/alışkanlığa dönüşür. Bu bağlamda Irigaray'ın anlayışından yola çıkılarak kadın cinselliği lehine toplumsal/politik alanda gerçekleştirilecek değişimlerin erkeğin haz deneyimini yeniden kurgulamasını sağlayabileceği ifade edilebilir. Irigaray psikanalizin kadını penis yoksunluğu üzerinden eksik bir varlık olarak tanımladığını, dolayısıyla psikanalize göre kadının temel çabasının penis kıskançlığını/eksikliğini gidermek amacıyla çocuk sahibi olmak ve erkeğin arzu nesnesi olmasını sağlayacak hale bürünmek olduğunu belirtir (Irigaray, 2024, s. 40). Aynı şekilde Lacan'ın da kadını "bütün/hepsi olmayan" şeklinde tanımlaması, fallik/simgesel sistem tarafından kadının tam olarak dile getirilemeyeceğini "kadın mevcut değildir" şeklinde ortaya koyması, Irigaray'ın kadın ile ilgili farklı anlayışlar geliştirmesini beraberinde getirmiştir. Buna göre kadın eksik bir varlık değildir, haz almak için fallusa ihtiyacı yoktur, aksine az önce ifade edildiği üzere, kendi bedenine içkin bir üretim potansiyeli taşıyan bir fazlalıktır. Kadın cinselliği, kadın cinsel organına referansla, iki dudak metaforu bağlamında kendi kendine yeten, her an aktif, oto-erotik bir süreklilik arz eder. Bu anlamda Irigaray için ten/deri, fallus gibi belirli bir merkezdense, dağınık ve parçalı bir arzu mekanını belirttiği için önemlidir. Bununla beraber ten en temel varoluş biçimi olan dokunmaya da işaret eder ve buna göre Irigaray ataerkil Batı tarihinin görme duyusuna öncelik verdiği yerde arzunun asıl hareketinin dokunma ile mümkün olabileceğini savunur (Irigaray, 2024, s. 24). Görme ya da bakış, özne-nesne ikiliğini ve iktidar ilişkisini ortaya koymak, dolayısıyla bakanın bakılan karşısındaki epistemolojik ve politik üstünlüğünü anlamak açısından elzemdir. Bu bağlamda Batı tarihi boyunca erkek bakan, kadın bakılan konumda yer almış, kadının arzusu erkeğin kısıtlamaları ve belirlemelerine göre şekillendirilmiştir. Kadın, yalnızca erkeğin arzusuna hizmet etmek ve onun boşluğunu doldurmak üzere konumlandırılmıştır. Bu bağlamda Hegel'in öznenin benliğini kurma sürecinde kendi dışındaki şeylerle ilişkilerine dair fikirleri ele alınabilir. Buna göre özne, benliğini özerk ve bağımsız bir şekilde kurabilmek için diğerlerinden ayrılmalı ve onları nesneleştirmelidir. Nesneleştirme, özne ile nesne arasında mutlak bir kopuşa işaret eder (Tanesini, 2012, s. 201). Bu anlamda burada bir

egemenlik ve kontrol ilişkisinin var olduğu görülmektedir. Nesne anlamsız ve amaçsız bir şey olarak kabul edildiğinden özne nesneye dair belirlemelerde bulunmakta ve onun ne olduğuna, ne olabileceğine dair hüküm vermektedir. Bu anlamda epistemolojik olarak ortaya bir tahakküm ilişkisi çıkmakta bilen özne, bilinen nesneye egemenlik kurmaktadır.

Aynı zamanda "görünürlük" penisin kadın cinsel organına göre öncelikli bir konuma yerleştirilmesine de neden olmuştur. Bütün bunlardan yola çıkıldığında görme yerine dokunma duyusuna öncelik verilmesi kadının kendi arzusunu ve öznelliğini oluşturabilmesine olanak tanıyabilecektir. Erkeğin görme duyusu yoluyla içinde bulunduğu kesinlik ve ölçüt arayışları, kadındaki akışkan arzuyu sabitleme çabasına ve hadım etmeye neden olmuştur. Bu anlamda kadının arzusu tanımlanmaya, kesin olarak belirlenmeye ve nicel hale getirilmeye uygun değildir, sürekli bir oluş ve akış halindedir (Irigaray, 2024, s. 111). Katı biçimlere sokulup üzerinde işlem yapılması kadın arzusunun erkeğin iktidarına tabi kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla ataerkil anlayışta arzu mümkün değildir, onun yerine geçen olgu ihtiyaçtır. İhtiyaç sınırları ve ne olduğu belirlenmiş, pratik amaçlara hizmet eden geçmişin alışkanlıklarına dayanırken arzu kontrol edilemeyen ve eril amaçların ötesinde potansiyeller içeren yenilikçi ve öncü bir içeriği ifade eder (Irigaray, 2022, s. 31).

"İki"nin diğer anlamı öznelerarası ilişkiler açısından ifade edilmiştir. Burada arzu ötekine hayat veren ama onu yutmayan, ele geçirmeyen bir enerjidir. Bununla ilgili Irigaray'ın plasenta örneği verilebilir (Irigaray, 2006, s. 43). Plasenta anne ile fetüs arasında hem bir bağlantı noktası hem de belirli bir aralığı koruyan bir sınır görevi görür. Bu anlamda hem hayat veren hem de o hayatın ayrı bir varlık olarak varoluşuna saygı duyan bir olanak olduğu ifade edilebilir. Plasentanın aynı zamanda psikozun olmaması için anne-çocuğun simgesel baba tarafından ayrılması gerektiği şeklindeki

Lacancı savı da geçersiz kılmaya olanak tanıdığı söylenebilir. Çünkü anne ile çocuk henüz o zamandan tamamen ayrı iki arzu varlığı haline gelir (Irigaray, 2006, s. 44). Irigaray'ın burada varmak istediği nokta *birbirine indirgenmeyen iki özerk özne* anlayışı ve bunun etik/politik sistemlerde hayata geçirilmesidir. Bunu sağlamanın öncelikli yolu az önce de ifade edildiği gibi ataerkil bakış fenomeninin her şeyi belirleme ve kontrol etme isteğinin sona erdirilmesidir. Batı düşüncesinde ışık, aydınlatma, açığa çıkarma, tespit etme ve sınırları kesin olarak ortaya koyma gibi yaklaşımlar bilginin nasıl oluşturulduğunu ele verir. Burada "karanlık"a, gizeme, belirsizliğe yer yoktur (Irigaray, 2022, s. 101). Ataerkil düşünce olguyu görmek, onu tespit etmek, ona bir isim vermek ve böylece bir çerçeve içine hapsederek onunla işlem yapabilmeyi, onu kontrol edip kullanmayı hedefler. Bu anlayış Irigaray'a göre arzunun esas varlığını ortadan kaldırır. Çünkü arzunun içinde bir yan her zaman karanlıkta kalır, gizemini korur. Bu gizemli bölgeye saygı duymak, onu fethetmeye çalışmamak gerekir (Irigaray, 2022, s. 51). Çünkü arzunun içinde bir yan her zaman karanlıkta kalır, gizemini korur. Bu gizemli bölgeye saygı duymak, onu fethetmeye çalışmamak *birbirine indirgenmeyen iki özerk özne* anlayışının yerleşmesine zemin hazırlar. Bunu sağlamak için Irigaray'ın önerdiği ise "hayret" duygusudur. *Cinsel Fark Etiği* kitabında Descartes üzerinden ele aldığı bu kavram merak etmenin önemini vurgular (Irigaray, 2023, s. 80). Descartes için merak bir başlangıçtır ve bilgiye ulaşmak için sonuçlandırılması gerekir. Burada az önce ifade edilen erkek cinselliğinin lineer ve sonuç odaklı anlayışı devrededir. Irigaray'a göre merak sondaki bilgiye ulaşmak için değildir, merak sürekli devrede olması gereken sonsuz bir süreçtir. Bu merak/hayret duygusu ötekini asla ele geçirmemeyi, dolayısıyla onu ayrı bir özne olarak kabul etmeyi garanti altına alan temel bir pozisyondur (Irigaray, 2023, s. 86). Böylece bir özne diğerini yutamaz, iki özne arasında ilişkinin, karşılıklı etkileşimin ve arzu akışının devamlılığını sağlayacak epistemolojik bir aralık kalır. Bu noktada tekrar dokunma duyusunun görmeye göre neden öncelikli olması gerektiği anlaşılmaktadır. Dokunmada karşılıklı bir temas söz konusudur ve karşılıklı bir yakınlaşmaya daha çok imkan tanır. Ancak görme tek taraflıdır ve ötekini öznenin narsist bakışının kategorilerine hapsederek nesneleştirir ve yutar. Dolayısıyla "iki" anlayışında iki öznenin karşılıklı olarak yakınlaşması, birbirine temas etmesi ancak birbirinden ayrı iki özne olarak kalması söz konusudur ve Irigaray bunu mukoza üzerinden örneklendirir (Irigaray, 2023, s. 114). Mukoza, organların üzerini kaplayan,

geçirimli, organların ve genel olarak dokuların arasındaki teması sağlayan ama tam olarak da hiçbir yere ait olmayan ıslak ve akışkan tabakadır. Bütün bu süreçler Irigaray'ın "aramızdaki" dediği gizemi, aralığı, arzunun üretimini ifade eder ve diyalogun gerçek imkanını ortaya koyar (Irigaray, 2022, s. 21). Irigaray'da diyalog anlayışı oluşu ve duyguları hapseden dilin içindeki sahiplenici özne-nesne ilişkisinden öte kadın ile erkek arasındaki karşılıklı özne-özne ilişkisini, uzlaşma ve kendine mal etme yerine özneler arasındaki aralığın ve farkın korunmasını içerir (Irigaray, 2022, ss. 65-66).

3.1.2. Açıklık, Oluş

Irigaray'ın arzu anlayışı belirlenmiş sabitlere bir tepki olarak yeniye ve gizeme dayanır. Bir öznenin kendini tam ve olmuş, ötekini ise eksik olarak görmesi, ilişkideki açıklığı imkansız kılar (Irigaray, 2024, s. 126). Halbuki Irigaray düşüncesinde arzuyu var eden şey karşılıklı etkileşim ve oluştur. Açıklığı mümkün hale getiren, iki ayrı öznenin varlığı ve bu iki özne arasındaki aralıktır. Burada aslında hem açık hem de kapalı bir dünyadan bahsedilebilir: Her bir özne kendi öznelliğinde öteki tarafından yutulamaması, tam olarak ele geçirilememesi anlamında kapalıdır. Ancak varlığın esas özünü ortaya koyan, etkileşimi ve diyalogu sağlayan ise iki özne arasındaki açıklığın varlığıdır (Irigaray, 2022, s. 29). Mukoza gibi her bir öznenin geçirimli bir yapıda olması etkilenmeye, değişmeye, karşısındakinin ona "dokunma"sına olanak tanır. Bu bağlamda açıklık ile oluş ancak birlikte var olabilir. Oluş, Irigaray açsından eril sistemin dile ve mantığa dayalı kapalı sisteminin içinde hapsolmuştur (Irigaray, 2022, ss. 24-26). Dil ve düşünce, arzunun özgür akışlarının, ötekine açıklığın yerini öyle bir doldurmuştur ki hareket ve süreç, arzu ve oluş yerine diyalektik felsefi sistemler üzerinden ifade edilir duruma gelmiştir. Bu durumda daha en baştan tanımlanmış olgular üzerinden arzunun hareketi ve oluş ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Sonuç olarak Irigaray'ın "aynının ekonomisi" dediği süreç ortaya çıkmaktadır (Irigaray, 2024, s. 71). Burada kadın da arzu da oluş da eril sistemin tanımlamalarına göre daha en baştan belirlendiği için ne yapılırsa yapılsın varılan yer "aynı" olmaktadır. Eril sistemin fallus/logos merkezli

temalarına, kurumlarına, kodlamalarına ve işleyişlerine tekrar tekrar bir dönüş ve aynının yinelenmesi söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda "arzu anlayışı" başlığında ifade edilen süreçlerin tatbiki arzunun açıklığını ve oluşunu sağlayabilecektir.

3.2. Özgürlük Anlayışı

Irigaray'ın özgürlük anlayışı, temelde Batı düşünce tarihine ve onun ardılı olan psikanalize bir eleştiri üzerinden yükselir. Burada farklılığa ve arzuya yer yoktur, dolayısıyla kadın da erkeğin bir uzantısı şeklinde konumlandırılmıştır. Irigaray "aynının ekonomisi" dediği bu süreçten kurtulmak için cinsel fark etiği ve kadının da kendi simgesel düzenini kurması gerektiği fikrini ortaya atmıştır.

3.2.1. Ataerkil kapalılık eleştirisi/Psikanaliz eleştirisi

Ataerkil kapalılık eleştirisi Irigaray'ın düşüncesinde temel bir işleve sahiptir. Arzu ve özgürlüğün, kadın ve erkeğin Batı tarihi boyunca ne olduğu, nasıl tanımlandığını ortaya çıkarmak bu eleştiriden geçmektedir. Buna göre ataerkil düzenin kendini kapatmasına giden yolda en kritik nokta kadını unutması olmuştur. *Başlangıçta Kadın Vardı* kitabında ifade edildiği üzere insanlığın kökeninde kadın/dişil/tanrıça/doğa vardır: kadının doğurganlığı, hayat vericiliği, yaşamı kurması. Felsefe tarihinde –Empedokles ve Parmenides gibi- bundan çok az filozof bahsetmiştir. Genel olarak kadının bu ilksel ve kurucu boyutu erkek tarafından unutularak nötrleştirilmiştir. Yaşamı kuran unsurun boşaltılan yerine eril anlayışın tezahürleri olan arkhe, tin, ruh vs. gibi soyut kavramlar, teolojik belirlemeler, mantıksal önermeler ve Tanrı yerleştirilmeye başlanmıştır. Böylece erkek kendine dile, düşünceye ve mantığa dayalı kapalı bir dünya kurmuştur (Irigaray, 2022, ss. 17-19). Kadındaki çoğulluğu ve akışkanlığı, asla tam olarak tanımlanamazlığı mantıktaki özdeşlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi sabitleyici ve tekleştirici ilkelerle baskılamış veya ortadan kaldırmıştır. Başlangıçta var olan birbirine

indirgenemeyen erkek ve kadın öznelerin –yani "iki"nin- yerine bu kapalı dünyanın içinde işlev görmek üzere ve biri pozitif öteki negatif değeri imleyen iyi-kötü, akıl-doğa, iç-dış, yakın-uzak gibi dile ve düşünceye dayalı sayısız soyut ikilikler oluşturulmuştur (Irigaray, 2022, s. 39). Bütün bu oluşumlar erkeğin arzu anlayışına göre şekillendirilmiştir. Dolayısıyla artık erkek-kadın ikiliği başlangıçtaki gibi özerk iki özne olarak değil, erkeğin merkezde olduğu ve kadının onun negatifi/eksiği olduğu bir anlayışta yeniden inşa edilmiştir. Bu anlayışta örneğin kadın bilincinin erkek bilincinin aksine ahlaki olgunlaşmamışlık içinde olduğu söylenir (Lloyd, 2021, s. 103). Ayrıca doğaya ve kadın ile erkeğin arasındaki ilişkiye dayalı arzu ve oluş erkeğin kapalı düzenine "diyalektik" gibi soyut kavramlar şeklinde yerleştirilmiştir. Dolayısıyla hareketin ve değişimin dahi doğadan koparılarak kavramsal bir süreç haline getirildiği görülmektedir (Irigaray, 2022, s. 51). Bu kapalı dünyada nesnellik iddiası da önemli bir yer kaplar. Bilgi iddialarının temellendirilmesinde ve kabul ettirilmesinde nesnellik, bu anlayışın başvurduğu bir nosyon olmuştur. Platon, Locke, Hegel, Descartes gibi pek çok filozofun nesnel bilgiye dair tasavvurları olmuştur. Örneğin, Descartes'ın zihin-beden ikiliğine dayalı felsefesinin sonucunda ortaya çıkan özne-nesne ayrımına dayalı epistemoloji anlayışı, bilen özne ile bilinen nesne karşıtlığını yaratmıştır (Tanesini, 2012, s. 207). Bu durum özne ile nesne arasında kapanması çok zor bir uçurumun açılmasına neden olmuştur. Bu uçurum beraberinde hiyerarşik bir yapılanmaya da neden olmuştur. Zihne ve düşünmeye sahip özne, maddeden ve doğadan ibaret nesneden daha değerli ve üstün konumda yer almıştır. Bu şekilde biçimlendirme ve tanımlama hakkını öznenin eline mutlak bir şekilde vermiştir. Böylece yapılan bilimsel ya da epistemolojik araştırmaların nesnellik iddiası, tartışmaya ve eleştiriye direngen bir yapıyı tesis ederek "kapalı" dünyanın korunmasına hizmet etmiştir. Dolayısıyla ataerkil Batı tarihinin serüveni sonuç olarak unutulmuş/bastırılmış kökenin arayışı içinde devasa felsefi sistemler ve onun üretimleri olan pratikler yaratmak şeklinde varolagelmiştir. Dolayısıyla erkeğin bütün arayışları, soyut-somut bütün üretimleri kadından boşalan yeri doldurma çabasına yöneliktir.

> Anlam gerçeğe demirlemiş değildir artık: kayar, aynı ve farklı, bir andan diğerine, bir konuşmadan ötekine değişir, bununla birlikte kalıcıdır, en azından görünüşte öyledir. Kendini gizleyen bir hakikatte köklenmiş ve varlık ona göndermede bulunmasa da ondan dışarıya dökülen anlam yavaş yavaş bedenini, özsuyunu ve içeriğini kaybeder (Irigaray, 2022, s. 53).

Bu pasajdaki ifadeler özellikle Lacancı öğeler barındırmaktadır. Meçhul bir kökenin arayışı ve onu dışa vurmak için metafor-metonimi yoluyla toplumsal/simgesel sistemdeki üretimler Lacancı "gerçek"-simgesel ilişkisine oldukça uygun düşmektedir. "'Kadm yoktur', öyle mi? Söylemselliğin gözünde, evet, yoktur. Sadece bu kalıntılar/onun kalıntıları vardır: Tanrı ve kadın, 'örneğin'. Dilsiz bırakılmış, ama suskunluğunda belagatli olan mercii, yani gerçek buradan ileri gelir" (Irigaray, 2024, s. 108). Bu alıntıya da dayanarak bakıldığında kadın "gerçek" ile; erkeğin dili, düşüncesi, felsefesi ise simgeselle eşleşmektedir ve Irigaray'a göre erkek tarihte ne kadar ileri giderse, ne kadar karmaşık felsefi sistemler üretirse kökenden/kadından o denli uzaklaşmaktadır. Bu kısım da Lacan'ın "gerçek"-simgesel ilişkisine oldukça uygun düşmektedir. Çünkü Lacan'da özne "gerçek"e dair onu bulma, açığa çıkarma yönündeki çaba içerisinde her simgeselleştirmede ondan biraz daha uzaklaşır, temsilin temsili-kopyanın kopyası olmaya mahkum kalır. Bu anlamda Irigaray'ın Batı tarihini ortaya koyma biçimini Lacancı perspektifle ele almanın mümkün olduğu söylenebilir.

Öte yandan psikanaliz eleştirisi kapalılık eleştirisine paralel ilerler. Psikanalizin çağdaş dönemde Batı düşünüş biçiminin en uygun örneklerinden olduğunu ifade eder (Grosz, 1998, s. 172). Psikanalizde de kapalı bir sistem vardır. Lacan açısından bakıldığında her şey simgesel sistemin -yani dilin- içine hapsedilmiştir. Gerçekliği kuran dildir, dile getirilmektir. Bu dil ise babanın adı ve büyük öteki denen eril yapıların bir oluşumudur. Burada eril imgesel simgeseli ve kadının arzulama biçimini belirler. Dolayısıyla kadın

imgesele, başkaya ve özgürlüğe yer bırakmaz (Irigaray, 2024, s. 29). Aynı şekilde kadın Lacan açısından "bütün olmayan/hepsi olmayan" bir karakterdedir ve "kadının cinsiyetli varlığı kendi bedenine bağlı değilse kadınlar nesne a, yani bu beden kalıntısı olarak iş görmek zorunda kalacaktır. Söylemde ve söylem aracılığıyla kadın olarak cinsiyetlendirilen varlık aynı zamanda dilin işleyişinin yarattığı kalıntıların bir deposu olacaktır" (Irigaray, 2024, s. 87). Dolayısıyla psikanalizde kadının cinsiyetli varlığının tanımlanması dahi erkeğin simgesel alanına bağlıdır ve kadın erkeğin kendini tanımlayabilmesi ve iktidarını sürdürebilmesini sağlayacak ayna işlevini sürdürecek kalıntıların toplandığı bir mekan olacaktır. Bu bağlamda Batı tarihinin logos merkezli olması gibi psikanaliz de fallus merkezlidir. Ve ikisi tam olarak kadını dışlayan bir sistem meydana getirir.

> Madem bütün psişik ekonomi fallus (ya da Fallus) etrafında düzenleniyor, o halde bu önceliğin, akışkanın katılaşmış bir biçime massedilmesi teleolojisinden ne aldığı pekâlâ sorulabilir. Penisin sürçmeleri bununla bir çelişki oluşturmaz. Sonuçta, penis ideal bir işleyiş modelinin ampirik temsilcisinden başka bir şey değildir ve arzu daima bu ideal olmaya ya da bu ideale sahip olmaya meyleder (Irigaray, 2024, s. 107).

Logos merkezlilik, düşünsel anlamda erkeğin iktidarını belirlerken fallus merkezlilik bedensel olarak erkeğin iktidarını belirler. Irigaray kadının erkeğin negatifi, eksiği, penis/fallus yoksunu, aynı zamanda akıldan yoksunluk bağlamında yalnızca duygu ve beden olarak kategorikleştirilmesine karşı çıkar (Grosz, 1998, s. 170). Bu sistemde kadın arzusunu yalnızca penisin/fallusun eşdeğerine sahip olmakla gerçekleştirebileceği için babaya/kocaya kölece sevgi, sahip olunacak oğlan çocuk, erkeğin önem verdiği kültürel değerleri ve eylemleri gerçekleştirme onun hedefleri haline gelir (Irigaray, 2024, s. 22). Böylece kadın akışkan, tanımlanamayacak dişil arzusunu yaşamak yerine

erkeğin arzusunu yaşar. Dolayısıyla Irigaray erkeğin belirlediği kavramsal karşıtlıklara ve değer sistemlerine göre kadının öznelliğine ve özgürlüğüne el konulduğunu savunur.

Sonuç olarak bakıldığında Irigaray, Batı tarihine ve onun sistematik hale getirilmiş versiyonu olan psikanalize (bir anlamda fallogosentrik anlayışa) savaş açmıştır. Bu kapalı devrede daha baştan belirlenen aksiyomlara göre bütün süreçlerin tanımlanması "aynının ekonomisi"ni meydana getirir. Oluşa yer vermeyen, kendi içinde yarattığı yapay kavramlar ve ilişkilerle yaşamın canlılığını sabote eden aynının ekonomisi, gerçek anlamdaki ötekiye alan bırakmaz, yeni bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermez. Babadan oğla, ustadan çırağa bu "kapalı" miras kavramsal varyasyonlar şeklinde aktarılır; ancak doğadan, arzudan, özerk bir özne ve "hakiki öteki" olan kadından asla bir pay almaz, onunla karşılaşmaz. Böylece erkek, iktidarını sağlayacak kontrolü ve denetimi sağlamış olur. Buradaki korku belirsizlikten, kurulu düzeni sarsacak bir yenilikten gelen bir korkuyken devamlı bir kontrol isteğine neden olur (Irigaray, 2022, ss. 43-47). Bu kapalı kontrol dünyasında kadın simgesel mübadelenin ve meta alışverişinin bir aracıdır. Evlilik için aileler arasında alınır, verilir; fuhuş pazarlarında belirli bir fiyata satılır veya günümüzde medyada cinsel obje olarak pazarlanır. Onun değerini belirleyen ise bekaret, doğurganlık, güzellik gibi erkeğin ona yüklediği anlamlardır. Böylece bu sistemin "aynı"ları olan erkekler arasındaki ilişkinin, dostluğun ve rekabetin para birimi olarak işlev görür (Irigaray, 2024, s. 168). Dolayısıyla dişil imgeselin bu simgesel sistemde yeri yoktur. Erkek böylece kurduğu düzenin bozulmaması adına düşünceler, kavramlar ve yöntemler üreterek kontrolü devam ettirmeye çabalar. Diğer yandan kadının erkek için en önemli işlevlerinden biri erkeğin aynası olmasıdır. Erkek narsist bakışı yoluyla kadına arzularını, korkularını, eksikliklerini yansıtarak kendini onun üzerinden tanımlar: gücünü, iktidarını pekiştirecek fallus, akıl gibi unsurları inşa eder. Dolayısıyla kadının yegane işlevi aslında erkeğin arzularını tatmin etmesi açısından araçsallaştırılmasıdır (Grosz, 1998, s. 173).

Irigaray'ın bu eleştirileri Deleuze'ün ağaç biçimli sistem eleştirisine ve farkı baskılayan tekrar anlayışına paralel görünmektedir. Erkeğin ve onun fallogosentrik anlayışının kök olduğu, ardından oluşan bütün varlıkların bu köke göre biçimlendiği bu anlayışta herhangi bir farka ve yeniliğe yer kalmamaktadır. O mutlak kökenin tekrarı kendini dil, etik, toplumsal yaşam, bilim gibi her alanda göstermektedir. İrigaray'ın burada önerdiği özellikle kadının bedeni ve arzusu üzerinden köksap biçimli merkezsiz ve çoğul bir modeldir.

3.2.2. Cinsel Farka Dayalı Yeni Bir Etik

Irigaray'ın cinsel fark etiğinde en temel ilişki beden ile varoluş arasındaki ilişkidir. Farkın üretimini sağlayan toplumsal cinsiyet değil doğrudan cinselliktir. Cinsel fark sayısız genetik çeşitlemenin yapılabildiği ve yeni bedenlerin dünyaya geldiği üretici oluşumlardır (Stark, 2019, 102). Buna göre bireyin çevresiyle duygusal ve bilişsel temasları onun bedensel haz alma tarzı ve morfolojik potansiyelleriyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bir kadınla bir erkeğin dünyayı algılama ve onunla bağ kurma biçimi kökensel olarak farklı olmak zorundadır. Buna göre erkeğin haz alma biçiminin morfolojik olarak penisin sertleşme ve boşalım sürecine bağlı olması, haz alma açısından sinir yoğunluğunun penis ucunda olması, erkeğin bunları gerçekleştirmek için bir nesne olarak karşı cinse/kadına veya başka bir nesneye ihtiyaç duyması ve penisin gözle görülme açısından belirgin bir özelliğe sahip olması gibi etkenler daha önce anlatılan erkeğin bakış, özne-nesne ikilliğine dayalı ilişki biçimi, çoğulluğa izin vermeyen tekçi, mutlak ve kesin bilgi anlayışı gibi gücün tek bir noktada toplanıp geri kalanlar üzerinde kontrol ve iktidar süreçlerine dayalı bir dünya görüşü inşa etmesine zemin hazırlamıştır (Irigaray, 2024, s. 71, 84, 197). Erkeğin bu özne-nesne ayrımına dayanan bakışı olguları sınırları belirlenmiş x, y, z gibi birer birim olarak kodlamaya ve olgulardaki akışkanlığı, değişimi reddetmeye iter. Dolayısıyla erkek için bedeninin morfolojik yapısını ve haz alma tarzını; dile, gramere, toplumsal yapıya ve politikaya dahası teolojiye, sanata ve bilime ve pek çok başka alana yansıttığı ifade edilebilir.

“Söylem, erkeğin dünyasının, toteminin ve tabusunun ereksiyonu olacaktır” (Irigaray, 2023, s. 116) Ancak burada şu nokta önemlidir: erkeğin bedeniyle başlayan bu durum deterministik değildir, bu bir potansiyeldir ve toplumsal pratikler yoluyla kararlı hale gelir. Dolayısıyla erkeğin kültürel ve düşünsel çerçeveye bu şiddette bağlı olması mutlak bir durum değildir. Erkeğin bedensel olarak haz alma biçimi bir başlangıç noktasıdır, onun bunu nasıl pratiğe dökeceği ise toplumsal ve kültürel düzenlemelerle şekillendirilebilir. Erkeğin bu bakışa sahip olmasında bir başka etken ölümden korkmasıdır (Irigaray, 2022, ss. 82-83). Erkek bu korkuyla başa çıkmak için madde ile dolayısıyla yok oluşla özdeşleştirdiği kadını/doğayı/bedeni pasifize ederek kendisini sembolik olarak ölümsüz yapacak ve sonsuzluğa taşıyacak tinin, ruhun, dilin ve mantığın içerildiği soyut sistemler kurar ve bu sistemlerin sarsılmaması için her şeyi belirlemek, sınırlarını çekmek ve kontrol etmek kaygısı içinde olur. Sonuç olarak erkeğin felsefi sistemleri tarih boyunca ölümle meşgul olmuş, bu kaygıdan kurtulabilmenin soyut yollarını bulmaya çalışmıştır.

Kadın açısından bakıldığında kadının morfolojik yapısı erkekten farklı bir haz anlayışına işaret eder. Kadında hazzın tek bir noktada yoğunlaştığı penis gibi merkezi bir organdan öte vajina ve klitoris ile ilişki içerisinde leğen kemiği çevresi ve daha da ötesine yayılan merkezsiz ve çoğul bir haz alma durumu söz konusudur. Burada haz nihayetinde bedenin bütün derisine, tene yayılır (Irigaray, 2024, s. 27). Irigaray’ın vajina ile ilgili olarak ortaya koyduğu “iki dudak” metaforu kadın bedeninin dışarıdan bir etkene ihtiyaç duymadan içkin olarak haz oluşturabilecek devamlı bir ilişkisellik ve birbirine dokunma olanağını ifade eder. Bu haz anlayışında bir başlangıç ve bitiş, belirli bir merkez veya özne-nesne ayrımı yoktur. Süreklilik, ilişkisellik, akışkanlık, çoğulluk, yayılım, belirlenimsizlik gibi unsurlar vardır ve bunlar kadın bedeninin haz alma sürecini anlamaya yardımcı olur. Bu unsurlar Deleuze’ün köksap anlayışıyla paralellikler göstermektedir. Kadının kendi içinde çoğulluğunu ve ilişkiselliğini sağlayan bir başka olanak da anneliktir. Kadının rahminde bir bebeği taşıması, onunla bir etkileşim halinde olması erkeğin sahip olduğu bir olanak değildir. Dolayısıyla annelik bir doğurganlık, bir yaşam, o varlıkla karşılıklı ilişki halindeyken ayrı bir varlık

olarak yaşamına devam edebilmesinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar (Irigaray, 2006, ss. 39-46). Bununla beraber bedeninde bir insanı barındırma yetisi başkasına yer açma anlamında etik bir misafirperverlik imkanını da ortaya koyar. Daha önce bahsedilen birbirine indirgenmeyen iki özne anlayışı etik misafirperverlikle birlikte yürüyebilir. Bir öznenin başkasını fethedilecek, ele geçirilecek, tüketilecek bir şey olarak görmemesi için onu bir misafir olarak, o an için orda ama oradan ayrılacak, sürekli ve her şeyiyle sahip olunamayacak biri olarak görmesi gerekir. Dolayısıyla bu misafirperverlik anlayışı birinin diğerini yutmamasını sağlayan iki özne arasındaki o boşluğun da önemini ortaya koyar. Bu anlayışa dair Irigaray'ın bir başka önerisi "seni seviyorum" (i love you) yerine "sana seviyorum"(i love to you) anlayışıdır (Irigaray, 1996, s. 109). İlk cümlede bir nesneleştirme ve çevreleme, ele geçirme varken ikinci ifadede bir yönelme söz konusudur. Yönelme nesneleştirici bir süreçten öte aradaki boşluğu varsayar ve ilişkiselliği sağlar. Sevginin tamamen çevreleyemediği, saramadığı dolayısıyla da tüketemediği, ele geçirmediği, sahiplik iddia edemeyeceği bir durumu belirtir. İlk cümlede narsist bakışın kendi öznelliğini yansıttığı nesneleştirici ve sahiplenici bir anlayış varken ikincisinde narsist bakışın aşmayı başaramayacağı bir aralığın sağlayacağı "iki" olmaya saygı vardır. Bu anlayışta özne bir diğerini hiçbir zaman tam olarak tüketemez, onun örneğin felsefe ve bilim yoluyla her şeyini açıklayamaz ve öznelliğini ele geçiremez. Her zaman bir gizem ve boşluk kalır. Sevgi ve arzu birbirine benzemekle değil, asla bilinemeyecek o boşluk ve aralıkla mümkündür. Bu, özgür ve etik bir ilişkinin ön koşuludur ve aynı zamanda eril aşkınlık anlayışına karşılık yatay bir aşkınlık anlayışını da ortaya koyar (Irigaray, 2022, ss. 30-31). Ataerkil Batı tarihi boyunca ihmal edilen ve sağlanamayan, Tanrı gibi kavramsallaştırmalarla dikeyleştirilmiş bir anlayıştır. Kadın açısından bu aralık ve boşluk tarih boyunca ihlal edilerek kadınlar erkeğin imgeseline uygun şekilde –anne, aklı eksik, cadı, günaha sevk eden, bakire gibi- kesin kavramsallaştırmalar ve tanımlamalarla ele geçirilmeye ve kontrol edilmeye çalışılmıştır. Irigaray'ın temelde karşı çıktığı ve değiştirmek için önerdiği model budur (Whitford, 1986, s. 3).

Sonuç olarak Irigaray liberal feminizmin kadın-erkek arasındaki ekonomik ve siyasi eşitlik taleplerinin esasında kadınlar için temelde bir şey değiştirmeyeceğini savunur. Ortaya yalnızca erkekleştirilmiş yeni bir kadın tipinin çıkacağını, kadının kendi bedenine uygun bir simgesel düzene bağlı dilin, gramerin, hukukun, yasanın, alışkanlıkların, etiğin vs. oluşturulamayacağını ifade eder (Irigaray, 2024, ss. 78-80). Dolayısıyla gerçekten özgürleştirecek yeni bir etikten bahsedilecekse bunun yolu kadının da erkek gibi kendi öznelliğini inşa edebileceği ontolojik olarak iki ayrı özneye dayalı bir cinsel fark etiğini oluşturmaktan geçmektedir.

> Gelin görün ki kadın, yani bu şey konuşur. Ama "benzer" değildir, "aynı" değildir, "kendiyle özdeş" değildir, herhangi bir x'le de özdeş değildir. Fallokratizm tarafından dönüşüme uğratılmadığı sürece "özne" de değildir. Bu ekonominin felçli alt kısımlannda bile, "akıcı" konuşur. "Artık akamıyor, artık kendine dokunamıyor"un semptomları . . . Buradan bunu babasına ve onun morfolojisine atfettiğini pekâlâ anlayabiliriz (Irigaray, 2024, s. 108).

Özgürlük erkeğin kapalı dünyasında önceden belirlediği kurallara göre yeni pratikler edinerek değil, o kapalı dünyanın kendini açarak gerçek anlamda bir başkayla temas kurduğu ve ortaya ne çıkacağını kontrol edemediği süreçleri kabul etmesiyle mümkün olacaktır. "Kendini asla sabitleme. Bırak, karar verilmemiş olan, tayin edici olsun" (Irigaray, 2024, s. 213). Dolayısıyla erkeğin "evrensel ve tek özne" olarak sunduğu soyut akıl varlığı ve onun dikey, hiyerarşik ilişkileri yerine iki öznenin yatay ilişkiselliğine dayalı modelin kabul edilmesi gerekmektedir. Bunun sağlanabilmesi için kadının tarih boyunca eksik kalmış olan şeyi yaratması: erkeğin karşısına kendi simgesel sistemi ile çıkması gerekmektedir. Batı tarihini işgal eden ataerkil anlayışın içinde asla bir özne olamayan, erkeğin "kullanışlı bir aracı" ve kendini var ettiği mekan

olmanın ötesine geçemeyen kadının kendi mekanını, dilini, öznelliğini, tarihini, teolojisini, etiğini, hukukunu, kısacası anlam dünyasını yaratması gerekmektedir. "Bir dil icat etmezsek, bedenimizin dilini bulmazsak, bedenimiz hikayemize pek az jestle eşlik edebilir. Aynı şeylerden yoruluruz, arzumuzu gizli tutarız, gerçekleştirmeden bırakırız. Doyuma ulaşamadan, yine uyuyakalırız. Böylece erkeklerin sözcüklerine geri döneriz. Uzun zamandır her şeyi bilen erkeklerin" (Irigaray, 2024, s. 213). Dolayısıyla Camus'nün *Sisifos Söyleni* kitabının başındaki cümleden ilhamla Irigaray için "gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, beden ve dil" denebilir. Bu bağlamda Irigaray'ın kadın simgeseli oluşturmak için birkaç önerisi bulunmaktadır. Öncelikle ataerkil sistem baba-oğul ilişkisini merkeze koymuştur ve soy ağacı bunun üzerinden yürütülür. Kadınlar da ataerkil sistemin kopardığı anne-kız ilişkisini yeniden kurmalıdır. Lacancı psikanalizde simgesel sisteme (doğadan kültüre) geçmek için anneden vazgeçip babanın arzusuna ve yasasına ait olmak gerekir. Dolayısıyla kız anneden koparak simgesel dünyasını babanın/erkeğin dünyasında inşa eder. Sonuç olarak anne ile kız arasındaki sembolik ilişki kopmuş olur (Irigaray, 2006, s. 14). Aynı şekilde kadınlar arasındaki ilişkilerin de yeniden yaratılması gerekmektedir. Eril sistemin tanımlamalarına ve kurallarına göre ilişki kuran kadınların kadın olarak gerçek anlamda bir bağ kurması mümkün değildir. Bütün eril belirlemelerden kurtulup kadınların kendi simgesel düzenlerine göre ilişki kurması gerekmektedir. Böylece kadınlar birbirlerini güzellik, çocuk sayısı, annelik, bekaret vs. gibi parametreler üzerinden rakip olarak görmeyi bırakıp farklılığı esas alan ve kabul eden yatay ilişkiler kurabilir (Irigaray, 2024, s. 160). Bununla beraber dişil mitolojik ve teolojik figürlerle Tanrıça anlayışının kadınlar arasında yaygınlaşması gerekmektedir. Böylece dişil imgeseli besleyecek kadına ait öğeler artacaktır (Irigaray, 2006, s. 15). Bir diğer önemli nokta da kadına ait bir gramer ve dilin inşasıdır. Erkeğin sabit, kesin kavramsallaştırmaları yerine ucu açık, akışkan kavramsallaştırmalar oluşturulmalıdır. Ayrıca Fransızca gibi dillerde olduğu gibi eril/dişil artikellerin kadını kültürel ve toplumsal engellerden önce gramer yapısı ile nasıl engellediği de dikkate değerdir. Fransızcada yöneticiliğe ve önemli mevkilere ait bazı kavramların gramer olarak dişil artikel alamadığı görülmektedir. Ayrıca toplumun önemli ve değerli gördüğü olguların eril, ikincil ve pasif olarak kabul ettiği olguların dişil artikel aldığı ifade edilmektedir. Bütün bunlardan yola çıkıldığında kadınların -özellikle Fransızca gibi dillerin

konuşulduğu yerlerde- mutlaka dile müdahale etmeleri ve kendi dillerini yaratmaları önemli görünmektedir (Irigaray, 2006, ss. 30-33). Böylece kadın kendi bedeni ve arzusu ile uyumlu bir dil yaratacak ve kendini bir kadın olarak ifade etmesine engel olan eril dilin dolayımından kurtulacaktır. Bununla beraber kadının organlarına ve kadının durumlarına verilen isimler de eril anlayışın ürettiği isimlerdir. Dolayısıyla kadının deneyimi bu isimlendirmeler üzerinden ifade edildiğinden kadın eril dilin içinde kendine yabancılaşmaktadır (Irigaray, 2024, s. 81). Suçluluk, eksiklik, yetersizlik duyguları kadın deneyiminin odağına yerleşmektedir. Eril dilin bu mantığını kuran olgu dokunmaya değil görmeye dayalı olmasıdır. Bu, dışarıdan hükmeden bir bakışın karşılaştığı şeye ilişkin kesin ve sabitlenebilir bir bilgiye ulaştığına dair bir anlayışı ifade eder. Dolayısıyla cinsel fark etiğinde gözün yargılayıcı ve hükmedici dünyasından çok karşılıklılığı temel alan, öznelerin birbirine ve evrene temas etmesini önceleyen bir dünya söz konusudur.

Lacan'ın eril-dişil *jouissance* ayrımının Irigaray'ın cinsel fark etiğini oluştururken temel oluşturduğu söylenebilir. Lacan bölümünde anlatıldığı gibi eril *jouissance* fallik/simgesel yasaya dayalı dolayısıyla simgesel düzene bağlı bir zevk biçimidir. Bu zevkin nasıl deneyimleneceği babanın yasasına/ataerkil anlayışa göre şekillenir. Dolayısıyla eril *jouissance* kendini ifade edebilecek, simgeselleştirebilecek bir simgesel sistem kurabilmiştir. Burada eril konum fallusa sahip-miş gibi yapar. Çünkü fallus gücü ve iktidarı temsil eder. Kadın ise fallus-muş gibi yapar, dolayısıyla "elde edilecek nesne" konumunda yer alır. Bu bağlamda sistemde nesneleşir, araçsallaşır. Dişil *jouissance* ise fallik sistemin tanımlayamadığı, sabitliklere indirgeyemediği bir zevk biçimini ifade eder. Dolayısıyla bu sistem içinde erkeğin kadını anlaması mümkün değildir, hakeza kadının da kendini anlaması mümkün değildir. Çünkü fallik sistem eril *jouissance*e göre oluşturulmuştur. Dolayısıyla eril *jouissance* birimlere, simgelere, sabit kendiliklere dayanarak ifade edilebilirken dişil *jouissance* fallik sistem açısından ele avuca sığmayan, simgeselleştirilemeyen bir boyutu ifade eder. Sonuç olarak kadın, fallik sistemde kendi sözünü bulamayan, eril *jouissance* ve simgeseli için araçsallaştırılmış kullanışlı bir nesne olarak sıkışıp kalmıştır. Irigaray bu noktadan

itibaren "sazı eline alarak" dişil *jouissance*ın ifade edilebilmesi ve böylece gerçek anlamda deneyimlenebilmesi için dişil bir simgesele ihtiyacı olduğu kanaatine varır. Lacan'ın dişil *jouissance*ın simgeselleştirilemediği yönündeki saptamasına Irigaray bunun eril simgesel sistemin erkek morfolojisi ve onun oluşturduğu düşünüş biçiminin tek boyutlu yapısının sonucu olduğunu belirtir. Dolayısıyla kadının yok sayılmasının, kaale alınmasının nedeni olarak kadının kendine ait bir sözünün olmamasını, dişil *jouissance*ı temsil edecek bir dişil simgesel sistemin olmamasını gösterir. Bu açıdan bakıldığında Irigaray'ın projesi Lacan'ın dişil *jouissance*a dair saptamalarına bir cevap ve onun erkek odaklı bakışına bir eleştiri niteliğindedir. Lacan dişil *jouissance*ın eril simgesel sistemin yasaları yüzünden simgeselleştirilemediğini ortaya koymayarak bunu sürecin doğal bir yönü saymış ve böylece kadını sistemden tamamen dışlayan bir noktada yer almıştır. Dolayısıyla Irigaray bu tek taraflı ve dışlayıcı anlayışa karşı çıkıp Batı'nın düşünce tarihini ve psikanalizi kökten eleştirerek kadınlar için yeni bir dünya kurmanın detaylı arayışına girişmiştir.

3.2.3. Geçmişe Özlem Yerine Geleceğe Vurgu

Irigaray'ın zaman anlayışı, daha önce de bahsedildiği gibi cinsel farkla ilişkilidir. Erkeğin yarattığı ataerkil tarih süresince zaman düz bir çizgi halinde geçmiş-şimdi-gelecek sıralamasına göre ve zamanın somutlaştırılması, belirlenebilmesi için mekansallaştırılarak ortaya konulmuştur. Kadın da burada erkeğin zamanını somutlaştırması için bir ayna ve mekan görevi görmüştür. Bu anlayışa göre erkek ruh, kadın ise maddedir ve erkeğin aşkın ruhu kadının bedeni yoluyla dünyaya bağlanır. Kadın bu bağlamda erkeği karnında taşıyan, onu doğuran, ona bakım veren ve sonrasında her türlü ihtiyacını karşılayan, dolayısıyla ruhu maddeye ve mekana bağlayan bir araç görevi görmüştür. Kadın cinsel ilişki açısından da penisin yuvası, mekanı olarak görülmüştür. Bu anlamda erkek ile kadın için daha önce ifade edilen özne-nesne karşıtlığına ek olarak ataerkil Batı tarihinde kadının mekan erkeğin zaman olarak görüldüğü bir karşıtlık daha ortaya konulabilir (Irigaray, 2023, s. 15).

Irigaray için geçmişin iki yönü olduğu söylenebilir. Öncelikle kadının erkekle ontolojik iki özne olduğu, aralarında özne-özne ilişkisinin olduğu unutulmuş, kayıp geçmişten bahsedilebilir. Kadın, erkeğin kendi hırslarını gerçekleştirme gayesi uğruna unutularak bastırılmış bir köken haline gelmiştir ve dolayısıyla ataerkil tarihin teşkil ettiği geçmiş ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Irigaray ataerkil Batı tarihini, kökensel olarak bastırdığı kadının boşalan yerini doldurma çabası içinde, geçmişe sürekli referansta bulunan ve geleceği, geçmişin dil ve mantık yoluyla kurulmuş kalıpları üzerinden inşa etmeye çalışan, özgürlüğü dışlamış kapalı devre bir tarih olarak tanımlar (Irigaray, 2022); ki bu da psikanalizi hatırlatır. Lacancı psikanalizde her simgeselleştirme, dolayısıyla geleceğe doğru atılan her adım, aslında geçmişte kalmış olan "kökensel eksiklik"in bir tamamlanma arayışından başka bir şey değildir. Haliyle burada da yeni bir şeyin ortaya çıkmasına asla izin vermeyen kapalı bir sistem ve geçmişin izlerinin geleceğe sıçrayıp durduğu kaderci bir anlayış söz konusudur. Burada her olgunun eşleşebileceği geçmişten bir kaynak vardır, gelecekte ortaya çıkacak olan olgular da geçmişin bir gölgesinden ibarettir. Sonuç olarak başlangıçtaki ilke, kural veya önerme neyse ondan sonraki ve en sondaki olgu da onun bir kopyası olacaktır. Bütün bunlardan yola çıkıldığında geçmiş olgusu Irigaray için olumsuz bir örüntüyü imler. Geçmiş ve geçmişe devamlı referansla geleceği kurmak despotizme ve özelde kadının tarih boyunca yok sayılma sürecine tuğla ekleyip durmaktan ibarettir. Öte yandan geçmişe özlem, oluş ve akışkanlık anlayışıyla da uyuşmaz. Oluş ve akış şimdiden geleceğe doğru bir uzanıma işaret eder ve Irigaray'ın üzerinde durduğu asıl nokta burasıdır. Irigaray'a göre özgürlük henüz olmamış olan, gizemli ve tanımlanmamış şeyde mümkündür. Irigaray'ın birbirini yutmayan iki özne anlayışını mümkün kılan "aralık" fikri; zamansal bir nosyon olan "şimdi"nin mekansallaştırılarak iyice belirli ve kesin hale getirilmeye çalışılmış boyutundan öte "şimdi"den geleceğe doğru uzanan o henüz belirlenmemiş anlarda amacına ulaşılabilir. Çünkü Irigaray için varlığın veyahut öznelerin (kadın ve erkek) en temel özelliği sürprizler barındıran, epistemolojik olarak asla tam olarak yakalanamayacak boşluklu ve ucu açık bir yapıyı ifade etmesidir. Bu belirsizlik ve henüz ortaya konmamışlık kadın ile erkek arasındaki asıl diyalogu, arzuyu, akışkanlığı ve özgürlüğü sağlarken aynı zamanda Deleuze'ün virtüel-aktüel ilişkisini de hatırlatır. Deleuze'de virtüel aktüelden daha önemlidir. Çünkü aynı şekilde

henüz olmayanı, donmamış ve katılaşmamış olanı, dolayısıyla kodlanmamış olanı belirtir. Virtüel aktüelin hazırlanış süreci olması açısından geçmiş ile geleceğin iç içe geçtiği bir düzlemi belirtir: Aktüeli yani şimdiyi hazırlayan, geçmişten itibaren başlayan kesişimler ve bağlantılardır ancak bununla beraber bu oluşmalar henüz olmayan bir şeyi de işaret etmesi açısından geleceği ifade eder. Irigaray'ın gelecek, aralık ve diyalog anlayışı virtüele bu anlamda oldukça yakın görünmektedir. Virtüelin oluş biçimi ağaçlı yapının aksine köksap şeklindedir. Virtüel, deterministik ve ereksel bir oluşum değildir, virtüel aktüel hale gelmeden tanımlanamaz, belirlenemez. Bunu sağlayan şey belirli bir kökene sahip olmayan, çoklu bağlantılarla bir ağ oluşturan ve merkezsiz olduğu için önceden ne olacağı kestirilemeyen köksap yapısıdır. Dolayısıyla kadın ile erkeğin iki özne olarak birbirini yutmadan kuracakları diyalog tam olarak bu şekilde işleyecektir. Bu belirlenemezlik hali gerçek özgürlüğü sağlayacak asıl unsur olacaktır.

Sonuç olarak bakıldığında Irigaray'ın ataerkil Batı tarihinin dile, mantığa, geçmişe ve tekrara dayalı yapısını Lacancı psikanalizin perspektifine paralel bir şekilde ele aldığı söylenebilir. Lacan'ın eril-dişil *jouissance* kavramlarını kabul ettiği ve bunlardan yola çıkarak kavramları kadınların özgürleşebilmesine alan açacak tarzda yeniden yorumladığı ve içini doldurduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde Lacan'ın simgesel sistem anlayışını, kadının tarih boyunca neden erkeğin karşısında bir özne olamadığını saptayabilmesi ve buna bir çözüm üretebilmesi açısından etkili bir şekilde kullandığı söylenebilir. Bununla beraber Deleuze'le de Batı felsefe tarihine ve psikanalize eleştirileri noktasında paralellikler görülmektedir. Bu eleştirilerden yol çıkıp Irigaray'ın bulduğu çözümlerin Deleuze-Guattari ile uyumlu olduğu belirtilebilir. Öncelikle Irigaray da Deleuze-Guattari gibi geçmiş yerine geleceğe önem vermektedir. Katılıktan ve sabitlikten öte akışkanlığa ve oluşa, yeniye ve farka vurgu yapmaktadır. Ağaç yapılı sistemler yerine merkezsiz, çoğul bir oluşumu ifade eden köksap anlayışına yakın durmaktadır. Dolayısıyla Irigaray'ın düşüncesinde Lacan'ın statik, Deleuze-Guattari'nin dinamik yönü oluşturduğu söylenebilir. Lacan'dan simgesel sistem, dişil *jouissance* gibi kavramlarla kadının haz duyma biçimi üzerinden onun öznelliğini, dilini, dişil kültürel dünyasını kurmasını sağlayacak envanteri elde etmiştir. Bu Deleuze-Guattari açısından

belki moler yapı denebilecek iskeleti işaret eder. Deleuze-Guattari'den ise bu statik yapının nasıl işleyeceği konusunda yardım almış gibidir. Özellikle fark, oluş ve akışkanlık kavramları, belirlenemezlik ve gelecek vurgusu Irigaray'ın düşünce sisteminde işleyişin nasıl olacağını göstermesi açısından dinamik yönü belirtir. Irigaray'ın kadın ve erkek olarak iki özneyi kabul etmesi Deleuze-Guattari açısından katı ve moler kabuller olarak görülebilir ancak kadın ile erkek arasındaki ilişki biçimi Deleuze-Guattarici anlayıştan beslenir. Aynı şekilde dişil simgesel sistem moler unsurlar taşısa da işleyişinde oluş ve fark baskındır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ARZU İÇİN YENİ BİR ÖZGÜRLÜK OLANAĞI

4.1. Arzu ve Özgürlük

Irigaray'ın özneler-arası ilişkiler ve özgürlüğe dair ortaya koyduğu düşünceler, Lacan'dan yola çıkıp Deleuze&Guattari'ye doğru yönlenen bir doğrultuyu gösterir. Irigaray Batı tarihini ve şu an mevcut olan durumu ifade etmek için Lacan'ın şablonları ve kavramları ile paralel bir anlatı ortaya koymuştur. Lacan'ın gerçek-simgesel ilişkisindeki geçmişe ve eksikliğe yönelik güçlü vurgu Irigaray'ın kadın-Batı tarihi arasındaki ilişki anlatısına oldukça uygun düşmektedir. Buna göre başlangıçta erkek ve kadın ayrı ve birbirine indirgenemez iki özne olarak vardı. Ancak erkek kadını zaman içerisinde unutarak kadının ontolojik olarak kapladığı yeri boşalttı ve ataerkil Batı tarihi böylece bu boşaltılmış yeri doldurmak üzere dil, düşünce, mantık, din vb. araçların üretildiği, kontrole ve tahakküme dayalı bir kültür olarak oluşmaya başladı. Erkeğin dil ve düşünce yoluyla ürettiği her bir soyut kavram ve felsefe esasında kökünü kadından alan, onu ifade etmeye ve bulmaya çalışan bir çabanın eseri olarak ortaya çıktı. Erkek aslında kadını, kadınla olan paylaşımlarından ve ilişkisinden arda kalan eksikliği ifade etmeye ve bulmaya çalışırken dini, Tanrıyı, soyut kavramları icat etti. Kadın ile erkek arasındaki ilişkinin temeli olan "aralık" ve gizem olgularını Tanrı ve dinle, kadın ile erkek arasındaki yaşamsal üretimi ise felsefe yoluyla soyut kavram üretimiyle telafi etmeye çalışmış oldu. Burada belirli bir merkezden oluşturulmuş bir yaşam anlayışı söz konusudur. Oysa Irigaray için özgürlük ancak aynı olmayanlar arasında mümkündür. Farklı olanlar arasında gerçek anlamda özgür bir bağlantı ve etkileşim kurulabilir. İki fark arasındaki karşılaşma oluşa ve akışkanlığa imkan tanır. Kodlanmamış farkların ilişkisine dayalı bu özgürlük anlayışı ise Deleuze&Guattari'yi hatırlatmaktadır. Buna göre kendinde fark olmanın yarattığı çoklu potansiyellere sahip varlıklar arasındaki ilişkiler, yeni bağlantılar ve kesişimlere olanak tanır. Dolayısıyla özgürlük her zaman eylem anında, henüz oluşmamış bağlantılarda, nihayetinde gelecekte gizlidir. Sonuç olarak bakıldığında Irigaray için Lacan ve psikanaliz geçmişi ve tarihi, tarihin içindeki ataerkil oluşumları, bir anlamda "eski"yi temsil eder. Deleuze ise onun için yeni olandır. Kurulacak yeni yaşamın olanaklarını sunan bereketli bir toprak gibidir. Lacan'dan moler'i, Deleuze'den moleküler'i alır. Lacan'dan aktüel'i, Deleuze'den virtüel'i alır.

Bu üç düşünür/filozof arasında amaçları ve odak noktaları açısından farklar bulunmaktadır. Irigaray'ın önceliği kadınların toplumsal alanda bir özne olmalarını sağlamak açısından politik, Deleuze'ün önceliği özgürlüğün önündeki engelleri açığa çıkarmak amacıyla varlığa dair bir araştırma olması açısından ontolojik, Lacan'ın önceliği ise öznenin psişik durumuna dair bilgiyi oluşturma ve açığa çıkarma yoluyla farkındalığı sağlama açısından epistemolojiktir. Bu noktada imgesel, gerçek ve simgesel düzenlerinin oluşturduğu topolojik yapının felsefe tarhindeki idealizm, realizm ve kritisizm yaklaşımlarının bir sentezi olduğu ifade edilebilir. Bu şekilde Lacan, hem antropolojik olarak bir insan tasarımı oluşturmuş hem de bu insanın katmanlarını ortaya koyarak, aralarındaki ilişkileri bulmaya çalışarak bilgisine erişmenin yollarını araştırmıştır. Dolayısıyla Lacan'dan yola çıkılırsa psikanaliz ile epistemoloji arasında çok derin bir ilişki vardır. Psişik yapıyı belirleyen şey epistemolojik kurgudur ve psikanalizin amacı epistemolojik kurguyu yeniden dizayn etmektir. Bu bağlamda Deleuze, dilden ve temsilden sıyrılıp arzuya ulaşmanın yollarını (temsil yerine makine ya da düzenleme) ararken Lacan ve Irigaray ise dil içinde kalır, dile önem verir. Bu noktada Irigaray kadın *neden* kendi dilini/söylemini yaratmalı kısmını Lacan'dan, *nasıl* yaratmalı kısmını Deleuze&Guattari'den almış gibidir. Aynı şekilde Lacan'dan teorisinin statiğini, Deleuze&Guattari'den ise dinamiğini almış gibidir. Kavramsal iskelet Lacan'ın kavramları ile daha uyumludur. Kadın, erkek, jouissance, dil, simgesel vs. Lacan'ın da kullandığı kavramlardır. Deleuze&Guattari, Irigaray'ın az önce sayılan kavramlarını moler olarak kabul eder ve bu yönde bir felsefi anlayıştan aslında uzaktır. Bu anlamda Irigaray'da sistemin işlemesini sağlayacak dinamik unsurların Deleuze&Guattari ile paralel olduğu söylenebilir. Fark, üretici arzu anlayışı, geçmişten öte gelecek vurgusu, oluş, akışkanlık gibi Deleuze&Guattarici kavramlar Irigaray'ın sisteminin işlerliğini sağlar. Bununla beraber Lacan'ın gösterdiği gibi simgesel düzen *jouissance*ın kendini dışa vurma ve tecessüm ettirme biçimi olduğundan dolayı kadının kendi dilini neden yaratması gerektiği sorusu, cevabını burada bulmaktadır. Ancak bu dilin ataerkil Batı düşünce geleneğindeki gibi aynıyı üretmeye ve ikili karşıtlıklara dayalı olması, beden ve doğadan kopuk olması, iktidar ilişkilerine neden olması gibi

sebeplerden dolayı kadına ait dilin ve simgeselin nasıl kurulacağı sorusu Deleuze&Guattari yoluyla cevaplanabilmektedir. Sabit kendiliklerden öte akışkanlığa, soyut sistemlerden öte bedene ve arzunun üretimine, hiyerarşik ilişkiler yerine yatay *rizomatik* ilişkilere ve ya/ya da gibi tekseslilige sebep olan biçimler yerine hem/hem de biçiminde çoğullaştırmaya dayalı anlayış "nasıl" sorusunun cevabını vermektedir (Grosz, 1998, s. 176). Irigaray'ın buna yönelik cevabı ve anlayışı *eril jouissance* ile *dişil jouissance* ve erkek morfolojisi ile kadın morfolojisi arasındaki farklar arasında yaptığı analizler ve çıkarımlara dayanmaktadır. Erkeğin penis odaklı tek merkezli *jouissance* anlayışı ile eril simgesel sistem yani ataerkil Batı yaşam tarzı arasında bağlantı olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla kadın morfolojisine dayalı bir *dişil jouissance* erkek morfolojisine ve *jouissanceına* göre oluşturulmuş bir simgesel düzene ait olamaz. Kadın orada kendini, kendi *jouissance*ını var edemez. Bu anlamda bir biçim-içerik uyumu arandığı ifade edilebilir. Irigaray, kadının dilde var olabilmesi için, erkeğin hiç sahip olmadığı, erkeğin anlayamadığı ve sömüremediği bir yerden konuşması gerektiğini söyler. O yer, kadının kendi bedenidir. Beden, erkek diline karşı bir "kale" veya bir "kalkış noktası" olarak kullanılır (Braidotti, 2019, s. 69). Bu anlamda kadın bedeni, mücadele edilen eril iktidara karşı Deleuze&Guattari'nin kavramı olan *algılanamaz-oluş*u hatırlatmaktadır. Sistemin kodlamalarından ve kapmalarından kurtulmanın en etkili yolu *algılanamaz-oluş* haline gelmektir. Bu şekilde herhangi bir tanımlanmaya, belirlenmeye ve sonucunda kontrol edilme durumuna maruz kalınmayacaktır.

Irigaray'ın bu anlayışı biyolojizm, özcülük ve bedensel determinizm olduğu şeklinde eleştiriler almıştır ((Whitford, 1986, ss. 6-8). Ancak Irigaray'ın bu konudaki yaklaşımı bedene ait bir özden çok bir deneyim olarak ele alınabilir. Kadının morfolojik olarak cinsel organının biçimi ve işleyiş tarzı, adet döngüsü, gebe kalma ve çocuk doğurma gibi erkeğin bedensel olarak deneyimleme şansı olmayan durumlar mutlak bir özden öte potansiyel bir deneyim imkanıdır. Biyolojik olarak var olan bu gerçekliğin deneyimlenme biçimi asla tam olarak aynı olamaz. Bu sadece bir potansiyeldir ve çeşitlenmeye uygun bir yapıdadır. Ancak bu çeşitlenme Irigaray açısından erkeğin

oluşturduğu bir toplumsal ilişkiler ağında sağlıklı olamaz. Çünkü erkek kendi kültürel-toplumsal dünyasını kendi bedensel potansiyellerine göre inşa etmiştir. Dolayısıyla Irigaray'ın kadın *jouissance*'ına dayalı dişil simgesel anlayışı kesin ilkeleri ve kuralları barındırmaz, aksine belirsizliği, çoğulluğu, ilişkiselliği, farklılaşmayı ve yatay ilişkileri ön plana çıkarır. Bu bağlamda Braidotti Irigaray'ın kadın tasarımını "*virtüel dişi*" şeklinde ifade etmektedir.

> Bu yaklaşım uyarınca "dişi", ne önden verili, özcü bir teşekkül ne de kendisini inşa eden kodlar vasıtasıyla anlaşılabilen salt toplumsal bir inşadır. Daha ziyade kendi imkanının koşullarını dönüştürmeyi amaçlayan süreç vasıtasıyla erişilebilen siyasi bir teşekküldür. Buna virtüel dişi diyorum, çünkü bir projenin, aynının ötekisi olarak Kadının üstlendiği geleneksel özne konumunu aşmaya dönük siyasi ve kavramsal projenin bir sonucudur. Irigaray, bunun yerine, ötekinin ötekisi olarak dişiyi ifade etmeyi amaçlar (Braidotti, 2017, s. 133).

Başka bir açıdan bakıldığında Irigaray'ın dişil simgesel gayesinden yola çıkılırsa politik bir tahakkümün mağdur olmayan tarafı, dolayısıyla da özgür olabilmenin yolu her bir insan varlığının kendi simgesel dünyasını kurmasıdır. Bu şekilde, dayatılacak herhangi bir dışsal içeriğe karşı dirençli hale gelinecektir. Deleuze&Guattari ise özgür olmanın yolunu simgesellerin gevşek tutulmasında ya da gevşetilmesinde bulmaktadır. Aslında Irigaray'ın dişil simgeseli her ne kadar kurumsallaşmış bir yapı gibi görünse de az önce ifade edildiği gibi orda da sahip olmaktan çok akışkan oluş ve sabit kendiliklerden öte ilişkisellik önemlidir. Dolayısıyla Irigaray'ın projesi Deleuze&Guattari'nin felsefi anlayışını kadın ve bedeni ile feminist politik yaklaşımında tecessüm ettirmektedir. Bu bağlamda Deleuze&Guattari'nin materyalist anlayışı ile Irigaray'ın kadın bedeni vurgusu arasında da bir paralellik görülebilir.

Burada belki biçimsel bir etikten bahsedilebilir. Bu tarz bir etikte neyin doğru neyin yanlış olduğu yönündeki sonuç odaklı sabit belirlemeler yerine sürece ve özneler arasındaki etkileşimin ne kadar üretici olduğuna odaklanılır. Çünkü özellikle Deleuze&Guattari açısından bakıldığında herhangi bir hakikat arayışı, ölçüt belirleme gayesi yoktur. İçinde bulunulan anda pragmatik olarak neler oluşturulabiliyorsa, hangi bağlantılar kurulabiliyorsa ona bakılır. Dolayısıyla burada esas olan aşkın bir karar vericinin yargılamaları ve yargıları değil tamamen içkin bir düzlemde yatay ve çoğul bağlantılar kuran öznelerin ya da oluşların/çizgilerin ilişkileridir. Bu bağlamda içerikten çok biçimsel bir kaygı söz konusudur. Eylemsellik ve olabildiğince farklı ve merkezsiz ağlar kurmak biçimselliğin özünü ifade eder. Dolayısıyla biçimsel bir etiğin başarısı sürecin ne kadar aktif ve ne kadar çok yeni bağlantılar ve ilişkiler kurduğu ile ilintili hale gelir. Şüphesiz bu tarz bir etik anlayışta güvenlik kaygısı ve korku olgusu geleneksel etiğin itiraz edeceği noktalardan olacaktır. Ancak bu ölçütler de belirli bir paradigmanın oluşturduğu ölçütlerdir, dolayısıyla mutlak değillerdir. Yaşamın yeniliklerine yelken açmanın, yerinde en korunaklı şekilde durmaktan mutlaka daha fazla riskleri olacaktır. Ancak buradaki ölçüt en uzun süre yaşamak ve sahip olunanları olabildiğince elde tutmak değil, bu tarz sabit ve donmuş bir yaşamdansa oluş halini hissettirip yaşatabilecek, deneye ve eyleme dayalı bir yaşamdır. İnsanların güvenlik kaygıları ve korkuları (buna hem fiziki hem de duygusal korkuları dahil) onların mevcut olan aktüel varlıklara ve söylencelere sarılmalarına yol açar. Bu durum özgürlüğün önündeki en büyük engeldir. Ancak biçimsel bir etiği sergilemenin zorluğu, içerik olarak bir şey savunmuyor olmasıdır. "Şöyle davranmak gerekir, örnek olarak şöyle yap ya da yapma" diyememektedir. Neden diyememektedir? Çünkü insanlar sezgisel olarak çoğunlukla gördüğü şeyi öğrenmekte, onu edinmektedir. Dolayısıyla burada bir paradoks durumu ortaya çıkmaktadır. Etiğe dair belirli bir şablon, örnek olarak verilse dahi bu, normatif bir işlev kazanıp o örneğin sabit bir ilke veya kılavuz olarak kabul edilmesine neden olabilmektedir. İfade edilen biçimsel etik anlayışının sabit kendiliklere, kurallara ve ilkelere değil de sürece, oluşa ve ilişkiselliğe bağlı olduğu düşünüldüğünde bu durum büyük bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü ancak

aktüel varlık şeklinde oluşturulan ahlaklar zamanla baskıcı ve manipülatif bir hale gelerek insanlar tarafından içselleştirilmektedir. Bunun sebebi (en azından içinde bulunduğumuz düşünce geleneğinin bir parçası olan bizler için) mantığa ve mevcudiyete dayalı düşünme biçimi olabilir. Öğrenme süreci geçerli düşünme tarzına göre şekillendiği için sabit ve mevcut olgulara dayalı, doğru/yanlış şeklinde çift değerli mantık yürütme ve var/yok şeklindeki mevcudiyet anlayışı etik anlayışın bu eksende oluşturulmasına neden olmaktadır. Bu çerçeveye bağlı insanların sabit olmayan kendilikleri, virtüeli, değişime dayalı varlık anlayışının kaçınılmazlığını idrak edebilmeleri oldukça zordur. Dolayısıyla eğer oluşa, sürece ve ilişkiselliğe dayalı biçimsel bir etik oluşturulacaksa öncelikle bu mantık ve varlık anlayışının değişmesi gerekmektedir. Bu da Deleuze'ün felsefesinde virtüeli aktüelden neden daha öncelikli bir konuma yerleştirdiğini göstermektedir.

Lacancı psikanaliz açısından bu konuya şöyle de yaklaşılabilir: güvenliğe, mevcudiyete ve belirli sınırlara sahip çerçeveye dayalı bir etik, epistemolojik ve ontolojik anlayış; insanın her zaman anne karnı dönemindeki bebeğin rahim içinde olduğu nostaljik bir arayışı durumunda olduğu sonucunu yaratır. Burada logos merkezli mevcudiyet ve özdeşlik anlayışıyla psikanalizin organik dönemden önce ve de organik dönemde de anne karnındaki "tamlık" durumunu ifaden eden *jouissance* arasındaki yakın ilişki görülmektedir. Buna göre, Leibniz'in penceresiz monadlarının kendi içinde kapalı ve belirlenmiş dünyaları gibi (Leibniz, 2015, 7. Madde), burada da öznenin kendine sınırları belirlenmiş, güvenli bir alan içinde bilgi ve varlık dünyasını kurduğu ve burada tekrara dayalı kapalı döngüsellikten haz duymaya itilmiş olduğu görülmektedir. Bu tarz bir yaklaşımdaki temel sorun herhangi bir kaçış çizgisi çekmeye imkan tanımaması, dolayısıyla özgürlüğe izin vermeyen kaderci bir anlayışın yerleşmesidir. Epistemolojik olarak temelde şöyle bir sorun bulunmaktadır: insanlar bir şeyleri anlayabilmek, anlamlandırabilmek için olguyu tanımlamakta ya da başka şeylerle karşılaştırmaktadır, ancak bilgi için oluşturduğu şablonları varlığa dair asıl gerçeklik zannetmektedir. Dolayısıyla bilgi amacıyla kurulan şablonlar, çerçeveler, kavramsal bütünlükler; monad, "anne karnı", simgesel düzen gibi ontolojik oluşumlar şeklinde ortaya konulmakta ve

gerçekliği kuran asıl ve mutlak unsur olarak konumlandırılarak yeni gerçekliklerin oluşturulmasına izin vermemektedir. Bu bağlamda bir olguya yaklaşma tarzını belirleyen kavramsal çerçeve, esasında o olgunun çarpıtılmasına neden olmaktadır. Çünkü belirli kodlama ve tanımlamalara sahip bir "bilgi paleti" yeni ve farklı bir resim çizmeye (yani bu çerçeve dışına çıkabilecek bir bilgi ortaya koymaya) ehliyeti olmayacağı için kısırdöngülere mahkum kalacaktır. Bu noktada Wittgenstein'in *dil oyunları* kavramı hatırlanabilir (Wittgenstein, 2020, ss. 70-71). *Dil oyunları* varlığın toplumsal olarak uzlaşılmış bir bilgi ve ilişki pratiği olduğunu ifade eder. Dil, gerçekliğin ve varlığın bir tanımı ya da temsili işlevinde değil Deleuze&Guattari'nin *düzenleme* kavramına paralel bir şekilde gündelik hayatın içinde oluşturulmuş geçici ve uzlaşımsal bir kategoriyi belirtir. Dolayısıyla dil gündelik pratikler yoluyla bilinebilir ve inşa edilir, böylece dile yani *dil oyunları*na yapılacak bir müdahele ve değişiklik varlığın ve gerçekliğin de yeniden şekillenmesine olanak tanır. Burdan yola çıkıldığında herhangi bir olguyu incelemek ya da bir problemi ele alıp ona alternatif çözümler üretmek, dolayısıyla da varlık anlayışını geliştirmek, öncelikle kaçış çizgileri ve farklı bir kavramsal çerçeve gerektirir. Burada kritik olan şey bir düşüncenin/şablonun ya da *dil oyunu*nun dışına çıkabilecek bir kavrayış nasıl mümkün olabilir? Yani bir işleyişi saptadığımızı zannettiğimiz o anda gerçekten o düşüncenin dışına çıkmış oluyor muyuz, yoksa o da belirli bir çerçevenin dayatılması şeklinde mi olmaktadır? Örneğin Irigaray'ın savunduğu fikir, "erkeğin morfolojik olarak zevk alma biçiminin kültür ve toplumsal dünyayı o yönde şekillendirdiği" yönündeki sav tarihsel süreci ve olguyu açıklayabilmesi açısından uygun ve tutarlı gibi görünmektedir. Bu "uygun ve tutarlı" saptamasını yaptıran şey nedir? Düşüncenin dışına çıkıp bunu yaptığımı düşünüyorum ama gerçekten bu böyle mi yoksa ben hala o çerçevenin/düzenlemenin içinden mi düşünüyorum? Burada çözüm, mevcut düşünsel çerçevenin öncülleriyle açıklanamayacak radikal kavramlar üretmek ve bu yeni kavramların yeni bir düzlem yaratarak olguya ve varlığa dair yeni bir kavrayış elde etmeyi sağlayacak kaçış çizgileri çizmesi olabilir. Bu yeni düzlem elbette ki mutlak değil bir uğrak noktası şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla kurumsallaşmış düşünce sistemleri yerine varlıkla, arzunun ve oluşun akışıyla sürekli etkileşim halindeki bir düşünce anlayışı gerekmektedir.

Deleuze&Guattarici özgürlük anlayışını ele alırken olgu-değer ayrımına başvurmak yurtlanma-yurtsuzlanma ve özgürlük arasındaki ilişkileri anlamaya yardımcı olabilir. Etikte olguları belirli değerler üzerinden sabit bir kendilik olarak ele almak çoğu zaman o olgunun farklı ontolojik üretimler sağlamasına engel olur. Değer, anlamları ve belirli normatif kalıpları ifade eder. Olgu ise etik açıdan nispeten saf denebilecek bir noktada yer alır. Olgunun farklı değerlere göre ya da mümkünse en az değer ölçütüne göre ele alınması özgürlüğe kapı aralar. Bir değer olgunun üzerinde bir yurtlanmaya neden olur. Eğer olgunun varlığı yalnızca bu belirli değer üzerinden kabul edilirse bu olgu ve bununla bağlantılı her unsur sabit ve belirli bir anlayışa mahkum edilmiş olur. Örneğin kadın bir olgu olarak ele alınırsa ona "annelik" değerini yükleyip sürekli bu değer üzerinden ortaya konulursa kadın despotik bir gösteren tarafından tahakküm altına alınmış olur ve çoğul potansiyelleri elinden alınır. Bu bağlamda var olmak ile görülmek farklı şeylerdir. Bir şey var olduğu haliyle görülmez. Görmek eksik bir kavrayıştır. Bu durumda virtüel-aktüel ilişkisi daha iyi anlaşılabilir. Dışarıdan her ne kadar o şey öncekinin aynısı, tekrarı gibi görünse de bu eksik bir kavrayışın sonucudur. Var olan şey görüldüğünün ötesinde moleküler farklar barındırır. İnsan, varlığı bilişsel kategorilerine indirgeyerek ve belirli çerçevelere hapsederek algılar. Bu da onun içindeki farkı ıskalamaya neden olur. Dolayısıyla Hartmann'ın düşüncesine paralel bir şekilde epistemolojik durum, ontolojik durumu gözden kaçırmayla sonuçlanır (Zafer, 2008, s. 94). Ancak politika epistemoloji üzerinden kurulduğu için de varlık, güçlünün epistemolojisi ne diyorsa ontolojik olarak o şekilde kurulmuş olur. Belki de bu yüzden Deleuze metafor ve temsil konusunda oldukça eleştirel bir tutum sergilemektedir. Çünkü varlık nasıl ifade edilirse ontolojik olarak o kabul edilecektir. Tekrar eden şey aslında dil ve düşünce ile tahkim edilmiş ve paketlenmiş olan akıştır. Akış o paketin içinde yine de akmaya devam eder ve bir yerde o paketi yarar. Bütün mesele akışın paket zannedilmesine artık bir son vermek ve akışın kendini paketten kurtararak özgürleşmesi ile ilgilidir. Burada Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisi akla gelebilir. Bu epistemolojide bilgiye temel oluşturacak mutlak bir köken yoktur, dolayısıyla normatif unsur keşif bağlamında ortaya çıkar ve bilgi sürece bağlı olarak sürekli güncellenir (Öztürk, 2021, s. 230). Bu bağlamda duyumun algıdan öncelikli oluşu ele alınabilir. Duyum bedenin diğer bedenlerle ve dış dünyayla etkileşim halinde olduğu ve

duygulanımın ön planda olduğu bir süreçtir. Algıda daha çok zihinsel bir işlem söz konusudur, "işlenmiş" deneyimler ve süreçler vardır. Oysa duyuma dayalı bir deneyimde beden, varlığın çoğul potansiyeliyle dolaysız olarak bağlantı kurmaya daha yakındır.

Yurtlanma-yurtsuzlanma döngüsünü ifade etmek için *devirinim* kavramı önerilebilir. *Devirinim* "devirmek" fiil kökünden türetilmiş olup olgunun kendini oluşturması ve ardından yıkarak tekrar yeni bir şekilde kurması şeklindeki döngüyü ifade etmesi için oluşturulmuştur. Deleueze&Guattari'nin felsefi projelerinin de esasında bu amaca dayandığı söylenebilir. Saf arzunun akışta olması, ardından yurtlanıp belirli bir form alması, sonrasında o formu tekrar bozup yeni ve başka bir şeye dönüşmesi şeklindeki bengi dönüş benzeri süreç ifade edilmeye çalışılmaktadır. Bunu daha iyi anlayabilmek için kumla resim yapmayı ifade eden "kum sanatı" örnek olarak verilebilir. Burada resim oluşturulup tamamlanan ve asırlarca o son haliyle sergilenen "bitmiş" bir eser değil, kumun farklı farklı şekillendirilip ardından bozulduğu ve başka şekillerde yeniden resme döndürüldüğü dinamik bir süreçtir. Resim belirli bir figüre döndürülerek önce yurtlulandırılmakta ardından resim tamamen kumların dağıtılması yoluyla yersizyurtsuzlaştırılmakta ve kumlarla yeniden farklı bir figür oluşturulmaktadır. Böylece bu döngü sürüp gitmektedir. Burada herhangi bir figüre(yurda) sabitlenip kalınmamakta, oluşturulan farklı figürler arasında tematik bir ortaklık da gerekmemektedir. Bu anlayış Deleuze&Guattari'nin bin yayla anlayışına da uygun düşmektedir. Kum sanatında *devirinim* anlayışına uymayacak unsur resmi oluşturan aşkın bir güç olarak sanatçının bulunmasıdır. *Devirinim* aşkın bir gücün yönlendirmesinden öte oluşun içkin olarak kendi akışında giderken oluşumlar ve yıkımlar döngüsünü yaratmasını ifade eder. Kum sanatı aynı zamanda organsız beden ile katmanlaşma arasındaki ilişkiye ve tarihsel sürecin gelişimine dair de oldukça uygun bir örnek sunmaktadır. Lacan içinse *ayınım* kavramı önerilebilir. "*Aymak*" fiil kökünden türetilen bu kavram öznenin arzusunu tanıması ve kabullenmesi sürecini ifade etmek için ortaya konulmuştur. *Ayınım* özne odaklı epistemolojik bir süreci, *devirinim* ise oluşa dayalı ontolojik bir hareketi ifade eder. Lacan'ın özgürlük anlayışı öznenin

kendi psikanalitik yazgısına dair bir aydınlanma yaşamasına dayanır. Özne kendi psişik yapısına ait gösterenler zincirinin ve fallusun şifrelerini çözüp kendi arzusunu tanımalı ve onu kabul etmelidir. Burada arzu bir eksiklik ve kimlik üzerinden tanımlandığı için Deleuze&Guattari'deki gibi bir *devirinim* söz konusu olamamaktadır. Arzu Lacan'da kapalı bir dünyanın içinde ana hatları önceden belirlenmiş ama suretleri değiştirilebilen bir belirlenmişlik üzerine kurulmuştur. Özne bu döngülere dair bir *ayınım* geliştirebilir ancak *devirinim* mümkün değildir. Çünkü özne konumları simgesel sistemde fallusla ilişki üzerinden çoktan belirlenmiştir. Bu anlamda Deleuze'ün Platon ile ilgili ifade ettiği idea-kopya ve simulakr ayrımları burada ele alınabilir. Lacan'ın simgesel dünyası "gerçek" dediği boyutun bir yansıması gibidir. Bu, Platon'un mağara alegorisine oldukça benzemektedir. Lacan'daki gösterenler Platon'un gölgeleri gibi asıl olanın bir kopyasıdır ve Lacan'da da amaç mağaradan çıkarak bir *ayınım* yaşamak ve o gölgelerin yani gösterenlerin kaynağını, zincir kurma biçimini deşifre etmektir. Burada her gösterenin yolu bir şekilde "baba"ya ya da odipal aile üçgenine çıkar. Bu anlamda özne ile aile ve simgesel sistem arasında idea-kopya ilişkisi olduğu söylenebilir ve burada çıkışı olmayan, kapalı bir kısırdöngü söz konusudur. Özne yalnızca ötekinin arzusunun bir tezahürüdür, dolayısıyla bir fark olma ve üretme şansı yoktur, simulakr hale gelmesi yapısal olarak imkansızdır. Oysa Deleuze'e göre olgular anne babanın bir temsili değil, simulakr yani ayrı, tekil bir varlık şeklinde vardır ve arzu içine kapatıldığı döngüleri yarıp içinden çıkma gücüne sahiptir (Deleuze, 1990, s. 114). Dolayısıyla *ayınım* arzunun yeni bir şey üretmesi için değil arzunun asla tatmin edilemeyecek bir eksiklik olduğu bilgisini elde edip kabullenmek suretiyle simgesel sistemdeki arayışın beyhudeliğini ortaya koymaktır. Zizek buna dair bir Zenon paradoksunu örnek verir: Akhilleus'un kaplumbağaya ulaşamaması öznenin ne yaparsa yapsın arzu nesnesine ulaşamamasını ifade eder (Zizek, 2016, s.17). Lacan'ın ise buna dair verdiği örnek *Ödipus Kolonos'ta* kitabında Ödipus'un içinde bulunduğu durumdur. Ödipus, annesiyle evlenip çocuk sahibi olduktan sonraki süreçte lanetlenmiş ve kendisi için kaldırılamayacak bu kadar acıyı daha fazla görmemek için kör olmuştur (Sophocles, 2001). Artık simgesel düzen içindeki hiçbir kimlik, hiçbir nesne onu cezb etmemektedir. Arzusunun eksikliğini tamamlamanın imkansız arayışını bırakmış, arzunun en saf haline gelmiştir ve simgesel sistemdeki gösterenlerin akışından kendini kurtarmıştır. Lacan'ın yazdığına göre "Hiç olduğum anda mı insan oluyorum?" ifadesi

Odipus'un o anki durumunu belirtir (Lacan, 2022a, ss. 287-288). Burada çileci bir yaşamın örneği görülmektedir. Bir anlamda arzunun simgesel düzenden elini eteğini çekip asla tatmin olamayacağını, buna dair çabanın verdiği acıları anlamanın bir ifadesi olarak Schopenhauercı bir etik anlayış da görülebilmektedir (Cerit Helva, 2023, s.10). Bu noktada Lacan ve Freud'un yaşamın ancak ölümle bitecek acılı bir süreç olduğu şeklindeki görüşleri de akla gelmektedir.

> Hayat budur - bir dolambaç, kendiliğinden geçici ve hükümsüz, anlamdan yoksun, inatçı bir dolambaç. Tezahürlerinden biri olan insan denen şu noktada, neden şu hayat boyunca ısrar eden, anlam denen şey çıkıyor ortaya? İnsanca anlam diyoruz ona, ama o kadar kesin mi bu? O kadar insanca mı bu anlam? Her anlam bir düzendir, yani bir belirivеriş. Anlam beliriveren bir düzendir. Hayat o düzene girmek için ısrar eder, ama düzen belki de o hayatın tamamen ötesinde olan bir şeyi ifade eder, çünkü o hayatın köküne gittiğimizde, ve varoluşa geçişin ardında, ölümle kavuşmuş hayattan başka bir şey bulmayız. Freud 'un diyalektiği bizi işte buraya getirir (Lacan, 2022a, s. 290).

Ayrıca Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabında "tüm yaşamın hedefi ölümdür" (Freud, 2011, s. 48) şeklindeki ifadesi Deleuze&Guattari'nin yaşamın pozitif bir güç ve neşe olduğu yönündeki görüşüne Lacan ile birlikte Freud'un da tamamen zıt bir noktada yer aldığını göstermektedir. Freud'un "canlı varlığın cansız varlığa dönme eğilimi" ve "hareketten hareketsizliğe dönüş arzusu" şeklinde ifade ettiği durum, *bing bang* gibi sabit bir başlangıç noktasını anlatıyor, gibidir. Ya da teolojik olarak ahret/öbür dünya şeklinde ifade edilen şeyin aslında gelecekte yer alan bir kategori değil Freud'dan yola çıkılırsa geçmişte yer alan sonsuzluğun geleceğe projekte edilmiş imgesel bir tasarım olduğu şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla yaşamın kendisine, içkinliğine, buradan doğan gücüne ve neşesine dair bir vurgu görülmemektedir. Pozitif bir güç ve neşe

olarak yaşam yeni şeyleri üretmeyi, ardından onları yıkmayı, ardından yeniden üretmeyi sağlayan sonsuz bir akıştır, dolayısıyla bitmez tükenmez bir *devirinim*dir. Freud ve Lacan'daki yaşama dair karamsar görüşler, insanın yaşamdan bir sevinç duymasına ve arzusunu aktif bir güç olarak kullanmasına engel olmaktadır. Bu tarz bir *ayınım*dansa yaşamın sadece akışına kendini kaptırıp doğum ve ölüm arasında geçen bu oluşta arzunun *devirinimi* ve özgür üretimlerine engel olmamak özgür bir yaşama dair uygun bir tasavvur olacaktır. Dolayısıyla Lacan'da özgürlük, arzunun nasıl simgeselleştiğini ve bu simgeselleşmenin esasında arzunun yanılsamalı bir biçimde tatminlik ya da tamlık duygusunu sağladığını fark ettirerek bu tamlığın asla mümkün olamayacağını görmeyi içerir. Bu *ayınım* Lacancı özgürlük için elzemdir. *Ayınım* kavramının muadili olarak *çözünüm* kavramı Deleuze&Guattari için önerilebilir çünkü bu kavram özneden öte *düzenleme*ye (assemblage) odaklanır. İçinde bulunulan *düzenleme*yi çözümlemeyi ve onun haritasını sermeyi, böylece arzunun üretici yönünü ortaya çıkarmayı sağlayacak işlemi, bu bağlamda Balanuye tarafından "bir anlama çabası" denilen süreci ifade eder (Balanuye, 2024, s. 11). *Çözünüm, devirinim*e giden yolda bir aşama olabilir ama esas önemli olan *devirinim*dir. Çünkü virtüelin aktif tutulması *devirinim* yoluyla mümkün olur. Aktüel hale gelen her şey devirinerek, tekrar tekrar bunu yaparak arzunun sonsuz oluş ve özgürlük potansiyelini ayakta tutar. Dolayısıyla Lacancı özne anlayışı ile Deleuze&Guattari'nin özneye dair görüşü, hümanizmden posthümanizme geçişi de göstermektedir. Öznenin geçmişi ve buna dayalı belleğine ve kimliğine ek olarak insanın yapısal merkeziliğine karşıt şekilde Deleuze&Guattari'de moleküler farklar, süreç, virtüel gibi insan ötesi güçler önceliklidir. Bu bağlamda Braidotti'nin "göçebe özne" kavramı da hatırlanabilir:

> İnsan sonrası göçebe özne, materyalist ve vitalisttir; bedenli ve gömülüdür;… Çokyüzlü ve ilişkisel bir öznedir bu; Spinoza'nın, Deleuze ve Guattari'nin, ayrıca feminist ve postkolonyal kuramların aracılığıyla, monist bir ontoloji içerisinde kavramsallaştırılmaktadır. Bizzat insan sonrası düşünceye damgasını vuran ilişkisel yaşamsallık ve temel karmaşa aracılığıyla aktüelleştirilen öznedir (Braidotti, 2021, s. 237).

Sonuç olarak bakıldığında zamansal açıdan da *ayınım* geçmişe, *çözünüm* şimdiye, *devirinim* ise geleceğe gönderimde bulunur.

Yaşama dair negatif ve karamsar düşüncelerin devamlı zihni meşgul ettiği bir durumda özne-nesne ilişkisi bu bağlamda şekillenecektir. Özne elindeki "oyuncak" ne ise oyunu da ona göre şekillenecektir. Dolayısıyla öznenin öncellikle epistemolojik temelini sonrasında da etik çerçevesini kuran temel unsur yaşama dair bu negatif görüş olduğunda yaşam dünyası, simgesel düzen, insanlık tarihi -adına ne denirse densin- pozitif bir yaşam ve üretim sağlamaktan uzak kalacaktır. Dolayısıyla ancak arzuya dair bu karamsar görüş bırakıldığında yeni bir yaşam anlayışından bahsetmek mümkün hale gelebilecektir. Bu bağlamda varoluşçu felsefe de ele alınabilir. Deleuzecü anlayışla bakıldığında varoluşçu felsefe "arabesk" gibi görülebilir. Her ne kadar özgürlüğü merkezine alsa da varoluşçuluğun meşgul olduğu konular anlam, seçim, kaygı ve bunların özne ile ilişkisi vs. olduğundan bu *düzenleme* içinde sürekli aynı döngüler tekrar etmekte, başka türlü bir yaşam tasarımı oluşturulamamaktadır. Bu noktada Lacan ile Sartre arasında bir paralellik kurulabilir. Lacan'ın eksiklik olarak arzu anlayışı ile Sartre'ın özgürlüğe mahkum olmayı sağlayan "hiçlik" anlayışı yapısal olarak benzerlik göstermektedir. Sartre'da varlık ile birlikte hiçlik kategorisi vardır ve bilinçli insan varlık tarafından kuşatılmışlığın ötesine geçebilmek ve olduğu şey olmaktan çıkıp kendini yeniden anlamlandırmak için hiçliğe ulaşmaya ve "kendi-için-varlık" olmaya çalışır (Coşkun, 2015, s. 86). Bu bağlamda ikisinde de özneyi harekete geçiren ve onun farklılaşmasını sağlayan unsur öznenin "tam" olmamasıdır. Ancak Lacan'da özneyi simgesel sistem belirlerken Sartre'da özne mutlak anlamda özgürdür. Varoluşçulukta özne yeni deneyimleri inşa etmekte yetkin gibi görünse de az önce ifade edildiği gibi odaklandığı konular özgürlüğün neşeli değil kaygılı bir hal almasına neden olur. Özgürlükle kaygının bu güçlü ilişkisi özne açısından esasında kökensel olmaktan çok özgürlüğü kaygılı bir seçim haline getiren Lacancı anlamda bir simgesel sistem içindeki

sistemin kodlarıdır. Özgürce bir seçim yapıldığında seçilen şeye dair politik, etik, ekonomik pek çok belirlenim öznenin pişmanlık, suçluluk, hatalı olmak, eksiklik vb. pek çok baskı unsurunun etkisi altına girmesine neden olur. Dolayısıyla kaygı özgürlüğe içkin bir etken değildir, kaygı despotik simgesel sistemlerin kapalı, normatif ve karamsar yapısının bir sonucudur. Bu unsurlar, bu çalışma bağlamında ifade edilen özgürlük anlayışının önündeki temel engellerdendir.

Özne-nesne ikiliğinden sıyrılıp Deleuze&Guattarici kavramlarla ifade edilecek olursa *düzenleme*nin kuruluş biçimi işleyişi de belirler. *Düzenleme* saf ve tek bir arzu akışından öte her bir arzulama makinesinin biraraya gelerek, birbirini keserek oluşturduğu bir işleyişi ifade eder (Smith, 2004, s. 646). Dolayısıyla eksik olmanın, ölümün, karamsarlığın, geçmişin, kaygının ve pişmanlığın oluşturduğu bir *düzenleme* tam olarak şikayet edilen ve istenmeyen mutsuz, kederli yaşamın nedenidir. Bu tarz bir *düzenleme* eyleme dayalı bir yaşamı da imkansız kılar. Eylem ve eylemselliğe dayalı bir yaşam anlayışı az önce ifade edilen *devirinim* kavramı açısından kritik bir öneme sahiptir. *Devirinim* yeni bir şey denemeyi, oluşmuş ve donmuş durumda olan eski şablonları yıkmayı sağlayan bir süreci ifade eder. Dolayısıyla eylem ve deneyleme arzunun üretici gücüne en uygun etkinlikler olarak ortaya çıkar. Geçmişe, suçluluğa ve pişmanlığa dayalı bir yaşam görüşünde bunlara yapısal olarak yer kalmaz. Eylem ve deneyleme ancak geçmişi bir kenara bırakıp şimdiden geleceğe doğru uzanacak, organsız beden gibi katmansız adeta bir sıfır noktası durumunda olmayı gerektirir. Buradan "*özgürlük henüz olmamış olandadır*" sonucu çıkarılabilir. Bu bir erteleme anlamında değil, eylem halinde olmanın önemini belirtmek için ifade edilmektedir. Denenmiş olan, halihazırda aktüel durumda olan artık donmuştur, kodlanmıştır, anlamlar yüklenmiş ve sabitlenmiştir. Uygulama anında henüz saf, yüklenmiş anlamlardan azade durumda bir oluş halindeydi ancak zaman onu "paketlenmiş bir anlam demeti"ne döndürmüştür. Bu, lavların yanardağdan aktıktan sonraki donma ve o halde kalma durumlarına benzemektedir. Dolayısıyla aktüelin kodlanmışlığından kurtulup özgürlüğe ulaşmanın yolu virtüel üretimden dolayısıyla da henüz olmamış olan her bir anda eylemde bulunmaktan ve yeni şeyleri denemekten geçmektedir. Dolayısıyla karamsarlık değil,

yeni adımlar atabilmeyi sağlayacak yaşama dair pozitif bir anlayış özgürlük için elzemdir.

Öte yandan iktidarın işleyiş mekanizmalarını anlamak için *yeniden yerliyurtlulaştırma* sürecini kavramak gerekir. Çünkü bu, yeni bulunan bir yöntemi veya kaçış çizgisini %1 oranında bile bir değişikliğe uğratarak ona yeni bir yurt edindiren oldukça sinsi bir yöntemdir (Oliver, 2014, ss. 59-60). Sistem, keşfedilen yeni yolun özgün yapısını büyük oranda korur; ancak yaptığı çok kritik ve küçük bir değişiklikle onu kendi lehine çevirirken, bu yolu bulan kişilerin onun "yeni" oluşundan kaynaklanan hazzı yaşamaya devam etmesine izin verir. Bu evcilleştirme sürecine en somut örnek, başlangıçta bir kaçış ve özgürlük aracı olarak doğan karavancılığın, zamanla kamp alanları gibi belirlenmiş yapılarla kuşatılarak *yeniden yerliyurtlulaştırılması* ve sisteme dahil edilmesidir. Bu sistemin temelinde yatan kodlama ve kod kırma diyalektiği, suyun doğası üzerinden metaforlaştırılabilir: Suyu el yakalayamaz, akar gider; ancak su bir şişeye hapsedilip bir birim haline getirildiğinde kontrol edilebilir bir forma sokulmuş olur. Bu bağlamda özgürlüğün asıl imkanı, bir eylemin bu kontrol mekanizmaları içinde nasıl kodlandığına dair görünürdeki o küçük farklarda gizlidir. Örneğin bir öğretmen, zorlayıcı bir etkinliği geleneksel bir "ceza" olarak kodlayıp arzuyu tıkamak yerine, aynı işi çocuğun arzu akışlarını yeniden kuran bir "kaçış çizgisi" olarak sunarak özgürleştirici bir alan açabilir. Sınıfta çok fazla konuşup dersin akışını engelleyen bir öğrenciye ceza olarak bir kitaptan beş sayfalık bir özet istemek yerine duygu ve düşüncelerini ifade etmesi için beş sayfalık bir yazı istemek aynı eylemde arzunun farklı şekilde kodlanabileceğini gösterir. Öte yandan potansiyel akışlar, kurumsal yapılar tarafından sürekli bir "şubeleşme" mantığıyla amaca göre, belirli bir şablon olarak oluşturulur ve denetlenir. Örneğin günümüzün pop müzisyenleri kurumsal bir şirketin şubeleri gibi hareket ederek genel merkezin tasarladığı ürünleri paketlenmiş bir biçimde sunan "kuryelere" dönüşürler. Burada arzu belirli şablonlara göre kodlandığı için birbirinin benzeri şarkılar ortaya çıkar. Tüm bu süreçlerin nihai durağı ise bir çeşit kutsallaştırma işlemidir, bu işlem aracılığıyla olgunun yaşamla olan canlı ve dinamik ilişkisi unutturulur ve varlık statik bir temsil içine hapsedilir. Dolayısıyla özgürlüğü

mümkün kılan şeyin kodlanmamış her bir pozitif varlığın farkı üretmesi olduğu söylenebilir. Yani aslında her bir varlık kodlanmadan önce pozitif durumdayken kodlamadan sonra bazıları negatif olarak kategorize edilmeye başlanmaktadır. Böylece bu varlıklar arasındaki karşılaşmalar ve etkileşimler fark üretemez hala gelmektedir, çünkü artık bu varlıklar organsız beden üzerinde serbestçe kayabilecek "pürüzsüzlüğü" yitirmiş duruma düşmektedirler. Bu negatif etiketleme bir *katmanlaşma*ya sebep olmakta, dolayısıyla pozitif varlıklar arasındaki ilişkiden doğacak fark imkanı yok edilmekte ve onun yerine kodlamaların sebep olduğu tekrar üretimi/aynı üretimi başlamaktadır.

Deleuze&Guattari açısından ele alındığında özgürlük ve etik, moler-moleküler ilişkisiyle oldukça ilgilidir. Moler yapılar kimlik, kavram, devlet gibi sabit ve makro kendilikleri, moleküler ise akışkan mikro hareketliliği ve değişimi ifade eder. Moler ile moleküler arasındaki geçişler yersizyurtsuzlaşma ile yerliyurtlulanma arasında gidip gelir. Bu anlamda özgürlük bu yıkıp tekrar oluşturma döngüsünde ortaya çıkar. Moler-moleküler ilişkisine Irigaray'ın kadın anlayışı örnek olarak verilebilir. Irigaray Deleuze&Guattari'nin arzu ve oluş anlayışlarını cinsiyetsizleştirme ve anonim hale getirme yoluyla ataerkil felsefe tarihinde yapılagelen bilginin ve varlık anlayışının nesnel erkek özneye göre oluşturulma anlayışından kendilerini kurtaramadıkları eleştirisini yapar. Dahası akışkan arzu ve oluş fikrinin bizzat kadının *jouissance* biçiminden alındığını ve nötrleştirildiğini ifade eder. Bu anlamda Irigaray erkeğin nötrlük ve nesnellik söylemiyle ortaya koyduğu bilgi ve varlık anlayışına karşı kadının bir özne olarak varlığını garanti etmenin kadının varoluşu için önemine vurgu yapar. Bu tarz bir özne anlayışı Deleuze&Guattari açısından moler/ özgürlük karşıtı bir oluşum olarak görülebilir. Onlar için kadın özneden çok kadın-oluş özgürlüğe kapı aralar ancak kadın-oluş erkeğin sabit bir standardı ifade ettiği bir yerden savaş makinelerini başlattığı için erkek öznenin mutlak bir başlangıç ya da referans noktası olarak kabul edilmesine neden olur (Lorraine, 1999, s. 186). Bu bağlamda Irigaray'ın eleştirisi bu "oluş"ların kozmik güç gibi "nötr" bir nitelik taşıdığı iddiasına yöneliktir. Nötrlük iddiası yalnızca erkeğin oluşturduğu Batı düşünce tarihinin tekçi ve tahakkümcü anlayışına hizmet eder.

Dolayısıyla bu iki anlayışın uzlaşması şu şekilde olabilir: erkeğin baskıcı moler sistemleri gevşetip örneğin *kadın-oluş* haline gelmesi, kadının da tarih boyunca edinemediği (moler denebilecek) öznelliğini inşa ederek erkeğin karşısında "yok" hükmündeki konumunu değiştirmesi şeklinde olabilir. Dolayısıyla erkek mevcut "yüksek" konumlarından feragat ederek kadın ise olmayan konumunu oluşturarak bir anlamda "ortada" bir yerde "buluşacaklardır". Dolayısıyla ona göre kadının ve erkeğin iktidardan arındırılmış ve farka dayalı iki ayrı özne olarak konumları var edilmelidir. Irigaray'ın birbirine indirgenemeyen iki özne fikri ile Waltz'un soğuk savaş döneminde ABD-Sovyetler Birliği arasındaki iki kutuplu düzeni ifade eden fikri, bu konu bağlamında sınırlı da olsa bir model olarak birbirine benzetilebilir. Bir tarafın diğer tarafı yutmaması açısından iki denk gücün var olması ve birbirini dengelemesi gerekir (Waltz, 1979, s. 193). Bu noktada Merleau-Ponty'nin fenomenolojisindeki "ten" kavramı ve özne ile çevre arasındaki karşılıklı etkileşimli ilişki fikri ele alınabilir. Bu bağlamda Ponty'nin ten kavramı, insan ile dünya arasındaki sınır noktasıdır ve bu sınır noktasından karşılıklı alışverişin ve belirişlerin yaşandığı bir süreç söz konusudur. Burada herhangi bir tarafın üstünlüğü yoktur, dünyanın ve nesnelerin tezahürü, bir birlik içindeki insan ile dünyanın karşılıklı, konumsal, tensel etkileşimleri yoluyla sağlanır (Merleau-Ponty, 2024, s. 35). Dolayısıyla dünya ile insan, tenin bir sınır noktası olduğu bir bütünlüğü ifade eder. Ancak bu bütünlük insanın dünya içinde eriyip gitmesi ya da dünyanın özne ile, özneye göre ortaya çıkması anlamında değil, tenden itibaren, tenden tezahür ederek ve haliyle her ikisisin eşit iştirakı kuralına göre sağlanır (Merleau-Ponty, 2017, s. 26). Sonuç olarak özne ile nesne arasında bir hiyerarşi, egemenlik, yutma ya da baskı ilişkisi oluşması gibi bir durum ortaya çıkmaz.

Yine de bunlar Deleuze&Guattarici anlamda moler yapılardır ancak kadın ve erkek arasındaki ilişkiler moleküler anlayışa ve Merleau-Ponty'nin ten kavramına da uygun şekilde gizem, tutku, fark, diyalog, beliriş, belirlenimsizlik üzerine kuruludur. Bu anlamda Irigaray kadının bir özne olarak var olmasının *oluş* lehine ortadan kaldırılmasına kıyasla daha önemli olduğu görüşündedir. Çünkü ataerkil tarih boyunca kadın her zaman yok hükmünde olmuştur ve bir varlık statüsü kazanabilmesi onun özne

olmasına bağlıdır. Ancak Irigaray'ın erkek ve kadın ayrımları geleneksel felsefe anlayışına göre şekillenmemiştir. Buna göre kadın ve erkek etik açısından biçimsel bir statü şeklinde düşünülebilir. Yani kadının bir özne olarak var olabilmesi ve kendi öznelliğini oluşturabilmesi, erkeğin lehine eriyip gitmemesi açısından gereklidir ve indirgenemez ayrı bir özne olarak orada yer almalıdır. Bu durumda Deleuze&Guattari açısından bakıldığında Irigaray'ın kadın görüşü Lacancı *eril* ve *dişil jouissance*ın bir arada olması gibi esasında moler ile molekülerin de bir arada olduğu hibrit bir anlayışı ifade edebilir. Bu anlamda Irigaray, ataerkil sistemin kadını "anne", "bakire", "erkek çocuk doğurunca değerli", "edilgen", "penis yoksunu/mutlak eksik" şeklinde moral tanımlamalarına karşılık, kadının bütün bu tanımlamaların dışında yalnızca kendi bedeninin (iki dudak, dokunma, hazzın penis gibi belirli tek bir noktaya bağlı olmadığı bütün kadın bedenine yayıldığı merkezsiz anlayış) olanaklarıyla bir oluş halinde olabileceğini ifade eder. Irigaray bölümünde anlatıldığı üzere kadının morfolojisi ve *jouissance*ı erkekten tamamen farklı bir şekilde merkezsizliği, çoğulluğu ve çift dudak metaforuyla ifade edildiği gibi sabit bir varoluştan öte devamlı içkin bir etkileşimin sürmesini sağlar (Roberts, 2019, s. 58). Bu bağlamda birbirine sürekli değen iki dudağın içkin bir üretkenlik vaat etmesi, *"Fark ve Tekrar"* başlığında ifade edildiği gibi Deleuze'ün giyinik/üretici tekrar dediği ve farkı üreten anlayışa benzemektedir. Bu bağlamda Irigaray kadın-erkek için eşitlik fikrine de karşı çıkar. Çünkü eşitlik fikri erkeğin ürünüdür. Eğer kadın eşit olmayı seçerse erkeğin taklidi ya da kopyası olur. Bu, Deleuze'un çıplak taklit dediği şeye tekabül etmektedir. Sonuç olarak İrigaray'da kadın ile erkek arasındaki ilişkilerin giyinik tekrar kavramı ile paralel olduğu ifade edilebilir. Burada dilin, mantığın, düşüncenin önceden belirlediği oluşlar yoktur, her bir etkileşimin ve bağlantının kurduğu öngörülemeyen oluşlar söz konusudur. Dolayısıyla yeninin ve farkın üretimi burada esas noktadır. Buradan yola çıkıldığında Irigaray'ın kadın tasarımı için "oluş üreten sabit kendilik/fabrika" ya da Deleuzecü kavramlarla "kendisi tekrar eden ama fark üreten tekrarın tekrarı" denebilir. Lacan'ın *dişil jouissance* için hem fallik sistemin içinde hem de (erkekten farklı olarak) kadını bu sistem içinde tam olarak temsil edebilecek bir gösteren bulunmadığı için, sistemin dışına çıkabilme potansiyeline sahip olduğu şeklindeki saptaması da burada dikkate değerdir. Bu tarz bir tasarımın mevcudiyete ve aktüel varlığa dayalı politik/felsefi sistem içerisinde, oluşun özgürlüğünü sağlamak açısından gerçekçi bir zemin sunduğu

ifade edilebilir. Logosa dayalı düşüncenin mevcudiyeti, pozitivist anlayışın fiziksel somut olguyu ve günümüz dünyasının imajları önceleyen anlayışları düşünüldüğünde aktüel varlığın politik ve toplumsal işlerlik açısından oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda hem moleküler akışı sağlayacak hem de belirli bir somut/aktüel varlığı oluşturacak araçlar, virtüele alan açılması ve özgürlüğün deneyimlenmesi açısından oldukça elverişli olacaktır. Özgürlüğün gerçekleşmesi için "oluş üreten sabit kendilikler/fabrikalar" ya da Deleuzecü kavramlarla "kendisi tekrar eden ama fark üreten tekrarın tekrarı" anlayışına uyan farklı araçlar düşünülebilir. Bunlar insanın çevresiyle, diğer insanlarla, doğayla, genel olarak evrenle ilişki kurma biçiminde yaratıcı oluşları meydana çıkaracak nitelikte mekanizmalar olmalıdır. Hem belirli bir düzeni oluşturması hem de onu sürekli bozması anlamında *"akışkan matris"* kavramı burada önerilebilir. Bu bağlamda Deleuze&Guattari'nin "kaosmoz" kavramı da hatırlanabilir (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 16). Aynı şekilde Deleuze'ün *katmanlaşma* kavramı Irigaray'ın *mukoza* kavramı üzerinden ele alınırsa katmanların sert, sabit yapılarının geçirimli bir hale getirilerek moler ile molekülerin birlikte yer alabileceği bir varlık durumu oluşturulabilir. Bu bağlamda mizah ya da mizahi bakış bu doğrultuda önemli bir yol arkadaşı olarak önerilebilir. Mizah, belirli bir tarihselliği ve tanımı olan moler denebilecek bir kavramdır. Toplumsal bağlamda her bir öznenin "mizah"a dair belirli bir şablonu zihninde bulunmaktadır. Bu anlamda sabit ve moler bir olgu olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Ancak mizahın işleyiş biçimi tıpkı Irigaray'ın kadın tasarımı gibi moler değil molekülerdir. Mizahi bakış, içinde bulunulan o tek bir anı ifade eden her bir zaman-mekan koordinatındaki noktada, içinde bulunulan durumun ve o anki duruma kadarki virtüel oluşumların yarattığı o benzersiz anda, bahsedilen bütün bu değişkenlerin oluşturduğu bağlantılardan yeni ve beklenmedik ve yalnızca o anın kendisinden içkin olarak doğmuş bir kaçış çizgisini/farkı/yersizyurtsuzlaşmayı mümkün kılar. Mevcut şablonları delmenin ve kapalı çerçeveleri açmanın en uygun yollarından biri bu anlamda mizahtır. Mizah, her seferinde o biricik anın verilerine göre yeni bir yorum ve beklenmedik/görülmemiş şeyi ortaya koyabilmesi açısından tekrar etmeyen, dinamik bir süreçtir. Eğer belirli şablonlar belirli durumlara sürekli uygulanmaya çalışılırsa burada tekrara düşülür, klişeler oluşur ve bu artık mizah olmaz. Mizah o anda gerçekleşen ve tamamen o anın içkinliğinden çıkan benzersiz bir tepkiyi, konuşmayı, davranışı, bakışı vs. ifade eder. Dolayısıyla bir *"akışkan matris"* olduğu ifade edilebilir.

Bununla beraber neşe düzeyini arttırması açısından da pozitif bir yönü daha vardır. Belki de mizah özgür bir oluşu, kaçış çizgisini ve varlığın yeni bir ihtimalini/boyutunu ortaya çıkardığı için insana neşe verir. Bu bağlamda özgürlüğün kaygı değil neşe veren bir süreç olduğu ifade edilebilir. *"Akışkan matris"* anlayışına uyan mizah gibi farklı araçların keşfedilmesi, özgürlüğün gündelik hayatın içine daha çok girmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda Irigaray'ın merak vurgusu ele alınabilir. Merak da içinde bulunulan ana dair içkin bir yaratım sürecidir. Oluşu sabitlemez, oluşun akışkanlığına kulak verir, ona eşlik etmeye çalışır, böylece devamında olacaklara dair yeni bir edinimde bulunur ve deneyime katılır. Bu anlamda bir sabitlenme durumu görülmez, evrenin akışına her zaman açık olmayı ve aktifliği mümkün kılar.

Arzunun özgür akışlarının imkanı ele alınırken bakış fenomeni önemli bir noktada yer alır. Buna göre bakış dışarıdan bir gözün, deneyime ve oluşa dair yargılayıcı ve sınırlayıcı bir müdahalesini ifade eder. Burada "*ayna evresi, ben, küçük öteki"* başlığında ifade edildiği gibi Lacan'ın ayna evresi hatırlanabilir. Ayna evresinde ötekinin ben üzerindeki etkisi *bakış* üzerinden inşa olur. Ben, ötekinin bakışı yoluyla özdeşleşeceği temsiller bulur ve kendine yabancılaşır. Ardından *büyük öteki*nin de devreye girmesiyle sahici bir deneyim imkanı bulamayacağı yanılsamalı bir temsiller dünyasına mahkum kalır. Bununla beraber Kant'ın transandantal öznesinin bilgiyi ve deneyimi kurma biçimi de akla gelebilir. Transandantal özne dağınık ve kodlanmamış durumdaki dünyayı zihinsel kategorilere ve deneyimin zorunlu koşullarına göre yapılandırarak fenomenal alanı oluşturur. Bu işlemin olması için zorunlu olan şey, deneyimi mümkün kılan ancak kendisi deneyime tabi olmayan bu transandantal öznenin varlığıdır (Yalçın, 2004, s. 61). Öznenin bu işlemi yapması, bakışın söz konusu edilen yargı ve sınırlama içeren boyutuyla mümkündür. Dolayısıyla bakışın hakim olduğu bir etik düzlemde bakışı yönelten tarafın, bakışın içeriğini, böylece ideoloji ya da paradigmayı da belirlediği ifade edilebilir. Bu anlamda ataerkil anlayış örnek gösterilebilir. Bu anlayışın önemli saydığı değerler, kategoriler, ilişkiler vb. bakışın kurucu unsurları haline gelir. Bugün sosyal medyanın hayatın her anında ve yerinde yer aldığı bir dönemde bakış fenomeni en belirleyici dönemlerinden birini geçirmektedir.

Her an her yerde "izleyen bir göz"ün var olduğu varsayımı, bu çağın bakışını kuran kapitalist anlayışın kendi yargılarını ve sınırlarını öznelere dayatmasına neden olmaktadır. Örneğin özellikle kadın öznelerin kategorik olarak güzellik ve hoş görünme üzerinden kurulduğu bir yerde bu yönde bir çaba başat hale gelmektedir. İşin ilginç yanı güzel olmaya dair bu büyük çaba doğrudan öteki ampirik öznelerin beğenmesini beklemekten öte transandantal ataerkil bakışın beğenisini sağlama motivasyonu da taşıyabilmektedir. Dolayısıyla doğrudan somut bir kişi olmasa bile var olan söylemin cisimleştirdiği bir bakışın etkisi söz konusu olmaktadır. Burada Foucault'nun panaptikon kavramı konuyla bağlantılı görülmektedir (Foucault, 2019, s. 94). Bu kavram anonim bir gözlemcinin/gözün hapishanedeki mahkumları her an izlediği ve mahkumların da o an ampirik olarak izleyen biri olmasa dahi izleniyormuşçasına eylemlerini ve deneyimlerini oluşturma biçimlerini "izleyen göz"ün ölçütlerine göre belirlemesini ifade eder. Bu da Deleuze&Guattari'nin *grup fantezisi* (Deleuze&Guattari, 2017, s. 52) dediği ve bireyin, kişisel gerçekliğini inşa etmek için oluşturduğu imgesel tasarımlarının esasında bireysel değil toplumsal olduğunu belirttiği kavramı hatırlatmaktadır. Dolayısıyla özgürlüğün öncelikli olduğu etik bir düzlem ve *düzenleme* oluşturulurken bakışın belirleyici etkisini ortadan kaldırmak gerekir. Eylemlerin ve deneyimlerin motivasyon kaynağı bu anlamda bakışa dayalı unsurlara bağlı olmamalıdır. Bakışın öncelikli olduğu bir anlayış Nietzscheci anlamda reaktif (tepkisel ve uyum sağlayan) bir ahlakla sonuçlanır (Nietzsche, 2011, s. 75). Burada özne-nesne ilişkisi, öznenin nesne üzerindeki hakimiyeti ve kısıtlayıcılığı söz konusu olur. Dolayısıyla Nietzscheci anlamda aktifliğe dayalı bir etik görüş: eylemin ve deneyimin kurumsallaşmamış güçlerle oluşturulma şansı engellenmiş olur. Burada amaç bakışın etkisinden kurtulmuş deneyimin yaşanabilmesini sağlayabilmektir. Ötekinin müdahaleci ve hadım edici etkisinden bağımsız bir şekilde deneyimi var etmek için karşılıklı etkileşime, rizomatik bağlantılara ve dokunma duyusunun önceliğine alan açmak gerekir. Dolayısıyla oluşun ve akışkanlığın aynı zamanda arzunun özgür potansiyellerinin ortaya çıkması, bakışa dayalı epistemolojik diktanın örtüsünü varlığın üzerinden çekmekle mümkün olabilecektir. Bakışa dayalı anlayışla daha önce ifade edilen erkeğin tek merkeze dayalı haz anlayışı toplumsallığın ve deneyimin kurulumunda ortak bir işleyişi ihtiva eder. Zaman açısından doğrusal, sonuç odaklı ve nesne yönelimli anlayış; bakış ile fallus merkezli eril *jouissance*ın ortak işleyişinde

kendini gösterir. Bu bağlamda bütün bir ataerkil tarihi ve bu tarihin siyaset, hukuk, ahlak, teoloji, sanat, felsefe vs. gibi unsurlarını yapılandıran yine bu anlayışın tezahürleridir. Aristoteles'in tiyatro metinleri için ortaya koyduğu giriş-gelişme-sonuç şeklindeki doğrusal anlatı çizgisi ve duygusal gerilimin boşalımını ifade eden katharsis (Aristoteles, 2017) ile birlikte Batı müziğinin yapısal olarak sürekli kendisine dönülen merkezi ifade eden *tonik* notası ve notaların gerilim/çözülüm amacına göre spesifik şekilde sıralanarak bestenin oluşturulması gibi örnekler bahsi geçen anlayışın Batı düşüncesinin her bir köşesine ince ince sirayet ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bakışa, fallus merkezliliğe ve eril *jouissance*a dayalı bu düşünsel sistemin hayatın her alanındaki etkisi arzunun özgürce akmasına ve oluşun kendini var etmesine engel olmuştur. Ancak özellikle 20. yy'da ortaya çıkan farklı sanat anlayışları bu anlayışın aksine merkezsizliği ve süreci öncelemektedir. Bu anlamda modern, postmodern ve çağdaş sanat anlayışlarının kimi yönlerden dişil *jouissance* ile paralel bir çerçeve çizdiği ifade edilebilir. Ancak burada da Deleuze&Guattari'nin *üst kodlama* ya da *yeniden yerliyurtlulaştırma* dediği süreç görülmektedir. Arzu akışları serbest bırakılmıştır, ancak kapitalizm tarafından tekrar kodlanarak denetim altına alınmıştır.

Bakış yerine deneyimin/dokunmanın belirleyici olduğu bir etik düzlemde diyalog, oluşlar arasındaki etkileşimi sağlamada elverişli bir zemin sunabilir. Ancak burada diyalogu kuran temel unsurlar, bakışa ve fallusa dayalı ataerkillik ve eril *jouissance* anlayışı olmamalıdır. Burada önemli olan nokta iki insanın diyalog kurarken birbirine iktidar uygulamamasıdır. Bu durumda diyalogun bu koşulu sağlayabilmesi için iki ya da daha çok insanın nasıl bir iletişim kurması gerekmektedir? Cümleleri ve jestleri yargı mı bildirmeli, betimleme mi yapmalı? Yoksa çoğunlukla sessizlik mi olmalı? Buna önerilebilecek öncelikli şey iletişimin ve diyalogun salt insanlar arasındaki bir durum olarak görülmemesi gerektiğidir. O anki diyalogu oluşturan ve devam ettiren, insanlarla birlikte sayısız (maddi) gücün varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır (Balanuye, 2020, s. 12). Bunlar insanın kontrolü dışında ve çoğunlukla farkında olmadığı, bilgisine haiz olamadığı güçlerdir. Burada "Johari penceresi" denen bilgi ve farkındalığa dair

model ele alınabilir (Newstrom & Rubenfeld, 1983, s. 117). Buna göre "bildiğimi bildiklerim", "bildiğimi bilmediklerim", "bilmediklerimi bildiklerim" ve "bilmediklerimi bilmediklerim" şeklinde dört bilgi bölgesi vardır. İlk üç kategori insanın farkında olduğu bilgi alanlarını ifade ederken son kategori farkında olunmayan bilgi alanını belirtir. Burada epistemolojik kaygılar varken, diyalogda "bilinmeyen ontolojik güçlerin" etkisi söz konusudur. Dolayısıyla bir diyalog –farkında olunmasa da- aslında çok daha fazla şeyin diyalogunu ifade eder. Diyalogun bu çoğulluk halini kabul etmek ve bu çoğul etkilerin ve etkileşimlerin içinde bulunulan durumları ve olayları şekillendirmeye katkı sunduğunun farkına varmak diyalogun bakış değil dokunma/temas ve deneyim temelli olmasına imkan tanıyabilir. Burada Foucault'nun *parrhesia* ile ifade etmeye çalıştığı felsefi yaşam akla gelebilir. Buna göre kişi açık sözlü bir şekilde yaşamını doğru söyleyerek, doğru dediği şeye inanarak ve buna göre yaşayarak geçirmelidir. Bu bağlamda özellikle verdiği örnek Kiniklerin yaşamı olmuştur (Foucault, 2018, ss. 212-214). Kiniklerde söylem/eylem arasında tam bir bütünlük vardır. Bir anlamda söylem dille değil yaşam tarzı ve deneyimle kendiliğinden ortaya dökülür; dolayısıyla olabilecek en sahici yaşamdır. Burada dil dolayımının neredeyse tamamen aradan çekilmiş olması ve her ne kadar kendilerince ahlaki bir kaygıyla da olsa eyleme dayalı bir yaşamın, toplumun negatif tepkilerine/"bakış"ına aldırılmadan sergilenmesi dikkate değerdir. Dolayısıyla bakışın yargılayıcı ve kısıtlayıcı etkilerine bakılmaksızın en saf şekilde eylemeye ve deneyimi gerçekleştirmeye odaklanıldığı görülmektedir. Bu anlamda her bir insanın kendi arzusunun akışına izin vermesi gerektiği gibi başkasının da oluş halinde olmaya, yenilenmeye, arzusunun özgürce akmasına engel olabilecek despotik yaklaşımlardan uzak durması gerekmektedir. İçinde bulunulan *düzenleme* ne ise onun bütün unsurlarına açık olarak ve onlara yer vererek diyalogun sürdürülmesi özgürlüğe yer açacaktır. Burada diyalogun çok farklı boyutlar ve etkenlerle iç içe olduğu ve bu unsurların tamamının epistemolojik olarak ele geçirilemeyeceğinin bilinmesi ve dolayısıyla da bir unsurun diğeri üzerinde baskı ve tahakküm kuramayacağı anlaşılmalıdır. Sonuç olarak esasında ontolojik olarak çok farklı unsurların birer fark olarak etkileşimde bulunduğu ve bağlantılar kurarak devam ettiği doğal bir süreç olan diyalogun bilgi ve iktidar çabasıyla yapay çerçeveler içinde "boğulduğu" görülmektedir. Bu bağlamda Bin Yayla kitabında geçen ve yönetmen Godard'ın olduğu söylenen "Doğru bir fikre değil yalnızca bir fikre sahip

olun" sözü dikkate değerdir (Deleuze&Guattari, 2023a, s. 35). Burada başkalarına bir şey dayatmaktan ziyade sadece oluş içinde olma, bir şeyler oluşturuyor olma sürecinin öneminden bahsedilmektedir. Bu durumda her bir oluş bir başka oluşla karşılaşarak ve kesişerek yeni bağlantılar kurma ve böylece bir varoluş olarak kendini çoğaltma şansına sahip olabilir. Özgürlüğün etik ve politik alandan önce ontolojik imkanı bu şekilde ifade edilebilir. Diyalogun bu çoğul üretimini mümkün kılmanın önemli bir yolu da diyalogun taraflarını olumlu ya da olumsuz etiketlememek olabilir. İki insan arasındaki diyalogu "yakın-uzak", "dost-düşman" ya da "evlilik", "akrabalık", "komşuluk", "bizden değil'lik" gibi sınırları aşırı belirleyici ve indirgemeci tanımlamalara hapsetmemek az önce bahsedilen varoluşun kendini çoğaltma potansiyelini ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla kurumsallaştırılmış ilişki biçimlerinden ve bunları oluşturan kimliklerden öte yatay ve tanımsız ilişkilerden bahsedilmektedir. Bu bağlamda Deleuze'ün, Guattari ile "iki'den çokluğa" nasıl geçtiklerini anlattığı şu pasaja göz atılabilir:

> İki kişi ile çalışmak, bunu birçok kimse yaptı, Goncourt'lar, Erckmann-Chatrian, Lorel ve Hardy. Ama ne bir kural ne de genel bir formül oldu. Daha önceki kitaplarımda bir takım düşünce denemelerini tasvir etmeye çalıştım; ama onları betimlemek daha bu biçimde yaptığım gibi düşünceyi yetiştirmek değildi. (Aynı zamanda da «yaşasın çokluk» diye bağırmak, onu yapmak değildir, çokluğu yapmak gereklidir. Ve bunu söylemek de yetmez: «Cinslerin başı belaya», öyle bir biçimde yazmak lazımdır ki «cinsler» yokolsunlar vs...) Ve işte Felix ile bütün bunlar bazı şeylerde başarısızlığa uğrasak da, mümkün olmaktaydılar. Sadece ikiydik, ama bizim için önemli olan beraber çalışmak değil, iki kişi arasında çalışılan bu tuhaf olguyu gerçekleştirmekti. Artık «yazar» olmaktan çıkıyorduk. Artık bu ikili arası, biri diğerinden farklı, başka kimselere yollamaktaydı. Çöl yavaş yavaş daha fazla kimseyle dolarak büyümekteydi. Bunun bir ekol ile, gerçekleyicilik süreci ile hiç bir ilgisi yoktu, ama karşılaşmalarla ilgiliydi. Ve bütün bu oluş hikayelerini, doğa-dışı düğünleri, paralellik-dışı

> evrimi, iki dilliliği ve düşünce hırsızlığını Felix ile yaşadım. Felix'i çaldım ve ümit ederim ki o da benim yaptığımı yapmıştır. Ona nasıl çalışıldığını biliyor musun dedim, çünkü benim için bu çok önemliydi, beraber çalışılmıyordu, ikimizin arasında çalışılıyordu (Deleuze, 1990, s. 33).

Bu pasajda Irigaray'ın "iki" ve "aramızdaki" kavramlarıyla da paralellikler görülmektedir. Dolayısıyla sabit kendiliklerden ve onların katı özne-nesne ilişkilerinden sıyrılıp bu "iki"nin arasındaki aralıkta yalnızca oluşa müsaade etmek ve değişmeye, çoğalmaya kendimizi bırakmamız gerekmektedir.

Bütün bu anlatılanlardan yola çıkıldığında önerilebilecek etik için "-mış gibi etiği" denebilir. Bu anlayışta kimlikler gerçekten benimsenmez, "öyleymiş gibi" yapılır. Öğretmen, karı/koca, anne/baba, vatandaş, iyi insan, cesur insan, doktor vs. gibi sayısız şekilde çoğaltılabilecek toplumsal kimlikler ve roller kişilerin kendilerini "çok kaptırmadan" yaşadıkları bir "durak" işlevi görür. Çünkü sabit kimlikler ve roller arzu akışlarını düzenleyen ve yeri geldiğinde onları tıkayarak engelleyen şablonlardır. Bu durumda arzunun yoluna devam edebilmesi, katı sınırlara sahip şablonlardan kurtulmasına bağlıdır. Bu bir anlamda bir oyun gibidir. Oyunlarda çeşitli roller ve kimlikler vardır, bu rollerin ve kimliklerin çeşitli ilişki biçimleri vardır, kuralları vardır ve bu şekilde oyun oynanır. Oyun oynanırken herkes belki rolüne çok fazla bürünür, ciddiye alır ve oyunun gereklerini yapar. Ancak oyunun asıl amacı o rolleri ve kimlikleri içselleştirmek değil belirli konumları bir süreliğine sağlayan bu noktaların sağladığı karşılaşmalar, etkileşimler ve bağlantılar sayesinde oyunun yaratıcı potansiyellerini deneyimleyebilmektir. Dolayısıyla esas amaç etiketleri pekiştirmek değil, bu etiketleri kaldıraç yapıp yeni bağlantılar ve deneyimler yaratabilmektir. Burada bütün bu rollerin ve kuralların geçici olduğu bilinir, bu nedenle bu roller ve kurallar kutsallaştırılmaz, mutlaklaştırılmaz. Oyunun sağladığı şey yeni bağlantılar ve yaratıcı

deneyimlerdir. Bu bağlamda oyun oldukça dinamiktir. Roller ve kurallar aynı kalsa bile her oyunda oluşabilecek farklı bağlantı ve etkileşim imkanı vardır. Bu arada oyuncular açısından bunun bir oyun olduğu bilinci rollerin ve kuralların esneklik göstermesine de yardımcı olur. Dolayısıyla bakıldığında daha önce ifade edilen "oluş üreten sabit kendilik/fabrika" ya da "kendisi tekrar eden ama fark üreten tekrarın tekrarı" gibi oyun için de "kendisi moler olan ama moleküler bağlantılar kuran" bir *"akışkan matris"* olduğu ifade edilebilir. Bu noktada *"-Mış Gibi Felsefesi"* kitabıyla Hans Vaihinger'den bahsedilebilir. Vaihinger (1924) hipotez ve kurguları karşılaştırdığı bu eserinde esasında çoğu bilginin doğrulanmaya dayalı hipotez şeklinde değil kurgusal olduğunu ve bunun bilindiği halde toplumsal düzenin işleyişine katkısı varsa devam ettirilmesi gerektiğini ve devam da ettirildiğini belirtir. Burada tamamen pragmatik bir amaç söz konusudur. Eğer kurgu faydalıysa doğru olup olmamasına bakılmaksızın devam ettirilmelidir. Ancak bu anlayışta epistemolojik ve toplumsal faydaya dair kaygılar önceliklidir. "-Mış gibi etiği"nde ise kimlikten öte eyleme dayalı anlayış, ontolojik bir üretim ve var olan durumu ve düzeni değiştirmek amacıyla öncelikli görülür. Burada kimlikler zengin bir eylemsellik için çoğul potansiyeller yaratma işlevine sahip birer başlatıcı konumundadır. Bu süreçte her bir eylem kimliği dönüştürür ve çok farklı kaçış çizgileri çekilmesini sağlar. Özetle oyunun kuralları, rolleri vardır ve oyun oynarken bunlar ciddiye alınır, ona göre davranılır ki oyunun sunduğu o etkileşim ve yaratıcılık ortaya çakabilsin. Oyunun merkezinde o oyunun üretmesini beklediğimiz etkinlik vardır, geri kalan moler unsurlar birer figüran gibidir. Dolayısıyla "-mış gibi etiği"nde kimlikler yalnızca eylemlere zengin alanlar sağlamak amacıyla silik ve geçirgen bir konum olarak vardır. Sonuç olarak bakıldığında böyle bir anlayış için özgürlüğün temelinde etkileşim, rizomatik bağlantılar ve karşılaşmalar vardır. Dolayısıyla var olmayan bir şeyin ortaya çıkışını sağlayacak olan güç iki "fark"ın etkileşimidir. Mevcut olanın despotluğuna karşı –materyalist- namevcudun önemsendiği bir etik anlayış ve "ben şu an neyim"den öte "ben ne değilim" ve "ne olabilirim, nasıl çoğullaşabilirim" sorusu daha çok önem kazanır (Bowen, 2024, s. 839). Bu noktada kimliğin zengin eylemsellik potansiyellerini açığa çıkarmak için Deleuze&Guattari'nin hız ve yavaşlık kavramları faydalı olabilir. Sabitliğin ve tekrarın içindeki değişimi ve farkı doğuran, hız ve yavaşlık ilişkileridir. Varlık moleküler düzeyde olduğu halden daha hızlı ya da daha yavaş bir hareketlenme içine girdiğinde değişim ve fark üretimi başlar. Dolayısıyla kişinin o anki kimliği neyse

oluş haline girerek kadın-oluş, çocuk-oluş, öğrenci-oluş, işçi-oluş gibi kimliğinden başlayan bir eylemsellik üretmeye başlar.

Lacancı arzu anlayışından Deleuze&Guattarici arzuya geçiş açısından Bernardo Bertolucci'nin yönettiği 2003 yapımı "*Düşler, Tutkular & Suçlar" (The Dreamers)* filmi ele alınabilir. Bu yapıt, 1968 yılının Mayıs ayında Paris'te gerçekleşen öğrenci ayaklanmalarının gölgesinde; sinema, cinsellik ve politik uyanış temaları üzerine kurgulanmış bir filmdir. Anlatı, üç genç karakter etrafında şekillenir. Karakterlerden Matthew, Paris'e sinema eğitimi almak amacıyla gelmiş Amerikalı bir öğrencidir. Isabelle ise sinema tutkunu ve ikiz kardeşi Theo ile simbiyotik bir ilişki içinde olan genç bir kadındır, klasik Hollywood yıldızlarına duyduğu hayranlıkla ön plana çıkar. Theo ise Isabelle'in ikizi olup babasıyla çatışma halinde olan bir karakterdir.

Matthew, Paris'teki *Cinémathèque Française*'in kapatılmasına karşı düzenlenen bir protesto esnasında ikizlerle tanışır. İkizlerin ailesinin tatile çıkmasıyla birlikte Matthew onların evine taşınır. Dış dünyada "devrim ateşi" yükselirken, bu üç genç kendilerini bir daireye hapseder ve dış gerçeklikten tamamen koparlar. Zamanlarını sinema tarihinin bilindik sahnelerini canlandırarak geçiren gençler, sahneleri tanımlayamayan tarafın "ceza" çekmek zorunda olduğu bir oyun kurarlar. Başlangıçta "masum" olan bu cezalar; kısa sürede cinsel sınırların zorlandığı, ensest temaların sınırında gezinen ve Matthew'un ahlaki değerlerini sınayan bir noktaya evrilir. Üçlü, kendi yarattıkları bu fantezi dünyasında var olurken dışarıdaki sokak çatışmaları kapılarına dayanır. Filmin sonunda, pencereden içeri giren bir parke taşı, gerçekliğin bir simgesi olarak onları bu kapalı dünyadan çekip çıkarır. Matthew barışçıl bir çözüm arayışındayken, ikizler şiddetli protestoların ve devrimin doğrudan merkezine atılırlar.

Film boyunca pek çok yönetmen ve filme göndermeler yapılır. Karakterler hayatı somut gerçeklikle değil, sinematografik karelerle anlamlandırmaktadır. Evdeki yaşamın merkezinde konumlanan sinema hem bir izleme eylemi hem de bir otorite kurma aygıtı gibi işlev görür. Karakterlerin klasik bir film kesitini canlandırdığı bu oyunda diğer tarafın filmi teşhis etmesi gerekir. Başarısızlık durumunda soruyu soran kişi tarafından belirlenen cezalar, zamanla röntgenleme, kamusal alanda çıplaklık ve cinsel eylemlere zorlama gibi eylemlere dönüşür. Matthew, eve yerleştikten sonra Isabelle ve Theo arasındaki ilişkinin geleneksel kardeşlik bağlarının ötesinde olduğunu fark eder. Aynı yatakta çıplak uyumaları, aralarındaki ilişkinin ensest sınırında gezinen bir oyun olduğunu gösterir. İkizler ebeveynlerine, topluma ve politikaya karşı ortak bir cephe oluşturarak Matthew aralarına girene dek kendi hayal dünyalarında yaşamışlardır. Matthew, bu kapalı devre sisteme dahil olan "yabancı" unsurdur. Matthew, ikizlerin arasındaki aşılmaz duvarı çatlatan kişidir. Theo ve Matthew arasında, Isabelle'in ilgisini kazanmaya yönelik bir rekabet oluşur. Theo, sinema bilgisiyle üstünlük kurmaya çalışırken Matthew de Isabelle'i etkilemeyi hedefler.

Bu film Lacancı arzu anlayışından Deleuze&Guattarici arzu anlayışına geçişe ve bilinçdışı arzunun "tiyatro" değil, devrimci bir güç olmasına örnek olarak verilebilir. İkiz kardeşlerin anne-bebek ilişkisindeki gibi birbirlerini arzu nesneleri olarak görmeleri, kapalı, iki kişilik bir dünya kurmuş olmaları bunu göstermektedir. Aynı şekilde ikizlerin nerdeyse sinema filmlerinin içinde yaşıyor gibi bir durumda olmaları, onların Lacancı anlamda yanılsamalı imgesel bir tasavvur içinde bulunduklarını da bu bağlamda ifade edebilir. Bu noktada Matthew'ün gelişi odipus kompleksinde babanın anne-çocuk arasındaki yanılsamalı tamlık ilişkisini bozmasına uymaktadır. Ardından Theo ile Matthew arasında baba-oğul gibi bir rekabet ilişkisi başlamıştır. Bu kapalı ev ortamında cinselliğin, hazzın, narsist bakışın yarattığı yanılsamalı bir fantezi dünyası bulunmaktadır. Burada sinemanın gerçekliğin yerine geçmiş olması da "fantezi" unsurunu pekiştirmesi açısından elverişli bir alan sunmuştur. Arzunun bu odipal üçgen

içindeki kapalı devre işleyişinden çıkmak "sokağın çağrısına" uymakla olmuştur. Isabelle ve Theo arzularını, evin dışına çıkarak özgürlük için gerçek eylemlerin yapıldığı ve fantezi yerine bütünsel bir deneyimin cereyan ettiği alana taşırlar. Evden, aileden, rekabetten, imgeselden, odipus üçgeninden ve fanteziden sokağa bu çıkış, arzunun Lacancı perspektiften Deleuze&Guattarici perspektife, psikanalizden şizoanalize geçişinin de oldukça etkili bir örneğini ortaya koymuştur. Aynı şekilde filmin sonlarında Isabelle uyanıp anne babasının bıraktığı çeki gördüğünde intihar etmek üzereyken pencereden evin içine gelen taşı görmesiyle intihardan vazgeçip sokağa çıkmıştır. Burada da odipusçu anlayışın yarattığı suçluluk ve pişmanlık duygularının arzuyu tıkamasına ve neşe yerine kederin baskınlığına dair bir örnek görülmektedir. Isabelle sokağa çıkarak arzu akışlarını neşe düzeyini arttıracak yöne doğru yönlendirmiştir. Bu bağlamda özgürlüğün odipusçu cinsel ilişki şablonlarından ve buna bağlı kaygıdan çok sokakta yeni şeylerin deneyimlendiği ve iktidara karşı mücadele edildiği yerde yaşanabileceği söylenebilir. Burada iki Fransız kardeşin arasına bir Amerikalı'nın girmiş olması da dikkate değerdir. Filmde özellikle ABD (Hollywood) yapımları başta olmak üzere filmlerin evdeki kapalı "fantezi" yaşamını besleyen ve gençlerin arzularını evdeki bu yanılsamalı dünyada tutan temel güçlerden biri olması ve yine bu "fanteziye dayalı" dünyadan çıkış için Amerikalı bir karakterin gelmesi siyasi yorum yapmaya uygun işaretler vermektedir. ABD, özellikle sinema endüstrisi yoluyla küresel çapta kendi lehine kültürel bir emperyalizm imkanı yaratmıştır. Bu yolla arzuları, filmlerdeki temaların oluşturduğu şablonlara hapsederek arzunun "sokak"tan çekilmesine ve "uysal" kitlelerin oluşturulmasına yardımcı olmuştur. Dolayısıyla film bu açıdan da okunabilir. ABD'li karakter fantezilere hapsolmuş arzuların artık "uyanması" ve sokağa çıkarak gerçekten özgür olmak için uyarı niteliğinde, bir "elçi" gibi gönderilmiştir. Bu bağlamda Deleuze&Guattari'nin psikanaliz-kapitalizm işbirliği iddiası için de uygun bir örnek teşkil etmektedir.

Deleuze&Guattari'nin özellikle *Bin Yayla* kitabındaki perspektife uygun bir film örneği de Oliver Laxe'nin 2025 yapımı "*Sırat*" adlı filmidir. Filmde göçebe şeklinde yaşayan,

elektro müzik yoluyla titreşimi hissederek “oluş”a geçen, devletin askerleri ve polislerin kısıtlamalarından ve yasaklarından kaçan, kendi aralarında yatay ilişkiler içinde olan ve genel olarak doğaçlama bir biçimde çölde birer organsız beden haline gelerek, yeni bağlantılar kurarak yaşayan bir topluluk gösterilmektedir. Filmdeki karakterlerin giyim ve fiziksel görünüm anlamında genel geçer cinsiyet kalıplarına uymadığı ve “cinsiyetsiz” denebilecek bir imaj sergiledikleri ifade edilebilir. Filmdeki doğaçlama yaşam ansızın ölümlerle ve beklenmedik birçok aksilikle birlikte gitse de karakterler geçmişe takılmadan hayata devam etmişlerdir. Bu bağlamda filmde Deleuze&Guattarici kaçış çizgilerine, organsız bedene (çöle), yersizyurtsuzlaşmaya, hiyerarşisiz ve öngörülemez yaşama, n cinsiyetli olmaya, yaşamın neşeli bir güç olarak sürekli kendini üretmesine bir örnek olarak verilebilir.

Sonuç olarak Lacancı arzu anlaşyışının şablonlara ve kedere dayalı anlayışından Deleuze&Guattarici eyleme, kaçış çizgilerine ve dolayısıyla özgürlüğe geçişte Irigaray’ın kuramı ile beraber çeşitli düşünürlerin, kavramların, sanat eserlerinin ve farklı pek çok filmin ele alınarak ortaya konulması mümkündür.

SONUÇ

Arzuya dayalı yeni bir özgürlük anlayışının araştırmasını yapan bu çalışmada Lacan, Deleuze&Guattari, Irigaray özelinde pek çok farklı filozof ve düşünürün fikirlerine başvurulmuştur. Bunun sonucunda araştırma sorularına cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Buna göre Lacan'ın arzu ve özgürlük anlayışına bakıldığında, Lacan'da arzunun özellikle Freud ve Platon'un etkisiyle ontolojik olarak eksiklikle birlikte ele alındığı görülmüştür. Lacan'ın imgesel-simgesel-gerçek düzenleri arasındaki topolojik yapının temelinde arzunun eksiği asla tamamlayamayacağı varsayımı yer alır. Bu işleyişin dinamiğini sağlayan etken tamamen bununla ilgilidir. Arzu kendinde bir güç olmaktan öte simgeselin yasalarına bağımlı şekilde yolunu bulan ikincil bir güçtür. Simgesel, ödipus kompleksi vs. gibi deterministik şablonlara ve kapalı bir dünyaya sıkışıp kalmış durumdadır. Bu dünyada arzunun etki kapasitesi, temsillerini değiştirebilmekten öteye gitmez. Varlığa dair yeni üretim potansiyelleri yerine simgeselleştirmeler yoluyla epistemolojik güncellemeler söz konusudur. Dolayısıyla yaşama dair köklü değişimlere imkan tanımaz, yalnızca yaşamın "zaten belirlenmiş olan" akışını öğrenme, yani arzunun eksik ve asla tam olmayacağını bilme amacını taşır. Özgürlük anlayışı da bu çerçevede şekillenmiştir. Lacan'a göre özgürleşmek arzunun eksikliğinin hiçbir imgesel ya da simgesel çabayla doldurulamayacağının farkına varmak ve bu çabadan vazgeçmekle mümkün hale gelir. Bu anlayışta geçmiş, ölüm, bastırma, suçluluk gibi temalar önceliklidir. Dolayısıyla "kederli" bir yaklaşım içinde olduğu ifade edilebilir.

Öte yandan Deleuze&Guattari'de arzu eksiklik değil tam tersine bir fazlalığı ifade eder. Arzu burada yeniliği, üretimi, değişimi ve neşeyi sağlayan kozmik bir güçtür. Dolayısıyla birincil bir güçtür, etki kapasitesi en temel boyutta yer alır. Arzu kendinde farkların, makineler şeklinde kesişerek diyagramlar kurması ve yayılması ile var olur. Arzu kendinde özgür ve durmak bilmeyen akışkan bir kuvvettir. Ancak arzunun kodlamalar ve yerliyurtlulanmalar yoluyla akışı kesildiğinde ve dondurulduğunda yeniyi üretme kapasitesi sekteye uğratılır. Özgürlük arzunun devrimci akışını yeniden sağlamanın yollarını bulmakla mümkün hale gelir. Arzunun sınırsız özgürlük

potansiyelleri vardır ama bunu sağlamak kodları kırmayı ve kaçış çizgileri çizerek yersizyurtsuzlaşmayı gerektirir. Dolayısıyla özgürlük bir kimlik ya da hak değil sürekli devrede olması gereken bir eylemlilik halini ifade eder. Burada yenilik, gelecek, neşe, aktivite ve özgürlük gibi temalar önceliklidir.

Bu çalışmada Lacan'ın ve Deleuze&Guattari'nin kuramsal projelerine uygun kavramlar önerilmiştir. Buna göre Lacan için öznenin arzusunun eksik olduğunu ve asla tam olamayacağının ve buna dair her türlü girişimin hüsranla sonuçlanacağının farkındalığını ifade etmek açısından "*ayınım"* kavramı öne sürülmüştür. Bu kavram yalnızca epistemolojik bir farkındalığı sağlayacağı için ontolojik bir değişim ve çeşitlenme imkanı yoktur, çileci ve kederli bir kabullenişi içerir. Deleuze&Guattari içinse *"çözünüm"* ve "*devirinim"* kavramları önerilmiştir. Çözünüm, ayınım kavramına benzemekle birlikte öznenin kendisinden çok şizoanalizde yapıldığı gibi *düzenleme*nin haritasının çıkarılması ve arzunun nerelerde tıkandığını belirlemeyi ifade eder. Dolayısıyla odak özne değil, düzenlemenin kendisidir. Devirinim kavramı da çözünümü yapılan düzenlemenin yeniden oluşturulmasını, kaçış çizgileri çekilerek yersizyurtsuzlaştırılmasını ifade eder. Bu şekilde kodlanmış ve sabitlenmiş yapılar yıkılarak yenileri oluşturulmakta ve bu, "*problematiğin tekrarı"* şeklinde virtüel bir üretim olarak sürüp gitmektedir.

Irigaray açısından arzunun en önemli özelliği cinsiyetli olmasıdır. Erkeğin arzusunu ve bunu simgesel yoluyla toplumsallaştırma biçimiyle kadınınkini ayırmak gerekir. Buna göre erkeğin arzusu doğrusal, tekçi, nesne ve sonuç odaklı, aşkın, bakışa dayalı ve kesin belirlenmişliklere bağlıyken kadının arzusu çoğul, süreç odaklı, içkin, dokunmaya dayalı ve belirsizliğe bağlıdır. Bu bağlamda erkeğin arzusu iktidar ve kontrol amacı taşırken kadınınki diyaloga ve kadın ile erkeğin birbirine indirgenmeyen iki özne anlayışına dayanır, kadın arzusu iktidara değil etkileşime ve paylaşıma gönderimde

bulunur. Dolayısıyla özgürlüğün imkanı da erkeğin arzulama biçimini değiştirmesi ve kadın ile denk bir ilişki kurmasıyla beraber kadının kendi özneliğini ve simgeselini yaratması yoluyla sağlanabilecektir.

Bu bağlamda Lacancı arzudan Deleuze&Guattarici arzuya geçiş için Irigaray'ın kuramı bir model olarak alınıp incelenmiştir. Buna göre Irigaray'da Lacan ve Deleuze&Guattari üzerinden okunabilecek öğeler elde edilmiştir. Irigaray'ın Batı tarihi ile kadın arasındaki ilişkiyi ele alma biçiminin bir model olarak Lacan'la paralellikler içerdiği görülmüştür. Lacan'ın gerçek düzlemi simgeler yoluyla kendini simgesel düzleme "yansıtır". Burada gerçek, bir köken konumundadır ve asla tam olarak dile getirilemez, dille kapsanamaz. Yalnızca eksik bir şekilde temsil edilebilir ve temsil edildikçe asıl olandan iyice uzaklaşılır. Irigaray'da da kadın Batı tarihi için Lacancı gerçek düzlemi gibi bir kökeni, -"unutulmuş bir kökeni"- ifade eder ve Batılı erkeğin bütün kültürel ve dilsel üretimleri bu kökeni bulmak için olsa da erkeğin bu tarz her üretimi tarihsel süreç içerisinde kadından daha da çok uzaklaşmasına neden olmuştur. Lacan'ın kuramı aynı zamanda ataerkil Batı tarihi içinde kadınla erkeğin sembolik ve ampirik ilişkilerini ifade etmeye de yardımcı olur. Erkeğin kendini merkeze alarak kadını ikincil ve yanal bir konuma itmesi ve ilişkilerin bu asimetri üzerinden kurulması Lacan'ın eril-dişil jouissance ve fallus merkezlilik kavramları üzerinden Irigaray'da ifadesini bulmuştur. Öte yandan Irigaray'ın kuramı Deleuze&Guattari üzerinden okunmaya da uygun öğeler barındırmaktadır. Irigaray'ın diyalog, "aramızdaki", gizem, belirsizlik, "çift dudak" ile içkin üretim, gelecek vurgusu gibi pek çok kavramı ve vurgusu, Deleuze&Guattari'nin fark, virtüel, oluş, içkinlik düzlemi gibi kavramları ile paralellikler göstermektedir. Dolayısıyla Irigaray Lacan ile Deleuze&Guattari arasında kuramsal bir köprü olarak yerleştirilebilir. Deleuze&Guattari bakış açısıyla Lacan'ın tutsak arzusundan Deleuze&Guattarici özgür arzuya geçişte Irigaray bir model olarak alınabilir. Irigaray bunu yaparken Deleuze&Guattari'nin "moleküler ve moler", "fark ve tekrar" ile "virtüel ve aktüel" kavramlarını sentezlemiş gibi görünmektedir. Irigaray'ın kuramı açısından az önce ifade edilen Lacancı unsurlar "moler", "tekrar" ve "aktüel"; Deleuze&Guattarici unsurlar ise "moleküler", "fark" ve "virtüel" işlevine sahiptir, denebilir. Buna göre

"kadın", "erkek", "simgesel" gibi Lacancı kavramlar aktüel durumda olan, moler ve tekrar eden; "oluş", "belirlenimsizlik", "içkin arzu üretimi", "etkileşim", "fark" gibi Deleuze&Guattarici kavramlar da moleküler farkların virtüel hareketine imkan tanıyan bir konumdadır. Irigaray bu iki hattın birleşmesini sağlayarak arzuya dayanan özgün bir özgürlük fikrinin ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. Bir anlamda Lacan'ın kuramını yersizyurtsuzlaştırarak, kaçış çizgileri çekerek şablonlardan ve despotluktan kurtarmış ve arzunun sürekli devam edebilecek dinamik hareketine alan açmıştır.

Buradan alınan ilhamla arzu için yeni bir özgürlük olanağı üzerine birkaç öneri geliştirilmiştir. Buna göre "oluş üreten sabit kendilikler/fabrikalar", "kendisi tekrar eden ama fark üreten tekrarın tekrarı", "kendisi moler olan ama moleküler bağlantılar kuran" anlayışına dayanarak *"akışkan matris"* kavramı önerilmiş ve buna uygun olarak "mizah" olgusu örnek gösterilmiştir. Mizah katılaşmış ve donmuş, kodlanmış sabitlikleri o anın içkin bağlantıları yoluyla akış haline sokabilen dinamik bir virtüellik zeminidir. Her özgül anın ve durumun kabuğunu kırıp yeni bir kaçış çizgisi çekmeyi sağlayabilen bir olanaktır. Bu anlayışa uygun olarak "oyun" da önerilmiştir. Oyun moler ve aktüel belirli kuralları ve rolleri olan ve bunlara göre etkinliğin kurulduğu bir işleyişi ifade eder. Oyunun kendisi moler olarak tekrar etse de oyunun sağladığı virtüellik ve yeni üretimi arzunun özgür akışına zengin olanaklar tanır. Bununla beraber arzunun özgürlüğü için bir diğer öneri *"-mış gibi etiği"* olmuştur. Burada toplumsal kimlikler ve roller, olabildiğince saydam ve geçirgen, oyunda olduğu gibi arzunun özgür akışlarına zemin hazırlamak üzere var olurlar. Bu bağlamda despot bakışın kurucu rolünü arka plana atıp dokunmaya, diyaloga ve daha saf bir deneyime öncelik tanıyan bir anlayışın önemi ortaya konmuştur. Bu aynı zamanda biçimsel bir etiktir. İçerik olarak normatif unsurlar barındırmaz, kurallar ve yasaklar yoktur, yalnızca çoğul yaşama, dolaysız eylemeye önem verir. Burada geçmişe ve pişmanlığa yer yoktur, geleceğe ve beden yoluyla etkileşimler kurmaya, dünyanın bir parçası olmaya yer vardır. Bunun sağlanabilmesi epistemolojinin ontoloji üzerindeki kısıtlayıcı örtüsünü çekmeye bağlıdır. Bilgi ve anlam sistemlerinin ontolojik üretimleri ve çeşitlenmeyi

engellemeyecek şekilde düzenlenmesi gerekir. Böylece karamsarlık ve kederden neşeli bir yaşama geçiş şansı yakalanmış olur.

KAYNAKÇA

Akdeniz, E., & Abedkouhi Akdeniz, F. (2019). Lacan. I. B. Bravo, H. Bravo & B. A. Sümer (Ed.), *Çağdaş Fransız felsefesi* (ss. 99-126). Phoenix Yayınevi.

Aristoteles. (2017). *Poetika* (A. Çokona & Ö. Aygün, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Balanuye, Ç. (2020). *Naturans I: Yeni bir ontolojiye doğru*. Ayrıntı Yayınları.

Balanuye, Ç. (2024). *Naturans III: Yeni gündelik yaşam.* Ayrıntı Yayınları.

Bowen, C. (2024). Becoming-woman and time: When is the subject of feminism? *Hypatia*, *39*(4), 827–841.

Braidotti, R. (2017*).Göçebe özneler çağdaş feminist kuramda bedenleşme ve cinsiyet farklılığı.* (Ö. Karakaş, Çev.). Kolektif Kitap.

Braidotti, R. (2019*). Kadın-oluş cinsel farkı yeniden düşünmek.* (E.Durmuş, M.Çelik, Çev.). Otonom Yayıncılık.

Braidotti, R. (2021*). İnsan sonrası.* (Ö. Karakaş, Çev.). Kolektif Kitap.

Buchanan, I. (2014). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u: Okuyucu rehberi* (F. Ege, H. Erdoğan, Çev.). Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Cerit Helva, İ. (2023). İsteme olarak karakter: Bir Schopenhauer çözümlemesi. *Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji*, (41), 1-12.

Cevizci, A. (2016). *İlkçağ felsefesi tarihi*. Say Yayınları.

Cevizci, A. (2017). *Felsefeye giriş*. Say Yayınları.

Cevizci, A. (2022). *Felsefe tarihi*. Say Yayınları.

Coşkun, S. (2015). Varoluşçuluk ve özgürlük problemi. *Felsefe Dünyası*, (61), 80-106.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1990). *Diyaloglar* (A. Akay, Çev.). Bağlam Yayınları.

Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik felsefe* (U. Baker, Çev.). Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G. (2009). *İki delilik rejimi: Metinler ve söyleşiler 1975-1995* (M. E. Keskin, Çev.). Bağlam Yayınları.

Deleuze, G. (2017). *Fark ve tekrar* (B. Yalım, E. Koyuncu, Çev.). Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2000). *Kafka: Minör bir edebiyat için* (Ö. Uçkan, I. Ergüden, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve şizofreni 1* (F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Çev.). Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2023a). *Bin yayla: Kapitalizm ve şizofreni 2* (E. Sünter, Çev.). Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2023b). *Felsefe nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Due, R. (2025). *Deleuze* (A. Aydın, Çev). Sel Yayınları.

Evans, D. (2019). *Lacancı psikanalize giriş sözlüğü* (U. Y. Kara, T. Sivrikaya, Çev.). Islık Yayınları.

Fink, B. (2016). *Lacancı psikanalize bir giriş* (Ö. Öğütcen, Çev.). Encore Yayınları.

Fink, B. (2020). *Lacancı özne* (K. Güleç, Çev.). Encore Yayınları.

Fink, B. (2025). *Lacan'da arzu* (E. Ünal, Çev.). Axis Yayınları.

Foucault, M. (2018). *Hakikat cesareti: Kendinin ve başkalarının yönetimi II: Collège de France dersleri* (A. Beyaz, Çev). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2019). *İktidarın gözü* (I. Ergüden, O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Freud, S. (1996). *Olgu öyküleri II: "Sıçan adam" - Schreber - "Kurt adam" - kadın eşcinselliği* (A. Eğrilmez, Çev.). Payel Yayınları.

Freud, S. (1997). *Cinsellik üzerine* (S. Budak, Çev.). Öteki Yayıncılık.

Freud, S. (2011). *Haz ilkesinin ötesinde: Ben ve id* (A. Babaoğlu, Çev.). Metis Yayınları.

Freud, S. (2012). *Narsizm üzerine ve Schreber vakası* (B. Büyükkal, S. M. Tura, Çev.). Metis Yayınları.

Freud, S. (2015). *Totem ve tabu* (C. Karakaya, Çev.). Kabalcı Yayıncılık.

Fromm, E. (2019). *Sahip olmak ya da olmak* (A. Arıtan, Çev.). Say Yayınları.

Goodchild, P. (2005). *Deleuze ve Guattari: Arzu politikasına giriş* (R. G. Öğdül, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Grosz, E. (1998). *Lacan: A feminist introduction*. Routledge.

Holland, E. W. (2013). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize giriş* (A. Utku, M. Erkan, Çev.). Otonom Yayıncılık.

Homer, S. (2016). *Jacques Lacan* (A. Aydın, Çev.). Phoenix Yayınları.

Irigaray, L. (2006). *Ben, sen, biz: Farklılık kültürüne doğru* (S. Büyükdüvenci & N. Tutal, Çev.). İmge Kitabevi.

Irigaray, L. (2016). *I love to you: Sketch for a felicity within history* (A. Martin, Çev.). Routledge.

Irigaray, L. (2022). *Başlangıçta kadın vardı* (İ. Özallı & M. Odabaş, Çev.). Fol Kitap.

Irigaray, L. (2023). *Cinsel fark etiği* (Ö. Karakaş & S. Özkaya, Çev.). Fol Kitap.

Irigaray, L. (2024). *Bir olmayan o cinsiyet* (S. Özer, Çev.). Otonom Yayıncılık.

Lacan, J. (1992). *The ethics of psychoanalysis 1959-1960: The seminar of Jacques Lacan, Book VII* (J.-A. Miller, Ed.; D. Porter, Çev.). W.W. Norton & Company.

Lacan, J. (1994). *Fallusun anlamı* (S. M. Tura, Çev.). Afa Yayınları.

Lacan, J. (2009). Sade ile Kant (K. Gödelek, Çev.). *Monokl: Lacan Seçkisi*, (6-7), 790-811.

Lacan, J. (2014). *Baba-nın-adları* (M. Erşen, Çev.). Monokl Yayınları.

Lacan, J. (2019). *Psikanalizin dört temel kavramı* (N. Erdem, Çev.). Metis Yayınları.

Lacan, J. (2020). *Yine: Hala* (M. Erşen, Çev.). Metis Yayınları.

Lacan, J. (2022a). *Freud'un teorisinde ve psikanalizin tekniğinde ben* (S. Kılıç, Çev.). Metis Yayınları.

Lacan, J. (2022b). *Psikanalizin temel ilkeleri* (M. İzmir, Çev.). Çolpan Kitap.

Leader, D. (2022). *Jouissance: Cinsellik, Istırap ve Tatmin* (İ. Taşçıoğlu, Çev.). Encore Yayınları.

Leibniz, G. W. (2007). *The principles of philosophy known as monadology* (J. Bennett, Çev.). Early Modern Texts.

Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal antropoloji* (A. Kahiloğulları, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.

Lewis, M. ve Staehler, T. (2020). *Fenomenoloji* (M. Demirhan ve ark., Çev.). Fol Kitap.

Lloyd, G. (2021). *Erkek Akıl* (M. Özcan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Lorraine, T. (1999). *Irigaray and Deleuze: Experiments in visceral philosophy*. Cornell University Press.

Merleau-Ponty, M. (2017*). Algının Fenomenolojisi*, (E. Saarıkartal, E. Hacımuratoğlu, Çev.). İthaki Yayınları.

Merleau-Ponty, M. (2024). *Göz ve Tin*, (A. Soysal, Çev.). Metis Yayınları.

May, T. (2017). *Gilles Deleuze: Bir birey nasıl yaşayabilir?* (S. Çalcı, Çev.). Kolektif Kitap.

Newstrom, J. W., & Rubenfeld, S. A. (1983). The Johari Window: A reconceptualization. *Developments in Business Simulation & Experiential Exercises, 10*, 117–120.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın soykütüğü: Bir polemik* (Z. Alangoya, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Olivier, B. (2014). The subject: Deleuze-Guattari and/or Lacan (in the time of capitalism)? *Phronimon*, 15(1), 46–66.

Öztürk, F. S. M. (2021). Quine, doğallaştırılmış epistemoloji ve epistemolojinin normatif yönü. N. Mehdiyev (Ed.), *Çağdaş epistemolojiye giriş* (ss. 227–252). İnsan Yayınları.

Platon. (2000). *Şölen* (A. Erhat & S. Eyüboğlu, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Roberts, L. (2019). *Irigaray and politics: A critical introduction*. Edinburgh University Press.

Sauvagnargues, A. (2010). *Deleuze ve sanat* (N. Sarıca, Çev.). De Ki Basım Yayın.

Smith, D. W. (2004). The inverse side of the structure: Žižek on Deleuze on Lacan. *Criticism*, *46*(4), 635–650.

Sophocles. (2001). *Oedipus at Colonus* (R. Fitzgerald, Çev.).

Sophokles. (2017). *Kral Oidipus* (G. Dilmen, Çev.). Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.

Sophokles. (2019). *Antigone* (A. Çokona, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Stark, H. (2019). *Deleuze'den sonra feminist teori* (Y. Cingöz, Çev.). Otonom Yayıncılık.

Tanesini, A. (2012). *Feminist epistemolojilere giriş*, (G. Demiriz, B. Binay, Ü. Tatlıcan, Çev.). Sentez Yayıncılık.

Tura, S. M. (2021). *Freud'dan Lacan'a psikanaliz.* Metis Yayınları.

Türkmen, S. (2018). *Aşkın ontolojisi: Spinoza'yla bir yürüyüş*. İthaki Yayınları.

Vaihinger, H. (1924). *The philosophy of 'as if'* (C. K. Ogden, Çev.). Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Waltz, K. N. (1979). *Theory of international politics*. Addison-Wesley Publishing Company.

Whitford, M. (1986). Luce Irigaray and the female imaginary: Speaks (with) woman. *Radical Philosophy*, (43), 3–8.

Wittgenstein, L. (2020). *Felsefi soruşturmalar* (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları.

Yalçın, Ş. (2004). Kant'ta transandantal ben bilinci. *Felsefe Dünyası*, (39), 55-67.

Zafer, Z. (2008). Hartmann's epistemology based on ontology and its contributions. *Kaygı,* (10), 91-96.

Zizek, S. (2004). *İdeolojinin yüce nesnesi* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.

Zizek, S. (2016). *Yamuk Bakmak* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.

Zizek, S. (2021). *Lacan'ı nasıl okumalıyız* (M. Baydoğan, Çev.). Runik Kitap.

Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze sözlüğü* (A. U. Kılıç, Çev.). Say Yayınları.